

Árpád Horváth

Sozialismus und Religion

Die Religion und ihre Funktionen im Spiegel sozialistischer Ideologien

2. Band: 1900 – 1917

herausgegeben von Martin Brassler

Luzern 2009

Vorwort

Der hier publizierte Text war Teil eines gross angelegten Projekts zur Erforschung der Geschichte der Idee der Religion als Thema sozialistischer Ideologie von ihren Anfängen im Jahr 1835 bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die historische Rekonstruktion der verschlungenen und keineswegs unidoktrinären Denkwege war ursprünglich in vier Phasen gegliedert: Phase I sollte die Zeit von 1835 bis 1900 abdecken, Phase II die Zeit von 1900 bis 1917, Phase III die Zeit von 1917 bis 1945 und Phase IV die Zeit nach 1945 bis ca. 1980. Soweit der ursprüngliche Plan. Faktisch publiziert wurde bislang nur die Arbeit zur Phase I. Árpád Horváth hatte seine Forschungsergebnisse als Habilitationsschrift eingereicht und im Jahr 1987 unter dem Titel *Sozialismus und Religion. Die Religion und ihre Funktionen im Spiegel sozialistischer Ideologien, 1. Band: 1835 – 1900* veröffentlicht. Aus den umfangreichen Vorarbeiten zu den anderen Phasen waren diejenigen zur Phase II schon weit über das Sammeln und Texten hinaus gelangt und die Ergebnisse lagen bereits in Form korrigierter Druckfahnen vor, als Árpád Horváth im Jahr 2004 plötzlich verstarb. Sein wissenschaftlicher Nachlass wurde im November 2004 an die Zentral- und Hochschulbibliothek Luzern übergeben. Er ist heute unter der Signatur Ms.N.118 erschlossen. In diesem Nachlass befindet sich auch umfangreiches Material zur Phase II und Unterlagen mit weiteren Vorarbeiten zur Phase III des genannten Forschungsprojekts. Allerdings befinden sich keine Druckfahnen darunter. Nur das Typoskript war noch erhalten, das den Druckfahnen des Textes über die Zeit von 1900 bis 1917 zugrunde gelegen hatte. Dieser Text war als zweiter Band geplant und kommt nun zur Veröffentlichung. Die Forschungen reichen bis ins Jahr 1917. Schon in der Einleitung des publizierten ersten Bandes hatte Árpád Horváth dieses Jahr als Grenze seiner bisherigen Forschungstätigkeit festgehalten, als er darauf hinwies, dass es durch das immer noch mehr Material zu Tage fördernde Quellenstudium notwendig geworden sei, nicht nur die Positionierung, sondern auch den zeitlichen Rahmen seines Projektes zu redimensionieren und „die Untersuchung zunächst einmal bis 1917-18 durchzuführen.“ (1. Bd., Einleitung S. 12). Das im Archiv aufbewahrte Forschungsmaterial des Nachlasses bestätigt diese Aussage. Wir dürfen heute also davon ausgehen, dass mit dem hier publizierten zweiten Band von „Sozialismus und Religion“ der Ertrag der Forschung von Árpád Horváth zu diesem Thema der Öffentlichkeit im Wesentlichen zugänglich ist.

Schon allein die einmalige Sammlung von einschlägigem Quellenmaterial rechtfertigt eine solche späte und über das Internet allgemein zugängliche Publikation. Mehr noch aber ist die These des Autors von bleibendem Rang. Sie lautet: es waren die sogenannten Revisionisten, die den Atheismus, der die Lehren von Marx, Engels und vieler ihrer Nachfolger prägte, Schritt für Schritt abzubauen in der Lage waren. So öffneten sie den Sozialismus auf die Religion hin. Entwicklung und Verlauf dieses Wegs zeigt Árpád Horváth in der vorliegenden Studie in seiner historischen und systematischen Verästelung mit wissenschaftlich souveräner Beschreibungskraft, aber auch nicht ohne klaren eigenen Standpunkt auf. Als vom Sozialismus des Nachkriegsungarn geprägter Katholik hatte er sich von der Kongruenz in den Idealen sittlicher Humanität von beiden Seiten, dem Sozialismus wie dem Katholizismus, mehr erwartet, als es historisch tatsächlich der Fall gewesen war.

Das Typoskript dieser Studie liegt in zweifacher Anfertigung vor: im Original mit der Seitenzählung 350 – 798 (in der Schachtel 5, Mappen 2 und 3 und in Schachtel 6, Mappe 1) und als ringgeheftete Kopie, die nur die Seiten 350 – 600 enthält (in Schachtel 6, Mappe 1). Dieses Typoskript setzt in beiden Versionen die Seitenzählung des ersten Bandes naturgemäss nicht fort, schliesst aber inhaltlich genau an den publizierten Vorgängerband an. Das im Typoskript enthaltene Abkürzungsverzeichnis ist weniger ausführlich als dasjenige des

seinerzeit publizierten ersten Bandes. Die Bibliographie hingegen ist umfangreicher als diejenige in Band 1, S. 428-469. Ein Sach- und Personenregister, wie es der erste Band enthält, findet sich im zweiten Band nicht. Durch die neuen Recherchemöglichkeiten, die dadurch gegeben sind, dass der zweite Band nun elektronisch zugänglich ist, ist dieses Fehlen bei weitem aufgewogen.

Beide Bände belegen das intensive Quellenstudium des Autors, der mit seiner detailreichen historischen Studie nichts weniger als einen Mitvollzug des Selbstverständnisses der sozialistischen Religionskritik leistete. Árpád Horváth hatte das Ziel, das Vernünftige und das christlich Akzeptable an dieser Kritik so sichtbar zu machen, dass es für eine Thematisierung auf Seiten seiner Gegner vorbereitet wird. Das ist ein Ziel, das eine Forschungsarbeit auch dann noch erfüllen kann, wenn ihr Autor die Publikation der Ergebnisse nicht mehr erlebt. Deshalb sei an dieser Stelle den Kollegen der Zentral- und Hochschule Luzern Walter Eckstein, Peter Kamber und Andreas Göldi für Ihre Mitarbeit bei der Publikation und dem Erbe des Nachlasses, Herrn Sandor Horváth, für die Erlaubnis zur Publikation freundlich gedankt.

Dr. Martin Brassler
Luzern, 30. Mai 2009

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	345
III. Teil : Sozialismus und Religion 1900 – 1917	350
1. Die revisionistische Wende	350
1.1. Revisionismus in der Religionsfrage.....	353
1.2. Wie soll das Christentum bekämpft werden?.....	356
1.3. Die religiöse Revision des historischen Materialismus.....	360
1.4. Der „Fall Göhre“	367
2. Die Religion	372
2.1. Neureligiöse Bewegungen.....	372
2.2. Die Frage der Religiosität	378
2.3. Der Ursprung der Religion.....	384
3. Christentum	396
3.1. Der Ursprung des Christentums	396
3.1.1. Die Persönlichkeit Jesu	397
3.1.2. Das Urchristentum als proletarische Bewegung	399
3.1.3. Die christliche Messiasidee	406
3.1.4. Judenchristen und Heidenchristen.....	409
3.1.5. Der Weg des Christentums zur Opportunität	411
3.1.6. Bemerkungen zu Kautskys „Ursprung des Christentums“	414
3.1.7. Nachwirkungen von Kautskys Thesen.....	420
3.2. Über Jesus	428
3.2.1. Die Existenz Jesu	430
3.2.2. Das sozialistische Jesusbild.....	437
3.2.3. Jesus der Sozialist.....	438
3.2.4. Jesus der proletarische Rebell	440
3.2.5. Jesus der erfolglose Wanderprediger	446
3.2.6. Auswertung der Jesusbücher	449
4. Die christlichen Kirchen.....	455
4.1. Die katholische Kirche	457
4.1.1. Das historische Gesicht der Kirche	458
4.1.2. Das Gesicht der Kirche in der Gegenwart.....	461
4.1.3. Katholische Orden.....	466
4.1.4. Die Franziskaner	471
4.1.5. Die Jesuiten	475
4.1.6. Missionare	478
4.1.7. Katholiken und Protestanten	479
4.1.8. Der Modernismusstreit	481
4.2. Der Protestantismus.....	493
4.2.1. Calvin und Luther.....	495
4.2.2. Der Fall Jatho	497

5. Kirche im Staat.....	501
5.1. Die katholische Staatslehre	501
5.1.1. Der politische Ort der katholischen Staatslehre	503
5.1.2. Katholizismus und Rechtsstaat.....	505
5.2. Die Kirchen und der Krieg des Staates	513
5.2.1. Sozialismus und der Krieg	513
5.2.2. Die Kirchen und der Krieg.....	519
5.2.3. Religiöse Kriegsschriften	523
6. Sozialdemokratie und christliche Politik.....	529
6.1. Sozialdemokraten und die deutsche Zentrumspartei.....	
6.1.1. Das Zentrum.....	533
6.1.2. Das Wesen des Zentrums	534
6.1.3. Die materielle Basis des Zentrums.....	537
6.1.4. Die Ideologie des Zentrums	539
6.1.5. Das Zentrum und die Kirche	546
6.1.6. Das Zentrum und die Arbeiter.....	553
6.1.7. Zentrumsstreit und Hinwendung zum Kapitalismus.....	558
6.1.8. Der sozialistische Kampf gegen das Zentrum.....	567
6.2. Die österreichischen Christlichsozialen	579
6.2.1. Entstehung und Wesen der Christlichsozialen Partei.....	580
6.2.2. Die Hinwendung zum Kapitalismus	586
6.2.3. Die Christlichsozialen und die Arbeiter	589
6.2.4. Die sozialistische Bewertung der Christlichsozialen	591
6.2.5. Der Kampf zwischen Sozialisten und Christlichsozialen	594
7. Der Sozialismus und der soziale Kampf der Christen.....	601
7.1. Die Entstehung der Christlichen Gewerkschaften	603
7.2. Die Gründe der Entstehung	604
7.3. Der Linksrutsch der Christlichen Gewerkschaften	607
7.4. Sozialistische Bewertung der Christlichen Gewerkschaften.....	613
7.5. Gewerkschaftliche Neutralität und Zusammenarbeit.....	617
7.6. Der Streit um die Interkonfessionalität	626
7.7. „Singulari quadam“ – die römische Entscheidung.....	636
7.8. Bemerkungen zur Bedeutung der Christlichen Gewerkschaften	646
8. Das umstrittene Verhältnis zur Religion und zur Kirche	652
8.1. Die Dreiteilung des Sozialismus	652
8.2. Das Proletariat und die Religion	655
8.3. Pro und contra Religionsbekämpfung	658
8.4. Ist Religion Privatsache?.....	663
8.5. Der Kampf gegen die katholische Kirche	673
8.6. Die Trennung von Kirche und Staat.....	686
8.7. Die Kirchengaustrittsbewegung	695
9. Die sozialistische Hinwendung zur Religion	707
9.1. Das religiöse Bedürfnis	709
9.2. Die Religion als Voraussetzung des Sozialismus	711
9.3. Die Religion als Bestandteil des Sozialismus	714
9.4. Die Hinfälligkeit der Religion für den Sozialismus	717

9.5. Das religiöse Vakuum im materialistischen Sozialismus	718
9.6. Die Religion als formalpsychologische Methode	721
9.7. Der Sozialismus ist keine Weltanschauung	723
9.8. Der Sozialismus ist keine materialistische Weltanschauung	726
9.9. Das sittlich-religiöse Postulat an den Sozialismus	732
9.10. Die Wechselbeziehungen zwischen Religion und Sozialismus	735
Abkürzungsverzeichnis	738
Literaturverzeichnis.....	743

III. TEIL: SOZIALISMUS UND RELIGION 1900 - 1917

1. Die revisionistische Wende

Es hört sich zwar journalistisch gezwungen an, dennoch ist die Bemerkung nicht aufreizend manipuliert, dass das angebrochene neue Jahrhundert in der Beziehung des Sozialismus zur Religion eine Wende brachte, mit der kaum jemand rechnete. Der evangelische Geistliche Göhre, den Mehring vor vier Jahren neben Anerkennung noch Hass gegen die Sozialdemokratie attestierte, verliess die schiffbrüchigen Nationalliberalen ¹⁾ und schloss sich als erster der protestantischen Geistlichen Deutschlands, der Sozialdemokratischen Partei an. Dass nach der konservativ-antisozialen Umorientierung seiner Kirche der sozial engagierte Geistliche enttäuscht und verbittert die Flaggen wechselte, passte noch durchaus in den Rahmen der Logik. Die einige Aufregung hervorgerufene Geschichte "des Abgefallenen" hätte man sicherlich genauso schnell vergessen wie die Affäre des Ex-Jesuiten Graf Hoensbroech, der zu den verhassten Liberalen übergelaufen war und fortan mit etlichen antijesuitischen Artikeln - die Freigeister gehörig übertreffend - die Katholiken skandalisierte und die Sozialisten mit ironischem Vergnügen versorgte ²⁾. Es wäre keine Ueberraschung gewesen, wenn Göhre erklärte, dass er nun auch das Christentum verlassen und sich fortan zu den Atheisten rechnen werden. Es kam aber zunächst ganz anders. Wie sich Göhre sofort nach seinem Uebertritt in zwei Schriften ³⁾ äussert, denke er gar nicht daran, von der Religion und vom Christentum Abschied zu nehmen. Aus voller Ueberzeugung Sozialdemokrat geworden, bleibe er aus voller Ueberzeugung Christ. Dieses Ansinnen war nicht nur völlig neu, sondern schien genauso absurd zu sein, denn Sozialdemokratie und Atheismus waren bis anhin durchaus verwandte Begriffe und das war für Göhre, der keineswegs zu den Naivlern gehörte, sehr klar. Nicht weniger Ueberraschung verursachte im übrigen der Umstand, dass die sozialdemokratische Führung den Mann, der bei dem Uebertritt seinen christlichen Glauben vor aller Welt bekannte, überhaupt in die Partei aufnahm. Freilich war Göhre für die Partei, nachdem die natürlichen Wählerreserven bald erschöpft zu sein schienen, ein grosser Fang gewesen. Vor allem dann, wenn er Christ blieb und das Parteiprogramm, demgemäss Religion Privatsache sei, in seiner Person demonstrierte. Ob die Partei Göhre bei dem Eintritt mit Auflagen belegte ist uns nicht bekannt ⁴⁾. Falls solche in Anbetracht des ganz besonderen Falles vereinbart wurden, erstreckten sie sich sicherlich nicht auf die freie religiöse und theologische Betätigung des Genossen Göhre, wie er nun fortan tituliert wird. Kaum im Besitze des Parteibuchs, begann nämlich Göhre innerhalb der Partei eine religiöse Aufklärungsarbeit und publizierte Schriften zur Religion, die für die Sozialdemokratie völlig neue Horizonte eröffneten. Bald werden im Bezugsfeld "Historischer Materialismus - Religion" in sozialistischen Kreisen Gedanken bekannt, die bis dahin nirgendwo zu hören waren. Dabei hat sich Göhre im Hinblick auf eine totale Neuorientierung Freiheiten genommen, die er umgekehrt in seiner Kirche unter keinen Umständen gefunden hätte.

1) Göhre, 1900 a

2) Vgl. Mehring, 1893

3) Göhre, 1900 a, 1900 c

4) Ueber Göhre siehe E. Pikart, in: Neue Deutsche Biographie, 6(1964)

"Selbstverständlich braucht man als Sozialist und Sozialdemokrat nicht den ganzen Marx mit Haut und Haaren zu akzeptieren. Es wäre sonst derselbe Dogmatismus in der Sozialdemokratie wie in der Kirche" 1) - erklärte er auf die Anfrage einiger protestantischer Geistlichen aus Holland, die in ihm einen Christen und Marxisten sahen.

Als die obigen Pfarrer aus Holland ihm schrieben, dass sie zwar auch sozialdemokratisch fühlen, jedoch den marxistischen Religionsbegriff nicht akzeptieren können, dennoch durchaus bereit wären, diesen stillschweigend zu überhören und so unter Vorbehalt Sozialdemokraten sein könnten, riet ihnen Göhre, dies zu lassen. Denn so ist die Religion in der Sozialdemokratie nicht gerettet, (!) sondern ihre Problematik nur verschoben. "Um die religiöse Position moderner Sozialisten zu sichern", scheint Göhre hingegen der Nachweis nötig, dass "in der marxistischen Geschichtsauffassung ein Gedankenkomplex steckt, der wissenschaftlich unhaltbar ist, der deshalb ausgemerzt werden muss und dessen Beseitigung zwar bei weitem nicht eine Vernichtung, wohl aber eine sehr entscheidende Korrektur der materialistischen Geschichtsauffassung zur Folge hat. Von dieser so gewonnenen korrigierten Geschichtsauffassung her scheint es mir sodann eine Leichtigkeit zu zeigen, dass sich mit ihr eine wissenschaftlich fundierte, freie christliche Religion wohl verträgt" 2).

Das war eine klare Absage an die marxistische Religionskritik und an alle Thesen, die bis dahin über 50 Jahre lang von allen Sozialisten in Deutschland vertreten wurden und die wir bis jetzt so skizzierten. Wir dürfen annehmen, dass die Parteileitung - von diesen Gedanken völlig überrascht - im Herzen bereits zutiefst bereute, Göhre aufgenommen zu haben, wie die weitere Geschichte noch zeigen wird.

Mit Paul Göhre hat die Partei einen von erster Minute an bewussten und entschlossenen Revisionisten gewonnen. Ein fragwürdiger Gewinn, auch wenn der praktische Nutzen offensichtlich war. Gelang es nämlich den revisionistischen Theoretikern zu beweisen, dass Sozialismus und Religion keineswegs unvereinbar sind, dann haben sie die Tore des bis dahin atheistisch geltenden Sozialismus für jene religiösen Volksmassen weit aufgerissen, die im Herzen schon Sozialdemokraten waren und nur wegen des Atheismus der sozialistischen Lehre den Weg zur Arbeiterpartei scheuten. Vor allem galt dies für die protestantischen Pfarrer, die - ähnlich wie Göhre - in ihrer konservativ-antisozial gewordenen Kirche keine soziale und politische Heimat mehr fanden und somit heimatlos geworden nur auf einen entgegenkommenden sozialistischen Wink warteten. Mit guten Gründen durfte daher Göhre der Partei eine günstige Prognose in Aussicht stellen: "Mir persönlich sind etwa ein halbes Dutzend Geistliche bekannt, die sich zum Sozialismus und zur Partei rechnen und in ihrem Geiste zu wirken suchen. Und auch bei dieser Zahl wird es nicht bleiben. Sie wird wachsen, wie überhaupt die Zahl der aufrichtig religiösen Menschen, die sich offen zum Parteiprogramm bekennen, und die meines Erachtens heute schon größer ist, als man gemeiniglich annimmt" 3). Zu diesen heimlichen Sozialisten gehörten auch jene protestantischen Geistlichen in Holland, die Göhre 1902 anvertrauten: "Wir sind alle Sozialdemokraten. Das heisst: wir sehen alle die Wahrheit der Mehrwerttheorie, wir erkennen alle die Notwendigkeit des Klassenkampfes, und es ist auch Kraft unserer Einsicht in das Wesen des Christentums, dass wir die Sozialisierung der Produktionsmittel erstreben. Wir glauben, dass

1) Göhre, 1902 c, 604

2) Göhre, Ebd. 605 (Aushebung von mir)

3) Göhre, 1902 c, 599

die Sozialdemokratie die von Gott erweckte Kraft ist, um die Menschheit auf eine höhere Stufe zu führen" 1). Allerdings dürfte dieses Bekenntnis sowohl in religiösen als auch in sozialistischen Kreisen mit einigem Erstaunen aufgenommen worden sein. Da ging es ja nicht einfach um die prinzipielle Vereinbarkeit von Sozialismus und Religion, sondern sozusagen um die göttliche Berufung der Sozialdemokratie. Für damalige Christen eigentlich eine Gotteslästerung, für atheistisch abgehärtete Genossen eine komische Sendung. Offenbar fühlten sich diese Geistlichen im Gewissen verpflichtet, vor ihrer definitiven Entscheidung zur Sozialdemokratie dem Sozialismus göttliche Legitimation zu verleihen. Dennoch war ihr Bekenntnis, gemessen an dem, was Göhre seit zwei Jahren verkündete, eigentlich noch gemässigt gewesen. Bereits in den ersten Wochen des neuen Jahrhunderts deklarierte Göhre der erstaunten Welt, dass der Sozialismus der alleinige Retter der christlichen Religion sei. Ja, "die vielgeschmähte, religionslose, christentumfeindliche Sozialdemokratie (wird) schliesslich...der christlichen Religiosität wieder die Bahn frei machen" 2).

Es war von vornherein klar, dass diese Gedanken in allen Kreisen der Sozialdemokratie keine zustimmende Aufnahme finden konnten. Die Abneigung gegen Kirche, Religion, Christentum, Pfaffen steckte doch sehr tief in den sozialistischen Herzen, und der tatsächliche Beginn des kuriosen Einzuges der Genossen Pfarrer in die Partei - wie ihn Göhre voraussah - brachte nicht einhellige Begeisterung. War der praktische Nutzen dieser Uebertritte auf der einen Seite klar, so zeigte sich andererseits, dass diese protestantischen Pfarrer keineswegs als demütige Konvertiten mit leeren Händen kamen, vielmehr, die meisten wie Göhre, mit einem Konzept, dessen Inhalt sich nicht einfach darin erschöpfte, protestantische Wählermassen in die Sozialdemokratie hinüberzuführen, sondern den Sozialismus theoretisch und praktisch so zu revidieren, dass diese Christen in der Partei wirklich auch Heimat finden konnten. Es ging um beiderseitige korrektive Anpassung, und bald präsentierte Göhre den Genossen die doktrinäre Rechnung, die sie ihrerseits zu begleichen hatten. Der Preis war nicht unbeträchtlich. Die Frage, ob es sich für die marxistische Partei lohnte, die Rechnung, auf der gewaltige Abstriche am historischen Materialismus standen, zu bezahlen, tauchte allerdings zunächst nicht direkt und nicht einzeln auf. Als Göhre mit seinem religiösen Revisionismus auftrat, befand sich die Partei bereits seit einem Jahr mitten in der turbulenten Revisionismuskonversation, die bis weit in die kleinsten Parteibezirke hinunter den ganzen Apparat doktorinär durchwühlte.

Wäre der protestantische Pfarrer Göhre mit seiner harten Marxkritik als erster aufgetreten, so wäre er wahrscheinlich sofort völlig isoliert und mundtot gemacht worden. Nun ist aber Göhre nur noch in eine flammende Diskussion eingestiegen, die ausgerechnet von Engels treuestem Mitarbeiter Bernstein ausging und in der eine harte Marxkritik beinahe schon langweilige Alltagserscheinung war. Dennoch fiel Göhre im Kreise der Revisionisten mehr auf, was von der brisanten Thematik her, die er dort vertrat, durchaus begreiflich war. So ist er auch derjenige gewesen, der von der mehrheitlich orthodoxen Parteileitung im "Fall Göhre" am härtesten gemassregelt wurde 3). Auch wenn Göhre sozusagen auf den mächtigen Wellen des Revisionismus schwamm und die Partei nicht durch seinen Revisionismus differenziert wurde, sondern umgekehrt, sein Revisionismus an die bereits bestehenden Differenzen anknüpfte und diese mit neuem Beitrag versorgte, ist Göhre Wendepunkt der sozialistischen Religionskritik geworden.

1) Zit. bei Göhre, Ebd. 602

2) Göhre, 1900 b, 316

3) Vgl. S. 367 i.d.A.

1.1. Revisionismus in der Religionsfrage

Am ersten Tag des neuen Jahres 1900 stand der frei-reformierte Pfarrer Hillmann aus Hamburg auf der Kanzel und hielt seiner Gemeinde die gewohnte Neujahrspredigt, die völlig aus jenem Rahmen fiel, den seine Gläubigen bis jetzt für die Aufnahme des Gotteswortes gewohnt waren.

Pfarrer Hillmann hielt eine "soziale Predigt". Vom Sozialismus sprach er zwar nicht, dennoch pries er Jesus als den vorbehaltlosen Freund und Rächer der Armen und verwies auf die dringende Notwendigkeit, die soziale Frage zu lösen. Unmittelbar nach dem Gottesdienst erschien bei ihm der Kirchenvorsteher mit der Aufforderung, in Zukunft Predigten solcher Art zu unterlassen. Der Pfarrer wies ihn ab und predigte am nächsten Sonntag wiederum "sozial". Bald darauf erhielt er seine Kündigung.

Der Fall Hillmann wäre wahrscheinlich nie ein Fall geworden und bald vergessen gewesen, wenn Göhre die Affäre nicht an die Öffentlichkeit getragen hätte. Die Entlassung Pfarrer Hillmanns - empört sich Göhre - "bedeutet nichts anderes, als die Uebertragung und Anwendung des brutalen Arbeitgeber- und Kapitalistenstandpunktes auf das religiöse Gebiet... Noch nie ist unseres Wissens an einem bestimmten einzelnen Fall so deutlich geworden, was Marx und Engels schon im kommunistischen Manifest verkündigt: 'Die Bourgeoisie hat den Arzt, den Juristen, den Pfaffen, den Poeten, den Mann der Wissenschaft in ihre bezahlten Lohnarbeiter verwandelt'" 1) 2). Durch den Fall Hillmann peinlich berührte kirchliche Kreise versuchten zwar, die Angelegenheit mit Hinweisen auf die seit dem Hafenarbeitstreik in Hamburg herrschende Nervosität und Gespanntheit zu entschuldigen. Aber - kontert Göhre - "das macht den Fall noch typisch reiner: Karl Marx wird dadurch erst recht bestätigt" 3). Auch wenn wir keine Möglichkeit hatten, die Angaben Göhres bezüglich der Entlassung Hillmanns zu überprüfen, steht diese Geschichte im vollständigen Kontext der Anweisungen des Oberkirchenrates 4) und widerspiegelt ziemlich getreu den konservativ-antisozialen Kursus der protestantischen Kirchen Deutschlands.

Den Fall Hillmann nimmt Göhre zum Anlass, den Sozialdemokraten die kirchenpolitische Situation in Deutschland zu schildern 5), um ihnen anschließend ihre Chancen bei der Gewinnung des protestantischen Volkes klar zu machen.

Während die Freikirchen - sagt Göhre - von untergeordneter Bedeutung sind und eine minderwertige Theologie vertreten, sind die Landeskirchen und die Freien Gemeinden zu beachten.

Die Landeskirchen sind orthodox-konservativ, in ihrer Lehre traditionalistisch, lassen zwar ihre sehr wenigen liberalen Geistlichen bis zu einem gewissen Grad gewähren, halten aber mit den konservativen Kreisen der Regierung. Die Freien Gemeinden unterteilen sich in zwei Arten. Die erste stammt aus der Aufklärungszeit, bekämpft das geschichtliche Christentum, vertritt eine religionslose Ethik und steht der Sozialdemokratie nahe. Die zweite ist

1) Marx/Engels, Manifest der Kommunistischen Partei. (1848), MEW 4, 465

2) Göhre, 1900 b, 317

3) Göhre, Ebd. 317

4) Vgl. S. 330 i. d. A.

5) Göhre, 1900 b

kapitalistische Gründung, die wohlhabenden Bürger zahlen "ihre eigenen Geistlichen" und üben sich gelegentlich in wohltätiger Nächstenliebe. Von einigen Ausnahmefällen abgesehen, kann man nun - sagt Göhre - vom ganzen deutschen Protestantismus behaupten, dass er als orthodox-konservative Religion über eine grosse politische Macht verfügt, die bis jetzt allem Ansturm standhalten konnte.

Da diese Macht den Fortschritt im höchsten Masse zu verhindern sucht und dabei auch das Christentum zu einer "ganz reaktionären Sache" degradiert, muss sie beseitigt werden. Es stimmt nämlich nicht, dass die Religion und das Christentum von Natur aus reaktionär seien. Sie wurden dazu gemacht, aber es gebe eine echte Religion, die sich mit jeder Weltanschauung, ja selbst mit dem Darwinismus vertrage.

Wer die Macht der reaktionären Kirche bricht, rettet auch die wahre Religion. Wer ist geeignet? Nach kurzen Hinweisen kommt Göhre zum Schluss, dass nur die Sozialdemokratie über diese Fähigkeit verfügt. Damit fällt ihr neben der Aufgabe der Vernichtung aller reaktionären Mächte auch noch die Ermöglichung des wahren religiösen Lebens zu.

Aehnlich wie Marx und Engels meint zwar auch Göhre, dass mit der Trennung von Staat und Kirche, etwa nach amerikanischem Modell, die Frage nicht gelöst sei. "Nur" dort, wo Marx von der menschlichen Emanzipation des Menschen, also von seiner totalen Befreiung von der Religion, und Engels von der Beseitigung jeglicher Entstehungsgrundlage der Religion spricht, verweist Göhre - nach der Vernichtung des Kapitalismus und der Beseitigung der Lohnabhängigkeit - auf "die Schaffung der freien sozialistischen Gesellschaft in der allein wahrhafte Geistes- und Gewissensfreiheit und darum auch wahrhafte Religionsfreiheit möglich sein wird" 1).

Göhre ahnte, "dass alle diese Schlussfolgerungen manchem Leser nicht nach Wunsch sind" 2). Mag der Schluss auch folgerichtig gewesen sein, widersprach er eindeutig der marxistischen Religionslehre. Schliesslich ging es aber darum, was Göhre unter Religion, bzw. "wahrer Religion" verstand.

Da er den sozialen Pfarrer Hillmann vehement in Schutz nahm, könnte man meinen, dass Göhre unter "wahrer Religion" ein sozial engagiertes Christentum, eine im Bündnis mit den Sozialdemokraten marschierende, der modernen Welt angepasste und in ihr wirkende Weltanschauung, einen linken religiösen Sozialismus, eine in den Sozialismus integrierte Religiosität oder eine materialistisch-idealistische kosmische Religion à la Dietzgen versteht. Es gäbe auch noch andere, bereits vorgelegte Varianten.

Keine dieser Möglichkeiten ist bei Göhre zu finden. Er geht eigene Wege, die bis jetzt nicht angedeutet wurden. Seine Definition der Religion hört sich - auf den ersten Blick - ansprechend an, ausgerechnet die Pietisten dürften daran ihre Freude haben - allerdings auch nur vorübergehend.

"Echte Religion ist nichts, als das unerschütterliche Bewusstsein eines Menschen, von dem spürbaren Dasein eines lebendigen und allmächtigen Gottes, das Bedürfnis, für sich und an sich selbst die Spuren dieses Gottes zu entdecken, sich in seinem Innern und seinem Leben von ihm abhängig und zeitweise von ihm sich berührt zu fühlen. Das subjektive Erlebnis solcher Berührun-

1) Göhre, *Ebd.* 318

2) Göhre, *Ebd.* 318

gen schafft das eigenartige Glücksgefühl des religiösen Menschen. Christliche Religion ist nichts anderes, als dieses bald stärkere, bald geringere Gemeinschaftsgefühl mit Gott in der Form und Intensität, wie Christus gehabt. Und deren Betätigung im menschlichen praktischen Leben auf dem Wege unbedingter Nächstenliebe, in die persönliche Sittlichkeit und Selbstzucht notwendig eingeschlossen ist" 1).

Der fromme Schein trägt. Auch wenn Göhre seine Sätze ernst gemeint hatte, ging es ihm letztlich nicht um die existentielle Vertiefung des numinosen religiösen Erlebnisses, einer transzendentalen Betroffenheit, die jeder religiöse Mensch manchmal erfährt. Man solle sich nicht zu schnell hinreissen lassen, Göhre verfolgt mit dieser intimen Frömmigkeit klare politische Ziele.

Die so umschriebene "wahre Religion" zeichnet sich durch zwei Faktoren aus, die nicht übersehen werden sollen. Erstens ist sie auf den exklusiven Privatbereich des menschlichen Individuums zurückgedrängt und zweitens ist sie jeder Dogmatik, jedem Lehramt entzogen. Beide Faktoren sind auf folgende Zielsetzungen hingeeordnet: Die vollständige Trennung der Religion von jeglicher Kirche, von jeglicher staatlichen und gesellschaftlichen Instanz und ihre individuelle Isolierung vom öffentlichen Leben. Warum?

Göhre hat das historisch gewachsene Christentum - wie ein Teil der Freien Gemeinden - abgelehnt und wollte die durch diesen Prozess entstandenen Kirchen mit ihren doktrinären, lehramtlichen Befugnissen beseitigen, jedoch die individuelle Religion aus der Vernichtung herausnehmen und diese im emotionalen Intimbereich des Menschen bewahren. Er war der Ueberzeugung, dass die Religion keine institutionellen Formen anzunehmen und im öffentlichen Leben nichts zu suchen hat.

Die Befreiung der christlichen Religion von der Dogmatik und der weltanschaulichen Gebundenheit hiess bei Göhre nicht einfach Entideologisierung, Entmythologisierung und auch nicht kritische Trennung von jener historisch bedingten Epochalität, die zu überwinden wohl jeder in der Zeit lebendigen Religion als Aufgabe gestellt ist. Mit der Forderung einer "weltanschauungsfreien christlichen Religion" greift Göhre tief in die Wesensstruktur des Christentums hinein.

Darum nimmt er den Fall eines anderen aus dem kirchlichen Dienst entlassenen Pfarrers (Weingart) auf, der "sich zu der, jedem modernen Menschen selbstverständlichen Ansicht von der Verwesung des Leichnams Jesu bekannte" 2). Offenbar meinte Göhre, dass die Auferstehung und Himmelfahrt Jesus lediglich eine "weltanschauliche" und wissenschaftlich nicht verifizierbare Ansicht ist, somit mit der christlichen Religion nichts zu tun hat. Unabhängig von der Frage, welche theologische Beweiskraft den "selbstverständlichen Ansichten der modernen Menschen" nun mal eingeräumt werden kann, dürften hier berechnete Zweifel angemeldet werden, inwieweit diese "wahre Religion", die Göhre mit Recht hat für sich vertreten können, das Prädikat "christlich" noch tragen durfte. Schon hier tendierte Göhre zu einer pantheistischen Universalreligion der individuellen emotionalen Ergriffenheit, zu der er sich schliesslich, vom Christentum entfernt, 19 Jahre später bekannte 3).

Mit dieser inhaltlichen Entspezifizierung der "christlichen" Religion ging es hier aber Göhre noch nicht um theologische Fragen, sondern um die Ver-

1) Göhre, 1900 b, 315

2) Göhre, Ebd. 314

3) Göhre, Paul, Der unbekannt Gott, 1919

bindung des religiösen Menschen zur Sozialdemokratie und umgekehrt. Diese "individuelle Religion des Gefühls" war als Verständigungsplattform gedacht, wo mit einem Schlag zwei Ziele verwirklicht zu sein schienen: Einerseits der gemeinsame "religiöse Kampf" gegen die institutionalisierten Kirchen, andererseits der gemeinsame "sozialdemokratische Kampf" für die ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Ziele des Sozialismus.

Mit der Abtrennung der Religion von der Kirche hatte nun die eine Seite den Verständigungspreis abbezahlt. Da stellte sich allerdings auf der anderen Seite die Gretchenfrage: Und wie stehst du mit der materialistischen Weltanschauung? Anders formuliert: Ist der Sozialismus eine Weltanschauung bzw. oder sogar eine notwendigerweise atheistische Weltanschauung? Für Göhre war es freilich klar, dass wenn er auch nur den ersten Teil der Frage bejahte, wäre es auch dieser entkirchlichten Religion nicht möglich, sich in den Sozialismus zu integrieren. So wäre höchstens ein pragmatischer "modus vivendi" entstanden, aber keineswegs jene antagonismusfreie Einheit, die Göhre anstrebte. Wir können es vorwegnehmen, Göhre war konsequent genug, und griff mit voller Wucht die "materialistische Weltanschauung" des Sozialismus und damit seine atheistischen Wurzeln an.

1.2. Wie soll das Christentum bekämpft werden?

Das vorbehaltlose Akzeptieren des sozialistischen Parteiprogramms und seine ebenso vorbehaltlose Feindschaft gegen die Kirchen waren das Garantiekapital, mit dem Göhre seine neuen religiösen und revisionistischen Ideen vor das Parteivolk brachte. Bei seiner "Vergangenheit und Vorbildung" als Pfarrer und Theologe fühlte er "sich berufen...an dem religiösen Problem im Sozialismus zu arbeiten" ¹⁾. Eigens für die Erörterung der religiösen Frage hat er im Herbst 1900 in Berlin mehrere sozialdemokratische Volksversammlungen organisiert und den herbeigeströmten Arbeitern zu beweisen versucht, dass die Religion, wie er sie verstehe, mit dem sozialdemokratischen Gewissen zu vereinbaren ist. Gleichzeitig wies er die etwas überraschten Genossen auf neue Forschungsergebnisse von Harnack und Holzmann hin, die nun klar ergaben, dass Jesus tatsächlich gelebt hatte. Es sei also dringend notwendig - meinte Göhre - etliche Thesen von D.F. Strauss und Bruno Bauer, die auf Marx und Engels einen so nachhaltigen Einfluss ausgeübt haben, zu widerrufen. Zu revidieren wären auch relevante Thesen des historischen Materialismus, denn das Christentum sei keineswegs durch die damaligen Verhältnisse, sondern durch Jesus Christus entstanden. Es sei eben Pflicht der Partei, ehemalige Erkenntnisse, auch des historischen Materialismus, die dem heutigen Stand der Wissenschaft nicht mehr entsprechen, einer gründlichen Revision zu unterwerfen.

Weder die Selbstberufung Göhres zum Religionsexperten der Partei, noch seine religiöse Aufklärungsarbeit unter dem Parteivolk und am allerwenigsten sein grosser Revisionsplan stossen auf allgemeine Begeisterung. Einige Tage nach einer der Volksversammlungen am 28. Nov. 1900 erhebt Mehring seine Stimme: "Das sozialdemokratische Programm erklärt die Religion für Privatsache, womit von selbst gesagt ist, dass es sich gegen jede Form der Kirche ablehnend verhält. Die beiden Forderungen Göhres sind längst erfüllt, und es ist nicht wohl zu erkennen, weshalb er noch ihre 'Vertiefung' fordert" ²⁾. Es mag zwar passieren - führte Mehring weiter aus - dass einige Genossen dem Prinzip "Religion Privatsache" gelegentlich zu nahe treten, und wenn sie die im Dienste

1) Göhre, 1902 a, 276

2) Mehring, 1900-01, 257

der kapitalistischen Ausbeutung stehenden Kirchen bekämpfen, auch mal auf die Religion schlagen. Es ist zwar zu bedauern, dennoch ist es reichlich übertrieben, wegen der Beseitigung dieses Uebelstandes, ganze Volksversammlungen einzuberufen. Auch wenn man die unerfreuliche Tatsache konstatiert, dass diese Versammlungen ausserordentlich gut besucht sind und "in deutschen Arbeiterkreisen unzweifelhaft ein lebhaftes Interesse an religiösen Fragen besteht" 1), sind solche Veranstaltungen nicht gerechtfertigt. Göhre verkenne die Natur und Zielsetzung dieser sozialdemokratischen Volksversammlungen, wenn er die Parteimitglieder dort mit Bibelkritik, Harnack, biblischen Wundern und der angeblichen Notwendigkeit der wissenschaftlichen Revision des historischen Materialismus traktiere. Diese Fragen - falls ihre Berechtigung für den Sozialismus einmal erwiesen werden sollte - gehören nicht in Volksversammlungen, sondern vorerst auf den Tisch der Wissenschaftler. Dort, wohin sie Göhre getragen hat, erregen sie nur Verwirrung und es besteht zudem die Gefahr, dass "sie wieder jenen flachen, phrasenhaften und verbissenen Religionshass erwecken, von dem man mit Göhre wünschen mag, dass er für die deutsche Arbeiterklasse stets ein überwundener Standpunkt bleibe" 2). Soweit Mehring. Tatsächlich hätte Mehring - neben der Gefahr des Religionshasses - noch etliche Gründe haben können, Göhres religiösen Veranstaltungen missmutig zu begegnen. Sicherlich war die Möglichkeit einer religiösen Indoktrination nicht von der Hand zu weisen, wenn auch die Eventualität einer Versöhnung nicht unmittelbar drohte. Auch Mehrings Bemerkung, dass diese Volksversammlungen dem Satz, "Religion ist Privatsache", den "härtesten Stoss versetzten, den er seit Jahrzehnten zu erdulden gehabt hat" 3), ist in Betracht zu ziehen - wenn auch mit Vorbehalt. Es stimmte zwar, dass die Partei die religiöse Frage für Volksversammlungen tabuisierte (nicht den Kampf gegen die Kirche und ihre Organisationen), dennoch wurde kontinuierlich eine mehr oder minder starke antireligiöse Propaganda betrieben 4). Allerdings ist nicht zu verkennen, dass dieser Kampf gegen die Religion tatsächlich nie mit jenem Aufwand geführt wurde, den etliche Sozialdemokraten gerne gesehen hätten. So haben sich Parteitage immer wieder mit Anträgen beschäftigen müssen, die einen entschlosseneren Kampf forderten.

Womöglich spielten Göhres Auftritte mit, dass am Mainzer Parteitag im Frühjahr 1901 auch ein solcher Antrag, diesmal auf Herausgabe einer wissenschaftlichen Schrift über den katholischen Klerikalismus, gestellt wurde. Obwohl dieses Thema, nachdem es die Kirche betraf, nicht tabuisiert war, wurde der Antrag nach heftiger Diskussion abgelehnt. Prinzipiell fand man zwar die Idee "gewiss sehr wünschenswert", dennoch nicht praktisch, vor allem, wenn diese Schrift "in kleinen Städten und auf dem Lande" vertrieben werden sollte. Statt dessen empfahl die Versammlung die Unterstützung einer Agitationsbrochure gegen die Politik des Zentrums. "Solche Broschüren halte ich für viel wirksamer als eine theoretische Schrift, aus der unsere Leute vielfach, mangels der nötigen Vorbildung, einige Schlagworte herausgreifen und in der Hitze des Gefechtes die Gefühle der katholischen Arbeiter verletzen und damit das tun, worauf die Pfaffen in erster Linie spekulieren. Wir müssen den katholischen Arbeiter bei seinen Klasseninteresse packen, die philosophische Erkenntnis kommt dann später noch" 5) - sagte Fischer, der den obigen Antrag

1) Mehring, Ebd. 257

2) Mehring, Ebd. 260

3) Mehring, Ebd. 260

4) Es sei z.B. an Bebels aggressive Broschüre (Bebel. 1887) erinnert, die bis ins 20. Jahrhundert hinein immer wieder verlegt wurde. So auch 1901, als Bebel erstmals seine Autorenschaft kundtat.

5) Fischer, (Edmund?), Rede am Parteitag Mainz 1901. Zit. bei Mehring, 1901 b, 385

am heftigsten bekämpfte. Fischers Bemerkung, die Mehring voll unterstützte, war die Meinung der überwiegenden Mehrheit und entsprach ganz der seit Jahren praktizierten sozialdemokratischen Einstellung in der Religionsfrage.

Dennoch hat der "Vorwärts" einige Monate darauf von Losinsky vier Broschüren gegen Jesus, Religion und Christentum veröffentlicht ¹⁾. Der äusserst grobe und demagogische Ton dieser Schriften hat selbst in streng orthodoxen Parteikreisen Befremden ausgelöst. In einem scharfen Artikel distanzierte sich Mehring in aller Form von Losinskys antireligiöser Aufklärungsarbeit ²⁾.

Göhre kam es zweifellos nicht ungelegen, dass er ausgerechnet von Losinsky angegriffen wurde. In Losinskys erster Broschüre ³⁾ - behauptete Göhre - "wird hauptsächlich ein Vorstoss gegen mich gemacht, mir die Absicht untergeschoben, als versuche ich, die Sozialdemokratie zu christianisieren..." ⁴⁾. Göhre legte offensichtlich viel Wert darauf, so beschuldigt zu werden, denn weder in der ersten noch in den anderen drei Broschüren kann man eine solche Anschuldigung finden.

Was Losinsky bei Göhre beanstandete war dessen These vom "Uebermenschen" Jesus. Das hat auch Mehring Göhre angekreidet. Meinte aber Mehring, dass Göhre damit auf die Göttlichkeit Jesus anspiele ⁵⁾ - was freilich Göhre sehr fern lag - wollte Losinsky beweisen, dass Jesus kein Uebermensch und schon gar nicht der einzige war. Es gab - meinte Losinsky - Uebermenschen in der Geschichte, aber sicherlich nicht Jesus, sondern Persönlichkeiten wie "Giordano Bruno, Thomas Campanella, Spinoza, Karl Marx..." ⁶⁾.

Jesus "Reden und Handlungen" bewegen sich "durchwegs innerhalb des allgemeinen Vorstellungskreises und der allgemeinen Denkweise seiner ungebildeten Zeitgenossen", und "seine rein individuellen Eigenschaften enthalten nicht nur nichts Uebermenschliches, sondern im Gegenteil recht viel 'Allzumenschliches'" ⁷⁾. In Jesus überwog das Gefühl weit dem Verstand ⁸⁾, auch darum kann er den Persönlichkeiten des Alten Testaments nicht standhalten. "In den Typen mancher alttestamentarischer Führer und Propheten ersehen wir bedeutend mehr von Kraft, moralischer Ausdauer und Intelligenz als in dem 'wirklichen' Jesus. Im Vergleich mit den kernigen und energischen Gestalten eines Moses, Jesaias, Elias, erscheint der 'demütige' Nazarener als ermüdet und energieloser, zum krassesten Mystizismus geneigter Dekadent, der all sein und seiner Mitmenschen Heil auf den Tod und das jenseitige Reich gesetzt hat..." ⁹⁾.

Wohl zu Recht befürchtete Mehring, dass mit diesem Jesusbild nicht nur kein geeignetes Kampfmittel in die Hand der Arbeiter gegeben, sondern das intimste religiöse Gefühl der christlichen Arbeiter zutiefst verletzt wurde, und das wollte die Sozialdemokratie - in der Psychologie nun bedeutend weiter als etwa der von Engels favorisierte Johann Philipp Becker oder Marx selbst - unbedingt vermeiden.

1) Losinsky, 1901 a, 1901 b, 1901 c, 1901 d

2) Mehring, 1901 b

3) Losinsky, 1901 a

4) Göhre, 1902 a, 267

5) Mehring, 1900-01, 260

6) Losinsky, 1901 a, 3

7) Losinsky, Ebd. 14

8) So soll es der uns unbekannte Friedrich Schultze, eine Hauptquelle für Losinsky, festgestellt haben. Hw. bei Losinsky, Ebd. 12

9) Losinsky, Ebd. 14

Die weiteren Broschüren von Losinsky verstärkten auch noch andere Befürchtungen. In der Frage, ob die ersten Christen als wirkliche Sozialisten und das wahre Christentum als Feind der Kunst und Wissenschaft zu gelten haben, bezog zwar Losinsky keine andere Position als etwa Bebel und Kautsky, nur vertrat er diesen Standpunkt auf einem Niveau, das durchaus geeignet war, die sozialistische Lehre arg zu blamieren.

Die Ansicht, dass das Christentum in jenen Volksschichten entstand, die "ganz und gar verkommen, energie- und hoffnungslos, mit der instinktiven Abscheu vor jedwelcher Anstrengung und jeder Arbeit" ¹⁾ waren, stammte ja nicht von Losinsky. Auch die Lösung, wie nun die Gebildeten zum Christentum kamen, hat er von anderen übernommen. Es war "Hysterie" meinte Yves Guyot, anders gesagt, man langweilte sich. "Die derben römischen Matronen hatten müssigen, neugierigen, auf neue Eindrücke verlassenen Weibern, die das Chimärische und Unmögliche suchten, Platz gemacht... Von der Langeweile, von der Leere ihrer Existenz getrieben, stürzten sie sich kopfüber in die Religion wie in die Ausschweifungen. Aus ihrer Bahn gedrängt, aus der Natur herausgetreten, wurden sie Heilige oder Messalinen" ²⁾.

Losinsky, der alle angeblich das Christentum belastenden Aussagen von Bebel, Kautsky, Feuerbach, D.T. Strauss, Guyot, Eduard Hartmann, Friedrich Schultze, Buckle, Nietzsche u.a., fleissig zusammengeschnitten hat, gelangte zum Schluss, dass "das sozialökonomische Wesen des Urchristentums... nichts anderes als der ins Ideal umgesetzte Parasitismus" ³⁾ war.

Nichts Gutes soll dieses Christentum in Kunst und Wissenschaft bewirkt haben. Es hat die ganze griechisch-römische Kultur zerstört, eine "Invasion der Barbarei" eingeleitet, jede Schönheit verachtet, die Wissenschaft verboten. "Der ganze antike Gedanke wurde erstickt, alle herrliche Kunst zerstört durch das Christentum, man liess und respektierte nur die Einrichtungen der Tyrannei und der Knechtschaft" ⁴⁾.

Für Losinsky besteht der Beweis dieser These im langen Zitieren der obigen antichristlichen Autoritäten und ihren Verbalisierungen. Selbst die körperliche Reinigung soll das Christentum als Sünde betrachtet haben. Bei Buckle steht es ja: "Arm, schmutzig und hungrig, mit Geschwüren und Wunden und mit Krankheiten aller Art geplagt zu sein, immer zu seufzen und zu stöhnen, galt für einen Beweis der Frömmigkeit" ⁵⁾.

Losinskys eigene analytischen Beweise sahen dann etwa so aus: "Wir wissen freilich nichts davon, ob Jesus selbst einmal ein Bad nahm, aber hatte er nicht gesagt: Habe nur einen Mantel, keine Schuhe und beunruhige dich nicht um sonstige 'weltliche' Dinge. Dass man aber mit nur einem Hemd und einem Mantel kaum besonders reinlich bleiben kann, das liegt auf der Hand" ⁶⁾. Die Erkenntnis, dass ein zur Staatsreligion gewordenes Christentum "die in den Dienst der Dogmatik gezogene Philosophie... hauptsächlich an Erläuterungen des Aristoteles" ⁷⁾ (!) geübt ... fiel dann nicht einmal sonderlich auf. Denn Losinsky hatte offenbar keine Ahnung davon, dass die christliche Theologie Aristoteles erst im 13. Jahrhundert entdeckt hatte.

1) Losinsky, 1901 b, 4

2) Guyot, Yves, Ohne Angaben, zit. von Losinsky, Ebd. 12

3) Losinsky, Ebd. 8

4) Losinsky, 1901 c, 5

5) Buckle, "Geschichte der Zivilisation in England". Ohne Ang. zit. von Losinsky, Ebd. 9

6) Losinsky, Ebd. 10

7) Losinsky, Ebd. 4-5

Mehring hatte gewichtige Gründe, über die Broschüren Losinskys, die im parteieigenen Verlag erschienen, besorgt zu sein. Er sah, "die Agitationsmethode der Partei auf einem unrichtigen Weg verirrt", weil "die 'Aufklärungsschriften über das Christentum', indem sie den Boden wissenschaftlicher Diskussion verlassen, auch gleich agitatorisch so ungeschickt werden, dass die demagogische Praxis des katholischen Pfaffentums mit ihnen das denkbar leichteste Spiel haben wird" ¹⁾. Solche Aufklärung - mahnte Mehring die eifrigen Genossen, denen alles, was sich gegen das Christentum richtete, recht und billig war - "wird von ihren Gegnern dreimal geschlagen werden, eben weil diese Gegner in solchen Künsten weit erfahrener und gescheiter sind" ^{2) 3)}.

Losinsky verwahrte sich gegen die Kritik Mehrings und warf ihm selber Unwissenschaftlichkeit vor ⁴⁾ usw. Die zänkerische Erwiderung war dennoch fruchtbar. Es zeigte sich, dass Losinskys wichtigste Autoritäten jener spätere bürgerliche Strauss und Nietzsche waren, die in sozialistischen Kreisen einen schlechten Ruf hatten. Daneben wurde es auch klar, dass Losinsky nicht nur die Priorität des ökonomischen und gesellschaftlichen Klassenkampfes in Frage stellte, sondern den ideellen Kampf forderte. "Wie die Verbreitung der neuen Ideen ohne den Klassenkampf kraftlos bleibt, so der Klassenkampf ohne neue Ideen unfruchtbar. Das Bedürfnis nach neuen, ergänzenden Methoden wird immer dringender..." ⁵⁾. Damit fiel Losinsky - marxistisch gesehen - auf die jungmarxistische Phase zurück, bzw. stellte selber revisionistische Forderungen. Oder wie Mehring vermerkte, Losinsky versuche, "die verschlissenen Kinderschuhe des Liberalismus der Partei als Siebenmeilenstiefel revolutionären Fortschritts aufzureden" ⁶⁾.

Da die leicht linksstehende katholische "Kölnische Zeitung" Mehring wegen seiner Distanzierung von Losinsky die Auszeichnung "Revisionist" aushändigte, gab es nun drei "Revisionisten" in der Religionsfrage. Der orthodoxe Marxist Mehring, den die "Kölnische Zeitung" ziemlich missverstanden hatte, Eugen Losinsky, der sich als liberal-antichristlicher Freigeist offenbar bei den Sozialdemokraten verirrt und bald wieder für immer verschwinden wird, und Paul Göhre. Nur Göhre trug zu Recht diesen Namen.

1.3. Die religiöse Revision des historischen Materialismus

Es wird, wenn überhaupt, in der neuzeitlichen Literatur nur selten erwähnt, ob und welchen Beitrag der Religion (noch) nicht entfremdete Sozialisten zum Revisionismus ⁷⁾ geleistet haben. Der um die Jahrhundertwende aufgetauchte Revisionismus ist bekanntlich mit Bernsteins Namen verbunden. Bald

1) Mehring, Ebd. 386

2) Mehring, Ebd. 389

3) Mehring verweist auf eine in den Achtziger-Jahren vertriebene katholische Schrift unter dem Titel "Geschichtslügen".

4) Losinsky, 1901 e

5) Losinsky, Ebd. 783

6) Mehring, im Anschluss an Losinsky, 1901 e. In: NZ 19,2(1901) 786

7) Unter Revisionismus verstehen wir die Geisteshaltung und Bestrebung jener Marxisten, die zu Marx eine kritische Beziehung gewannen und versuchten, bestimmte Elemente der marxistischen Lehre, aus welchen Gründen auch immer, zu revidieren

nach seinem Buch ¹⁾ brach in der sozialdemokratischen Presse, allen voran in den "Sozialistischen Monatsheften" eine Diskussion aus ²⁾, die eigentlich nie verstummte, sondern später auf das Sozialismus-Kommunismus Verhältnis übertragen wurde. Ging es zuerst um die Fragen der Zukunftsgesellschaft, namentlich darum, wann der Kapitalismus absterben und das neue Zeitalter anbrechen würde, so ergriff die Diskussion bald alle Sachfragen (vor allem Landwirtschaft), erfasste die Tagespolitik (Kartellwesen, Schutzzölle, Kolonisation), zwang zur Ueberprüfung des sozialistischen Verhältnisses für Nation, Staatsgewalt, Armee und begann, an den Grundthesen des historischen Materialismus zu rütteln.

Im Gegensatz zu Marx meinte nun Bernstein, dass die Verelendungs- und Konzentrationstheorie nicht mehr der tatsächlichen sozialen Entwicklung entsprechen. Dem Kapitalismus wird es gelingen, die Polarisierung und damit den Ausbruch der Revolution aufzuhalten. Daher soll die Sozialdemokratie den (illusorischen) revolutionären Weg verlassen und Reformen anstreben, ohne das Ziel der sozialistischen Zukunft freilich aufzugeben ³⁾.

Es hat den Anschein, dass am Anfang der Auseinandersetzung keiner der Beteiligten die effektive Tragweite der revisionistischen Bestrebung erfasste. Am Wort "Revisionismus" haftete die Magie des Bösen späterer Zeiten nicht an. Gelassen weist Bernstein darauf hin, dass "Marx und Engels selbst im Laufe der Zeit ihre Ansichten erheblich modifiziert haben" ⁴⁾. Noch in den letzten Jahren seines Lebens hat ja Engels an der Basis-Ueberbau-Lehre Korrekturen vorgenommen, als er "die bestimmende Kraft der Produktionsverhältnisse einschränkte" und dem Ueberbau formale Rolle zuerkannte ⁵⁾. Wenn man diese Aeusserung von Engels liest, dann "wird man gestehen, dass dies etwas anders klingt als die eingangs zitierte Stelle bei Marx" ⁶⁾. War Bernstein immerhin bemüht, den Revisionismus als kontinuierliche Entwicklung des Denkens von Marx und Engels zu beweisen, so übte der in der Revisionismus-Diskussion lebendig gewordene Geist des Sozialismus auf die Genossen grossen Reiz aus. Jedenfalls fiel Göhre mit seinen 1902 publizierten Thesen nicht sonderlich auf. Man empfand sie als Familienangelegenheit.

1) Bernstein, Eduard: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie. Stuttgart 1899.

2) Vgl. u.a. die Artikel in SM 3(1899) von Ladislaus Gumplowicz (S. 152 ff), Friedrich Hertz (376 ff), Paul Kampffmeyer (147 ff, 309 ff, 463 ff), Franz Oppenheimer (199 ff, 402 ff), Conrad Schmidt (493 ff), Franz Stahl (318 ff, 454 ff, 633 ff), Eduard David (549 ff), Wolfgang Heine (478 ff), Max Schip-pel (507 ff); die Artikel in SM 4(1900) von E. Bernstein (3 ff, 173ff), L. Gumplowicz (14), Stefan Karski (134 ff), Chajm Schitlowsky (465 ff), Heinrich Herbatschek (34 ff); und die Artikel in SM 5,2(1901) von E. Bernstein (597 ff, 777, 846 ff), Eduard David (524 ff), Adolph von Elm (577 ff, 713 ff), Wolfgang Heine (661 ff), P. Kampffmeyer (494 ff). Zu beachten ist freilich die massgebende orthodox-marxistische Arbeit gegen den Revisionismus: Kautsky, Karl: Bernstein und das sozialdemokratische Programm. Stuttgart 1899.

3) Näheres s. Hofmann, Werner, Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts. Berlin 1971, (174-193)

4) Bernstein, E., Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie (1899) hier zit. Reinbek 1969, 14

5) Bernstein, Ebd. 34-35. Vgl. S. 140-145 i.d.A.

6) Bernstein, Ebd. 35. Gemeint ist die berühmte Definition des Basis-Ueberbau-Systems von Marx im Vorwort "Zur Kritik der politischen Oekonomie" von 1859. MEW 13, 8-9. Siehe Text S. 135 i.d.A.

Der unmittelbare Anlass für Göhres Thesen war wiederum ein Aufsatz von Losinsky ¹⁾. Der Materialismus - meinte Losinsky - ist die charakteristische Ideologie der aufgeklärten Bourgeoisie, und als solcher habe er seine historische Mission mit der Bekämpfung des Christentums erfüllt. Er war sozusagen das Gegengift in der vom Christentum vergifteten Welt. Nun ist inzwischen die materialistische Weltanschauung nicht nur überflüssig, sondern auch schädlich geworden, "Indem diese sich in Wirklichkeit der Bildung jeder neuen positiv-religiösen Weltanschauung als hinderlich" ²⁾ erwies.

Bereits von Spinoza, aber spätestens von Kant überwunden, besass zwar der Materialismus auch für die Arbeiter vorübergehend praktische Vorteile. Nun sei es jedoch falsch, wenn sich der Sozialismus immer noch dem Materialismus verpflichtet fühle, nachdem der "konsequent durchdachte Materialismus", der "die Zwecklosigkeit des Lebens" lehrt ³⁾, schliesslich auch "die Ideale" des Sozialismus zerstört.

Der Sozialismus ist in seinen menschlichen Wurzeln dem Materialismus entgegengesetzt und dem "lebensfrohen Idealismus" ⁴⁾ zugewandt. Daher ist er nicht bloss mit der (kirchenfreien) Religion verträglich - wie es Simon Katzenstein gegen August Bebel bereits 1896 betonte ⁵⁾ - sondern er "hört auf, materialistisch und atheistisch zu sein, er wird idealistisch und religiös" ⁶⁾.

Welche Religion ist hier gemeint? Sicher nicht die christliche, zu der, wenn auch verbesserten Auflage, Göhre die Sozialisten zurückführen will, denn selbst entgegen der Meinung von Carring ⁷⁾ seien Sozialismus und Christentum unvereinbar. Die Gründe: Das Evangelium kennt keine Menschenrechte; spricht vom Geduld, Demut, Entsagung und Gewaltlosigkeit; erzieht zur Knechtschaft; lehnt den Klassenkampf ab; ist krankhaft-mystisch nur am Jenseits interessiert; begreift den Menschen als einen Teil vor dem Ganzen und nicht als den Teil des Ganzen; vertritt eine egoistische Nächstenliebe; verbreitet religiöse Intoleranz; vergewaltigt das Gewissen und enthält schliesslich die Lügen vom Jenseits ⁸⁾.

Die Antwort, welche Religion nun der Sozialismus wesenhaft enthalte, blieb Losinsky schuldig. "Neureligiöse Sehnsüchte" ⁹⁾ erfüllten seine Seele, er dachte an eine menschenfreundliche frohe lebensbejahende Moral, und womöglich war für ihn die neue Religion "der Sozialismus" selbst ¹⁰⁾ oder eine Mischung von Giordano Bruno und Baruch Spinoza, wie Göhre bald meint ¹¹⁾.

Nach Göhre hat Losinsky durchaus recht, wenn er das Ende des Materialismus überhaupt und dasjenige für den Sozialismus im besonderen ankündigt.

1) Losinsky, 1902a

2) Losinsky, Ebd. 124

3) Losinsky, Ebd. 125

4) Losinsky, Ebd. 124

5) Katzenstein, Simon in NZ 15,1(1896-97) 302

6) Losinsky, Ebd. 126

7) Vgl. Carring, *Das Gewissen im Lichte der Geschichte sozialistischer und christlicher Weltanschauung*. Berlin-Bern 1901

8) Vgl. Losinsky, Ebd. 128-131

9) Losinsky, Ebd. 125, 126

10) Wir zweifeln nicht daran, dass Losinsky, der sich zu Nietzsche hingezogen fühlte und von Marx nie sprach, im Grunde nie Sozialist war.

11) Göhre, 1902a, 268

Mit dieser begrüßenswerten Entwicklung - so Göhre - wird mit einem historischen Missverständnis aufgeräumt, denn hatte der frühere Sozialismus, etwa der von Marx (!), die damalige materialistische Weltanschauung für den Kampf gegen die "mittelalterlich-asketische, religiös frisierte Weltanschauung" ¹⁾ in Anspruch genommen, so war er selber von Anfang an keine materialistische Weltanschauung, sondern eine "historische ökonomische Geschichtsauffassung" gewesen ²⁾. Marx wollte mit jeglicher Philosophie, Ethik, Religion, ja mit jeglicher Weltanschauung brechen, und man dürfe das "taktische Bündnis" mit dem Materialismus, der ehemals einzig fortschrittlichen Weltanschauung, nicht zur Lehrdoktrin des Sozialismus umdeuten. Auch die späteren Parteiprogramme haben die Mitglieder nie auf "den Materialismus als die Weltanschauung der Sozialisten" verpflichtet, sie enthielten auch kein Wort vom Materialismus. "Der Sozialismus ist ein politisches und ökonomisches Programm, aber keine Weltanschauung, keine Sittenlehre, keine Religion" ³⁾, was aber nicht heisse, dass er zu diesen drei keine wechselseitige, gegenseitig befruchtende Beziehung hätte ⁴⁾.

In einem Brief von Wolfgang Heine ⁵⁾ auf die Frage angesprochen, "Was am Materialismus eigentlich überwunden sei", erhält nun Göhre die Gelegenheit, weiter auszuholen.

Göhre unterscheidet zwischen dem Materialismus der Naturwissenschaften als unerlässlicher induktiver Methode der Forschung und deren naturwissenschaftlicher Verallgemeinerung auf Gebiete, die der Naturwissenschaft entzogen sind. Den so erhaltenen "philosophischen Materialismus", in dem die Hypothesen zu Thesen, die Einzeltatsachen zu Gesetzen ohne zusätzliche Gründe umfunktioniert werden, lehnt Göhre ab. Dieser spekulative Materialismus, den Vogt, Büchner und Haeckel vertreten, ist eine ähnliche Weltanschauung wie die mittelalterlich-theologische. Beide sind Glaubensgebäude und keine Wissenschaft. Die zu "Atomseelen" umgedeuteten chemisch-physikalischen Kräfte der Atome, "die 'Lust' empfinden bei der Bewegung der Anziehung, 'Unlust' bei der entgegengesetzten Bewegung der Abstossung" ⁶⁾ (so bei Haeckel), sind eine zur spekulativen Glaubenthese gewordene Naturwissenschaft, die sich, recht unbesonnen, in Gebiete begibt, wo sie ihre Kompetenzen überschreitet und damit die echte Wissenschaft missbraucht und diskreditiert ⁷⁾. Göhre hält mit Du Bois-Reymond, der bereits die Grenzen der Naturerkenntnis sah, und auf die unzulässigen philosophischen Verallgemeinerungen der Naturwissenschaft hinwies ⁸⁾.

Vor diesem philosophischen Materialismus, vor der Weltanschauung der aufgeklärten emanzipierten Bourgeoisie will Göhre den Sozialismus warnen. "Nicht

1) Göhre, Ebd. 270

2) Göhre, Ebd. 271

3) Göhre, Ebd. 272

4) Auf diese Thesen werden wir im Kap.

5) Heine, Wolfgang, Brief an Göhre von ca. Mai 1902. Abgedruckt bei Göhre, 1902b, 502-503

6) Göhre, Ebd. 506

7) Als Grundlage seiner Kritik dienen Göhre zwei, im 19. Jahrhundert sehr erfolgreiche Werke des "philosophischen Materialismus": Haeckel, Ernst: Welt-rätsel, 1899. Büchner, Ludwig: Kraft und Stoff, 1855, 20. Aufl. 1898

8) Du Bois-Reymond, Emil: Ueber die Grenzen des Naturerkennens. Ein Vortrag in der zweiten öffentlichen Sitzung der 45. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte zu Leipzig am 14. Aug. 1872. Leipzig, 1872

gewinnbar sind die Massen mehr durch die materialistische Weltanschauung für den Sozialismus, sondern abgeschreckt werden sie durch sie von ihm" 1). Ja, es bestehe sogar die Gefahr, dass die Massen zur mittelalterlich-theologischen Weltanschauung zurücklaufen. "So wirkt vielfach die alte materialistische Weltanschauung heute geradezu schädlich für die Ausbreitung der eigentlichen Ziele des Sozialismus" 2).

Mit heutigen Kenntnissen über den dialektischen Materialismus ist die Frage berechtigt: Hatte Göhre vom dialektischen Materialismus keine Ahnung und rannte er, ohne zu wissen, offene Türen ein? Ja und nein.

Ueber den eigentlichen Inhalt des dialektischen Materialismus war die erste marxistische Generation ziemlich im Unklaren gewesen, wie ihre Beziehung zum Darwinismus zeigte. Engels "Anti-Dühring" enthielt zwar Hinweise zur marxistischen Naturphilosophie 3), aber sein grundlegendes Werk zum Thema wurde erst 1925 in Moskau publiziert 4). Wenn auch meistens fragmentarisch, hat sich Engels darin vom "vulgären Reiseprediger-Materialismus eines Vogt und Büchner" 5) abgesetzt und war über den mechanistischen Materialismus Haeckels ungehalten. ("Wo holt der sich seinen Materialismus?" 6))

Der Materialismus von Marx und Engels ist Göhre bekannt, er weiss, dass die Schöpfer des wissenschaftlichen Sozialismus alles auf die Materie zurückführten und so auch die Psyche für eine Funktion der Materie erklärten. Aber: "Sie sind in diesem Punkte, genau wie Vogt, Büchner oder Feuerbach, Materialisten im Sinne des philosophischen Materialismus gewesen, wenn sie ihn auch nicht so stark wie diese in den Vordergrund stellen" 7).

Konsequent folgt daraus, dass Göhre für seine Position und für die Weiterentwicklung des Sozialismus auch den marxistischen Materialismus ablehnt und seine Einwände hier geltend macht.

Im Gegensatz zum naturwissenschaftlichen Materialismus, der seine Gebiete auf seinen methodischen Kompetenzbereich einschränkt, dehnt sich der philosophische Materialismus unberechtigt aus. Unberechtigt, weil es eine Reihe materialistisch unlösbarer Fragen gibt, nämlich "die Unergründbarkeit des Wesens der Materie und der Kraft, des Ursprungs der Bewegung, der Entstehung des Lebens, der Bildung der Sinnesempfindungen und des Bewusstseins, sowie der Probleme des Denkens und der Willensfreiheit" 8). Indem aber der philosophische Materialismus nicht sieht, dass "das ganze Gebiet des Geistigen, des Bewusstseins, des Seelischen...der naturwissenschaftlichen Erkenntnis auch in

1) Göhre, Ebd. 509

2) Göhre, Ebd. 510

3) Engels, "Anti-Dühring" 31894; MEW 20,3-304, hier insbesondere 38-77

4) Engels, Die Dialektik der Natur...geschr. 1873 bis 1883; MEW 20, 306-553

5) Engels, Ebd. 332

6) Engels, Dialektik der Natur. MEW 20, 478. Gemeint ist die These von Haeckel: "Nach der materialistischen Weltanschauung ist die Materie oder der Stoff früher da als die Bewegung oder die lebendige Kraft, der Stoff hat die Kraft geschaffen." (Haeckel, E., Athropogenie. Leipzig, 21874, S. 707)

7) Göhre, 1902c, 606

8) Göhre, 1902b, 501

Zukunft verschlossen" ¹⁾ bleibt, gibt er unwissenschaftliche Antworten, etwa durch die Erklärung des Geistigen als Funktion der Materie.

Eine auf die reine Naturwissenschaft aufgebaute Weltanschauung sei sowie-so unsinnig, denn die naturwissenschaftlichen Einzelberichte vermögen nie den Gesamtzusammenhang der menschlichen Existenz zu umfassen oder zu begründen und etwa die Sinnfrage des Lebens zu lösen. "Erst die organische Zusammenfassung aller dieser Forschungsergebnisse, erst das ist die neue, die wahrhaft moderne Weltanschauung" ²⁾.

Was ist das? Der Monismus. Mehr als dieser, auf eine grosse Anzahl von Inhalten verwendbare formale Begriff besagt die Art des Monismus, die Göhre zu vertreten scheint. Offenbar in Unkenntnis über den formalen Charakter des Monismus-Begriffs wundert sich Göhre, dass der Materialist Haeckel auch zum Monismus neige ³⁾, denn "nach dem Monismus ist alles in der Welt bis hinab zum Stein und zur Ackerkrume beseelt" ⁴⁾, und "es ist kein Punkt und keine Zeit denkbar, in dessen Entwicklung nichts Psychisches vorhanden gewesen wäre" ⁵⁾. Ohne den Ausdruck zu verwenden vertritt Göhre einen Panpsychismus, "die wahrhaft moderne, eben sich emporentwickelnde Weltanschauung", an der "allein auch der Sozialismus...bei Strafe drohender geistiger Isolierung und Machtverringerung mitzuarbeiten hat" ⁶⁾.

Das heisst nicht, dass dieser panpsychische Monismus die Weltanschauung des Sozialismus wird, zumal der Sozialismus keinen inneren doktrinären Platz für Weltanschauungen bereit hat. Der Monismus wird die Weltanschauung aller modernen Menschen und somit auch der Sozialisten. Weltanschauliche Bestandteile des Sozialismus, etwa die materialistische Geschichtsauffassung, werden allerdings "bei ihrem Eingehen in den Monismus auch einige starke Modifikationen erleiden" ⁷⁾.

Der Monismus hat zwar "mit der Religion nicht das geringste zu tun", nachdem er aber als intellektuelle Instanz auch nicht alle Fragen zu beantworten vermag, muss er die in den Bereich des Willens und des Gefühls fallenden Probleme der Religion überlassen. Intellekt ist wichtig und nur er hat in der Wissenschaft zu regieren, aber "Gefühl und Wille sind im Grunde das Bestimmende im Leben der Menschen und in ihrem Verhalten gegeneinander" ⁸⁾. In diesen Bereichen liegen die Fragen nach dem "Sinn und Zweck des Menschendaseins", letztlich also bei Gott. "In Gott allein ist das Rätsel jener Fragen gelöst" und darin ist "die Religion konstituiert" ⁹⁾. Wo Wissenschaft und Weltanschauung enden, beginnt die Religion, jenseits des Intellekts, wenn auch von ihm kontrolliert. Aus ähnlichen Gründen entzieht sich die Religion der Politik, der Wirtschaft, der Gesellschaft, also Fragen, die dem Sozialismus zugeordnet werden. "Die Religion ist das stets individuelle Verhältnis eines Menschen zu Gott"... sie ist "der Friede und das Glücksgefühl, das für den religiösen Menschen aus diesem Verhältnis und Bewusstsein quillt und sich in

1) Göhre, Ebd. 511

2) Göhre, Ebd. 512

3) Haeckel gründete mit Klaproth im Jahre 1906 den Deutschen Monistenbund

4) Göhre, Ebd. 513

5) Göhre, Ebd. 514

6) Göhre, Ebd. 514

7) Göhre, Ebd. 514

8) Göhre, Ebd. 515

9) Göhre, Ebd. 515

seiner Lebenshaltung bewähren soll" 1).

Göhre meint, die christliche Religion, namentlich die "Religion Jesu" bestehe einzig und allein in der besonderen Intensität, "mit der er sich mit seinem von ihm geglaubten Gotte verbunden wusste, und in dem Ernst, mit der er diese innere Verbindung in seiner Lebensführung zur Betätigung brachte" 2).

Der für einen Christen entscheidenden Frage, ob Jesus Christus Gott ist oder nicht, weicht hingegen Göhre überall aus. Auch Mehring gelang es nicht, aus Göhre ein Bekenntnis herauszulocken. Auf die Vermutung Mehrings, dass er in Jesus Gott sehe 3), antwortete Göhre nicht. Seine beinahe überschwenglich hohe Meinung von Jesus 4), ist keine Antwort auf diese Frage. Wir hätten zwar ausgeschlossen, dass die Konsequenzen, die der Glaube an die Gottheit Jesu nach sich zieht, in Göhres Religions- und Christentumsvorstellung Platz gehabt hätten. Fest steht nur, dass dieses Jesusbild und sein Christentum für die Sozialisten die Aufforderung enthielt, "die Zerrbilder.., die man bisher auch in sozialistischen Kreisen von der christlichen Religion gern zu geben pflegte" 5), aufzugeben. Was die Sozialisten bekämpften, ist - so Göhre - nicht das Christentum Christi, sondern "das dogmatisch verkrüppelte und kirchlich missbrauchte Christentum des Mittelalters und der Gegenwart" 6). Bei weitem nicht alle Christen huldigen diesem kirchlich präparierten Christentum. Darum gelte es zu versuchen, diese ehrlichen wahren Christen "mitsamt ihrem Christentum aus den Klauen der Kirche für den modernen Menschheitskampf frei zu machen" 7).

Nachdem nun Göhre die Begriffe Sozialismus, Monismus, Christentum entsprechend revidierte, stehen diese als voneinander unabhängige, sich gegenseitig befruchtende und erhaltende, in ihrem eigenen Bereich wirkende Umfassungsprinzipien seines Weltbildes da. Dieses Weltbild "verstösst in keiner Beziehung gegen das Parteiprogramm, führt zu absoluter Toleranz, schwächt nicht den wahrhaft revolutionären Geist des Sozialismus, setzt ihn aber in neue Verbindungen und vor neue interessante Aufgaben, gibt den religiös interessierten Genossen die Möglichkeit der Befriedigung ihres Bedürfnisses ohne Aufgabe ihrer sozialistischen Gesinnung und eröffnet schliesslich die Aussicht, dass auch die nun der Religion willen noch fern gebliebenen Massen uns näher geführt werden können und so noch unsere politische Macht verstärken helfen werden" 8).

Wir haben keine Veranlassung, an dieser Absicht Göhres zu zweifeln und nur aus Raumgründen verzichten wir auf eine Würdigung seines, wenn auch nicht über jeder Kritik erhabenen, so doch äusserst anregenden Versuches, den un-

1) Göhre, Ebd. 516

2) Göhre, Ebd. 516

3) Vgl. Mehring, 1900-01, 260

4) Jesus war "ein absolut gesunder, realistischer, im Diesseits wurzelnder, das Leben nach allen Seiten umfassender, durchaus aktiver, starker, männlicher, kampflustiger Charakter; so unabhängig von moralischen Schablonen fremder wie selbstgefertigter Art, dass er in jedem Augenblick des Handelns immer als ein anderer, immer als Freier erscheint, moralisch nur im allerhöchsten Sinne des Wortes, im Sinne absoluter moralischer Souveränität und stets erneuender moralischer Unerschöpflichkeit". (Göhre, Ebd. 516-517)

5) Göhre, Ebd. 517

6) Göhre, Ebd. 517

7) Göhre, Ebd. 517

8) Göhre, Ebd. 518

heilvollen aggressiven Abgrund zwischen Sozialismus und Religion zu überbrücken. Es brauchte ziemlichen Mut, mit einem religiösen Bekenntnis vor die, alles Religiöse mit aggressiver Allergie ablehnenden Sozialdemokraten zu treten und dies ausgerechnet in Berlin, wo die meisten Fanatiker lebten. Man mag über Göhres individuell-emotionales Christentum verärgert sein, dennoch muss man ihm zugute halten, dass seine Revisionen nicht die Folge der Anbiederei, des politischen Manövrierens, der geistlosen Opportunität waren, sondern die Früchte der eine einmalige historische Situation reflektierenden Ueberzeugung. Und die Geschichte hat Göhre letztlich recht gegeben. Wenn auch nicht mit dem vorgeschlagenen Lösungsschema Sozialismus - Monismus - Religion, so ist späteren Generationen die Beweisführung gelungen, dass Sozialismus und Religion keine antagonistischen Feinde zu sein brauchen.

1.4. Der "Fall Göhre"

Göhre kam nicht ungeschoren davon. Bereits 1901, auf der sächsischen Landesversammlung in Leipzig, wurde der 15. Wahlkreis wegen der Aufstellung Göhres heftig attackiert. In der Revisionismuskonversation hat Göhre auch Bebels Missfallen erregt, verstand aber seine Thesen in der Religionsfrage so geschickt vorzutragen, dass sein "entschiedenes Auftreten gegen Bebels Angriffe auf dem Parteitage, ihm die Sympathie auch vieler Anhänger Bebels verschafft hatte" ¹⁾.

Bald wurde es offensichtlich, dass Göhres Revisionismus in der Religionsfrage zwar ausserstande war, der Gesamtpartei eine andere Richtung zu geben, gleichwohl aber über Argumente verfügte, die mit der Zustimmung einer starken Minderheit rechnen durften. Die so erfolgte Pluralisierung der Parteimeinung musste die orthodoxe Parteileitung unangenehm treffen, zumal die kategorisch-polemische Religionskritik Bebels - die als geistiges Allgemeingut der Sozialdemokratie zu gelten hatte - eine Pluralisierung nicht vertrug und automatisch das Gespenst der Parteisplaltung auftauchen liess. Göhres überraschender Einfluss auf der Basis musste eingedämmt werden. Es ging nicht ohne Skandal ab.

Die anhaltenden Angriffe gegen seine Person haben Göhre veranlasst, sein Mandat im 15. sächsischen Wahlkreis im Oktober 1903 niederzulegen. Bald darauf (Dez 1903) angefragt, ob er die Kandidatur doch nicht wieder annähme, sagt Göhre zwar zu, der Gegenstrom vereitelte ^{aber} aber seine Berücksichtigung. Daraufhin stellte ihm der 20. sächsische Wahlkreis eine Kandidatur in Aussicht. Obwohl der Parteivorstand und das sächsische Agitationskomitee diesem Ansinnen heftig widersprachen, wurde Göhre am 21. Februar 1904 als Kandidat des 20. Wahlkreises aufgestellt.

Wie gross die Abneigung gegen Göhre in der Parteispitze inzwischen geworden ist, zeigen nun die weiteren Ereignisse.

Bereits am 23. Februar verfasst in Leipzig das Zentralagitationskomitee für Sachsen eine Resolution gegen Göhres Aufstellung und spricht vom "Parteiskandal" ²⁾. Am nächsten Tag behandelt auch die Reichstagsfraktion der SPD den Fall, und auf Antrag des Fraktionsvorstandes missbilligt sie mit grosser Mehrheit die Kandidatur Göhres. Obwohl in dieser Resolution noch von der Möglichkeit einer vorherigen "gütlichen Verhandlung mit Göhre" die Rede ist,

1) Heine, Wolfgang, 1904a, 285

2) Siehe Resolutionstext bei Heine, Ebd. 281

wird die Resolution gegen Göhre am nächsten Tag (25. Februar) in den Parteiblättern veröffentlicht. Drei Tage später legt Göhre seine Kandidatur nieder und erklärt sich zur Unterstützung des anderen Kandidaten, des Genossen Pinkau, bereit.

Der Skandal war perfekt. Die Vermutung der Parteileitung, "...auch wenn der Wahlkreis wegen der Nichtaufstellung Göhres der Partei verlorengelassen sollte...", traf ein. Die Hälfte der Genossen blieb der Wahl fern, und somit sank der Stimmenanteil der Partei im sicheren Wahlkreis von 49 auf 24,5%. Aber auch die zu erwartende, der Partei äusserst unangenehme Publizität des Falles in bürgerlichen Blättern und in den Organen der Revisionisten hat die Parteileitung eher in Kauf genommen als die Profilierung des religiösen Revisionisten Göhre zum Spitzenmann der Partei.

Freilich warf der Fall Göhre, namentlich das harte Eingreifen "von oben" auch schon Fragen auf, die über den religiösen Revisionismus weit hinausreichten. Mit grossem Befremden mussten die Revisionisten konstatieren, dass die orthodoxe Parteileitung das demokratische Prinzip nur solange zu akzeptieren bereit war, bis das Fussvolk ihren Vorstellungen entsprechend agierte. Die Folgen dieser Tendenz waren klar: "Beginnen...die Parteifunktionäre selbst zu bestimmen, wer in ihren Kreis aufgenommen werden dürfe, so liegt die Gefahr vor, dass frisches Blut und neue Gedanken mehr und mehr ferngehalten werden könnten und die Partei der Verknöcherung verfiere, die das Kennzeichen alter Oligarchien und Bürokratie ist" ¹⁾ bemerkt Wolfgang Heine, ohne die nahezu historische Tragweite und leidige Trefflichkeit seiner Sätze in ihrem ganzen Gewicht selbst ahnen zu können. Was die eigentliche partei- und staatspolitische Realität der anfänglichen Neigung der Orthodoxie zur Zentralisierung und Bürokratie und zur parteiinternen Relativierung des demokratischen Prinzips sein wird, zeigen die Ereignisse 15 Jahre später in einer Form, die nun selbst dem orthodoxen Kautsky diktatorisch erscheinen wird. ²⁾

Um 1904 war die Zeit für den religiösen Revisionismus oder etwa für Göhres Parteiausschluss noch nicht reif gewesen.

Zum ersten ideologischen Parteiausschluss kommt es erst im Jahre 1912 wegen Differenzen in ökonomischen Thesen im Falle von Gerhard Hildebrand ³⁾. Die heftigen Proteste der Revisionisten ⁴⁾ bestätigten, dass die damaligen

1) Heine, Wolfgang, Ebd. 284

2) Vgl. die Diskussion zwischen Lenin (Staat und Revolution, 1917; Die proletarische Revolution und der Renegat Kautsky, 1919; LW 25, 393-507 bzw. LW 28, 225-327) und Kautsky (Terrorismus und Kommunismus, 1919; Die Diktatur des Proletariats, 1918). Aufschlussreich ist auch Rosa Luxemburg, Die russische Revolution, 1918.

3) Anlass dazu gab: Hildebrand, Gerhard, Die Erschütterung der Industriebherrschaft und des Industriesozialismus. 1911

4) Vgl. Kampffmeyer, Paul: Meinungsfreiheit innerhalb der Partei. In: SM 16,2 (1912) 599ff; Fischer, Edmund: Parteijustiz. In: SM 16,2(1912) 656ff; Erdmann, August: Die moralische und politische Bedeutung des Falles Hildebrand. In: SM 16,2(1912) 726ff; Bernstein, Eduard: Darf Hildebrand ausgeschlossen werden? In: SM 16,3(1912) 1147ff; Pernerstorfer, Engelbert: Meinung und Partei. In: SM 16,3(1912) 1150ff; Maurenbecher, Max: Warum sind wir Sozialdemokraten? In: SM 16,3(1912) 1154; Heine, Wolfgang: Die Bedeutung der Ausschlussung Hildebrands. In: SM 16,3(1912) 1289ff, u.a.

zentralistischen Tendenzen der orthodoxen Parteimehrheit keine praktischen Einzelfälle waren, sondern in der ideologischen Haltung wurzelten. Kautsky erklärte zwar die Sachlage mit einer sowohl spitzfindigen als durchaus verständlichen Unterscheidung: "Die Forderung vollster Meinungsfreiheit (ist) eine Forderung an den Staat. Auf eine Partei angewendet, wird sie zur Sinnlosigkeit... Wie weit wir auch die Toleranz gegenüber inneren Meinungsverschiedenheiten treiben mögen, so weit darf sie nicht gehen, dass niemand mehr bestimmt sagen kann, wo die Sozialdemokratie aufhört und der Liberalismus und Imperialismus anfängt" ¹⁾. Allerdings, im Moment, als die Identifizierung von Staat und Partei vollzogen wurde, erwies sich die Unterscheidung von Kautsky als sinnlos, denn was bis dahin für die Partei galt, erlangte auch für die ganze Gesellschaft Gültigkeit.

So unerfreulich der Fall Göhre für die Revisionisten und so zentralistisch die Haltung der Parteileitung auch gewesen sein mag, soll dennoch nicht übersehen werden, dass die orthodoxe Mehrheit Göhre der Partei erhalten und "lediglich" die weitere Ausbreitung des Göhreismus abbremsen wollte.

Aus diesem Grunde wurde dann ein grundsätzlicher Fachartikel ²⁾ gegen Göhres Religionsthesen von der Redaktion der NZ vorerst zurückgehalten und nach dem vorläufigen Abschluss des "Falles Göhre" publiziert ³⁾.

In Anbetracht der Tatsache, dass "die Kirche und ihre Vertreter dem Klassenkampf der Arbeiter" ⁴⁾ feindlich gegenüberstehen, empfindet die sozialistische Orthodoxie die "sozialistischen Theologen" durchaus sympathisch. Nicht gewillt ist man hingegen, den revisionistischen Preis dafür zu zahlen. Pannekoek versucht zwar zu verstehen, dass diese Theologen - nachdem sie ihre "Klassenvorurteile" aufgaben - die Religion nicht aufgeben können und daher bestrebt sind, "vom Marxismus soviel wie nötig wegzunehmen", um anschliessend diesen "verbesserten Marxismus" mit der Religion in Einklang bringen zu können. Von dieser Methode erwarten die Genossen Pfarrer auch die Gewinnung der religiösen Arbeiter. Wenn diese Bemühung auch noch so verständlich und stellenweise begrüssenswert sei, so gehe sie dennoch nicht - sagt Pannekoek. "Nicht dadurch, dass man (den religiösen Arbeitern) einen Mischmasch von Marxismus und Religion vorsetzt, nimmt man ihnen die Scheu vor dem Sozialismus, sondern nur dadurch, dass man ihnen die Ueberzeugung beibringt, ihr Glauben sei uns gleichgültig, wenn sie sich nur tapfer an unserem gesellschaftlichen Kampfe wider den Kapitalismus beteiligen" ⁵⁾.

Heisst dies nun, dass - während Göhre in der Tat versuchte, für die religiösen Arbeiter den Sozialismus theoretisch salonfähig zu machen - Pannekoek sich mit dem praktischen Anschluss zufrieden geben konnte? Dieser Anschein trägt. Auch wenn Pannekoek anfänglich betont, dass der Sozialismus keine Ideologie und kein Glaubensbekenntnis darstellt, sein Ziel rein gesellschaftlich und demnach unabhängig von der Religion anstrebbar sei ⁶⁾, so muss er im Laufe seiner Untersuchung dennoch zugeben, dass der Sozialismus als historischer Materialismus ideologische und weltanschauliche Konsequenzen hat, die mit der Religion unverträglich sind.

Aus dem Grundsatz des historischen Materialismus ("Das Bewusstsein des Menschen wird bestimmt durch ihr gesellschaftliches Sein") folgt, dass die

1) Kautsky, Karl: *Ein Ketzergericht*. In: NZ 31,1(1913) 1-2 und 6

2) Pannekoek, Anton, 1904

3) Vgl. Anmerkung der Redaktion bei Pannekoek, 1904, 133

4) Pannekoek, *Ebd.* 134

5) Pannekoek, *Ebd.* 135

6) Vgl. Pannekoek, *Ebd.* 134-135

7) Vgl. Pannekoek, *Ebd.* 142, 185-186

"bisherige Philosophie in ihrem tiefsten Innern umgewälzt und das Fundament zu einer ganz neuen Weltanschauung gelegt" ¹⁾ wird. Indem nun der historische Materialismus den gesellschaftlichen Ursprung der Ideen aufdeckt, streift er "von Wesen des Geistes das Uebernatürliche" ²⁾ ab. Somit ist er wesensnotwendig areligiös, atheistisch und hat keinen Platz für die Aufnahme irgendwelcher Ideen, die den Geist von der materiellen, besser von der gesellschaftlichen Abhängigkeit lösen und ihn für selbständig erklären wollen - wie es auch Göhre tut.

Der Geist vermag nämlich nichts aus sich selbst heraus zu machen und bedarf der Einwirkung der Aussenwelt, um überhaupt tätig werden zu können. Der Geist ist "kein besonderes Ding", sondern besteht, wie jedes Ding, "nur als Teil des Ganzen" ³⁾ ⁴⁾. Zählt man die Eigenschaften der Teile zusammen ⁵⁾, so erhält man das ganze Ding: "Die Substanz ist nur die Totalität der Akzidenzen" ⁶⁾.

Wenn nun Göhre den bürgerlichen Materialismus als für widerlegt erklärt und für die Selbständigkeit des Geistes plädiert, so zieht er aus den richtigen Prämissen den falschen Schluss. Und er begeht diesen Fehler, weil er den dialektischen und historischen Materialismus, allen voran die Thesen Dietzgens nicht kennt. Hat nämlich der Bürgerliche Materialismus - da er ausschliesslich naturwissenschaftlich orientiert war - die Abhängigkeit des Geistes von der Materie rein stofflich quasi als Gehirnfunktion erklärt und ist er daher auch nicht in der Lage gewesen, den Ursprung der moralischen, religiösen und politischen Ideen zu verifizieren, bringt erst der historische Materialismus mit seiner Lehre von der "gesellschaftlichen Bedingtheit" Klarheit in den Sachverhalt. Dietzgen ist es nun zu verdanken, dass er sowohl den alten als den marxistischen Materialismus integrierend ausweitet und "alles an allem teilnehmend" erklärt ⁷⁾.

Sicherlich ist der bürgerliche Materialismus, der schon seit langem eine bedrohliche naturwissenschaftliche Schlagseite hatte, umgekippt. Wenn aber viele meinen, dieser Schiffbruch hätte zu Recht die Berechtigung religiöser und idealistischer Vorstellungen zutage gefördert, so ist es falsch. Darum muss sich der Sozialismus dagegen wehren, dass im Zuge des neureligiösen Umschwenkens des Zeitgeistes in ihn, etwa à la Göhre, transzendental-übernatürliche Ansichten hineingebracht werden.

1) Pannekoek, Ebd. 137

2) Pannekoek, Ebd. 137

3) Pannekoek, Ebd. 139

4) Pannekoek repetiert Joseph Dietzgen, den er in der Bedeutung für den historischen Materialismus philosophisch höher als Marx und Engels einschätzt. Wir vermögen indessen in Dietzgens obigen Thesen nichts mehr als materialistisch simplifizierten Aristotelismus zu entdecken.

5) So auch Hobbes

6) Pannekoek, Ebd. 139

7) Dietzgen: "Der Geist ist Funktion des Gehirns aber ebensoviel Funktion der ganzen übrigen Welt. Wenn wir unseren Ansichten den Namen Materialismus beilegen, ist dabei als Materie nicht die physikalische zu verstehen, sondern alles, was wirklich ist, was besteht, was Material für die Geisteswirksamkeit bietet, also Gedanken und Hirngespinnste mit einbegriffen" (Zit. bei Pannekoek, Ebd. 181)

Hat der bürgerliche Materialismus vor den Welträtselfn kapituliert und demütig das "ignorabimus" rezitiert, existiert "für die Wissenschaft des Proletariats...das ignorabimus nicht" ¹⁾. Sie wird die noch ausstehenden "Rätselfn" im Laufe ihres Voranschreitens lösen und dabei braucht sie die Neubelebung durch die Religion nicht einmal provisorisch, da diese ohnehin der Vergangenheit angehört.

Erstens hat nämlich das unermüdliche Studium der Natur die Geheimnisse der Religion entschleiert und erwiesen, dass ihren Gegenständen keine Realität zukommt, d.h. diese nur im Glauben selber bestehen. Zweitens werden "durch planmässige Organisation des Arbeitsprozesses" auch die noch bestehenden Abhängigkeitsverhältnisse von Mächten, die die Menschen erschrecken könnten und die religiös personifiziert wurden, zum Verschwinden gebracht.

Auch im Bereiche des Willens und des Gefühls, den Göhre für die Domäne der Religion erklärt, hat der Sozialismus bereits menschliche Leistungen aufgebracht, die die Religion ohne weiteres überflüssig machen. Man kann daher voraussagen, dass die Religion in der sozialistischen Gesellschaft jegliche Daseinsberechtigung verliert ²⁾.

Wenn auch Pannekoek nicht direkt zugibt, so ist es doch offensichtlich, dass er die verführerische Gefährlichkeit des von Göhre vorgeschlagenen Monismus durchaus erkannte. Sowohl bei Göhre als auch bei J. Dietzgen ging es nämlich darum, den Dualismus des alten (bürgerlichen) Materialismus zu überwinden und die Einheit von Materie und Geist zu betonen. Während aber Dietzgen zum materialistischen Monismus tendierte war der Schluss Göhres idealistisch und verwies auf Gott, in dem "das Rätsel...gelöst" ³⁾ ist. Für Pannekoek ist diese pantheistische Konsequenz, die anno dazumal im Mittelalter und bei Spinoza noch als "revolutionär-ketzerische Lehre" ihre Berechtigung hatte, heute nichts anderes "als eine unwissenschaftliche und unphilosophische Phantasie", Rückfall in die Vergangenheit und für den fortschrittlichen Sozialismus unannehmbar.

Göhres Aufforderung - "und an dieser Weltanschauung allein hat auch der Sozialismus mitzuarbeiten, bei Strafe drohender geistiger Isolierung und Machtverringerung" ⁴⁾ - weist Pannekoek beleidigt zurück: "Wir danken für die Ehre, wir haben Besseres zu tun" ⁵⁾.

Unter "wir" verstand zwar der prominente holländische Sozialist den Sozialismus überhaupt. In der Tat dürfte er aber für sich beanspruchen, im Namen der orthodoxen Mehrheit zu sprechen und ihre unbeugsame ideologische Haltung zum Ausdruck zu bringen.

Damit war Göhres Aktivität auch gebrochen, dem von ihm begonnenen religiösen Revisionismus war jedoch kein Einhalt mehr zu gebieten. Er hat sich im allgemeinen Revisionismus einen festen Platz erobert, drang überall hinein, und nach dem Zerschlagen der sozialistischen Einheit wurde er in der Sozialdemokratie, weiter ausgebaut, eine Selbstverständlichkeit, wie es noch zu zeigen gilt.

1) Pannekoek, Ebd. 182

2) Vgl. Pannekoek, Ebd. 141

3) Göhre, 1902b, 515

4) Göhre, Ebd. 514

5) Pannekoek, Ebd. 186

2. DIE RELIGION

Die Auseinandersetzung der Sozialisten mit der Religion im allgemeinen kann nun drei Themengruppen zugeordnet werden. 1. Die Beschäftigung mit den sogenannten "neureligiösen Bewegungen". 2. Die Frage nach dem religiösen Phänomen, wobei es weniger um den Inhalt und Wesen der Religion als um die Religiösität des Menschen geht. 3. Der Ursprung und die Entwicklungsgeschichte der Religion.

Bei allen drei Fragen erhalten wir Antworten, die, was den Entwicklungsgang der gestellten Problematik anbetrifft, folgende Erkenntnisse zulassen:

1. Die doktrinäre Trennung zwischen orthodoxen und revisionistischen Sozialisten in der Religionsfrage.
2. Die dogmatische Verhärtung der historischen Materialisten und ihr Rückfall in den vorengelsischen Oekonomismus.
3. Der unsystematisierbare Aussagenpluralismus der Revisionisten.
4. Das Durchdringen des einen Teils der Revisionisten zu einer objektiven, und schliesslich positiven Beziehung zur Religion.

2.1. Neureligiöse Bewegungen

Die orthodoxen Attacken gegen Göhre haben nicht verhindern können, dass bei einem Teil der Sozialdemokraten ein revisionistischer Denkprozess in der Religionsfrage sich in Bewegung setzte. Den Anlass dazu bot aber nicht nur Göhre. Seit Ende des alten Jahrhunderts wurden in den intellektuellen Kreisen Europas religiöse Tendenzen sichtbar, die die sozialistische Aufmerksamkeit auf sich zogen. "Es kann keinem Zweifel unterliegen - berichtet die Sozialistin Oda Olberg aus Genua - dass sich in unserer Zeit eine religiös-metaphysische Renaissance vorbereitet. Verschieden und vielgestaltig sind ihre Vorboten, in Literatur, in Kunst und Leben. Besonders der deutsche und französische Büchermarkt ist überschwemmt mit Büchern religiösen Inhaltes..." 1). Begreiflicherweise hat der Sozialismus auf diese moderne Rückkehr zum Glauben fassungslos reagiert, denn wenn auch durch gesellschaftliche Umwandlung der Religion der Boden noch nicht entzogen war, erwartete man doch von den Errungenschaften der Wissenschaft das Gegenteil dieser Entwicklung.

"Wie kommt uns diese Revolte des Gefühls, diese religiöse Hochflut, die wie ein furchtbarer Anachronismus anmutet?... Woran ist unsere Zeit denn so arm, dass sie mit transzendenten Werten ein Defizit in der Rechnung der Lebenswerte decken muss?" 2)

Für Olberg steht zwar fest, dass die "Jünger der zahlreichen neuen Evangelien der Wissenschaft untreu geworden" und als solche "nicht Nachzügler, sondern Deserteure, nicht Gleichgültige, sondern Feinde" 3) sind, aber das

1) Olberg, Oda, 1903c, 603

2) Olberg, Ebd. 603, 604

3) Olberg, Ebd. 604

ist nicht die Antwort.

Es wäre zwar naheliegend, in der neureligiösen Bewegung "den begleitenden Umstand der Klassenauflösung" der Bourgeoisie zu sehen, denn die "Klassen, die abgewirtschaftet haben, deren geschichtliche Mission zu Ende ist, pflegen diese Tatsache in ihrer Weltanschauung zu widerspiegeln" ¹⁾. Diese linientreue Deutung, als ob die religiöse Renaissance nur das Narkotikum für die Bourgeoisie wäre "um die schmerzlichen Zuckungen ihrer letzten Krankheit zu übertäuben" ²⁾, verwirft Oda Olberg. Mit Klassenbegriffen ist dem Problem auch deshalb nicht beizukommen, weil einerseits die Neureligiosität die Klassenschranken überwindet, sie andererseits Elemente enthält, die in die Tiefe des Menschen weisen, wo ein "intensives, krampfhaftes Trostbedürfnis" aufbricht. Man müsse bedenken - erinnert Olberg - dass "der Menschheit in jahrhundertelanger Geistesdressur metaphysische Bedürfnisse anerzogen worden sind", welche die Religion befriedigte; "sie gab Trost und Stärkung mit für die schweren Stunden des Lebens, einen schmerzlindernden Balsam" ³⁾. Nun hat das aufgeklärte Jahrhundert dem Menschen dieses Narkotikum entzogen, ehrlicherweise keine neue Illusion an seine Stelle gesetzt, aber dadurch das menschliche Leben schwerer gemacht. Denn die Wissenschaft kann und will nicht die "letzten Fragen" beantworten, und der Sozialismus kann den Menschen auf diesen letzten Sinn auch nicht verträsten. Offenbar können aber viele Menschen ohne diesen schmerzlindernden Trost der Religion nicht leben.

Was ist also vorzukehren? Sollte sich der Sozialismus als "Ersatz" anbieten? Nein, das wäre unredlich. Sollte man diesen Trostbereich der Religion überlassen? Nein, weil es zur Illusionsvermehrung beitragen würde. Was nun?

Man müsse versuchen, den Menschen "einem rauheren Milieu" anzupassen. Das heisst: "Je mehr es gelingt, den Menschen mit dem Leben als Tatsache auszusöhnen, um so weniger wird ihm das Leben als Problem zum Verhängnis werden. Der Mensch lebt nicht von Problemen und er stirbt nicht leicht (!) daran. Nur ausnahmsweise grübelt er über den Wert des Lebens. Er ist das einzige Tier, das je zu der Frage kommt, wozu es lebt, aber er wird für diese Frage wahrscheinlich nie eine menschliche Antwort finden. Seine animalische Daseinstüchtigkeit geht über dieses Problem zur Tagesordnung über. Und das ist es gerade, was den neuen Geschlechtern mitgegeben werden muss, wenn sie sich in dem rauhen geistigen Milieu akklimatisieren sollen; ein aus der körperlichen Gesundheit quellendes Heimatsgefühl auf der Erde, das vor jeder Diskussion über die letzten Fragen steht" ⁴⁾. Eine seltsame Antwort, die man in der sozialistischen Literatur selten findet. Es mögen zwar die Sätze für religiöse Ohren zynisch klingen, dahinter steht aber eine populäre Lebensweisheit, denn gesunde Menschen denken selten an den Tod.

Dass der ansonsten keineswegs primitive Artikel Olbergs nur in diesem Schluss gipfelt, ist aufschlussreich und zeigt die grosse Ratlosigkeit mancher Sozialisten, sobald sie von der Anwendung einschlägiger, systemeigener Thesen absehen. Wenn Olberg in der Religiosität nur Trostbedürfnis und in der Religion nur Narkotikum sah, dann waren zwar schon die Prämissen recht mangelhaft. Sie wäre besser beraten, Marx Opiumvergleich gesellschaftlich-ökonomisch weiterzudenken. Ob sie ehrliche Hemmungen hatte, in diesem Falle den

1) Olberg, Ebd. 604

2) Olberg, Ebd. 604. So meint es später (S. i.d.A.) Lafargue

3) Olberg, Ebd. 605

4) Olberg, Ebd. 607

Menschen dennoch auf gesellschaftliche Heilserwartung vertrösten zu müssen?

Keine solchen Hemmungen hat Jahre später Bruno Sommer mit seinen stolzen Sätzen: "Der Sozialismus kann alles gesellschaftliche Leid ausrotten, und dazu gehört auch alles unverschuldete (!) persönliche, Krankheit und früher Tod. Denn alle sind sie hervorgerufen durch Lebenssünden, bewusste oder unbewusste, eigene oder vererbte...Natürliches, unausrottbares Geschick wie den endlichen Tod mit religiösen Gedanken heute noch mildern zu wollen, ist schon Narrheit, wie viel mehr in einer besseren Zukunft. Nur Simpel, die über den Tod jammern, sind reif für die neureligiöse philosophierende Pfaffenpredigt ¹⁾... Wer ehrlich seine Pflicht getan, hat den Tod niemals gefürchtet, und schon die Alten sind, wenn sie eben wirklich alt und lebenssatt waren, ohne Jammern in die unangenehme Scheol gefahren" ²⁾. Ob sich Max Hochdorf wenigstens nachträglich durch diese Ermutigung gestärkt fühlte? Er meinte nämlich: "Das einzige, was Wirklichkeit ist im Leben der Menschen, das ist ihr Schauer und ihre Furcht vor dem Tode... Das Todesgrauen ist ein klares, nie misszuverstehendes Gefühl... und wir müssen Furcht empfinden, wo uns die Dummheit nicht hinweghilft" ³⁾.

Etwas tiefer, von der Sinnfrage her versucht Raphael Seligmann das Problem zu sehen. Von der Religion her erhält der Tod einen gewissen Sinn, das sei nicht zu leugnen. Aber solange die Religion "den Sinn des Lebens nicht zeigt, sagt uns auch (ihr) Sinn des Todes nichts" ⁴⁾. Daher möge die Religion zuerst dem Leben einen Sinn geben. Offenbar meint hier Seligmann: Indem die Religion das Leben nicht in sich verabsolutiert, sondern - auch wenn sie es bejaht - es schliesslich auf das Heilsziel hin relativiert, sie das Leben sinnlos macht.

Nun, die orthodoxen Sozialisten akzeptierten auch jene neureligiös tendierten Bestrebungen nicht, die der Religion ihre transzendente Spitze abgebrochen und sie auf die Erde zurückgewiesen haben. Sie fahren mit den "Diesseitsreligionen", "Menschheitsreligionen" hart ins Gericht. Falls sie noch metaphysisch angehaucht sind, so stellen sie "eine völlig vom Boden der Erfahrung losgelöste Konstruktion" dar und haben nur "den Wert eines Gedichtes des Intellekts, eines tief und geistreich gesponnenen Traumes" ⁵⁾, oder wenn sie das Diesseits divinisieren, dann "brodelt alles durcheinander" ⁶⁾.

Nicht, dass Oda Olberg Unrecht hätte. Fergusons Gedanken klangen recht müssig. Etwa: "Die Demokratie hat Unendlichkeit in sich... Ohne die Religion wäre die Demokratie unverständlich. Wenn die Seele eines Menschen begrenzt und vergänglich ist, so ist die Demokratie lächerlich" ⁷⁾.

Auch Albert Kalthoff kommt bei Oda Olberg schlecht weg, wegen seines "heissen Bemühens" die Religion "in sublimierter Form in die Weltanschauung hinüberzuretten, deren Grundlinien die moderne Naturwissenschaft gezogen hat" ⁸⁾.

1) Gemeint ist der Sozialdemokrat und freireligiöse Prediger Max Maurenbrecher, von dem noch die Rede sein wird.

2) Sommer, Bruno, 1913, 710

3) Hochdorf, Max, 1909, 1372

4) Seligmann, R; Rezension zu Paul Bourget, *Des Todes Sinn* (Roman), Zürich, 1916. In *SM* 23,1(1917) 438

5) Olberg, Oda über Leopold Ziegler, *Das Wesen der Cultur*. Leipzig (o.J.). In: *SM* 7,2(1903) 802-803

6) Olberg, Oda über Charles Ferguson, *Diesseitsreligion* (a.d.engl.), Leipzig, (o.J.) In: *SM* 7,2(1903) 882

7) Ferguson, Ebd. 32. Zit bei Olberg, Ebd. 883

8) Olberg, Oda über Albert Kalthoff, *Religiöse Weltanschauung*. Leipzig (o.J.) In: *SM* 8,2(1904) 784

Offenbar war Olberg nicht imstande, Kalthoffs spaltenden Einschnitt in die christliche Religion als solchen zu sehen. Sie erblickt darin "lediglich eine Wortversöhnung zwischen Altem und Neuem" und meint: "Man sieht hier noch einmal das Bild der Reformation sich wiederholen; was als das Revolutionäre, Fesseln zersprengende erscheint - die Ablehnung einiger Dogmen - entspringt dem dringenden Bedürfnis, den religiösen Kern zu retten, und läuft auf ein Zurücklassen eines Teils des Ueberlebten hinaus, damit man den anderen Teil in den Hafen bringe" ¹⁾. Anscheinend hatte sie nur die vollständige Aufgabe der Religion befriedigen können. Trotz der "lediglichen Wortversöhnung" muss sie aber feststellen: "Der Kampf gegen die Religiösität ausserhalb des starren Kirchenglaubens... wird in Deutschland noch viel zu schaffen machen" ²⁾.

Auf keine Gegenliebe stösst bei Olberg auch die Bemühung der Neureligiösen, den Begriff Religion auf alle natürlichen Phänomene auszudehnen, "die himmelweit von dem... geschichtlich festgelegten Begriff der Religion entfernt sind" ³⁾. Denn, "es heisst, der Konfusion Tür und Tor öffnen, von einer Religion ohne Gott und ohne Unsterblichkeitsglauben zu reden, die keinem Ruhebedürfnis oder Trostverlangen entgegenkommt und eigentlich nichts ist als eine poetisch-optimistische Art, sich mit einigen Grundtatsachen der modernen wissenschaftlichen Erkenntnis abzufinden" ⁴⁾. Natürlich ging es Olberg nicht um die Rettung der Reinheit des Religionsbegriffes. Vielmehr protestierte sie gegen den Versuch, "neuen Wein in alte Schläuche zu füllen" und meinte: "Hier handelt es sich um Ersatzgefühle der Religion, die ein Recht haben auf neue Worte, die weniger nach Verdummung und Knechtschaft riechen" ⁵⁾. Nichts einzuwenden ist, wenn Eduard David dem Monistenführer Kalthoff Aehnliches vorwirft: "Auch sollte man nicht Gott sagen, wenn man den Menschen meint" ⁶⁾. Für David ist - anders als bei Olberg - Kalthoff "Bekenner und Kündler einer neuen Kultur" und "tiefgründiger Fürsprecher des Sozialismus" ⁷⁾. Er findet Kalthoffs Versuch, aus dem Uebermenschen des Sozialismushassers Nietzsche einen auch für den Sozialismus annehmbaren Begriff zu formen, interessant. Nach Davids Meinung ist Kalthoff der Beweis gelungen, dass Nietzsches "Uebermenschidee als eines allen Menschen gesteckten universalen Entwicklungs-ideals im Grunde ja nichts anderes (ist), als das Kulturziel, dem die sozialistische Bewegung zustrebt" ⁸⁾. Nicht anspruchsvoller als Losinsky, hat der modeanfällige Revisionist David die tiefen Abgründe des unverbindlichen Intellektualisierens eines Kalthoffs und auch Nietzsches übersehen.

Zustimmung findet Kalthoffs Religionsbegriff bei Franz Staudinger: "...Wie Kalthoff die Religion bestimmt, als lebendiges Innenleben, dem der Gottmensch des alten Christentums bei alledem innerlich näher steht, als der Zimmermannssohn der liberalen Theologie, unterschreibe ich durchaus" ⁹⁾.

1) Olberg, Ebd. 784

2) Olberg, Ebd. 784

3) Olberg, Oda über Heinrich Meyer-Benfey, *Moderne Religion*. Leipzig (o.J.)
In: SM 8,2(1904) 682

4) Olberg, Ebd. 682

5) Olberg, Ebd. 682

6) David, Eduard über Albert Kalthoff. *Zarahnstra-Predigten*. Jena 1904. In:
SM 9,1(1905) 286

7) David, Ebd. 286

8) David, Ebd. 286

9) Staudinger, Franz über Albert Kalthoff, *Die Religion der Modernen*. Leipzig
1905. In: SM 10,1(1906) 101

Denn während der erste "eine ewige Idee" darstellt, ist der andere "ein Hi-störchen".

Die eklektische Mischung des Weltbildes von Kalthoff aus Christentum, Nietzsche, Freidenkertum, Sozialismus, Naturwissenschaft und Monismus hat etlichen Sozialisten zu schaffen gemacht. Offenbar fühlten sie sich als "moderne Menschen" verpflichtet, den anderen "modernen Menschen" mit progressivem Respekt zu behandeln.

Allmählich setzte sich bei den Revisionisten bezüglich Religion eine Unterscheidung durch, die ihnen ermöglichte, Religion auch positiv zu bewerten. Staudinger differenziert folgendermassen: "...die wirklich innerliche Religion, die innere Lebensstatsachen bezeichnen und pflegen will, und die äusserlich dogmatische Religion, der das Kleid Hauptsache ist, für die die Religion wesentlich Herrschaftsmittel wird" ¹⁾. Die Anhänger der ersten Richtung werden mit freundlicher Aufmerksamkeit behandelt, diejenigen der zweiten sind "bedenkliche Leute. Zu den ersteren zählt Tolstoj ²⁾ und Samuel Lublinski ³⁾.

Die auf der Linie von Göhre liegende Unterscheidung ist bedeutsam, denn sie verzichtet auf die sonst übliche prinzipielle Ablehnung alles Religiösen. So kann zum Beispiel Staudinger über Lublinskis Gottesauffassung sagen: "Ich möchte glauben, dass seine Gottesauffassung, ob man nun das Wort Gott beibehalten oder wegen der Verwechslungsgefahr mit entgegengesetzten Auffassungen ablehnen will, die Triebkraft im Kampfe für höhere Lebensgemeinschaft schon heute ist" ⁴⁾. Der Treffort ist zwar nicht lokalisierbar, aber markiert wird der dahin führende Weg. So wie sich Lublinski vom lehramtlichen Christentum entfernte, so entfernte sich Staudinger vom marxistischen Standort, der allerdings 1905 schwer bestimmbar war. Nur so lässt sich "das Auftauchen der (neureligiösen) Bestrebungen in fortgeschritteneren Kreisen als gewiss erfreulich" ⁵⁾ taxieren. Kritisch scheint Staudinger hingegen, dass sich die Neureligiösen in humane, ethisch ästhetische, religiöse Begriffe verstricken und den sozialen Komponenten des Problems gegenüber immun bleiben, falls die Religion nicht als Verhältnis zu einem "Begriffsmonster" (Gott), sondern als neue Vorstellung von einer Religion des Menschentums bestimmt wird. "Sie lassen sie lose und mannigfach individualisiert im Leeren schweben; daher auch die geringe Zug- und Stosskraft, welche diese an sich anzuerkennenden Bestrebungen haben" ⁶⁾. Darum bleiben Bemühungen, die - wie etwa bei Tschirn ⁷⁾ ⁸⁾ - aus dem religiösen Freidenkertum eine neue Moral entwickeln wollen, "wohlmeinend aber unfruchtbar" ⁹⁾. Sinngemäss gilt dasselbe auch von Scharschmidt,

1) Staudinger, Franz: Rundschau "Philosophie". In: SM 9,2(1905) 635

2) Tolstoj, Was ist Religion. Jena 1904

3) Lublinski, Samuel, Vom unbekanntem Gott. Dresden 1904

4) Staudinger, Ebd. 635

5) Staudinger, Franz über Tina Pfeiffer-Raimund, Dr. Horneffer und seine Gegner. Kassel (o.J.) In: SM 11,1(1907) 170

6) Staudinger, Ebd. 171

7) Tschirn, G., Moral ohne Gott. Frankfurt (o.J.)

8) Das Thema der irreligiösen Moral wurde damals von mehreren aufgegriffen. Etwa: Charles Wagner, A propos de la morale sans Dieu. La Revue, 15.2.1906; R. Murri, E possibile una morale popolare senza Dio? Cultura sociale, 16.12.1905.

9) Staudinger, Ebd. 171

der im Namen der Gemütsreligion den Menschen "zu dem natürlich oder geistig oder sittlich Unbekannten in Beziehung setzen will" ¹⁾. Beinahe der Forderung Staudingers entspricht hingegen Georg Simmel, der "gerade die Beziehung der menschlichen Umwelt, besonders auch die sozialen Beziehungen in ihrem Verhältnis zur Religion" ²⁾ darstellt. Nur versäumt Simmel zu untersuchen, wie die Religion zum Herrschaftsmittel gemacht wird - bedauert Staudinger.

Nicht einverstanden ist er mit der Religionsanalyse des Feuerbachschen Sozialisten J. Stern ³⁾. Nach Stern, der bereits in die Losinsky - Göhre Diskussion eingriff und dort für die Ueberflüssigkeit der überlieferten Religion plädierte ⁴⁾, kann sich die Religion nur noch wegen der Bürgertums-Interessen aufrecht erhalten, denn sie sei für die Zügelung des Volkes. Dieser gängigen marxistischen These gegenüber bemerkt nun Staudinger, dass "die Menge der erscheinenden religiösen Bücher... sowie die vielen religiösen Diskussionen eher auf das Gegenteil weisen" ⁵⁾. Sowohl Stern "wie Feuerbach (wollen) die einige und freie Menschheit zum Gotte erheben" ^{6) 7)}, was Staudinger wenig beeindruckt. Mit der Menschlichkeit will auch Carl Harz ⁸⁾ eine neue Religion in Form von Freimaurerlogen gründen. Während Staudinger diesem Versuch reserviert begegnet, wendet er sich mit Interesse M. Riess zu ⁹⁾. Was Stern übersah, erblickt er in Riess' Vorstellung, nach der der unbekannte Gott die geheimnisvoll im Menschen wirkende Macht sei. Staudinger, von der inneren Wirksamkeit dieses Höheren überzeugt, misst dem Umstand, ob man dieses "gewisse Etwas" Gott nennt oder nicht, nur nebensächliche Bedeutung zu. Auch mit dem freireligiösen Sozialisten E. Vogtherr kann er sich einverstanden erklären, falls dieser "der kirchlichen Moral gegenüber, die den Menschen wissentlich und willentlich zur stummen Ergebung in die den Herrschenden sehr bequeme Gesellschaftsordnung erziehe, eine Moral setzen (will), die auf Gleichberechtigung, statt auf Klassenvorrecht abzielt" ¹⁰⁾. Aber die gehässigen Zornausbrüche des freireligiösen Vogtherr gegen das Christentum werden dem Sozialdemokraten Staudinger doch noch zu bunt. "Solche Worte, wie dass 'das Christentum ungeeignet sei der menschlichen Gesellschaft eine andere Form zu geben, die auf dem Boden der Gleichberechtigung ruhe', (sollten) in ihrer unberechtigten Verallgemeinerung wegbleiben" ¹¹⁾. Denn - setzt Staudinger seine in soziali-

-
- 1) Staudinger, Franz über C. Scharschmidt, Die Religion. Einführung in ihre Entwicklungsgeschichte. Leipzig, 1906. In: SM 11,1(1907) 494
 - 2) Staudinger, Franz über Georg Simmel, Die Religion. Frankfurt a.M. 1907. In: SM 11,1(1907) 495
 - 3) Staudinger, Franz über J. Stern, Gott, Gottglaube und Atheismus. Berlin 1907 In: SM 11,2(1907)
 - 4) Wozu noch Religion, wenn das, "was die Religion in rückständigen Epochen auf ihre Weise leistete bzw. zu leisten sich mühte, durch die Sozialdemokratie von selbst vollauf und weit reichlicher, aber rationell statt illusionär geleistet wird"? (J. Stern, Notizen in NZ 6,1(1902) 484
 - 5) Staudinger, Ebd. 1056
 - 6) Staudinger, Ebd. 1057
 - 7) Das tat Stern auch bereits früher. Vgl. J. Stern, 1889.
 - 8) Harz, Carl: Der Menschheit Fluch und Erlösung, Altona (o.J.)
- Die Religion der Menschlichkeit. Altona (o.J.)
 - 9) Riess, M., Vom unbekanntem Gotte. München, 1907
 - 10) Staudinger, Franz über E. Vogtherr, Menschheitsdienst statt Götzendienst. Frankfurt a.M., 1908. In: SM 12,3(1908) 1222
 - 11) Staudinger, Ebd. 1222 (Aushebung von mir)

stischen Kreisen beileibe nicht alltäglichen Gedanken fort - "das Christentum enthält neben vielem Ablehnenswertem vieles ganz Vortreffliche... und wir brauchen immer mehr Bestimmtheiten statt der landesüblichen verschleierte[n] Allgemeinheiten, wie sie die frühere Schlagwortfabrikation prägte" 1).

Soweit Staudinger. Die religionskritische Tendenz der revisionistischen Sozialisten ist somit ziemlich klar: 1. Eine Religions- und Christentumsforschung, die ihren Gegenstand nicht bloss an der materiellen Basis, sondern auch im Ueberbau als einen eigenständigen Gegenstand zu untersuchen hat. 2. Keine verallgemeinernde Ablehnung, sondern differenzierten Abwägen. 3. Auf diese methodische Grundlage gestellt und mit den allgemein-humanistischen Thesen des Sozialismus beleuchtet, ergibt sich somit das Resultat der Annehmbarkeit einer persönlich-individuellen und deistisch-pantheistischen Religiosität, die sich vom lehramtlichen Christentum und von der kirchlichen Autorität voll und ganz gelöst hat.

Es versteht sich, dass Staudinger am Buch des Freidenkers Ernst Thiele 2) kein Gefallen findet. Die vielen Widersprüche verärgern ihn: "Nur für, von Logik freie Geister, denken wir und klappen zu" 3).

2.2. Die Frage der Religiosität

Göhres revisionistische Thesen zur Religion und die sozialistischen Reflexionen auf die neureligiöse Bewegung bleiben nicht ohne Spuren. Bei einem Teil der Sozialisten findet eine gründliche Ueberprüfung der überlieferten sozialistischen Religionskritik statt 4) - andere verhärten sich 5).

Bei den Revisionisten ging es nicht einfach um die Veränderung des eigenen Verhältnisses zur Religion, nicht um die Gewinnung eines toleranten Standpunktes, nicht nur um die Pazifizierung der Auseinandersetzung mit der Religion. All diese Faktoren waren zwar Folgen, aber nicht der Grund des neuen Religionsverständnisses, der in der Erkenntnis lag, dass die Religion den Menschen auf seinem Weg durch Jahrtausende begleitete und als man sie durch Wissenschaft und gesellschaftliche Entwicklung nun endgültig beseitigt glaubte, tauchte sie - gegen jede wissenschaftlich scheinbar restlos abgesicherte Prognose - mit unverminderter Kraft wieder auf.

Wie ist dies möglich? Warum? Während die Orthodoxie die Frage - wie wir bald sehen werden - mit dem kapitalistischen Bedürfnis der Bourgeoisie beantwortet, meinen Revisionisten, in der Religion ein klassisches menschliches Anliegen erblicken zu müssen. "Excelsior!... Dieser Ruf, dieser Naturschrei des rastlosen Strebens der Menschenseele, der ungestüme Wille zur Aufhörung des ganzen Wesens ist es eben, was den eigentlichen Kern und Nerv des religiösen Lebens ausmacht" 6).

1) Staudinger, Ebd. 1222

2) Thiele, Ernst, *Das Christentum, die Religion der Entarteten und Unmündigen*. Leipzig, (1908)

3) Staudinger über Thiele, Ebd. In: SM 12,2(1908) 1027

4) Vgl. Hasse, Else, 1903

5) Vgl. Lafargue, Paul, 1905-06

6) Hasse, Ebd. 140

Anders als frühere Religionsphilosophen, die nach der Begriffssubstanz fragten, interessiert sich Else Hasse für "den Empfindungskern und Willensnerv" des religiösen Lebens. Somit ist Religion für sie erstens "ein Gefühl der Zugehörigkeit zu dem grossen Ganzen der Welt", zweitens "der Trieb zu der unendlichen Welt, zu ihrer ewigen Grundursache, uns irgendwie in Beziehung zu setzen" und drittens, "ein Verhältnis unserer Vernunft zum Universum und zum Urquell des Seins" 1)

Entgegen der "religionsfeindlichen Denker", die im Gottesgedanken nur "eine willkürliche Verabsolutierung menschlichen Seins", und entgegen der Religionspsychologen, die im religiösen Denken nur die dichterische Ergänzung des mangelnden Wissens und den Selbstbetrug sehen, betont nun Hasse, dass in der Religion das transzendente Bedürfnis des Menschen nach dem Höheren, Ewigen, Unendlichen, Vollkommenen zum Ausdruck komme.

Dieses Bedürfnis lässt den Menschen nicht nur nach dem Sein, sondern auch nach dem Wert der Dinge fragen. Seinsmässig sind die Dinge gleichberechtigt, die Werturteile führen aber zur Rangordnung, zur kreativen Erschaffung von minderen und höheren Werten, von denen sich der Mensch angezogen fühlt. "So also schuf der Mensch sich die religiöse, ethische, künstlerische Welt der Werte, die... ihren bezaubernden Boden... über die an sich wertlose, götterlose Welt schlägt" 2).

Der Wert ist die Angelegenheit des Gefühls, der Willensrichtung, und ist dazu berufen, dem Menschen auf "die Frage nach seinem Werden und seinen Möglichkeiten" 3) zu antworten. Im Hinterfragen und der Antwort kristallisiert sich "der Hang zum Uebernatürlichen" heraus und so entsteht mit der Religion "die Welt der Werte".

Die Religiosität ist also "ein Verhältnis des Menschen zu seinen Idealwerten, ein "zunehmendes Höhenbewusstsein", ein "höchst gesteigerter Selbstentfaltungstrieb" 4).

Diese "in ein ideales Reich hinüberschwebenden höheren Werte" sind "ein Stück von uns selbst, die feinste Blume unserer Menschlichkeit", denn "in der Religion wurde der Mensch zum erstenmal Mensch, das heisst, er ist da dem Sinn seines Lebens auf die Spur gekommen, er wurde sehend für die höhere Natur, die er als göttlich empfand" 5).

Erstaunliche Worte in einer sozialistischen Zeitschrift, nur soll nicht übersehen werden, dass diese weder zur positiven Bewertung der historischen Religionen noch zur Annahme des Gottesglaubens führen. Ob die Verfasserin, die im trockenen ökonomischen Sozialismus vermisste Numinosität einer transzendenten Eschatologie kompensieren wollte, lässt sich schwer sagen.

Die vielen Ausdrücke von "hinauffühlen, hinaufleben, hinaufleben in höhere Lebensbereiche", "Gefühl des Unendlichen im Endlichen", "Emporentwicklung bis zur höchsten Einheit", "Ueberwindung von irdischer Schwere", "ein Erhebungsgefühl in uns", "Sehnsuchtsschrei nach mehr Kraft, Grösse und Höhe", führen nirgendwo zu einem höheren Wesen, zu Gott, sondern zur "Aufhöhung des Lebens", zu einer Religion, die eigentlich nichts ist, als eine Betonung des Geistes und der Kraft, jener Seelenkraft, die der Geistigkeit das Ueberge-

1) Hasse, Ebd. 139-140

2) Hasse, Ebd. 141

3) Hasse, Ebd. 141

4) Hasse, Ebd. 141

5) Hasse, Ebd. 141

wicht verschafft, damit sie die in uns lagernden Verheissungen eines höheren Lebens verwirklichen könne" 1).

Mit anderen Worten handelt es sich um jene "Menschheitsreligion", die die neureligiösen Bewegungen als transzendentalen Humanismus an die Stelle des dogmatischen Gottesglaubens setzen wollten. Es ist "der Gedanke der vollkommenen Selbstentfaltung des Menschen und der Menschheit" 2).

Darauf, wie, wo und ob diese Menschheitsreligion in den Sozialismus einzuordnen sei, können wir allerdings nicht antworten, denn in Hasses Aufsatz fehlt jeglicher Hinweis auf den Sozialismus. Es bleibt auch unklar, warum die Sozialistischen Monatshefte diesen Artikel veröffentlichten.

Vermutlich wollte der mit der neureligiösen Bewegung sympathisierende Artikel zumindest für emotionales Verständnis derselben werben, einer auch in den eher trockenen ökonomischen Sozialismus integrierbaren humanen Transzendentalität Ausdruck geben, und nicht zuletzt auch Göhre, der um diese Zeit die heftige Auseinandersetzung mit seiner Basispartei zu bestehen hatte, theoretische Schützenhilfe bieten.

Ein völlig anderer Wind weht aus dem dreiteiligen Artikel von Paul Lafargue 3). Weit mehr als kurz zuvor Pannekoek gegen Göhre ist Marx' Schwiegersohn bemüht, die Thesen des historischen Materialismus buchstäblich anzuwenden. Dabei verfällt er u.E. in einen Oekonomismus, der seit Engels Korrektur der Basis-Ueberbau-Lehre zumindest teilweise als überwunden galt. Lafargues Ausführung ist Schulbeispiel dafür, zu welcher Einseitigkeit und somit wissenschaftlichen Irrelevanz jener Dogmatismus führt, der seine Thesen weniger aus dem Sachverhalt, als aus dem eigenen ideologischen Bekenntnis ableitet. War die Religion bei den Wilden in ihrer Ideologie (!), d.h. in ihrer Traumwelt und kindlichen Anschauung über die Natur begründet 4), so entsteht sie später gemäss den jeweiligen ökonomischen Bedingtheiten. Dies gilt vorab für das Christentum: "Das Christentum ist, wiewohl es sich auch anderen Gesellschaftsformen anpassen könnte, vornehmlich die Religion der auf dem persönlichen Eigentum und der Ausbeutung der Lohnarbeit beruhenden Gesellschaften. Deshalb war es auch immer die Religion der Bourgeoisie - das war es, ist es und wird es sein, was auch dagegen gesagt oder getan werden mag" 5). Die Bourgeoisie erblickte also in der christlichen Religion die Möglichkeit, diese für ihre gesellschaftlichen Interessen einzuspannen, "ihre materiellen Interessen mit dem Christentum zu decken" 6).

Allein aus diesem Grunde hat die aufgeklärte Bourgeoisie alle Argumente der Wissenschaft gegen die Religion beiseite geschoben. Zwar wurde der bürgerlichen Wissenschaft das freie Studium der Natur gestattet, man verbot ihr aber die Anwendung der gleichen, in der Natur entdeckten Gesetze der Notwendigkeit auf die sozialen Phänomene und somit die Anerkennung des gleichen De-

1) Hasse, Ebd. 144

2) Hasse, Ebd. 144

3) Lafargue, 1905-06

4) Vgl. Lafargue, Ebd. 479

5) Lafargue, Ebd. 476

6) Lafargue, Ebd. 476

terminismus in den Sozialwissenschaften. Darum erstaunt auch nicht, dass es ernsthafte bürgerliche Gelehrte gibt, die auf Grund der willkürlichen Trennung zwischen Natur und sozialer Welt in der Naturwissenschaft zwar atheistisch denken, aber "Gott zum guten Funktionieren des sozialen Räderwerkes und zur moralischen Beeinflussung der Volksmasse" als mehr oder weniger notwendig erachten 1).

Diese Doppelspurigkeit ist sozial bedingt, denn "das Problem des Gottesglaubens der Bourgeoisie kann man nur erörtern, wenn man eine klare Vorstellung davon hat, welche Rolle er in der Gesellschaft spielt" 2).

Lafargue sieht es so: Im Leben der Bourgeoisie dreht sich alles um das Eigentum, um den Besitz. Das ist der Masstab für die Gesamtheit der Wertvorstellungen, denn "der Mensch ist eine Null, nur das Eigentum zählt" 3). Ist diese Umkehrung der Werte abzulehnen, so auch die Manipulation, wie die Bourgeoisie zu "ihrem" Eigentum kam. Denn sie hat es nicht durch Kraft, Mut, Gewandheit, Klugheit erworben, sondern durch die Lohnarbeiter erarbeiten lassen. Sie stützt ihre Wertmasstäbe auf bereits geraubtes Gut, auf Beute. Aus eigener Kraft ist nämlich die Bourgeoisie unfähig, zu Eigentum zu gelangen, denn sie verfügt nebst "Schurkerei, Intrige, Scharlatanismus" 4) über keinerlei positiven Eigenschaften.

Nun, was hat das damit zu, dass die Bourgeoisie sich zwangsweise der Religion zuwendet? Lafargue gelangt zu erstaunlichen Schlüssen, meint er doch, bereits das Jesuswort ("Sehet die Vögel unter dem Himmel, sie säen nicht, sie ernten nicht, und euer himmlischer Vater nährt sie doch...") würde dem Parasitencharakter der Bourgeoisie vorzüglich entgegenkommen. Denn "der himmlische Vater der Bourgeoisie ist die Lohnarbeiterklasse, Handarbeiter und geistige Arbeiter; diese ist der Gott, der alle ihre Bedürfnisse befriedigt" 5)

Allerdings wird die Bourgeoisie weder diesen Zusammenhang noch ihren eigenen Parasitencharakter je zugeben. Dennoch sucht sie nach Gründen, die die Entstehung ihres ungeheuren Reichtums erklären könnten. Die Suche ist vergeblich. Die in den Sozialwissenschaften völlig ignorante Bourgeoisie sieht nur ein fortwährendes Wachsen und Schwinden der Reichtümer und ist ausserstande, die Ursachen dieses Wechsels anzugeben. So muss sie "all diese Vermögensveränderungen dem Zufall zuschreiben" und das Gebiet der sozial-ökonomischen Zusammenhänge als "Unerforschliches" hinstellen.

Unerforschlich und Zufall ist auch die Hauptdomäne der bürgerlichen Aktivität: Die Börse. Was sich da abspielt, ist unberechenbar, voller Risiko, Glück, Pech - dem Roulettspiel gleich. Der Kapitalist wird somit zum Spieler.

Mit dieser Wendung nähert sich nun Lafargue einer Schlussfolgerung, der zumindest eine gewisse Originalität nicht abgesprochen werden kann: "Der Spieler aber, der seine Gewinne und Verluste nur dem Glück oder Pech zuschreiben kann, ist ein höchst abergläubisches Wesen. Die Habitues der Spielhöllen haben immer magische Formeln, um das Schicksal zu beschwören; der eine murmelt ein Gebet zum heiligen Antonius von Padua oder irgend einem anderen Geiste im Himmel, ein anderer setzt nur, wenn eine bestimmte Farbe gewonnen hat,

1) Lafargue, Ebd. 477

2) Lafargue, Ebd. 509

3) Lafargue, Ebd. 509

4) Lafargue, Ebd. 509

5) Lafargue, Ebd. 510

ein dritter hält mit der linken Hand eine Hasenpfote fest usw." 1).

Man mag über diese Anspielung erstaunt sein. Ein Teil der Sozialdemokratie hat in der Religiosität nichts mehr als lächerlichsten Aberglauben entdecken können. Spiritismus und Spiritualität, Glaube und Aberglaube waren für ihn austauschbare Begriffe und vermochte zwischen Hasenpfotenhalten und Eucharistie keinen Unterschied zu sehen.

Wie die Wilden durch das Unbekannte der Naturkräfte zur Religion getrieben wurden, genauso ist die Bourgeoisie durch die Geheimnisse der ökonomischen Welt, die für sie "von unergründlichen Mysterien" wimmelt 2), veranlasst, religiöse Haltung anzunehmen: "Die unbekanntenen und unerkennbaren Zusammenhänge der sozialen Welt haben seinem (dem Bourgeois A.H.), ziemlich phantasielosen Hirn die Gottesidee eingegeben" 3).

Lafargues Schlussresultat: "Durch die Ungewissheit über die Dauer seines Wohlstandes wird der Bourgeois ebenso wie der Wilde von vornherein geneigt sein, die Existenz höherer Wesen anzunehmen, die nach ihren Launen auf die sozialen Phänomene einwirken, damit sie günstig oder ungünstig seien, wie das auch Theognis und das Alte Testament aussprechen. Und um sie sich günstig zu stimmen, gibt er sich dem größten Aberglauben hin, verkehrt mit Geistern aus anderer Welt, verbrennt Kerzen vor den Heiligenbildern und betet zum dreieinigen Gott der Christen oder zum einzigen Gott der Philosophen" 4).

Es versteht sich von selbst, dass Lafargue den Hinweis auf die Gründe der Förderung der Religiosität für das Volk nicht vergisst. "Das Versprechen eines posthumer Glückes ist... die billigste Art und Weise, den Ansprüchen der Arbeiter Befriedigung zu verschaffen. So verwandelt sich der Glaube an ein Leben jenseits des Todes... gleichzeitig in ein Werkzeug der Ausbeutung" 5).

Die Frage der Religiosität und somit das Schicksal der Religion reduziert sich bei Lafargue auf zwei Komponenten: auf die Erforschung der Oekonomie und auf die Beseitigung der Ausbeutung.

In die gleiche ökonomisch-gesellschaftliche Richtung geht auch Pannekoek 6). Im Anschluss der Religionsanalyse von Georg Simmel 7) entfaltet Pannekoek die bekannten Thesen des historischen Materialismus. Unter dem Eindruck der neureligiösen Bewegungen sieht Simmel in der Religion den Ausdruck eines Gefühls, das als kommunikative psychische Mentalität überall in den menschlichen Beziehungen konstatierbar ist. Liebe, Treue, Anhänglichkeit, Freude, Hingabe der Kinder, der Freunde, der Geliebten, ja der Arbeiter zu ihrer Klasse haben "einen gemeinsamen Ton, den man als religiös bezeichnen muss" 8).

Pannekoek stimmt Simmel darin zu, dass in dieser Mystifizierung des Natürlichen die gegenwärtige psychische Lage der Bourgeoisie tatsächlich greifbar wird. In dieser Art Religiosität, die zwar theoretisch einsieht, dass "der Gottesglauben ein Wahn ist" 9), dennoch das praktische Gefühl nach Höhe-

1) Lafargue, Ebd. 512

2) Vgl. Lafargue, Ebd. 513

3) Lafargue, Ebd. 513

4) Lafargue, Ebd. 514, vgl. auch 518

5) Lafargue, Ebd. 516

6) Pannekoek, 1907

7) Simmel, Georg, Die Religion. Monographiensammlung "Die Gesellschaft", Nr. 2, Frankfurt a.M., (1906)

8) Simmel, Ebd. 27-28

9) Pannekoek, Ebd. 873

rem verspürt, zeichnet sich der charakteristische und letzte Atemzug einer untergehenden Klasse ab. Denn, "eine untergehende Klasse, die von klarer Erkenntnis nichts mehr zu hoffen hat, bevorzugt die mystische Anschauungsweise, vertieft sich in psychologische Selbstbetrachtung, sieht die ganze Welt am liebsten im Dämmerungslicht, unter dem Gesichtswinkel des Geheimnisvollen und belegt sie mit mystischen Namen" 1).

Im religiösen Verhalten der Bourgeoisie kommt somit sehr konsequent der gesellschaftliche Antagonismus zum Ausdruck; die Religionsthese des historischen Materialismus wird bestätigt. Während nämlich die Bourgeoisie das Natürliche mystifiziert, fasst das Proletariat die religiösen Erscheinungen als natürliche auf.

Mit diesem umgekehrten Verhältnis in die richtigen doktrinären Bahnen gelenkt, repetiert nun Pannekoek 2) die einschlägigen Thesen, dass sowohl die Religion als auch die Religiösität zeitbedingte Ausdrucksformen der jeweiligen ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse sind. Die sozialistische Orthodoxie beharrte auf diesem marxistischen Standpunkt. Cunóws religionsethnologische Forschung diente der Untermauerung dieser These 3), Kautskys Bemerkungen dazu ebenfalls 4).

Inmitten des Streites über die Kirchenaustrittsbewegung bekräftigt Remmerle gegen Göhre noch einmal, dass die Religion nicht eine dem Menschen innewohnende Anlage und Begabung, und die Religiösität nicht ein immanent-menschliches Bedürfnis ist 5), sondern beide durch wirtschaftliche Faktoren entstehen 6).

In der Tat war dies die zentrale Frage an der der orthodoxe und revisionistische Standpunkt weit auseinanderging, und in der Feststellung Kühnerts gipfelte: "Das Werden des Gottesglaubens ist in der Sphäre des Glaubens zu suchen" 7).

Hat Pannekoek beanstandet, dass die psychologische Analyse der Religiosität sich in der lediglichen Beschreibung eines vorhandenen Zustandes erschöpft, so war dieser Einwand angebracht. In der Tat musste das Problem von der Wirkung auf die Ursache zurückgeführt und die Frage nach dem Ursprung gestellt werden. Woher kommt die Religion überhaupt und die christliche im besonderen? Die Beantwortung hatte doppelte Bedeutung: Einerseits wurde der orthodox-marxistische Standpunkt mit empirischem Material belegt, andererseits erhielten die Revisionisten Gelegenheit, in der Religionsphilosophie die Trennungslinien wissenschaftlich zu markieren.

1) Pannekoek, Ebd. 876

2) Pannekoek, Ebd. 877-879

3) Cunow, 1910-11 u. 1911

4) Kautsky, 1914 b

5) So Göhre 1914, 504-505

6) Remmerle, 1914, 775-777

7) Kühnert, 1917 g, 696

2.3. Der Ursprung der Religion

Die Frage als Diskussionsthema taucht im Zusammenhang mit Kautskys "Entstehung des Christentums" ¹⁾ auf. Die offensichtliche historisch-materialistische Einseitigkeit der Untersuchung von Kautsky hinterliess bei theologisch geschulten Sozialisten zwiespältige Gefühle bezüglich der Anwendbarkeit der Grundthesen des historischen Materialismus auf die Religion, namentlich auf ihre Entwicklungsgeschichte.

Denn es leuchtete zwar jedem Sozialisten ohne weiteres ein, dass die These Marx' "es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt" ²⁾, ihre Richtigkeit hat. Umstritten blieb jedoch der Oekonomismus, d.h. die These, dass alle Aenderungen in den Lebensformen der Gemeinschaft wie in ihrer Denkweise durch Aenderungen in der Produktionsweise bestimmt seien. Es tauchten gewichtige Zweifel auf, ob dieser Oekonomismus auf die Religion schematisierend angewendet werden könne. Denn "in Wirklichkeit wird man sagen müssen, dass eine menschliche Gemeinschaft zu gegebener Zeit regelmässig unter einer Vielheit von Eindrücken steht, unter denen die Motive, die aus der nötigen Deckung des Wirtschaftsbedarfs fliessen, immer eine beträchtliche Rolle spielen, manchmal sogar die stärksten sein mögen, gegebenenfalls aber auch anderen Motiven gegenüber zurücktreten können" ³⁾, erklärt der freireligiöse Sozialist, Pfarrer Max Maurenbrecher.

Maurenbrecher, der seit 1909 mit seinen revisionistischen Thesen in orthodoxen Kreisen auf heftige Ablehnung stiess, fand es als unangebracht, der ökonomischen Bestimmtheit Priorität, geschweige ontologische Grundsätzlichkeit einzuräumen. "Es kommen auch Zeiten vor, wo die Menschen in Masse das Essen und Trinken für minder wichtig halten gegenüber einer religiösen Stimmung, der sie sich hingeben, oder einem politischen Ideal, dem sie dienen wollen" ⁴⁾. Beharrt man darauf, dass die menschlichen Bewusstseinsformen lediglich die Folgen der jeweiligen wirtschaftlichen Eigenart sind, so wird durch "diese unkritische Voraussetzung... der sogenannte historische Materialismus zum Dogma erniedrigt" ⁵⁾.

Das ist zwar von vornherein prinzipiell gesagt. Verfolgt man die tatsächliche Geschichte der Religion, so zeigt sich mit Eindeutigkeit, dass - während die These von der gesellschaftlichen Bestimmtheit des religiösen Bewusstseins überall nachweisbar ist - diejenige von der ökonomischen Indikation in den meisten Fällen unhaltbar bleibt.

Ganz am Anfang der Entstehung der Gottesvorstellung spielten allerdings die gesellschaftlichen Komponenten auch nur eine animierende Rolle. Die Gottesvorstellung ist im individuellen Bewusstsein des in Anbetracht der unerklärlichen Naturgewalten erschreckten Einzelmenschen entstanden ⁶⁾.

1) Kautsky, 1908

2) Marx, Zur Kritik der politischen Oekonomie. Vorwort, (1859); MEW 13,9

3) Maurenbrecher, 1909c, 166

4) Maurenbrecher, Ebd. 166

5) Maurenbrecher, Ebd. 166

6) Vgl. Maurenbrecher, Ebd. 168-169

Anschliessend wurde zwar diese Gottesvorstellung und demnach der jeweilige, ständig veränderte Inhalt der Religion von der gerade vorhandenen Gesellschaftsstruktur des betreffenden Volkes beeinflusst, von wirtschaftlicher Bedingtheit kann aber keine Rede sein.

Eindrücklich soll dies, nach Maurenbrecher, die Geschichte des Volkes Israel und die Entwicklung des mit dieser Geschichte ständig verbundenen Jahwe-Gottes zeigen. Jahrhundertlang blieb die Wirtschaftsweise der Israeliten konstant, dennoch änderte sich ihre Gottesvorstellung des öfteren. Etliche Gründe können für diese Aenderung in Betracht gezogen werden (klimatische Verhältnisse, Begegnung mit anderen Kulturen, geographische Ortsveränderungen, politische Interessen, Kriege usw.), die allesamt gesellschaftsrelevant aber keineswegs ökonomischer Natur waren ¹⁾.

Später, als das einstige Nomadenvolk sesshaft wurde und sich damit auch seine Wirtschaftsweise änderte, kommt dem ökonomischen Faktor in der Aenderung der Gottesvorstellung eine Bedeutung zu ²⁾. Aber auch dann nur eine mitbestimmende und keineswegs alleinbestimmende, denn etliche Faktoren des bäuerlichen und städtischen Lebens spielen dabei mit, dass der Kriegsgott Jahwe "zum klugen Hausvater geworden ist, der Menschen und Tiere aus Leben formt und abends in der Kühle in seinem Garten sich ergeht" ³⁾.

Im weiteren Verlauf der Geschichte der jüdischen Religion zeigt sich die zunehmende Dominanz der gesellschaftlichen Verhältnisse, namentlich der Einfluss der immer stärker werdenden Klassenunterschiede. Während die Frömmigkeit der mit der damaligen Welt durch Geldverkehr verbundenen herrschenden Klasse zum Polytheismus tendiert, gewinnt die Gottesvorstellung der verarmten und volksverbundenen Israeliten "einen überwiegend sozialen und sittlichen Inhalt" und wird monotheistisch ⁴⁾. Das heisst, während das Eindringen fremder Götter seinen Grund zumeist "in den Handelsbeziehungen der herrschenden Klasse und in den diplomatisch-politischen Interessen des Hofes" hatte, übte der Handel auf den Monotheismus in Israel und Juda keinen bestimmenden Einfluss aus ⁵⁾.

Nach Maurenbrecher wird der monotheistische Jahwe-Gott fortan, zum Ausdruck des Klassengegensatzes, namentlich der Empörung des proletarisierten Bauern. "Er ist ein rein geistig-sittlicher Gott geworden, reine Verkörperung der heissen Leidenschaft, die in den Unterdrückten emporflammt" ⁶⁾. "Dieser Monotheismus, der später zur Weltreligion wurde, ist ursprünglich hervorgequollen aus dem gequälten Herzen hoffnungslos verarmter Bauern und Sklaven. Er ist die Erstlingsgabe, das frühe Jugendgeschenk, das proletarische Qual und Not und Glut zur Erziehung des Menschengeschlechts beigesteuert haben" ⁷⁾.

* * *

Hier drängt sich eine auszuwertende Bemerkung auf. Die Revision von Maurenbrecher bezieht sich nur auf den einseitigen Oekonomismus der marxistischen Geschichtsdialektik, den auch Engels beibehielt. Festgehalten wird an der Do-

1) Vgl. Maurenbrecher, Ebd. 170-171

2) Vgl. Maurenbrecher, Ebd. 172-173

3) Maurenbrecher, Ebd. 173

4) Maurenbrecher, 1909d, 219

5) Maurenbrecher, Ebd. 219

6) Maurenbrecher, Ebd. 220

7) Maurenbrecher, Ebd. 221

minanz der gesellschaftlichen Bedingtheit unter Einbeziehung aller anderen Faktoren.

Uns scheint, dass auf diese Weise Maurenbrecher mehr als nur "die Hälfte" der marxistischen Thesen aufgegeben hatte. Ohne sich darüber im klaren zu sein, gab er damit auch die These von der inhaltlichen Irrelevanz des ideologischen Ueberbaus preis. Denn, die monotheistische Religion der Juden erhält nach ihm sittlich-revolutionäre Züge und wirkt "von oben" auf die sozialen Kämpfe bestimmend. Zu Recht empört sich Maurenbrecher über Kautsky: "Es ist beinahe unglaublich, dass ein Mann, der seit mehr als einem Menschenalter Vorkämpfer des modernen Proletariats sein will, diesen proletarischen Klassencharakter des israelitischen Monotheismus nicht gefühlt hat... Ausser einigen dürftigen Zitaten aus zweiter Hand hat er in seinem "Ursprung des Christentums" nichts über die Propheten zu sagen als den billigen Spass, dass es ein Glück für sie war, dass sie nicht in Preussen oder Sachsen lebten, und die Bemerkung, dass ihre Sozialreform rein reaktionär war" ¹⁾.

Wir empfinden Kautskys Haltung nicht als unglaublich, sondern als konsequent marxistisch. Denn mehr als rein formale Bestimmungsmöglichkeit konnte der Marxismus der Religion nicht zugestehen. Ausserdem musste ja Kautsky, wiederum konsequent, von der wirtschaftlichen Expansion der kosmopolitischen Oberschicht und daher vom Polytheismus, in Bezug auf die Entwicklung mehr halten als von der sittlich-religiösen Ueberzeugung der monotheistisch jüdischen Nationalisten der Unterschicht.

Unseres Erachtens merkte Maurenbrecher nicht, dass seine Thesen zwar von Marx animiert waren, jedoch nur jenes realistisch entmythologisierte Geschichtsverständnis zum Ausdruck brachten, das den soziologischen Komponenten die wohlverdiente Achtung schenkt, aber mit dem Marxismus bei weitem nicht identisch ist.

Der im Kreise der Sozialdemokraten vertretene religiöse Sozialismus Maurenbrechers war für die Marxisten seit eh und je unannehmbar, stellte er doch - mit allen Nebeneffekten - zwei Grundthesen des marxistischen Religionsverständnisses in Frage: a) Die Unselbständigkeit und ökonomische Bedingtheit der Religion, b) ihre Unfähigkeit, auf die geschichtliche Entwicklung inhaltlich einwirken zu können. Das hatte, wie wir bei Kühnert sehen werden, weitgehende Folgen: Der Graben zwischen orthodoxen Marxisten und den Revisionisten verbreitete sich zusehends.

* * *

Auch wenn Cunow Maurenbrecher zunächst nicht mit Namen erwähnt, wurden seine Forschungen für die Orthodoxen zum dringenden Anlass, nun auch ihrerseits mit empirischen Untersuchungen aufzuwarten. Marx hat sich für den Ursprung der Religion empirisch nicht interessiert, und Engels begnügte sich mit der marxistischen Nutzbarmachung des damaligen religionsgeschichtlichen Forschungsstandes.

Die erste, wissenschaftlich relevante Arbeit zum Thema wird - auf historisch-materialistischer Seite - von Heinrich Cunow verfasst ²⁾.

1) Maurenbrecher, *Ebd.* 221, Anmerkung

2) Cunow, Heinrich, 1910-11 und 1911. Diese Aufsätze werden später erweitert herausgegeben. Vgl. Cunow 1913

Cunow ist der erste auch in Fachkreisen geachtete marxistische Ethnologe und gehört zu den wenigen Sozialisten, denen sogar eine akademische Karriere gelang¹⁾. Er gilt zwar als Revisionist, aber das hat nur mit seiner gemässigten Rolle nach der Dreiteilung der Sozialdemokratie²⁾, sowie mit seiner Ablehnung des leninistischen Demokratiebegriffes zu tun³⁾.

Bezüglich der Religion hielt Cunow an den ökonomistischen Grundthesen des historischen Materialismus fest. Ja, er meint sogar, Marx und Engels hätten - mangels Fachkenntnissen in der Ethnologie und der Religionswissenschaft - diese Grundthesen z.T. aufgegeben oder relativiert. Cunow will die Begründer des Marxismus sozusagen links überholen. "Mir lag nur daran, den Nachweis zu liefern, dass es unrichtig ist, wenn Engels im Anti-Dühring behauptet - und zwar im Widerspruch mit seiner eigenen materialistischen Geschichtsauffassung - auf den unteren menschheitlichen Entwicklungsstufen seien es lediglich die Naturmächte, die den Inhalt der religiösen Vorstellungen bestimmen, erst später träten die sogenannten 'gesellschaftlichen Mächte' in Wirksamkeit"⁴⁾. Wie erfolgreich der Beweis Cunow gelungen ist, bestätigt ihm Kautsky: "Ich gestehe gern, dass auch ich jetzt manche früher von mir geäußerten Anschauungen über religiöse Anfänge zu revidieren habe"⁵⁾.

Freilich, wenn die Thesen Cunows revisionistisch waren, so hatten diese mit dem echten Revisionismus nichts zu tun⁶⁾.

Worum ging es nun? Da auch seine Deutung der bisherigen Geschichte der Religionswissenschaft für die Antwort nicht unerheblich ist, wollen wir nicht darauf verzichten.

Der Weg zu Engels Theorie vom Ursprung der Religion durchlief in der Forschung mehrere Phasen - sagt Cunow⁷⁾. Die ältere Religionsgeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts verwarf zwar die theologisch-apologetischen Interpretationen, sah aber in der Religion nichts anderes als zufällige Ausgebirten einer durch die Furcht vor übersinnlichen Mächten erhitzten Phantasie. David Hume entdeckte die Abhängigkeit des Denkens von äusseren Einflüssen und betonte, dass es nicht die Eindrücke der Naturgewalten, sondern

1) Cunow wurde 1919 Professor für Völkerkunde in Berlin, war 1919-24 Direktor des Museums für Völkerkunde und seit 1917 als Nachfolger Kautskys Chefredaktor der "Neuen Zeit".

2) Vgl. Cunow, H., *Parteizusammenbruch?* Berlin 1915. Dazu Rezension in NZ 33,2(1915) 63-

3) Vgl. Cunow, H., *Revolutionschaos*. NZ 36,1(1917-18) 25-
- *Die Diktatur des Proletariats*. NZ 37,1(1918-19)a, 170-
- *Marx und die Diktatur des Proletariats*. NZ 38,2(1920)a 152-
- *Die Notwendigkeit des Umlernens*. NZ 38,2(1920)b, 289-
- *Die Zersetzung des Bolschewismus*. NZ 39,1(1920-21)b 609-
- *Der Bankrott des Bolschewismus*. NZ 39,2(1921)a, 73

4) Cunow, 1911, 615 (Aushebung von Cunow)

5) Kautsky, 1914b, 184

6) Dazu Kautsky: "Den Revisionismus, zu dem uns Cunow veranlasst, kann man sich wohl gefallen lassen. Es ist ein Revisionismus, der die Einheitlichkeit und Geschlossenheit unserer theoretischen Grundlage verstärkt. Von vornherein verwerflich ist nur theoretischer Revisionismus im Sinne des Eklektizismus" (Kautsky, 1914b, 184).

7) Cunow, 1910-11, 457-466

"des gesellschaftlichen Lebens" sind, die in erster Linie die religiösen Vorstellungen des Menschen bestimmen, erkannte aber die grosse Tragweite seiner Entdeckung nicht. Der Rationalismus versuchte dann die Religion aus der Vernunft abzuleiten und daraus göttliche Wahrheiten herauszuinterpretieren. Der kirchenfeindliche Rationalismus (etwa Holbach) sah seine Aufgabe nur darin, alle Religionen als verlogene Priestermär zu bekämpfen.

Die durch die Kolonisation intensiv gewordene Ethnologie hat bei den entdeckten Wilden übereinstimmende religiöse und sittliche Vorstellungen konstatiert. Dies führte zur Annahme, dass die Religion in der "Naturanlage" des Menschen liege.

Auch Kant sieht hinter der Religion eine geheimnisvolle "Naturabsicht", was aber "einen bedenklichen Rückfall in die theologische Denkweise bedeutet - sagt Cunow - denn was ist diese Naturabsicht letzten Endes anderes als die göttliche Vorsehung?" ¹⁾

Die inzwischen eingesetzten geographisch-anthropologischen Interpretationen dehnt J.G. Herder neben klimatischen auch auf umweltbedingte, ja auf wirtschaftliche Einflüsse aus und vermerkt, dass bei der Entstehung der Religion "die Arbeit, die der Mensch verrichtet", eine Rolle spiele. ²⁾ Dieser Herdersche "Kausalzusammenhang" ³⁾ werde wenig beachtet und auch Kant hat ihn missverstanden.

Bald danach wird die Religion zu einer Spezialfrage der spekulativen Philosophie. Bei all seinem unannehmbaren Idealismus entdeckt aber Hegel die Gesetze der dialektischen Entwicklung.

Darin überragt er Herder, während er ihm in Kausalfrage unterliegt.

Feuerbach steht auf den Schulter von Hegel. Der bisschen Materialismus, den er bringt, sprengt zwar die ganze spekulative Hegelsche Konzeption, dennoch bewirkt er nichts anderes als die anthropologische Umkehrung der Genesis. Den Satz: "'Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde' verwandelt er in den Satz: 'der Mensch erschafft sich seinen Gott nach seinem Bilde.'" ⁴⁾ Aber "vom heutigen Entwicklungsstandpunkt der Religionsgeschichte begreift man kaum", wie Engels und Marx sich für Feuerbach haben begeistern können, ⁵⁾ denn was Feuerbach sagte "finden wir schon bei den französischen Materialisten und englischen Empirikern" ^{6) 7)}. Im übrigen hatte Feuerbach ausser dem Christentum von den anderen Religionen keine Ahnung und sah "das Wesen der Religion" durch eine "christliche Brille" ⁸⁾.

1) Cunow, Ebd. 458

2) *In der Tat scheint J.G. Herder der marxistischen Basis-Ueberbau-Lehre Etliches vorweggenommen zu haben. Allenfalls den Grundgedanken, dass Moral, Religion, soziale Einrichtungen von der Umweltbasis (auch Wirtschaft) abhängen.*

3) *Ob das Abhängigkeitsverhältnis bei Herder Kausalbeziehung bedeutet, wie es Cunow gerne wahrhaben will, müssen wir hier offen lassen.*

4) Cunow, Ebd. 462

5) Vgl. S. 48, Zitat 5 i.d.A.

6) Cunow, Ebd. 462

7) *Und sicher noch weiter bei den Philosophen der Platonischen Akademie in Florenz, allen voran bei Giovanni Pico della Mirandola (+1494) und Ficinus (+1499)*

8) Cunow, Ebd. 463

Erst Marx findet allmählich den Weg aus der Hegelschen Konstruktion, allerdings nicht ohne die Hilfe von Feuerbach. Beinahe zu klar schreibt es Cunow: "...Auf der Grundlage der von Feuerbach hervorgehobenen Kausalbeziehungen zwischen Religion und Wesenheit des Menschen (ergab sich ganz von selbst) die Folgerung: Vergegenständlicht der Mensch in seinen religiösen Vorstellungen nur sein eigenes Wesen und ist dieses Wesen ein geschichtlich bedingtes, abhängig von der jeweiligen wirtschaftlichen Struktur, so muss demnach indirekt auch die religiöse Vorstellungswelt von dieser Struktur abhängig sein. Und so reiht Marx konsequenterweise in der Vorrede zu seiner 1859 erschienenen Kritik der politischen Oekonomie ¹⁾, dem ideologischen Ueberbau... auch den Komplex der religiösen Vorstellungen ein" ²⁾ ³⁾. Allerdings hat Marx diese richtig erkannte kausale Bedingtheit der ideologischen Formen, somit auch der Religion, von der "Wirtschaftsweise" nirgendwo belegt, denn "religionsgeschichtliche Studien lagen ihm fern" ⁴⁾. Leider hat dann Engels später im - von Marx "unzweifelhaft genehmigten" - Anti-Dühring, die "Kausalauffassung wieder annulliert oder mindestens wesentlich eingeschränkt" ⁵⁾, indem er zum Ursprung der Religion "die Natur" erkör ⁶⁾.

"In den Anfängen der Geschichte sind es also die Naturgewalten, die nach der Erklärung von Engels den religiösen Vorstellungskomplex bestimmen; erst später treten neben den Naturmächten auch gesellschaftliche Mächte... als gestaltende Kräfte auf. Wie weit diese 'Anfänge der Geschichte' reichen, sagt Engels nicht; daraus aber, dass er sich zum Beweis für die Wirkung der Naturmächte auf die Juden, Perser, Griechen, Römer, Germanen beruft, geht hervor, dass er deren Religion noch als eine Widerspiegelung der Naturmächte ansieht. ...Danach hätten in dem weitaus grössten Teile des abgelaufenen Entwicklungswegs der Menschheit nicht soziale, sondern natürliche Faktoren die religiöse Ideologie bestimmt; eine wesentliche Einschränkung der materialistischen Geschichtstheorie, die zugleich einen tiefen Rückfall in die Feuerbachsche Auffassung von der Wesenheit des Menschen bedeutet, denn in ihrer Konsequenz besagt die Unterscheidung von Engels nichts anderes als: der Mensch war bis zu der Entwicklungsstufe der Griechen und Römer Naturprodukt, erst auf relativ hoher Entwicklungsstufe wird er Gesellschaftsprodukt" ⁷⁾. Denselben Fehler begann Engels nach Cunow auch auf dem Gebiet der Familiengeschichte ⁸⁾.

"Begreiflich ist freilich solcher Rückfall" entschuldigt Cunow die Begründer der materialistischen Geschichtstheorie, denn damals, als der Oxforder Max Müller und die Sanskritforscher das ethnologische Feld beherrschten, war eben die Lehre verbreitet, dass der Naturkult die unterste Stufe aller

1) Vgl. S. 135, Zitat 2 i.d.A.

2) Cunow, Ebd. 463

3) *In der Tat war Marx' Weg zur Basis-Ueberbau Konstruktion bedeutend vielschichtiger als der klare Syllogismus von Cunow und erfolgte nicht 1859, sondern schon 1845, was aber Cunow nicht wissen konnte, da er "die deutsche Ideologie" nicht kannte. Vgl. S. 119 i.d.A.*

4) Cunow, Ebd. 464

5) Cunow, Ebd. 464

6) Als Beweis dafür zitiert Cunow Engels Aussagen aus dem Anti-Dühring, die wie auf S. 148-149 wiedergaben, insb. S. 148, Zitate 5,6; S. 149, Zit. 4,5,6.

7) Cunow, Ebd. 464-465

8) Denn er liess sich durch Morgan zur "Blutschandetheorie" verleiten und verkannte die Kausalbedeutung der Wirtschaftsfaktoren bei der Entstehung der Familie.

Religionen ist. Marx und Engels übernahmen nun diese Lehre "und berichtigten dementsprechend die materialistische Geschichtsauffassung, indem sie erklärten, erst auf einer relativ hohen Entwicklungsstufe würde die religiöse Ideologie durch die gesellschaftlichen Lebensverhältnisse beeinflusst" 1) 2).

Gestützt auf die Forschungen von Edward Burnett Tylors und seiner Nachfolger Herbert Spencer, Andrew Lang und Julius Lippert, will nun Cunow beweisen, dass die Religion bereits im allerersten Moment zufolge der sozialen Lebensauffassung entstanden ist, und wenn dabei die natürliche Umwelt eine Rolle mitspielte, so doch nur als "das äusserliche Aufputzmaterial", fast möchte man sagen "das Lokalkolorit für den religiösen Gedankenaufbau" 3).

Wie ist dies zu verstehen, bzw. warum bildet die Naturreligion nicht den Anfang der Religion? Die Antwort ist einfach: Naturreligion setzt bereits Fähigkeiten - etwa Abstraktion, Verbinden, Uebertragen usw. - voraus, die der Wilde 4) noch nicht hatte und auch nicht hat haben können. Denn er ist zwar ein scharfer Beobachter, aber "sein Denken geht über sein sinnliches Material kaum hinaus", und darum ist er unfähig, "zahlreiche und mannigfaltige Einzelercheinungen zu einer allgemeinen Idee" 5) zusammenzufassen. So weiss der Wilde z.B., dass die Menschen sterben können und auch sterben, nicht aber, dass sie sterben müssen.

Allerdings ist die Entstehung der Religion mit dem Tod verbunden, zumal der Wilde auch nicht das Endgültige im Tod weiss. Im Traume - "und die meisten Naturvölker träumen häufig" 6) - erscheinen ihm doch die Verstorbenen,

1) Cunow, Ebd. 465

2) Ohne uns in diesen Familienstreit näher einmischen zu wollen, scheint uns Cunows Urteil überforciert zu sein. Es stimmt zwar, dass Engels den Ursprung der Religion in der Naturbindung des Menschen sah, nur war es erstens keine "Berichtigung der materialistischen Geschichtsauffassung", denn bereits an ihrem Anfang ist diese These in der "Deutschen Ideologie" so formuliert (vgl. S. 147, Zitat 4,5; S. 148, Zitat 1); zweitens verband Engels diese Naturthese immer mit "gesellschaftlichen Mächten", selbst im "Anti-Dühring", noch mehr aber in seinem "Ludwig Feuerbach" (vgl. S. 148 Zitat 7) - ein Werk, das Cunow nirgendwo erwähnt; drittens wollte Engels offensichtlich nicht den Weg bis zur Urgeschichte verfolgen, sondern begnügte sich für seine Zwecke mit der historisch-materialistischen Deutung der Kulturgeschichte der Religion; viertens fasste Engels den Begriff "materialistisch" - vor allem später - nie so eng ökonomistisch, wie es Cunow offenbar tat, sondern verstand darunter die Gesamtheit der leiblichen Lebensverhältnisse, die je nach Entwicklungsgrad gesellschaftlich-ökonomisch zum Ausdruck kommen und in diesen Materialismus passte die Natur, freilich immer in empirischem Sinne, durchaus hinein; fünftens, was das letzte Zitat von Cunow anbetrifft, kennen wir keine Aussage von Marx und Engels, die das belegen würde. Im "Anti-Dühring" (MEW 20, 294) sagt Engels: "Aber bald treten neben den Naturmächten auch gesellschaftliche Mächte in Wirksamkeit". Cunow zitiert diese Stelle (Ebd. 464) und unterstreicht jedes Wort ausser dem für Engels wohl wichtigsten, nämlich "bald". Sicherlich ein unwissenschaftliches Wort, wenn es sich um etliche Jahrtausende handelt, aber wenn Engels um diese Zeitspanne noch nichts wissen konnte, so folgt daraus keineswegs, dass er den historischen Materialismus "berichtigten" wollte.

3) Cunow, Ebd. 604

4) Damals noch ethnologischer Fachausdruck

5) Cunow, Ebd. 605

6) Cunow, Ebd. 606

was ihn, eben seiner rein erfahrungsmässigen Denkweise wegen, zur spontanen Annahme verleitet, dass die Verstorbenen als "Seelen" noch leben, zumindest vorläufig, denn die Verstorbenen erscheinen ihm im Traume allmählich immer seltener, bis sie dann endgültig wegbleiben.

Da manche vom Tode erweckt wurden, nimmt der Wilde dann an, dass die aus dem Körper entwichenen Seelen gelegentlich zu ihrem früheren Ort zurückkehren, denn er kennt die Problematik des Scheintodes, der Bewusstlosigkeit, der Erstarrung usw. nicht.

Nun, was folgt daraus? Es gibt zwar bezüglich des Ortes der Seele im Leib und ihres Inhaltes sowie ihrer sprachlichen Benennung bei den Naturvölkern die verschiedensten Varianten ¹⁾. Bei allen ist aber der damit verbundene Kult der Seelen und Geister, der sowohl in der Werbung um die Gunst der guten, als auch in der Abwehr der bösen Geister besteht. Wobei gut und böse vom Wilden keineswegs moralisch, sondern rein praktisch, in bezug auf seine tatsächliche Situation, etwa im Sinne der Arterhaltung, Nahrungsbeschaffung usw. gesehen wird.

Bei Naturvölkern, die irgendeine Vorstellung vom Paradies haben, wird die dortige Stellung der Seelen auch keineswegs durch moralisch gute Taten erworben. "Ob der Verstorbene ein guter, sittlicher Mensch, ob er ein grausamer Lump war, das ist für den Eingang seiner Seele ins 'Himmelreich' ganz gleichgültig. Nicht sein Verhalten, sondern seine Standesstellung entscheidet" ²⁾. Das heisst, seine irdische gesellschaftliche Stellung wird einfach in den Jenseitsglauben hineingenommen, besser gesagt, sein Jenseitsglaube ist die Verewigung seines gesellschaftlichen Lebens, mit anderen Worten, seine Religion wurzelt im gesellschaftlichen Sein.

Das gleiche sieht man - sagt Cunow - in der Erweiterung des Seelen- und Geisterglaubens zum Ahnenkult. Nicht die "guten Menschen" wurden verehrt, sondern diejenigen mit dem bedeutendsten gesellschaftlichen Ansehen in ihrem irdischen Leben. Dabei spielten die eigenen Ahnen, denen man eigenes Leben, die Familie, Vater, Mutter, Geschwister, ja den ganzen Bestand des Stammes - lauter irdische und gesellschaftliche Dinge - zu verdanken hatte, wohl die grösste Rolle. Je länger die Ahnen in der Zeit zurücklagen und je weniger ihr irdisches Leben an die Grenzen der Realität gebunden war, desto mehr weitete sich der Freiheitsraum der "Phantasie". Das führte dazu, dass den Ahnen immer zahlreichere hervorragende irdische Leistungen, Heldentaten usw. zugeführt wurden. So gewann der Ahnherr - wie bereits erwähnt, eine gesellschaftliche Erscheinung, - allmählich göttliche Züge.

Die einfachen Ahnen wuchsen somit zu Urzeuger, Allväter, Totengötter heran, wobei derjenige mit den meisten ehemaligen irdisch-gesellschaftlichen Leistungen zum "Weltschöpfer" avancierte. Darunter versteht der Wilde aber etwas anderes als die christliche Theologie. Genauso wie seine Welt auf den kleinen Ort des engen Lebens begrenzt ist, so reicht auch die Wirksamkeit des Weltschöpfers über den gesellschaftlichen Raum, in dem die Abgestammten leben, nicht hinaus ³⁾.

1) Cunow beschreibt eine lange Reihe Ebd. 607-610

2) Cunow 1910-11, 903

3) Cunow 1910-11, 753

Dennoch verliess die bunteste Phantasie den ursprünglichen realen Ort ihres Anfangs nicht. In aller Andichtung kommt die "Abhängigkeit der Göttergestalten von der sozialen Lebensführung ihrer Verehrer zum Ausdruck. Alle aus dem gesellschaftlichen Zusammenleben sich ergebenden Regeln und Gebräuche werden nämlich, nachdem sie allgemeine Gültigkeit erlangt haben, als von den Geistern herrührend, das heisst als von diesen in früherer Zeit gegeben, aufgefasst" 1).

Welche Art Götter verehrt werden sollen hängt weitgehend von der gesellschaftlichen Situation des Verehrers ab. Genügten im primitiven Zustand - wo es vorwiegend um die Arterhaltung ging - die Ahnen, so bedürfen die bereits bäuerlich sesshaft gewordenen Stämme anderer Götter, welche Sonne, Regen, Fruchtbarkeit, d.h. landwirtschaftlichen Segen bringen. Aendert sich die Lage des Stammes etwa durch eine erforderliche Kriegsführung, so hält man nach anderen, dieser Situation angepassten Göttern Ausschau. Manchmal begnügt man sich übrigens mit dem gleichen Gott, man vertraut ihm aber wechselnde Aufgaben an.

So behielt z.B. der indo-arische Gott Jndra immer seinen Namen, übte jedoch die verschiedensten Funktionen aus, je nach der gesellschaftlichen Lage seiner Verehrer 2). Der ehemals in schreckhafter Stiergestalt dargestellte rasende Kriegsgott Jndra wurde, nachdem Friede einkehrte und der Ackerbau dies erforderte, ein "milder, wohltuender, fast kann man sagen gemütlicher Gott" 3), der als Sonnengott und Regenspender für das Gedeihen der Feldfrucht zu sorgen hatte. Jndra lebte immer das jeweilige Leben seines Volkes, kämpfte, tötete oder landwirtschaftete; schliesslich saufte er auch mit ihm und seinen Leistungen wurden hierin ebenfalls keine Grenzen gesetzt, vermochte er doch, wie im Rigueda VIII.66 berichtet wird - "dreissig Kübel Somawein in einem einzigen Ansatz auszutrinken" 4). Nun, das ist "eine Bestätigung des Feuerbachschen Satzes, dass jedes Volk auf seine Götter seine eigene Wesenheit überträgt" 5).

Fazit: "Für die Annahme unseres Altmeisters Engels, dass die ursprünglichen Götter lediglich Phantasiegestalten seien, in denen sich nur die geheimnisvollen Kräfte der Natur widerspiegeln, findet sich nirgends in der Geister- oder Götterwelt der sogenannten Naturvölker ein Beweis" 6).

Die ganze, bei manchen Stämmen sehr komplexe Differenzierung der Totengruppen in Familienansiedlungen, Hausgemeinschaften, Stämmen 7) ist bedingt durch die Entwicklung der verwandschaftlichen - sozialen Gliederung, also durch die Organisationsform des Zusammenlebens, die ihrerseits wieder bestimmt wird durch die Gewinnung des Lebensunterhalts. Im Ahnenkult, Seelen- und Geisterglauben, in der Göttervorstellung kommt das jeweilige gesellschaftlich-ökonomische Bedürfnis zum Ausdruck.

Soweit Cunows ethnologischer Beweis für die Richtigkeit der materialistischen Geschichtsauffassung.

Was ist davon zu halten? Davon ausgehend, dass Cunow als Wissenschaftler die von ihm gesammelten Fakten nicht bereits in der Feststellung den ideologischen Systemkriterien des historischen Materialismus unterstellte, ist es ein-

1) Cunow, Ebd. 895

2) Vgl. den ausführlichen Bericht von Cunow 1911, 608-615

3) Cunow, Ebd. 613

4) Zit. bei Cunow, Ebd. 613

5) Cunow, Ebd. 614

6) Cunow, 1910-11, 859

7) Vgl. Cunow, Ebd. 749-757, 895

deutig, dass er diese in einer Weise interpretiert, die zwar als eine der Möglichkeiten, keineswegs aber als die unumstößliche Erklärung geltend gemacht werden kann. Erstens, weil aus den gleichen Fakten auch andere Schlüsse beanspruchbar sind, zweitens, weil die allgemeine Grundrichtung seiner Thesen, nämlich die von E.B. Tylor um 1870 aufgestellte animistische Theorie ¹⁾, auf die sich Cunow stützt und die übrigens Engels, anders als Cunow vermutet, bekannt war ²⁾, bereits um 1900 von J.H. King und R.R. Marett erschüttert wurde ³⁾. Diese Forscher haben nämlich Völker entdeckt, denen der Glaube an derartige individuelle Seelenwesen fehlte. Daraus schlossen sie, dass animistische Völker bereits auf einer höheren Stufe stehen und damit für die Erklärung des Ursprungs der Religion nicht in Frage kommen. Das hiesse nun: Nicht nur Engels, sondern auch Cunow setzt den Anfang dort an, wo bereits ein Entwicklungszustand besteht.

Einen zumindest ernsthaften Konkurrenten erhielt Cunow in der ethnologischen Schule von Pater Wilhelm Schmidt, der seit 1908 die Theorie des Ur-Monothismus verfacht und diese mit einem Material auswies, das Cunows Belege weit überragte ⁴⁾. Die abschätzigen Bemerkungen Cunows über solche theologisch-religiöse Versuche dürften dabei in der Waagschale der Wissenschaft natürlich belanglos bleiben, denn auch die Interpretationen des historischen Materialismus reichen für mehr als eine Theorie keineswegs aus.

Keine der ethnologischen Erklärungen ist nämlich in der Lage, Beweise zu liefern, denn - wie Glasenapp sagt - "gegen alle...ethnologischen Theorien über den Ursprung der Religion lässt sich geltend machen, dass sie annehmen, das Vorhandensein bestimmter Vorstellungen bei den heutigen Naturvölkern lasse sich ohne weiteres auf den geistigen Zustand des Menschen vor Hunderttausenden von Jahren zurückprojizieren" ⁵⁾. Sie verkennen den dauernden Wechsel und Wandel in der Geschichte und tun, als ob innert 600'000 Jahren keine Aenderung möglich gewesen wäre. Was freilich im Falle eines Vertreters der progressiven Entwicklungsdialektik noch zusätzlich, als immanenter Widerspruch, ins Gewicht fällt.

Zu beachten ist daher, was der Religionswissenschaftler zu diesem Thema sagt: "es lässt sich nur der Schluss ziehen, dass sich wissenschaftlich über das Entstehen religiöser Vorstellungen bei den Menschen der Vorzeit überhaupt nichts sagen lässt. Die Aussagekraft des uns zur Verfügung stehenden Materials reicht dafür eben nicht aus und die gewissenhafte Forschung muss eingestehen, dass hier ein Problem vorliegt, dessen Lösung nicht möglich ist" ⁶⁾.

1) Tylor, E.B., *Primitive Culte*, London 1871

2) Im von Cunow nirgendwo zitierten "Ludwig Feuerbach" erklärt Engels, den Unsterblichkeitsglauben und damit die wichtigste Grundhaltung der Religion mit dem Animismus, mit den Träumen. Vgl. S. 148, Zit. 2,3, i.d.A.

3) Cunow übergeht diese ethnologische Richtung

4) Schmidt, Wilhelm; *Der Ursprung der Gottesidee*. 12 Bde. 1912-1955

5) Glasenapp, Helmuth von: *Die nichtchristlichen Religionen*. Frankfurt a.M. 1964, S. 16

6) Glasenapp, *Ebd.* 16-17

haupt Phänomene der Kultur und allen voran die Religion selbst.

Dabei macht Kühnert eine auffallende, sehr feine Unterscheidung, die, wenn wir ihn richtig verstehen, den eigentlichen Inhalt der Religion aus der Weltlichkeit hinaushebt, Meint er doch: "Der Inhalt der Religion ist transzendent; man kann daher nicht von ihrer Entstehung sprechen. (!) Anders die religiöse Vorstellung, die auf jenes transzendente Sein abzielt, aber in dem Menschen selbst vor sich geht" 1).

Unter diesen Vorzeichen ist somit der materialistische Ansatz nicht einmal mehr diskutabel. Kühnert wischt ihn kurzerhand vom Tisch: "Für den Materialisten existiert diese Unterscheidung freilich nicht, da ihm ja die Religion nur als eine Schöpfung des Menschen ohne eigenen Inhalt erscheint. Von dieser Anschauung kann hier aber abgesehen werden, da sie im Entscheidenden ohne jede Beweiskraft ist" 2).

Mit anderen Worten, da die Materialisten weder Gott noch das transzendente Sein anerkennen, verneinen sie auch die Religion selbst. Menschenwerk, das sich aber - so Kühnert - lediglich auf die religiöse Vorstellung beschränke. Wäre also des Menschen Vorstellung über Gott gemäss seiner ökonomischen und gesellschaftlichen Situation erwiesen, so würde dies die Religion selbst überhaupt nicht berühren.

Nichts aber spreche dafür, dass wenigstens die religiöse Vorstellung durch die materielle Lebensweise der Menschen entstanden sei. Denn keine der drei, den gegenwärtigen Stand der Forschung repräsentierenden Theorien über die Entstehung der Gottesvorstellung lasse diesen Schluss zu 3). Sie gestatten überhaupt keinen endgültigen Schluss, denn sie können "das Werden der Religion nur beleuchten, nicht erklären, mögen sie sich nun in der Richtung der materialistischen Geschichtsauffassung bewegen, die den wirtschaftlichen Selbsterhaltungstrieb zum Demiurgen abstempeln möchte, oder in der Richtung der Freudschen Psychoanalyse 4) oder in der Richtung der sozialen Religionsklärung, die die Religion als Objektivierung des Gesellschaftsgeistes erklären möchte 5), oder in der Richtung derjenigen soziologischen Schule, die in der Religion eine 'verirrte Moral' sieht... 6) 7).

Kühnerts Ansicht fusst auf dem vielversprechenden, bereits zitierten Satz: "Das Werden des Gottesglaubens ist in der Sphäre des Glaubens zu suchen" 8). Was das näher bedeuten soll, führt Kühnert nicht aus 9). Heisst es, dass Kühnert das Gottes- und Religionsproblem dem persönlichen Existenzbereich des religiösen Menschen als seine unabdingbare Motivation zugeordnet hatte? Wir können uns dieses Eindrucks nicht erwehren. Damit wäre freilich der Anschluss an die philosophische und theologische Religionsforschung hergestellt.

1) Kühnert, Herbert, 1917f, 640

2) Kühnert, Ebd. 640

3) In zwei Artikeln (1917f, 1917a) analysiert Kühnert - gestützt auf Söderblom (Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig 1916) - den Animismus (Ed. B. Tylor, W. Wundt), die Manatheorie (Codrington, D. Marillier, R.R. Marett), die Urheber-Theorie (Söderblom) und ferner die Urmonotheismustheorie (A. Lang, W. Schmidt)

4) Wie Freud, Totem und Tabu, Wien 1913

5) Wie Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris 1912

6) Wie Müller-Lyer, Der Sinn des Lebens und die Wissenschaft. München 1910.

7) Kühnert, 1917g, 696. Wieviel Kühnert von Cunows Theorie hielt, zeigt wohl der Umstand, dass er ihn unter dem historischen Materialismus und neben Freud, Durkheim, Müller-Lyer nicht einmal erwähnt.

8) Kühnert, Ebd. 696

9) Auch in seinen zahlreichen Rezensionen (zwischen 1917-1923 zu 80 verschiedenen theologischen Themen) findet man diese Frage nicht mehr aufgegriffen.

* * *

Es braucht wohl nicht näher unterstrichen zu werden, dass Cunows Thesen im eindeutigen Gegensatz zu Maurenbrechers Auffassung standen. Bereits Maurenbrechers "Biblische Geschichten" ¹⁾, obwohl im parteieigenen Verlag erschienen, schürten den orthodoxen Unwillen. Kautsky warf Maurenbrecher vor, dass er das Leben Jesus nicht aus weltlich-historischen, sondern aus theologischen Quellen erforsche ²⁾. Kurz zuvor erhob auch Cunow den gleichen Einwand mit dem charakteristischen Titel "Theologische oder ethnologische Religionsgeschichte?" ³⁾. Als ideologischer Ueberbau durfte die Religion weder eigene Geschichte noch immanentes Selbstverständnis haben.

Wir dürfen annehmen, dass dieses (ideologische) Postulat des historischen Materialismus den orthodoxen Marxisten nahezu verunmöglichte, zur Religion auch nur einen theoretischen Zugang zu finden, geschweige einen existentiellen, der an sich schon Engagement bedeutete. Die Aufdeckung der "weltlichen" und insbesondere der gesellschaftlichen, ja stellenweise sogar ökonomischen Quellen der Religion war auch religionswissenschaftlich erheblich. Aber nur den Revisionisten gelang die Einsicht, dass damit die Religion weder auf ihren Ursprung noch auf ihre Geschichte auch nur relativ vollständig erforscht wurde. Denn die Religion als komplexes Phänomen hat eine lange Reihe von Querverbindungen, die mit Philosophie, Psychologie, Anthropologie, Ethnologie, Soziologie, Geschichte, zu erhellen sind, wobei das Eigentliche erst durch "die Erforschung des religiösen Lebens als solches" ⁴⁾ aufgedeckt werden kann.

Diese Hinwendung zur "Religion als solcher" setzte die Anerkennung ihrer relativen Selbständigkeit voraus. Erst damit wurde der Begriff "Religionswissenschaft" ermöglicht.

Der Redaktion der SM schien diese von Kühnert dargelegte Erkenntnisreihe ⁵⁾ überzeugend. Seit 1917 wird in den "Sozialistischen Monatsheften" in der vorzüglichen Betreuung Kühnerts für die "Religionswissenschaft" neben schon bestehenden Wissenschaften eine eigene Spalte geführt. Von da ab gewinnt die sozialistische Beschäftigung mit der Religion wissenschaftliche Züge, die allerdings von vornherein mit dem Postulat verbunden war, die dogmatische Ideologie des historischen Materialismus über Bord zu werfen. Bei Kühnert leben zwar Restbestände des Marxismus weiter, doch Restbestände, die seitdem ohnehin intellektuelles und wissenschaftliches Allgemeingut geworden sind.

Die Kühnertsche Fortbildung des Ansatzes Maurenbrechers hatte für die Frage des Ursprungs der Religion weitreichende Bedeutung. Wenn nämlich Kühnert von Querverbindungen und Wechselbeziehungen zur Religion spricht, dann ist der historische Materialismus bereits aufgegeben. In der Tat bezieht zwar Kühnert auch die Formen des Wirtschaftslebens und der gesellschaftlichen Struktur mit ein, aber nur als "unter anderen" und an letzter Stelle ⁶⁾. Wichtiger scheinen ihm "immanente psychologische Kräfte", "moralische Elemente", über-

1) Maurenbrecher, 1909e

2) Kautsky, 1910-11a

3) Cunow, H., 1910

4) Kühnert, Herbert, 1916

5) Vgl. Kühnert, Ebd.

6) Kühnert, Ebd. 1370

3. CHRISTENTUM

3.1. Der Ursprung des Christentums

Nichts hat die Sozialisten - namentlich die historischen Materialisten - aus dem Bereiche der Religion mehr interessiert als die Entstehung des Christentums bzw. das Urchristentum. So war es bereits bei Engels ¹⁾, und es ist durchaus verständlich, dass das zweifelsohne bedeutendste Werk eines Sozialisten zur Religion auch diesem Thema gewidmet ist ²⁾. Kautskys Buch wurde in allen Kultursprachen übersetzt, seit 1908 bis in unsere Zeit hinein immer wieder aufgelegt ³⁾ und an Verbreitung und Popularität nur von Bebels "Frau und der Sozialismus" ⁴⁾ übertroffen.

Sieht man vom Umstand ab, dass dem historischen Materialismus die Frage nach der Entstehung eines derart überwältigenden historischen Phänomens wie des Christentums, das zugleich sein grösster weltanschaulicher Konkurrent war, ganz besonders am Herzen liegen musste ⁵⁾, hatte Kautsky aktuelle Gründe, sich mit dem Thema zu befassen. Seine seit 1895 vertretene These, dass man von Jesus nichts wisse und das Urchristentum auch ohne die historische Existenz Jesu erklärt werden könne ⁶⁾, stiess auf heftige Kritik. Es war Göhre, der gegen diese, zuerst von Bruno Bauer vertretene Auffassung ins Felde zog und in den denkwürdigen Berliner Versammlungen in den Jahren 1900-1901 - sich auf Harnack berufend - für die Historizität und die Gründerpersönlichkeit Jesu eintrat.

Nun will Kautsky seine ehemaligen Thesen erhärten und beweisen, dass Jesus, falls er überhaupt lebte, mit der Entstehung des Christentums nicht in kreative Beziehung gebracht werden könne, denn das Christentum sei aus der damaligen Zeit, namentlich aus der gesellschaftlichen und letztlich ökonomischen Struktur des römischen Reiches als Nachfolger der proletarisch-jüdischen Kommunismustradition (Zeloten und Essener) hervorgegangen.

Diese These, quasi als Konsequenz marxistischer Geschichtsdiagnostik, war freilich um 1908 weder neu noch originell. Neu und aufsehenerregend war lediglich die kompromisslose Eindeutigkeit, mit der Kautsky für den proletarischen und kommunistischen Charakter des Urchristentums eintrat. Allerdings, wer Kautskys frühere Arbeiten zu diesem Thema noch kannte ⁷⁾, wusste, dass sein "Ursprung des Christentums" lediglich mit erweitertem historischem Material und nicht mit neuen Thesen oder Ergebnissen aufzuwarten hatte.

1) Vgl. S. 154-155 i.d.A.

2) Kautsky, Karl, 1908 (zit. nach 10. Aufl. Stuttgart 1920)

3) Kautsky, Karl, *Foundations of Christianity*. Translated by J.W. Hartmann. New-York 1972

4) Bebel, 1879

5) *Wie Engels, so ist auch Kautsky ein Bewunderer des Christentums als "einer der gigantischsten Erscheinungen der uns bekannten Menschheitsgeschichte" und kann sich nicht "eines Gefühls hoher Bewunderung erwehren, wenn man die christliche Kirche betrachtet, die fast zwei Jahrtausende alt ist und noch immer voll Lebenskraft vor uns dasteht, in manchen Ländern stärker als die Staatsgewalt"* (Kautsky, Ebd. 1)

6) Vgl. Kautsky, *Die Vorläufer des Sozialismus*. 2. Bde. 1895, in der Einleitung

7) Kautsky, 1883b, 1885a

Kautskys Buch, dem wir nun gebührende Aufmerksamkeit schenken, das wir aber in Einzelheiten - vor allem, was die Stichhaltigkeit des empirischen Materials anbetrifft - hier nicht analysieren wollen, behandelt die eigentliche Entstehung des Christentums erst im letzten Viertel ¹⁾. Das ist begreiflich. Denn für den historischen Materialismus können die Entstehungsgründe und die Inhalte eines ideologischen Ueberbaus nicht in sich, sondern nur in der ihn bewirkenden Basis liegen. Und diese Basis war für das Christentum einerseits das römische Reich, andererseits das Judentum, Gesellschaftsformationen also, die ihren Grund "letzten Endes" auch in der ökonomischen Strukturiertheit besaßen.

Um beim Christentum anzukommen, muss also Kautsky, getreu dem historisch-materialistischen Schema, zuerst den ökonomischen, gesellschaftlichen und ideologischen Charakter der damaligen Epoche untersuchen ²⁾. Erst aus diesen Grundlagen wird für den historischen Materialisten das Christentum begreiflich. Wohl müßig zu erwähnen, dass in dieser Deutung jegliche theologische, eigentlich-religiöse und göttliche Relevanz von vornherein ausgeklammert wird. Christentum wird als pures weltlich-historisches Phänomen aufgefasst, seine Eigentlichkeit d.h. sein religiöse Ausdruck als mystifiziert entfremdetes Nebenprodukt in der gesellschaftlich-ökonomischen Weltlichkeit gesehen.

Die Göttlichkeit von Jesus Christus bleibt hier dahingestellt. Ja, selbst die Frage, ob Jesus als Mensch je gelebt hatte, ist für Kautsky unwichtig.

Warum?

3.1.1. Die Persönlichkeit Jesu

Mit Verwunderung stellt Kautsky fest, dass die herkömmliche Auffassung im Christentum "die Schöpfung eines einzelnen Mannes" sehe, denn bereits der englische Historiker Gibbon ³⁾ habe darauf hingewiesen, dass "keiner seiner Zeitgenossen etwas von Jesus berichtet, der angeblich so Erstaunliches geleistet hat" ⁴⁾.

Die ältesten heidnischen und jüdischen Zeugnisse über die Existenz Jesu verwirft Kautsky als ungenügend oder als Fälschung. So etwa sieht er in Josephus Flavius' auch von christlichen Autoren stark angezweifelter Zeugnis

1) Kautsky, 1908 (zit. nach Aufl. 1920) 338-492

2) Dies beansprucht die Seiten 26-337. Sehr aufschlussreich ist in dieser historisch-materialistischen Methode die Themenwahl. Namentlich:
 II. Die Gesellschaft der römischen Kaiserzeit, 1. Sklavenwirtschaft (Der Grundbesitz, die Haussklaverei, die Sklaverei in der Warenproduktion, die technische Rückständigkeit der Sklavenwirtschaft, der ökonomische Niedergang). 2. Das Staatswesen (Staat und Handel, Patrizier und Plebejer, der römische Staat, der Wucher, der Absolutismus). 3. Denken und Empfinden der römischen Kaiserzeit (Haltlosigkeit, Leichtgläubigkeit, Lügenhaftigkeit, Menschlichkeit, Internationalität, Religiosität, Monotheismus).
 III. Das Judentum. 1. Israel (Jemitische Völkerwanderungen, Palästina, die Gottesvorstellung im alten Israel, Handel und Philosophie, Handel und Nationalität, die Völkerstrasse Kanaan, die Klassenkämpfe in Israel. Der Untergang Israels, die erste Zerstörung Jerusalems). 2. Das Judentum seit dem Exil (das Exil, die jüdische Diaspora, die jüdische Propaganda, der Judenhass, Jerusalem, die Sadduzäer, die Pharisäer, die Zeloten, die Essener).

3) Gibbon, E., Geschichte des Verfalls und Untergangs des römischen Weltreiches. 6 Bde, 1776-1788 (dt. 12 Bde ⁴1861-63). (Eine von den Sozialisten bevorzugte Quelle)

4) Kautsky, Ebd. 3

eine spätchristliche Fälschung ¹⁾, denn "das Stillschweigen des Josephus über die Hauptperson der Evangelien war eben zu auffallend und musste korrigiert werden" ²⁾.

Ohne nähere Angaben verwirft Kautsky ebenso das oft zitierte Zeugnis von Tacitus (Annales XV. 44), zumal Dio Cassius von einer Christenverfolgung unter Nero nichts weiss ³⁾.

Auch Sueton berichtet lediglich über Christen, nicht aber über Jesus Christus selbst. "Und das ist alles, was wir aus dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung von nichtchristlichen Quellen über Jesus erfahren" ^{4) 5)}.

Ohne im geringsten zu beachten, dass das spärliche Fliessen der zeitgenössischen nichtchristlichen Quellen durchaus begreiflich ist (denn Jesus Leben und Wirken spielte sich abseits des öffentlichen kulturellen und politischen Lebens ab, und der arme Gottesmann war sicherlich nicht zu jenen Prominenten zu zählen, mit denen sich zeitgenössische Historiker und Schriftsteller zu beschäftigen hatten), zieht Kautsky den Schluss, dass die historische Existenz Jesus mehr als zweifelhaft sei, stellt er doch die wohl einzigen Zeugnisse für das Leben und Wirken Jesus, die Evangelien, als historische Quelle von vornherein in Frage.

Die Evangelien wären zwar ausführlich aber nicht glaubwürdig. Ihre Autorschaft sei zweifelhaft, ihre Entstehung datiere viel später, sie wurden öfters überarbeitet und darum unzulässig ergänzt und gröblich entstellt, es handle sich also um Erzeugnisse späterer Zeiten, welche nicht als historische Quelle dienen können ⁶⁾. Zudem seien diese von "höchst unwissenden" einfachen Menschen verfassten Evangelien keine Geschichtswerke, sie stellten vielmehr eine je nach dem späteren religiösen Bedürfnis angelegte Erbauungsliteratur dar.

Alles wurde zu diesem Zweck aufgeschrieben, später hineingeschoben und mitunter zeitgerecht manipuliert. "Man vergleiche die Bergpredigt bei Lukas und bei dem späteren Matthäus. Bei jenem ist sie noch eine Verherrlichung der Besitzlosen, eine Verdammung der Reichen. Das war vielen Christen zu des Matthäus Zeit schon unbequem geworden. Frischweg macht daher das Matthäusevangelium aus den Besitzlosen, die selig werden, Arme im Geiste, und die Verdammung der Reichen liess es ganz weg" ⁷⁾.

Nicht besser steht es mit den Apostelbriefen, denn es gibt "keinen, dessen Echtheit völlig unbestritten wäre. Eine Anzahl sind von der historischen Kritik als unecht allgemein anerkannt. Die frechste unter diesen Fälschungen ist wohl die des zweiten Briefes an die Thessalonicher" ⁸⁾. Diese Briefe berichten aber über Jesus Leben ohnehin nicht viel.

1) Gemeint ist Josephus Flavius, *Antiquitates XVIII, 3.*

2) Kautsky, *Ebd.* 6

3) Eine seltsame Uebersetzung, denn Cassius, wie es auch Kautsky erwähnt, lebte Hundert Jahre nach Tacitus.

4) Kautsky, *Ebd.* 8

5) Eine weitere heidnische Quelle, Plinius der Jüngere (*Ep. X 96*) erwähnt Kautsky nicht.

6) Kautsky, *Ebd.* 8-11

7) Kautsky, *Ebd.* 16

8) Kautsky, *Ebd.* 18

Wie ist es aber zu erklären, dass dieser Jesus, von dem die Zeitgenossen anscheinend nichts wissen, dennoch, im Laufe der Zeit, zu einer gewaltigen historischen Persönlichkeit heranwuchs?

Kautsky gibt eine denkbar einfache Erklärung ab. Aus der Eigentümlichkeit und einem psychologischen Bedürfnis der verfeindeten christlichen Sekten heraus folgte der Wunsch nach einem idealisierten Vorbild, in das "die frommen Gemüter alles hineinverwebten, was sie wünschten, dass ihr Vorbild gesagt und getan habe" ¹⁾. Im Laufe der permanenten Legendenbildung um Jesus wurde er schliesslich immer mehr zu einer übermenschlichen Persönlichkeit aufpoliert, zum Inbegriff aller Ideale, die die neue Sekte zu ihrem Fortbestehen und Gedeihen benötigte. Und was sie benötigte, entstand - nach Kautsky - keineswegs aus dem vorgefassten Inhalt des Neuen Testaments, sondern aus den tatsächlichen konkreten gesellschaftlichen Bedürfnissen, die die Christen der ersten Jahrhunderte hatten.

Darum bildete der Streit um Jesus Worte keine Auseinandersetzung über den ursprünglichen Inhalt der christlichen Lehre, sondern einen Disput um gegenwärtige gesellschaftliche Interessen, die, zurückprojiziert auf die Schrift, sich auch an der Quelle verifizieren wollten. So wurde der Kanon sicherlich nicht im Kriterium ursprünglicher Echtheit, sondern aufgrund der gegenwärtigen gesellschaftlichen Lage festgelegt. "Es waren in der Regel sehr reale Interessen, die miteinander rangen, wenn die verschiedenen christlichen Sekten über die verschiedene Bedeutung der Worte Christi stritten" ²⁾.

Daraus folgt aber nicht nur, dass "der historische Wert der Evangelien und der Apostelgeschichte nicht höher zu veranschlagen (ist) als etwa der der homerischen Gedichte oder des Nibelungenliedes", sondern auch, dass "eine Weltreligion nicht als das Produkt eines einzelnen Uebermenschen... sondern als ein Produkt der Gesellschaft" ³⁾ aufzufassen ist. Und da das Neue Testament zwar kaum Jesus tatsächliche Worte, sondern vielmehr die aus dem gesellschaftlichen Leben entsprungenen Ideale der ersten Christen wiedergibt, kann es gerade zur Erforschung des Urchristentums der ersten Jahrhunderte herangezogen werden. Darum ist es auch irrelevant, ob Jesus tatsächlich lebte, denn das was er gesagt und gelehrt haben soll, entstand sowieso später als eigene ideologisch - doktrinäre Profilierung der christlichen Gemeinden.

3.1.2. Das Urchristentum als proletarische Bewegung

Hatte Renan in seinem Jesusroman die Zeit in der das Christentum entstand als "in Fülle, Fröhlichkeit und Wohlbehagen gestrotzt" beschrieben, so dann "jede Geschichte der Entstehung des Christentums sich zu einem lieblichen Ideale gestaltet" ⁴⁾, so berichtet Kautsky von einer grausamen Epoche. Oekonomisch heruntergewirtschaftet, in seinem Staatswesen zutiefst korrumpiert, spaltete sich das römische Imperium mehr und mehr.

"Unter der herrschenden Klasse, die teils in toller Genussucht, Geldgier und Grausamkeit verkam, teils von Mitleid mit den Armen und Abscheu vor Geld und Genuss, ja von Todessehnsucht erfüllt wurde, breitete sich eine un-

1) Kautsky, Ebd. 19-20

2) Kautsky, Ebd. 21

3) Kautsky, Ebd. 24

4) Renan, Leben Jesu, zit. nach Kautsky, Ebd. 322

geheure Schar von arbeitenden Sklaven aus, die schlechter gehalten wurden, als unsere Lasttiere, aus den verschiedensten Völkern zusammengeholt, vertiert und verroht durch die stete Misshandlung, durch das Arbeiten in Ketten, unter Peitschenhieben, voll Erbitterung, Rachsucht und Hoffnungslosigkeit, stets zu gewaltsamer Empörung geneigt, aber durch den intellektuellen Tiefstand ihrer barbarischen Elemente, der Mehrheit unter ihnen, ausserstande, die Ordnung des gewaltigen Staatswesens umzustürzen und eine neue zu begründen, wenn auch einzelne hervorragende Geister unter ihnen derartiges anstreben mochten. Die einzige Art der Befreiung, die ihnen gelingen konnte, war nicht der Umsturz der Gesellschaft, sondern die Flucht aus der Gesellschaft, die Flucht entweder ins Verbrechen, das Räubertum, dessen Scharen sie immer wieder schwellten, oder die Flucht über die Reichsgrenze zu den Reichsfeinden.

Ueber diesen Millionen der unglücklichsten aller Menschen wieder erhoben sich viele Hunderttausende von Sklaven, oft in Ueppigkeit und Wohlleben, stets die Zeugen und Objekte des wüstesten und wahnsinnigsten Sinnentaumels, Mithelfer bei jeder erdenklichen Korruption und entweder von dieser Korruption erfasst und ebenso verderbt wie ihre Herren, oder, ebenfalls wie viele dieser und oft noch früher als sie, weil sie die bittere Seite des Genusslebens weit eher zu verkosten bekamen, aufs tiefste angeekelt von der Verderbnis und dem Genussleben und voll Sehnsucht nach einem neuen, reineren, höheren Leben" 1),

Von ähnlicher Sehnsucht war auch das jüdische Volk erfüllt, mit dem Unterschied, dass bei ihm zur wirtschaftlichen, politischen und menschlichen Ausbeutung auch noch die nationale hinzu kam. Um Christi Geburt und anschliessend kam es in Jerusalem und Galiläa unter der Regentschaft von Albinus und Florus zu zahlreichen zum Teil grösseren Aufständen, die aber als letzte Verzweiflungstaten ohnehin erfolglos verliefen. Das Land wurde von der Uebermacht geschlagen. Die Kämpfe gipfelten in einer letzten Tragödie der totalen Zerstörung Jerusalems im September 70.

An der Spitze dieser durchaus militärischen Aktionen standen die fanatisch kämpferischen Zeloten, welche - nach Kautsky - die eine Richtung der proletarischen Bewegung im Judentum vertraten.

Die andere, von den Zeloten völlig verschiedene Art bestand in der Organisation der Essener (oder wie Philo schreibt Essäer). Diese in der Zeit der Makkabäer (um 150 v. Chr.) entstandene und bis zum 70 existierende jüdische Gemeinschaft von ordensähnlicher Verfassung (strenge Disziplin, tägl. Waschungen, regelmässiger Rhythmus von Arbeit und Gebet, Mahlzeiten kultischen Charakters, Schriftauslegung, Arbeit) lebte in Gütergemeinschaft und, was den engeren Kreis anbetraf, in Ehelosigkeit.

Für Kautsky haben freilich die Essener mit Religion kaum etwas zu tun. Das Essenertum dürfte in folgendem Gedankengang wurzeln: "Aber nicht alle Proletarier mochten warten, bis der Messias das neue, weltbeherrschende Jerusalem herbeiführte. Manche suchten sofort ihre Lage zu verbessern, und da ihnen die Politik nicht rasche Abhilfe zu versprechen schien, machten sie sich an eine ökonomische Organisation" 2).

1) Kautsky, *Ebd.* 53

2) Kautsky, *Ebd.* 323

Diese "ökonomische Organisation" der Essener bestand "in einem ausgesprochenen Kommunismus" ¹⁾, der sich allerdings nicht auf die Gemeinsamkeit der gesellschaftlichen Produktion, sondern auf diejenige des Konsums bezog. Denn die Arbeit wurde ausserhalb des gesellschaftlichen Organismus verrichtet, nur Wohnung und Mahlzeiten entsprachen dem Kriterium der Gemeinsamkeit. Facit: "Kommunismus der Genussmittel" ²⁾.

Der Geheimbund der Essener organisierte sich in bäuerlicher Form und konnte sich auf dem flachen Lande nur solange behaupten, als der Staat ihn duldete. Somit war der Essenismus "an das Bestehen der jüdischen Freiheit gebunden" ³⁾. Mit deren Beseitigung um 70 n. Chr. konnte der Essenismus notwendigerweise nicht weiterexistieren. Für die Grossstadt Jerusalem bedeuteten die Essener eine ungeeignete proletarische Organisation. "Die Grossstadt Jerusalem sollte (indessen) eine Form der Organisation entwickeln, die sich anpassungsfähiger als jede andere für die Bedürfnisse des grossstädtischen Proletariats im ganzen Reiche, schliesslich auch anpassungsfähiger als jede andere für die Bedürfnisse des Reiches selbst erwies. Sie war es, die, vom Judentum ausgehend, sich über das gesamte Reich ausdehnte und alle die Elemente des neuen Empfindens und Denkens in sich aufnahm, die aus der gesellschaftlichen Umwandlung und Zersetzung jener Zeit entstanden" ⁴⁾

Diese Organisation bleibt uns noch zu betrachten. Es war die christliche Gemeinde:

Mit anderen Worten: Da breite Massen des grossstädtischen Proletariats weder in dem "rein nationalistisch demokratischen Zelotismus", noch in dem bäuerlich-landwirtschaftlichen Essenismus Befriedigung fanden, musste eine dritte proletarische Organisation geschaffen werden, die zelotische und essenische Tendenzen in sich vereinigte. So ist, nach Kautsky, das Christentum entstanden.

Nach Kautsky ergibt sich schon aus den Apostelbriefen (etwa 1. Korinth. 1, 26-27) ⁵⁾, dass die ersten christlichen Gemeinden eine proletarische Organisation bildeten und kommunistischen Charakter aufwiesen.

Dieser proletarische Umstand ist auch verantwortlich für die raren und unzuverlässigen schriftlichen Quellen. "Seine ersten Verfechter mochten redengewaltige Leute sein, mit Lesen und Schreiben verstanden sie nicht umzugehen. Das waren Künste, die der Volksmasse damals noch viel ferner lagen als heutzutage. Eine Reihe von Generationen hindurch blieb die christliche Lehre und die Geschichte ihrer Gemeinde auf mündliche Ueberlieferungen beschränkt, Ueberlieferungen fieberhaft erregter, unsäglich leichtgläubiger Leute, Ueberlieferungen von Vorgängen, die nur ein kleiner Kreis mitgemacht hatte, soweit sie sich überhaupt ereignet hatten; die also von der Masse der Bevölkerung und namentlich von ihren kritischen, unbefangenen Elementen nicht geprüft werden konnten. - Erst als sich gebildetere, sozial höher stehende Leute dem Christentum zuwandten, begann die schriftliche Fixierung seiner Traditionen, aber auch da nicht zu historischen, sondern zu polemischen Zwecken, zur Verfechtung bestimmter Anschauungen und Forderungen" ⁶⁾.

Wie belegt nun Kautsky seine These der rein weltlichen, proletarischen Organisation bei der ersten christlichen Gemeinde?

1) Kautsky, Ebd. 323

2) Kautsky, Ebd. 325

3) Kautsky, Ebd. 337

4) Kautsky, Ebd. 337

5) Ein Kronzeuge Kautskys für diese Deutung ist Friedländer. Sittengeschichte Roms, 2. Bd., 540-543

6) Kautsky, Ebd. 341

Da gibt es im Neuen Testament eine Reihe von Hinweisen, die einen "wildem Klassenhass" demonstrieren. Deutlich wird dies bei Lukas 16, 19-31; 6, 21; Jakobus 5, 1-6; 1, 9-11; 2, 5-7. Beeindruckt von der Härte dieser Aussagen schreibt nun Kautsky: "Kaum je hat der Klassenhass des modernen Proletariats so fanatische Formen erlangt wie der des christlichen. In den kurzen Momenten, in denen das Proletariat unserer Tage bisher zur Macht kam, hat es nie Rache an den Reichen genommen. Freilich fühlt es sich heute weit stärker, als sich das Proletariat des aufkeimenden Christentums fühlte. Wer sich stark weisst, ist stets eher grossmütig als der Schwache. Es ist ein Zeichen dafür, wie schwach sich die Bourgeoisie heute vorfindet, dass sie am empörten Proletariat stets so schreckliche Rache nimmt " 1).

Allerdings scheinen Kautsky nicht alle Aussagen des Neuen Testaments so hart zu sein wie die erwähnten. Matthäus behandelt die Reichen durchaus wohlwollend und schwächt den Klassenhass ab. Dazu Kautsky: "Einige Jahrzehnte jünger als das Lukasevangelium ist das des Matthäus. Inzwischen hatten wohlhabende und gebildete Leute angefangen, sich dem Christentum zu nähern. Da empfand mancher christliche Propagandist das Bedürfnis, die christliche Lehre für diese Leute anziehender zu gestalten. Die urchristliche "Fresslegende" wurde unbequem. Da sie aber zu tiefe Wurzeln gefasst hatte, als dass man sie einfach beiseite schieben konnte, suchte man die ursprüngliche Auffassung wenigstens im opportunistischen Sinne zu revidieren. Dank diesem Revisionismus ist das Matthäusevangelium zum "Evangelium der Widersprüche" geworden..." 2).

Der opportunistisch-revisionistische Matthäus 3) und seine späteren Uebersetzer haben nun alles weggelassen, was gegen die Reichen gerichtet war. In der Bergpredigt nach Matthäus 5, 3; 5, 6; sei etwa "alle Spur von Klassenhass ausgelöscht" 4). "Selig werden jetzt die Bettler im Geiste... Geradezu komisch aber wirkt es, dass die Hungernden in nach Gerechtigkeit Hungernde verwandelt sind..." 5). "Aber so sehr auch einflussreiche Kreise der opportunistisch werdenden christlichen Gemeinde strebten, ihren proletarischen Charakter zu verwischen, das Proletariat und sein Klassenhass wurde damit nicht beseitigt, und er fand immer wieder einzelne Denker, die ihm Ausdruck gaben" 6) 7).

Aus dem proletarischen Charakter der urchristlichen Gemeinde folgt nun, dass sie nach einer kommunistischen Organisation verlangte. Als Beleg zitiert Kautsky 8): "Sie beharrten aber in der Lehre der Apostel und im Kommunismus (κοινωνία), im Brotbrechen und den Gebeten... Alle aber, die gläubig geworden waren, besaßen alles gemeinsam, und sie verkauften ihren Besitz und ihr Eigentum und verteilten dieses nach dem Bedürfnis eines jeden" (Apo-

1) Kautsky, Ebd. 345

2) Kautsky, Ebd. 345

3) Zu vermerken wäre allerdings, dass das Matthäusevangelium entgegen der Annahme von Kautsky nicht das jüngste, sondern wahrscheinlich das älteste der vier Evangelien ist; damit wird der Revisionismustheorie der Boden automatisch entzogen.

4) Kautsky, Ebd. 346

5) Kautsky, Ebd. 346

6) Kautsky, Ebd. 347

7) Kautsky verweist - auf Grund von Paul Pflüger, 1907 - auf die Kirchenväter, denn "sie alle ergehen sich in den schärfsten Anklagen gegen die Reichen, die sie mit Räubern und Dieben auf die gleiche Stufe stellen." (Kautsky, Ebd. 347)

8) Kautsky, Ebd. 347

stelgeschichte 2.42, 44) ¹⁾. Kautsky knüpft da an die Interpretation von Chrysostomus an, der die Vorzüge des Kommunismus gesehen haben soll ²⁾ und es wie keiner verstand, den Kommunismus anstelle der ekstatisch-asketischen eine realistisch-ökonomische Deutung zu geben ³⁾.

Aus der urchristlichen kommunistischen Gegenwart resultiert nach Kautsky, dass "in dem freilich erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts entstandenen Evangelium des Johannes...das kommunistische Zusammenleben Jesu mit den Aposteln als selbstverständlich vorausgesetzt" ⁴⁾ wird ⁵⁾. Ausrücklich ergeht an die Christen die Forderung: "Keiner von euch kann mein Jünger sein, der nicht auf alles verzichtet, was er besitzt". (Lukas 14, 33) "Verkauft eure Habe und gebt es den Armen" (Lukas 13,33) ⁶⁾.

Der "revisionistische Matthäus" schwächt aber "auch hier die ursprüngliche Strenge ab" - so Kautsky -, denn "hier wird die Aufforderung nur noch bedingt gestellt": 'Willst du vollkommen sein, dann gehe hin, verkaufe, was du hast, gib es an Arme (Matthäus 19,21)'.⁷⁾

Auch diese Relativierung versteht Kautsky als Ausdruck der zunehmenden Entproletarisierung der späteren christlichen Gemeinden, welche immer mehr Reichen offen standen. Reichen, die sich offensichtlich nicht bereit zeigten, auf ihre Habe zu verzichten. Zudem kam der offiziellen Kirche der späteren Jahrhunderte der kommunistische Charakter des Urchristentums "sehr so unbequem" gelegen. Nur allzugerne hätte sie daher die proletarischen Stellen aus den Evangelien gestrichen, was aber unmöglich wurde, nachdem "die Ueberlieferung in diesem Punkte zu tief gewurzelt und zu allgemein anerkannt war" ⁷⁾,

Die Deutung des Urchristentums als proletarische-kommunistische Organisation galt, wie wir es bei den Lassalleanern und bei Engels sahen, in sozialistischen Kreisen als weit verbreitet. Nicht gering dürfte aber die Zahl derjenigen gewesen sein, die - wie Josef Dietzgen - eine solche Interpretation strikte ablehnten. Scharf ins Gericht ging Kautsky mit einem solchen Artikel, der in der von ihm redigierten Zeitschrift um Neujahr 1908 erschien ⁸⁾.

Der Verfasser, Sozialist und protestantischer Theologe, lehnte die fragliche These in der Meinung ab, dass die Erzählung von der kommunistischen Christengesellschaft eine Legende sei. Die entsprechenden Aussagen wären später in die Apostelgeschichte (2.42,44; 4. 32-35) hineingeschoben worden. Seine Argumente in Kürze: die 5000 Mitglieder der Jerusalemer-Gemeinde konnten keine kommunistische Gemeinschaft aufrechterhalten; wenn in Apostelg. 4,36 einer (Barnabas), der alles verkaufte und den Erlös der Gemeinde gab, extra erwähnt wird, so nur deshalb, weil er die Ausnahme bildete. Selbst Maria, ein Mitglied des Vereins, besass ein eige-

1) Weitere Stellen: Apostelgeschichte 4, 32-35

2) Vgl. Chrysostomus, 11 Homilie über die Apostelgeschichte. In: Opera omnia. Ed. Migue, Paris 1859, IX, 96-98

3) Vgl. Kautsky, Ebd. 348-350

4) Kautsky, Ebd. 351

5) Vgl. Johannes 12, 4-7; 13, 27-29

6) Weitere von Kautsky zitierte Stelle: Lukas 18, 18-23

7) Kautsky, Ebd. 353

8) K., A. 1907-08a

nes Haus; in anderen Quellen des NT gibt es keine Hinweise für eine kommunistische Organisation; sehr bedenklich ist, dass ausgerechnet in einer aus Juden bestehenden Gemeinde kommunistische Experimente gemacht worden seien; die Gegner der Christen haben diesen alles, nur nicht Kommunismus vorgeworfen ¹⁾.

Mit umgekehrten Vorzeichen, aber genau im Stile von Kautsky meint nun K.A., dass die kommunistischen Stellen von späteren Christen, die sich das Evangelium für gesellschaftlich-ökonomische Ziele aneignen wollten, dem Original unterschoben wurden, um auf diese Weise authentische Rechtfertigung erlangen zu können ²⁾. Mit anderen Worten: die späteren Christen - allesamt Lumpenproletarier - versuchten, die gesellschaftlich-ökonomisch irrelevante sittlich-religiöse Botschaft in eine politisch-soziale Lehre umzufunktionieren.

Kautsky sei in umgekehrter Form derselben Ansicht: die ursprüngliche proletarisch-kommunistische Christengemeinde wurde, später, in eine "rein" religiöse Gemeinschaft umgewandelt, etwa schon beim Revisionisten Matthäus.

Keines der Argumente von K.A. vermochte Kautsky zu überzeugen ³⁾, sie bewiesen ihm nur "wie erfinderisch manches Theologengehirn werden kann, wenn es gilt, der Urkirche den "Ludergeruch" des Kommunismus zu nehmen" ⁴⁾. Kautsky beharrt auf seinem früheren Standpunkt: "Hier handelt es sich nur um die ursprünglichen, kommunistischen Tendenzen des Christentums. Und an denen zu zweifeln, liegt nicht die mindeste Veranlassung vor. Für sie sprechen die Zeugnisse des Neuen Testaments, für sie der proletarische Charakter der Gemeinde, für sie der starke kommunistische Zug des proletarischen Teils des Judentums in den letzten zwei Jahrhunderten vor der Zerstörung Jerusalems, der im Essenismus einen so ausgeprägten Ausdruck fand.

Was gegen sie ins Feld geführt wird, sind Missverständnisse, Ausflüchte und hohle Konstruktionen, die in der Wirklichkeit nicht die mindeste Stütze finden" ⁵⁾.

Allerdings ist der Kommunismus der Urchristen mit dem heutigen kaum vergleichbar, denn er ist ein Kommunismus des Genusses und des Teilens gewesen und wollte vom gemeinsamen Produzieren nichts wissen. Darum wird in den Evangelien die Arbeit verachtet (vgl. Lukas 12, 22-34). Dazu Kautsky: "Hier ist nicht etwa davon die Rede, dass der Christ aus Gründen der Askese sich um Essen und Trinken nicht kümmern soll, weil er nur auf sein Seelenheil zu achten hat. Nein, die Christen sollen nach der Herrschaft streben, dann wird ihnen alles zufallen, was sie brauchen" ⁶⁾.

Für diese Art Kommunismus soll auch der Versuch charakteristisch sein, die Familie zu zerstören. Die Familienfeindlichkeit kommt - nach Kautsky - in manchen Stellen der Evangelien ganz schroff zum Ausdruck (Markus 3, 31-

1) K.A., Ebd. 483-485

2) Vgl. K., A., Ebd. 485

3) Vgl. die Widerlegung bei Kautsky, Ebd. 353-363

4) Kautsky, Ebd. 356

5) Kautsky, Ebd. 363

6) Kautsky, Ebd. 365

35; Lukas 9, 59-62; 14, 26-27). Es versteht sich, dass der Revisionist Matthäus (11, 36) die starke Lukasstelle (14, 26) wiederum abschwächt.

Mit der Familienfeindlichkeit hängt die Ablehnung der Ehe zusammen. Sie hat zwei Formen angenommen: Zölibat und freie Liebe. Für die freie Liebe soll auch der Apostel Paulus theoretisch und praktisch Lanze gebrochen haben. Jedenfalls versteht Kautsky den 1. Korintherbrief 9, 1.5 in diesem Sinne und zitiert: "Bin ich nicht frei?... Steht mir nicht die Freiheit zu, eine Genossin ($\alpha\delta\epsilon\lambda\phi\eta\nu$) als Weib ($\gamma\upsilon\nu\alpha\lambda\iota\kappa\alpha$) mit mir herumzuführen, weil es die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas (Petrus) selbst getan haben?" Daraus, dass Petrus unmittelbar vorher "von der Ehe abgeraten hat" (so versteht Kautsky die Stelle 1. Kor. 7, 25-38), schliesst er nun, dass mit der Genossin nur eine Geliebte verstanden werden könnte ¹⁾.

In diesem Sinne soll der Apostel auch gelebt haben. Beweis: "Das Herumschweifen des Apostels mit einer jungen Dame spielt eine grosse Rolle in den 'Taten Pauli', einem Roman, den nach Tertullian, ein kleinasiatischer Presbyter im zweiten Jahrhundert erdichtet hatte, wie dieser selbst gestand" ²⁾. Trotzdem schildert nun Kautsky ausführlich - und wenn wir uns nicht täuschen recht genüsslich - den Inhalt des Romans, die tragisch-schöne Romanze des Apostels mit der hübschen Thekla, und meint mit Pfeleiderer ³⁾, dass die ersten Christen diese Geschichte gar nicht anstössig fanden. Die spätere Kirche hat dann diese Erzählung stark überarbeitet. Für Kautsky steht nun fest: "Aber so viel auch von solchen Mitteilungen verloren gegangen sein mag, die erhaltenen Andeutungen genügen, ganz eigenartige geschlechtliche Verhältnisse zu bezeugen, die von den überlieferten Regeln sehr abwichen, viel Anstoss erregten und daher von den Aposteln energisch verteidigt werden mussten; Verhältnisse, die dann die spätere rechnungsträgerische Kirche möglichst zu vertuschen suchte" ⁴⁾.

Freilich hat Kautsky grosses Verständnis für diese freien Praktiken: "Wie leicht Ehelosigkeit zu ausserehelichem Geschlechtsverkehr drängt, ausser bei fanatischen Asketen, bedarf keiner weiteren Ausführung" ⁵⁾.

Als schlagender Beweis für die Ehefeindlichkeit und freie Liebe gilt für Kautsky Lukas 20, 34-36, wo Jesus "die kitzliche Frage" beantworten soll: Wenn eine Frau nacheinander sieben Männer hatte, welchem von ihnen gehöre sie nach der Auferstehung: "Und Jesus sagte zu ihnen: Die Söhne des jetzigen Zeitalters ($\alpha\iota\omega\nu\sigma$) heiraten und lassen sich heiraten. Jene

1) Nirgendwo wird Kautskys manipulierte Bibelauslegung sichtbarer als hier. Denn weder das griechische Wort lässt die Uebersetzung zu, noch der Kontext mit 1. Kor. 7, 25-38. Gerade der Hinweis auf Petrus zeigt, dass hier eine Ehefrau bzw. eine Gefährtin als Schwester gemeint ist. Freilich liest Kautsky den Text auch nicht weiter. Bei 9,12 steht ausdrücklich: "Wir (Petrus und Barnabas) haben von diesem Rechte keinen Gebrauch gemacht..."

2) Kautsky, Ebd. 368

3) Pfeleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, 2 Bde., 1902 (hier 2. Bd. 171-172) Eine von Kautsky durchgehend zitierte Hauptquelle.

4) Kautsky, Ebd. 370

5) Kautsky, Ebd. 370

aber, die gewürdigt werden, in jenes Zeitalter zu gelangen und zur Auferstehung von den Toten, die heiraten nicht und werden nicht geheiratet. Denn sie können nicht mehr sterben, sie sind Engeln gleich und Gottes Söhne, da sie Söhne der Auferstehung sind" (Lukas 20, 34-36)¹⁾.

Da Kautsky unter "Auferstehung" die gesellschaftliche Umwandlung und unter dem "Reich Gottes" den von Christen zu errichtenden kommunistischen Zukunftsstaat versteht (darüber noch später), fällt ihm eine Exegese nicht schwer. Im (christlichen) Kommunismus ist die Ehe abgeschafft, frühere Ehen sind aufgelöst. Damit hängt allerdings die Erhöhung der gesellschaftlichen Stellung der Frau zusammen. Es wird ihnen das ungewöhnliche Recht zugestanden, als Prophetinnen aufzutreten (vgl. Apostelgeschichte 21, 9; 1. Korinther 11, 5). Die Stelle 1. Korinther 14, 35-35 erklärt Kautsky für eine spätere Fälschung.

3.1.3. Die christliche Messiasidee

Da für Kautsky die urchristliche Gemeinde von vornherein keinen religiösen transzendentalen Charakter hat, sondern im wesentlichen eine nur-weltliche Proletarbewegung darstellt, ist die christliche Heilsbotschaft eine rein inner-weltlich-gesellschaftliche Angelegenheit. Im Geiste dieser These interpretiert nun Kautsky alle eschatologischen und messianischen Aussagen des Neuen Testaments.

Wie die übrigen Juden, so erwartete die älteste Christengemeinde in Jerusalem "das Kommen des Messias in einer absetzbaren, obwohl nicht genau bestimmbar Zeit"²⁾. Dafür sollen die einschlägigen Stellen (Markus 1, 15; 13, 30, Lukas 21, 32, Matthäus 10, 22-23; 19, 28-30, 1. Thess. 4, 13-18) Zeugnis ablegen. An ein ewiges Leben wurde nicht gedacht, denn das kommende Reich ist durchaus mit irdischen Genüssen ausgestattet. Schon Matthäus 19, 28-30 weist in diese Richtung, Lukas 13, 29 und Matthäus 8, 11 berichten von "zum Tische sitzen" und bei Lukas 22, 29-30 steht ausdrücklich: "Ich übergebe euch mein Reich, wie es mir mein Vater übergeben hat, dass ihr essen und trinken möget an meinem Tische in meinem Reiche und sitzen auf Stühlen und richten die zwölf Stämme Israels"³⁾. Kautsky schliesst: "Also für die Auflösung der Familie und Hingabe des Eigentums wird man im Zukunftsstaat reichlich mit irdischen Genüssen belohnt. Diese Genüsse werden namentlich als solche der Tafel gedacht"⁴⁾. Auch getrunken wird dort (Matthäus 26, 29) und klipp und klar steht bei Lukas 14, 15: "Selig, wer Brot speist im Reiche Gottes", mit anderen Worten: Seligkeit ist für die ersten Christen eine Magenfrage, eine Forderung des ausgebeuteten Proletariats nach Befriedigung vitaler Bedürfnisse.

In diesem Sinne ist die "Auferstehung" eine zutiefst leibliche Angelegenheit. Nach seiner "Auferstehung" bezeugt Jesus "nicht nur seine Leiblichkeit, sondern auch einen gesunden Appetit"⁵⁾, wie dies Lukas 24, 33-43

1) Zit. nach Kautsky, Ebd. 370

2) Kautsky, Ebd. 374

3) Aushebung von Kautsky, Ebd. 376

4) Kautsky, Ebd. 376

5) Kautsky, Ebd. 378

und Johannes 21, 5, 9-14 bestätigen. Spottet Kautsky: "Vielleicht war es nach der Stärkung durch dies Frühstück, dass Jesus in der Phantasie des Evangelisten zum Himmel fuhr, von dannen er als Messias wiederkommen sollte" ¹⁾.

Freilich verstanden die ersten Christen darunter - und "in einem so unwissenden und dabei so leichtgläubigen Zeitalter, wie dem des Urchristentums, ist es kein Wunder, wenn die abenteuerlichsten Vorstellungen darüber in den christlichen ebenso wie in den jüdischen Köpfen aufkamen" ²⁾ - eine "höhere" Leiblichkeit (vgl. 1. Kor. 15, 51-52). Im Grunde hat sich aber die christliche Messiasidee von der jüdischen (vgl. Baruch und Esra ³⁾) nicht unterschieden. Beiden ging es um eine weltliche Erlösung nationaler bzw. sozialer Art.

Aus dieser Uebereinstimmung soll auch der christliche Anspruch herühren, Jesus aus dem Königsgeschlecht Davids abstammen zu lassen. Um das zu beweisen, erzählen die Evangelien eine Reihe "kompletten Unsinnns". Gegen Lukas 2, 1-5 erklärt Kautsky: "Der oder die Verfasser des Lukas hatten da etwas läuten gehört und in ihrer Unwissenheit einen kompletten Unsinn daraus gemacht. Augustus hat nie einen allgemeinen Reichszensus angeordnet. Gemeint ist offenbar der Zensus, den Quirinius im Jahre 7 n. Chr. in Judäa vornehmen liess, das damals eben römische Provinz geworden war. Es war dort der erste Zensus dieser Art" ⁴⁾ ⁵⁾.

Auch aus einem anderen Grunde war es unsinnig, Jesus aus dem Hause Davids abstammen zu lassen: die Heiden interessierte dieser Stammbaum überhaupt nicht. Zudem entstanden daraus unlösbare dogmatische Widersprüche, denn wenn Jesus aus dem Hause entstammte, vom hl. Geist gezeugt wurde und damit Anspruch auf die Göttlichkeit stellte, dann musste das monotheistische Christentum "drei Personen unter einen Hut bringen" ⁶⁾. "Das war eine Aufgabe, an der die ausschweifendste Phantasie und feinste Haarspalterei scheitern musste. Die Dreieinigkeit wurde eines der Mysterien, die man bloss glauben, aber nicht begreifen konnte; eines, das man gerade deshalb glauben musste, weil es absurd war" ⁷⁾.

Die (spätere) Umfunktionierung Jesus in eine Person des göttlichen Mysteriums hatte unter anderem den Zweck, seine wahre Identität zu verschleiern, namentlich den dem späteren Christentum unangenehm gewordenen Umstand, dass Jesus ein Rebell, der Anführer einer revoltierenden Proletargruppe war. Für Kautsky war der ab und zu als sanft und ergeben hingestellte Jesus ein Gesetzesbrecher. Er verweist auf Markus 2, 17, wo Jesus die "Verachtung der überkommenen Gesetzlichkeit" ⁸⁾ demonstriert und auf Lukas 12, 49, wo Jesus offen zur Gewalttätigkeit aufruft. Selbst der sonst so opportunistisch-revisionistische Matthäus kann es nicht verheimlichen: "Denket nicht, dass ich gekommen bin, Frieden zu bringen auf die Erde; ich bin nicht gekommen Frieden zu bringen, sondern das Schwert" (Matthäus 10, 34).

1) Kautsky, Ebd. 378

2) Kautsky, Ebd. 378-379

3) Kautsky meint das (nichtkanonische) 4. Buch Esra

4) Kautsky, Ebd. 381

5) Ausserdem wäre ein solches Gesetz unter den damaligen Verkehrsverhältnissen - meint Kautsky - völlig undurchführbar gewesen, denn eine solche Völkerwanderung zum Heimatort hätte das ganze Reich lahmgelegt.

6) Kautsky, Ebd. 383

7) Kautsky, Ebd. 383

8) Kautsky, Ebd. 385

Die in diese Gewalttätigkeitstheorie nicht hineinpassende Stelle (Matthäus 26, 51-54) erklärt Kautsky abermals für eine spätere Einschlebung: Die nachfolgenden Textbearbeiter hätten einen von Jesus geplanten, aber tatsächlich misslungenen Handstreich vertuschen wollen und dafür sogar den offensichtlichen Widerspruch zwischen dem gewalttätigen und angeblich gewaltlosen Jesus in Kauf genommen.

Aber warum sollte die gewalttätige Rebellion vertuscht werden? Der Grund liegt - erklärt Kautsky - in der veränderten Zeit. War das römische Reich bis zur Zerstörung Jerusalems von ständigen Unruhen, Aufständen heimgesucht, so begann mit Vespasia: (69) die "goldene Zeit" des Reiches, es kehrte (bis Commodus 180) Ruhe ein, und Unruhe war nicht (mehr) gefragt. "Die politische Umwälzung, ehemals das Natürliche, wurde jetzt zum Unnatürlichen. Die Unterwerfung unter die kaiserliche Macht, der duldsame Gehorsam, erschien nun nicht bloss als ein Gebot der Klugheit für die Feigen, sondern wurzelte sich auch immer mehr ein als eine sittliche Verpflichtung"1).

Diese allgemeine friedlich-realistische Atmosphäre verwandelte auch das Bewusstsein der Christen. "Den Messias der Rebellion, wie er dem jüdischen Denken entsprochen hatte, konnte sie nicht mehr brauchen. Ihr sittliches Empfinden selbst bäumte sich dagegen auf. Da sie sich aber gewöhnt hatte, in Jesus ihren Gott, den Inbegriff aller Tugenden zu verehren, vollzog sich die Wandlung nicht in der Weise, dass sie die Person des rebellischen Jesus fallen liess und ihr das Idealbild einer anderen, den neuen Verhältnissen mehr entsprechenden Persönlichkeit entgegensetzte, sondern dadurch, dass sie aus dem Bilde des Jesusgottes alles Rebelle immer mehr und mehr entfernte, den rebellischen Jesus immer mehr in einen leidenden verwandelte, der nicht wegen eines Aufruhrs, sondern einzig und allein wegen seiner unendlichen Güte und Heiligkeit durch die Schlechtigkeit und Bosheit heimtückischer Neider gemordet worden war"2)

Ob dieser Jesus der gefährlichste Rebell des römischen Reiches war, solle - da wir über ihn kaum Zuverlässiges wissen - dahingestellt bleiben. Jedenfalls kann dies aber von den ersten Christen gesagt werden, denn ihre Messiasidee unterschied sich von der jüdischen in der Auswirkung nun doch erheblich. War nämlich der jüdische Messias ein nationaler Befreier, so wurde aus dem christlichen ein sozialer und internationaler Erlöser. "Die Abwerfung der Fremdherrschaft war die Vorbedingung jeder Befreiung. Aber dabei wollten die Anhänger der christlichen Gemeinde nicht stehen bleiben. Nicht bloss das Joch der fremden Machthaber, sondern das Joch aller Machthaber, auch der einheimischen, sollte abgeschüttelt werden. Bloss die Mühseligen und Beladenen riefen sie zu sich, der Tag des Gerichts sollte ein Tag der Rache an allen Mächtigen und Reichen werden. Nicht der Rassenhass, der Klassenhass war die Leidenschaft, die sie am mächtigsten entflammte. Damit aber war der Keim der Absplitterung vom übrigen, national geeinten Judentum gegeben"3).

Klassenhass gegen die Reichen und proletarische Solidarität waren natürlich Gedanken, die auch alle nichtjüdischen Proletarier akzeptieren konnten. Der soziale Messianismus durchbrach die Grenzen des jüdischen Nationalismus und stiess bei den Armen aller Völker auf williges Ohr.

1) Kautsky, *Ebd.* 391

2) Kautsky, *Ebd.* 391-392

3) Kautsky, *Ebd.* 401

Allerdings konnte eine Organisation, aus der solche Ideen wuchsen, in einem Staat, wo ein Trojan sich auch noch von freiwilligen Feuerwehren fürchtete, nur als Geheimbund existieren. Damit wurde automatisch lebensgefährlich, diesem Geheimbund anzugehören. Daraus ergab sich die Notwendigkeit, den Mitgliedern eine zusätzliche Motivation zu geben. Die war für diese Christen der Glaube an "die persönliche Auferstehung mit darauffolgender reichlicher Belohnung"¹⁾, eine Idee, die "zur Führung eines gefährlichen Kampfes gegen mächtige Gewalten unentbehrlich"²⁾ war. "Nur in der kommunistischen Form der christlichen Gemeinde, in der des gekreuzigten Messias, konnte der Messiasgedanke ausserhalb des Judentums Wurzel fassen. Nur durch den Glauben an den Messias und an die Auferstehung konnte die kommunistische Organisation sich als Geheimbund im römischen Reiche behaupten und ausbreiten. Durch ihre Vereinigung wurden diese beiden Faktoren - Kommunismus und Messiasglaube - unwiderstehlich. Was das Judentum von seinem Messias aus königlichem Stamme vergeblich für sich erwartete, das gelang dem aus dem Proletariat hervorgegangenen gekreuzigten Messias: er unterjochte Rom, beugte die Cäsaren, eroberte die Welt"³⁾.

3.1.4. Judenchristen und Heidenchristen

War das Christentum in der ersten Phase seiner Entstehung eine rebellierende national-jüdische Proletarierbewegung und in der zweiten eine, nun alte Proletarier umfassende internationale Sozialbewegung gegen die Unterdrückung, so wurde es in der dritten - nach der Zerstörung Jerusalems - zunehmend opportunistisch und versuchte, durch geschickte Realpolitik sich einerseits mit den Römern, andererseits mit den Reichen zu arrangieren.

Dazu benötigte das Christentum eine scharfe Abwendung vom Judentum und eine starke Revision des ursprünglichen proletarischen Inhalts.

Mit viel Aufwand versucht nun Kautsky, diese beiden Thesen zu beweisen.

Wurde den ersten Christen noch ausdrücklich verboten, unter die Heiden zu gehen⁴⁾, so verkünden die freilich späteren Einschreibungen einen direkten Judenhas (Matthäus 21, 42). Jesus verflucht die Juden (Matthäus 11, 20). "Hier spricht nicht mehr eine Sekte im Judentum gegen andere Sekten der gleichen Nation. Hier wird die jüdische Nation als solche zu einer moralisch minderwertigen gestempelt, wird sie als besonders böse und verstockt hingestellt"⁵⁾.

Ja, die Distanzierung der späteren Christen (Heidenchristen) vom Judentum ging so weit, dass sie die Zerstörung Jerusalems, "das grauenhafte Ereignis, das den Bankrott der jüdischen Messiaserwartung bedeutete, geradezu in einen Triumph ihres Christus"⁶⁾ verwandelten. "Jerusalem erschien jetzt als der Feind Christi. Jerusalems Zerstörung als Christi Rache am Judentum, als furchtbarer Beweis seiner sieghaften Kraft"⁷⁾.

1) Kautsky, Ebd. 402-403

2) Kautsky, Ebd. 403

3) Ebd., 403

4) Als Beweis zitiert Kautsky ausgerechnet den "revisionistischen" Matthäus (10, 6; 15, 21 ff.) Vgl. Kautsky, Ebd. 411-412

5) Kautsky, Ebd. 413

6) Kautsky, Ebd. 414

7) Kautsky, Ebd. 414

Die Stellen Lukas 19, 40-41; 21, 22 kommentiert Kautsky wie folgt: "Die Septembermorde der französischen Revolution, die nicht der Rache an Säuglingen galten, sondern der Abwehr eines grausamen Feindes, nehmen sich gelinde aus gegen dieses Strafgericht des guten Hirten"¹⁾.

Mit der Judenfeindlichkeit beginnt nun die Einbusse des fortschrittlichen Charakters beim Christentum, denn "nur bei den Juden hatte es im Anfang der Kaiserzeit noch eine kraftvolle Demokratie gegeben" und "die Zerstörung Jerusalems warf die letzte Volkskraft im Reiche nieder"²⁾.

In der Judenfeindlichkeit der Christen kommt nun ihr Wille zum Ausdruck, auf die Rebellion zu verzichten und sich den Römern anzupassen. "Das Christentum wurde damit unterwürfig und servil"³⁾. "Waren die ersten Christen jüdische Patrioten gewesen und Feinde aller Fremdherrschaft und Ausbeutung, so fügten die Heidenchristen zum Judenhass die Verehrung des Römertums und der kaiserlichen Obrigkeit hinzu"⁴⁾.

Ganz eklatant wird diese opportunistische Wendung mit der biblischen Darstellung der Passionsgeschichte demonstriert, die eindeutig antisemitisch-judenfeindlich und dementsprechend römischerfreundlich stilisiert wurde. Die Evangelisten bzw. die späteren Bearbeiter bemühen sich mit allen Tricks, "den Bluthund Pilatus als ein Unschuldslamm und die dem Judentum angeborene Verworfenheit als die wirkliche Ursache der Kreuzigung des so harmlosen und friedlichen Messias erscheinen zu lassen"⁵⁾. Denn nicht der römische Stadthalter verurteilt Jesus zum Tode, sondern dasselbe jüdische Volk, das ihn noch vor kurzem mit Jubel in Jerusalem begrüßte! Die ganze Passionsgeschichte hatte für die späteren Christen nur den Zweck, "die Schlechtigkeit der Juden zu demonstrieren"⁶⁾. "Die jüdische Masse übertrifft bei den Evangelisten den infamsten und albernsten Theaterbösewicht an albernster Infamie, denn ohne den mindesten Grund, ohne die leiseste Veranlassung rast sie nach dem Blute dessen, den sie gestern noch angebetet"⁷⁾.

Dabei verwickeln sich die Verfasser in Widersprüche und fälschen alles zugunsten ihres antisemitischen Anliegens. Weder die Abwicklung des Gerichtsverfahrens noch die Freilassung des Raubmörders Barabbas entsprechen den damaligen juristischen Gepflogenheiten, und Pilatus, der seine Hände in Unschuld wusch und in Verlegenheit das Volk befragte, war - wie Zeitgenossen berichten - "ein rücksichtslos harter Charakter", der "fortwährend Hinrichtungen ohne Urteilsspruch" vollziehen liess⁸⁾.

Das Schlussurteil von Kautsky lautet: "In dieser ganzen Erzählung ist die Tendenz der Servilität gegen die Römer und des Hasses gegen die Juden so dick aufgetragen und in einer solchen Häufung von Sinnlosigkeiten zur Darstellung gebracht, dass man meinen sollte, sie hätte auf denkende Menschen nicht die geringste Wirkung üben können. Und doch wissen wir, dass sie nur zu gut ihren Zweck erreichte. Diese durch den Glorienschein der Gottheit verklärte Erzählung, geadelt durch das Martyrium des stolzen Bekenner einer

1) Kautsky, Ebd. 415

2) Kautsky, Ebd. 415

3) Kautsky, Ebd. 415

4) Kautsky, Ebd. 415

5) Kautsky, Ebd. 430

6) Kautsky, Ebd. 423

7) Kautsky, Ebd. 429

8) Kautsky beruft sich (vgl. Ebd. 426) auf einen Brief von Agrippa I an Philo, ohne nähere Angaben.

hohen Sendung, war viele Jahrhunderte hindurch eines der wichtigsten Mittel, auch in höchst wohlwollenden Gemütern der Christenheit Hass und Verachtung gegen das Judentum zu erwecken, das ihnen persönlich ferne stand und von dem sie sich ferne hielten; das Judentum zum Abschaum der Menschheit zu stempeln, zu einer Rasse, die von Natur aus erfüllt ist von verruchtester Bosheit und Verstocktheit, die man fernhalten muss von jeder menschlichen Gemeinschaft, die niederzuhalten ist mit eiserner Faust" ¹⁾.

3.1.5. Der Weg des Christentums zur Opportunität

Mit der Zerstörung Jerusalems ändert sich das Bild des Christentums auch im gesellschaftlich-sozialen Bereich. Die ursprüngliche, in der Erwartung der Revolution aufgebaute Organisation des Kampfes gewinnt zunehmend ansässigen integrierten Charakter. Die Loslösung vom kämpferischen Judentum und die Hereinlassung des kampfunfähigen ausserjüdischen Proletariats haben das doktrinäre Gewicht verlagert. Das kommende Reich wird in den Himmel verlegt, die Auferstehung des Leibes zur Unsterblichkeit umfunktio- niert, und die überirdischen Züge machen das Christentum in irdischen Be- langen konservativ.

Auch der praktische Kommunismus der Christen unterliegt einer Wandlung. Dieser Kommunismus, der sich zur Gemeinsamkeit des Produzierens nicht hat entwickeln können, verliert zunehmend auch die Bedeutung der Gemeinsamkeit der Güter und wird nur noch auf die Gemeinsamkeit der Mahlzeiten reduziert. Schliesslich, als immer mehr Reiche in die Gemeinde aufgenommen werden, welche aber am einfachen Gemeinschaftsmahl der Proletarier keinen Gefallen finden, erhalten auch noch diese Mahlzeiten "symbolisch-ritualen Charakter" (Eucharistie) und verlieren ihre wahre Bedeutung.

Zum Niedergang des ursprünglichen kommunistischen Sinns des Christen- tums haben mehrere Faktoren beigetragen. Den wichtigsten sieht Kautsky - neben der antijüdischen und römerfreundlichen Tendenz - im zunehmenden Aus- bau des Unterstützungswesens ²⁾. Der Grund ist klar: "Je mehr die Erwartung sich abkühlte, der Messias werde mit seiner Herrlichkeit demnächst kommen, je wichtiger es in der Gemeinde erschien, für sie Vermögen zu gewinnen zur Durchführung der Unterstützungseinrichtungen, desto mehr wurde der proleta- rische Klassencharakter der christlichen Propaganda durchbrochen, desto mehr bestrebte man sich, wohlhabende Genossen heranzuziehen, deren Geld man wohl verwenden konnte" ³⁾.

Wohltätigkeit gehörte damals ohnehin auch in heidnischen Kreisen zum guten Ton. "Bis ins Mittelalter hinein finden wir immer wieder von Zeit zu Zeit reiche Leute, die allen ihren Besitz den Armen schenken und ein Bett- lerdasein führen - meist, nachdem sie alle Genüsse der Welt aufs reichlich- ste ausgekostet und sich daran den Magen verdorben haben" ⁴⁾.

Doch, die Christen interessierten sich eher für die Erbschaften dieser Reichen und wurden in Erbschleicherei wahre Spezialisten. Freilich, eine Gewinnung dieser Reichen setzte voraus, dass man den ursprünglichen Hass gegen sie zu mildern und zunehmend zu beseitigen versuchte.

1) Kautsky, Ebd. 431-432

2) Vgl. Kautsky, Ebd. 442-443

3) Kautsky, Ebd. 443-444

4) Kautsky, Ebd. 444

Theoretisch wurde zwar am Kommunismus noch festgehalten, aber praktisch schien sich die Strenge seiner Anwendung zu mildern. "Aber unmerklich änderte sich doch mit der wachsenden Rücksicht auf die Reichen das ganze Wesen der Gemeinde, das ursprünglich ausschliesslich auf proletarische Verhältnisse zugeschnitten war. Nicht nur dem Klassenhass in der Gemeinde mussten jene Elemente entgegenwirken, die auf die Gewinnung reicher Mitglieder spekulierten, auch das Getriebe innerhalb der Gemeinde musste sich jetzt vielfach anders gestalten"¹⁾.

Kamen mit den Reichen eben jene angesehenen Leute, auf die Rücksicht zu nehmen war, so verlangten die ansässigen, immer grösser und reicher werdenden Gemeinden eine andere Organisationsstruktur, die aber zunehmend hierarchische und bürokratische Züge annahm, bis sie schliesslich mit der kommunistischen Organisation des ursprünglichen Christentums nichts Gemeinsames mehr verband.

Früher hatte - reüssiert Kautsky - jeder das Recht, in der Gemeinde das Wort zu ergreifen. Bald spezialisierten sich aber einige auf die Verkündigung, gaben ihren Handwerkerberuf auf und wurden entweder Wanderagitatoren (Apostel) oder kämpferische Lokalgrössen (Propheten). Alles wortgewandte, schlagfertige Leute, die allerdings ausser den Kampfparolen über kein Wissen zu verfügen brauchten. Erst viel später, in der Phase der doktrinären Konsolidation, nach dem Einzug der Reichen und Gebildeten, wächst das Bedürfnis nach Lehrern, die dann die Apostel und Propheten ersetzen. Inzwischen geschah aber etwas, was die völlige Neustrukturierung der Gemeinden bewirkte.

Mit dem Wachstum der Gemeinden vergrösserten sich nämlich auch die Mitgliederbeiträge und die Verwaltungsarbeiten. Das Sammeln und Verwalten dieser Gelder, die sich zudem noch durch Erbschaften vermehrten, verlangte nach einer unbestechlichen Vertrauensperson. Damit ist der erste Beamte der Gemeinde geboren, ein sogenannter Verwalter bzw. Finanzbeamter, der, damals mit episcopus, d.h. Bischof, benannt wurde ²⁾.

Zuerst galt das Bischofsamt als Ehrenamt, mit den wachsenden Aufgaben avancierte es zur Planstelle. Es versteht sich, sagt Kautsky, dass dieser Verwaltungsbeamte wie keiner die Gemeinde kannte und notwendigerweise zur Schlüsselfigur wurde. Damit wuchs sein Ansehen und seine Macht, und wer sonst hätte der Vorsitzende des Kollegiums der Aeltesten sein können, wenn nicht der Bischof, d.h. der Verwaltungsbeamte der Gemeinde?

Mit Leichtigkeit rollt nun Kautsky die Macht- und Einflusslawine des bischöflichen Amtes auf. Alles geriet in den Einflussbereich des Bischofes: Die Apostel und Propheten wegen der Unterstützungsgelder, aus denen sie lebten und die der Bischof verwaltete, die Diakone aus Verwaltungsgründen und schliesslich die Presbyter und Lehrer, weil sie im Hause des Bischofs für ihre Aufgabe vorbereitet wurden. Sind in einer Stadt mehrere Gemeinden entstanden, so hat der Bischof die Presbyter delegiert, und bald wurde er selber nicht mehr vom Volk, sondern von der Elitegarde der Presbyter gewählt.

1) Kautsky, Ebd. 448

2) Kautsky stützt sich auf die Untersuchung von Edwin Hatch: Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum. Uebersetzt von A. Harnack. Giessen 1883.

Es versteht sich, dass diese Bischöfe ganz andere Charaktere waren als die Apostel und Propheten. Die konsolidierten Gemeinden verlangten einen nüchternen, geschäftskundigen Praktiker, einen realistischen, soliden Beamten, der freilich, da er sich mit Finanzen beschäftigte, den Reichen gegenüber wohlgesinnt war. Daher kam es zwischen dem beamtentüchtigen Bischof und den leidenschaftlichen Propheten und Aposteln, d.h. zwischen Opportunismus und Rigorismus zum unvermeidlichen Kampf.

Sieger bleibt der Bischof, insbesondere, nachdem er nebst seiner ursprünglichen Aufgabe - namentlich der Verwaltung der Gelder - auch noch mit der Verwaltung der Doktrin betraut wird. Die unwissenden Apostel und Propheten, die glühenden Agitatoren des ersten Kommunismus müssen verschwinden. Sie haben unter dem bischofshörigen Klerus keinen Platz mehr.

Durch den uneingeschränkten Machtzuwachs des Bischofs und seiner Kleriker entsteht die Schaf- Hirten-Theorie, durch die Internationalisierung büßen die Gemeinden ihre Selbständigkeit ein, das Volk verliert seine Bestimmungsrechte. So entstand nun, sagt Kautsky, die katholische Kirche¹⁾, eine Organisation, die allmählich getreues Spiegelbild der sie umgebenden hierarchischen, undemokratischen, despotischen Gesellschaft wurde.

Einem opportunistischen Arrangement mit dem despotischen Staat stand nichts mehr im Wege. "Solange die Kirche eine demokratische Organisation war, stand sie in vollem Gegensatz zum Wesen des kaiserlichen Despotismus im Römerreiche. Dagegen wurde die bischöfliche Bureaukratie, die das Volk absolut beherrschte und ausbeutete, wohl verwendbar für den kaiserlichen Despotismus"²⁾.

Ja, die Macht des Klerus und der Bischöfe wuchs dermassen an, dass "in den Bürgerkriegen am Anfang des vierten Jahrhunderts...derjenige unter den Thronprätendenten siegte, der sich mit dem kirchlichen Klerus alliierte, Konstantin"³⁾.

Bischöfe und Kaiser regierten nun gemeinsam das Reich, die Kirche erlangte seit 321 die Rechte einer iuristischen Person und durfte Vermögen erwerben und erben. "Ihr famoser Appetit wurde dadurch sofort enorm gesteigert, das Kirchengut wuchs masslos. Damit wuchs aber auch die Ausbeutung, die die Kirche übte"⁴⁾.

Das Schlussurteil von Kautsky ergibt sich nach dieser Logik zwangsläufig: "Aus der Organisation eines proletarischen, rebellischen Kommunismus erwuchs die festeste Stütze des Despotismus und der Ausbeutung, eine Quelle neuen Despotismus, neuer Ausbeutung. Die siegreiche christliche Gemeinde war in allen Punkten das gerade Gegenteil jener Gemeinde, die von armen Fischern und Bauern Galiläas und Proletariern Jerusalems drei Jahrhunderte vorher begründet worden war. Der gekreuzigte Messias wurde die festeste Stütze jener verkommenen, infamen Gesellschaft, deren völlige Zertrümmerung die Messiasgemeinde von ihm erwartet hatte"⁵⁾

1) Vgl. Kautsky, Ebd. 476-477

2) Kautsky, Ebd. 480

3) Kautsky, Ebd. 480

4) Kautsky, Ebd. 481

5) Kautsky, Ebd. 481

3.1.6. Bemerkungen zu Kautskys "Ursprung des Christentums".

Es bedarf keiner näheren Erläuterung, dass Kautskys Entstehung des Christentums in allen wesentlichen Fragen der gesamten christlichen Lehrtradition und dem christlichen Selbstverständnis widerspricht. Denn auch noch die kritisch-liberale Theologie, bzw. ihre verschiedensten Varianten (etwa Harnack, Kalthoff, Pfeleiderer) bewahrten die Ueberzeugung für den religiösen Kern des Christentums. In der Schultheologie und in der Praxis der Christen lebte ohnehin der Glaube an Jesus Christus, Gottes Sohn, an die göttliche Stiftung des Christentums als einer Religion mit der Eschatologie des ewigen Lebens. Und auch diejenigen Theologen und Christen, denen der selbstverständliche Zusammenhang zwischen den religiösen und ökonomisch-gesellschaftlichen Komponenten in der Geschichte nicht entgangen ist, dachten nicht im entferntesten daran, das Religiöse lediglich als Spiegelung sozialer Verhältnisse aufzufassen, d.h. der Religion die eigene Substanz zu nehmen.

Warum klammert nun Kautsky aus dem Urchristentum jede religiöse Motivation aus? Bilden die erreichbaren historischen Dokumente Grund genug dafür? Freilich nicht. Vordergründig scheinen uns Werturteile zu sein, die - verbunden mit den axiomatischen Grundsätzen des historischen Materialismus - durchaus logisch zu diesem wohl deduktiven Schluss führen. Kombiniert man die Thesen von der Religion als Ueberbau mit dem Respekt Kautskys vor dem Urchristentum und seinem persönlichen Empfinden über den Unwert der Religion, dann konnte (und zwar schon vor der Untersuchung) das Urchristentum nur eine sozialrevolutionäre Proletarierbewegung sein.

Als Historiker und Amateurexegete fällt Kautsky nach dieser Apriorität nur noch die Aufgabe zu, die einschlägigen Dokumente und Texte auf dieses axiomatische Schlussergebnis hin zu "ordnen". Er tat es - wie wir sahen - mit grossem Fleiss, beachtlicher Phantasie und unbestreitbarer Schlagfertigkeit. Zudem bestand selbst in Theologenkreisen in der Bibelauslegung nie Uebereinstimmung, und etliche Sekten, die gerade im 19. Jahrhundert wie Pilze aus dem Boden schossen, traten mit eigenen Versionen auf, an Reichtum und Phantasie auch einen Kautsky noch um einiges überbietend. Gemessen an den Absurditäten, die manche christlichen Sekten in die Bibel brachten, bzw. aus ihr herauslasen, kommt Kautskys Deutung eigentlich noch gut weg. Denn seine marxistische These von der Verflechtung des Urchristentums mit den ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Bedingungen seiner Zeit stellt - neben unbestreitbaren Wahrheitsgehalt - auch noch ein Gegengewicht zu spiritualistischen Spekulationen dar, die das irdische, menschliche, leibliche Gesicht des Christentums, seine Zeitrelevanz mystisch vernebelten in der Meinung, dass das Erlösungswerk des göttlichen Stifters mit dem Geruch dieser Erde nicht belastet werden dürfe.

Wir wollen auch an dieser Stelle nicht leugnen, dass wir die Stärke der historisch-materialistischen Methode in der systematischen Durchführung der These von der zeitlichen, historischen, materiellen, leibhaftigen, gesellschaftlichen Relevanz des menschlichen Lebens sehen. Denn, auch wenn etlichen Nicht-Marxisten gleichwohl die Binsenwahrheit einleuchtete, dass die materiellen Lebensbedingungen und Prozesse einen festen unabwendbaren Bestandteil auch des religiösen Lebens, geschweige der religiösen Institutionen bildeten, wird dies im angeborenen Hang zu dualistischen Mystifikationen der Theologie dermeist noch übersehen.

Mit dieser Stärke verbindet sich aber auch die Schwäche des historischen Materialismus. Die Stärke ist nur Gegengewicht. Wird sie - wie im orthodoxen Marxismus eigentlich immer - verabsolutiert und für die einzig alleinige Wahrheit erklärt, so kippt sie um und verbiegt sich zu Halbwahrheiten mit obendrein manipulatorischem Charakter.

Abgesehen davon, dass eine solche Einseitigkeit mit Wissenschaftlichkeit - die ihrer Systembedingtheit zum Trotz strenge Objektgebundenheit anzustreben hat - unvereinbar ist, vermag sie weder der Diskussion noch dem Dialog standzuhalten. Indem nämlich Kautsky beim Urchristentum jeden religiösen Kern bestreitet, entzieht er es ausgerechnet jenen, die ihre geistige Herkunft von da abstammen lassen. Somit ist das marxistische Werk vom Ursprung des Christentums theologisch irrelevant, so wie es auch selber irrelevant sein will. Dies gilt auch dann, wenn es einem einigermaßen ausgewiesenen Exegeten wohl kaum schwerfallen dürfte Kautsky zumindest die "umredigierten und tendenziös umgedeuteten"^{1) 2)} Bibelstellen nachzuweisen.

Man fragt sich allerdings, wie ein Mann wie Kautsky, der zwar Historiker war und als Intellektueller einen durchaus soliden Ruf besass, von Theologie und Exegese aber nicht sehr viel wusste und "offenbar meist aus zweiter Hand schöpfte"^{3) 4)}, sich zu einem solchen Buch - "in den Mussestunden geschrieben"⁵⁾ - heranwagt? Bei der Beantwortung der Frage wird es klar, welches Ziel und welche Motivation auch wissenschaftlich aufscheinende marxistische Untersuchungen im Bereiche der Theologie in der Zeit Kautsky's hatten.

Wir sehen insgesamt zwei Gründe. Der eine ist methodischer, der andere praktischer Art, und beide wurzeln in der Hingabe zur sozialistischen Sache.

Der methodische Grund: Es kommt sicher nicht von ungefähr, dass die Rezensionen zu Kautskys Werk vorwiegend das methodische Anliegen behandeln. Denn Kautsky ging es vor allem darum, die Methode der historisch-materialistischen Geschichtsauffassung am angeblich dankbaren Thema des Urchristentums zu erproben, zu demonstrieren, zu beweisen. Diese methodologische Übung war so vordergründig zu Ungunsten des Inhalts gesetzt, dass Mehring, der selber Kautskys stoffliche Unkenntnis anerkannte, diesen Mangel als nicht von Belang abtat⁶⁾.

Mögen zwar Theologen und Historiker mehr wissen als Kautsky - resümiert Mehring - "ihnen allen fehlt die wissenschaftliche Methode, die Kautsky besitzt"; folglich überragt er sie, "weil er eine wissenschaftliche Methode handhabt, die ihrer Methode weit überlegen ist"⁷⁾,

1) Pöhlmann, Robert, Rezension zu Karl Kautsky, *Der Ursprung des Christentums*. AGS I (1911) 203

2) Kautsky-Kritiker Pöhlmann wurde mit seinem Werk "Geschichte des antiken Sozialismus und Kommunismus", Bd. I, München 1893, ein qualifizierter Gegner von Kautsky.

3) Pöhlmann, R., Ebd.

4) Seine Quellen bezieht Kautsky von Gibbon, Friedländer, Pflüger, Fleiderer, Hatch, Kalthoff, alle a.a.O. erwähnt.

5) Kautsky, Ebd. VI. Vorwort

6) Mehring, Franz, 1908-09a, 286

7) Mehring, Ebd. 286

Auch Max Adler hebt rühmend "die Grossartigkeit des neuen Gesichtspunktes" hervor, der sogar - wie er meint - auch für die Religion Vorteile bringt. Hatte nämlich die alte atheistische bürgerliche Religionskritik in der Religion nur Illusion, Dummheit und Pfaffenbetrug gesehen, so wird jetzt erwiesen, dass sie aus einer handfesten Realität entstanden ist¹⁾. Aehnlich äussert sich auch Mehring: "In dem eben erschienenen Buche Kautskys liquidiert die deutsche Arbeiterbewegung ein Erbe, das ihr von der Bildung des deutschen Bürgertums hinterlassen worden ist"^{2) 3)}.

Dieser neuen, die alte naturwissenschaftliche Denkweise ablösenden historischen Methode kann nun - so weiter Adler - die Religion verdanken, dass sie aus ihrer "heiligen Isolierung" heraustritt, "in welche sie einerseits die Ekstase des Glaubens, andererseits die Exklusivität des Dogmas gebracht haben". Damit wurde sie "ein Element des geschichtlichen Prozesses überhaupt, nicht anders wie das Recht und die Sitte, das Staatsleben und die Kriege, der Handel und Verkehr. Nicht mehr war ihr Gebiet der Platz für wunderbare Kräfte, die sonst nirgends anders sich ebenso offenbarten"⁴⁾.

Wenn nur der Verdienst dieser Methode darin bestünde, die ökonomische, gesellschaftliche, soziale und politische Relevanz der Religion, namentlich des Christentums heranzustellen, dann wäre gegen sie auch theologisch wenig einzuwenden, insofern diese Verbindung tatsächlich, und nicht, wie ab und zu bei Kautsky, durch phantasievolle Indizien erwiesen ist. Aber dann hätte die bürgerliche Wissenschaft - wie Pöhlmann vermerkt - "nicht auf die materialistische Geschichtsauffassung zu warten gebraucht, um diese Zusammenhänge... zu erkennen"⁵⁾.

Tatsächlich will aber der historische Materialismus mehr als das von Adler Angedeutete nachweisen. Er will die Eigentlichkeit der Religion in Abrede stellen, anders gesagt, er geht axiomatisch davon aus, dass sie kein eigenes Wesen hat, oder wie bei Kautsky, dass das Christentum ursprünglich keine Religion, sondern eine ökonomisch-gesellschaftliche Bewegung war⁶⁾.

1) Adler, Max, 1908-09b, 178

2) Mehring, Ebd. 281

3) Es fällt auf, wie ungebührlich hoch Adler und Mehring Kautskys methodische Leistung aufwerten und übersehen, dass die marxistische Methode bereits Engels am Urchristentum erprobt hat. (Vgl. S. 154-164 i.d.A.). Interessanterweise wird auch nirgendwo auf Engels verwiesen (auch bei Kautsky nicht), ja, Mehring übernimmt sogar von Engels Sätze, ohne seinen Namen zu erwähnen. Bei Mehring, Ebd. S. 281, finden wir den Engelssatz, den wir auf S. 156 als Zitat 1 wiedergaben.

Indessen liquidiert Kautsky tatsächlich ein Erbe, das von Engels stammt und auch von Mehring noch vor kurzem verkündet wurde, namentlich die Meinung, dass die vier Evangelien niemals und in keiner Frage historische Quelle sein können (Vgl. Mehring 1905, 714).

4) Adler, Ebd. 177

5) Pöhlmann, Ebd. 202-203

6) Wenn Mehring den bürgerlichen Wissenschaftlern vorwirft, dass "ihre angebliche, voraussetzungslose Wissenschaft tatsächlich an die Voraussetzungen der herrschenden Klasse gebunden (ist), und zwar um so enger, je weniger die einzelnen es wahr haben möchten" (Mehring, Ebd. 286), so sehen wir keinen Grund, nicht dasselbe vom historischen Materialismus, mit entsprechenden Vorzeichen zu behaupten. Denn Kautskys ganze Beweisführung ist auf die Voraussetzung aufgebaut, dass der religiöse Gehalt weder intentional noch faktisch existiert.

Zu Recht betont Pöhlmann gegen Kautsky "dass die religiöse Vorstellungswelt bei aller Verflechtung des Geistigen mit dem sozialökonomischen Dasein des Menschen auch ein eigenes Leben hat. Sie ist keineswegs nur eine Spiegelung sozialer Verhältnisse ins Transzendente, sondern will aus ihren selbständigen Entstehungsmotiven erklärt sein"¹⁾. Diese These, die inzwischen die revisionistischen Sozialisten in der Religionsfrage vertraten, widersprach freilich Kautskys historisch-materialistischer Methode. Ja, selbst Max Adler - der mit seinen Austromarxisten zwischen Orthodoxie und Revisionismus ohnehin einen mittleren Weg suchte - kann sich schliesslich mit der dogmatisierenden, ökonomischen Einseitigkeit der Orthodoxen nicht einverstanden erklären. Er wirft Kautsky vor, dass er "die selbständige Bedeutung der religiösen Kraft menschlichen Denkens und Fühlens" unterschätzte²⁾, daher unter anderem die Ausbildung des jüdischen Monotheismus falsch interpretierte und auch die psychischen Quellen der religiös motivierten Christen nicht verstand³⁾.

Bei diesem kritischen Kernpunkt der historisch-materialistischen Religionsphilosophie angelangt, befindet sich nun der Austromarxist Adler selber im Dilemma - Denn einerseits muss er die "nicht genügende Einschätzung des religiösen Faktors" bemängeln, andererseits aber zugeben, dass dies "die Konsequenz einer philosophischen Grundanschauung ist, "die gerade darauf ausging, die religiöse Form zwar nicht als wesenslosen aber doch als unwesentlichen Schein zu entschleiern"⁴⁾.

Damit schneidet Adler eine sehr unauffällige, quasi zwischen den Zeilen diskutierte hauseigene Frage der orthodoxen Marxisten an. Ohne Kautsky ausdrücklich gegen Marx und Engels zu stellen, will nämlich Adler - ohne Engels zu nennen - darauf hinweisen, dass der Religion in der Geschichte wenigstens eine formalpsychische Rolle zukommt. Der Stoff erschöpft sich zwar immer im gesetzmässig ablaufenden ökonomisch-gesellschaftlichen Prozess, die Form aber kann, wie im Falle des Urchristentums, dennoch religiös bleiben. Mit andern Worten: Indem Kautsky dem Urchristentum selbst die religiöse Form absprach, fiel er, hinter der Basis-Ueberbau Korrektur Engels⁵⁾, in den Oekonomismus zurück.

Das gleiche gilt von der Bedeutung historischer Persönlichkeiten, die Kautsky ebenfalls in Abrede stellt. Selbst wenn sie wegen ihrer Verflechtung mit den ökonomisch-gesellschaftlichen Bedingtheiten nicht kreativ wirken können, so sind sie doch fördernd, vorantreibend, wie etwa Paulus, dessen formalpsychologische Rolle - meint Adler⁶⁾ - Kautsky auch übersah⁷⁾.

Diese - wie bereits erwähnt - hausinterne Frage der orthodoxen Marxisten betrifft nicht die Theologie. Sie wird, auch wenn sie die Korrelation des Religiösen und des ökonomisch-gesellschaftlichen Faktors anerkennt, die wesenhafte Priorität wohl immer dem religiösen Moment geben. Ob sie dabei -

1) Pöhlmann, *Ebd.* 203

2) Adler, Max, *Ebd.* 181

3) Adler, Max, *Ebd.* 183

4) Adler, Max, *Ebd.* 184

5) Vgl. S. 140-145 i.d.A.

6) Adler, *Ebd.* 185-186

7) Adler, wie früher auch Mehring (1905, 716-718) scheint die These des Berliner Theologen Pfeleiderer (*Die Entstehung des Christentums*, München 1905), dass der Stifter des Christentums weniger Jesus, als der römisch-griechisch gebildete Paulus war, recht ernst zu nehmen.

wie Adler prognostiziert - "die gefestete Grundlage nicht missen können wird, auf welcher die Kautskysche Arbeit uns sicher Fuss fassen lässt"¹⁾, ist eher fraglich. Denn die Theologie kann diese Grundlage, ohne sich auf den Kopf zu stellen, nicht akzeptieren.

In diesem Zusammenhang muss erwähnt werden, dass die Lobreden von Adler und Mehring auf Kautskys bahnbrechende Methode bezüglich der Deutung der neutestamentlichen Schriften und der Geschichte des Urchristentums, sowie des zu erwartenden Einflusses auf die Theologie von vornherein schief lagen. Denn - soweit hier in Kürze angedeutet werden kann - lag die marxistische Bibelkritik und Urchristentumdeutung im Schlepptau der liberalen protestantischen Theologie seit Strauss über Bauer, bis auf Pfeleiderer und noch mehr Kalthoff. So wie Engels auf den Schultern von Strauss und Bauer, so stand nun Kautsky auf denen von Kalthoff. Kautskys Originalität dürfte höchstens darin gipfeln, dem von Kalthoff übernommenen kritischen Material noch eine zusätzliche historisch-materialistische Biegung verliehen zu haben. Denn, vor Kautskys Buch hatte schon Kalthoff das Christentum aus den sozialen Zuständen des römischen Reiches abgeleitet²⁾. Inwieweit dabei die marxistische These bereits eine Rolle spielte, sei hier dahingestellt. Der Gedanke, dass das Christentum aus dem Zeitlichen entstanden ist, war - auch ohne Marxismus - schon seit Strauss und Bauer in gewissen Theologenkreisen weit verbreitet. Bauer leitet es aus dem römischen Griechentum³⁾, Pfeleiderer aus der heidnischen Kultur ab^{4) 5)}. Ja, wir neigen sogar zur umgekehrten Ansicht: Ohne Strauss, Bauer, Pfeleiderer und Kalthoff wären Engels und Kautsky wohl ohne Stoff und ohne Idee, jedenfalls aber ohne Unterlagen geblieben.

Allerdings, sofern Kautsky in den Tendenzen dieser protestantischen Theologen nur den Versuch sah, den alten Glauben mit den Ergebnissen der modernen Wissenschaft zu vereinbaren und mit der Anpassung an das moderne Bewusstsein "die Existenzmöglichkeit der Religion zu verlängern"⁶⁾, so handelte es sich dabei kaum mehr als um Polemik, bzw. um jene Eifersucht, die die Marxisten des öfteren zu ergreifen pflegten, wenn auch andere von Zeitlichkeit und gesellschaftlicher Bedingtheit sprachen.

Nun, diese Theologen haben - ausser Bauer - das Christentum als Religion aus der Zeit verstanden. Selbst Kalthoff⁷⁾, der zwar aus den neutestamentlichen Schriften fast nichts mehr gelten liess.

1) Adler, Ebd. 186

2) Kalthoff, Albert, *Die Entstehung des Christentums*. Leipzig 1904

3) Bauer, Bruno: *Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum*. 1877

4) Pfeleiderer, *Die Entstehung des Christentums*. München 1905

5) Ohne Kommentar rezensiert der Revisionist Kampffmeyer (in SM 14.3(1910) 1719-1720) die Forschungsergebnisse von Gerhard Löschcke (*Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult*, Bonn (1910), wohlwissend, dass diese Verbindungen das spezifisch Christliche keineswegs in Frage stellen.

6) Kautsky, Karl, Rezension zu Pfeleiderer, *Entstehung des Christentums*, 2. Auflage, München 1906, In: NZ 25,1(1906-07) 760

7) Was ihm freilich Mehring stark ankreidet. (Mehring 1904b, 732)

Dieser Umstand - Religion oder nicht - war wohl der wichtigste, aber beinahe auch nur einzige Trennpunkt zwischen Kalthoff und Kautsky, was sicherlich nicht für die einmalige Originalität der historisch-materialistischen Bibelkritik des Marxismus spricht.

Ein weiterer Unterschied dürfte sodann im Anliegen bestehen. Diesen protestantischen Theologen ging es - wenn auch in Richtung einer Sackgasse - darum, die Anfänge des Christentums empirisch-positivistisch (für sie wissenschaftlich) zu verifizieren. Nicht so bei Kautsky, der jenseits solch "wissenschaftlicher Liebhaberei" sich nun eine sehr praktische Sinnfrage der sozialistischen Bewegung bemühte.

Der praktische Grund: Wie alle orthodoxen Marxisten ist zwar auch Kautsky der Ueberzeugung, mit der Methode des historischen Materialismus den einzig gültigen Schlüssel zur Tür der Geschichte gefunden zu haben¹⁾ und demnach sozusagen automatisch objektiv begreifend vorgehen zu können²⁾. Doch ist diese Selbstbestätigung mehr als durchsichtig, wenn im nächsten Satz schon festgestellt wird: "Ich wusste, zu welchen Resultaten immer ich kommen mochte, die Sache, für die ich kämpfte, konnte darunter nicht leiden"³⁾. "Konnte" bedeutet zwar nicht "dürfte", doch muss man es auch in diesem Sinne verstehen. Denn Wissenschaft, hier Geschichte, wurde von den Marxisten vom Schlage Kautsky stets als praktischer Dienst für die Sache des Sozialismus verstanden, quasi als eine Möglichkeit des revolutionären Kampfes. Sinngemäß sagt es nun Kautsky selber am Schluss des Vorworts zum "Ursprung des Christentums": "Das Proletariat zu gesellschaftlicher Einsicht, zu Selbstbewusstsein und politischer Reife, zu weitumfassendem Denken zu bringen, dazu ist unentbehrlich das Studium des geschichtlichen Prozesses an der Hand der materialistischen Geschichtsauffassung. So wird für uns die Erforschung der Vergangenheit, weit entfernt, bloss antiquarische Liebhaberei zu sein, vielmehr eine mächtige Waffe in den Kämpfen der Gegenwart, um die Erringung einer besseren Zukunft zu beschleunigen"⁴⁾.

Darum wäre es durchaus verfehlt, hinter den Analysen Kautskys zum Ursprung des Christentums (und das gilt auch von den meisten orthodox-marxistischen Untersuchungen zur Religionsfrage) jenes wissenschaftliche Anliegen anzunehmen, das seinen Gegenstand, so wie er ist, erschliessen will. Die marxistische Absicht war immer von der Praxis, namentlich von der Anwendbarkeit der theoretischen Einsichten im gesellschaftlich-politischen Kampf für den Sozialismus getragen. Eigentlich sollte - auch später - die berühmte These von der "Einheit von Theorie und Praxis" in diesem praktisch-revolutionären Sinne verstanden werden. Integristische Christen, die ihre Geschichte nun auch in den Dienst der "guten Sache" stellen wollen, werden diesen marxistischen Praxisbezug jenseits der Wissenschaft am ehesten begreifen.

1) "Wer auf dem Standpunkt der materialistischen Geschichtsauffassung steht, der vermag die Vergangenheit mit vollster Unbefangenheit anzusehen, auch wenn er an den praktischen Kämpfen der Gegenwart den lebhaftesten Anteil nimmt. Die Praxis kann seinen Blick für viele Erscheinungen der Vergangenheit nur noch schärfen, nicht mehr trüben." (Kautsky, Ebd. XIII.)

2) "So bin auch ich an die Darstellung der Wurzeln des Urchristentums gegangen ohne die Absicht, es zu verhimmeln oder zu brandmarken, sondern nur mit dem Streben, es zu begreifen". (Kautsky, Ebd. XIII.)

3) Kautsky, Ebd. XIII.

4) Kautsky, Ebd. XVI.

Es ist wohl richtig, den theoretischen Aufbau dieser interessenbedingten Praxisorientiertheit im Gegensatz zur Wissenschaft und Philosophie als Ideologie zu bezeichnen. Eine Ideologie, die, auch wenn sie mit wissenschaftlichen Absichten an die Gegenstände herantritt, in diesen reprodutiv nur ihren eigenen übertragenen Inhalt wiederfindet.

Diese Struktur der marxistischen Geschichtsauffassung hat übrigens auch Max Adler erkannt: Er nannte sie "Weltanschauung". Wir können ihm beipflichten, wenn er über Kautskys Untersuchung sagt: "Weltanschauungen lassen sich nicht berichtigen, sondern nur gegenüberstellen"¹⁾. Damit ist allerdings die Grenze markiert, die die Wissenschaft von der Ideologie schon immer getrennt hat.

3.1.7. Nachwirkungen von Kautskys Thesen

Wie haben sich die Revisionisten zum breit diskutierten Thema, namentlich zu Kautskys Thesen geäußert? Bei der Einsicht in die Quellen fällt sogleich ein nur geringes Interesse der Revisionisten für das historische Thema auf.

Womöglich spielte dabei die Tatsache mit, dass für sie die historisch-materialistischen Grundthesen des Marxismus weit weniger als "die wissenschaftliche Methode schlechthin" veranschlagt wurden. Ueberhaupt bedeutete für sie der Marxismus eher eine soziologische Methode mit praktischen politischen Forderungen als eine universal anwendbare wissenschaftliche Doktrin. Somit bewahrten sie - neben der Anerkennung der marxistischen ökonomischen Analyse²⁾ ihre forschungsmethodische Freiheit und erklärten sich durchaus bereit, auch die Erkenntnisse der Theologie, vorwiegend die der eher neutralen Religionswissenschaft, ernst zu nehmen.

Es fällt allerdings auf, dass die berühmten historisch-kritischen Werke von Kalthoff und Pfeleiderer nur in der "Neuen Zeit" rezensiert wurden³⁾.

Gemessen an der Position, die die Revisionisten in den wissenschaftsmethodischen und allgemeinen Fragen der Religion einnahmen, durfte man erwarten, dass Kautskys Buch zum Christentum bei ihnen nicht auf Zustimmung stossen wird. Zumindest war bei den zahlreichen protestantischen Theologen, die seit Göhre der Partei beitraten und dort bei den Revisionisten Platz fanden, Kautskys Ausschwenken in die Bibelexegese einer kritischen Prüfung ausgesetzt.

Die Erwartung blieb nicht aus. Bald nach dem Erscheinen von Kautskys Buch im Januar 1909, publiziert Max Maurenbrecher in den SM zwei geharnischte Artikel gegen den Verfasser⁴⁾, die er bald zu einer bibelexegetischen "tour d'horizont" ausbaut⁵⁾.

1) Adler, Max, Ebd. 186

2) Was übrigens auch etliche Nicht-Sozialdemokraten, ja selbst Katholiken wie Wilhelm Hohoff (s. Hohoff 1908, und J. Karski, Rezension zu W. Hohoff, Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik, In: NZ 21,1(1908-09) 67-68) genauso taten.

3) Mehring 1904 a, 1904 b, 1905; Kautsky 1906-07

4) Maurenbrecher, Max 1909a, 1909b,

5) Maurenbrecher, Max 1909c, 1909d,

Maurenbrecher geht gegen Kautsky mit einer derartigen Härte ins Gericht, die bis anhin als eher ungewöhnlich galt:

Ob jemand Idealist oder Materialist ist, "immer bleibt die erste Aufgabe des Geschichtsschreibers die einfache Feststellung der T a t s a - c h e n, in denen die geschichtliche Bewegung sich abgespielt hat" ¹⁾.

Da hilft nur eines: diese Tatsachen kennen. Und die erreicht man nur durch "gewinnhafte, ehrliche und fleissige Arbeit an den Quellen, die über die Erscheinung, das heisst über ihren tatsächlichen Verlauf unterrichten. Hier gibt es keinen Unterschied zwischen bürgerlichem und proletarischem Standpunkt. Hier gibt es nur die mehr oder weniger grosse Sachkenntnis und Treue des einzelnen Forschers" ²⁾. Wenn man diese Tatsache, d.h. die einzigen schriftlich überlieferten Dokumente des Christentums nicht kennt, so bleibt "alles Herumdrehen um die weltgeschichtliche Ableitung des Christentums leeres Gerede" ³⁾.

Damit wird bereits angedeutet, was Kautsky vorzuwerfen ist. Maurenbrecher scheut sich nicht, es auch offen zu sagen: "Was er (Kautsky. A.H.) auf etwa 12 Seiten über die Evangelien und die Paulinischen Briefe zusammengetragen hat, ist nur eine oberflächliche und leichtfertige Stimmungsmache gegen die neutestamentlichen Schriften..." ⁴⁾.

Dem gelehrten Theologen fällt es nun nicht schwer, einige bibelexegetischen Schiebungen bei Kautsky, der überall "leichtes Spiel zu haben meinte" ⁵⁾ und an die Stelle gesicherter Tatsachen "rein aus den Fingern gesogene Phantasieprodukte" ⁶⁾ setzte, nachzuweisen.

Kautsky - meint Maurenbrecher - fehlten ganz einfach die notwendigen Kenntnisse für die Verfassung eines solchen Werkes. Weder Harnack noch Wrede oder Wellhausen sind ihm vertraut - er ist bei den Anfängen der modernen Bibelkritik (Strauss, Bauer) steckengeblieben ⁷⁾.

Es ist schon richtig, die Religion mit den sozialen Zuständen in Verbindung zu bringen, aber mit den untauglichen Mitteln, die Kautsky einsetzt, "kann der historische Materialismus nur von vornherein in den Augen derer kompromittiert und lächerlich werden, die Sachkenntnis und Quellenstudium für die erste Aufgabe des Historikers halten" ^{8) 9)}.

1) Maurenbrecher, Max 1909a, 36

2) Maurenbrecher, Ebd. 37

3) Maurenbrecher, Ebd. 37-38

4) Maurenbrecher, Ebd. 38

5) Maurenbrecher, Ebd. 39

6) Maurenbrecher, Ebd. 41

7) Später wird Maurenbrecher noch deutlicher: "Wer mit Schulbubenkenntnissen aus der biblischen Geschichte an solche Probleme herangehen will, wird immer Schiffbruch erleiden... Kautsky kennt einfach die tatsächlichen Vorgänge nicht, die er erklären will." (Maurenbrecher 1909c, 167)

8) Maurenbrecher, 1909a, 41

9) "Man sieht... dass für K. Kautsky der historische Materialismus, um mit Engels zu reden, eine fertige Schablone, aber keine suchende Methode ist" (!) (Maurenbrecher 1909c, 168)

Infolge der mangelhaften Methode und der bibelexegetischen Unkenntnisse war schliesslich Kautsky "ganz auf seine Willkür und Laune oder auf den Zufall dessen angewiesen, woran sein rasches Durchblättern der neutestamentlichen Schriften gerade einmal haften blieb" ¹⁾.

Im nächsten Artikel ²⁾ ging dann Maurenbrecher der These nach, ob in der urchristlichen Gemeinde, namentlich in derjenigen Jerusalems von einer kommunistischen Organisation gesprochen werden kann, so wie es Kautsky behauptet hat.

Nach einigen, z.T. breitgeschlagenen Hinweisen (viele Christen hatten Privathäuser /Apostelgeschichte 12,13-15; 21,16; 21,18/: bei Sammlungen galt, dass "je nach dem der einzelne Ueberfluss hatte" /Apostelg. 11.29/; sie sammelten "für die Armen" der Gemeinde, was auf Vermögensunterschiede schliessen lässt / Galaterbrief 2,10/; Ananias und Sapphira werden wegen "ihrer Lüge" und nicht wegen der Zurückbehaltung eines Teils ihres Vermögens bestraft / Apostelg. 5,1-11/) ³⁾ kommt Maurenbrecher zum Schluss, dass die Thesen von Kautsky - wie auch die von Kalthoff - bezüglich der kommunistischen Organisationsstruktur der ersten Christen unhaltbar sind ⁴⁾ ⁵⁾.

Diese Fixierung der Urchristen auf die kleinen, vereinzelt lebenden "kommunistischen Gemeinden" hat nun zur Folge, dass Kautsky das Hauptmerkmal des Urchristentums, namentlich seinen Propagandacharakter und die Gemeindebildung überhaupt nicht zu erklären vermag ⁶⁾, also gerade das, was eine sozialistische Darstellung allen voran hätte berücksichtigen müssen.

Freilich lehnt Maurenbrecher Kautskys Entreligiösierung des Urchristentums als tatsachenwidrig ab. "Es muss als Grundtatsache des Christentums der Glaube an die Auferstehung und göttliche Herrschaft des eben getöteten Menschen Jesus gelten" ⁷⁾. Erst wenn man diese Glaubensvorstellung mit dem Armencharakter in wechselseitige Beziehung setzt, ist eine sozialistisch inspirierte Beleuchtung der Problematik möglich. Auch schon darum ist es "eine eigenartige Erscheinung, dass gerade der, der sich für den marxistischen Grabhüter hält, an dieser echtsten Aufgabe einer in Marx Schule geformten Religionsgeschichte mit blinden Augen vorbeigetappt ist" ⁸⁾.

Die Einstellung von Maurenbrecher war nun eindeutig. Als Christ und Sozialist hat er konsequenterweise versuchen müssen, sowohl den religiösen als auch den sozialen Gehalt des Urchristentums gleichzeitig auf harmonisierende Einheit zu bringen. Auf eine Einheit, in der diese Teile nicht parallel isoliert dastehen, sondern als Prozesse gegenseitig zusammenhängen ⁹⁾. Diese Tendenz, die wahrscheinlich auch den historischen Tatsachen

1) Maurenbrecher, 1909a, 41

2) Maurenbrecher, 1909b,

3) Maurenbrecher, Ebd. 96-100

4) Maurenbrecher, Ebd. 98-100

5) Dieselbe Meinung wie Maurenbrecher vertrat der von Kautsky scharf kritisierte A.K. 1907-08 und schon viel früher H. Holtzmann (*Die Gütergemeinschaft der Apostelgeschichte*, Tübingen 1884)

6) Maurenbrecher, Ebd. 101

7) Maurenbrecher, Ebd. 102

8) Maurenbrecher, Ebd. 102

9) Den Standpunkt, dass das Urchristentum proletarisch-sozialen Charakter hatte, vertrat Maurenbrecher konsequent auch Harnack gegenüber in einem offenen Brief in der "Hilfe" (1910). Gegen Samuel Lublinski (*Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur*, Jena 1910) weist auch Kampffmeyer in diese Richtung (In: SM 14,2(1910)1145-1146)

am ehesten entspricht, war nicht nur bei den sozialistischen Pfarrern, sondern auch in der Evangelischsozialen Bewegung stark verbreitet. Dies versucht der Berliner Theologe Deissmann klar herauszustellen ¹⁾, im übrigen gegen Kautsky. Kautsky ist zwar verwundert darüber ²⁾ und meint, dass Deissmann eigentlich seine Auffassung vom Urchristentum bekräftigte, dennoch ist der Unterschied naheliegend.

Für Deissmann war das Urchristentum wohl eine proletarische, aber keine kommunistische, sondern eine religiöse Bewegung. Offensichtlich verstand Deissmann unter Kommunismus bereits eine atheistisch orientierte Weltanschauung, die freilich mit einer religiösen Bewegung unvereinbar war.

Warum Kautsky diesen Gegensatz zu ihm nicht entdeckte ist uns unklar geblieben. Aehnlich unklar ist uns auch der obige Vorwurf Maurenbrechers an die Adresse Kautskys, dass dieser Grabshüter des Marxismus unmarxistisch gehandelt hätte.

Offensichtlich war Maurenbrecher bestrebt, Kautsky mit seinen eigenen Waffen d.h. mit Marx selber zu schlagen. Ob dies ein taktischer Schachzug war oder auf den marxistischen Unkenntnissen vom Maurenbrecher beruhte, lässt sich schwer sagen. Jedenfalls könnten wir bei Kautskys Darstellung keine These entdecken, was dem marxistischen Standpunkt widerliefe. Denn, die zusammenhängende Verbindung zwischen Glaubensvorstellung und sozialer Schichtung, die Maurenbrecher als marxistisches Interpretationsmodell Kautsky entgegenhält, war konsequenter sozialistischer Revisionismus, aber kein Marxismus. Wir hörten zur Genüge: Weder für Marx noch für Engels war die Religion konstruktiver bestimmender Inhalt gewesen, sondern - wie bei Engels - höchstens formalideologische Verkleidung.

Selbstverständlich haben die orthodoxen Marxisten den massiven Angriff auf den in ideologischen Fragen sehr angesehenen Kautsky nicht ignorieren können. Kautskys Buch war ideologischer Masstab in der Christentumfrage (und eigentlich wurde es dies weit mehr, als es im Jahre 1908 vor auszusehen war), und die revisionistische Kritik des sozialistischen Pfarrers Maurenbrecher zeigte doch sehr empfindlich die Kluft, die in der gemeinsamen Partei zwischen den beiden Blöcken bestand.

Nicht Kautsky hat persönlich geantwortet. Man schickte den in polemischen Auseinandersetzungen seit 25 Jahren bewährten Mehring ins Feld. Umso mehr, als er in Kämpfen mit protestantischen Pfarrern ohnehin reiche Erfahrung sammelte ³⁾ und auf diesem Gebiet als Spezialist galt.

Mehring's Erwiderng erschien bald in der "Neuen Zeit" ⁴⁾ mit dem Titel: $3 \times 1 = 1$. Da es sich um eine atheistische Polemik gegen einen Theologen handelte, war die Anspielung des Titels eindeutig. Die im Artikel noch siebenmal als Schlusspointe wiederholte Formel sollte die aus der Anerkennung der Trinitätslehre resultierende "unheilbare Gehirnversenkung" ⁵⁾ der theologischen "Wissenschaft" demonstrieren und Maurenbrecher als ernstzunehmenden Diskussionspartner von vornherein disqualifizieren.

1) Deissmann, A., *Das Urchristentum und die unteren Schichten*. Göttingen (1908)

2) Kautsky, Karl, *Rezension zu Deissmann 1908, a.a.O. in: NZ 27,1 (1908-09) 649-650*

3) *Vgl. bereits seine erste Schrift, Mehring 1882*

4) *Mehring, Franz, 1908-09c*

5) *Maurenbrecher, Ebd. 770*

Wenn man von den reichhaltig aufgetragenen Spötteleien Mehrings absieht, so zeigt seine Ausführung - dadurch zwar erheblich auf knappe Sätze reduziert - den nun unüberwindbaren Gegensatz, der in diesen Fragen zumindest zwischen den sozialistischen Pfarrern und den atheistischen Marxisten innerhalb der Partei bestand.

Mehring stellt ein für allemal fest: 1)

- die neutestamentlichen Schriften (wie es die Mehrheit auch der bürgerlichen Historiker allgemein bestätigt) sind keine historischen Dokumente über die Entstehung des Christentums
- sie sind nur historische Quellen der Zeit, in der sie entstanden (ab Ende des 2. Jahrhunderts)
- sie können nur rückwirkend vergleichend - und auch das nur mit Vorbehalten - für die Erforschung des Urchristentums herangezogen werden.
- die wortkritische Exegesemethode (Harnack, Wrede, Wellhausen) ist "der Tod aller historischen Forschung" 2)
- die neutestamentlichen Erzählungen auch über Jesus, sind mit den Sagen etwa über die Entstehung Roms auf die gleiche Stufe zu stellen.
- weder ein Gott noch ein Mensch hat das Christentum gegründet, sondern es ist Produkt der antiken Welt (Bauer, Pfeleiderer), bzw. Produkt der sozialen Zustände (Kalthoff, Kautsky)
- keine historische Tatsache, sondern nur das gegenwärtige Interesse der herrschenden Klasse spricht für die welthistorische Glorifizierung von Jesus, und zwar unter dem Motto, die Religion muss dem Volke erhalten bleiben.

Am Schluss weist Mehring noch die oben erwähnte Hauptthese Maurenbrechers, nach der der Glaube an die Auferstehung und die göttliche Weltherrschaft Jesus als Grundtatsache des Christentums anerkannt werden müsse 3), scharf zurück 4). Und was den Zusammenhang zwischen Glaubensvorstellung und sozialer Schichtung anbetrifft so wurde diese von Kautsky konsequent erarbeitet, allerdings - gerade weil er der Grabhüter des Marxismus ist - in umgekehrter Richtung als Maurenbrecher, indem er nämlich "die religiösen Nebelvorstellungen...aus den wirklichen Lebensverhältnissen" abgeleitet hat 5).

1) Mehring, Ebd. 771-774

2) Mehring, Ebd. 772

3) s.S. 422 Zitat 7 i.d.A.

4) Mehring, Ebd. 774

5) Mehring Ebd. 775

Im Artikel von Mehring war zwar Maurenbrecher immer als "Genosse" tituliert, aber offensichtlich hielt Mehring von der sozialistischen Gesinnung des freireligiösen Pfarrers nicht viel ¹⁾.

Auf die weiteren Artikel Maurenbrechers ²⁾ hat Mehring nur noch in einer kurzen Feuilletonnotiz reagiert ³⁾. Auf die Kritik Maurenbrechers gegen Kautsky, dass es höchst merkwürdig anmutet, wenn manche Historiker das Christentum aus wirtschaftlichen Verhältnissen ableiten und es als urchristlichen Kommunismus verstehen wollen, bringt Mehring eine Reihe von Passagen aus einem Buch über Thomas v. Aquin aus dem Jahre 1898, wo genau diese Thesen entschieden vertreten wurden und dessen Autor, nun, anno dazumal, Max Maurenbrecher war.

Allerdings bewies diese sehr delikate gemeinte Enthüllung nur Maurenbrechers orthodox-marxistische Vergangenheit, die aber allgemein bekannt war. Immerhin deuteten die Hinweise Mehrings klar an, welche Kehrtwendung inzwischen der Revisionismus machte.

Die Thesen von Kautsky vom urchristlichen Kommunismus setzten sich in orthodoxen Kreisen und auch bei den Austromarxisten durch. Sie wurden in etlichen Varianten weiterformuliert ⁴⁾.

Ein Buch des katholischen Theologen Franz Xaver Kiefl ⁵⁾ gegen Kautsky veranlasst nun Conrad Schmidt, einige revisionistische Grundthesen zum Thema klarzustellen.

Kiefl wendet sich entschieden gegen die Deutung des Urchristentums als soziale Umsturz Bewegung und möchte es überhaupt von jeglicher sozialreformistischer Tendenz fernhalten. Hinweise darauf, dass das Christentum zum Teil eine soziale Bewegung sein soll ⁶⁾, hat seinerzeit auch der Regensburger Bischof mit Paulus Wort zurückgewiesen: "Jeder bleibe in dem Stande, in welchem er berufen ist. Bist du als Sklave berufen? Lass es dir nicht leid sein. Selbst wenn du frei werden kannst, bleibe erst recht dabei" ⁷⁾.

Auch Kiefl beharrt auf dieser wortwörtlichen Interpretation und Schmidt kann aus der "extrem konservativen Gesinnung" zu Recht nur "den Widerspruch des kirchlichen Patriarchalismus zu der modernen, nicht nur sozialistischen Auffassung" ableiten ⁸⁾. Schmidt geht es aber nicht um den Nachweis katholischer Rückständigkeit, sondern um die Widerlegung der Sozialismusdeutung von Kiefl.

1) "...Wenn Georges Sand gemeint hat, alles verstehen heisse alles verzeihen, so gibt es doch Fälle, wo man nicht verzeihen darf, gerade weil man versteht. Allein ob der Fall des Genossen Maurenbrecher zu diesen Fällen gehört, das will ich lieber ungesagt sein lassen" (Schlussätze von Mehring, Ebd. 775)

2) Maurenbrecher 1909c, 1909d

3) Mehring 1908-09 d

4) Vgl. Hartmann, Ludo, *Der Untergang der antiken Welt* 1910, wo dieselben Gedanken vertreten und von Max Adler den Genossen zum Lesen empfohlen werden. (Adler, Max, Rezension zu Hartmann, In: Ka 4, (1910-11) 431

5) Kiefl, F.X., *Die Theorien des modernen Sozialismus und der Ursprung des Christentums*. Kempten 1915

6) So äusserte sich in der bayrischen Kammer der Minister von Frauendorfer

7) 1. Kor. 7, 20-22 (Vgl. auch 1. Tim. 6,1-3; Titus 2,9-10)

8) Schmidt, Conrad, Rezension zu Kiefl 1915, a.a.O., In: SM 21,3(1915) 1315

Für Kiefl ist nämlich der sozialistische Standpunkt zur Frage des Ursprungs des Christentums identisch mit den Theorien Kautskys. Schmidt wehrt sich gegen diese Unterstellung, denn Kautskys "vielleicht mit Ueber-treibung betonte" und "einseitige Züge" aufweisende Thesen sind nur eine sozialistische Auffassung, die sich auch mit dem Marxismus nicht - zumin-dest nicht ganz - deckt. Verklausuliert deutet nun Schmidt an, dass Kautsky Marx' und Engels' Grundthesen von der ökonomisch-gesellschaftlichen Bedingtheit des ideologischen Ueberbaus, und hier des Christentums, zu extrem anwendet und damit vor allem mit Engels späteren Thesen in Widerspruch gerät.

Hatte nämlich Marx in seinem berühmten Vorwort zur Kritik der politischen Oekonomie ¹⁾ "den Schein erweckt, als meine er das Ganze des so unendlich vielgestaltigen Gesellschaftslebens... lasse sich letztthin aus einem einzigen Moment, dem ökonomischen, verstehen", so hat er im Kapitel diese "monistisch-dogmatisch zugespitzte Formulierung nicht wiederholt" ²⁾. Engels hat dann "mit allem Nachdruck erklärt, dass das Bedingen und Bedingtsein der sozialen Sphären natürlich überall die Form der Wechselwirkung trage", woraus nun folgt, dass "die ökonomischen Faktoren unmöglich den Anspruch erheben können, die letztthin allein bedingenden zu sein" ³⁾.

Nun war Conrad Schmidt wie kein anderer kompetent gewesen, diese Frage marxistisch zu beleuchten, denn Engels setzte sich mit diesem Problem gerade in einem an Schmidt gerichteten persönlichen Brief auseinander ⁴⁾. Dennoch: Hat Schmidt Engels korrekt gedeutet? Auf Grund der ausführlichen Analysen der Engelschen Neuinterpretation der Basis-Ueberbaulehre, die wir im Kap. 4.4. des I. Teiles in dieser Arbeit behandelten ⁵⁾, müssen wir diese Frage mit Nein beantworten. Engels sprach nie von einer Wechselwirkung in dem konstruktiv-inhaltlichen Sinne, wie es Schmidt versteht, und - indem er dem Ueberbau lediglich "formale Verkleidung" des gesellschaftlich-ökonomischen Inhalts, bzw. "formale Wirkung" auf die sozialen Kämpfe zugestand - betonte er ausdrücklich, dass "in letzter Instanz" die Produktion das Entscheidende sei. Damit distanzierte sich zwar Engels vom groben ökonomischen Determinismus mancher Marxschüler, ging aber in der Revision nie so weit wie es Schmidt wahrhaben will.

Hier muss freilich erwähnt werden, dass auch im Lager der Orthodoxen immer wieder Unsicherheit darüber aufkam, wie, inwieweit und ob ausschliesslich die materielle Produktion den Ueberbau bestimme. Auch kritische Freunde des Sozialismus, wie etwa Kalthoff, haben von Ausschliesslichkeit gesprochen. Mehring, dem nun auch klar war, dass die Ausschliesslichkeit der Wirksamkeit der Basis auf den Ueberbau zu unsinnigen Schlüssen führen muss, wendet sich gegen den sonst sehr respektierten Theologen. Er meint, dass es auch für einen "halbwegs kundigen Mann... eine unerlaubte Behauptung wäre" sich dahin zu äussern, dass "der historische Materialismus, wenigstens in seiner ältesten ursprünglichen Form... ausschliesslich die in der Gesellschaft wirksamen Produktivkräfte als die alle Bewegungen der Geschichte regelnden Faktoren" betrachtet ⁶⁾. Die Aufregung Mehrings ist zwar be-

1) Siehe den Text auf S. 135 als Zitat 2 i.d.A.

2) Schmidt, Conrad, Ebd. 1312

3) Schmidt, Conrad, Ebd. 1312-1313

4) Engels Brief an C. Schmidt vom 5. Aug. 1890; MEW 37, 435-438

5) Vgl. S. 140-144 i.d.A.

6) Mehring, 1902-03a, 388

greiflich, doch kann sie darüber nicht hinwegtäuschen, dass die Orthodoxen die Geschichte, namentlich das Christentum immer wieder nur unter dem Aspekt der Wirksamkeit der materiellen Basis interpretierten. Engels formale Revision - die übrigens auch Mehring aus seinem persönlichen Briefwechsel mit Engels recht gut kannte ¹⁾ - reichte zur Eliminierung dieser "Ausschliesslichkeit" nicht aus.

Ernst Bernstein ²⁾ und seinen Anhängern gelang es, mit dem angeblichen Missverständnis aufzuräumen und der materiellen Basis die dogmatisch-deterministischen Kompetenzen zu nehmen. Wie schwerwiegend dieser Eingriff war, zeigt ja der Umstand, dass daraus konsequenterweise jener Revisionismus hat entstehen müssen, der von den Orthodoxen, darunter von Mehring erbittert bekämpft wurde und an dem schliesslich die Einheit der marxistischen Lehre und sogar auch der ganzen Bewegung zerbrach. Das unentwegte "Jein" der Orthodoxen zu diesem Problem konnte die Klarheit, selbst in den eigenen Reihen, nicht fördern. Hat sie die nackte Formulierung der ausschliesslichen Wirksamkeit der Basis erschreckt, so haben sie dennoch die ganze Komplexität des gesellschaftlichen Lebens immer wieder durch die Anwendung dieser These gedeutet.

Es fällt auf, ist aber aus verschiedenen Gründen verständlich, dass sich auch C. Schmidt auf Engels und sogar auf Marx abstützen will. Diese Mühe zeigt aber nur, wie gross die Lehrautorität von Marx und Engels - die bis zum Ende des 19. Jahrhunderts in sozialistischen Büchern wenn überhaupt, dann nur so nebenbei erwähnt wurden - inzwischen gestiegen ist. Die meisten wollten doch als treue Marxisten gelten und nur wenige sahen klar wie etwa Göhre ³⁾, dass der Revisionismus eben die Revision des Marxismus bedeutet, und daher der Rückbezug auf Engels in etlichen Doktrinfragen nicht mehr konsequent ist.

Damit sei nichts gegen die Vernünftigkeit von Schmidts Position gesagt, sondern lediglich festgehalten: Während Kautsky - wie wir früher darauf hinwiesen - tatsächlich in einen schon von Engels überwundenen ökonomischen Determinismus zurückfiel, mässigte der Revisionist Schmidt Engels Neuinterpretation auf die Einsicht, dass in der Entstehung des Christentums auch ökonomische, gesellschaftliche, klassenbedingte Faktoren mitwirkten mit der gleichzeitigen Verwerfung der These, die "die Dogmatik des Glaubens auf ihre simplen irdischen Ingredienzien" ⁴⁾ allein zurückführte.

Somit verdeutlicht sich die revisionistische Position - sich zwar auf Marx und Engels berufend, diese aber stark mässigend - als eine realistische Geschichtsauffassung, die das Spezifische des Ueberbaus und seine ökonomisch-gesellschaftliche Dependenz als zwei gegenseitig aufeinander wirkende Faktoren in tätiger Einheit sieht. Aus dieser Position heraus anerkennt nun Schmidt gegen Kautsky den religiösen Charakter des Christen-

1) Engels, Brief an Franz Mehring vom 14. Juli 1893; MEW 39, 96-100

2) Bernstein, Eduard, Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie. 1898

- Marx und der wahre Sozialismus. NZ 14,2(1896)

- Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus. Berlin 1901

3) Göhre 1902b, 1902c

4) Schmidt, C., Ebd. 1313

tums, und gegen Engels die kreative Rolle des Religiösen und des Ethischen, lehnt aber die vorwiegend in katholischen Kreisen gepflegte Anschauung von der ausschliesslichen Bedeutung dieser Faktoren ab. Mit dieser Ansicht befand sich Schmidt damals nicht nur im Kreise der sozialistischen protestantischen Pfarrer, sondern auch in demjenigen der zahlreichen protestantischen Theologen, die mit der Sozialdemokratie nichts zu tun hatten; heute würden ihm nur noch einige wenige extrem konservative Traditionalisten widersprechen.

Dass diese Position ihm ermöglichte, die gegen Kautsky gerichteten theologischen Darstellungen realistischer Art ¹⁾ zu bejahen, versteht sich klar. Auch diese Bejahung verdeutlicht aber die zunehmende Entfernung der Revisionisten vom orthodoxen Marxismus, denn - wie es Troeltsch bereits am 1. Soziologentag anno 1910 ausführte ²⁾ - ging es ihm lediglich darum, die Bedeutung der soziologischen Forschung für die Religionswissenschaft im allgemeinen und für die Kirchengeschichte im besonderen zu unterstreichen. Eine damals vom Theologen wie Kiefl zwar als ketzerisch taxierte Ansicht, die aber heute schon ein Gemeinplatz geworden ist.

In Anbetracht der Entschiedenheit, mit der der sozialistische Revisionismus die Bedeutung der soziologischen Faktoren auch für die Religion vertrat, darf er für sich beanspruchen, dass er - wenn auch ungewollt - Wegbereiter heutiger theologischer Einsichten, zumindest was die "Theologie der Befreiung" "Theologie der Revolution" und die "politische Theologie" anbetrifft, geworden ist. Durch diese Kanäle hat sich somit ein - zwar stark gemässigter - Marx auch dort durchgesetzt, wo dies am wenigsten erwartet wurde: bei katholischen Theologen.

3.2. Ueber Jesus

Spätestens nach Losinskys groben Attacken ³⁾ auf die Persönlichkeit Jesu wurde es auch einem nicht gerade zimperlichen Mehring klar, wie delikat dieses mit vielen menschlichen Gefühlen umwobene Thema ist. Jesus war etwas anderes als die Zentrumsparthei, als der konservative Katholizismus, als die staatskonforme evangelische Kirche, etwas anderes als kirchliche Institutionen, als Päpste und die Kirchengeschichte. Man merkte wohl, dass jeder Angriff auf seine zumindest moralische Integrität mit der tiefen Verletzung der religiösen Intimsphäre eines jeden gläubigen Christen identisch war. Sollte man also diesen Wesenskern christlicher Religiösität gar nicht berühren oder umgekehrt - wie damals die Lassalleauer und auch mancher Eisenacher - versuchen ihn für eigene Zwecke umzufunktionieren?

Nur wenig war bei der Einnahme der richtigen Position klar; dass Jesus kein Gott sein konnte, und es nicht einmal sicher ist, ob er existierte und falls es ihn dennoch gab, man weder über seine Lehre noch über seine Taten zuverlässige Informationen habe. Diese Position hatte etliche Vorteile; sie widersprach nicht der marxistischen Doktrin, sie ersparte von

1) Etwa: Troeltsch, *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen (ca. 1914)

2) Vgl. dazu Kommentar von Conrad Schmidt, in *SM* 15,2(1911) 990-994

3) Vgl. S. 358 i.d.A.

vornherein beleidigende Jesusdeutungen und schliesslich befand man sich damit in der Gesellschaft mancher Theologen, die ja selber die eine oder andere Meinung vertraten ¹⁾. Auch dieser letztere Vorteil war nicht zu unterschätzen, denn, wie in der Christenumfrage, so konnte auch hier das passende Material bei Theologen geholt werden.

Dass der Anschluss an die katholische Theologie auf diese Weise nicht möglich war, störte die Sozialisten keineswegs. Sie haben zu ihr nie eine Verbindung gehabt und es war grosse Ausnahme, wenn eine katholische Lehrmeinung überhaupt diskutiert oder auch nur einer negativen Kritik würdig befunden wurde. Selbst den Revisionisten - die ja nur von evangelischen Theologen beeinflusst wurden - schien es nicht möglich, Verwendbares aus der katholischen Theologie zu entnehmen. Unter den zahlreichen in den "Sozialistischen Monatsheften" rezensierten theologischen Büchern, taucht nur selten ein katholisches Werk auf. Dabei spielten allerdings weniger die Differenzen zwischen Theologie und sozialistischer Weltanschauung eine Rolle, als die Tatsache, dass auch protestantische und katholische Theologie miteinander verfeindet oder bestenfalls gegeneinander immun waren. Und die Theologen bei den revisionistischen Sozialisten gingen - ohne Ausnahme - in der protestantischen Theologie zur Schule und genossen zudem noch, mangels Lehramtes, alle erdenklichen Lehrfreiheiten bis zur Grenze des Atheismus, die aber nur wenige, wie seinerzeit Bruno Bauer, übertraten. Es versteht sich, dass jene den Fragen der Religion gegenüber aufgeschlossenen Revisionisten, die selber keine Theologen waren, sich im pluralistischen Freiheitsraum der protestantischen Theologie viel heimischer fühlten als im strammen Schatten des katholischen Lehramtes, das auch geringfügige Abweichungen mit dem Index honorierte. Für zweifelnde, suchende und experimentierende Menschen - und genau das musste die Geistesverfassung eines Revisionisten charakterisieren - gab es im Katholizismus keine Entfaltungsmöglichkeit. Mögen zwar protestantische Theologen sehr bedenkliche, mitunter auch christlich kaum haltbare Meinungen vertreten haben, für diesen ersten Dialog waren nur sie geeignet. Das grosse und in bitterer Not erwartete Aggiornamento der katholischen Kirche lag noch weit in der Entfernung eines halben Jahrhunderts, in der Zukunft. Und wenn die katholischen Traditionalisten unserer Tage der offiziellen Kirche von heute "Häresie" vorwerfen, so muss man ihnen zumindest attestieren, dass sie den gewaltigen Unterschied von einst und jetzt erkannt haben.

Gemessen an den erwähnten Voraussetzungen unter welchen die Sozialisten, vor allem die Orthodoxen, an die Jesusfrage herangingen, waren ihre Themenkreise sehr eng.

Ausser einigen wenigen Arbeiten, bestehen die diesbezüglichen Aussagen aus Erwidern auf theologische Untersuchungen, die entweder dem marxistischen Standpunkt nahe kamen (Kalthoff) oder grosses Aufsehen erregten (Harnack) oder von den Revisionisten stammten (Maurenbrecher).

1) Womit freilich ausschliesslich protestantische Theologen irgendwelcher Richtung gemeint waren.

3.2.1. Die Existenz Jesus

Jede These der Orthodoxen über Jesus war auch nach eigenem Eingeständnis nur Hypothese, da diesen Überlegungen der Zweifel, ob er überhaupt existierte, vorangestellt wurde.

Dieser Zweifel ergab sich aus einer Reihe von zusammengeführten Feststellungen:

- die nichtchristlichen Zeitgenossen berichteten nichts Bestimmtes über ihn
- und die Evangelien, die über ihn berichteten, stammen aus einer viel späteren Zeit.

Allerdings, während für die Theologie die Existenz Jesu eine selbstverständliche Kernfrage war, betrachtete sie der orthodoxe Marxismus als drittrangig, ja eigentlich als irrelevant. Den Grund dafür erklärt Kautsky klar; "nicht auf das Bild, das man sich von der Person Jesu entwirft" kommt es an, sondern auf die ökonomisch-gesellschaftliche Struktur der Urgemeinde. Nur Theologen könnten die Person Jesu als massgebend betrachten. Darum, "hatte ich gar nicht die Absicht, ein Leben Jesu zu schreiben ¹⁾, ich wollte die urchristliche Gemeinde als gesellschaftliche Erscheinung erforschen. Ich liess vollständig in der Schwebe, was über die Person Jesu zu sagen wäre, um so mehr, als nach dem Stande der Quellen Bestimmtes, allgemein Anerkanntes darüber bisher überhaupt nicht vorzubringen ist. Soweit ich auf die Person Jesu zu sprechen komme, behandle ich die Aussagen darüber nur als Symptome, als Kennzeichnungen jener, die über ihn schrieben, nicht als Kennzeichnungen der Person Jesu selbst. Ich lasse es völlig dahingestellt, ob Jesus wirklich ein Rebell war, ja ob er wirklich gelebt hat. Wenn ich darauf hinweise, dass einzelne Stellen der Evangelien Jesus als Rebellen erscheinen lassen, so wird das für mich nur insofern wichtig, als es beweist, dass in der Urgemeinde Elemente vorhanden waren, die rebellisch gesinnt waren und sich zur Rechtfertigung ihrer Gesinnung auf einen rebellischen Jesus beriefen" ²⁾

Darum ist es gleichgültig, ob er lebte oder nicht, denn er war ohnehin nur der persönliche oder symbolische Ausdruck dessen, worauf es einzig ankommt, nämlich des historischen Inhalts der Urgemeinde. Und nur die Existenz und die historische Bedeutung dieser Letzteren ist unbestritten und von Belang.

Daraus folgt freilich schon, dass Jesus, auch wenn er Stifter und Anführer der ersten Gemeinden sein sollte, nie als Begründer des Christentums gelten kann. Begründet, entfaltet und schliesslich entartet haben das Christentum jene gesellschaftlichen Faktoren die Jesus, wenn überhaupt, zu formulieren, und zu tragen versuchte. Im besten Falle kann der orthodoxe Marxist Jesus als den "Vollzugsorgan" zwar nicht des Weltgeistes im Sinne Hegels, aber der historischen Entwicklung ansehen. Wobei allerdings bereits beinahe zu viel gesagt ist, wenn damit irgendwelche historische Kreativität einer Einzelperson assoziiert wird. Denn auch, "wenn einzelne Persönlichkeiten die Gesellschaft beeinflussen können" - ist dieser Einfluss "an historischen Zeiträumen gemessen ...nur ein vorübergehender, bildet

1) Gemeint ist sein "Ursprung des Christentums"

2) Kautsky, Karl, 1909-10, 50

nur den äusseren Zirat" ¹⁾. Das gilt von Cäsar, Platon, Napoleon, Luther u.a. aber auch das nur mit Vorbehalten von Jesus, denn wir wissen weder genau was er lehrte, was er tat und ob er überhaupt existierte.

Kurz und gut; Jesus steht für den orthodoxen Marxisten etwa auf der Existenzstufe von Schillers Wilhelm Tell, dessen persönliche Existenz für den symbolhaften Ausdruck des Volkswillens auch ohne Belang ist.

Ist die Existenz Jesu praktisch irrelevant, so auch die Frage, ob seine Existenz erwiesen oder widerlegt wird, auch wenn derartige Versuche von marxistischer Seite angestrebt werden.

Wahrscheinlich liess Kautsky aus diesem Grunde um die Jahrhundertwende einen Artikel in der "Neuen Zeit" passieren mit dem vielsagenden Titel: "Ein steinernes Zeugnis für die historische Wirklichkeit Jesu von Nazareth" ²⁾. Dennoch ist es anzunehmen, dass der Artikel mit Erstaunen aufgenommen wurde. Er war nämlich in einem Ton verfasst, dass dieser fast wie das Bekenntnis eines Konvertiten zu Jesus aufgefasst werden konnte.

Am Anfang verteilt zwar der Verfasser die obligaten Seitenhiebe gegen Theologen und "abgeschmackten Schul- und Religionsunterricht" (ohne Grund?), doch deutet er bald seine, wohl aus dem Rahmen des Marxismus fallende Einstellung an. "Das kritisch geläuterte religiöse Bewusstsein ist im Begriff, das moralische und religiöse Genie dieses ursprünglichen und eigenartigen Menschen in seiner geistigen Reinheit wieder zu gewinnen und das Christenproblem, das im Grunde mit der Idee der Menschheitsvervollkommnung (!) zusammenfällt, den theologischen Dogmen zu entreissen. Immer mehr heben sich die dauernden moralischen und geistigen Werte seiner Weisheit von den tendenziösen Zusätzen und Ausschmückungen ab, und wenn auch nicht mit absoluter Sicherheit, so lässt sich doch mit Wahrscheinlichkeit die ursprüngliche Lehre in immer deutlicherem Lichte erkennen" ³⁾.

Eigenartige Sätze in der "Neuen Zeit" die freilich eher als die letzten Sympathiewellen aus der Lassalleanerzeit als zeitgenössische Stimmung der orthodoxen Marxisten aufgefasst sein können.

Woltmann hat die Reise ins Heilige Land sehr angetan. "Es ist ein natürliches und nicht zu tadelndes Bedürfnis des Menschenherzens, den irdischen und sinnlichen Spuren eines erhabenen grossen Geistes nachzuforschen..." ⁴⁾ Konfrontiert mit der Landschaft Palästinas die "sich anschaulich im neuen Testament, namentlich in den herrlichen Gleichnissen und Sinnbildern Jesu wieder spiegeln" ⁵⁾, verfolgt nun der Verfasser, mit der Bibel in der Hand, den Weg, den Jesus in seinen letzten Tagen beschritt, und stellt den "tatsächlichen übereinstimmenden Zusammenhang der örtlichen Verhältnisse mit dem neutestamentlichen Bericht" ⁶⁾ fest. Offenbar genießt der Verfasser diese Uebereinstimmung, denn ueberall wo möglich, bringt er Stellen aus den Evangelien, einmal als Belege für ihre Glaubwürdigkeit, andersmal als Beweise für das Gesehene. Zur Frage, wo der Palast des Hero-

1) Kautsky, 1908, 25

2) Woltmann, Ludwig 1900-01a

3) Woltmann, Ludwig, Ebd. 474

4) Woltmann, Ebd. 475

5) Woltmann, Ebd. 475

6) Woltmann, Ebd. 476

des stand, wo vermutlich auch Pilatus wohnte, und wo die "tragisch-erhabenen Szenen sich abgespielt haben, in denen Jesus zum Tode verurteilt wurde", sagt er; "...das anschaulich gehaltene Markus-Evangelium" gibt Andeutungen genug "um die Frage zu entscheiden, zumal Markus in Jerusalem geboren war und die dortigen Verhältnisse aus eigener Erfahrung gekannt haben muss" 1).

So führt nun Woltmann den sozialistischen Leser mit der Archäologie und der Bibel in der Hand, zum Schädelhügel und zum Jesu Grab. Gestützt auf Entdeckungen von englischen Forschern im letzten Dezenium des 19. Jahrhunderts, ist anzunehmen, dass es wahrscheinlich nicht unter der heutigen Grabeskirche sondern im Hang eines anderen "Schädelhügels" etwas oberhalb der nördlichen Stadtmauer von Jerusalem gelegen haben muss. Woltmann ist der Ueberzeugung das an dieser Stelle ins Fels gehauene, etwa 10 Fuss breite und 6 - 7 Fuss hohe Grab als das echte Grab Jesu verifiziert zu haben.

Denn "obgleich jeder der Evangelien-schreiber in charakteristisch eigenartiger Weise diese Stätten schildert, so stimmen sie doch im wesentlichen überein. Aber geradezu buchstäblich stimmen ihre Beschreibungen mit dem Tatsachenbefund überein, der in bezug auf den schädelförmigen Hügel und das Felsengrab oben mitgeteilt wurde, sowohl was die Lage als auch was die Beschaffenheit anbetriefft" 2).

Nun sind, wie bekannt, die archäologischen Belege für die Echtheit jenes Jesus-Grabes das Woltmann angibt, bis heute nicht lückenlos. Etwas spricht auch für jenen Ort, über den die christlichen Konfessionen ihre Grabeskirchen errichtet haben. Denn eigenartigerweise gibt es im Norden von Jerusalem tatsächlich zwei gleichartige schädelförmige Hügel auf die die Berichte der Evangelien durchaus anwendbar sind. Aber auch Woltmann kommt es schliesslich nicht darauf an, welche von den beiden das Grab Jesu beherbergen"... Der Beweis der Echtheit dieses Hügels und Grabes ist an sich weniger wichtig, als vielmehr die notwendige Schlussfolgerung, dass diese Stätten ein unumstössliches steinernes Zeugnis für den historischen Bericht des Neuen Testaments und damit für die geschichtliche Wirklichkeit Jesu von Nazareth in einem bisher für unmöglich gehaltenen Masse geworden sind" 3).

Das steinerne Zeugnis hat die orthodoxen Marxisten weder beeindruckt noch überzeugt 4).

1) Woltmann, Ebd. 477

2) Woltmann, Ebd. 480

3) Woltmann, Ebd. 480 (Aushebung von Woltmann)

4) "...Und wenn man die historische Wirklichkeit Jesu dadurch beweisen zu können glaubt, dass man in Palästina irgend einen Ort entdeckt, an dem die Evangelien die Geschichte Jesu sich abspielen lassen, so hat man damit im günstigsten Falle bewiesen, dass die Verfasser der Evangelien in Palästina Bescheid gewusst haben, was wenigstens für die Verfasser der drei ersten Evangelien noch kein Mensch bezweifelt hat, aber man ist damit auch nicht einen Strohalm der Entscheidung der Frage näher gerückt, ob sich die Geschichte Jesu an diesem Orte wirklich abgespielt hat" (Mehring, 1901a 84-85)

Ausserdem war für Chefredaktor Kautsky ohnehin irrelevant ob Jesus, der Anführer der proletarischen Rebellen, tatsächlich lebte, ob er hingerichtet und wo er begraben wurde. Ihm kam es - wie wir hörten - nur auf die Urgemeinde und nicht auf Jesus an.

Begrüsst und zum Lesen empfohlen hat dann Bebel kurz darauf doch ein anderes Buch, nämlich von Arthur Sauer ¹⁾. Hier führte der Verfasser - der im übrigen jede Religion aus topographischen und klimatischen Verhältnissen zu erklären glaubte - den "Beweis", dass Christus der "letzte Spross der altarischen Lichtgötter" sein muss. Fasst man nämlich "die Mythen der Bibel" als Folgen des "altarischen Lichtkultes" auf, so "wird das Verständnis der Bibel wesentlich gefördert und ihr Inhalt geht widerspruchslos auf" ²⁾.

Bebel der mit Sauer im Prinzip damit einverstanden ist, dass die Christuslegende durch materielle Bedingungen entstand, bemängelt nur, dass neben klimatischen Gründen der Hauptgrund, nämlich die Oekonomie, von Sauer nicht beachtet wird. Dennoch - überlegt Bebel - in einer Zeit wo "die kirchlichen Mächte mit Aufbietung aller Kräfte daran arbeiten, den durch die ganze moderne Kulturentwicklung vollständig unhaltbar gewordenen Kirchenglauben, koste es was es wolle, aufrecht zu erhalten" ist jedes Buch, auch ein nicht historisch-materialistisches, falls es sich gegen den Kirchenglauben richtet, zu "begrüssen" ³⁾.

Allerdings, als bald darauf Losinsky seine arroganten Broschüren im Parteiverlag veröffentlichte ⁴⁾, dann wurde es zumindest Mehring klar, dass doch nicht alles recht ist, was sich gegen den Kirchenglauben richtet ⁵⁾.

Den in dieser Zeitperiode endgültigen orthodox-marxistischen Standpunkt bezüglich der Existenz Jesu formuliert Kautsky ⁶⁾.

"Die Frage, ob Jesus lebte, ist heute zu einer der 'brennenden' Tagesfragen geworden. Für und wider wird aufs heisseste gestritten ⁷⁾. Diese neueste Mode gehört zu den Verfallserscheinungen unserer Zeit. Sie beweist, wie manche andere Erscheinung auch, das Wiederaufleben des religiösen Geistes, des theologischen Interesses in den intelligenten Teilen unserer Bourgeoisie. Denn die Frage, ob Jesu lebte, besitzt nur vom theologischen Standpunkt aus Interesse" ⁸⁾.

Der echte Historiker, namentlich der historische Materialist, wendet sich anderen Faktoren zu, die ihm ein historisches Ereignis wissenschaftlich erklären. Faktoren, die seit Jahrhunderten "in gleicher Weise auf die Massen wirken...Solche Faktoren können nicht Erlebnisse oder Aussprüche einer einzelnen Persönlichkeit sein, sondern nur sozierte Faktoren, gesellschaftliche Verhältnisse, die ihren letzten Grund wieder in ökonomischen Verhältnissen haben" ⁹⁾.

1) Sauer, Arthur, Die Christuslegende in ihrem Verhältnis zur arischen Mythologie. Leipzig 1901

2) Sauer, Ebd. zit. bei Bebel Rezension zu Sauer 1901, In: NZ 20,1 (1901-02) 447

3) Bebel, Ebd. 447

4) Losinsky 1901a, 1901b, 1901c, 1901d (Vgl. S i.d. A.)

5) Vgl. Mehring, 1901b

6) Kautsky, 1910-11a

7) In der Tat erschienen um 1909-10 auffallend viele Jesusbücher. Von denen hat in SM Kampfmeyer - wie wir bald sehen werden - den sozialistischen Lesern etwa zwanzig vorgestellt. Die NZ ignorierte sie, ausser einem (Maurenbrecher 1909e), das Kautsky in obigen Artikel nun angreift.

8) Kautsky, Ebd. 35

9) Kautsky, Ebd. 36

Die Person Jesu in Vordergrund zu stellen, wie es die Theologen tun, ist ein atavistischer Rückfall in die Anfangszeiten menschlicher Bewusstwerdung. Nur dort, wo dem Menschen die nötigen wissenschaftlichen Beweise fehlten, versuchte er hinter jeder bewegenden Kraft eine Persönlichkeit menschlicher Art zu postulieren, denn der primitive Verstand begriff nicht, dass die Geschichte und der Mensch nicht von unsichtbaren Göttern gelenkt werden. Insbesondere typisch ist dieser Drang nach Personifizierung dort wo ein undemokratischer Geist herrscht. "Wo der demokratische Geist verfällt, die Person eines unnahbaren, unverantwortlichen, inwiderstehlichen Herrschers Staat und Gesellschaft anscheinend willkürlich lenkt, sucht das naive Denken in einzelnen auf der Erde wandelnden Menschen, denen übermenschliche, göttliche Eigenschaften verliehen werden, die bewegenden Kräfte der Geschichte" ¹⁾.

Gilt diese Denkweise für den despotischen undemokratischen Staat im allgemeinen, so gilt es für die religiöse Denkweise im besonderen, "die gerade aus der Personifizierung der bewegenden Kräfte der Natur und Geschichte ihre Wirkung zieht" ²⁾. "Und speziell die christliche Religion entstand in einer Zeit des vollständigen Verfalls der Demokratie, einer Zeit der Vergöttlichung einzelner Individuen, die an der Spitze des Staates oder aber auch im Gegensatz zum Staate gestanden und grosse Wendungen herbeigeführt haben sollen. In ihr kam ein Priestertum zur Herrschaft, das sich selbst eine übermenschliche, halbgöttliche Stellung anmasst und sie mit der Göttlichkeit jener Persönlichkeit begründet, die das Christentum gestiftet und seinen Lehrern übermenschliche Gaben verliehen haben soll. Für dieses Priestertum ist die Zurückführung seiner Religion auf die Persönlichkeit Jesu nicht mehr bloss eine naive Geschichtsauffassung, sondern eine Grundlage seiner Herrschaft, seines Ausbeutungssystems geworden" ³⁾. Und im besten Falle eine Lebens - besser gesagt, Ueberlebensfrage.

Nun, abgesehen von dieser nahtlosen Beweisführung, die aber aus hypothetisch Voraussetzungen ausgeht und darum, zwar logisch, zu einem fragwürdigen und auch historisch unhaltbaren Schluss führt ⁴⁾, war Kautskys harte Attacke eine äusserst scharfe Diffamierung der sozialistischen Revisionisten gewesen. Sie haben nämlich, wie der soeben von Kautsky angegriffene Maurenbrecher, an der historischen Existenz Jesu und zumindest an der einmaligen historisch Bedeutung seiner Persönlichkeit, (auch wenn sie seine Göttlichkeit freilich in Frage stellen) festgehalten. Mitsamt orthodoxer Kirchlichkeit auch diese Einstellung mit der Verteidigung des Ausbeutersystems in Verbindung zu bringen, war gegenüber den Revisionisten, die das kapitalistische System mit der gleichen Vehemenz wie Kautsky bekämpften, eine unerhörte Provokation gewesen.

Soweit wir auf Grund unserer Unterlagen ermitteln können, ist weder Maurenbrecher noch ein anderer Revisionist auf Kautskys Herausforderung eingegangen. ⁵⁾.

1) Kautsky, Ebd. 36

2) Kautsky, Ebd. 36

3) Kautsky, Ebd. 36

4) Falls man bedenkt, dass gerade die Person Jesus etwa den auch von den Marxisten als "fortschrittlich" taxierten, Befreiungsbewegungen (z.B. Münzer) als Vorbild diente.

5) Vgl. Maurenbrecher 1910a, 1910c, 1911

Die Revisionisten beschränken sich in der Jesusfrage von Anfang an einen ganz anderen Weg als die Orthodoxen. Für sie war die Frage nach dem historischen Jesus von allen Anfang an eine solche Kernfrage gewesen, dass der religiöse Revisionismus eigentlich auch bei diesem Problem seinen Anfang nahm.

In den berühmten Berliner Volksversammlungen ¹⁾ beginnt Göhre die Abkehr von der orthodoxen Kritik des Christentums mit dem Hinweis auf die von Harnack und Holzmann nun endgültig nachgewiesene tatsächliche Existenz Jesu. Für Göhre ist dieser Nachweis von eminenter Bedeutung, denn damit führt er die Entstehung des Christentums - im Gegensatz zu den orthodoxen Marxisten - auf die Person Jesus zurück. Ja, wenn er in der Folge das kirchliche Christentum bekämpft, beruft er sich auf den Unterschied der zwischen dem Christentum Christi und dem der Kirchen besteht ²⁾. Somit ist für ihn Jesus nicht nur theologische Kernfrage, sondern überhaupt jene letzte und entscheidende religiöse Substanz, zu der ein von der kirchlichen Fälschung befreites neues Christentum zurückkehren soll.

Wir haben bereits auf die heftige Reaktion der Orthodoxen, namentlich Mehrings ³⁾, hingewiesen. Und welche grundlegenden Differenzen in dieser Frage nun zwischen Revisionisten und Orthodoxen bestanden, braucht hier nicht mehr erörtert zu werden.

Zu bemerken wäre hier allerdings, dass diese Differenzen - wenn man von den Grundthesen des historischen Materialismus einmal absieht - in die Sozialdemokratie eigentlich von aussen, nämlich von der protestantischen Theologie hineingetragen wurden, wo ja die Diskussion darüber begann. Sowohl Orthodoxen als auch Revisionisten schlossen sich, mehr oder weniger vorbehaltlos, einer bereits bestehenden theologischen Lehrmeinung an.

Hat Göhre auf Harnack geschworen, so versuchen nun die Orthodoxen mit Hilfe des Bremer Pfarrers Kalthoff die Harnackianer zu widerlegen. So bringt Mehring ⁴⁾ aus Kalthoffs Jesusbuch ⁵⁾ lange Zitate gegen Harnack und Genossen.

Den Harnackianern wird hier vorgeworfen, dass sie "einen Jesus konstruieren, der für die herrschenden politischen Strömungen durchaus ungefährlich ist" und so elastisch, "dass er Konservative und Liberale unter seine Fahne vereinigen kann" ⁶⁾. Kalthoffs Vorwurf an den Harnackianer gipfelt dann im Satz: "Der Glaube an den isolierten Heros, dieser Todfeind jeder wissenschaftlichen Geschichtsauffassung, lebt in der Theologie noch fort als der Rest des Glaubens an den dogmatischen Gottmenschen" ⁷⁾.

Daraus versteht man unterdessen auch, warum die Marxisten Kalthoff - der übrigens nicht in Jesus sondern in Paulus den (formalen) Stifter des Christentums sah - in theologischen Fragen immer wieder hochgespielt ha-

1) Vgl. S. 350 ff. i.d.A.

2) Vgl. Göhre 1902b, 516-517

3) Mehring 1900-01

4) Mehring 1902-03a

5) Kalthoff, A., Das Christus-Problem. Grundlinien einer Sozialtheologie, Leipzig 1902

6) Kalthoff, Ebd. zit. bei Mehring Ebd. 386-387

7) Kalthoff, Ebd. zit. bei Mehring Ebd. 387

ben ¹⁾. "Dieser weisse Rabe in der theologischen Literatur... hat doch einmal den Mut, den Stier bei den Hörnern zu packen" ²⁾ begeistert sich Mehring, wohl freilich nur darüber, dass hier ein Theologe die immanente Vernichtung der christlichen Religion einleitet.

Unter zustimmender Unterstützung der orthodoxen Marxisten betont nun Kalthoff gegen die Harnackianer, dass es gar nicht die Absicht der Evangelien war, von einem Menschen, namens Jesus, von einem Zimmermannsohn aus Nazareth zu erzählen; wen sie uns schildern wollen, das ist der kanonische Christus, die personifizierte Idee der Kirche. Womit Jesus von Kalthoff in das Reich der Mythologie verwiesen wird, ohne allerdings zu erläutern, wie es ihm gelang hinter "die Absicht der Evangelien" zu kommen.

Die Kritik Kalthoffs gegen Harnack war schmalspurig, aber umso mehr verwendbar, als die bereits versuchte hauseigene Kritik an Harnack schon daran scheiterte, dass mit ihm in der Kenntnis der altchristlichen Literatur nicht zu konkurrieren war. Von Göhre auf Harnack aufmerksam gemacht und überhaupt neugierig geworden auf den Mann der als Ueberwinder der Evangelienkritik des 19. Jahrhunderts galt, und seine Vorlesungen in Berlin vor über 600 Studenten aller Fakultäten hielt ^{2) 3)}, hat nun Mehring "mit sauerem Bemühen die drei dicken Wälzer" ⁴⁾ von Harnack durchgearbeitet ohne daraus klüger geworden zu sein. Harnack hat ihn weder von der erwiesenen Geschichtlichkeit der Evangelien - und damit vom tatsächlichen Leben, Wirken und Lehren Jesu - noch vom Widerlegtsein von Strauss und Bauer überzeugt. Der ganze Stil, die Denkart, die Beweistechnik von Harnack haben Mehring buchstäblich auf den Magen geschlagen ⁵⁾. Und als ihm von Titius (einem Kritiker von Kalthoff) ⁶⁾ auch noch die reichhaltige Sekundärliteratur zu Harnack zum Lesen empfohlen wird, winkt er ungehalten ab; "Wir kennen diese 'Wälzer' nicht, jedoch wir verwerfen sie", in diese dicken Wälzer werden wir nie "einen Blick werfen, aus berechtigter Abneigung vor jeder nutzlosen Zeitvertrödelung" ⁷⁾.

Wir wollen Mehring dieses Unbehagen nicht zur Last legen. In der Tat musste schon die theologische Sprache und die ganze Argumentationsweise dieser Theologie auf breite Schichten der sozialistischen Theoretiker frustrierend, entfremdend und erschlagend wirken. Man kann dem polemisie-

1) Mehring, Ebd. 387

1) Später schreibt Mehring gegen Harnack ganze Abschnitte von Kalthoff ab, ohne ihn bei Namen zu nennen (Vgl. Mehring 1908-09a, 283-284)

2) Mehring, Ebd. 387

3) "Das ist ein Zeichen der Zeit, das wir mit hoher Genugtuung notieren; je frömmer die Bourgeoisie wird, um so mehr spürt sie sich Matthäi am Letzten. Wir schliessen also mit dem Wunsche, dass Herr Harnacks Tätigkeit unter der Jugend der 'besitzenden' und 'gebildeten' Klassen recht gesegnet sein möge, wie es ja wohl im theologischen Stile heisst" (Mehring, 1901a, 122)

4) Harnack, Adolf, Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten. Leipzig 1900

5) Mehring 1901a, 120

6) Auch später beschwert er sich darüber. "Ich beklage...dass ich nicht bloss das, 'Wesen des Christentum', sondern noch zwei oder drei dicke Wälzer Harnacks durchgeackert habe" (Mehring, 1908-09c, 772)

7) Titius, A., Der Bremer Radikalismus. 1908

renden Mehring sicherlich vieles nachsagen, denn er war zeit seines Lebens Scharfmacher gewesen. Aber er hatte einen ungemein klaren Kopf und eine nicht minder klare wenn auch popularisierte Logik (wie übrigens auch manch andere, die an den einfachen, leicht zugänglichen und konsequenten Grundsätzen des historischen Materialismus reif geworden sind). Wir verstehen durchaus, dass die exegetische Rabulistik etlicher Theologen in diese klare und realistische Denkstruktur unmöglich eindringen konnte.

Und wir hegen den Verdacht, dass Mehrings zweiteilige, stellenweise ohnmächtig verworrene Auseinandersetzung mit Harnack in der Neuen Zeit nur publiziert wurde ¹⁾, um dem sozialistischen Leser durch diese Verständisqualen zu demonstrieren, wie hoffnungslos es sei, auf diese Theologie einzugehen.

Es waren eben zwei völlig verschiedene, voneinander isoliert lebende Welten gewesen, nicht nur in dem was sie inhaltlich sagten, sondern, und vor allem, in dem wie sie an die Fragen herangingen und wie sie diese formulierten. Es hätte von einem historischen Materialisten ein schier kaum überwindbares Mass an Ueberwindung abverlangt, zur Bibelexegene des beginnenden 20. Jahrhunderts begriffsrelevanten Zugang zu finden.

3.2.2. Das sozialistische Jesusbild

Trotz weitgehender Uebereinstimmung konnte der orthodoxe Marxismus Kalthoff nur bis zu einer Grenze begleiten. Kalthoff schwebte ein aus dem ursprünglichen Geist des Christentums herauskristallisiertes und für die neue Zeit als humanistisches und ethisches Ideal symbolisiertes Christusbild vor. Ein kraftvolles, gärendes Symbol in dem die Menschheit ihren verklärten, vergeistigten und vermenschlichten Ausdruck findet. Aehnliche Tendenzen und Bilder hat bereits Marx bei den utopischen, religiösen, und ethischen Sozialisten verworfen. Konsequenter erklärt nun Mehring: "Die moderne Arbeiterbewegung bedarf keines neuen Christusbildes, keines mystischen Symbols, das als solches immer mystifiziert" ²⁾.

Für den Marxismus ist eine Erneuerung der menschlichen Gesellschaft durch ins rechte Licht gestellte Christusbilder weder zwingend noch stichhaltig. Denn, "ist das alte Christusbild im historischen Wandel der Zeiten ja... ebenso häufig oder häufiger ein Symbol der Unterdrücker, als der Unterdrückten gewesen!" ³⁾. Und "soweit das Christusbild der Gegenwart noch reale Wirkung hat, äussert sich diese Wirkung darin, dass es einen beträchtlichen Teil des modernen Proletariats dem Emanzipationskampf seiner Klasse entfremdet und an die Fahne der ärgsten Brotwucherer und Volksausbeuter fesselt. Wird dieses Christusbild endlich als wesensloser Schemen verschwunden sein, so werden die modernen Arbeiter viel Klügeres zu tun wissen, als ein neues Christusbild in die blaue Luft zu 'projizieren'" ⁴⁾

1) Mehring, 1901a

2) Mehring, 1902-03a, 389 (Vgl. auch Mehring 1904 b, 733)

3) Mehring, Ebd. 389

4) Mehring, Ebd. 389

Offenbar lag hinter dieser scharfen Zurückweisung die nicht unberechtigte Angst, dass ein eventuelles idealistisch-humanistisches Manipulieren mit zeitgerechten Christusbildern im eigenen Lager, der Arbeiterbewegung neureligiöse Züge verleihen konnte. Dass diese Gefahr gar nicht spekulativ war, zeigten eben jene auffallend gut besuchten Berliner Volksversammlungen, wo Göhre für ein im "echten Christus" erneuertes Christentum warb. Ja, es war durchaus anzunehmen, dass die in die Partei eingetretenen protestantischen Geistliche die auch ihre Christusbilder mitbrachten, nun versuchen würden, die sittliche, menschliche und revolutionäre Energie der Arbeiter mit diesem Symbol zu mobilisieren.

Anders als noch im 19. Jahrhundert, legte zumindest der orthodoxe Kern der Partei, keinen Wert mehr darauf, Jesus irgendwie an die eigene Seite zu ziehen oder die gläubigen Arbeiter durch eine Emporlobung des "echten Jesus" zu gewinnen.

Das inzwischen gereifte marxistische Bewusstsein hatte die Aneignung eines ihm völlig Fremden nicht mehr nötig zu haben geglaubt.

Unabhängig davon stellte sich aber die Frage, was von Jesus zu halten sei? Die Frage hatte neben der historischen Berechtigung einen aktuellen Sinn, zumal die alten Meinungen, dass er der erste Sozialist war, immer wieder auftauchten, und im Bewusstsein der von der Kirche losgelösten Arbeitern als religiöse Restbestände weiterlebten. Einen beträchtlichen Anteil an diesem Zustand hatte die frühere Propagierung sozialistisch zurechtfrisierter Christusbilder und - wie gesagt - der Revisionsismus der sozialistischen Pfarrer in der Partei.

3.2.3. Jesus der Sozialist

Von orthodoxer Seite fiel einem bisher und auch nachher unbekanntem Genossen mit adeligem Namen die Aufgabe zu, dieser Frage nachzugehen¹⁾.

Schneehens Ueberlegung lautet nun so: Sehen wir einmal von der Streitfrage ab, ob Jesus tatsächlich existierte, oder ob er - wie auch der Theologe Kalthoff meint - lediglich "die personifizierte Idee der grossen Gemeinde aller Armen"²⁾ war, und betrachten wir nur das, was die ersten drei Evangelien über ihn berichten, so lässt sich Folgendes feststellen:

Durch "die Worte und Handlungen des synoptischen Jesus zieht sich in der Tat, bald lauter, bald leiser, aber überall vernehmlich ein Ton der tiefsten sozialen Verbitterung, ein Widerhall jenes Ingrimms gegen alle Hochstehenden und Wohlhabenden, den wir fast bei jedem aus den unteren Volksschichten hervorgegangenen Agitator beobachten..."³⁾ Es gibt in den Evangelien zahlreiche Stellen (z.B. Luk. 6, 20-21; 24-25) wo er für die Armen eintritt und die Reichen verurteilt, die Unterdrücker bekämpft und alle auffordert, auf ihren Besitz zu verzichten. Somit können wir ihn, um mit Renan zu reden, als den "Sozialisten mit galiläischer Färbung" auffassen.

1) Schnehen, Wilhelm von, 1905-06

2) Schnehen, Ebd. 108, Hinweis auf Kalthoffs "Das Christusproblem" und "Die Entstehung des Christentums", beide a.a.O.

3) Schnehen, Ebd. 109

Diese zeitliche und räumliche Einschränkung seines Sozialismus ist von grosser Wichtigkeit. Denn auch wenn die heutigen christlichen Besitzenden und protestantischen Staatstheologen sich sehr bemühen, mit Hinweisen auf das von späteren Zeiten arg manipulierte Matthäus-Evangelium zu beweisen, dass Jesus den Verzicht auf den Besitz nur "geistig" und zudem noch als Rat und nicht als Aufforderung verstanden wissen wollte, dies beweist nur erstens die peinliche Verlegenheit der christlichen Bourgeoisie diesem sozialistischen Jesus gegenüber, und zweitens den Umstand, wie das ursprüngliche soziale Jesusbild seit Matthäus bis heute von den christlichen Unterdrückern manipuliert wurde.

Heisst es nun, dass die heutigen Sozialisten, anders als die Bourgeoisie, sich darin was sie lehren und tun, auf diesen ursprünglichen sozialistischen Jesus berufen sollen? Keineswegs. Denn selbst wenn es durchaus verständlich ist, wenn man aus dem Munde heutiger Arbeiter Sätze hört wie: "Jesus war ein grosser Revolutionär... Er war nicht wie seine Nachfolger, nur in Worten, sondern auch in Taten ein Freund der arbeitenden Klassen. Er wurde gehasst und verfolgt wie ein moderner Sozialist, und wenn er heutzutage gelebt hätte, so würde er unzweifelhaft zu uns gehören" 1), muss darauf hingewiesen werden, dass er ein Sozialist seiner primitiven Zeit war.

Mit anderen Worten; der Sozialismus Jesu ist mit dem modernen weder identifizierbar, noch auf ihn übertragbar. Er ist, auch wenn man ihm quasi historischen Respekt entgegenbringen sollte, kein Vorbild für die moderne sozialistische Bewegung.

Warum nicht?

Jesus teilte die abergläubischen und rückständigsten Ansichten seiner Zeit, und war einer jener Propheten, Wahrsager, Zauberer gewesen, die allerlei Wunden gemacht und etliche Dämonen ausgetrieben haben sollen. Das wäre schon ein Grund - auch wenn die rationalistische und liberale Theologie auch hier sich abmüht aus diesem ungebildeten Jesus irgendetwas Zeitgerechtes zu fabrizieren - auf Jesus zu verzichten

Der andere Grund ist aber wichtiger. Jesus war auch ein rückständiger, oder wenn man lieber so will, ein noch primitiver Sozialist, eben ein Sozialist seiner Zeit gewesen. Das zeigt u.a. seine Einstellung zur Arbeit und seine Ethik.

Er selber scheute die Arbeit, und lebte lieber aus Almosen. Ja, er riet auch seinen Anhängern die Lebensweise der Vögel des Himmels und der Blumen der Felder vorzuziehen und weder zu arbeiten noch sich um den morgigen Tag zu kümmern. Er lebte im Glauben des bevorstehenden Weltuntergangs, lehnte diese Welt und das tätige Schaffen auf dieser Erde mitsamt der Ehe und Familie ab. Das alles mag in seiner Zeit, als erste Form eines primitiven Sozialismus ihre Gründe und Berechtigung haben, für unsere Zeit hat das jede Gültigkeit verloren.

Fazit: "Dieser transzendente, weltflüchtige Charakter der Lehre Jesu ist es, der sie in unauflöselichem Widerspruch mit unserem ganzen modernen Denken und Empfinden bringt. Er ist es, der insbesondere auch jeden

1) Schnehen, Ebd. 111

ernstlichen Vergleich seiner Ziele und Bestrebungen mit denen des heutigen Sozialismus von vornherein verbietet. Christentum und Sozialismus sind auf ganz verschiedenem Boden, aus zwei einander schroff gegenüberstehenden Welt- und Lebensanschauungen erwachsen und darum ihrem eigentlichen Wesen, wie ihren letzten Zielen nach, von Grund aus verschieden" 1).

3.2.4. Jesus der proletarische Rebell

Selbst die orthodoxen Marxisten befriedigte diese Logik des unbekannt-ten Genossen nicht. Obwohl in der "Neuen Zeit" publiziert und mit klarer Gegenüberstellung vollendet, eignete sich die Ueberlegung Schnehens nur als Leitfaden für Stammtischdiskussionen des unteren Kadern. Denn, ob gelebt oder nicht, widerspiegelte Jesus die rebellisch-proletarische Urgemeinde, worauf es den orthodox-marxistischen Historikern von Engels bis Kautsky einzig und alleine ankam. Somit stand Schnehens Jesusbild eigentlich in Widerspruch zur Ansicht, die der Marxismus vom urchristlichen Kommunismus vertrat.

Immerhin zeigte der ausgerutschte Artikel Schnehens welcher dialektische Eiertanz vorzuführen ist, wenn man voraussetzt, dass die Evangelien zwar für die Zeit Jesus und somit für sein Leben und Wirken unzuverlässige, für den Charakter der ersten Christengemeinden des 2. u. 3. Jahrhunderts aber wichtige Quellen sind, und auch wenn Jesus nicht lebte, und vieles nachträglich in sein Mund gelegt wurde, die urkommunistische Christengemeinde sich doch nur durch ihn bzw. durch das von ihm entworfene Bild der Geschichte zeigte 2). Wählte man also den Zugang zur Urgemeinde durch das Jesusbild oder zum Jesusbild durch die Urgemeinde, letztlich blieb es dieselbe Einheit, die zu erforschen aber unbedingt notwendig war, um Jesus gerade von jenem transzendentalen, mystischen "Legendenkranz" 3) zu lösen, an dem Schnehen nun hängengeblieben ist. Hängengeblieben, weil er, im schroffen Gegensatz zur Methode des historischen Materialismus, Jesus Worte, und nicht die komplexe materielle Basis der urchristlichen Gemeinde erforscht hatte.

Tut man das, wie Kautsky bald darauf in seinem "Ursprung des Christentums," so ergibt sich, dass die erste Christengemeinde proletarisch-rebellisch und somit Jesus ein proletarischer Rebell war.

Das ist zumindest die These, bzw. Hypothese von Kautsky. Von einem Theologen auf diese Meinung kritisch angesprochen, erhält nun Kautsky die Gelegenheit dieses Jesusbild noch einmal zu artikulieren 4).

Da das Bild eines Jesus als proletarischer Rebell in modernen sozialistischen Revolutionären durchaus die Gefühle der Verbundenheit erwecken könnte, soll dieses Missverständnis ausgemerzt werden. "Wir Marxisten stützen unseren revolutionären Sozialismus nicht auf das Vorbild Christi, sondern auf ökonomische Erwägungen" 5). Ohne irgendwelches pragmatisches Kapital für oder wider Jesus schlagen zu wollen, geht Kautsky - nach eigenem Geständnis - darum, die Ursprünge des Christentums "zu begreifen,

1) Schnehen, Ebd. 116

2) Vgl. dazu Kautsky, 1908 (zit. u. Ausgabe Stuttgart 1920) 23-25

3) Kautsky, Ebd. 19

4) Windisch, Hans, Der messianische Krieg und das Urchristentum. Tübingen 1909

5) Kautsky, 1909-10

sie aus der Region des Wunders herauszuheben" ¹⁾. Wird erwiesen, dass Jesus ein Rebell, ja ein proletarischer Revolutionär war, so soll nun ein weiteres, mögliches Missverständnis beseitigt werden. Das hätte mit dem heutigen Christentum nichts zu tun, besser gesagt, dieses Jesusbild ist unvereinbar "nicht nur mit den überlieferten Anschauungen, sondern auch mit allem was heute noch die Lebenskraft des Christentums ausmacht" ²⁾. Um der Dialektik Kautskys zu folgen, hätte das also mit dem heutigen Christentum doch zu tun, denn gelingt der Nachweis, dass das von der Bourgeoisie den heutigen Arbeitern heruntergereichte Jesusbild vom "stillen Dulder als vorbildlichem Proletarier", dem echten Jesus dem Rebell entgegengesetzt ist, dann "hört das Christentum auf, die Religion zu sein, die dem Volke erhalten werden muss" ³⁾.

Kautsky hat nun etliche Mühe auf der einen Seite nur "wissenschaftlich begreifen", auf der anderen aber doch noch und gleichzeitig praktisch schlagen zu wollen. Dieser Zwiespalt zwischen Theorie und Praxis, dieser Ansicht über die "Wissenschaft als Waffe", auf die wir in der Auswertung seines Ursprungs des Christentums hingewiesen haben - nötigt ihn, den Proletarier-Rebellen Jesus nicht zum Vorbild des modernen Sozialismus werden zu lassen, aber ihn dennoch für die Widerlegung des heutigen Christentums zu verwenden.

Da kommt nun die ganze Taktik der orthodoxen Marxisten in der Jesusfrage deutlich zum Ausdruck. Der marxistische Historiker soll einen Jesus wissenschaftlich nachweisen, den der sozialistische Praktiker unter Ausschliessung einer positiven Verwendung für den Sozialismus gegen das kapitalismusfreundliche Christentum verwenden kann und soll. Damit ist das theoretische und praktische Dilemma mehrerer Sozialistengenerationen in der Jesusfrage zur geglückten Lösung gebracht.

Eigentlich wäre nach dieser Ueberlegung schon irrelevant, was Kautsky wissenschaftlich nachweist, denn es ist von vornherein klar, dass dieser Jesus gegen das bürgerliche Christentum am vorteilhaftesten dann eingesetzt werden kann, wenn er mit möglichst vielen proletarischen, auf-rührerischen, rebellischen, revolutionären Eigenschaften ausgestattet ist.

Offensichtlich ermuntert durch christliche Manipulationen, die aus Jesus einen stillen, ergebenen Dulder und aus dem Christentum eine Religion "des leidenden Gehorsams", "der passiven Unterwerfung" konstruiert haben, dreht nun Kautsky den Spiess um, und nimmt alle pazifistischen, passiven, jenseitsbezogenen, religiösen Aussagen des Neuen Testaments als spätere Einschlebung und Fälschung an. Auf diese Weise kann er natürlich eine gar nicht so überraschende Entdeckung machen: "Diese Annahme beseitigte nicht nur eine Reihe von Widersprüchen in den Evangelien, sie passte (!) auch sehr gut (!) zu der historischen Situation (!), in der das Christentum entstand" ⁴⁾.

Kein Wunder, sicherlich, denn weil man annimmt, dass alles, was der Hauptannahme (die ersten Christen waren rein weltliche, proletarische Rebellen) widerspricht, spätere Fälschung sei, und daraufhin diese einfach

1) Kautsky, Ebd. 15

2) Kautsky, Ebd. 14

3) Kautsky, Ebd. 14

4) Kautsky, Ebd. 14 (Ausrufzeichen von mir. A.H.)

weglässt, dann bleiben logischerweise keine Widersprüche mehr übrig, und zudem wird die Annahme durch diese von den "Widersprüchen bereinigte" Bibel automatisch bestätigt.

Von Windisch kritisch hinterfragt, kamen in Kautsky offenbar doch gewisse Bedenken auf. "So hänge ich auch keineswegs an meiner Auffassung des Rebellentums der ersten Christen. Es ist eine Hypothese, die mir besser als jede andere eine Reihe von Widersprüchen in den Evangelien aufzuheben scheint und die sehr gut der historischen Situation des Urchristentums an seinem Ausgangspunkt entspricht. Ich lasse sie jedoch gern fallen, wenn eine andere Hypothese aufgestellt wird, der es gelingt, jene Widersprüche besser oder mindestens ebenso gut zu lösen, und die mit den Verhältnissen jener Zeit vereinbar ist" 1)

Freilich, da Kautsky offenbar nicht bewusst wurde, dass bereits die Bedingung, "die mit den Verhältnissen jener Zeit vereinbar ist" eine Hypothese, namentlich ein axiomatisches Grundprinzip des historischen Materialismus war, brauchte er die andere Hypothese, die bereits vorher aus dieser Hypothese abgeleitet wurde, und selber zu weiteren Hypothesen führte, auch nicht fallen lassen. Anschliessend war es freilich nicht mehr schwer diese Hypothesenkette, die bereits das Endergebnis inhaltlich determinierte, mit dem passenden neutestamentlichen Textmaterial zu füllen, oder wo auch dieses fehlte, dasselbe mit einer hypothesengerechten Interpretation zu ersetzen.

Auf diese Weise gelangen Kautsky über Jesus allerlei interessante Feststellungen. So zum Beispiel die Ansicht, dass Jesus der Chef einer handstreichplanenden, proletarischen Geheimorganisation war, aber unmittelbar vor dem Putschversuch verraten und folglich zum Tode verurteilt und hingerichtet wurde.

Beweis: "Nur wenn Jesus Mitglied einer geheimen, revolutionären Organisation war, konnte Judas etwas zu verraten finden" 2). Denn - sinniert Kautsky - "selbst wenn wir den messianischen Einzug in Jerusalem und die Vertreibung des Geldmenschens aus dem Tempel für Uebertreibung oder völlige Erfindung halten, so muss doch Jesus, wenn er wirklich gelebt und sich bei den Behörden missliebig gemacht hat, eine grössere Agitation entfaltet haben, die ihn weiteren Kreisen bekannt machte. Und da sollten seine Gegner es notwendig haben, einen seiner vertrautesten Jünger zu bestechen, um herauszufinden, wer er sei!" 3)

Leider muss man sagen, dass Kautsky bereits bei der Fragestellung schiebt. Er nimmt nämlich an, dass Judas Verrat einzig darin bestand, dass er die Identität Jesu enthüllte, d.h. den Soldaten zeigte, welcher von den verdächtigen Männern Jesus war. Gesetzt den Fall, dass es wirklich so ist, brauchte Jesus noch lange nicht einer Geheimorganisation anzugehören. Denn auch wenn er im Kreise der Juden weitherum bekannt war, und in Jerusalem bei seinem Einzug von allerlei Volk gesehen wurde, könnte er doch den Soldaten, die ihn gefangennahmen, persönlich doch noch unbekannt gewesen sein, oder zumindest nicht so bekannt, dass sie ihn im

1) Kautsky, Ebd. 15

2) Kautsky, 1909-10, 49

3) Kautsky, Ebd. 49

dunklen Garten sofort erkannt hätten. Auch das wäre leicht vorstellbar, dass Judas für die routinemässige Gegenüberstellung zwecks Bestätigung, und nicht Feststellung der Identität Jesu, benötigt wurde.

Das sind alle Möglichkeiten, die zumindest nicht unwahrscheinlicher sind als Kautskys eigenartige Interpretation. Aber auch diese gleichwertigen Möglichkeiten verlieren jegliche Bedeutung, wenn man die Evangelientexte zum Fall genau liest. Die beweisen nämlich klar, dass Kautskys obige Annahme ohne jegliche Grundlage in der Luft schwebt. Denn, aus diesen Berichten geht eindeutig hervor, dass Judas Verrat nicht in der Enthüllung von Jesus Identität bestand.

Matthäus 26, 2-6; Mark. 14, 1-2; Luk. 22, 1-2 berichten übereinstimmend, dass die Hohepriester keineswegs darüber rätselten, "wer dieser geheimnisvolle Jesus sei", sondern wie sie ihn, ohne Aufsehen zu erregen, gefangennehmen könnten. Denn, berichten alle Synoptiker, "sie hatten Angst wegen des Volkes". Lukas 22,6 bemerkt, dass "die passende Gelegenheit" für diese Geheimaktion gesucht wurde und die ergibt sich - nach altbewährter Praxis bis heute - in der Nachtstunde. Während der Nacht hielt sich aber Jesus nicht in der Stadt auf, sondern an einem Ort, den die Hohepriester nicht kannten. Wie Johannes 18,2 berichtet, konnte Judas, ein Vertrauter Jesu, diesen Ort und freilich auch den Zeitpunkt als sich Jesus dort aufhielt.

Den Ort und Zeitpunkt hat Judas verraten und dafür wurde er bezahlt.

Würde diese Ueberlegung, die sich nur aus dem vergleichenden Lesen der Texte und aus dem gemeinen Menschenverstand ergibt, Kautsky überzeugen? Natürlich nicht. Denn bevor er die Texte der Evangelien heranzieht, hat er sie schon im Sinne seiner Hypothese zweckmässig "bereinigt".

Das Johannes-Evangelium wirft er von vornherein ab, Matthäus degradiert er zum "Revisionisten", und alle Stellen wo im Neuen Testament "gegen Juden" und somit gegen die "Hohepriester" gesprochen wird, erklärt er für spätere antisemitische Fälschung der Heidenchristen". Man muss freilich einsehen, dass auf diese Weise aus den Berichten über die Gefangennahme Jesu nur noch die jesussuchenden Soldaten und der Judaskuss, sowie eine beachtliche Portion Phantasie von Kautsky übrig bleiben. Und die können zugegebenermassen zur Annahme führen, dass damals in jener Nacht an einem geheimen Ort "tatsächlich" ein Mitglied oder der Chef einer revolutionären Geheimorganisation, namens Jesus, unmittelbar vor dem Putsch gefangengenommen wurde.

Eigenartig ist nur, dass ausgerechnet Kautsky Maurenbrecher vorwirft, dass dieser über das Leben Jesu nur einen Roman geschrieben hat ¹⁾, und Windisch mit den Worten tadelt: "...freilich bringt dieses praktische Interesse die Gefahr mit sich, die Unbefangenheit des Blickes zu trüben" ²⁾.

Es würde zwar eine eigene ausführliche Studie erfordern, Kautskys "Bibelexegese" Punkt für Punkt zu widerlegen - und diese können wir hier nicht im Sinn haben - dennoch wollen wir bei dieser wichtigen Jesusfrage noch auf ein Beispiel hinweisen.

Nun, wenn Jesus schon einen bewaffneten Aufstand plante und auch die

1) Vgl. Kautsky, 1910-11a, 44

2) Kautsky, 1909-10, 14

Möglichkeit eines Bürgerkrieges" erwog ¹⁾, dann benötigte er Waffen. In der Tat wird in den Evangelien an manchen Stellen von Waffen, namentlich vom Schwert gesprochen. So etwa steht bei Matthäus 10, 34; "Denket nicht, dass ich gekommen bin Frieden zu bringen auf die Erde; ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert". Es lässt sich leicht vorstellen, was Kautsky aus diesem Satz macht. Da geht es um die eindeutige Aufforderung zum revolutionären Krieg. Die Interpretation von Windisch: "Der Bussprediger, der Liebe und Friedfertigkeit predigt, muss zu seinem Schmerze erkennen und ausrufen, dass die Entscheidung, die er wünscht, jeden Menschen in Zwiespalt mit dem eigenen Haufen führen wird" ²⁾ wischt Kautsky kurzerhand vom Tisch: "Ob da das Wort vom Schwerte rein geistig aufzufassen ist, darf billig bezweifelt werden" ³⁾.

Seine und Windisch' Aufmerksamkeit gilt aber einer anderen Stelle, wo, angeblich von Waffengeschäften die Rede ist. Bei Lukas 22, 35-38 steht: "Er aber sagte zu ihnen: Wann ich euch aussandte ohne Beutel, Tasche und Schuhe, habt ihr Mangel an etwas gehabt? Sie aber sagten: An nichts. Er aber sagte zu ihnen: Aber jetzt, wer einen Beutel hat, der nehme ihn, ebenso auch eine Tasche, und wer es nicht hat, der verkaufe seinen Mantel und kaufe ein Schwert. Denn ich sage euch, es muss dies an mir erfüllt werden, was geschrieben steht, nämlich, er wird unter die Gesetzlosen gerechnet. Denn was von mir geschrieben steht, geht in Erfüllung. Sie aber sagten: Herr, hier sind zwei Schwerter. Und er sagte ihnen: Es genügt" ⁴⁾.

Das Problem bei der Auslegung dieses Textes liegt allererst darin, was Jesus mit den Worten "kaufe ein Schwert" gemeint haben mag, d.h. wie das Wort "Schwert" zu verstehen sei. Offenbar haben es die Jünger wortwörtlich verstanden, denn sie wiesen auf die zwei vorhandenen tatsächlichen Schwerter.

Freilich versteht es Kautsky gleichfalls wörtlich und auch Windisch. Somit dreht sich die ganze Diskussion zwischen Kautsky und Windisch nur um die Frage wofür Jesus und seine Jünger die Waffen brauchten. Windisch meint, dass Jesus in Kenntnis der Pläne seiner Gegner begann - im Gegensatz zu seiner bisherigen Haltung - zu schwanken und an Selbstverteidigung dachte. Am Ende seines Gebets im Garten von Gethsemane hat er dann den Entschluss gefasst, sich doch wehrlos auszuliefern und darum den Jünger, der von dieser Wandlung nichts ahnte und den Meister mit dem Schwert verteidigte, zurechtgewiesen. Somit "ist er zu dem Grundsatz zurückgekehrt, den er früher allen Jüngern eingeschärft hatte: Dulden und leiden" ⁵⁾.

Zur Befriedigung Kautskys gibt also hier Windisch erstens zu, dass es sich um wirkliche Schwerter handelte und zweitens, dass die Haltung Jesu ratlos und widersprüchlich war.

Kautsky löst den vermeintlichen Widerspruch auf einfache Weise: "es habe zwei verschiedene Traditionen über das Leben Jesu gegeben, eine spätere, in der er als Dulder und eine frühere, in der er als Rebell lebte..." ⁶⁾. Im Laufe der Zeit wurden diese beiden Traditionen ineinander verwickelt und führten zu den Widersprüchen. Welche Tradition für Kautsky echt ist, ist nunmehr eine rethorische Frage, dennoch spekuliert und

1) So versteht Kautsky (Ebd. 46) die Stelle: "Es wird aber ein Bruder den Bruder ausliefern zum Tode und ein Vater sein Kind und werden aufstehen Kinder gegen Eltern und sie zum Tode bringen"

2) Windisch, Ebd. 46

3) Kautsky, Ebd. 46 (keine Verwechslung der Seitenzahl)

4) Zit. bei Kautsky Ebd. 46 (Aushebung von Kautsky)

5) Windisch, Ebd. 48-49

6) Kautsky, Ebd. 48

kombiniert er noch lange um herauszufinden, dass, wenn Jesus wirklich "so friedfertig und unterwürfig ist" wie ihn Windisch schildert, und dabei "im entscheidenden Moment vor dem Martyrium Angst bekommt, der versucht, nicht gewaltsamen Widerstand, am wenigsten mit völlig unzureichenden Mitteln. Er flieht" 1).

Er tat es nicht. Fazit: "Wenn Jesus nicht floh, so ist das nur unter zwei Voraussetzungen zu erklären: war er unbedingt friedfertig, dann verschmähte er die Rettung seines Lebens, dachte gar nicht daran, sich seinen Verfolgern zu entziehen. Dann ist die Aufforderung zur Bewaffnung absolut unverständlich. Oder die Aufforderung zur Bewaffnung geschah wirklich, und dann ist sie nur begreiflich als Aufforderung zur Vorbereitung einer gewaltsamen Erhebung. Ein Drittes gibt es nicht" 2).

Wer an die falschen Disjunktivsätze marxistischer Theoretiker gewöhnt ist, den wird der letzte Satz nicht verwundern. Dualistische Urteile gehören nun mal zum Repertoire, ungeachtet der logischen Regeln, dass Disjunktivsätze nur richtig sein könnten, wenn in ihnen alle Disjunktionsglieder aufgezählt sind. Nun gibt es aber ein Drittes, das übrigens auch der Aufmerksamkeit von Windisch entgangen ist, nämlich der letzte Satzteil des Zitats: "es genügt".

Windisch und Kautsky nehmen selbstverständlich an, dass das "es genügt" auf die Waffen bezogen ist. Das macht Windisch keine weiteren Sorgen, denn für eine verzweifelte Notwehr dürften zwei Waffen, wenn auch sehr dürftig, genug sein.

Für Kautsky ist das Problem erheblich grösser, wenn man schon davon ausging, dass hier eine Revolution geplant wurde, die freilich ohne ein leistungsfähiges Waffenlager eo ipso lächerlich ist. Kautsky löst das Problem nach bewährter Methode: "Ob so oder so, die Zahl zwei ist hier auf jeden Fall sinnlos: dieser Satz ist entweder verderbt oder verständnislos aus einem anderen Zusammenhang herübergenommen worden" 3). Man muss freilich Kautsky zugeben, dass wenn ein grossangelegter Putsch geplant wurde, dann ist die Bestätigung der zwei Schwerter mit dem Satz "es genügt" völlig sinnlos.

Nur eben dachte Kautsky, derart mitgerissen von der Revolutionstheorie, dass er längst vergass, diese uns als Hypothese gesetzt zu haben und dabei übersah er die alltägliche sprachliche Eigentümlichkeit von "es genügt". Denn, das "es genügt" kann sich gleichwohl auf das Ende einer Unterredung, auf die Unterbrechung eines Gesprächs beziehen oder aber es kann das Unbehagen darüber zum Ausdruck bringen, missverstanden worden zu sein, etwa im Sinne von "jetzt reicht es mir" "hören wir also auf", wozu oben der Ausdruck "es genügt" ein Synonym ist.

Versteht man den Satzteil in diesem Sinne, dann lösen sich die "Widersprüche" im Text und auch im späteren Verhalten Jesu auf. Denn als bald darauf im Garten von Getshemane der mit dem Schwert angriffsig gewordene Jünger zurechtgewiesen wird, dürfte zumindest den Jüngern klar geworden sein, was Jesus mit dem "es genügt" meinte. Nicht die zwei Schwerter "genügten" ihm, sondern die Einfältigkeit der Jünger, die ihn, nicht das erstemal, missverstanden haben.

Freilich, auch diese durchaus denkbare Möglichkeit würde Kautsky nicht akzeptieren. Erstens weil ein dogmatischer Materialist in der Tat

1) Kautsky, Ebd. 48

2) Kautsky, Ebd. 48

3) Kautsky, Ebd. 48

schwer begreift, dass die Sprache, und noch dazu eine orientalische, sich durch eine Reihe von Symbolen, Metaphern und Analogien artikuliert und zweitens weil er als historisch-materialistischer Historiker die Sachen von einer höheren Warte sieht. Erklärt er doch selber: "Der Hinweis auf die Zweizahl der Schwerter kann einem Theologen beweiskräftig erscheinen, der in den Evangelien eine genaue Geschichte von Ereignissen sieht. Es ist ohne Belang für einen Historiker, dem die Evangelien wohl wichtige Zeugnisse sind für die Tendenzen und Stimmungen der Kreise, denen sie entsprangen; dem sie aber völlig unzuverlässig erscheinen als Quelle für einzelne Vorkommnisse und Reden" ¹⁾.

Somit wurde nun Kautsky in die Lage versetzt, diese "völlig unzuverlässigen" Quellen in den Dienst der historisch-materialistischen Hypothese zu stellen. Wenn wir uns nicht täuschen, kann man mit dieser Methode aus den "unzuverlässigen" Texten die Richtigkeit einer erheblichen Anzahl voneinander völlig widersprechenden Annahmen gleichzeitig beweisen. Umso mehr als in dieser Methode die Hypothese ja selber das Kriterium der Richtigkeit ist. Auf diese Weise gelang nun Kautsky seine Hypothese von "Jesus als dem proletarischen Rebellen mit politischen Zielen" gleichsam als Auswahl- und Interpretationskriterium auf die Berichte der Evangelien so anzuwenden, dass am Schluss aus den Berichten nur noch das übrig blieb, was für die Richtigkeit seiner Hypothese sprach. Der Rest wurde unterwegs im Namen der Wissenschaft als "revisionistisch", "spätere Einschlebung", "konformistische Fälschung", "mystisch", "sinnwidrig", "antisemitisch", "römerfreundlich", "konstantinisch", "jenseitig", "antikheidnisch", "klerikalistisch", beseitigt.

3.2.5. Jesus der erfolglose Wanderprediger

Kurz nach dem Erscheinen von Kautskys "Ursprung des Christentums" veröffentlichte Maurenbrecher sein Jesusbuch ²⁾. Das Werk, das aus zehn Heften bestand, wurde bald darauf von zwei Prominenten des orthodoxen Flügels angegriffen, namentlich von Cunow ³⁾ und Kautsky ⁴⁾. In der Kritik dürften neben persönlichen und doktrinären Gründen auch parteitaktische Ueberlegungen eine Rolle gespielt haben. Kautsky befürchtete, dass Maurenbrechers Leben Jesu in der Partei das theologische Interesse wecken bzw. wiederbeleben könnte. Wieder einmal stand die marxistische These von der ausschliesslichen Wirksamkeit der Basis auf dem Spiel, die es aber gegen Theologen in der Partei zu verteidigen galt.

1) Kautsky, Ebd. 48

2) Maurenbrecher, 1909c

3) Cunow, H. 1910

3) Kautsky, 1910-11a

Kautsky hatte es nicht schwer, Maurenbrechers "Biblische Geschichten" einer, man kann fast sagen, vernichtenden Kritik zu unterziehen, denn die Methode des freireligiösen Pfarrers erinnerte, zumindest den Aussenstehenden, stark an die Arbeitstechnik von Kautsky.

Kautsky dürfte, wenn auch unbewusst, aus eigener Erfahrung schöpfen als er schrieb: "Und weil Maurenbrecher die Hypothese aufstellt, Jesus habe nicht der Messias sein wollen, und die bei den Haaren herbeigezogene Deutung des Wortes dazu passt, ist ihm damit der Beweis geliefert, dass das Wort "unzweifelhaft echt" ist! Sonst pflegt man Hypothesen auf unzweifelhaft sichere Tatsachen zu stützen. Hier wird eine sehr zweifelhafte Hypothese benutzt, eine mehr zweifelhafte Tatsache als unzweifelhaft sicher zu erhärten"¹⁾.

In der Tat fiel Maurenbrechers Exegese durch eine seltsame Logik auf. Eine Kostprobe: "Die Ueberlieferung erzählt von dem blinden Bettler Bartimäus, den er am Wege (bei Jericho) geheilt habe (Markus 10, 46-51). Dass Blindheit die wirkliche Krankheit war, ist nicht glaublich. Die geschwundene Sehkraft ist durch Suggestion und Hypnose nicht zu beleben. Aber Name und Ortsangabe beweisen, dass irgend eine 'Heilung' hier wirklich geschehen sein muss"²⁾. Freilich, wenn Name und Ortsangabe einen Schluss auf die Richtigkeit einer Begebenheit erlauben, dann sind alle Märchen und Sagen mit zutreffender Name- und Ortsangabe wahr, "bis zum Ritt den Dr. Faust auf dem Fasse in Auerbachs Keller unternahm" - kann Kautsky zu Recht spotten³⁾

Maurenbrecher schlittert im Fahrwasser der rationalistischen und liberalen Theologie, und nimmt gelegentlich freireligiöse Modifikationen vor. Aus den Evangelien lässt er beinahe nichts mehr authentisch gelten, bis auf einige Stellen des Markus-Evangeliums. Die auf diese Weise ausgewaschenen neutestamentlichen Unterlagen ersetzt er durch eigene Kombinationen, die keineswegs phantasieloser sind als diejenigen von Kautsky.

Nachdem die Evangelien vom alten Unglaubhaften, d.h. von Wunder, Zaubereien, Dämonen, kuriosen Gleichnissen, übernatürlichen Kräften bereinigt worden sind, präsentiert Maurenbrecher seinen Jesus.

Er ist - wir müssen ihn so anschauen - kein Gott, kein Messias, kein Rebell, kein Sozialistenführer, sondern ein gebrochener Mensch, dem zeit seines Lebens jeder Erfolg versagt blieb. Der arme Wanderprediger hat es einfach nicht geschafft, irgendwelche Wirkung auf die Massen auszuüben. In Galiläa gelang es ihm, ganze acht Männer und einige Frauen um sich zu scharen. Eine grosse Enttäuschung für den Mann, auch wenn er ohne Ambitionen war und es strikte ablehnte, als der Messias zu gelten. Und dennoch, trotz seiner friedfertigen Predigten wurde er verfolgt, bis er sich schliesslich mit letzter Kraft aufraffte und nach Jerusalem ging. Doch fand er auch in Jerusalem keinen Anhang, Verzagtheit ergriff ihn und seine wenigen Anhänger. Man hätte ihn längst vergessen, wenn die Mächtigen in Jerusalem den völlig harmlosen Mann aus einem unbegreiflichen Entschluss heraus nicht verhaftet, zum Tode verurteilt und hingerichtet hätten.

1) Kautsky, Ebd. 39

2) Maurenbrecher, Ebd. Heft 10, S. 40)

3) Kautsky, Ebd. 40

Und da passiert etwas ganz Seltsames. Kaum dass er begraben wurde und seine wenigen Anhänger sich traurig, niedergeschlagen und enttäuscht wieder nach Galiläa zurückzogen, verbreitete sich die Nachricht, dass der arme Prediger Jesus auferstanden sei. Jemand soll ihn lebend gesehen haben. Das war freilich nur eine Vision, eine Halluzination, aber auf diese Halluzination hin stellte sich eine Massenpsychose ein und es stellte sich beinahe wundersam gerade das ein, was dem passiven Jesus ein Leben lang versagt blieb: Erfolg, Wirkung, Einfluss. Er wird nachträglich als Messias verehrt und sein Leben mit wunderbaren Mythen geschmückt. Somit nimmt jene Religion ihren Anfang die wir Christentum nennen. Wer der Stifter des Christentums sei, lässt sich schwer sagen; es hat sich so ergeben, Petrus und noch mehr Paulus sind die führenden Köpfe. Nur eins steht fest: "Der geschichtliche Jesus kann als Stifter des Christentums nicht mehr betrachtet werden" ¹⁾. Er war ja schon im Grabe längst verwest, als die eigentliche Bewegung ihren Anfang nahm.

Hat sich Kautsky vor diesem Jesusbild des freireligiösen Pfarrers und Sozialisten Maurenbrecher fürchten müssen? Aus parteipolitischen Gründen, ja. Denn Maurenbrechers Jesusbild stiess in revisionistischen Kreisen auf nicht geringe Sympathie.

Im Spätsommer 1910 als "lebhafter denn je die Diskussion über den historischen Jesus entbrannt" ²⁾ ist, stellt sich SM-Redakteur Kampffmeyer hinter Maurenbrecher, der in weiteren zwei Werken ³⁾ seine Thesen wiederholt.

Der Weg zur Anerkennung der Thesen von Maurenbrecher führt über Harnack. Kampffmeyer verwirft alle Ansichten, die seit Bruno Bauer Jesus Christus "zu einer blossen mythischen Figur verflüchtigen" und "die historischen Berichte des Neuen Testaments ganz in das Gebiet der frommen Sage" ⁴⁾ verweisen wollten. Nach seiner Meinung gelang es Harnack zumindest die Authentizität der Apostelgeschichte und des Markus-Evangeliums und ihr frühes Entstehungsdatum (ca. 62 n. Chr.) zu beweisen.

Damit ist der Bruch zwischen Revisionisten und Orthodoxmarxisten in der Jesus- und Evangelienfrage als vollendet zu betrachten. Es sind auch methodisch zwei gänzlich verschiedene Anschauungsweisen die innerhalb des Sozialismus fortan aufeinanderstossen. Die Revisionisten lehnen Kautskys historisch-materialistische Methode ab und akzeptieren den von dieser Seite verpönten theologischen Standpunkt. Ob und inwieweit das Jesusbild Maurenbrechers da weiter angenommen wird, ist unter diesen Aspekten eigentlich eine zweitrangige Frage.

Aber die Revisionisten anerkennen dieses Jesusbild, das Maurenbrecher, wie Kampffmeyer meint "mit ausserordentlichem Scharfsinn" ⁵⁾ entworfen hat, vorwiegend folgende Thesen:

- Jesus war eine historische Person
- der geschichtliche Jesus ist nicht der Stifter des Christentums
- es gibt "keine Religion und kein Evangelium Jesu"

1) Maurenbrecher, Ebd. Heft 8, S. 40

2) Kampffmeyer, D., Geschichte /Jesus Christus (Berichte)
SM 14,2 (1910) 1144

3) Maurenbrecher, 1910d, 1910e

4) Kampffmeyer, Ebd. 1144

5) Kampffmeyer, Ebd. 1144

- er ist nicht auferstanden
- erst nach seinem Tode wird er von den Jüngern, zum Auferstandenen, zum Gottessohn, zum Erlöser, zum himmlischen Christus gemacht
- das eigentliche Christentum ist das Werk der Jünger, allen voran Petrus, und später das von Paulus
- erst Paulus hat die Theologie des Christentums entworfen
- Jesus war auch kein Theologe, er hat lediglich eine frohe Botschaft für die Armen gegen die Reichen verkündet
- Jesus war auch kein Rebell, kein Wirtschaftsorganisator, kein Revolutionär, sondern ein karitativer Freund der Armen
- Darum waren auch die ersten Gemeinden keine proletarischen, keine revolutionären, keine politischen Organisationen, sondern nur karitative Vereine für die Armenpflege gewesen.

Mit diesen Ansichten hat der Revisionismus die im Kreise der liberalen Theologie des Protestantismus kursierenden Lehrmeinungen akzeptiert und lehnte die orthodox-marxistischen Interpretationen ab. Die Gemeinsamkeit zwischen Revisionisten und Orthodoxmarxisten bestand lediglich darin, dass sie beide, zwar unter sehr verschiedenen Aspekten, den Standpunkt der katholischen Theologie schroff ablehnten. Die Orthodoxen weil sie historische Materialisten waren und die Revisionisten, weil sie sich auf die Seite der liberalen Theologie stellten.

Man muss den nächsten Abschnitt unter diesen Aspekten sehen.

3.2.6. Auswertung der Jesusbücher

Wie bereits Kautsky als "Verfallerscheinung unserer Zeit" ¹⁾ beklagte, erschienen um 1910 eine beträchtliche Anzahl von Jesusbüchern. Da sie theologischer Art waren, hatte sie der orthodoxe Marxismus ignoriert. Die Revisionisten, deren Zeitschrift sich die zunehmende Beschäftigung mit theologischen Fragen zur Aufgabe machte, könnten und wollten auf eine, wenn auch fragmentarische, Auseinandersetzung nicht verzichten. Anders als der orthodoxe Flügel und die katholische Kirche, haben sich die revisionistischen Theoretiker in der Doktrin und die sozialistischen Pfarrer in der Theologie auf keinen definitiven Standpunkt festgenagelt. Sie hielten sich offen und suchten, von Einsicht und Erfolg unterschiedlich begünstigt, gleichzeitig mehrere Wege. Sie sind sozusagen ein Tummelplatz der Meinungen, Ansichten, Vorstellungen und Spekulationen geworden, sicherlich im kaum überschätzbaren Geiste der Freiheit, dennoch auch zum Chaos hinneigend. Anders als am orthodoxen Flügel, fehlte ihnen die starke wegweisende Hand, denn Bernstein hat sich aus religiösen und theologischen Diskussionen herausgehalten. Aber es war nicht unbedingt ein Mangel.

Ungeachtet der theologischen Abneigung der orthodoxen Mitgenossen boten die "Sozialistischen Monatshefte" dem revisionistischen Parteivolk

1) Kautsky, 1910-11a, 35

ein erstaunlich breites theologisches Material dar. So erfuhren die Genossen nicht nur wer und wo soeben in Bibelexegese oder Moraltheologie habilitierte, sondern auch welche theologische Bücher gerade auf dem Markt erschienen sind. Die meisten wurden auch kurz vorgestellt, so etwa zwanzig Jesusbücher zwischen 1909-11.

Zum ersten dieser Reihe gehört Rudolf von Delius' Arbeit ¹⁾, offenbar im Sinne der liberalen Theologie geschrieben. Kampffmeyer hält es zwar für richtig, wenn Jesus "aus dem Wust der christlich-kirchlichen Legenden herausgearbeitet" ²⁾ wird, findet aber, dass Delius dem einfachen Zimmermannssohn doch viel zu viele moderne Züge angehängt hat.

Kurz beschreibt Kampffmeyer ³⁾ Windisch' gegen Kautskys Thesen gerichtetes Buch ⁴⁾ ohne Lanze für den einen oder anderen zu brechen. Schnell werden zwei andere Bücher vom Tisch gewischt: Jensen ⁵⁾ und Drews ⁶⁾. Während der Assysitologe Jensen in der Gestalt Christi eine mythische Variante der altbabylonischen Gilgameschsage sah, erblickte darin Drews eine Kombination verschiedener Sagen. Kampffmeyers Urteil ist kurz und bündig: man kann von diesen Werken absehen, "da bei ihnen eine bestimmte Person ausgeschaltet ist und in den Hypothesen selbst persönliche Liebhaberei und Voreingenommenheit eine grosse Rolle spielt" ⁷⁾ ⁸⁾

Mehr Interesse zeigt er für Jordans Darstellung über moderne Jesusbilder ⁹⁾. Selbst Kampffmeyer ist überrascht über die Vielzahl und den Gegensatz der Konstruktionen, die vom Nebel des Mythos über den kulturlosen Wanderprediger und proletarischen Rebellen bis zum sanften Edelanarchisten reichen. Fazit: "Eine Warnung vor den übereiligen Konstruktionen moderner Jesusbilder nach dem materialistisch-historischen Rezept" ¹⁰⁾.

-
- 1) Delius, Rudolf von; Jesus. München (ca. 1908)
 - 2) Kampffmeyer, Paul, Geschichte/Jesus Christus. (Rezensionen) SM 13,3 (1909) 1728
 - 3) Kampffmeyer, Ebd.
 - 4) Windisch, Hans, Der messianische Krieg und das Urchristentum. Tübingen 1909
 - 5) Jensen, A., Moses, Jesus, Paulus, Frankfurt 1910
 - 6) Drews, A., Christusmythe, Jena 1910
 - 7) Kampffmeyer, Pl, Geschichte/Jesus Christus (Rezensionen) SM 14,1 (1910) 137
 - 8) Ein recht denkwürdiges Urteil, wenn man bedenkt, wie ausnehmend hoch Lenin diese Arbeit von Drews im gemeinsamen Kampf der bürgerlichen und marxistischen Materialisten gegen die "herrschenden religiösen Dunkelmänner" eingeschätzt hatte. (Vgl. Lenin, Ueber die Bedeutung des streitbaren Materialismus. (1922), LW 33, 213-223
 - 9) Jordan, Hermann, Jesus und die modernen Jesusbilder. Gross Lichterfelde 1910
 - 10) Kampffmeyer, Ebd. 138

Nur erwähnt wird von Lippmann die "sehr instruktive Darstellung"¹⁾ und Naumanns Schrift²⁾, die, ähnlich wie Jordan auf eine eigenartige Pluralität in dieser Frage aufmerksam macht.

Eine katholische Untersuchung über die Chronologie des Lebens Jesu³⁾ findet bei Kampffmeyer keine Gnade. "Der fanatische Eiferer Kanonicus Dr. theol. Carl Mommert" fertigt "in heiligem Zorn" alle Glaubensgenossen ab, die, wie etwa Fendt, auch nur den leisesten Zweifel darüber anmelden ob Jesu Wirksamkeit tatsächlich nur 1 Jahr dauerte⁴⁾. Auf die Ergebnisse der Wissenschaft aufmerksam gemacht, soll Mommert erwidert haben; "...Wissenschaft und Kirche berühren sich zwar, und die Kirche verschmäht es nicht, von der Wissenschaft sich Dienste leisten zu lassen, aber die Wissenschaft würde ihre dienende Stellung der Kirche Christi gegenüber vergessen, wenn sie als Herrin auftreten und sich das Richteramt über den Inhalt der kirchlichen Glaubenshinterlage (depositum fidei) anmassen wollte"⁵⁾

Ebenbürtig kontert Kampffmeyer: "Mit Wissenschaftsverächtern, die die Wissenschaft zur dienenden Magd der Kirche herabwürdigen, lässt sich wirklich nicht streiten"⁶⁾. Offensichtlich diente Mommert für Kampffmeyer als Illustration zum Nachweis wie wenig "Katholische Forschung" mit Wissenschaft und wieviel sie mit rückständigem Kirchendenken zu tun hat. Darum die tendenziöse, wenn auch zeittypische Auswahl. Allerdings, wo überhebliches Kirchenbewusstsein eines Katholiken und sacrificierter Wissenschaftsbegriff eines Sozialisten aufeinanderstießen, dort fehlte für ein Gespräch tatsächlich die Grundlage.

Neben den hochgelobten Büchern von Maurenbrecher⁷⁾, wird Jensens Streitschrift⁸⁾ auch wieder nur erwähnt. Abermals versucht darin Jensen seine Gilgamesch-Theorie von Jesus aufrechtzuerhalten, auch wenn Jesus, wie er selbst meint, wirklich existierte. Offenbar hielt Kampffmeyer von der Anstrengung Jensens nicht viel⁹⁾. Keine Beziehung hat er auch zu Samuel Lublinskis Jesusbild¹⁰⁾, da hier Jesus wiederum "zu einer völlig mythischen Person verflüchtigt"¹¹⁾ und der soziale Charakter des Christentums verkannt wird.

-
- 1) Lippmann, Otto, Psychologie (Rezensionen), SM 14,1 (1910) 526
 - 2) Naumann, J., Verschiedene Auffassungen Jesu in der evangelischen Kirche. Halle 1910
 - 3) Mommert, Carl, Die Chronologie des Lebens Jesu. Leipzig 1910
 - 4) Kampffmeyer, P., Geschichte/Katholische Forschung (Berichte) SM 14,2 (1910) 791-792
 - 5) Mommert, Ebd. zit bei Kampffmeyer, Ebd. 792
 - 6) Kampffmeyer, Ebd. 792
 - 7) Vgl. S.446 ff., i.d.A.
 - 8) Jensen, P., Hat der Jesus der Evangelien wirklich gelebt? Frankfurt 1910
 - 9) Vgl. Kampffmeyer, Geschichte/Jesus Christus (Berichte) SM 14,2 (1910) 1145
 - 10) Lublinski, Samuel, Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur. Jena 1910
 - 11) Kampffmeyer, Geschichte/Christentum (Rezensionen) SM 14,2 (1910) 1145

Zum unmodernen Menschen wird hingegen Pastor Biewald ¹⁾ abgestempelt, da er sich - wohl ähnlich wie die Katholiken - "von der Offenbarungsreligion nicht lösen" ²⁾ kann und den Nachweis wagt, dass Jesus im Alten Testament von Gott als der kommende Messias angekündigt wurde.

Aehnlich unmodern scheint Kampffmeyer freilich der Katholik Franz Meffert ³⁾ zu sein, da er "die ganze Wunderwelt der Evangelien wieder aufleben lässt" und dabei "waghalsige Attacken gegen die Naturforschung" ⁴⁾ wagt. Dennoch scheint für Kampffmeyer der profilierte Meffert kein Moment zu sein. Kampffmeyer anerkennt, dass es Meffert gelungen ist, diese in den letzten Jahren entstandenen "wacheligen Konstruktionen über Jesus", diese ganze "Hypothesenungetüme zu Fall zu bringen" ⁵⁾.

Besonders rühmt er ihn "die vielen mythologischen Willkürlichkeiten der Drews und Gleichstrebenden", ja sogar "die Widersprüche der liberalen Theologen auf dem Gebiet der Forderung und Auslegung der Bibel.... mit Geschick zerpfückt zu haben" ⁶⁾.

Nur, dass Meffert im gleichen Atemzug auch Maurenbrecher angreift und ihn sogar "ins gleiche Fahrwasser mit Kautsky" wirft, gefällt Kampffmeyer ganz und gar nicht. Das ist "oberflächlich und unzutreffend, da Maurenbrecher Harnackianer ist" ⁷⁾. Ueberhaupt scheint ihm Mefferts Referieren über sozialistische Jesusansichten "ziemlich flüchtig" und "tendenziös gehässig" zu sein ⁸⁾.

Uns schien es auch, zieht man aber den tiefen Antagonismus der zwischen Katholiken und Sozialisten in der Jesusfrage sowohl doktrinär als auch existentiell bestand, so ist dessen Demonstration gar nicht verwunderlich.

Nur kurz gestreift werden die Werke des Drews-Schülers Kriek ⁹⁾ und von Schnehen ¹⁰⁾ gegen die liberale Jesuslegende ¹¹⁾.

-
- 1) Biewald, Adolf, Wie stehen wir heut zur Bibel? Bonn 1910
 - 2) Kampffmeyer, Ebd. 1146
 - 3) Meffert, Franz, Die geschichtliche Existenz Christi. München-Gladbach 1910
 - 4) Kampffmeyer, Paul, Geschichte/Christentum (Berichte) SM 14,3 (1910) 1719
 - 5) Kampffmeyer, Ebd. 1719
 - 6) Kampffmeyer, Ebd. 1719
 - 7) In der Tat schreibt Meffert (Ebd.34): "Im selben Fahrwasser wie Kautsky, schwimmt sein Parteigenosse M. Maurenbrecher".Damit meint er aber lediglich ihre These, eine "Entstehung des Christentums ohne Christus" zu konstruieren. Zu dieser Gruppe rechnet Meffert logischerweise auch Kalthoff, Drews und Jensen (siehe Vorwort bei Meffert) ohne diese freilich zu identifizieren. Darüber hinaus lässt sich noch sagen, dass für Mefferts katholischen Standpunkt alle diese Konstruktionen in derartiger Entfernung lagen, dass, aus dieser Distanz ihre Unterschiede zueinander nicht mehr sehr in Betracht fielen. Und im übrigen bringt Meffert auf Seite 34 Maurenbrechers harte Kritik an Kautsky.
 - 8) Kampffmeyer, Ebd. 1720
 - 9) Kriek, Ernst, Die neue Orthodoxie und das Christusproblem. Jena 1910
 - 10) Schnehen, Wilhelm von, Der moderne Jesuskult. Frankfurt 1910
 - 11) Vgl. Schnehen 1905-06

Mehr Aufmerksamkeit schenkt Kampffmeyer J.M. Robertson ¹⁾. Auch wenn er mit der Deutungsrichtung des Buchs (Abendmahl aus dem Mithras-Weinwunder aus dem Dionysos - Heilung der Blinden aus dem Aesculapokult) nicht ganz einverstanden ist, findet er die Fülle der klar geordneten Tatsachen sehr überlegungswürdig ²⁾. Als "sehr scharfsinnig" beurteilt Kampffmeyer die Forschung des Polen Niemojewski ³⁾, die auf derselben Linie liegt. Mit neuem Material verfißt Niemojewski die alte These, nach der die Schaffung des Gottes Jesus einen Niederschlag der früheren Astralmythen darstellt.

Ausführlich beschäftigt sich Kampffmeyer mit dem zweiten Band der Christentumsforschung Lublinskis ⁴⁾. Eine Strecke lang schwimmt Lublinski mit Maurenbrecher und insoweit findet er auch Kampffmeyers Würdigung. Er meint nämlich, dass der christliche Erlösergott die Welt nur erobern konnte, weil er sich mit der historischen Person Jesu verband. Während aber für Maurenbrecher dieser historische Jesus wenigstens als armer Wanderprediger existierte, versucht Lublinski Jesus ganz aus der Geschichte zu weisen. Auch der Wanderprediger wurde erfunden. Ihm das zu beweisen, wirft nun Lublinski alle Evangelien und die Apostelgeschichte als historisch wertlos beiseite und bezweifelt auch die Existenz Paulus.

Selbst die heidnischen Quellen lässt er nicht gelten. Tacitus Zeugnis, meint er mit Hochard und Drews, war im 5. Jahrhundert gefälscht. Hingegen wertet er das Schweigen von Josephus und Philo über Jesus als Beweis seiner Nichtexistenz. Zu diesem Zweck stilisiert er die (angebliche) Kreuzigung Jesu zu einem damaligen Weltereignis, um anschliessend sagen zu können, dass Josephus und Philo davon, falls es stattgefunden hätte, auch unbedingt Kunde erhalten hätten müssen. "Nachdem so Lublinski nach seiner Meinung die Spuren von den Erdentagen Jesu Christi aus der Geschichte getilgt hat, konstruiert er den mythologischen Jesus" ⁵⁾.

Auch da sind Lublinskis mythologisierender Phantasie keine Grenzen gesetzt. Aus der trauernden Maria Magdalena wird Iris gemacht, die den Tod des Osiris beweint; Petrus verwandelt sich in Poseidon, der die Macht an den Eingängen des Tartarus hält, usw.

Offenbar beeindruckt von der Mühe und dem Wissen, die manche Gelehrte für wertlose Spekulationen verwendet haben, um das Christentum vernichten zu können, schreibt nun Kampffmeyer: "Es ist zu bedauern, dass der, der Forschung zu früh entrissene Schriftsteller (zwei Wochen vor der Erscheinung seines Buchs A.H.), dem wir Wertvolles verdanken, durch derartige haltlose Kombinationen diese, seine Arbeit zum grössten Teil selber entwertet hat" ⁶⁾.

Aehnlich phantasierend erscheint Kampffmeyer ⁷⁾ auch Kochs mythologische Deutung ⁸⁾, die z.B. in Judas die mythologische Personifikation des Judentums sieht.

Das letzte Buch zum Thema in dieser Periode bis 1917, das behandelt wird, findet Kampffmeyer höchste Anerkennung. Es ist das Werk des Bonner Theologen Clemen ⁹⁾.

-
- 1) Robertson, John M., Geschichte des Christentums. Frankfurt 1910 (Nicht identisch mit Archibald Robertsons gleichnamigen Werk/London 1953), das sich im kommunistischen Raum grosser Beliebtheit erfreut; ungarische Ausgabe Budapest 1973)
 - 2) Vgl. Kampffmeyer, Ebd. 1720
 - 3) Niemojewski, Andrzej, Gott Jesus. (aus d. polnischen) München 1910
 - 4) Lublinski, Samuel, Das werdende Dogma vom Leben Jesu. Jena 1910
 - 5) Kampffmeyer, Geschichte/Christusproblem. SM 15,1 (1911) 148
 - 6) Kampffmeyer, Ebd. 149
 - 7) Kampffmeyer, Geschichte/Christusproblem. SM 15,3 (1911) 1680
 - 8) Koch, Paul, Die Sage von Jesus und dem Sonnengott. Berlin 1911
 - 9) Clemen, Carl, Der geschichtliche Jesus. Giessen 1911

Mit all den Theologen und historisch-philosophischen Forschern der Jesusfrage setzt sich Clemen "in ruhiger, vornehmer Weise auseinander" 1). Freilich auch Clemen versucht das Urgeschichtliche, "mit dem die Synoptiker die Jesusgestalt belangen haben" abzuweisen.

Kampffmeyers Urteil; Clemens Buch ist das klärendste und förderndste von denen die in den letzten Jahren zum Jesusthema erschienen sind.

1) Kampffmeyer, Ebd. 1680

4. DIE CHRISTLICHEN KIRCHEN

Der Problemkreis, dem wir uns hier zuwenden wollen, steht mitten zwischen den Grundsatzfragen zu Religion und Christentum einerseits und der gegenwärtigen Rolle der christlichen Kirchen im politischen und sozialen Leben andererseits. Bevor wir uns mit diesen beiden Bereichen, denen ja das eigentliche Hauptinteresse der Sozialisten galt befassen, wollen wir jene wenigen Grundsatzthesen zusammenfassen, die von sozialistischer Seite zur gegenwärtigen Gestalt des Christentums d.h. der christlichen Kirchen formuliert wurden.

Man könnte prinzipiell erwarten, dass hier sozialistische Analysen zu verschiedensten Bereichen der katholischen und protestantischen Theologie weitergereicht wurden. Davon kann aber hier keine Rede sein, denn für eine solche Auseinandersetzung hat sich der Sozialismus nicht interessiert. Das ist bergreiflich. Wenn man nämlich die Grundsätze und die Methode des historischen Materialismus als Masstab der Themenwahl setzt, dann muss der Themenbereich konsequent auf Fragen eingeschränkt werden, die historisch-materialistisch noch relevant sind. Solche Relevanz haben die fundamentaltheologischen Fragen nach der Entstehung der Religion und der Gottesvorstellung bzw. nach der Entstehung des Christentums, zumal hier die Grundthese von der gesellschaftlich-ökonomischen Bedingtheit noch vertretbar zu sein schien. Was später im geistigen Ueberbau des Christentums geschah, namentlich die Entstehung und Weiterentwicklung der Theologie seit den Kirchenväter bis in die Gegenwart, wird vom Marxismus in den Reproduktionsbereich des entfremdeten religiösen Bewusstsein verwiesen, d.h. in jenen ideellen Raum der ideologischen Entfremdung, die mit der materiellen Basis direkt nichts mehr zu tun hat. Mit einer solchen "reinen Theologie" meint der Marxismus aber nichts zu schaffen zu haben, oder um mit Engels zu reden, die "Hirngespinnste" "Nebelbildungen" und "Phantasieprodukte" sind Themen nur für Theologen, nicht aber für sozialistische Theoretiker.

Erst dort, wo das gegenwärtige Christentum als Institution in die materielle Basis eingereift und das politische, gesellschaftliche und ökonomische Sein als Kirche, als politische Partei, als christliche Gewerkschaft, als Kulturphänomen, zu bestimmen versucht, zieht es das thematisch-theoretische und vor allem das praktische Interesse der Sozialisten auf sich. Ueber diese Fragen, die mit breitem Material belegt sind, werden wir in den Kapiteln 5, 6, 7 referieren.

Man kann indessen nicht übersehen, dass die institutionellen Funktionen der Kirchen in der Gesellschaft, sozusagen ihre praktische Präsenz

und Wirksamkeit, die Folgen jenes immanenten Kerns sind, der seitens der Sozialisten, wenn auch nicht theologisch, so doch theoretisch reflektierbar ist. Die Frage "was ist die Kirche?" mutet zwar für sie recht metaphysisch und spekulativ an und wird in dieser Form auch nie gestellt. Dennoch ergibt sich aus ihren entsprechenden Aussagen ein theoretisches Gesamtbild der Kirche, in dem die Antwort auf diese Frage enthalten ist.

Dabei fallen zwei Dinge auf:

Erstens, dass sich die Sozialisten eigentlich nur für die katholische Kirche interessieren. Dieser bemerkenswerte Umstand lässt sich aus etlichen Gründen erklären. An entsprechender Stelle werden wir versuchen, diese zu deuten.

Zweitens, dass auch in dieser Frage die Ansichten der orthodoxen Marxisten und Austromarxisten einerseits und der Revisionisten andererseits, weit auseinandergehen. Der bereits im 1. Kapitel ¹⁾ erwähnte Revisionismus hatte auch für die theoretische Beurteilung der Kirche weitgehende Konsequenzen. Die Revisionisten zeigen sich immer mehr und immer offenkundiger ungehalten darüber, dass die Orthodoxen alles in das enge Schema der ökonomischen Bedingtheit hineinpresse und auch die komplexesten Phänomene einfach aus den sozialen Zusammenhängen erklären wollen. Sie treten zunehmend entschlossen gegen diese ökonomische Dogmatisierung auf. Offenbar hat sie neben der eigenen Reflexion auch die massive Kritik der ausenstehenden Sympathisanten überzeugt, dass der orthodox-marxistische Oekonomismus zu einer Verflachung führt, die wissenschaftlich nicht mehr zu verantworten ist.

Wohl aus diesen Gründen drucken die Sozialistischen Monatshefte die bemerkenswerten Einwände von Sombart ab, die er 1911 am Kongress der "Deutschen Gesellschaft für Soziologie" gegen den historischen Materialismus erhoben hat. Sombart sagte: "Die materialistische Geschichtsauffassung von Karl Marx läuftauf eine einseitig verabsolutierende Formulierung dieses von hundert anderen Zusammenhängen gekreuzten Zusammenhangs hinaus (gemeint ist die Beziehung zwischen der materiellen Basis und dem ideologischen Ueberbau, A.H.), indem sie die Wirtschaftsform als durch die Produktionsbedingungen, also wesentlich durch den jeweiligen Stand des technischen Produktionsverfahrens in ihrer Eigenart bestimmt, allen anderen sozialen Lebensäußerungen aber als durch diese technisch bestimmte Wirtschaftsform in ihrer Eigenart bestimmte Aeusserungen betrachtet. Eine Simplifizierung, die mit der durchgehenden Wechselbedingtheit aller sozialen Sphären, in denen die menschliche Natur sich zwecksetzend und handelnd auswirkt, unvereinbar ist" ²⁾.

Es gab zwar am Kongress Gegeneinwände, wenn etwa Max Quarck meinte, dass Marx seine Konzeption, "nie so gewollt haben könnte" wie sie Sombart wiedergibt, aber da ging es bereits um die revisionistische Beanspruchung von Marx.

1) Vgl. insbes. S. 360-361

2) Sombart, Werner, gedanklich zit. von Conrad Schmidt, Sozialwissenschaften/Bericht, SM 12,5 (1911) 990

Auch Conrad Schmidt kann sich mit der "apodiktischen Grundformel" von Marx, dass "die Produktionsweise des materiellen Lebens den sozialen politischen und geistigen Lebensprozess bedingt" ¹⁾ nicht befreunden Auch Engels Versuch ²⁾, die "frühere scheinbare Geschlossenheit dieser Theorie" zu durchbrechen, genügt ihm nicht ³⁾.

Schmidt plädiert für eine "schärfere Begriffsbestimmung" der "sozialen Wechselwirkungen", für eine Weiterführung der "unvollkommenen" und "anfechtbaren" Formulierungen von Marx (gemeint ist die oben angegebene Stelle von Marx) und für die eindeutige Ausarbeitung der Frage, welche "spezifische Rolle... die Oekonomie im Rahmen des Gesamtprozesses" spielt ⁴⁾. Dass Schmidt selber die "spezifische Rolle" hervorhebt, ist von grosser Tragweite. Damit wird die Alleinherrschaft der Oekonomie als eines seinsbestimmenden Prinzips abgelehnt und ihr lediglich eine "spezifische" Rolle zugesprochen. Eine Rolle, die sie im Rahmen des Gesamtprozesses neben anderen, quasi mitbestimmend zu spielen hat.

Dieses Aggiornamento - ein klarer Revisionismus - ermöglicht nun den Revisionisten (wie wir es bereits in der Frage der Religion und des Christentums sahen), alle Phänomene des gesellschaftlichen und individuellen Lebens, und so auch die Kirche, auf eine breitere Kausalbasis zu stellen und sie in ihrer Eigenständigkeit zu befragen, ohne den Blick für die gesellschaftlichen Zusammenhänge zu verlieren.

Während die orthodoxen Marxisten mit ihrem einseitigen Oekonomismus Resultate erzielen, die dem Forschungsobjekt in keiner Weise gerecht werden, und dem Beobachter stellenweise irrelevant erscheinen, gelingt es den Revisionisten, ein Bild von der Kirche zu entwerfen, das tatsächliche, echte Probleme enthält und soweit ernstzunehmende Fragen aufwirft.

Freilich wird dieses revisionistische Bild erst in den gesellschaftlichen und politischen Bereichen profiliert. Man kann von den Sozialisten nicht erwarten, dass sie eine eigenständige Philosophie oder gar Theologie der Kirche begründen, zumal sie diesen Anspruch gar nicht stellen.

4.1. Die katholische Kirche

Die Flut von Informationen, die die orthodoxen Sozialisten zur Kirche überall verbreiten, ist unüberschaubar. Ganz gleich zu welcher Frage unseres Themenbereichs ein Sozialist das Wort ergreift, es fehlt dabei nie ein Hinweis auf die Kirche. Alle diese Aussagen zu sammeln und zu systematisieren ist uns nicht möglich. Glücklicherweise ist es auch nicht nötig. Der durch die marxistische Schematisierung entstandene, enge Rahmen der Bestimmungsmöglichkeiten lässt nämlich weder variable Denkmodelle noch eine vielfältige Themenwahl zu. Meist werden frühere Aussagen wiederholt und die bekannten Thesen noch einmal bestätigt. Die ideologischen Weichen wurden ja bereits im 19. Jahrhundert von Engels

1) Schmidt, Conrad, Ebd. 990. (Aushebung von Schmidt) Vgl. dazu Marx, Zur Kritik der Politischen Oekonomie. Vorwort (1859); MEW 13, 8-9

2) Vgl. I Teil 4.4. i.d.A.; und insbesondere Engels Brief an Conrad Schmidt vom 5. Aug. 1890, MEW 37, 436-437

3) Schmidt, C., Ebd. 990

4) Schmidt, C., Ebd. 990

gestellt ¹⁾.

Der marxistischen Orthodoxie geht es scheinbar nur noch darum, auf dem Geleise konsequent weiterzufahren und auf jede neue Situation die gleiche Antwort zu geben.

Die Art und Weise und die Inhaltsrichtung der Antworten hat wiederum Kautsky bestimmt. Seine im Jahre 1902-03 publizierte Artikelserie in der "Neuen Zeit" ²⁾ dürfte wegweisend dafür sein, wie dieses Thema zu behandeln ist. Aus der Artikelserie - deren Schlussteil das unserer Meinung nach wichtigste Dokument zur Frage darstellt, wie sich der Sozialismus der Kirche und Religion gegenüber zu verhalten hat und den wir noch an entsprechender Stelle ausführlich analysieren werden - ergibt sich folgendes Kirchenbild:

4.1.1. Das historische Gesicht der Kirche

Am Anfang dieses Abschnitts könnten jene Sätze von Kautsky stehen, die wir auf S. 413, Anmerkung 5 wiedergaben, "...aus der Organisation eines proletarischen, rebellischen Kommunismus erwuchs die festeste Stütze des Despotismus und der Ausbeutung, eine Quelle neuen Despotismus, neuer Ausbeutung" ³⁾. Die Entstehung der Kirche ist nach orthodox-marxistischer Auffassung - wie wir es in 3.1.5. dieses Teiles ausführten - mit dem Weg des Christentums in die Opportunität identisch.

Erobert hat die christliche Kirche das römische Reich dennoch keineswegs durch die frohe Botschaft des Evangeliums oder Kraft des in ihr wirkenden Heiligen Geistes. Die Gründe sind - nach Kautsky - weitaus profaner und handfester. Dank des vorzüglich organisierten Almosenwesens ist die Kirche schlicht und einfach derart reich gewesen und hat ihre Herrschaft so perfekt organisiert, dass die römischen Kaiser, die ihr nichts Vergleichbares entgegenzusetzen vermochten, nolens volens vor ihr die Waffen strecken mussten. Sie sahen sich vor die Wahl gestellt, entweder von der mächtigen Kirche weggefegt zu werden, oder die Herrschaft mit ihr zu teilen. Sie wählten begreiflicherweise den zweiten Modus. "Es war nicht die Erhabenheit der christlichen Lehre, die Konstantin zum Christen machte, sondern die Verwendbarkeit der Kirche als Herrschaftsorganisation" ⁴⁾. Gebunden durch die These des Klassenkampfes, kann der orthodoxe Marxist den Ablauf der Geschichte nur unter dem dialektischen Aspekt von Herrschaft und Befreiung sehen.

Den Weg der Kirche seit Konstantin beschreibt Kautsky demzufolge als ein zunehmendes Vordringen ihrer Herrschaft über andere Völker, die ihres zwar nicht bedurften, sich aber vor ihr schlussendlich doch beugen mussten. So geschah es auch mit den germanischen Völkern, die, da sie weder Dekadenz noch Servilität, noch Massenarmut kannten und in demokratisch-kommunistisch organisierten Gemeinschaften lebten, eigentlich keinen "Erlöser" brauchten - meint Kautsky. Dass Erlösung im christlichen Verständnis etwas ganz anderes bedeutet als im historischen Materialis-

1) Vgl. I Teil 5.4.2. i.d.A.

2) Kautsky, Karl 1902-03a

3) Kautsky, 1908, 481

4) Kautsky, 1902-03a, 8

mus, wird von Kautsky ignoriert. Die Kirche hat in der Geschichte jene (politische) Rolle zu spielen, die ihr von der marxistischen Ideologie zugeteilt wird.

Da die Kirche historische Trägerin einer Kultur wurde, die ihrerseits die Erbin einer verkommenen Welt war, hat sie eine Kultur mitgeschleppt, die zwar der romanisch-hellenischen unterlag, der germanischen Barbarei hingegen einiges zu bieten hatte. Der Kultur des römischen Glaubens waren die rauhen, unwissenden Germanen und die Stämme der Völkerwanderung nicht gewachsen und mussten sich, wie einst die zerfallenen Römer, entweder der Kirche ergeben, oder sie wurden als Nomaden zerrieben, überwunden und aufgesogen. Die meisten ergaben sich daraufhin, ihres Selbsterhaltungstriebes folgend, oder - wie die Franken - zufolge der Einsicht, dass "die sieghafte Macht der Kirche" nutzbar zu machen sei.

"Dies also sind die hauptsächlichen Wurzeln der Macht des Klerus; neben seinen ökonomischen Funktionen als Wohltäter der Armen, neben dem daraus erwachsenden Reichtum und seiner ökonomischen Macht ist es die Haltlosigkeit der Massen hier, ihre Unwissenheit dort, die ihm seine Kraft verleiht" ¹⁾.

Diesen Charakter hat der Klerus seitdem weiter entwickelt. "Er musste zumeist seine Herrschaft mit anderen Klassen teilen, aber im Zeitalter der Kreuzzüge entwickelte sich die im Papsttum zentralisierte katholische Kirche zum Beherrscher der Herrscher Europas, zum höchsten der Herrscher in der abendländischen Christenheit" ²⁾.

Etwa bis zu den Kreuzzügen hat die Kirche dennoch eine historisch bedeutsame Aufbauarbeit geleistet, die gesellschaftliche Entwicklung gefördert und somit eine fortschrittliche Rolle gespielt. Sie hat ja schliesslich - anerkennt Kautsky - "damals" die Kultur Europas "gerettet" und in der Folgezeit zum Ausbau "eines kräftigen Städtewesens mit blühender Industrie und ausgedehntem Handel" ³⁾ einen eminenten Beitrag geleistet. Dank ihrer Internationalität, die im Papsttum gipfelte, gelang es der Kirche auch zu verhindern, "dass die abendländische Welt in innere Anarchie zerfiel und von ausländischen Eroberern unterjocht wurde" ⁴⁾.

Erfolge freilich, die alle ausschliesslich im Bereiche der ökonomisch-gesellschaftlich-politischen Entwicklung liegen und zudem schon weit zurückliegen. In den "letzten Jahrhunderten" dagegen diente die Macht der Kirche nicht mehr der progressiven Entfaltung, sondern der reaktionären Entwicklung. Wohl weiss sie "sich zur Not mit modernen Zuständen abzufinden, aber jedes Streben nach Wiederbelebung mittelalterlicher Zustände, jede Klasse, die ökonomisch überhalt ist und sich der sozialen Entwicklung widersetzt, sie alle finden die energische Unterstützung der katholischen Geistlichkeit" ⁵⁾.

1) Kautsky, Ebd. 8

2) Kautsky, Ebd. 8

3) Kautsky, Ebd. 44-45

4) Kautsky, Ebd. 44

5) Kautsky, Ebd. 9

Somit spielte die Kirche ständig eine doppelte Rolle in der Gesellschaft bis in die Gegenwart hinein. Wenn sie keine Aussicht hatte "zur Alleinherrschaft zu gelangen, dann verstand sie es mit geschickter Diplomatie und in erstaunlicher politischer Wendigkeit, sich mit der jeweiligen "herrschenden Klasse" abzufinden ¹⁾, sich anzupassen, sich einen Anteil an der Macht zu sichern und sich auf diese Weise in die Zukunft hinüberzuretten ²⁾. Mit dieser kompromissbereiten Machttaktik steuerte aber die Kirche immer nur ein Ideal an: Das Ideal der mittelalterlichen Staats- und Gesellschaftsordnung, wo "der Höhepunkt ihrer Macht" ³⁾ lag. Strategisch d.h. doktrinär hat sich die Kirche mit der modernen Entwicklung nie abfinden können. Ihre eigentliche Welt liegt weit zurück im Mittelalter.

Belastet durch einen ständigen Zwiespalt, der sich einerseits aus dem Antagonismus zwischen ihrem doktrinären Ideal und dem modernen Leben, andererseits aus ihrem Drang nach Bemächtigung aller Bereiche des Lebens ergibt, war die Kirche die ganze Geschichte hindurch gezwungen, eine Doppelrolle zu spielen und auch eine Doppelmoral zu vertreten. Im Labyrinth der Strategie-Taktik kämpfte sie für und gegen die Könige, für und gegen die Aristokratie, für und gegen die Bourgeoisie, für und gegen die Herrscher, für und gegen die Beherrschten - und wie noch zu zeigen ist - für und gegen die Arbeiterklasse. Immerhin erwähnen Kautsky und Laufenberg, dass hinter dieser "klerikalen Zweiseelentheorie" (so der bezeichnende Artikelstitel von Laufenberg ⁴⁾) doch noch etwas hervorschimmere, was weder mit Machtgelüsten noch mit dem Wunsch nach mittelalterlichen Zuständen zu erklären ist; nämlich die Erinnerung der Kirche an ihren urchristlichen Ursprung als sie noch proletarische Befreiungsbewegung war. Der kleine, schwache Funke, der ab und zu in einigen ihrer Glieder verzweifelt und nostalgisch aufblitzt, um dann wieder ausgelöscht zu werden, ist zwar von den lichtvollen Erkenntnissen der modernen Proletarierideologie in den Schatten gestellt worden, aber er ist gleichzeitig der Grund dafür, warum der Sozialismus zum Christentum eine, wenn auch sehr schmale, Brücke hat und zur Bourgeoisie zum Beispiel überhaupt keine ^{5) 6)}.

1) Kautsky, Ebd. 9 u. 44

2) Die These von der politischen Anpassungsfähigkeit der Kirche wird seit Bebel von den Sozialisten immer wieder in Erinnerung erufen. Damit wird zumindest das eine Geheimnis der Kirchenmacht zu erklären versucht und - was wohl wichtiger ist - die Doppelsinnigkeit kirchlicher Sozialpolitik in der Gegenwart betont, wie noch zu zeigen ist. Vgl. z.B. Brouckère 1910-11, 455; Laufenberg 1908, 265-266; Meerfeld 1904-05, 558 u. 561

3) Kautsky, Ebd. 43

4) Laufenberg, 1908

5) Vgl. Kautsky, Ebd. 9 u. 85. Auch auf diese Gedanken - in deren Folge Kautsky dafür plädiert, dass jemand "gleichzeitig gläubiger Christ und Sozialdemokrat sein kann" - werden wir noch zurückkommen.

6) Manche Sozialisten waren allerdings nicht bereit auch nur diese geringe Konvergenz anzuerkennen. Drei Jahre nach dem obigen Artikel von Kautsky protestiert ein recht radikaler Parteimann unter E.S. "Die ersten Christen waren, wie aus der Apostelgeschichte hervorgeht, noch aufrichtige Kommunisten. Erst als der Staat sich des Christentums zu bedienen anfing, erst als eine Kirche sich herausbildete, da fing man an, die Grundideen der Lehre Christi zu verwischen....So entstand die neuere christliche Religion, die mit der ursprünglichen Religion Christi wohl den Namen, aber sonst nichts gemeinsam hat. Diese Priesterreligion, die von der Christi ganz verschieden ist, ist jene, gegen die wir Sozialisten protestiert haben und nicht aufhören werden zu protestieren" (E.S., Sozialismus und Christentum. NZ 24,1 (1905-06) 370)

4.1.2. Das Gesicht der Kirche in der Gegenwart

Die sozialistische Ansicht von der Kirche ergibt sich inhaltlich aus deren Funktionen im öffentlichen Leben. Auch wir werden erst nach der Untersuchung der Beziehungen der Kirche zum Staat, zur Politik, zur sozialen Frage, zur Bildung und Wissenschaft und zum Sozialismus überhaupt ein abgerundetes Bild erhalten. Ohne diesen Bestandesaufnahmen vorgreifen zu wollen, möchten wir in diesem Abschnitt lediglich einige allgemeinen Aussagen über die Kirche festhalten. Aussagen, die einem Einruck entstammen, der mitunter als pauschales Vorverständnis bzw. emotionales Vorurteil von den Sozialisten auch ihren übrigen Untersuchungen quasi als doktrinäre Voraussetzungen vorangestellt werden.

Das erste haben wir bereits im vorangehenden Abschnitt erwähnt.

Hat Kautsky die Geschichte der Kirche getreu den historisch-materialistischen Axiomen im Rahmen der Kategorien von Reichtum und Macht verstanden, so wird von den orthodoxen Marxisten auch die kirchliche Gegenwart im selben Sinne reflektiert. Das sind die beiden Zauberworte, die praktisch in jedem ihrer Artikel über die Kirche den Schlüsselbegriff bilden. Mit diesen wird nicht nur die ganze Geschichte der Kirche beschrieben, sondern auch ihr Wesen und ihr Sinn gedeutet; sie werden hinter ihren Dogmen und hinter ihren Sakramenten vermutet (Beichte, Eucharistie, Priesterweihe), hinter ihrer Rechtsordnung und hinter ihren Regeln (z.B. Zölibat) gesehen.

Das Phänomen der kirchlichen Macht ist das Zielobjekt ihrer theoretischen Deutung, ihrer Bewunderung, ihres Neides, ihrer Aggression, ihres Kampfes und ihrer Hoffnung, dass diese mächtige Herrschaft zunehmend geschwächt und schlussendlich gebrochen werden kann. Denn während Gesellschaftssysteme, Staats- und Rechtsordnungen, ökonomische Strukturen verschwanden, um neuen Platz zu geben, hat einzig und alleine die Kirche, namentlich die katholische, ihre Machtfülle behalten ¹⁾. Niemanden ist es gelungen, sie zu brechen. Sie allein überlebte alle. Man muss begreifen, dass ein Sozialist, der auf dem Wege in die Zukunft der Menschheit die Kirche als Hindernis ansieht, ihre Macht als eine gewältige Herausforderung (am eigenen Leibe) erlebt. Eine Herausforderung, die nicht nur seine Praxis bestimmt, sondern auch sein theoretisches Interesse determiniert. Umso mehr als Reichtum und Macht der Kirche aus gesellschaftlichen und ökonomischen Zusammenhängen ableitbar sind, vorausgesetzt freilich, dass man die Kirche von vornherein als gesellschaftliches Produkt, als eine in sich zwar eigentümliche aber ansonsten ganz gewöhnliche Institution definiert.

Geschichte und Gegenwart der Kirche von ihrer Machtposition her in den ideologischen Griff zu bekommen, ist allerdings ein Aspekt, der von Engels in die doktrinäre Erschliessung noch nicht einbezogen wurde. Offenbar hat er mit der "ungeheurer Lebenskraft der Kirche" ²⁾ nicht gerechnet und sie doch etwas zu früh abgeschrieben. Anders als Engels, der mit der Kirche praktisch auch nie konfrontiert war, müssen nun die radikalen Marxisten die "zunehmende Macht der Hierarchie" ²⁾, ihre "machtvolle Aus-

1) Vgl. S. 396 Zit. 5 i.d.A.

2) Meerfeld, Jean, 1904-05, 561

3) Laufenberg, 1908, 264

breitung" ¹⁾, ihren "wachsenden Einfluss" ²⁾, die überraschende Stärke "der klerikalischen Parteien, die man totgeboren wähnte" ³⁾ usw. konstatieren. "Mit aller Entschiedenheit muss davor gewarnt werden, diesen Gegner zu unterschätzen" - ruft Meerfeld aus - denn "einem mächtigeren Feind als dem Klerikalismus hat die Sozialdemokratie noch niemals gegenübergestanden" ⁴⁾. Einem Gegner in dessen Namen ("katholisch") schon per definitionem das Postulat der Machtausbreitung enthalten ist - mahnt Erdmann die Genossen ⁵⁾.

Zur selben Ansicht gelangte auch Kautsky, nachdem er den Liberalismus und die Kirche miteinander verglichen hatte ⁶⁾. Freilich ergab sich die Priorität der Gefährlichkeit der Kirche aus grundverschiedenen Positionen der beiden Gegner. Wurde im Liberalismus die Ideologie des proletariatsunterdrückenden Kapitalismus gesehen und als feindlich qualifiziert, so erblickt der Sozialismus in der Kirche einen mächtigen Konkurrenten, der selber um die Arbeiter wirbt und noch dazu mit Erfolg. In bestimmten Gegenden - etwa in Oberschlesien - litten die Propagandisten des Sozialismus ganz besonders unter dem "gewaltigen klerikalischen Einfluss auf die Arbeitermassen" und ihr ganzes Interesse konzentrierte sich auf das eine Ziel; "Lostrennung der Arbeitermassen von den lähmenden Einflüssen des Klerikalismus" ⁷⁾.

In sozialistischen Kreisen wurde weit und breit gerätselt, woher diese Macht und der unbestreitbare Einfluss der Kirche kommen und wie sie sich aufrechterhalten können.

Die meistgenannten Gründe ergeben folgendes Inventar.

"Die Wurzel dieser Macht ist in der Hauptsache die unzerbrechliche und unbeugsame Disziplin, die in Leben und Lehre die Kirche von ihren Dienern und ihren Gliedern fordert..." ⁸⁾ Diese Disziplin, die von einer hierarchischen Struktur fest umrahmt wird, ist in einer unbezweifelbaren Autorität gegründet, die sich auf die höchste Macht, nämlich auf Gott selbst, zurückführt.

Disziplin, Hierarchie, Autorität, Gott sichern der Kirche eine beispiellose Einheitlichkeit in der Lehre und der Organisation, die letztlich auch vor dem Despotismus nicht zurückschreckt, wenn es gilt, sich durchzusetzen und die einheitsgefährdenden Elemente auszustossen.

Diese einheitliche Lehre ist - bemerkt ein revisionistischer Autor - "jeder Sorte von Halbheit und Eklektik stets weit überlegen" ⁹⁾. Sie ist streng logisch geordnet, systematisiert, klar, übersichtlich, jederzeit konsultierbar, abgeschlossen und verbindlich. Man weiss jederzeit genau, woran man ist.

Uebrigens ist diese Lehre nicht nur einheitlich, sondern sie erfasst und umfasst auch alle Lebensbereiche. Die katholische Kirche will den ganzen Menschen von der Geburt bis zum Tode in Besitz nehmen.

1) N.N. In: SM 9,1 (1905) 101

2) Kautsky, Ebd. 5, 81,82,83,85

3) Bronckère, 1910-11, 451-452

4) Meerfeld, J., 1904-05, 559

5) Erdmann, August, 1911-12, 529

6) Vgl. Kautsky, 1902-03a, 84-86

7) Bruhns, Julius, 1904, 57

8) N.N., Ebd. 101

9) N.N. Wissenschaft/Sozialwissenschaften SM 9,1 (1905) 102

"Sie will seine gesamten Beziehungen regeln, ihn geistig, sittlich und wirtschaftlich lenken nach den Morallehren und den wirtschaftspolitischen Anschauungen von Mutter Kirche" ¹⁾. Aus diesem Grund schreckt sie auch vor schweren Eingriffen in die Intimsphäre des Menschen nicht zurück. Ein Instrument dazu ist die Macht des Beichtstuhls. "Er wird rücksichtslos gebraucht zu politischen Zwecken und zu neugierigem Eindringen in das Familien-, sogar in das Geschlechtsleben" ²⁾.

Die ganzheitliche Regelung des menschlichen Lebens erfordert neben der Einheitlichkeit der Lehre auch die Notwendigkeit einer alle Lebensphasen und kirchlich saktionierten Bedürfnisse erfassenden Organisation, die die Kirche hervorragend realisiert hat. "Wer nicht mitten drin weilt und sie aus eigener Anschauung kennen lernt, macht sich von der Stärke und dem Umfang dieser katholischen Organisation kaum einen Begriff. Vom Säugling bis zum Greis weiss der Klerikalismus seine Anhänger in dutzenderlei Vereine zu gliedern; für jedes Alter, das weibliche Geschlecht nicht ausgenommen, für jede Erwerbsschicht sind besondere Vereine vorhanden, die einen mit ausgesprochenem politischen, die anderen mit scheinbar bloss religiösem Charakter, alle aber mit der Aufgabe, zur Stärkung des Klerikalismus und zur Stütze seiner politischen Vertretung beizutragen. In Köln gibt's Pfarreien und sie bilden durchaus keine Ausnahme, mit fünfzehn bis zwanzig kirchlichen Vereinen aller und jeder Art" ³⁾.

Freilich ist diese Organisation auch auf die Einheit hin konzentriert. "Diese einheitliche Zusammenfassung aller Kräfte vermag eine äussere Machtentfaltung zu gewähren, die jeder anderen auf gleichen Grundlagen aufgebauten, aber minder konsequenten Organisation überlegen ist" ⁴⁾.

Diese Machtentfaltung demonstrieren die sehr geschickt organisierten und volle Einheitlichkeit zur Schau stellenden katholischen Kundgebungen wie Katholikentage, Internationale Eucharistische Kongresse. "International - sinniert Erdmann - heisst ja katholisch und das heisst für die Kirche "ihre Macht über die ganze Erde auszubreiten..." ⁵⁾.

Es versteht sich, dass Erdmann hinter der Eucharistie, namentlich hinter ihrer pastoralen Propagierung auch nichts anderes wahrzunehmen vermag "als (ein) Mittel... zur Ablenkung der gläubigen Arbeiter von den Bestrebungen und Bedürfnissen ihrer Klasse" ⁶⁾, also ein gesellschaftlich-politisches Machtinstrument der Kirche.

Allerdings hat die Kirche die Einheitlichkeit, insbesondere aber die Unveränderbarkeit ihrer Lehre immer pragmatisch gehandhabt, da ihr die Erlangung und Erhaltung der Macht immer wichtiger war als die Reinheit der von ihr propagierten Wahrheit. "Der Klerikalismus will vor allem herrschen; das erklärt alles; er erklärt seine Anpassung an die heutigen wirtschaftlichen Verhältnisse, es erklärt seine Sehnsucht nach Kommerzialräten und erklärt auch seine Arbeiterpolitik" ⁷⁾

1) Meerfeld Jean, 1904-05, 557

2) Meerfeld J., Ebd. 561

3) Meerfeld J., Ebd. 558

4) N.N., Ebd. 102

5) Erdmann, August, 1911-12, 529

6) Erdmann, A., Ebd. 532

7) Meerfeld, J., Ebd. 557

Dass die Kirche "vor allem herrschen will", darin besteht in den Kreisen der Sozialisten eine spontane Uebereinstimmung¹⁾. Die gleichfalls häufig erwähnte Anpassungsfähigkeit der Kirche an die jeweiligen Verhältnisse wird einerseits als Taktik verstanden (sie hat sich angepasst, wenn sie keine Aussicht hatte, zur Alleinherrschaft zu gelangen" ²⁾, andererseits als Folge ihres zwiespältigen Charakters interpretiert. In der Tat enthält nämlich die Kirche und das Christentum überhaupt, zwei einander grundsätzlich widersprechende Inhalte und Tendenzen: die proletarisch-freiheitlichen und die beherrschend-unterdrückenden wie Laufenberg es ausdrückt ³⁾,

Dass das Christentum einst fortschrittlich war, dann aber zunehmend reaktionär wurde, hat Kautsky des öfteren betont ⁴⁾. Laufenberg versteht diese Entwicklung so, dass der Klerikalismus eo ipso eine dualistische Weltanschauung ist und daher gleichzeitig zwei Ziele verfolgt. Es galt für ihn "beide Gedankenreihen in religiösen Organisationen in Einklang zu setzen" ⁵⁾.

Diese doppelseitige Integration - die nach Laufenberg in der Praxis immer ein Doppelspiel ist ⁶⁾ - ermöglicht es der Kirche bzw. dem einzelnen Katholiken sich mal der einen, mal der anderen Seite anzuschmiegen, "Den Massen wie den Regierenden zu schmeicheln, sowohl Reaktionär zu sein wie den Demokraten zu spielen" ⁷⁾.

Damit hängt zusammen, dass die Kirche stets bestrebt war, ihre Bemühungen im Bereiche der Werke der Barmherzigkeit in den Vordergrund zu stellen und sich durch die Caritas Machteinflüsse zu sichern, Dies vor allem in ihrem Kampfe gegen die Sozialdemokratie. "Fast keine Rede und kein Zeitungsartikel in der nicht viel Rühmens von ihr gemacht würde" ⁸⁾.

Einen geschickt ausgeklügelten Machtfaktor erblickt Meerfeld auch im Zölibat. "Der ledige katholische Geistliche kann sich schon wegen seiner grösseren persönlichen Freiheit seinem Beruf mit all seinen heutigen Redepflichten weit mehr widmen als sein evangelischer Kollege, und unstreitig geniesst er in seiner Gemeinde durchwegs grösseres Ansehen, hat auch viel grösseren Einfluss als in evangelischen Gemeinden der verheiratete und mit einer Familie beschwerte Pastor. Jener Papst, der im zwölften Jahrhundert die Ehelosigkeit der Kleriker mit strengen Massnahmen durchzusetzen vermochte, hat damit seiner Kirche unschätzbare Dienste geleistet. Dem Zölibat verdankt der Katholizismus den grössten Teil seiner

1) Die Hinweise könnten beliebig fortgesetzt werden, hier nur einige: Laufenberg, H., 1908, 264; Erdmann, A., 1911-12, 529, 532; Hartmann, L., 1910-11, 399; Brouckère, L., de, 1910-11, 451-452; N.N., SM 9,1, (1905) 101; Rappoport, Th., 1905-06, 659-661; Meerfeld, J., 1904-05, 557; Kautsky, K., 1902-03a, 7-8.

2) Kautsky, Ebd. 44

3) Laufenberg, H., 1908, 265

4) Vgl. z.B. Kautsky, Ebd. 9

5) Laufenberg, H., Ebd. 265

6) "Es bilden Züge dieser Art nicht eigentlich ein besonderes Merkmal des Katholizismus. Mehr oder minder finden sie sich in jeder Religion, die einen Gesellschaftskörper mit differenzierten Klassen einheitlich zu umfassen strebt. Im Katholizismus freilich prägen sich Licht und Schatten am schärfsten und konsequentesten aus, weil er die höchste Entfaltung der sozialen Religion überhaupt darstellt". (Laufenberg, Ebd. 266)

7) Laufenberg, Ebd. 266

8) Meerfeld, J., Ebd. 561

Macht" 1). Einen nicht geringen Einfluss (und Macht) hat die Kirche durch eine gewisse Volkstümlichkeit und Volksverbundenheit erlangt, die ihr von sozialistischer Seite, wenn auch widerwillig, zugestanden wird. Die katholischen Orden üben eine grosse Anziehung auf das einfache Volk aus, vor allem Frauenorden, insbesondere die "Barmherzigen Schwestern" - bemerkt Meerfeld 2)

Dabei spielt der Umstand, dass die Kirche, obwohl in ihrem Wesen un-demokratisch strukturiert, in der Praxis einen demokratischen Aufstieg ohne Rücksicht auf die Herkunft ermöglicht, keine geringe Rolle. Bischofs-sitze und Kardinalshüte sind nicht (nicht mehr) eo ipso, Aristokraten reser-viert, auch ein Arbeiterkind kann ihrer habhaft werden. Die überwiegende Mehrheit der Arbeiterkinder im Klerus bleibt aber ein Leben lang in unmit-telbarer Berührung mit dem einfachen Volk, sie kennt seine Sorgen und Nöte und überhaupt ist "diese niedere Herkunft des Klerus...sehr geeignet, das Vertrauen der unteren Volksschichten zu ihm zu befestigen" 3).

Diese klassenmässig günstige Konstellation des niederen Klerus trifft auf die auch in Arbeiterkreisen noch vorhandenen religiösen Bedürfnisse (von den breiten Massen der Bauern und den Frauen schon gar nicht zu re-den), in denen die katholischen Industriearbeiter um so eher verharren, je mehr der Geistliche durch seine Herkunft und sein Auftreten ihren de-mokratischen Instinkten entgegenkommt" 4).

Die Befriedigung des religiösen Bedürfnisses als Machtfaktor wird be-sonders hervorgehoben. Kautsky sieht zwar nur in Kreisen der Bourgeoisie einen "zunehmenden Drang zum Mystizismus" 5), aber das kommt unter anderem daher, dass die Sozialisten (zum Beispiel) das Bauernvolk aus ideologischer Unzugänglichkeit immer "vergessen" haben. Wie dem auch sei, wer dieses tiefe Bedürfnis zu befriedigen vermag, hat (eine) Macht über den Menschen. Das muss freilich auch Kautsky zugeben: "Diesem Bedürfnis nach Mystizis-mus kommt keine Einrichtung besser entgegen als die katholische Kirche. Sie weiss es ganz anders zu befriedigen als der Protestantismus, in dem das aufstrebende Bürgertum des Nordens seine derbe Sinnlichkeit verkörper-te. Wohl war auch das Zeitalter der Reformation dem Mystizismus förderlich gewesen. Teufel und Hexen hatten damals die Menschen genugsam geängstigt und gepeinigt, aber dieser Spuk war doch zu naiv und zu grob, als dass er moderne Menschen fesseln könnte. Ganz anders der katholische Mystizismus, dessen Wurzeln bis in die verfeinerte und raffinierte römische Kaiserzeit zurückreichen. Die Anziehungskraft der katholischen Mystik wird noch ge-hoben durch den Prunk des katholischen Ritus" 6).

Dabei geht es - betont Meerfeld - nicht einfach nur um das religiöse Bedürfnis, sondern überhaupt um den ganzen emotionalen Bereich des Men-schen, den die aufgeklärte Zeit der Vernunft übersah und damit eine emp-findliche Lücke hinterliess, die nun die Kirche ausfüllt.

1) Meerfeld, J., Ebd. 560

2) Meerfeld, Ebd. 560

3) Meerfeld, Ebd. 560

4) Meerfeld, J., Ebd. 560

5) Kautsky, 1902-03a, 82

6) Kautsky, Ebd. 82

"Man Unterschätze auch nicht das Gefühlsleben! Ganz abgesehen von innerlichen, wirklich religiösen Bedürfnissen, übt schon der mystische Kultus der katholischen Kirche auf die grosse Zahl der für solche Dinge empfänglichen Gemüter gewaltige Anziehungskraft aus. Wer jemals einer prunkvollen Messe beigewohnt, den feierlichen Gesängen und den Orgelakkorden gelauscht, den Priesterzeremonien zugeschaut, den betäubenden Weihrauchduft eingesogen hat, oder wer die Stätten stiller Beschaulichkeit kennen gelernt hat, jene einsamen Klosterkirchen oder Kapellen, die so recht zur inneren Einkehr stimmen, der muss empfinden, welche Wirkung der katholische Kultus selbst auf klügelnde Verstandesmenschen auszuüben vermag. Wie aber erst auf Naturen, bei denen ohnehin Gemütsstimmungen vorherrschend sind!" 1).

Vor allem ist nach Meerfeld die durch die Befriedigung der Emotionalität erlangte Macht der Kirche auf die Frauen hervorzuheben.

Die oben rekonstruierten Wurzeln und Faktoren kirchlicher Macht sind freilich keineswegs vollständig. Einige Faktoren sind in den Augen der Sozialisten wohl die bedeutendsten, namentlich die Verflechtung der Religion und Kirche mit der Staatsmacht, bzw. die politische Identität der katholischen Kirche mit der katholischen Partei, sind hier nicht erwähnt. Wir werden diesen Fragen eigene Kapitel widmen müssen.

4.1.3. Katholische Orden

Ausser einigen abfälligen Bemerkungen über Mönche und Nonnen hört man von den Sozialisten nicht viel über das katholische Ordenswesen. Anscheinend berührte dieses Thema schon zu stark die innere Struktur der Kirche und überschritt jene Grenze, wo sozialistische Reflexion noch sinnvoll war.

Umso auffälliger ist die lange Ausführung ²⁾ von Kautsky über Entstehung, Wesen, Bedeutung und Rolle der Orden in der katholischen Kirche. Allerdings erklärt sich dieses Interesse aus dem Umstand, dass sein Artikel "angesichts des gegenwärtigen Kampfes gegen die Kongregationen" in Frankreich auf Ersuchen der Redaktion des "Mouvement socialiste" verfasst wurde. Es dürfte für die französischen Genossen von Belang gewesen sein, wie sich der Chefideologe des radikalen Marxismus in Deutschland zu diesem Thema äussert, denn die Ansicht der radikalen Bürgerlichen in Frankreich war eindeutig: Die römische Kirche ist eine allzeit angriffslustige Theokratie, die nach wie vor nach der weltlichen Gewalt strebt, um mit ihrer Hilfe jede Spur von Glaubens- und Gewissensfreiheit zu unterdrücken; die Mönchsorden sind die eingeschworenen Streitkräfte dieser Theokratie, zudem berauben sie ihre eigenen Mitglieder der elementarsten persönlichen Freiheitsrechte, folglich ist ihr Dasein mit dem Dasein der Republik, dieser Organisation der staatsbürgerlichen Freiheit, grundsätzlich unvereinbar. Das schon seit 1870 in Frankreich zu Recht bestehende Verbot der Mönchsorden ist daher endlich durchzuführen ³⁾.

1) Meerfeld. Ebd. 560. Hier drängt sich die Erinnerung an das emotionale Erlebnis des jungen Engels im Kölner Dom auf. (Vgl. S. 36 Zit. 3, i.d.A., bzw. Engels, MEW EBII 106-107)

2) Kautsky, 1902-03a

3) Clémenceau, Georges, L'église, La république et la liberté, Paris (um 1902), gedanklich zusammengefasst von Ladislaus Gumplowicz, Rundschau, SM 7,2(1903) 885-886

Mit ihrer Auffassung von der katholischen Kirche standen die orthodoxen Marxisten freilich auch zu Hause nicht allein. Zu beachten ist allerdings, dass weder die Sozialisten noch die Liberalen in Deutschland einen derart hassbetonten Antiklerikalismus vertraten wie ihre französischen Kollegen. Das hat, seit der Aufklärung, auch historische Gründe, auf die hier nicht eingegangen werden kann.

Kautsky analysiert das Ordenswesen nach der bewährten Methode des historischen Materialismus und somit dürfte die Aufmerksamkeit der französischen Sozialisten, die in die marxistische Wissenschaft nur ungenügend eingeweiht waren, gesichert sein.

Die Klöster waren ursprünglich kommunistische Haushalte gewesen - erklärt Kautsky ¹⁾. Sie schlossen das Privateigentum für ihre einzelnen Mitglieder aus und haben sogar - für einen kleinen Kreis der Auserwählten - auch die Ehe und Familie aufgehoben. Allerdings gerade dadurch, dass der Einzelne nichts, die Gemeinschaft aber alles haben durfte, wurden die Klöster allmählich reich, schufen neue Ungleichheiten und widersprachen bald dem urchristlichen kommunistischen Ideal.

Parallel zur Ordensgeistlichkeit entwickelte sich eine andere elitäre Gruppe, die Weltgeistlichkeit, der die Aufgabe zufiel, den inzwischen durch Almosen, Spenden und Bettelei beachtlich angewachsenen Reichtum der Gemeinde zu verwalten und die mit der Organisation nötig gewordene Administration zu leiten.

Beide, Ordens- und Weltgeistlichkeit, entwickelten sich "zu einem ungeheuren Organismus; beider gemeinsamer Kopf war der Papst" ²⁾.

Gleichwohl wiesen aber beide voneinander verschiedene Charakterzüge auf. Der Unterschied bestand - wieder einmal - in ökonomischen und sozialen Bereich. Denn während die Weltgeistlichen wichtige soziale Funktionen zu erfüllen hatten und diese, anfangs selber verheiratet und in ihrer Familie verwurzelt, in unmittelbarer Berührung mit dem Volk realisierten, und ihr Besitztum so auf ein bestimmtes Territorium begrenzt war, waren die Besitztümer der Orden auf viele Länder verteilt (damit international), und die Ordensgeistlichen selber, auch wegen ihrer Ehelosigkeit, vom Volk isoliert.

Wegen ihres internationalen Charakters wurden die Orden Hauptstütze des Papsttums und somit der internationalen (katholischen) Kirche. Um dem relativierenden Einfluss der nationalen Einschränkung des Weltklerus Einhalt gebieten zu können, versuchten die Päpste der Weltgeistlichkeit das ordensübliche Zölibat aufzudrängen. "Naturgemäss musste nun die Reformation, die die kirchlichen Organisationen von Rom losreissen wollte, die Ehe der Weltpriester wieder gestatten und die Klöster aufheben - meint Kautsky, der auch hinter dem Zölibat ³⁾ nur ein Politikum zu sehen imstande ist

1) Kautsky, Ebd. 7

2) Kautsky, Ebd. 45

3) Kautsky, Ebd. 46

Damit erklärt sich auch, warum die Gegner der Kirche jeweils zuallererst die Orden beseitigen wollten, und wenn sie genügend mächtig waren, dies auch taten. Daraus, dass die Orden zwar auf einem nationalen Territorium wirkten, ihre Befehle aber von einer internationalen Instanz erhielten, entstand eine permanente staatsgefährdende Situation. Anders als die Weltgeistlichkeit, waren nämlich die Orden vom Staat bedeutend weniger kontrollierbar und konnten nur schwer in die Einflusssphäre des Nationalstaates einbezogen werden. Ja, die Päpste waren immer betreibt gewesen, die Orden selbst der Kompetenz der Bischöfe der Länder zu unterziehen. Somit wurde der Nationalstaat auch noch der Möglichkeit beraubt, wenigstens mittels der eher nationalloyalen und staatsverbundenen Bischöfe auf die Orden einwirken zu können.

Die französischen Sozialisten dürften Kautskys Ausführung mit Genugtuung entgegengenommen haben. Sie erhielten die Bestätigung, dass der Kirchenkampf notwendigerweise bei der Beseitigung der Orden ansetzen müsse. Dennoch entstand um 1902 zwischen den französischen und deutschen (orthodoxen) Sozialisten, namentlich zwischen Jaurés und Kautsky gerade in der Frage der Kirchenpolitik eine äusserst scharfe Auseinandersetzung, auf die wir an entsprechender Stelle eingehen werden ¹⁾.

Eher für das sozialistische Fussvolk und den mittleren Kader waren die Ausführungen des belgischen Sozialisten de Brouckère bestimmt. Der in der Zeitschrift der Austromarxisten veröffentlichte Artikel ²⁾ gewährt indessen Einblick, wie das katholische Ordenswesen aus sozialistischer Sicht reflektiert wurde.

Genauso wie Kautsky erblickt auch Brouckère in den Klosterorden die wichtigste Stütze der kirchlichen d.h. klerikalen Macht. Einerseits bereichern sie die Kirche mit unschätzbaren Vermögenswerten, andererseits stellen sie ihr Abertausende ihr vollständig ergebenen Männer und Frauen zur Verfügung, deren ganze Lebensexistenz in dieser restlosen Abhängigkeit besteht ³⁾.

Mit grosser Beunruhigung weist Brouckère auf die seit 1884 in Belgien anhaltende "unendliche Vermehrung" ⁴⁾ der Orden hin. Die Gründe dafür sieht er freilich keineswegs in irgendwelcher religiösen Erneuerung, sondern in den politischen, sozialen und ökonomischen Zusammenhängen. Namentlich in der ausserordentlichen steuerlichen Begünstigung der Orden, seitens der regierenden klerikalen Partei, die zudem noch auf jegliche behördliche Kontrolle verzichtete und durch besondere Subventionsgesetze bewirkte, dass die Orden im landwirtschaftlichen Gewerbe, an Haushaltsschulen, Kindergärten und Volksschulen eine Uebermacht darstellen und im Spitalwesen ein konkurrenzloses Monopol geniessen. Die aussergewöhnliche Bevorteilung hat begreiflicherweise auch zahlreiche Mönche und Nonnen

1) Vgl. Kautsky, 1902-03b

2) Brouckère Louis de, 1910-11

3) Brouckère, Ebd. 455

4) Brouckère, Ebd. 455

aus dem Ausland nach Belgien gelockt, nicht zuletzt freilich die Franzosen, die nach der Aufhebung der Klöster in Frankreich ins Exil gingen. Die Zahlen sprechen für sich: "Im Jahre 1880 gab es 1559 Klöster mit 4120 Geistlichen und 21'242 Nonnen. Im Jahre 1900 gab es 2500 Klöster mit 6237 Geistlichen und 31'668 Nonnen. Die Resultate der Volkszählung von 1910 sind noch nicht bekannt, aber nach einer glaubwürdigen Schätzung soll die Zahl der Klöster Ende 1906, knapp nachdem die französischen Orden ihren Auszug begonnen hatten, 2764 betragen haben, die Zahl der Geistlichkeit männlichen und weiblichen Geschlechts Ende 1908 auf 47'000 angewachsen sein - das ist eine Vermehrung um fast 10'000 Personen seit der letzten Zählung. So gibt es denn auch kaum ein Dorf, wo sich nicht irgendein klösterliches Gebäude erhebt. Die kleine Stadt Tirlemont, die noch nicht 20'000 Einwohner hat, zählt 11 Klöster. Ypern, bei der gleichen Bevölkerungszahl, hat das Glück, deren 25 zu besitzen. Tournai hat 43 Klöster bei einer Einwohnerzahl von 36'000 Personen. Dabei sind die Listen, die zur Aufstellung dieses kleinen Verzeichnisses dienten, nichts weniger als vollständig.... Auch glaube man ja nicht, dass dies Ausnahmen und Einzelfälle sind. Courtrai, Brügge, Löwen, Namur und andere Städte sind nicht weniger begnadet. Ebensovienig fehlt es der Hauptstadt an Schwarzröcken. Jedes Stadtviertel, jede bedeutendere Strasse schmückt irgendein klösterlicher Bau - und man baut alle Tage" ¹⁾. Hinter diesen Daten vermag der Sozialist nur Negatives zu sehen. Offensichtlich geht es Brouckère im wesentlichen darum, die Klöster als überprivilegierte und parasitäre Erscheinung in der klerikalkapitalistischen Gesellschaft hinzustellen.

Er gibt zwar zu, dass bezüglich des Reichtums der Klöster im Volke manche phantasievolle Legende zirkuliere, dennoch scheint ihm der Reichtum der Klöster enorm zu sein und sich rapid zu vergrößern. Dazu tragen die reichen Legate genauso bei wie auch die dürftigsten Gaben, denn die Klosterfrauen nehmen die Küchenresten genauso bereitwillig an, wie die nicht seltenen reichen Erbschaften. Zudem werden die Eltern von armen Nonnen ständig um Gaben zur Kasse gebeten, "wäre es bloss etliche Meter Leinwand oder ein paar Pfund Butter, die zu holen sind" ²⁾. Das Geheimnis des Klosterreichtums lüftet Brouckère auf recht einfache Weise: "Das Kloster nimmt von allen Seiten, aber es gibt niemals wieder etwas heraus und verbraucht selbst sehr wenig" ³⁾. Bei der bescheidenen Lebensweise ohne kostspielige Zerstreungen und ohne Kinder ist der Lebensunterhalt ja "unglaublich billig". Dazu kommt die ausbeuterische Mentalität der Klöster. "Da sind zunächst die Laienbrüder und Laienschwestern, die für ein bisschen Nahrung für die Klöster in deren industriellen und halbindustriellen Unternehmungen arbeiten" ⁴⁾. Nicht zu übersehen sind aber auch die Waisen, die Greise, ja "selbst die Kranken und Krüppel", denen sich das Kloster bemächtigt und die es für sich arbeiten lässt. Mit diesem Heer von Billigkräften - wozu auch kleine, sechs, fünf und vierjähri-

1) de Brouckère, Louis, 1910-11, 456

2) Brouckère, Ebd. 457

3) Brouckère, Ebd. 457

4) Brouckère, Ebd. 457

ge Kinder gehören ¹⁾ - gelingt den Klöstern auch noch eine indirekte Ausbeutung: sie können auch die Löhne der freien Arbeiter herabdrücken (etwa in Spitälern, im Handwerkerbereich, in der Landwirtschaft, in Wäschereien u.a.) ²⁾ So sieht man "in welcher verhängnisvoller Weise diese ganze industrielle Tätigkeit der Klöster das wirtschaftliche Leben des Landes beeinflusst" ³⁾. Kein Wunder, dass gegen die Klöster "die sich über das erlaubte Mass hinaus ausgebreitet haben", selbst im Kreise des Kleinbürgertums eine zunehmende Feindseligkeit festzustellen ist, und dass "in Belgien gegenwärtig die Mönche äusserst unpopulär sind" ⁴⁾.

Ob die von Brouckère angegebenen Daten vor allem zur klösterlichen Kinderarbeit stichhaltig sind, könnte nur eine detaillierte Einzelforschung nachweisen. Auch ohne diese lässt sich aber feststellen, dass Brouckères Artikel, der in Parteikreisen zumindest seine emotionale Wirkung sicherlich nicht verfehlte, äusserst einseitig ausfiel und für eine informative Darstellung der Frage ungeeignet war. Denn auch wenn man zugeben muss, dass manche Orden, vor allem Frauenorden, ihren Laienbrüdern bzw. Laienschwestern gegenüber ein menschlich fragwürdiges Verhalten zeigten, ihre Beziehung etwa zur gerechten Entlohnung der Klosterarbeiter ziemlich gestört war und die natürlichen Tugenden, wie etwa Fairness, mit missverständlicher Frömmigkeit verdrängten, ist es realitätswidrig Wesen und Wirksamkeit der Klöster ausschliesslich auf diese Unzulänglichkeit zu reduzieren. Ein tieferes Eindringen in die Frage, das unter anderem auch das religiöse, menschliche und überhaupt geistig-existentielle Selbstverständnis der Ordensleute hinterfragen würde, ist aber der or-

-
- 1) "Noch im Jahre 1883 begann die Arbeitszeit um 5 und 5.30 Uhr morgens, um 8 oder 8.30 Uhr abends zu enden. Unter den Kindern, die unter diesem mörderischen System frondeten, gab es solche im Alter von 6, 5 und 4 Jahren! Eine sorgfältig überprüfte offizielle Enquete von 1881 konnte die unglaubliche Tatsache berichten, dass in Tournai und Wareghem sogar zweijährige Kinder zur Profitvermehrung herangezogen wurden... Heute verbietet das Gesetz, selbst unter dem Vorwand, dass es sich um eine 'Schule' handelt, die industrielle Arbeit von Kindern unter zwölf Jahren. Die letzte Enquete über diese Sache, die das Mitglied der klerikalen Partei, Verhaegen, zum Urheber hat, musste jedoch konstatieren, dass in den etwa 120 klösterlichen Spitzenschulen im allgemeinen die Kinder schon vom neunten und zehnten Jahre an zur Arbeit herangezogen werden. Von anderer Seite erfährt man, dass die Ausbeutung schon vom sechsten Jahre an beginnt" (de Brouckère, Ebd. 458)
- 2) "Ein flandrisches Kloster liefert für Brüsseler Geschäftshäuser Männerhemden, die es von seinen 'Schülern' herstellen lässt und für die es für das Stück 20 Centimes erhält. Eine geschickte Arbeiterin kann bei zwölfstündiger Arbeit 3, höchstens 4 Hemden im Tag herstellen. Ein anderes Kloster lässt sich für ein Dutzend Schürzen Frcs. 1.80 bezahlen. Früher hatte man in der Heimarbeit Frcs. 4.20 dafür bezahlt und die Arbeiterinnen konnten knapp dabei leben". (Brouckère, Ebd. 457)
- 3) Brouckère, Ebd. 458
- 4) Brouckère, Ebd. 458

thodox-marxistischen Ideologie nicht möglich. So bleibt für den Marxismus das meiste unbegreiflich und wird mit unverständlichem Kopfschütteln registriert. Wie ein unbekannter Autor in der NZ im 1884 im Angesicht der wachsenden Zahl der Klöster in Oesterreich ausrief; "Sie haben sich binnen 20 Jahren mehr als verdoppelt - in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, das auf seine Aufklärung so stolz ist!" 1).

4.1.4. Die Franziskaner

Von orthodox-marxistischer Seite hat das Thema kein geringerer als Kautsky angenommen. Wer im Heiligen Franziskus von Assisi und in seinem Orden bislang eine typische Erscheinung katholischer Religiösität sah, mag darüber erstaunt sein. Der orthodoxe Marxismus hat aber schwerwiegende, aus seiner Geschichtsphilosophie abgeleitete immanente Gründe, sich dieser Frage zu widmen. Genauso wie das Urchristentum einen Meilenstein auf dem Wege der kommunistischen Entwicklung der Menschheit setzte, so erblickt die marxistische Orthodoxie in der franziskanischen Bewegung eine nächste entscheidende Etappe dieses Prozesses, an dessen Ende der vom Marxismus propagierte Kommunismus steht.

Die drei Bezugsbereiche (Urchristentum - Franziskanische Bewegung - Kommunismus) gehören zwar der gleichen Entwicklungslinie an, sind aber voneinander dennoch grundverschieden.

Wie wir von Kautsky bereits hörten, wurde der Kommunismus des Urchristentums von der Masse des Lumpenproletariats getragen. Es ist ein "Kommunismus des Genießens" gewesen, eines arbeitslosen Genießens nach dem Idealbild der Lilien und der Raben, die nicht spinnen und weben, nicht säen und ernten und doch prächtig gedeihen. Dieser arbeitsscheue Kommunismus hat sich demzufolge auf die Bettelerei spezialisiert, allerdings so erfolgreich, dass "aus dem Gelübde der Armut der einzelnen Geistlichen" bald "der Reichtum der Geistlichkeit entsprang" 2). Mit dieser zunehmenden Entartung, verschwand allmählich auch die ursprüngliche Feindseligkeit dem Staate und der herrschenden Gesellschaft gegenüber und das Christentum verwandelte sich in jenes Herrschafts- und Ausbeutersystem, das von ihm anfänglich bekämpft wurde. Dieser Prozess der progressiven Entwicklung und reaktionären Entartung ist freilich dialektisch, denn "so oft die Masse des Lumpenproletariats anschwillt, erstehen wieder neue Versuche, den urchristlichen Kommunismus von neuem zu beleben", aber sie werden dann "immer wieder durch die Logik der Tatsachen zu einer neuen Herrschafts- und Ausbeutungsinstitution innerhalb der Kirche, wie die Geschichte eines jeden Mönchsordens beweist" 3).

Ganz anders ist der moderne, vom Marxismus beschriebene Kommunismus. Er wird vom arbeitenden Proletariat getragen, somit auf die Notwendigkeit der Arbeit gegründet und bezweckt jenen "Kommunismus der Produktion und der Produktionsmittel" der jeden Klassenunterschied, jede Ausbeutung und jedes Herrschaftssystem abschafft.

1) N.N., Die Zahl der Klöster in Oesterreich. NZ 2 (1884) 382

2) Kautsky, Karl, 1904, 261

3) Kautsky, Ebd. 261

Die franziskanische Bewegung steht zwischen dem urchristlichen und dem modernen proletarischen Kommunismus und trägt somit die "Keime einer modernen sozialistischen Bewegung" ¹⁾, in sich. Kautsky will nun versuchen, diese marxistische These zu beweisen.

Ein erster Indiz für seine These sieht er darin, dass Franziskus von Assisi im Jahre 1182 als Sohn eines Tuchhändlers geboren wurde. Denn so hatte er "Gelegenheit mit den Tuchwebern der Lombardei in Verbindung zu kommen, unter denen sich damals schon kommunistische Genossenschaften fanden" ²⁾, Dadurch wird verständlich, weshalb Franziskus um 1207 "den Kommunismus zu predigen" ³⁾ begann.

Aber welchen? Diese Frage ist - für Kautsky - schwerwiegend. Denn Franziskus ist zwar für die freiwillige Armut eingetreten, gleichzeitig aber auch für die Arbeit und distanzierte sich somit vom urchristlichen Ideal des Kommunismus. Bettelerei war anfänglich nur für äusserste Notsituationen vorgesehen.

Dass die in der Einfachheit der Armut lebenden und harte Arbeit verrichtenden Franziskanermönche die Aufmerksamkeit der reichen, mächtigen und prunkvollen Kirche erregten und gleichzeitig ihre Feindschaft heraufbeschworen, ist mehr als verständlich. Für die Kirche gab es zwei Wege, die äusserst gefährliche kommunistische Bewegung der Franziskaner zu eliminieren. Entweder eine direkte Konfrontation zu forcieren und sie - wie es im Falle der ketzerischen Kommunisten, etwa Waldenser und Apostelbrüder - mit Gewalt zu beseitigen oder sie durch "anscheinendes Entgegenkommen zu korrumpieren" ⁴⁾. Das Papsttum wählte diesmal, geschickt und raffiniert, den zweiten Weg. Anlass zu dieser Wahl gab Franziskus selber. Er suchte nämlich nicht die direkte revolutionäre Konfrontation, sondern gehörte zu jenen "naiven Ideologen, die da meinen, tiefgehende soziale Gegensätze könnten durch Ueberzeugung des Gegners hinweggeredet werden" ⁵⁾.

Der friedliche Plan Franziskus ("der Jaurès des dreizehnten Jahrhunderts" ⁶⁾ das päpstliche Herrschafts- und Ausbeutersystem unmerklich von innen auszuhöhlen und aufzuheben, musste aber, wie auch alle anderen revisionistisch-reformistischen Versuche, misslingen. Denn der Kommunismus des arbeitenden Proletariats, für den Franziskus anfänglich eintrat, lässt sich mit dem Ausbeutersystem prinzipiell nicht vereinbaren und verlangt nach direkter, revolutionärer Auseinandersetzung, d.h. nach dem entschlossenen Klassenkampf.

Der friedliche Weg dagegen höhnte nicht das Papsttum, sondern die franziskanische Bewegung aus. Die Kirche anerkannte den Orden, nahm ihn in ihre Struktur hinein und verwandelte ihn so in jene Form des urchristlichen Kommunismus, der mit dem Ausbeutersystem friedlich zusammenleben kann. Die Voraussetzung dieser vernichtenden Integration wurde rasch geschaffen; es gelang bald, den Mönchen "das Arbeiten abzugewöhnen und sie auf den arbeitslosen Bettel zu beschränken" ⁷⁾.

1) Kautsky, Ebd. 262

2) Kautsky, Ebd. 262

3) Kautsky, Ebd. 262

4) Kautsky, Ebd. 263

5) Kautsky, Ebd. 263

6) Kautsky, Ebd. 263

7) Kautsky, Ebd. 263

Zudem erhielten sie etliche Privilegien, wurden allmählich als Klostergemeinschaft selber reich und somit "zu Mitschuldigen der kirchlichen Ausbeutung" ¹⁾.

"Voll Schmerz sah Franziskus diese Wandlung, die er keineswegs beabsichtigt hatte" und noch in seinem Testament erklärte er: "Ich arbeite mit meinen Händen und will weiter arbeiten und ich will auch bestimmt, dass die anderen Brüder anständige Arbeit verrichten..." ²⁾. Die beschwörenden Worte halfen freilich nicht. Was geholfen hätte, nämlich die Verweigerung des Gehorsams und die konsequente Aufnahme des Klassenkampfes, das überstieg die ideologische Reife von Franziskus. Er hat somit, "wenn auch sehr wider Willen..., die proletarische Sache verraten" und "dafür wurde er ... zwei Jahre nach seinem Tode heilig gesprochen" ³⁾.

Die völlige Aushöhlung der ursprünglichen franziskanischen Zielsetzung dauerte allerdings noch eine Weile. Der proletarkommunistische Kern lebte, etwa bei den Tertianern, die "meist arbeitende Proletarier" ⁴⁾ waren, immer wieder auf, bis schliesslich auch diese Tendenzen der Korruption des revisionistischen Flügels zum Opfer fielen und verschwanden. Das tragische Scheitern des franziskanischen Kommunismus ist somit eine lehrreiche Lektion in der gegenwärtigen Auseinandersetzung (um 1905) zwischen Revisionisten und orthodoxen Marxisten, und "die franziskanische Bewegung ein wichtiges Glied in der Kette der kommunistischen Bewegung" ⁵⁾, schliesst Kautsky.

Eine Auswertung des orthodox-marxistischen Franziskanerbildes wollen wir uns ersparen. Wie im Falle von Jesus und des Urchristentums bietet uns Kautsky auch in diesen Ausführungen ein mustergültiges Beispiel historisch-materialistischer Geschichtsdiagnostik. Er demonstriert gleichzeitig das völlige Unvermögen, mit dieser marxistischen Dogmatik Fakten und Daten, Einsichten und Ziele, die nicht in das ökonomisch-klassenkämpferisch verengte Schema hineinpasse, wahrnehmen zu können. So bleibt Kautsky dem Eigentlichen des franziskanischen Geistes gegenüber schlechthin blind und indem er die Geschichte dieses zutiefst religiösen Ordens historisch-materialistisch umdeutet, entfremdet er ihn zu einer willkürlichen Konstruktion, in der auch noch die tatsächlichen sozialen und ökonomischen Aspekte der franziskanischen Bewegung zu müssigen Platteheiten werden ⁶⁾.

Völlig anderer Wind weht aus den Gedanken der Revisionistin Emmy von Egidy ⁷⁾. Die Verfasserin stellt keine doktrinären Ansprüche und scheint dem historischen Materialismus gegenüber völlig gleichgültig zu sein. Im Gegensatz zu Kautsky, der Franziskus in die Verengung der Klassenbedingtheit hereinholt - und ihn dort verfremdet - geht Egidy nach Assisi zu ihm und versucht den "Spielmann Gottes" ⁸⁾ in seiner Welt zu begreifen.

1) Kautsky, Ebd. 263

2) Kautsky, Ebd. 263

3) Kautsky, Ebd. 264

4) Kautsky, Ebd. 264

5) Kautsky, Ebd. 264

6) Es versteht sich, dass Kautsky mit umgekehrten Vorzeichen das gleiche Unvermögen etwa Brentano vorwirft und meint, dass er und sein Schüler Friedrich Glaser (Die franziskanische Bewegung, Stuttgart 1903) sich als Idealisten ihrerseits "verpflichtet fühlen, den Klassengegensätzen gegenüber blind zu sein" und folglich "über die wirklichen Triebkräfte der Geschichte stets im Dunkel bleiben" (Kautsky, Ebd. 264 u. 266)

7) Egidy, vo, Emmy, 1908

8) Egidy, Ebd. 1337

Ob es ihr gelingt, ist beinahe zweitrangig, denn wer vermag schon die tiefe Komplexität der franziskanischen Einfachheit zu erschliessen? Aber sie versucht es, und dies ist, im ideologischen Spiegel des orthodoxen Marxismus betrachtet, zweifelsohne Revisionismus.

Der permanenten Versuchung des Nordländers, unter dem blauen Himmel Italiens, in Florenz, in der Toscana, in Umbrien und nicht zuletzt in Assisi, einer nostalgischen Poesie zu verfallen, kann auch die zartfühlende Sozialistin nicht widerstehen. Aber sie findet gerade auf diesem Wege Zugang zu jenem seltsamen Menschen, der "das Wasser seine liebe Schwester und das Feuer seinen lieben Bruder" nannte und dessen "Gesang an die Sonne, den er leidend, fast erblindet, fast sterbend, schon mit den Zeichen der Stigmatisation ¹⁾ begnadet, dichtete, an Glut der Liebe und Anschauung der Natur nicht seinesgleichen" ²⁾ hat.

Wer war nun dieser ungewöhnliche Mann, "der ein hellstrahlendes reiches Licht in die verdunkelte Zeit" ³⁾ trug?

Dass er die Armut zu seiner Geliebten machte, mag zwar "in dem ihn umgebenden Leben", "in der Armut der Stadt" "in den Bedingungen seines Volkes" verwurzelt sein. Aber er überwand dieses Negative "und strahlend wuchs unter der Befruchtung dieser Tat die Saat seines religiösen Lebens empor" ⁴⁾.

Diese Dimension blieb Kautsky freilich verschlossen. Jener Franziskus, der arm wie sein Volk wurde und hart wie sein Volk arbeitete und sowohl Armut wie Arbeit einen Sinn gab, indem er "sein Heil in Gott gegründet" ⁵⁾ hatte, blieb dem Marxisten ein unbekanntes oder bestenfalls irrelevantes Wesen des damaligen formalen ideologischen Ueberbaus.

Für Egidy dagegen ist der Poverello aus der Religion resp. aus dem Christentum nicht herauszulösen. Franziskus lebte und wirkte in und aus der existentiellen Unmittelbarkeit der Religion und gab dem Christentum eine ihm verborgene, neue, religiöse Lebensqualität, wie keiner vor ihm. Er führte die Menschheit hinaus "aus der dunklen Qual mittelalterlicher Seelenängste in ein freieres, wärmeres, helleres Leben, dem wundervollen franziskanischen Ideal entgegen: nichts haben, um alles zu besitzen" ⁶⁾.

Er war "kein Entsagender", "nichts an ihm war auf Negation gerichtet", seine Seele hungerte "nach der wahren Freude des Menschen, die für ihn sowohl in der Vereinigung mit dem höchsten Wesen lag als in dem Sicheinfühlen mit der von Gott geschaffenen Natur" ⁷⁾

Egidy verschweigt die Spannungen, die zwischen Franziskus und seiner Kirche bestanden nicht, deutet diese aber völlig anders als Kautsky. Nicht die Bettelei hat die Kirche den Franziskanern aufgezwungen, sondern jene Organisation, die Franz von Assisi als Hemmung des verinnerlichten Lebens ansah. Das hat zwar eine Umdeutung der franziskanischen Idee mit sich gebracht, dennoch ist "die Persönlichkeit Franz von Assisis, wie die Kirche sie prägte, so tief verwachsen mit dem, was wir unsere Kultur nennen, dass eine Lostrennung unmöglich geworden ist" ⁸⁾.

1) "Stigmatisation; ein Fremdwort unserer Zeit und doch eine wissenschaftliche beglaubigte Tatsache, ein Beweis der ungeheuren Kräfte der Seele..." (Egidy, Ebd. 1338)

2) Egidy, Ebd. 1338

3) Egidy, Ebd. 1337

4) Egidy, Ebd. 1337 (Aushebung von mir. A.H.)

5) Egidy, Ebd. 1337

6) Egidy, Ebd. 1337

7) Egidy, Ebd. 1337-1338

8) Egidy, Ebd. 1338

Kann man diesen Menschen überhaupt begreifen? Einer hat ihn verstanden, meint Egidy; Giotto. Seine Fresken auf den Wänden der Kirche San Francesco in Assisi zeigen den Poverello "in der wundervollen Einfach...in der er lebte". Es sind "wirklich religiöse Bilder", bezogen auf die heiligen Gestalten "und den Gott, dem sie angehören" ¹⁾.

4.1.5. Die Jesuiten

Die häufigen Debatten über die Jesuiten im Parlament bezüglich des Jesuitengesetzes ²⁾ haben diesen Orden immer wieder ins Rampenlicht der Aktualität gestellt. Vor allem für die Liberalen und konservativen Protestanten war der Orden ein Schreckgespenst, von zahlreichen Schauerlegenden umwoben, die sowohl in hohen Kreisen als auch im Volke die Runde machten ³⁾. Für die an Neurose grenzende Angst haben die Sozialisten zumindest an der Spitze, nichts übrig gehabt. "Deutschland zittert trotz seiner Soldaten und Gendarmen vor einer Handvoll Jesuiten und 20'000 evangelische Geistliche, die allsonntäglich die Macht des Evangeliums preisen und im trutzigen Lutherlied die Teufel der ganzen Welt in die Schranken fordern, werden mit 100 Jesuiten nicht fertig und müssen den Staat um Schutz angehen. Welch eine Verkennung der Dinge!" ⁴⁾

Auch wenn es gelänge, "die Jesuiten mit Stumpf und Stiel auszurotten", wäre damit keineswegs das Haupt oder ein unentbehrliches Glied des Klerikalismus getroffen. Ja, meint Erdmann, die freigewordenen Jesuiten würden dem Zentrum, namentlich der "Kölner Richtung" ⁵⁾ etliches zu schaffen geben ⁶⁾.

Aehnlich urteilt auch der Orthodoxe Wendel und vertritt die Ansicht: "Der wissenschaftliche Sozialismus steht zu dem Jesuitismus vielleicht nicht sympathischer ⁷⁾, aber auf jeden Fall gerechter, weil er in ihm nicht eine Verkörperung aller teuflischen Mächte sieht, sondern ihn als eine historische Erscheinungsform zu erklären sucht" ⁸⁾.

1) Egidy, Ebd. 1339

2) Im Reichsgesetz vom 4.7.1872 wird den Jesuiten sowohl die Errichtung von Niederlassungen auf dem Gebiet des Deutschen Reiches als auch die Ausübung jeder Ordenstätigkeit, insbesondere in Kirche und Schule untersagt. Das Gesetz wurde am 8.3.1904 gemildert, aber erst 1917 aufgehoben.

3) Genüsslich zitiert der orthodoxe Marxist Hermann Wendel das ehemals populäre Verslein: "Es geht ein finstres Wesen um,
das nennt sich Jesuit,
Es redet nicht , ist still und stumm,
Und schleichend ist sein Tritt.

Es wohnt in einem öden Haus
Und sinnt auf neuen Zwang,
Und schaut es in die Welt hinaus,
So wird der Menschheit bang -

(Zit. bei H. Wendel, 1909-10, 498)

4) Erdmann, August, 1913a, 273

5) Kölner Richtung war die interkonfessionelle Richtung im katholischen Gewerkschaftsstreit und galt, anders als die "Berliner Richtung", als eher progressiv.

6) Erdmann, Ebd. 273

7) "Nicht sympathischer" als die Liberalen und konservativen Protestanten

8) Wendel, Herrmann, 1909-10, 498

Wie sieht nun diese gerechtere Ansicht aus? In kritischer Auseinandersetzung mit dem ersten Band des Werkes von Duhr ¹⁾ entwickelt Wendel seine am historischen Materialismus orientierten Thesen über den Jesuitismus. In Anbetracht des unbeschreiblich verlotterten Zustandes der Kirche auf allen Gebieten des Geistes, der Kultur, der Religion und der Moral - der von Duhr mit breitem Material belegt wird - "wirkten die Jesuiten als ein sehr tätiges Prinzip des Fortschritts" ²⁾. Sie reformierten die Kirche gründlich. "Unter ihrem Einfluss besserte sich rasch auch die Lage der katholischen Universitäten und Mittelschulen, die fast allenthalben um die Mitte des Jahrhunderts geradezu verzweifelt gewesen war" ³⁾. Die eigentliche und nur mit der Methode des historischen Materialismus verifizierbare Leistung der Jesuiten bestand aber darin, dass sie im Katholizismus, im Gegensatz zur feudalistischen Papstkirche, "den kapitalistischen, das heisst fortschrittlichen Sauerteig" darstellten ⁴⁾. Zu verdanken ist diese progressive Wirkung der Jesuiten nicht nur ihrem ausgeprägten "kaufmännischen Spekulationsgeist", ihrer breiten Handelstätigkeit und überhaupt ihrer realistischen Beziehung zum Geld, sondern - was wohl die Folge dieser Eigenschaften ist - ihrem erfolgreichen Kampf gegen das päpstliche Zinsverbot. Dieses Verbot - das eine ganze Schar kanonischer Schriftsteller ethnisch-religiös zu beweisen versuchte - war in der Tat nie etwas anderes gewesen, als "das mächtigste Abwehrmittel des Feudalismus gegen den andrängenden Kapitalismus" ⁵⁾ d.h. der verzweifelte Kampf der Vergangenheit gegen die Zukunft. Die Jesuiten, die "sich sehr geschickt der ökonomischen Forderung des Tages anzupassen" wussten, griffen zwar das Zinsverbot nicht direkt an, sondern, schlau wie sie eben waren, verwässerten sie es bis zur Bedeutungslosigkeit. So erfüllten sie "ihren historischen Beruf als Vortrupp nicht in erster Reihe der streitbaren Kirche, sondern des vordringenden Kapitalismus in katholischen Landen" ⁶⁾. Im Lichte der materialistischen Geschichtsauffassung steht der Jesuitismus da, als "der auf kapitalistischer Grundlage reformierte Katholizismus" - wie Mehring einmal bemerkte ⁷⁾ ⁸⁾.

Die stramme orthodoxe Methode, die in ihrer ökonomischen Dogmatik auch noch die historischen Fakten übersieht ⁹⁾, überzeugte auch die re-

-
- 1) Duhr, Bernhard S.J., Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im sechzehnten Jahrhundert. 4 Bde. Freiburg i.Br. 1907-28
 - 2) Wendel, Ebd. 499
 - 3) Wendel, Ebd. 499
 - 4) Wendel, Ebd. 500
 - 5) Wendel, Ebd. 500
 - 6) Wendel, Ebd. 502
 - 7) Mehring zitiert bei Wendel, Ebd. 499
 - 8) Womöglich hat diese Deutung auch schon Mehring von Kautsky übernommen: "....Indessen gelang es erst den Jesuiten, nach der Reformation, bewusst und planmässig die Methoden der kapitalistischen Ausbeutung, Handel, Industrie, Kolonialpolitik, in den Dienst der Kirche oder vielmehr ihres Ordens zu stellen". (Kautsky, Karl 1902-03a, 48)
 - 9) Das Zinsverbot war im Mittelalter tatsächlich Wucherverbot, damit ein echtes moralisches Postulat, geriet aber schon in der Hochscholastik ins Wanken und wurde bereits von Johannes Eck (gest. 1543), dem bedeutendsten katholischen Theologen der Reformationszeit direkt bekämpft.

visionistischen Sozialisten nicht. Recht ungehalten schreibt Kampffmeyer: der Sieg des Jesuitismus "lässt sich nicht leicht mit einigen materialistisch-historischen Sprüchen über die fortschreitende Warenproduktion etc. erklären, er will im einzelnen studiert werden..." 1). Die Grundlage dafür bietet sich ihm in zwei Werken 2). Allerdings ist er mit Thompsons Loyolabild nicht einverstanden. "Es ist bedauerlich, dass Thompson in Jgnatius von Loyola zu sehr den Heiligen und nicht den klugen, weltpolitisch gesamten Organisator und Machteroberer sieht" 3). Der Sozialist kann mit dem Heiligen nichts anfangen, muss mehr hingegen mit dem "modernen Renaissancemenschen" Jgnatius, der "mit der Weltverachtung des Mittelalters zielklar gebrochen hat und der neuen revolutionären, die kirchliche Autorität mächtig erschütternden Zeit mit der neuen Waffen der Wissenschaft entgegentreten will" 4).

Das Loyolabild des revisionistischen Sozialisten kreist um die Begriffe Wissenschaftler, echter Sohn der Renaissance, moderner Mensch, weltmännische Mentalität, militärischer Charakter, Welteroberer, kluger und weit-sichtiger Politiker, intellektueller Aristokrat. Aus jedem Begriff klingt die Bewunderung durch, mit der diese Sozialisten Jgnatius von Loyola be-
gennen.

Auf Zustimmung stösst bei Kampffmeyer Boehmers Werk, denn "der welterobernde Charakter des Jesuitismus ist mir bisher noch nie so klar aus einer Schrift entgegengetreten" 5). Die grossen Leistungen und Erfolge des Ordens nötigen Respekt ab.

War der Orden des Jgnatius schon immer welt- und realitätsbezogen, so ist seine gegenwärtige Verweltlichung - die übrigens für die ganze Kirche charakteristisch geworden ist - augenfällig. Die Jesuiten haben sich fast vollständig der "rein weltlichen, politischen und ökonomischen Literatur" 6) hingegeben 7). Für Kampffmeyer sind diese Tendenzen nicht Zeichen der Erneuerung und Modernisierung, sondern notwendige Zugeständnisse, welche aber die klerikale Weltanschauung, die der Jesuitismus stützen und fördern will, erschüttern.

Mit dieser dialektischen Wendung belegt auch der Revisionismus die allgemeine sozialistische Ansicht, dass der Katholizismus, ungeachtet dessen, ob er die fortschreitende Zeit integriert oder ablehnt, keine Zukunft hat. Ein moderner Katholizismus muss eben Träger des unauflösbaren Widerspruchs sein. Was allerdings die Sozialisten beider Observanz von der progressiven Rolle der Jesuiten in der Geschichte festgestellt haben, unterstützt diese sozialistische Ansicht in keiner Weise.

1) Kampffmeyer, Paul Geschichte/Jesuitenorden. SM 19,2 (1913) 695

2) Bohmer, H., Die Jesuiten, Leipzig 1913, ~~Verlag~~
Thompson, Francis, Der heilige Jgnatius von Loyola, München 1912

3) Kampffmeyer, Paul, Geschichte/Loyola, SM 19,1 (1913) 576

4) Kampffmeyer, Ebd. 575

5) Kampffmeyer, Paul, Geschichte/Jesuitenorden, SM 19,2 (1913) 695

6) Kampffmeyer, Ebd. 696

7) Vgl. Kampffmeyer, 1911h, 909. Hier weist Kampffmeyer auf die Rolle hin, welche "die wissenschaftlich tätigen Jesuiten, wie etwa K.A. Kneller, Nilkes, Wasmann, in der Versöhnung des katholischen Weltbildes mit der modernen Wissenschaft auf dem Gebiete der Evolutionslehre, Deszendenztheorie spielen und wie sie die biblische Schöpfungslehre zu revidieren versuchen. (Siehe auch S. i.d.A.)

4.1.6. Missionare

Was der orthodoxe Marxist von den Missionären hält, wie er die Missionstätigkeit beurteilt, lässt sich aus den Grundthesen des historischen Materialismus konsequent ablesen. Wesen und Sinn der Missionstätigkeit besteht einerseits in der vorbereitenden Einführung der jeweils herrschenden europäischen Gesellschaftsform (Feudalismus bzw. Kapitalismus), andererseits in deren nachfolgender moralischen Unterstützung. Klipp und klar sagt Kautsky: "der Missionar wurde der Pionier des Händlers und des Erobers und der Händler exportierte den Wilden ebenso gerne Bibeln wie Schnaps. Erst jüngst haben wir wieder deutliche Illustrationen der anscheinend so sonderbaren Tatsache gesehen, dass dieselben Mächte - Liberalismus und Klerikalismus - die in Europa so häufig gegeneinander Krieg führen, sich ausserhalb Europas gegenseitig stützen. Dasselbe Ministerium Waldeck-Rousseau, das den Kampf gegen die Kongregationen aufnahm, führte gleichzeitig Krieg in China, um diesem Lande dieselben Kongregationen aufzuzwingen, deren Güter in Frankreich es mit Konfiskation bedrohte, schenkte es eine Reihe von Millionen zur Entschädigung für ihre Verluste in China" ¹⁾

Somit gestaltet sich der orthodox-marxistische Standpunkt auch in dieser Frage denkbar einfach. Man muss nur die Grundthesen auf den jeweiligen Individualfall anwenden, um diesen zu begreifen. Die induktive Untersuchung des Einzelfalls wird auf diese Weise hinfällig.

Ganz anderes geht auch in dieser Frage der revisionistische Sozialismus vor. Im klaren Gegensatz zu Kautsky sagt Gerhard Hildebrand; "Einem Vertreter des historischen Materialismus wird es nahe liegen zu unterstellen, dass die ausserordentlich starke Entwicklung der christlichen Missionstätigkeit in den letzten Jahrzehnten eine natürliche Begleiterscheinung der Kolonialpolitik ist, und dass sie im wesentlichen den Zweck verfolgt, die koloniale Eroberung und Ausbeutung zu erleichtern. So einfach sind indessen die Zusammenhänge nicht". ²⁾

Um Wesen und Sinn der christlichen Missionstätigkeit begreifen zu können befragt nun Hildebrand das christliche Selbstverständnis und zitiert den evangelischen Missionsauftrag "Gehet hin in alle Welt und lehret alle Heiden" (Mt. 28,19; Mk. 16, 15) Die Motive der Missionstätigkeit beruhen, sagt Hildebrand, "in einer sehr lebendigen und innerlichen Auffassung dieses evangelischen Missionsbefehls" ³⁾.

Vorbehaltlos anerkennt er nun diese "wohl grösste Massenleistung von Selbstverleugnung und Weltentsagung, die die Menschheit kennt" und erblickt darin, "die ausserordentliche Lebensfähigkeit des Christentums" ⁴⁾.

Haben die allerersten Missionare ihre Tätigkeit auf Heilspredigt und Sittenlehre beschränkt, so bemühen sich die modernen Missionare, "auch die wirtschaftliche Sicherung ihrer Klienten mehr und mehr in ihr Arbeitsprogramm einzubeziehen, den Schulunterricht auszubauen, landwirtschaftliches und handwerkliches Können zu verbreiten" ⁵⁾.

1) Kautsky, 1902-03a, 44

2) Hildebrand, Gerhard, Kultur/Missionstätigkeit, SM 13,3 (1909) 1393

3) Hildebrand, Ebd. 1393. Vor allem gilt dies für die protestantische Missionstätigkeit, denn der katholischen liegt es "von Natur näher sich des wltlichen Arms zu bedienen" (Ebd. 1393)

4) Hildebrand, Ebd. 1394

5) Hildebrand, Ebd. 1394

Insbesondere gilt dies für die katholischen Missionen, die sich eher weltverbunden zeigen als die protestantischen.

Die Wahrnehmung dieser neuen sozialen Aufgabe ermöglicht es den Missionen als Anwältin und Sachverwalterin der Eingeborenen (nicht zuletzt) gegen die wirtschaftlichen Kolonialisten aufzutreten. Auf diese Weise entsteht ab und zu eine Allianz mit den Sozialisten, wenn etwa - wie kürzlich - die Interessen einer Missionsgesellschaft gegenüber einem kapitalistischen Ausbeuterkonzern von einem berühmten belgischen Sozialisten, dem Anwalt Vanderwelde vertreten werden.

Da die Missionen allerdings auch auf das Wohlwollen der kolonialistischen Administration angewiesen sind, schliessen sie manchmal zweifelhafte Kompromisse. Indessen "kann man nur wünschen, dass die Mission so viel politischen Weitblick gewinnt, dass sie die doch nicht aufzuhaltende wirtschaftliche und geistige Mündigkeit ihrer Anhänger mit aller Kraft und Zähigkeit befördert, dann aber auch dem wachsenden Selbstbewusstsein entschlossen die entsprechende Selbstständigkeit erkämpfen hilft" ¹⁾. Beobachtet man die heutige Situation in der dritten Welt, so wirken Hildebrands Worte geradezu prophetisch.

Den wohlwollenden und aufgeschlossenen Artikel schliesst Hildebrand ²⁾ mit den Worten: "Und auch wer persönlich das Christentum von sich abgestreift hat, muss der Aufopferungsfähigkeit des Missionsarbeiters Anerkennung zollen und darüber hinaus zugeben, dass die Missionstätigkeit, in Bausch und Boden genommen, zum mindesten ein nützliches geistiges Gärungsmittel in weite Gebiete kultureller Abgeschlossenheit und Stagnation hineinträgt" ³⁾.

4.1.7. Katholiken und Protestanten

Es versteht sich, dass die Sozialisten vorwiegend jene Ereignisse und Publikationen verfolgen, von denen eine eventuelle Schwächung der mächtigen katholischen Kirche erwartet werden könnte.

Unter diesem Blickwinkel steht etwa die sozialistische Kommentierung der Borromaeus-Enzyklika, die von Pius X am 26. Mai 1910 zur Frage der Reformation publiziert wurde. Obwohl das päpstliche Rundschreiben lediglich die genügend bekannten Thesen des katholischen Lehramtes zur Reformation wiederholte und den "rebellischen Wirrwarr" dieser "übermütigen und widerspenstigen Menschen", genannt Reformatoren, in Wirklichkeit aber nur "Verführer", wieder einmal verurteilte, führte das Dokument, zumindest in Preussen, zu parlamentarischen Anfragen und diplomatischen Interventionen. Es ist allerdings durchaus verständlich, dass die mächtigen und mitunter verletzenden Worte des barocken päpstlichen Dokuments in der protestantischen Bevölkerung starke Entrüstung hervorriefen. Hinzu kam, dass gewisse protestantische Kreise (etwa Evangelischer Bund, Deutschevangelische Korrespondenz) die Protestversammlungen mit Uebersetzungen versorg-

1) Hildebrand, Ebd. 1395

2) Wie wir auf S. 368-369 berichtet haben, wurde Hildebrand im 1912 unter vehementem Protest der Revisionisten aus der Partei ausgeschlossen. Selber blieb er aber Sozialist. (Vgl. Hildebrand, G. 1912) Auf seine bemerkenswerten zukunftsweisenden Thesen zum Verhältnis Sozialismus und Religion (Vgl. Hildebrand, G. 1911) werden wir noch zurückkommen.

3) Hildebrand, G. 1909, Ebd. 1395-96

ten, die - wie der Sozialist Hausenstein in den SM vermerkt ¹⁾ - "mit einigen agitatorischen Zuspitzungen" ²⁾ noch zusätzlich Oel aufs Feuer gossen. Hausenstein sieht in diesen Versuchen nur "eine wenig sympathische Sensationssucht eines Teils unseres Bürgertums" ³⁾, und Mehring meint, "dass der Spektakel über die Borromäus-Enzyklika des Papstes von vornherein angezettelt worden war, um die Aufmerksamkeit der Massen von der Plünderungstätigkeit des Schnapsblocks abzulenken" ⁴⁾. Im übrigen erinnert Mehring die Empörten an einige Kraftausdrücke Luthers, mit denen der Reformator den Papst und die Hierarchie seinerzeit bedachte und bemerkt, dass im Vergleich zu diesen (von denen "wir etliche lieber nicht bei Namen nennen" ⁵⁾) die Enzyklika bloss ein "lindes Säuflein" ⁶⁾ darstellt.

Es gab zwar manche Parteiblätter, die als neutrale Instanzen doktrinaire Bilanz aus der Diskussion zogen und "gestützt auf Janssen" ⁷⁾ meinten, dass bei einem Zank über die Reformation die katholischen Pfaffen eine günstigere Position als die protestantischen hätten, aber - kontert Mehring - das stimme nicht, denn wenn auch Janssen "freilich eine Anzahl protestantischer Legenden zerstört" hat, so "ist er von seinem Standpunkt aus ein ebenso leichtfertiger oder auch bössartiger Geschichtsklitterer wie seine protestantischen Antipoden" ⁸⁾ ⁹⁾.

Abgesehen davon, dass Janssens ehemals bedeutendes Werk tatsächlich eine Sicht von der Reformation enthält, die inzwischen auch in katholischen Kreisen als unhaltbar aufgegeben wurde, meinte Mehring offenbar, dass der Schlüssel, auch zur Geschichte der Reformation, in der Hand des Marxismus liege, so wie diesen etwa Engels richtungsweisend verwendete ¹⁰⁾.

Aus dem für das christliche Volk wohl peinlichen Zank um die Enzyklika hielten sich die Sozialdemokraten abseits. Sie spielten die Rolle des lachenden Dritten, belustigt auch über die Junker, die Konservativen und die Liberalen, die aus der Affäre kulturkampfrelevantes, politisches Kapital zu schlagen versuchten. Ansonsten aber fühlten sie sich durch den gegenseitigen Hass der christlichen Brüder in ihrer Auffassung über die moralische und geistige Leistungsfähigkeit der christlichen Religion bestätigt. "Der Sauherdenton ist - bemerkt Mehring - von jeher herkömmlich gewesen zwischen den verschiedenen Konfessionen der Religion, die sich die Religion der Liebe nennt", ausserdem seien ja "die Pfaffen hüben und drüben (mangels Beweisen) aufs Schimpfen angewiesen" und es gehe ihnen im Sinne "des unlauteren Wettbewerbes" lediglich darum "die Konkurrenten möglichst schlecht zu machen" ¹¹⁾.

-
- 1) Hausenstein, Wilhelm, Geistige Bewegung/Borromäus-Enzyklika. SM 14,3 (1910) 1294
 - 2) So wurde etwa der Ausdruck "Böswilligkeit der Absicht" in "vieherische Gesinnung" umgewandelt.
 - 3) Hausenstein, Ebd. 1295
 - 4) Mehring, 1910c, 362
 - 5) Mehring, Ebd. 362
 - 6) Mehring, Ebd. 362
 - 7) Gemeint ist wohl Janssen, Johannes, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, 1-6 (1876-88) 7. u. 8. hg. v. L.v. Pastor (1893-94)
 - 8) Mehring, Ebd. 363
 - 9) Etwas positiver beurteilt Hausenstein das Buch von M. Hage, Die Borromäus-Enzyklika und ihre Gegner, Wiesbaden 1910, "...eine apologetische Studie, die zwar mit viel - meinetwegen unbewusster - Gerissenheit, aber auch mit sehr viel reinem Material arbeitet" (Ebd. 1294)
 - 10) Vgl. Engels, Der deutsche Bauernkrieg..(1850)MEW 7, 342 und I Teil 5.4.2 sowie 5.4.3 i.d.A.
 - 11) Mehring, Ebd. 363

Der eigentliche Erfolg, worauf ja auch die Revisionisten zumindest unbewusst gehofft hatten, traf indessen nicht ein: Revisionistische Bilanz: "Im ganzen dürfte der politische Klerikalismus durch die Protestbewegung, die sich überschlug, kaum irgendwo geschädigt worden sein" ¹⁾. Nicht einmal auf der Arbeiterfront. "Die evangelischen Arbeiter, die an einzelnen Orten, zum Beispiel in Stuttgart, an der Protestbewegung teilgenommen hatten, wurden durch den Lic. Mumm beruhigt, der treue Waffenbrüderschaft mit den katholischen Arbeitsbrüdern anempfahl" ²⁾.

4.1.8. Der Modernismusstreit

Wurde bereits früher der eine Grund der Macht der Kirche in ihrer erfolgreichen Bestrebung nach "einer einheitlichen Zusammenfassung aller Kräfte" ³⁾ gesehen, so tritt diese Erkenntnis in der Beurteilung der Wirksamkeit der Kirche immer wieder und mit unverkennbarem Neid hervor. In den Berichten über Katholikentage - die ja schon per definitionem Einheit zu demonstrieren hatten - wird dieses Moment stark in den Vordergrund gestellt. So vermerkt Robert Schmidt über den Katholikentag 1910 in Augsburg: "Bemerkenswert an dieser Veranstaltung war das sehr geschickte Arrangement, die Einheitlichkeit der Kundgebung, die ihre Wirkung auf die Anhänger nie verfehlen darf. Die Sozialdemokratie könnte hier von ihren Gegnern lernen" ⁴⁾. Nach Erdmann wird diese Einheitlichkeit dadurch erreicht, dass die Organisatoren eventuellen Misstönen von vornherein vorbeugen. "In den öffentlichen Versammlungen treten an jedem Tage drei vorher bestimmte Redner auf, diskutiert wird nicht, Widerspruch wird nicht laut... In diesen heiligen Hallen herrscht der Gehorsam gegen die von Gott und der Partei gesetzten Führer und willig wird auf das Zeichen von oben oder der Ueberlieferung gemäss geklatscht, gelacht oder gerast" ⁵⁾.

Es versteht sich, dass Ungehorsam und kritischer Geist innerhalb des Katholizismus die Aufmerksamkeit der Sozialisten umso mehr erregen musste. Sicherlich spielte dabei - zumindest bei den Orthodoxen - die Erwartung eine Rolle, dass durch diese Tendenzen die mächtige Kirche in ihrer Einheit geschwächt werde. Es wäre aber falsch, den sozialistischen Standpunkt auf diese einfache Rechnung zu reduzieren. In der Tat besaßen etliche revisionistische Sozialisten für das Problem der Freiheit des Geistes, der Forschung und für die Demokratie überhaupt, ein bemerkenswertes Sensorium. Und man darf ihnen zubilligen, dass sie diese Werte "an sich" schätzten, ohne aus diesen politisches Kapital zum eigenen Nutzen zu schlagen. Freilich stand hinter dieser Ansicht auch eine gewisse Unterschätzung der verändernden Wirksamkeit des Geistes. Selbst Staudinger meint: "Der rechte Kampf gegen die Kirche hat nicht die Bestreitung ihrer Glaubenslehren sondern die Beseitigung ihrer sozialen Machtstellung zum Ziel" ⁶⁾.

Allerdings liess es die Sozialisten nicht unberührt, wenn die Bestrei-

1) Hausenstein, Ebd. 1295

2) Hausenstein, Ebd. 1295

3) Vgl. SM 9,1 (1905) 102

4) Schmidt, Robert, Katholikentag 1910, SM 14,3 (1910)

5) Erdmann, August, 1913d, 826

6) Staudinger, Franz, Rundschau/Religion, SM 12,3 (1908) 1501-1502

tung der Glaubenslehren von innerkirchlichen Kreisen stammte und die Kirche in innere Krise stürzte. Der Modernismus, zweifellos die grösste Herausforderung der Einheit der Kirche seit dem I. Vatikanum, schien ein solcher Krisenherd zu sein. Allerdings war der Modernismus - anders als der Vatikan dies empfand ¹⁾ - nie gegen die Kirche gerichtet, sondern wollte innerkirchliche Reformen auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Methode, des Kirchenrechts, der Soziallehre und der Kirchenpolitik theologisch lancieren. Wohl eine der "Hauptsünden" der Modernisten war jedoch ihre Neigung zur Demokratie und zum Sozialismus. Schon aus diesem Grund dürften die Modernisten mit den Sympathien der Sozialisten rechnen. Gemeint sind damit allerdings nur die Revisionisten. Von den Orthodoxen wurden sie unbeachtet gelassen.

Auf dem Höhepunkt des Kampfes, im Frühjahr 1908 machte Göhre die Sozialisten in Deutschland mit dem Modernistenstreit in einem ausführlichen Artikel bekannt ²⁾. In konzentrierter Knappheit klärt er die theologische unkundige sozialistische Leserschaft über die katholische Lehre, über die Scholastik und über die Hauptthesen der Modernisten auf. Beide Seiten werden optisch zugespitzt gegeneinander gestellt. Auch wenn Göhre betont, dass die Modernisten "an eine Ersetzung des Katholizismus durch den Protestantismus nicht denken" ³⁾, erscheinen sie, in Göhres Licht gestellt, kaum anders als liberale Protestanten. Wichtiger als diese theologische Ortung ("man kann sogar...sagen..dass die moderne protestantische Theologie die eigentliche Mutter des katholischen Modernismus ist" ⁴⁾) ist für Göhre die Aufklärung der sozialistischen Leser über die mittelalterliche Rückständigkeit der katholischen Kirche. Leider brauchte sich Göhre um den diesbezüglichen Beweis nicht sonderlich zu bemühen. Er liess einfach die 15 Punkte abdrucken, die am Schluss der Enzyklika "Pascendi" als Massnahmen gegen modernistische Tendenzen erlassen wurden, "denn - sagt Göhre - nichts charakterisiert den Geist der römischen Kirche, der vor keiner Gewalttätigkeit, keiner Niederträchtigkeit und Hinterhältigkeit zurückschreckt, besser als diese Aufzählung" ⁵⁾.

Die sozialistischen Leser wurden also mit folgendem Vatikantext in den Sozialistischen Monatsheften konfrontiert:

"1. Alle theologischen Studien sollen künftig allein die mittelalterliche Scholastik zum Gegenstand haben.

2. Jeder modernistisch Verdächtige ist von jedem Lehramt fernzuhalten, selbst ein solcher, 'der die Modernisten nur entschuldigt, die Scholastik, die heiligen Väter und das Lehramt bloss kritisiert, weltliche Wissenschaften vorzieht und überhaupt nach Neuerungen in der Wissenschaft strebt'.

3. Die Doktorwürde darf nur an Scholastiker verliehen werden, sonst wird sie von vornherein für ungültig erklärt.

4. Kein Modernist darf zum Priester geweiht werden.

1) Vgl. das Dekret "Lamentabili" und die Enzyklika "Pascendi" (1907) von Pius X gegen den Modernismus.

2) Göhre, Paul, 1908

3) Göhre, Ebd. 301

4) Göhre, Ebd. 302

5) Göhre, Ebd. 305

5. Theologiestudierende dürfen nur noch solche Vorlesungen hören, die ihnen erlaubt werden.
6. Jede Lektüre und erst recht jede Veröffentlichung modernistischer oder des Modernismus verdächtiger Schriften ist unbedingt zu meiden, auch von Studenten und Laien.
7. An allen Bischofssitzen werden geheime Zensoren angestellt, die alle Veröffentlichungen zu überwachen haben.
8. Kein Geistlicher darf ohne Erlaubnis seines Bischofs die Leitung von Zeitungen und Zeitschriften übernehmen.
9. Jede modernistische Schriftstellerei oder die danach aussieht, ist verboten.
10. Jede katholische Zeitung erhält ebenfalls einen bestimmten Zensor; dieser hat das Recht der Korrektur, eventuell an seiner Statt der Bischof.
11. Jeder katholische Buchhändler wird auf seinen Büchervertrieb hin überwacht. Macht er sich modernistisch verdächtig, wird ihm sein Prädikat als "katholischer Buchhändler" entzogen.
12. Da Kongresse bisher besondere Agitationszentren der Modernisten waren, sollen Priesterkongresse künftig nur in den allerseltensten Fällen geduldet werden. Zu ihnen muss schriftliche Erlaubnis des Bischofs vorliegen.
13. In jeder Diözese ist ein Aufsichtsrat zur Unterstützung des Bischofs (und dessen Ueberwachung) einzurichten, neben dem Zensor. Das Kollegium hält zweimonatliche Sitzungen ab; seine Aufgabe ist die "Aufspürung aller Anzeichen und Spuren des Modernismus im Religionsunterricht sowie Schutz der Reliquienschriften"; seine Verhandlungen und Beschlüsse sind geheim.
14. Alle drei Jahre haben Bischöfe und Ordensobere über Befolgung aller vorstehenden Vorschriften Bericht an den päpstlichen Stuhl zu erstatten.
15. In Rom wird ein Internationales katholisches Institut für Fortschritt der Studien, das heisst für Schaffung einer modernismusfreien Wissenschaft, errichtet. Ihr Präsident wird Rampolla, Leos XIII. ehemaliger Staatssekretär" 1).

Es bedarf keiner grossen Vorstellungskraft, um sich ausdenken zu können, welchen vernichtenden Eindruck von der katholischen Kirche diese Polizeimassregeln bei den sozialistischen Lesern hinterliessen. Die Richtung hat bereits Göhre angedeutet; "das ganze Mittelalter der Inquisition und Ketzerverbrennung wird...wieder lebendig" 2). In einer Welt der Unterdrückung und Repression einerseits und des berausenden Kampfwillens für Freiheit und Demokratie andererseits, präsentierte sich hier die katholische Kirche als ein Ort der Unfreiheit, Intoleranz und Unterdrückung. Sie präsentierte

1) Zit. bei Göhre, Ebd. 305

2) Göhre, Ebd. 305

sich in dieser Rolle nicht als missbrauchtes Opfer der ideologisch manipulierten Deutung, sondern in jenem Selbstverständnis, das ihre Massnahmen gegen die innerkirchliche Freiheit zum Ausdruck brachte. Wenn man das sozialistische Verständnis von der Religion und der katholischen Kirche, die Gründe der tiefen Abneigung, ja stellenweisen Verachtung begreifen will, dann darf man diese Momente nicht übersehen. Für die freiheitlichen Sozialisten war es schlechthin unmöglich, sich mit einer solchen Institution dort abzufinden, wo sie politische und gesellschaftliche Ansprüche stellte.

Allerdings wenn man davon ausging, dass die katholische Kirche als rigoros disziplinierte Organisation ihre doktrinäre Einheit unbedingt zu bewahren hat, dann erschienen die juristischen Massnahmen gegen die Abweichler in einem anderen Licht. In diesem Falle stellte sich weniger der Tatbestand der Massnahmen zur Diskussion als die Frage, ob, inwieweit und warum das kirchliche Lehramt den Modernismus verurteilen musste, bzw. ob und inwieweit die Modernisten die unabänderlichen Glaubensthesen der katholischen Kirche in Abrede stellten.

In einem auch theologisch beachtenswerten Artikel, und weit tiefer als es Göhre gelang, geht der Austromarxist Karl Leuthner diesen Fragen nach ¹⁾, und zitiert die dramatischen Sätze des Papstes: "Ja, es ist nur zu wahr, die Modernisten sind schlimmer als alle anderen Feinde der Kirche, denn nicht ausserhalb, sondern in der Kirche selbst schmieden sie ihre Pläne zum Verderben der Kirche; im Blute der Kirche, in ihrem tiefsten Inneren, steckt die Gefahr und der Schade ist um so sicherer, je besser sie die Kirche kennen" ²⁾. Nach Leuthner haben die "schmerzvoll bewegten" Worte nichts mit den "hergebrachten Uebertreibungen der kurialen Rhetorik" zu tun, denn der Modernismus, der italienische und noch mehr der französische und kaum der deutsche ("von Oesterreich braucht man wegen der wissenschaftlichen und geistigen Belanglosigkeit seiner Theologie erst nicht zu reden" ³⁾) hat in der Tat die Axt an die Wurzel der Kirche gelegt. Allerdings "was den Papst trieb, von einer an die Wurzel des Glaubens greifenden Gefahr laut rufend zu klagen, das waren nicht theologische oder philosophische Allgemeinheiten und Subtilitäten, sondern die Zerstörung der Christologie und der Dogmen durch die geschichtliche Kritik, nicht Schells 'Gott und Geist, sondern Loisy's 'Evangelium und die Kirche'" ⁴⁾.

Freilich war der theologische und philosophische Angriff von Loisy auch nicht ohne Belang. Es war ja - meint Leuthner - "der notwendige Gegenschlag gegen die brutale Veräusserlichung alles Religiösen, die in der Pflege des Devotionalienwesens, in der Anstachelung der Wundersucht und in der Mariolatrie gerade unter den französischen Frommen den äussersten Gipfel des Fetischismus und der süsslichen Empfindelei erreicht. Wider das triumphierende 'Credo quia absurdum' (Ich glaube, weil es widersinnig ist) lehnt sich der Geist der aufgeweckteren, seelisch tiefer veranlagten

1) Leuthner, Karl, 1907-08

2) Enzyklika Pascendi, zit. bei Leuthner, Ebd. 390

3) Leuthner, K. Ebd. 390

4) Leuthner, K. Ebd. 394

Kleriker auf und ihre kritischen Neigungen finden an dem kantischen Kritizismus und den aus ihm hervorgehenden philosophischen Strömungen sowie an der protestantischen Bibelkritik die dem Theologen zunächst liegenden Handhaben" ¹⁾. Die Einflüsse des von der katholischen Kirche stets abgelehnten Kaut und Harnack, auf die Modernisten waren offenkundig. Ihre, namentlich Loisy's Lehre "vom religiösen Gefühl", von der "vitalen Immanenz", von der Unmöglichkeit der "natürlichen Theologie" war zwar für das katholische Lehramt unannehmbar, aber damit wäre die Kirche ohne grösseren Aufwand fertig geworden.

Auch die modernistische Religionsphilosophie, die den Glauben sozusagen entinstitutionalisiert, entdogmatisiert und im persönlich-existentialen Glaubensgefühl verwurzeln lässt, hätte die Kirche (die somit als einzige und wahre auf dogmatisierte Glaubenswahrheiten verzichten musste) noch aussteuern können. Ähnliches lässt sich von der Pantheismustendenz, die der modernistischen Lehre von der "vitalen Permanenz" zu Grunde liegen soll, sagen. Eine einfache Verurteilung, stille Exkommunikation, Index hätten hier ausgereicht - meint Leuthner.

Hart und laut durchgreifen musste hingegen das kirchliche Lehramt - nach Leuthner - wegen der modernistischen Christologie. Diese, zumindest so wie es Loisy versteht ²⁾, "grenzt an die Lehre des grossen Reimarus an, dass Jesus kein Religionsstifter war und dass seine Lehre keine neuen ethischen und religiösen Elemente enthält" ³⁾. Nach Leuthner ist Loisy's Jesus zwar der Verkündiger des Himmelreiches, aber er, Jesus, versteht darunter nicht die individuelle "selige Anschauung Gottes", sondern, wenn auch von dem grössten politischen Endämonismus des jüdischen Volksglaubens befreit, doch eine bevorstehende neue Weltordnung kollektiver Glückseligkeit, und das ist sicherlich "keineswegs ein rein religiöses Gut" ⁴⁾. "So ist die ganze Bewegung, die Christus unmittelbar erregt hat, nur eine Episode der jüdischen Religionsgeschichte, das Christentum als Religion entsteht später und allmählich als "das Ergebnis aufeinanderfolgender Entfaltungen und Verschmelzungen verschiedener Gedankenkeime" ⁵⁾. Diese Auffassung, die die gesamte Christentumfrage enttheologisiert und auf die Basis der profanen (wissenschaftlichen) Geschichtsschreibung stellt, hat die Kirche selbstverständlich nicht akzeptieren können. Loisy hat zwar sein Werk ⁶⁾ gegen Harnack's "Wesen des Christentums" in Verteidigung der katholischen Lehre geschrieben, aber, meint der sozialistische Autor, beide tun eigentlich dasselbe: "Harnack zerstört das Christentum als Protestant, Loisy als Katholik" ⁷⁾.

Christentum, Katholizismus und Protestantismus haben sich zwar in ihrer langen Geschichte etliche Angriffe erwehren müssen und ihre Apologie ist nicht erfolgslos geblieben. Aber, "gegen die Fortschritte der Naturwissenschaften und den Gang der Philosophie hatte er (der Klerus) an der eigenen Spekulation Schild und Waffe; die historische Kritik findet ihn wehrlos" ⁸⁾. Im Moment, als die strenge empirisch-wissenschaftliche Forschungsmethode in die Bereiche des Christentums einbricht, muss nun die

1) Leuthner, K., Ebd. 391

2) Loisy, Alfred, L'Evangile et l'Eglise, Paris 1902

3) Leuthner, K., Ebd. 396

4) Leuthner, K., Ebd. 398

5) Leuthner, K., Ebd.

6) Loisy, A., Ebd.

7) Leuthner, K., Ebd. 398

8) Leuthner, K., Ebd. 399

überlieferte Theologie kapitulieren und ihre tradierten Stellungen räumen.

Für die Kontrahenten, Kirche und Modernisten stellen sich an diesem dramatischen Wendepunkt schicksalsträchtige Fragen. Das kirchliche Lehramt muss seine ganze doktrinäere und inristische Macht aufbieten um die Bedrohung im Keime zu ersticken. Was tut aber an diesem Wendepunkt ein modernistischer Theologe, der gleichzeitig Wissenschaftler und ein gläubiger Mensch ist? Der Austromarxist sieht es so: "Für den intellektuell Redlichen, in dem zugleich ein tiefeingeflösstes religiöses Bedürfnis nach Stillung drängt, gibt es keinen Ausweg, als dass er die Trümmer seiner Religion in den geschützten Regionen des Gefühls und der Phantasie zu bergen sucht" ¹⁾. So gesehen signalisiert der Modernismus den Todeskampf der Religion. Leuthners Schlussurteil spricht für sich: "Wohl ist das Gebiet der Forschung dunkel und vieles annoch rätselhaft gestattet abweichende Lösungen: aber des widerspruchsvoll Festgestellten und Verneinten ist so viel, dass davor das positive Christentum in allen seinen Formen rettungslos versinkt. Für den intellektuell Redlichen, in dem zugleich ein tiefeingeflösstes religiöses Bedürfnis nach Stillung drängt, gibt es keinen Ausweg, als dass er die Trümmer seiner Religion in den geschützten Regionen des Gefühls und der Phantasie zu bergen sucht. Noch einmal dient der dichterische Trieb des Menschen dem Glaubenshange und baut ihm schimmernde Gedankensysteme und leitet ihn zu geheimnisvoll dämmernden Tiefen der Mystik. Doch wie rasch verfliegen die farbigen Glücksträume leidender Seelen. -- Die Umbildner der Religionen und ihre Vernichter, was sie innerlich auch trennen mag: vor dem Blick, der geschichtliche Entwicklungen übersehen kann, verfließt ihr Wirken in Eins. Hat die Skepsis der Akademie die griechische Götterwelt grausamer zersetzt oder die Versuche der Stoa, sie allegorisierend den geänderten Grundanschauungen des Denkens und sittlichen Empfindens anzupassen? Sowie es heute mancherlei verzagte Metaphysik gibt, die nur noch in den Lücken der empirischen Erkenntnis zu nisten wagt, so gibt es Religionen, die scheu an der Peripherie des Wissens ein Plätzchen suchen. Wieder sind es Epikurs Götter, die in den Zwischenwelten des Alls wohnen, selig und in verklärter Holdheit, aber ohne Kraft, den Sterblichen zu schaden oder zu nützen" ²⁾.

Es war unschwer vorauszusehen, dass die scharfen Massnahmen gegen modernistische Theologen und Intellektuelle, die ja die Kirche nie verlassen wollten, erfolgreich sein und zur Vernichtung zumindest des organisierten Modernismus führen würden. Glaubte die Sozialdemokratie daraus irgendeinen Gewinn ziehen zu können? Die Meinung Göhres dürfte für manche Revisionisten repräsentativ sein. "Sicher die eine, dass die Kluft zwischen den modernen Menschen und der katholischen Kirche sich wieder ungeheuer erweitert und vertieft. Es wird uns Sozialdemokraten jetzt leichter werden, den katholischen Arbeitern über die Welt des Mittelalters, in die man sie jetzt von neuem doppelt und dreifach bannen will, die Augen zu öffnen" ³⁾.

1) Leuthner, K., Ebd. 400

2) Leuthner, K., Ebd. 400

3) Göhre, Ebd. 306

Allerdings rechnete Göhre auch damit, dass sich etliche Priester aus dem gefährlichen Gebiet der Theologie nunmehr zurückziehen und "sich noch zahlreicher auf politische Arbeit und soziale Fürsorge stürzen" ¹⁾ werden. Dies könnte eine Verschärfung des politischen Kampfes mit dem Zentrum zur Folge haben, befürchtete Göhre.

Im grossen und ganzen waren die Sozialisten über diese Machtdemonstration der katholischen Kirche, oder wie sie es nannten, des Klerikalismus, nicht unglücklich. Begreiflicherweise und zu Recht, wie es der "Fall Wahrmond" ²⁾ im Sommer 1908 zeigte. Wahrmond war Professor für katholisches Kirchenrecht in Innsbruck, im theologischen Sinne eigentlich kein Modernist, jedoch ein unabhängiger Geist und Verfechter der wissenschaftlichen Freiheit. Sein in mehreren Dutzend Auflagen erschienen Buch ³⁾, wo er für diese Ideen eintrat und auf die katholischen Freiheitsschwierigkeiten hinwies, hatte schon zuvor viel Staub aufgewirbelt und schied die Geister. Die 34. Auflage des kleinen Buchs, das dem Revisionisten Staudinger "allen Respekt" ⁴⁾ abzwang und im Anhang, quasi als Gegenüberstellung, den Syllabus des Pius IX von 1864 und den von Pius X von 1907 veröffentlichte veranlasste nunden päpstlichen Nuntius in Oesterreich die Absetzung von Wahrmond zu fordern. Der Nuntius stiess auf vehementen Widerstand. Unter Berufung auf die wissenschaftliche und akademische Freiheit protestierten der Unterrichtsminister, die Rektoren und Hochschullehrer zahlreicher Universitäten auch ausserhalb Oesterreichs gegen die vatikanische Forderung und die Innsbrucker Studenten traten in Streik. Schliesslich intervenierte am 16. Juni 1908 der Kaiser höchstpersönlich beim Unterrichtsminister: "Machen Sie doch endlich dem Skandal ein Ende. Ihre Rektoren sind eine nette Gesellschaft" ⁵⁾. Der kaiserliche Einspruch half. Zuerst gab der Unterrichtsminister nach, dann die Rektoren, die Hochschulkollegen und schliesslich brachen auch die Studenten ihren Streik ab. Wahrmond wurde nach Prag versetzt, also immerhin beruflich nicht erledigt.

Den Sozialisten kam die Affäre nicht ungelegen, denn der Kaiser Franz Josef genoss etliche Sympathien im Volk, ja seine Haltung "hat sogar in einem Teil der Sozialdemokratie eine Stimmung hervorgerufen, die zwar weit davon entfernt war, eine monarchische zu sein, die aber der Meinung Raum gab, man könne und solle den alten Kaiser, mit dessen Zustimmung einige Adelsprivilegien beseitigt und einigen Volksrechten zum Durchbruch verholpen worden war, anders ansehen als die sonstigen Monarchen, die an der Spitze kapitalistisch regierten Staaten stehen, und man könne wenigstens in formeller Beziehung ihm Konzessionen machen, die einem anderen Monarchen der Gegenwart oder Zukunft zu machen man sich noch recht gründlich überlegen würde" ⁶⁾.

Der klerikalistische Umfall des Kaisers sollte aber diesen Sympathien endlich ein Ende gesetzt haben. Die Monarchie ist und bleibt ein Instrument der Klassenherrschaft und sie ist mit "den anderen Machtmitteln dieser Herrschaft, wie sie durch Adel, Finanzkönige und Klerus vertreten werden, aufs innigste verwachsen" ⁷⁾. Dass die reaktionäre Wirkung, die die Monar-

1) Göhre, Ebd. 306

2) Vgl. T.G. Masaryk, Die kirchenpolitische Bedeutung der Wahrmond-Affäre, o.O. 1908

3) Wahrmond, Ludwig, Katholische Weltanschauung und freie Wissenschaft, München, 34. Aufl. 1908

4) Staudinger, Franz, Rundschau/Religion, SM12,3 (1908) 1501

5) Zit. bei Schlesinger, Therese, 1908a, 492

6) Schlesinger, Therese, Ebd. 493

7) Schlesinger, Th., Ebd. 494

chie ausübt "wieder einmal vor aller Augen blossgelegt wurde, das müssen wir als einen Vorteil betrachten, den man sich nicht leicht zu hoch einschätzen kann" 1).

Blossgelegt wurde von Schlesinger freilich nur die Monarchie und die Unwirksamkeit bürgerlichen Freiheitswillens. Ueber die Enzyklika und die kirchlichen Massnahmen wird kein kritisches Wort verloren. Nicht als ob die orthodoxen Marxisten die Kirche inzwischen abgeschrieben hätten. Für sie war der Klerikalismus seit Konstantin schon immer unzweifelhaftes Instrument der Klassenherrschaft und somit Bollwerk der Unfreiheit gewesen. Diese Ueberzeugung bedürfte keiner neuerlichen Bestätigung durch die Enzyklika. Auch ohne diese hatte Kautsky im Jahre 1908 die orthodoxe Ansicht über die Verwandlung des Urchristentums in Unterdrückungsinstitution genau so beschrieben: Der gekreuzigte Messias "eroberte die Welt. Aber er eroberte sie nicht für das Proletariat. Auf ihrem Siegeszuge verwandelte sich die proletarische, kommunistische Unterstützungsorganisation in die gewaltigste Beherrschungs- und Ausbeutungsmaschine der Welt. Dieser dialektische Prozess ist nichts Unerhörtes. Der gekreuzigte Messias war weder der erste noch der letzte Eroberer, der die Armen, durch die er gesiegt, schliesslich gegen das eigene Volk wendete und zu dessen Niederwerfung und Niederhaltung benutzte" 2).

Mit solchen Urteilen ausgestattet, fehlt der marxistischen Orthodoxie freilich jegliches Vermögen, sich mit der eigentlichen Problematik der Kirche auseinanderzusetzen und Einblick in ihre Komplexität zu gewinnen. So fällt auch die Beschäftigung mit dem Modernismus den Revisionisten zu.

Die Ueberlebenschance des Modernismus schätzte Göhre im Jahre 1908 auf höchstens ein Jahr 3). Sofort nach der Enzyklika schwenkten bereits viele Modernisten ein und beugten sich vor der kirchlichen Gewalt. Ihre Zeitschriften "Rinnovamento", "Demain", "Renaissance" lagen in der Agonie oder waren bereits tot. Es begannen die Amtsenthebungen, Indexverbote, Suspendierungen und Exkommunikationen. Während die Laien (M. Blondel, F. v. Hügel) noch gimpflich davonkamen und höchstens auf den Index gesetzt wurden (A. Fogarazzo), gelang es nur wenigen Priestern heil zu überleben (L. Laberthonnière). Der modernistische Bischof G. Bonomelli wurde nur gemassregelt, die führenden Köpfe hingegen sofort entweder exkommuniziert (G. Tyrell 1907, A. Loisy 1908, R. Murri 1909) oder suspendiert (J. Schnitzer 1908). Andere wurden später mit der Exkommunikation bedacht (J. Turmel 1930, E. Buonainti 1924, P. Alfarcic 1933). Der wohl fortschrittlichste deutsche Theologe der Jahrhundertwende, Herman Schell, dessen bahnbrechende Werke bereits 1898 auf den Index gekommen waren (und erst wieder 1964 mit Impri-matur erscheinen durften!) entging dem Schicksal im Jahre 1906 durch den Tod.

War das alles nur ein tragisches Missverständnis 4)? Tatsache ist, dass die meisten Gedanken der Modernisten in die Gedankenwelt des nachvatikanischen Katholizismus Einzug gefunden haben. Etliche Thesen von A. Loisy in der biblischen Forschung, von M. Blondel und Le Roy in der katholischen

1) Schlesinger, Th., Ebd. 494

2) Kautsky, 1908 (zit. nach 10. Aufl. 1920) 403

3) Göhre, Ebd. 306

4) Vgl. Schroeder, Otto, Aufbruch und Missverständnis. 1969

Philosophie, von R. Murri in der Soziallehre, von H. Schell in der Evolutionslehre - um nur diese zu nennen - sind inzwischen katholisches Allgemeingut geworden. Dies zeigt wohl klar, dass - anders als es Leuthner damals meinte - Rom die Modernisten von der Sache her gar nicht hätte verurteilen müssen. Die modernistischen Orientierungsversuche und ihre römische Verurteilung signalisierten somit keineswegs den Todeskampf der katholischen Theologie und Religion, sondern lediglich eine epochalbedingte Krise, die in der Geschichte der Kirche eine permanent wiederkehrende und durchaus normale Erscheinung ist.

Nach der Pascendi-Enzyklika verschwanden die modernistischen Werke aus dem offiziellen katholischen Blickfeld. Wer sich informieren wollte, musste auf nichtkirchliche Quellen, wie etwa - delikaterweise - auf die „Sozialistischen Monatshefte“ zurückgreifen. Diese Informationen waren zwar nicht ausgiebig und hielten sich im Rahmen der üblichen Besprechung theologischer Bücher, immerhin aber bekam der sozialistische Leser dadurch einen Eindruck von dem modernistischen Anliegen und Hinweise auf die wichtigsten Werke ¹⁾.

Tyrells "Zwischen Scylla und Charybdis" wurde bereits von Staudinger gewürdigt: "...Es ist ein warmer, edler und kräftiger Geist, der uns da entgegenweht, auch da, wo wir widersprechen müssen, und das Buch gibt deutlich zu erkennen, wie das moderne wissenschaftliche Wahrheitsgewissen auch am Glaubensfelsen Petri zu nagen beginnt" ²⁾. Als Aufklärungsmittel sehr empfehlenswert findet Staudinger auch das Buch des englischen Agnostikers Philipp Vivian ³⁾.

Gut aufgenommen wird freilich auch Schnitzers kritische Arbeit über die Entstehung des Papsttums ⁴⁾. "Die Persönlichkeit des wahrheitsmutigen Gelehrten, der sich nach schweren inneren Kämpfen von der kirchlichen Tradition befreite, wächst uns beim Studium dieser Schrift förmlich ans Herz" ⁵⁾. Der 1908 suspendierte und seitdem an der Philosophischen Fakultät wirkende modernistische Theologe brach tatsächlich mit dem Grunddogma der katholischen Eklesiologie und versuchte den Beweis zu führen, dass Jesus weder die Kirche gestiftet habe noch je diese Absicht hatte.

Nach Schnitzer kennen die Kirchenväter Tertullian, Origenes und Cyprian noch keine auf Petrus und seine Nachfolger gegründete Kirche. Entsprechende Stellen schleichen sich erst später in den evangelischen Text ein.

-
- 1) Herbert Kühnert empfiehlt (SM 23.1 (1917) 329) folgende Werke aus dem Verlag Eugen Diederichs, Jena: G. Tyrell, Zwischen Scylla und Charybdis; Antwort französischer Katholiken an den Papst; Programm der italienischen Modernisten; R. Murri, Kämpfe von heute; Prezzolini, Wesen, Geschichte und Ziele des Modernismus; und aus dem Verlag von Georg Müller in München: Fagarazzo, "Leila", sowie "Der Heilige"
 - 2) Staudinger, Franz, Rundschau/Philosophie, SM 14,3 (1910) 1300
 - 3) Vivian, Philipp, Kirche und Modernismus, Leipzig 1909
 - 4) Kampffmeyer, Paul, über Joseph Schnitzer, Hat Jesus das Papsttum gestiftet? Augsburg 1910. In: SM 14,3 (1910) 1309
 - 5) Kampffmeyer, Ebd. 1309

"Sie bilden den Anfang jener ungeheuerlichen Fälschungen, mit denen die nach und nach geradezu wahnwitzigen Ansprüche der mittelalterlichen Päpste auf die Weltherrschaft sanktioniert werden sollten", sagt Schnitzer ¹⁾. Auf Kampffmeyer wirkte die "lichtvolle Studie" ²⁾ überzeugend.

Prezzolinis Standartwerk über den Modernismus erfährt auf revisionistischer Seite ebenfalls "freudige Begrüssung" ³⁾. Kampffmeyer hebt vor allem jene Meinung Prezzolinis hervor, wonach beide Richtungen des Modernismus, die mystisch-ethische und historisch-kritische, gegen den Autoritätsbegriff der Kirche gerichtet seien. Nicht ohne Grund wird die Ansicht des italienischen Autors wiedergegeben, dass die Arbeiterschaft dem Modernismus fern stehe, weil Worte nicht sättigen. Dennoch, fügt Kampffmeyer hinzu, "das Christentum wirft seine alten Hüllen ab und kleidet sich neu" ⁴⁾. Mit diesem Urteil gehört der gemässigte Sozialist Kampffmeyer zu jenen wenigen, die den damaligen Wirrwarr zukunftsgerichtet interpretierten.

In ein neues Licht wird der Modernismus von Kühnert gestellt. In der Auseinandersetzung zwischen Autorität und Freiheit ("eines der Grundprobleme jeder religiösen Organisation" ⁵⁾), erscheint ihm "der Katholizismus als ein Typ, den das autoritative, der Protestantismus als einer, dem das freiheitliche Element das Gepräge gibt" ⁶⁾. Dabei gibt es auf jeder Seite etliche Abstufungen. "Innerhalb des Katholizismus zum Beispiel wird diejenige Richtung, die dem freiheitlichen Element am wenigsten Konzessionen macht durch den Jesuitismus, ihr freiheitlicher Gegenpol durch den Modernismus verkörpert" ⁷⁾.

Auch Schnitzer erhob die Forderung nach der "strengen Wahrung voller persönlichen Freiheit in religiösen Dingen" und daher nach der "entschiedenen Bekämpfung alles dessen, was den Ultramontanismus charakterisiert: Diktatur und Zwang auf religiös-kirchlichem Gebiet und Missbrauch der Religion zu materiell-politischen Zwecken" ⁸⁾. Noch schärfer legt diese Absicht - die sicherlich auf die volle Zustimmung der Sozialisten stiess - der englische Modernist Tyrell dar.

Tyrell, der bereits 3 Jahre vor seiner Exkommunikation im 1904 den Jesuitenorden verliess, war wie kein anderer prädestiniert, den katholischen Antagonismus zwischen Jesuitismus und Modernismus zu beleuchten. Sein Brief vom 26. Juni 1904 an den Jesuitengeneral Martin ist eine flammende und verbitterte Anklage gegen den Orden, gegen die "einseitige Ueberspannung des Autoritätsprinzips", gegen den Mangel an "positiven Werten wie Persönlichkeit, Individualität, geistige und moralische Selbständigkeit, Kritik, Ueberzeugung, Initiative und Freiheit", gegen "Servilismus, Mittelmässigkeit, Passivität, Bevormundung, äusseren Zwang" ⁹⁾. usw. Die von persönlichen Reminiszenzen stark belastete Anklageschrift Tyrells haben die Sozialisten gerne entgegengenommen, erblickten sie ja selber in den Jesuiten den gefährlichsten Gegner seitens der katholischen Kirche. Anders als die Liberalen verfielen sie allerdings nicht einer masslosen

1) Schnitzer, zit. bei Kampffmeyer, Ebd. 1310

2) Kampffmeyer, Ebd. 1310

3) Vgl. Kampffmeyer, Paul über G. Prezzolini, Wesen, Geschichte und Ziele des Modernismus, Jena 1910, In: SM 15,2 (1911) 710

4) Kampffmeyer, Ebd. 711

5) Kühnert, Herbert, Religionswissenschaft/Jesuitismus und Modernismus, SM 23,1 (1917) 326

6) Kühnert, Ebd. 326

7) Kühnert, Ebd. 326

8) Schnitzer, Josef, Der katholische Modernismus, o.f.Berlin zit. bei Kühnert, Ebd. 327

9) Hinweise bei Kühnert, Ebd. 328

Ueberschätzung der Wirksamkeit der Jesuiten und stimmten geschlossen für die Aufhebung des Jesuitengesetzes in Deutschland ¹⁾. "Für einen Demokraten (und für einen Liberalen sollte es nicht anders sein) ist die Bekämpfung von Ausnahmegesetzen eine Sache des politischen Prinzips - bemerkt Erdmann - die man verfiicht, ob Freund oder Feind, ob Grosses oder Kleines, ob viele oder wenige davon betroffen werden" ²⁾.

Obwohl die Sozialisten mit Göhre (Vgl. oben S.483 Zitat 2) in der Verurteilung des Modernismus den Rückfall der Kirche ins Mittelalter sahen und von ihrer derart demonstrierten Rückständigkeit grössere Chancen für den Sozialismus erwarteten, beziehungsweise - wie Leuthner - schon auf das bevorstehende Ende des Katholizismus spekulierten, macht Kampffmeyer einige Jahre später auf eine Entwicklung des Katholizismus aufmerksam ³⁾, die diese Erwartung zunichte zu machen schien.

Es stimmt zwar - meint Kampffmeyer - dass "aus allen Institutionen des Katholizismus...der Geist des überirdischen Mysteriums" ⁴⁾ redet und er demnach weit mehr als der Protestantismus dem Jenseitigen, dem Uebernatürlichen, dem Mystischen zugewandt sei und folglich mit der Weltlichkeit in der Wissenschaft, Wirtschaft, Bildung, Kultur ⁵⁾ u.a. ständig in Konflikt gerate, dennoch dürfe man nicht übersehen, dass der Katholizismus im 20. Jahrhundert eine säkularisierte Kehrtwendung durchmache.

Diese äussert sich theoretisch in einer anfallenden Hinneigung zum modernen wissenschaftlichen Weltbild und praktisch in der wachsenden Teilnahme am wirtschaftlichen, politischen Leben. "Das sich früher ganz in das Ueberirdische verflüchtigende Dasein der Katholiken ist sehr erdenschwer geworden" ⁶⁾.

Diese (katholische) Wendung zum "praktischen Materialismus" hin widerspricht aber dem ganzen Wesen des Katholizismus, nach dessen Lehre ja "die menschliche Existenz ... ganz in Ueberirdisches eingebettet" ⁷⁾ ist. Von der Taufe bis zum Tode richtet der Katholizismus die Augen des Menschen auf den Himmel, der Richtschnur und Kriterium der Dinge dieser Welt sein soll.. Alles habe dort in dieser übernatürlichen Welt seinen Ursprung, die menschliche Ehe genauso wie die Kirche und der Papst, die ihre Daseinsberechtigung von dort ableiten. Begreiflicherweise sind katholische Kreise ob dieser "Verweltlichung" des Katholizismus beunruhigt und klagen, dass "die weltlichen und materiellen Interessen in dem selben Temperaturgrad steigen wie die himmlischen und ideellen sinken" ⁸⁾.

Diesen Gedanken kann Kampffmeyer ganz und gar beistimmen; "Die üppi-ge Frau Welt spielt überall zum Tanz auf. Und es ist wahr: Die Blechmusik

1) Vgl. Lang, Otto, Rechtswissenschaft/Jesuitengesetz, SM 8,1 (1904) 319 und SM 16,2 (1912) 764

2) Erdmann, August, 1913a, 272

3) Kampffmeyer, Paul, 1911h

4) Kampffmeyer, Ebd. 906

5) Im 9. Kap. kommen wir ausführlicher darauf zu sprechen.

6) Kampffmeyer, Ebd. 909

7) Kampffmeyer, Ebd. 909

8) Kampffmeyer, Ebd. 910 zitiert ohne nähere Angaben einen Artikel ("Der praktische Materialismus und der Frost des modernen Lebens" aus den Historisch-politischen Blättern, vermutlich Jg. 1910

des Tanzplatzes übertönt an den Sonntagen die feierlichen Klänge der Orgelmusik. Der Diesseitsgedanke verschluckt schier alles.....das weltlich-ökonomische Moment dringt immer tiefer in das Denken und Empfinden des Volkes, selbst des Landvolks ein....Die Katholiken sind eben ganz weltlich geworden und ihre führenden Häupter ermuntern sie förmlich zum Erraffen und Erjagen von staatlichen Ehrenstellen und irdischen Glücksgütern... Der Katholizismus wird immer praktischer, immer weltlicher. Selbst die Pfarrer sind unter die Bauern gegangen und haben Bauernvereine gegründet. Katholische Schriftsteller rütteln ihre katholischen Mitbürger aus frommen Träumereien auf und leiten sie zum rein praktisch-nüchternen Denken und Handeln an... 1).

Wie wertet nun Kampffmeyer diese (angebliche) Wandlung des Katholizismus? Kampffmeyers Fazit: "So arbeitet der Katholizismus auf vielen Gebieten no-
lens volens an einer Verweltlichung des sozialen und politischen Lebens und er entzieht sich damit selbst existenzschaffende Kräfte. Der Frost des modernen Lebens, die Verweltlichung, bringt sein Blut selbst zum Erstarren" 2).

Dass der revisionistische Sozialist sich den Gedankengang des von ihm zitierten pietistischen katholischen Autors zu eigen macht, mag freilich überraschen. Will man entschlüsseln warum er das tut, so ist man auf Mutmassungen angewiesen.

Naheliegender wäre es zu meinen, dass in seiner Warnung vor der Verweltlichung des Katholizismus die bekannte sozialistische Angst vor dem wirklichkeitsaktiven katholischen Konkurrenten oder die hoffnungsvolle Erwartung des Endes des erdverseuchten Katholizismus die massgebliche Rolle spielt. Uns scheint - im Falle des revisionistischen Sozialisten - ein dritter Faktor animierend gewesen zu sein.

Verweltlichung im wirtschaftlichen Bereiche bedeutet für Kampffmeyer; "Der Kapitalismus beherrscht die Köpfe und Herzen selbst führender katholischer Geister" 3). Seine Warnung geht also in diese Richtung. Ob und inwieweit seine These stichhaltig ist, werden wir an entsprechender Stelle untersuchen. Ist die These aber verifiziert, so scheint uns auch die Berechtigung der revisionistischen Warnung erwiesen zu sein. Bei aller Anerkennung der Wohlstandsleistungen der kapitalistischen Wirtschaft müssen wir betonen, dass zwischen dem Welt- und Menschenbild der bürgerlich-kapitalistischen Theorie und Praxis und der des katholischen Geistes grundsätzliche Differenzen bestehen. Eine katholische Adaptierung des Kapitalismus ist ohne schwerwiegende Konzessionen an den Geist des Evangeliums nicht möglich.

Die Prämissen, aus denen Kampffmeyer seinen Schluss zieht, sind dennoch fragwürdig. Er übernimmt nämlich den Verweltlichungsbegriff von den pietistischen Traditionalisten der katholischen Kirche. Diese unermüdlichen Propheten der Gefahr des Untergangs des Katholizismus haben zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen, dem Diesseitigen und Jenseitigen, dem

1) Kampffmeyer, Ebd. 911-912

2) Kampffmeyer, Ebd. 913

3) Kampffmeyer, Ebd. 912

Menschlichen und Göttlichen, dem Weltlichen und Himmlischen, ständig Antagonismen konstruiert und dabei übersahen, dass der christliche Gott a u c h Mensch geworden ist, auch natürliche, weltliche Gestalt annahm. Die These von der Weltabgewandtheit und Weltflucht des Katholizismus lässt sich zwar als eine katholische Lebensform erweisen, ihre Notwendigkeit, Ausschliesslichkeit und historische Tatsächlichkeit ist hingegen eine Legende, die unter verschiedenen Vorzeichen nur von pietistisch-traditionalisten bzw. katholikenfeindlichen Kreisen aufrechterhalten wird. Bereits der erste katholische Orden wirkte unter dem Motto "ora et labora", und die Söhne des hl. Benedictus haben ihren Schützlingen - neben dem Beten - ganz handfeste "weltliche" Sachen beigebracht, wie Viehzucht, Ackerbau, Schmieden, Schreinern. Und im "weltabgewandten" Mittelalter wurden Orden gegründet mit dem Ziel um Brücken zu bauen (!). Die Beispiele liessen sich beliebig erweitern. Nichts weist darauf hin, dass das weltliche Wirken (Verweltlichung) des Katholizismus eine exklusive Erscheinung des 20. Jahrhunderts ist und dass es den katholischen Geist "zum Erstarren" bringt.

Freilich muss man zwischen "weltlichem Wirken" und der "Adaptierung der Weltlichkeit" d.h. der kirchlichen Festlegung auf eine herrschende und provisorische Gesellschaftsform oder Lebensart genau unterscheiden. Letztere hat sich für die Kirche geistig nie und praktisch-politisch zumindest auf die Dauer nicht positiv ausgewirkt. Weder eine feudale noch eine bürgerliche Kirche dürfte damit rechnen Zukunft zu haben, sondern nur eine, die aus ihrem evangelischen Geist lebt und über dem Provisorischen steht.

4.1. Der Protestantismus

Dem Beobachter der sozialistischen Auseinandersetzung mit der Religion und dem Christentum fällt bereits bei der Materialsammlung auf, dass das sozialistische Interesse in überwiegendem Masse der katholischen Kirche gilt. Die Gründe für diese auffallende Erscheinung können erst am Ende der Untersuchung dieser Zeitperiode ermittelt werden. Einige können allerdings bereits jetzt genannt werden.

Der erste Grund dürfte im Umstand liegen, dass der Protestantismus von der Sozialdemokratie als für den Sozialismus weit weniger gefährlich angesehen wurde. Das meiste, was den Katholizismus in ihren Augen mächtig gefährlich und bedrohlich erscheinen liess, namentlich Internationalität, die Totalität der päpstlichen Autorität, strenge disziplinierte Einheitlichkeit der Lehre und der Organisation, die bedeutenden Erfolge der katholischen Soziallehre bei den Arbeitern, gegenseitiges Abstützen durch eine politische Partei, fielen beim Protestantismus fast vollständig weg. Hier dominierte ein recht zerstreuter Pluralismus auf allen Gebieten; in der Theologie, in der Soziallehre, in der Organisation und in der Politik. Während die Katholiken in einem bestimmten Lagerzimmer genau ortbar waren, fand man gläubige Protestanten überall; bei den erzreaktionären Gross- und Kleinbürgerkreisen des liberalen Kapitalismus und des Staatskirchentums genauso wie bei aufgeklärten Freigeistern, bei den "demokratisch-sozialen Sekten" ebenso wie etwa bei den engagierten Mitgliedern, ja bei hohen Funktionären der Sozialdemokratischen Partei, der - was auf katholischer Seite völlig undenkbar gewesen wäre - namhafte protestantische Geistliche angehörten.

Ganz anders als im Falle des Katholizismus war somit der sozialistische Theoretiker und Praktiker nie mit einer protestantischen Einheitsfront konfrontiert, sondern mit einem breiten, differenzierten Spektrum protestantischer Theorie und Praxis. Zumindest diejenigen Sozialisten, denen die theoretische Arbeit oblag, merkten wohl genau, dass unter diesen Umständen die sonst recht beliebten Pauschalurteile aus dem Geiste des Marxismus nicht nur gezwungen und willkürlich, sondern geradezu antagonistisch gewesen wären. Denn sie hätten den protestantischen Grosskapitalisten genauso getroffen, wie den klassenkämpferischen Freund in der eigenen Partei. Ein Problem, auf das wir in der Schlussfrage näher eingehen müssen, denn von diesen Einsichten blieb das Verhältnis der Sozialisten zur Religion keineswegs unberührt.

Auch ein anderer Grund dürfte die Sozialisten, die sich über das Christentum Gedanken machten, am spontanen kämpferischen Drauflosschreiben erheblich gehindert zu haben. Die Protestanten, die der Partei beitraten und die Verbindung zum Christentum nicht abbrachen, teilweise sogar intensiv weiterpfl egten und ihren Glauben mit dem Sozialismus versöhnten, nahmen begreiflicherweise im revisionistischen Flügel der Partei Platz. Somit war es nun auch aus parteiinternen Gründen dringend ratsam, mit der Protestantismusfrage sehr vorsichtig und behutsam umzugehen. Bereits die Auftritte Göhres in den Berliner Versammlungen um 1901-02 zeigten, welch heisses Eisen es war, diese Frage undifferenziert-marxistisch anzugehen, und spätestens die religionsphilosophischen und biblischen Arbeiten von Max Maurenbrecher (Vgl. S. 384 ff. i.d.A.) demonstrierten auf eindrückliche Weise, dass die Revisionisten die Grunddogmen des historischen Materialismus in den Fragen der Religion und des Christentums nicht akzeptieren, und dass ihre christliche Position in diesem Geiste ohne unerträgliche Belastung des Parteifriedens auch nicht angegangen werden kann. Schon dieser Grund reichte wohl aus, die Protestantismusfrage mit Schweigen zu übergehen, bzw. nur in solchen Zusammenhängen (etwa historisch bzw. in bezug auf Staatskirchentum) aufzuwerfen, in denen auch der revisionistische Konsensus von vornherein gesichert war.

Das erschwert natürlich die Wahrheitsfindung erheblich, denn das, was die orthodoxen Marxisten vom Protestantismus tatsächlich hielten, haben sie entweder nicht gesagt, oder diplomatisch verschlüsselt oder einfach verschwiegen.

Zweifelsehne war es auch aus anderen Gründen weit einfacher und auch aus marxistischer Ueberlegung heraus viel dankbarer und attraktiver, sich auf die katholische Kirche zu beschränken.

In seiner massgebenden Arbeit zur Frage Sozialdemokratie und Kirche geht Kautsky selber nur auf die katholische Kirche ein; "Diese Untersuchung wollen wir hier auf die katholische Kirche beschränken. Für die protestantischen Kirchen gestaltet sich das Problem etwas anders, wobei wieder ein Unterschied zu machen ist zwischen dem Staatskirchentum, wie es sich namentlich in Deutschland gestaltet hat und den demokratischen Sekten, die sich am machtvollsten in den angelsächsischen Staaten entwickelt haben. Von alledem müssen wir hier abheben, wollen wir nicht die Untersuchung zu sehr komplizieren" 1).

1) Kautsky, K., 1902-03a, 5

4.2.1. Calvin und Luther

Spätestens seit den Analysen von Engels zur Reformationsgeschichte ¹⁾ steht fest, wie im Sinne des historischen Materialismus das Thema ideologisch anzugehen ist. Die Reformation war ein dankbares Gebiet der marxistischen Reflektion, denn angeblich konnte nirgendswo attraktiver illustriert werden, wie drittrangig und "fassadenhaft" die Ideen und wie wesenhaft bestimmend die ökonomisch-gesellschaftlichen Faktoren in der Geschichte sind.

Allerdings eignete sich Luther für derartige Demonstrationen von allen Reformatoren am schlechtesten. Für marxistischen Geschmack sprach er viel zu viel von Theologie, von Glaubensthesen, Kirchenreformen und hat - wie ihm Kautsky einmal vorwarf - "die Klassengegensätze, die in der Reformation wirkten, nicht nur nicht erfasst und seinen Zeitgenossen klar gemacht, er hat sogar diese Gegensätze hinter dogmatischen Streitigkeiten ...dicht verschleiert" ²⁾. Den eigentlichen d.h. ökonomisch-gesellschaftlichen Sinn der Reformation soll hingegen Ulrich von Hutten erfasst haben, der gegen die absolute Fürstenmacht, gegen Rom kämpfte, und dies "nicht aus theologischen, sondern aus politischen und wirtschaftlichen Gründen, um der Ausbeutung und Knechtung zu entgehen" ³⁾. Kautsky ist deshalb ungehalten darüber, dass Luther dennoch als der geistige Mittelpunkt oder gar als der Vater der Reformation qualifiziert wird.

Aus Anlass des 400. Jahrestag der Geburt Calvins am 10. Juli 1909 fällt es nun auch Mehring nicht schwer, auf dieser Linie einen marxistisch sauberen Vergleich zwischen Calvin und Luther zu ziehen ⁴⁾. Wir sind "weit entfernt den einen hinauf- und den anderen herabzusetzen" ⁵⁾, versichert zwar Mehring, aber es ist von vornherein klar, dass beim Vergleich Luther den Kürzeren ziehen muss.

Auch wenn ihm Luthers lustiges Leben und Lebenlassen sympathischer ist als die Knauserei Calvins, denn "er liebte Wein, Weib und Gesang, wie er allen guten Dinge dieser Welt gar hold war" ⁶⁾, muss gesagt werden, dass Luther bei der marxistischen Gretchenfrage versagt. Er versteht nichts von Oekonomie. Er ist "noch der Bauer, der an Naturalwirtschaft gewöhnt ist... und vom Handel nichts wissen" ⁷⁾ will. Auch das Zinsnehmen hat er abgelehnt und von der Produktivität der Kapitalien keine Ahnung gehabt.

Anders Calvin. Er erkannte die Bedeutung des Handels, ehrte den Fleiss und das Geschick der Kaufleute, bewunderte den so erzielten Gewinn und legte grossen Wert auf die Produktivität der Kapitalien. Auch seine religiöse Strenge wurzelte in einer handfesten ökonomischen Einsicht; die Kapitalbildung war nur durch das sparsame enthalsame Leben erreichbar ⁸⁾.

Auch politisch ist Calvin weitsichtiger gewesen als Luther. Während der deutsche Reformator "durch seinen Verrat an den Bauern zum servilen Fürstenknecht wurde", täuschte sich Calvin "über dies Gesindel nicht", und hat "in der reichen Handelsstadt Genf ...der neuen Kirche nur eine demokra-

1) Engels, Der deutsche Bauernkrieg...MEW 7, 342ff (Vgl. I/5.4.3. i.d.A.)

2) Kautsky, Karl, 1883a, 493

3) Kautsky, Ebd. 493

4) Mehring, 1909

5) Mehring, Ebd. 492

6) Mehring, Ebd. 490

7) Mehring, Ebd. 490

8) Vgl. Mehring, Ebd. 491

tisch-republikanische Verfassung gegeben" 1). Eine Verfassung, die "durch zwei Jahrhunderte, in denen das Luthertum tiefer und tiefer verkam, dem Bürgertum der Städte, der fortgeschrittensten Klasse der Zeit, die revolutionäre Rüstung gewesen ist" 2).

Dass beide, Calvin und Luther, Theologen waren und ein Vergleich auf dieser Ebene durchaus angebracht sein könnte, ist Mehring zwar bekannt. Aber - meint er - es heisst "im Dunkeln tappen, wenn man Calvin und Luther wesentlich als Theologen betrachtet..." 3). Solche Betrachtungsweise ist die Art der herkömmlichen Geschichtsschreibung. "Spricht sie von einem Philosophen oder Theologen, so behandelt sie erst seine Ideen oder Dogmen und höchstens beiläufig seine Stellung zu den politischen oder sozialen Fragen die seine Zeit bewegt haben. Das ist aber der verkehrte Weg, der in eine Welt von Schatten, jedoch nie in die Welt der Wirklichkeit führt" 4). Hatte die von Mehring angesprochene idealistische Geschichtsschreibung auf diese Weise die "eine Seite" der ganzen Wahrheit unterschlagen, so unterschlägt der historische Materialismus nun die "andere Seite" und es ergeht ihm auf der Waagschaale der Wahrheit somit keineswegs besser. Ausserdem gehört eine gewisse ideologische Arroganz dazu, das theologische Selbstverständnis eines Calvin und eines Luther einfach nur als Realitätsverkennung bzw. als blosse, das Wesentliche nicht berührende Fassade zu betrachten und es als nicht ernstzunehmende ideologische Luftblase abzuqualifizieren, wie es die orthodoxen Marxisten seit Engels zu tun pflegen. Umso mehr fällt ins Gewicht, dass die Revisionisten auch hier, in der Beurteilung der Reformation und der Bedeutung Luthers, ganz andere, wenn man will, unmarxistische Wege gehen.

Aus Anlass des 400-jährigen Jubiläums der Reformation am 31. Oktober 1917 schreibt Herbert Kühnert: "Obwohl sich die Wirkung von Luthers Reform auch auf andere Kulturgebiete erstreckt hat, liegt ihr Schwerpunkt doch auf religiösem Gebiet" 5).

Luthers Reformation wurde veranlasst durch die katholische Kirche, die sich wieder in hohem Masse von den Zielen entfernt hatte, die die Begründer des Christentums im Auge hatten. An Stelle des lebendigen religiösen Geistes herrschte der Kult der Zeremonien, Gesetze und Werke und mit tausend wirtschaftlichen und politischen Fäden war die Kirche an die irdische Welt gefesselt. "In diese Lage griff Luther ein, indem er wieder den Geist des ursprünglichen Christentums zur Geltung zu bringen suchte" 6).

Luthers Motivation lässt sich auf zwei Grundgedanken zurückführen. Erstens auf den Gedanken, dass "nicht die sogenannten guten Werke als solche das christliche Leben ausmachen, sondern der rechte Glaube an Gottes Gnade, aus dem sich das gute Handeln als Selbstverständlichkeit ergibt" 7). Zweitens auf den Gedanken, dass "die Form der Glaubensgemeinschaft, die den Begründern des Christentums vorgeschwebt hatte, nicht die eines weltlichen Gebildes mit sozialen Rangabstufungen und wirtschaftlich-politischen Interessen gewesen war, sondern lediglich die geistige Gemeinschaft der

1) Mehring, Ebd. 491

2) Mehring, Ebd. 491

3) Mehring, Ebd. 489

4) Mehring, Ebd. 489

5) Kühnert, Herbert, Religionswissenschaft/Reformation. SM 23,3 (1917) 1302

6) Kühnert, Ebd. 1302

7) Kühnert, Ebd. 1303

Gläubigen" 1).

Aus diesen beiden Grundgedanken lassen sich, nach Kühnert, alle Lutherschen Reformen im Bereich des religiösen und kirchlichen Lebens ableiten. Allerdings enthalten Luthers Theorie und Praxis "eine nicht unerhebliche Menge von Widersprüchen und Halbheiten..." 2) die sich aber zum grossen Teil dadurch erklären lassen, dass Luther ursprünglich keine neue Kirche gründen, sondern lediglich die alte reformieren wollte, dass seine Zeit nur noch eine Uebergangsperiode darstellte, dass er selber "nicht das war, was man einen systematischen Kopf nennt und schliesslich, dass "die Zeit, in der Luther lebte, für seine wirklich modernen Grundgedanken noch nicht das nötige Verständnis besass" 3). Denn, trotz allen Mängeln und Widersprüchen bedeutete die Lutherische Reformation gegenüber der dogmatischen und durch den konfessionellen Zwang gebundenen Religiosität des Mittelalters "doch einen ungeheuren Fortschritt" 4).

Die Lutherwertung des Revisionisten Kühnert trägt also keine Spur von der Dogmatik des historischen Materialismus. Seine Kriterien kreisen um die Wertbegriffe von Freiheit und Fortschritt. Der doktrinären Versuchung, diesen eine zusätzliche und ergänzende ideologische Deutung zu verleihen, verfällt er nicht.

Von diesen Werten animiert, schliesst Kühnert seine Gedanken mit einem Appell und einer denkwürdigen Anerkennung des religiösen Daseins.

"Immer noch gilt es im Sinne des Grundgedankens der Reformation, das religiöse Leben von der Fessel äusseren politischen Zwanges zu erlösen und das durch die Reformation angebahnte Gut der religiösen Gedankenfreiheit auf der Grundlage der Toleranz dauernd sicherzustellen. Nicht zum wenigsten aber ist es Luthers Persönlichkeit selbst, die durch ihren Bekennermut, durch ihren Hochsinn und ihren Ernst dem religiösen Suchen der Gegenwart noch immer zielgebend voranleuchten kann" 5).

Zwei sozialistische Standpunkte zu Luther und zur Reformation, die sich - um Bebels Spruch zu paraphrasieren - wie "Feuer und Wasser gegenüberstehen".

4.2.2. Der Fall Jatho

Hat Göhre um die Jahrhundertwende den Fall Hillmann aufgegriffen, um die innere Situation des deutschen Protestantismus beleuchten zu können 6), sowiëderholt er diese Methode elf Jahre später 7). Anlass dazu gab ihm die Absetzung von Pfarrer Karl Jatho im Juli 1911. Jatho, der zuerst in Bukarest, dann in Boppard und schliesslich seit 1891 in Köln wirkte, wurde vom Oberkirchenrat entlassen, weil er sich auf die verbindliche Glaubenslehre nicht mehr verpflichten konnte und neben der Gottheit Jesus auch noch die Lehre von der Personenhaftigkeit Gottes verwarf 8).

Der Fall hat in Deutschland grosses Aufsehen erregt und in liberalen

1) Kühnert, Ebd. 1303

2) Kühnert, Ebd. 1303

3) Kühnert, Ebd. 1303

4) Kühnert, Ebd. 1303

5) Kühnert, Ebd. 1304

6) Göhre, 1900b (Vgl. III/1.1. i.d.A.)

7) Göhre, 1911b

8) Vgl. - Rhoden, G. v., Der Kölner Kirchenstreit, o.O. 1911

- Aktenstücke zum Fall Jatho, 7 Hefte, o.O. 1911

Kreisen einen Sturm der Entrüstung und des Protestes ausgelöst. Jatho wurde als Märtyrer der geistigen Freiheit gefeiert und die liberale Presse erhielt eine willkommene Gelegenheit, gegen die Rückständigkeit der konservativen Landeskirche breit auszuholen. Es ist verständlich, dass der ehemalige Pfarrer Göhre im Streit nicht abseits stehen konnte, auch wenn sein Protest jenseits der doktrinären und freiheitlichen Postulaten unverkennbare Züge persönlicher Reminiszenzen trug, denn Göhre war im Jahre 1906 aus der Kirche ausgetreten.

Durch den Fall Jatho fühlte sich Göhre in seinem Kirchenaustritt bestätigt, denn "die protestantische Kirche Deutschlands ist seit längerem in einer Art Katholisierungsprozess begriffen" ¹⁾. Gemeint ist damit natürlich nicht die Katholisierung des Protestantismus, sondern jene rigorose lehramtliche Versteinerung, die bislang eher für die katholische Kirche typisch war. Allerdings ist diese Entwicklung nach Göhre unaufhaltsam und notwendig. "Je älter eine geistige Bewegung wird, desto mehr verhärtet sie, desto unveränderter konserviert sie ihre geistigen Grundlagen und Prinzipien, desto planmässiger und starrer baut sie ihre äussere Organisation auf und aus. Das typische Beispiel ist die katholische Kirche. Bei ihr ist heute die Organisation alles, selbständiges geistiges Leben nichts, oder so gut wie nichts" ²⁾.

Freilich ist der Protestantismus, der Tausend Jahre jünger ist als der Katholizismus, noch nicht so weit, denn in ihm sind "Regungen selbständiger Elemente...noch viel möglicher, stärker, spürbarer" ³⁾. Nicht nur Jatho versuchte, "die christliche Kirche mit dem Geist moderner Weltanschauung in Einklang und zur Betätigung zu bringen" ⁴⁾, ähnliches ist auch im "Protestantenverein" und in der sogenannten "Ritschtschen Richtung" zu beobachten. Ueberhaupt ist der ganze "kirchliche Liberalismus" eine einzige Aktion innerhalb der protestantischen Kirche auf dieses Ziel hin.

Daneben gibt es eine Reihe von heimlichen Ketzern, etwa die Professoren, die aber dadurch, dass sie nur auf ihrem Spezialgebiet liberale Ideen vertreten, den Eindruck erwecken, auf anderen Gebieten lehrtreu zu sein. Man belästigt sie also nicht und schliesslich sind sie ja auch unersetzlich, "denn sie holten durch ihr emsiges und geistig bedeutsames Wirken weite Schichten der Bevölkerung bei der Kirche, die ihr sonst längst den Rücken gekehrt hätten" ⁵⁾.

Welche Wirkung ist nun vom Fall Jatho zu erwarten? Die Antwort von Göhre ist skeptisch-vorsichtig; "aller Wahrscheinlichkeit nach so gut wie keine dauernde und tiefgehende" ⁶⁾. Das Geschrei in der liberalen Presse wird bald verstummen, die Proteste werden bald einschlafen und was Jatho beabsichtigt, nämlich die Kirche von innen heraus zu revolutionieren, ist ohnehin aussichtslos. Denn die ganze mit Jatho sich solidarisierte Protestbewegung kränkt ja daran, dass sie lediglich für grössere Bewegungsfreiheit in der Kirche eintritt, sich aber den Thesen von Jatho nicht anschliesst.

1) Göhre, 1911b, 939

2) Göhre, Ebd. 939

3) Göhre, Ebd. 940

4) Göhre, Ebd. 940

5) Göhre, Ebd. 940

6) Göhre, Ebd. 941

Eine gewisse Wirkung rechnet sich Göhre auf bestimmte monistische Gruppen aus. Sie ist aber nicht bedeutend, denn der Monismus kann innerhalb der protestantischen Kirche keinen Boden gewinnen.

Was hilft? Nur Kirchenaustritt, nur wenn die modern organisierten Arbeiter diese Kirche endlich verlassen, kann kräftiger Anstoss zur wesentlichen Veränderung der Kirche gegeben werden.

War Kirchenaustritt die revisionistische Antwort auf das Problem gewesen? Wir werden diese Frage später (III/) analysieren. Göhre, der bereits 1906 die Kirche verliess, hat eine andere Lösung nicht anbieten können.

Es blieb auf der Seite der Sozialisten nicht bei Göhres Jatho-Analyse. Auch die sozialistische Tagespresse verfolgte die Geschehnisse mit grossem Interesse und sparte nicht mit Sympathien für den abgesetzten Pfarrer. Wie meistens, wenn es galt, sich für einen verfolgten Gegner solidarisch einzusetzen, entstand in sozialistischen Kreisen eine zeitweilige emotionale Verwirrung, die zwar kaum nennenswerte doktrinäre Konsequenzen haben konnte. Dennoch galt es vorsorglicherweise zur rechten Stunde das rechte Wort zu finden, d.h. die ideologische Linie für solche Fälle klar festzulegen und unmissverständlich zu markieren.

Keiner war für diese Aufgabe von den orthodoxen Marxisten besser geeignet als Franz Mehring. "Die, wenn auch an sich korrekte Abstrafung eines Menschen um seiner ehrlichen Ueberzeugung willen, hat immer etwas so Peinliches, dass jeder ehrliche Kerl ihm gerndie Hand drückt...insofern erklären sich auch die Sympathien, die sich in einem Teil der Parteipresse für Herrn Jatho kundgeben" ¹⁾ - erklärt Mehring.

Damit ist allerdings bereits die Grenze der Sympathie gezogen. Die "an sich korrekte Abstrafung Jathos" will Mehring nicht in Frage stellen. Jatho hat sich an die Bekenntnisschriften seiner Kirche nicht gehalten und seine Kirche hat ihn konsequenterweise entlassen. "Die Kirche ist so wenig eine Zwangsanstalt wie die Partei, sie kann niemand zum Eintritt zwingen und niemand am Austritt hindern. Sie verlangt nur von allen, die ihr angehören, die Verpflichtung auf ihre Bekenntnisschriften, wie die Partei von jedem, der ihr angehört, die Verpflichtung auf ihr Programm verlangt" ^{2) 3)}.

Die sozialistischen Sympathien haben sich in formalen Rahmen zu halten, das Inhaltliche der Angelegenheit hat mit der Partei im positiven Sinne nichts zu tun, denn "es wird nicht mehr dabei herauskommen als etwas Pfaffengezänk, von dem wir gerade schon genug haben" ⁴⁾.

Die ideologische Beurteilung des Falles Jatho für die orthodoxen Marxisten gestaltet sich so:

1) Mehring, 1911a, 458

2) Mehring, Ebd. 458

3) Offensichtlich wurde in orthodox-marxistischen Kreisen um diese Zeit von möglichen Parteiausschlüssen, vielleicht sogar um Gerhard Hildebrand, nach dem Erscheinen seines Buchs (Vgl. Hildebrand 1911), bereits diskutiert. (Vgl. S. 368-369 i.d.A.)

4) Mehring, Ebd. 460

Die Protestbewegung der Liberalen ist nicht ernstzunehmen, da diese nicht in der Forderung nach Freiheit ¹⁾, sondern nur in der Wahrnehmung ihrer Interessenpolitik besteht. Der Fall Jatho hat auch nur auf der Oberfläche irgendetwas mit Kirchenlehre zu tun, tatsächlich ist er sozialen Ursprungs und ergibt sich aus dem dialektischen Verhältnis der liberalen Bourgeoisie zur Kirche.

Das heisst, anfänglich, in seiner revolutionären Phase, ist der Liberalismus immer kirchenfeindlich und atheistisch, aber er "kommt sehr bald dahinter, dass dem Volke die Religion erhalten werden müsse" ²⁾. Von dieser Erkenntnis geleitet, der alten Kirche gegenüber aber nach wie vor feindlich gesinnt, versucht er nun eine "neue Kirche" zu gründen, "die in seinem Interesse die Geister beherrscht" ³⁾. Da eine solche "Neugründung" immer aussichtslos bleibt, versucht er sich nun der alten Kirche zu bemächtigen und sie so zu modernisieren, dass sie als brauchbares religiöses Herrschaftsinstrument für die Niederhaltung der Massen verwendet werden kann. "Dies ist der eigentliche Sinn des Falles Jatho. Herr Jatho hat sich zum Lieblingsprediger der Kölner Bourgeoisie zu machen gewünscht und soweit man aus seinem öffentlichen Auftreten schliessen kann, scheint er durch unklare Schwärmen ins Blaue hinein auch ihr Vertrauen zu verdienen" ⁴⁾.

Nun, da den Liberalen auch die Modernisierung der alten Kirche misslungen ist, bleibt ihnen nicht anderes übrig als "die Wurzeln dieser Macht" der Kirche zu zerstören, d.h. den bekenntnisfrohen Urväterglauben zu überwinden. Allerdings ist es eine Aufgabe, die die Kraft und Potenz des Liberalismus weit übersteigt, "da die Halben doch nie gegen die Ganzen aufkommen" ⁵⁾. "Wir sagen das ohne jede Schadenfreude, ja eher mit einem gewissen Bedauern. An sich wäre es sehr schön und würde uns eine schwere Arbeit abnehmen, wenn die Bourgeoisie die alte Kirche zerstören könnte; mit der neuen Kirche, die sie auf deren Trümmern errichtete, würden wir im Zeitraum einer Nachmittagspredigt fertig werden. Jedoch so gut wird es uns nicht werden. Nur der Sozialismus kann die Macht der Kirchen über die Massen vernichten, weil nur er den Glauben an ein besseres Jenseits, womit sich das Elend von Geschlecht zu Geschlecht getröstet hat, durch die Gewissheit eines glücklichen Diesseits zerstören kann" ⁶⁾

Den stolzen Sätzen wurde keine Zukunft beschieden.

1) Der Liberalismus "hat bisher noch alle diejenigen seiner Angehörigen, die je, wir sagen nicht einmal freundliches, sondern nur ein objektives Verhältnis zur Arbeiterbewegung einzunehmen versuchten, mit untadelhaftester Pünktlichkeit an die freie Luft befördert...und er ist weniger als irgendwer berufen, 'moderne Inquisitoren' zu inquiren" (Mehring, Ebd. 458)

2) Mehring, Ebd. 459

3) Mehring, Ebd. 459

4) Mehring, Ebd. 459

5) Mehring, Ebd. 460

6) Mehring, Ebd. 460

5. KIRCHE IM STAAT

Im vorhergehenden II. Teil dieser Arbeit wurde den Themen, die wir im jetzigen Kapitel behandeln wollen, kein eigenes Kapitel gewidmet. Auch jetzt wäre es möglich die anfallenden Fragen dem politischen (6. Kap.) bzw. dem sozialen (7. Kap.) Bereich zuzuordnen. Vieles, was die Problematik "Kirche-Staat" betrifft werden wir tatsächlich auch dort behandeln, und nicht zuletzt im 8. Kapitel das die sozialistische Forderung nach der Trennung von Kirche und Staat enthält.

Wir zogen es dennoch vor, einige Fragen aus diesen Kapiteln herauszunehmen und getrennt zu erörtern. Der Grund dafür liegt im Umstand, dass die Kirchen, vor allem die katholische Kirche, beginnen ihr im 19. Jahrhundert stellenweise recht undurchsichtiges Verhältnis zum Staat theoretisch aufzuarbeiten, und ihre Beziehung zum konsolidierten Staat systematisch zu bereinigen.

Somit schaffen sie einen Gegenstand, den auch die Sozialisten in ihre kritische Reflexion einbeziehen können.

Im Jahre 1914 entstand dann sowohl für die Christen als auch für die Sozialisten, die bis anhin "ihren Staat" mehr oder weniger bejaht hatten eine völlig neue Situation. Der Krieg des Staates, in dem Christen und Sozialisten die politische Mehrheit besaßen, forderte sie zu einer Stellungnahme heraus, die auf Grund ihrer ethischen bzw. ideologisch-politischen Ueberzeugung nur in negativer Form hätte ausfallen dürfen. Dennoch entschieden sich beide Gruppen als Staatsbürger für den Krieg des Staates.

Die unheilvolle und dennoch verständliche Entscheidung führte zum endgültigen Auseinanderfallen der sozialistischen Bewegung, sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene, und, allerdings viel später und viel langsamer, zum christlichen Nach- und Umdenken bezüglich der christlichen Kriegsverantwortung resp. Friedensverpflichtung. Themen, die allerdings bereits in unsere Gegenwart hineinreichen.

Wir beschlossen daher, diesen Themen ein eigenes Kapitel zu widmen. Es versteht sich, dass zum Verständnis der Gesamtproblematik "Kirche-Staat" die relevanten Querverbindungen zu den Kapiteln 4, 6, 7 und 8 gezogen werden müssen.

5.1. Die katholische Staatslehre

In der sozialistischen Literatur orthodoxer Observanz findet man unzählige Endurteile, in denen der Klerikalismus als Herrschaftssystem, Feind der Demokratie, Reaktionärtum, als Erhalter der alten Ordnung, Partner des

unterdrückenden Klassenstaates, als scheinheiliger Volksverführer, mittelalterlicher Obskurantismus und dergleichen apostrophiert wird. Auch wenn diese Urteile von starken, polemisierenden Emotionen und kirchenfeindlichen Reminiscenzen getragen sind, so haben sie doch auch ihren Grund in der Theorie und Praxis der damaligen Kirche wie auch in der Theorie und Praxis der damaligen Marxisten. Leider findet man aber kaum einen sozialistischen Autor, der sich die Mühe nimmt, von der üblichen Oberfläche politischer Polemik auf diesen Grund zu gehen und auch die Seinigen zu fragen, was ihre ablehnende Haltung und deren verbalen Ausdruck in der Theorie rechtfertige.

Sieht man mit berechtigtem Grund von der Analyse des "christlichen Staates" beim jungen Marx ¹⁾ und beim jungen Engels ²⁾ ab — so muss man sagen, dass auch die Begründer des Marxismus auf eine direkte Konfrontation mit dem Thema verzichtet haben. Da für sie die Identität der Kirche mit dem herrschenden Klassenstaat von vornherein feststand, haben sie ihre vom Klassenstaat gewonnenen Urteile automatisch auf die Kirche übertragen. Ähnliche Pauschalisierungen finden wir auf dem ganzen bis jetzt zurückgelegten Weg.

Zu den ganz wenigen Arbeiten, die ihre marxistische Kritik an der katholischen Staats- und Gesellschaftslehre direkt an der Quelle anlegen, gehört eine dreiteilige Artikelserie, die im Herbst 1909 in der "Neuen Zeit" publiziert wurde. ³⁾ Veranlasst wurde die orthodox-marxistische Arbeit durch die dritte Auflage des Staatslexikons der Görresgesellschaft ⁴⁾. Das grossangelegte Werk, in seiner Art einmalig, stand schon mit seiner ersten Auflage in grossem Ansehen, was noch durch den soliden Ruf, die im Jahre 1876 für die leistungsmässige und organisatorische Einfügung der wissenschaftlichen Arbeit der deutschen Katholiken in das deutsche wissenschaftliche Leben gegründete Görresgesellschaft ⁵⁾ hatte, unterstrichen wurde.

Dem Staatslexikon versagten zumindest die Revisionisten eine gewisse Achtung nicht. Seine im Grossen und Ganzen sachliche Information über die Sozialdemokratie wurde hervor gehoben und seine wissenschaftliche Sprache (die sich selbstverständlich "von dem pöbelhaften Ton der landesüblichen Kaplanenpresse und verwandter Geisteserzeugnisse ... rühmlich abhebt" ⁶⁾) gelobt. Es wurde sogar den Sozialisten zum Studium empfohlen. "Als reichhaltige Materialsammlung und gediegene Darstellung der klerikalischen Gedankenwelt wird es auch vom Gegner mit Nutzen und oft mit Genuss gebraucht werden" ⁷⁾.

1) Vgl. S. 62-64 i.d.A.

2) Vgl. S. 43-44 i.d.A.

3) Laufenberg, H., 1909-10

4) Staatslexikon, herausgegeben im Auftrag der Görresgesellschaft von Dr. Julius Bachem. Herder, Freiburg i.B. 3. Aufl. 1908 - (1. Aufl. 1889-1897, 2. Aufl. 1901-1904,)

5) Näheres, Spael, W., Die Görres-Gesellschaft 1876-1941. 1957.

6) N.N. Sozialwissenschaft/Katholisches Staatswörterbuch. SM 9,1 (1905) 103.

7) N.N. Ebd. 103.

Ob Laufenberg für seine kritische Analyse im Görres-Lexikon den kompetenten katholischen Partner fand, lässt sich allerdings nur im Grossen und Ganzen bejahen. Zur Art solcher Werke gehört es zwar, dass sie den ausgewogenen Querschnitt einer pluralistischen Einheit zu rekonstruieren versprechen, aber auch bei der sorgfältigen Ausgewogenheit der Auswahl der Artikelautoren kann dieses Ziel nicht erreicht werden.

Wer über den Staat referiert, vertritt - auf katholischer Grundlage - eine bestimmte Linie, die auch im eigenen Orientierungssystem eine partikuläre Position einnimmt. In diesem Falle war es Freiherr Georg von Hertling, der prominenteste Katholik im wissenschaftlichen und politischen Leben Deutschlands, späterer Reichskanzler, der über sein Spezialgebiet zu schreiben hatte. Hertling, der ab 1909 Vorsitzender der Zentrumsfraktion im Reichstag war, vertrat zweifelsohne die seinerzeit im deutschen Katholizismus vorherrschende politische und geistige Mentalität, einen bürgerlichen Konservatismus aus dem katholischen Geist des unabänderlichen Sittengesetzes und der traditionellen Ordnung, auf der Grundlage des Naturrechtes. In kompromissloser Ablehnung des freigeistigen Liberalismus und des sozial-demokratischen Umstürzlerturns war Hertling überzeugter Anhänger der Erbmonarchie (und dankte, als im Reich das parlamentarische System eingeführt wurde, am 30.9.1918 als Reichskanzler ab).

Auch wenn die von ihm vertretene geistige Mentalität, zumindest in den deutschsprachigen katholischen und christlichen Parteien von heute, nach wie vor die allgemeine Tendenz ist, dürfte seine katholische Staats- und Sozialphilosophie nach dem II. Vatikanum nur noch über vereinzelte Anhänger "alter Schule" verfügen können.

Für einen scharfsinnigen gutgeschulten Marxisten war Hertlings "Katholische Staatslehre" ein dankbares, ja im weitesten Sinne ideales Angriffsobjekt. Und Laufenberg erweist sich als ein solcher Marxist.

Von der üblichen marxistischen Axiomatik, dem ideologischen Dogmatismus, und den daraus resultierenden polemischen Unterstellungen ist zwar auch Laufenberg nicht frei, aber er kennt die schwachen Punkte seines Gegners ziemlich genau, und deshalb ist seine scharfe Kritik für uns, die diese Kritik informativ aufnehmen wollen, von Bedeutung. Im Lichte dieser Kritik können wir nämlich den oft sehr oberflächlichen, theoretischen und taktisch-praktischen Kampf der Marxisten gegen die politische Kirche besser verstehen.

5.1.1. Der politische Ort der katholischen Staatslehre

Bereits das Autorenverzeichnis des Staatslexikons zeigt Laufenberg, in welchem Bereiche der gegenwärtigen politischen Landschaft die vorherrschende katholische Staatslehre zu plazieren ist. Es fehlen zwar die Vertreter der erzkonservativen "Berliner Richtung", ebenso aber auch jene Herren von München-Gladbach, die modernistisch angehaucht sein könnten, und freilich alle christlichen Arbeiterführer. Diese Konstellation entspricht jenem breiten goldenen Mittelweg zwischen Modernismus und extremer feudaler Orthodoxie im Katholizismus, den Laufenberg unter dem Begriff "Kapitalistisch-dogmatische Gesellschaftsauffassung" unterzubringen versucht.

Aehnliches hat übrigens auch der revisionistische Rezensor bei der 2. Auflage zu entdecken gemeint, als er von jenem "eklektischem Mischtypus" sprach, der in "fataler Weise aus revolutionären erzwungenen Anpassungen an das Bestehende hervorgeht".¹⁾

1) N.N. Sozialwissenschaft/Katholisches Staatswörterbuch SM 9,1 (1905) 102

So viel Konzessionen will Laufenberg allerdings nicht gelten lassen. "Ihr Programm ist - nach beiden Richtungen reaktionär". 1)

Die im Lexikon aufgeführten Definitionen über Recht, Staat, Familie, Staat-Kirche 2) erwecken zwar, als "absolute" Erkenntnisse den Eindruck, "objektive Prinzipien" zu sein. Dennoch gilt auch hier, dass die verschiedenen Vorstellungen von Recht und Gesellschaft "jede Wirtschaftsgruppe aus der eigenen materiellen Grundlage schöpft" 3) und an dieser ökonomisch-sozialen Bedingtheit ändert es nichts, wenn der Klerikalismus diese gleich "mit einer Maske von Glaubensvorstellungen" 4) umkleidet. Eine derartige "Abstreifung der Klassenbedingtheit" des Wirtschaftsprinzips der Gesellschaft ermöglicht allerdings, "in allen Zungen und Interessen zu reden", 5) und das individuelle Denken im Sinne der herrschenden Klasse zu beeinflussen.

Somit erweist sich die "katholische Wissenschaft schlechthin" als "der banale, aus ihren gegenwärtigen Bedürfnissen erwachsende gegenwärtige Anschauungskreis der klerikalen Bourgeoisie". 6)

Selbstverständlich ist die klerikale Bourgeoisie mit der liberalen genauso wenig identisch wie der Katholizismus mit dem Liberalismus. Laufenberg möchte aber beiden - wie es mir scheint - eine sich gegenseitig dialektisch ergänzende Rolle zusprechen. Auch der Ausdruck "Kapitalistisch-dogmatische Gesellschaftsauffassung" weist in die Richtung. Das heisst, indem die liberale Bourgeoisie unverkennbar zur dogmatischen Denkweise zurückkehrt und auf die politische Herrschaft des Profites willen verpflichtet, überlässt sie die Durchführung des eigenen Gesellschaftssystems den wirtschaftlich und politisch reaktionären Schichten, und lässt sie auch an den materiellen Segnungen des Kapitalismus teilnehmen. Sie, das heisst "Junker und Pfaffen" nehmen diesen "Zustand der Gnaden" auch gerne an, nur "wenn Banken und Riesen trusts ihnen die Rosinen und schliesslich den ganzen Kuchen zu klauben drohen, so erscheint dies ein gottloser Einbruch in die Hürden des Herrn" 7).

1) Laufenberg, 1909-10, 77

2) "Das Recht ist auf seinen ewigen Urgrund, den Schöpfer selbst, zurückzuführen, das Naturrecht als Grundlage und Norm der positiven Rechtsbildung zur Anerkennung zu bringen; es sind die sittlich-rechtlichen Momente zu betonen, die die Verbindlichkeit menschlicher Gesetze für das Gewissen der Individuen begründen. Staat und Gesellschaft sind als die von Gott gewollte Ordnung mit dem Zwecke des Menschen und der Menschheit in Verbindung zu bringen; die Familie ist als die Grund- und Unterlage aller staatlichen und gesellschaftlichen Organisation und Entwicklung zu verteidigen. Eine besondere Aufmerksamkeit ist der Behandlung der volkswirtschaftlichen und sozialpolitischen Fragen zuzuwenden.... (Hier) sind mit allem Nachdruck die von allen menschlichen Verhältnissen unabtrennbaren sittlichen und religiösen Gesichtspunkte zur Geltung zu bringen. Für die Darlegungen der Beziehungen zwischen Staat und Kirche müssen die feststehenden Prinzipien der kirchlichen Lehre und katholischen Wissenschaft massgebend sein".
Zit. nach Laufenberg, Ebd. 76-77

3) Laufenberg, Ebd. 77

4) Laufenberg, Ebd. 77

5) Laufenberg, Ebd. 77

6) Laufenberg, Ebd. 77

7) Laufenberg, Ebd. 78

Man darf nicht übersehen, dass Laufenberg vom katholischen Bürgertum spricht. Ob liberal oder katholisch, die Bourgeoisie habe gemeinsame, aus der selben materiellen Basis, erwachsene Bedürfnisse und Interessen. Auch wenn die beiden sich weltanschaulich in verschiedenen Lagern befinden - wobei diese Verschiedenheit wegen des "Drangs der Bourgeoisie zum Mystizismus" ¹⁾ immer kleiner wird - sind sie in der Hauptsache, namentlich in ihrem ökonomisch-sozialen Interessenbereich, einig und im selben Lager. Somit kann eine katholische Staats- und Gesellschaftslehre, falls sie am Bürgertum orientiert ist, nur "dogmatischer Kapitalismus" ²⁾ sein ³⁾.

5.1.2. Katholizismus und Rechtsstaat

Was Laufenberg zu diesem Thema im Görres-Lexikon findet, beeindruckt ihn höchst negativ. "Wo ... der Herr Professor Hertling sich auf das Gebiet historischer Exkurse begibt, reichen Oberflächlichkeit der Darstellung und Schiefheit der Ausführung einander die Hand" ⁴⁾.

Wir wollen auf die schwerwiegenden Beanstandungen Laufenbergs, etwa da wo er der Ausführung Hertlings über die "Entwicklung der aristokratischen Staatsverfassung" "unerreichbare Anspruchslosigkeit" ⁵⁾ vorwirft, nicht im Einzelnen eingehen.

Uns interessiert seine Kritik an der allgemeinen Staatslehre Hertlings. Bereits am Ausdruck der "Staat als solcher" stösst er sich. Abgesehen von dieser verbalen Abstraktion, entdeckt er dahinter die Absicht, einen Staatsbegriff konstruieren zu wollen, der die Verschiedenheit der Klassen geflissentlich ignoriert, obwohl er selber vom Klasseninteresse der Besitzenden getragen wird, auch wenn es erheischt im "Staate als solchem eine der bekannten ewigen Kategorien zu erblicken". ⁶⁾ Mit der Bedingung, dass der Staat ein "in der sittlichen Ordnung begründeter Menschheitszweck" sei, kann der Marxist, der mit seinem Bezugssystem die "sittliche Ordnung" nur epochal - und klassenbedingt zu fassen vermag, nichts anfangen. Besser gesagt, er lehnt sie als metaphysische Vernebelung der wirklichen, d.h. ökonomisch-sozialen Realität, ab.

Spätestens dort, wo das Wesen des Staates in der "Beziehung zur Rechtsordnung" bestimmt wird, muss aber die obige katholische Definition des Staates "vor dem realen Dualismus der Klassengesellschaft" ⁷⁾ kapitulieren und ihre Widersprüchlichkeit blosslegen lassen. Denn es ist ein Widerspruch, einerseits von allgemeinen Ideen zu sprechen und andererseits diese zur

1) Kautsky, 1902-03 a, 82

2) Laufenberg, Ebd. 78

3) Der von Laufenberg eingeführte Ausdruck "dogmatischer Kapitalismus" ist leicht missverständlich. Unter "dogmatisch" versteht er sowohl die Art des Kapitalismus (im Unterschied zum "liberalen") als auch die Gruppe (hier die Katholiken) die diesen Kapitalismus vertritt. Dabei ist die Art, etwa im Engelschen Sinne, blosser Formalität, und bezeichnet lediglich die Methode der Reflexion und der Rechtfertigung. An der Sache selber, d.h. am Wesen des Kapitalismus, ändert diese Methode nichts.

4) Laufenberg, 1909-10, 78

5) Laufenberg, Ebd. 79

6) Laufenberg, Ebd. 79

7) Laufenberg, Ebd. 79

Hauptfunktion des historischen Staates zu erklären. Sind nämlich die Ideen letztlich klassenbedingt, so freilich noch mehr die Rechtsordnung des Staates, die ja historisch und konkret aus den jeweiligen Interessen der Herrschenden des Klassenstaates hervorgeht. Was für die Herrschenden charakteristisch ist, ist es auch für die Vertreter der katholischen Staatslehre. Nämlich: "Sie wollen den Staat in seiner historischen Eigenart, als Organ der Klassenherrschaft; aber sie wollen keine gesellschaftlich zu bestimmende, im Interesse der ganzen Gesellschaft tätige Autorität, wie sie in der Urgesellschaft dem Staate vorausging und im Fortgang der geschichtlichen Negationen wieder die Losung der Besitzlosen geworden ist" ¹⁾. Ein geradezu verblüffender Satz. Denn wollten die Besitzlosen tatsächlich eine solche "Autorität"? Leider geht Laufenberg auf die Frage, wer konkret, materiell, ökonomisch, sozial, politisch und iuristisch greifbar, diese Autorität sein sollte, überhaupt nicht ein. Spätestens nach der Verwirklichung der leninistischen Theorie, von der kommunistischen Partei ist es allerdings auch der breiten Öffentlichkeit klar geworden, um welche "Autorität" es sich dabei handelte. Wer die Parteitheorie, der radikalen, orthodoxen Marxisten verfolgte, der wusste natürlich, auch schon 1909, wohin diese zentralistischen Ansichten tendierten. Die praktischen Konsequenzen liessen dann im J. 1919 selbst einen Kautsky und eine Rosa Luxemburg erschrecken. ²⁾

Pikanterweise scheiterte Laufenberg später als Kommunist unter anderen ausgerechnet daran, dass er sich der autoritativ-zentralistischen Organisierung der Partei widersetzte ³⁾.

Wie löst uns Hertling den zwischen Idee und Rechtsordnung entstandenen Dualismus im Staat? Einen Dualismus, der freilich nur an den Kriterien des historischen Materialismus gemessen, ein solcher ist. "Er hält eine sittliche Ordnung in Bereitschaft mit doppelter Quelle, dem 'Schöpferwillen' und der 'menschlichen Natur', Quellen, die sich decken, zwischen denen Zwiespalt unmöglich existieren kann." ⁴⁾

So hat es freilich Hertling nicht behauptet. Gestützt auf die Naturrechtslehre meinte er, dass "das Gesetz, dem sich der einzelne in freier Selbstbestimmung unterwirft, das gottgegebene Sittengesetz der menschlichen Natur" sei.

1) Laufenberg, Ebd. 80

2) Vgl. S. 368 Zit. 2 i.d.A.

3) *Dr. Laufenberg, zeitweilig berühmt geworden im 1914 durch seinen verbissenen Kampf gegen die Kriegspolitik der SPD, schloss sich nach der Spaltung der Partei der USPD an, dann dem Sportakusbund, und wurde 1918 Präsident des Arbeiter- und Soldatenrates. Später wirkte er am linken Flügel der KPD mit. Die DDR-Geschichtsschreibung wirft ihm Linkssektiererismus vor. Die von ihm vertretene Politik "war Ausdruck eines kleinbürgerlichen Revolutionarismus, der Ideologie der vom Imperialismus ruinierten Kleinbürger, die sich in revolutionären Situationen voller Ungeduld und Leidenschaft in den revolutionären Kampf warfen, denen aber proletarische Disziplin und Ausdauer fehlten" (Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung, Berlin-DDR 1967, VII. Bd. S. 63). Der Vorwurf ist freilich nur aus dem Hintergrund der einschlägigen Thesen Lenins verständlich. (Vgl. Lenin, Ueber "linke" Kinderei und über Kleinbürgerlichkeit. LW 27, 315-347; Der "linke Radikalismus", die Kinderkrankheit des Kommunismus. LW 31, 1-106; siehe auch LW 30, 40-41 u. 44-45; LW 32, 257 539-541 543-544; LW 33, 192-196).*

4) Laufenberg, Ebd. 80

Hinter dieser Aussage vermutet aber Laufenberg eine klerikale List. Abgesehen davon, dass die menschliche Natur sich ja ständig ändert und somit auch das Sittengesetz, möchte die kath. Soziallehre - meint er - "im klerikalen Normalmenschen den Schöpfertypus und die Glaubensregel der Welt hinnehmen" ¹⁾ lassen. Sträubt sich der nichtklerikale Normalmensch dagegen, so mobilisiert man gegen ihn den Schöpferwillen.

Die List hat weitgehende Konsequenzen, auch im Bereiche des Staates. Wenn nämlich Hertling erklärt, dass "nur die sittlich und rechtliche zulässige staatliche Autorität mit innerlich bindender Kraft vorschreiben" kann, dann liefert er auch den nichtklerikalen Normalstaat, dem klerikalen Prinzip des Schöpferwillens aus, bzw. er leugnet die Souveränität der Gesetzgebung und damit also auch die Souveränität der Gesetze. ²⁾

Freilich ist diese Leugnung nicht absolut, sondern wird im Sinne des bürgerlichen Ordnungsprinzips gehandhabt. "In den Zeiten des Rechtsstaats, der Verkörperung des 'natürlichen Sittengesetzes' bildet die Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung das vornehmste Ziel." ³⁾ Vor allem gilt dies - spottet Laufenberg - selbstverständlich für die "katholischen Jahrhunderte", in denen ja die katholische Bestimmung des Rechtsstaates voll gewährleistet war. Im relativen Sinne gilt dies aber - wohl im Sinne bürgerlicher Interessengemeinschaft und Solidarität - auch für den bürgerlichen Liberalstaat, denn selbst in Zeiten kulturkämpferischer Unterdrückung darf "ein treuer Sohn der Kirche ... nie über den Rahmen des passiven Widerstandes hinaustreten" ⁴⁾. Der Grund für die Enthaltensamkeit liegt darin, dass "die bürgerliche Klassenherrschaft gegenwärtig die Existenz des Rechtsstaates erfordert" und dass darum die klerikale Bourgeoisie die Priorität bei der unbedingten Aufrechterhaltung des bürgerlichen Klassenstaates ansetzen muss und in ihrem Kampf für die katholischen Rechte den Bestand dieses Staates nicht gefährden darf. ⁵⁾ Einfach gesagt, man ist in erster Linie doch zuerst Bourgeois und erst dann Katholik.

Laufenberg hat natürlich volles Verständnis dafür. Sein Anliegen besteht ja gerade darin, diese an Hand des historischen Materialismus ermittelte These an den zwischen göttlicher Sittenordnung und bürgerlichem Klassenstaat hin und her lavierenden Aussagen der katholischen Staatslehre nachzuweisen.

Wenn sich nun die katholische Staatslehre modern gibt, da sie den Gedanken des mittelalterlichen Glaubensstaates aufgibt und betont, "sich endgültig auf den Boden des Rechtsstaates zu stellen", dann muss diese "Wendung" im Sinne ihres bürgerlichen Engagements für den modernen Klassenstaat verstanden werden. Denn - repetiert Laufenberg die einschlägigen Lehren des historischen Materialismus - "auch das Recht unterliegt der gesellschaftlichen Reproduktion; sein Klassencharakter wird um so schärferen Ausdruck gewinnen, je brutaler und empörender in ihrem wirtschaftlichen Fundament sich die Klassenherrschaft selber ausprägt." ⁶⁾

Dass die katholische Staatslehre ausgerechnet in einer Zeit für den "Rechtsstaat" eintritt, wo die klassenrepressive Funktion der Rechte mit

1) Laufenberg, Ebd. 80

2) Laufenberg, Ebd. 80-81

3) Laufenberg, Ebd. 81

4) Laufenberg, Ebd. 81

5) Vgl. Laufenberg, Ebd. 81

6) Laufenberg, Ebd. 81

aller Deutlichkeit zutage tritt, kennzeichnet in höchstem Masse "die reaktionäre Tendenz des Klerikalismus" 1).

Noch zusätzlich unterstrichen wird diese Tendenz durch den Standpunkt, den die katholische Soziallehre in der Frage des Absolutismus und der Demokratie einnimmt.

Den Absolutismusbegriff der katholischen Staatslehre sieht Laufenberg so: "Was über das bürgerliche Milieu des Rechtsstaates hinausgeht, was in seinen Rahmen dem klerikalischen Typus widerspricht, heisst Absolutismus" 2). Von dieser Position ausgehend bekämpft sie sowohl antiklerikale als auch antibürgerliche Zielvorstellungen, namentlich den kulturkämpferischen Liberalismus und, mit doppelter Stärke, den Sozialismus.

Es versteht sich, dass Laufenberg im Kampf gegen den Sozialismus nichts anderes zu erblicken vermag als den Kampf des Katholizismus gegen Fortschritt, gegen Demokratie und gegen die Interessen der Volksmassen überhaupt, was freilich konsequent ist, wenn sich der Sozialismus als tatsächlicher Träger und noch dazu alleiniger Träger dieser Werte ausweist.

Hertling hat allerdings diese Trägerschaft eindeutig in Frage gestellt, und den Sozialismus mit absolutistischen Zielvorstellungen beschuldigt. Er sagt: "Und dass eine Verwirklichung des kommunistischen Volksstaats, im Namen der Freiheit und Gleichheit unternommen, in Wahrheit den Tod der Freiheit und jenes eigenen Rechts, die Errichtung einer allgemeinen Zwangsanstalt bedeuten müsste, wo die Gleichheit der Bürger in Arbeit und Genuss nur dadurch aufrecht erhalten werden könnte, dass die Staatslenker mit geradezu ungeheuerlichen Machtbefugnissen ausgerüstet würden, wer wollte dies im Ernste betreiben" 3).

Laufenberg geht auf den bedenkenswerten Vorwurf inhaltlich überhaupt nicht ein. Er kehrt ihn kurzerhand ironisierend um: "Doch das Wesen der Sache ändert sich, wenn das Zentrum vereint mit anderen das gleiche tut im Namen des dreieinigen Gottes" 4). Dass bald, nämlich zehn Jahre später auf den Seiten der "Neuen Zeit" die Sozialisten dem kommunistischen Volksstaat Lenins dasselbe vorwerfen würden, was Hertling dem Sozialismus entgegenhielt, das hat Laufenberg in seiner ideologischen Undifferenziertheit nicht ahnen können. 5). Hätte allerdings Hertling den Sozialismus selber differenzierter

1) Laufenberg, Ebd. 81

2) Laufenberg, Ebd. 81

3) Hertlings, zit. bei Laufenberg. Ebd. 81-82

4) Laufenberg, Ebd. 82

5) Von den Artikeln, die sich mit dem Bolschewismus, namentlich mit der Theorie und Praxis der Diktatur des Proletariats bzw. mit der Parteidiktatur kritisch auseinandersetzen, sei auf einige hingewiesen. Wilhelm BLOS, Der neue russische Staat, NZ 36,1 (1918), 392ff.; Heinrich CUNOW, Die Diktatur des Proletariats, NZ 37,1 (1919) 170ff.; K.J. LEDOC, Russland und der Bolschewismus, NZ 37,2 (1919) 248 ff.; R. STRAUSS, Räteregierung und "Regierung von Räten", NZ 38,1 (1920) 21 ff.; K.L., Räteregierung und "Regierung von Räten", NZ 38,1 (1920) 152 ff.; Artur HEICHEN, Der Marxismus Lenins, NZ 38,2 (1920) 596 ff.; Heinrich CUNOW, Marx und die Diktatur des Proletariats, NZ 38,2 (1920) 152 ff.; Die Zersetzung des Bolschewismus, NZ 39,1 (1921) 609 ff.; Der Bankrott des Bolschewismus, NZ 39,2 (1921) 73 ff.; Franz LAUFKÖTTER, Die Diktatur in Theorie und Praxis, NZ 39,2 (1921) 495 ff.; Elias HURWICZ, Zur Soziologie der Kommunistischen Partei Sowjetrusslands. NZ 40,1 (1922) 101 ff.; Julius BRAUNTHAL, Vom Kommunismus zum Imperialismus, Wien 1922.

studiert, so wäre ihm das Pauschalurteil kaum unterlaufen. Denn nicht erst 1919 wandte sich die Mehrheit der Sozialisten vom Begriff des Absolutismus ab. Die Revisionisten und auch ein beachtlicher Teil der orthodoxen Marxisten (z.B. Kautsky) haben den Absolutismus nicht vertreten. Hertlings Urteil traf auf eine Minderheit zu, und hatte eher mit Politik als mit Wissenschaft zu tun.

Den antiabsolutistischen Zusicherungen der katholischen Staatslehre kann Laufenberg keinen Glauben schenken. So lange sie nämlich auf dem Standpunkt des mit dem Absolutismus notwendig verbundenen Klassenstaates steht, sind ihre antiabsolutistischen Tendenzen nichts anderes als verfeinerte Modalitäten der Mittel, die Klassenherrschaft auszuüben.

Auch von Hertlings vorsichtig und relativierend ausgewogenen Zusagen zur Demokratie hält Laufenberg nicht viel. Der höchste Repräsentant der katholischen Staatslehre in Deutschland bekannte sich ja zur Monarchie und erklärte, "wo die Monarchie zu Recht besteht, ist es niemand gestattet, für die Verwirklichung der demokratischen Staatsform tätig zu sein" ¹⁾. Allerdings geht es Hertling auch nicht in erster Linie um den monarchistischen Staat, sondern um die Verteidigung der bürgerlichen Gesellschaftsordnung und um die Bekämpfung der Sozialdemokratie. "Der älteren bürgerlichen Demokratie ist ein gefährlicher Rivale erwachsen in der Sozialdemokratie, um so gefährlicher, als er sich rühmt, die Konsequenzen aus dem demokratischen Prinzip erst vollständig zu ziehen und den berechtigten Interessen der grossen Massen endlich eine wirkliche Befriedigung zu bringen. Darum heisst die Alternative heute nicht so sehr: Monarchie oder demokratische Republik, als vielmehr: Aufrechterhaltung der bestehenden Gesellschaftsordnung oder sozialistische Umgestaltung, und es ist kein Zweifel, dass die erstere in dem festen Gefüge des monarchischen Staates eine weit festere Stütze findet als in einer demokratischen Republik" ²⁾.

Laufenberg lässt die vielsagende These Hertlings unbeachtet und ahnt nicht, dass sie für mehrere Jahrzehnte sinngemäss angewandt (mit oder ohne Monarchie), Leitmotiv christlich-demokratischer Sozialismusbekämpfung sein wird.

Im Mittelpunkt von Hertlings Staatslehre steht nun, im Sinne des Eintretens für das Bestehende, die Verfechtung der Erbmonarchie. Alle seine Argumente sind von der Idee der politischen Stabilität motiviert, die Laufenberg als Aufrechterhaltung des ausbeuterischen Klassenstaates versteht. Im Erbmonarchen "gewinnt die sich stetig verstraffende Zentralisation und Macht des Klassenstaates, gewinnt mehr als der imperialistische Expansionsdrang der Bourgeoisie nach aussen die politische Repulsion, und die Despotie des Besitzes nach innen Leib und Leben" ³⁾.

Es versteht sich, dass die katholische Staatslehre, die auf die in der Erbmonarchie verankerte politische Stabilität bedacht ist, dem Widerstandsrecht keine Sympathie entgegenbringen kann.

Dem Privatmann wird zwar das Recht der Notwehr wider den räuberischen Ueberfall zugestanden. Das Volk besitze aber das gleiche Recht "wider die räuberischen Ueberfälle seitens ihrer Fürsten" ⁴⁾ nicht, kommentiert

1) Hertling, zit. bei Laufenberg, Ebd. 82

2) Hertling, zit. bei Laufenberg. Ebd. 83

3) Laufenberg. Ebd. 84

4) Laufenberg. Ebd. 84

Laufenberg. Ein anderer Autor des Görreslexikons, kein geringerer als Cathrein, bestätigt diese Absicht auf eindrückliche Weise. Er sagt: "Jeder, der in dem Fürsten den Träger der höchsten Staatsgewalt und einen wahren Souverän erblickt, muss zugeben, dass derselbe nicht von einer anderen, höheren Gewalt zur Verantwortung gezogen werden kann, dass er also seinem Volke gegenüber unverantwortlich ist" ¹⁾. Freilich, gemessen an den Prämissen, die Cathrein seinem Schlusssatz vorausschickt, ist der Schlusssatz sowohl logisch wie auch moralisch und demokratisch unhaltbar. Wie es uns scheint muss Cathrein die scharfe Kritik Laufenbergs zumindest in diesem Punkt berechtigterweise über sich ergehen lassen. Denn, "die Absetzung eines Souveräns involviere seitens des Volkes stets die Anmassung einer Gewalt, die es nicht besitze. Damit wird jede gewaltsame Erhebung des Volkes aus was immer für berechtigten Gründen unerlaubt. Darf man ihn nicht absetzen, so darf man einen legitimen Bluthund oder Landesverräter natürlich noch weniger zur rechtlichen Verantwortung stellen" ²⁾.

Ob hinter der Theorie Cathreins letztlich die kapitalistische Eigentumstheorie, namentlich die Aneignung fremder, unbezahlter Arbeit steht - wie es Laufenberg vermutet - , wollen wir mit Skepsis beiseite lassen. Uns scheint, dass dabei das hierarchische Obrigkeitsbewusstsein und die sprichwörtliche katholische Angst vor Revolutionen - die ja meistens gleichzeitig auch gegen die machtkonforme Kirche gerichtet waren - die eigentliche Rolle spielt. Wenn Cathrein bemerkt, dass das "sogenannte Recht der Völker" auf Notwehr wider die Tyrannen "ein gefährlicher, von allen erhaltenden Elementen zu bekämpfender Irrtum" sei, so gibt er Laufenberg eine günstige Gelegenheit, diesen reaktionären Katholizismus in Sachen Menschenrechte aufzuklären.

Allerdings ist für Laufenberg die katholische Ablehnung des Widerstandsrechtes schliesslich doch keine prinzipielle, sondern eine politisch-taktische Frage. Als es darum ging, den Absolutismus der Klassengewalt gegen die Könige durchzusetzen haben ja die Theologen dieses Recht bejaht. "Seitdem aber die Monarchie dasteht als die verkörperte Funktion der kapitalistischen Klassengewalt wider das Proletariat, gebührt ihr sakrosante Erhabenheit. Womit der Einklang zwischen dem Gottesstaat und den Reichen dieser Welt für die Gegenwart ebenso erbaulich hergestellt wird wie einst durch die Traktate und die Dolche der Monarchomachen" ³⁾.

Im zweiten Teil seines Artikels kommt Laufenberg noch einmal auf das Verhältnis "Kirche und Rechtsstaat" zurück. Offenbar hat ihn das Bekenntnis der Kirche zum Rechtsstaat, und die damit in Aussicht gestellte Modernisierung des Katholizismus beunruhigt. Es gilt nun zu beweisen, dass diesem Bekenntnis jegliche seriöse Grundlage fehlte, da die Kirche ihrem dogmatischen Wesen nach ausserstande sei, die zum Rechtsstaat notwendig zugehörigen Freiheiten zu akzeptieren.

Sie kann es nicht, weil "das Dogma ... die Freiheit des Forschens und Denkens, des persönlichen und bürgerlichen Handelns nur im Rahmen des Dogmas selbst" ⁴⁾ gelten lassen will. Würde das Dogma fremde Götter neben sich dulden, so müsste es sich "als gottgeoffenbarte, von Zeit und Geschichte unab-

1) Cathrein, Viktor S.J., zit. bei Laufenberg. Ebd. 84

2) Laufenberg. Ebd. 84

3) Laufenberg. Ebd. 85

4) Laufenberg. Ebd. 111

hängige, an alle Menschen und Völker gleich gerichtete Wahrheit" 1) überhaupt aufgeben. "Das Wesen des Dogmas erfordert nackt und pur die dogmatische Intoleranz der Kirche mit virtuell absoluter Verpflichtung der ganzen Menschheit, sich der kirchlichen Autorität und Lehre zu unterwerfen" 2). Die Verabsolutierung der Wahrheit der Kirche lässt für die vielfältigen Freiheiten (Gewissens-, Gedanken-, Lehr-, Pressefreiheit) keinen eigenen, pluralistisch legitimierten Raum zu.

Die kirchliche Anerkennung des Rechtsstaates ist ein theoretischer Widerspruch. Sie schliesst nämlich genau das aus (Freiheit, Pluralismus, Toleranz), was den Rechtsstaat als solchen begründet. Dass die Kirche auf diesen theoretischen Widerspruch eingeht, hat für sie handfeste praktische Gründe. Sie will sich mit Hilfe des Rechtsstaates die Religionsfreiheit garantieren lassen. Allerdings bedeutet "das Prinzip der Religionsfreiheit dem Klerikalismus ausschliesslich Freiheit für, niemals Freiheit von Religion" 3).

Auf diese Weise steht die katholische Staatslehre, auch in dieser Frage, auf "doppeltem Boden". Für sie ist der Rechtsstaat lediglich die "Form", der Glaubensstaat der staatlich anerkannten Religionsgemeinschaften hingegen der "Inhalt".

Eine derartige Vereinnahmung des Rechtsstaates für klerikale Glaubensinhalte könne der Sozialismus freilich nicht akzeptieren. Die Zuwendung des Katholizismus zum modernen Rechtsstaat, zur Demokratie bleibe für ihn inhaltlich widerspruchsvoll und politisch unglaubwürdig.

In der Tat war der Weg der katholischen Kirche zum modernen, profanen Rechtsstaat alles andere als leicht und reibungslos verlaufen 4). Immerhin ist ihre Anpassungs- und Integrationsfähigkeit dennoch grösser gewesen als das Festhalten am mittelalterlichen Weltbild, auch wenn das ihrer hierarchischen Struktur eher entsprach und sie mit autoritären monarchistischen Systemen verband.

Die hartnäckige Verteidigung der aus dem Mittelalter überlieferten "Zwei-Schwestern-Theorie", die die geistlichen Gewalten der Kirche zusprach und ihr somit unbestreitbaren Vorrang vor dem Staat gewährte, war mit der demokratischen Struktur des profanen Rechtsstaates schwer vereinbar gewesen. Katholische Staatsrechtler vom Schlage Philipp Hergenröther, B. Harrig, vermochten hingegen selbstgemässigten Sozialisten leicht nachzuweisen, dass die von ihnen vertretene Vorrangtheorie das Bekenntnis zum Rechtsstaat in Frage stelle 5). Das im Jahre unter dem Titel "Quantavis diligentia" erlassene Motu proprio, das der weltlichen Gerichtsbarkeit unter Androhung der Exkommunikation verbot, kirchliche Personen vor ein weltliches Gericht zu zitieren,

1) Laufenberg. Ebd. 111

2) Laufenberg. Ebd. 111

3) Laufenberg. Ebd. 115

4) Josef Kardinal Mindszenty etwa hat als Primas von Ungarn noch 1946 gegen die Ausrufung der Republik protestiert und verhindert, dass der Vatikan diese anerkenne. Eine Republik die das Königreich Ungarn ablöste, die aber aus allgemeinen Wahlen hervorging und keineswegs kommunistisch war. (Siehe dazu, József Kardinal Mindszenty, Erinnerungen. Frankfurt a.M. 1974, S. 68, 84-87. Vgl. Arpád Horváth, Märtyrer des Regimes, Tragödie der Kirche, In: Herder Korrespondenz 28 (1974) 645-

5) Vgl. Paul Kampffmeyer 1911 b.

lieferte handfeste Argumente für die Sozialisten. "Es ist - interpretiert Kampffmeyer - ein kecker Stoss in das Herz der modernen Rechtspflege" 1). "Der Klerikalismus greift nun die Souveränität des Staates nicht nur auf dem Rechtsgebiet an, er negiert überhaupt den Grundsatz der höchsten staatlichen Machtvollkommenheit zur zwingenden Regelung der menschlich-gesellschaftlichen Beziehungen. ... Denn der Staat ist nach dem modernen, in allen zivilisierten Staaten praktizierten Recht Träger der höchsten Gewalt. Würde neben ihm noch eine höchste Gewalt bestehen, so würde er tatsächlich seiner Souveränität verlustig gehen. Der Klerikalismus stellt neben, ja gar über den Staat die Kirche" 2) 3).

Freilich, jenseits vom ideologischen Drang, dem katholischen Gegner in seiner Lehre theoretische Widersprüche nachzuweisen, steht die praxisorientierte sozialistische Ueberzeugung, dass die Kirche in ihren staatsbürgerlichen Ueberlegungen doch weit weniger von der Theorie als von der Praxis geleitet wird. Von einer Praxis, die als Politik und Diplomatie auf stolze 2000 Jahre Erfahrung zurückblicken kann und der immer die Idee der Macht, der Einflussnahme zu Grunde lag, auch wenn diese Idee, in unwirtlichen Zeiten, auf das blosse Ueberleben reduziert werden musste. "Klerisei und Zentrum gehen mit der Macht, ganz gleich, welche Kappe diese Macht trägt. Die römische Kirche hat so gut Königsmördern den Dolch in die Hand gedrückt wie Königskronen gesegnet" 4).

Allerdings - äussert sich der unbekannte Autor hv - werden die Massen "im Laufe einer unaufhaltsamen Entwicklung ... eines Tages" jegliche Macht brechen und somit der Kirche die Lebensgrundlage entziehen 5).

1) P. Kampffmeyer. Ebd. 1599

2) Paul Kampffmeyer. Ebd. 1600-1601

3) Bald nach dem Erlass wurde die Interpretation der in Verlegenheit geratenen kirchlichen Kreisen in Deutschland, dass das Motuproprio Deutschland nicht berühre, da hier gegenteiliges partikulares Recht gelte, im Vatikan - laut "Reichsanzeiger" vom 15. Dez. 1911 - ausdrücklich bestätigt. (Vgl. Otto Lang, Motuproprio SM 16.1 (1912) 192 -). Damit wurden nicht nur die aufgebrachten Gemüter besänftigt, sondern zugleich demonstriert, dass die Kirche durchaus in der Lage ist, ihre Ueberzeugung den Gegebenheiten des profanen Rechtsstaates anzugleichen.

4) hv, Kaiser und Katholizismus. NZ 32,2 (1914) 99

5) Vgl. Ebd. 100

5.2. Die Kirchen und der Krieg des Staates

Wer das affirmative Verhalten der protestantischen und katholischen Kirche im I. Weltkrieg kennt und weiss, mit welchem Enthusiasmus Christen verschiedener Konfessionen den mörderischen Krieg mitmachten, darf erwarten, dass die vor dem Krieg pazifistisch eingestellten Sozialdemokraten die Gelegenheit nicht versäumen werden, den unerträglichen Widerspruch zwischen der Friedensbotschaft des Evangeliums und der nachgewiesenen Kriegshetze ¹⁾ mit aller Deutlichkeit herauszustellen. In keiner der bisherigen Konfliktfragen hat sich das Christentum peinlicher und schutzloser blossgestellt als in seinem aktiv-bejahenden Verhalten zum brutalsten Krieg der bisherigen Weltgeschichte, und in keinem Themenbereich hatten die die Kirche bekämpfenden Sozialisten erfolgreichere Gelegenheit gehabt, die humane Tragfähigkeit der christlichen Religion in Frage zu stellen und den Nachweis zu führen, dass die Kirche in einer zukünftigen Gesellschaft ohne Ausbeutung und Unterdrückung, keine Rolle mehr spielen wird.

Die günstige Gelegenheit war aber nur theoretischer Natur. Denn in dem Moment, als der Krieg ausbrach, haben auch die Sozialisten ihren Pazifismus aufgegeben, den Kriegskrediten zugestimmt und sind in den Krieg gezogen um den verhassten Staat vor dem Feind zu schützen. Und man kann nicht einmal sagen, dass sie es mehrheitlich nur "nolens volens" taten.

Um diese ihre Haltung und somit auch ihre Beurteilung der Rolle des Christentums im Krieg zu verstehen, muss man wieder auf die pluralistische Entwicklungsgeschichte der deutschen Sozialdemokratie zurückblicken.

5.2.1. Sozialismus und der Krieg

Der Rückblick zeigt, dass neben der theoretisch argumentierenden und analysierenden Gruppe der Orthodoxen und Revisionisten eine den Revisionisten zwar nahestehende aber mit diesen nicht identifizierbare Gruppe der praxisorientierten Reformisten entstand. Auch wenn sie freilich mit diesem Erdgeruch nicht zur Elite des deutschen Sozialismus gehören konnten, waren sie mit der Mehrheit der deutschen Arbeiter eher verbunden als die glänzenden Theoretiker, deren Sprache auch nur zu folgen, die Ruhrarbeiter etliche Mühe gehabt haben dürften.

Diesen Reformisten ging es schon lange nicht mehr darum, den Kapitalismus grundsätzlich zu negieren und seinen geschichtsnotwendigen Niedergang nachzuweisen, sondern darum, aus ihm das Beste herauszuholen. Sie begriffen sich bereits als integrierte Bestandteile des gegebenen Nationalstaates, lehnten die fremdländische Kosmopolitisierung der Arbeiterbewegung ab, und - auf ihr zu erwartendes Wohlergehen bedacht - unterstützten auch

1) Vgl. Missalla Heinrich, "Gott mit uns". Die deutsche katholische Kriegspredigt. München 1968; Pressel W., Die Kriegspredigt 1914 bis 1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands. Göttingen 1967

die imperialistische Expansion des eigenen, bürgerlich-kapitalistischen Staates¹⁾.

Waren die linken Orthodoxen um Kautsky und Mehring und die Revisionisten um Bernstein gutgeschulte Theoretiker, so hielten die Reformisten um Kolb und David von dialektischen Analysen herzlich wenig und machten auch kein Hehl aus ihrer Abneigung gegen Intellektuelle und Literaten. In ihrem praxisbezogenen Pragmatismus waren sie fundamentalistischen Argumentationen und radikalen Verhaltensweisen gegenüber misstrauisch.

Treffend gibt Kolb die politisch-ideologische Mentalität seiner Gruppe mit folgenden Sätzen wieder: "Die sich als 'Marxisten' ausgeben, das sind fast durchwegs Leute, die jede Fühlung mit der politischen Praxis und mit der lebendigen Wirklichkeit verloren haben. Die 'Marxisten' spintisieren über alles mögliche, nur nicht darüber, was der heute lebenden Generation der Proletarier politisch, wirtschaftlich und sozial von praktischem Nutzen ist. Daher auch das heitere Durcheinander bei der Gruppe der 'marxistischen' Theoretiker und Literaten, von welchen jeder seinen eigenen Weichselzopf spinnt, an dem sie sich dann gegenseitig aufhängen. Auf die abstrakten Gedankenspinneereien dieser 'marxistischen' Theoretiker und Literaten kann und darf die Sozialdemokratie weder ihre Politik noch ihre Taktik weiterhin prinzipiell festlegen lassen. Ihr Einfluss muss gebrochen werden. Das aber kann nur geschehen, wenn die Sozialdemokratie den Willen und den Mut hat, aus ihrer bisherigen politischen Praxis die logischen Konsequenzen für ihre künftige Politik zu ziehen. Es ist hohe Zeit, dass die historischen Ueberreste des Blanquismus und der bürgerlichen Revolutionsromantik aus der Theorie und der Praxis der Sozialdemokratie verschwinden"²⁾. Die von Kolb stammenden Hervorhebungen geben stichwortartig die praxisbezogenen Vorstellungen dieser Gruppe wieder: Aus diesem pragmatischen Reformismus folgte die übliche Reihe von realpolitischen Verhaltensnormen, nicht zuletzt der theoretische und praktische Relativismus und die Kompromissbereitschaft. Ihre Abneigung gegen Ideen, Ideale, Grundsätze, absolute Ansprüche, Radikalismus, Theorien, Doktrinen, Dogmen, Festlegungen waren somit automatisch gegeben, und genauso ihr Unbehagen gegen marxistische Doktrintheoretiker, die sie als lebensfremde Illusionäre apostrophierten. Wer da recht hatte, Kolb oder etwa Mehring, der "die ganze Litanei von 'versteinerten Dogmen', engstirnigen Orthodoxen"³⁾ wütend zurückwies, ist freilich nur eine rethorische Frage, denn wenn richtiges politisches Verhalten an der "Einheit von Theorie und Praxis" gemessen werden sollte - wie es ja auch Marx des öftern forderte - dann hatten beide Gruppen eine nicht zu übersehende Schlagseite. Die Orthodoxen verstrickten sich immer mehr in eigengesetzlichen theoretischen Analysen ohne die Veränderung der Realität wahrzunehmen und mit Doktrinkorrektu-

1) In diese Richtung ging die Imperialismustheorie des Revisionisten Max Schippel.

2) Kolb, Wilhelm. Die Sozialdemokratie am Scheidewege. Kritik einer Kritik. NZ 33,2 (1915) 638. Vgl. auch die gleichnamige Broschüre von Kolb, "Die Sozialdemokratie am Scheidewege", Karlsruhe 1915, und ihre Kritik von Hilferding Rudolf, Die Sozialdemokratie am Scheideweg. NZ 33,2 (1915) 489-499

3) Mehring, Franz, Kritische Anmerkungen. NZ 34,2 (1916) 704

ren beantworten zu können; die Reformisten hingegen verarmten geistig-theoretisch dermassen, dass Mehring zu Recht behaupten konnte, ihre Argumente "kann der erste beste bürgerliche Sozialreformer auch unterschreiben" 1).

In der Tat hat diese realpolitischierende Gruppe den Sozialismus als Grundhaltung aufgegeben, denn "diejenigen 'Illusionen' vor denen sie warnen, gehören zum Sozialismus" 2).

Freilich war dieses Auseinanderleben keine sozialistische Spezialität und folgte auch nicht ureigentümlich aus den Mängeln des marxistischen Systems. Die Auseinandersetzung zwischen Theoretikern und Praktikern, Philosophen und Politikern, Idealisten und Realisten hat eine lange Geschichte, nicht zuletzt auch im Leben der Kirche. Und diese Geschichte dauert in der Sozialdemokratie wie in den christlichen Parteien unvermindert. Es ist ein permanenter Kampf, in dem es aber nur provisorische Sieger gibt, die, weil sie siegten, sich bereits auf der Verliererseite befinden.

Am 4. Aug. 1914, als die sozialdemokratische Fraktion im Reichstag mit 78 gegen 14 Stimmen beschliesst, den von der Regierung geforderten Kriegskrediten zuzustimmen, siegt der Pragmatismus. Wenn man freilich beachtet, mit welcher Vehemenz die Sozialdemokratie in den vorangehenden zwei Jahren gegen Kriegsvorbereitung, Aufrüstung und Militarismus kämpfte, war es eine demütigende Niederlage des deutschen Sozialismus, und darüber hinaus - wie der österreichische Sozialist Friedrich Adler in einem wegweisenden Artikel ausführt - Niederlage auch der Sozialistischen Internationale, deren "Ideal", "Stolz" und "Mustertruppe" 3) bis anhin die deutsche Sozialdemokratie war. "Nur wenn man ganz erfasst, wie teuer die deutsche Sozialdemokratie den Genossen des Auslandes war, wie sie geradezu für jeden einzelnen den höchsten Stolz und den Quell der Siegeszuversicht bildete, kann man die psychologische Wirkung der Ereignisse seit Kriegsausbruch verstehen": "die Erschütterung der Ideologie der Sozialdemokratie (wurde) als Niederlage des Sozialismus empfunden" 4). Für Gustav Eckstein, der als rechte Hand von Kautsky galt, war der 4. August schlicht und einfach Verrat, denn damit hatte die Sozialdemokratie sich "mit dem Staat identifiziert", "die imperialistischen Ziele seiner Politik direkt akzeptiert" oder "doch als etwas Unvermeidliches" hingenommen 5).

Durch die Abstimmung hat die deutsche Sozialdemokratie "die Mitverantwortung für den Krieg übernommen" 6) und war "plötzlich unter die bürgerlichen Parteien als 'gleichberechtigt' eingereiht" 7). Die "verhängnisvolle Solidarität mit dem Kriegsstaat" bedeutete "einen völligen Stimmungswechsel der Partei selbst gegenüber dem Staat" 8). Durch diese Tat ist offensichtlich geworden, "dass ein beträchtlicher Teil der Vertrauensmänner des deut-

1) Mehring, Franz. Ebd. 722

2) Mehring, Franz. Ebd. 721

3) Adler, Friedrich. *Die Sozialdemokratie in Deutschland und der Krieg.* Ka 8 (1915) 34

4) Adler, Friedrich. Ebd. 34

5) Eckstein, Gustav. *Die deutsche Sozialdemokratie während des Weltkrieges.* Zürich 1917. S. 60

6) Eckstein, G. Ebd. 13

7) Eckstein, G. Ebd. 12

8) Eckstein, G. Ebd. 13

schen Proletariats immer mehr den Boden des Klassenkampfes, der Opposition gegen die herrschenden Klassen und ihre Regierung verlassen und sich auf die Seite ihrer früheren Gegner gestellt, ja deren Denkweise sich zu eigen gemacht hatte" 1).

Dass Ecksteins Einschätzung der Lage des deutschen Sozialismus keineswegs übertrieben war, zeigten bald darauf die turbulenten Ereignisse innerhalb der Partei. Ermutigt durch den 4. Aug. 1914 ²⁾ versuchten die Reformisten aus dieser Sachlage weitgehende, die bisherige Strategie der Partei völlig umgestaltende realpolitisch-integrierende Konsequenzen zu ziehen. Die Kontrahenten auf der reformistischen und revisionistischen Seite (Heinrich Cunow, Eduard David, Wilhelm Kolb, Paul Lensch, Konrad Haenisch, Heinrich Schulz, Hermann Wendel, Parvus, Wolfgang Heine, Ludwig Radlof, Max Schippel, Wally Zepler, Ludwig Quessel, Hugo Poetzsh, Emil Kloth, Heinrich Peus, Max Cohen) und auf der orthodoxen Seite (Karl Kautsky, Franz Mehring, Gustav Eckstein, Adolf Braun, Rudolf Hilferding, Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht, Heinrich Schröbel) lieferten sich bald eine in der Geschichte der deutschen Sozialdemokratie bis anhin beispiellose ideologische Schlacht, die die auslösenden Fragen (Kriegskredit, Pazifismus, Internationale) bald überstieg und zunehmend grundsätzlich wurde. Vieles, was in den letzten 20 Jahren im Bereiche der politisch-ideologischen Strategie aus parteipolitisch-taktischen Ueberlegungen verdrängt worden war, kam mit unbändiger Wucht zum Vorschein. Schliesslich führte die schonungslos ausgefochtene Diskussion ³⁾ zuerst

1) Eckstein, G. Ebd. 14

2) "Diese (die Kriegskreditebewilligung. A.H.) war nur der erste entscheidende Akt einer politischen Neuorientierung der Sozialdemokratie" (W. Kolb, Eine Probe auf den 4. August, SM 22,1 (1916) 255)

3) Vgl. zur unmittelbaren Konfrontation in NZ 33,1 (1915) die Beiträge von G. Eckstein (S. 436 ff.), Kautsky (1 ff, 328 ff, 634 ff.) Spectator (481 ff.) Fr. Mehring (9 ff, 193 ff.) in NZ 33,2 (1915) Fr. Adler (721 ff.) H. Cunow (172 ff, 199 ff, 347 ff.) E. David (369 ff, 431 ff, 525 ff, 674 ff.) G. Eckstein (484 ff.) R. Hilferding (489 ff, 716 ff, 840 ff.) K. Kautsky (33 ff, 71 ff, 107 ff, 138 ff, 230 ff, 264 ff, 313 ff, 321 ff, 347 ff, 394 ff, 566 ff.) W. Kolb (631 ff, 824 ff.) R. Radek (288 ff.) Redaktion (159 ff.) E. Bernstein (557 ff.) Rezension: Parvus. Die Glocke (784 ff.) zur Parteispaltung in NZ 34,1 (1916) E. Bernstein (545 ff.) O. Braun (264 ff.) H. Beyschwang (304 ff, 476 ff.) G. Eckstein (218 ff, 574 ff.) E. Fischer (204 ff, 372 ff, 400 ff.) K. Kautsky (97 ff, 129 ff, 161 ff, 269 ff, 317 ff) E. Kloth (429 ff.) W. Kolb (54 ff.) H. Marckwald (257 ff.) Redaktion (351 ff.) H. Ströbel (353 ff.) in NZ 34,2 (1916) E. Bernstein (1 ff, 96 ff, 553 ff, 625 ff, 678 ff, 697 ff.) Heinr. Dietz (138 ff.) Fehlinger (221 ff.) K. Kautsky (33 ff, 65 ff, 272 ff, 321 ff, 353 ff, 473 ff.) Fr. Mehring (700 ff, 721 ff.) Heinr. Schulz (102 ff.) Spectator (193 ff.) sowie 64 ff. in NZ 35,1 (1917) H. Block (223 ff.) A. Braun (57 ff.) M. Cohen (189 ff.) K. Kautsky (1 ff, 78 ff, 216 ff, 297 ff, 321 ff, 489 ff, 537 ff, 561 ff, 585 ff.) R. Seidel (428 ff, in NZ 35,2 (1917) E. Bernstein (299 ff, 491 ff.) Ad. Braun (119 ff.) J. Dickmann (85 ff.) H. Marckwald (200 ff.) und zur Gesamtproblematik in SM 21,1 (1915) W. Heine (1 ff, 117 ff, 282 ff, 473 ff.) H. Heinemann (167 ff.) L. Quessel (475 ff.) W. Zepter (276 ff.) in SM 21,2 (1915) W. Heine (628 ff.) H. Heinemann (569 ff.) L. Quessel (737 ff.) M. Schippel (580 ff, 636 ff, 736 ff.) H. Stühmer (641 ff.) C. Legien (621 ff.) in SM 21,3 (1915) W. Kolb (1329 ff.) H. Poetzsh (1273 ff.) in SM 22,1 (1916) E. Kloth (141 ff.) W. Kolb (22 ff, 255 ff.) L. Quessel (17 ff, 366 ff.)

zur Spaltung der Reichstagsfraktion der Sozialdemokratischen Partei ¹⁾ und schliesslich im April 1917 zur Dreiteilung der Sozialdemokratie. Bernstein vermochte die von ihm geweckten Geister nicht mehr zu bändigen und wurde isoliert. Schliesslich verlor auch die doktrinäre linke Orthodoxie der Partei mit Kautsky und Mehring immer mehr Terrain zugunsten der Reformisten und Revisionisten, die bald das Feld beherrschten. Nur dem radikalen Flügel um R. Luxemburg und K. Liebknrecht im Spartakusbund gelang es, sich organisatorisch-ideologisch aufzufangen und Geburtsstätte einer neuen, der kommunistischen Partei zu werden. Mit der Parteispaltung wurde freilich lediglich organisatorisch vollzogen, was schon vor dem I. Weltkrieg feststand. Namentlich - wie es Helga Grebing treffend zusammenfasst. "Die SPD war, wie immer wieder richtig bemerkt wird, vor dem Ersten Weltkrieg zu einem legitimen Bestandteil des Kaiserreiches geworden: eine arevolutionäre, nationale, demokratische Reformpartei, die sich mit der Existenz des monarchisch-autoritären Staates und der kapitalistischen (mit feudalem Beisatz vermischten) Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung abfand, zufrieden mit den Möglichkeiten der teilweisen Reform und ihrer Rolle als kritischer Opposition in diesem System, während ihr Ansehen in der Sozialistischen Internationale im gleichen Masse sank, wie sie sich mit dem nationalen Machtstaat identifizierte." ²⁾

Aus dieser Situation heraus war es für die Mehrheit konsequent, den Krieg vorbehaltlos mitzumachen und sogar, wie die sozialdemokratische Kriegsliteratur zeigt, Argumente für den Krieg zu sammeln ³⁾. Schlussendlich blieb nur eine kleine Minderheit um Karl Liebknrecht aktiver Kriegsgegner, auch wenn der "geistige Pazifismus" breitere Schichten umfasste.

in SM 22,2 (1916) M. Cohen (781 ff.) P. Kampffmeyer (541 ff, 752 ff.) A. Müller (729 ff.) H. Peus (641 ff, 833 ff.) L. Quessel (736 ff, 885 ff.) M. Schippel (742 ff.) C. Severing (547 ff.) in SM 22,3 (1916) W. Kolb (1025 ff.) H. Lindemann (1291 ff.) H. Peus (955 ff.) L. Quessel (1191 ff.) P. Umbreit (961 ff.) in SM 23,1 (1917) M. Cohen (59 ff.) E. Kloth (294 ff.) H. Peus (90 ff.) H. Poetzsh (227 ff.) M. Schippel (63 ff, 339 ff.) in SM 23,2 (1917) M. Cohen (455 ff, 816 ff.) H. Peus (563 ff.) H. Poetzsh (526 ff.) C. Severing (698 ff, 893-94) in SM 23,3 (1917) H. Kranold (1215 ff.) H. Lindemann (1019 ff.) H. Peus (1155 ff.) H. Poetzsh (1051 ff.) L. Quessel (907 ff.)

- 1) Bernstein, Eduard, Die Spaltung der Reichstagsfraktion, NZ 34,2 (1916) 1-8
- 2) Grebing, Helga, Der Sozialismus in Deutschland. In: Iring Fetscher (Hrsg.). Der Sozialismus. Zürich 1968 (153-154)
- 3) Vgl. u.a. LEUTHNER, Karl, Der Krieg als eine moralische Anstalt betrachtet (SM 19,1 (1913) 15-22; POETZSH, Hugo, Der Krieg und die sozialistische Internationale. SM 20,2 (1914) ders; Der Krieg und die sozialdemokratische Presse. SM 20,2 (1914), ders; Der sogenannte Militarismus und die Sozialdemokratie, SM 23,2 (1917); HEINE Wolfgang, Sozialistische Landesverteidigung SM 20,2 (1914); QUESSEL, Ludwig, Der Krieg als politischer Erzieher, SM 21,1 (1915); KEIL, W., Das deutsche Volk im Krieg. Ulm 1915; KRANOLD, Hermann, Krieg und Erziehung (Buchbesprechungen) SM 22,2 (1916)

Zwischen den reformistischen Kriegssozialisten und der Liebknecht-Frank Gruppe blieben die eigentlichen orthodoxen Theoretiker der Partei. Für diese intellektuelle Elitegruppe der Sozialdemokratie entwickelte Kautsky die sozialistische Kriegstheorie, mehr der Not als dem marxistischen Ideal gehorchend, folgendermassen:

Es stehe fest, dass ein Krieg, der ja immer den imperialistischen Zielen des bürgerlich-kapitalistischen Staates diene, für das Proletariat nur Unglück sein könne, und somit jeder Sozialist mit ganzer Kraft für den Frieden eintreten müsse. Ist der Krieg aber einmal ausgebrochen, so "lautet die praktische Frage nicht mehr: Krieg oder Frieden. Sie heisst: Sieg oder Niederlage des eigenen Landes" ¹⁾. Es versteht sich also, dass "der Fall abgeschlossen ist, dass man praktisch auf die Niederlage des eigenen Landes hinarbeitet ... jedes Volk und auch das Proletariat eines jeden Volkes hat ein dringendes Interesse daran, den Landesfeind am Ueberschreiten der Grenzen zu hindern, da dadurch die Schrecken und Verheerungen des Krieges ihre furchtbarste Form, die der feindlichen Invasion annehmen. Und in jedem nationalen Staat muss auch das Proletariat seine ganze Energie dafür einsetzen, dass die Selbständigkeit und Geschlossenheit des nationalen Gebiets unversehrt bleibt" ²⁾. Gelingt es nicht, so wartet auf das Proletariat neben der ökonomisch-gesellschaftlichen Unterdrückung auch noch die nationale. "Die Grobheit des fremdsprachigen Polizisten wird schmerzlicher, aufreizender empfunden als der Lohndruck durch den Volksgenossen, der unter dem gleichen nationalen Zwang leidet" ³⁾. Fazit: um wenigstens diese nationale Unterdrückung zu vermeiden, die die Ausbeutung des Proletariats nun ins Unermessliche steigern würde, muss die Sozialdemokratie das eigene Land verteidigen. Aehnlich meint auch Adler: "In jedem Land will die Bevölkerung geschützt sein in ihrem Leben, in ihren wirtschaftlichen und staatlichen Organisationen, in ihren nationalen Rechten. Sie will geschützt sein, so armselig dieses Leben, so ausbeuterisch diese Wirtschaft, so unvollkommen diese Staatlichkeit, so unfrei die Nation ist. Sie will nicht ihr Leben verlieren, nicht ihr Land zum Schauplatz des Krieges machen, sie will nicht ihre wirtschaftlichen Verhältnisse schädigen, sie will nicht unter Fremdherrschaft kommen, kurz, sie will die Bedingungen ihrer Existenz nicht verschlechtern lassen" ⁴⁾.

Aehnlich argumentierte am Vorabend des Weltkrieges, kurz vor seiner Ermordung, auch der französische Sozialistenführer Jean Jaurès.

"Niemals wird ein Proletariat, welches der Verteidigung der nationalen Unabhängigkeit und damit auch der Verteidigung seiner eigenen freien Entwicklung entsagt hätte, die Kraft besitzen, den Kapitalismus zu besiegen; und wenn es zum Joch des Kapitals widerstandslos auch noch das Joch des Eindringlings auf seinen Nacken genommen haben wird, wird es nicht einmal die Versuchung mehr fühlen, sein Haupt zu erheben" ⁵⁾.

Das Hauptgewicht dieser zwangsbedingten Ueberlegungen liegt wohl in der These, dass - wie es Friedrich Adler ausführt - ein Sozialdemokrat nie als Sozialist in den Krieg zieht, sondern als Soldat seines Landes, und dass er den Krieg in keiner Weise als "Methode seiner Politik" ⁶⁾ anerkennt.

1) Kautsky, Karl, *Die Sozialdemokratie im Kriege*. NZ 33,1 (1915) 1

2) Kautsky, K. *Ebd.* 4

3) Eckstein, Gustav, *Die Parteitaktik während des Weltkrieges*. NZ 33,1 (1915) 44

4) Adler, Friedrich, *Die Sozialdemokratie in Deutschland und der Krieg*. Ka 8 (1915) 34

5) Jean Jaurès. zit. bei Eduard Bernstein, *Jean Jaurès. Zum Jahrestag seines Todes*. NZ 33,2 (1915) 561

6) Adler, Friedrich, *Ebd.* 40

Als Soldat erfüllt er, mit mehr oder weniger Hingabe, seine staatsbürgerlichen Pflichten. Bei diesem Akt dürfen allerdings auch patriotische Gefühle mitschwingen, wie etwa bei Bebel, der den Krieg nicht mehr erlebte, aber seine Genossen auf diese Eventualität wie folgt vorbereitete: "Wenn wir wirklich einmal das Vaterland verteidigen müssen, so verteidigen wir es, weil es unser Vaterland ist, als den Boden, auf dem wir leben, dessen Sprache wir sprechen, dessen Sitten wir besitzen, weil wir dieses unser Land zu einem Land machen wollen, wie es nirgends in der Welt in ähnlicher Vollkommenheit und Schönheit besteht" ¹⁾.

Hinter diesem Patriotismus stand nicht nur das existentielle Gefühl der Heimatverbundenheit, sondern auch der Wunsch, sich sowohl als Sozialdemokrat wie auch als vollwertiger Deutscher zu behaupten und als solcher anerkannt zu werden.

5.2.2. Die Kirchen und der Krieg

Genau in diesem patriotisch-nationalen Punkte trafen sich die Sozialdemokraten mit den Katholiken, denen, im Schatten der protestantischen Preussenmonarchie, das Gefühl deutscher Vollwertigkeit fehlte. Der Krieg schien ihnen eine hervorragende Gelegenheit zu sein, in Worten und Taten zu beweisen, dass sie gute Deutsche seien, absolut zuverlässig. Und sie nutzten die Chance. Die Mehrheit der Sozialdemokratie hat den Ruf der Heimat, aus dem selben Bedürfnis heraus, und ihrem jeweiligen Standort entsprechend, auch so verstanden.

Neidvoll haben aber die sozialistischen Theoretiker erkennen müssen, dass es dem Oberhaupt der Katholischen Kirche, als einzigem unter den europäischen Autoritäten, gelang, vollständige Neutralität zu wahren und unberührt gegen den mörderischen Krieg aufzutreten, während der deutsche und der internationale Sozialismus an der Frage der Bewilligung der Kriegskredite auseinanderbrach. Die Friedensbemühungen des einige Wochen nach Kriegsausbruch gewählten Papstes Benedikt XV waren, auch wenn sie nicht zum Erfolg führten, so imponierend, dass ihnen gar Marxisten die Anerkennung nicht versagen konnten. "Man braucht nicht zur Sentimentalität zu neigen oder als Katholik mit dem Papst zu fühlen, um von der Grösse der Tragik, in die sich der Papst bei seinem Amtsantritt gestellt sah, mitergriffen zu werden" schreibt der linientreue Marxist August Erdmann ²⁾ und zitiert ausgiebig die mahnenden, flehenden und fordernden Friedensworte des Papstes.

Eine entgegengesetzte, den Krieg bejahende Haltung des Papstes wäre auch für den Marxisten unvorstellbar gewesen. Nach all dem, was die orthodoxen Marxisten bis anhin in ihrem theoretischen Organ über den Katholizismus geschrieben haben ist es beachtenswert, wie Erdmann die Friedenshaltung des Papstes beurteilt:

"... Vom Standpunkte einer Weltkirche und Weltreligion, deren Aufgabe es ist, die Gesamtmenschheit in Frieden zu einigen und dem zeitlichen und ewigen Heile entgegenzuführen, (ist) nichts selbstverständlicher, als dass sie ihr eigenes Interesse und die Gebote der allgemeinen Menschlichkeit

1) *Bebel, August, Rede am Parteitag 1907 in Essen. Protokoll, S. 255.*
 Zit. bei *Grebing 1970, 138*

2) *Erdmann, August 1915, 593*

über die Vaterlandsliebe und den Sieg der einen oder anderen Partei stellt" 1). Und weiter: "Das Eintreten für den Frieden und die Menschlichkeit ist für den Papst ein Gebot der Religion, zu deren Hüter er bestellt ist, und die völlige Neutralität ist für ihn ein Gebot der Klugheit, das er erfüllen muss, wenn er nicht Verwirrung in die Reihen der auf beiden Seiten kämpfenden Katholiken tragen und die Lage der Kirche und den Papsttums gefährden will" 2).

Allerdings hat die Friedensbemühung des Papstes nicht bei allen Marxisten helle Begeisterung hervorgerufen. Manche von ihnen sahen darin eine unzumutbare Einmischung in weltliche Angelegenheiten und unterstützten jene italienische Gruppierung die durch Verweigerung der Garantiegesetze, welche auch die weltliche Souveränität des Heiligen Stuhles sicherten, dem Papst eigenständige politische Vorstösse (z.B. Teilnahme an Friedenskonferenzen) verunmöglichen wollten 3). Das Garantiegesetz "gegenüber einem notorisch-politischen und nicht unparteiischen Papst" ... würde ja "im Falle eines Krieges Italiens eine Gefahr für das Land darstellen können" 4) meint Oda Olberg. Eine reine, ideologisch verfremdete Spekulation, denn der Papst hatte schon damals seine unbedingte Unparteilichkeit bewiesen, und auch die Unterstellung widerlegt, dass aus seiner Friedenspolitik irgendwelche Gefahren für Italien entstehen würden. Ohne die Friedensleistung des Papstes in Abrede zu stellen oder seine einsame menschliche Grösse zu schmälern, muss allerdings gesagt werden, dass Priester, Bischöfe und Gläubige sich in einer viel schwierigeren und komplexeren Situation befanden als Benedikt XV. Wie Erdmann bemerkt, sind ja "die Katholiken Angehörige nicht nur einer internationalen Glaubensgemeinschaft, sondern auch einer nationalen Volksgemeinschaft" 5). Das Dilemma ist leicht einzusehen. Ob die Widersprüchlichkeit dieser Lage, Friedenswille, Menschlichkeit, Gebet auf der religiösen Seite gegen Kriegsnotwendigkeit, Siegeswillen, Kriegstechnik auf der patriotischen Seite, je auf einen annehmbaren Nenner gebracht werden könnte, ist auch in sozialistischer Sicht fraglich. Dennoch scheint es Erdmann zu Recht nicht vertretbar, dass ein namhafter Katholik und Zentrumsmann 6) in der Presse einen Artikel mit der Ueberschrift "Nur keine Sentimentalität" veröffentlicht, worin es heisst:

"Jeder Tag, an dem England die Ernährung unseres Volkes durch die Seesperre zu vereiteln sucht, soll beantwortet werden durch Schrecken und Tod, den deutsche Flugschiffe in die Reihen des englischen Volkes tragen. Warum hier Rücksichtnahme geübt werden sollte, ist ganz unverständlich und unbegründet. Alle Mittel, welche die deutsche Technik und deutsche Chemie unserer Vaterlandsverteidigung bietet und bieten kann, sind gerade gut genug, um nach England die Schrecken des Krieges zu tragen. Wenn wir es verstehen, Feuer vom Himmel regnen zu lassen, warum sollte es nicht angewendet werden" 7). Erdmann weiss, dass die Frage mit Hinweis auf den allgemeinen menschlichen Charakter der sittlichen Normen dieser "internationalen Gemeinschaft", deren Oberhaupt ja in diesem Geiste für den Frieden eintrat, ohne weiteres zu beantworten gewesen wäre. Aber er scheint Verständnis dafür zu haben, dass die besondere Situation der deutschen Katholiken diese

1) Erdmann, August. Ebd. 594

2) Erdmann, August. Ebd. 595

3) Vgl. Quadrotta, Euglielmo, *Il Papa, l'Italia e la Guerra*, Mailand 1915

4) Olberg, Oda, Rezension zu Quadrotta (Ebd.) NZ 33,2 (1915) 255

5) Erdmann, August. Ebd. 597

6) Vermutlich wegen des Burgfriedens verschweigt Erdmann den Namen. Wahrscheinlich handelte es sich um Erzensberger.

7) Zit. bei Erdmann. Ebd. 597, ohne Quellenangabe

Antwort verunmöglichte. Denn als Angehörige und Respektpersonen des kriegsführenden Landes haben sie sich aus den Geschehnissen nicht heraushalten können. So ist es zu verstehen, dass die Bischöfe der einzelnen Länder zwar allgemein für den Frieden eintreten, "aber auch für die Sache ihres Volkes, nie preisen dessen Kriegstaten und wünschen ihnen Erfolg bis zum völligen Sieg" 1).

Nach Erdmann rechtfertigen zwar die Katholiken den Siegeswillen "aus nationalen Gründen" aber auch "durch die Rücksicht auf die katholische Sache" 2).

So meint etwa der Bonner Kirchenhistoriker Heinrich Schrörs, dass die Zentralmächte siegen müssen, wenn der Katholizismus vor Schaden bewahrt bleiben soll 3). Würden Frankreich und Russland siegen - spekuliert Schrörs, - so wäre die Herrschaft des libertinischen Antiklerikalismus im Westen und die der griechischen Orthodoxie über die römische Kirche im Osten unvermeidlich 4). "Ungefähr so, wenn auch, wie es ihrer Art entspricht, deutlicher, entschiedener und leidenschaftlicher, sagen es auch die französischen Katholiken von ihrer Sache" 5) bemerkt Erdmann und verweist auf das katholische "Komitee für die französische Propaganda im Ausland", dem zwei Kardinäle, eine Anzahl Bischöfe und katholische Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, der Kunst, der Wissenschaft, der Kultur angehören. Das Komitee seinerseits betont 6), dass der von Deutschland verschuldete und unmenschlich geführte Krieg schlussendlich "ein Krieg des protestantischen und heidnischen Deutschlands gegen den Katholizismus sei" 7). Gegen die verleumderische Tätigkeit des von den französischen Kardinälen geführten Komitees haben nun die beiden deutschen Kardinäle Hartmann (Köln) und Bettinger, (München) in einem Telegramm an den Papst entrüstet protestiert. Im Gegenzuge wurde im August 1915 unter dem Ehrenvorsitz des bayerischen Ministerpräsidenten Graf Hertling ein "Arbeitsausschuss zur Verteidigung deutscher und katholischer Interessen im Weltkrieg" gegründet und Ende 1915 eine Gegendarstellung veröffentlicht 8). Das umfangreiche Werk mit etwa 20 Aufsätzen von namhaften Autoren wie Mausbach, Pieper, Muth, Faulhaber, Schrörs, Finke, Ebers u.a. erregte auch das sozialistische Interesse. Auch diesmal fiel der Auftrag, die Schrift aus sozialistischer Sicht zu kommentieren, Erdmann zu 9). Aus der innenkirchlich-katholischen Polemik möchte sich Erdmann freilich heraushalten, vor allem "weil die Verfasser in ihrem apologetischen Eifer sich die Beweisführung sehr leicht und der Bedenkenlosigkeit, die sie der Gegenseite vorwerfen, nicht minder schuldig machen. Denn so liegen die Dinge nicht, dass bei den vielen Torheiten, die ganz gewiss auf der Gegenseite

1) Erdmann, August. Ebd. 598

2) Ebd. 598

3) Schrörs, Heinrich, *Der Krieg und der Katholizismus* o.A. (1915)

4) *Die Identifizierung der deutschen Sache mit der Sache der Kirche, ja mit der Sache Gottes scheint die gesamte religiöse Kriegsliteratur in Deutschland und in Oesterreich-Ungarn zu beherrschen. Vgl. Heinrich Missala, "Gott mit uns", München 1968, 88-93*

5) Erdmann, August. Ebd. 598

6) Vgl. *Baudrillart, Der deutsche Krieg und der Katholizismus. Paris 1915, Mit Vorwort von Kardinal Amette.*

7) Zit. von Erdmann, August. Ebd. 598

8) *Pfeilschifter, G. (Hrsg.) Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg. Eine Abwehr des Buches "La guerre allemande et le catholicisme". Herder, Freiburg i.Br. 1915*

9) Erdmann, August 1916

getan, geredet und (insbesondere auch in dem französischen Buche) geschrieben worden sind, muss auf französischer Seite alles kohlrabenschwarz und bei den deutschen Katholiken alles, was hier getan, geredet und geschrieben worden ist, lilienweiss und engelrein wäre" ¹⁾). Ein sicherlich berechtigter und objektiver Standpunkt, der freilich auch den Vorteil hatte, keine katholische Seite verteidigen zu müssen.

Was die Sozialisten am Buch interessierte war darüber hinaus auch nicht die (ohnehin müssige) Frage, wer der bessere Katholik sei, der Deutsche oder der Franzose. Das Interesse galt, verständlicherweise, der Tatsache, mit welchem Eifer, welcher Intensität und Ueberzeugung die deutschen Katholiken sich zum preussischen Staat, zum deutschen System bekennen, und dass nun - nach einiger Zeit der Opposition - 40 Jahren nach dem Kulturkampf ihr "Anschluss an die Gemeinschaft der vom Wohlergehen des kapitalistischen und imperialistischen Staatsetriebes beteiligten Parteien vollzogen ist" ^{2) 3)}.

Als Erdmann diese Feststellung macht, hat die reformistische Mehrheit der deutschen Sozialdemokratie allerdings den selben "Anschluss an den bestehenden Staat" ebenfalls vollzogen. Auch von der grenzüberschreitenden Kriegspolemik wurde sie genausowenig verschont wie die katholische Kirche. So beschuldigt etwa Charles Albert in der Arbeiterzeitung "Bataille Syndicaliste" ⁴⁾ die deutsche Sozialdemokratie, dass sie sich dem preussischen Imperialismus verkauft habe und derartige Tendenzen auch schon lange vor dem Krieg aufgewiesen hätte. Der Angriff traf die deutschen Sozialdemokraten hart, denn - wie Kautsky lakonisch vermerkt - "es ist nicht sehr erfreulich, die deutsche Sozialdemokratie dem französischen Proletariat in dieser Weise dargestellt zu sehen" ⁵⁾. Noch unerfreulicher dürfte allerdings gewesen sein, dass Albert etliche Argumente für seine Anschuldigung aufbringen konnte, so dass selbst Kautsky zugestehen muss: "In Wahrheit hatte das imperialistische Denken bis zum Kriege in unserer Partei nur einen kleinen Bruchteil erfasst. Der Krieg hat dann diesen Teil wohl bedeutend verstärkt. ... Die Gefahr des bürgerlichen Imperialismus haben wir stets erkannt und bekämpft. Die eines proletarischen Imperialismus haben wir unterschätzt und nicht genügend beachtet" ⁶⁾. Am Schluss versichert zwar Kautsky den französischen Genossen, dass "in der deutschen Sozialdemokratie ... der Kampf gegen diesen Imperialismus nicht minder energisch geführt werden (solle) wie unter den Sozialisten Frankreichs" ⁷⁾. Aber die Zusicherung ruhte auf wackelnden Füßen, wenn man bedenkt, dass in der deutschen Sozialdemokratie mehrere Imperialismustheorien zirkulierten - die von Hilferding, von Kautsky, von Rosa Luxemburg, von Max Schippel. Zumindest die letztere, die seinerzeit die Mehrheitsmeinung beanspruchen konnte, hatte aber kein französischer Sozialist akzeptieren können. Schippel legitimierte die imperialistische Expansion des hochentwickelten kapitalistischen Staates, und somit Deutschlands einerseits mit der dialektischen Gesetzmässigkeit der Geschichte, nach der untergeordnete Wirtschaftsstrukturen durch höhere beseitigt werden, und andererseits mit der reformistischen Integrationstheorie, nach der die Weiterentwicklung

1) Erdmann, A. Ebd. 540

2) Erdmann, A. Ebd. 546

3) Mit dieser Frage werden wir uns im nächsten Kapitel beschäftigen

4) In der Nummer 21. Sept. 1915

5) Kautsky, Karl, *Imperialistische Tendenzen in der Sozialdemokratie.*
NZ 34,1 (1916) 97-101

6) Kautsky, Karl. Ebd. 101

7) Kautsky, Marl. Ebd. 101

des kapitalistischen Staates notwendigerweise zur sukzessiven Verbesserung der Lage der Arbeiterklasse führen müsse.

Dabei war Schippels Theorie nicht einmal die "rechtteste". Eine solche vertraten die bereits erwähnten P. Lensch, K. Haenisch, Parvus, mit der An-sicht, dass nach einem deutschen Sieg der deutsche Sozialismus, als höchstentwickelter seiner Gattung, Europa und somit Russland und Frankreich beherrschen müsse. Es kam dann, dreissig Jahre später, was Russland und die Hälfte Deutschlands anbetrifft, genau umgekehrt.

Erdmann weiss, dass das Christentum durch den Krieg in seiner Substanz nicht gleich schwer getroffen wurde wie der Sozialismus. Zu der Frage wo der Krieg dem Christentum eigentlich Schaden zugefügt habe, meint Erdmann, dass durch den Krieg wahrscheinlich nur die Missionstätigkeit der christlichen Kirchen beeinträchtigt werde. Man könne ja den Heiden nicht Nächstenliebe predigen und sich zu Hause gegenseitig umbringen. Oder wie der Jesuit Döring, Bischof von Poona in Indien, dazu bemerkte: "Wenn wir nach dem Kriege zurückkehren, werden wir Missionare ganz sicher hören müssen: 'Reformiert ihr Christen nur zuerst euch selber, wir Heiden sind besser als ihr' 1).

Angaben über die sozialistische Beurteilung der Rolle der evangelischen Kirche im Krieg haben wir in den von uns untersuchten Unterlagen - die die Tageszeitungen nicht einschliessen - nicht gefunden. Umso mehr Aufmerksamkeit schenkten die sozialdemokratischen Rezensenten - vornehmlich Revisionisten - jenen "religiösen Kriegsschriften", die von evangelischer Seite publiziert wurden.

5.2.3. Religiöse Kriegsschriften

In der Besprechung der sogenannten "religiösen Kriegsschriften" übten die krisengeplagten und inzwischen schwer angeschlagenen Sozialisten auffallende Zurückhaltung. Am Material hat es nicht gefehlt. Nach den Angaben von Missalla dürften in Deutschland zwischen 1914-18 etwa 500 katholische und 900 evangelische Erbauungsschriften zum Krieg erschienen sein 2). Die von Missalla untersuchten katholischen Kriegspredigten überzeugen, dass die allermeisten, zumindest in einem heutigen Kontext, dem normalen Intellekt unzumutbar sind. Die Absicht dieser Schriften, dem von den Kirchen nicht gewollten Krieg einen (religiösen) Sinn zu geben, die Religion in der Not ganz in den Dienst des Vaterlandes, des kämpfenden und leidenden Volkes und nicht zuletzt des Kaisers zu stellen und somit den Soldaten und ihren Familien moralisch-seelischen Rückhalt und Trost zu bieten, ist zwar auch heute, noch mehr aber in der damaligen Kriegssituation verständlich. In der Tat ist ein kritisches oder indifferentes Abseitsstehen der Kirchen in der existentiellen Grenzsituation, die ein Krieg zwangsläufig schafft, schwer vorstellbar gewesen. Oder was hätte ein Pfarrer am Grab eines jungen Soldaten den Eltern sagen sollen? Dass er unsinnig für einen Unsinn gestorben sei? Die Vertretung einer solchen Aussage hätte nur das Resultat eines umfassenden Reifeprozesses sein können, aber dieser fand nicht statt. Im Gegenteil. Wie Friedrich Heer bemerkt: "Das europäische Christentum hatte zu den grossen Kriegen unseres Zeitalters buchstäblich nichts aus eigenem zu sagen. Friedensappelle von Päpsten mussten verhalten, die Friedensarbeit von tapferen Frauen, wie der Oesterreicherin Bertha von Suttner, wurde in gut katholischen Kreisen als Hysterien der Friedensfurie ver-

1) Zit. bei Erdmann, August 1915, 601

2) Vgl. Missalla, Heinrich, A. a. O. S. 19, Anm. 13

lacht" 1). Das verurteilende Wort, sei es theologisch und ethisch auch noch so berechtigt, steht uns nicht zu. Was uns allerdings zusteht und wozu wir verpflichtet sind, ist, die theologische und ethische Absurdität dieser religiösen Kriegsschriften schonungslos aufzudecken, und daraus, für das gegenwärtige und zukünftige Verhalten des Christentums die Lehren zu ziehen. Auf die Untersuchung der Frage, ob damals in kirchlichen Kreisen eine kritische Analyse dieser Schriften in Gang gesetzt worden wäre, müssen wir hier verzichten. Uns interessiert, ob und inwieweit die Sozialisten diese "religiösen Kriegsschriften" kritisch reflektiert haben. In Anbetracht der sozialistischen Stellungnahme zum deutschen Krieg darf man freilich eine massive Zurückweisung nicht erwarten. Auch der 1914 geschlossene "Burgfrieden" hat sie zur weitgehenden Enthaltensamkeit verpflichtet.

Bei der Durchsicht der von Sozialisten rezensierten religiösen Kriegsschriften fällt zunächst einmal auf, dass die Rezensenten offenbar bemüht waren, aus der dunklen Flut jene Einzelstücke herauszufischen, die noch brauchbar waren, und mit diesen in eine recht diskrete Auseinandersetzung zu treten. "... An ihnen Kritik zu üben ist gegenwärtig noch nicht an der Zeit" 2) meinte Wally Zepler. Auch eine systematische Analyse dieser Schriften ist nicht erkennbar. Es werden nur einige Aspekte behandelt.

Was bei den Sozialisten Verwunderung hervorruft, sind die Bemühungen der volkstümlich gehaltenen Schriften, Gott "für die deutsche Sache in Anspruch zu nehmen" 3). Während eine bestimmte Erbauungsliteratur 4) mit "derartigen Naivitäten ... die verwandten Seelen zu trösten" 5) versucht, gehen andere Autoren doch tiefer in die Problematik hinein. So etwa Scholz, Doerries, Kappstein und Rade 6). Die Schrift von Scholz findet Kranold "überaus lesenswert, weil sie Kantischen Geist atmet", ist aber mit manchen ihrer Ergebnisse, so etwa mit der "Versöhnung des Gedankens des Sichwehrens mit dem klaren entgegenstehenden Wortlaut des Evangeliums" nicht ganz einverstanden 7). "Den Parteigenossen ... dringend zum Studium" 8) empfiehlt er Doerries Schrift, und natürlich die von Rade. An den Aufsätzen von Rade "ist das ernsthafte Bemühen rühmend, die unchristlichen Erscheinungen des Krieges und diesen selbst mit dem Geist der Christlichkeit zu vergleichen" 9). Auch eine andere Schrift von Rade 10) stösst bei Kranold auf

-
- 1) Heer, Friedrich, *Koexistenz, Zusammenarbeit, Widerstand. Grundfragen europäischer und christlicher Einigung*. Zürich 1956. 121. Zit. bei Missalla, A.a.a.O. 123
 - 2) Zepler, Wally, *Geistige Bewegung*. SM 23,2 (1917) 598
 - 3) Kranold, Herman, *Religiöse Kriegsschriften*, SM 22,1 (1916) 170
 - 4) Kranold zählt folgende auf: auf evangelischer Seite Gustav MAHR, *Balsers Ernst ist gefallen!*; *N.N.* 7 Gebete in Kriegsnot, *Es ist der Herr, Glaubenstrost in Kriegszeit für alle, die es angeht* (Bormen 1915); auf katholischer Seite A. HEINEN, *Das Feldgebet*; *N.N.*, *Kreuz und Schwert*, *N.N.*, *5 Feldpostbriefe*; alle in München-Gladbach 1915
 - 5) Kranold Herman, *Ebd.* 170
 - 6) Vgl. Heinrich SCHOLZ, *Der Krieg und das Christentum*, Gotha 1915; Bernhard DOERRIES, *Soziale Wirkungen und Aufgaben des Krieges*, Hannover 1915; Theodor KAPPSTEIN, *Der Krieg in der Bibel, ein Friedensbuch in eiserner Zeit*, Gotha 1915; Martin RADE, *Christenglaube in Krieg und Frieden*, Marburg 1915
 - 7) Kranold, H., *Ebd.* 170
 - 8) Kranold, H., *Ebd.* 170
 - 9) Kranold, H., *Ebd.* 170
 - 10) Rade, Martin, *Dieser Krieg und das Christentum*. Stuttgart 1915

Sympathie, in der er die Ansicht vertritt, dass das Christentum vor dem Krieg mit seiner Friedensbotschaft versagte, und es darum gelte, "nach diesem Krieg mehr als bisher christlichen Geist und christliches Sittengesetz für die Beziehung der Völker untereinander bestimmend zu machen" ¹⁾.

Ganz anders als Kranold beurteilt auf orthodox-marxistischer Seite ein Autor namens A. Daniel ²⁾ Rades ethische Argumentation. Nach seiner Auffassung gehört der evangelische Marburger Theologe zu jenen "Gesinnungsidealisten" und "Friedensfreunden", die "an den bestehenden sozialen und politischen Verhältnissen nichts ändern wollen, jedoch glauben, dem imperialistisch gewordenen Kapitalismus die scharfen Zähne dadurch unschädlich machen zu können, dass sie ihm einen Phrasenbrei in den Mund schmieren" ³⁾. Die gesamte gesinnungsidealistische Tätigkeit von Rade erschöpft sich nun darin, von christlichen Ideen, Idealen, Sittengesetzen usw. zu reden und von diesen moralischen Appellen die Veränderung der Welt zu erwarten. "Rade hat - daran krankt seine ganze Schrift - es unterlassen, nach den wahrhaften Ursachen des Krieges zu forschen. Deshalb ist er bei der Erörterung der Mittel zur Beseitigung der Kriegsgefahr in Phrasen hängen geblieben. Hätte er die wirtschaftliche und verfassungspolitische Seite des Friedensproblems gesehen, so hätte er verstehen müssen, dass die 'Friedfertigkeit' des einzelnen, die Rade durch das Christentum fördern will, niemals den Krieg zu verhindern imstande sein wird; das gerade hat der gegenwärtige Krieg schlagend bewiesen" ⁴⁾. Mit dieser konsequenten Anwendung der marxistischen Basis-Ueberbau-Lehre meint nun Daniel, gegen moralisierende Friedenstheologen beweisen zu können, dass nur der wissenschaftliche Sozialismus die Lösung des Friedensproblems kenne, weil er als "Tatidealismus ... im Gegensatz zum blossen Gesinnungsidealismus nicht in den leeren Raum hinein, sondern auf die festen wirtschaftlichen und politischen Grundlagen baut" ⁵⁾. Eine Ansicht, die gegen Idealisten und eine bestimmte Gattung von Theologen immer wieder mit Erfolg ins Feld geführt werden kann ⁶⁾, die aber, weil sie die Gesamtwirklichkeit ökonomisch-politisch einengt, auch nur zur Hälfte wahr ist.

Zu den katholischen Druckerzeugnissen zum Thema "Krieg" bemerkt der Kirchenspezialist des orthodoxen Marxisten Erdmann: "Die Rührigkeit, die gerade die deutschen Katholiken bei allen Anlässen des öffentlichen Lebens in Wort und Schrift zeigen, bewährt sich auch hier. Freilich stet's mit dem inneren Werte dieser Erzeugnisse auf katholischer Seite nicht besser als mit der Kriegsliteratur im allgemeinen. Weder das Vaterland, noch die Literatur würde etwas eingebüsst haben, wenn neun Zehntel dessen, was eifrigen Federn entfloßen, ungeschrieben geblieben wäre" ⁷⁾. Zu welchem Zehntel das von ihm besprochene Buch vom Bischof Faulhaber gehören dürfte, ist un schwer ersichtlich. Faulhaber, der bald darauf (von 1917 bis 1952) Erzbischof von München und 1921 Kardinal wurde, und heute als "hervorragender Führer des bayerischen Katholizismus" gerühmt wird ⁸⁾, ist auch eine der kriegerrischen Hauptfiguren in Missallas traurigem Inventar ⁹⁾.

1) Inhaltlich zitiert von Kranold, H. Ebd. 170

2) Daniel, A., Rezension zu Rade, Martin. (A. a. a. O.) in NZ 33,2 (1915) 30-32

3) Daniel, A., Ebd. 30

4) Daniel, A., Ebd. 31

5) Daniel, A., Ebd. 32

6) Vgl. MEW 3, 13-20 "Die deutsche Ideologie"

7) Erdmann, August, Rezension zu Bischof v. Faulhaber, *Waffen des Lichtes*. Herder Freiburg i. Br. 1915

8) Brockhaus Enzyklopädie 1968, Bd. 6 S. 91

9) Missalla, Heinrich, A. a. a. O.

Faulhaber argumentiert mit den üblichen, theoretisch altbewährten, praktisch fragwürdigen kasuistischen Differenzierungen und erklärt, dass der gegenwärtige deutsche Krieg das Schulbeispiel eines gerechten Krieges sei. "Ein Urteil, dem seine bischöflichen Amtsbrüder in England, Frankreich, Italien und Belgien einhellig zustimmen werden" ¹⁾ bemerkt Erdmann. Freilich steht Faulhaber nicht dem "Krieg an sich" positiv gegenüber, denn dies wäre jener Martialismus, der am Kriege grundsätzlich Lust empfindet, lehnt aber auch den Sabbatismus ab, der grundsätzlich jeden Krieg in Abrede stellt. Aus dieser Position heraus ist die Frage, ob das Evangelium kriegsfreundlich oder kriegsfeindlich sei, mit einem zögernden "Unentschieden" zu beantworten. Dem ehemaligen Professor alttestamentlicher Exegese fällt es auch nicht schwer, die passenden Stellen gegen die Kriegsfreundlichkeit und gegen die Kriegsfeindlichkeit der Heiligen Schrift zusammenzutragen. In seiner Gleichnisrede - so Faulhaber - "erscheint Christus selber in der Uniform eines Kämpfers, und damit vollendet sich der Beweis für den Rechtscharakter des Krieges in der Welt des Evangeliums" ²⁾. Kommentar von Erdmann: "Man sieht, was man bei einigem guten Willen aus der Bibel alles beweisen kann" ³⁾. Und sein Schlussurteil: "Es wäre unrecht, wenn man nicht anerkennen wollte, dass der Speyrer Oberhirte in einigen Sätzen der Uebel gedenkt, die der Krieg mit sich bringt. Aber an viel mehr Stellen noch, mit viel mehr Worten und mit viel grösserem Eifer schildert er das Gute, Erhebende und Erziehliche, das seiner Ansicht nach der Krieg in Gegenwart und Zukunft der Menschheit beschert. Ein "Sabbatist ist Herr v. Faulhaber ganz gewiss nicht" ⁴⁾.

Das demütigende Urteil lag keineswegs schief, auch wenn man bedenkt, dass es zum guten Ton gehörte so zu reden wie es Faulhaber tat, und zum schlechten, wie es Erdmann versuchte.

Zeitgenössisch modern und angepasst wie Faulhaber argumentierten ja damals auch Philosophen, die, anders als ein Bischof, kriegerischen Sachzwängen weniger ausgeliefert waren. So etwa preist Werner Sombart den Krieg als eine glückliche Befreiung von der versumpfenden Macht einer bloss händlerischen Friedenskultur. "Und nun - ruft er begeistert aus - möge auch die Technik ihren Eroberungszug ruhig fortsetzen; nun beugen wir uns nicht mehr. Jetzt wissen wir: wozu. Die 42 cm-Mörser, die feldgrauen Uniformen, die bombenwerfenden und auskundschaftenden Flugapparate, die Unterseeboote haben uns wieder einen Sinn des technischen Fortschrittes offenbar gemacht" ⁵⁾.

Max Scheler, einer der geistigen Hauptvertreter des katholischen Deutschland, dem offenbar die Aufgabe zufiel, für die "Kriegstheologie" als "ancilla" die "kriegsphilosophischen" Argumente zu liefern, bleibt hinter einer solchen Aussage keineswegs zurück. Scheler, aktives Mitglied im Kriegspropagandabüro des Zentrumführers Erzberger ⁶⁾ rechtfertigt den Krieg überhaupt als dynamisches Machtprinzip, als "Rückkehr auf den schöpferischen Ursprung aus dem der Staat überhaupt hervorging", als "Untertauchen in die mächtigste Lebensquelle" ⁷⁾ (sic!). Scheler pflichtet Treitschke bei, der gesagt haben

1) Erdmann, August, Ebd. 379

2) Faulhaber, Ebd. zit. bei Erdmann Ebd. 379

3) Erdmann, August, Ebd. 379

4) Erdmann, August, Ebd. 379

5) Sombart, Werner, Händler und Helden, 1916. Zit. bei Max Adler, 1917, 119

6) Näheres über die Kriegsrolle von Max Scheler bei Lutz, Heinrich, Demokratie im Zwielficht. Der Weg der deutschen Katholiken aus dem Kaiserreich in die Republik 1914-1925. München 1963. Vgl. S. 22-43

7) Scheler, Max, Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg. Leipzig 1915. Zit. bei Max Adler, 1917, 118

soll, "dass nur müde, geistlose, erschlaffte Zeiten den Traum des ewigen Friedens geträumt haben" 1).

Hart ins Gericht geht mit diesen "Kriegsphilosophen" der geistige Führer der Austromarxisten Max Adler. "Den entsetzlichen Kulturschaden an Gut und Blut, den der Krieg verursacht, vollendet in seelenmörderischer Weise die Kriegsphilosophie, darin aber gründlicher als der Krieg, dass dieser, der schlimmstenfalls den Menschen tötet, vorüberzieht wie ein Unwetter, während jene einen Geist lebendig macht und als erhaltenswert preist, aus der immer wieder solche Unwetter heraufsteigen müssen" 2).

Wäre es nicht möglich gewesen, von der Theologie dasselbe zu verlangen, was Max Adler - im Thema Sombart, Max Scheler und Faulhaber offenbar weit überlegen - von der Philosophie fordert? "Ist der Denker bloss Chorführer, dann taugt er vielleicht auf die politische Bühne: die Philosophie hat nichts mit ihm zu schaffen und er nichts mit ihr. Der heute so oft zum Ausdruck gebrachte Gedanke, dass auch der Philosoph den Kampf seines Volkes mit seinen Mitteln zu fördern habe, ist barer Gallimathias und zeugt von einem schreienden Unverständnis gegenüber der Eigenbedeutung der Philosophie" 3).

War denn kein Entrinnen möglich aus diesem Inferno des durch die Massenpsychose des Krieges verseuchten Verstandes? Max Adler bewies, dass es möglich war. Allerdings hätte man dazu sein Format haben müssen. "Nur der Kriegsphilosophie wird das Schicksal zustossen, das der wirklichen Philosophie nie begegnen kann, dass ihr Gegenstand verschwindet, je mehr die Menschen vom Geiste wirklicher Kultur und Philosophie beseelt sein werden" 4). Gilt dies auch von der "Kriegstheologie"? "A jour" bleibende, den "Geist der Zeit" einatmende Theologieprofessoren haben freilich dem Krieg als wissenschaftlichem Forschungsobjekt Einzug in die Hörsäle gewährt. Der Revisionist Herbert Kühnert nimmt ihr Sinnieren über den aktuellen Gegenstand ernst. Viel zu ernst. Entspricht der Krieg den Stufen der sozialen Organisationen (1. Stamm, 2. Staat, 3. Weltreich) "so ist nicht einzusehen, warum es nicht statthaft sein sollte die Phaseologie des Krieges ausser unter dem rein politischen auch unter dem religiösen Gesichtspunkt ins Auge zu fassen" 5). Dieser Beleuchtung des Krieges durch die Religionswissenschaft, namentlich der Frage, welchen Anteil der Krieg an der religiösen Entwicklung der Menschheit hat, sind nach Kühnert die Arbeiten der evangelischen Theologieprofessoren Bertholet, Gunkel und Kittel gewidmet. Während Bertholet 6) das Problem allgemeinwissenschaftlich angeht, erörtern es die beiden anderen unter dem besonderen Gesichtspunkt der alttestamentlichen Religiosität 7).

1) Zit. bei Max Adler, 1917, 118

2) Adler, Max, 1916, 441

3) Adler, Max, Ebd. 442

4) Adler, Max, Ebd. 121

5) Kühnert, Herbert, *Krieg und Religionswissenschaft SM 23,1 (1917)* 159

6) Bertholet, Alfred, *Religion und Krieg, Tübingen 1916*

7) Gunkel, Hermann, *Israelitisches Heldentum und Kriegsfrömmigkeit. Göttingen 1916*

Kittel, Rudolf, *Das Alte Testament und unser Krieg. Leipzig 1916*

Gunkel und Kittel stützen ihre Thesen zum "Entwicklungsgang religiöser Kriegsfrömmigkeit" auf die Tatsache, dass in der Geschichte des jüdischen Volkes Politik und Religion, und somit auch Krieg, Hand in Hand gingen. Das zeigen die beiden Professoren - freut sich Kühnert - "nicht nur in Form nüchtern-prosaischer Geschichtsschreibung ... sondern auch in poetischen Zeugnissen von unvergänglicher Schönheit" 1). So etwa 2. Buch Moses. 15. "Deine Rechte, Jahwe, du Kraftverherrlichter, deine Rechte, Jahwe, zerschmettert den Feind. Mit der Fülle deiner Hoheit reisst den Gegner du nieder, lässest aus deinen Grimm, der verzehrt sie wie Stoppeln" 2).

Gegen Ende des Krieges wird Kühnert, wie andere, nüchterner, kritischer und beklagt die "Flachheit" vor allem jener Werke, "die den Nachweis zu führen suchen, dass der Krieg, den das eigene Volk führt, identisch mit dem sei, zu dem das neutestamentliche Christentum seine Anhänger aufruft" 3). Es erblickt darin eine "Verweltlichung und Materialisierung des christlichen Kampfbegriffes", denn die meistzitierten Stellen (Math.10,34-35; Eph. 6,10-17), die das christliche Kriegsengagement belegen sollen, beziehen sich auf den geistigen Kampf, genauso wie Luthers Lied "eine feste Burg ist unser Gott, ein gutes Wehr und Waffen", das auch für den Krieg herhalten musste. Eigentlich ist es eine verkehrte Exegese, wenn man all die Stellen mit Waffe, Schwert, Kampf, Krieg so verwendet, als ob es dabei "um irdische Dinge" und nicht "um das Heil der Seele" ginge. Darum seine Einsicht, die allerdings schon 1914 fällig gewesen wäre: "Es wäre ... zu wünschen ..., dass das spärliche Papier ... nach Möglichkeit dazu benutzt werden würde, statt religiöser Kriegsbroschüren lieber Bibeln zu drucken" 4). Immerhin empfiehlt er noch zwei Arbeiten 5).

1) Kühnert, Herbert, Ebd. 160

2) zit. bei Kühnert, H., Ebd. 160

3) Kühnert, Herbert, Kriegspublikationen, SM 24,1 (1918) 643

4) Kühnert, Herbert, Ebd. 644

5) Feine, Paul, Die Gegenwart und das Ende der Dinge. Leipzig 1917;
Eissfeldt, Otto, Krieg und Bibel. Tübingen 1917

6 SOZIALDEMOKRATIE UND CHRISTLICHE POLITIK

Mit dem jetzigen Kapitel wenden wir uns jenem Themenkreis zu, der freilich nicht bestehen würde, wenn der Sozialismus lediglich eine ideologische Gruppierung, philosophische Strömung oder weltanschauliche Richtung gewesen wäre. In seiner Eigenschaft als politische Bewegung schöpfte der Sozialismus, - wie schon des öfteren gezeigt - seine ideologischen Thesen und nicht zuletzt seine Religionskritik aus dem politischen Bereich. Nicht nur der Marxismus gab dazu doktrinäre Veranlassung, sondern die Tatsache, dass die christliche Religion auch als politisches Phänomen in Erscheinung trat. Anders als in unserer Zeit, wo der Begriff "christliche Politik" stark umstritten ist, war es seinerzeit, zumindest in amtskirchlichen Kreisen, eine nicht hinterfragbare Selbstverständlichkeit, dass die Kirche in der Welt ein parteipolitisches Instrument brauchte, um in jedem Lebensbereich präsent sein zu können. Vor allem war es die Ueberzeugung der katholischen Kirche, die anders als die evangelische, zentralistisch organisiert war und nicht in der Gunst des Staates stand.

Die politische Präsenz der Kirche im öffentlichen Leben hatte zur Folge, dass die meisten Sozialisten ihre Eindrücke von der Religion und dem Christentum durch die "christliche Politik" vermittelt. Man kann sich leicht vorstellen, welchen stellenweise vernichtenden Eindruck diese Begegnung mit dem Christentum in ihnen hinterliess.

Es wäre allerdings von vornherein verfehlt, der Beurteilung der "christlichen Politik" die sozialistische Kritik zu Grunde zu legen, auch wenn diese nicht immer falsch war. Die klassenkämpferische sozialistische Sicht war nämlich kaum in der Lage, einen tieferen immanenten Blick in die Zusammenhänge zu werfen. So verkannte sie zum Beispiel, welchen wichtigen Beitrag das Zentrum als erste grosse Laienbewegung in der Kirche zur Entklerikalisierung der Kirche und ihrer Präsenz im gesellschaftlichen Leben leistete.

Vor dem 1. Weltkrieg war dieser Umstand freilich kaum noch sichtbar und zu einer solchen Bewertung fehlte die historische Distanz. Einigen Sozialisten wird es dennoch gelingen, wenigstens einige Ansätze zur differenzierten Beurteilung zu gewinnen.

6.1. Sozialdemokraten und die deutsche Zentrumsparlei

Einige Monate vor den Wahlen von 1903 erschien in der "Neuen Zeit" eine wahlstatistische Studie von Wilhelm Stein ¹⁾, die mit der höchsten Aufmerksamkeit der deutschen Sozialisten rechnen durfte. Die Studie, der die Ergebnisse der Wahlen von 1898 in den preussischen Provinzen und Regierungsbezirken des deutschen Reiches zu Grunde lagen, hatte den Zweck, den Nachweis zu erbringen, dass in evangelischen Wahlbezir-

1) Stein, Wilhelm, 1902-03

ken die Arbeiter ihre Stimme überwiegend der SP gaben, während die Arbeiter in katholischen Gegenden nur vereinzelt die SP wählten.

Die Landesteile	I	II	III	IV	V
	Die Gesamtzahl der mündigen Subskripteure am 14. Juni 1896 ¹	Die Zahl der mündigen Subskripteure im Maßstabe ²	Die Zahl der sozialdemokratischen Maßstimmen am 16. Juni 1898 ³	Prozentuales Verhältnis der Zahl der sozialdemokratischen Maßstimmen zu der Zahl der Subskripteure im Maßstabe	Prozentualer Anteil der Maßstimmen in der Gesamtbevölkerung ⁴
Reg.-Bezirk Königsberg . . .	50 297	26 154	34 446	132	21,0
" " Gumbinnen . . .	25 031	13 016	11 198	86	1,0
" " Danzig . . .	37 826	19 670	9 619	49	47,0
" " Marienwerder . . .	31 710	16 489	1 571	10	52,0 X
Stadt Berlin . . .	221 312	115 082	155 411	135	9,0
Reg.-Bezirk Potsdam . . .	171 949	89 413	111 259	124	4,0
" " Frankfurt . . .	95 797	49 814	50 248	100	3,0
" " Stettin . . .	55 952	29 095	29 137	100	1,6
" " Rößlin . . .	23 050	11 986	5 692	31	2,0
" " Stralsund . . .	12 698	6 603	6 119	93	1,3
" " Pozen . . .	44 225	22 997	996	4	72,0 X
" " Bromberg . . .	33 287	17 309	3 590	21	57,0 X
" " Breslau . . .	151 603	78 834	69 313	88	41,0
" " Liegnitz . . .	98 148	51 037	39 097	77	17,0
" " Oppeln . . .	174 406	90 691	25 707	28	90,0 X
" " Magdeburg . . .	114 190	59 379	71 204	120	5,0
" " Merseburg . . .	118 054	61 388	56 273	92	3,0
" " Erfurt . . .	40 117	20 861	20 133	97	23,0
Provinz Schleswig . . .	98 838	51 396	81 940	159	2,0
" " Hannover . . .	207 047	107 664	98 286	91	13,0
Reg.-Bezirk Münster . . .	63 702	33 125	1 358	4	33,0 X
" " Minden . . .	48 246	25 088	13 991	56	36,0
" " Arnsberg . . .	275 821	143 427	61 430	43	43,0
" " Raffel . . .	67 218	34 953	33 176	95	16,0
" " Bielefeld . . .	91 136	47 391	40 808	86	33,0
" " Bielefeld . . .	49 434	25 706	4 258	17	64,0 X
" " Düsseldorf . . .	335 778	174 605	80 361	46	58,0 X
" " Köln . . .	104 643	54 414	21 274	39	33,0 X
" " Trier . . .	82 743	43 026	1 254	3	81,0 X
" " Aachen . . .	66 139	32 392	4 588	14	95,0 X
" " Sigmaringen . . .	2 778	1 445	221	16	95,0 X

¹ Statistik des Deutschen Reiches, Band 111. — ² Eigene Berechnung. — ³ Vierteljahrshefte zur Statistik des Deutschen Reiches 1898, Ergänzungsheft zu IV. — ⁴ Statistik des Deutschen Reiches, Band 68. Ergebnisse der Volkszählung 1890.

1)

Auch wenn Stein den Nachweis der gravierenden Verhältnisdifferenz zwischen evangelischen und katholischen SP-Stimmer voll gelingt, so hat seine Tabelle doch einige "statistische Haken", die zur Vorsicht mahnen. Vor allem scheinen uns zwei statistische Ueberlegungen von Stein problematisch zu sein.

1) Während die in den Sparten I, III und V der Tabelle aufgeführten Zahlen offiziellen statistischen Unterlagen des Deutschen Reichs entnommen

1) Stein, Wilhelm, 1902-03

Mit X habe ich die Wahlbezirke mit mehrheitlich katholischem Bevölkerungsanteil bezeichnet.

sind und somit als gesichert angesehen werden können, beruhen die Zahlen unter II und folglich unter IV auf eigener Berechnung von Stein. Diese Zahlen erscheinen uns fragwürdig. Wir haben den Eindruck, dass Stein, um den prozentualen Anteil der SP an Arbeiterstimmen möglichst günstig, d.h. hoch angeben zu können (Sparte IV), die Zahl der wahlberechtigten Arbeiter (Sparte II) zu niedrig gehalten hat. Nach seiner Berechnung wären nämlich lediglich etwa 52% der Arbeiter wahlberechtigt. Wahrscheinlich liegen aber diese Zahlen höher, da es kaum anzunehmen ist, dass die nicht stimmberechtigten Jahrgänge zwischen 15-25 Jahre (Wahlalter in Preussen 25 Jahre) fast die Hälfte der Gesamtarbeiterschaft ausmachen.

Die niedrigen Zahlen unter II führen dann zu entsprechend hohen Angaben unter IV und weisen damit hohe SP Anteile an Arbeiterstimmen nach, in einigen Bezirken (Königsberg, Berlin, Potsdam, Frankfurt, Stettin, Magdeburg, Schleswig) zwischen 100-159%! Auch wenn man zu Recht davon ausgehen kann, dass die SP nicht nur Arbeiterstimmen, sondern auch andere vom sogenannten "linken Bürgertum" (allen voran Jungintellektuelle) erhalten hat, liegen die Zahlen unter IV zu hoch. Für die Berechnung der Verhältnis-differenz zwischen evangelischen und katholischen Arbeiterstimmen für die SP spielt es allerdings keine wesentliche Rolle, ob die Zahlen unter II und folglich unter IV zu hoch oder zu niedrig sind. Die Verhältnis-differenz bleibt in einer höheren Prozentkategorie eigentlich diesselbe wie in der niedrigen und somit ist der Zweck der statistischen Uebung erreicht. Mit anderen Worten, stimmen die Zahlen von Stein, dann hat die SP in den elf (11) katholischen Bezirken (mit X bezeichnet) etwa 20%, in den evangelischen hingegen 67% der Arbeiterstimmen erhalten. Nimmt man die Zahlen unter II um ein Drittel höher an, sinkt der prozentuale Anteil der SP (unter IV) automatisch ab. In den katholischen Bezirken auf etwa 14%, in den protestantischen auf 47%. Ob 67-20 oder 47-14, die Verhältnis-differenz bleibt diesselbe und somit das Ergebnis, dass die SP in den evangelischen Bezirken 3,35 mal mehr Stimmen erhalten hat als in den katholischen.

2) Grössere Schwierigkeit bereitet der Begriff "evangelische Arbeiter" "katholische Arbeiter". Die unter Sparte V aufgeführten Angaben über den "prozentualen Anteil der Katholiken in der Gesamtbevölkerung" sind zwar gesichert, nur ist es fraglich, ob und inwieweit diese Anteile auf die Arbeiterschaft übertragbar sind. Man muss annehmen, dass viele Arbeiter, die zivilrechtlich als "katholisch" und "evangelisch" registriert wurden, in Wirklichkeit ohne den offiziellen Kirchenaustritt zu erklären, längst nicht mehr der Kirche angehörten.

Unter diesen Umständen ist es realistischer, anstatt von "katholischen" und "evangelischen" Arbeitern einfach von "Arbeitern in katholischen bzw. in evangelischen Bezirken" zu sprechen. Immerhin kann man annehmen, dass in den jeweiligen Bezirken die Mehrheit der Arbeiter sich noch zu einer Religion bekannte.

Trotz diesen Vorbehalten ist die von Stein zusammengestellte Statistik beeindruckend und aufschlussreich. Ausschlaggebend scheint uns nicht die Frage nach der Stichhaltigkeit der absoluten Zahlen zu sein, sondern die Frage: was haben die Sozialisten aus dieser Statistik mit zwingender Logik herauslesen müssen? Das Ergebnis war geradezu verblüffend. "Unter

den 11 katholischen Bezirken befindet sich kein einziger, in dem die Zahl der sozialdemokratischen Wahlstimmen der Zahl wahlfähiger Industriearbeiter auch nur annähernd entspricht; ja, es ist kein einziger katholischer Regierungsbezirk zu finden, in dem unsere Verhältniszahl auch nur die Hälfte der Höhe erreicht, die in den evangelischen Regierungsbezirken die Regel bildet; vielmehr ist in den meisten katholischen Regierungsbezirken diese Verhältniszahl niedriger als die niedrigste Verhältniszahl der evangelischen Landesteile" ¹⁾. Das heisst, "dass die Mehrheit der industriellen Arbeiter in allen Landesteilen mit überwiegend katholischer Bevölkerung für das Zentrum stimmt" ²⁾.

Nun, ob sie für das Zentrum gestimmt hat, geht zwar aus dieser Statistik nicht hervor (man kann es allerdings vermuten), fest steht hingegen, dass sie nicht für die Sozialdemokraten stimmte. Und wenn Stein von "Mehrheit" spricht, dann war dies eine ziemliche Untertreibung. In den Hochburgen des deutschen Katholizismus, in Aachen, Münster, Trier ist der Stimmenanteil der SP zwischen 3-14% der weitaus niedrigste im ganzen deutschen Reiche geblieben. Und wenn man davon ausgeht, dass etwa 30% der SP-Stimmen nicht aus Arbeiterkreisen stammten (siehe Königsberg, Berlin, Potsdam, Stettin, Köslin, Magdeburg, Schleswig unter IV) und etwa 60-75% der SP-Stimmen aus "evangelischen" Kreisen stammen mussten ³⁾, dann haben in diesen Bezirken etwa 1-4% der "katholischen" Arbeiter für die SP gestimmt. Eine fast unglaubliche Angabe, denn das hiesse doch - entgegen unseren Vorbehalten - dass es den sozialen und politischen Organisationen der katholischen Kirche gelungen ist, die katholischen Arbeiter praktisch hundertprozentig bei sich zu halten. Ja, die in SP-Kreisen landesweit gefürchteten Zentrumskapläne haben anscheinend sogar das Kunststück fertiggebracht, auch (noch) die "katholischen" Atheisten und Indifferenten unter den Arbeitern gegen die Sozialdemokratie stimmen zu lassen. Daraus würde als (eigentlich überraschendes) Ergebnis folgen, dass um die Jahrhundertwende die Arbeiter in katholischen Gegenden fest und treu zu ihrer Kirche und ihren Organisationen standen, oder zumindest, dass sie unter kirchlichem Einfluss von der Sozialdemokratie ferngehalten wurden. Auf alle Fälle haben die Sozialisten aus diesen Angaben nur dieses Ergebnis herauslesen können.

Rechneten die SP-Strategen alle Angaben im obigen Sinne zusammen, verglichen sie und werteten sie aus, dann stand folgendes fest:

1. Zwischen Christentum und politischem Wahlverhalten besteht kein zwingender und eindeutiger Zusammenhang
2. Protestantismus und Sozialdemokratie sind miteinander vereinbar
3. Der SP ist es bereits um 1900 gelungen, die Mehrheit der evangelischen Arbeiter zu gewinnen
4. Zwischen Katholizismus und politischen Wahlverhalten besteht ein zwingender und eindeutiger Zusammenhang

1) Stein, W., Ebd. 600

2) Stein, W., Ebd. 599

3) Die berechnete Verhältnisdifferenz von 3,35 zwischen den katholischen und evangelischen Bezirken würde gar einen 80prozentigen Anteil nahelegen

5. Katholizismus und Sozialdemokratie schliessen einander aus.
 6. Die SP ist in katholischen Arbeitskreisen ohne jeden Erfolg geblieben.

Es war nun für die Sozialdemokratie eine zwingende Notwendigkeit, aus diesem Endergebnis die entsprechenden doktrinären, strategischen und taktischen Konsequenzen zu ziehen. Konsequenzen für die sozialistische Theorie und Praxis in ihrem Verhältnis zur Religion, zum Christentum; zum Protestantismus und zum Katholizismus und allen voran zu den katholischen Gewerkschaften und zur katholischen Zentrumspartei.

6.1.1. Das Zentrum

Aus den statistischen Angaben ergaben sich für die Sozialdemokraten folgende Daten: Das Zentrum stellt die mit Abstand grösste Fraktion im Reichstag ¹⁾, es ist die einzige bürgerliche Partei, die über Arbeiterstimmen verfügt, es beherrscht die katholischen Arbeiterkreise unangefochten und es ist neben den Konservativen die einzige Partei, die an die Sozialdemokraten keine Stimme verliert. Aus der Logik dieser Fakten folgte, dass die Sozialdemokraten in der mächtigen katholischen Partei ein Bollwerk und den eigentlichen politischen Konkurrenten im Lande erblicken mussten. Zumindest auf lange Sicht konnten die Sozialdemokraten ihr doppeltes politisches Wahlziel, nämlich alle Arbeiter für sich zu gewinnen und die dominierende Partei zu werden nur verwirklichen, wenn es ihnen gelang, das Zentrum zu zerschlagen oder wenigstens erheblich zu schwächen. Am Schluss seiner Studie gab Stein allgemeiner sozialdemokratischer Ueberzeugung Ausdruck: "In diesen katholischen Bezirken vor allem gilt es für die sozialdemokratische Agitation kräftig einzusetzen; diese künstlich von der Arbeiterbewegung ferngehaltenen Massen müssen früher oder später zur sozialdemokratischen Partei stossen, zu der sie nach ihren ökonomischen Interessen gehören" ²⁾. Dieser Satz kehrt in den sozialistischen Aussagen in inhaltlich unveränderten Variationen bis zum Jahre 1918 ständig wieder. Man muss auch feststellen, dass alle Argumente der Sozialdemokraten gegen den politischen und sozialen Katholizismus eigentlich nur Konsequenzen dieser Kampfansage sind.

Die sozialistische Ueberlegung ging von folgenden Prämissen aus: politische Parteien entstehen aus der Notwendigkeit, die wirtschaftlichen Interessen der einen oder der anderen Klasse zu vertreten. Das auf dieser ökonomischen Basis erarbeitete und ideologisch reflektierte Programm einer politischen Partei widerspiegelt somit eine klassenbedingte, ökonomisch-soziale Realität. So ist die sozialdemokratische Partei entstanden, um die Interessen einer bestimmten Klasse, namentlich der Arbeiter, ideologisch zu vertreten und politisch zu verfechten. Somit gehören Sozialdemokratie und Arbeiter auf natürliche Weise zusammen.

- 1) Die Reichstagswahlen von 1898 und 1903 ergaben folgende Sitzverteilung und Prozentzahl der Stimmen:

Zentrum	102 (18,9%)	bzw. 100	(19,7%)
Sozialdemokraten	56 (27,2%)	bzw. 81	(31,7%)
Nationalliberale	46 (12,5%)	bzw. 51	(13,9%)
Fortschrittspartei	49 (11,1%)	bzw. 36	(9,3%)
Konservative	56 (11,0%)	bzw. 54	(10,0%)
Christl.-soziale	13 (3,7%)	bzw. 11	(2,6%)
Uebrige (Polen, Dänen, Elsass-Lothringer u.a.)	52 (11,2%)	bzw. 43	(9,5%)

- 2) Stein, Wilhelm, 1902-03, 601

Stellt man das Zentrum in das Licht dieser sozialistischen Ueberlegung, so ergibt sich, dass diese Partei, über drei Kennzeichen verfügt:

- 1) Sie ist eine widernatürliche Erscheinung, da sie als Volkspartei mehrere antagonistische Klassen, vom einfachen Arbeiter bis zum Hochadel, zu vereinheitlichen sucht und somit der klassenbedingten Interessenvertretung widerspricht.
- 2) Sie ist ein idealistischer Anachronismus, da sie diese widernatürliche Vereinheitlichung mit dem Element des entfremdeten ideologischen Ueberbaus, namentlich mit der katholischen Religion, zu bewerkstelligen versucht.
- 3) Das Zentrum ist Hauptfeind Nr. 1 für die Sozialdemokratie, da ihr den natürlichen Boden, die nämliche Arbeiterklasse streitig macht und noch mehr, weil es ihm sogar gelungen ist, fast die gesamte katholische Arbeiterschaft der Sozialdemokratie fernzuhalten.

Die Ueberzeugungskraft dieser Thesen schien derart eindrücklich zu sein, dass das Zentrum wohl das einzige Thema in sozialdemokratischen Kreisen war, wo zwischen Revisionisten und orthodoxen Marxisten nicht die geringste Meinungsverschiedenheit bestand. Zuweilen hat man sogar den Eindruck, dass die Revisionisten ihre Neigung zur realistischen Flexibilität durch überforcierte Angriffe auf das Zentrum kompensieren wollten. Jedenfalls kennen wir kein Thema, bei dem der sozialdemokratische Standpunkt einheitlicher und in allen Teilen ablehnender gewesen wäre, als in der Beurteilung und Bekämpfung des Zentrums zwischen 1900-1918.

Das weit verzeigte sozialistische Material zur Zentrumsfrage umfasst folgende Hauptgebiete, die wir einzeln behandeln möchten. Zuerst die allgemeine Charakteristik des Zentrums, die sich - im Sinne der marxistischen Theorie - aus der ökonomisch-materiellen Basis ergibt und zum ideologischen Bewusstsein wird. Aus dieser theoretischen und an der politischen Realität nachgewiesenen Ueberlegung folgen die drei Hauptbeziehungen des Zentrums, nämlich zur Kirche, zu den Arbeitern und zur kapitalistischen Gesellschaft, denen wir nachgehen möchten.

6.1.2. Das Wesen des Zentrums

Die Frage nach dem Wesen einer politischen Partei kann - nach sozialistischer Ansicht - nicht eidetisch beantwortet werden, wie es etwa die Idealisten tun würden, sondern nur historisch-materialistisch. Das heisst, für die Bestimmung einer politischen Organisation ist keineswegs ihr, im ideologischen Ueberbau wiedergespiegelter weltanschaulicher Charakter, sondern ihre gesellschaftlich-ökonomische Basis massgebend. Hätten die Sozialisten die inzwischen verschollene und erst wieder um 1927 aufgefundene Schrift von Marx und Engels, "Die deutsche Ideologie", gekannt, so hätten sie diese Gedanken an der marxistischen Quelle unmissverständlich belegen können. Denn - schrieben Marx und Engels bei der Entstehung der marxistischen Geschichtsphilosophie - "es wird nicht ausgegangen von dem, was die Menschen sagen, sich einbilden, sich vorstellen, auch nicht von den gesagten, gedachten, egebildeten, vorgestellten Menschen, um davon aus bei den leibhaftigen Menschen anzukommen: es wird von den wirklich tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozess

auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses dargestellt" ¹⁾. Im Gegensatz zur idealistischen Geschichtstheorie, die die ideologischen Reflexe zur treibenden Kraft der Geschichte machte, wird im Marxismus der reale Grund dieser Prozesse gesucht. "Diese Geschichtsauffassung beruht also darauf, den wirklichen Produktionsprozess und zwar von der materiellen Produktion der unmittelbaren Lebens ausgehend zu entwickeln und die mit dieser Produktionsweise zusammenhängende und von ihr erzeugte Verkehrsform, also die bürgerliche Gesellschaft in ihren verschiedenen Stufen, als Grundlage der ganzen Geschichte aufzufassen und sie sowohl in ihrer Aktion als Staat darzustellen wie die sämtlichen verschiedenen, theoretischen Erzeugnisse und Formen des Bewusstseins...aus ihr zu erklären..." ²⁾. Das heisst, "sie hat in jeder Periode nicht, wie die idealistische Geschichtsauffassung, nach einer Kategorie zu suchen, sondern bleibt fortwährend auf dem wirklichen Geschichtsboden stehen, erklärt nicht die Praxis aus der Idee, erklärt die Ideenformationen aus der materiellen Praxis..." ³⁾.

Auf das Zentrum angewandt heisst das nun, dass man sein Wesen nicht aus seinem in den Vordergrund gerückten religiös-weltanschaulichen Charakter zu begreifen hat, sondern aus jener materiell-ökonomischen Praxis, die der reale Grund seiner Klassenbedingtheit ist. "Die Summe von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen..." ist nämlich "der reale Grund dessen", was sich die Philosophen als "Substanz" und "Wesen" vorgestellt haben ⁴⁾.

Auch wenn das Zentrum fortwährend zu beweisen versucht, dass in ihm die herrschenden Gedanken seinem religiösen Charakter entstammen, soll ihm entgegengehalten werden, dass die herrschenden Gedanken weiter nichts sind als "der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse, die als Gedanken gefassten herrschenden materiellen Verhältnisse; also der Verhältnisse, die eben die eine Klasse zur herrschenden machen, also die Gedanken ihrer Herrschaft" ⁵⁾. In diesem Sinne kann Erdmann sagen, dass das Zentrum "im Grunde...eine politische Partei wie jede andere (ist), das heisst, eine Organisation zur parlamentarischen Vertretung der wirtschaftlichen Interessen bestimmter Bevölkerungskreise" ⁶⁾. Denn, "um den Glauben allein würde sich heutzutage kein katholischer Bauer oder Krämer in die Kosten des politischen Kampfes stürzen" ⁷⁾.

Entstanden ist das Zentrum zwar, um das Recht des katholischen Volksteils im Reich zu verteidigen und zu vertreten, aber - meinen die Sozialisten übereinstimmend - Bismarck alleine habe daran Schuld, dass "das Katholische" dieser politischen Partei derart in den Vordergrund gerückt werden konnte.

"Nur der täppischen Politik Bismarcks darf man die Entstehung der Zentrumspartei zuschreiben; ohne das durch den Kulturkampf gegebene Motto:

1) MEW 3, 26

2) MEW 3, 37-38

3) MEW 3, 38

4) Vgl. MEW 3, 38

5) MEW 3, 46

6) Erdmann, August, 1909b, 1235

7) Erdmann, A., Ebd. 1235

Schutz der Kirche! wäre ein so widerspruchsvolles Gebilde wie das Zentrum nicht zu denken gewesen" ¹⁾. Ähnlich beklagt sich auch Mehring: "Es war eine ungeheuerliche Verkertheit von ihm (Bismarck), A.H.), die katholische Kirche als solche mit seinen Gendarmen zu berennen, weil sie das ideologische Banner hergab für alle partikularistische Elemente, die sich durch die Gründung des neuen Reiches geschädigt und verletzt fühlten" ²⁾.

Nicht nur seine Entstehung, auch seinen Fortbestand habe das Zentrum Bismarck zu verdanken. Die partikularistischen Elemente gehörten nämlich verschiedenen Klassen an und so beständen im Zentrum von vornherein unüberwindbare Interessengegensätze, an denen es eigentlich zugrunde gehen müsste, wenn das einigende Prinzip nicht gefunden wäre. "Als es nun Bismarck einfiel, erst die Kirche und dann vermittels der Kirche die widerspenstigen Volksschichten zur Raison zu bringen, fanden sie in dem Kampfe um ihren Glauben das die vielseitigen Interessen einigende Band" ³⁾. Dieses "Gemengsel der allerverschiedensten politischen Richtungen, (dieses) Mischmasch von , wie August Reichensperger seufzte, 'verdammte heterogene Elemente' zusammenzuhalten" war nach Mehring erst dann möglich geworden, als Bismarck "durch plumpe Gewaltgriffe in das innere Leben der katholischen Kreise das Zentrum wirklich zu einer konfessionellen Partei zusammenschweißte und ihm dadurch...Festigkeit und Stärke gab" ⁴⁾.

Allerdings wird anerkannt, dass in der Vereinigung der Interessengegensätze Ludwig Windthorst, dieses "politische Phänomen" und dieser "Staatsmann ersten Ranges" ⁵⁾ eine massgebende Rolle gespielt habe. Wenn "zwischen den rheinischen Kleinbauern, den katholischen Grossgrundbesitzern der westfälischen Bistümer Münster und Paderborn, den katholischen Schlesiern, den süddeutschen Katholiken und nicht zuletzt den katholischen Arbeitern des westlichen Industriegebiets Gegensätze schroffster Art bestanden, die mehr als einmal die religiöse Ideologie zu sprengen drohte", dann gelang es Windthorst immer wieder, "in rein politischen, noch mehr in wirtschaftlichen und sozialpolitischen Fragen einen Ausgleich zu schaffen und die Mittellinie der Verständigung zu finden" ⁶⁾

Windthorsts politische Leistung belegt allerdings nur die Tatsache, dass gewisse ausserordentliche Persönlichkeiten die historischen Gesetze eine Zeitlang aufhalten können, nicht aber, dass diese Gesetze der herrschenden materiellen Verhältnisse als Ausdruck der ökonomischen Interessen einer herrschenden Klasse, keine Wirksamkeit hätten. Im ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts waren die Sozialisten freilich der Meinung, dass Windthorsts erfolgreiche Einigungsstrategie- und Taktik eine einmalige Leistung darstellte. Die am realen Grund des Zentrums wirkenden Interessengegensätze werden die künstliche Einheit dieser klassenbedingten Heterogenität sprengen müssen.

Begreiflicherweise interessieren sich die Sozialisten, wenn sie das Wesen des Zentrums bestimmen wollen, für diesen "realen Grund" der christlichen Partei d.h. für die Frage, aus welchen Elementen, aus welchen Klas-

1) Erdmann, A., 1903, 686

2) Mehring, Franz, 1900c, 450

3) Erdmann, A., 1901, 809

4) Mehring, Franz, 1912a, 35-36

5) Wendel, Hermann, Rezension zu Adalbert Hüsgen, Ludwig Windthorst, Köln 1907, In: NZ 26,1 (1907-08) 379-80

6) Wendel, Hermann, Ebd. 380

sen sie zusammengesetzt ist und welche Klasse in ihr tatsächlich, d.h. ökonomisch-gesellschaftlich herrscht.

6.1.3. Die materielle Basis des Zentrums

Die am Schluss des vorherigen Abschnitts gestellten Fragen, die die materielle Basis des Zentrums betreffen, können von den Sozialisten anscheinend nur beantwortet werden, wenn die verschiedenen sozialen Schichten, aus denen es zusammengesetzt ist, werturteilsmässig qualifiziert werden. Nach ihrer Meinung sammelt das Zentrum nicht einfach alle Volksschichten, sondern den jeweiligen reaktionären Teil derselben. Oder wie Erdmann meint, "das Zentrum hat seinen Anhang bei den im Grunde reaktionärsten Volksschichten: dem Kleinbürger- und Kleinbauerntum. Ihm gehören weiter an die rückständigen Kreise der Arbeiter in den katholischen Gegenden: sie bilden, so rückständig sie im Verhältnis zu der sozialdemokratischen Arbeiterschaft auch sind, in der ultramontanen Partei das fortschreitende und vorandrängende Element..." ¹⁾.

Allerdings ist das nur das kleine reaktionäre Fussvolk - oder wie wir bald hören werden - das "Stimmvieh", die "brave Schafherde". Politisch massgebend im Zentrum sind die beiden klassischen "reaktionären Gewalten", nämlich Kirche und Adel. Dazu gesellt sich die Schar jener Streber und Karrieristen, die in der Verwaltung entsprechende "christliche" Leistungen vollbracht haben, meistens Juristen. Zum Dreigespann der Geistlichen, Adligen und Juristen kommen noch einige Landwirte, in der Regel Grossgrundbesitzer ²⁾. Später, ab 1912, wird in der sozialistischen Presse von einer auffallenden kapitalistischen Orientierung des Zentrums und der Christlich-Sozialen in Oesterreich gesprochen ³⁾, einem noch zu besprechenden Umstand, der allerdings das "Reaktionärtum" der christlichen Parteien lediglich erweiterte bzw. verlagerte aber keineswegs abbaute.

Auch katholische Kreise schätzten die soziologische Zusammensetzung des Zentrums in diesem Sinne ein. Ein Dr. Sigl schreibt dazu im "Bayerischen Vaterland" im Jahre 1886, anlässlich des 25-jährigen Jubiläums der Zentrumspartei: "Da sind vor allem einige geistliche Herren, die gar gern regieren möchten im Staat und vor allem und an erster Stelle die Interessen des geistlichen Standes vertreten, dessen äussere Machtstellung sie mit allen Mitteln fördern. Dann kommen einige Beamte und Professoren, die vor allem an die eigene Karriere denken und ihre Freunde und Klubgenossen vorwärts bringen wollen. Dann kommen einige Adelige und Hofherren, denen die Gunst von oben das wichtigste Lebensprinzip ist. Diese wollen natürlich und vor allem die alten Vorrechte ihres Standes aufrechterhalten oder wiederherstellen. Neben ihnen kommen die adeligen oder bürgerlichen Gross-Grundbesitzer, die natürlich auch nur an sich denken. Hinter diesen folgt dann der ganze Tross von kleinen Beamten, Bürgern, Arbeitern, Bauern, denen man alles mögliche verspricht und die das Stimmvieh hergeben, mit dem die Leiter ihre politischen Geschäfte machen. Das ist die wahre Ge-

1) Erdmann, A., 1901, 805

2) Vgl. Erdmann, A., 1908b, 207-208

3) Vgl. Erdmann A., 1913b; Renner Karl 1908-09a, 1910-11b, Bauer Otto 1910-11c; Danneberg Robert 1911-12

stalt der Zentrumsparthei im 25. Jahre ihres Bestehens" 1).

Aus der heterogenen Zusammensetzung des Zentrums folgen die vielfältigen Verschiedenheiten und Gegensätze der Interessen der in ihm wirkenden Klassen. Für Sozialisten ist es unabdingbar, dass in einem solchen Antagonismus schliesslich doch die Interessen einer Gruppe dominant werden. Wessen Interessen werden nun in dieser christlichen Partei eigentlich wahrgenommen? Gerne schliessen sich die Sozialisten der Meinung der demokratisch-republikanischen Katholiken an, die ein Pfarrer, namens Münsterer, mitte Aug. 1909 im Bayerischen Vaterland" folgendermassen formuliert: "Nun ist es aber beim Zentrum ein Kreuz, und über dieses Kreuz haben mir gegenüber gerade in der letzten Zeit rassereine Zentrumsleute (darunter natürlich auch Reichstags- und Landtagsabgeordnete) bitterlich geklagt und mich gebeten: 'Schreiben's doch darüber etwas ins 'Vaterland', ein Zentrumsblatt getraut es sich doch nicht zu sagen'. Dieses Kreuz besteht nun darin, dass gerade im Reichstagszentrum die schwarzen Junker noch immer die führende Rolle spielen, gegen welche der demokratische (sprich volkstümliche) Flügel nicht aufkommen kann. Die Gesellschaft da oben in Berlin wollte um jeden Preis wieder bei Hofe lieb Kind werden, und deshalb war ihr der süddeutsche demokratische Flügel schon lange ein Dron im Auge. Unter diesen schwarzen Junkern, die gerade so rückständig sind wie die blauen im konservativen Lager, tuten Exemplare auf der Reichstagszentrums-C Trompete, welche um das Linsenmus eines kaiserlichen Händedrucks skrupellos die Volkstümlichkeit der Partei verkaufen. Ist es ja sogar eine Tatsache, dass diese schwarzen Feudalprotzen gewissen süddeutschen Demokraten in der eigenen Partei den Gruss verweigern. Hoher geht es freilich nimmer. Das sei einmal offen gesagt; denn Geschwüre muss man öffnen, damit sie sich enteitern können. Diese schwarzen Junker mit ihrem Paradekatholizismus auf den Ehrentribünen unserer Katholikentage haben in ihrer feudalen Rückständigkeit vom Monarchismus noch einen Begriff wie etwa Hofmarschall Kalb in 'Kabale und Liebe' von Serenissimus" 2).

Im Kreise der Sozialisten war es, zumindest bis 1910, klar, dass das Zentrum uns den "feudal-zünftigen Schutt wieder nach Deutschland einzuführen" 3) bestrebt ist, und auch schon darum gemeinschädlich ist. Die historisch gewachsene Verbindung von Kirche und Monarchie, von Trohn und Altar, die traditionelle und auch staatsphilosophisch erläuterte Parteinahme der

1) Zit. bei Erdmann, A., 1911b, 3-4. In dieser weit verbreiteten Broschüre publiziert Erdmann auf 70 Seiten etwa 200 pointiert scharfe, kritische Stimmen zum Zentrum aus ausschliesslich katholischen Quellen. Die kommentarlos weitergereichten Zitate sollen beweisen, dass die These "Zentrum und katholische Bevölkerung sind identisch" unhaltbar ist. Wie stark diese "katholische Dissidenten" (liberale Katholiken, Reformkatholiken, katholische Sozialismussympathisanten, heimliche oder offene Modernisten, bzw. ganz normale kritische Intellektuellen) quantitativ waren, haben wir nicht abschätzen können. Ihre Zahl dürfte in der politischen Wahlstatistik eine "quantité négligeable" sein, was allerdings über Qualität und Wahrheitsgehalt ihrer Gedanken nichts aussagt. Im weiteren werden wir diese kritischen katholischen Stimmen angemessen berücksichtigen, zumal die Sozialisten sich mit ihnen zu identifizieren schienen.

2) Zit. bei Erdmann, A., Ebd. 5-6

3) Mehring, Franz, 1902-03c, 771

Ultramontanen für das von den Adeligen beherrschte monarchistische Staatssystem brauchte nicht weiter erörtert zu werden. Es genügt schon, wenn Erdmann die führenden Persönlichkeiten des Zentrums beim Namen nennt; Freiherr von Waldbott-Bassenheim, Graf Stolberg, von Savigny, Freiherr von Frankenstein, Graf Ballestreum, Graf Hompesch, Freiherr von Schostener, Freiherr von Heeremann u.a. ¹⁾. Selbst eine Persönlichkeit wie Bischof Ketteler, der "von den klerikalischen Führern sich der arbeitenden Klasse am meisten genähert hat" ²⁾, sah in der (katholischen) Monarchie die Zukunft. Mehring zitiert aus einem Brief des Mainzer Bischofs, den dieser am 28. August 1866, wenige Wochen nach der Schlacht bei Königgrätz, an den Kaiser von Oesterreich richtete. Es heisst darin: "Das Ausscheiden Oesterreichs aus dem deutschen Bunde ist für uns schmerzlicher, als es Worte auszusprechen vermögen. Ein Deutschland ohne Oesterreich und ohne das Kaiserhaus ist nicht mehr Deutschland. Unsere einzige Hoffnung ist noch, dass diese Verhältnisse unmöglich von Dauer sein können. Alle unsere Hoffnungen und alle unsere Gebete werden ohne Unterlass Ew. K.K. Majestät begleiten bei dem grossen Werke der inneren Stärkung und Wiederherstellung Oesterreichs....Nur ein einiges Deutschland mit den Erben der alten deutschen Kaiserkrone an der Spitze entspricht den wahren Bedürfnissen Deutschlands und der Stellung, die Gott ihm in der Weltgeschichte eingewiesen hat" ³⁾.

Das breite Stimmenvolk interessierte sich für derartige Beanstandungen allerdings auch schon damals nicht. Erdmann geht mit diesen Anhängern der Partei hart ins Gericht: "Die grosse Masse des Zentrumgefolges ist zu rückständig und stumpfsinnig", der kleinbürgerliche und bäuerliche Zentrumsanhang "kümmert sich um politische Fragen nicht, sie folgt bei den Wahlen dem Herrn Pfarrer und glaubt seiner Versicherung, dass eine Partei, die als Schützerin der Kirche die wahre Partei des Herrgotts ist, auch unbesehen das Vertrauen jedes Christenmenschen verdiene" ⁴⁾.

6.1.4. Die Ideologie des Zentrums

Nach sozialistischer Auffassung ist die Ideologie einer politischen Partei die Summe jener theoretischen Reflexionen, die von den realen, materiellen Bedürfnissen und Interessen der von dieser Partei vertretenen Klasse ausgehört und bestimmt wurden. Die inhaltliche Beschreibung und Interpretation einer solchen Ideologie, die sich gewöhnlich Parteiprogramm bzw. Grundsatzprogramm der Partei nennt, setzt also die Beschreibung und die Interpretation der realen Basis voraus. Die eigentlichen Inhalte liegen nämlich in der letzteren, d.h. in den ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnissen, die in der Ideologie d.h. im Programm lediglich den verbalisierten Niederschlag finden. Auf diese Weise enthält das Programm einer Partei inhaltlich nichts Neues über das hinaus, was in der realen Basis, als Faktum schon vorhanden ist. Die eigentliche Aufgabe eines Programms besteht darin, diese Fakten, dieses "Sein" als Wirklichkeit des gesellschaftlichen und individuellen Lebens bewusst zu machen, d.h. zum ideologischen Bewusst-Sein werden zu lassen.

1) Vgl. Erdmann, A., 1908b, 207-208

2) Erdmann, A., Ebd. 207

3) Mehring, Franz, 1912a, 35

4) Erdmann, A., 1908b, 212

Die sozialistische Ideologie erhebt den Anspruch, ihr Grundsatzprogramm nach diesem materialistisch-ökonomischen Verfahren entwickelt zu haben. Das "Kommunistische Manifest", - Urbild und Vorbild dieses Verfahrens, ist verfasst worden, um die materiellen Bedürfnisse und Interessen der Arbeiterklasse zu beschreiben und ihre politische Vertretung durch die Kommunistische Partei zu proklamieren.

Wie steht es aber mit der katholischen Zentrumspartei?

Es versteht sich, dass sie, nach den strikten Anweisungen dieses marxistischen Verfahrens beurteilt, über keine Ideologie verfügt, über keine verfügen kann, die diesen Voraussetzungen entsprechen könnte. Das Grundsatzprogramm als ideologischer Ausdruck der realen Basis des Zentrums scheidet von vornherein daran, dass es nicht auf eine bestimmte Klasse aufbaut, sondern jene "verdammte heterogene Elemente" zu vertreten versucht, die in der Tat verschiedene und einander widersprechende Klasseninteressen haben.

Die Sozialisten haben kein Verständnis und auch keinen ideologischen Sinn dafür, dass eine Volkspartei notwendigerweise mit derartigen ökonomisch-sozialen Antinomien leben und ihre programmatische Politik des Ausballancierens danach ausrichten muss. Aus der Analyse dieser Prämissen schliessen sie, dass eine solche Partei kein Programm haben kann und diesen durch die reale Basis verursachten Mangel durch Opportunismus und Prinzipienlosigkeit in politischem Reden und Handeln bezahlen muss.

Ein Programm soll das Zentrum von Anfang an nicht gehabt haben. Die 63 katholischen Mitglieder der preussischen Zweiten Kammer, die sich Ende November 1852 zu einer "Katholischen Fraktion" zusammengeschlossen haben, haben sich kein politisches Programm gegeben und führten im Untertitel ihrer Fraktion lediglich auf: "Zur Aufrechterhaltung der Verfassung, zur Wahrung der bürgerlichen und kirchlichen Freiheit" ¹⁾. Das Programm musste, wie Pastor bemerkt, "deshalb unterbleiben, weil die Mitglieder der katholischen Fraktion in politischer Hinsicht ziemlich weit auseinandergingen... In allen nicht katholischen Dingen war es jedem Mitglied überlassen, frei sein Ja oder Nein, in die Wagschale zu legen" ²⁾. Ähnlich sieht ein anderer unbeteiligter Kenner die programmimmune Situation: "Die Fraktion enthielt sehr verschiedene Elemente. Zwar fanden sich da ganz überwiegend konservative Elemente, allein im allgemeinen zeigten die rheinischen Abgeordneten im Durchschnitt etwas mehr Anlehnung an die liberalen Ideen, als den Westfalen lieb war; die Trieser sogar etwas Neigung zur Opposition... Das Schlimmste an der Sache war das gegenseitige Misstrauen, indem die streng konservativen Elemente geneigt waren, in den Liberalen schon halbe Revolutionäre, umgekehrt jene in den Konservativen der eigenen Partei selbstsüchtige Junker und eingefleischte Reaktionäre zu sehen" ³⁾.

Bald darauf verliessen die von den liberalen Katholiken derart angegriffenen Adligen die Fraktion und schlossen sich den Rechten an. Die "rheinischen Liberale", wie man die von den Adligen befreite Fraktion

1) Zit. bei Erdmann, A., 1903, 683

2) L. v. Pastor, August Reichensperger, 2 Bde. 1899, Zit. o.n.A. bei Erdmann, A., 1903, 683

3) Otto Pfülf, Hermann von Mallinckrodt 1901². Zit. o.n.A. bei Erdmann, A., 1903, 683

fortan zu nennen pflegte, kamen einem Programm einen Schritt näher, aber sie waren immer noch zu heterogen als dass sie ihre politischen Interessen grundsätzlich hätten formulieren können. "Wo wirtschaftliche und politische Fragen in Betracht kamen, zeigte sich die ganze Haltlosigkeit und Widersinnigkeit des merkwürdigen Parteigebildes, das sich nicht anders zu halten wusste, als durch die Proklamierung der Freiheit in nichtreligiösen Angelegenheiten, das heisst durch vollständige Grundsatz- und Programmlosigkeit" 1).

Der erste, nach sozialistischer Deutung, ernsthafte Programmversuch erfolgte im Jahre 1864. Das von Mallinckrodt entworfene Soester-Programm wiederspiegelt immerhin die Interessen des sich gegen die Fabriken und gegen das Kapital wehrenden Kleinbürgertums, das mehrheitlich aus Handwerkerkern bestand. Da aber die Fraktion bei weitem nicht nur Handwerker umfasste, hatte man schliesslich beschlossen "von Statut und Programm abzusehen". Um diese Zeit befand sich die "Katholische Fraktion" bereits im Zustand der Auflösung, zumal sie keine eigentliche "reale Basis" hatte. Und sie wäre auch bald verschwunden, meinen die Sozialisten, wenn Bismarck einige Jahre später nicht auf die verwegene Idee gekommen wäre, die katholische Kirche anzugreifen. Erst als aus dem Katholikum Politikum wurde, gelang es der inzwischen bedeutungslos gewordenen "Katholischen Fraktion", alle Katholiken des Reiches ohne Standesrücksichten zu alarmieren und in den heiligen Verteidigungskrieg zu führen.

"So gelang es - bemerkt Erdmann - die Zentrumsparthei zu gründen; aber es gelang nicht, dieser Parthei ein Programm zu schaffen. Man begnügte sich mit einigen Redensarten, an deren Spitze das schöne Wort stand: *Justitia fundamentum regnorum*" 2).

Das sogenannte Programm der Zentrumsfraktion des Reichstags erschöpfte sich in Allgemeinheiten. Es lautete:

- 1) Der Grundcharakter des Reiches als eines Bundesstaats soll gewahrt, demgemäss Bestrebungen, die auf eine Aenderung des föderativen Charakters der Reichsverfassung abzielen, entgegenwirkt und von der Selbstbestimmung und Selbstständigkeit der einzelnen Staaten und allen inneren Angelegenheiten nicht mehr geopfert werden, als die Interessen des Ganzen unabweislich fordern.
- 2) Das moralische und materielle Wohl aller Volksklassen ist nach Kräften zu fördern; für die bürgerliche und religiöse Freiheit aller Angehörigen des Reiches ist die verfassungsmässige Feststellung von Garantien zu erstreben und insbesondere das Recht der Religionsgesellschaften gegen die Eingriffe der Gesetzgebung zu schützen.
- 3) Die Fraktion verhandelt und beschliesst nach diesen Grundsätzen über alle in den Reichstag zur Beratung kommenden Gegenstände, ohne dass übrigens den einzelnen Mitgliedern der Fraktion verwahrt wäre, im Reichstag ihre Stimme abweichend vom Fraktionsbeschluss abzugeben" 3).

1) Erdmann, A., 1903, 684

2) Erdmann, A., Ebd. 686

3) Zit. bei Erdmann, A., Ebd. 687

"Mit diesem Notbehelf - sagt Erdmann - ist das Zentrum bis heute ausgekommen. Die in den beiden ersten Sätzen ausgesprochenen Bestimmungen sind so nichtssagend wie nur möglich und was das Schönste ist: sie werden im letzten Satze, der die Freiheit der Abstimmung proklamiert, für den einzelnen wieder aufgehoben" ¹⁾.

Eine Volkspartei, wie das Zentrum es von Anfang an war und bis zu seiner Umwandlung in CDU-CSU blieb, hatte es in der Tat schwer, sich ein Programm zu geben, das konkrete Forderungen enthält, die weder den einen noch den anderen Teil der vertretenen Volksschichten verletzte. Die Sozialisten sahen in diesem heterogenen Zustand eine "Unmöglichkeit, die Interessen von Kapital und Arbeit, von Arm und Reich, von Unternehmer und Arbeiter, von Industrie und Landwirtschaft, von Handwerk und Grossbetrieb, von all den verschiedenen Gruppen, Schichten und Klassen, die das Zentrum zusammensetzen, programmatisch zu vereinigen" ²⁾. Darum kann Erdmann die sozialistische Ansicht folgendermassen formulieren: "Der Mangel eines Programms gehört zum Wesen des Zentrums; er entspricht der Natur einer Partei, die vom wirtschaftlichen und politischen Standpunkt ein Monstrum, ein Widersinn ist, die deshalb auch nur Bestand haben kann, solange die Unaufgeklärtheit der Massen hinreicht, um sich durch die wirkliche oder vermeintliche Gefährdung der Religion hinwegtäuschen zu lassen über die viel wichtigere Gefährdung ihrer wirtschaftlichen und politischen Interessen" ³⁾.

Spätere, gescheiterte Programmversuche schienen diese sozialistische Ansicht zu bestätigen. Mitte der neunziger Jahre veröffentlichte Dr. Oberdörffer in Köln in der von ihm herausgegebenen "Korrespondenz für die geistlichen Präsidien katholischer Vereinigungen der arbeitenden Stände" ein "katholisch-soziales Programm" mit der Absicht, dieses auch als Zentrumsprogramm durchzusetzen. Am Programm haben alle katholische Theologen, die sich wissenschaftlich eingehender mit sozialen Fragen beschäftigt haben, zusammen mit katholischen Gelehrten verschiedener Fachrichtungen mitgearbeitet. Der Erfolg schien gesichert zu sein, denn auch der Papst soll es mit voller Zustimmung gelesen und abgesegnet haben. Vollständig befriedigt dürfte Oberdörffer feststellen, dass es den Programmen gelungen ist, "eine Zusammenfassung der allgemein anerkannten Sätze der katholisch-sozialen Wissenschaft" ⁴⁾ zu geben.

Genau dieser Umstand ist aber dem Programm zum Verhängnis geworden. Offensichtlich hatte der Entwurf Oberdörffers eine arbeiterfreundliche Schlagseite und die auf der Einheitslinie ballancierenden Zentrumspolitiker wollten von einem solchen Programm - wie sich Oberdörffer beklagte - "nichts wissen".

Zum neuerlichen Scheitern eines Zentrumsprogramms hat nach Erdmann ein zusätzlicher Grund beigetragen: das Zentrum war regierende Partei geworden, und somit war die Liste derer, auf die Rücksicht genommen werden musste, noch grösser geworden. Frohlockend stellte Erdmann dazu fest:

1) Erdmann, A., Ebd. 687

2) Erdmann, A., Ebd. 687

3) Erdmann, A., Ebd. 687

4) Oberdörffer, ohne nähere Angaben zit. bei Erdmann, A., 1903, 689

"Die Quadratur des Kreises wird eher gefunden, als man die Aufgabe löst, die Politik des Zentrums, das vom Kompromiss, vom Kuhhandel, vom Unfall lebt, programmatisch festzulegen. Das Zentrum weiss erst, was es zu tun hat, wenn seine Schmuser bei der Regierung vorgeschrien hat" 1).

Aus der Programmlosigkeit des Zentrums ergibt sich eine Reihe von Eigenschaften, die in der sozialistischen Presse ausgiebig behandelt und als Merkmale der christlichen Politik bestimmt werden.

Die Programmlosigkeit - bemerkt Erdmann - ist "gleichbedeutend mit politischer Charakterlosigkeit" 2). Damit wird von sozialistischer Seite jene politische Haltung bezeichnet, die die Politik nicht aus Prinzipien betreibt, sondern aus der jeweiligen situationsbedingten Realität heraus pragmatisch vorgeht. "Nichts aber sichert einer Partei so sehr die dauernde Anhänglichkeit der Volksmassen, als dass sie fest zu ihren Prinzipien steht, als dass sie ihre Schanzen mit ihren Toten zu bedecken weiss" 3). So markant hat sich einst auch die Zentrumsparlei verhalten. In der Zeit des Kulturkampfes hat sie sich "bis zu einem gewissen Grade mit wirklichen Rechten als Vorkämpferin der Volksfreiheit aufspielen" können und den "ihr aufgedrängten Krieg mit einer Konsequenz und Kraft durchgeföhrt, wie sie an einer bürgerlichen Partei in Deutschland immerhin ungewohnt waren" 4). Allerdings hat das Zentrum - schränkt Erdmann ein - damals, als es "sich die verlorene Popularität wieder sichern" konnte, diese "volkstümliche Politik" eigentlich "wider seine Natur treiben" müssen 5). Als konsequente Oppositionspartei hat das Zentrum in diesen Jahren ansehnliches Kapital anhäufen können. Von dem hat es "lange zehren können" und auch "lange gezehrt" 6). Allerdings soll diese Oppositionsrolle dem Zentrum nicht behagt haben. Meerfeld erinnert an die Sätze von Spahn, der in seiner Schilderung der Entstehung der Partei meint: "Daran aber dachte man bei der Gründung nicht oder nicht ernstlich, dass man eine dauernde Oppositionsstellung mit der Front gegen die Regierung beziehen werde. Die Aufgaben, die das Programm bezeichnete, waren von einer Oppositionspartei nicht in Angriff zu nehmen" 7). Auch diese unwillige Oppositionsstellung geht auf Bismarcks Konto, denn seine Politik "hatte es verstanden, Leute in die Opposition zu treiben, die der besten Gesinnung und des besten Willens voll waren, und die bei einiger Rücksicht auf ihre nicht ganz preussischen Eigenheiten zu treuen Parteigängern der Regierung hätten gewonnen werden können" 8).

Düwell bemerkt zwar, dass in gewissen Zeiten des verschärften Klassenkampfes manche Genossen hofften, dass nun auch "die schwarze Volkspartei... oppositionell werde", und "schärfer ihre demokratischen Grundsätze (!) betonen müsse" 9), es ist aber kaum anzunehmen, dass die Sozialisten das Zentrum in der Oppositionsrolle, die ihm in Arbeiterkreisen immer eine gewisse Popularität garantierte, gern gesehen hätten. Wurde das Zentrum ab und zu in die Opposition gedrängt, wie etwa im Dezember 1906 nach der Reichstags-

1) Erdmann, A., Ebd. 689

2) Erdmann, A., Ebd. 689

3) Mehring, Franz, 1902-03c, 770

4) Mehring, Franz, Ebd. 770

5) Erdmann, A., 1903, 690

6) Mehring, Fr., Ebd. 770

7) Spahn, Martin, Das deutsche Zentrum, 1907. Zit. o.n.A. bei Jean Meerfeld, 1908, 831

8) Erdmann, A., 1908b, 208

9) Düwell, Wilhelm, 1909-10, 923

auflösung als der gegen das Zentrum gerichtete "Bülow-Block" entstand, dann berührte es die Sozialisten peinlich, die Oppositionsbank mit den schwarzen Zentrumsleuten teilen zu müssen. Es kam in ihnen "ein Gefühl der Unbehaglichkeit über die jetzige Parteikonstellation im Reichstag" hoch, "nicht wegen der Oppositionsrolle an sich, zu der das Zentrum sich verurteilt sieht, sondern - wie Meerfeld es beklagt - weil unsere Fraktion am Zentrum einen Bundesbruder bekommen hat, dessen Gesellschaft der Partei praktisch nichts nützt und sie nach aussen hin lediglich kompromittiert" ¹⁾.

Anscheinend haben aber die Anhänger der Sozialdemokraten und des Zentrums an der Basis, nämlich die Arbeiter, das Zentrum in der Oppositionsrolle dennoch gerne gesehen. Möglicherweise haben sie von dieser Verbindung erwartet, dass ihre Arbeiterinteressen dadurch mit grösserem Nachdruck vertreten werden könnten, denn ein oppositionelles Zentrum brauchte auf seine konservative Wählerschaft weniger Rücksicht zu nehmen und hätte sich seinen Arbeiterwählern eher zuwenden können. In der Tat kam es zu dieser Zeit an der Basis zu Verbrüderungszenen. Das gefiel den höheren Funktionären der Sozialdemokratischen Partei ganz und gar nicht. Bitter beklagt sich Meerfeld. "Wir vergessen schnell. Seit dem 13. Dezember 1906 ist das Zentrum Oppositionspartei. Was es vor diesem Tage fast ein Dutzend Jahre lang gewesen ist: ein unterwürfiger Regierungslakai, der gegen gute Belohnung für die schuftigsten Taten zu haben war, daran erinnert sich schon bald niemand mehr" ²⁾.

Deshalb beobachteten die Sozialdemokraten jeden politischen Schachzug des Zentrums scharf kontrollierend, um daran die Prinzipienlosigkeit und die Charakterlosigkeit der christlichen Politik der Mitte nachweisen zu können. Anlässe dazu gaben verschiedene Vorlagen im Reichstag, bei deren Behandlung das Zentrum in der Tat keine einheitliche Linie verfolgte (Flottenvorlage ³⁾, Kartellgesetz ⁴⁾, Militärausgaben ⁵⁾, Schutzzölle ⁶⁾, Steuerpolitik ⁷⁾) und schliesslich regierungskonform entschied. Den Höhepunkt des taktisch-strategischen Lavierens zwischen rechts und links erreichte das Zentrum bei den Vorstössen zur Wahlrechtsreform.

Das für das preussische Abgeordnetenhaus geltende Dreiklassenwahlrecht beruhte auf dem Prinzip der Mittelbarkeit und der Ungleichheit. Die Einteilung der Wähler in die 3 Klassen erfolgte auf Grund der von ihnen aufbrachten Steuern. Die Folge dieser rein finanziell bedingten Einteilung war, dass die wenigen Höchstbesteuerten in der ersten Klasse genauso viele Wahlmänner wählten, wie die grössere Zahl der mittleren Schichten und die noch grössere Masse der unteren Schichten. So galt die Stimme eines Junkers das x-fache eines selbständigen Handwerkers, von der eines Arbeiters in der unteren Klasse ganz zu schweigen.

Dass dieses Dreiklassenwahlrecht, das in demokratischen Kreisen im In- und Ausland als "Hort der Reaktion" galt und scharf kritisiert wurde, vor allem die Sozialdemokraten benachteiligte, war natürlich klar. Genauso gewiss war es auch, dass jeder Versuch, dieses Wahlsystem wesentlich zu reformieren, das heterogene Zentrum in arge Schwierigkeiten bringen würde. Da das Zentrum von vornherein "allen Herren dienen wollte" ⁸⁾, versuchte

1) Meerfeld, Jean, 1908, 827

2) Meerfeld, Jean, 1908, 830

3) Mehring, Franz, 1900, 321-322

4) Mehring, Fr., 1900, 323; Meerfeld, Jean 1914, 297

5) Meerfeld, Jean, 1908, 830

6) Hoch, Gustav, 1905, 180ff

7) Hoch, Gustav, 1908-09, 521ff

8) David, Gertrud, Rundschau, SM 5,2 (1901) 832

es nun, zwischen den Interessen seiner Arbeiter, seiner mittelständischen Handwerker und Beamten und seinen schwarzen Junkern zu balancieren. Die Zentrums Politiker haben alle ihre politischen Zauberkünste aufbieten müssen, um die antagonistischen Interessen ihrer Wähler einerseits, und die nicht weniger vielfältigen Beziehungen des Zentrums zu den anderen Parteien und zur Regierung andererseits ausgleichen zu können. Mal haben sie selber eine Reform lanciert, dann haben sie dieselbe verworfen, und dann wieder aufgegriffen, korrigiert und verwässert, dann wieder verschärft und schliesslich abgelehnt. Schlussendlich haben sie sich zu nichts entscheiden können.

Die Sozialdemokraten, die ihre Meinung in dieser Frage grundsätzlich, eindeutig und kompromisslos formulieren und vertreten konnten, haben das Hin- und Herschwingen der gewiegten schwarzen Slalomfahrer mal amüsiert, mal verärgert beobachtet ¹⁾. Ohne auf die sich wiederholenden Einzelheiten dieser Diskussion einzugehen, sollen hier lediglich einige Sätze von Hans Block wiedergegeben werden, die die sozialistische Meinung über das Wahlrechtsverhalten des Zentrums veranschaulichen dürften.

Bei der dritten Lesung der Wahlreformvorlage im preussischen Abgeordnetenhaus im Frühjahr 1909 schreibt Block: "Das Werk des schwarzblauen Blocks aber sucht in raffinierter Weise den Anschein einer Reform zu erwecken - ein potenziertes Schwindel, mit dem leichtgläubige Wähler über-tölpelt werden sollen. Es trägt neben den Merkmalen der Junkerbrutalität sehr deutlich die Züge der Zentrumsverschlagenheit..... Wie es (das Zentrum) das fertig gebracht hat, ohne seine Arbeiter- und kleinbürgerlichen Wähler direkt vor den Kopf zu stossen, wie es die beiden einander widerstreitenden Aufgaben zu vereinigen gewusst hat, Junker und Proletarier zu befriedigen, das ist ein wahres Juwel politischer Rosstäuscherei. Es löste die Doppelaufgabe, indem es den Proletariern die Schale, den Junkern den Kern der Wahlrechtsnuss gab, indem es den Konservativen die volle Bewahrung des alten Unrechts, den Zentrumsarbeitern aber den Schein eines Fortschritts gab" ²⁾.

Die Empörung der Sozialisten war durchaus berechtigt. Dass sich das heterogene Zentrum in der Wahlrechtsfrage kompromissbereit verhalten hätte, wäre im Sinne der politischen praktischen Vernunft noch vertretbar gewesen. In der Tat hat aber die Zentrumsführung mit der verbalen Reformdrohung politische Geschäfte gemacht und somit versucht, aus dem offensichtlichen Unrecht des Dreiklassenwahlrechts Kapital zu schlagen, ohne ernsthaft daran zu denken, das Unrecht zu beseitigen. Denn hätte das Zentrum das ungerechte preussische Wahlsystem wesentlich reformieren wollen, hätte es das - wie Erdmann zu Recht bemerkt - in Zusammenarbeit mit den Sozialdemokraten ohne weiteres erreichen können ³⁾. Offenbar wollte das Zentrum dies aber nicht, weil die Abschaffung des Dreiklassenwahlrechts die Sozialdemokraten auf Anhieb zur stärksten Fraktion gemacht, womöglich sogar an die Grenze der

1) Vgl. dazu Erdmann, August, 1901, 1908b; Gewehr, Wilhelm, 1908; Meerfeld, Jean, 1908, 831; Block, Hans, 1909-10a, 1909-10b, 1910; Düwell, Wilhelm, 1909-10

2) Block, Hans, 1909-10b, 916-917

3) Vgl. Erdmann, August, 1908b, 212

absoluten Mehrheit gebracht hätte ¹⁾. Diese Erbitterung auslösende Ueberlegung allein reichte wohl aus, um in den Sozialdemokraten das Gefühl zu verstärken, dass ihr Feind Nr. 1 die "christliche" Zentrumsparterie sei, die sie verraten habe.

Dass dieses Gefühl in ihnen auch die ohnehin schon vorhandene Abneigung gegen das Christentum im öffentlichen Leben, namentlich gegen den Klerikalismus vertiefte, liegt auf der Hand. Wie christlich war aber das Zentrum? Die Frage interessierte die Sozialdemokraten schon deshalb, weil das Zentrum seine Ideologie immer als religiös und katholisch verankert wissen wollte.

6.1.5. Das Zentrum und die Kirche

Aus der Analyse der materiellen Basis und des ideologischen Ueberbaus des Zentrums ergab sich das Schulresultat, dass das Zentrum sich nicht auf eine bestimmte Klasse stützt und diese zwangsläufig heterogene und antagonistische Basissituation ihm verunmöglicht, zu einer konsequenten Ideologie zu gelangen. Anstelle der Klassenbedingtheit und der diese wirtschaftlich-gesellschaftliche Realität widerspiegelnden Ideologie verwendet das Zentrum die katholische Religion und ihre organisatorischen Formen als Bindemittel. So ist das Zentrum "ein Gemengsel der verschiedenartigen Interessensgruppen ohne politisches Programm, lediglich verbunden durch den Kampf für die gleiche 'heilige' Kirche und die Anerkennung dieser Kirche als höchste Autorität in allen Fragen des Denkens und Glaubens" ²⁾. Oder wie es Düwell formuliert: "Die Scheidung der Klassen, ihre Gegensätze und Interessenvertretungen finden in den Parteigruppen keinen klaren Ausdruck. Das bestimmende wirtschaftliche Moment bleibt teilweise hinter einem mystischen Schleier verborgen. Es ist der religiöse Einschlag, der unserer Parteigruppierungen das charakteristische Gepräge verleiht" ³⁾. Die Folge dieses als unnatürlich empfundenen Zustandes ist, dass solche Parteien, allen voran das Zentrum, die Interessengegensätze im ökonomisch-gesellschaftlichen Bereich nicht erkennen, sondern diese vielmehr verdrängen oder durch Fremdbestimmungen (etwa durch den Willen der Kirche) zu neutralisieren versuchen. In der Adaptierung einer Religion beanspruchen sie eine ideologische Option, die ihnen gar nicht zukommt und nur ihr entfremdetes Sein widerspiegelt. Sie verwenden die Religion als Aushängeschild und verfallen einer mystifizierenden Demagogie. Auf diese Weise werden sie, wie das Zentrum, zum Hort der Reaktion.

Ausdrücke wie Demagogie und Reaktionärtum erscheinen zwar als Schimpfworte, sind aber im marxistischen Sprachgebrauch durchaus terminiert. Sie bezeichnen Denk- und Verhaltensweisen die, wie die religiöse, auf alte, schon seit jeher bestehende Wertvorstellungen zurückgreifen, diese als immer noch argumentationskräftig hinstellen und meinen, dass diese die Welt zu gestalten vermögen. Diese "Oberherrlichkeit des Geistes" - wie

1) Nach den Wahlen von 1907 und 1912 errang das Zentrum mit 19,4% Stimmenanteil 105 Sitze bzw. im 1912 mit 16,4%, 91 Sitze. Die Sozialdemokraten hingegen mit 29,0% nur 43 Sitze bzw. im 1912 mit 34,8% 110 Sitze. Somit ist die SP im Jahre 1912 sogar mit dem sie stark benachteiligenden Wahlsystem stärkste Fraktion geworden.

2) Cunow, Heinrich, 1911b, 681

3) Düwell, Wilhelm, 1909-10, 922

Marx ausführt -¹⁾ versucht, den Nachweis seiner Herrschaft über die Wirklichkeit (materielle Basis) in drei Etappen zu führen. Erstens werden die Gedanken, die Ideen, die Wertvorstellungen von ihren empirischen Gründen getrennt, zweitens werden sie durch einen mystischen Zusammenhang zum ideologischen System geordnet und als "Selbstbestimmungen des Begriffs" gefasst, drittens verwandelt man diese Ideen in eine Person, um das mystische Aussehen dieses sich selbst bestimmenden Begriffs beseitigen und fortan von selbständigen, souveränen Ideen von Philosophen reden zu können. "Hiermit hat man sämtliche materialistischen Elemente aus der Geschichte beseitigt und kann nun seinem spekulativen Ross ruhig die Zügel schiessen lassen" ²⁾.

Auch wenn die sozialistischen Autoren um diese Zeit auch in der hier gestellten Frage Marx mit keinem Wort erwähnen, so argumentieren sie doch in seinem Geiste. In seiner Polemik warf Marx den Junghegelianern vor ³⁾, dass indem sie ihre Kritik "auf die Kritik der religiösen Vorstellung" beschränken, überall, genauso wie die Althegeleaner, "die Herrschaft der Religion, der Begriffe, des Allgemeinen in der bestehenden Welt" voraussetzen ⁴⁾. Somit erklären sie "jedes herrschende Verhältnis für ein Verhältnis der Religion" und verwandeln es in den "Kultus des Rechts, den Kultus des Staates" und haben überall "nur mit Dogmen und dem Glauben an Dogmen zu tun" ⁵⁾. Folglich bekämpfen sie nicht die bestehende Welt, sondern nur ihre Illusion, denn wirkliche Kritik kann nur an der materiellen Basis ansetzen.

Ueberträgt man diese Grundthesen auf die anstehende Frage, so muss die sozialistische Kritik davon ausgehen, dass für das Zentrum die Religion keine echte d.h. basisbedingte Ideologie sein kann. Sie ist nur ein illusorisches Bewusstsein und die oben erwähnte Demagogie besteht im Versuch, diese Oberherrlichkeit des religiösen Geistes als echtes ideologisches Bewusstsein hinstellen zu wollen.

Daraus ergibt sich allerdings die Frage, warum sich die marxistisch orientierten Sozialisten überhaupt noch mit dem Problem "Zentrum und Religion" beschäftigen wollen? Im Prinzip tun sie es auch gar nicht. Ihre Auseinandersetzung beschränkt sich nämlich einerseits auf die Feststellung, dass die Religion lediglich die Fassade, nie aber die Ideologie des Zentrums sei, andererseits auf die Frage, welche praktische Rolle die Kirche (der Klerikalismus) in der Zentrums politik dennoch spiele.

Dass das Zentrum von Anfang an "weniger eine religiöse, als eine partikularistische Partei" war, in der die Religion "nur als Feldzeichen" fungierte, um alles zu sammeln, was der nationalen Einheit widerstrebte" ⁶⁾, ist eine These an der zumindest bis 1918 keine Korrektur vorgenommen wird. Allerdings erwies sich die Verwendung der Religion für politische Zwecke sowohl für das Zentrum als auch für die Kirche als sehr nützlich.

Beiden Parnern brachte ja die religiöse Alliance einen gesellschaftlichen Machtzuwachs, den sie getrennt nie hätten erzielen können, den sie

1) Marx/Engels, *Die deutsche Ideologie 1844-45*, MEW 3, 49

2) Marx/Engels, *Ebd.* 49

3) Vgl. *i.d.A. I Teil 4.3.1*

4) Vgl. Marx/Engels, *Die deutsche Ideologie*, MEW 3, 19

5) Vgl. *Ebd.* MEW 3, 19

6) Mehring, Franz, 1902-03c, 769

aber unbedingt nötig hatten um überhaupt überleben zu können. Zudem erhielt das Zentrum in der kirchlichen Ideologie ein Instrument der politischen Agitation, das sich dem fairen politischen Kampf entzieht und die irdischen Probleme in überirdischen Sphären verflüchtigen lässt. Wie Düwell dazu vermerkt: "sein Tun und Lassen unterstellt (das Zentrum) als Ausfluss des Willens der Kirche und damit der göttlichen Gebote. Solange das nicht als bewusster Schwindel nachgewiesen werden kann, solange es Dogmengläubige gibt, hat die Taktik des Zentrums auch Erfolg. Ist doch die Weltanschauung vom Uebersinnlichen, von dem Sein alles Irdischen als Schöpfung eines höheren Wesens, das Fundament der Zentrums Herrschaft. Die katholische Kirche überzeugt nicht von der Richtigkeit ihrer Lehre, sie will gar nicht überzeugen, sie befiehlt zu glauben - und das Zentrum gilt als die politische Vertreterin der Kirche" 1)!

Auf diese Weise gelingt es dem Zentrum, auf seine faktische und potentielle Wählerschaft einen moralischen Druck auszuüben, den eine normale politische Partei nie in Anspruch zu nehmen vermöchte. "In dem Bewusstsein der grossen Masse der katholischen Wähler existiert das Zentrum als die Hüterin seiner kirchlichen und himmlischen Interessen" 2). Sich für das Zentrum einzusetzen, oder zumindest diese katholische Partei zu wählen, hat darum für einen Katholiken wenig mit politischen Ueberlegungen zu tun. Er fühlt sich in seinem religiösen Gewissen verpflichtet, sich so zu verhalten. Dem Zentrum dient die Religion nur als taktisches Instrument der politischen Macht, namentlich des Wählerfanges. "In Wirklichkeit benutzt es die bewusst gestärkte und genährte Ideologie dazu, die Geschäfte der herrschenden Klasse zu besorgen. Die Religion ist ihm dabei Mittel zum Zwecke" 3)!

An diesem Aspekt gemessen ist Religion nicht nur "Opium des Volkes" - wie es Marx meinte, sondern, wie es Helvetius und Holbach behaupteten und Lenin behaupten wird, "Opium für das Volk". Das heisst, ein Mittel, das die Herrschenden dem Volk verabreichen, um es erfolgreicher unterdrücken und die historische Entwicklung aufhalten zu können. Auch nicht-katholische Kreise haben es verstanden, diese Verwendbarkeit der Religion für ihren Herrschaftsvorteil nutzbar zu machen. Das kam dem Zentrum wiederum zugute, denn "in der Masse, wie die privilegierten Cliquen das erkannten, zügelten sie ihre antiultramontanen Gelüste" 4).

Zum zweckmässigen Funktionieren dieses Unterdrückungsmechanismus hat sich die katholische Kirche mit ihren ethischen, pädagogischen und pastoraltheologischen Prinzipien als sehr geeigneter Partner des Zentrums und aller Herrschenden erwiesen. "Die katholische Kirche hat sich als der geschickteste Knebler freiheitlichen Gedanken, als erfolgreichster Züchter bedingungslosesten Gehorsams, als bester Stärker und Erhalter des Autoritätsglaubens erwiesen. Vor dieser Erkenntnis und dieser Tatsache kapitulieren konfessionelle Sonderinteressen. Für die Dienste, die das Zentrum als Hemmschuh geistigen Fortschritts und als Förderer der wirtschaftlichen und politischen Interessen der herrschenden Gesellschaft dieser leistet,

1) Düwell, Wilhelm, 1909-10, 922

2) Düwell, W., Ebd. 922

3) Düwell, W., Ebd. 922

4) Düwell, W., Ebd. 922

räumt man der Kirche gern das von ihr beanspruchte Herrscheramt ein" 1).

Die Verbindung zwischen Zentrum und Kirche erachten die Sozialisten für derart eng, dass sie die Katholikentage kurzerhand als Parteitage des Zentrums, als Zentrumsparade 2) bezeichnen. Der bei diesen Anlässen zur Schau gestellte kirchliche Triumphalismus kommt der Herrschaftsneigung des Zentrums sehr entgegen und verpflichtet es zur Dankbarkeit im Bewusstsein, dass es ohne die Kirche keinen Bestand und keine Zukunft hätte 3).

Die Sozialisten registrieren die enge Verbindung des Zentrums mit der Kirche auf etlichen Ebenen der politischen Praxis. "Von den bürgerlichen Parteien ist ohne Zweifel das Zentrum am besten organisiert; seine Bundesgenossin, die Kirche, sichert ihm ein Heer agitatorischer Kräfte und mit diesen einen mächtigen Einfluss auf die Massen" 4). Vielerorts, wie etwa in Köln, sind die Parteibezirke des Zentrums nach Pfarreien organisiert und das Pfarreizentrum ist automatisch Parteihaus. Es gehört zur Regel, dass die Priester für die Parteiagitation eingespannt werden 5). Mit diesen Zentrumskaplänen steht dem Zentrum in der Tat ein Heer von akademisch geschulten Propagandisten zur Verfügung, die zudem neben ihrem beträchtlichen moralischen Einfluss auf das Volk auch noch die komplette und vorzügliche Organisation ihrer Pfarreien mit ins Spiel bringen.

Die politische Agitation der Priester erfuhr in der sozialistischen Presse sehr viel Beanstandung. Die "ungeheuerlichen Wahlbeeinflussungen, die die geistlichen Agitatoren des Zentrums von der Kanzel und im Beichtstuhl" 6) ausüben, und den "Kaplan als Wahlmacher" 7), empfanden die Sozialisten als erwiesenen Missbrauch der Religion.

In dieser Ansicht herrschte zwischen den Sozialisten und den nichtkatholischen Bürgerlichen volle Uebereinstimmung. Im Anschluss an die Wahlen von 1903 hat das radikal-polnische Blatt "Gornoslazak" zur grossen Genugtuung der Sozialisten "schwere Anklagen gegen Kardinal Kopp und einen Teil des oberschlesischen Klerus erhoben, weil beide bei den letzten Reichstags- und Landtagswahlen unter unerhörtem Missbrauch ihrer priesterlichen Stellung die katholischen Wähler zugunsten des Zentrums und gegen die national-polnischen Kandidaten beeinflusst haben sollten" 8). Der Kardinal hat daraufhin gegen die polnische Zeitung Klage auf Beleidigung eingereicht, die er allerdings während des Prozesses, der anhand vieler Zeugenaussagen den "Wahlterrorismus der politischen Kapläne im Dienste des Zentrums" klar beweisen konnte, zurückzog.

Mit grosser Genugtuung zitieren die Sozialisten zu diesem Thema auch zentrumsgegnerische Stimmen aus katholischen Kreisen. Diese Stellungnahmen unterstützen auf eindrückliche Weise den sozialistischen Standpunkt. Ende Dezember 1907 schrieb ein Geistlicher im "Schwäbischen Merkur": "Mag jemand sonst alle Fehler haben, ist er nur ein guter Zentrumsman, so ist doch 'ein guter Kern' in ihm. Umgekehrt aber darf jemand noch so tüchtig und rechtschaffen sein, zum mindesten gilt er als 'verdächtig', meist aber als 'ganz schlimm'. Das ist nicht bloss etwa bei gewöhnlichen Leuten so, son-

1) Duwell, W., Ebd. 922

2) Vgl. Cunow, Heinrich, 1911b; Erdmann, August, 1909b

3) Vgl. K. Bl. 1912, 148-180; Cunow, H., 1911b, 682-684

4) Erdmann, August, 1908b, 212

5) Vgl. Kalb, Wilhelm, 1905, 786-787

6) Erdmann, A., 1901, 811

7) Mehring, Franz, 1912a, 36

8) Bruhns, Julius, 1904, 52-53

dern auch bei Geistlichen. Diese beurteilt man nicht mehr nach ihrer sonstigen Führung und Tätigkeit, sondern nach dem Mass ihrer Agitation für das Zentrum. Man beruft sich dabei auf massgebende Wünsche - diese Wünsche in allen Ehren. Aber der Pfarrer ist Seelsorger nicht nur für die Zentrumsangehörigen, sondern auch für die katholischen Angehörigen anderer Parteien... Dass die Ortspfarren oder Kapläne usw. regelmässige Zentrumsversammlungen halten, ist so selbstverständlich, dass die Unterlassung mindestens als 'Faulheit' wenn nicht noch schlimmer bewertet wird. Auch sonst müssen alle möglichen Vereine in Stadt und Land von den Geistlichen gegründet und geleitet werden, immer mit dem höchsten Endzweck, dadurch eine zentrumssichere Wählerschaft heranzubilden. Um die Leute nicht von vornherein scheu zu machen, hängt man dann noch ein soziales Mäntelchen um" 1).

Aehnlich hat sich auch ein national-polnischer Geistlicher in der "Gazeta Ludowa" am 27. März 1911 beklagt. "... Das, was die Geistlichen bei uns im Interesse der Zentrumsparthei sich erlauben, übertrifft alle menschlichen Begriffe. Mein Haus ist das Haus des Gebets, sagte Christus; unsere Kirchen sind jedoch Bureaus der Zentrumsparthei geworden. Von der Kanzel herab werden die Zentrumsversammlungen angekündigt und es wird zu ihnen eingeladen, von der Kanzel herab wird das Lesen der Zentrumsblätter empfohlen" 2).

Recht skeptisch beurteilt ein anderer katholischer Priester die Verbindung von Religion und Politik im Januar 1907 in den "Münchener Neuesten Nachrichten". Er meint: " Ich berufe mich auf die Erfahrung eines jeden Priesters, dass bei den Wahlen Religion und Seelsorge grossen Schaden leiden. Nur wollen viele nicht einsehen, dass es nur unsere Schuld ist, wenn eines Abgeordneten wegen viele unsterbliche Seelen verloren gehen. Sonst stellen wir recht eifrig die Religion vor die Politik und lehren auch, die Politik muss sich der Religion unterwerfen. Aber wenn es Wahlen gibt, da drehen wir den Mantel wieder um, da ist die Politik der Religion über, da hören wir auf, Seelsorger zu sein, weil wir eine grössere Sorge haben, nämlich die Sorge um unsere Macht und Herrschaft. Wenn wir uns den uns gehorsamen Kandidaten in das Parlament bringen, das ist viel wichtiger, als einige tausend Seelen in den Himmel zu befördern" 3).

Gerne werden von den Sozialisten jene katholischen Meinungen zitiert, die an die Priester appellieren, sich von der Politik fernzuhalten. In einer Audienz am 17. April 1904 soll sich der Papst Pius X auch in diesem Sinne geäussert haben. Er mahnte: "Möge der Geistliche sein Wahlrecht ausüben und seine Stimme nach bestem Wissen und Gewissen abgeben: sollte es aber das Unglück haben, sich in den Wahlkampf zu stürzen, so würde er in demselben Augenblick die Achtung und die Sympathien verlieren, deren er notwendig bedarf um mit Erfolg die Pflichten seines Berufes zu erfüllen" 4).

Im März 1907 wandte sich die "Kraus-Gesellschaft" 5) in einem offenen Brief an die deutschen Bischöfe, machte auf die Unvereinbarkeit der politischen

1) Zit. bei Erdmann, August, 1911b, 50-51

2) Zit. bei Erdmann, A., Ebd. 53

3) Zit. bei Erdmann, A., Ebd. 50

4) Zit. bei Erdmann, A., Ebd. 48

5) Die "Kraus-Gesellschaft" war eine Sammlung reformkatholischer Intellektuellen, die im Geiste des 1901 verstorbenen Kirchenhistorikers Franz Xaver Kraus (Prof. in Freiburg i.Br.) wirkten.

Agitation mit dem seelsorgerlichen Amt der Priester aufmerksam und ersuchte die Bischöfe, den Geistlichen derartige Betätigungen, die ihrer "religiösen Wirksamkeit schwersten Schaden" zufügten zu unterbinden ¹⁾.

Besonders grosse Freude dürften den Sozialisten jene katholische Stimmen bereitet haben, die an das christliche Bewusstsein der Gläubigen appellierten und sie aufforderten, nicht die Zentrumsparthei zu wählen. "Von Zentrum sich loszusagen, ist für den Katholiken die nationalste und zugleich christlichste Pflicht", meinte ein katholischer Priester vor der grossen Wahlkampfeschlacht im Jahre 1911 ²⁾. Etwas deutlicher wird derselbe Autor Mitte März 1911 in der "Augsburger Abendzeitung". Er schreibt: "Christus verschmähte alle Hilfsmittel dieser Welt und, obwohl eine Macht ohnegleichen in seinen Händen lag, benützte er sie nicht im geringsten für die Ausbreitung seiner Lehre, ja nicht einmal zum Schutze seiner eigenen Person. Und nun gibt es in Deutschland Parteien, die das gerade Gegenteil von dem tun, was Christus seinen Gläubigen durch Wort und Beispiel anbefahl, und diese Parteien nennen sich - christliche! Verwerfung der Gewissensfreiheit, der Kultusfreiheit, der Toleranz, der Rede- Presse- und Denkfreiheit, das sind die Grundlagen und Ideale dieses politisch gewordenen Christentums: echt mittelalterlich-ultramontane Ideale, die ebenso alle moderne Kultur verneinen, wie sie ein Hohn auf den Geist des Christentums sind. Im bevorstehenden Wahlkampf sollten alle, die es mit dem Christentum noch ernst meinen, den sogenannten christlichen Parteien immerfort das Evangelium, das Wort und Beispiel Christi entgegenhalten, damit das politische Christentum endlich einmal als das erkannt werde, was es in Wahrheit ist: als die grösste Ketzerei, als die verderblichste Apostasie, als die vollendetste Fälschung des Christentums Christi" ³⁾.

Die Verbindung mit der Kirche brachte dem Zentrum neben den bereits erwähnten noch einen weiteren Vorteil, der die Sozialisten ganz besonders störte. Immer wenn das Zentrum wegen seines heterogenen Charakters vor Probleme gestellt wurde, die es unmöglich hätte lösen können, ohne die eine oder andere Wählerschicht zu verletzen, wich es der Stellungnahme aus, konstruierte eine kulturkämpferische Atmosphäre und spielte sich als Verteidiger von Kirche und Religion auf. Dieses Manöver ermöglichte es ihm immer wieder, sich vor der Gefahr der inneren Zerrüttung zu bewahren und seine antagonistischen Wähler im Namen der Religion zu vereinen. "Dieses Instrument des Wählerbetrugs weiss das Zentrum mit unvergleichlicher Virtuosität zu handhaben. Hat es einen volksverräterischen Streich vor, dann wimmelt es in der Zentrumspresse von Intoleranzerzählungen gegen den Katholizismus, irgend ein Bischof provoziert irgend einen Konflikt mit irgend einer staatlichen Behörde, und in den ultramontanen Blättern erscheint die Geschichte als ein Angriff auf den Papst. Wenn das noch nicht genügt, dann muss das Jesuitengesetz, angebliches Wüten der Liberalen bei uns und in anderen Ländern gegen den heiligen Glauben herhalten, um das geistige Auge der erschreckten Katholiken stürzende Affäre, gemordete Priester, brennende Kirchen erschauen zu lassen. Dann kann das Zentrum ungeschlecht das Volk

1) Vgl. bei Erdmann, A., Ebd. 48-49

2) Wieland, Konstantin, *Ist das Zentrum eine christliche Partei?* o.O. 1911. Zit. o.n.A. bei Erdmann, A., 1911, 9

3) Zit. bei Erdmann, A., Ebd. 9

verraten, dessen wirtschaftliche Interessen opfern" ¹⁾.

Auf diese Weise wurden reine politische Sachgeschäfte zu religiösen Problemen umstrukturiert. Wie die "Arbeiterin", das Organ katholischer Arbeiterinnenvereine am 21. November 1909 zur Verteidigung der Zentrums politik in der Frage der Reichsfinanzreform schrieb: "Nicht um die Steuergroschen geht's, sondern um das Kreuz. In der Steuerbewilligung glauben unsere vereinigten Gegner endlich einmal eine schwache Seite erspäht zu haben, wo sie in die selbstgeschlossenen Reihen der Zentrumswähler eindringen und die Partei schwächen können, die ihren kirchenfeindlichen Plänen entgegensteht. Darum darf das katholische Volk nicht vergessen, dass in der Steuerhetze ebensogut wie im Ferrerrummel ein Stück Kulturkampf steckt" ²⁾.

Bei einer derartigen Argumentation ist den Zentrumsstrategen der Erfolg so gut wie sicher. "Weil die Katholiken aus religiösen Motiven wählen und sie davon überzeugt sind, das Zentrum handle als ihre kirchliche Interessenvertreterin, glauben sie nicht, von dieser belogen zu werden. Wenn das Zentrum sagt, wie beim Zollltarif, die Landwirtschaft muss geschützt werden, dann hält der katholische Wähler es für seine Christenpflicht, sich das Brot verteuern zu lassen... Um der Kirche willen duldet man alles Unangenehme" ³⁾! Und weiter: "Der wahre Katholik erwirbt sich dann ein Verdienst um den Himmel, wenn er nicht nur nicht murrst über die neue Belastung und die Vorenthaltung seiner Rechte, sondern gar noch dem Zentrum dankt, dass es ihm Gelegenheit gab, für seine Heilige Kirche zu leiden. Solcher Glaube, solche Weltanschauung ist nun einmal noch tief verankert in der katholischen Arbeiterwelt. Das ist ein politischer Faktor, mit dem gerechnet werden muss" ⁴⁾!

Inwieweit diese Mentalität, die unbestreitbar die moralische Macht des mit der Kirche verbundenen Zentrums demonstriert, verallgemeinert werden konnte, bleibe dahingestellt. Erwähnt werden muss hingegen, dass es sowohl die Sozialisten als auch die Liberalen in der Hand hatten, dagegen anzutreten, dass das Zentrum "dem Zwecke der Erregung des religiösen Fanatismus...über Intoleranz gegen die Kirche, Verletzung des religiösen Gefühls der Katholiken in der Gesellschaft, in der Verwaltung und in der Schule" berichten und in "demagogisch-skurpelloser Weise die gläubigen Schäflein unter Ausschluss der Öffentlichkeit hinter verschlossenen Türen verhetzt und wegen ihres Seelenheils verängstigt" ⁵⁾ haben konnte. Sie hätten verhindern können, dass das Zentrum aus dem religiösen und kirchlichen Problem politisches Kapital schlagen können. Sie hätten ihre Hetze gegen die Religion, gegen das Christentum und gegen die Kirche unterlassen und diese in eine vom Geist der Toleranz getragene vernünftige Auseinandersetzung umwandeln sollen. Inwieweit diese Erkenntnis in sozialistischen Kreisen durchdrang und praktiziert wurde, werden wir im letzten Kapitel untersuchen. Bei Düwell finden wir bereits einen Hinweis darauf. Im schonungslosen politischen Kampf gegen das Zentrum - warnt er - solle man "Angriffe gegen die Religion, Ausflüge auf das dogmatisch-religiöse Gebiet...

1) Düwell, Wilhelm, 1909-10, 924

2) Zit. bei Düwell, W., Ebd. 927

3) Düwell, W., Ebd. 925

4) Düwell, W., Ebd. 927-928

5) Düwell, W., Ebd. 927

möglichst vermeiden" und durch "das Ausspielen konfessioneller Gegensätze", weil "taktisch unklug", unterlassen ¹⁾.

Anstatt die religiösen Gefühle zu verletzen, müsse man vor allem den katholischen Arbeitern lückenlos nachweisen, dass ihre Interessen vom Zentrum nicht vertreten, sondern ständig hintergangen werden. Das Verhältnis von Zentrum und Arbeiterschaft war ohnehin das Thema, das die Sozialisten am meisten interessierte und beschäftigte.

6.1.6. Das Zentrum und die Arbeiter

Den Problembereich "Christentum und die soziale Frage", der uns in das ureigene Gebiet des Sozialismus hineinführt, werden wir im nächsten Kapitel behandeln. Hier wollen wir aus dem Gesamtbereich lediglich eine Teilfrage herausnehmen und untersuchen, und zwar die Frage, wie die Sozialisten die Beziehung der christlichen Parteipolitik zur Arbeiterfrage gesehen und beurteilt haben.

Als Pfarrer Naumann im Jahre 1901 auf dem nationalsozialen Parteitag in Frankfurt a.M. mit seinem Plan vor die interessierte Öffentlichkeit trat, eine grosse social-politische Zukunftspartei zu gründen, die das auf die verschiedenen Parteien verstreute "linke" Bürgertum mit dem Bernstein-Flügel der Sozialdemokraten vereinigen sollte, stiess er auf heftige sozialdemokratische Kritik. Abgesehen davon, dass die neue Partei die Sozialdemokraten halbiert hätte, sahen die Sozialdemokraten im Kozept ein Ding sozialpolitischer Unmöglichkeit. "Heute, wo die wirtschaftlichen Interessen die stärkste Triebkraft im Parteilieben bilden, da ist es total verkehrt, Vertreter von Arbeiterinteressen mit Vertretern des Grosskapitals politisch zusammenkoppeln zu wollen" ²⁾. Wie die Junker in ihrer Politik nur von wirtschaftlichen Interessen geleitet werden, so müssen auch die Arbeiter "in rücksichtsloser Weise ausschliesslich ihre eigensten materiellen Interessen im Auge haben" ³⁾.

Ueberträgt man diese Thesen auf das Zentrum, so ergibt sich eindeutig, dass die heterogene Klassenbasis ihm ontologisch verunmöglicht, die Arbeiterinteressen zu vertreten. Die sogenannte bürgerliche Sozialreform, zu der auch die katholische Soziallehre gerechnet wird, enthält lediglich gewisse Zugeständnisse, kann aber die Klassenlage der Arbeiter effektiv nicht verbessern.

Erdmann weist darauf hin, dass dies schon bei der Gründung des Zentrums offensichtlich gewesen sei. Die Zentrumspolitiker, so etwa Mallinckrodt, hätten zudem immer wieder versucht, das Arbeiterproblem zu bagatellisieren und hätten davor gewarnt, mit den Zugeständnissen zu weit zu gehen und die Arbeiter zu "verhätscheln" ⁴⁾. "Wir wissen - sagt Erdmann - dass die Verständnislosigkeit, die Abneigung gegenüber sozialpolitischen Massnahmen wie allen Bemühungen der Arbeiter zur Besserung ihrer Lage dem innersten Wesen des Zentrums, des Klerikalismus entspricht, dass sie auch übergang in die

1) Vgl. Düwell, W., Ebd. 928

2) Calver, Richard, "Rundschau" SM 5,2 (1901) 900

3) Calver, Richard, Ebd. 900

4) Erdmann, August, 1903, 685

nach 1870 neugegründete Zentrumsfraktion: erst das Wachstum der Sozialdemokratie und die durch die sozialistische Agitation hervorgerufene Auflehnung der christlichen Arbeiter, namentlich am Niederrhein nötigte das Zentrum, sich mit Arbeiterpolitik zu beschäftigen und den Forderungen der Arbeiter einige, wenn auch geringe Konzession zu machen" ¹⁾.

Für das Zentrum sei die Arbeiterfrage eben keine prinzipielle Frage, sondern eine taktisch-strategische Massnahme. Wie Walther Max meint: "Für die Arbeiter tut das Zentrum nur dann etwas, wenn es dazu durch die Sozialdemokratie getrieben wird, und in Rücksicht auf die Stimmen der Arbeiter, die das Zentrum heute mehr denn je zur Aufrechterhaltung seiner politischen Macht braucht" ²⁾. Diese, seine sozialpolitische Unzulänglichkeit hindert das Zentrum aber keineswegs daran, "ungeniert die These aufzustellen", dass die katholische Kirche und somit auch das Zentrum in Deutschland "die Mutter aller sozialpolitischen Bestrebungen für die Besserstellung der Arbeiterklasse sei" ³⁾. Eine Auffassung, die freilich die Sozialdemokraten nur als politische Demagogie haben taxieren können, denn - bemerkt Cunow - der posthum unermüdlich gepriesene Ketteler habe sich seine sozialpolitischen Thesen bei Lassalle ausgeliehen. ⁴⁾

Wichtiger als diese eigenen Lobpreisungen scheinen den Sozialdemokraten freilich die Klagen und die Beschwerden der katholischen Arbeiter, die sich in ihren Interessen vom Zentrum nicht vertreten fühlen.

In einem bei der Reichstagswahl 1903 in Köln-Land verbreiteten Flugblatt christlich-demokratischer Arbeiter stehen die gleichen Anklagen wie in der sozialistischen Presse: "Durch eine ganz bedauerliche verkehrte Richtung unserer Parteipolitik, durch einseitige reaktionäre Ziele, welche die Interessen des Volkes schädigen, droht unser Zentrum den Rückhalt im Volke langsam, aber mit unfehlbarer Sicherheit zu verlieren, ähnlich wie wir es bei den Nationalliberalen erlebt haben.... Woher denn diese Aenderung der Gesinnung? Das Zentrum, das einst nach der freisinnigen Seite hinneigte, ist nach rechts, zu den konservativen und Junkern abgeschwenkt, um mit diesen Regierungspartei zu spielen und deshalb bewilligt das Zentrum die ins Ungemessene gesteigerten Forderungen für Heer und Marine. Heisst das noch eine Volkspartei, wenn man den Mittelstand, die Arbeiterschaft, den Bauern durch eine unerhörte Steigerung der Abgaben und Steuern ruiniert, wenn man diese Lasten nicht dem Reichen, sondern dem arbeitenden Volke auferlegt, und wenn man dann dem armen Manne sein Hungerbrot noch verteuert und ihn gänzlichem Elend entgegentreibt?... Da prunkt man mit sozialer Gesetzgebung, Armseliges Flickwerk, das dem Altersschwachen und Verunglückten nur eine Hungerrente bringt, den Mann abhängig macht von einem Heer von Beamten, die mit dem Pfennig knausern müssen. Aber die Witwen- und Waisenversorgung macht die Brotvertuerung wieder gut - sagt man uns. Als ob ein Spitzbube und Betrüger gerechtfertigt wird, wenn er einmal den Noblen spielt! Pfui über diesen blutigen Hohn! Diese Witwen- und Waisenversorgung tritt erst in Kraft, wenn die Mehrzahl der jetzigen Arbeiterfamilien verschwunden ist. Und wenn sich der christliche Staat auf der Familie aufbaut, ist es da recht, dass man der Familie 100 Mark vom täglichen Brot nimmt und, nachdem diese Familie durch den Tod des Vaters zerrissen und aufgelöst ist, den Hinterbliebenen 20 Mark zurückgibt" ⁵⁾.

1) Erdmann, A., Ebd. 685

2) Walther, Max, 1908, 331

3) Cunow, Heinrich, 1911b, 683

4) Vgl. Cunow, H., Ebd. 683-684

5) Zit. bei Erdmann, August, 1911b

So urteilt auch die polnische Zeitung "Gazeta Grudzionka" im Juni 1911: "Das Zentrum ist nichts mehr als eine gewöhnliche Geschäftspartei, für die nur ein Ziel besteht, eine Regierungspartei zu sein, um jeden Preis in jeder Gesellschaft. Heute stehen die Zentrumsleute auf dem Standpunkte der Regierung für den Preis des Verrats der Interessen des arbeitenden und besonders des polnischen Volkes..." 1).

Das Verbandsblatt der katholischen Arbeitervereine Süddeutschlands "Der Arbeiter" (München) beklagt sich im Juni 1906 wie folgt: "Wenn man die Tagespresse, auch die katholische (von verschwindenden Ausnahmen abgesehen), verfolgt, so kommt man zu dem bedauerlichen Resultat, dass wohl auf sehr wenigen Redaktionen die christliche Arbeiterpresse Eingang gefunden hat. So kommt es, dass man auf 'kilometerlange' Berichte von Landwirtschaftskammern usw., die selbst wegen ihres Umfanges wohl kaum von den Bauern gelesen werden, stößt: die Arbeiterbewegung und Arbeiterfrage wird aber um so stiefmütterlicher behandelt. Die sozialdemokratisch gesinnte Arbeiterschaft hat eine mächtige Waffe in ihrem Organ. Freuen würden wir uns, wenn wir das auch von allen katholischen oder bürgerlichen Blättern sagen könnten; dem ist jedoch nicht so..." 2).

Aehnlich beklagen sich mehrere Verbandsblätter der organisierten christlichen Berufsverbände, dass ihre Einsendungen in der Zentrumspresse kaum Beachtung und die meisten nur im Papierkorb Aufnahme fänden.

Verbittert resümiert ein Redner an einer Sitzung der Vertrauensleute und Vorstände der christlichen Organisationen in Aachen im Juni 1908: "Wir denken natürlich nicht daran, die Fahne des Zentrums zu verlassen, aber es kann nicht ausbleiben, dass uns unsere Mitarbeit in der Partei verleidet wird. Die christliche Arbeiterschaft würde mit viel mehr Feuer und Energie für die Partei eintreten, wenn sie überzeugt sein könnte, dass man auch Verständnis für soziale Angelegenheiten haben, anstatt dass sie, wie es jetzt geschehen, sich von der eigenen Partei Ohrfeigen versetzen lassen muss. Nach der Aussprache eines Geistlichen muss man sich heute schämen, Mitglied der Zentrumsparlei in Aachen zu sein" 3). Die fortgesetzte Nichtberücksichtigung der christlichen Arbeiter in der Zentrums politik veranlasste die katholischen Arbeiter, in einer öffentlichen Versammlung in München am 23. Dez. 1906 folgende Resolution zu verfassen: "Die heutige Versammlung der christlich-nationalen Arbeiter und Bediensteten erhebt angesichts der wiederholt und auch im heutigen Referat wieder einwandfrei nachgewiesenen Notwendigkeit einer vermehrten Vertretung der christlichen Arbeiter in den Parlamenten die dringende Forderung, die Zentrumsparlei möge diese Gesichtspunkte bei Aufstellung von Kandidaten für den Reichstag und den Landtag in ihrem Interesse und im Interesse der christlichen Arbeiterschaft berücksichtigen. Sollten die Parteileitung und einzelne Wahlkreiskomitees die berechtigten Wünsche der Arbeiter ignorieren, so verpflichten sich die Versammelten, einer Weisung ihrer Führer, bei den Wahlen entweder Gehör bei Fuß stehen zu bleiben, oder selbständig vorzugehen, Folge zu leisten" 4). Die Klagen über die absolut ungenügende Arbeitervertretung in der Zentrumsfraktion werden in katholischen Arbeiterkreisen

1) Zit. bei Erdmann, A., 1911b, 6

2) Zit. bei Erdmann, A., Ebd. 46

3) Zit. bei Erdmann, A., Ebd. 33

4) Zit. bei Erdmann, A., Ebd. 37

ständig wiederholt. In einem Artikel der katholischen "Westdeutschen Arbeiterzeitung" von Ende November 1908 wird diese Untervertretung damit erklärt, dass die bürgerlichen Zentrumswähler es sehr ungern sähen, wenn Arbeiter als Kandidaten aufgestellt würden und ihre Abneigung den unteren sozialen Schichten gegenüber oft derart gross sei, dass sie lieber einen liberalen Kandidaten als einen Arbeiter wählen würden, und ihre Stimme somit dem Zentrum verlustig gehen würde. Deshalb versuche die realpolitisch agierende Zentrumsführung dieser Gefahr prophylaktisch zu begegnen, d.h. von vornherein zu verhindern, dass Arbeiter als Kandidaten aufgestellt würden. In der Wahl der Mittel gaben sich diese Realpolitiker, denen nur die Wahrung und Vergrösserung des durch die Wählerstimmen errungenen Besitzstandes wichtig war, nicht sonderlich wählerisch. Listigkeit, Intrigantentum, Heuchlerei, Betrug haben ihnen die eigenen Arbeiter vorwerfen müssen.

Es versteht sich, dass die Sozialdemokratie diese stiefmütterliche Behandlung der Arbeiter in der Zentrumsparlei mit Freude und Genugtuung registierte. All das unterstützte ja ihre These, dass die Arbeiter ihre politische Heimat nur in der Sozialdemokratie finden können. Freilich lag ihnen nicht das geringste daran, dahin zu wirken, dass die Arbeiter im Zentrum besser vertreten und die katholischen Arbeiterführer gestärkt würden. Gelegentlich waren die Sozialdemokraten zwar bereit, bei Wahlabkommen ihre Stimmen einem Zentrumsarbeiter zu geben, gleichzeitig beschuldigten sie aber die katholischen Arbeiterführer, durch ihre Zentrumszugehörigkeit ihre eigene Klasse, ihr eigenes Fleisch und Blut verraten zu haben. Sie hätten Schuld daran, dass die Arbeiterklasse aufgesplittert worden sei und die historische Lösung des Sozialismus, "Proletarier aller Länder vereinigt euch!", nicht (noch nicht) verwirklicht worden sei. "Die Fackel der Zwietracht - schreibt Walther - wer schleudert sie oft genug in die Reihen der kämpfenden Arbeiter, wer erstickt alle Versuche einer aufkeimenden wirklich freien Regung der Arbeiterschaft? Eben jene Absplitterer, eben jene Zentrumsorganisationen, die im Grunde nichts für die Arbeiter tun, nein, die die Arbeiter nur im Interesse des Fabrikanten und der Zentrumsparlei in der Hand haben wollen" ¹⁾.

Gerieten die katholischen Arbeiterführer gelegentlich in eine radikale Phase, wie etwa als sie das im Jahre 1913 in Leipzig gegründete "Kartell der schaffenden Stände" scharf bekämpften, zeigten sich die Sozialdemokraten von dieser Radikalität kaum beeindruckt. Auch wenn die Blätter der katholischen Arbeitervereine von kämpferischen Artikeln voll waren, die genauso gut in radikalen sozialdemokratischen Zeitungen hätten stehen können, hielten die Sozialdemokraten von diesem linken Aufbäumen nicht viel. Sie winkten, im Jahre 1913, ermüdet und resigniert ab. "... An der reaktionären Taktik des Zentrums werden die christlichen Proteste auch nicht ein Jota ändern" ²⁾.

"Schliesslich ernten hier die Christen nur, was sie gesät haben - sagt Meerfeld. Als wackere Schildknappen des Zentrums haben sie den Boden mit vorbereitet, dem jetzt die Ruten entspriessen, mit denen sie gezüchtigt

1) Walther, Max, 1908, 332

2) Meerfeld, Jean, 1914, 301

werden sollen. Sie sind die willigen Handlanger ihrer Partei bei der Schaffung des Wuchertarifs gewesen, haben ihr bei allen Steuerräubereien die Stange gehalten, ihre Wahlrechtsgaunerei verteidigt und sogar der Verbrüderung mit den Junkern den Segen gegeben. Auch die Erwürgungsversuche an den Arbeiterkonsumvereinen haben sie, wenn auch mit leisem Murren, ertragen - und sie zuerst haben nach stärkerem Schutz der Arbeitswilligen geschrien, als die freiorganisierten Bergarbeiter im Frühjahr 1912 heroisch in den Kampf gegen die Zechenherren gezogen waren! Es ist mehr das schlechte Gewissen als die bessere Einsicht, wenn jetzt die christlichen Führer wieder einmal radikale Töne pfeifen... Warnen wollen wir auf alle Fälle vor der Illusion, als ob nun die Christenführer über Nacht andere Menschen geworden seien. Ihre Abhängigkeit vom reaktionären Zentrum wird auch in Zukunft bewirken, dass die Oppositionsbäume nicht in den Himmel wachsen; Zentrum und Kirche haben Zuchtmittel in Hülle und Fülle, und die Herren 'Arbeitervertreter' werden auf ihre neue Taktik in dem Augenblick verzichten, wo ihnen ein anderes probates Mittel an die Hand gegeben wird, womit sie ihr Gefolge bei der Stange halten können" 1).

Zweifellos sahen es die Sozialdemokraten nicht gerne, wenn im harten Kampf für die Arbeiterinteressen aber auch für die Gewinnung der Arbeiter die katholischen Arbeiterführer wie Sozialisten argumentierten. Weit mehr als die Befürchtung, dass auf diese Weise die Grenzen zwischen katholischen und sozialistischen Arbeiterorganisationen aufgeweicht werden könnten, spielte die Ueberzeugung eine Rolle, dass die Politik der Mitte, die die katholischen Arbeiterführer betrieben, nur deshalb "links" aussehe, weil das Zentrum inzwischen (seit etwa 1909-10) weit nach rechts abgerutscht sei, und eine derartige Politik des Ausgleichs zu nichts führe. "Bei der allgemeinen Zuspitzung der Klassengegensätze ist mit der butterweichen Opposition der Christenführer nichts anzufangen. Hier heisst es: entweder - oder! Entweder rechts oder links! Wer heute in der Mitte zu stehen vor meint, steht in der Wirklichkeit rechts, im Lager der Reaktion. Und wer in dieser Zeit allgemeiner Arbeiterbedrückung nicht bedingungslos zu seinen Klassengenossen hält, besorgt die Geschäfte der Arbeiterfeinde und verdient das Brandmal der Abtrünnigkeit" 2). Man hat allerdings den Eindruck, dass die markanten Sätze, kurz vor dem Ausbruch des Weltkriegs, nicht nur an die katholischen Arbeiterführer adressiert waren. Seit Jahren gärte es auch in eigenen Lager und es war offensichtlich, dass die realpolitische Praxis der Revisionisten die Politik der Mitte ansteuerte und selber auch nichts mehr als "butterweiche Opposition" war. Eine Politik, die - Meerfeld hat es nicht ahnen können - nach einigen Jahrzehnten allgemeine sozialdemokratische Politik und gleichzeitig ständig wiederkehrendes sozialdemokratisches Dilemma geworden ist. Oder hatte Meerfeld eine Vorahnung, dass die katholischen Arbeiterführer die Zukunft der sozialdemokratischen Politik vorexerzieren? Vielleicht.

Auf alle Fälle war um 1914 noch allen Sozialdemokraten klar, was Erdmann schreibt: "In Wirklichkeit....haben jene ultramontanen Arbeitervertreter in

1) Meerfeld, J., Ebd. 301

2) Meerfeld, J., Ebd. 301-302

den Parlamenten durch ihr Verhalten erwiesen, dass im Gefolge einer Partei wie des Zentrums keine Arbeiterpolitik zu machen ist, dass dort das Rückgrat jedes Proletariers gebrochen wird, bei den Giesberts und Schiffer noch schneller und gründlicher als beim alten Stötzel, der als aufrechter Kämpfer 1877 den Reichstag betrat, um unter den Fittichen seiner ultramontanen Gönner dann bald alle Stufen und Streiche der volksfeindlichen Zentrumspolitik durch- und mitzumachen. Die gegenwärtigen Arbeitervertreter im Zentrum haben, wie ihr Verhalten bei der Reichsfinanzreform beweist, bereits mit vielem Geschick die Aufgabe übernommen, den katholischen Arbeitern nachzuweisen, wie vergeblich die Hoffnung derjenigen ist, die da meinen, ein Arbeitervertreter könne im Zentrum anders als klerikale, das heisst arbeiterfeindliche Politik treiben. Auch das wird die Gärung im ultramontanen Lager, namentlich nach unten hin, fördern. Und mit Gärung zugleich die Klärung, die der sozialistischen Arbeiterbewegung zu gute kommen muss" ¹⁾.

6.1.7. Zentrumsstreit und Hinwendung zum Kapitalismus

Nach der klassischen Marxinterpretation, die uns Engels vermittelt hat, gehört der Katholizismus der feudalistischen und der Protestantismus (resp. der Calvinismus) der kapitalistischen Epoche der Menschheitsgeschichte an ²⁾. Dementsprechend müsste das Zentrum und jede katholische Partei als politische Erscheinungsform des Katholizismus, wirtschaftlich-gesellschaftlich dem Feudalismus zugeordnet werden. Daraus ergebe sich, dass während etwa die Liberalen als Träger der kapitalistischen Entwicklung wenigstens zeitgemäss und in gewissem Sinne sogar fortschrittlich seien, die katholische Politik in ihrer Zielsetzung reaktionär, der Zeit entfremdet und jeglicher Entwicklung antagonistisch entgegengesetzt sei.

In diesem Sinne meint Mehring, dass während "die nationalliberale Partei damals (im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts A.H.).... wenigstens eine Masse feudal-zünftigen Schuttes vom deutschen Boden zu fegen gewusst hat...", das Zentrum "höchstens jenen feudal-zünftigen Schutt wieder nach Deutschland einzuführen" ³⁾ sucht. Anders als etwa die christlich-soziale Partei in Oesterreich, die von Anfang an bürgerlich-städtisch orientiert war, boten die im Zentrum dominierenden schwarzen Junker den Sozialisten eine Zeit lang eine gute Gelegenheit, die katholische Politik nach diesem marxistischen Schema beurteilen zu können. Die katholische Vorliebe für Monarchen und Aristokraten, für das ländliche, bäuerliche Leben, gepaart mit der gleichzeitigen Abneigung gegen Liberale und Freisinnige und überhaupt gegen die kulturellen und gesellschaftlichen Träger der industriellen Zivilisation, begünstigten eine solche Einschätzung. Das Wählerpotential des Zentrums lag auch in jenen Agrarschichten, die als Träger der Tradition und der Religion galten und zu denen weder die Liberalen noch die Sozialisten einen Zugang fanden. Dabei spielte die finanzielle und hierarchische Einstufung der einzelnen Agrargruppen, d.h. ihre basisbedingte Klassenzugehörigkeit, eine untergeordnete Rolle. Offenbar verband den mittellosen Knecht und den begüterten Hochadel ausser der gemeinsamen katholischen Religion auch das homogene, durch das ländliche Leben und dessen Kultur

1) Erdmann, August, 1909a, 949

2) Vgl. i.d.A. I Teil 5.4.2 und 5.4.3.

3) Mehring, Franz, 1902-03c, 771

geprägte Bewusstsein. Die Sozialisten haben die Menschen dieser bäuerlichen Welt nie ansprechen können, sie haben ihnen auch nichts Wesentliches zu sagen gehabt. Für sie ist es eine alte, versunkene, anachronistische, eine längst überwundene und überholte Welt gewesen. Ueberwunden schon durch die Bourgeoisie, die "das Land der Herrschaft der Stadt unterworfen" und "die barbarischen und halbbarbarischen Länder von den zivilisierten, die Bauernvölker von den Bourgeoisievölkern...abhängig gemacht" und "einen bedeutenden Teil der Bevölkerung dem Idiotismus des Landlebens entrissen" hat 1).

Diese sozialistische Beurteilung ist über "den Idiotismus des Landlebens" eigentlich nie hinausgekommen. Dementsprechend sind die Wahlerfolge der Sozialisten auf dem Lande höchst unbedeutend geblieben. Auch die gemäßigten und von Marx längst abgewandten Sozialisten kamen in Agrarkreisen kaum an. Die verächtlichen (und recht kurzsichtigen) Worte des Kommunistischen Manifests vom "Idiotismus des Landlebens", haben ihnen die Bauern nie verziehen.

Schon die Tatsache, dass das Zentrum mit der Kirche verbunden war und sich auf die landwirtschaftliche Bevölkerung abstützte, hätte den Sozialisten ausgereicht, um es als Hort der Reaktion zu werten. Die "blöde Rückwärtserei" des Zentrums und seine "immer engere Fühlung mit der agrarischen Reaktion" - wie Mehring zu sagen pflegte 2) - brauchten nicht weiter bewiesen zu werden. Allerdings war die jeweilige sozialistische Einstufung der feudalistisch und industrie-feindlich tönenden Zentrumsthese nicht immer einheitlich und ideologisch sauber abgestützt gewesen. Die Zurückweisung und Verdammung der Geldideologie seitens der klassischen Zentrumspolitikern 3) fasst z.B. Erdmann als "kleinbürgerlich-reaktionären Gedankengang" 4) auf, obwohl dahinter viel eher das mit der feudalistischen Wirtschaft verbundene Zinsverbotdenken der katholischen Kirche stand. Im übrigen hat sich Marx über die verheerende Entfremdungswirkung des Geldes in der bürgerlichen Gesellschaft pikanterweise ähnlich geäußert wie Windthorst 5). Allerdings hat Erdmann diese erst im Jahre 1932 6) veröffentlichten Schriften nicht gekannt.

Allmählich begann das Zentrum im Zuge der Zeit - wie Erdmann vermerkt - seit 1897 und noch mehr seit 1907 eine zuerst vorsichtige, dann zunehmend entschlossene Hinwendung zur industriellen Zivilisation und versuchte zu beweisen, dass "das Zentrum keineswegs, wie man zu behaupten pflege, industrie-feindlich sei, dass es die Bedeutung der Industrie für Deutschlands Wohlergehen durchaus anerkenne und auch dafür eintrete" 7). Diese Wendung hatte

1) Marx/Engels, Manifest der kommunistischen Partei, MEW 4, 466

2) Mehring, Franz, 1900b, 323

3) "Das destruktive Element der Welt ist das Geld und der Versuch, das allgemeine Wahlrecht durch den Geldbeutel zu korrigieren, ist der allerbedenklichste, den man machen kann. Die Klassen, bei denen dieses destruktive Element vorzugsweise zu Hause ist, sind am meisten angefressen von den Ideen des modernen heidnischen Staates, und ich kann es weder klug, noch konservativ, noch überhaupt verständlich politisch halten, den Schwerpunkt der staatlichen Verhältnisse in diese Klassen zu legen" (Parlamentsantrag von Windthorst am 26.11.1873) Zit. bei Erdmann, August, 1901, 811

4) Erdmann, August, 1901, 811

5) Marx, Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, MEW EBI, 562-567

6) MEGA, Erste Abteilung, Band 3

7) Erdmann, A., 1911e, 1395

nach sozialistischer Wertung zwar ideologische Gründe, noch mehr aber politische.

Die ideologischen Gründe hat der sogenannte Zentrumsstreit, namentlich die stellenweise recht heftige Auseinandersetzung zwischen der Berliner und der Kölner Richtung im Zentrum zu Tage gefördert. Die Sozialisten haben diese tiefgreifenden Meinungsverschiedenheiten im Zentrumslager mit Aufmerksamkeit verfolgt, jedoch recht unterschiedlich bewertet. Die orthodoxen Marxisten, die für Differenzierungen ohnehin nicht viel übrig hatten und sich mit der sturen Anwendung ihrer antagonistischen Schemen begnügten, haben sich nur für die Tatsache der Krise im gegnerischen Lager interessiert, von der sie eine Schwächung des Feindes erhofften. So meint etwa Mehring: "So ist an und für sich die Kölner Richtung nicht besser als die Berliner, und die Berliner nicht besser als die Kölner. Aber höchst erfreulich ist die gegenwärtige Krisis des Zentrums insofern, als sie zeigt, in welches unlösliche Dilemma diese unheilvolle und volksfeindliche Partei geraten ist. Die Erbitterung, womit sie darüber streitet, wie sie aus dem Sumpfe kommen soll, zeigt in dankenswerter Weise, wie tief sie im Sumpfe ist" ¹⁾.

Freilich spekulierten auch die gemässigten Sozialisten auf die für sie günstigen Folgen des "divide et impera" Prinzips. Immerhin erkannten sie aber auch die immanente Bedeutung dieses Streites für die grundlegende Weichenstellung des Zentrums.

Beim Zentrumsstreit stand zwar der konfessionelle Charakter der Partei im Vordergrund. Während die traditionalistischen "Berliner" auf das katholische Wesen des Zentrums beharrten, versuchten die "Kölner" eine christliche Oeffnung, d.h. jene Entkonfessionalisierung, welche den Protestanten den Ausschluss an die Partei ermöglicht hätte. Unter den damaligen Voraussetzungen, die von tiefer Feindseligkeit zwischen Katholiken und Protestanten geprägt waren, warf freilich die Kölner Bestrebung eine Reihe von weltanschaulichen Fragen auf, deren Behandlung die Berliner eindeutig überforderte. Von zwei wichtigen Persönlichkeiten der katholischen Hierarchie, von den Bischöfen Kopp (Breslau) und Kornum (Trier) unterstützt, befürchteten die Berliner, dass die Interkonfessionalisierung zur Verwischung der Grenzen zwischen der wahren und der falschen Religion zur protestantischen Verwässerung der katholischen Substanz und schliesslich zur Aufgabe der katholischen Wahrheit führen könnte.

Das alleine wäre schon ein hinreichender Grund gewesen, die "Kölner" zu bekämpfen. Dazu kam noch das Unbehagen, das der Reformkatholizismus in die Reihe des konservativen Klerus hineinbrachte. Erdmann hat recht, wenn er meint, dass die massgeblichen Teile der Kirche, die die Kölner Bestrebungen mit den sonstigen Reformbestrebungen assoziierten, diesen apriorisch mit Misstrauen begegnen mussten. In allem, was das Bestehende hätte ändern und neuen Bedürfnissen entgegenkommen können, haben sie Modernismus gewittert und somit eine Gefahr für die Reinheit des Glaubens. Sie haben befürchtet, dass - wie sie des öfteren betonten - durch die interkonfessionelle Oeffnung "das spezifisch Katholische" verschwinden würde.

1) Mehring, Franz, 1912a, 36

Unter dem "spezifisch Katholischen" haben die traditionalistischen Berliner offenbar etwas verstanden, das immer und überall, zeit- und raumunabhängig mit der gleichen Wirkung als unveränderliche und in sich abgeschlossene Wahrheit Bestand habe. Diese Auffassung übersah zwei wesentliche Komponenten des Problems. Einerseits die Tatsache, dass auch solche ewige Wahrheiten immer zeit- und raumbedingt reflektiert, gewichtet und verstanden werden, andererseits das Faktum, dass die soziale Frage und die damit verbundene soziale Lehre unmöglich zum "depositum fidei" gehören kann. Die soziale Frage entsteht ja als Folge der ständig sich ändernden, raum- und zeitbezogenen Wirklichkeit und ihre theoretische Verarbeitung sowie ihre praktische Lösung, kann von dieser flexiblen Realität nicht getrennt werden. Das "spezifisch Katholische" enthält zwar einige unabänderliche Grundsätze, diese reichen aber für eine auch in der Praxis brauchbare, vollständige "soziale Lehre" nicht aus. Schliesslich muss man auch einsehen, dass das "spezifisch Katholische" als Orientierungssystem auch kein in sich erstarrtes Gebilde ist, sondern unter dem Einfluss jenes Raumes und jener Zeit steht, in denen es zum Ausdruck gebracht und verwirklicht werden soll.

Dass der von den Berlinern vertretene konservative Katholizismus auch den christlichen Kontext des "spezifisch Katholischen" übersah und für das "gemeinsame Christliche" keinen Sinn hatte, wollen wir ihnen nicht zu stark anlasten. Denn auch wenn der Grundsatz "ut omnes unum sunt" alle Zeiten und Räume überspannt, so ist die Theorie und Praxis der Oekumene doch eine raum- und zeitbedingte Erscheinung.

Allerdings kann den Berlinern der Vorwurf nicht erspart bleiben, dass sie die Zeichen der Zeit nicht wahrnahmen und mit ihrem "spezifisch Katholischen" - das übrigens nichts anderes als Requisite vergangener Zeiten war - in der Tat das Rad der Geschichte zurückdrehen wollten.

Im Grunde ging es im Streit zwischen Berlinern und Kölnern allerdings nicht um Glaubensfragen. Der Streit brach um die Jahrhundertwende um "die christlichen Gewerkschaften" aus und warf erst im Laufe dieser Auseinandersetzung Grundsatzfragen auf, zu denen in eminenter Weise die soziale Frage gehörte. Und hierin bestanden in katholischen Kreisen - wie der Zentrumsstreit zeigte - offenbar tiefgreifende Meinungsverschiedenheiten.

Für die Mehrheit der katholischen Hierarchie existierte die soziale Frage als solche eigentlich gar nicht. Für sie war die ganze Problematik nach der Enzyklika "Rerum novarum" weitgehend lediglich ein pastorales Problem, das durch die religiöse-sittliche Erziehung des Proletariats gelöst werden sollte. Diese Erziehung sollte väterliche Zucht gegen Kinder und Untergebene einschliessen, sie zum Gehorsam, zur Bescheidenheit anhalten, ihnen die Verachtung und die Vergänglichkeit irdischer Güter beibringen und die Abtötung des Fleisches lehren. Die Ursachen des sozialen Uebels erblickten diese katholischen Kreise in der Genuss- und Vergnügungssucht. Diese Laster haben die vielen Familien und Einzelpersonen in Not und Armut gebracht. "Soll daher die soziale Frage mit Erfolg gelöst werden - verkündete Bischof Schuster von Seckau in einem Hirtenbrief - so muss auch wieder die christliche Selbstverleugnung und Abtötung, die christliche Genügsamkeit und Einfachheit im öffentlichen und Privatleben zur Geltung ge-

langen" 1)

In diesem Kontext steht auch der Ausspruch von Kardinal Gruscha, Erzbischof von Wien: "Man will heutzutage in manchen Kreisen für die Armen nur noch der Gerechtigkeit Recht lassen, man will dem Armen, dem Empfänger des Almosens, den Dank ersparen" 2)! Auch sein Nachfolger Piffl beanstandet noch 1918 "den Ersatz der göttlichen Vorsehung" durch eine soziale Fürsorge, "die jedermann gegen Unfall, Krankheit, Alter, Hagel und Feuer versichert" 3).

Silberbauer, der Gruscha Animosität vorwirft, kommentiert die Haltung dieser Bischöfe zu Recht hart: "Solche Empfehlungen waren angesichts des grösstenteils unverschuldeten Elends vieler Arbeiterfamilien in höchstem Masse unangebracht. Sie machten es den antikirchlichen Agitatoren leicht, den Beweis zu erbringen, dass die Kirche auf Seiten der Begüterten stünde" 4). Sie demonstrierten auch - würden wir hinzufügen - dass diesen katholischen Kreisen überhaupt die nötige Reife und die unerlässliche weltliche Sachkenntnis fehlte um das soziale Problem zeitgemäss angehen zu können.

Vor den Toren des Ruhrgebiets, an der Pulsader der industriellen Zivilisation, haben die Kölner hingegen offenbar erkannt, dass die Problembereiche der modernen kapitalistischen Wirtschaft mit den paternalistisch-feudalistischen Argumenten der Traditionalisten nicht reflektiert werden können. Es war ihnen klar, dass der entmündigende Patriarchalismus, mit dem etwa der vom konservativ-feudalistischen Katholizismus hochgelobte Fabrikant Harmel seine "lieben Arbeiter" im Val-des-Bois umsorgte und entwürdigte 5), nur das Fiasko der katholischen Soziallehre herbeiführen konnte und gänzlich ungeeignet war, an die Fragen der modernen Industriearbeit heranzutreten.

Erdmann hat recht, wenn er zu den Anstrengungen der Kölner meint: "Selbstverständlich geht es hierbei nicht mehr mit dem Abschliessungssystem das man bisher bei den katholischen Arbeitern übte: sie müssen politisch und sozial geschult, sie müssen ins Leben geführt, sie müssen dem Gegner näher gebracht werden, um ihn bekämpfen zu können: sie müssen schliesslich auch dahin kommen, ihre wirtschaftlichen Interessen ohne konfessionelle Beschränktheit, vom Klassenstandpunkt aus, aufzufassen" 6).

In der Tat betrieben die Kölner bzw. Mönchen-Gladbacher von Anfang an eine moderne und sach- und zeitgerechte Arbeiterpolitik. Mit dieser tiefgreifenden Neuorientierung versuchten sie den im konservativen Bollwerk der Tradition verstockten deutschen Katholizismus zunehmend an die moderne Welt, und somit auch an die Welt der modernen Industrie und Wirtschaft heranzuführen. Der in diesem Sinne in Mönchen-Gladbach geschaffene "Volksverein für das katholische Deutschland" und die darin wirkenden "Arbeitervereine" erregten freilich bei den "Berlinern" und bei der Mehrheit der Hierarchie zunehmend Missfallen. Diese Kreise sahen im Volksverein "den Uebertäter, der durch die Hinlenkung der Arbeiter auf die politischen, so-

1) Zit. bei Stradner, Alois, *Das Sociale Wirken der katholischen Kirche in der Diözese Seckau* / Wien, 1897, 171ff

2) Gruscha, Kardinal, *Wiener Diözesanblatt*, 1893, 281

3) Piffl, Kardinal, *Wiener Diözesanblatt*, 1818, 97

4) Silberbauer, Gerhard 1966, 126-127

5) Vgl. II Teil 3.3.1. i.d.A.

zialen und wirtschaftlichen Interessen, durch seine Förderung der interkonfessionellen Gewerkschaften die Massen vom wahren Glauben abführt" ¹⁾. In einem in den "Historisch-politischen Blättern" unter dem Titel "Religion in Theorie und Praxis" erschienenen Artikel wird ein vom Volksverein herausgegebenes Verzeichnis sozialer Literatur mit folgenden bemerkenswerten Worten kritisiert: "Die empfohlenen Werke rühren zum weit überwiegenden Teil von Protestanten und Sozialdemokraten her, und von katholischen Werken werden nur solche sichtlich bevorzugt die nicht allzu ultramontan sind, sondern sich in der Richtung bewegen, die ängstlich jedes starke Betonen des konfessionellen Gedankens zu vermeiden sucht... Man bekommt überhaupt fast den Eindruck, dass die Verfasser des Verzeichnisses im Interesse der Objektivität und Parität das spezifisch Katholische in den Hintergrund schieben und ignorieren. Wer soll das begreifen" ²⁾? Eine Kritik, die den Geist der Kölner treffend durchleuchtet und gleichzeitig belegt, dass die sozialistischen Pauschalurteile über das reaktionäre volksverdummende und hinterwältlerische Zentrum keine Berechtigung hatten.

Weit mehr Berechtigung hatte hier die aus dem Hintergrund spukende Befürchtung, dass diese Oeffnung der Kölner dazu führen werde, dass in die katholische Politik säkularisierte, weltanschaulich entideologisierte und somit der kirchlichen Kontrolle entzogene Elemente Eingang finden und die Stellen der Prälaten, die ja auch jedem Arbeiterverein de jure vorstanden, bald Fachleute und Profipolitiker aus dem niedrigen Laienstande einnehmen werden. Zweifelsohne ist durch die Kölner auch der Klerikalismus in Gefahr geraten und die Berliner hatten immer recht, wenn sie für ihre Einstellung damit warben, dass die Hierarchie hinter ihnen stehe.

Auch sie standen stramm hinter der Hierarchie. Bei der Verschärfung des Streites, um 1913, die durch zwei Schriften der Kontrahenten eingeleitet wurde ³⁾, ist es dann offensichtlich geworden, dass die von den Berlinern rigoros geforderte Treue zur Hierarchie und zum Papst auch die Angst einschloss, dass ein interkonfessionales und somit säkularisiertes Zentrum ohne kirchliche Unterstützung verloren ist. Man erinnerte sich oft an das vielzitierte Wort des Zentrumsabgeordneten Bitter: "Lassen Sie nur einmal in einer Wahlkampagne den Klerus neutral sein, dann ist das Zentrum zerschmettert" ⁴⁾. Man darf vermuten, dass die Kölner mit dieser düsteren Prognose nicht einverstanden waren, weil sie genau das Gegenteil meinten. Sie befürchteten, dass, falls die Partei weiterhin den verlängerten politischen Arm des konservativen Klerikalismus bleiben und es ihr nicht gelingen würde, eine eigenständige politische Partei auf interkonfessionell-christlicher Basis zu werden, das Zentrum langfristig seine Bedeutung verlieren würde. Eine fast unglaubliche Entgleisung erblickte die in Köln erscheinende, aber den Berlinern nahestehende "Apologetische Rundschau" darin, dass, wie sie meinte, Mönchen-Gladbach eine Schule geworden sei, auf die ein bestimmter Geist sein festes Siegel geprägt habe: die christlich-soziale Demokratie! Dieser Geist, entsetzte sie sich, kümmere sich wenig um Theologie und Kirchenrecht (!) und schaffe nicht so sehr soziale Pioniere des katholischen Gedankens als katholische Pioniere der Volkswohlfahrt ⁵⁾.

1) Erdmann, A., 1909a, 946

2) Ohne nähere Angaben zit. bei Erdmann, A., 1909a, 946

3) Roeren, Zentrum und Kölner Richtung. o.O. 1913

Bachem, Kulus, Das Zentrum, wie es war, ist und bleibt, o.O. 1913

4) Zit. bei Erdmann, A., 1909b, 1235 s.a. 1913-14a, 101

5) Vgl. Erdmann, A., Ebd. 946-947

Schliesslich haben sich die Bischöfe Kopp und Korum in Verteidigung der Reinheit des Glaubens verpflichtet gefühlt, Prälat Brauns, den Direktor der Zentralstelle des Volksvereins, das Abhalten sozialer Konferenzen in ihren Diözesen zu verbieten. Weiteres Unheil konnte von den Kölnern nur ihr Erzbischof, Kardinal Fischer abwenden, der auch für die christlichen Gewerkschaften eintrat und wohltuend belegte, dass in der Streitfrage auch die Hierarchie nicht einheitlich traditionalistisch gesinnt war.

Die Bekämpfung des "Volksvereins" erschien derart deplaziert, dass sich sogar Erdmann zu lobenden Worten gedrängt fühlt: "Man mag über den Volksverein denken wie man will, er hat die katholische Arbeiterschaft, wenigstens im Westen Deutschlands, aufgerüttelt, hat sie sozialpolitisch geschult, hat sie in Arbeitervereinen und Gewerkschaften organisiert, beides Organisationen, die sich um einiges von den Grosskinderbewahrungsanstalten, in denen sich ehemals die katholischen Arbeiter genügsam ergingen, unterscheiden sind" ¹⁾.

Allerdings verbanden die Kölner mit der Forderung der Interkonfessionalität und der modernen Arbeiterpolitik auch eine Wendung, die im Sinne der marxistischen Theorie (auch) zeitgemäss und fortschrittlich sein sollte, die ihnen aber von sozialistischer Seite heftige Kritik einbrachte: die Abwendung vom alten Feudalismus und die Hinwendung zum modernen Kapitalismus. Den eigentlichen Sinn des Zentrumsstreits sahen die Sozialisten in dieser Wendung. "Die Frage, ob katholische oder christliche Politik, ob konfessionelles oder nicht konfessionelles Zentrum, hat nicht die mindeste praktische Bedeutung" - meint Erdmann - denn in Wirklichkeit geht es nur "um den Interessengegensatz des kapitalistisch fortgeschrittenen und des kleinbürgerlich-bäuerlichen Teils der Zentrumspartei" ²⁾. Allerdings beruht diese These eher auf Indizienberweisen und wird recht spärlich belegt.

Im Jahre 1906 erschien in der "Kölner Volkszeitung" vom politischen Führer der "Kölner Richtung, von Julius Bachem ein Artikel unter dem Titel "Wir müssen aus dem Turm heraus". Schon der Titel des bald berühmt gewordenen Artikels deutete die weitdimensionierte Richtungsbreite der Auseinandersetzung an, die nicht nur die Interkonfessionalität und die moderne Arbeiterpolitik betraf. Bald ertönte im Kontext der Thesen von Julius Bachem der konsequente Ruf: "Wir müssen mehr katholische Kommerzienräte haben" ³⁾. Kommerzienräte, die womöglich den verstaubten Platz der schwarzen Junker einnehmen sollten - auch wenn darüber freilich nicht so offen gesprochen wurde.

Weit mehr als die ideologische Diskussion zeigte die Politik, namentlich die Liebäugelei mit den Nationalliberalen, die Hinwendung des Zentrums zur kapitalistischen Welt. Die Annäherung, die auf Gegenseitigkeit beruhte, gestaltete sich nicht reibungslos und zog sich über viele Jahre hinweg, und wurde durch periodisch wiederkehrende Rückschläge erschüttert. Auf beiden Seiten gab es nämlich Freunde und Feinde dieser möglichen Allianz. Während die "linken" Nationalliberalen, vor allem "Jungliberale" in scharfen kulturkämpferischen Tönen Deutschland vor dem Los der romanischen Völkern warnten, "die unter dem harten Joch einer unduldsamen Priesterherrschaft

1) Erdmann, A., Ebd. 948

2) Erdmann, A., 1909b, 1234

3) Zit. bei Erdmann, A., Ebd. 945

geistig verblödet und wirtschaftlich verkümmert sind" ¹⁾, versuchten die "rechten" nationalliberalen Industriellen zu den Kölner Zentrumsleuten Verbindungen anzuknüpfen, die ja ihrerseits industriefreundlich geworden waren und das Zentrum entkonfessionalisieren wollten.

Empfindlich gebremst wurde die Annäherung, als das Zentrum Ende 1906 die Regierung verließ und damit in Opposition zu den Nationalliberalen geriet und nach dem Scheitern des Bülow-Blocks im Sommer 1909 wieder Regierungspartei wurde, sich aber mit den Konservativen verbündete. Dieses Bündnis stärkte die Agrarseite der Partei und verstimmte die "kapitalistischen Kreise" die - wie Erdmann bemerkt - Jahr für Jahr "stärker und stärker werden" ²⁾ und dennoch um ihre Sitze im industriellen Westen bangen mussten.

Diese Sitze, die Besitzstand des Kölner Flügels waren, konnten nur mit der Wahlhilfe der rechten Nationalliberalen gehalten werden. In den Wahlkampfveranstaltungen zum Wahljahr 1912 schlugen die Kölner, namentlich die Spitzenfunktionäre der Mönchen-Gladbacher Zentrale, Brauns und Pieper - wie Erdmann registriert ³⁾ - recht kapitalistenfreundlich und staatserhaltende Töne an, um bei den nationalliberalen Zechenbesitzern anzukommen. Sie riefen unter anderem in Erinnerung, dass es ihnen zu verdanken sei, dass die angedrohten Streiks bei den Ruhrbergleuten ausblieben und dass ihre Arbeiterorganisationen und Gewerkschaften zwar für die Besserstellung und Rechte der Arbeiter kämpfen aber - anders als die Sozialdemokraten - die Grundlagen der modernen Wirtschaft, d.h. des Kapitalismus nicht beseitigen wollen.

Die Wahlen von 1912 brachten dem Zentrum empfindliche Verluste. Von den 105 Sitzen waren 14 verlorengegangen, darunter Düsseldorf und Köln (!). Die Sozialdemokraten hingegen erlebten einen Triumph. Zu den 43 Sitzen gewannen sie noch 67 (!) und wurden mit 110 Sitzen und mit einem Stimmenanteil von 34,8% nicht nur stärkste Partei sondern auch noch stärkste Fraktion im Reichstag. Dadurch entstand für die bürgerlichen Parteien eine neue Situation und für die Parteipolitik des Zentrums eine neue Konstellation.

Da bereits vor den Wahlen 1912 in bürgerlichen Kreisen allgemein befürchtet worden war, dass die Sozialisten die Wahl gewinnen könnten, hatten die Bürgerlichen ihren Kampf gegen die Sozialdemokraten verstärkt. Im August 1910 brachte die "Kölner Volkszeitung" einen Artikel mit dem Titel "Gibt es keinen Damm gegen die rote Flut?", worin dargelegt wurde, dass die bürgerlichen Parteien sich trotz aller Verschiedenheit der Richtung doch bewusst bleiben müssten, dass "die Sozialdemokratie sie alle am stärksten bedroht" ⁴⁾, und darum die Bürgerlichen zusammenhalten sollten.

Nach der Wahl stellte sich das Zentrum, immer noch mit Abstand die stärkste nichtsozialistische Partei, mit demselben Geiste und nach dem Sieg der Sozialdemokraten in den Argumenten gestärkt an die Spitze einer Bewegung, die alle Bürgerlichen in einem antisozialistischen Block vereinen wollte. Dieser Plan hatte natürlich seinen Preis, der für das Zentrum darin bestand, nun endlich und endgültig eine Entscheidung für die bestehen-

1) Kölnische Zeitung, April 1903. Zit. bei Erdmann, 1911e, 1392

2) Erdmann, A., 1913b, 1140

3) Vgl. Erdmann, A., Ebd. 1141

4) Zit. bei Erdmann, 1911e, 1395

de Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung zu treffen. So sahen es zumindest die Sozialisten. "Vorüber sind die Zeiten, da man in ultramontanen Blättern lesen konnte: Der Kapitalismus ist der Feind, Da katholische Sozialpolitiker für die berufsständische Organisation der Gesellschaft schwärmten und den Mittelstand, das Kleinbürger- und Bauertum als die Grundlage von Staat und Volk priesen. Da man das Ueberwuchern der Grossindustrie und Grossfinanz als revolutionär und unchristlich verwarf und auf politischem Gebiet den Liberalismus, den Vernichter des Mittelstandes und aller guten Ordnung und Sitte, als den schlimmsten Feind bekämpfte. Das war der Fall in den sechziger, siebziger und achtziger Jahren. In den klerikalen Zeitschriften, in den Büchern der Ketteler, Hitze und anderer katholischer Sozialpolitiker, sowie in der Zentrums Presse jener Zeit kann man reichlich Zeugnisse für diese Auffassung finden. Das änderte sich im selben Mass wie die Zentrumsbourgeoisie mit in den Strudel des Kapitalismus gerissen wurde, wie das Zentrum im Reich ausschlaggebende Partei wurde und Gelegenheit fand, seine Paritätsschmerzen zu stillen, das heisst seine Anhänger in die höheren Beamtenstellen hineinzubringen" ¹⁾.

Mit dieser Hinwendung zum staatsbestimmenden Kapitalismus war eine Ablehnung der Sozialdemokratie verbunden, die an Schärfe jede frühere antisozialistische Zentrumsstellungnahme weit übertraf. Vor allem zwei Männer führten den Kampf für die Gewinnung der Rechten und der Nationalliberalen und gegen die Sozialdemokratie: Julius Bachem und Mathias Erzberger. Unter dem Motto: "Kampf um die Existenz des Bürgertums gegen den Machthunger und Terrorismus der Sozialdemokratie" forderte Erzberger die Bürgerlichen zum Kampf auf: "Rechte, Zentrum und Nationalliberale müssen ihn trotzdem mit aller Entschiedenheit und allen Konsequenzen aufnehmen und geschlossen führen: im Interesse des Staatsganzen. Es gibt keine notwendigere Aufgabe der Gegenwart als diese, und die zukünftige Generation würde uns nie von der Schuld des Parteiegoismus, der berechtigten Anklage der politischen Kurzsichtigkeit und Unfähigkeit lossprechen können, wenn diese Parteien versagen wollten" ²⁾.

Mit der Sammlungsparole und mit diesem antisozialistischen Kampf ist nach sozialdemokratischer Einschätzung der kapitalistische Rechtsrutsch des Zentrums endgültig vollzogen. Denn - meint Erdmann - "In dieser Koalition aller bürgerlichen Parteien wird nicht das Zentrum auf Nationalliberale und Konservative, sondern diese werden auf das Zentrum abfärben; abgesehen davon, dass das Zentrum in und aus sich selber die Kräfte erzeugt, die es, im selben Mass wie seine Führerschaft in das kapitalistische Getriebe verwickelt wird, nach rechts und nach rückwärts drängen" ³⁾.

Kurz vor dem Ausbruch des 1. Weltkrieges, der alle Voraussagen über den Haufen warf, tönen die Schlussätze von Erdmann wie ein Nekrolog: "Das Zentrum hat seit 1890, da ihm die Sozialdemokratie gefährlich zu werden begann, mancherlei unternommen, um des Gegners Herr zu werden. Mit löblichem Eifer und aner kennenswertem Geschick hat es dies und jenes ins Werk gesetzt, unermüdlich hat es organisiert und agitiert, Zehntausende von Versammlungen abgehalten, Hunderttausende von Schriften unters Volk gebracht und Millio-

1) Erdmann, A., 1914b, 659

2) Erdmann, A., 1914b, 661

3) Erdmann, A., Ebd. 662

nen von Flugblättern über das Land zerstreut. Und der Erfolg? Herr Erzberger deutet ihn grausend an, indem er an dem nicht zu fernen Horizont die sozialdemokratische Wählermehrheit erscheinen lässt. Nur die Kirche kann das rote Gespenst bannen, hiess es ehemals. Und jetzt ruft man die Geldtatsche industrieller Scharfmacher und die robuste Gewalt junkerlicher Herrenmenschen zu Hilfe. Diese Hilfe mag zureichen dem Zentrum für einige Zeit einige gefährdete Mandate zu sichern, sie wird an dem Siegeszug der Demokratie und des Sozialismus nichts ändern" ¹⁾.

6.1.8. Der sozialistische Kampf gegen das Zentrum

Es gehörte zur Standortformel der sozialistischen Zentrumsartikel, dass sie jeweils im letzten Abschnitt zu markanten Kampfpaparen ausholten und die Mitgefährten ermunterten, im Kampf gegen das Zentrum nicht nachzulassen, denn auch wenn es manchmal aussichtslos scheinete, so könne, müsse und werde der mächtige Koloss aus dem Wege geräumt werden. Nur die Veranlassungen, zum Kampf und seine Methoden variierten, seine Notwendigkeit stand ausser Zweifel. Der Gedanke, dass man in einer pluralistischen, demokratischen Gesellschaft wohl mit diesem Gegner leben oder gar stellenweise mit ihm kooperieren müsse, tauchte nicht einmal als Hintergedanke auf. Um diese Zeit waren die Sozialisten, und zwar alle Observanzen der Ueberzeugung, dass der dialektische Prozess der Geschichte sich auf die Endphase hin zu bewege und der Sieg des Proletariats und somit des Sozialismus unaufhaltsam sei. Andere Klassen und ihre parteipolitischen Vertretungen könnten zwar diese historische Entwicklung bremsen, zeitweise sogar blockieren, ihr gewisse Hindernisse in den Weg stellen, aufhalten und zum Scheitern bringen könnten sie aber nicht.

Die Aufgabe der sozialistischen Theorie und Praxis besteht dennoch darin, den Auftrag der Geschichte wahrzunehmen und organisierter Mitträger des historischen Entwicklungsgesetzes zu sein. Diese Ueberzeugung verlieh dem sozialistischen Theoretiker und Praktiker ein elitäres Bewusstsein, eine avantgardistische Progressivität und stattete ihn mit Eigenschaften aus, die auf den Kampf hin angelegt waren und im Dienste seiner erfolgreichen Durchführung standen.

Unter diesen Voraussetzungen konnte von einer Verständigung keine Rede sein. Umso weniger als der Gegner, nicht zuletzt das Zentrum, derartiges sozialistisches Gebaren als im höchsten Masse bedrohlich empfand und auch empfinden musste. Auch wenn die "Feuer und Wasser-Theorie" von Bebel stammte ²⁾, stimmten die Zentrumsleute dieser Ansicht voll bei, da sie von der Wahrheit ihrer Sache genauso überzeugt waren, wie von der verderblichen Unwahrheit der sozialistischen Ideologie.

Schliesslich ging es auf beiden Seiten eigentlich gar nicht um Wahrheiten und Ueberzeugungen, sondern, wie es das unphilosophische Gesetz der Politik seit eh und je will, um Interessen, um die Wahrung und Ausdehnung des mandatmässigen Besitzstandes. Es ging um die Macht. Und in der unheilvollen Atmosphäre erbitterter Machtkämpfe schweigen gewöhnlich die Geister.

1) Erdmann, A., Ebd. 663

2) Bebel, August 1887, 16

Wem Erkenntnis, Wahrheit und Vernunft unabdingbare Werte des menschlichen Geistes sind, der wird mit erheblichem Widerwillen an das politische Kampfthema heranwagen und wird sich überwinden müssen, das Thema als Thema überhaupt zu akzeptieren.

Der Kampf gegen das Zentrum spielte sich auf verschiedenen Ebenen ab. Theoretisch im Bereiche der Ideologie als Kampf gegen die Religion, gegen das Christentum, gegen die katholische Kirche, gegen Papsttum, gegen katholische Institutionen wie Schule, Verlagswesen, Kultureinrichtungen; Bereiche der Sozialpolitik als Kampf gegen die christliche Soziallehre, gegen die christlichen Gesellschaften, gegen katholische Sozialeinrichtungen. Diese Fragen, die ja nicht nur das Zentrum berührten, werden wir im 7. und 8. Kapitel untersuchen. Hier geht es uns nur um den politischen Kampf. Dieser richtete sich gegen das Zentrum als Partei der katholischen Arbeiter, als Partei des Bürgerblocks, und umfasste die üblichen Bereiche der politischen Taktik der Wahlgeschäfte, die die Sozialdemokraten mal mit Zentrumsarbeitern mal mit linken Nationalliberalen schlossen. Hinter all diesen Praktiken stand die dann doch arg enttäuschte Hoffnung, in die katholische Wahlbereiche des Zentrums eindringen, das Zentrum schwächen und schliesslich zerschlagen zu können. Inmitten des Krieges, selber in drei Teile zerfallen, geben die Sozialdemokraten den vorerst aussichtslosen historischen Endkampf auf.

Die Begründung und die Motivation des Kampfes gegen das Zentrum ergab sich, neben weltanschaulichen Differenzen, aus jenem Konkurrenzverhältnis, das in der Jagd nach Mandaten, allen voran im Wettkampf für die Arbeiter, bestand. Beide wollten sie für sich gewinnen. Die einen wegen der religiösen und kirchlichen Verpflichtung, die anderen wegen der ökonomisch-gesellschaftlichen Klassenzugehörigkeit. Jeder gab seinem Grund unabdingbare Priorität, wobei wenigstens die Sozialdemokraten zugaben, dass es ihnen auch um die proletarische Macht und um den endgültigen Sieg ihrer Partei ging.

Wie wir unter 6.1. und 6.1.1. ausgeführt haben, war es für die Sozialdemokraten schockierend und schlechtweg unerträglich, dass sie die Massen der katholischen Arbeiter nicht gewinnen konnten. Der Gedanke, dass sie auch die Bauern gewinnen sollten, taucht erst spät, am Anfang des Krieges, auf und auch dann nur vereinzelt.

Allerdings brachten die katholischen Arbeiter die Sozialdemokraten bei Stichwahlen in arge Verlegenheit. Ueberhaupt stellten die Stichwahlen vor allem die fundamentalistischen Sozialisten vor etliche Probleme. Die damit verbundenen Wahlgeschäfte und Blockbildungen wurden zum Teil unumstrittene Methoden des politischen Kampfes gegen das Zentrum

So wurde etwa eine zeitlang die Frage diskutiert, ob bei Stichwahlen die Sozialdemokraten mit dem Zentrum Wahlgeschäfte machen sollten. Solche Abkommen ergaben sich aus dem System der direkten Wahl und wurden zwischen benachbarten Parteien des öfteren praktiziert.

Zum ersten Wahlabkommen zwischen Sozialdemokraten und Zentrum kam es im Jahre 1905 bei den bayrischen Landtagswahlen. Die liberale Presse griff die Sozialdemokraten schockiert und empört an und beschuldigte sie des Verbrechens am Fortschritt. Aber auch ausserhalb von Bayern waren die Sozialdemokraten von der Kompromissbereitschaft ihrer bayerischen Genossen nicht gerade begeistert. Ob man dafür oder dagegen war, hing allerdings nicht davon ab, in welchem Landesteil man wohnte, sondern davon, ob man dem revisionistischen oder dem orthodox-marxistischen Flügel der Partei angehörte bzw. sich dazwischen hin und herbewegte.

Wilhelm Kolb, ein entschlossener Verfechter des Revisionsimus, verteidigte das Vorgehen der Bayern. Denn, stellte er weitsichtig fest - als ob er bereits die sozialdemokratische Zukunft voraussehen würde - "in der Welt der Realitäten geht es nun einmal nicht ohne Kompromisse ab"¹⁾ Man müsse doch, doziert Kolb, zwischen Prinzipien, die das sozialistische Ziel umschreiben, und Taktik, die die Möglichkeiten seiner Erreichung abtasten, unterscheiden. Aus taktischen Ueberlegungen erfolgte Kompromisse verletzten daher die Prinzipien nicht. Sie seien sogar überall dort notwendig, wo das prinzipienbedingte sozialistische Ziel auf andere Weise nicht erreicht werden könne. "Wo die Sozialdemokratie nicht in die Notwendigkeit versetzt wird, Kompromisse mit bürgerlichen Parteien abzuschliessen, tut sie es nicht"²⁾.

Taktische Kompromisse bedeuteten auch nicht, dass man die Ideologie und das politische Ziel des Gegners falsch einschätzen, dass man von ihm etwa ein günstigeres Bild konstruiere, um die eigenen Kompromisse mit ihm leichter vollziehen zu können. Und in der Tat ist das Zentrumsbild des Revisionisten Kolb, das er auf einigen Seiten nachzeichnet, nicht im geringsten positiver und verständnisvoller als die von Mehring entworfenen Schreckensbilder.

Worauf es aber dem Revisionismus auch in der Bekämpfung des Zentrums und in der Erreichung des sozialistischen Zieles ankommt, ist weniger das Entwerfen und Dozieren von Theorien, sondern realpolitische Praxis. Treffend formuliert Kolb die Differenzen, an denen der organisierte Sozialismus zehn Jahre später auseinanderbrechen wird: "Mit der Negation des Bestehenden ist es hier wirklich nicht getan. Die Massen der Wähler lassen sich auf die Dauer nicht mit Theorien abspesen. Auf einem gegebenen Punkte der Entwicklung muss die Sozialdemokratie praktische Politik treiben, das heisst im Anschluss an das Bestehende dasselbe fortzuentwickeln versuchen (!), will sie sich nicht zum Mitschuldigen an der Verlangsamung der Entwicklung machen"³⁾.

Zu einer weiteren lebhaften Diskussion kam es, als bei den Reichtagswahlen im Jahre 1907 die Sozialdemokraten in einigen Wahlbezirken dem Zentrum Wahlhilfe leisteten. Den orthodoxen Marxisten war die Sachlage klar: "Der Klassenkampfcharakter der Partei ist innerhalb unserer Reihen so festverwurzelt, dass wir Rücksicht auf eine andere Partei nicht zu nehmen brauchen und ausserhalb der Partei so sehr verhasst, dass uns eine solche Rücksichtnahme keinen Nutzen bringen, wohl aber allerlei Verlegenheiten bereiten kann"⁴⁾.

1) Kolb, Wilhelm 1905, 784

2) Kolb, Wilhelm, Ebd. 785

3) Kolb, W., Ebd. 787

4) Gewehr, Wilhelm 1908, 514

Als sehr bedenklich beurteilen die Orthodoxen die Meinung einiger Sozialisten, die im Zentrum doch noch und trotz allem "das kleinere Uebel" sehen. Diese gefährliche Ansicht, die einzig und alleine dem Zentrum nütze, zeige nämlich, wie stark sich bereits einige Sozialisten durch die Kompromisse in ihrem Bewusstsein aufweichen liessen und nun im Begriffe seien, in die Arbeiterfreundlichkeit vortäuschende Falle des Zentrums zu gehen.

Denn, auch wenn der Zentrumskandidat ein Arbeiter sein sollte, sollen wir ihm unsere Stimme nicht geben - meint Gewähr. Erstens sind es, wie etwa Giesberts, keine echten Arbeiterführer, sondern Renegaten und nur dazu da, den revolutionären Klassenkampf der Sozialisten zu Fall zu bringen. "Wie die Dinge im westlichen Industriebezirk liegen, erfahren wir am besten, wenn wir uns an unsere grundsätzliche Klassenpolitik halten und ein für allemal davon absehen, eine bürgerliche Partei gegen die andere ausspielen zu wollen. Deswegen brauchen wir in den Stichwahlkämpfen wahrhaftig nicht mit verschränkten Armen der Dinge zu harren, die da kommen sollen, oh nein, die Arbeiterwähler der für die Stichwahl ausgefallenen Partei bieten uns zur Agitation Gelegenheit genug. An diese dürfen und müssen wir uns wenden, um das, was zur Hauptwahl noch nicht gelang, zu erreichen: Ihnen klar zu machen, dass sie vermöge ihrer Klassenlage zu uns gehören. Das ist die beste Stichwahlparole" 1).

Interessanterweise erfolgte die zu erwartende kritische Antwort auf Gewehrs unbeugsame Haltung nicht von revisionistischer Seite, sondern von Meerfeld, der nach unserer Einschätzung zu den gemässigten Linken in der Partei gehörte. "In der Beurteilung des Zentrums bestehen zwischen dem Genossen Gewähr und mir keine Meinungsverschiedenheiten" 2) - versichert Meerfeld und in Anspielung auf die Verschlagenheit, Unehrllichkeit, Kulturfeindlichkeit, Rückständigkeit, auf das verderbliche Erziehungssystem, auf die konfessionelle Blindheit, auf den Klerikalismus und Militarismus, auf die reaktionäre Arbeiterpolitik des Zentrums, gelingt es ihm, diese Uebereinstimmung lückenlos nachzuweisen 3). Dennoch spricht sich Meerfeld für eine gegenseitige Wahlhilfe mit dem Zentrum aus. Weshalb? Meerfeld schlägt einen relativen Kompromiss vor. Es gibt keinen von uns vertretbaren taktischen und strategischen Grund - meint er - dass uns veranlassen könnte, einen bürgerlichen Zentrumskandidaten zu unterstützen. Stellt hingegen das Zentrum einen Arbeiter auf, dann können und sollen wir, allerdings nur bei Stichwahlen, Wahlhilfe leisten. Denn ein Arbeiter, wie etwa der Zentrumskandidat Gronomski in Dortmund-Land, ist "Fleisch von unserem Fleische" 4). Dies alleine genüge freilich noch nicht. Meerfeld verspricht sich von einer solchen Unterstützung, damit einen Trumpf gegen die katholischen Arbeiterführer in die Hand zu bekommen und dem Zentrum selber eins auswischen zu können, das anstelle von Gronomski lieber einen bürgerlichen gesehen hätte. Auf diese Weise - freut sich Meerfeld - könnten wir "auf die Köpfe unserer katholisch-proletarischen Gegner glühende Kohlen sammeln, indem wir ungeachtet aller Fehler und Streiche jener Leute dem klerikalen Arbeiter gegen den liberalen Scharfmacher-günstling zum Siege verhalfen. Und wohlgemerkt: nur dem Arbeiter, nicht dem Zentrumsmanne durften unsere Stimmen zufallen. Der katholische Arbeiter wurde gewählt, nicht weil, sondern trotzdem er Zentrumsmanne war. Unsere Partei gab

1) Gewähr, W., Ebd. 519

2) Meerfeld, Jean, 1908, 827

3) Meerfeld, J., Ebd. 827-832

4) Meerfeld, J., Ebd. 832

damit einen Beweis ihres proletarischen Solidaritätsgefühls und bekam zugleich eine wuchtige Waffe für die nächste Reichstagswahl in die Hand" 1). Später hat sich allerdings Meerfelds Haltung verhärtet. In harten Worten geisselte er "die Politik der Mitte" der Arbeiterabgeordneten des Zentrums und meinte: "Hier heisst es: entweder - oder! Entweder rechts oder links" 2)!

Es wäre freilich abwegig, aus der sozialdemokratischen Wahlhilfe für einen katholischen Arbeiter abzuleiten, dass die Sozialdemokraten sich mit der für sie betrüblichen Tatsache abgefunden hätten, dass die überwiegende Mehrheit der katholischen Arbeiter nicht sozialdemokratisch stimmte. Genau das ist nämlich der Hauptgrund gewesen, warum für sie das Zentrum allmählich zum Feinde Nr. 1 geworden ist - wie wir es am Anfang dieses Kapitels bereits ausführten. Auch wenn "die unnatürliche Machtstellung des Zentrums", die es durch die Kirche erlangte und auf alle Gebiete, nicht zuletzt auf die Schule ausdehnte, genügend Veranlassung war, "die kräftigsten Gewaltstösse gegen den Turm des Zentrums zu führen" 3), so stand im Kampf doch die Eroberung der Arbeiter im Vordergrund.

Forderungen wie die von Hans Block dürften in sozialistischen Kreisen auf allgemeine Zustimmung gestossen sein: "In die Gebiete mit katholischer Arbeiterschaft aber sollte die Partei das Aufgebot ihrer besten und zugkräftigsten Redner werfen, dort müsste die Flugblattagitiation in besonders intensiver Weise betrieben werden und die Demonstration auf der Strasse den Zentrumsarbeitern den Kontrast zwischen der Haltung und Tätigkeit der eigenen Partei und der der Sozialdemokratie in kräftiger Weise vor Augen führen. Der Umstand, dass das Zentrum die einzige bürgerliche Partei ist, der noch nennenswerte Arbeiterscharen anhängen, und dass es durch seine Vergangenheit und seine Versprechungen gebunden ist, für ein demokratisches Wahlrecht einzutreten, würde es rechtfertigen, dass neben dem allgemeinen Wahlrechtskampf ein besonderer Kampf in den industriellen Zentrumsgebieten einhergeht" 4).

Auch wenn der grundsätzlich reaktionäre und volksfeindliche Charakter des Zentrums" schon Grund genug wäre, gegen diese demagogische Partei loszugehen, solle sich der sozialdemokratische Kampf - rät Düwell - "darauf beschränken, den Zentrumswählern zu zeigen, dass alle Massnahmen des Zentrums sonderbarerweise immer Interesse der Herrschenden dienen, den Junkern, Grossindustriellen und Kapitalisten Vorteile bieten und immer zum Nachteil der Arbeiter ausschlagen" 5). Man muss daher vor allem dem noch nicht gewonnenen katholischen Arbeiter immer wieder zeigen und beweisen, dass er als Arbeiter quasi von Natur aus zu den Sozialdemokraten gehöre. Ob dieser Nachweis das "Katholische" berücksichtigte und da den Sozialdemokraten einleuchtete, dass sie ihrerseits an das "Katholische" erhebliche Zugeständnisse machen müssten, wenn sie diese Arbeiter gewinnen wollten, werden wir im letzten Kapitel untersuchen.

Wenn das Zentrum, wie es seiner heterogenen Natur entsprach und wie es die realpolitisch pragmatischen Ansätze erforderten, in seinen Entscheidungen hin und herschwankte, diplomatisch taktizierte, kompromissvolle Verhandlungen führte und geschickt versuchte, vorteilhafte Resultate zu er-

1) Meerfeld, J., Ebd. 833

2) Meerfeld, Jean, 1914, 301-302

3) Mehring, Franz, 1902-03c, 772

4) Block, Hans, 1909-10a, 488

5) Düwell, Wilhelm 1909-10, 928

zielen, konnte es sicher sein, von den Sozialdemokraten als Heuchler, Opportunist, Prinzipienlos, Demagog u.ä. verschrien zu werden. Das alles hinderte allerdings die Sozialdemokraten nicht daran, z.B. Wahlgeschäfte mit den verhassten Liberalen zu nachen, ja ihnen gar eine Blockpolitik vorzuschlagen, um das Zentrum effektiver bekämpfen zu können.

Gleichzeitig mit dem Zentrum, das um 1912 versucht, einen vereinigten Bürgerblock gegen die Sozialdemokratie auf die Beine zu stellen, versucht zumindest ein Teil der Sozialdemokraten, einen linken Block gegen die Bürgerlichen und allen voran gegen das Zentrum zu formieren. Für die Verwirklichung dieses Vorhabens bot sich ihnen nur eine politische Möglichkeit, nämlich die "linken" Liberalen für den Plan zu gewinnen. In gesellschaftspolitischer Hinsicht passte ihnen zwar diese linksliberale Gruppierung noch weniger als die katholischen Linken, die etwa in den christlichen Gewerkschaften für Arbeiterrechte Schulter an Schulter mit den Sozialisten kämpften. Sie passte ihnen aber in weltanschaulicher Hinsicht, namentlich in der Vertretung eines aufklärerischen Szientismus und dem damit verbundenen Säkularismus sowie in der Abneigung gegen Kirche, Religion und Klerikalismus.

Die ersten Hinweise auf die Möglichkeit einer vereinigten Linken kamen allerdings von der Seite der Linksliberalen. Im Jahre 1903 nehmen die "Sozialistischen Monatshefte" eine "Sinneswandlung bestimmter Kreise der bürgerlichen Intelligenz gegenüber der Sozialdemokratie" ¹⁾ wahr. Namentlich sollen sich - wie der nichtgenannte Rundschauautor bemerkt - "hervorragende Vertreter des Liberalismus wie Theodor Mommsen, der Strafrechtler von Liszt, der Publizist Theodor Barth, Graf du Moulin Eckart, Jeannot Emil von Grotthus, in verschiedenen Artikeln sehr positiv über die Sozialdemokratie geäußert haben. Nach Mommsen wäre die Sozialdemokratie die einzige Partei, die Anspruch auf politische Achtung hat, von Grotthus sieht in ihr den Rettungsanker der deutschen Freiheit und des deutschen Idealismus (!!). Graf du Moulin Eckart erblickt in ihr den einzigen starken Damm gegen die eindringenden dunklen Wellen des Ultramontanismus. Alle versuchen die unberechtigten liberalen Vorurteile gegen die Sozialdemokratie abzubauen und Barth tritt für gegenseitige Wahlhilfe der Sozialdemokraten und der Liberalen ein. Mit anderen Worten - was allerdings der vermutlich revisionistisch gesinnte Rundschauautor nicht bemerkt - diese linksliberalen Intellektuellen haben entdeckt, dass sie in ihrer antikirchlichen und antireligiösen Gesinnung mit den Sozialdemokraten am gleichen Seil ziehen. Allerdings erwies sich diese Uebereinstimmung, die ja durchaus nicht übereinstimmend begründet und motiviert war, für eine politische Zusammenarbeit gegen das Zentrum als zu wenig tragfähig. Das hat viele Gründe auf die wir hier nicht eingehen können. Ein Hauptgrund dürfte gewesen sein, dass ganz anders als die freigeistigen Linksliberalen, wollten vor allem starken Revisionisten den antireligiösen Charakter der Partei keineswegs als dominierenden sozialistischen Inhalt setzen und auch wenn sie den Ultramontanismus und den Klerikalismus scharf bekämpften (was übrigens auch die Reformkatholiken und Modernisten taten), in der Frage der Religion und des Atheismus sind sie seit Goëhre zunehmend vorsichtig und differenziert geworden sind. Aber selbst die orthodoxen Marxisten wehrten sich dagegen - wie wir es noch zu zeigen versuchen werden - den Atheismus zum vordergründlichen sozialistischen Programm zu erheben.

1) N.N., Rundschau, SM 7.1 (1903) 153

Andererseits meinten die Sozialdemokraten, dass die Antihaltung der Liberalen im religiös-kirchlichen Bereich im Widerspruch stehe zu jenen positiven Idealen wie Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Mündigkeit, die auf den alten liberalen Fahnen noch gestanden hätten, die aber die heutigen mit dem Kapitalismus verbundenen Liberalen nicht mehr verfechten könnten. Diese liberalen Gedanken werden - meint Erdmann - nur noch von den Sozialdemokraten zu Ende geführt ¹⁾, und zwar dadurch, dass sie sie jenseits ihres weltanschaulichen Charakters als ökonomisch-gesellschaftliche Probleme stellen. Sobald dies aber geschieht, werden die Sozialdemokraten empört registrieren, dass "die Schwarzen mit den Liberalen die Beute teilen" ²⁾, und so können sie mit den Sozialdemokraten in den Fragen der Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichberechtigung nicht übereinstimmen.

Das schloss freilich nicht aus, den verlängerten Kulturkampf der linksliberalen gegen das Zentrum mit Genugtuung zu verfolgen und daraus sozialdemokratischen Nutzen zu ziehen und derartige Publikationen ³⁾ den sozialistischen Lesern wärmstens zu empfehlen ⁴⁾.

Die kulturkämpferischen Töne der Nationalliberalen ⁵⁾ und die Bürgerblockpolitik des Zentrums ermuntern die Sozialdemokraten, den Nationalliberalen immer eindeutiger Angebote zu machen. Das erste Angebot macht Erdmann im Jahre 1911 im Wahlkampf an die linken Jungliberalen, die auch früher schon einmal "in ehrlicher Zentrumsfeindschaft...für einen Sozialdemokraten gestimmt haben" ⁶⁾. Nach den Wahlen von 1912 ermuntert durch den Misserfolg des Zentrums, geht Erdmann einen Schritt weiter und schlägt den Linksliberalen die Gründung eines linken Blocks vor, um in antiklerikaler Einheit "die grossen und dringlichen Kulturaufgaben der Zeit mit Entschiedenheit ihrer Erfüllung entgegenzuführen" ⁷⁾. Denn - streckt Erdmann den kulturkämpferischen Köder aus - "die Liberalen haben die Zeit von Mitte der neunziger Jahre bis 1907, wo das Zentrum von rechts und von links seine Gaben einheimen konnte, als unerträglich empfunden; sie haben über die Kulturwidrigkeit der konservativ-ultramontanen Mehrheit geklagt, und sie haben die Sammelpolitik gegen die Sozialdemokratie abgelehnt. Es wird sich zeigen, ob sie fähig sind die dann noch verbleibende Möglichkeit zur Niederringung der Reaktion: das Zusammenarbeiten der Linken, zu erfassen und diejenigen in ihren Reihen, die es nach rechts ziehen sollte, zu besserer Erkenntnis zu bringen" ⁸⁾.

Die Revisionisten haben die Bündnisidee freilich sofort aufgenommen. Quessel meint zwar, dass "die Aussichten eine feste linke Mehrheit zustande bringen...vorläufig allerdings sehr gering" seien, denn, obwohl diese unbedingt nötig wäre, um "die Zustände in Preussen" umgestaltend beeinflussen zu können, sträuben sich dagegen nicht nur die rechten Industrieherrn der Nationalliberalen, sondern, leider auch "unsere Sozialrevolutionäre", die einen wahren Schrecken vor dem Gedanken haben, es könnte auch einmal für Deutschland der Tag kommen, an dem wir genötigt wären, unsere Stellung in den eigentlich grossen Fragen, unbekümmert um alte Traditionen, der po-

1) Vgl. Erdmann, August, 1908b, 204

2) Walther, Max, 1908, 331

3) Etwa: Germanikus, Ein Spiegelbild des Zentrums, Berlin 1910

4) Wurm, Emmanuel, Rezension zu Germanikus, a.a.O., NZ 29,2 (1911) 909-910

5) Vgl. Erdmann, August, 1911e, 1392 u.1397

6) Erdmann, A., Ebd. 1397

7) Erdmann, A., 1912a, 154

8) Erdmann, A., Ebd. 154

litischen Notwendigkeit anzupassen und direkt die Staatsregierung mit zu bestimmen ¹⁾.

Quessel benutzt dann sofort die gute Gelegenheit, um im Zusammenhang mit der linken Bündnispolitik gegen die Sozialrevolutionäre d.h. gegen die orthodoxen Marxisten in der Partei loszuziehen und die revisionistische Politik zu präzisieren. Es gelingt ihm so treffend, dass wir auf die Wiedergabe nicht verzichten möchten. "Für unsere sozialrevolutionär gesinnten Parteifreunde - sagt Quessel - wäre die Beseitigung der linken Mehrheit natürlich wieder ein willkommener Anlass sich in Prophezeiungen zu ergeben, dass nun endlich eine Periode neuer, verschärfter Klassenkämpfe anbrechen werde. Diese Prophezeiungen sind freilich zu alt und abgenutzt um auf denkende Parteigenossen Eindruck zu machen. Wir hören sie seit einem Vierteljahrhundert jedesmal, wenn unsere Versuche Deutschland zu demokratisieren durch die überlegene Taktik unserer Gegner vereitelt wurden ²⁾. Im weiteren befürchtet Quessel, "dass unsere Sozialrevolutionäre bei den nächsten Reichstagswahlen gewiss alles daran setzen werden, um zu verhindern, dass ein Wahlabkommen mit den linken Parteien zustande kommt, wodurch bewirkt werden könnte, dass auf die linksstehenden Wähler ungefähr so viele Mandate entfallen wie ihnen bei einem Proportionalwahlssystem zustehen würden. Ernstliche Gefahren aus der Beseitigung der linken Mehrheit drohen nur den Gewerkschaften, die mit einer weitem Verschlechterung des Streikrechts werden rechnen müssen. Im übrigen werden sich die rechtsstehenden Parteien gewiss bewusst bleiben, dass ein Bogen, den man überspannt, leicht bricht. Das Ergebnis der Beseitigung der linken Mehrheit durch Sprengung der nationalliberalen Partei wird also nicht eine Reihe verschärfter Klassenkämpfe sondern einfach das sein, dass die politische Herrschaft der Rechtsparteien in ihren alten, gewohnten Formen unverändert bestehen bleibt. Die Hoffnung der grossen Mehrheit der Nation, dass es jetzt, wo die Linke des Reichstags die Mehrheit erlangt, gelingen könnte das konservative Joch abzuschütteln, wäre dahin ³⁾.

Die Befürchtung von Quessel war freilich nicht spekulativer Natur. Zwei Wochen vor Quessels Artikel, hatte Mehring am 6. April 1916 das Wort ergriffen. Er erwähnt zwar mit keinem Wort das Bündnisfeuer der gemässigten Sozialdemokraten, aber die eiskalte Dusche, die er loslöst, lässt niemanden darüber im Unklaren, worauf er anspielt. Die von Erdmann und den Revisionisten gemachte Unterscheidung zwischen "linken" und "rechten" Nationalliberalen und die damit verbundene Möglichkeit, mit den progressiven nationalliberalen Kräften koalieren zu können, wischt er kurzerhand und sarkastisch von Tisch.

"Bei den Nationalliberalen kommt wenig darauf an - klärt Mehring die Revisionisten auf - ob Herr Wassermann, den er nach links ziehen soll, oder Herr Fuhrmann, dessen Herz tatsächlich für den schwarzblauen Block schlägt, siegen wird. Die Nationalliberalen sind von jeher nichts anderes als verkappte Reaktionäre gewesen.... Für die Befriedigung ihrer Profitinteressen verzichtete" die Nationalliberale Partei schon damals "auf jede Selbständigkeit gegenüber einer absolutistischen Regierung, machte sie sich zum Schuhputzer Bismarcks und quietschte nicht einmal, wenn sie von ihm an die Wand gedrückt wurde" ³⁾

1) Quessel, Ludwig, Zerstörung der Linken Mehrheit? - Zum nationalliberalen Parteitag. SM 16,1 (1912) 464

2) Quessel, Ludwig, Ebd. 468

3) Quessel, Ludwig, Ebd. 469

4) Mehring, Franz 1912a, 33

In der Geschichte der Nationalliberalen vermag Mehring nichts anderes als ein sukzessives Aufgeben ihrer politischen Ideale zu sehen und ein Stolpern "von Niederlage zu Niederlage, von Unfall zu Unfall" bis sie dann "mehr und mehr ein blosses Anhängsel der Junkerpartei" ¹⁾ wurden. Das Schlussergebnis der Analyse von Mehring demonstriert nun unmissverständlich, dass die orthodoxen Marxisten auch nur eine Annäherung an die Nationalliberalen von vornherein ablehnten. "Erst seitdem sich die Junkerpartei mit den Ultramontanen eng verbündet hat, begann der altersschwache Nationalliberalismus noch so etwas wie Frühlingswehen und Knospendurchbruch in seinen morschen Knochen zu spüren. Aber wer das historische Wesen dieser Partei erkannt hatte, konnte von vornherein nicht viel darauf geben. Vielleicht wenn das Kampffeld nach links noch frei wäre, würde sie einige lendenlahme Sprünge versuchen, allein hier stösst sie auf die geschlossenen Heersäulen der Sozialdemokratie und von denen prallt sie immer entsetzt zurück. Wenn einige nationalliberale Führer in den letzten Wahlen aus Rücksicht auf die sozialdemokratische Stichwahlhilfe gegen Junker oder Pfaffen mit 'liberalen' und 'sozialen' Redensarten um sich warfen, so zeigten schon die Vorgänge bei der Präsidentenwahl des Reichstags, wie wenig dies Schattenspiel an der Wand bedeutete und es ist politisch wirklich von keiner Bedeutung, ob auf dem bevorstehenden nationalliberalen Vertretertag die Wassermänner oder die Fuhrmänner stärker sind. Je mehr die Arbeiterschaft politisch vorrückt, um so weiter geht die Bourgeoisie politisch zurück, und wenn die Fraktion Drehscheibe sich wirklich einmal so weit nach links drehen sollte, dass sie in die Nähe der Sozialdemokratie käme - was ja wohl ausgeschlossen ist - so würde sie, wie von einem elektrischen Schläge getroffen, um so heftiger zurückwirbeln" ²⁾. Offensichtlich wollte Mehring die Liberalen vorsätzlich verletzen und jede Lust zur Beziehungsaufnahme in ihnen im Keine ~~zu~~ ersticken. Der mit grosser Spannung erwartete Parteitag der Nationalliberalen vom 12. Mai 1912 endete so wie politische Parteikrisen im bürgerlichen Lagen zu enden pflegen: es geschah nichts, und die linken und rechten Kontrahenten einigten sich auf einige im Sande verlaufenen Kompromisse. Vielleicht kann man aber sagen - meint der Revisionist Schippel - dass "den stärker nach rechts drängenden Elementen ein etwas allzu rasch eingeheimster Erfolg wieder vereitelt ist" ³⁾.

Unter dem Druck der intensivierten Sammlungspolitik des Zentrums warnt nun Erdmann im Jahre 1913 die Nationalliberalen noch einmal, diesem Drängen des Zentrums nachzugeben und ungeachtet der schroffen Haltung der orthodoxen Marxisten erneuert er sein Angebot. "Es kommt auf die Liberalen an, ob und wie weit sie sich als Vorspann für die Machtgelüste des Zentrums benutzen lassen" und ob sie das für sie gefährliche Risiko eingehen, an den Versuchen des Zentrums "zur Niederhaltung und Ausschaltung der Sozialdemokratie mitzuwirken" und darum wäre es "nicht nur für ihren Bestand sondern auch für ihren Ruf ...wirklich besser, wenn sie sich nach links statt nach rechts entscheiden" ⁴⁾.

1) Mehring, Fr., Ebd. 34

2) Mehring, Fr., Ebd. 34

3) Schippel, Max, Nationalliberaler Parteitag. SM 16,2 (1912) 630

4) Erdmann, August, 1913b, 1143

Freilich ging es den gemässigten Sozialisten und Revisionisten beim Umwerben ausschliesslich um politische Ziele und zwar, namentlich darum, um ihre Position im Parlament zu festigen und vor allem den Hauptfeind, das Zentrum zu bekämpfen.

Von der Ueberzeugung beflügelt, dass eine derart heterogene Partei wie das Zentrum seinen widernatürlichen Zustand nicht überleben kann, dass bei einer allen Herren dienenwollenden Politik "jede Partei auf die Dauer umkommen muss" ¹⁾, erwarteten die Sozialisten zuversichtlich das baldige Ende des Zentrums. Sobald die Kulturkampfpapieren nicht mehr ziehen, ist es aus mit ihm, meinte Mehring. Schon im Jahre 1903 vermutete auch Erdmann, dass "die Werbekraft des Zentrums erloschen ist" ²⁾. Allmählich mussten aber die Sozialisten einsehen, dass ihre Vermutung, dass der Bestand des Zentrums an den Kulturkampf gebunden sei, durchaus falsch war, da die Partei auf eine recht solide ökonomisch-gesellschaftliche Basis aufgebaut war, die sogar von den katholischen Arbeitermassen getragen wurde. Resigniert muss nun Erdmann im Jahre 1909 feststellen: "Die vielfachen Ankündigungen vom bevorstehenden Zusammenbruch des Zentrums, sei es im allgemeinen, sei es für bestimmte Gegenden, sind bis heute ohne Erfüllung geblieben" ³⁾. Wir haben zwar - meint Erdmann - immer wieder Stimmen dazu gewonnen, aber auch das Zentrum und zwar in noch grösserem Umfange als vorher. Darum können wir "uns dem Eingeständnis nicht entziehen, dass es mit unserem Vordringen in die Zentrumsgebiete viel langsamer gegangen ist als wir alle erwartet haben und dass namentlich die Hoffnungen auf den Zusammenbruch des Zentrums, wie sie früher vielfach laut wurden, uns vollends im Stich gelassen haben" und "von einer Katastrophe, wie man das vielfach jetzt in Parteiblättern und Agitationsschriften bei uns liest, ist das Zentrum noch recht weit entfernt" ⁴⁾.

Ein Hoffnungsschimmer leuchtete für die Sozialdemokraten nach den Mandatsverlusten des Zentrums im Wahljahr 1912. In einer Wahlanalyse versucht ein mit K. Bl. bezeichneter Autor ⁵⁾ nachzuweisen, dass die bisher geltende und auch von den Sozialdemokraten inzwischen bitter akzeptierte These, wonach die Sozialdemokraten nicht in katholische Bezirke eindringen könnten, nicht mehr stimme. Allerdings scheint uns die mit Tabellen unterstützte Wahlanalyse ein Schulbeispiel zweckoptimistischer Manipulation zu sein. Von den 146 katholischen Bezirken führt der Autor zum Beispiel nur jene 30 auf, in denen die SP schon vorher wenigstens 20% Wähleranteil hatte. Kehrt man dieses Bild um, dann stellt sich heraus, dass die SP in weiteren 30 katholischen Wahlbezirken auf 10-20% und in 86 Bezirken nicht einmal auf 10% der Stimmen kam und tatsächlich nirgendwo die Mehrheit erringen konnte. Von ihren 67 neuen Mandaten hat die SP 57 in nichtkatholischen Bezirken gewonnen, 5 in den problematischen Elsässergebieten und 5 in katholischen Gebieten, drei davon (Würzburg, Köln, Düsseldorf) auch nicht aus eigener Kraft, sondern mit nationalliberaler Wahlhilfe. Der bescheidene Erfolg der SP war lediglich deshalb auffallend, weil sie bis anhin in den 146 katholischen Wahlbezirken nur 2 Mandate (München I und Mühlheim-Duisburg) gewinnen konnte.

1) Mehring, Franz, 1902-03c, 771

2) Erdmann, August 1903, 690

3) Erdmann, August, 1909b, 1236

4) Erdmann, A., Ebd. 1236 u. 1237, Vgl. auch Block, Hans, 1909-10, 487

5) Bl. K., 1912

Immerhin, das unbezwingbare Bollwerk des Zentrums zeigte "Risse und mancher Stein ist aus dem festen Gefüge herausgekollert" ¹⁾. Der Erfolg der Sozialdemokraten blieb aber, wie Block feststellte, in den agrarischen Bezirken weiterhin aus. "Die Zentrumspläne - sagt Bl. K. - machen uns die Werbearbeit nicht leicht" ²⁾. Seltsamerweise geht den Sozialdemokraten erst in diesen Jahren das Licht auf, dass man das Zentrum nur beseitigen kann, wenn man ihm die Bauern wegnimmt. "Die Gefahr eines Zusammenbruchs würde für das Zentrum erst eintreten, wenn wir ihm am Sitz seiner Macht, auf dem Lande, gefährlich werden könnten. Damit scheint es indessen noch gute Weile zu haben. Um dahin zu kommen, müssten wir den Bauern und Landarbeitern doch einiges mehr zu bieten haben als bisher. Denn mit sinnigen Betrachtungen über die Zustände am Tage vor und nach der grossen Revolution dürfte der ländlichen Bevölkerung nicht gedient sein" ³⁾.

Damit hatte Erdmann zweifelsohne Recht. Die orthodox-marxistische Theorie von der Umwandlung der bäuerlichen Kleinbetriebe in grossindustrielle Agrarzentren war nämlich eher dazu angetan, die Bauern panikartig in die Flucht zu schlagen als sie anzulocken. Allerdings gab es auf der revisionistischen Seite Versuche, Lösungen zu suchen, die den angestammten bäuerlichen Gegebenheiten Rechnung trugen und einsahen, dass der an der urbanistischen Industrieproduktion orientierte marxistische Zentralismus auf die Agrarbereiche nur relativ übertragbar ist ⁴⁾. Die Orthodoxen lehnten derartige unmarxistisch-kleinbürgerliche Auffassungen allerdings ab ⁵⁾ und übersahen, dass sie damit an den tatsächlichen Bedürfnissen und Interessen der Bauern, eigentlich völlig unmarxistisch vorbeideologisierten. Mit diesem lebensfremden Ideologismus haben die Orthodoxen, die späteren Kommunisten, für den realen Sozialismus jene Agrarkatastrophe vorprogrammiert, die auch heute, mit Ausnahme von Ungarn und der DDR, unvermindert anhält.

Genauso wie die katholische Partei um diese Zeit einen Teil der Arbeiterschaft und der bürgerlichen Intellektuellen schon verloren hatte, so verloren nun die Sozialdemokraten die Bauern. Und keinem von beiden ist es bis heute gelungen, die Verlorenen wiederzugewinnen.

Hatten die Sozialdemokraten jahrzehntelang geglaubt, dass das heterogene Zentrum schon auf dem Marschweg zum historischen Endziel verenden werde und der grosse Endkampf zwischen seinem Kapitalismus und Sozialismus stattfinden werde, so musste sie ihre Meinung um 1910 bereits ändern. Die Wahlen von 1912 bestätigten die Prognose von Cunow: "Nicht mit dem preussischen Junkertum, sondern mit dem Zentrum wird der grosse Entscheidungskampf zwischen dem Sozialismus und der alten Weltordnung ausgefochten werden. Und in diesem Kampfe wird das Zentrum nicht nur die Konservativen, sondern auch einen grossen Teil des Liberalismus auf seiner Seite finden. Vielleicht knüpfen sich im rheinisch-westfälischen Industrierevier noch vor den nächsten Reichstagswahlen zwischen dem Zentrum und dem Nationalliberalismus der Kohlen und Hüttenmagnate zarte Bande" ⁶⁾. Freilich, wir wissen es heute, aber es wäre auch im Jahre 1911 voraussehbar gewesen, dass dieser Entschei-

1) Erdmann, August, 1912a, 154

2) Bl. K., Ebd. 180

3) Erdmann, A., 1909b, 1238

4) So etwa David, Eduard, Sozialismus und Landwirtschaft. o.O. 1903

5) So auch Lenin, Die Agrarfrage und die Marxkritiker (1908) In: LW 13, 169

6) Cunow, Heinrich, 1911b, 685

dungskampf nie stattfinden würde, weil in der Demokratie derartige Entscheidungskämpfe nie stattfinden. Mit dem Ausbruch des 1. Weltkrieges brach über Deutschland eine zwanzig Jahre andauernde Periode politischer Ohnmacht und Perversität herein. Erst nach 1945 trafen sich die beiden historischen Gegner wieder und zu ihnen gesellten sich auch die schon damals zwischen Sozialdemokraten und Zentrum hin- und hertaktizierenden Liberalen. Inmitten des Weltkrieges blickt August Erdmann, der entschlossene aber nachkundige und nicht minder faire Gegner der Zentrumspartei auf die verflochtenen 15 Jahre zurück und fasst seine Erkenntnisse und Werturteile definitionsmässig zusammen: "Die katholische Bewegung in Deutschland hat ihre Wurzel in der Auflehnung kleinbürgerlicher und bäuerlicher Schichten gegen den neuzeitlichen Kapitalismus. Sie äusserte sich politisch in der Geltendmachung christlich-konservativer gegen die liberale Anschauung und erhielt das einigende Band durch die Kirche, die in jenen Schichten ihren Hauptanhang hatte und wie diese ihren Gegner in dem kapitalistischen, liberalen und "glaubenslosen" Staat, mit seiner alle wirtschaftliche, soziale und geistige Ueberlieferung umwälzenden Entwicklung sah. Was die katholische Bewegung, was der politische Kampf des Zentrums an Kritik über den Kapitalismus und Liberalismus, an Anklagen und Angriffen gegen den neuzeitlichen Staat und seine Einrichtungen, gegen die Politik im Reiche, in Preussen und wo sonst der katholische Volksteil in der Minderheit war, geleistet hat, das bleibt der Menge wie zum Teil auch der Schärfe nach nicht hinter dem zurück, was in dieser Beziehung der sozialistischen Bewegung nachgesagt werden kann. Aber die Dinge haben sich geändert und zwar im selben Masse wie die katholischen Oberschichten in die wirtschaftliche Entwicklung hineingezogen, an ihr beteiligt und durch sie emporgehoben wurden, im selben Masse, wie der Staat die Macht der Kirche erkennen und schätzen lernte als Hilfe im Kampfe gegen Bewegungen und Bestrebungen, die ihm gefährlicher erschienen als jene, die er ehemals im Kulturkampf glaubte bekämpfen zu müssen. Die katholische Bewegung wollte nicht wie die sozialistische über den kapitalistischen Staat hinaus, sondern hinter ihn zurück, zur berufsständischen Gliederung der Gesellschaft auf kleinbürgerlich-bäuerlicher Grundlage. Als dieses Vorhaben an der unaufhaltsamen Entwicklung des neuzeitlichen Wirtschaftslebens scheiterte, begnügten sich die führenden Kreise des Katholizismus mit der Einordnung in den unvermeidlichen Gang der Dinge, die sich wirtschaftlich für die katholischen Unternehmer und Grossbauern als sehr einträglich erwies und mit gewissen Zugeständnissen der Gesetzgebung an die "christlich-konservative Weltanschauung", die zum Besten der Kirche ausschlugen derart, dass diese sich nach dem Zeugnis des Papstes in keinem Lande der Welt eines besseren Wohlergehens erfreut als in Deutschland" 1).

Am Schluss seiner Ausführung gibt Erdmann indirekt zu, dass es weder möglich war, das Zentrum zu besiegen noch zu verhindern, dass es die Führung des deutschen Bürgertums übernehme. Denn "ganz gewiss wird die Welt auch noch oft das Schauspiel erleben, dass Herr Peter Spahn, der Führer des Zentrums, die Tribüne des Reichstags besteigt und im Namen der gesamten bürgerlichen Parteien dieses Hauses eine Erklärung abgibt, die, mag sie auch den Zuhörern unverständlich bleiben, doch von grosser Bedeutung für das politische Leben Deutschlands sein wird" 2).

1) Erdmann, August, 1916, 545-546

2) Erdmann, A., Ebd. 546

6.2. Die österreichischen Christlichsozialen

Die sozialistische Beschäftigung mit den Christlichsozialen nahm, kaum war diese Partei in den neunziger Jahren entstanden, in der sozialistischen Tagespresse bereits verbalisierte Formen an. Wir schalten uns in die Auseinandersetzung zu einem Zeitpunkt ein, wo die ersten Arbeiten zum Thema in den sozialistischen Monatszeitschriften und allen voran in der im Oktober 1907 erstmals erschienenen von Otto Bauer, Adolf Braun und Karl Renner redigierten Monatsschrift der Austromarxisten, im "Der Kampf" publiziert werden.

Obwohl die österreichischen Marxisten - nach unserer Einschätzung - zu den Besten der marxistischen Ideologie gehören, und sie die meisten deutschen Marxisten dieser Zeit was die inhaltliche Klarheit und Verbalisationsfähigkeit betrifft, um einiges übertreffen, werden ihre Darstellungen zur Frage der Christlichsozialen dieser positiven Einschätzung nicht ganz gerecht.

Obwohl die Entstehungsgeschichte und das Wesen der Christlichsozialen in Oesterreich, anders als im Falle des Zentrums, denkbar einfach und klar strukturiert ist, scheinen die Austromarxisten den Schlüssel zum Verständnis des christlichsozialen Gegners nicht gleich gefunden zu haben. Dies mag damit in Zusammenhang stehen, dass in der Hitze des Gefechts und ohne den nötigen historischen Abstand das Gegenwärtige weniger als Objekt der Untersuchung als das des Kampfes gesetzt und somit automatisch verzerrt wird.

Fünfzehn Jahre nach seinem ersten Artikel¹⁾ hat Karl Renner im Jahr 1923 noch einmal das gleiche Thema verarbeitet.²⁾ Diesmal aus der Distanz und mit bestechender Klarheit. Wir haben aber auf den Einbezug dieses Artikels bewusst verzichtet, weil er bereits einer anderen Zeit angehört und somit einer anderen Stufe jener Entwicklungslinie, der wir schrittweise folgen möchten.

Wir werden uns daher mit den Unstimmigkeiten, die uns die ersten sozialistischen Darstellungen zum Thema aufbürden, sofort am Anfang beschäftigen müssen.

Es wäre möglich und vom Thema her geradezu angebracht, die Entstehungsgeschichte der Christlichsozialen in drei Perioden aufzugliedern: 1. christlichsozialistische Oppositionspartei, 2. als kleinbürgerlich-antikapitalistische Regierungspartei, 3. als konservativ-kapitalistische Regierungspartei. Wir müssen auf diese Einteilung, die sich sogar chronologisch festlegen lässt, (bis 1897, 1897-1907, nach 1907) verzichten, weil die Sozialisten selber die Trennungslinien verwischen. Wir folgen, wie bis jetzt, jenen Gedankengängen, jenen Themen, die uns die sozialistischen Autoren anbieten. Unsere Aufgabe besteht auch hier nicht darin, die Geschichte und das Programm sowie die Praxis der Christlichsozialen zu beschreiben, sondern die sozialistische Sicht dieser Themen nachzuzeichnen und zu reflektieren.

1) Renner, Karl 1908-09a

2) Renner, Karl 1923

6.2.1. Entstehung und Wesen der Christlichsozialen Partei

Die Entstehung der Christlichsozialen Partei sieht Otto Bauer, führender Theoretiker des Austromarxismus so:

"Aus verschiedenen Bausteinen ward das grosse Gebäude der christlichsozialen Partei zusammengefügt. Verschiedene Flüsse und Bächlein sind in ihr Meer zusammengeflossen. Wer heute die Entstehung dieses eigenartigen Parteigebildes begreifen will, muss sich der Zeit erinnern, in der der deutsche Liberalismus Oesterreich regierte. Als Abwehrbewegung der Klassen, die der vom Liberalismus entfesselte Kapitalismus bedrohte und bedrängte, ist die christlichsoziale Partei entstanden" ¹⁾.

Der Liberalismus, führende politische Kraft in Oesterreich zwischen 1861-1878, war das politische Prinzip der grossen Bourgeoisie und die politische Verkörperung des Kapitalismus. In der Partei, die gleichzeitig die aufklärerischen Ideen der Freigeister und starke antikirchliche Tendenzen mittrug, spielten finanzstarke jüdische Kreise von Anfang an eine überaus grosse Rolle.

Diese klare Profilierung des Liberalismus ergab die politische Zielsetzung aller Gruppen, die sich durch ihn weltanschaulich, wirtschaftlich oder gesellschaftlich bezw. in all diesen Bereichen gleichzeitig bedroht fühlten. Es waren - nach Bauer - das Kleinbürgertum, die Bauernschaft, die Klerikalen und die Adeligen. Während die ersten beiden durch die Expansion des Grosskapitals zunehmend an die Wand bezw. an die Seite des proletarischen Elends gedrückt wurden, befürchteten die Klerikalen weltanschauliche und die Adeligen gesellschaftliche Positionsverluste. Aus diesen Interessenängsten heraus ist nach der Meinung von Bauer die Idee des christlichen Sozialismus und die christlichsoziale Partei entstanden.

Eine Meinung, die allerdings eine offensichtliche ideologische Schlagseite hat, denn auf die liberale Herausforderung entstanden zwei katholische Bewegungen: nach der Gründung der Christlich-Sozialen Partei im Jahre 1891, wurde 1895 die Konservativ-Katholische Volkspartei gegründet. Letztere wird in den sozialistischen Analysen zur christlichen Politik systematisch verschwiegen, respektive unterschlagen. Dahinter steht wahrscheinlich die ideologische Absicht, die tiefgreifenden Meinungsverschiedenheiten innerhalb des politischen Katholizismus Oesterreichs zu ignorieren und somit die tatsächliche, progressive Bedeutung der Christlich-Sozialen zu umgehen.

Immerhin, während Karl Renner im christlichen Sozialismus zuerstmal nur einen Katalog von "Schlagworten" zu erblicken vermag ²⁾, anerkennt Bauer seine progressiv-antikapitalistische Bedeutung. Freilich ist diese Anerkennung im Sinne des Marxismus gut abgestützt, denn der Vater des christlichen Sozialismus Freiherr von Vogelsang - sagt Bauer - ist "ein echter Schüler von Karl Marx" und formuliert "seine Thesen gegen den Kapitalismus in Marxs Geiste" ³⁾.

1) Bauer, Otto, 1910-11c, 393

2) Vgl. Renner, Karl, 1908-09a, 7

3) Bauer, Otto, Ebd. 395

In der Tat zitiert Vogelsang, der von den späteren, bis heute andauernden katholischen Marxversionen noch nicht belastet war, oft Karl Marx und versucht, auch seine radikalsten Thesen in den christlichen Kontext zu stellen. Zur Frage des Eigentums sagt er zum Beispiel:

"Das Eigentum ist Diebstahl", spricht man eine christliche und soziale Wahrheit aus und meint damit das Eigentum, wie es heute aufgefasst wird: das absolute Eigentum, durch welches keine politischen und sozialen Pflichten bedingt werden. Dies rein private, absolute, der Willkür dienende Eigentum ist Diebstahl an Gott, an der Gesellschaft, am Staate" 1).

Zu Recht stellt dazu Bauer fest: "Kein Wunder, dass die kapitalistische Presse entrüstet aufschrie, der Feudaladel predige den roten Kommunismus!" 2)

Es ist interessant, dass Bauer auch den starken und offen propagierten Antisemitismus der christlichen Sozialisten nicht auf das Konto eines animosen katholischen Judenhasses schreibt, sondern auch diesen Tatbestand unter den marxistischen Einfluss stellt. Bauer zitiert Mehring 3), der sich seinerseits auf Marx' antisemitische Artikel 4) beruft, auf die sich Vogelsang abgestützt hat.

Nicht weniger bemerkenswert ist es auch, dass Bauer in der Bestimmung des Wesens des christlichen Sozialismus auf die sonst bei diesen Fragen üblichen marxistischen Zurechtbiegungen verzichtet und sagt:

"So war die Anklage gegen den Kapitalismus das eigentlichste Wesen des christlichen Sozialismus. All das, was der Adel, den die Bourgeoisie entthront, die Kirche, deren Macht die Borgeoisie eingeschränkt hat, der Kleinbürger, der dem Kapital hörig geworden, der Bauer, dessen Besitz die Hypothek aushöhlt, der Arbeiter, aus dessen Fleisch und Knochen der Kapitalist die Profite münzt, dem Kapitalismus vorzuhalten haben, das schleuderte der christliche Sozialismus ihm ins Angesicht" 5).

"Freilich - fügt er hinzu - diese Kritik ist nicht vorwärts gewandt, sondern rückwärts: nicht der proletarische Sozialismus, sondern Feudalrecht und Zünftlertum sind ihr Traum. Sie bekämpft den Kapitalismus 6) nicht im Namen der Zukunft, die ihn überwinden wird, sondern im Namen der Vergangenheit, die er überwunden hat" 7).

Dennoch will Bauer, anders als die meisten orthodoxen Marxisten, den christlichen Sozialismus nicht vom Tisch wischen. Denn - meint er - "diese Kritik ist nicht unfruchtbar geblieben. Sie hat mit ihrer leidenschaftlichen Anklage zum erstenmal grosse Volksmassen in das politische Leben geführt, an dem vordem nur eine schmale Schicht vornehmer Edelleute, reicher Bürger, ehrgeiziger Doktoren teilgenommen. Sie hat den volksfremden Liberalismus gestürzt, den Glauben an den Kapitalismus erschüttert, die grossen sozialen Probleme auf die Tagesordnung gestellt. Das bleibt ihr geschichtliches

1) Vogelsang, Karl, Freiherr von, *Gesammelte Aufsätze*. Augsburg 1886. S. 392

2) Bauer, O., *Ebd.* 395

3) Mehring, Franz, *Nachlass I*, 426

4) Marx, Karl, *Judenfrage I und II (1843) MEW I*, 347-377

5) Bauer, O., *Ebd.* 395

6) Im Text steht, wohl ein Druckfehler, anstatt Kapitalismus, "Sozialismus"

7) Bauer, O., *Ebd.* 395

Verdienst. Im Kampfe gegen die entarteten Erben des christlichen Sozialismus wollen wir der geschichtlichen Leistung seiner Anfänge nicht vergessen" 1).

Nun - stellt Bauer fest - "vom Adel geführt, vom Klerus organisiert, haben die Handwerkmeister und die Bauern die christliche Partei emporgetragen zur Macht. Aber sie konnte zur Herrschaft nicht aufsteigen, ohne ihr Wesen zu verändern" 2).

Nun, müssen wir entgegensetzen, so einfach und klar, wie es Bauer ideologisch wahrhaben will, ist der Aufstieg der Christlich-Sozialen zur Macht keineswegs gewesen. Bauer verschweigt (übrigens auch Renner), dass sich den Christlichsozialen zwar viele junge Geistliche angeschlossen haben, die junge Partei jedoch von der kirchlichen Hierarchie und vom Adel heftig bekämpft wurde. Am Höhepunkt des Kampfes um 1895, was zur Gründung der Konservativ-Katholischen Gegenpartei führte, fand die berühmte Romreise einer bischöflichen Abordnung unter der Führung des Prager Kardinals Schönborn statt, die ein päpstliches Verbot der Christlichsozialen herbeiführen sollte. Allerdings hatten die Bischöfe, die zuvor die Christlichsozialen in geharnischten Hirtenbriefen attackiert hatten, beim Papst keinen Erfolg. Wie Silberbauer bemerkt 3), verurteilte Leo XIII nicht die Christlichsozialen, sondern tadelte im Gegenteil den österreichischen Episkopat, weil er sich der sozialen Frage so wenig angenommen habe" 4), und verlieh Lueger im Jahre 1897 einen hohen päpstlichen Orden. Das war freilich eine ungewöhnliche päpstliche Herausforderung, denn Lueger hatte seinerseits den österreichischen Episkopat des Öftern heftig und mutig angegriffen. Kostprobe: "Ich buhle nicht um die Gunst der hohen Kleriserei, im Gegenteil, ich bin ihr Gegner, und mit Bischöfen, die nicht Hirten ihrer Herde, sondern etwas anderes sind, werden wir noch abrechnen" 5). Als erster rechnete allerdings der beim Kaiser einflussreiche Erzbischof von Wien, Kardinal Gruscha mit Lueger ab.

Als Lueger im Jahre 1896 zum Bürgermeister von Wien gewählt wurde, lehnte der Kaiser die Bestätigung der Wahl ab. Nach dreimaliger Ablehnung - als Lueger den päpstlichen Orden bekam - schwenkte der Kaiser jedoch ein und am 8. April 1897 bestätigte er ihn als Bürgermeister der Hauptstadt. Während die Sozialisten diesem Umstand keinerlei Bedeutung beimessen, meint Silberbauer, dass sich in diesem Moment die Wendung der Christlichsozialen von einer Oppositionspartei zur Regierungspartei vollzogen habe. Von nun an schlugen die christlichsozialen Politiker weit massvollere Töne an als ehemals und versuchten, sich der auf sie zukommenden wachsenden Verantwortung im Staate würdig zu erweisen. Die Partei wurde aus einer Protestbewegung zu einer Reichspartei, was auch durch die Uebernahme von Ministerämtern durch Gessmann und Weiskirchner zum Ausdruck kam" 6).

Im weiteren weist Silberbauer auch nach, dass der Siegeszug der Christlichsozialen, die nach 1907 die stärkste Fraktion stellten, keineswegs vom Adel geführt und vom Klerus organisiert war, wie es Bauer meint, sondern dadurch zustande kam, dass sie die unter den adeligen und altklerikalen Einfluss stehende konservative Katholische Volkspartei (die sich

1) Bauer, O., Ebd. 395

2) Bauer, O., Ebd. 395

3) Silberbauer, Gerhard, 1966, 127-128

4) Miko, Norbert, Die Vereinigung der Christlichsozialen Reichspartei... S. 30 (Unvollständig angegeben von Silberbauer, G., Ebd. 419)

5) Kuppe, Rudolf, Karl Lueger und seine Zeit. Wien 1933, 237. (Zit. nach Silberbauer, Ebd. 128)

6) Silberbauer, G., Ebd. 173

seit 1902 auch "Zentrumsklub" nannte) zurückdrängten. Sicherlich spielten dabei auch die von Konservativen, Kapitalisten, Adelligen, Bischöfen und nicht zuletzt auch von den Sozialisten gefürchteten christlichsozialen Kapläne eine eminente Rolle. Nur müsste man hier zwischen Klerus und Klerus differenzieren, was die Sozialisten, von Ausnahmen abgesehen ¹⁾, in der Regel unterlassen.

Nicht von Anfang an, wie es Bauer verstehen will, sondern erst im Kampf der Christlichsozialen gegen die Konservativ Katholische Volkspartei sind die Bauern zunehmend auf die christlichsoziale Linie eingeschwenkt. Zuerst in Niederösterreich, dann auch im Tirol. Die Gewinnung der Bauern deutet Renner so, dass Gessmann inzwischen mehr Gewicht auf das "christliche" als auf das "soziale" gelegt habe und es ihm daher gelungen sei mit Hilfe der Kapläne und Pfarrer "durch eine agrarische Spielart des Antisemitismus die Bauern einzufangen" ²⁾. Auch diese Deutung scheint simplifizierend zu sein. Sicherlich hatten auch die Bauern antisemitische Gefühle, aber nicht weil sie "christlich" waren, sondern weil ihr ganzes Gut und Haben bei den Juden verpfändet war. Renner misst dem Antisemitismus - den übrigens die Christlichsozialen seit 1897 stark abgebaut haben - viel zu viel Gewicht bei, womöglich um verschweigen zu können, dass bei der Gewinnung der Bauern auch andere, und gewichtigere Faktoren eine Rolle spielten. So erwies sich der christliche Sozialismus, den Renner in diesem Zusammenhang herunterzuspielen versucht, als eine mächtige, argumentatorische Waffe in der Hand der Christlichsozialen gegen die Katholisch-Konservative Partei, die ausserhalb Niederösterreichs die Gunst der Bauern genoss.

Das patriarchalisch-klerikale Rüstzeug der Katholisch-Konservativen war gegen die christlich-sozialistischen Argumente der Christlichsozialen machtlos. "Eine Partei, die sich auf die alten patriarchalischen Zustände eingeschworen, jede Neuerung bekämpft, anstatt zu erfassen trachtet, was die Neuerung erfordert, die alle Veränderungen als ein künstliches Werk ansieht, obwohl der Mensch in dem Entwicklungsprozess oft der Getriebene und nicht der Treibende ist, eine solche Partei müsste alsbald als Lächerlichkeit empfunden werden, sie schaltet sich selbst aus dem politischen Getriebe aus" ³⁾.

Wie Rapoldi weiter ausführt kämpften die Christlichsozialen, wie etwa Schöpfer, "ein theologisch-phantastisch-antikapitalistischer Theoretiker" ⁴⁾ mit handfesten wirtschaftlichen Waffen, und meinten, die Religion solle vom Erdgeruch durchtränkt sein. "Gegen diese Agitation konnte der starre Konservatismus der Altklerikalen sich nicht behaupten. Mit der blossen Religion mit einer Partei in den Wettbewerb zu treten, die alle brennenden Zeitfragen in einem der Landbevölkerung gewünschten Sinn zu lösen versprach, hält sich auch in Tirol nicht. Der Mensch weiss eben, dass er lebt, und zwar nur einmal. Und die Sehnsucht nach materiellem Wohlergehen hielt noch immer dem mystischen kommenden, dem Erdenkind aber unfassbaren Glück im Jenseits die Wage. Und eine Partei, die beides will: das Glück auf Erden und im Jenseits musste jener vorauskommen, die hauptsächlich nur für das Wohlergehen nach dem Tode vorsorgen wollte" ⁵⁾.

1) Z.B. Rapoldi, M., a.a.O., 248

2) Renner, Karl, 1908-09, 7

3) Rapoldi, Martin, *Wirtschaftliche und politische Umwälzungen in Tirol*.
Ka 3 (1909-10) 248

4) Rapoldi, M., Ebd. 248

5) Rapoldi, M., Ebd. 248

Innert einiger Jahren ist es den Christlichsozialen tatsächlich gelungen, den Katholisch-Konservativen alle Mandate zu entreissen. 1907 löste sich die Katholisch-Konservative Partei auf, und verschmolz sich mit den Christlichsozialen. Der Sieg bedeutete mehr als Mandatsgewinn. Er bedeutete das Ende einer veralteten, in keiner Weise mehr tragfähigen Interpretation des Christentums für das öffentliche Leben und die Hinüberführung des christlichen Gedankengutes in eine moderne Zeit. Recht wenig Substanz hat es also wenn österreichische Sozialisten etwa so pauschalisieren: "Am deutlichsten ist die(se) moralische Zerrüttung an den Christlichsozialen bemerkbar, schon deshalb, weil dieser Parteimischmasch von Geburt aus auf die reine Demagogie gestellt ist" 1).

Austerlitz' Bemerkung stimmt nicht einmal im Sinne der marxistischen Theorie. Denn, anders als bei der deutschen Zentrumspartei, war die materiell-gesellschaftliche Basis der Christlichsozialen in Oesterreich genau abgestimmt gewesen. Es waren in der Tat die städtischen Kleinbürger, vornehmlich Handwerker und kleine Ladenbesitzer, die, wie es Bauer auch meint, bei den antikapitalistischen Gedanken und politischen Forderungen der Christlichsozialen Zuflucht gesucht und politische Heimat gefunden haben.

Will man also zum Wesen, zum politischen Programm und überhaupt zum ideologischen Ueberbau, d.h. zum ideologischen Bewusstsein der Christlichsozialen gelangen, so muss man das Kleinbürgertum in allen seinen Erscheinungsformen analysieren. Karl Renner sieht es dann so:

"In jener Zeit trug die christlichsoziale Partei alle typischen Eigenheiten kleinbürgerlicher Politik. Das Kleinbürgertum ist der Tandelmarkt aller Klassen: abgelegte Kleider aller Stände und Neues um billiges Geld. Hier kleidet sich der Kavalier als Strizzi und der Strizzi als Kavalier. Aus dem Bildlichen ins Politische übersetzt: das Kleinbürgertum, das die Aufsteigenden aus den unteren Klassen und die herabkommenden oberen aufnimmt, vertritt zugleich alle denkbaren Programme, wie sehr sie einander widersprechen mögen, alle in volkstümlicher, banaler Ausgabe. Alle guten Prinzipien sind wohlfeil, man führt alle zugleich im Munde, ohne Respekt vor irgendwelcher ernststen Ueberzeugung. Man bekämpft den Liberalismus prinzipiell, gibt sich aber selbst als wahrhaft liberal; man verdonnert den Sozialismus, aber nennt sich mit Stolz "auch" sozial. Man zerrt Behörden und Richter in den Kot, aber tritt ein für die Autorität; man zetert gegen die Gesetzlosigkeit des Herrschenden, aber ist nicht so "dumm", sich selbst durch das Gesetz binden zu lassen; man treibt Radau, aber vertritt die "Ordnung"; überall riecht man Korruption, Bestechlichkeit, Eigennutz, ganz unsagbare heimliche Verbrechen, natürlich nur infolge der eigenen Herzensunschuld, die eigentlich an Böses gar nicht glauben kann. Die Machthaber kleben eigennützig an der Macht, während man selbst an sie gar nicht denke, und so fort. Vor so offenbarer Redlichkeit und Reinheit inmitten der allgemeinen Fäulnis kniet jeder natürlich bewundernd nieder. Denn *der muss es doch so meinen; denn, wenn d e r sich bestechen liesse, wie weit könnte der es bringen!" 2)

Auf diese Weise - meint Renner - kann man leicht Politik, vor allem populäre Politik machen, die beim kleinen Mann ankommt. Eine Politik gegen "die da oben", gegen die Mächtigen, gegen Adel, gegen Grossgrundbesitzer, gegen das Finanzkapital, gegen das Kapital überhaupt, ja auch gegen die Kleriserei, "gegen alles was Macht hat, Macht übt und die Macht missbraucht" 3). An einer

1) Austerlitz, Friedrich, *Der Krieg der Mandate* Ka 3 (1909-10) 387

2) Renner, Karl, 1908-09a, 6

3) Renner, K., *Ebd.* 6

anderen Stelle bemerkt Renner: so "lebte und tobte sich der kleine Mann bei uns nach Herzenslust aus und ward in der christlichsozialen Partei der Beherrscher des Staates. Unter dem allgemeinen Wahlrecht mitten hineingestossen zwischen Grosskapital und Proletariat und in Gefahr politisch wie zwischen zwei Mühlsteinen zerrieben zu werden, schrie er entrüstet über den Verrat am Handwerk auf und schlug wie toll und grotesker denn ein Hanswurst um sich" 1).

Anders als Bauer, meint nun Renner, dass die Christlichsozialen "das Schlagwortsystem des christlichen Sozialismus" 2) um diese Zeit übernommen hätten, weil es am ehesten der kleinbürgerlichen Mentalität entsprach.

Das brachte zeitweise eine gewisse Verwirrung in die politische Landschaft, denn die Partei des christlichen Sozialismus bekämpfte zwar von Anfang an den marxistischen Sozialismus, nannte sich aber wie dieser Oppositionspartei, antikapitalistisch, demokratisch und sozial.

Die Rebellion des Kleinbürgers trägt zwar unvermeidlich reaktionäre Züge, denn sie ist - in marxistischer Sicht - rückwärtsgerichtet, unsystematisch und ohne den Einbezug der progressiven Klasse des Proletariats stattfindet. Dennoch muss Renner später eingestehen, dass die rebellierende Christlichsoziale Partei "zur Demokratisierung Oesterreichs mehr beigetragen hat als jemals der Liberalismus, auch in seinen besten Zeiten" 3) und darum mit den üblichen, in der liberalen Presse verwendeten Schlagwörter wie "die Kulturschande des Antisemitismus", "römischer Klerikalismus" und "politische Reaktion schlechthin" nicht definiert werden kann. Als eine kleinbürgerlich-christlich verarbeitete Mischung von Liberalismus und Sozialismus vereinigte die christlichsoziale Ideologie einander widersprechende Elemente. "Dieser Kleinbürgersozialismus - sagt Renner - ist zugleich Antisemitismus und Verjudung des Volksgeistes, zugleich Klerikalismus und Gefährdung der kirchlichen Hierarchie ... er ist zugleich Reaktion und Rebellion, Demokratie und doch zugleich die schlimmste Gefährdung der Demokratie, er ist der fleischgewordene Widerspruch aller politischen Methoden und dennoch eine im Grunde sehr einfache Sache" 4).

In einer solchen Mischmaschpartei der Mitte hat freilich nichts festen Bestand, denn es liegt in ihrer Natur, zwischen den Blöcken hin und her zu pendeln und mal nach "links" mal nach "rechts" auszuschwenken. Und so änderte sich die Situation sofort, als 1897 die Christlichsozialen in Niederösterreich und in Wien Regierungspartei wurden und - wie Renner ausführt - "neue Truppen aus dem bürgerlichen Lager" zu den Christlichsozialen sties- sen, namentlich "der alteingesessene Wiener Bürger, der Hausbesitzer, der kleine und mittlere Fabrikant und Kaufmann, der christliche Arzt und Rechtsanwalt, Beamte und Lehrer" 5). Sie alle hassten den volksfremden und vom Juden vertretenen und wegen Finanzskandalen verächtlich gewordenen Liberalismus. Und sie alle waren von der Persönlichkeit Luegers fasziniert. Von ihm ging "der Hauch einer starken und lebhaften Persönlichkeit aus und der wien- erischen Anmut seiner Gebärde, dem Wohlklang seiner Stimme, der Lockung seines Wesens musste jenes Wien unterliegen, das sich von den Liberalen als von 'Fremdlingen' beherrscht fühlte" 6). Gelegentlich wird der Erfolg der

1) Renner, Karl, 1910-11b, 440

2) Renner, Karl, 1908-09a, 7

3) Renner, Karl, 1910-11b, 438

4) Renner, Karl, Ebd. 438

5) Bauer, O., 1910-11c, 396

6) Austerlitz, Fritz, Gessmann als Erzieher, Ka 2 (1908-09) 97

Christlichsozialen mit der Persönlichkeit Luegers erklärt, der - so Adelheid Popp - "das eigentliche Programm der christlichsozialen Partei geworden ist" 1). Berühmt ist Lueger als Führer der Opposition im Wiener Gemeinderat geworden als die liberale Partei noch am Ruder war.

"Sein rücksichtsloses Vorgehen erwarb ihm die Sympathien, die Anhänglichkeit des Kleinbürgertums. Er bekämpfte die schlechte Finanzwirtschaft, die Korruption, den Nepotismus. Er wendete sich in aggressivster Weise gegen die Institution der bezahlten Stadträte und nannte deren Remunerationen eine Verschwendung der Steuergelder" 2).

So wie sich Lueger als "politisches Chamäleon" 3) wandelte, so wandelte sich auch die Partei, und Lueger wandelte sich je nach dem Bedürfnis der neu-erworbenen Kleinbürger, die ihm und seiner Partei die zur Gewinnung der Macht nötigen Mandate lieferten. Das Hinzustossen der neuen Bürgerlichen hat die Partei der Handwerker allerdings gründlich verändert.

"Die Anklagen gegen den Kapitalismus sagten ihnen nichts: sie selbst sind doch Besizende, Unternehmer, 'Arbeitgeber'. Was sie in der neuen Partei suchten, war nicht ihre schroff antikapitalistische, antibourgeoise Note, nicht der Kampf der Arbeitenden gegen das Kapital. Ihnen war die Partei nicht mehr als eine gut wienerische Partei des Bürgertums, eine Wiener Partei mit allen Tugenden und allen Lastern des Wienertums, eine 'Partei der reinen Hände' - zumal, die das Land und die Gemeinde von dem unwienerischen, volksfremden, korrupten und verjudeten Regime der Liberalen reinigen sollte. Je enger die mittlere und obere Schicht der Wiener christlichen Bourgeoisie der jungen Partei sich anschloss, desto mehr verschwand aus den Reden und Schriften ihrer Wortführer die einst so laut tönende antikapitalistische Phrase. Die Tonart wurde milder. Die Redewendungen, die die Gregorig und Schneider aus den Handwerkerversammlungen mitgebracht, schienen dem gebildeten Bürger zu pöbelhaft; der "staatsmännische" Ton der Pattai und Liechtenstein behagte ihm besser" 4).

6.2.2. Die Hinwendung zum Kapitalismus

Allmählich vollzog sich aber auch bei den Handwerkern ein Stimmungswandel. Auch wenn sie den politischen Liberalismus nach wie vor hassten, so hat bei ihnen der Kapitalismus sein Schreckgespenstgesicht doch mehr und mehr verloren. Der Handwerker und der Kapitalismus begannen sich einander zu nähern, und damit nahm die Hinwendung der Christlichsozialen zum Kapitalismus ihren Anfang.

Wie ist es dazu gekommen?

Renner, der zum gemäßigten Flügel seiner Partei gehörte, beschreibt diesen Weg recht unkompliziert als Folge der notwendig gewordenen Demokratisierung des Finanzkapitals. Der spätere Bundespräsident Oesterreichs (1945-50) ahnt als 38 Jähriger freilich nicht, dass er gleichzeitig auch den Weg der Sozialdemokratie von einer revolutionären Arbeiterpartei zur integristischen Volkspartei beschreibt.

1) Popp, Adelheid, 1905, 522

2) Popp, A., Ebd. 524

3) Popp, A., Ebd. 522

4) Bauer, O., Ebd. 396

Das Finanzkapital ist in seiner ersten Aufbauphase in der Hand von wenigen Privilegierten gewesen. Allmählich, um die Jahrhundertwende begannen aber die altmodischen Handwerker und mittleren Bauern seiner habhaft zu werden, und nicht zuletzt auch der Staat, der eine Reihe von kommunalen Betrieben (Elektrizitäts- Wasser- Gaswerke, Post, Eisenbahnen) nach kapitalistischem Muster aufbaute. So verfügen heute - sagt Renner - die einstigen antikapitalistischen christlichen Sozialisten als Gemeindeverwalter über Millionen und "ihre Vertrauensmänner sitzen ungeniert in Geldinstituten unter den "Giftbäumen" des mobilen Kapitals" 1).

Die Bauern ihrerseits haben sich in ihren Raiffeisenkassen zu Miniaturbankiers herausgebildet. Die Geldwirtschaft hat sich durchgesetzt; "Der altmodische Handwerker ist kapitalistischer Kleinindustrieller, der Landwirt ist kapitalistischer Warenproduzent, der nichts denkt als Markt und Preis, Preistreiberei und Profit. Die Armesünderlitanei des christlichen 'Sozialismus' stillt den Besitz- und Profithunger dieser Kreise nicht mehr (solange wenigstens die Konjunktur anhält), der kleine Mann fühlt sich als Auch-Besitzer, als Herr unter Herren und will dabei sein, wenn regiert wird, damit man es dem Arbeiterpack von Regierung wegen tüchtig zeige" 2).

Sind die kleinkapitalistischen Handwerker und Bauern einmal in die Rolle des Arbeitgebers aufgestiegen, müssen sie ihr Verhalten ihren Arbeitern und Knechten gegenüber verändern. Sombart hat nachgewiesen "dass heute das Handwerk, soweit es überhaupt noch Hilfskräfte beschäftigt, seine Existenzfähigkeit grösstenteils auf der Ausbeutung unreifer Arbeitskräfte aufbaut" 3). "Kein Wunder - fügt Bauer hinzu - dass nichts die Handwerksmeister so sehr erbittert wie unsere Bemühungen um Jugendorganisation und Lehrlingsschutz. Der Handwerksmeister kann sich in dem ungleichen Kampf gegen die kapitalistische Unternehmung nur noch durch gesteigerte Ausbeutung seiner Gehilfen und Lehrlinge behaupten. Die Erfolge der Arbeiterbewegung machen ihm das unmöglich. Darum sieht er in der Arbeiterbewegung seinen gefährlichsten Feind" 4).

In einer ähnlichen Lage befinden sich auch die Bauern. Sie wünschen hohe Preise für ihr Getreide, ihr Vieh, ihre Milch, hier stossen sie aber auf den Widerstand der Arbeiterschaft, die billige Lebensmittel fordert. Andererseits fordern aber ihre Arbeiter, die Knechte und Mägde höheren Lohn und bessere Arbeitsbedingungen und drohen, ansonsten in die Städte abzuwandern. Unter dem doppelten Druck verstärkt sich in den Bauern die Abneigung gegen die unteren Schichten und sie nehmen kapitalistische Verhaltensweisen an. Der Bauer begreift, "Dass die Hebung der ländlichen Arbeiter die Rückwirkung der Kämpfe ist, die die sozialdemokratischen Arbeiter der Stadt geführt haben. Auch hier ist die Sozialdemokratie der Feind. So wächst auch hier der Aerger über die Arbeiter in demselben Masse, in dem der Hass gegen den Kapitalismus versickert" 5).

1) Renner, K., 1908-09a, 8

2) Renner, K. Ebd. 8

3) Sombart, Werner, *Der moderne Kapitalismus*. 2 Bde. Berlin 1903-08, Hier 2 Bd. S. 569

4) Bauer, O., Ebd. 397

5) Bauer, O., Ebd. 397

Auf diese Weise sind nun die Christlichsozialen "dort, wo sie hinkommen mussten, wie wir es ihnen auf den Kopf zugesagt" namentlich die christlichsoziale Partei ist "schon geraume Zeit die kapitalistische Partei schlechweg, geradezu die Organisation der herrschenden Klassen, die herrschende Klasse selbst, die konsequenteste Vertreterin des Besitzes gegen die Arbeit, des Geldsacks gegen die Habenichtse, der Autorität gegen den Umsturz... sie sind die ausgesprochene Regierungspartei, sie heissen sich selbst die 'grosse' konservative Partei" ¹⁾.

Alle diese Titel wecken freilich Assoziationen mit der grossen Bruderpartei in Deutschland, mit dem Zentrum. Es ist - meint Renner - schon geraume Zeit das, was die kleine österreichische Schwester so gerne sein möchte, nämlich eine grosse konservative Partei, die in jedem Land vorhanden ist. Im Unterschied zum deutschen Zentrum fehlt aber den Christlichsozialen eigentlich alles, was dazu notwendig wäre - am meisten die Geschichte. "Das deutsche Zentrum besitzt - meint Renner nicht unbedingt zur Freude der deutschen Sozialdemokraten - als Vertretung des Katholizismus im protestantisch beherrschten Reiche zum Teil als partikularistische Macht einen dauernden Inhalt, es besitzt eine grosse Tradition, es besitzt einen grossen Stab gewiss hochbegabter, politisch geschulter, keineswegs zufällig emporgekommener Männer" ²⁾. Indessen zeichnet sich die österreichische Schwesterpartei durch politische Charakterlosigkeit aus und ihre Führung besteht aus Emporkömmlingen, "skrupellosen Strebern", und "hochstaplerischen Glücksrittern."

Mit diesen Abqualifikationen sind freilich sozialistische Hoffnungen verknüpft, namentlich die Erwartung, dass der zunehmende Qualitätsverlust der Christlichsozialen Führung letztlich die ganze Partei zu Fall bringen wird. Letzteres wird allerdings aus der basisbedingten Verschiebung der christlichen Partei erwartet. Denn in dem Moment, wo die ihrem Wesen nach städtische Kleinbürgerpartei auch die Arbeiter und Grossbürger und noch dazu die verschiedenen Agrarschichten ansprechen will, wird ihre gesellschaftliche Basis derart heterogen, dass sie ständig vom Auseinanderfallen bedroht wird. Das Phänomen ist am Beispiel des Zentrums zwar bekannt. Für die Oesterreicher sieht aber Renner eine umgekehrte Entwicklung voraus. Während die Kölner Zentrumsleute sich etwa um die selbe Zeit bemühten, ihre Partei von der Hierarchie zu emanzipieren, versuchen die Oesterreicher, um ihre Einheit zu retten, eine immer engere Bindung an die Kirche, die nun im Namen der katholischen Religion das Auseinanderstrebende vereinen soll. "Und so wird eine Partei, die so viele wechselnde Phasen durchlaufen hat, zuletzt in eine einzige eindeutige Richtung getrieben, zum Klerikalismus in seiner vollen Reinheit und Ausschliesslichkeit. Sie haben sich oft gehäutet, unsere guten alten Feinde, aber diese ihre innerste und letzte Haut sitzt fest, sie werden sie nur mit ihrem Leben zugleich aufgeben" ³⁾.

1) Renner, K., Ebd. 9

2) Renner, K., Ebd. 9

3) Renner, K., Ebd. 10

6.2.3. Die Christlichsozialen und die Arbeiter

Mit der wegen ihrer basisbedingten Interessen notwendig gewordenen Hinwendung zum Kapitalismus ist die Arbeiterfeindlichkeit der Christlichsozialen verbunden. Auch früher hat zwar der christliche Sozialismus die Arbeiter nicht ernstgenommen - meint Bauer. Sie waren für ihn nur "ein Gegenstand des Mitleids", sozusagen "das blosse Illustrationsmaterial" für die Anklage gegen den Kapitalismus, den er allerdings nicht wegen der Arbeiter, sondern wegen der Handwerker angeklagt hatte und der sinnigerweise Arbeiterrechte nur "für die fabrikmässigen Betriebe" ¹⁾ gefordert hatte. Je mehr aber die Macht der Arbeiter wuchs, desto hinfälliger wurde das Mitleidenden und desto missmutiger wurde der christlichsoziale Handwerker, der sich immer weniger durch die liberale dafür aber umso mehr durch die proletarische Macht bedroht fühlte. Unter diesen Umständen war - meint die Sozialdemokratie - jegliche Arbeiterbewegung innerhalb der Christlichsozialen Partei zum Scheitern verurteilt.

Wäre es bei den ersten um 1870 gegründeten katholischen Arbeitervereinen geblieben, so hätten die Sozialdemokraten zweifelsohne Recht behalten. Diese "Arbeitervereine", die vollständig unter geistlicher Leitung und Kontrolle standen und denen, in spiessig-kleinbürgerlichen Manier geleitet, jeder kämpferische Charakter abging, feierten ihr 25 jähriges Jubiläum etwa so: "Von 14 Ehrenjungfrauen umgeben wurde die Vereinsfahne über die Wiener Mariahilfstrasse getragen. Höhepunkt der Feier war ein Festbankett, bei dem die Veteranen-Kapelle des Fürsten Schwarzenberg die Tafelmusik besorgte" ²⁾. Kommentar von Silberbauer: "Für derart behäbige Festivitäten hatte man auf sozialistischer Seite begreiflicherweise nur Spott übrig" ³⁾.

Allerdings blieb es nicht dabei. Im letzten Dezennium des 19. Jahrhunderts entstanden nach deutschem Muster, wenn auch in viel bescheidenerem Rahmen christliche Arbeitervereine, die diesen Namen bereits verdienten. Sie konnten im Jahre 1896 ihren ersten "christlichen Arbeitertag" abhalten. Ihre Entstehung war keineswegs selbstverständlich und ihr Dasein innerhalb der Christlichsozialen Partei nicht gerade einfach.

Wie Silberbauer ausführt, stand "ein Grossteil des Klerus ... selbständigen Aktionen der Arbeiterschaft lange Zeit hindurch äusserst zurückhaltend, ja argwöhnisch gegenüber, weil man sie als Symptome des als 'unchristlich' angeprangerten Klassenkampfes ansah" ... und meinte "Arbeitervereine gründen hiesse den Klassenkampf schüren" ⁴⁾. Als die Gründungen doch nicht verhindert werden konnten, fungierten die Priester "als eine Art Aufpasser, die darüber wachten, dass die Arbeiter nicht renitent wurden" ⁵⁾. Immerhin gab es glücklicherweise Ausnahmen, wie etwa Pater Heinrich Abel, Pater Kolb, der Linzer Domherr Kern und nicht zuletzt Franz M. Bittner,

1) Bauer, O., Ebd. 396

2) Bericht über die anlässlich der Fahnenweihe und 25 jährigen Jubelfeier des kath. Arbeitervereins für NOe, am 31. Mai 1896 stattgefundene Festversammlung. Wien 1896. Zit. bei Silberbauer, Ebd. 141

3) Silberbauer, G., Ebd. 141

4) Silberbauer, G., Ebd. 139

5) Silberbauer, G., Ebd. 140

treuer Freund und unerschrockener Mitarbeiter des christlichen Arbeiterführers Leopold Kunschak, nur um diese zu nennen. Diese "priesterlichen Theoretiker - meint Silberbauer - haben auf sozialpolitischem Gebiete geistig-wissenschaftliche Pionierarbeit" ¹⁾ geleistet. Nicht zuletzt ist es ihnen zu verdanken, dass das soziale Gedankengut der katholischen Kirche sich nicht in mitleidigen Barmherzigkeitsübungen erschöpfte, sondern sozialpolitische Konzeption geworden ist. Ihre sozialen Forderungen, die sie an den Katholikentagen in Linz (1892), in Salzburg (1896), in Wien (1905) und (1907) und in Innsbruck (1910) einbrachten ²⁾, enthielten zwar offenkundige Rücksichten "nach oben" und nach der Seite des Gewerbes, konnten sich aber durchaus sehen lassen. Auf jeden Fall überholten sie die gängigen, aristokratisch-bischöflichen Sozialvorstellungen. Sie waren gleichzeitig die Frucht der mitunter heftigen innerkatholischen Auseinandersetzungen, die am Ende des Jahrhunderts zwischen den Anhängern der radikalen Vogelsanganhänger (P. Kolb, Domherr Kern, Professor Scheicher) und der gemässigten Mönchen-Gladbacher Schule (Schindler, J. Biederlack) ausbrachen. Schliesslich setzten sich die letzteren durch, nicht weil ihre Konzeption besser, sondern weil sie realistischer war und auch geeigneter, in die christlichsoziale Partei integriert zu werden.

Das Integrationsproblem beherrscht in der Tat die Geschichte der christlichen Arbeitervereine bis zum Ausbruch des Weltkrieges. Die christlichen Politiker, weniger Lueger als Gessmann, hatten unter dem mittelständischen Einfluss von Anfang an etliche Probleme mit "ihren" christlichen Arbeitervereinen. Gessmann wollte bereits 1892 die Entstehung des vom 21 jährigen Sattlergehilfen Leopold Kunschak gegründeten selbständigen Arbeitervereins verhindern, allerdings ohne Erfolg.

Auch die Sozialdemokraten waren ob der Konkurrenz alles andere als begeistert und auf Kunschaks zartes Alter hinweisend spotteten sie: "Es wird sich die Katze finden, die diesem Mäuslein den Lebensfaden abbeisst" ³⁾. Kunschak selber vertrug den stellenweise "fanatischen Hass" der Sozialdemokraten gegen die christlichen Arbeitervereine mit der ihm eigenen Gelassenheit und Entschiedenheit und meinte: "Dass die Gründung im sozialdemokratischen Lager wie eine Bombe, wie das rote Tuch auf den Stier wirkte, ist leicht einzusehen, ebenso die Tatsache, dass sie gegen diese Gründung losgingen wie ein gereizter Stier und sie zu unterdrücken versuchten" ⁴⁾.

Indessen fand sich weder eine rote noch eine schwarze Katze, die die von den Sozialisten in Aussicht gestellte Untat hätte verrichten können. Der junge Arbeiter Kunschak, der inzwischen eine legendäre Figur der christlichen Arbeiterbewegung geworden war, überstand auf meisterhafte Weise auch die Intrigen und Verrätereien der christlichsozialen Politiker ⁵⁾ und leitete seinen Arbeiterverein auch noch im Jahre 1934.

Wahrscheinlich ist es nur der atheistischen Ideologie der Sozialdemokraten zu verdanken, dass Kunschak und seine katholischen Arbeiter nicht zu den Sozialdemokraten übergelaufen sind. Veranlassung zu einem solchen Schritt

1) Silberbauer, G., Ebd. 134-135

2) Näheres bei Silberbauer, Ebd. 135-136

3) Arbeiter-Zeitung vom 27. April 1893. Zit. bei Silberbauer, Ebd. 150

4) Kunschak, Leopold, Die christliche Arbeiterbewegung 45 Jahre im Dienste Oesterreichs. Wien o. J. (1937?) S. 6. Zit. bei Silberbauer, Ebd. 151

5) Näheres siehe bei Silberbauer, Ebd. 151-179

gaben die bürgerlichen Christlichsozialen nämlich zur Genüge. Silberbauer berichtet:

"Die Art, wie die Christlichsozialen die Arbeiterschaft bei der Mandatsaufteilung regelmässig eklatant zu übergehen pflegten, rief unter den christlichen Arbeitern grosse Entrüstung hervor. Nach jeder Wahl beklagte sich die "Christlichsoziale Arbeiterzeitung" bitter über das vermeintliche Unrecht, das den Arbeitern von ihren kleingewerblichen Kampfgefährten angetan wurde" 1).

Ueber eine im Jahre 1900 abgehaltene Wahl berichtet das Blatt: "Leider Gottes unterlag unser Sekretär Gemeinderat Mender, der im fünften Wiener Wahlkreis aufgestellt worden war, infolge des unverzeihlichen Verhaltens einiger bürgerlicher Vertrauensmänner und, was noch bedauerlicher ist, unter dem Siegesgelächter derselben. Schuhmeier verdankt seine Wahl der Verständnislosigkeit und Feindseligkeit, mit der einzelne bürgerliche Vertrauensmänner der christlichsozialen Arbeiterbewegung entgegneten. Es ist das ein trauriges Blatt in der Geschichte der christlichsozialen Parteibewegung" 2).

Kunschak, der trotz allem treu zur christlichsozialen Partei stand, ohne - wie Silberbauer bemerkt - "Marionette der Parteileitung" zu werden, wurde auch des öfteren übergangen und bei der Aufstellung erlag er Männern "die sich willig dem Parteidiktat beugten und den kleingewerblichen Interessen in keiner Situation zuwiderhandelten" 3). Schliesslich setzten sich Kunschak und einige seiner treuen Mitgefährten doch noch durch. Kunschak selber war zwischen 1907-1933 ständig christlichsozialer Abgeordneter gewesen. Am Ende seines Lebens zwischen 1945-1953 ist er, pikanterweise als Karl Renner Bundespräsident war, Präsident des Nationalrates gewesen.

Die Sozialdemokraten hätten genügenden und für sie sehr dankbaren Stoff gehabt, um den schweren Stand der christlichen Arbeiter in der verbürgerlichten christlichsozialen Partei zu beschreiben. Sie zogen es leider meistens vor, die Problematik zu ignorieren und sprachen nur vom Arbeiterhass der Christlichsozialen.

6.2.4. Die sozialistische Bewertung der Christlichsozialen

Die deutschen Sozialdemokraten haben in der Hitze des Gefechtes nie besonders respektvoll über die gegnerischen Zentrumsleute gesprochen. Immerhin findet man in ihren historischen Würdigungen, wo sie die politische Leistung von Mallinckrodt, Windhorst und Ketteler und den beiden Reichensperger in die Wagschaale werfen, zahlreiche anerkennende Worte (die wir des öfteren zitierten). Es sind ausnahmslos historische Würdigungen, und beziehen sich immer auf vergangene Zeiten, wohl in der Absicht, nachzuweisen, dass diese progressiven Taten der Vergangenheit angehören und somit keine Gültigkeit mehr haben und die gegenwärtigen Gegner lediglich Epigonen der einstigen grossen Männer sind. Aehnliche Gedankenführungen finden wir auch bei den österreichischen Sozialisten, wenn von Vogelsang und von der ersten bis 1897 dauernden politischen Periode von Lueger und der Christlichsozialen die Rede ist. Die gegenwärtigen Gegner werden aber nach 1897 mit einer

1) Silberbauer, Ebd. 165

2) Christlichsoziale Arbeiterzeitung vom 7. April 1903. Zit. bei Silberbauer, Ebd. 165

3) Silberbauer, G., Ebd. 167

Schärfe attackiert, die man bei den deutschen Sozialdemokraten, ausser bei Mehring, selten antrifft. Allerdings scheinen die österreichischen Christlichsozialen mit gewissen natürlichen Anstandsregeln im öffentlichen Leben - um es mal äusserst höflich zu formulieren - ziemlich leger umgegangen sein. Eine gewisse Neigung zur Korruption, Vetternwirtschaft, zu opportunistischen Tändeleien und eine Gabe zur Auffindung von Gesetzeslücken (die sie vorher in das Gesetzeswerk geschickt selber eingebaut haben), kann ihnen - unter anderen - nicht abgesprochen werden. In Oesterreich nahm man ja die Dinge ohnehin nie so genau wie beim grossen Brudervolk, was allerdings nicht nur Nachteile hatte. Dieser südländische Zug leistete nämlich einen interessanten Beitrag zu einem stellenweise turbulenten Leben, auch in der Politik. Vieles, was das ernsthaftere deutsche Wesen fundamentalistisch erschütterte, galt in Oesterreich und insbesondere in Wien seit eh und je nur als Kavalliersdelikt und gehörte zu einem noch durchaus normalen Lebenswandel, der sich an der Slalomfahre im lästigen Dschungel der Gesetze erfreute und dem Sieger, der "es geschafft hat", die Anerkennung nicht versagte. Es ist eine Frage des Kriteriums, ob und inwieweit man diese Lebenseinstellung negativ beurteilt, aber immerhin, Diktaturen haben in einer Welt, wo der erste Gedanke nicht auf die Notwendigkeit des Einhaltens, sondern auf die Möglichkeit des Umgehens konzentriert ist, einen schwierigeren Stand. Und manches ist den Oesterreichern in diesem Bereiche gelungen, wovon die anderen nur träumen konnten resp. immer noch träumen.

Allerdings liest man die heftigen, fast schon brutalen Vorwürfe, die die Sozialdemokraten ihrem "intimsten Feind" ¹⁾ zuschleudern etwas schockiert. Auch wenn einem bewusst ist, dass es zur Wiener Art gehört, sich an einem spritzigen, gut gelungenen Ausdruck auch dann zu erfreuen, wenn die Korrektheit des Inhalts gewisse Bedenken aufkommen lässt.

Nach den mit äusserster Härte geführten Landtagswahlen vom 26. Oktober 1908 beschuldigen die Sozialdemokraten die Christlichsozialen des "Wahlschwindels" und werfen ihnen "Massenverbrechen" wegen "Missbrauchs der Amtsgewalt" ²⁾ vor und gelangen insgesamt zur betrüblichen Feststellung: "Der christlichsoziale Funktionär ist, das muss man leider als aus der Erfahrung abstrahierte Regel aufstellen, mit einer partiellen Moral insanity behaftet, für sein Streben, seiner Partei Vorteile zuzuschancen und ihren Gegner zu schädigen, gibt es keine andere Grenze als den Wunsch, sich nicht erwischen zu lassen. Seine Amtsmoral, wenn sie in anderen Beziehungen vorhanden ist, verschwindet spurlos, sobald ein Parteiprofit ins Spiel kommt. Das Gefühl dafür, dass der Beamte die Pflicht hat, unparteiisch zu sein, ist restlos verschwunden und mit einer geradezu pathologischen Naivität wird über Gesetz und Recht hinweggegangen" ³⁾.

Eine Beschreibung, die mit aller Deutlichkeit zeigt, wie tief und unüberwindbar der Graben zwischen Sozialdemokraten und Christlichsozialen eigentlich war, und welche verheerende Meinung die Sozialisten von der politischen Tragfähigkeit der katholischen Ethik und des Christentums überhaupt haben mussten.

Das Belastungsmaterial das Viktor Adler, seit 1905 unbestrittener Führer der österreichischen Sozialdemokraten, vorlegt, ist in der Tat erschütternd und wirft unwillkürlich die Frage auf, ob es überhaupt zulässig

1) Renner, K., 1908-09a, 5

2) Adler, Viktor, Die Landtagswahlen in Niederösterreich. Ka 2 (1908-09) 50

3) Adler, V., Ebd. 50-51

ist diese "Christlichsozialen" mit "christlich" und "sozial" auch nur im entferntesten in Verbindung zu bringen? Nur ein Beispiel: In Oesterreich bestand ein Gesetz, demzufolge vom Wahlrecht ausgeschlossen war, wer in Armenversorgung stand oder innerhalb der zwei letzten Jahre eine "Armenunterstützung" genossen hatte. Anstatt nun diese "niederträchtige Bestimmung", die ein Hohn auf jedes christliche und soziale Empfinden gewesen ist, zu ändern, haben die "Christlichsozialen" das Gesetz (das ja nur das sozialdemokratisch gesinnte Lumpenproletariat betraf) nicht nur bis zum Exzess durchgeführt, sondern darüber hinaus noch mit versteckten, manipulierten, amtsschimmelartigen Massnahmen ergänzt. Denn es war freilich glatte Erpressung und Missbrauch der menschlichen Not, einer in Not geratenen Familie vor den Wahlen ein Paar Heller zukommen zu lassen, und sie dann von der Wahlliste streichen und somit den politischen Gegner schwächen zu können.

Unter dem Druck dieser Praktiken kann man das Urteil von Viktor Adler nicht entkräften, dass "die Christlichsozialen ... für ein Mandat ihre Seligkeit verkaufen und ihre politische Ehre preisgeben" ... und somit auch "das Niveau des politischen Lebens geistig und moralisch herabdrücken" ¹⁾. Dass die Sozialdemokraten begannen, selber Gewalt mit Gewalt, List mit List zu kontern, entschuldigt oder rechtfertigt das "christlichsoziale" Verhalten freilich nicht im geringsten.

Allerdings hat nicht nur der erbittert geführte Wahlkampf die harten Urteile ausgelöst. Im Jahre 1905 stellt Adelheid Popp den deutschen Lesern die Christlichsozialen im selben Sinne vor. Sie berichtet, wie die regierenden Christlichsozialen in Wien den ohnehin schon mächtigen Verwaltungsapparat zunehmend erweitern und die neuen Stellen, ohne geringste Rücksicht auf persönliche Eignung, mit ihren Leuten besetzen. "An manchen Stellen kamen die Unfähigsten, was am markantesten beim Avancement der Lehrer zum Ausdruck kann" ²⁾. Auf diese Weise meint sie, breitet sich im Angestellten- und Beamtenvolk eine Atmosphäre der Kriecherei, des Opportunismus und der Servilität aus, denn diese Beförderungspraxis gleiche dem Gesinnungsterror und begünstige die Charakterlosigkeit und das noch niederträglichere Denunziantentum. Freilich, ganz besonders schlimm sei es, wenn sich diese Mentalität, wie es Popp als erwiesen ansieht, in der Schule und im Kreise der Lehrerschaft ausbreite.

Die christlichsoziale Schulpolitik "das schwärzeste Kapitel in der Geschichte der christlichsozialen Partei" ³⁾ haben die Sozialdemokraten mit erbitterter Verzweiflung bekämpft. Seitz, im Jahre 1905 der einzige Sozialdemokrat im Wiener Gemeinderat, versorgte die Arbeiterversammlungen mit immer neuen Informationen und christlichsozialen Untaten. "Alte Männer weinten vor Erbitterung - berichtet Popp - wenn ihnen in Versammlungen erzählt wurde, was die Christlichsozialen mit der Schule planen. Wie raffiniert war der ganze Entwurf ausgedacht! Bei der Knechtung, bei der geistigen Verkrüppelung der Lehrer sollte angefangen werden, um die geistige Unterdrückung der Kinder um so sicherer durchführen zu können" ⁴⁾.

Gemeint war damit vor allem der Plan der Christlichsozialen, die gesamte Lehrerausbildung in die Hand der Kirche zu geben und das gesamte Schulwesen unter die Kontrolle von kirchlichen Instanzen zu stellen. Somit

1) Adler, Viktor, Ebd. 53

2) Popp, Adelheid, 1905, 524

3) Popp, A., Ebd. 525

4) Popp, A., Ebd. 525-526

begann, auch in Oesterreich, der Kampf um die freie Schule und die wiederholte Deklaration der Religion zur Privatsache, wie wir es im letzten Kapitel untersuchen werden.

Nicht zuletzt beanstandet Adelheid Popp, in der Tat weit über ihre Zeit vorausdenkend, die christlichsoziale Behandlung der Frauenfrage. "In theoretischer Bedeutung - stellt sie fest - verstehen die Christlichsozialen nichts davon: sonst urteilen sie brutal, borniert und stupid, wie eben der richtige Philister urteilt" ¹⁾. So haben etwa die Christlichsozialen für Lehrerinnen, solange sie im Amt sind, das Zölibat obligatorisch erklärt. Da für sie die eigentliche Frauenfrage mit Umsturz und Anarchie gleichbedeutend ist, versucht der von Männern gegründete "Christliche Frauenbund", dem bieder-spiessige Beamtinnen, Geschäftsfrauen und Hausbesitzerinnen christlicher Gesinnung angehören, die echte Frauenfrage zu umgehen und diese durch religiös-patriotische Hausfrauenideologie zu ersetzen. "Gegen die Ausbeutung der Frauen in der Industrie und im Kleingewerbe haben sie noch nie etwas eingewendet - sagt Adelheid Popp - die Arbeit der Proletarierinnen ist eben Gottes Wille" ²⁾. Ein zweifellos düsteres Bild, dessen Berechtigung aber nur in einer sicherlich notwendigen, speziellen Studie untersucht werden könnte.

Zu den schon zitierten Worten von Viktor Adler stellt nun Popp zur christlichen Politik fest: "Die Christlichsozialen! Was lässt sich ihnen nicht alles an Verworfenheit nachweisen! Sie haben das öffentliche Leben vergiftet, die niedrigsten Instinkte haben sie wachgerufen" ³⁾.

6.2.5. Der Kampf zwischen Sozialisten und Christlichsozialen

In wenigen Jahren hat sich die Beziehung zwischen Sozialdemokraten und Christlichsozialen äusserst verschlechtert, aber es war keineswegs selbstverständlich, dass es soweit kommt, kommen musste. Denn, während zwischen dem Zentrum und den deutschen Sozialdemokraten, ausser der Zeit des Kulturkampfes und des Sozialistengesetzes, und von gelegentlichen Stichwahlabkommen abgesehen, zumindest eine recht kühle Atmosphäre herrschte, gab es zwischen den Christlichsozialen und Sozialdemokraten bis zur Jahrhundertwende interessante Annäherungsversuche, die durch die gemeinsame Frontstellung gegenüber den Liberalen und Konservativen veranlasst und bestimmt wurden. "Von einem Bündnis zu sprechen ginge zu weit - sagt Silberbauer - doch hatten die Beziehungen der beiden aufstrebenden politischen Strömungen zueinander zeitweise nahezu freundschaftlichen Charakter" ⁴⁾.

So bekannte zum Beispiel Vogelsang gegen die Denunziationen der kapitalistischen Presse: "Die Wege der Christen und der materialistischen Sozialdemokraten laufen keineswegs vollständig auseinander" ⁵⁾. Im Mai 1892 erklärte Lueger bei einer Versammlung auf der Wiener Landstrasse: "Ich sehe die Sozialdemokraten gerne in unseren Versammlungen, weil der gegenseitige Meinungs-austausch viel zur Klärung beiträgt" ⁶⁾.

1) Popp, A., Ebd. 526

2) Popp, A., Ebd. 527

3) Popp, A., Ebd. 525

4) Silberbauer, G., 1966, 144

5) Vogelsang, Karl, *Gesammelte Aufsätze, Augsburg 1896*, S. 389. Zit. von Bauer, Ebd. 395

6) Kralik, Richard, *Karl Lueger und der christliche Sozialismus. Wien 1923*, S. 93. Zit. bei Silberbauer, Ebd. 144

Noch im Januar 1894 konnte Lueger - der im berühmten Anarchistenprozess vom März 1883 als Anwalt zwei Arbeiter erfolgreich verteidigt hatte und bei den Sozialdemokraten schon deshalb "ein gewisses Guthaben an Vertrauen" 1) besass - bei einer Wählerversammlung in Hernals feststellen: "Mit den Liberalen stehen wir auf dem Kriegsfuss, hingegen so ziemlich im Frieden mit den Sozialdemokraten" 2).

Bereits drei Jahre später, vor den Wahlen 1897 lieferten sich die Christlichsozialen und Sozialdemokraten, die auf Grund des verbreiteten Wahlrechtes erstmals Konkurrenten und Kontrahenten geworden waren, heftige Gefechte. Den Grund für die gegenseitige Entfremdung und Verfeindung sieht Silberbauer darin, dass "je mehr die Christlichsoziale Bewegung in den Katholizismus hineinwuchs, desto mehr wurde für sie die unversöhnliche Haltung der Kirche gegenüber der Sozialdemokratie richtunggebend" 3). Und - muss man wohl hinzufügen - desto heftiger haben die kirchenfeindlichen Sozialdemokraten die Christlichsozialen bekämpft. Allerdings waren nicht nur Kirche und Kirchenfeindlichkeit alleinige Unruhestifter; wie wir soeben von Bauer und Renner gehört haben, führten auch - durch die kapitalismusfeindliche Haltung der Handwerker und Bauern bedingte - wirtschaftliche Gründe zur Bildung des Feindbildes.

Ab 1897 ist die Atmosphäre dann derart vergiftet, dass jeder der weiterhin "an eine Koalition von Christlichsozialen und Sozialdemokraten glaubte ... mit inquisitorischer Unerbittlichkeit mundtot gemacht" 4) wurde, wie etwa der Wiener Journalist und Herausgeber der Zeitung "Politische Fragmente", Hans Bernth, der 1896 am IV. Katholikentag in Salzburg, als er sich in seiner Rede freundlich über die Sozialdemokratie äusserte, einen ungeheuren Tumult auslöste, als "Socialist!" niedergebrüllt und schliesslich unter allgemeinen Buh-Rufen der mit der Faust drohenden Katholikentaggästen aus dem Saal hinausgeworfen wurde 5).

Der Konkurrenzkampf um die Arbeiterwähler, die zunehmende Rivalität zwischen Arbeiter- und Kleinbürgerinteressen, die christlichsoziale Hinwendung zum Kapitalismus und nicht zuletzt die Verschmelzung mit den Altklerikalen der Katholischen Volkspartei, die am rechten Flügel der Aufnahme Partei Platz nahmen, verstärkten die Bürgerlichkeit der Christlichsozialen und ihren Kampf gegen die Sozialdemokratie. Parallel zur Bestrebung des Zentrums, einen Bürgerblock zustande zu bringen, unternahmen auch die Christlichsozialen adäquate Versuche in Oesterreich.

Diese Bewegung entsprach dem neuen Gesicht der Partei, das nach der Erkrankung Luegers (er starb im März 1910), vom neuen Mann, von Albert Gessmann geprägt wurde. Während die Christlichsozialen Luegers "eifervoll wie nur der jüdische Gott, und unduldsam wie alle Neuerer und Bekenner" sich mit allen Parteien herumschlügen, hat sich nun Gessmann den Plan in den Kopf gesetzt "die Sozialdemokratie zu isolieren, einzukreisen, alle Parteien, ihrer Verschiedenheit ungeachtet, zu einem antisozialistischen Block zu sammeln" 6).

1) Silberbauer, G., Ebd. 145

2) Kralik, R., Ebd. 129

3) Silberbauer, G., Ebd. 145

4) Silberbauer, G., Ebd. 146

5) Ausführliche Beschreibung der Rede und der Scene, und weitere Angaben siehe bei Silberbauer, G., 1966, 146-148

6) Austerlitz, Fritz, Gessmann als Erzieher, Ka 2 (1908-09) 98-99

Wollte Lueger - meint Austerlitz - mit Kampf erobern, so will Gessmann mit Kompromissen verderben. Zu diesem Zweck "umbuhlt er alle Parteien und mit süsslich verdrehten Augen kann er jeder ein Bündnis antragen" 1). Er versucht sich als "Retter der bürgerlichen Welt vor der roten Gefahr" 2) aufzuspielen, und zu diesem Zweck "alle Unterscheidungen innerhalb der bürgerlichen Welt auszulöschen, ihre Gegensätze aufzuheben, die bürgerlichen Parteien in einer Reihe zu formieren" 3).

Die Chancen Gessmanns standen zwar nicht schlecht, denn der Kapitalismus im Lande wurde als immer angenehmer und die rote Gefahr als immer bedrohlicher empfunden. Dennoch hielten Oesterreichs Sozialisten von diesen allbürgerlichen Allianzbestrebungen nicht viel. Erstens - meinten sie - konnte "nur einem beschränkten Kopf der Gedanke entkeimen, die grösste Kraft unserer Zeit mittelst parlamentarischer Intrigen in Fesseln schlagen zu können, die stärkste Bewegung unserer Epoche durch List in ihrem Lauf aufzuhalten", andererseits ist "der Traum von der einen, allbürgerlichen Partei ein Unding" 4).

Vielleicht hätte diesen Block Lueger noch einigermaßen auf die (wackeligen) Beine stellen können. Aber von den Epigomen, die nach Lueger kommen und Positionen erklettern, die im krassen Missverhältnis zu ihren Tätigkeiten stehen, ist derartiges nicht zu erwarten. "Was da heranwächst und sich breit macht, - ironisiert Renner - was sich da insbesondere im Herrenhaus staatsmännisch zu spreizen anhebt, ist politische Unzulänglichkeit untersten Grades. Wäre es denn sonst denkbar, dass ein Bienerth (mitsamt seinem Einbläser Aehrenthal) im Herrenhause politische Lorbeeren pflückt, ein Mann, der es verstanden hat, Wolf und Klofac zu den zwei Angelpunkten zu machen, um die sich Oesterreichs Politik dreht!" 5).

Auch Gessmann ist nur deshalb hochgekommen, weil es keine politische Persönlichkeit gab, die sich ihm in den Weg hätte stellen können. Die Christlichsozialen machten mit Gessmann "den unermüdlichsten, geschicktesten Quartiermeister zum Feldherrn, wahrscheinlich nur, weil sie keinen Feldherrn hatten" 6).

Bald darauf wird aber Austerlitz in der Einschätzung der möglichen Gründung des Bürgerblocks vorsichtiger und hofft, dass dies wenigstens an den Wiener Juden scheitern würde. "Wenn die Wiener Juden nicht wären - sagt er - so wären sie längst zu der einen, alle bürgerlichen Laster ausdrückenden und alle bürgerlichen Herrschaftsansprüche verkündenden Partei zusammengeschnitten. Ueber das bisschen Klerikalismus hätten sie sich doch schon längst verständigt" 7). Eine Bemerkung, die gleichzeitig andeutet, dass, anders als beim Zentrum, der kirchliche Einfluss auf die Christlichsozialen nicht ausschlaggebend war.

Vor den vorgezogenen Wahlen, die am 20. Juni 1911 stattfanden, wurde den Sozialdemokraten unwiderruflich klar, dass ihr Feind Nr. 1 die seit 1907 regierende Christlichsoziale Partei war.

1) Austerlitz, Ebd. 98

2) Austerlitz, Ebd. 100

3) Austerlitz, Ebd. 101

4) Austerlitz, Ebd. 101

5) Renner, Karl, 1910-11b, 441

6) Renner, K., Ebd. 441

7) Austerlitz, Friedrich, Wahlen des Klassenkampfes Ka 4 (1910-11) 292

Ganz anders als in Deutschland, wo die Sozialdemokraten, so etwa Cunow, meinten, dass die entscheidende Schlacht zwischen Sozialdemokraten und dem Zentrum ausgefochten werde ¹⁾, meinten die Austromarxisten, dass, weil diese zwischen Kapitalismus und Proletariat stattfinden würde, in Oesterreich nur noch jene Kräfte politische Relevanz hätten, die diesen antagonistischen Standpunkte in voller Reinheit verträten: Liberale und Sozialdemokraten. Das christlichsoziale Mischmasch müsse zuerst einmal aus dem Wege geräumt werden, damit endlich Klarheit im Lande herrsche. Im Wahlkampf zu den Wahlen im Jahre 1911 hatte die Zerschlagung der Christlichsozialen in der Kampfstrategie der Sozialisten Priorität gehabt. Aus diesem Grunde scheuten sie auch nicht davor zurück, zumindest in der niederösterreichischen Hochburg der Christlichsozialen Wahlbündnisse mit den Liberalen zu schliessen. Das brachte freilich etliche Verwirrungen mit sich, mussten doch die Liberalen als politische Verkörperung des Kapitalismus für eine Partei, deren Wesen im Antikapitalismus bestand, die prädestinierten Hauptgegner sein.

Manche meinten zwar, dass die Oesterreicher sich hier am deutschen Vorbild orientierten, und versuchten einen "Block der Linken" zu gründen, aber - erwidert Otto Bauer - davon kann in Oesterreich, wo es, anders als in Deutschland, keinen politischen Berührungspunkt zwischen "linken" Liberalen und "rechten" Sozialdemokraten gibt, keine Rede sein. Denn - wie einige Monate früher schon Austerlitz bemerkt hatte - "ganz im Gegensatz zu Deutschland, in dessen unverkennbarem Zug nach links" eine Renaissance der tapferen bürgerlichen Politik früherer Tage aufzutreten scheint, ist das Merkmal der Politik der österreichischen Bourgeoisie der Zug nach rechts, Feigheit im Denken und Entmannung im Handeln" ²⁾.

In geradezu erfrischender Offenheit legt Bauer nun dar, aus welchem Grunde es zu diesem Zusammenschluss zwischen Liberalen und Sozialdemokraten kam. Seine Erklärung kann als Definition für die Strategie und Taktik des sozialistischen Kampfes gegen die christlichsoziale Politik verstanden werden: Der "christliche Sozialismus" hat die Klassengegensätze verdecken, er hat "alle arbeitenden Stände" mit den Mitteln der sozialen Demagogie in einer Partei vereinigen wollen. Darum musste er fallen und darum mussten wir ihn stossen, damit er falle. Sein Sturz macht die Bahn erst frei für den Aufmarsch der Klassen. Ist der "christliche Sozialismus" aus dem Wege geschafft, dann wird die Bourgeoisie sich im Liberalismus und Nationalismus ihre Vertretung suchen, die Arbeiter, die noch den Christlichsozialen Gefolgschaft geleistet haben, werden heimfinden in das Lager der Sozialdemokratie, das Kleinbürgertum wird in einer verkleinerten Neuaufgabe der christlichsozialen Partei von neuem den hoffnungslosen Versuch unternehmen, mit den Mitteln des Zünftlertums das Kleingewerbe vor dem kapitalistischen Ansturm zu "retten". So bereitet der Zusammenbruch der sozialen Demagogie des "christlichen Sozialismus" die reinliche Scheidung der Klassen, den unverfälschten und unverhüllten Klassenkampf vor. Er führt nicht zur "Kooperation der Klassen" in einem liberal-sozialdemokratischen Block, sondern zum Klassenkampf zwischen der nationalistischen Bourgeoisie und dem sozialdemokratischen Proletariat. Unsere Verbündeten vom 20. Juni werden morgen unsere Feinde sein" ³⁾.

Bei den Wahlen von 1911, die von den Christlichsozialen offensichtlich in der Absicht vorzeitig angesetzt wurden, um ihre Mehrheit auf eine

1) Vgl. Cunow, Heinrich, 1911b, 685

2) Austerlitz, v. Fr., Ebd. 292

3) Bauer, Otto, Rundschau: Kleine Blockpolitik Ka 4 (1910-11) 475-476

noch breitere Basis ausdehnen zu können, ging der Schuss hinten hinaus. Sie haben ihre Mehrheit verloren. Die Sozialdemokraten fühlten sich in ihrer Ansicht, dass in Oesterreich nur noch zwei antagonistische, politische Kräfte eine Daseinsberechtigung haben und dass es einen Mittelweg zwischen Liberalismus und Sozialismus nicht gibt, vollauf bestätigt. Mit Genugtuung und offensichtlicher Schadenfreude hielten sie ihre Grabesreden am vermeintlichen Sarg der untergehenden Christlichsozialen. Viel zu früh und auch nicht zukunftsgerichtet, wie es die spätere Geschichte erwies, aber sie taten es in der überraschenden Stunde mit viel Elan und Ueberzeugung.

In einem Artikel mit dem vielversprechenden Titel "Der Bankrott des kleinbürgerlichen Sozialismus" - auf den wir im nächsten Kapitel noch zurückkommen werden - frohlockt Karl Renner über "die gewaltige Katastrophe der grössten Partei, der eigentlichen österreichischen und habsburgischen Staatspartei" und triumphiert: "Der grösste Stolz der österreichischen Reaktion, ihre kühnste Eroberung dreier Jahrzehnte, die römisch-klerikale dynastische Partei der Reichshauptstadt, die Reichspartei geköpft und zerschlagen!"¹⁾ War die politische Freude darüber schon gross genug, dass die Wahl "uns in wenigen Tagen den angefaulten Körper der christlich-sozialen Partei aus den Städten weggeräumt hat"²⁾, so war die ideologische noch grösser. "Der Bankrott einer Politik wird offenbar, die zum Kreuzzug gegen das Kapital auszog und mit ordinärer Plusmacherei geendet hat. Die Unmöglichkeit eines Systems wird erkennbar, das die Klassengegensätze überbrücken wollte und nun in wildem inneren Zwist die Hohlheit seiner Art den gläubigen Bekennern denunziert"³⁾.

Denn mit der christlichen Politik wurde auch ihre Ideologie, namentlich der kleinbürgerliche Sozialismus zu Grabe getragen und ebenso die Möglichkeit, daraus - wie es bald darauf versucht wird⁴⁾ - eine verbesserte Variante zu machen.

Allerdings übersah dieser in der Stunde der Wahlfreude geäusserte sozialdemokratische Zweckoptimismus nicht nur gewisse Realitäten, sondern auch ihre marxistische Deutung. So unter anderen die Tatsache, dass Handwerker, Bauern, Adelige und angesprochene Teile des Mittelstandes, auch wenn sie sich dem kapitalistischen Liberalismus näherten, damit noch lange nicht in diesem aufgingen, und dass zwischen dem das Grosskapital hütenden Grossbürger und dem kleinen Mann noch etliche interessenbedingte Unterschiede bestanden. Unterschiede, die sie zur mittelständischen Selbständigkeit und Unabhängigkeit sowohl "nach oben" als auch "nach unten" ermahnten und ihnen dringend nahelegten, ihre Interessen durch eine spezifische politische Partei vertreten zu lassen. Als heterogene Klasse waren sie stark und weder die Liberalen noch die Sozialdemokraten haben ihnen diese politische Vertretung versprechen können. Die Sozialdemokraten hätten diese materielle Bedingtheit der gesellschaftlichen Basis, die die Daseinsberechtigung der mittelständischen christlichsozialen Partei sicherte, nicht übersehen dürfen. In der Tat basiert die heutige ÖeVP im wesentlichen immer noch auf diesen Grundlagen, nur nennt sie sich seit ihrer Neugründung von 1945, wohlthuenderweise nicht mehr "christlichsozial".

Zu einem erbitterten, vom Hass dominierten Schlagabtausch mit den Sozialdemokraten kam es, als die Christlichsozialen in Tirol einen Entwurf

1) Renner, Karl, 1910-11b, 438

2) Renner, K., Ebd. 441

3) Danneberg, Robert, 1911-12, 241

4) Im 7. Kapitel kommen wir darauf zu sprechen

zur freilich längst fälligen Wahlreform vorlegten. Nach dem Demokratieverständnis der Sozialdemokraten (das mit unserem heutigen übereinstimmt) stellte das österreichische Wahlsystem der damaligen Zeit, das das allgemeine, gleiche und direkte Wahlrecht nicht kannte, ein Unrecht dar. In gewissen Teilen mit dem preussischen Dreiklassenwahlrecht vergleichbar, wurden in Oesterreich die Wahlberechtigten auf Grund ihrer Lohnsteuer und Vermögenssteuer in bestimmte Wahlklassen eingeteilt. Von Standes wegen privilegierte Personen, wie etwa Geistliche, Klosterbrüder und Adelige wurden unabhängig von ihren Einkommensverhältnissen in die erste Klasse eingeteilt, mittellose und armengemessene Personen dagegen von den Wahlen ausgeschlossen.

In einem dubios ausgeklügelten Reformentwurf versuchten nun die Tiroler Christlichsozialen, dem Wahlrecht einen demokratischen Anstrich zu geben, es jedoch im wesentlichen zu behalten und durch die Verschiebung der Klassen nach oben und nach unten zu bewirken, dass sie auch in jenen Klassenbereichen (1. und 3.) und in jenen Wahlbezirken wo sie untervertreten waren, Verstärkung erhielten.

Der gründlich manipulierte Reformentwurf erboste die Sozialdemokraten. Sie sahen darin lediglich "Taschenspielerkünste", deren einziges Ziel darin bestehe, "durch Knebelung der arbeitenden Volksschichten sich die unumschränkte Herrschaft zu sichern" ¹⁾. Zu den Einzelheiten meint Rapoldi: "Die Christlichsozialen wollen die Landstädte erobern durch eine raffinierte jesuitische Einteilung der Wähler, durch einen schändlichen Wahlrechtsraub an den Personaleinkommensteuerzahlern, und ihre Zusammenpferchung in ein zum Erbrechen reizenden Surrogat von einem allgemeinen (vierten) Wahlkörper. Von der ersten bis zur letzten Zeile ist die "Reform" in niederträchtiger Schändlichkeit darauf abgestimmt, den Einfluss der nichtchristlichsozialen Wählerschichten (Personaleinkommensteuerträger und Arbeiter) ganz zu nullifizieren, dafür aber den zumeist klerikalischen Elementen der Wählerschaft (Kleinmeister, Geistliche u.s.w.) ausserordentliche Rechtsbegünstigungen einzuräumen" ²⁾.

Somit ist "alle Schändlichkeit, die verblendete klerikale Herrschsucht zu einem Ganzen vereinen kann, in diesem Entwurf zusammengetragen. Fast nötigt einem das Raffinement, in welchem diese "Musterdemokraten" ein Wahlrecht zu einem Mittel zur Befriedigung ihrer Herrschsucht machen wollen, Bewunderung ab. Freilich: jene Bewunderung nur, in der man die geriebensten Gaunertricks bestaunt" ³⁾.

Freilich steckte hinter der Wahlreform der Christlichsozialen nicht einfach nur angeborene Bosheit, sondern jener heterogene Charakter der Partei, der allen "helfen" will, aber es niemanden recht machen kann, und unbedingt darauf bedacht sein muss, dass durch eine bedeutungslose Untervertretung der Arbeiter die Klassengegensätze nicht zum Vorschein kommen und der Klassenkampf sich als Fiktion entpuppt. Das Schlussurteil von Rapoldi lautet:

"Das allgemeine, gleiche und direkte Wahlrecht hat eben keinen Platz für den christlichsozialen Humbug der Allesretterei. Das weiss die Partei. Darum sind ihre Wahlreformen schändliche Machtwerke, welche eine wahre Vertretung der Arbeiterinteressen ausschliessen, um so die Entfachung des Kamp-

1) Rapoldi, Martin, 1910-11, 564

2) Rapoldi, M., Ebd. 565-566

3) Rapoldi, M., Ebd. 567

fes der Klassen zu verhindern. So kann die christlichsoziale Partei gegenüber Arbeitern noch immer Mitgefühl und Empfinden für die soziale Not der arbeitenden Volksklassen heucheln und manche, den Zusammenhang des Wirtschaftslebens nicht bis in die Tiefen erfassende Arbeiter blenden: denn durch ein Schandwahlrecht wird ja vorgesorgt, das den Arbeitern nicht Kämpfe vordemonstrierten, welcher Humbug der christliche Sozialismus ist. Freilich kann man aus den Motiven, von welchen die christlichsoziale Partei sich bei ihren Wahlreformwerken leiten lässt, nichts anderes summieren: "sie betrügt das arbeitende Volk um sein Recht, um es weiter belügen zu können!" 1).

1) Rapoldi, M., Ebd. 568

7. Der Sozialismus und der soziale Kampf der Christen

Nach der marxistischen Dialektik entsteht die Antithese nicht als gesellschaftliches Bewusstsein im jeweiligen ideologischen Ueberbau (der die jeweilige materielle Basis lediglich widerspiegelt und saktioniert), sondern auf der Ebene der materiellen Basis als ihr Gegensatz. In ihrer ersten Phase entwickelt sich die Antithese als Theorie, deren Aufgabe in der Erforschung, in der Reflektierung und Verarbeitung der Antagonismen der Produktionsverhältnisse besteht.

In der zweiten Phase wird die Antithese, die in der ersten Phase die Gegensätzlichkeiten der ökonomischen Struktur auf dem Wege der Theoriebildung bewusst gemacht hatte, zur gesellschaftlichen Praxis. In dieser Funktion erfüllt sie ihre Aufgabe dadurch, dass sie in der Gesellschaft sichtbar gewordene Klassengegensätze klassenkämpferisch austrägt und zur Revolution führt.

Die Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis entspricht zwar den Funktionsbereichen der Antithese, in der Wirklichkeit wirken aber die beiden Momente zusammen. Denn genauso wie in der Theoriebildung die praktische Erfahrung der Tatsache des ökonomischen Antagonismus die theoretische Reflexion über diesen Zustand auslöst, vertieft der praktische Klassenkampf die Erkenntnis, dass in der Gesellschaft die gleichen Gegensätze, Klassengegensätze wirksam sind, die in der ökonomischen Struktur zwischen Arbeit und Kapital bestehen.

Die Einheit von Theorie und Praxis ist somit nicht als Resultat der Doppelfunktion der Antithese aufzufassen, sondern als Funktionseinheit, die in allen Momenten des dialektischen Prozesses zum Ausdruck gebracht wird. Erst mit diesem gleichzeitigen Zusammenwirken von Theorie und Praxis sind die Voraussetzungen für die Beseitigung der bestehenden Gesellschaft gegeben.

Daraus versteht sich, dass der Marxismus sowohl die reinen theoretischen als auch die reinen praktischen Reflexionen resp. Massnahmen stets abgelehnt hatte.

Darum ist das Interesse des Marxismus für die sozialen Lehren seiner Gegner, falls diese als eigenständiges Objekt in Angriff genommen werden sollten, äusserst gering gewesen. Die Antithese schöpft ja ihren Inhalt nicht aus der Kritik der vorhandenen sozialen Lehren, die ja im ideologischen Ueberbau ohnehin ein unselbständiges Dasein führen, sondern aus der Analyse der ökonomischen-gesellschaftlichen Wirklichkeit des jeweiligen Systems. Dabei ist es eigentlich irrelevant, was die Menschen sagen, sich vorstellen, sich einbilden, denn es wird nicht aus der Theorie dieser "gesagten, gedachten, eingebildeten, vorgestellten Menschen" ausgegangen "um davon aus bei den leibhaftigen Menschen anzukommen", sondern "es wird von den wirklich tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozess auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses dargestellt" ¹⁾.

Man muss diese Gedanken des historischen Materialismus wieder einmal in Erinnerung rufen, wenn man verstehen will, warum wir in diesem Kapitel das Schwergewicht nicht auf die soziale Theorie sondern auf die soziale Praxis der Christen legen. Wir folgen dabei lediglich die marxistische Methode, und zwar - wie wir es in der Einleitung ausführten - unabhängig davon, ob und inwieweit wir diese Methode sachlich akzeptieren.

1) Marx/Engels, Die deutsche Ideologie 1845-1846 MEW 3, 26

Hat sich die Religion in der basisbedingten Praxis als christliche Politik gezeigt, so erweist sie sich im sozialen Bereich als jene christliche Gewerkschaft, die durch ihre Tätigkeit wie kein anderer Faktor die Antagonismen der christlichen und allen voran der katholischen Soziallehre aufgedeckt hatte. Die sozialistische Beschäftigung mit den christlichen Gewerkschaften berührt freilich ständig die Fragen der christlichen Soziallehre, aber diese nur als Resultate der Praxis und nicht umgekehrt.

Im Prinzip wäre es selbstverständlich möglich gewesen, die sozialistischen Aussagen zur christlichen Soziallehre systematisieren, wir ziehen es aber vor, dieses Unternehmen dem entsprechenden Kapitel der nächsten Forschungsetappe (1917 - 1945) als Einleitung voranzustellen. Wir versprechen uns davon einen Gewinn für die Uebersichtlichkeit und für das Verständnis jener Thesen, die in den zwanziger Jahren durch den scharfen Gegensatz zwischen den verschiedenen sozialistischen Ideologien und der kommunistischen Ideologie zum Vorschein kamen.

Diese Einleitung wird die sozialistische Beschäftigung mit dem urchristlichen Kommunismus ¹⁾, mit dem religiösen Sozialismus ²⁾, mit der katholischen Soziallehre ³⁾ und innerhalb derer die Frage der christlichen Liebestätigkeit ⁴⁾, allen voran berücksichtigen müssen. Die meisten Fragen tauchen aber auch im sozialen Kampf der christlichen Gewerkschaften als Begleiterscheinung auf und werden von uns als solche behandelt. Die Tätigkeit der Christlichen Gewerkschaften zeigt allerdings, dass diese nicht von der vorhandenen christlichen Soziallehre inspiriert wurde, sondern vielmehr aus der Praxis heraus Maßstäbe für eine neue geschaffen und somit eine grundsätzliche Neuorientierung eingeleitet hatte. Unsere vordergründliche Aufgabe besteht darin, diese Linien nachzuzeichnen und den sozialistischen Reaktionen nachzugehen.

-
- 1) Zu beachten sind: Losinsky, E., 1900b; Fleischmann, P., 1902; Brentano, L., Die wirtschaftlichen Lehren des christlichen Altertums 1901 und die Rezension von Hertz, Fr., in SM 6,2(1902) 832ff; Meffert, Fr., Die caritative Tätigkeit des Urchristentums, in: Sociale Revue, 3(1903); Die Stellung des Urchristentums zum Wirtschaftsleben, in: Sociale Revue 3(1903); Novicow, J., 1904; Belfort, 1904; A.K., 1908; Pflüger, P., 1907 und die Rez. von Kautsky, K., in NZ 26,1(1907-08) 352ff; Deitzmann, Ad., Das Urchristentum und die unteren Schichten (1907?) und die Rez. von Kautsky, K., in NZ 27,1(1908-09) 649ff; Maurenbrecher, M., 1909b, 1909d.
- 2) Zu beachten sind: Thun, A., 1881; Hohoff, W., 1908 u. d. Rez. von Karski, J., in NZ 27,1(1908-09) 67ff und d. Rez. v. Schmidt, C., in SM 12,3(1908) 1309ff; Mann, K., 1909-10b; Vorländer, K., Ueber die christlichen Sozialisten in ASS 30(1910) 455ff u.d. Rez. von Staudinger, Fr., in SM 14,3(1910) 1299ff; Bauer, O., 1910-11c; Renner, K., 1910-11b; Danneberg, R., 1911-12; Schmidt, C., in SM 16,1(1912) 255ff; Breipohl, R., 1972; Sowie die Werke von Hermann Kutter die grosse Beachtung fanden und rezensiert worden sind von Mehring, Fr., NZ 22,2(1903-04) 257ff, Staudinger, Fr., SM 10,1(1906) 345ff, SM 15,1(1911) 593ff, Hausenstein, W., SM 13,1(1909) 254ff, Kranold, H., SM 22,1(1916) 447ff, N.N. in SM 11,2(1907) 1057ff.
- 3) Zu diesem Thema ist uns keine grundsätzliche Arbeit bekannt. Das Thema wird nur im Zusammenhang mit dem Zentrum aufgegriffen, (so etwa Erdmann, A., 1900-01, 1902, 1914c; Hoch, G., 1900, 1904-05, Mehring, Fr., 1902-03, 1904, Hué, O., 1903, Meerfeld, J., 1904-05,) oder in Bezug auf den Kapitalismus erwähnt (so etwa Schlatter, H., 1903, Heiden-Deutschmann 1906, Lafargue, P., 1907, Laufenberg, H., 1908-09, Düwell, W., 1911-12, Eckstein, G., 1911-12).
- 4) Zu beachten sind: Lafargue, P., (1904-05) 75ff, 118ff, 145ff, Altmann, J., 1908, Taeubler, A., 1911-12, Steiner, A., 1913-14

7.1. Die Entstehung der Christlichen Gewerkschaften

Die in der zweiten Hälfte der neunziger Jahre entstandenen christlichen Gewerkschaften waren in vielfacher Hinsicht eine echte Herausforderung gewesen. Sie forderten die Unternehmer, die Amtskirche und die Sozialdemokratie heraus und standen von Anfang an vor der schwierigen Aufgabe, die Angriffe dieser Instanzen abzuwehren und ihre Daseinsberechtigung unter Beweis zu stellen.

Die ersten beruflichen Organisationen auf christlicher Grundlage entstanden um die Mitte der neunziger Jahre. Den Anfang machte im Jahre 1894 der "Gewerkverein christlicher Bergleute", den man als die erste christliche Gewerkschaft bezeichnen kann. Allmählich folgten Organisationen der Textilarbeiter (1898) und der Metallarbeiter (1899). Im Jahre 1899 konstituierte sich der Gesamtverband der Christlichen Gewerkschaften, der ab 1903 auch über ein Generalsekretariat verfügte. Erster Generalsekretär wurde Adam Stegerwald. Im Gründungsjahr zählte der Gesamtverband etwa 18'000 Mitglieder.

Es versteht sich, dass die christlichen Gewerkschaften mit etlichen Anfangsschwierigkeiten zu kämpfen hatten. Organisatorische Planlosigkeit und das ungeklärte Verhältnis zu den konfessionellen Arbeitervereinen belasteten sie ebenso wie die Unklarheit über Zweck und Ziel einer christlichen Gesellschaft - meint Grebing ¹⁾. So sahen es um 1900 auch die Sozialdemokraten: "Es fehlt an allem, was der Vertretung der beruflichen Interessen der Arbeiter ihren Wert gibt: die feste Grundlage, die planvolle Einheit des Ganzen, die Sicherheit des Handelns und das Bewusstsein der Verantwortlichkeit bei der einzelnen Organisation; es fehlt die Einheitlichkeit in der Aktion wie in der theoretischen Grundanschauung; es fehlt der Zusammenhalt und es fehlt vor allen Dingen der materielle Rückhalt" ²⁾.

Die christlichen Gewerkschaften waren zumindest in drei Punkten ein Novum. Sie waren von vornherein interkonfessionell; sie gingen in ihrer sozialpolitischen Zielsetzung und Methode weit über den Rahmen der herkömmlichen katholischen und evangelischen Arbeitervereine hinaus, die sie aber weder ersetzen noch ergänzen wollten; sie waren echte Laienorganisationen und standen, anders als die Arbeitervereine, nicht unter geistlicher Führung.

Die sozialistische Propaganda gegen die Christlichen Gewerkschaften stellte zwar alle drei Punkte in Frage und meinte, sie seien gar nicht "christlich", sondern ultramontan, keine eigentlichen Gewerkschaften, sondern verlängerter Arm der Arbeitervereine, und die Arbeiterführer fungierten dabei nur als Aushängeschild der klerikalen Macht.

Deshalb meint Erdmann, dass an der Gründung der Christlichen Gewerkschaften gleichzeitig drei Interessengruppen beteiligt gewesen waren: "Das Zentrum fürchtete, die Arbeiter als Wähler einzubüssen und die Kirche fürchtete, die Arbeiter als Gläubige zu verlieren, hinzu kam das Interesse des Unternehmers an einer Zersplitterung der Arbeiter. Damit waren die Gründe gegeben, die zur Bildung der Sonderorganisationen in christlichem Gewande führten" ³⁾. Den von der christlichen Gewerkschaften oft erwähnten Grund, dass sie wegen des "sozialdemokratischen Terrorismus" in den Freien Gewerkschaften eine eigene gegründet hätten, tut Erdmann als "Schwindel" ab ⁴⁾.

1) Grebing, Holger, 1970, 126

2) Erdmann, A., 1900, 726

3) Erdmann, A., 1911a, 3

4) Erdmann, A., Ebd. 3

Es kann zwar keineswegs in Frage gestellt werden, dass die Motivationen des Zentrums, der Kirche und des Unternehmertums für die Gründung einer Christlichen Gewerkschaft tatsächlich so gewesen sein dürften, wie Erdmann sie versteht. Allerdings entsprachen die Christlichen Gewerkschaften in Wirklichkeit von Anfang an nicht jenen Vorstellungen, die ihre Gründung bewirkten.

7.2. Die Gründe der Entstehung

Warum sind die christlichen Gewerkschaften entstanden? Den Sozialdemokraten fällt die Antwort nicht schwer.

Das Zentrum hat die christlichen Gewerkschaften nur "zur Eindämmung der immer höher und höher steigenden sozialdemokratischen Flut" ¹⁾ gegründet.

Hué, führender Funktionär der "Freien Gewerkschaften", sieht in der Gründung der Christlichen Gewerkschaften jene "klerikale Flutwelle", die um die Jahrhundertwende internationale Maßstäbe angenommen hat und bereits ganz Europa heimsucht ²⁾. Hué, der seine Meinung nach einigen Jahren merkbar revidieren wird, scheint im Jahre 1902 zu jenen Sozialisten gehört zu haben, für die alles, was irgendwie religiös, christlich oder katholisch war, automatisch als machthungriger Klerikalismus apostrophiert wurde.

Dass bei der Entstehung der Christlichen Gewerkschaften der Kampf gegen den Sozialismus eine Hauptrolle spielte, kann freilich nicht geleugnet werden. Sowohl der Kirche als auch der Zentrumsparterie lag viel daran, gegen den Vormarsch der immer stärker werdenden Sozialdemokratie Vorkehrungen zu treffen und für die Vertretung der Arbeiterinteressen eine das sozialistische Modell verwerfende katholische Alternative anzubieten.

Grebing bemerkt zwar, dass bei den katholischen Arbeitern ursprünglich, aber auch noch nach 1890, die Hoffnung vorherrschte, "eine einzige Gewerkschaftsbewegung in Deutschland nach dem Vorbild der Trade Unions erhalten zu können" ³⁾. Die Hoffnung scheiterte aber am engen Anschluss der Freien Gewerkschaften an die sozialdemokratische Partei und - können wir hinzufügen - an den antireligiösen Tendenzen, die an manchen Diskussionsabenden der "Freien" zum Ausdruck kamen. Wie wir früher gezeigt haben ⁴⁾ versuchten zwar einige Führer der Freien Gewerkschaften sowohl den sozialdemokratischen als auch den antireligiösen Einfluss zu stoppen ⁵⁾, andere aber gaben bereitwillig zu, dass diese Tendenzen unbestreitbar beständen ⁶⁾.

Daneben scheiterte aber die Idee einer gemeinsamen neutralen Arbeiterorganisation ebenso an der Enzyklika "Rerum novarum" von 1891. Das päpstliche Dokument, das öfteren als Sozialenzyklika gegen den liberalen Kapitalismus gefeiert, war nicht weniger gegen den Sozialismus gerichtet. Papst Leo XIII - von den Jesuiten Pesch ⁷⁾ und Cathrein ⁸⁾ stellenweise recht einseitig beraten ⁹⁾ - verurteilte den Sozialismus und meinte: "Dieses Programm ist weit entfernt, etwas zur Lösung der Frage beizutragen; es schädigt vielmehr die arbeitenden Klassen selbst; es ist ferner sehr ungerecht, indem es

1) Meerfeld, J., 1905-06, 423; Vgl. auch Erdmann 1911a, 2-3

2) Hué, Otto, 1902b, 927

3) Grebing, Helga, 1970, 126

4) Vgl. i.d.A. II/3.3.3

5) Vgl. Leipart, Th., 1898-99

6) Vgl. Pöersch, Bruno, 1898-99

7) Pesch, Heinrich, *Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung* 2. Bde 1893

8) Cathrein, Viktor, *Der Sozialismus 1890*

9) *Die Wiedergabe der sozialistischen Lehre von Privateigentum ist entstellt und stellenweise unhaltbar.*

die rechtmässigen Besitzer vergewaltigt, es ist endlich der staatlichen Aufgabe zuwider, ja führt die Staaten in völlige Auflösung" ¹⁾.

Beim Lesen der Enzyklika musste den katholischen Arbeiterführern klar werden, dass sie an eine neutrale Gewerkschaft auch dann kaum denken könnten, wenn die "Freien" den Sozialdemokraten nicht so nahe gestanden hätten. Sie standen ihnen aber nahe, und dies brachte zu parteipolitischen Problemen noch eine Menge von weltanschaulichen hinzu.

Während die marxistische Ideologie davon ausging, dass die Erlangung der Proletarierherrschaft den aus dem Klassengegensatz hervorgehenden Klassenkampf und schliesslich die Revolution voraussetze, meinte die Enzyklika "Rerum novarum", dass man die bestehenden sozialen Probleme nur durch das gemeinsame Vorgehen von Arbeitern und Kapitalisten lösen könne.

Diese These, die den Klassenkampf scharf ablehnte, war bewusst gegen das sozialistische Modell gerichtet. Dem Papst hat offenbar auch aus diesem Grund viel daran gelegen, die Notwendigkeit des guten Einvernehmens zwischen Arbeitern und Arbeitgebern zu betonen. Etwa achtmal spricht sich "Rerum novarum" in diesem Sinne aus. Die These wird folgendermassen begründet: "Ein Grundfehler in der Behandlung der sozialen Frage ist sodann auch der, dass man das gegenseitige Verhältnis zwischen der besitzenden und der unvermögenden, arbeitenden Klasse so darstellt, als ob zwischen ihnen von Natur ein unversöhnlicher Gegensatz Platz griffe, der sie zum Kampf aufrufe. Ganz das Gegenteil ist wahr. Die Natur hat vielmehr alles zur Eintracht, zu gegenseitiger Harmonie hingeordnet; und so wie im menschlichen Leibe bei aller Verschiedenheit der Glieder im wechselseitigen Verhältnis Einklang und Gleichmass vorhanden ist, so hat auch die Natur gewollt, dass im Körper der Gesellschaft jene beiden Klassen in einträchtiger Beziehung zueinander stehen und ein gewisses Gleichgewicht darstellen. Die eine hat die andere durchaus notwendig. So wenig das Kapital ohne die Arbeit, so wenig kann die Arbeit ohne das Kapital bestehen. Eintracht ist überall die unerlässliche Vorbedingung von Schönheit und Ordnung; ein fortgesetzter Kampf dagegen erzeugt Verwilderung und Verwirrung. Zur Beseitigung des Kampfes aber und selbst zur Ausrottung seiner Ursachen besitzt das Christentum wunderbare und vielgestaltige Kräfte" ²⁾.

Auf Grund der Ueberlegung, dass die sozialistischen Irrlehren auch in den Fragen der Arbeit, des Privateigentums, der Gleichberechtigung, der Gleichheit, der Frauenemanzipation, des Streiks und der Zukunftsgesellschaft der katholischen Wahrheit widersprechen und nicht zuletzt jene Religion und jene Kirche bekämpfen, ohne die "kein Ausgang aus dem Wirrsale zu finden" ³⁾ ist, fordert der Papst nun dazu auf, eigene katholische Arbeiterorganisationen zu gründen, damit die Arbeiter nicht gezwungen werden, zwecks Interessenvertretung "Mitglieder von Bänden zu werden, die ihrer Religion Gefahr bringen" ⁴⁾. Auch wenn sich die bestehenden sozialistischen Arbeiterorganisationen in der Frage der Religion nicht negativ, sondern neutral verhalten hätten, konnte der Beitritt für einen katholischen Arbeiter nicht in Frage kommen. Denn - meint der Papst - "das religiöse Element muss dem Verein zu einer Grundlage seiner Einrichtungen werden. Die Religiösität der Mitglieder soll das wichtigste Ziel sein, und darum muss der christliche Glaube die Organisation durchdringen" ⁵⁾.

1) *Rerum novarum* Ziff. 3

2) *Rerum novarum*, Ziff. 15. Zit. nach "Texte zur katholischen Soziallehre" 4. Aufl. Köln 1977, 41

3) *Rerum novarum*, Ziff. 13

4) *Rerum novarum*, Ziff. 40,

5) *Rerum novarum*, Ziff. 42,

Die Frömmigkeit, die nun das Wesen der katholischen Arbeiterorganisationen ausmachen sollte, schliesse freilich den Schutz der Arbeiter gegen das "nahezu sklavisches Joch" (Ziff. 2) genauso ein, wie die Massnahmen gegen Arbeitgeber, "welche die Arbeiter masslos ausbeuten und sie nicht wie Menschen, sondern als Sachen behandeln" (Ziff. 33). Die Beseitigung des sozialen Missstandes schliesse allerdings die verderblichen Theorien des Klassengegengesatzes und Klassenkampfes aus. Wer das soziale Problem aus der religiösen Substanz heraus verstehen und lösen wolle, dessen Aufgabe könne nur im Versuch bestehen, "die Reichen und die Armen zu versöhnen und einander näher zu bringen (Ziff. 16; so auch Ziff. 36, 41, 43, 44,)

Darum sollen die katholischen Arbeiterorganisationen, im Gegensatz zum Sozialismus, die naturgegebene Ordnung der Ungleichheit (Ziff. 14) und der Unantastbarkeit des Privateigentums (Ziff. 12) respektieren, sowie jegliche Auflehnung ablehnend (Ziff. 16) im Rahmen des Bestehenden (Ziff. 14) "praktische Massnahmen zur Milderung des materiellen Notstandes der Besitzlosen" (Ziff. 24) ergreifen, durch "welche die Besitzlosen nach und nach in eine bessere Lage versetzt werden können" (Ziff. 41).

Vertrat die Enzyklika den Reichen und den Kapitalisten gegenüber eine versöhnliche Haltung, so zeigte sie sich unversöhnlich gegenüber den Klassenkämpferischen Sozialisten. Die antisozialistische Neigung des Papstes (und seiner Berater) war derart stark, dass er nicht davor zurückschreckte, Polizeimassnahmen gegen die Klassenkämpfer zu fordern. "Aber zahlreich sind auch die Unruhestifter, die Verbreiter falscher Ideen, denen jedes Mittel recht ist, um einen Umsturz vorzubereiten und das Volk zur Gewalttätigkeit zu verleiten. Es muss also die Staatsgewalt dazwischentreten, dem Hetzen Einhalt gebieten, die friedliche Arbeit vor der Verführung und Aufreizung schützen, den rechtmässigen Besitz gegen den Raub sicherstellen" ¹⁾.

Es versteht sich, dass von diesen Prämissen her das erste politische Gebot jeder katholischen und christlichen Arbeiterorganisation die Bekämpfung des Sozialismus sein musste. An der Gründungsversammlung des "Gewerkvereins christlicher Bergleute" vom 26. August 1894, argumentierten der Arbeiterführer Brust und sogar der evangelische Pfarrer Weber im Sinne der päpstlichen Anweisung. Brust meinte: "Tausende von Bergarbeitern stehen vor einem Abgrunde, es bedarf nur eines Anstosses, dass sie der Sozialdemokratie anheimfallen. Dieser Gefahr will der zu gründende Verband vorbeugen, denn ein Anschluss an die Sozialdemokratie bedeutet gleichzeitig einen Abfall von der christlichen Religion. Aus diesem Grunde müssen die Sozialdemokraten von dem zu gründenden Verbände ausgeschlossen werden" ²⁾. Im gleichen Sinne sprach auch Pfarrer Weber: "Deshalb begrüsse ich den neuen Verband mit Freuden. Ich muss Sie aber dringend ersuchen, in allen Dingen recht besonnen vorzugehen, denn Sie haben Feinde ringsum: Um so sorgfältiger muss bei der Statutenprüfung vorgegangen werden. Es muss bei Feststellung derselben vor allem darauf Bedacht genommen werden, die Kluft zwischen den verschiedenen Klassen zu überbrücken, nur so wird es möglich sein, die Sozialdemokratie mit Erfolg zu bekämpfen. Deshalb ersuche ich Sie, entschieden und besonnen vorzugehen und auch der Bergbehörde, die es in der Tat gut mit den Arbeitern meint, zu vertrauen. Ein christlich gesinnter Arbeiter muss auch ein königstreuer Arbeiter sein" ³⁾.

In die Satzungen des christlichen Gewerkvereins wurde dann folgende Bestimmung aufgenommen: "Der Verein steht treu zu Kaiser und Reich und schliesst die Erörterung konfessioneller und politischer Parteianglegenheiten aus.

1) *Rerum novarum* Ziff. 30. Vgl. auch Ziff. 38

2) Ohne nähere Angaben zit. von Erdmann, A., 1908c, 401

3) Zit. bei Erdmann, A., Ebd. 402

Durch den Eintritt in den Verein bekennt sich jeder als Gegner der sozialdemokratischen Grundsätze und Bestrebungen; er verpflichtet sich, getreu nach den im Statut des Gewerkvereins niedergelegten Grundsätzen zu handeln" 1).

Es gab allerdings auch Stimmen, die die massive antisozialistische Stimmung mässigen wollten. So meinte Kaplan Oberdörffer von Köln, dass die christlichen Arbeiter doch darauf bedacht sein sollten, mit ihren ungläubigen Kollegen in Frieden zu leben, denn es könnten Situationen entstehen, wo alle Arbeiter ohne jeglichen Unterschied zusammenstehen müssten. Wegen dieser Meinung stark kritisiert, bestätigte Oberdörffer seine Ansichten und präzierte: "Ich habe nicht gesagt, dass Sie sich mit den Sozialdemokraten zu einem Verbands vereinigen sollen. Das liegt mir vollständig fern. Aber ich bin der Meinung, dass Zeiten eintreten könnten, wo Sie genötigt sein werden, mit den Sozialdemokraten gemeinschaftlich zu handeln. Und deshalb warnte ich Sie, die Sozialdemokratie zu bekämpfen" 2). Die "recht vernünftigen Aeusserungen Oberdörffers" 3) haben freilich Widerstand hervorgerufen. Rot vor Wut sprang Pfarrer Weber auf und erklärte: "Ich bin genötigt, ausdrücklich zu betonen, dass wir Evangelischen nun und nimmermehr und in keiner Weise mit den Sozialdemokraten zusammengehen können. Ich halte die Sozialdemokratie für das grösste Uebel der Zeit. Wir müssen die Sozialdemokratie mit aller Energie bekämpfen. Von irgend einem Zusammengehen mit dieser Partei kann zu keiner Zeit die Rede sein. Wir Evangelischen müssen jede Gemeinschaft mit den Sozialdemokraten auf das entschiedenste zurückweisen.... Ich betone ausdrücklich: Unser Verein ist kein Kampfverein!" 4).

Es mag vielleicht überraschen, dass die harte Ablehnung gerade von evangelischer Seite kam. Man muss aber bedenken, dass, während bei den Katholiken noch alle Strömungen zwischen links und rechts beisammen waren, die Evangelischen bereits etwas selektioniert und ihre Linken im Begriffe waren - wie bald darauf Göhre - zu den Sozialisten abzuwandern. Womöglich hat diese Abspaltung die Standfesten in ihrer antisozialistischen Haltung radikalisiert. Immerhin muss man bemerken, dass die christliche Gewerkschaft der Ort war, wo sich Katholiken und Protestanten nach dem unseligen Kulturkampf erstmals wieder trafen und Schulter an Schulter nebeneinander standen. Es war - man muss dies den Geistlichen beider Konfessionen mit Respekt zuerkennen - die erste ökumenische Begegnung. Die Kumpel aus den ruhrischen Bergwerken haben sie zusammengebracht. Allerdings wurde diese gewerkschaftliche Oekumene bald einer schweren Belastungsprobe ausgesetzt.

7.3. Der Linksrutsch der Christlichen Gewerkschaften

Nach der kirchlichen Anweisung und nach der Vorstellung des Zentrums, sollten die Christlichen Gewerkschaften auf der Grundlage der Anerkennung der natürlichen Ungleichheit zwischen Armen und Reichen, der bestehenden Eigentumsverhältnisse, insbesondere Unantastbarkeit des Privateigentums, im Geiste der Versöhnung mit friedlichen Mitteln das Los der Arbeiter verbessern und die bestehende Ordnung akzeptieren. Diese Konzeption schloss insbesondere jene klassenkämpferische Haltung aus, die durch Gewalt z.B. durch Streiks die Forderungen der Arbeiter durchsetzen wollte. Klassenkampf, argumentierten kirchliche Kreise, schliesse nämlich von vornherein Revolution, Umsturz und Anarchie ein, und diese Gewaltakte widersprächen dem Gebot der christlichen Nächstenliebe genauso wie der naturgesetzlichen Ordnung der Vernunft.

1) Zit. bei Erdmann, A., 1908c, 405

2) Zit. bei Erdmann, A., Ebd., 404

3) Erdmann, A., Ebd. 404

4) Zit. bei Erdmann, A., Ebd. 404

Man muss von vornherein festhalten, dass die Christlichen Gewerkschaften diesem Bild von Anfang an nicht ganz entsprochen haben und im Laufe ihrer Entwicklung von dieser Linie immer mehr abgewichen sind, bis sie schliesslich in krassem Gegensatz dazu standen.

Schon die Tatsache, dass sie nicht als kirchliche Arbeitervereine konstituiert wurden, wie es "Rerum novarum" intendierte, sondern als Gewerkschaften entstanden sind, bestimmte ihre spätere linksorientierte Strategie. Anders als die Gründer, die diese Tendenz nach links weder beabsichtigt noch vorausgesehen hatten, haben die Fabrikanten, die für die Wahrnehmung derartiger radikaler Tendenzen mit einem feinem Sensorium ausgestattet sind, recht früh erkannt, dass die christlichen Gewerkschaften von der Versöhnung, von Arbeit und Kapital wenig hielten und gefährliche Tendenzen zeigten.

Als der kämpferische christliche Metallarbeiterverband im November 1899 gegründet wurde, protestierten die Fabrikanten und forderten ihre Arbeiter auf, "sich sämtlich von dem christlichen Metallarbeiterverband fernzuhalten" bzw. falls sie schon Mitglieder seien, "wieder auszutreten", und nicht auf die "gewerbsmässigen Hetzer" zu hören ¹⁾.

Erdmann verweist auf ein Schreiben ²⁾, das Anfang 1900 unter den Fabrikanten von Rheinland und Westphalen zirkulierte, worin gegenüber den erstarkenden Arbeiterorganisationen auf die Notwendigkeit der Gründung von Arbeitgeberorganisationen hingewiesen wurde. Das Schreiben hob namentlich die gefährliche Tätigkeit des Verbandes christlicher Textilarbeiter und des Verbandes christlicher Metallarbeiter hervor. Diese seien - meinten die Fabrikanten - nicht minder gefährlich als die sozialdemokratischen Umstürzler, träten sie doch, indem sie die Leidenschaften aufpeitschten, mit masslosen Forderungen auf und drohten mit Streikmassnahmen. Darum sei es im Interesse der Ordnung und der gesunden wirtschaftlichen Entwicklung, die Arbeiter zu verpflichten, aus diesen Verbänden auszutreten.

Nicht nur die Fabrikanten, auch das Zentrum bekam zu spüren, dass die Geister, die es geweckt hatte eine recht unerfreuliche Gestalt annahmen. Der Vorsitzende des Verbandes christlicher Metallarbeiter, Wieber, stimmte nämlich gegen jenes Zollgesetz, das das Zentrum vehement unterstützte. In der darauffolgenden Diskussion in der Presse spitzte sich der Gegensatz derart zu, dass Wieber aus der Gewerkschaft ausgeschlossen wurde. Die Sozialisten beobachteten die Szene mit Spannung, denn Wieber hatte inzwischen viele christliche Arbeiter für sich gewonnen. In der Tat wählten die christlichen Metallarbeiter Wieber wieder zu ihrem Vorsitzenden, woraufhin der ganze christliche Metallarbeiterverband aus den christlichen Gewerkschaften ausgeschlossen, später dann allerdings wieder aufgenommen wurde.

Recht bitter mussten die Zentrumstaktiker registrieren, dass manche christliche Gewerkschaftsführer auch die ihnen zugedachte politische Rolle eines "Sozialistentöters" entschieden zurückgewiesen haben. Auf dem ersten deutschen Arbeiterkongress in Frankfurt a.M. im Jahre 1903 erklärte Giesberts: "Es mag draussen vielleicht Leute geben, die uns gerne als Sturmbock gegen die Sozialdemokratie sähen, denen aber die praktische Sozialreform ein Greuel ist. Ich muss demgegenüber betonen, mit der Sozialdemokratie mögen sich zunächst diejenigen herumschlagen, die sie geschaffen haben, diejenigen, die durch ihre Misswirtschaft auf sozialem Gebiet den deutschen Arbeiter gewissermassen der Sozialdemokratie in die Arme getrieben haben. Ihr Beifall beweist mir, dass wir alle eins fühlen: Wir sind Arbeiter und alle Arbeiter sind unsere Klassengenossen, mit denen wir gemeinsam unter den sozialen Uebelständen leiden. Wie wir diese beseitigen, muss unsere erste Sorge sein, denn aus diesen Uebelständen kommt nicht zuletzt das starke Wachstum der Sozialdemokratie" ³⁾

1) Vgl. Erdmann, A., 1900, 722-723

2) Erdmann, A., Ebd. 723

3) Zit. bei Erdmann A., 1911a, 11

Aehnliche Einsichten entstanden auch auf sozialdemokratischer Seite. In Bezug auf die Christlichen Gewerkschaften erinnert Hué daran, "dass ihre Arbeitsmitglieder Fleisch von unserem Fleisch sind, Enterbte wie wir, Betöhrte, wie wir es waren, unsere Leidensgenossen, deshalb natürliche Bundesgenossen" 1).

Sicherlich trugen solche Einsichten dazu bei, dass die Christlichen Gewerkschaften Kampfvereine geworden sind. Wesentlich dazu beigetragen hat aber eine im damaligen Kontext sehr kühne theoretische Erkenntnis der Gladbacher Kapläne. Sie formulierten diese folgendermassen: "Eine wirtschaftliche Organisation soll nur eine Aufgabe kennen, die rein wirtschaftliche, soll sich mit religiösen und Parteiangelegenheiten nicht befassen" 2). Freilich soll sich eine solche Organisation, etwa eine Gewerkschaft, wenn sie im christlichen Raum entsteht und besteht, "den Glauben und Gott und die Anerkennung einer natürlichen sittlichen und rechtlichen Ordnung" einschliessen, "darüber hinaus hat aber eine wirtschaftliche Vereinigung wie der Gewerkverein sich um religiöse Grundsätze und Lehren seiner Mitglieder in keiner Weise zu kümmern" 3). Solch nüchterne Sätze von Sachverstand diktiert kamen den Bischöfen und den Berliner Richtung offenbar unkatholisch vor, denn sie widersprachen klar jener These der von ihnen propagierten Soziallehre, derzufolge die Not religiöser Natur sei und die erste Aufgabe eines Arbeitervereins in der Wahrnehmung der religiösen Pflichten bestehen müsse 4).

Nicht zuletzt dieser grundlegende Unterschied führte bald zum Kampf um die Interkonfessionalität zwischen Berlinern und Kölnern, der schliesslich mit einem Fast-Verbot der Christlichen Gewerkschaften endete.

Aus den an der Realität der ökonomischen Zusammenhänge orientierten Ueberlegung der Gladbacher Sozialtheoretiker folgte nun der Schluss, dass die christlichen Gewerkschaften als wirtschaftliche Organisationen den wirtschaftlichen Kampf aufnehmen und die Not dort lösen sollten, wo diese tatsächlich entstanden sei.

Dazu drängte die Christlichen Gewerkschaften - nach der Meinung von Meerfeld - auch das Gesetz der praktischen Notwendigkeit des sozialen Kampfes und des daraus abgeleiteten Behauptungswillens einer Arbeiterorganisation. "Die christlichen Gewerkschaften, so schäbig sie sich gelegentlich auch benehmen mögen, würden der scharfen Konkurrenz der freien Gewerkschaften doch bald erliegen, wenn sie nicht ebenso wie diese im Interesse ihrer Berufsangehörigen praktisch tätig wären. Schon um der Selbsterhaltung willen sind sie genötigt, geradeso wie die freien Organisationen gewerkschaftliche Aufgaben zu erfüllen" 5).

Und die Christlichen Gewerkschaften erfüllten diese Aufgabe mit einer klassenkämpferischen Entschlossenheit und Härte, die sogar die sozialistischen Gewerkschaftler - die ja von Haus aus Reformisten und Revisionisten waren - in Erstaunen versetzte. Ganz im Gegensatz zur bischöflichen Vorstellung von einer katholischen Arbeitervertretung im Geiste der Versöhnung zwischen Arbeit und Kapital, stellen die christlichen Gewerkschaften in ihrem Geschäftsbericht im Jahre 1904 fest, dass es ein gutes Kampfjahr gewesen sei. Sie berichten stolz von den zahlreichen Streiks, die sie selber organisiert oder an denen sie (falls von den "Freien" organisiert) tatkräftig teilgenommen haben, um die "Herrenmoral der deutschen Grossindustriemagnaten" zu brechen.

1) Hué, Otto, 1902a, 345

2) Christliche Gewerkvereine, ihre Aufgaben und Tätigkeit. M.-Gladbach 1899, S.7

3) Christliche Gewerkvereine.... Ebd. 27

4) Vgl. Rerum novarum Ziff. 42

5) Meerfeld, Jean, 1905-06, 424

Auch die Revisionisten versäumen nicht, diese Kampftätigkeit gebührend zu würdigen. Die Christlichen waren - berichtet Deinhardt - im berühmten Kampfjahr 1904 an 614 Lohnbewegungen, Streiks und Aussperrungen mit 106'619 Personen beteiligt und haben dafür die Hälfte der Vereinseinnahmen; etwa 1'300'000 Mark verwendet ¹⁾. Auch noch im Jahre 1908, inzwischen zwar von der Kirche schwer unter Beschuss genommen, kämpften die Christlichen weiter, und waren an 1089 Bewegungen beteiligt, und haben etwa 190 Angriffstreiks mit 7794 Personen selber organisiert ²⁾.

Man kann die Tragweite dieser Angaben erst dann richtig erfassen, wenn man sich vor Augen hält, dass die Kirche die Streiks prinzipiell verurteilte. Die amtskirchentreuen Berliner hielten am Streikverbot genauestens fest. Ihre Auffassung fasste einer ihrer Wortführer, der frühere Zentrumsabgeordnete Dr. Fleischer am 13. Dez. 1905 an einem Kursus zur Ausbildung von Arbeitersekretären folgendermassen zusammen: "Die Gewerkschaften sind nicht geeignet, zur Lösung der sozialen Fragen beizutragen. Sie sind aus der Revolution geboren, auf deren Grundsätzen aufgebaut und können auch schliesslich nur wieder Revolution schaffen. Der Streik trägt auch revolutionären Charakter, und jede Revolution ist eine Uebertretung des göttlichen Sittengesetzes; folglich ist der Streik in seinen Konsequenzen - Sünde. Wir Katholiken dürfen unter keinen Umständen streiken! Wir müssen lieber Unrecht leiden, als Unrecht tun!" ³⁾

Die Christlichen Gewerkschaftler, die die Ideologie des Kleinbürgers mit der katholischen Soziallehre offenbar nicht vermischten, "sündigten" nun weiter. Sichtlich überrascht stellen nun die Sozialdemokraten fest, dass ihre katholischen Arbeiterkollegen Schulter an Schulter mit ihnen marschieren und in freundschaftlicher, klassenkämpferischer Solidarität auch mit für ihre Rechte kämpfen. "Hier zeigt sich der Unterschied in den Verhältnissen jetzt und früher. Vor dreissig Jahren konnten noch die christlichen Arbeiterfreunde den Versuch der christlichen Arbeiter, sich eine Klassenorganisation zu schaffen, zum Scheitern bringen. Heute ist das nicht mehr möglich. Die christliche Arbeiterbewegung entwickelt sich unter dem Drucke der wirtschaftlichen Verhältnisse trotz aller Hindernisse weiter und weiter in der Richtung nach einer wirklichen Arbeiterbewegung, nach einer Klassenkampforganisation, nach der Sozialdemokratie" ⁴⁾.

Ob diese Entwicklung tatsächlich die Sozialdemokratisierung der christlichen Gewerkschaften bedeutete, wie es übrigens auch die Bischöfe und ihre Integristen meinten, sei dahingestellt. In der Tat existierte bei der christlichen Arbeiterbewegung immer diese kämpferische Tradition. Auch Sozialisten, wie Erdmann erinnern uns immer wieder an die legendären roten Kapläne des vorigen Jahrhunderts; an die Kapläne Cronenberg, Laaf, Litzinger ("der Marx des christlichen Sozialismus" ⁵⁾), alle, "drei junge tatkräftige und mutige Männer, die die Sache der Arbeiter zu der ihrigen machten und ungescheut gegen jedermann, auch die Grossen und Mächtigen, verteidigten" ^{6) 7)}. Diese Geistlichen waren keine Sozialdemokraten, ihre Vorfahren und Mitgenossen waren jene katholischen Rebellen der Jahrhunderte, die, neben der integristischen Mehrheit, schon immer wesentlicher Bestandteil des weltverändernden und weltstabilisierenden Christentums waren. Diese Rebellen scheiterten zwar immer, aber sie scheiterten nie ganz und vor allem nie so, dass sie in späteren Zeiten in den Nachfolgern nicht auferstanden wären. Die Sozialisten, die die Kirche seit Konstantin immer nur eingleisig als konservatives Bollwerk des Bestehenden gesehen haben, haben diesen Zug des Rebellischen, des Propheti-

1) Deinhardt, Ernst, Rundschau SM 10,2(1906) 691

2) Deinhardt, Ernst, Rundschau SM 12,3(1908) 1212

3) Zit. bei Meerfeld, J., 1913, 271

4) Hoch, G., 1905, 511

5) Näheres bei Thun, Alfons, Die Sozialpolitik des deutschen Katholizismus, In: Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft. 6(1882) Heft 3

6) Erdmann, August, 1908c, 94

7) Val. auch *ibid.* II/3 3 2

schen als einen wesentlichen Bestandteil des Christentums, zumindest bis 1917, nie verstanden.

Für sie stand fest, dass die sozialetische Theorie der Kirche, die jeden Klassenkampf zurückwies und auf dem Grundsatz der Aussöhnung zwischen Arbeitern und Arbeitgebern basierte, in der gewerkschaftlichen Praxis, die im schroffen Gegensatz der Interessen notwendigerweise zur Kampfarena wurde, Schiffbruch erlitten hat. Oder wie Meerfeld formuliert: "Die klerikale Ideologie wird in alle Winde zerblasen, wenn sich katholische Unternehmer und katholische Arbeiter im wirtschaftlichen Kampfe gegenüberstehen" ¹⁾. Zum gleichen Schluss kommt auch die "Deutsche Arbeitgeber-Zeitung": "Auf wirtschaftlichem Gebiete gehen die christlichen Gewerkschaften mit den Sozialdemokraten"; die Handwerksmeister stehen "einer geschlossenen Arbeiterorganisation gegenüber, sei es in freien oder christlichen Gewerkschaften, welche an ihrem Ausbau rührig weiterarbeiten und nicht Rücksicht auf den Meister, sondern einzig und allein Vorteile für die Arbeiter auf ihre Panier geschrieben haben" ²⁾.

Freilich, wenn die christlichen ihre Aufgabe als gewerkschaftliche Arbeitervertretung wahrnahmen, und sie nahmen sie tatsächlich wahr, was hätten sie dann anderes tun sollen?

Unmissverständlich kontert den Arbeitgebern der "Deutsche Holzarbeiter", ein Organ des christlichen Gewerkvereins: "Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, der täglich es erkämpfen muss. Gewerkschaften müssen Kampforganisation sein... Prinzipielle Gegensätze können eben nicht ausgeglichen, sondern müssen ausgekämpft werden... Deshalb werden auch die Erwartungen derjenigen getäuscht werden, die glauben, dass mit der Tarifbewegung und der Anerkennung derselben durch die Unternehmer die wirtschaftlichen Kämpfe beseitigt wären..." ³⁾.

So musste es zu schweren Konflikten kommen, die schliesslich in der katholischen Ablehnung der christlichen Gewerkschaften gipfelten. Vor allem die Wählerbasis des Zentrums, die christlichen Handwerker prangerten die christlichen Gewerkschaften an. Sichtlich enttäuscht über die kämpferische Entwicklung der Christlichen, an die ja bei der Gründung nicht im geringsten gedacht war, versucht Zentrumsabgeordneter Euler auf dem im September 1904 in Kreuznach abgehaltenen Zwanzigsten Rheinischen Handwerkertag einen Rückzieher: "Wir wünschen dringend, dass unsere Gesellen nicht den Arbeiterverbänden angehören, sondern zum Handwerk zurückkehren. Ich empfehle darum den Beitritt zu den katholischen Gesellenvereinen und den evangelischen Jünglingsvereinen" ⁴⁾. Denn, führte Euler weiter aus, das Ziel der christlichen Gewerkschaften wäre es ja, die sozialdemokratischen Aufwiegler zu bekämpfen. Sie tun nun aber genau das Gegenteil! Sie bekämpfen Schulter an Schulter mit den Sozialisten die Handwerksmeister.

Dabei dachte Euler, wie auch der später zu scharfen Worten greifende Zentrumsabgeordnete Kriegers, gar nicht nur an die Streikbewegung, sondern an die unerhörte Forderung der christlichen Gewerkschaften nach Abschliessung von Tarifverträgen, die, wie Kriegers meinte, für das Handwerk ein Unding seien.

Nicht weniger scharf reagierten die christlichen Gewerkschaften. "Für die Geschichte des christlichen Metallarbeiterverbandes ist es wichtig, festzustellen, dass in keinem anderen Bezirk unseres deutschen Vaterlandes der Verband mehr bekämpft wird als in dem dunkelsten und allerkatholischsten Bezirk zwischen Köln und Düren" ⁵⁾.

1) Meerfeld, J., 1905-06, 424

2) Deutsche Arbeitgeber-Zeitung, 12. Nov. 1905

3) Zit. bei Hué, Otto, 1908c, 18

4) Zit. bei Meerfeld, J., Ebd. 425

5) Organ der christlichen Metallarbeiter im Juli 1904, Zit. bei Meerfeld, J., Ebd. 426

Aehnlich beklagt sich auch die Gladbacher "Kölnische Volkszeitung" über "die unverständige Stellungnahme zahlreicher Arbeitgeber, auch solcher, die sich mit Nachdruck christlich nennen, gegen alle, auch die christlichen Gewerkschaftsbestrebungen. Man hört von dieser Seite sogar die Behauptung, in den sogenannten gut katholischen Gegenden seien Gewerkschaften ganz überflüssig. Unter diesem, oft mit Gewaltmassregeln auftretenden Einfluss christlicher Arbeitgeber halten sich bedauernswerterweise auch katholische Arbeitervereine um so mehr von den christlichen Gewerkschaften fern, als leider an solchen Orten auch die gebildeten Kreise, hier und da selbst Geistliche, dieser Stimmung der Arbeitgeber Rechnung tragen" ¹⁾.

Im Jahre 1902, als im westphälischen Koesfeld die christlich organisierten Arbeiter von den katholischen Textilfabrikanten auf die Strasse gesetzt worden waren, entrüstete sich der christliche Gewerkschaftsführer Brust: "Man glaubt hier wieder die oft gemachte Erfahrung bestätigt zu finden, dass diejenigen die grössten Tunichtgute sind, die in der Kirche den Anschein erwecken, als wollten sie aus lauter Liebe zum Erlöser diesen vom Kreuze herabnehmen und sich selbst daran hängen..... Ja, an den Bettelstab müssten solche Tyrannen gebracht werden, die vom Schweisse der armen Arbeiter sich ihren faulen Körper nähren, den Arbeitern kümmerlichsten Lohn zahlen und ihnen das gesetzlich gewährleistete Recht der Organisation verkümmern" ²⁾.

Ein paar Jahre später, nachdem er im Jahre 1901 als Vorsitzender der Christlichen abgelöst worden ist und einige Zentrumsämter erhalten hat und auf angemessene Weise weichgekocht wurde, wendet sich Brust gegen die klassenkämpferische Haltung der christlichen Gewerkschaften. Er meint, "viele Gewerkvereinsführer suchten die Sozialdemokratie am Radikalismus zu überbieten; dieses Verhalten widerspreche aber durchaus dem christlichen Gewerkvereinszweck" ³⁾.

Um 1905, als die scharfe Auseinandersetzung zwischen Arbeitern und Arbeitgebern den - vorläufigen - Höhepunkt erreicht, kommen die Fabrikanten zum Schluss, dass die christlichen Gewerkschaften eigentlich noch schlimmer seien als die Sozialdemokraten und entschliessen sich, keinen christlich organisierten Arbeiter mehr anzustellen ⁴⁾.

Damit beginnt der ideologische Kampf gegen die christlichen Gewerkschaften, die - wie die "Trierische Landeszeitung" des Zentrumskaplans Dasbach meint - die katholische Lebensanschauung (siehe "Fuldaer Pastorale") aufgegeben haben und "vollständig aufgehen in praktischer Gegenwartsarbeit, das heisst rücksichtslosen Klassenkampf führen ohne weitere leitende Grundsätze, als die Erreichbarkeit einer unersättlichen Begehrlichkeit" ⁵⁾. Kaplan Dasbach, der in den achtziger Jahren einen "Verein gegen Wucher" gegründet hatte und ein auch von Sozialdemokraten anerkannter Sozialkämpfer war ^{6) 7)}, aber inzwischen dem Anpassungsmechanismus einer etablierten Partei zum Opfer gefallen war, meint, dass die Handwerker durchaus recht haben, wenn sie sich dem Klassenkampf der Christlichen Gewerkschaften widersetzen.

1) Kölnische Volkszeitung ca. Sept. 1904, ohne nähere Ang. zit. bei Meerfeld, Ebd. 426

2) Zit. bei Meerfeld, J., Ebd. 426

3) Zit. bei Hué, Otto, Ebd. 18

4) Vgl. Meerfeld, J., Ebd. 427

5) Zit. bei Meerfeld, J., Ebd. 428

6) S. Crevir (Müller) 1890-91, 634

7) Vgl. i.d.A. II/3.2.3

Lakonisch stellt die katholisch-agrarische "Rheinische Volksstimme" fest, dass die Einteilung der Gewerkschaften nur noch in "rote und christliche Sozialdemokraten" gerechtfertigt sei. So schwer haben die Christlichen, die sich "immer mehr nach links" entwickelt haben, die "auf sie gesetzten grossen Hoffnungen enttäuscht". Ihr Auftreten, der Ton ihrer Rede, ihre ganze Haltung, beklagen sich mehrere Zentrumsblätter, unterscheiden sich in nichts mehr von denen der sozialistischen Klassenkämpfer.

Auch von evangelischer Seite gab es Stimmen, die in den christlichen Gewerkschaften - so der "Evangelische Bund" - eine "Gefahr für das reine Evangelium" erblickten und meinten, dass "die Klarheit der evangelischen Auffassung durch die römische Inspiration verloren gehe" ¹⁾. Diese Stimmen hätten noch dadurch Gewicht erhalten, dass nur etwa 30% der Mitglieder der Christlichen Gewerkschaften evangelischer Konfession waren, und diese Stoeckerschen evangelischen Christlichsozialen den Gladbachern auch im Theoriebereich unterlagen waren.

7.4. Sozialistische Bewertung der Christlichen Gewerkschaften

In Anbetracht der klassenkämpferischen Haltung der Christlichen Gewerkschaften war ihre sozialistische Bewertung weder einheitlich noch beständig.

Anfänglich passten die Christlichen Gewerkschaften noch in das apriorische ideologische Schema hinein, demgemäss diese als religiöse Organisationen unfähig sind, einen echten wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kampf zu führen. Diese Vereine seien - meint Erdmann - "als die richtigen Verdummungsanstalten zu bezeichnen" ²⁾. Ein Merkmal, das in diese Vereine schon bei der Grundsteinlegung eingeplant worden sei, weil sie, wie der Papst Leo XIII angelegentlich empfahl, "unter dem Schutze der Religion ersichtet, dahin wirken, dass alle ihre Genossen mit ihrem Lose zufrieden, in ihren Arbeiten geduldig und zu einem stillen Lebenswandel angeleitet werden" ³⁾.

Etwas differenzierter sieht Meerfeld die Christlichen Gewerkschaften, wenn er meint: "Sie sind der interessanteste - und gefährlichste Versuch des Klerikalismus, sich den Forderungen des modernen Wirtschaftslebens möglichst anzupassen und bei dem Tohuwabohu der kapitalistischen Entwicklung nicht völlig unter die Räder zu kommen" ⁴⁾. Allerdings muss Meerfeld zumindest indirekt anerkennen, dass diese These lediglich der Zielsetzung, keineswegs aber der tatsächlichen Entwicklung der christlichen Gewerkschaften entsprach. Denn auch wenn sie aus der Ueberlegung heraus entstanden sind, dem Zentrum und der Kirche auch in der Arbeiterschaft Rückhalt zu geben, oder wie die Sozialisten sagen, "die klerikale Herrschaft zu sichern", und den weiteren sozialdemokratischen Einfluss bei den Arbeitern zu vereiteln, so müssten ihre Gründer spätestens nach dem Kampfjahr 1904 erkennen, dass sie diese Hoffnungen bitter enttäuscht haben. Die Kampfhaltung der Christlichen hat auch die Sozialisten überrascht und stellenweise in Verlegenheit gebracht.

Im allgemeinen meinten nämlich die Sozialisten, dass eine christliche Gewerkschaft ein unheilvoller Widerspruch und ein Unding sei, zumal eine feuda-

1) Zit. bei Hué, Otto 1908c, 21

2) Erdmann, August, 1900, 718

3) Leo XIII, ohne Angaben zit. von Erdmann, Ebd. 719

4) Meerfeld, Jean, 1904-05, 583; 1905-06, 423

listisch orientierte Kirche, die jedes Problem religiös lösen wolle, ausserstande sei, moderne Wirtschaftsprobleme wirklichkeitsgerecht anzugehen. So seien nun die Christlichen Gewerkschaften lediglich das Produkt einer klerikalen List, mit der die Kirche versuche, den Anschluss an die moderne Zeit herzustellen. Irritiert und recht konfus beschreibt Hué diesen auf Inkonsistenz gegründeten Rettungsversuch der Kirche wie folgt: "Noch heute ist der echte Klericale mit Thomas von Aquino der Ansicht, dass nur die "bodenständige Bauernschaft" und der "sesshafte Mittelstand" ausser Adel und Kirchenangestellte volle Existenzberechtigung haben. Es ist deshalb für alle Zeiten bewunderungswürdig, dass die Anhänger dieses "Staatsrechtes" es verstanden, die natürlichen Feinde dieser Weltanschauung den kirchlichen Interessen dienstbar zu machen. Für alle Zeiten und für jeden Denker wird auch dies ein Massstab sein müssen zur Bewertung der religiösen Anschauungen als überaus mächtigen Factors im Geistesleben der Völker. Denn nur durch die rabulistische Verquickung übersinnlicher Ideen mit derb-materialistischen Strömungen vermag die Kirche auch im industriell-capitalistischen Zeitalter die Massen zu bewegen" 1).

Hué, der diese Gedanken zu den christlichen Gewerkschaften in Beziehung setzt, kann allerdings in gewissem Sinne entlastet werden. Um 1902 hat es nämlich noch so aussehen können, dass die christlichen Gewerkschaften nur ein sozialer Vortrupp des integristischen Katholizismus seien. Dass diese Rolle von den sogenannten Fachabteilungen der Berliner, aber keineswegs von den christlichen Gewerkschaften gespielt wurde, wurde erst allmählich klar. Hué gehört dann übrigens zu den ersten die diesen Unterschied registrieren.

Unter dem Eindruck des echten Kampfes der Christlichen Gewerkschaften ändern freilich die Sozialisten - zumindest die Revisionisten - ihre Meinung. Sie betonen zwar, dass die Christlichen lediglich die (sozialistischen) Freien Gewerkschaften nachahmen und in ihnen bloss "die Mittelmässigkeit dominieren" 2), aber sie versagen ihnen eine gewisse Anerkennung trotzdem nicht.

Die "Sozialistischen Monatshefte" berichten regelmässig in betont sachlichem Ton über die Tätigkeit der Christlichen Gewerkschaften. Ihr Interesse gilt vor allem den Mitgliederzahlen.

Man erfährt, dass die Christlichen um das Jahr 1900 bereits 150'000 Mitglieder zählen, wobei allerdings die Eisenbahnverbände, die als Gewerkschaften "nicht in Betracht" kommen, mit 60'000 Mitgliedern abgezogen werden müssen 3). Die Zahlen werden von den Sozialdemokraten mit grossem Interesse verfolgt, vor allem wenn Stagnation zu registrieren ist. Im Jahre 1902 berichtet Bürger vom 3. Kongress der Christlichen Gewerkschaften und meint, dass "die ganze christliche Gewerksvereinsbewegung bisher sehr überschätzt worden ist" 4), denn es gebe nur 84'000 Mitglieder.

Geht man davon aus, "dass allein in dem engeren westdeutschen Wirkungskreis der christlichen Gewerkvereine viele Hunderttausende zweifellos christliche Arbeiter wohnen" und vergleicht man dies mit den Mitgliederzahlen, dann muss man sagen - meint Hué - "die christliche Gewerkvereinsbewegung hat Fiasko gemacht" 5)!

Gelegentlich wird den christlichen Gewerkschaften Manipulation der statistischen Angaben vorgeworfen 6). Im Wettbewerb um die Zuwachsrate der Mit-

1) Hué, Otto, 1902b, 927

2) Rundschau, SM 8,2(1904) 779

3) Vgl. Erdmann, A., 1900, 725

4) Bürger, Heinrich, Rundschau, SM 6,2(1902) 635

5) Hué, Otto, 1902a, 341

6) Vgl. Rundschau, SM 7,2(1903) 718

glieder bleiben die Christlichen weit hinter den Freien zurück. In den Jahren zwischen 1903-1906 haben die Christlichen 130'000 neue Mitglieder dazu gewonnen, die Freien hingegen 800'000.

Mit Genugtuung nahmen die Sozialdemokraten zur Kenntnis, dass die Mitgliederzahlen der Freien auch prozentual höher steigen als die der Christlichen. "Die christlichen Hoffnungen vom starken, den freien Gewerkschaften zu mindest ebenbürtigen Organisationen haben sich bisher nicht verwirklicht... Die Arbeiterschaft braucht darüber nicht böse sein" ¹⁾. Auch ein Jahr später bleiben die Christlichen noch zurück, aber "immerhin sind auch ihre Erfolge bemerkenswert" ²⁾.

Im Jahre 1906 muss aber Deinhardt doch "von den grossen Fortschritten, welche die christlichen Gewerkschaften im letzten Jahre zu verzeichnen hatten" ³⁾, berichten. Nach dem berühmten Kampffjahr 1904 steigerte der Gesamtverband die Mitgliederzahl um 60%! von 118'917 auf 191'600 Mitglieder. Die Christlichen standen auch finanziell stramm zu ihrem Verband. Die Gesamteinnahme stieg in einem Jahr von 900'000 auf 2'500'00 M.

Die wachsende Anerkennung, die die Sozialisten den Christlichen entgegenbringen, zeigt auch eine kurze Buchbesprechung von Braun ⁴⁾. Eine Veröffentlichung des Christlichen Metallarbeiterverbandes ⁵⁾ taxiert die Zeitschrift der orthodoxen Marxisten als "besonders wertvoll" ⁶⁾.

Die Massregelungen von Mitgliedern der "christlichen Gewerkschaften" werden in der sozialistischen Presse oft publik gemacht und solidarisch kommentiert. Unter dem Titel "Hetze gegen die christlichen Gewerkschaften" berichten die "Sozialistischen Monatshefte" von Aussperrungen christlicher Arbeiterfunktionären in verschiedenen Landesteilen. Etwa so: "In Würselen bei Aachen hat die Direktion der Wurmkohlenvereinigungsgesellschaft dem Vinzenzverein das alljährlich gestellte Kohlenquantum entzogen, weil der Kaplan Herkenroth im christlichen-sozialen Bergarbeiterverband eine Tätigkeit entfalte, welche der Direktion missfalle" ⁷⁾. Kleine Nachrichten, grosse Hoffnungen.

Der Linksrutsch der Christlichen Gewerkschaften hat freilich die Liberalen zu heftigen Angriffen gegen den "sozialen Ultramontanismus" herausgefordert. Die Sozialisten dagegen beobachteten die scharfe Auseinandersetzung aus der Position des lachenden Dritten.

Die Enzyklika "Rerum novarum" hat in liberalen Kreisen begreiflicherweise sehr schlechte Aufnahme gefunden. Tille wirft der Enzyklika eine "geradezu beispiellose Unkenntnis der wirklichen Verhältnisse und die Nichtachtung der Wirtschaftswissenschaft" vor und bezeichnet sie als "eine Spottgeburt von Theorie und Stimmung" ⁸⁾. Der Liberalismus wehrt sich dagegen, dass in die Arbeiterfrage, die er als rein wirtschaftliche Angelegenheit auffassen will, fremde Elemente wie Religion, Ethik und Recht gar Naturrecht hineingebracht werden. Der wirtschaftliche Mechanismus wird die Arbeiterfrage automatisch lösen und die klerikale Aufhetzung der Arbeiter kann diese Entwicklung nur hemmen.

1) Rundschau, SM 8,2(1904) 779

2) Rundschau, SM 9,2(1905) 817

3) Deinhardt, Ernst, Rundschau, SM 10,2(1906) 691

4) Braun, Adolf, Gewerkschaftliche Literatur. NZ 27,1(1908-09) 469ff

5) Die Kruppsche Pensionskasse vor Gericht. Köln 1908

6) Braun, A., Ebd. 470

7) N.N. SM 6,1(1902) 151

8) Tille, Alexander, Der soziale Ultramontanismus und seine katholische Arbeitervereine. Berlin 1905.

Die Sozialisten amüsierten sich nicht schlecht. "Man sieht - schreibt Hoch - hier steht dem heiligen Thomas von Quino der heilige Manchester gegenüber" ¹⁾. Vielleicht ist die Abneigung Hochs dem sozialen Ultramontanismus gegenüber ein bisschen geringer, denn das Körnchen Sozialismus, das die Ultramontanen in die liberale Wassersuppe streuten, sei mehr als nichts ²⁾. Schlussendlich gilt aber: "So beweist auch diese Auseinandersetzung zwischen Liberalen und der ultramontanen Demagogie nicht etwa, dass die eine wirksamer als die andere ist, sondern dass sie beide der Sozialdemokratie den Weg nicht versperren können" ³⁾. Allerdings trug dieses Urteil der realen Kampfparole der Christlichen und Freien an der Basis, "getrennt marschieren gemeinsam schlagen", keine Rechnung und so blieb es auch nicht endgültig.

Die berühmte Kampfparole hatte freilich auch ihre Tücken. Denn auch wenn die beiden Gewerkschaften gemeinsam in den Kampf zogen, so war doch nicht zu übersehen, dass ihre Getrenntheit gleichzeitig ein Konkurrenzverhältnis war, und zu einer unterschiedlichen taktischen und strategischen Einschätzung der Kampfsituation führte.

Mit Empörung stellen die Sozialisten gelegentlich fest, dass an manchen Orten die "Christlichen" sich mit den Fabrikanten einigen ohne die "Freien" zu informieren und den Streik abbrechen. So etwa in Köln beim Maurerstreik im Sommer 1903. "Dieser unerhörte Verrat der Arbeitersache" - meint ein Berichterstatter - wird "die christliche Organisation auf Jahre hinaus mit dem Makel der Streiksbruchsorganisation behaften" ⁴⁾. Allerdings dürften solche Zwischenfälle nur gelegentliche Pannen gewesen sein, denn in der sozialistischen Presse werden derartige Fälle nur selten aufgegriffen. Offenbar war die Solidarisierung und die Uebereinstimmung doch stärker gewesen und so gelangt Hoch zur Feststellung: "Die Sozialdemokratie kann daher mit der Entwicklung der christlichen Gewerkschaftsbewegung durchaus zufrieden sein. Sie kann hoffen, dass, je mehr die sozialen Gegensätze sich verschärfen, auch in den katholischen Gegenden desto schneller alle Arbeiter sich in ihrem gemeinsamen Kampfe gegen die jetzige Ausbeutungswirtschaft zusammenfinden werden" ⁵⁾.

Vier Jahre später formuliert dann Eugen Prager den folgenschweren Schluss: "Die Christlichen unterscheiden sich kaum mehr von uns" ⁶⁾. Im Programm der christlichen "Baugewerkschaft" stehe ja nach jedem scharfen Satz: "zu erkämpfen".

1) Hoch, Gustav, Rezension zu Tille, a.a.O. In: NZ 23,2(1905) 790

2) Im übrigen hielten auch die Sozialisten von "Rerum novarum" nicht viel. "Und Leo XIII glaubte mit dieser Enzyklika Rerum novarum einen grossen Wurf zu tun. Er stellte eine Reihe von Leitsätzen über den Charakter der Arbeit zusammen, über die Pflichten der Arbeitgeber und noch mehr der Arbeitnehmer, über das christliche Gebot der Arbeitspflicht und dergleichen mehr - eine längliche Sammlung von Gemeinplätzlichkeiten, deren fade Inhaltlosigkeit durch die salbungsvolle Sauce nicht verdeckt werden konnte und die gänzliche Hilflosigkeit ihrer Urheber gegenüber einer Bewegung bekundete, die alle starren Formen überkommener Verhältnisse gewaltsam sprengte und mit unerhörter Wucht auf die Bühne der Weltgeschichte trat." (Meerfeld, J., 1912, 383-384)

3) Hoch, G., Ebd. 791

4) Rundschau, SM 7,2(1903?) 719

5) Hoch, G., 1905, 513

6) Prager, Eugen, 1909, 508

"Könnte man dieses Programm - fragt der verdutzte Sozialist - nicht viel besser in den einen Satz zusammenfassen: "Wir christlichen Arbeiter müssen ebenso wie unsere sozialdemokratischen Brüder den Klassenkampf führen" ¹⁾? Ja, die Christlichen "beschuldigen uns gelegentlich, dass wir zu viel verhandeln und zu wenig kämpfen". "Und dieser Vorwurf kommt von den christlichen Gewerkschaften, die doch ursprünglich keine Kampfvereine sein wollten" ²⁾! Und während "wir schon langsam nicht mehr Kapitalismus sagen", schiessen die Christlichen gegen den ausbeuterischen Kapitalismus los und entdecken ihr revolutionäres Klassenbewusstsein. "In einem Artikel über 'Opferwilligkeit' wird über die Arbeiter geklagt, die für die wichtigsten Dinge Geld übrig haben, aber für den Kampf ihrer Klassengenossen nichts opfern mögen. Der Artikelschreiber fährt dann fort: Nicht so der klassenbewusste christliche Arbeiter. Als Mitglied seines Standes weiss er, dass die Befreiung der Arbeiterklasse nur das Werk der Arbeiterklasse selbst sein kann, dass andere ihr wohl dabei helfen, die Arbeiter selbst aber die entscheidenden Taten zu verrichten berufen sind" ³⁾. Die Frage des Autors ist voll berechtigt: "Sind das nicht genau dieselben Worte, die auch die Sozialdemokratie gebraucht? Wer wollte nun noch behaupten, dass die christlichen Gewerkschaften nicht den Klassenkampf predigen!" ⁴⁾

Die klassenkämpferische Haltung der Christlichen Gewerkschaften führt die Sozialisten zu einer doppelten Erkenntnis:

Erstens scheint damit erwiesen zu sein, dass die Versöhnungstheorie der katholischen Soziallehre widerlegt ist. "Die christlichen Arbeiter... müssen länger je mehr erfahren, dass es eitel Humbug ist, mit den hundertmal gepredigten gemeinsamen Interessen zwischen Unternehmern und Arbeitern ... In den katholischen Unternehmer wird fortan der katholische Arbeiter weit mehr den Vertreter des Ausbeutertums sehen, als den politischen Parteifreund und den religiös Gleichgesinnten" ⁵⁾.

Und zweitens, was steht noch im Wege, dass die beiden Gewerkschaften zusammengehen?

7.5. Gewerkschaftliche Neutralität und Zusammenarbeit

Es war von Anfang an für die Sozialdemokraten ein Aergernis, ja ein Verrat an der Arbeitersache, dass es mehrere Gewerkschaften gab, die von den Unternehmern gegeneinander ausgespielt und in die Rolle des Streikbrechers hineinmanövriert, die gesamte Arbeiterbewegung schwächten. Dass in sozialistischer Sicht die Christlichen Gewerkschaften an dieser Misere die Schuld trugen, lag auf der Hand.

Die Frage der Zusammenarbeit, die schon um die Jahrhundertwende aufgetaucht war, umfasste freilich sehr viele Varianten: Rückkehr der Christlichen zu den Freien, Verschmelzung beider Organisationen, Auflösung beider und Gründung eines neuen Gesamtverbandes, bzw. Beibehaltung beider mit der Verpflichtung der Zusammenarbeit und der gegenseitigen Unterstützung. Um diese Diskussionen zu bereinigen - von denen uns hier nur der geistig-konzeptionelle Teil interessiert - musste freilich die umstrittene Frage der politischen Neutralität erörtert wer-

1) Prager, E., Ebd. 508

2) Prager, E., Ebd. 508

3) Prager, E., Ebd. 509

4) Prager, E., Ebd. 509

5) Meerfeld, J., 1905-06, 430

den.

Nicht erst 1906, sondern bereits bei der Gründung des christlichen Metallarbeiterverbandes tauchte die Frage eines Gesamtverbandes auf. Die Sozialisten erhofften sich von der Auseinandersetzung zwischen den Fabrikanten und den christlichen Gewerkschaften, dass, da diese "Schritt für Schritt... auf den Weg des Klassenkampfes gedrängt worden" ¹⁾ seien, der Rückkehr der christlichen Arbeiter zu den Freien Gewerkschaften nichts mehr im Wege stehe. Es war nämlich offenkundig, dass die Radikalisierung der Christlichen Gewerkschaften sowohl ihrer Gründungsidee als auch "Rerum novarum" widersprach und sie den Sozialdemokraten näher brachte. "Da ist es selbstverständlich - meinte Ermann - dass die Organisationen einander näher geführt werden, und dass angesichts der Verfolgungen durch das Unternehmertum, angesichts der sich mehrenden Kämpfe und des dadurch notwendigen Zusammengehens der verschiedenen Organisationen, auch die christlichen Führer das anerkennen und aussprechen müssen, was sich aus diesen Verhältnissen mit Notwendigkeit ergibt: die Zusammengehörigkeit aller Arbeiter in einer einheitlichen Organisation, ohne Rücksicht auf Glauben und Partei" ²⁾.

Der sozialistischen Ueberlegung, dass die beiden Gewerkschaften nun zusammengehen sollen, lag allerdings ein Missverständnis zu Grunde. Die Sozialisten haben nämlich nicht begreifen können, dass man auch aus einer christlichen Haltung heraus kämpfen kann und der Kampf für die Gerechtigkeit nicht unbedingt sozialistischer Klassenkampf sein muss (das haben auch die Bischöfe und katholischen Kleinbürger nicht verstanden). Genauso unverständlich war für sie, dass die christlichen Wertvorstellungen im Kampf der christlichen Gewerkschaften eine genauso grosse Rolle spielen wie der Marxismus im sozialistischen Kampf. Darum empfiehlt nun Meerfeld den kämpfenden christlichen Arbeitern konsequent zu sein und der sozialdemokratischen Partei beizutreten: "Tragen wir also unseren Teil mit dazu bei, in den katholischen Arbeitern das Klassenbewusstsein zu wecken. Die christlichen Sonderorganisationen bekämpfen wir als überflüssig und schädlich, die organisierten christlichen Arbeiter aber sind unsere Klassen-genossen, sie sind Fleisch von unserem Fleische, und darum ist ihr Platz gewerkschaftlich in der grossen Armee der freien Gewerkschaften, politisch in der Sozialdemokratie. Von unserer und von der Taktik der freien Gewerkschaften wird es wesentlich abhängen, wie schnell sich diese in den Verhältnissen begründete Entwicklung vollzieht" ³⁾.

Hué, einer der eifrigsten Verfechter eines zwar linksorientierten aber politisch neutralen Gesamtverbandes, meint dann konsequenterweise: "So oder so - eine Zukunft hat die christliche Gewerkschaftsbewegung nur, wenn sie sich den freien Verbänden immer mehr nähert. Aber damit verlässt sie dann auch die Basis, auf die der Klerus sie stellte; der Charakter als Gegenorganisation geht verloren und damit das Interesse des Klerus an seinen Gründungen. Entweder die Gewerkvereine werden immer mehr wirkliche Arbeiterorganisationen, dann schreiten sie mit den freien Verbänden fort und bilden, wie ich annehme, mit ihnen zusammen später eine Organisation, oder der Klerus bringt es fertig, die kirchenpolitischen Aufgaben in seinen Schöpfungen an die erste Stelle zu rücken, dann ist der Ruin der christlichen Gewerkvereine besiegelt" ⁴⁾.

1) Erdmann, A., 1900, 723

2) Erdmann, A., Ebd. 724

3) Meerfeld, J., 1905-06, 431

4) Hué, O., Ebd. 345

Drei Jahre später, als von Ruin der Christlichen Gewerkschaften keine Rede mehr sein konnte, sah Hué die Zeit für die Gründung einer Gesamtgewerkschaft gekommen. Er meinte: "Die ganze christliche Gewerkvereinsbewegung ist heute eine andere, als sie von ihren Gründern gedacht war! Alle Kinkerlitzchen und Demagogenkniffe sind zerschellt an den felsenfesten Tatsachen der wirtschaftlichen Entwicklung. Wir stehen heute vor der Vereinheitlichung der deutschen Gewerkschaftsbewegung, worunter ich mir nicht das Verschlucken des einen Vereins durch den anderen denke, sondern zunächst periodische oder von Fall zu Fall eintretende Verständigung der verschiedenen Gruppen, der später feste Kartellverträge folgen müssen" 1).

Das war immerhin ein faires Angebot. In der Tat scheint Hué seine anfängliche Aggression im Laufe der Jahre gehörig gemildert zu haben. Er gehört zu den ersten und wenigen Sozialisten, die eine Verständigung suchen und die Geschichte auch auf die verpassten Gelegenheiten hin untersuchen. Er erinnert an den christlichen Gewerkschaftsführer A. Fischer, der in Essen am 8. März 1891 in seiner Rede erklärte: es sei eigentlich gleichgültig, welchen Verband jemand angehöre, denn wer gegen das Kapital auftrete, sei geknechtet, ob er schwarz oder rot oder blau sei. "Hier tritt das Klassenempfinden auch der katholischen Arbeiter so krass in Erscheinung, dass es alle Schranken klerikaler Erziehung durchbricht. Von da aus hätte die Verständigungsbrücke betreten werden sollen, aber die Arbeiterfeindschaft auf der einen, Kurzsichtigkeit auf der anderen Seite vermochten den Bruderkampf weiter zu führen" 2).

Der Gründung einer Gesamtgewerkschaft bzw. der Verschmelzung der Christlichen mit den Freien Gewerkschaften standen allerdings etliche Hindernisse im Wege.

Vor allem schien ein derartiges Vorhaben an zwei Faktoren zu scheitern, an der Religion und an der parteipolitischen Neutralität. Beide Gewerkschaften versuchten zwar in diesen Fragen mehr Konzessionen zu machen als dies ihren weltanschaulichen Trägern, d.h. Kirche und Zentrum einerseits, Marxismus und Sozialdemokratie andererseits, genehm war.

So waren die Christlichen "weniger katholisch" und die Freien "weniger atheistisch" als sie sein sollten und versuchten, sich in Toleranz und Verständnis, für alle offen zu halten. Das brachte - wie wir bald zeigen werden - die Christlichen Gewerkschaften im interkonfessionellen Streit an den Rand der Auflösung. Derselbe Umstand brachte zwar die Freien nicht in Existenznot, aber - wie wir im nächsten Kapitel untersuchen werden - er verschärfte die ideologische Auseinandersetzung innerhalb des Marxismus zwischen Revisionisten und Orthodoxen.

In der Frage der parteipolitischen Neutralität hatten die Christlichen und Freien die selben Probleme. Einerseits waren sie mit ihren Mutterparteien verbunden, andererseits versuchten sie immer wieder, selbständige politische Entscheidungen zu treffen. Diese widerspruchsvolle Situation ermöglichte freilich sowohl den Christlichen als auch den Freien, sich gegenseitig die Verletzung der Neutralität und somit Inkonsequenz vorzuwerfen.

Auf diese Weise gelang es auch den Sozialisten nachzuweisen, dass die Statuten der Christlichen Gewerkschaften, welche die Neutralität in politi-

1) Hué, O., 1905, 396

2) Hué, O., 1905, 390

schen Fragen proklamierten, auf Inkonsequenz beruhten. Denn einerseits waren die Christlichen satzungsgemäss verpflichtet, die Sozialdemokratie zu bekämpfen, andererseits aber die Politik des Zentrums zu unterstützen. In der Praxis geschah allerdings oft das Gegenteil.

So hat etwa ein Teil der Christlichen Gewerkschaften, zusammen mit den Sozialisten das Zolltarifgesetz von 1902 wegen der zu erwartenden Verteuerung der Lebensmittel bekämpft, welches vom Zentrum mit Rücksicht auf seine Agrarkreise aber unterstützt wurde. Daraufhin erzwang das Zentrum, dass die Zollfrage als politische Sache wegen der "politischen Neutralität" aus der gewerkschaftlichen Diskussion ausgeschieden wurde. Dahinter steckte freilich nur die Angst des Zentrums - meinen die Sozialisten - dass "seine Gewerkschaften" ihm auf der Seite der Sozialdemokraten politische Opposition machen könnten, was inzwischen auch tatsächlich der Fall war.

Zu ähnlichen Dissonanzen kam es als im Jahre 1907 ein Teil der Christlichen Gewerkschaftsführer bei der Reichstagsauflösung gegen die Stimmen des Zentrums den Bülow-Block unterstützte. Peinlich betroffen forderte daraufhin mehrere Zentrumsblätter die Christlichen Gewerkschaften auf "vermehrte Zurückhaltung in politischen Dingen" ¹⁾ zu üben.

Durch diese Erfahrung belehrt lässt nun das Zentrum in die Programmschrift der Christlichen Gewerkschaften von 1908 folgende Bestimmung aufnehmen: "Fragen der allgemeinen Politik wie Fragen der Verfassung, Heer- und Flottenfragen, allgemeine Steuerfragen, die allgemeine Wirtschafts- und Handelspolitik sind nicht Sache der Gewerkschaftsbewegung und haben mit der christlichen Gewerkschaftsbewegung nichts zu tun. Sie gehen den Arbeiter nicht als sogenannten Verkäufer seiner Arbeitskraft, also nicht als Arbeiter im engeren Sinne, sondern als Staatsbürger an. Je nach dem parteipolitischen Standpunkte kann die Stellungnahme der Arbeiter zu diesen Fragen sehr verschieden sein. Die Gewerkschaftsbewegung mit diesen Fragen belasten, hiesse also die Einigkeit der Berufsgenossen gefährden und damit dem obersten gewerkschaftlichen Prinzip entgegenarbeiten" ²⁾.

Offenbar wollte das Zentrum mit dieser erzwungenen politischen Abstinenz die christlichen Gewerkschaften politisch isolieren und jede Entscheidungskompetenz für sich behalten - meinen die Sozialisten.

Die selbe Strategie verfolgen auf der anderen Seite die radikalsten orthodoxen Marxisten, wie etwa - wie wir bald zeigen werden - Rosa Luxemburg. So fiel es den Gladbachern nicht schwer, herauszustellen, dass die "Freien Gewerkschaften" keineswegs neutral, sondern gewerkschaftliche Organisationen der Sozialdemokratischen Partei seien ³⁾. Wenn ein Arbeiter in diese Gewerkschaft eintrete, trete er automatisch in die Partei der Sozialisten ein. Aus diesem Umstand rechtfertigten sie die Entstehung der nicht sozialdemokratischen Gewerkschaften. Die "Freien" sahen darin die "bewusste Schwächung der Arbeiterbewegung" ⁴⁾ und versuchten ihrerseits zu beweisen, dass die christlichen Gewerkschaften als selbständige Organisationen überflüssig seien, zumal in die Freie Gewerkschaften jeder eintreten könne. So meinte etwa Hoch: "Daher ist es gerade für die von den Gegnern stets als sozialdemokratisch denunzierten Ge-

1) *Deinhardt, Ernst, Christliche Gewerkschaften, SM 12,1(1908) 445*

2) *Zit. bei Erdmann, A., 1911a, 9*

3) *Vgl. Müller, Otto, Die christliche Gewerkschaftsbewegung Deutschlands. Karlsruhe 1905.*

4) *Hué, Otto, 1905, 396*

werkschaften charakteristisch, dass sie von Anfang an bis auf den heutigen Tag allen Arbeitern offen standen, welche die Notwendigkeit eines gemeinsamen Kampfes um möglichst günstige Lohn- und Arbeitsbedingungen anerkennen, gleichgültig welchen politischen und religiösen Ansichten sie im übrigen huldigen" 1).

Die Verbindung zu der Sozialdemokratie leugnen die Freien im allgemeinen zwar nicht, meinen aber, dass es für Gewerkschaftsmitglieder keine Pflicht sei, Sozialdemokrat zu sein. Trennen könne man die beiden freilich dennoch nicht, oder nur teilweise, denn beide seien für die Arbeitersache da, und diese sei nur funktionell, nicht aber wesentlich aufteilbar. Wie Hoch sagt: "Die Gewerkschaften haben die Interessen der Arbeiter der einzelnen Gewerbszweige zu vertreten, die politische Partei dient den Interessen der Arbeiterklasse als Ganzes. Die Gewerkschaften erkämpfen den Arbeitern einen immer grösseren Einfluss auf die Regelung der Lohn- und Arbeitsverhältnisse in den einzelnen Gewerbszweigen, die politische Partei dagegen erstrebt einen immer grösseren Einfluss der Arbeiter auf das öffentliche Leben. Allerdings ist das Endziel beider Bewegungen das gleiche: die Ueberwindung der kapitalistischen Ausbeutungswirtschaft. Ebenso sind beide Bewegungen von demselben Geiste beseelt: dem Geiste des Klassenkampfes. Ausserdem ergänzen die beiden Bewegungen einander. Die Gewerkschaften müssen stets im Einklang mit den Interessen der gesamten Arbeiterklasse bleiben, und die politische Partei muss stets den Bedürfnissen der Arbeiter in den einzelnen Gewerbszweigen Rechnung tragen" 2).

Noch schärfer formuliert die marxistische Orthodoxie die nahtlose Verknüpfung zwischen Sozialdemokratie und Freier Gewerkschaften und somit die Unmöglichkeit, beide Gewerkschaften zusammenzulegen und überhaupt von der Neutralität der Gewerkschaften zu sprechen. Wie Rosa Luxemburg ausführt: "Die Sache ist eigentlich so einfach wie das Einmaleins. Im Unterschied vom bürgerlichen Privatinteresse beruht das Interesse des Proletariats nicht auf dem Gegensatz zum Einzelkapitalisten oder einer Gruppe von Kapitalisten, sondern auf dem Gegensatz zum Kapitalismus als einer Gesellschaftsform, zum Staate als der politischen Organisation der Bourgeoisie. Praktisch äussert sich dies schon in der trivialen Erkenntnis, die jeder Gewerkschafter sich längst an den Sohlen abgelaufen hat, dass es eine Sisyphusarbeit ist, die materielle Lage der Arbeiter durch Lohnkämpfe und Arbeiterschutzgesetze bessern zu wollen, ohne gleichzeitig gegen die Zollpolitik, den Militarismus, die indirekten Steuern, gegen das ganze Wesen der herrschenden Klassen zu kämpfen" 3).

Als konsequente Marxistin sieht Rosa Luxemburg die Aufgaben der Gewerkschaften im globalen revolutionären Kampf gegen die Gesamtheit des bestehenden Systems. Damit wendet sie sich freilich nicht nur gegen die christlichen Gewerkschaften, denen sie in Anbetracht dieser Grundthesen jegliche Berechtigung absprechen muss, sondern auch gegen die Revisionisten in der Sozialdemokratie und in den Freien Gewerkschaften. Gewerkschaftliche Arbeit - meint sie - sei konsequenter Klassenkampf und könne sich nicht darin erschöpfen, Stück für Stück, mit kleinen Schritten, für die Verbesserung der Lage der Arbeiter kleine Siege zu erreichen. Dieser Reformismus könne im besten Falle "nur den Zweck erreichen, die kapitalistischen Ausbeutungsverhältnisse aus primitiven in geordnete zu verwandeln, also zu konsolidieren und als solche Werkzeuge der Konsolidierung der Lohnsklaverei sind eben die konfessionellen Arbeitervereine und Gewerkschaften zusammengetreten" 4).

1) Hoch, G., 1905, 512

2) Hoch, G., Ebd. 512-513

3) Luxemburg, Rosa, Ebd. 169-170

4) Luxemburg, Rosa, Ebd. 512-513

Das historische Ziel, das alle Proletarbewegungen und somit auch Gewerkschaften zur ideologisch-politischen Einheit verschweissen muss, ist nicht ein besserer Kapitalismus, in dem der Arbeiter mehr Rechte und mehr Güter besitzt und angenehmer lebt, sondern die totale Beseitigung der kapitalistischen Produktionsverhältnisse und die Errichtung einer klassenlosen Gesellschaft. Will jemand nur einen verbesserten Kapitalismus - wie die Christlichen Gewerkschaften - so hat er nicht nur das historische Ziel der totalen Befreiung verkannt, sondern sich zum Handlanger der Unterdrückung degradiert. So tief muss eine "Arbeitervertretung" sinken "die aus der Maulwurfsperspektive, ihrer platten und plattangefassten Tagesinteressen sich dem grossen Befreiungszug ihrer eigenen Klasse entgegenwirft und sich zu Nutzniessern des Verrats an der eigenen historischen Aufgabe konstituieren will" 1).

Darum ist es auch unmöglich, von irgendwelcher "Neutralität" der Gewerkschaften zu sprechen. Falls sie ihren historischen Befreiungsauftrag wahrnehmen, müssen sie in engster Verbindung mit der politischen Vertretung des Proletariats d.h. zur Sozialdemokratie bleiben. Unmissverständlich stellt Rosa Luxemburg klar, dass die Rede von der Neutralität der "Freien Gewerkschaften" nur leeres Geschwätz sei. "Wenn deshalb unsere Gewerkschaften auch spezielle Organisationen zur Wahrnehmung der ökonomischen Gegenwartsinteressen darstellen, so ist ihre Politik auch in diesen Grenzen - und darin liegt das Geheimnis ihrer Macht wie ihrer glänzenden organisatorischen Erfolge - von der Einsicht in die historischen Bedingungen des Proletariats, vom Geiste des Klassenkampfes getragen, so wie ihre ganze Existenz auf die gleichzeitige Existenz der Sozialdemokratie zugeschnitten ist, mit der zusammen sie erst ein harmonisches Ganze bilden" 2).

Ihren Bericht vom Frankfurter Kongress der christlichen Gewerkschaften - der "in der Geschichte der Arbeiterbewegung nur eine kleine und klägliche 'Episode' bleiben wird - schliesst die Marxistin mit erfrischender Klarheit. "Wenn etwas von dieser Episode als positiver Gewinn für den Befreiungskampf des Proletariats zurückbleibt, so ist es der Umstand, dass sie noch einmal drastisch vordemonstriert hat: erhebend, versittlichend, kulturfördernd ist in der modernen Arbeiterbewegung nicht der auf den nackten Lohngewinn, auf die Züchtung von zufriedenen und satten Lohnsklaven gerichtete Sinn, sondern nur der Zusammenhang mit der Befreiungsbewegung der Arbeiter im ganzen, mit dem Klassenkampfes grossem Endziel, das all das sittliche und geistige Licht ausstrahlt, das den proletarischen Interessenkampf mit der Glorie eines kulturhistorischen Prozesses umgibt" 3).

Mit diesen Thesen distanziert sich Rosa Luxemburg von der Mehrheit der Sozialdemokraten und Freien Gewerkschaftler, und zwar nicht nur von den Revisionisten und Reformisten, sondern auch noch von einem Teil der orthodoxen Marxisten. Letztere, wenn auch nur aus politisch-taktischen Gründen, traten für die Neutralität der Gewerkschaften ein. So beziehen sich die Freien häufig auf Bebel, der sich im heissen Diskussionsjahr 1900 des öfteren für die Neutralität eingesetzt haben soll 4).

Die Ausführungen von Rosa Luxemburg entsprangen zwar dem eigenen ideologischen Trieb, dank ihrer innerparteilichen Schärfe erkannte sie aber, dass im Laufe der Jahre nicht nur die Christlichen den Freien, sondern auch die Freien den Christlichen näher gekommen waren und dabei - wie es eine tragfähige An-

1) Luxemburg, R., Ebd. 171

2) Luxemburg, R., Ebd. 169

3) Luxemburg, Rosa, Ebd. 171

4) Vgl. Hué, O., 1905, 389; Hoch, G., 1905, 512

näherung verlangt - manche Dogmen der marxistischen Lehre aufgegeben oder zumindest stark revidiert hatten. Es ist verständlich, dass die radikalen Orthodoxen wie Rosa Luxemburg diese Entwicklung mit grossem Besorgnis betrachteten. Nicht nur die Reinheit der marxistischen Lehre war in Gefahr, sondern in Anbetracht der zahlenmässigen Stärke der Freien Gewerkschaftlern und ihres Einflusses, mussten die Orthodoxen befürchten, dass diese revisionistischen Thesen auf die sozialdemokratische Partei übergreifen und diese unaufhaltsam auf dem Irrwege des Revisionismus führen könnten.

Für die Orthodoxen gab es keine andere Möglichkeit um diese bedrohliche Entwicklung aufzuhalten, als die Freien von der christlichen Verseuchung d.h. von jeglicher Zusammenarbeit mit ihnen fernzuhalten und sie vollständig der Sozialdemokratischen Partei unterzuordnen.

Das war im Grunde die selbe Position in rot, die die katholischen Bischöfe in schwarz vertreten haben. Auch diese meinten, dass es für die katholischen Arbeiter gefährlich wäre, mit protestantischen, geschweige mit sozialdemokratischen Arbeitern gemeinsame Sache zu machen, und waren bestrebt, sie vollständig der kirchlichen Obrigkeit unterzuordnen.

Weder den orthodoxen Marxisten noch den integristischen Bischöfen ist es indessen gelungen, die von ihnen befürchtete Entwicklung aufzuhalten. Allerdings, während der Sozialismus an der Auseinandersetzung zwischen Revisionisten und Orthodoxen zerbrach, hat die grössere Erfahrung und offensichtlich auch grössere Weisheit die katholische Hierarchie davor bewahrt, die Auseinandersetzung bis zur Spaltung treiben zu lassen.

Für eine Verschmelzung der beiden Gewerkschaften war die Zeit damals ohnehin noch nicht reif gewesen. Ausserdem sorgten die Scharfmacher auf beiden Seiten immer wieder dafür, dass die Zeiten der Annäherung in Entfremdung mündeten.

Ende 1906 publiziert die "Neue Zeit" einen Artikel von einem unbekanntem Autor namens Leimpeters. Im geharnischten Aufsatz geht der Autor mit der "geradezu erbärmlichen und niederträchtigen Kampfweise der 'christlichen' Gewerkschaften gegen unsere Partei und auch gegen die freien Gewerkschaften" hart ins Gericht. An Beleidigungen und Schimpfwörter in der sozialistischen Tagespresse waren zwar die Christlichen - die ja diese Art des Meinungs-austausches auch nicht schlecht beherrschten - gewöhnt. Der Ton des Artikels überschritt aber die bisher übliche Grenze. Es hagelte von Vorwürfen gegen diese "Pfaffenherde", "Arbeiterzersplitterer", "Musterchristen", "Jesuiten-zöglinge", die einen Arbeiterverrat nach dem anderen begehen und mit ihren Schurkenstreichen die ehrlichen Freien Gewerkschaftler ununterbrochen hereinlegen ¹⁾.

Vom Streikbruch der Christlichen berichteten die Sozialisten auch schon früher, allerdings sehr selten, da so etwas anscheinend kaum vorgekommen ist und das Gegenteil bei weitem überwog.

Leimpeters zählt nun eine Reihe von Fällen auf, wo die Christlichen im Saarrevier treubruchig geworden sein sollen. Die leidenschaftliche Art seiner Schilderung und die offensichtlichen Uebertreibungen der Sachverhalte, die wir ohnehin nicht überprüfen können, mahnen zur Vorsicht. Es waren möglicherweise

1) Leimpeters, Johann, 1906-07, 662

persönliche Reibereien und Rivalitäten im Spiel. Ob und inwieweit diese Fälle stimmen und wie man sie, nach den nötigen Kenntnissen, anders deuten könnte als es Leimpeters tut, können wir nicht beurteilen.

Was hat dieser beispiellos scharfe Artikel bezweckt? Die naheliegendste Antwort wäre zu meinen, dass Leimpeters auf der ideologischen Linie von Rosa Luxemburg ein Zusammengehen der beiden Gewerkschaften und somit die Erstärkung der Revisionisten befürchtete und dies verhindern wollte. Eindeutig verweisen darauf solche Aussagen wie: "Kein Paktieren, kein Zusammengehen, in keiner Frage mehr, selbst auf die Gefahr hin, dass die Christlichen uns bei allen Lohnkämpfen in den Rücken fallen! Mögen sie auch noch dieses Mittel gegen uns anwenden, alle anderen haben sie ja längst angewandt. Sie haben uns verleumdet und besudelt, beschimpft und verraten, getreten und beschmutzt, mögen sie nun auch gegen uns streiken, und sie werden es tun, denn sie sind Organisationen nicht zur Bekämpfung der Unternehmer, sondern der Arbeiter" ¹⁾!

In die selbe Richtung weisen auch folgende Thesen: "Eine Annäherung und ein ehrliches Zusammenarbeiten, wie ich das selbst jahrelang gehofft habe, halte ich nach den hier gemachten Erfahrungen für gänzlich ausgeschlossen! Sobald sie nur so viel Einfluss und Macht unter der Arbeiterschaft gewonnen haben, dass sie uns ausschalten können, schalten sie uns unweigerlich überall aus. Ihr Bestreben läuft nicht auf Vereinigung hinaus, sondern darauf, uns niederzuringen. Heute stehen wir weiter auseinander als jemals, trotz gemeinsam abgehaltenen Konferenzen" ²⁾.

Bald darauf erschien allerdings eine Erwiderung in derselben Zeitschrift, von einem Gewerkschaftssekretär in Bochum ³⁾.

Sachse versucht mit viel Feingefühl und Verständnis den aufgebrachten und doch etwas in "kopflose Stimmungen" geratenen Genossen zu beruhigen und seine Angaben zu korrigieren. So etwa die Meinung, dass die Christlichen erst durch die Sozialdemokraten eine Arbeiterorganisation geworden seien und sonst nicht über die Bedeutung der Religionsvereine hinausgekommen" ⁴⁾ wären.

Das ist - meint Sachse - "völlig unrichtig und ein grosser Irrtum", denn viele Organisationen der Christlichen (wie etwa der Textilverband) sind "ohne, ja gegen uns, gross geworden", und "wir haben ihnen ja nicht im geringsten geholfen" ihre Verbände zu schaffen.

Auf den Boden der Realität zurückkehrend meint nun Sachse, dass es nicht wegen der Stärkung der Christlichen, sondern wegen des Erfolgs der Arbeitersache unbedingt nötig sei, von Fall zu Fall, von Streiks zu Streik gemeinsame Sache zu machen. Auch die Christlichen helfen ja den Sozialisten nicht, weil sie sie lieben, sondern weil sie, klugerweise, den Erfolg haben wollen. "Wollten wir nach dem Vorschlag Leimpeters verfahren und keine gemeinsame Sache mehr mit den Christlichen machen, so täten wir den meisten Führern und politischen Hintermännern der Christlichen einen sehr grossen Gefallen. Das beweist doch schon das Behagen, mit dem jener Artikel von Leimpeters in der Zentrums Presse behandelt wurde. Das freut sie, so wollen sie es! Diese Hintermänner der München-Gladbacher Richtung wünschen den Bruch mit uns. Dann würde die Verhetzung der stark religiös gesinnten Arbeitermassen gegen uns noch viel leichter sein" ⁵⁾.

1) Leimpeters, J., Ebd. 667

2) Leimpeters, J., Ebd. 667

3) Sachse, Hermann, 1906-07

4) Leimpeters, J., Ebd. 667

5) Sachse, Hermann, Ebd. 879

Wie Leimpeters so schliesst auch Sachse seinen Artikel auf die inzwischen schon obligatorisch gewordene Weise: Hände weg von der Religion. Diese aus der gewerkschaftlichen Praxis gewonnenen und gegen die Theoretiker der Partei gerichteten Appelle signalisieren, wie wir es im nächsten Kapitel zeigen möchten, eine Wende in der antireligiösen Propaganda der Sozialisten.

Der Vorschlag von Sachse entsprach der jahrelangen Praxis, aber auch der Theorie von namhaften sozialistischen Strategen.

Anstelle der Verschmelzung schlug Erdmann bereits im Jahre 1900 einen praktischen und gangbaren Weg vor. "Es ist selbstverständlich, dass wir sie wie alle Sonderbestrebungen auf gewerkschaftlichem Gebiet verurteilen und bekämpfen; ebenso selbstverständlich ist es aber auch, dass da, wo sie nun einmal vorhanden sind, die alten Verbände sie nicht zurückstossen, wenn sie sich an Unternehmungen zur Besserung der Arbeiterlage, an Lohnkämpfen usw. beteiligen wollen; die freien Gewerkschaften vergeben sich gewiss nichts, wenn sie bei etwaigen Aktionen die christlichen Organisationen verständigen und sich ihrer Mithilfe vergewissern" 1).

Aehnlich argumentiert auch Kautsky. Davon ausgehend, dass die Christlichen Gewerkschaften, auch wenn sie wirtschaftlich argumentieren und klassenkämpferisch vorgehen, auf ihre religiöse Substanz nicht verzichten wollen und die Freien ihrerseits doch einer nichtreligiösen Sozialdemokratie nahestehen, empfiehlt Kautsky im Interesse der Gemeinsamkeiten ein gelegentliches Zusammengehen. "Man gewinnt den Eindruck - sagt er - dass durch gelegentliches Zusammenwirken der 'christlichen' mit der 'sozialdemokratischen' Organisationen zur Zeit mehr erreicht werden kann, als durch alle Neutralisierungsversuche, welche die einmal vorhandenen Gegensätze nur verschleiern, nicht aber beseitigen können. Solange die Gegensätze in den Anschauungen der christlichen und sozialdemokratischen Gewerkschafter (nicht Gewerkschaften) noch so gross sind wie heute, ist auf ein dauerndes erspriessliches Zusammenwirken dieser Elemente in einer Organisation nicht zu rechnen. Es will uns scheinen, als könnte die sozialistische Propaganda zur gewerkschaftlichen Einigung der organisierten Proletarier Deutschlands mehr beitragen, als das tatsächlich undurchführbare Ideal einer parteilosen Politik" 2).

Die theoretische und praktische Tragfähigkeit einer Zusammenarbeit anstelle eines Zusammengehens belegen die guten Ausführungen von Hoch, die gleichzeitig auch die ideologisch-politische Haltung der Christlichen Gewerkschaften treffend charakterisieren: "Vergegenwärtigen wir uns nun den Weg, den die christlichen Gewerkvereine bei ihrer Entwicklung zurückgelegt haben. Die christliche Arbeiterbewegung war anfangs im wesentlichen nur gegen die Sozialdemokratie gerichtet. Den christlichen Arbeitern wurde es als ein Gebot ihrer Religion auferlegt, alles Heil einzig und allein von der christlichen Gerechtigkeit und Nächstenliebe zu erhoffen und sich unbedingt von dem unchristlichen Klassenkampf der Sozialdemokratie fernzuhalten. Nach dem Falle des Sozialistengesetzes sahen sich aber auch die christlichen Arbeiterfreunde zu einer bedeutungsvollen Aenderung ihrer Taktik gezwungen: sie räumten den christlichen Arbeitern das Recht ein, selbst die Hand anzulegen, um ihre Lebens- und Arbeitsverhältnisse zu verbessern. Die christlichen Arbeiter begannen sich ernsthaft mit den wirtschaftlichen Fragen zu beschäftigen und waren damit auf die Bahn gelangt, die sie aus der religiösen Schwärmerei zum praktischen Handeln und schliesslich in den - Klassenkampf führt. Sie erkannten allmählich die Notwendigkeit, ihre Lohn- und Arbeitsbedingungen zu verbessern, an, lernten aber aus ihrer Erfahrung mit den 'christlichen' und unchristlichen Unternehmern, dass

1) Erdmann, A., 1900, 726

2) Kautsky, Karl, Rezension zu 'Christliche Gewerkvereine...a.a.O. In: NZ 18,2 (1900) 506

auch sie jede Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Lage den Unternehmern in einem schweren wirtschaftlichen Kampfe abzwängen müssen. Sie passen ihre Organisationen diesen Kämpfen nach und nach an und nehmen den Kampf immer häufiger und nachdrücklicher auf. So werden aus religiösen Vereinen wirtschaftliche und schliesslich Klassenkampfvereine; aus betenden Christen werden kämpfende Arbeiter" 1).

Eine glaubwürdige Garantie für eine tragfähige Zusammenarbeit liefert im Jahre 1908 Otto Hué. Hué, der im Jahre 1902 die Christlichen Gewerkschaften mit offenem Hass attackiert und sie als klerikale Flutwelle 2) zu disqualifizieren versucht hatte, reicht ihnen sechs Jahre später, in seiner letzten Arbeit zu diesem Thema, freundschaftlich die Hand. "Ein unstillbares Sehnen nach Licht und Lebensfreude lebt in den Massen, dafür ist auch die christlich-nationale Arbeiterbewegung ein Beweis. Unzweifelhaft hat es etwas für sich wenn christliche Gewerkvereinsagitatoren auf den Vorwurf, sie trieben Zersplitterung, uns antworten, ihre Agitation rüttle vornehmlich die Arbeiter dort auf, wo unsere Agitation noch fruchtlos gewesen sei. Ganz gewiss sind die freien Gewerkschaftler die Lehrer der anderen gewesen, aber es ist gleichfalls richtig, dass vielfach die christliche Gewerkvereinsagitation in den dunkelsten Bezirken Pionierarbeiten für unsere Gewerkschaften geleistet hat. Wie auch die Gelben für die gewerkschaftlichen Kampfesorganisationen vorarbeiten werden. Die Massen werden bewegt, aufgerüttelt, in den Zeitstrom hineingerissen. Das ist die Hauptsache. Was daraus werden wird, darüber brauchen wir uns keine grauen Haare wachsen zu lassen. In all dem Wirrwarr schreiten unsere Gewerkschaften unbeirrt vorwärts" 3).

7.6. Der Streit um die Interkonfessionalität

Da in den scharfen Auseinandersetzungen um die Christlichen Gewerkschaften von vornherein nicht die sachlichen, sondern die politischen Ueberlegungen im Vordergrund standen, muss man fragen, was den Christlichen mehr geholfen hat, Leimpeters brutale Angriffe oder Hués freundschaftliches Handreichen?

Als Leimpeters Artikel erscheint, stehen die Christlichen Gewerkschaften mitten in der Auseinandersetzung zwischen den "Berlinern" und "Kölnern" und müssen sich gegen die Anschuldigungen wehren, dass sie in der Praxis Sozialdemokraten seien und als Vortrupp der atheistischen Umstürzler den katholischen Glauben längst aufgegeben hätten. Wäre es den "Berlinern" gelungen, diesen Verdacht zu belegen, so wären die Christlichen verloren gewesen.

Nichts hat den Christlichen in dieser Situation mehr genützt als die sozialistischen Angriffe und mehr geschadet als die freundschaftliche Anerkennung seitens der Freien. Dass Leimpeters den Christlichen auf diese Weise helfen und Hué ihnen ebenso schaden wollte, möchten wir freilich keineswegs behaupten. Es war allerdings nicht zufällig, dass die Christlichen Gewerkschaften den sachlich unqualifizierbaren Artikel von Leimpeters weit über seine Bedeutung hinaus aufgegriffen und ausgiebig kommentiert haben. Offenbar kam es ihnen recht gelegen, von den Sozialisten derart brutal angegriffen zu werden, denn dies hat den von den Berlinern lancierten Sozialismusverdacht entkräften können.

1) Hoch, Gustav, 1905, 508

2) Vgl. Hué, Otto, 1902b

3) Hué, Otto, 1908c, 24

An diese Entkräftung der Anschuldigungen waren die Christlichen Gewerkschaften um das Jahr 1906 bitter nötig angewiesen. Wie der führende Zentrums-
mann, Karl Bachem berichtet, hat nämlich um diese Zeit Msgr. Benigni, Unter-
staatssekretär im Vatikan, sein internationales Denunziationssystem auch in
Deutschland perfekt ausgebaut und durch seine Spitzel, von denen manche in
Berlin sesshaft waren, das Beweismaterial gegen die modernismusverdächtigen
"Kölner" und die Christlichen Gewerkschaften systematisch gesammelt ¹⁾. Das
Material hat er dann an den Vatikan weitergeleitet und in seiner "Corrispon-
denza di Roma" ausgewertet. Auf der Liste Benignis figurierten die "Kölner"
und die "Christlichen Gewerkschaften" schon seit 1899 an bevorzugter Stelle,
und standen in dringendem Modernismusverdacht. Wie krankhaft diese Modernis-
musriecherei war, zeigt die unglaubliche Tatsache, dass in den Dossiers von
Benigni selbst der monarchistisch gesinnte, urchige Katholik Freiherr von
Hertling und seine "Görres-Gesellschaft" als modernismusverdächtig registriert
waren ²⁾.

Die "Kölner" verwendeten viel Energie, List, Politik und Diplomatie, um
aus dem Denunziationsnetz des Unterstaatssekretärs Benigni herauskriechen zu
können, was ihnen freilich nicht gelang. Der notarische Protestant- und
Sozialistenhasser, der als die graue Eminenz des internationalen Integrismus
galt, hat inzwischen genügend Material gegen die "Kölner-Gladbacher" und die
"Christlichen Gewerkschaften" gesammelt ³⁾. Es konnte nur noch darauf ankom-
men, dieses zu entkräften.

Unter diesem Blickwinkel gesehen, war der Artikel Leimpeters, den Christli-
chen herzlich willkommen gewesen.

Mit Freude durften sie aus sozialistischem Mund hören, dass "es keine
schlimmeren Terroristen und keine anmassendere Gesellschaft gebe als diese
'Musterchristen' (!)" und ihre ganze Haltung nur "von Hass gegen die Sozialdemo-
kratie" ⁴⁾ bestimmt sei. Diese sozialistische Distanzierung hat aber Benigni und
seine Berliner Freunde wahrscheinlich nicht im geringsten beeindruckt, lagen
doch ihre Anklagen tiefer und wurzelten in jenen äusserst schweren Auseinander-
setzungen, die den Katholizismus zwischen 1900-1914 in ganz Europa in zwei La-
ger gespalten und vor eine wahre ZerreiSSprobe gestellt hatten.

Während die verschiedenen Varianten des Reformkatholizismus und des Moder-
nismus versuchten, die katholische Kirche der modernen Welt gegenüber zu öffnen
und deren Daseinformen (wie etwa Demokratie) im Geiste der Toleranz zeitgerecht
und sachlich zu verarbeiten, beharrten die doktrinären, konservativen Integra-
listen darauf, dass die katholische Kirche die alleinige Besitzerin aller Wahr-
heiten sei und somit einer innovativen Kommunikation nicht bedürfe, hingegen
alle anderen auf sie zu hören hätten.

1) Vgl. auch Meerfeld, J., 1912, 380-381. Meerfeld bezieht sich auf Cardauns
"Aus dem Leben eines deutschen Redakteurs" o.O. 1911, wo Benignis Machen-
schaften bereits aufgedeckt worden waren.

2) Bachem, Karl, 1926-30, Hier Bd. 7, 185-186 Näheres über Benignis Wirken in
Deutschland Ebd. vor allem 306-322

3) Freilich hat sich dabei Benigni auf eine Reihe von Büchern und Broschüren
stützen können, die gegen die "Bachemiten" gerichtet waren. Nach Bachem wa-
ren die Spitzenreiter die Artikel des Dominikaners P. Albert Maria Weiss in
der Linzer "Theologisch-praktischen Quartalschrift" sowie Schopen, Edmund,
Köln, eine innere Gefahr für den Katholizismus, Berlin 1910 (Vgl. bei Bachem,
K., Ebd. 202 u. 237)

4) Leimpeters, J., Ebd. 664 u. 665

Freilich waren diese Gedanken als Produkte einer einseitigen, formal-ka-suistischen Kirchendogmatik nicht nur theologisch fragwürdig, sondern eine un-erhörte (und beleidigende) Anmassung gegenüber allen, die ausserhalb der Kir- che standen und somit als Vertreter der Unwarheit abgestempelt wurden. Neben den Liberalen und Sozialisten fühlten sich freilich vor allem die protestan- tischen Christen durch diese Thesen zum angemessenen Widerstand und Gegenan- griff herausgefordert.

Unter diesen Umständen waren die Christlichen Gewerkschaften, die als in- terkonfessionelle Organisationen zu den Protestanten und als kämpferische Ge- werkschaften zu den Sozialisten etliche auf die Gemeinsamkeit hingeforderte Verbindungen hatten, günstiges Angriffsziel für die Integristen.

Denn - wie es Karl Bachem beschreibt - "Dieser Richtung erschien es als eine Forderung des "integralen Katholizismus", jede Verbindung mit Anders- gläubigen soweit irgend möglich zu vermeiden und das "konfessionelle Prinzip" stets rein durchzuführen. In diesem Sinne griff sie alles an, was sie als Ab- schwächung, Zurückstellung oder Verhüllung der katholischen Grundsätze in Lehre und Leben glaubte betrachten zu können, und machte ihre eigenen Ueber- treibungen zum Prüfsteine für die Rechtgläubigkeit und Papsttreue aller andern Katholiken, deren kirchliche Gesinnung sie anzweifelte, wenn deren Ansichten mit ihren eignen nicht übereinstimmten. Sie nahm das "sentire cum ecclesia" für sich allein in Anspruch und machte sich zur alleinigen Richterin darüber, was dazu gehörte. Dieser Richtung war die Haltung des Volksvereins für das katholische Deutschland aus verschiedenen Gründen misslieblich, vor allem zu selbständig. Sie verlangte für ihn strengere Kontrolle durch den Episkopat, um durch diesen den Volksverein ihren eigenen Gedankengängen dienstbar zu ma- chen. Sie verwarf auch die Christlichen Gewerkschaften, welche christlich den- kende evangelische Arbeiter mit katholischen zusammenführten, um die wirtschaft- lichen und Standesbelange der Arbeiter gemeinschaftlich zu verfolgen. Sie ver- langte statt deren rein katholisch-konfessionelle Gewerkschaften der Arbeiter und als Ersatz der bestehenden Christlichen Gewerkschaften die Gründung von "Katholischen Fachabteilungen" innerhalb der unter geistlicher Leitung stehen- den Katholischen Arbeitervereine, wie solche von dem Gerichtsassessor a.D. Franz von Savigny in Berlin betrieben wurden" ¹⁾.

Bachem versucht zwar, diese "integralen Treibereien" ausschliesslich auf das Konto der extremen Aussenseiter ausserhalb der amtskirchlichen Hierarchie zu schreiben. Richtiger erfassten aber die Sozialisten das Problem, wenn sie meinten, dass Benignis und seine Berliner Freunde ihre Argumente gegen die christlichen Gewerkschaften auf amtliche Kirchendokumente abstützen können. Neben "Rerum novarum" zählt Erdmann ²⁾ die Enzyklika "Graves de communi", das Motuproprio vom 18. Dez. 1903 und das "Fuldaer Pastorale" auf ³⁾. Das unter dem Namen "Fuldaer Pastorale" berühmt gewordene Hirten Schreiben der preussischen Bischöfe vom 22. August 1900 war wohl das eindeutigste Dokument, weil es unmittelbar in die konkrete Problematik eingriff. Unter Führung von Kardinal Kopp greift der preussische Episkopat mit dem Pastorale in die Ge- werkschaftsdiskussion mit einer noch nie registrierten Härte und Entschieden- heit ein. Der Hirtenbrief ist ein Musterbeispiel für den im deutschen Episkopat

1) Bachem, K., 1926-30, Hier Z.Bd. 191

2) Erdmann, August, 1912e, 1549-1550

3) Vgl. auch Erdmann, A., 1911c, 260-262

vorherrschenden integralistischen Geist und erweist sich als reichhaltige Fundgrube für etliche sozialistische Argumente gegen die katholische Kirche.

Auf die Enzyklika "Rerum novarum" abgestützt bekräftigen die preussischen Bischöfe ¹⁾, dass die Arbeitervereine, falls sie ihrem Auftrag zum Wohle der Arbeiter gerecht werden wollen, "auf religiöser Grundlage ruhen" (72) und ihren Hauptzweck in der "Vervollkommnung der Frömmigkeit und Sitten" (73) erblicken müssen ²⁾. Da die Religion "den ganzen Menschen durchdringen" und sein ganzes Wesen, sein Denken und Fühlen, sein Streben und Meiden, sein Tun und Lassen beeinflussen" (73) müsse, müssten die Vereinsmitglieder "belehrt und gewöhnt werden, alle ihre Arbeiten, Bestrebungen und Interessen vom religiösen Standpunkte aus zu betrachten" (74), zumal auch "die irdische Wohlfahrt vornehmlich von der Bewahrung des Glaubens und von der Beobachtung seiner sittlichen Vorschriften abhängt" (74). Um etwaigen ökumenischen Missverständnissen vorzubeugen, betonen die Bischöfe, dass sie "unter Religion" ausschliesslich, "unsere heilige Religion d.h. den Glauben, welchen der Sohn Gottes gelehrt hat und die katholische Kirche verkündet" (74), verstehen. Denn - fahren sie fort - "für katholische Arbeiter und für katholische Arbeitervereine gibt es keine andere Norm als jene, welche die Lehre unserer heiligen Kirche bietet und diese Lehre muss auch der Leitstern bei der Lösung wirtschaftlicher Fragen sein" (74).

Damit wurde die Interkonfessionalität der christlichen Gewerkschaften abgelehnt. Im zweiten Teil des Briefes lehnen die Bischöfe die Gewerkschaften überhaupt ab, auch wenn sie "rein katholisch" sein sollten.

Haben die Bischöfe im ersten Teil unter anderem befürchtet, dass, wenn die Grundsätze des katholischen Glaubens durch eine kraftlose, natürliche Religion" (75) ersetzt werden, der "die Instanz, welche in dem Streite der Meinungen mit unanfechtbarer Autorität entscheiden könnte" (75) fehlt, die Kirchlichkeit der Arbeiter Schaden nehmen würde, so befürchteten sie im weiteren, dass die Gewerkschaften ³⁾, "welche die Leidenschaften aufstacheln und die Erbitterung zwischen einzelnen Gesellschaftsklassen verhängnisvoll steigern", sich als säkularisierte Laienorganisationen der Kontrolle der Kirche entziehen könnten. Darum die Frage: "Soll allein die Stimme des vom katholischen Glauben erleuchteten Gewissen sich nicht vernehmen lassen, und sollen katholische Männer bei so folgendschweren Entscheidungen zu dem Rate ihrer treuen Mutter, der katholischen Kirche, nicht ihre Zuflucht nehmen dürfen?" (75)

Eine recht eigenartige Fragestellung, denn den Bischöfen ging es offenbar nicht nur darum, beratend mitzuwirken - was übrigens niemand in Frage gestellt hätte - sondern die gesamte christliche Arbeiterbewegung unter die inristische Kontrolle der Amtskirche zu stellen.

Davon ausgehend, dass Gewerkschaften als sozialdemokratische Schöpfungen ohnehin antichristlichen Geist widerspiegeln, und auch in der katholischen Variante zuungunsten des "religiös-apologetischen" (76) Charakters falsche d.h. irdisch-sozialpolitische Prioritäten setzen, meinen die Bischöfe, dass es völlig ausreiche, anstelle von Gewerkschaften innerhalb der schon bestehenden katholischen Arbeitervereine berufliche Fachabteilungen zu gründen. "Diese Fachabteilungen in den Arbeitervereinen werden in ihrer allgemeinen Verbreitung

1) "Fuldaer Pastorale" vom 1900. Zit. nach "Texte zur katholischen Soziallehre". Köln 1982. Die Seitenzahl geben wir im Text an.

2) Vgl. Rerum novarum (Ziff. 42)

3) Im Hirtenschreiben wird das Wort "christliche Gewerkschaft" stets umgangen

zugleich den Beweis liefern, dass es keiner religiös-neutralen Neuschöpfungen bedarf, um die materiellen Interessen der christlichen Arbeiterschaft zu verteidigen und zu fördern, sondern dass die katholischen Arbeitervereine befähigt und stark genug sind, neben der geistigen Wohlfahrt auch die materiellen Standesinteressen ihrer Mitglieder zu vertreten" (78).

Das "Fuldaer Pastorale" hat nicht nur die christliche, sondern auch die katholische Sozialbewegung in eine schwere Krise gestürzt. Die von den Bischöfen und den Berlinern propagierten Fachabteilungen lehnten die katholischen Arbeiter nämlich mit ganz wenigen Ausnahmen, von vornherein kategorisch ab. Sie meinten, dass diese völlig ungeeignet seien, die gerechten Forderungen der Arbeiter durchzusetzen und ein Gegengewicht gegen die sozialdemokratischen Gewerkschaften zu bilden. Im schroffen Gegensatz zur bischöflichen Vorstellung wollten sie eigene, selbständige, kampfbereite Gewerkschaften, die unter der Leitung von demokratisch gewählten Arbeiterführern standen - und nicht, wie in den Fachabteilungen, von zuständigen Geistlichen eigenmächtig ausgewählten.

Somit waren die Christlichen Gewerkschaften von Anfang an ein Protest gegen die paternalistische Bevormundung, gegen Entmündigung und gegen den integralistischen Klerikalismus gewesen. Sie lehnten auch die These der Bischöfe und der Berliner ab, "dass jede gemeinschaftliche Niederlegung der Arbeit, insbesondere jeder Streik zum Zwecke der Lohnerhöhung oder sonstigen Verbesserung der Arbeitsbedingungen, verwerflich und moralisch unzulässig wäre, dass vielmehr eine Verbesserung der Arbeitsbedingungen nur angestrebt werden dürfte auf "wirtschaftsfriedlichem" Wege, also durch "friedliche" Verhandlung mit den Arbeitgebern, und dass, wenn eine Einigung nicht zustande käme, nur durch obligatorische Schiedsgerichte entschieden werden dürfte" 1)

Ihre gewerkschaftliche Praxis hat diese Ablehnung - wie wir bereits gesehen haben - mehr als genügend unterstrichen.

Von Nell-Breuning mag recht haben, wenn er betont, dass die Soziallehre der Kirche "nicht so sehr aus überzeitlichen und überörtlich geltenden, sogenannten 'ewigen' Wahrheiten" bestehe, dass sie "kein System" sei und dass man sie "immer in zeitgeschichtlichen Zusammenhang zu sehen und zu verstehen" habe 2). Stellt man das "Fuldaer Pastorale" in diesen geschichtlichen Zusammenhang hinein (und verzichtet man auf den vernichtenden Vergleich mit dem II. Vatikanum), so ist man genötigt zu sagen, dass die preussischen Bischöfe um 1900 weder die Zeichen der Zeit noch die ihres geschichtlichen Raumes verstanden haben, von einer zukunftsgerichteten Weisung (die ein Katholik von seinen Bischöfen durchaus erwarten durfte), ganz zu schweigen.

Sie schienen weder die Ursachen und die Struktur der modernen sozialen Not, noch die Art und Weise der realen Möglichkeiten ihrer Beseitigung erfasst zu haben. Darüber hinaus verkannten sie, dass den Christlichen Gewerkschaften jene Emanzipationsbestrebung des mündig gewordenen Geistes zu Grunde lag, die als Demokratisierungsprozess bereits alle Lebensbereiche erfasst hatte und auch vor der Kirche nicht Halt machen konnte.

Dass ihre Angst um die Kirche und um die Religion in Anbetracht der massiven liberalen und sozialistischen Agitation echt und auch begründet war, kann man nicht in Frage stellen. Aeusserst fragwürdig blieb aber die poli-

1) Bachem, Karl, 1926-30, Hier z. Bd. 192

2) von Nell-Breuning, Oswald, Einführung in "Texte zur katholischen Soziallehre" Köln 1970, 11

tisch-pastorale Konzeption, mit der sie der Gefahr entgegentraten, namentlich der Versuch, das Rad der Geschichte zurückzudrehen und eine moderne Arbeiterbewegung nach autoritär-klerikalem Muster zu bestimmen. Auf die sozialistische, kapitalistische, industrielle und demokratische Herausforderung hätte man in jenem historischen Kontext auch andere Antworten geben können, die nicht weniger katholisch gewesen wären, zur allgemeinen Entwicklung aber einen Beitrag geleistet hätten. Der integralistische Geist der preussischen Bischöfe klammerte sich an fundamentalistische Felsbrocken, die bereits aus ihren Fugen geraten waren.

Die Sozialisten haben zwar das "Fuldaer Pastorale" gekannt, aber offensichtlich zu wenig analysiert und stellenweise missverstanden. So meint etwa Hué ¹⁾, dass die Bischöfe die Gründung "katholischer Gewerkschaften" anstreben und durchschaut nicht, dass die von ihnen empfohlenen "Fachabteilungen" innerhalb der Arbeitervereine unter geistlicher Leitung tatsächlich gegen die Gewerkschaftsidee gerichtet waren.

Hué, der die katholische Soziallehre im Hinblick auf das ihr zu Grunde liegende Naturrecht kritisierte ²⁾, übersah freilich, dass das Problem nicht darin bestand, dass die kirchliche Hierarchie die Konzeption der Christlichen Gewerkschaften naturrechtlich beanstandet hätte, sondern darin, dass sie sich dem Naturrecht - das ja ein durchaus tragfähiger Gedanke war - ausdrücklich widersetzte.

Im "Fuldaer Pastorale" meinen ja die Bischöfe, dass sie unter Religion, die der Kern der Arbeiterorganisationen sein sollte, nicht eine unbestimmte Anzahl von "religiösen Wahrheiten" verstehen, "welche aus dem Naturrechte hergeleitet werden können, sondern unsere heilige Religion... die die katholische Lehre verkündet" (76). Genau umgekehrt als es Hué tut, hätte man den konfessionellen Machtanspruch der Bischöfe nicht gegen, sondern mit dem Naturrecht bekämpfen können.

Nach dem "Fuldaer Pastorale" rechneten manche Sozialisten fest damit, dass nun das Ende der christlichen Gewerkschaften, ja das Ende der katholischen Gewerkschaftsidee überhaupt gekommen sei, und legten - wie Hué ³⁾ - auch das belangloseste Material als dramatische Wendung aus.

Dass es nicht zur Auflösung der Christlichen Gewerkschaften kam, bleibt der historische Verdienst jener Geistlichen in der Gladbacher Zentrale und jener Laien im Zentrum und in den Christlichen Gewerkschaftsbewegung, die sowohl durch ihre sozialwissenschaftliche Tätigkeit als auch durch eine perfekte politische Gratwanderung, einen Teil der Bischöfe zur Revidierung ihrer ablehnenden Haltung veranlassen konnten.

Der konservativ-katholische Druck gegen die Christlichen Gewerkschaften ist allerdings im Laufe der Jahre zunehmend stärker geworden und die Attacken der Berliner immer heftiger. Dazu hat, nach 1904, auch die klassenkämpferische Haltung der Christlichen Gewerkschaften erheblich beigetragen, die die Feindschaft jener mittel- und höchstständischen katholischen Kreisen auf sich zog, die naturgemäss den Berlinern nahestanden. In diesem Sinne hatten die Sozialisten durchaus recht, wenn sie den interkonfessionellen Kampf nicht nur als religiös-konfessionelle Fehde einstuften, sondern diesen als wirtschaftlich-gesellschaftliche Auseinandersetzung qualifizierten.

1) Hué, *Otto*, 1902a, 343-344

2) Hué, *O.*, 1902b, 933

3) Hué, *O.*, *Ebd.* 934-937

Nach Erdmann sind die christlichen Gewerkschaften ohnehin aus wirtschaftlichen und politischen Ueberlegungen heraus interkonfessionell und nicht katholisch geworden. Erdmann meint, dass, weil im Ruhrgebiet die Eisen- und Kohlenmagnaten in der christlich-sozialen Bewegung ultramontaner Art "nur die Vorfrucht der Sozialdemokratie" sahen und die "roten" Kapläne, ebenso heftig wie die Umstürzler bekämpften und weil die Zentrumsleute, die die Freundschaft der liberalen Kapitalisten suchten, von den ultramontanen Aufwiglern unbedingt ablenken wollten, fanden die Gründer es taktisch klüger, diese Gewerkschaften, anders als das Zentrum, interkonfessionell zu gestalten. Auf diese Weise konnten die Bergwerksbesitzer die christlichen Gewerkschaften nicht "als eine zum Zentrum gehörigen parteipolitischen Verein" bekämpfen ¹⁾.

Freilich, meint Erdmann, weder diese Zweckmässigkeitsgründe noch die Parität des Ehrenrates und des Vorstandes ändern etwas an der Tatsache, dass die christlichen Gewerkschaften katholische Organisationen waren und die Evangelischen lediglich als Alibi verwendet wurden ²⁾. Der interkonfessionelle Trick habe somit dem Zentrum ermöglicht, zwei Fliegen auf einen Schlag zu töten. Es habe die gute Verbindung zu den Zechenbesitzern gerettet und den Sozialdemokraten etliche Arbeiter weggeraubt, und somit überall Wahlstimmen gewonnen. "... Zeugnisse, dass das Zentrum mit der Gründung der christlichen Gewerkschaften nicht dem eigenen Triebe gehorchte, sondern der Not und der Furcht, der Arbeiterwähler verlustig zu gehen, liessen sich dutzendweise vorbringen" ³⁾ - meint Erdmann.

Dieses Ziel hätte das Zentrum mit reinen katholischen Gewerkschaften in konfessionell gemischten Gegenden, wo die evangelischen Arbeiter noch recht kulturkämpferisch bestimmt waren, nie erreichen können. "Deshalb wählte hier das Zentrum das interkonfessionelle, das christliche Mäntelchen, da es überzeugt sein konnte, dass es bei der grösseren Rührigkeit seiner geistlichen und weltlichen Helfer das Uebergewicht über den evangelischen Teil in der neuen Organisation erhalten und behalten werde" ^{4) 5)}.

Die Sozialisten beobachteten den mit ungewöhnlicher Heftigkeit und zeitweilig fanatisch geführten Kampf zwischen den Berlinern und den Kölnern in der Gewerkschaftsfrage zwar aufmerksam, aber distanziert. Die "Sozialistischen Monatshefte" berichten über gegenseitige Proteste ⁶⁾, vermerken, dass die christlichen Gewerkschaftsführer einen sozialen Lehrkurs der "katholischen Richtung" von Savigny in Koblenz gesprengt haben ⁷⁾, oder, dass die

1) Vgl. Erdmann, A., 1900, 720

2) Vgl. Erdmann, A., Ebd. 720; Hué, O., 1902a, 341

3) Erdmann, A., 1900, 721

4) Erdmann, A., 1911a, 5-6

5) Dieselbe Meinung vertrat auch das Zentrum. Bereitwillig gibt Karl Bachem zu: "Das Zentrum hatte die Christlichen Gewerkschaften ebenso eifrig unterstützt wie der Volksverein und die Kölnische Volkszeitung, weil sie in ihnen ein berechtigtes Mittel zur Hebung der sozialen Lage des Arbeiterstandes anerkannten und einen wirksamen Damm sahen, welchen man der sozialdemokratischen Flut entgegensetzen konnte; nur durch die Christlichen Gewerkschaften konnte man hoffen, die katholischen Arbeiter von den sozialdemokratischen Freien Gewerkschaften fernzuhalten, was durch die Katholischen Fachabteilungen nach dem System Savigny niemals zu erreichen gewesen wäre. Das wurde dann benutzt um dem Zentrum eine ungenügende Wahrung des katholischen Prinzips vorzuwerfen". (Bachem, Karl, 1926-32, Hier 7. Bd. 193-194)

6) Deinhardt, Ernst, Rundschau, SM 6,2(1902) 981

7) Umbreit, Paul, SM 8,1(1904) 87

Christlichen Gewerkschaften die Fachabteilerbewegung der Berliner wieder einmal verurteilen, weil "hinter ihr nicht nur eine antigewerkschaftliche, sondern auch eine politisch reaktionäre Richtung stecke, der die katholischen Arbeiter als Bollwerk dienen sollen" 1).

In der letzten Phase der Auseinandersetzung versuchen nun die Sozialisten, den innerkirchlichen Kampf sozialistisch zu bewerten. Vor allem zwei Analysen, die von Erdmann 2) und von Prager 3), verdienen Beachtung. Beide kommen zu grundlegend verschiedenen Ergebnissen.

Die forciert ablehnende Haltung der Mehrheit der deutschen Bischöfe, die in Rom offenbar eine Verurteilung der Christlichen Gewerkschaften erreichen wollten, hat nicht nur die Katholiken in der christlichen Gewerkschaftsbewegung irritiert. Kopfschüttelnd stellt Erdmann fest: "Man hat der katholischen Kirche stets ein grosses Geschick nachgerühmt sich den veränderten Umständen anzupassen, ohne merklich viel an ihrer Macht und ihrem Einfluss einzubüssen. In der letzten Zeit scheint ihr Geschick für die Belastungsproben, die ihr auferlegt werden, nicht mehr zuzureichen" 4).

Erdmann, der sich im Laufe der Jahre in die schwierige Materie "Kirche" gründlich eingearbeitet hatte, warnt allerdings davor, hinter der Haltung der Bischöfe Unüberlegtheit oder gar Kopflosigkeit zu vermuten. "...Die Kirche - versichert Erdmann - weiss "auch diesmal, was sie tut, sie handelt auch diesmal mit grosser Ueberlegung, nach sorgfältig bemessenen Plänen und wenn ihre Handlungen scheinbar aller Vernunft widersprechen, so deshalb, weil die aussergewöhnlichen Umstände, denen sie sich gegenüber sieht, aussergewöhnliche Mittel erfordern" 5).

Am Wendepunkt der Geschichte, den wir heute Tag für Tag erleben, befinde sich die alte Kirche in einer schwierigen Situation - meint Erdmann und zitiert den berühmten Satz von Alois Wurm aus den "Historisch-politischen Blättern": "Wer die geistige Gesamtlage der Gegenwart und die Stellung der katholischen Kirche in der abendländischen Kulturwelt überblickt, kann nicht im Zweifel sein, dass die Kirche heute mit tageshellem Bewusstsein einen verzweifelten Kampf um ihre Existenz führt. Es ist wirklich ein Kampf auf Leben und Tod" 6).

Natürlich übertreibt Wurm ganz gehörig und auch nicht ohne hintergründige Gedanken. Mit diesem "Todeskampf" wollte er rechtfertigen, warum der Kirche nichts anderes übrig bleibe als "mit ihrer autoritativen Macht zwischen ihre Kinder und die moderne glaubensfremde Welt" zu treten, und mit "ihrer unbittlichen Hand alle Regungen" zu treffen, "die von der ungläubigen modernen Kultur ihren Ausgang zu nehmen schienen" 7). Erdmann kommentiert diese Gedanken sehr verständnisvoll: "Man begreift, dass einem treuen Anhänger der Kirche ein derartiges Geständnis nicht leicht geworden ist; denn das Geständnis von der Not der Kirche und den Mitteln, die sie anwenden muss, um der Not zu begegnen, ist nicht geeignet dem Ansehen der Kirche zu nützen" 8).

In der Ausführung vom Wurm über die Not der Kirche und ihren Notmassnahmen, entdeckt Erdmann den Schlüssel zum Verständnis jener Vorgänge, die das Ver-

1) Stühmer, Heinrich, Christliche Gewerkschaften. SM 13,3(1909) 1383

2) Erdmann, A., 1910

3) Prager, E., 1910-11

4) Erdmann, A., 1910, 1626

5) Erdmann, A., Ebd. 1626

6) O.n.A. zit. von Erdmann, A., Ebd. 1627

7) Zit. von Erdmann, A., Ebd. 1627

8) Erdmann, A., Ebd. 1627

hältnis der Kirche zur Arbeiterbewegung, insbesondere zur christlichen Gewerkschaftsbewegung, betreffen. Denn es war für die Kirche von Anfang an risikant gewesen, ihre katholische Arbeiter in die christliche Gewerkschaften zu schicken und sie dort dem Einfluss andersgläubiger Klassengenossen auszusetzen. Deshalb ist es durchaus begreiflich - meint er - dass etliche Katholiken unter der Führung von Kardinal Kopp dieses Abenteuer von Anfang an skeptisch verfolgt haben.

Sehr ausführlich schildert nun Erdmann dem sozialistischen Leser, weshalb die Kirche die kirchenunabhängige Selbständigkeit, den Klassenkampf und die Interkonfessionalität der Gewerkschaften zu bekämpfen hat. Vor allem steht die Interkonfessionalität zur Diskussion.

Wie rigoros die Haltung der Kirche in der konfessionellen Frage sein muss, zeigen die Ausführungen des Jesuiten Josef Biederlack ¹⁾. Nicht einmal Biederlack, der selber ein Protektor der interkonfessionellen christlichen Gewerkschaften war, hat nämlich die Frage, ob es einem katholischen Arbeiter erlaubt sei mit evangelischen Arbeitern zusammen dem selben Verein anzugehören und darin tätig zu sein, vorbehaltlos bejahen können.

Im Prinzip - meinte Biederlack - sei zwar der persönliche Verkehr von katholischen und evangelischen Arbeitern, wenn es sich nur auf die gewerkschaftliche Tätigkeit als solche beziehe, "nicht unerlaubt". Allerdings müsse dabei vorgesorgt werden - interpretiert Erdmann - dass "die interkonfessionellen Gewerkschaften den Katholiken zu keinem weiteren, namentlich zu keinem vertrauten persönlichen Verkehr mit andersgläubigen Mitgliedern Anlass geben" ²⁾.

Im Zeitalter der ökumenischen Gottesdienste nimmt man zwar derartige kasuistische Pastoralregeln mit einiger Verwunderung zur Kenntnis. Noch überraschender ist aber die Gelassenheit mit der Erdmann diese Auslegung selber interpretiert. Er zeigt weitgehend Verständnis dafür, dass die Bischöfe den interkonfessionellen Verkehr, der die Gefahr des Glaubensabfalls in sich trägt, ständig kontrollieren müssen und falls eine unmittelbare Gefahr besteht, die Zugehörigkeit für Katholiken aus Glaubensgründen verbieten müssen.

Allerdings scheint Erdmann in der kirchlichen Beweisführung immanente Haken zu entdecken. Denn - fragt er zu Recht - wenn die Arbeiter wegen der Gefahr des Glaubensabfalls mit ihren evangelischen Kollegen nicht verkehren dürfen, warum dürfen das die Handwerker, die Fabrikanten, die Grossgrundbesitzer, die ja auch alle ihre "interkonfessionellen" Vereinigungen haben? Biederlack argumentierte mit der "pericula proxima" die dann bestehe, wenn der Betreffende, der derartigen Gefahren ausgesetzt sei, über keinen soliden Unterricht in Glaubensfragen verfüge.

Dies gibt Erdmann zur spöttischen Bemerkung Anlass: "Wer zweifelt daran, dass den katholischen Grafen und Grossgrundbesitzern, den Fabrikanten und Zünftlern, den Aerzten und Rechtsanwälten jene Eigenschaften, die in diesem Fall aus der nächsten eine entferntere Gefahr machen, eigen sind, dass sie sich ruhig mit Andersgläubigen organisieren dürfen; aber für katholische Proletarier, die jener Eigenschaften ermangeln, bleiben die pericula proxima bestehen und ist die äusserste Wachsamkeit der Kirche geboten" ³⁾.

1) Biederlack, Josef, *Theologische Fragen über die gewerkschaftliche Bewegung*, o.O. 1910

2) Erdmann, A., *Ebd.* 1629

3) Erdmann, A., *Ebd.* 1630

Es wäre zu erwarten gewesen, dass Erdmann diese These von der "pericula proxima" gebührend ausschlächten werde, um nachzuweisen, dass die Kirche die Versuchungsgrade nur eingeführt habe, um ihre eigentliche Arbeiterfeindlichkeit und ihre Vorliebe für die Mächtigen stillschweigend legitimieren zu können. Erdmann verzichtet aber auf diese Möglichkeit. Vielmehr meint er, dass die Kirche, pericula hier pericula her, es sich nicht leisten könne, die christlichen Gewerkschaften zu eliminieren. Dies nicht zuletzt mit Rücksicht auf das mächtige und in Rom geschätzte Zentrum, dessen Mehrheit ja die Christlichen trägt. Erdmann hat dann auch recht behalten.

Hatte Erdmann als Grund für die interkonfessionellen Diskussion innere, man möchte sagen, pastoraltheologische und ethische Bedenken der Kirche zu entdecken gemeint, erblickt ein orthodoxerer Marxist als Erdmann, nämlich Eugen Prager, diesen im wirtschaftlichen Bereich. Die in Deutschland ungleich verlagerte wirtschaftliche Entwicklung hat es mit sich gebracht, dass die Ansichten der industrialisierten Kölner von denen der feudal-agrarischen Ostelber diametral auseinandergehen mussten. Während die Kölner im Westen der Arbeitergenossen der Grossindustrie unbedingt entgegenkommen und diese gewinnen mussten, brauchten sich die Ostelber um derartige Fragen nicht zu kümmern. Wie überall und immer in der Geschichte, so sind auch hier die Wurzeln der Religion und der Religionskämpfe in der ökonomischen Basis, in der Verschiedenheit der damit verbundenen Interessen zu finden.

Darum wäre es verfehlt, wenn der Sozialismus die eine oder andere Richtung höher bewerten resp. bevorzugen würde. Denn - wie es Mehring einmal bemerkt hat ¹⁾ - "Herr Fischer ist um nichts geringer reaktionär als sein Amtsbruder Kopp" und "uns kann es gewiss gleich sein, ob der Klerus seine Anhänger 'konfessionell' schmoren oder 'interkonfessionell' braten will" ²⁾.

Biederlacks Ausführungen beweisen ja genügend, dass die Unterschiede zwischen den Berlinern und den Kölnern in der konfessionellen Frage weit weniger wichtig waren, als man dies bisher zu meinen glaubte. Im Wesentlichen akzeptieren nämlich auch die Kölner die konfessionelle Bevormundung und stehen auf demselben Standpunkt, den ein anderer Jesuit, Heinrich Pesch, unmissverständlich darlegte. "Die katholisch-kirchliche Autorität... hat das Recht, das Sittengesetz zu interpretieren, auf gewerkschaftliche Fragen anzuwenden und verbindliche Entscheidungen zu treffen. Ebenso steht es den berufenen Trägern des kirchlichen Hirtenamtes zu, vor Organisationen zu warnen, die aus Gründen der Religion und der Sittlichkeit nach dem Urteil eben dieser Autoritäten Bedenken erregen und die in religiös-sittlicher Hinsicht die erforderlichen Garantien zu bieten ausserstande bleiben" ³⁾.

An einer Reihe von ausgewählten theologischen Aussagen will Prager belegen, dass die Kontrahenten sich im selben Orientierungssystem befinden und man ihre Differenzen nicht überschätzen dürfe. Fleissig sammelt der orthodoxe Autor einige Kölner Aussagen, die nun belegen sollen, dass die zankenden katholischen Brüder auch in den Fragen des Klassenkampfes und des Streiks am gleichen Strick ziehen. "Also das alte Lied von der Harmonieduselei auf einer neuen Walze" ⁴⁾.

1) Mehring, Fr., 1912a, 36

2) Prager, Eugen, 1910-11, 441

3) Pesch, Heinrich, Ein Wort zum Frieden in der Gewerkschaftsfrage. Trier 1908, S. 44

4) Prager, E., Ebd. 443

Allerdings ist die Beweisführung von Prager betont ideologistisch und für die Bedürfnisse der orthodox-marxistischen Zielvorstellung zweckdienlich manipuliert. Recht ungeschickt gibt Prager preis, was diese radikalen Sozialisten unbedingt beweisen wollten: "Der Sozialdemokratie und den freien Gewerkschaften kann es nur recht sein, wenn die verschiedenen Spielarten der klerikalischen Arbeiterverbände verschwinden, um einer einheitlichen Organisation Platz zu machen. Klarheit im Kampfe hat uns noch niemals geschadet" ¹⁾.

Offenbar haben den radikalen Marxisten die klassenkämpferischen Parolen und die echte gewerkschaftliche Arbeit der Christlichen, die ihnen viel Arbeitersympathie und beachtliche Erfolge einbrachte, gar nicht gepasst. Dabei spielte auch die nicht unberechtigte Angst ein Rolle, dass eine im Geiste eines christlichen Sozialismus wirkende Bewegung für die Sozialdemokratie eine echte Konkurrenz sein könnte. Da war für sie eine verstaubt-biedere Organisation des sozial unwirksamen Klerikalismus viel vorteilhafter. Diese wäre nämlich für den radikalen Sozialismus völlig harmlos gewesen und hätte gar seine Machtergreifung begünstigt und politisch gerechtfertigt.

Der Schlusssatz von Prager erübrigt einen weiteren Kommentar: "Und wir werden auch die christlichen Arbeiter für unsere Ideen gewinnen, gleichviel, ob sie heute noch 'konfessionell' oder 'interkonfessionell' vom Klerikalismus gehütet werden" ²⁾.

Zur Entlastung Pragers muss man allerdings bemerken, dass im Jahre 1911, kurz vor der römischen Entscheidung, die christlichen Gewerkschaften aus einem Selbsterhaltungstrieb heraus selber alles unternahmen, um die Differenzen herunterzuspielen und versuchten, sich betont antisozialistisch ³⁾ und betont amtskirchentreu zu gebärden. Mit dem römischen Demoklesschwert im Nacken hatten sie, taktisch gesehen, keine andere Wahl. Sie taten es nicht nur bewusst. Es gehört zum Wesen der Repression, dass sie durch die permanenten Einschüchterungsversuche solche Anpassungsmechanismen auslöst, die den Betroffenen zu Scheinhandlungen wie Selbstzensur, veranlasst und damit seinen Widerstand entkräftet. Die Folge ist jene Integrationsbestrebung, die scheinbar freiwillig erfolgt, im Grunde genommen aber erzwungen ist.

7.7. "Singulari quadam" - die römische Entscheidung

Die christlichen Gewerkschaften haben sich gegen die bischöfliche Machtbeanspruchung jahrelang tapfer gewehrt. Realpolitisch und diplomatisch gesehen eigentlich zu tapfer, denn sie verteidigen gegen die Bischöfe Positionen, die überhaupt nicht zu verteidigen waren. Nicht selten über das Ziel hinaus-schiessend, befremdeten die Christlichen sogar jene Bischöfe, die zwar an ihrer Seite standen, aber als Mitglieder der Bischofskonferenz auch auf ihre Beschlüsse verpflichtet waren.

Ein typisches Beispiel für diese Haltung war die berühmt gewordene internationale Konferenz christlicher Gewerkschaftsführer in Zürich, im August 1908. Die deutschen Vertreter, namentlich Giesberts, Schiffer, Stegerwald und Wieber, haben an der Konferenz in ungewöhnlich scharfen Worten eine rebellische Haltung demonstriert, die in ganz Europa beträchtliches Aufsehen erreichte.

1) Prager, Eugen, Ebd. 445

2) Prager, E., Ebd. 446

3) Vgl. Erdmann, A., 1911a, 12-13

Selbst Giesberts, der "als Mitglied zweier Zentrumsfraktionen zum Diplomaten herangereift" ¹⁾ war, erklärte, "dass in dem Moment, wo eine Gewerkschaft sich als kirchliche Organisation bekenne und betätige, ihr das Rückgrat gebrochen sei; deshalb habe man auf seiten der christlichen Gewerkschaften eifersüchtig darüber gewacht, dass keine Leute in diese Bewegung hineinregierten, die nach der einen oder der anderen Seite religiöse Propaganda machen wollten" ²⁾.

Noch deutlicher wurden die anderen Gewerkschaftsführer. Unter lebhaftem Beifall der internationalen Teilnehmerschaft drohte Schiffer: "In diesem Saale sind viele Katholiken - ich bin auch einer; aber bei aller Hochachtung und Ehrfurcht vor unseren geistlichen Oberhirten, namentlich unseren Bischöfen, sage ich doch: Hochwürdigste Herren Bischöfe, bis hierher und nicht weiter! (Lebh. Bravo!) Sie haben das Recht und die Pflicht, in religiösen und kirchlichen Dingen uns die Wege zu weisen; aber wo es sich um rein wirtschaftliche Dinge handelt, hat der Bischof kein Recht, ein Machtwort zu sprechen" ³⁾.

Genauso meinte auch Stegerwald: "Die Holländer berufen sich auf die Kundgebung der holländischen Bischöfe, nach der den katholischen Arbeitern verboten sein soll, sich interkonfessionell zu organisieren. Ich bin der Meinung: Das können die Bischöfe nicht verbieten! So lange die Kirchenfürsten den Unternehmern nicht verbieten, sich mit Andersgläubigen zu wirtschaftlichen Zwecken zusammenzuschliessen, so lange hat kein Papst und kein Bischof das Recht, den Arbeitern vorzuschreiben, wie sie sich gewerkschaftlich zu organisieren haben. (Lebhafter Beifall)" ⁴⁾.

Nicht weniger akzentuiert sprach auch Wieber: "Wir haben in Deutschland am eigenen Leibe gespürt, wohin es führt, wenn in den wirtschaftlichen Kämpfen das Prinzip der kirchlichen Obrigkeit zur Geltung kommen sollte. Wie nun, dass man eines Tages austifteln sollte, dass aus der berühmten Arbeiter-Enzyklika "Rerum novarum" ein Verbot des Streiks herausgelesen werden könne oder müsse? Dann könnte eines Tages der holländische Episkopat auf den Gedanken kommen, den katholischen Arbeitern in Holland das Streikrecht zu nehmen! Auf diesem Gebiete gilt, wenn irgendwo, das Wort: Widerstehe den Anfängen. Deshalb ist es unsere Pflicht, wenn es sein muss, den kirchlichen Obern beizubringen, dass es ein Unding ist, in den wirtschaftlichen Kämpfen die katholischen Arbeiter von ihren evangelischen Genossen zu trennen! (Beifall)" ⁵⁾.

Das waren zwar durchaus richtige Gedanken und ihre Sachlichkeit ist durch die Geschichte bis heute mehrmals bestätigt worden. Sie verkannten aber, dass die damalige integristische Kirche, kurz vor der Verurteilung des Modernismus, gänzlich unfähig war, diese aufzunehmen und sie als ketzerische Rebellion empfinden musste. Zu Recht skeptisch bemerkt der Sozialist Deinhardt zu der Widerstandsübung: "mit der Opposition christlicher Führer gegen katholische Bischöfe ist es immer eine heikle Sache" ⁶⁾. Sie war noch heikler als er dachte. In die Heimat zurückgekehrt und ganz gehörig zur Rede gestellt, fiel den mutigen christlichen Gewerkschaftsführern "das christ-katholische Herz in die Hosen" ⁷⁾ spottet Erdmann. Dies allerdings weniger als man es eigentlich hätte erwarten können. Giesberts versuchte zwar den harten Auesserungen die

1) Erdmann, A., 1911a, 18

2) Zit. bei Erdmann, A., Ebd. 18

3) Zit. bei Erdmann, A., Ebd. 19

4) Zit. bei Erdmann, A., Ebd. 19

5) Zit. bei Erdmann, A., Ebd. 19

6) Deinhardt, Ernst, Christliche Gewerkschaften, SM 13,1(1909) 447-448

7) Erdmann, A., Ebd. 20

rebellische Spitze zu nehmen, aber nichts desto trotz würdigt der Jahresbericht des Gesamtverbandes der Christlichen Gewerkschaften die Zürcher Konferenz und erblickt in ihr die weitere Verselbständigung ihrer Organisation ¹⁾, obwohl der Kölner Erzbischof und Protektor der Christlichen Gewerkschaften, Kardinal Fischer, am Düsseldorfer Katholikentag kurz darauf gegen diese Konferenz Stellung nahm und sich gegen die hierarchiefeindliche Äusserungen verwehrte ²⁾.

Da der Kampf zwischen den Berlinern und den Kölnern unvermindert weitergeführt wurde, unternahmen die Bischöfe, namentlich Kardinal Fischer, mehrere Versuche, die Kontrahenten zu mässigen. Schliesslich schaltet sich auf sein Ersuchen hin auch der Papst ein und lässt durch den Kölner Erzbischof mitteilen, dass er sich beiden Richtungen gegenüber "gleichmässig neutral" verhalte und wünsche, dass endlich Friede einkehre.

Welche Richtung vom Papst tatsächlich bevorzugt wurde, war freilich immer offensichtlich gewesen. Auch wenn beide Richtungen mit allen Mitteln um die Gunst des Papstes warben und der Heilige Vater von Zeit zu Zeit versicherte, dass sein Herz beide Richtungen mit gleicher Liebe umfasse, so steht "das Herz des "Heiligen Vaters doch zu den Fachabteilungen", wobei "sein Kopf ihm die Schonung der christlichen Gewerkschaften" angeraten hatte ³⁾.

Schon vor Jahren hatte Hué folgendermassen Bilanz gezogen: "Kein Zweifel die Berliner befinden sich "in höchster Uebereinstimmung mit den höchsten Autoritäten der katholischen Kirche" ⁴⁾. Sie seien - meint Hué weiter - "als Katholiken die Konsequenteren und Ehrlicheren, die Gladbacher hingegen als Proselytenmacher die Klügeren" ⁵⁾. Die grösste Schwierigkeit bestehe im weiteren darin, dass niemand sagen könne, worin jene "christliche Weltanschauung" bestehe, die die heterogenen und interkonfessionelle Gewerkschaften zusammenhalten solle.

Die Vermutungen, dass in Rom die Entscheidung über das Schicksal der christlichen Gewerkschaften bevorstehe, haben sich im Jahre 1911 verdichtet. Auch die Sozialisten warteten gespannt auf die Ergebnisse. "Im christlichen Lager kriselt's. Das Damoklesschwert des päpstlichen Anathemas hat sich schon wieder einmal drohend bewegt. Nun hängt es wieder still, aber es hängt. Und es ist wahrscheinlicher als je zuvor, dass es in absehbarer Zeit vernichtend auf die armen Schächer hinabsausen wird" ⁶⁾.

Die Christlichen Gewerkschaftler waren auf eine solche Entscheidung schon seit Jahren vorbereitet gewesen. Kurz nach der Züricher Konferenz am 29. September erklärte der schwer angegriffene Giesberts: "Wenn ein Zusammenarbeiten von Katholiken und Evangelischen, wie es in den christlichen Gewerkschaften geschieht, nach den Lehren unserer heiligen Kirche nicht erlaubt ist, so mag eine allerhöchste Entscheidung es generell verbieten. Man wird in uns gehorsame Katholiken finden" ⁷⁾.

1) Vgl. Deinhardt, Ernst, *Christliche Gewerkschaften*, SM 13,1(1909) 447-448

2) Vgl. Deinhardt, Ernst, *Christliche Gewerkschaften*, SM 12,3(1908) 1302

3) Winnig, August, 1910-11, 705

4) Hué, Otto, 1908c, 22

5) Hué, O., Ebd. 21

6) Winnig, August, 1910-11, 703

7) Zit. bei Erdmann, A., 1911a, 23. Kurz zuvor haben sich die Christlichen Rebellen beim Kölner Erzbischof und beim Erzbischof von Utrecht in aller Form entschuldigt. (Siehe "Kölnische Volkszeitung Nr. 923, 1908, auch Meerfeld, J., 1912, 382)

"Das neue Jahrhundert", die Zeitschrift der Reformkatholiken weiss anfangs 1911 zu berichten, dass die Entscheidung in Rom bereits gefallen sei, und die Enzyklika, die das Verbot der christlichen Gewerkschaften verkünden werde, bereits auf dem Schreibtisch des Papstes liege. Ueberall berichten nun die Sozialisten, wie die Protektoren der christlichen Gewerkschaften, Kardinal Fischer, Zentrumsführer Spahn und der Leiter des katholischen Volksvereins, Prälat Pieper mit Geldspenden beladen und in letzter Verzweiflung die schwere Reise nach Rom antreten, um den Papst im letzten Augenblick noch umzustimmen. Das Verbot - hört man - ist nun eineinhalb Jahre hinausgeschoben. Den Zentrumsleuten soll es gelungen sein, die Vernichtung der Christlichen Gewerkschaften vorläufig zu verhindern.

Für die Sozialisten waren diese Angaben, auch wenn es nur Gerüchte sein sollten, von grosser Wichtigkeit. Den Grund formuliert Winnig klar: "Selbst wenn sich von allen diesen Mitteilungen manches als unrichtig herausstellte, so bliebe doch die Tatsache bestehen, dass die christlichen Gewerkschaften in Zukunft völlig von der Gnade des Zentrums abhängig sind. Sobald das Zentrum ihnen seinen Schutz entzieht, sind sie rettungslos dem Verbot durch die Kirche verfallen" ¹⁾. Unter diesen Umständen war durchaus damit zu rechnen, dass die christlichen Gewerkschaften, die ihre Selbständigkeit und Unabhängigkeit sowohl von der Kirche als auch vom Zentrum so gerne betonten, nun von den beiden an die kurze Leine genommen werden. Vor allem werden sie - meinten die Sozialisten nicht ohne Grund - jetzt ihren ursprünglichen Auftrag, nämlich die schonungslose Bekämpfung der Sozialdemokratie und der Freien Gewerkschaften, konsequent wahrnehmen müssen. Die Zeiten der Zusammenarbeit zwischen Christlichen und Freien im vereinten Klassenkampf gegen die Kapitalisten dürften somit vorbei sein.

Allerdings - meint Winnig - es ist "wenig wahrscheinlich, dass die christlichen Gewerkschaften das jetzt bestehende Abhängigkeitsverhältnis zum Zentrum auf lange Dauer ertragen werden" ²⁾. Den Rechtsrutsch, den das Zentrum seit Jahren in Raten vollzieht, kann eine Gewerkschaft unmöglich mitmachen, ohne sich völlig aufzugeben.

Im Frühjahr 1912 ist der Kampf zwischen den beiden Richtungen in der Gewerkschaftsfrage in die Endphase getreten. Haben sich die Kölner in den letzten Jahren noch darauf berufen können, dass der Heilige Vater sich beiden Richtungen gegenüber "neutral" verhalte, so war es mit dieser verbalen Illusion an Pfingsten 1912 endgültig vorbei.

An die Adressen der Kölner und der Berliner, die in den Pfingsttagen getrennte Kongresse abgehalten haben, schickt der Papst zwei verschiedene Begrüssungsschreiben, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen. Während die Berliner von Pius X fast überschwenglich gelobt werden ("Euch liebe ich, Euch billige ich, Euch erkenne ich an, und mit allen Kräften strebe ich an, dass alle Eure Grundsätze sich zu eigen machen mögen" ³⁾), werden die christlichen Gewerkschaften kühl ermahnt, die Lehren der Kirche auch im wirtschaftlichen Leben zur Richtschnur zu machen.

Die Sozialisten erblicken in den päpstlichen Aeusserungen die längst erwartete faktische Verurteilung der christlichen Gewerkschaften. "Wir stehen vor klaren Tatsachen. Und die Welt ist von einer Lüge befreit: von der Lüge der 'parteilich neutralen' gewerkschafts-christlichen Organisationen...."

1) Winnig, A., Ebd. 706

2) Winnig, A., Ebd. 706

3) Zit. bei Severing, Karl, 1912, 736

Wer wird es zu leugnen wagen, dass die Pfingstkundgebungen des Papstes das Ende der christlichen Organisationen als Gewerkschaften bedeuten" 1)! Gestärkt durch das päpstliche Lob haben die Berliner ihre inquisitorischen Attacken gegen die Christlichen Gewerkschaften noch weiter intensiviert. 2) Verbittert erinnert sich Karl Bachem: "Selten dürfte von solchen, welche sich als Vertreter der Kirche und der kirchlichen Interessen einführten, das Gebot der Liebe und der Gerechtigkeit gegenüber Andersdenkenden innerhalb der katholischen Kirche so gröblich verletzt worden sein, wie von den Vorkämpfern des Integralismus in dieser Zeit. Und keiner fand sich, welcher diesem Unwesen wehren konnte" 3).

Auch die Sozialisten berichten von "tumultuarischen Szenen und beispiellosen Beschimpfungen" und bemerken, "auch Tätlichkeiten bleiben nicht aus", wenn die Kölner und Berliner aufeinanderstossen. "Zwischen den Blättern der beiden Richtungen finden nun schon seit Jahren die wüstesten Pressfehden statt, gegenseitig spricht man sich jede Spur von Ehrlichkeit, christlicher Gesinnung und Arbeiterfreundschaft ab. Die katholische Presseorganisation, der Augustinusverein, einflussreiche Parteiführer, hohe und niedere Kleriker haben sich wiederholt um Beilegung des Skandals bemüht; vergebens; der Kampf ist immer wilder geworden. Die Organe der Berliner bezeichnen die Gladbacher als Pioniere der Sozialdemokratie, worauf das Hauptorgan der Gladbacher mit Ausdrücken wie Erbärmlichkeit, Niedertracht usw. zurückschiesst. Von christlicher Brüderlichkeit also keine Spur" 5).

Die Pfingstrede des Papstes fanatisiert die Auseinandersetzung. "Die ungeheuerere Schlammschlacht, die sich seit dem heiligen Pfingstfest durch die Spalten der klerikalischen Presse ergossen hat" - kommentiert Meerfeld wie folgt: "Die Klerikalen sind gute Hasser, die durch Jahrhunderte geübte und vererbte fanatische Verketzerungs- und Verfolgungssucht feiert hier eine fröhliche Umständ und tobt sich gegen das eigene Fleisch und Blut aus" 6). Und weiter: "Ein über die Massen unwürdiges Schauspiel hat uns dieser neueste Krieg bisher geboten. Wenn sich die Orthodoxen mit den Modernisten zanken, sich kratzen und beißen und schlagen und sich wechselseitig ihr reiches Vokabularium an Schimpfwörtern an die frommen Schädel werfen, so kann uns das nur insoweit interessieren, als wir hier die Erziehungsfrüchte der christlichen Ethik an ausgesuchten Exemplaren bewundern können oder wir zu studieren vermögen, wie der alles umwälzende Kapitalismus mit seinen Begleiterscheinungen auch im klerikalischen Lager auflösend und zerstörend wirkt" 7).

Die Entscheidung fällt mit der Enzyklika "Singulari quadam" 8) am 24. Sept. 1912. Sie ist in etwa so ausgefallen wie die Pfingstschreiben des Papstes. Unter ausdrücklicher Berufung auf das "Fuldaer Pastorale" von 1900 bestätigt der Papst im ersten Teil, dass er diese Thesen, die auch in "Rerum novarum"

1) Meerfeld, Jean, 1912, 381 u. 384

2) Vgl. Severing, Karl, 1912, 736

3) Bachem, Karl, 1926-32, Hier 7. Bd. S. 190-191

4) Deinhardt, Ernst, Christliche Gewerkschaften, SM 13,1(1909) 447-448

5) Hué, O., 1908c, 22

6) Meerfeld, Jean, 1911-12, 509

7) Meerfeld, J., Ebd. 509

8) Enzyklika "Singulari quadam" von 1912. Im folgenden zit. nach "Texte zur katholischen Soziallehre" Köln 1982.

schon ausgesprochen und in der Enzyklika "Graves de communi" wiederholt wurden, voll bejahe und deshalb meine, dass die rein katholischen Arbeitervereine die "auf jede Weise unterstützt werden mussten", der katholischen Soziallehre voll entsprechen. "Wir spenden also allen und jeden in Deutschland bestehenden rein katholischen Arbeiter-Vereinigungen mit Freuden alles Lob und wünschen allen ihren Bestrebungen zum Wohl der Arbeiterbevölkerung glücklichen Erfolg und erhoffen für sie ein immer erfreulicherer Wachstum" ¹⁾. Auf Ersuchen der deutschen Bischöfe, die sogenannten christlichen Gewerkschaften, wie sie heutzutage in den deutschen Diözesen bestehen, dennoch zu dulden, erklärt der Papst Pius X: "Diesem Ersuchen glauben Wir mit Rücksicht auf die besondere Lage der katholischen Sache in Deutschland entgegenkommen zu sollen, und Wir erklären, es könne geduldet und den Katholiken gestattet werden, auch jenen gemischten Vereinigungen, wie sie in Euren Diözesen bestehen, sich anzuschließen, so lange nicht wegen neu eintretender Umstände diese Duldung aufhört, zweckmässig oder zulässig zu sein" ²⁾.

Die Duldung der christlichen Gewerkschaften setzt die Befolgung folgender päpstlicher Anweisungen voraus:

- 1) Die katholischen Arbeiter, die Mitglieder solcher Gewerkschaften sind, müssen zugleich den katholischen Arbeitervereinen angehören, wo sie die nötige Unterweisung in Fragen der Religion und der Sittlichkeit erhalten.
- 2) Diese gemischte Gewerkschaften müssen sich von allem fernhalten, was grundsätzlich oder tatsächlich mit den Lehren und Geboten der Kirche wie der zuständigen kirchlichen Obrigkeit nicht in Einklang steht.
- 3) Die Bischöfe verpflichten sich, das Verhalten der christlichen Gewerkschaften zu beobachten und darüber zu wachen, dass den Katholiken aus der Anteilnahme an ihnen kein Schaden erwächst.

Die Kölner und die christlichen Gewerkschaftler, die insgeheim eine Verurteilung befürchtet hatten ³⁾, waren erleichtert. Die Berliner dagegen haben das, was sie bezweckten, doch nicht erreicht. Die christlichen Gewerkschaften - betonen die Kölner ohne Unterlass - wurden "ausdrücklich für zulässig erklärt" und "mehr war... nicht zu erwarten gewesen" ⁴⁾. Man vernahm recht bagatellisierende Stimmen wie "die Enzyklika ist ein Wort und Werk des Friedens" (Essener Volkszeitung) und "sie bedeutet die Sicherung des Bestandes der christlichen Gewerkschaften in Deutschland" (Dortmunder "Tremonia") ⁵⁾.

In der Tat, wenn man bedenkt, wieviele Verurteilungen in Italien, Frankreich und Holland in vergleichbaren Fällen (christliche Demokratie, Sillonismus, Interkonfessionalität) während des Pontifikats von Pius X ausgesprochen wurden, musste man zufrieden sein ⁶⁾. Denn offenbar hat der Papst in dieser Sache, entgegen seiner Neigung, Kompromisse geschlossen ⁷⁾.

1) "Singulari quadam", Ebd. 83

2) "Singulari quadam" Ebd. 84

3) Nach Karl Bachem wurden die Christlichen Gewerkschaften schlussendlich durch die Franziskaner gerettet. Franziskanerbischof Döbbing, Generaldefinitior P. Joseph Kaufmann sowie ein Gutachten der gelehrten Franziskaner von Sant'Elia sollen den Papst ganz zuletzt von einer Verurteilung abgehalten haben. (Vgl. Bachem, Karl, 1926-32, Hier 7. Bd. 213-214)

4) Bachem, Karl, 1926-32, Hier 7. Bd. 215

5) Zit. bei Meerfeld, J., 1913, 270

6) Vgl. Erdmann, A., 1910, 1630-1631; 1911c, 260-262; 1912c, 852-853

7) Vgl. Erdmann, A., 1911c, 263

Die römische Entscheidung überraschte die Sozialisten nicht. Ihre Kirchenkenner haben das Ergebnis genau vorausgesagt: kein Verbot, aber Unterwerfung. So meinte etwa Meerfeld im Sommer 1912: "Wir glauben nicht daran, dass der Vatikan die christlichen Gewerkschaften mit Stumpf und Stiel ausrotten wird....sie werden sich zu konsequent päpstlichen Gewerkschaften entwickeln" 1).

Die erste Empörung der Sozialisten richtete sich gegen die Tatsache, dass über eine deutsche Arbeiterangelegenheit in der römischen Kurie entschieden wird. Schon vor der Enzyklika stellte Erdmann fest: "Wir haben die merkwürdige Tatsache zu verzeichnen, dass sich am Anfang des 20. Jahrhunderts in Deutschland 300'000 Arbeiter finden, die sich ihr gewerkschaftliches Programm und ihr Verhalten in dem grossen sozialen Kampf der Gegenwart von dem römischen Bischof diktieren lassen, der nie der Arbeiterbewegung nahegestanden hat, der Deutschland nie gesehen und nie ein Wort mit einem deutschen Arbeiter in dessen Sprache geredet hat. Und das Allermerkwürdigste ist, dass sich in diesen von Rom aus kommandierten Organisationen auch noch Tausende von evangelischen Arbeitern finden" 2).

Die sozialistische Beurteilung lässt sich in folgende Hauptpunkte zu fassen:

1) Die Enzyklika verwirft nun endgültig die christliche Gewerkschaftsidee und erhebt die Berliner Fachabteilungen zu päpstlichen Gewerkvereinen. Damit sanktioniert sie die gewerkschaftsfeindlichen Streikbrecher und ihr sozialreaktionäres Verhalten. "Das sind die starren Konsequenzen des klerikalen Systems der Bevormundung und blinden Unterordnung, die logischen Ergebnisse einer Anschauungsweise, wonach die soziale Frage im Grunde nur eine Charitasfrage ist, wo die freiwillige Almosenspende, von der Kirche organisiert und geleitet, die bedürftige Volksmasse in dienstwilliger Unterwürfigkeit erhält. Was darüber ist, das ist vom Uebel und wird bestenfalls nur widerwillig geduldet, wenn der Zwang besonderer Umstände es notwendig macht" 3).

2) Die christlichen Gewerkschaften haben selbst den Schein von Selbstständigkeit verloren 4), sind nun völlig der Kirche ausgeliefert 5) und ihr Schicksal liegt in den Händen der Bischöfe 6). "Ihr Machtwort kann in ganzen Provinzen deren Tätigkeit lahmlegen; von bischöflicher Laune wird in Zukunft die wirtschaftliche Organisation der katholischen Arbeiter völlig abhängig sein - ein Zustand, der nicht nur unwürdig und beschämend ist, sondern auch für grosse Arbeiterschichten die schwersten Gefahren in sich birgt" 7).

3) Da die Bischöfe seit dem I Vatikanum der römischen Zentralgewalt mehr denn je unterworfen sind, sind die deutschen christlichen Gewerkschaften schliesslich einer fremden Macht unterstellt 8). So müssen sie Interessen dienen, die weder mit der deutschen noch mit der proletarischen Wirklichkeit etwas zu tun haben.

1) Meerfeld, J., 1911-12, 510

2) Erdmann, A., 1911c, 264. Aehnlich meint auch Meerfeld: "Das Beschämende all dieser Vorgänge liegt...in der Tatsache der sklavischen Abhängigkeit einiger hunderttausend deutscher Arbeiter von dem despotischen Willen einer fremden Macht" (Meerfeld, J., 1911-12, 509)

3) Meerfeld, J., 1913, 271

4) Meerfeld, J., Ebd. 265

5) Erdmann, A., 1912e, 1550

6) Erdmann, A., Ebd. 1551 u. 1553

7) Meerfeld, J., Ebd. 266

8) Meerfeld, J., Ebd. 267 u. 268

4) Schon in den Jahren vor der römischen Entscheidung wurden die christlichen Gewerkschaftsführer angemessen dressiert und mürbe gemacht, jetzt ist damit zu rechnen, dass dieser Prozess, der sie zu willenslosen Werkzeugen degradiert, der Vollendung entgegengebracht wird ¹⁾.

5) Unter diesen Umständen wäre für die Christlichen Gewerkschaften ein Verbot besser gewesen, denn als Gewerkschaften sind sie faktisch ohnehin eliminiert. Wie Meerfeld sagt: "Die Lage der christlichen Gewerkschaften ist jetzt unsicherer denn je. Ein unmittelbares Verbot hätte wenigstens völlige Klarheit geschaffen: die kirchlichen Gewaltshaber haben darauf klugerweise verzichtet und statt dessen den Organisationen Fesseln angelegt, die ihnen die gewerkschaftliche Betätigung so gut wie unmöglich machen und diese Gebilde zu willenslosen Werkzeugen der kapitalistisch entarteten und heute mehr als jemals reaktionären Kirchenpolitik degradiert" ²⁾.

6) Die faktische Verurteilung und formale Duldung der christlichen Gewerkschaften nützt eindeutig dem Zentrum, das ja nicht mehr zu befürchten hat, dass "seine" Arbeiterorganisationen seine inzwischen erfolgte Hinwendung zum Kapitalismus nicht mittragen werden und ihm durch klassenkämpferische Haltung in die Quere kommen könnten ³⁾.

7) Als Gewerkschaften haben somit die christlichen Gewerkschaften ausgespielt, was vom sozialistischen Standpunkt aus gesehen, nicht als ein Unglück zu werten ist. Als brave, fromme Arbeitervereine konkurrieren sie die proletarischen Freien Gewerkschaften nicht mehr, sie tragen viel mehr dazu bei, dass diese freier und unabhängiger als je die Arbeitersache alleine vertreten können ⁴⁾.

Die Schlussurteile von Erdmann und Meerfeld können wir kommentarlos weitergeben. Erdmann: "Grundsätzlich verurteilt und nur auf Widerruf geduldet; aus gewissen Gegenden vollständig ausgesperrt; in ihrer Bewegungsfreiheit vollständig gehemmt; wehrlos gemacht gegenüber den Fachabteilern, denen die volle Gunst und die ausgiebigste Hilfe der Geistlichkeit gehört; das ist das Dasein der christlichen Gewerkschaften unter dem durch die päpstliche Kundgebung vom 24. September geschaffenen Zustand" ⁵⁾.

Meerfeld: "Das Schicksal der christlichen Gewerkschaften ist nun endgültig besiegelt! Als Arbeiterorganisationen sind sie abgetan; als Vereinigungen zur Wahrnehmung der Arbeiterinteressen kommen sie nicht mehr in Betracht; die Zeit der wirtschaftlichen Kämpfe wird ein für allemal hinter ihnen liegen. Rom hat gesprochen, die Sache ist erledigt. Schon die nahe Zukunft wird lehren, welche Wirkung die neueste Wendung in der christlichen Gewerkschaftsfrage auf das Gewerkschaftsleben überhaupt üben wird" ⁶⁾.

Die Frage, wie die evangelische Kirche auf die katholischen Beschlüsse reagierte, tauchte in den sozialistischen Kommentaren selten auf. Auf dem Höhepunkt der katholischen Angriffe gegen die interkonfessionellen Gewerkschaften erhält man nur eine kurze Nachricht, dass in evangelischen Kreisen für den Beitritt in die liberalen Hirsch-Dunkerschen Gewerkschaften agiert wird ⁷⁾. Erst kurz vor der römischen Entscheidung im Sommer 1912 wirft Erdmann die Frage auf und stellt fest: "Merkwürdig ist bei der ganzen Angelegen-

1) Meerfeld, J., Ebd. 268

2) Meerfeld, J., Ebd. 266

3) Meerfeld, J., Ebd. 271-272

4) Meerfeld, J., Ebd. 266-267

5) Erdmann, A., Ebd. 1554

6) Meerfeld, J., Ebd. 272

7) Vgl. Stühmer, Heinrich, Christliche Gewerkschaften, SM 13,3(1909) 1383

heit das Verhalten der evangelischen Kreise. Gross ist die Zahl der in den christlichen Gewerkschaften organisierten evangelischen Arbeiter ja nicht. Ein Teil davon steht unter der Führung der christlichsozialen Herren Mumm und Behrens, die sich politisch dem Zentrum verwandt und verpflichtet genug fühlen, dass sie die Unterwerfung der christlichen Gewerkschaften und also auch der in ihnen vorhandenen evangelischen Arbeiter unter die Botmässigkeit Roms gelassen hinnehmen. Die evangelischen Arbeiter sind nicht regsam genug, um sich zu einer Stellungnahme aufzuschwingen, und die evangelische Kirche verharret in der ihr eigentümlichen Regungslosigkeit. Dagegen hat die Deutsch-evangelische Korrespondenz aufgemuckt; sie nennt die durch Roms Uebergriffe in die christliche Gewerkschaftsbewegung geschaffene Lage für die evangelischen Arbeiter "unerträglich" und "unwürdig" und fordert das "protestantische Ehrgefühl" auf gegen die Auslieferung evangelischer Volksgenossen an römische Herrschsucht Verwahrung einzulegen" ¹⁾.

Allerdings ist Erdmann skeptisch, ob "das protestantische Ehrgefühl sich doch noch etwas allgemeiner und entschiedener" äussern werde. Offenbar hat zumindest Erdmann gewisse sozialistische Erwartungen an den protestantischen Protest gesetzt. Abgesehen davon, dass die evangelische Kirche allen Grund hätte, sich eine derartige katholische Anmassung schärfstens zu verbieten, hofften die Sozialisten wohl, dass die evangelischen Arbeiter den "interkonfessionellen" Gewerkschaften den Rücken kehren würden.

Nach der Gewerkschaftsenzyklika erwartet nun Erdmann, dass das Misstrauen der evangelischen Arbeiter wachsen werde und - da man dasselbe auch bei etlichen katholischen Arbeitern erwarten dürfte - "die christlichen Gewerkschaften in steigendem Mass der Möglichkeit zu weiterer Gewinnung von Anhängern beraubt, in immer grösseren zahlenmässigen Abstand von der freien Gewerkschaftsbewegung gebracht werden" ²⁾.

In den Jahren nach der römischen Entscheidung richtete sich die Aufmerksamkeit der Sozialisten darauf, zu beweisen, dass die Christlichen Gewerkschaften, im Gegensatz zu ihrer früheren klassenkämpferischen Proletarierhaltung, integrierte Bestandteile des kapitalistischen Systems geworden seien. "Die christlichen Gewerkschaften treiben nun nicht mehr proletarische, sondern sogenannte nationale Politik; die Unternehmer sind ihnen nicht mehr Gegner ihrer Klasse, sondern die Freunde und Helfer ihrer Partei" ³⁾.

Zu Recht haben die sozialistischen Gewerkschaften an dieser neuen Situation keine Freude haben können. Wären die Christlichen Gewerkschaften zugrunde gegangen (und damit die organisierten Arbeiter den "Freien" freigegeben) oder die alten geblieben (mit denen die Zusammenarbeit hätte fortgesetzt werden können), so wäre der gewerkschaftlichen Arbeitervertretung kein Abbruch getan gewesen. Nun trat aber die ungünstigste Situation auch für die sozialistischen Gewerkschaften ein: Die christlichen Gewerkschaften sind geblieben, aber an eine Zusammenarbeit kann nicht mehr gedacht werden ⁴⁾.

Auch wenn es in den Christlichen Gewerkschaften noch proletarisch gesinnte Funktionäre geben würde, hätte eine Zusammenarbeit am dreifachen Abhängigkeitsverhältnis (Rom, Zentrum, Regierung) ihrer Organisation scheitern müssen "Die Abhängigkeit der christlichen Gewerkschaften von Mächten ausserhalb der Arbeiterklasse macht es unseren Organisationen, insbesondere dem

1) Erdmann, A., 1912c, 857-858

2) Erdmann, A., 1912e, 1555

3) Erdmann, A., 1914a, 36

4) Vgl. Erdmann, A., Ebd. 38

Bergarbeiterverband, äusserst schwer ihnen gegenüber eine einigermaßen folgerichtige Haltung einzunehmen. Man ist eben der christlichen Gewerkschaften nie sicher, man weiss nie, ob im gegebenen Fall ihre Lenker ihnen erlauben das zu tun, was sie möchten. Köln, Breslau oder Rom bestimmen die Taktik der christlichen Gewerkschaften und von dem Ausfall der Reichstagswahl, von dem politischen Kurs des Zentrums oder von einem Kuhhandel hängt es ab, ob die Führer so oder so handeln... Eine Bewegung, die derart auf die Gunst und die Hilfe von aussen angewiesen ist, kann nicht über sich bestimmen. Was die christlichen Gewerkschaften in Zukunft sein und tun werden, hängt nicht von ihnen sondern von ihren Vätern, Gönnern und Schützern, in erster Linie von Kirche und Zentrum ab" 1).

So bleibt den Sozialisten nun nichts anderes übrig, als den Christlichen Gewerkschaften den offenen Krieg zu erklären. Sie sollen wenigstens geschwächt werden.

Allerdings haben einige sozialistische Blätter den Krieg doch zu eifrig geführt und die Christlichen beschuldigt, dass sie sich, sogar für bares Geld, an verschiedene rechtsstehende Kräfte verkauft haben. Im Jahre 1913 kam es zu einem Prozess 2), der die Unhaltbarkeit der Anschuldigungen erwiesen hat.

Der Prozess hat einige interessante Einzelheiten, bezüglich der Taktik und der Strategie der christlichen Gewerkschaftsführer nach der Gewerkschaftsenzyklika zutage gefördert. Unter anderen die Frage, wie abhängig die Christlichen von Rom tatsächlich sind und inwieweit sie sich verpflichtet fühlen, die zur Duldung auferlegten römischen Bestimmungen zu erfüllen. Ein kurzer Abschnitt aus den Prozessakten zeigt das Problem klar: Rechtsanwalt Heine: "Ist es nicht Pflicht der christlichen Gewerkschaften, dafür zu sorgen, dass ihre Mitglieder den katholischen Arbeitervereinen angehören?" Zeuge Giesberts: "Das steht in keinem Statut und ist noch niemals beschlossen worden". Rechtsanwalt Grundschöttel: "Gestern stand in den Zeitungen eine Rede des Erzbischofs v. Hartmann. Darin heisst es: 'Wenn wir die Vorschriften des Heiligen Vaters befolgen wollen, und das müssen wir, dann müssen wir alles aufbieten, um dafür zu sorgen, dass in grösserer Masse die in den christlichen Gewerkschaften organisierten Katholiken den katholischen Arbeitervereinen beitreten'. Kläger Stegerwald (unterbrechend): "Die Bischöfe sollen dafür sorgen, nicht die christlichen Gewerkschaftsführer" 3).

Das heisst, in den Jahren nach der römischen Entscheidung lehnten die christlichen Gewerkschaftsführer die obligatorische Zuführung ihrer Mitglieder in die katholischen Arbeitervereine ab, und damit haben sie mit ihrer früheren selbstverständlichen Praxis gebrochen. Die Tatsache, dass sie diese katholische Pflicht nunmehr in den Kompetenzbereich der Bischöfe verwiesen hatten, könnte man, wenn man es unbedingt wollte, als eine Art Sabotierung oder passiver Widerstand werten.

Den Sozialisten gefiel diese doppelbödige Taktik der christlichen Gewerkschaftsführer ganz und gar nicht. In harten Worten wirft ihnen Erdmann, Unehrlichkeit, Unredlichkeit, Heuchelei, Halbwahrheit und dergleichen vor und meint: "Was die christlichen kennzeichnet, ist nicht nur ihr, die Arbeitersache schädigendes Verhalten, sondern auch die innere Unwahrheit, die sie noch unter die in ihrer Art wenigstens ehrlichen Fachabteiler und Gelben

1) Erdmann, A., 1914a, 38

2) Der Kölner Gewerkschaftsprozess. Die Grundsätze der christl. Gew. in gerichtlicher Beleuchtung. Christl. Gew.-Verlag. Köln 1913.

3) Der Kölner Gewerkschaftsprozess. Zit. bei Erdmann 1913-14b, 564

stellt" 1).

Hinter dieser sozialistischen Angriffstaktik lag offenbar die Befürchtung, dass es den geschickten christlichen Gewerkschaftsführern schlussendlich doch gelingen konnte, den "schwarzen Peter" d.h. die Romabhängigkeit der bischöflichen Instanz zuzuschieben, nach aussen Unabhängigkeit und somit gewerkschaftliche Integrität zu demonstrieren und sich damit eigentlich aus der Affaire zu ziehen. Den Sozialisten lag hingegen viel daran nachzuweisen, dass die christlichen Gewerkschaften wegen ihrer Romabhängigkeit keine Gewerkschaften mehr sind.

Dieser Nachweis gelang ihnen nicht. Der im Jahre 1914 geschlossene Burgfriede beendete alle Streitigkeiten. Die katholischen Fachabteilungen haben nach dem Tode von Kardinal Kopp und v. Savigny aus ihrem Fiasko die Konsequenzen gezogen und schlossen sich den christlichen Gewerkschaften an, die sich im Jahre 1920 mit über einer Million Mitgliedern als "Deutscher Gewerkschaftsbund" etabliert haben. Die Kölner Konzeption hat sich auf der ganzen Linie durchgesetzt. Mit dem Tode von Pius X begann auch das langsame Ende des Integrismus. Zu den ersten Amtshandlungen von Benedikt XV gehörte im Herbst 1914, Mrgr. Benigni völlig zu entmachten 2). Benigni, diese traurige Erscheinung des integristischen Katholizismus, der eine Reihe von vortrefflichen katholischen Laien und Theologen auf seinem Gewissen hat, hat sich dann in den zwanziger Jahren auf die Bekämpfung der Jesuiten spezialisiert. Eine zeitlang liessen ihn die Jesuiten gewähren, schliesslich deckten sie alle seine Untaten auf 3).

Für die sozialdemokratischen Freien Gewerkschaften waren die christlichen Konkurrenten nie eine alternative Gefahr gewesen. Im Jahre 1920 betrug die Zahl der Mitglieder der Freien Gewerkschaften fast acht Millionen. Es unterliegt keinem Zweifel, dass sie mit ihrer Gewerkschaftspolitik, die reformistische Kleinarbeit war aber auch den offenen Klassenkampf nicht scheute, die Arbeiter von Anfang an weitaus mehr überzeugten als die Christlichen Gewerkschaften. Mit Genugtuung durften die Sozialisten feststellen, dass die Christlichen Gewerkschaften ihr wichtiges Gründungsziel, der sozialdemokratischen Flut einen wirksamen Damm entgegenzusetzen, nicht erreicht haben.

7.8..Bemerkungen zur Bedeutung der Christlichen Gewerkschaften

Am Schluss drängt sich eine Frage auf, der wir nicht ausweichen wollen. Es handelt sich um die Bewertung der Bedeutung der Christlichen Gewerkschaften und überhaupt des von Laien geführten politischen Katholizismus.

Man könnte mit guten Gründen etliche Varianten für die Beantwortung der Frage durchspielen, weshalb dieser stellenweise dramatische innerkirchliche Kampf ausgebrochen sei.

Die christlichen Gewerkschaften vertraten (zumindest nach aussen) nur eine Variante, nämlich die, dass der Papst in der Beurteilung der Christlichen Gewerkschaften von den Berlinern irregeführt worden sei. Nach den dramatischen Pfingsttagen im Jahr 1912 erklärte der Gesamtverband der christlichen Gewerkschaften: "Noch nie ist das Oberhaupt der katholischen Kirche über We-

1) Erdmann, A., 1913-14b, 569

2) Bereits unter Pius X, im Jahre 1911, wurde Benigni als Unterstaatssekretär entlassen.

3) Vgl. "Civiltà cattolica" 78,4(1927) 386-400; 79,2(1928) 55-68, 235-236; 79,3(1928) 158-169

sen und Charakter der christlichen Arbeiterbewegung Deutschlands schmählicher hintergangen worden wie in dieser Huldigungsadresse. Sie ist die Krönung eines jahrelangen Verleumdungsfeldzugs des Berliner Verbandes gegen die christlichen Gewerkschaften. Dagegen erheben die christlichen Gewerkschaften schärfsten Protest. Die christlichen Gewerkschaften haben satzungsgemäss als Organisationen die Verpflichtung übernommen in ihrer gewerkschaftlichen Praxis so zu verfahren, dass die religiös-sittliche Ueberzeugung ihrer Mitglieder in keiner Weise verletzt wird" 1).

An dieser Variante der Irreführung hält Karl Bachem auch noch im Jahre 1930 fest. Es ist höchst erstaunlich, wie dieser gewichtige Zentrumsmitglied, dem ja alle Fakten und Tatsachen bekannt waren, bemüht ist, die ganze Krise des Zentrums und der christlichen Gewerkschaften ausschliesslich auf das Konto des Schreckensregiment von Benigni und seiner Berliner Freunde zu schreiben, und so tut, als ob die offizielle Amtskirche damit nichts zu tun gehabt hätte. Aus diplomatisch-taktischen Gründen ist zwar diese Einseitigkeit begreiflich, nur wird damit genauso wenig die Wahrheitsfindung gefördert wie die Möglichkeit gegeben, aus diesem Kapitel der Kirchengeschichte die nötigen Konsequenzen zu ziehen. Man wundert sich, dass einer der führenden Köpfe der katholischen Intellektuellen es nicht wagt, echte Konflikte mit der Hierarchie (etwa mit Kopp und Korum) auszutragen und es vorzieht, die ganze Verantwortung einem offensichtlich schwerkranken Neurotiker zuzuschieben. Denn schlussendlich hat ja nicht Benigni das "Fuldaer Pastorale" und die Enzykliken "Graves de communi" (1902), "Pascendi" (1907) "Singulari quadam" (1912) und "Lamentabili" (1906) verfasst und auch den Integralismus nicht selber erfunden.

Auf diese Weise verpasst Karl Bachem, der ja mit seinem Onkel Julius zusammen eine der Schlüsselfiguren der Ereignisse war, die historische Aufgabe, sich mit jenem System auseinanderzusetzen, dessen Kinder, wenn auch missratene, die vielen Benignis waren. Was Bachem am System selber auszusetzen hat, verharmlost er auf das "Menschlich-Allzumenschliche". "Das Menschlich-Allzumenschliche, welches ja auch in der Geschichte der Kirche seine stete Rolle spielt, ist bei ihr doch stärker in den Vordergrund getreten, als das für gewöhnlich der Fall ist. Aber, wie auch stets in der Geschichte der Kirche, ist hier, nachdem in der kirchlichen Verwaltung das Gleichgewicht eine Weile gestört war, in gegebener Zeit die Gleichgewichtslage wiedergefunden worden, sodass die Periode des Einflusses Benignis ohne dauernden Schaden für die Kirche vorüberging 2).

Diese Deutung, die offenbar davon ausgeht, dass die Struktur der kirchlichen Institution eine kontinuierliche Stabilität hat, die nur zeitweilig gestört werden kann, um alsbald wieder ins immerwährende Gleichgewicht zurückzupendeln, ist freilich zu konservativ, um die wesentlichen Veränderungen und ihre Notwendigkeit wahrnehmen zu können.

Es mag zwar "in der kirchlichen Verwaltung das Gleichgewicht eine Weile gestört" gewesen sein, der Grund - den Bachem und die katholischen Intellektuellen von damals nicht anzutasten wagten - lag aber nicht im iuristisch-verwaltungstechnischen Bereich, sondern viel tiefer in jener ekklesiologischen und sozialtheologischen Konzeption der Amtskirche und ihrer Haustheologen,

1) Zit. bei Severing, Karl, 1912, 737

2) Bachem, Karl, 1926-32, Hier 7. Bd. 304

die aus alten Zeilen überliefert und unterwegs verabsolutiert, den Anschluss an die Wirklichkeit des neuen Menschen, der neuen Gesellschaft und überhaupt der neuen Welt zuerstmal nicht fand.

Der berühmte und von den Sozialisten oft zitierte Satz des Theologen Wurm, dass die Kirche "auf Leben und Tod um ihre Existenz" ¹⁾ kämpfe, bestimmte zwar die heftige Abwehrhaltung der Amtskirche und legitimierte ihre Verurteilungen, war aber eine falsche Option. Um ihre Existenz kämpfte nämlich nicht die Kirche, sondern eine veraltete integristische Theologie, die sich zeitweilig als die Lehre der Kirche ausgab. Und schlussendlich hat diese Theologie den Kampf dann auch verloren, ohne dass dadurch die Kirche irgendwelchen Schaden erlitten hätte. Im Gegenteil. Sie hat sich in einem langen und schwierigen Prozess zur Kirche des II. Vatikanums entwickelt. Es unterliegt keinem Zweifel, dass Päpste wie Johannes XXIII oder Johannes Paul II etliches sagten und taten, wofür sie im damaligen Kontext die schwersten kirchlichen Verurteilungen über sich hatten ergehen lassen müssen.

Und darum handeln die Traditionalisten unserer Tage, die sich auf Pius X berufen und den Päpsten des II Vatikanum allerlei "Irrtümer" nachsagen, durchaus konsequent. Nur sehen sie nicht, dass mit Pius X eine lange Epoche der Kirche zu Ende gegangen ist, und seine Heiligsprechung im Jahre 1954 daran nichts ändert.

Als Katholik wird man zwar im Prinzip nicht verleugnen, dass "das wahre Wohl der Kirche nur auf dem geraden und offenen Wege in Unterordnung unter die ordnungsmässigen, gottgesetzten Organe der Kirche verfolgt werden darf" ²⁾, zumindest wird man nicht genau das Gegenteil behaupten. Aber wenn Bachem aus den damaligen Ereignissen diese Lehre zieht, wird er weder den Tatsachen noch der Wahrheit gerecht. Denn auch wenn jede Institution und die Kirche wegen ihrer göttlichen Einsetzung sogar in besonderem Masse von ihren Mitgliedern eine gewisse Unterordnung verlangen darf und muss, ist dies eine Frage des Masses und dieses schliesst blinde entmündigende Unterwerfung nicht ein. Vor allem entbindet diese Unterordnung keinen von der persönlichen Verantwortung, sich für das Wohl dieser Kirche nach bestem Wissen und Gewissen einzusetzen, auch auf die Gefahr hin, mit Teilen der Amtskirche in Konflikt zu geraten. Denn - und genau das will Bachem nicht wahrnehmen - in Konflikt geraten ist damals die ganze "Kölner Richtung". Nicht weil sie gegen die Kirche war, wie es ihre Gegner zu beweisen versuchten, sondern genau umgekehrt, weil sie diese Verantwortung für die Kirche übernahm und sich den integristischen Tendenzen nicht unterwarf. Dieser "Ungehorsam" relativierte zwar die Macht der Bischöfe, stellte sie aber keineswegs in Frage, sondern suchte mit imponierendem Geschick einen Ausweg für die Zukunft. Und der wurde nur gefunden, weil sich Julius Bachem und seine christlichen Gewerkschaftler im Jahre 1900 dem "Fuldaer Pastorale" nicht unterworfen, ja nicht einmal untergeordnet haben, sondern auch nach 1912 in harter Arbeit zu beweisen versuchten, dass ihre Konzeption richtig war. Schliesslich, allerdings erst nach Jahrzehnten, ist ihnen dies auch gelungen.

So haben die Bachemiten - ohne dass Karl Bachem im Jahre 1930 dies zu realisieren vermag - einen entscheidenden Beitrag zur Erneuerung (vielleicht gar zur Rettung) der Kirche geleistet. Es ist zu einem grossen Teil auch ihnen zu verdanken, dass die alte klerikale Kirche eines Tages als "das Volk Gottes"

1) Vgl. Erdmann, A., 1910, 1627

2) Bachem, K., Ebd. 305

definiert werden konnte und die ökumenische Verbindung zu den anderen Christen fand. Freilich auch ihr Werk, etwa die von den Laien geleitete christliche bzw. katholische Politik, trägt die Merkmale des Provisorischen, des Zeitbedingten und ist nicht endgültig geworden.

Wie die Geschichte auch in anderen Fällen zeigt, tendieren die einst fortschrittlichen und entwicklungstreibenden Konzeptionen dazu, nach einer gewissen Zeit des Aussässigwerdens zu etablierten Institutionen zu werden und sich gegen jene Fortschrittsideen zu wenden, die sie emporgetragen haben. Nachdem sie sich festgesetzt haben, versuchen sie ihren Inhalt zu konservieren, durch das ganze Aufgebot der iuristischen und verwaltungstechnischen Apparates zu schützen und werden - sozusagen als Gefangene ihrer Vergangenheit und ihrer Struktur - von neuen Kräften, neuen Ideen, neuen Konzeptionen, die nicht in ihre Struktur passen und die sie scheinbar nicht aufzunehmen vermögen, überholt. Auf diese Weise entwickeln sie die gleichen Abwehrmechanismen und die auf die Erhaltung des Bestehenden bedachten repressiven Verhaltensweisen, die einst gegen ihre fortschrittlichen Väter eingesetzt wurden. So sind heute die leitenden Fortschrittsideen des 19. Jahrhunderts, nämlich Liberalismus, Marxismus und christliche Politik als etablierte Institutionen konservative Bollwerke der Ordnung und Ruhe geworden, d.h. jenes Staats- und Gesellschaftssystem, das sich gegen den neuen Menschen, gegen die neue Wirklichkeit, gegen die neue Welt, die im Entstehen begriffen ist, in Abwehrposition befindet.

So sind es heute pikanterweise die Männer und diesmal auch Frauen! der Kirche selbst, die die einst fortschrittliche christliche Politik hinter sich lassen. Hatte die Kirche von Pius X alles nur unter dem Gesichtspunkt der Religion und Sittlichkeit betrachtet und dabei die "Weltlichkeit" der Wirtschaft, des sozialen und politischen Lebens verkannt, so muss heute immer dringender die Anwesenheit der religiösen und christlichen Substanz einer sich nach aussen christlich gebenden Politik und Gesellschaftsordnung hinterfragt werden. Denn es gibt inzwischen viele Anzeichen dafür, dass die Religion und das Christentum der Eigengesetzlichkeit der Realpolitik weichen mussten und nur noch als Fassade und sinnlose Verbalisierung verwendet werden.

Freilich, wenn es auch dem Zentrumsmann Bachem im Jahre 1930 nicht ganz gelingt, die Bedeutung der christlichen Gewerkschaftsbewegung geschichtlich richtig einzuordnen, so vermögen die Sozialisten noch viel weniger die Tragweite der Ereignisse jener Jahre abzuschätzen. Es ist zwar beachtenswert, wie tief sich manche Sozialisten, vor allem natürlich August Erdmann, in die Materie hineinarbeiten und sich tatsächlich bemühen, ihre Aussagen genau zu belegen anstatt billige politische Polemik zu betreiben. Im grossen und ganzen gelingt es ihnen aber nicht, eine sachlich verifizierbare Beziehung zum Thema zu gewinnen.

Auch wenn vielen von ihnen ein überbordendes Ideologisieren in der Tat nicht nachgesagt werden kann, ist es offensichtlich, dass sie viel zu stark dualistisch denken, um die pluralistischen Differenzen wahrnehmen zu können. Die Zweiteilung der Welt in Progressive und Reaktionäre, in Sozialisten und Nichtsozialisten, zwingt sie von vornherein dazu, das Schwergewicht ihrer Argumentation auf den Beweis des reaktionären Charakters der christlichen Politik und der Christlichen Gewerkschaftsbewegung zu konzentrieren.

Wer wird wohl leugnen können, dass diese dualistische Option durch das Verhalten der integristischen katholischen und preussisch-etablierten evangelischen Kirche gestützt wurde. Allerdings wurden sie von fortschrittlichen christlichen Ideen, vom katholischen und evangelischen religiösen Sozialismus, in gewisse Schwierigkeiten gebracht, die sie aber leicht bewältigen könnten durch den Nachweis, dass dieses fortschrittliche Element im Christentum tatsächlich nur Idee war und in der Wirklichkeit an der konservativen Haltung der Kirchen scheitern musste. So können sie etwa die "roten Kapläne" ungeniert würdigen, zumal diese Anerkennung gleichzeitig als Beweis für den reaktionären Charakter der Kirche, die diese Kapläne ja eliminierte, verwendet werden konnte. Auch im Falle der christlichen Gewerkschaften erweist sich diese Argumentationstaktik als tragfähig. Vor allem in den Zeiten kirchlicher Reppression gegen die Christlichen Gewerkschaften scheint ihre Anwendung ideologischen Gewinn zu versprechen. Nichts hat die sozialistische Argumentation beweiskräftiger gemacht als die kirchliche Verfolgung der christlichen Gewerkschaften. Ihre kirchliche Vernichtung wäre die Krönung der marxistischen Ideologie gewesen.

Neben dem faktischen Gewinn, der im Verschwinden des Konkurrenten bestanden hätte, wäre der ideologische noch bedeutender gewesen, namentlich der definitive Beweis, dass die Zukunft nur noch vom Sozialismus getragen werden kann. Und man kann sagen, dass die integristische Kirche fast alles unternommen hat, um den endgültigen Sieg des Sozialismus herbeizuführen. Um den Sozialismus erfolgreich bekämpfen zu können, unterstützte sie die lebensunfähigen katholischen Fachabteilungen, verurteilte die Idee der christlichen Gewerkschaften und trieb bis 1920 Millionen von katholischen Arbeitern in die sozialistischen "Freien Gewerkschaften". Man kann die Leistung der christlichen und katholischen Arbeiterführer gar nicht hoch genug einschätzen, wenn man bedenkt, dass sie zwischen Kirche und Sozialismus, von beiden ominös desavuiert und attackiert, trotz allem standhielten, ohne zu wissen, ob sie von der Geschichte je bestätigt würden.

Sie wurden bestätigt. Und sie veränderten nicht nur das soziale Gesicht der Kirche, sondern auch den Sozialismus. Keiner der Sozialisten hat diese historische Leistung wahrnehmen können, obwohl sie auch schon damals offensichtlich war.

Mit katholischen und evangelischen Arbeitern durch die Waffenbrüderschaft in Berührung gekommen ¹⁾, erkannten wohl die Sozialisten nicht nur, dass sie Fleisch von ihrem Fleisch und Blut von ihrem Blut waren, sondern dass sie als religiöse Christenmenschen die gleichen Ideen der sozialen Gerechtigkeit wie die Sozialisten verfechten konnten. Und da sie in den verrauchten Ruhrkneipen an der Theke wenigstens so vehement ihre eigenen Bischöfe beschimpften, haben die Sozialisten erkennen müssen, dass es auch eine andere Kirche, auch ein anderes Christentum gibt.

Nirgendswow werden zwar die Sozialisten von diesem Unterschied schreiben, aber es ist offensichtlich, dass sie nach 15 Jahren des gemeinsamen Kampfes zumindest gewisse Hemmungen bekamen, über Religion und Christentum so undifferenziert zu reden, dass sie damit auch ihre christlichen Kameraden verletzen mussten.

1) Vgl. Erdmann, A., 1914a, 35

Die orthodoxen Marxisten beharrten zwar auf ihrer Theorie, dass diese Arbeiter sich nur christlich nennen, weil sie irregeleitet worden sind. Die in den "Freien Gewerkschaften" tätigen Reformisten und Revisionisten erkennen aber, dass mit dieser orthodoxen Argumentation erstens gar nichts ausser Zwiespalt zu erreichen ist, und zweitens, dass diese an der tatsächlichen religiösen Ueberzeugung ihrer Kameraden vorbeideologisiert.

Seit Leiparts ¹⁾ Warnung findet man keinen freigewerkschaftlichen Artikel mehr, der einen offenen Atheismus oder einen religiösen Kampf vertreten würde. Sicherlich spielten dabei - wie wir im nächsten Kapitel zeigen möchten - taktische Ueberlegungen eine Rolle, aber auch die Vermutung, dass es sachlich nicht angebracht sei gegen Religion und Christentum verallgemeinernd loszuziehen.

Auf diese Weise haben die religiösen Arbeiter - man muss es wohl sagen - mehr zum Abbau der antireligiösen Agitation der Sozialisten und mehr zur gegenseitigen Verständigung beigetragen als die Amtskirche. Sie zwangen einen grossen Teil der Sozialisten, ihre atheistische und antireligiöse Position zu überdenken und vor allem das Kernproblem zu hinterfragen, ob der sozialistische Kampf für die Arbeiter und für eine gerechte, freie Gesellschaft den Atheismus und die gleichzeitige Bekämpfung der Religion voraussetze.

1) Leipart, Th., 1898-99

8. Das umstrittene Verhältnis zur Religion und zur Kirche

Waren die Sozialisten in der Ablehnung und in der damit verbundenen Bekämpfung der christlichen Politik einig gewesen, so nahm ihre Haltung zu den christlichen Gewerkschaften bereits eine differenzierte Position an. Noch weiter differenzieren sich ihre Ansichten und Kampfmethoden im Falle der Kirche, bis sie dann in der Religionsfrage ganz auseinandergehen.

Man könnte diesen Differenzierungsprozess sogar gesetzmässig umschreiben und sagen, je mehr sich das Religionsphänomen entpolitisiert und sich in den individuellen Bereich zurückzieht, desto differenzierter wird ihre sozialistische Beurteilung und umstrittener ihre Bekämpfung. Dementsprechend wird die Kirche davon abhängig negativ beurteilt und bekämpft, je mehr sie sich als Politikum und je weniger sie sich als Verkünderin der Religion präsentiert. Das gleiche gilt auch für die Religion. Sie wird im Verhältnis zu ihrer Verwendung zu politischen Zwecken angegriffen.

Diese Gesetzmässigkeiten sind die Folgen jener ideologischen Differenzierungen die sich im Sozialismus zunehmend bemerkbar machten und zu seiner Dreiteilung führten. Die Themen denen sich die Sozialisten im Bereiche ihrer Beziehung zur Religion und zur Kirche stellen, kreisen um die Frage der Erklärung der Religion zur Privatsache und um die davon abgeleiteten Themen, die im Zusammenhang mit der Trennung der Kirche vom Staat stehen und schliesslich nach der Ueberprüfung der Strategie und Taktik der Religion und Kirchenbekämpfung, einerseits zur heissumstrittenen Kirchenaustrittsbewegung, anderseits zur Hinwendung zur Religion führen.

Diesem letzteren Thema, dem wir besonderes Gewicht beimessen wollen, haben wir das letzte 9. Kaptel gewidmet.

Im achten Kapitel wollen wir der Religion - und Kirchenfrage gleichzeitig nachgehen zumal ihre Trennung unter den Sozialisten auch umstritten gewesen ist.

8.1. Die Dreiteilung des Sozialismus

Seit der Jahrhundertwende kann man in der deutschen Sozialdemokratie bezüglich der Religionsfrage drei verschiedene Richtungen feststellen: Revisionisten, Orthodoxe und Freidenker. Wenn man berücksichtigt, dass freilich jede dieser Gruppen radikale und gemässigte Flügel hatte und zwischen den Gruppen auch doktrinäre, taktische und strategische Uebergänge und Ueberschneidungen bestanden, lässt sich diese Aufteilung mit diesen Vorbehalten vertreten.

Je grösser die Bereitschaft einer Gruppe war, das eigene Orientierungssystem kritisch zu reflektieren und das Denk- und Verhaltenssystem des Gegners kognitiv verstehend zu begegnen, desto heterogener ist sie gewesen. Denn genauso wie selbstkritisches Bewusstsein und kognitive Dialogbereitschaft die Pluralisierung des eigenen Orientierungssystems fördern, unterstützen das unkritische Selbstbewusstsein und die militante Distanzierung seine Einheit.

In diesem Sinne waren die sogenannten proletarischen Freidenker die homogenste und die religiösen Revisionisten die heterogenste Gruppe gewesen. Die zunehmende Verstärkung der freidenkerischen Gruppe ermöglichte den Orthodoxen, eine ihrer Natur eigentlich kaum entsprechende ausgleichende Haltung einzunehmen. Allerdings waren die Orthodoxen seit der Jahrhundertwende zweigeteilt gewesen. Der deutsche orthodoxe Marxismus hat im Austromarxismus einen qualitativ bemerkenswerten Konkurrenten bekommen.

Die Austromarxisten waren im gewissen Sinne Revisionisten gewesen. Aber im wesentlichen Unterschied zu den üblichen Revisionisten, die bestrebt waren, sozusagen artfremde Elemente in die sozialistische Theorie zu integrieren, wirkte der austromarxistische Revisionismus immanent und versuchte, eigentlich wie schon Engels, gewisse Einseitigkeiten des ursprünglichen in militanter Dialektikstimmung entstandenen Marxismus auszugleichen. Im Gegensatz zu den deutschen orthodoxen Marxisten die zum mechanistischen Materialismus und zum rigorosen Oekonomismus neigten, die Dialektik ontologisch verstanden und das Basis-Ueberbau-System schematisch angewendet haben, versuchten die Austromarxisten diese Intimbereiche des Marxismus zu differenzieren, ihre Disjunktivsätze synthetisch aufzulösen und schliesslich die Dialektik und somit den Marxismus zu formalisieren. Waren die deutschen die Dogmatiker, so die Austromarxisten die kritischen Analytiker des Marxismus geworden.

Die Grundhaltung der drei Gruppen in der Frage der Religion und der Kirche lässt sich, im Grossen und Ganzen, folgendermassen bestimmen:

Die proletarischen Freidenker lehnten von vornherein jegliche Art von positiver Religion ab, stellten das Vorhandensein eines religiösen Bedürfnisses in Frage und meinten, die Kirche sei nichts anderes als organisierte Verdummungsanstalt und die religiösen Institutionen des jeweiligen Ausbeutersystems. Ohne die geringste Neigung die Richtungen innerhalb der Religion und der Kirche zu differenzieren resp. gewisse Unterschiede zwischen Religion und Kirche anzuerkennen, wiesen sie das Ganze global zurück und meinten, dass die erste Aufgabe des proletarischen Kampfes darin bestehe, mit der Religion und der Kirche abzurechnen und diese aus dem Wege zu räumen. Die Haltung der proletarischen Freidenker wird von einer scharfen Emotionalität geprägt, sie hassen die Religion. Ihre Argumentation ist dementsprechend engförmig und erschöpft sich in den wenigen Thesen die sie überall konsequent anwenden.

Beide orthodoxen Gruppen lehnen die freidenkerische Bekämpfung der Religion ab, anerkennen das religiöse Bedürfnis als Vorstufe des entwickelnden Bewusstseins und meinen, dass auf einer hohen Stufe des emanzipatorischen Reifeprozesses das Bedürfnis nach religiöser Orientierung verschwinden werde. Deshalb sei der direkte Kampf gegen die Religion überflüssig und aus taktisch-politischen Gründen sogar schädlich, da durch die Verletzung der religiösen Gefühle der noch konfessionellen Arbeiter diese für den Sozialismus nicht gewinnen werden können. Der proletarische Kampf sei kein Religionskampf und auch kein Kulturkampf gegen die Kirche, sondern ein Klassenkampf der in politischem und ökonomischem Bereich ausgefochten wurde. Sie unterscheiden auch zwischen Religion und Kirche. Daraus folglich ist ihre Haltung gegen die Kirche, die ja weit mehr als die Religion ein politisches Phänomen ist, viel schärfer und angriffiger. Im politischen-gesellschaftlichen Bereich begegnen sie die Kirche nicht als Verkünderin einer Religion, sondern als ein system- und staatsverbundenes Politikum, das direkter Gegenstand des Klassenkampfes wird.

Dennoch ist die Haltung der Orthodoxen gerade in diesem Bereich unterschiedlich, schwankend und stellenweise unsicher. Um nicht auf die Seite der proletarischen und bürgerlichen Kulturkämpfer gedrängt zu werden und die konfessionellen Arbeiter nicht zu entfremden, versuchen sie den direkten Kirchenkampf soweit wie nur möglich zu vermeiden. Erst nach 1912 werden sie dann doch die "politische" Kirchengaustrittsbewegung lancieren.

Die Austromarxisten hatten in der Bekämpfung der Religion und der Kirche weniger doktrinäre und politische Hemmungen gehabt, dafür waren sie aber auch differenzierter und beweglicher gewesen. Manchmal unterstützten sie die Freidenker, und gleichzeitig spielten sie immanent marxistische Argumente den Revisionisten zu.

Die Revisionisten stellten die heterogenste Gruppe dar, und darum ist ihre Beziehung zur Religion und zur Kirche äusserst komplex, stellenweise recht widersprüchlich zumindest paradox und nicht systematisierbar. In der Revision des Marxismus zeigen sie Aehnlichkeiten mit den Austromarxisten, gehen aber über den blossen entökonomisierenden Korrektur des Basis-Ueberbau-Systems weit hinaus. Sie lehnen den Marxismus als Weltanschauung überhaupt ab und meinen, mehr als das ökonomische Programm einer politischen Partei sei er nie gewesen. Ihre Weltanschauung holen die Revisionisten nicht aus dem Marxismus, sondern aus irgendeiner Art von Religion bzw. aus der Ethik. Die Varianten dieser Möglichkeiten unterscheiden sich allerdings erheblich. Die meisten huldigen entweder zumindest einigen Grundsätzen des nichtkirchlichen Urchristentums, oder einer allgemeinen Religiösität, die zuweilen pantheistisch ist, oder begnügen sie sich mit inneren erhabenen Gefühlen der menschlichen Sittlichkeit. Von sehr wenigen Ausnahmen abgesehen, lehnen sie alle die kirchliche Bindung der Religion ab, die meisten haben auch zu einem inhaltlich bestimmbaren allgemeinen Christentum keine Beziehung mehr. Noch verschwommener ist ihre Haltung der Kirchen gegenüber. Die Freireligiösen zeigen sogar freidenkerische Tendenzen, während andere kircheninnovativ wirken möchten. Die Position der Revisionisten hat einen persönlich-existenziellen Hintergrund. Die meisten von ihnen sind ja ehemalige evangelische Theologen oder Intellektuelle, die ihre Kirche enttäuscht und empört verlassen und in ihr neues sozialistisches Orientierungsfeld eine "neue Religion" hineingebracht haben. In der Kirchenbekämpfung der Revisionisten findet man nicht die Aggressivität und den Hass der Freidenker, und auch nicht die ideologische Hartnäckigkeit und Verachtung der Orthodoxen. Ihre Abwendung von der Kirche ist graduell recht verschieden, manche von ihnen erwecken den Eindruck, dass sie lediglich die konservative Kirchenleitung nicht aber die Kirche bekämpfen. Ihre Einstellung zur katholischen Kirche ist spürbar feindseliger. Das hat aber weniger mit ihrer sozialistischen Position als mit ihrer protestantischen Vergangenheit zu tun. Allerdings, anders als die Orthodoxen und Freidenker, die fast ausschliesslich "katholisch" orientiert sind, sprechen die Revisionisten über die katholische Kirche selten.

Schlagwortartig lassen sich die unterschiedlichen Positionen zur Religion und zur Kirche, mit einigen Vorbehalten, folgendermassen skizzieren:

Die proletarischen Freidenker drängen zum militanten Atheismus und zur direkten Vernichtung der Kirche,

Die orthodoxen Marxisten propagieren das Ideal des religiösen Indifferentismus und rechnen mit dem zwangsläufigen Absterben der Kirche.

Die religiösen Revisionisten vollziehen eine kreative Hinwendung zu irgendeiner Art von Religion. In der Kirchenfrage unterstützen sie entweder die Freidenker, oder die Orthodoxen, oder meinen, dass die Kirche reformierbar und durch den Sozialismus zu reformieren sei. In ihrer gegenwärtigen Gestalt werden die Kirchen freilich von allen Revisionisten abgelehnt.

Eine den Revisionisten nahestehende Sondergruppe stellte die Gruppe der gewerkschaftlichen Reformisten dar. Fern von jeglicher theoretischer Auseinandersetzung und überzeugt von der Wirksamkeit der schrittweisen ökonomischen Reformen, lehnte diese Gruppe jede positive oder negative Beschäftigung mit religiösen und kirchlichen Fragen ab und drängte zur absoluten Neutralität.

8.2. Das Proletariat und die Religion

Auch wenn es niemanden grosse Schwierigkeiten bereitet hätte, aus den Schriften der führenden sozialistischen Theoretiker eine religionsfeindliche Haltung zu beweisen, ist "innerhalb der deutschen Sozialdemokratie... die Frage nach der Stellung der Partei zur Religion immer umstritten gewesen" ¹⁾, bemerkt Erdmann.

So war zwar die Grundhaltung der Arbeiter, die sich der Sozialdemokratie angeschlossen hatten, kaum als religiös zu bezeichnen, ihre Einstellung konnte aber trotzdem nicht einheitlich festgelegt werden. Wir haben zwar keine wissenschaftlich gesicherte Untersuchung darüber gefunden, ob, inwieweit und auf welche Weise die sozialdemokratischen Arbeiter religiös bzw. nicht religiös waren. Man darf aber vermuten, dass von der möglichen Verhaltensweisen alle Varianten, bis auf eine, vorhanden waren. Eine Variante, nämlich die des kirchlich engagierten praktizierenden Katholiken darf man sicherlich ausschliessen. Man berichtet aber des öfteren von sozialdemokratischen Arbeitern, die sich als evangelische Kirchenräte wählen liessen. Die Parteiführung beeilte sich in diesen Fällen klarzustellen, dass sie diese Funktionen als Privatpersonen und keineswegs im Auftrag der Partei ausüben.

Der Austromarxist Karl Mann hat aber wahrscheinlich recht, wenn er die Frage nicht auf Grund von statistischen Erhebungen beantworten will, sondern meint, dass die religiöse Einstellung der Arbeiter ein der ständigen Aenderung unterworfenen Symptom eines allgemeinen Prozesses sei. Bei der Beurteilung des Problems scheint der jeweilige Istzustand tatsächlich weniger wichtig zu sein als die Entwicklungstendenz, die nach der Meinung von Mann in der Loslösung von der Religion bestehe.

Bei der Loslösung von der Religion müsse man, sagt Mann, zwei wichtige Faktoren berücksichtigen. Erstens, dass diese Loslösung ihren Grund nicht in einer klassenbedingten d.h. proletarischen und sozialistischen Option habe, sondern vielmehr eine klassenübergreifende und allgemeine emanzipatorische Tendenz aufzeige, die seit der Renaissance die ganze europäische Gesellschaft durchziehe und bis zur Industrierevolution von den bürgerlichen Intellektuellen getragen wurde. Zweitens, dass sie nicht einem atheistischen Willensakt entspreche, sondern lediglich Teil und zwangsläufige Begleiterscheinung jenes wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Umwälzungsprozesses sei, der seit dem Mittelalter die europäische Geschichte charakterisiere. Die fortschreitende Emanzipierung der Menschen ist ein sozialer Vorgang und als solcher richtet er sich immer gegen tradierte Lebens- und Gesellschaftsformen d.h. auch gegen die Religion, soweit diese als soziales Phänomen von gesellschaftlichen Institutionen wie der Kirche getragen wird. Allerdings war dieser Umwälzungsprozess d.h. die Loslösung von den überlieferten Formen nie einheitlich gewesen und hat in jeder Epoche und in jeder Klasse unterschiedliche Formen angenommen. Die gebildeten Kreise wurden Humanisten, säkularisierte Philosophen oder protestantische Theologen, das ungebildete Volk verwandelte sich in Ketzer und bekämpfte die Kirche auf abergläubische Weise. "Dieser Prozess der Loslösung der Individuen aus den alten erstarrten religiösen Gemeinschaften vollzieht sich innerhalb jeder Klasse in besonderer Weise und er vollzieht sich bei allen Klassen als ein Prozess, der zahllose Zwischenstufen durchläuft. Da dieser Prozess die verschiedenen Schichten jeder Klasse mit verschiedener Kraft und verschiedener Schnelligkeit erfasst, bestehen innerhalb jeder Klasse in jedem Augenblicke verschiedene Zustände des religiösen

1) Erdmann, A., 1905a, 511

Bewusstseins nebeneinander. Dies kann uns natürlich nicht hindern, in diesen nebeneinander bestehenden Bewusstseinszuständen Stufen eines Entwicklungsprozesses zu erkennen" 1).

Am modernen Proletariat unterscheidet Mann drei verschiedene Phasen der Loslösung von der Religion, die gleichzeitig auch die unterschiedlichen Arten dieses Prozesses aufweisen.

1) Auf der untersten Stufe, bei den kleinstädtischen und agrarisch-kleinbürgerlich beeinflussten Arbeitern ist die Loslösung noch schwer und unvollständig. "Alle diese proletarischen Schichten - sie bilden in Oesterreich gewiss die Mehrheit des Proletariats - sind von der kleinbürgerlichen und bäuerlichen Ueberlieferung ihres Kreises noch nicht losgelöst, also auch nicht aus der religiösen Gemeinschaft herausgetreten. Sie wollen die Heilmittel der Kirche bei den grossen Ereignissen ihres Lebens nicht entbehren. Angriffe auf den Glauben ihrer Kindheit verletzen ihre Gefühle. Der Vorwurf der Ungläubigkeit ist immer noch die wirksamste Waffe unserer Gegner im Kampfe um diese Arbeiterschichten" 2). Auch in Deutschland dürfte die Zahl dieser sozialdemokratischen Arbeiter erheblich, ja sogar im Wachsen begriffen sein. Kautsky erklärt das Phänomen mit dem Wachstum des Proletariats und mit der Ausbreitung des Sozialismus in klerikalen Gebieten. So sei es zu verstehen, dass "unter den Zugängern noch viele der klerikalen Autorität folgen, weil sie aus Klassen oder Gegenden stammen, in denen der Klerus noch (oder wieder) alle Gemüter beherrscht.... Andererseits bewirkt das Streben, billigen Arbeitskräften oder den Rohmaterialien möglichst nahe zu sein, sowie die Ausdehnung des Bergbaus, dass die kapitalistische Industrie immer weiter in das flache Land vorschreitet, in Gegenden, die noch völlig unter klerikalem Einfluss stehe" 3). Immerhin sind aber auch diese Schichten von dem die religiösen Gemeinschaften zersetzenden Entwicklungsprozess bereits erfasst. Dies zeigt sich darin, dass sie zwar nicht die Religion, aber im Namen der Religion ihre Kirche als Herrschaftsverband kritisieren. "Sie stellen gern die Lehren des Evangeliums der entarteten Kirche gegenüber, sie vergleichen den armen Zimmermannssohn von Nazareth den reichen Würdenträgern der Kirche, sie fühlen sich als bessere Christen denn die Pfarrer und Kooperatoren, die mit Fabrikanten und Grossbauern an einem Tische tafeln. Für den Kampf gegen den Klerikalismus sind auch diese proletarischen Schichten empfänglich; aber sie wollen nur die Kirche als Herrschaftsverband, nicht das Christentum als religiöse Gemeinschaft bekämpfen. Sie entlehnen gerade der religiösen Ideologie ihre Argumente gegen die Kirche. Sie sind es, die so gern von Jesus als dem "ersten Sozialisten" sprechen hören" 4). Diese Arbeiter, die sich oft auch als progressive Christen, Reformkatholiken u.a. bezeichnen, sind für den Sozialismus noch unreif, aber sie befinden sich schon auf dem Wege zu ihm hin.

2) Eine andere, auch noch unreife Stufe stellen jene Arbeiter dar, die sich oft in schweren inneren Kämpfen nicht nur von der Kirche, sondern auch von der Religion losgelöst haben. "An allem Ueberlieferten, auch an der Religion, versucht sich nun ihre Kritik. Die völlige Loslösung von dem Glauben ihrer Kindheit ist ihnen ein bedeutsames inneres Erlebnis, die Errungenschaft schweren inneren Kampfes. Sie verachten jeden, der an diesem Erlebnis keinen Teil hat. Sie empfinden den Gegensatz gegen die

1) Mann, Karl, 1907-08c, 539

2) Mann, K., Ebd. 539

3) Kautsky, K., 1902-03a, 84

4) Mann, K., Ebd. 540

Ideologie, die sie in hartem Kampfe in sich selbst überwinden mussten, stärker als den äusseren Gegensatz gegen die Kapitalistenklasse und den Klassenstaat. Sie sind nicht etwa nur ungläubig, sondern sie hassen den alten Glauben - wie so oft Liebe in Hass umschlägt, ehe sie zur Gleichgültigkeit werden kann" 1). Auch diese Schichten sind für den Sozialismus noch unreif. Von begreiflichem Hass gegen die Religion geleitet messen sie nämlich den ideologischen Auseinandersetzungen Priorität bei, vergessen zu oft den Klassenkampf, die ökonomischen Ziele und sind sogar in ihrem leidenschaftlichen Hass gegenüber der Religion bereit, sich mit den Todfeinden des Proletariats zu verbünden.

3) Die dritte, für den Sozialismus reife Stufe stellen jene Proletarier dar, die die Religion nicht hassen, weil sie sie auch nie geliebt haben. Sie sind jene religiös vollständig indifferenten Menschen, "die schon ihre Jugend in einem glaubenslosen Hause verbracht haben, denen die Religion nicht viel mehr als eine Erinnerung an ein paar Schulstunden ist. Sie hassen die überlieferte Religion nicht, weil sie sie nie wahrhaft geliebt haben. Ihr Bewusstsein ist nicht mehr bestimmt durch die schwere Befreiung von eigenem Glauben, sondern sie haben ihre Erziehung in unseren Organisationen, in unseren Gewerkschaften vor allem, empfangen. Ihr Interesse ist wirtschaftlichen und politischen Zielen zugewendet. Den Kampf gegen den Klerikalismus führen sie als einen Teil ihres Klassenkampfes" 2). Der Atheismus dieser Arbeiter bestehe nicht darin, dass sie die Religion direkt bekämpfen, sondern dass sie aus ihrem Leben das Jenseits eliminiert und ihre Zukunftsvorstellung vollständig dem Diesseits zugewandt haben. Deshalb kann Kautsky sagen: "Der Proletarier hat keine Ursache, an der Zukunft seiner Klasse zu verzweifeln. Unaufhaltsam marschiert sie siegreich vorwärts und kein Proletarier, der einmal zur Erkenntnis seiner Klassenlage und zum Bewusstsein der historischen Aufgabe seiner Klasse gekommen, empfindet das Bedürfnis, seine Gedanken von der Erforschung und Eroberung der Wirklichkeit weg in ein Jenseits rosiger Träume zu lenken. Seine Hoffnungen und Erwartungen gehören alle dieser Welt" 3).

Religiöse Vorstellungen entstehen ja nur aus dem Mangel an diesseitigen Hoffnungen, aus dem Zweifel an der Realisierbarkeit der sozialistischen Zukunft. "Allen jenen, die nicht das feste Vertrauen haben, es werde dem Proletariat gelingen, aus dieser Götterdämmerung eine neue, höhere Gesellschaftsordnung zu verwirklichen, und die nicht auf der anderen Seite völlig aufgehen im Hasten und Drängen des kapitalistischen Betriebs - ihnen allen bleibt kaum noch etwas anderes übrig als die Sehnsucht nach einem anderen besseren Jenseits" 4). Die restlose Verweltlichung und die Verwurzelung des Proletariats im Diesseits bedürfe der Religion nicht. Die Proletarier seien ja "gegen solches Sehnen gefeit durch das Gefühl der Kraft, dass es aus seiner Solidarität schöpft, und durch die Zuversicht, die es seinem sozialistischen Ideal entgegenbringt. Sein ethischer und politischer Idealismus enthebt es der Notwendigkeit, nach religiösem Trost zu streben. Es hat keinen Grund, der Auflösung der Religion durch die Wissenschaft entgegenzuwirken, und noch weniger einen Grund, in der Schöpfung einer neuen Religion seine historische Aufgabe zu erblicken" 5).

1) Mann, K., Ebd. 540

2) Mann, K., Ebd. 541

3) Kautsky, K., 1902-03a, 83-84

4) Kautsky, K., 1914b, 359

5) Kautsky, K., Ebd. 359-360

8.3. Pro und contra Religionsbekämpfung

Aus den Thesen von Karl Mann und Kautsky zur religiösen Situation ergab sich eindeutig, dass das Ziel des orthodoxen Marxismus nur darin hat bestehen könne, einen gesellschaftlichen Zustand der vollständigen Diesseitigkeit zu schaffen und somit die Religion zu eliminieren. Diesem Ideal hat nicht der militante und somit noch auf die Religion konzentrierte Atheist, sondern der neue diesseitige Mensch entsprechen können, der gegen jede Art von Religion immunisiert war und diesbezüglichen Fragen gegenüber ohne das geringste Interesse im Indifferentismus verharrete.

Dieser Zustand des religiösen Indifferentismus in der sozialistischen Gesellschaft sollte durch den ökonomisch-politischen Klassenkampf und nicht durch die direkte Bekämpfung der Religion erreicht werden. Besser als der direkte Religionskampf sei die Schaffung solcher Verhältnisse - betonte Liebknecht auf dem Parteitag in Halle im Jahre 1890 - die der Religion den Boden entzögen. "Der Religion können wir bloss dadurch zu Leibe gehen, dass wir die Religion des einzelnen ruhig Religion sein lassen, ihm aber Wissen beibringen. Die Schule muss gegen die Kirche mobilisiert werden, der Schulmeister gegen die Pfaffen; richtige Erziehung beseitigt die Religion..... Wissenschaft sorgt für gute Schulen, dass ist das beste Mittel gegen Religion". Und in seiner Verteidigung der Partei gegen den Vorwurf der Heuchelei sagt Liebknecht: "Bekennst unser Programm nicht Farbe, stellen wir uns nicht auf den Boden der Wissenschaft? Und weiss nicht jeder denkfähige Mensch, der weiss, was Wissenschaft ist, dass Wissenschaft und Religion unvereinbare Gegensätze sind? Durch den wissenschaftlichen Charakter unserer Partei ist jede Missdeutung nach dieser Richtung hin beseitigt" 1).

Im gleichen Sinne lehnt auch Mehring die direkte Bekämpfung der Religion ab. "Dem Volke die Religion vereiteln ist derselbe hoffnungslose Kampf gegen Windmühlen, wie dem Volke die Religion erhalten. Sind die Wurzeln noch lebensfrisch, aus denen die Religion in der Gesellschaft oder in der Natur emporwächst, so kann man sie so wenig ausrotten, wie man eine Wirkung beseitigen kann, solange die Ursache bestehen bleibt; sind ihre Wurzeln aber verdorrt, so stirbt sie unaufhaltsam ab" 2).

Letzteres, nämlich das Absterben der Religion werde erfolgen, wenn das durch den Klassenkampf zu erreichende strategische Ziel des Sozialismus, die neue Gesellschaft verwirklicht sei. Bis dahin gilt: "Soll die Religion Privatsache sein, so muss ebenso aller religiöser wie aller antireligiöser Dunst von dem Parteileben als solchem ferngehalten werden" 3).

Es wäre eine Verwechslung des Nebensächlichen mit dem Notwendigen, wenn man der Religionsbekämpfung Priorität einräumen würde, und es wäre eine ungünstige Aufgabenabstufung, wenn man zuviel revolutionäre Energie gegen die Religion verschwenden würde - meinen etliche Orthodoxen. In diesem Sinne sagt Koller: "Dieser Kampf, der vom Sozialisten vollste Hingebung für seine Sache verlangt, würde von ihm nicht weniger Opfer fordern, würde ihn auch nicht früher ans Ziel bringen, wenn er zur Religion eine andere Stellung einnehmen würde, als er heute einnimmt. Die Religion ist nicht die Gesellschaftsordnung, sie ist nur ein Mittel, allerdings neben der Lohnsklaverei vielleicht das beste, das wirksamste, die Menschen in Untertänigkeit und Abhängigkeit zu erhalten" 4). Und er erklärt weiter, dass das Schwergewicht "unserer Agitation nicht in der Religion, sondern in wirtschaftlichen Gegensätzen gefunden werden muss" 5).

1) Zit. bei Zielke, K., 1906, 706

2) Mehring, Franz, 1908-09b, 419

3) Mehring, Fr., Ebd. 420

4) Koller, Georg, Partei und Religion. NZ 24,2(1906) 847

5) Koller, Georg, Ebd. 847-848

Konsequent marxistisch argumentiert Koller gegen den freidenkerisch beeinflussten Salzmann, wenn er meint: "Würden wir uns mehr als es in unserer Parteiliteratur ohnehin geschieht, mit der Religion befassen, würden wir ihr, da sie ein so wirksames Mittel zur Ausbeutung und Unterdrückung der Menschen ist, ganz besonders den Krieg erklären, würden wir also mehr heraus "vor die Front" treten, so würden wir nicht bloss einen grossen Teil unserer Kräfte dem Klassenkampf entziehen, es könnte uns auch passieren, dass wir wohl viele Freidenker, dafür aber weniger Sozialisten bekommen würden" 1)!

Das beste Mittel der Religionsbekämpfung sei nicht der freidenkerische Kulturkampf, sondern der sozialistische Klassenkampf, der die Religion als ein bestimmtes Ausdrucks- und Herrschaftsmittel der Ausbeutergesellschaft entlarve. "Also, bleiben wir dabei: 'Religion ist Privatsache'. Die religiösen Empfindungen und Ueberzeugungen der Menschen tasten wir nicht an. Insoweit aber die Religion als Machtmittel der Herrschenden zur Niederhaltung und Ausbeutung des Volkes benutzt wird, insoweit religiöser Fanatismus verletzter Volksmassen dem Vordringen des Sozialismus hinderlich ist, werden wir dadurch, dass wir den Klassenkampf propagieren, die Klassengegensätze aufzeigen, durch unsere wirtschaftlichen und politischen Kämpfe und Erfolge heute schon zu einem grossen Teile die wirtschaftliche Umgebung der Menschen umgestalten und dadurch auch die religiösen philosophischen Anschauungen und Vorurteile der Menschen ändern" 2).

Daneben gab es noch eine Reihe von taktischen und politischen Ueberlegungen, die eine entsprechende Zurückhaltung beim Angriff auf die Religion ratsam erschienen liessen.

So wurde des öfteren betont, dass die antireligiöse Propaganda in den Parteiblättern nur dem Gegner nütze. Die Zentrumsleute würden nur darauf warten, die Sozialdemokratie als ärgsten Feind der Religion bei den katholischen Arbeitern desavouieren zu können 3).

Die antireligiöse Propaganda sei für die Partei politisch schädlich. Dazu Maurenbrecher: "Wir haben aus der Praxis von Jahrzehnten gelernt, dass die Bekämpfung der katholischen Religion breite Kreise von Proletariern so stark vor den Kopf stösst, dass sie trotz gleicher Klassenlage nicht zur Partei kommen, solange sie ihr religiöses Leben in ihr gefährdet glauben" 4).

In diesem Zusammenhang drängten vor allem die sozialdemokratischen Gewerkschaftler immer intensiver (und auch nervöser) dazu, die Religionsfrage nicht anzufassen. Offenbar hat die scharfe antireligiöse Propaganda der freidenkerisch gesinnten Parteifreunde der Gewerkschaftsarbeit erheblichen Schaden zugefügt.

So beklagt sich ein Gewerkschaftsführer "...Gerade hier ist bisher allzuviel gesündigt worden. Die sozialistische Lehre auf wirtschaftlichem Gebiet leuchtet jedem Arbeiter ein, und wenn wir darüber Aufklärung verbreiten, brauchen wir gar nicht ziemiherlich dabei zu sein. Aber in religiöser Beziehung ist der Arbeiter empfindlich und verwundbar. Besonders sollen evangelisch erzogene Agitatoren es gänzlich vermeiden, vor katholischen Arbeitern derartige Fragen zu erörtern, sie fallen stets ab, auch wenn sie glauben, sie hätten gut abgeschnitten. Geben wir uns auf diesem Gebiet keine Blößen mehr, entziehen wir den demagogischen Arbeiterzersplitterern damit ihre letzten Waffen gegen uns, die wir ihnen bisher so billig geliefert haben zu unserem eigenen Scha-

1) Koller, Georg, Ebd. 848

2) Koller, G. Ebd. 848

3) Maurenbrecher, M. 1910c, 954

4) Maurenbrecher, M., Ebd. 953

den und zum Schaden der Gesamtheit, daran wird auch ihre Werbekraft schwinden, und nur dieser Weg führt nach meiner Meinung zur Arbeitereinigheit" 1).

In vollem Einverständnis mit Leimpeters fordert auch Hermann Sachse (beide orthodoxe Marxisten mit reformistischer Neigung) in der Religionsfrage strengste Neutralität und vollständige Toleranz, "denn wenn wir eine noch so gute Organisation aufbauen und tragen den religiösen Streit hinein, so ist sie verloren" 2).

Einen recht interessanten, indirekten Einblick in die religiöse Haltung der Arbeiter und in die massive antireligiöse Propaganda erlaubt seine Warnung: "Wenn der Ungläubige ein noch so guter Mensch ist, wenn er noch so eifrig für die Befreiung der Arbeiter aus den Klauen des Kapitals kämpft, wenn er sonst noch so grosse Verdienste um die Arbeiterschaft hat, und er ist intolerant gegen Gläubige, so trauen diese ihm nicht mehr, sie hassen ihn sogar, weil er sie ihres Glaubens halber von sich stösst. Mit Spott und Hohn gegen Gläubige richtet mancher viel grösseren Schaden an als er meint. Der Freigeist hingegen setzt sich über Spott seitens Gläubiger viel leichter hinweg" 3).

Denn, sagt er, dem Bergmann ist nun einmal ein stark ausgeprägter religiöser Sinn eigen. Das ändert niemand von heute auf morgen. Deshalb sollten wir alles vermeiden, was zu Streitigkeiten über die Glaubensfrage führt" 4).

Dasselbe bestätigt mit warnender Stimme auch der orthodoxe Gewerkschaftsführer Hirsch. "Die Religiösität der Bergleute hängt aufs innigste mit dem Beruf zusammen. Die typischen Vertreter dieser Religiosität sind nicht die in den letzten Jahrzehnten zum Bergbau gekommenen Industrieproletarier, sondern es sind die alten Knappen, deren Vorfahren bis ins hundertste Glied zurück in den Bergrevieren ansässig gewesen sind, die in jahrhundertelangen patriarchalischen Traditionen aufgewachsen sind und deren religiöses Gefühl durch die tägliche Beschäftigung im unterirdischen Betrieb der Schächte neue Nahrung erhält" 5).

Man kann sich das Auftreten der aufgeklärten Genossen in diesem Kreis lebhaft vorstellen. Hirsch beschreibt es so: "Sie predigen sich und ihrer Umgebung täglich, stündlich vor, es gibt keinen Gott, schwören es schliesslich Stein und Bein, suchen andere zu gleichem Tun zu überreden - das früher sonst nie erörterte Thema wird zum stehenden Tagesgespräch, in Schacht und Haus, auf Weg und Steg beherrscht das Thema Religion und Kirche die Unterhaltung. Schliesslich werden freireligiöse Vereine, deutsch-katholische Gemeinden gegründet, die Kräfte zersplittert - und was durch den Austritt aus der Landeskirche tot und begraben werden sollte, religiöse Skrupel, sie leben erst recht auf, drängen sich in die Diskussionen, schieben sich zwischen Freundschaften und hindern ein gedeihliches Zusammenarbeiten der Bergarbeiter zum Wohle des Ganzen" 6)!

Freilich gab es auch schon vorher mässigende Stimmen. Erdmann etwa meinte, dass "die freien Gewerkschaften wie bisher jeden Arbeiter unbeschadet seiner politischen oder religiösen Ueberzeugung Zutritt gewähren (sollen) und dadurch, dass sie parteipolitische oder religiöse Erörterungen von sich fernhalten, auch ermöglichen, darin zu verbleiben" 7). Gleichzeitig muss Erdmann allerdings zugeben, dass gewisse Artikel in den Presseorganen der Freien Gewerkschaften, etwa zu den christlichen Festtagen, nicht dazu angetan waren,

1) Leimpeters, Johann, 1906-07, 668

2) Sachse, Hermann, 1906-07, 881

3) Sachse, H., Ebd. 881

4) Sachse, H., Ebd. 881

5) Hirsch, M., 1906-07, 393

6) Hirsch, M., Ebd. 395-396

7) Erdmann, A., 1900, 726

bei den christlichen Arbeiter Sympathie zu wecken. "Ich muss zugestehen, dass die Gewerkschaftspresse nichts an Gehalt verlieren würde, wenn sie auf diese gutgemeinten und schwungvollen, aber vom Standpunkt des guten Geschmacks doch meist recht anfechtbaren Artikel verzichten würde. Im Interesse der guten Sitte möchte ich mich zum Schlusse gegen die Gewohnheit mancher unserer Blätter und Redner wenden, immer nur per "Pfaffen" zu reden, wenn sie die Geistlichen meinen. Das Wort hat heute, wie Jeder weiss, eine beschimpfende Bedeutung. Es gibt Pfaffen, gewiss, und namentlich unter den geistlichen Agitatoren sind Subjekte, für die dieses Wort noch ein Ehrenname ist. Aber in dieser allgemeinen Anwendung, wie sie vielfach beliebt wird, ist das Wort ein Unrecht. Gläubige Arbeiter empfinden das als eine Verletzung ihres religiösen Empfindens, und die christlichen Führer deuten das Ungeschick des Einzelnen gegen unsere Bewegung aus. Muss das sein" ¹⁾?

Die ermahnenden Worte nützten nicht viel. Wie die Revisionisten des öfteren klagen, betrieben alle Parteiblätter eine offene antireligiöse Propaganda. Vor allem an den grossen kirchlichen Festtagen versäumten sie keine Gelegenheit, wieder einmal zu betonen, dass die alte Religion ausgespielt habe. Auch Naturereignisse, wie Erdbeben, Ueberschwemmungen, Vulkanausbrüche ua. waren willkommene Anlässe für die Beweisführung, dass diese naturwissenschaftlich erklärbar und nicht auf einen zornigen Gott zurückzuführen seien.

Die ganze Aufmachung und der Ton dieser Artikel, von den 'aufklärerischen Vorträgen' ganz zu schweigen, war durchaus dazu angetan, die religiösen Gefühle der Menschen zu verletzen.

Selbst Karl Mann muss anerkennen, "dass diese Ueberschwenglichkeit des Hasses gegen den Klerikalismus manche Erscheinung zeitigt, die uns unbequem und taktisch gefährlich, die manchmal auch unschön ist" ²⁾.

Auf höherer Ebene fanden wir keinen einzigen sozialdemokratischen Funktioniär und Theoretiker der diese Art Religionsbekämpfung in irgendeiner Weise gebilligt hätte. Selbst Mehring ist - wie wir schon berichtet haben ³⁾ - über Losinskys antireligiöse Auslassungen wütend geworden und wies sie (als sozialistischer Art) entschieden zurück, auch wenn ihn eher die demagogische Primitivität als die Tatsache der Beleidigung störte.

Die mangelnde Qualität resp. die bedenkliche Primitivität der antireligiösen Propaganda an der Basis beschäftigt die gemässigten Sozialisten immer wieder. Kaum ein Artikel, in dem dieser Zustand nicht beklagt wird. Auch die Orthodoxen befürchten, dass die unqualifizierten Attacken gegen die Religion nur der Kirche nützen, zumal die 'Zentrumskapläne' ein leichtes Spiel haben, derartige 'Argumente' im Handumdrehen zu widerlegen.

Die Revisionisten mahnten vor dem Religionskampf während der ganzen Zeit seit 1900. So meinte Schröder im Jahre 1906, der ganze Aufwand lohne sich nicht. Erstens würden sich die Arbeiter an diesem Kampf weit weniger beteiligen als sich dies etliche sozialistische Agitatoren einbilden und zweitens sei die Kirche viel zu stark als dass ihre Existenz durch einen derartigen stellenweise unqualifizierten Kampf gefährdet werden könnte. "Die religionsfeindlichen Agitatoren unter uns ignorieren gar zu leicht die Macht des Gemüts beim Gebildeten und Ungebildeten, eine Macht, in der die Religion ganz wesentlich wurzelt und die in der Beschäftigung mit den doch im wesentlichen wirtschaftlichen Problemen des Sozialismus nicht völlig zur Geltung kommen, keine genügende Befriedigung finden kann. Diesen nicht wegzudisputierenden

1) Erdmann, A., Ebd. 727

2) Mann, Karl, 1907-08, 540

3) Vgl. III/1.2. i.d.A.

Wesenszug auch des deutschen Volkes hat die Sozialdemokratie aber mit in Rechnung zu stellen" 1).

Die Arbeiter kommen zum Sozialismus nicht weil er die Religion bekämpft, sondern weil er ihnen eine bessere wirtschaftliche Zukunft verspricht 2). Ausserdem würde die Mehrheit der deutschen Arbeiterfrauen - meint Schröder - nie zulassen, dass ihre Kinder nicht getauft, ihre Eltern kirchlich nicht begraben werden und würden selber aus der Kirche offiziell nie austreten.

Nach Schröder sei der Kampf gegen die Religion hoffnungslos und die Sozialdemokratie müsse sich schon jetzt darauf vorbereiten, dass die Kirche auch unter den Bedingungen der sozialistischen Zukunftsgesellschaft nicht absterben, sondern sich ihr anpassen und somit weiter wachsen werde. Sein Vorschlag: "Auf die Lebensfähigkeit von Kirche und Religion auch in der sozialistischen Gesellschaft sollten aber auch wir Sozialdemokraten uns beizeiten einrichten. Schärfster Kampf jedem Priester, der die Religion zu sozialistenfeindlichen Verleumdungen missbraucht! Aber die Religion und selbst die Kirche in den Fällen, wo sie sich nicht eng mit dem Kapitalistenstaat verquickt fühlt, sollten wir ungeschoren lassen" 3).

Im Laufe der Zeit ist dann diese Anregung tatsächlich zur sozialistischen Maxime geworden.

Inmitten des Krieges platzt dann dem Revisionisten Kranold der Kragen. In Sachen Religion - meint er - herrsche in Parteikreisen eine derartige Unwissenheit, dass "zuweilen geradezu Erschreckendes produziert worden ist" 4). Um dies zu illustrieren, zitiert Kranold einen Artikel aus dem New Yorker "Vorwärts" vom 27.11.1915, wo die Schöpfungsgeschichte in 'vernünftiger Weise' folgendermassen interpretiert wird: "Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Am Anfang: Von Anfang kann überhaupt keine Rede sein, wenn man über das unendliche Weltall (also Himmel und Erde) spricht.... Gott: Das Dasein eines persönlichen Gottes ist bisher weder philosophisch noch wissenschaftlich nachgewiesen... Das Licht Tag und die Finsternis Nacht zu nennen ist jedenfalls vollständig falsch! Wenn sich Gott der Mühe unterziehen wollte durch den Simplontunnel am Tage zu reisen oder einen Spaziergang am Abend unter den Linden in Berlin zu machen, so würde er wahrnehmen, dass der Mensch auch Finsternis für den Tag und Licht für die Nacht geschaffen hat..." 5).

Die Bemerkung des Sozialisten Kranold über die exegetische Leistung seiner New Yorker Parteifreunde spricht für sich: "Man fragt sich, worüber man mehr staunen soll: über die Frechheit, mit der hier die anderen Menschen heiligen Symbole in den Staub seichter Aufgeklärtheit gezogen werden, über die Unwissenheit und Albernheit des Verfassers oder über die alles Mass übersteigende geistige Duldsamkeit der genössischen Redaktion, die solches Zeug viele Spalten lang abdruckt" 6).

1) Schröder, Wilhelm, 1906, 299

2) "Seien wir ehrlich. So stark im deutschen Proletariat das Bedürfnis ist, dem Unmut über die schlimmen politischen und wirtschaftlichen Zustände durch Abgabe sozialdemokratischer Stimmzettel bei den Reichstagswahlen, durch Anschluss an die gewerkschaftlichen Organisationen Ausdruck zu geben, so gering ist die Neigung, gegen Religion und Kirche laut zu protestieren". (Schröder, Ebd. 298)

3) Schröder, W., Ebd. 300

4) Kranold, Hermann, Geistige Bewegung, SM 22,1(1916) 448

5) Zit. bei Kranold, H., Ebd. 448-449

6) Kranold, H., Ebd. 449

Kranold fordert nun die Partei auf, zwar nicht selber religiös tätig zu sein, aber nicht nur "auf dem Papier ihres Programms, sondern auch in der Wirklichkeit dem religiösen Leben der Arbeiter freie Bahn lassen, ja religiöse Interesse von Arbeitern zu pflegen suchen" (!) ¹⁾

Die Zeit sei nun vorbei, sagt er, dass die Sozialdemokratie sich "so bequem negativ den religiösen Dingen gegenüber verhalte wie dies bisher geschah" ²⁾.

8.4. Ist Religion Privatsache?

Diese "so bequem negative Haltung" - wie Kranold bemerkte - war allerdings im sozialdemokratischen Programm vorprogrammiert gewesen. Der berühmte und von allen anderen sozialistischen Parteien übernommene Sechste Programmpunkt in Erfurt von 1891 hat mit der "Erklärung der Religion zur Privatsache" die leidige Beziehung der Sozialisten zur Religion vorerst einmal geregelt ³⁾.

Diese Erklärung hat sich im Laufe der Jahre - wie es Liebknecht bereits damals vorausgesagt hatte - für die Partei als sehr vernünftig und praktisch erwiesen. Die bewusst abstrakt und allgemein gehaltene These verpflichtete nämlich die Partei inhaltlich zu nichts, erlaubte ihr hingegen, eine je nach der politischen Situation opportun erscheinende pragmatische Auslegung vorzunehmen. Auf diese Weise wurde die Parteileitung in die recht angenehme Lage versetzt, jeder augenblicklich nicht genehmen Interpretation gegenüber die Richtigkeit des Gegenteils zu beweisen, ohne sich deshalb auf die eine oder andere Auslegungsvariante inhaltlich festlegen zu müssen.

Somit ist die Erklärung der Religion zur Privatsache ein vorzügliches taktisches Instrument in der Hand der geschickten Parteistrategen geworden. Im doktrinären Bereich hat sie allerdings nur permanente Verwirrung verursacht.

So haben sich die Parteitage regelmässig mit Anträgen beschäftigen müssen, welche die Partei bemühten, konkretere Anweisungen in der Religionsfrage zu erlassen.

Auf derartige Konkretheit hatten etliche Genossen schon bei der Geburt des Sechsten Programmpunktes gedrängt. Selbst Bebel wollte den Programmpunkt wenigstens durch den Zusatz: "Vollständige Trennung der Kirche von Schule und Staat" ergänzen. Der gewiegte Parteistrategen Liebknecht widersetzte sich aber den schärferen Formulierungen und meinte, die Erklärung der Religion zur Privatsache reiche vollkommen aus, sie sei fehlerlos, vernünftig und praktisch. "Liebknecht begründete das damit, dass er durch die richtige Erklärung dieses Satzes in katholischen Gegenden zahlreiche Stimmen erlangt habe von Leuten, die heute noch sozialdemokratisch stimmen, die aber durch einen Angriff auf die Religion uns entfremdet worden wären. Liebknecht hielt die Wiederaufnahme der Forderung Trennung der Kirche von Schule und Staat für einen Rückschritt; die Erklärung der Religion zur Privatsache trenne von selber die Kirche von dem Staate, und die allgemeine und gleiche Erziehung durch den Staat schliesse selbstverständlich die Trennung der Kirche von der Schule mit ein" ⁴⁾. Dennoch hat der Parteitag in Erfurt (1891) eine programmatische Erweiterung dieser Frage vorgenommen und den Satz "Erklärung der Religion zur Privatsache" mit dem Zusatz ergänzt: "Abschaffung aller Aufwendungen aus öffentlichen Mit-

1) Kranold, H., Ebd. 449

2) Kranold, H., Ebd. 449

3) Vgl. II, 4.4. i.d.A.

4) Erdmann, A., 1905a, 511

teln zu kirchlichen und religiösen Zwecken. Kirchliche und religiöse Gemeinschaften sind als private Vereinigungen zu betrachten, die ihre Angelegenheiten vollkommen selbständig ordnen" 1).

Den Zusatz billigten die Sozialdemokraten zwar einstimmig, sie empfanden ihn aber als zu wenig kämpferisch. Auch die nächsten Parteitage wurden mit Anträgen bestürmt, die weitere Konkretisierung und Verschärfung forderten. So lautete etwa ein Antrag auf dem Berliner Parteitag: "Die Religion und deren Lehren sind überall dort zu bekämpfen, wo diese dem Fortschritt der Wissenschaft entgegentreten oder die nach Erlösung aus wirtschaftlicher und politischer Knechtschaft ringende Menschheit an der Erreichung dieses Zieles zu hindern suchen" 2).

Dieser Antrag, der nie angenommen wurde, kehrte später, so beispielsweise im Jahre 1893 in Köln, immer wieder zurück. Offenbar hatte ein Teil der Genossen das dringende Bedürfnis, im Parteiprogramm irgendetwas von der Bekämpfung der Religion, wenn auch nur in konjunktiver Form, zu hören. Die Mehrheit wollte dies aber nicht. Gleich sieben derartige Anträge wurden im Jahre 1894 in Frankfurt zurückgewiesen mit der Bemerkung von Clara Zettkin, dass sie "nur den freidenkerischen Ketzerriechereien entsprungen" seien, zumal die Freidenker, da sie wissen, dass sie alleine nichts vermögen, sich mit solchem kulturkämpferischen Ansinnen immer wieder an die Sozialdemokratie herandrängen 3).

Ausschlaggebend waren bei den Rückweisungen freilich nicht ideologische, sondern pragmatische Gründe. Ideologisch machten die massgebenden Verteidiger des Paragraphen 6, etwa Kautsky und Liebknecht, kein Hehl daraus, dass sie damit ihre ablehnende Haltung gegen Religion und Kirche in keiner Weise zu relativieren gedenken. Sie wollten sich mit diesem Paragraphen von den militanten Freidenkern abgrenzen und den religiösen Arbeitern den Weg in die Partei nicht von vornherein versperren.

Neben den Revisionisten gingen vor allem die Freien Gewerkschaftler auf die Barrikaden, wenn es galt, den Programmpunkt gegen den Ansturm der freidenkerischen Genossen zu verteidigen.

Ernstere Probleme tauchten allerdings im Moment auf, als auch die Revisionisten die taktischen Vorteile des Religionsparagraphen entdeckten und unter seinem Schutz und in seinem Namen begannen, ihr revisionistisches Programm unter das Parteivolk zu bringen.

Die Erklärung der Religion zur Privatsache verkünde klar - meinten sie - dass es jedem Sozialdemokraten frei gestellt sei, zu glauben oder nicht zu glauben. Damit gingen sie, in orthodoxer Sicht, freilich zu weit. Wenn die Kirche mit ihrer Religion die mächtigste Stütze der Ausbeutung sei, wie dies der Sozialismus immer wieder in Erinnerung rufe, wie kann dann - fragt sich Zielke - ein Sozialdemokrat es mit seinem Klassengewissen vereinbaren, einer derartigen Kirche und Religion anzugehören? "Wie kann der Genosse - fragt er - dem diese Erkenntnis gekommen, durch weitere Zugehörigkeit zur Staatskirche deren Besitzstand konservieren, durch Beiträge sie unterstützen wollen? Pflicht des einzelnen ist es, seine Stellung zur Kirche zu präzisieren. Pflicht des einzelnen, zu prüfen, wie weit die Religion der Menschlichkeit oder der Kirchenglauben seinem etwa vorhandenen Religionsbedürfnis Befriedigung gewähren. Pflicht des einzelnen ist es, ein Ende zu machen mit der

1) Zit. bei Erdmann, A., Ebd., 512

2) Zit. bei Zielke, K., 1906, 706

3) Vgl. Zielke, K., Ebd., 706-707

Gleichgültigkeit den kirchlichen Anmassungen gegenüber. Die Partei hat die Pflicht, die Parteigenossen darauf hinzuweisen, wie förderlich die Zugehörigkeit zur Kirche allen reaktionären und kulturfeindlichen Bestrebungen ist. Aber es ist nicht ihre Sache, den Austritt von ihren Mitgliedern zu verlangen. Punkt 6 streichen, hiesse sich selbst der Freiheit begeben, die man anderen garantieren will" ¹⁾. Aus diesen Pflichten hätten wir selber allerdings zur entgegengesetzten Meinung gelangt und verlangt, dass sie aus der Kirche austreten sollen. Dass Zielke dies nicht tut, zeigt bereits die Verwirrung in dieser Frage.

Dieses persönliche Dilemma störte allerdings nur die Orthodoxen. Die Revisionisten schoben nämlich die Schuld der Parteidoktrin zu. Nach ihrer Meinung durfte nämlich die Partei im Geiste der Erklärung der Religion zur Privatsache in den Fragen der Religion und der Kirche das kritische Wort nur dann ergreifen, "wenn sie vom Gegner gebraucht werden, um unsere sozialen und politischen Ziele damit zu erschweren" ²⁾. Eine derartige Kritik richte sich aber nicht gegen die Religion und die Kirche, sondern gegen ihren Missbrauch für eine antisozialistische Politik.

Grundsätzlich müsse aber die Sozialdemokratie, meinen die Revisionisten, in diesen Fragen vollständige Neutralität wahren, denn sie sei eine reine ökonomisch-politische Partei, die mit Weltanschauung nichts zu tun habe. "Ihr steht der Atheismus, das Freidenkertum, die freireligiöse Gemeinde an sich ebenso fern wie es die protestantische oder die katholische oder die jüdische Kirche tun. Die Frage der Weltanschauung überlässt die Partei jedem einzelnen, der für sie ein Interesse hat" ³⁾.

Mit dieser Deutung gingen die Revisionisten freilich weit über das hinaus, was die orthodoxen Väter der Religionsparagrafen je beabsichtigt hatten. Das Bedenkliche war für diese allerdings nicht die Ausweitung des Paragraphen, sondern die Tatsache, dass damit der offensichtliche Widerspruch und die Inkonsequenz des Sozialismus in der Religionsfrage derart ungeschminkt zur Schau gestellt wurde.

In einem scharfen Artikel wendet sich nun Erdmann gegen die revisionistische Interpretation und meint, es sei unehrlich und den Zweckbestimmungen der Partei entgegengesetzt, wenn man behauptete, die Partei habe sich der Religion und der Kirche gegenüber gleichgültig zu verhalten.

Privatsache sei die Religion nur in dem Sinne, dass die Sozialdemokratie niemanden in seiner religiösen Ueberzeugung vergewaltigen und wegen seines religiösen Bekenntnisses "den Eintritt in unsere Reihen erschwere" ⁴⁾, wolle aber keineswegs so, dass die Partei auf die Bekämpfung der Religion und der Kirche verzichte. Denn, sagt Erdmann, "wir müssen und werden alles tun, um die Macht der Kirche, die alte und mächtige Feindin der Freiheit zu brechen, und die religiöse Befangenheit, das stärkste aller Hindernisse auf der Bahn des Fortschrittes, aus den Köpfen der Masse zu verscheuchen. In diesem Sinne ist uns die Religion nicht Privatsache und wir sollten einen Satz nicht länger konservieren, der zu missverständlichen Auffassungen über unsere Stellung zu Kirche und Religion Anlass geben kann" ⁵⁾.

Die Toleranzerklärung beziehe sich also nicht im Geringsten auf den Abbau des doktrinären und politischen Gegensatzes der Sozialdemokratie zur Religion und zur Kirche, sondern nur darauf, mit welchen Mitteln sie den Kampf

1) Zielke, Karl, Ebd. 708

2) Maurenbrecher, M., 1910c, 955

3) Maurenbrecher, M., Ebd. 955

4) Erdmann, A., 1905a, 515

5) Erdmann, A., Ebd. 515

gegen diese ihre Feindinnen führe. Nur wenn sie gedächte, die Religion und die Kirche gewaltsam zu unterdrücken, könnte man ihr Intoleranz vorwerfen. Der sozialdemokratische Kampf schliesse aber nur die legitimen und anerkannten Mittel des Kampfes ein. Im geistig-ideologischen Bereich sind dies die weltanschauliche Aufklärung und die Verbreitung des Wissens, in politischem Bereich die Forderung nach der Entprivilegierung der Religion und der Kirche.

Die Forderung nach der Rückversetzung der Religion und der Kirche in den Rechtsbereich privater Vereinigungen entspreche zwar der staatspolitischen Maxime, dergemäss der Staat neutral sein und die Gleichberechtigung aller Bürger achten müsse, aber - sagt Erdmann unmissverständlich - "wir machen ...kein Hehl daraus..., dass wir unsere Forderungen mit besonderer Entschiedenheit deshalb stellen, weil wir wissen, dass wir damit die Macht der Kirche brechen werden" ¹⁾.

Mit Entschiedenheit und fast ungewöhnlicher Schärfe wendet sich Erdmann gegen alle, die meinten, die Sozialdemokratie hätte ihre Beziehung zur Religion und zur Kirche geändert und dazu irgendeine positive Veranlassung gehabt. Sein Standpunkt ist klar und wirkt ernüchternd: "Wir stehen der Kirche feindlich gegenüber, weil wir der bestehenden Gesellschaftsordnung, die in der Kirche eine ihrer stärksten Stützen findet, feindlich gegenüberstehen. Wir brauchen das nicht einmal bedingungsweise zuzugeben, indem wir sagen: wir bekämpfen die Kirche, solange sie auf der Seite der Herrschenden steht, solange sie sich als Kulturhindernis erweist. Die Zeit, wo die Kirche eine Kulturmacht, wo sie der Träger des wirtschaftlichen und geistigen Fortschrittes war, diese Zeit ist längst und endgültig vorüber. Die Kirche ist in einen unüberwindlichen Gegensatz mit der Entwicklung geraten; reaktionär an sich, hält sie sich auch nur im Bunde mit der Reaktion. Die Kirche ist heute das, was sie ist, nur durch die Gunst des Staates, das heisst der herrschenden Klasse, die wiederum sich der Kirche als ihres Helfers zur Niederhaltung der Masse bedient. Und dieses Schutz- und Trutzbündnis wird umso inniger werden, je mehr Kirche und Bourgeoisie in ihrer Stellung bedroht werden durch die wachsende Sozialdemokratie, durch die zunehmende Aufklärung und Selbständigkeit der Masse. Der Kirche stehen wir nicht nur als Sozialdemokraten feindlich gegenüber, nicht nur, weil wir in ihr ein Hindernis auf dem Wege zu unseren Zielen sehen, sondern weil sie, trotz aller Anpassungsfähigkeit, ist und sein wird ein Hindernis für jeden Fortschritt politischer, geistiger und sittlicher Art. Das Prinzip der Unterordnung des Intellekts unter die Autorität des Dogmas, ohne das eine Kirche nicht denkbar ist, verträgt sich nicht mit der Freiheit des Denkens, der Grundbedingung allen Fortschritts" ³⁾.

Ein weiteres Missverständnis lag im Umstand, dass die Revisionisten seit Göhre zwischen Religion und Kirche eine Unterscheidung machten und den Kampf gegen die Kirche nicht auf die Religion, deren Berechtigung sie in irgendeiner Form akzeptierten, ausdehnten.

Erdmann lehnt jegliche derartige Unterscheidung kategorisch ab. "Ich bin der Meinung, dass sich Kirche und Religion wohl theoretisch, aber nicht praktisch auseinanderhalten lassen. Die Religion wenigstens, mit der wir es zu tun haben, das Christentum, kennen wir nur in organisierter Gestalt, als Kirche. Wir können zwar der Kirche vorhalten, dass ihre Religion kein Christentum ist, dass sie die Grundgedanken des Christentums verdorben und in ihr Ge-

1) Erdmann, A., Ebd. 516

2) Erdmann, A., Ebd. 516-517

genteil verkehrt hat, aber mir scheint, dass die Kirche ebenso viel Gründe hat, darauf zu bestehen, dass ihre Auslegung und Anwendung des Christentums die richtige sei. Jedenfalls gibt der Erfolg ihr und nicht uns recht, denn, was sich christgläubig nennt, steht innerhalb, nicht ausserhalb der Kirche. Eine Religion aber, die, gleichviel ob aus richtiger oder falscher Auslegung, geeignet ist, Jahrhunderte hindurch zur Betörung und Bedrückung der Menschheit zu dienen, die heute noch weite Massen von der besseren Erkenntnis, von ihrer Hebung und Befreiung abzuhalten vermag, einer solchen Religion haben auch wir feindlich gegenüber zu stehen, sie kann uns nicht Privatsache sein, wir haben im Gegenteil alles aufzuwenden zur Einschränkung und Vernichtung ihres verderblichen Einflusses" ¹⁾.

Sind Religion und Kirche nur theoretisch trennbar, so auch ihre Bekämpfung. Spielt sich der Kampf gegen die Kirche eher auf politischer und der gegen die Religion auf weltanschaulicher (Schule, Bildung, Wissenschaft, Kultur) Ebene ab, fliessen die Grenzen in der Praxis ineinander, zumal auch der Kampf gegen die Religion ein Machtkampf sei. Denn ohne die Religion sei die Kirche genauso verloren, wie ohne den sie fördernden bürgerlichen Staat. Deshalb stütze die Kirche den Staat mit der Religion, ebenso der Staat die Religion mit der Kirche. Diese Verflechtungen lassen - meint Erdmann - keine wirklichkeitsgerechte Unterscheidung zu.

Deshalb lehnt Erdmann auch Liebknechts, nach seiner Meinung missverständliche Deutung der Erklärung der Religion zur Privatsache ab. Liebknecht sagte nämlich: "Man weiss, wie viel es der Geistlichkeit, der katholischen, protestantischen und sonstigen, darauf ankommt, die Herrschaft über die Geister zu erhalten und zu befestigen. Man weiss, wie die Sozialdemokratie als das rote Gespenst hingestellt wird; wie es von uns heisst und wie namentlich die Geistlichkeit von uns sagt: wir seien die Partei der Atheisten und wollten als Sozialdemokraten jedem und jeder die Religion gewaltsam nehmen und die Kirche gewaltsam unterdrücken. Um solchen demagogischen Verleumdungen und frommen Lügen gleich von vornherein den Boden zu nehmen oder ihnen doch die Spitze abzubreaken, erklären wir hier, dass die Stellung zur Religion Sache eines jeden ist, erklären wir die Religion zur Privatsache. Ich gestehe, ich habe mich lange dagegen gesträubt, diese mir durch praktische Rücksichten gebotene, dem Inhalte nach selbstverständliche Erklärung in das Programm aufzunehmen. Aber im Hinblick auf die systematische Verdächtigung unserer Stellung zur Religion erschien es doch nötig, dies auszusprechen. Die Sozialdemokratie als solche hat mit der Religion absolut nichts zu tun. Jeder Mensch hat das Recht, zu denken und zu glauben, was er will, und niemand hat das Recht, ihn in seinem Denken und Glauben zu behelligen, einzuschränken, ihm sein Denken oder Glauben zu einem Nachteile irgendwelcher Art gereichen zu lassen" ²⁾.

Erdmann versteht Liebknechts Rede als Schutzmassnahme der Sozialdemokratie vor der Verdächtigung der Kirche und als Versuch, das Wohlgefallen des Gegners zu gewinnen. Nach Erdmanns Ansicht ist dieses Unterfangen zwecklos, zumal die Kirche auch die leiseste Kritik nicht vertrage und nur eine sklavische Unterwerfung akzeptiere ³⁾.

1) Erdmann, A., Ebd. 517-518

2) Liebknecht, Programmrede am Parteitag in Erfurt 1871. Zit. bei Erdmann, A., 1905a, 519

3) "Ich glaube - sagt Erdmann - diesem brutalen und bornierten System gegenüber verzichtet man doch besser auf das Bemühen, durch Nachsicht und Entgegenkommen Anerkennung zu ernten" (Erdmann, 1905a, 520, Anmerkung)

Auch aus diesem Grunde sei es besser, ehrlicher und konsequenter offen zu sagen, dass die Sozialdemokratie sowohl die Kirche als auch die Religion grundsätzlich und kompromisslos bekämpfen werde. Um in diesem Punkt kein Missverständnis aufkommen zu lassen, regt Erdmann an, die Erklärung der Religion zur Privatsache aus dem Parteiprogramm zu streichen, und statt dessen über jene praktischen Massnahmen zu debattieren, "mit denen wir den Kampf gegen Religion und Kirche wirksam zu betreiben gedenken" 1).

Man kann vermuten, dass das vehemente Votum auch die orthodoxen Marxisten überraschte. Die Argumente von Erdmann waren zwar in marxistischer Sicht ideologisch einwandfrei und widerspiegelten die tatsächliche Praxis der sozialistischen Presse, politisch hingegen widersprachen sie der orthodoxen Strategie und verstärkten die Position der Freidenker in der Partei.

Hoherfreut greift ein freidenkerisch gesinnter Genosse die Gedanken von Erdmann auf und erklärt, in der Tat wäre die Erklärung der Religion zur Privatsache immer nur eine taktische Massnahme gewesen. Aber nachdem es nun offenkundig geworden sei, dass "wir den bedeutenden Teil der religiösen Arbeiter doch nicht gewinnen können" und auch alle Gegner diese Taktik durchschaut haben und wissen, dass die Freien Gewerkschaften sozialistisch sind, und Sozialismus notwendigerweise zum Atheismus führt, können wir - sagt Salzmann - "mit der Komödie" aufhören 2). Genauso wie die Sozialdemokratie die ökonomisch-gesellschaftliche Basis der gegenwärtigen Ausbeutergesellschaft bekämpfe, bekämpfe und beseitige sie auch ihren ideologischen Ueberbau mitsamt der Religion. Dennoch solle man nicht alles dem ökonomischen Klassenkampf überlassen. Alles was die Geburt des Sozialismus beschleunige, wie etwa die Eliminierung der Religion, solle der Sozialist betreiben. Man dürfe eben nicht übersehen, "dass der Freidenker nicht Sozialist zu sein braucht, der Sozialist aber Freidenker sein muss" 3).

Genau diese Umkehrung wollten die Orthodoxen aber nicht hinnehmen. Prompt kommt dann auch die Antwort von orthodoxer Seite. "Erziehen wir die Menschen erst zu Sozialisten, Freidenker werden sie dann selbst" 4).

Auf massiven Widerstand stiessen die Ausführungen Erdmanns bei den Revisionisten. In vier Punkten entwickelt Göhre sein Plädoyer für die Beibehaltung "der Erklärung der Religion zur Privatsache". Durch seine Ausführungen, die sich weitgehend auf seine früheren revisionistischen Religionsanalysen stützen 5) und diese auf das anstehende Diskussionsthema anwenden, bestätigt sich Göhre als Schlüsselfigur des sozialistischen Umdenkens in der Religionsfrage.

Aus den Ausführungen von Erdmann ist klar hervorgegangen, dass die Erklärung der Religion zur Privatsache eine doppelte Forderung enthält: eine an den Staat, eine an die Partei.

Was die Forderung an den Staat betreffe, meinte Erdmann, so handle es sich dabei um eine Toleranzerklärung, die nur die Duldung der Religion und der Kirche einschliesse, und keineswegs - wie dies die Kirche verlangt - ihre Förderung.

Der Staat müsse - fordert Erdmann - auf jeden Fall religionslos sein. Mit dem eher missverständlichen Ausdruck "religionslos" will Erdmann die vollständige weltanschauliche Neutralität des Staates und nicht, wie man meinen könnte, seine "Irreligiosität" zum Ausdruck bringen. Da der Staat allen Bürgern,

1) Erdmann, A., 1905a, 521

2) Salzmann, H., 1906, 644

3) Salzmann, H., Ebd. 645

4) Koller, G., Ebd. 848

5) Siehe III/1 - 1.4 i.d.A.

die gleichen Rechte und Pflichten gewähren müsse und somit die verschiedensten weltanschaulichen Ansichten zu vereinigen bestrebt sein müsse, dürfe er selber kein Bekenntnis ablegen, weder ein atheistisches noch ein religiöses, weder ein protestantisches noch ein katholisches. "Jeder Gläubige hat das Recht seinen Glauben zu äussern und zu bestätigen nach Belieben, aber er hat kein Recht, von Staate seines Glaubens wegen bevorzugt zu werden vor dem Ungläubigen: der Staat soll nur gleichberechtigte Staatsbürger kennen. Ebenso hat jede religiöse Gemeinschaft die Rechte, die jeder privaten Vereinigung zukommen, aber auch nicht mehr Rechte. Die Bevorzugung einer Glaubensgemeinschaft vor den anderen durch den Staat ist ebenso zu verwerfen, wie die Gewährung öffentlicher Mittel zu religiösen oder kirchlichen Zwecken; denn es könnte nur geschehen auf Kosten und zum Schaden derer, die keiner oder einer anderen Religionsgemeinschaft angehören" ¹⁾.

In diesem Sinne entspreche das sozialdemokratische Programm, das auch Atheisten, Freidenker, Sozialdemokraten von einer Förderung und Bevorzugung ausschliesst, der staatsbürgerlichen Freiheit und Gleichberechtigung.

Mit diesen Thesen ist auch Göhre voll einverstanden. Damit ist die Marschroute der sozialdemokratischen Politik für die Abschaffung der religiösen und kirchlichen Privilegien direkt und unmissverständlich dargelegt.

Während aber bei Erdmann diese Forderung mit der Motivation und der Hoffnung verknüpft ist, der Kirche und der Religion auf diese Weise den Todesstoss zu versetzen, meint Göhre, dass diese Erwartung von der üblichen falschen Voraussetzung ausgehe, dass die Religion und die Kirche ihr Dasein ausschliesslich dem Staat resp. der herrschenden Klasse verdanken. Demgegenüber meint Göhre: "Die Kirche, sei es die katholische oder auch nur eine protestantische, ist ein sehr kompliziertes, geschichtlich gewordenes Gebilde, dessen innerste und zäheste Kraft nicht in der Anlehnung an den Staat und seine herrschende Klasse, nicht einmal bloss in der Atmosphäre geistiger Befangenheit, die sie in den Köpfen der Masse zu verbreiten pflegt, sondern letztlich in der Tatsache des menschlichen Bedürfnisses nach Religion und in deren positiver, natürlicher, beglückender Macht begründet ist" ²⁾.

Das beweist unter anderem auch die Tatsache, dass überall dort, wo die Trennung der Kirche vom Staat vollzogen worden sei wie etwa in den Vereinigten Staaten, oder auch z.T. in der Schweiz, weder die Kirche noch die Religion verschwunden seien, sondern vielmehr an Stärke zugenommen hätten ³⁾.

Während Erdmann diese Forderung als Maxime seiner antikirchlichen Strategie stellt, meint nun Göhre, dass die staatliche Entprivilegierung der Kirche ein faires Angebot an sie sei, sich ohne staatliche Förderung behaupten zu können. "Die Waffen der Anhänger und Gegner im Kampf um Religion und Kirche sind von da an wieder gleich und erst dann wird es möglich sein, festzustellen, welche Lebenskraft die Religion auch zukünftig haben wird!" ⁴⁾.

Dieser Zustand, der faire Kampf um die Selbstbehauptung sei auch für die Religion erstrebenswert und er, Göhre, sei überzeugt, dass sie diesen Kampf auch bestehen und die orthodox-marxistischen Prognosen von Erdmann widerlegen werde.

Mit der These von Erdmann, derzufolge die Erklärung der Religion zur Privatsache nur den Staat zu Toleranz und Neutralität verpflichte, nicht aber die Partei, ist aber Göhre im zweiten Punkt seiner Erwiderung gar nicht ein-

1) Erdmann, A., 1905a, 513

2) Göhre, Paul, 1905, 592

3) Genau das hat Marx befürchtet als er das Gothaer Programm kritisierte!

4) Göhre, P., Ebd. 592

verstanden. Seine Ueberlegung ist sehr interessant und - möchten wir sagen - zukunftsweisend.

Wenn die Sozialdemokratische Partei der Ueberzeugung sei, sagt Göhre, dass sie eines Tages den ganzen Staat durchdringen, ja selber der Staat werde, dann dürfe sie auch jetzt nicht ihre Forderung für den Staat anders formulieren als für die Partei. Das heisst, wenn sie vom Staat zu Recht verlangt, in der Frage der Religion strikte Neutralität zu wahren, so müsse sie sich der gleichen Forderung im gleichen Sinne unterwerfen. "Die Forderung der Erklärung der Religion zur Privatsache an den Staat ist also zugleich der in allgemeinsten, aber durchaus genügender Form ausgedrückte Grundsatz für das Verhalten der Partei selbst in Religionssachen: sie ist religionslos, besser religiös neutral" ¹⁾.

Das bedeutet, dass genauso wie ein kulturkämpferischer, militant-atheistischer Staat unakzeptabel sei, auch eine zu einer Freidenkerpartei degradierete Sozialdemokratie unannehmbar sei. In diesem Sinne sei die Erklärung der Religion zur Privatsache "eine ständige Mahnung und Erinnerung an das eigentliche Wesen und die eigentlichen Ziele der Partei. Die aber sind nicht die Vernichtung der Kirchen und Religionen, sondern die Schaffung einer neuen, bessern, freiern, der sozialistischen Gesellschaft. Und nur insoweit Kirchen und Religionen ihr bei der Verwirklichung dieses Zieles hinderlich sind, hat sie das Recht, aber auch die Pflicht, beide zu bekämpfen. Soweit sie beide aber ihr zur Erreichung ihrer Zwecke förderlich und dienstlich sind, hat sie andererseits beide auch zu benutzen, ja sie gelegentlich sogar zu fördern" ²⁾. Wie in seinen früheren Arbeiten, betont hier Göhre wiederum, dass die "wahre Religion", "das wahre Christentum" die Sozialdemokratie nicht zu fürchten hätten. Ja, auch umgekehrt habe der Sozialismus diese Religion nicht als feindlich zu empfinden. Eine ganze Reihe von dieser Religion beseelte Menschen hätte inzwischen ausreichend bewiesen, dass sie zur Sozialdemokratie stehen und ihre Zielsetzung unterstützen.

Drittens ermögliche die Beibehaltung dieser Forderung den religiösen Menschen den Zutritt zur Partei. Und dies sei, vor allem für die Zukunft der Partei unerlässlich, zumal sie bis jetzt nur die religiös Indifferenten bzw. die Atheisten gewonnen habe, und jetzt sie ihren Wirkungsgrad ausweiten müsse. Wenn sich Erdmanns Vorschlag durchsetzen und die Partei atheistisch radikalisiert würde, müsste man diese Möglichkeit von vornherein aufgeben. "Indem wir strikt und konsequent den Grundsatz der Erklärung der Religion zur Privatsache in dem Sinne, wie er unter dem zweiten Punkt erläutert worden ist, für die Partei und im Programm festhalten, halten wir unsere Türen auch für diejenigen offen, die zwar Sozialdemokraten, aber auch religiöse Menschen sein wollen. Wir wären wirklich Toren, wenn wir es anders machten" ³⁾. Für die Beibehaltung spreche viertens auch noch die Ansicht, dass die Partei mit dieser Erklärung jene ehrliche und gründliche religiöse Toleranz vorleben könnte, welche bis jetzt von keiner Seite, weder vom Staat noch von der Kirche praktiziert worden sei. Auf diese Weise würde die Sozialdemokratie als erste grosse Massenbewegung in der Geschichte ein leuchtendes Beispiel dafür geben, wie man Menschen mit verschiedenen Auffassungen im Geiste der gegenseitigen Respektierung und Toleranz vereinen könne.

Die angelaufene Diskussion über die Religion als Privatsache gibt auch den Austromarxisten Gelegenheit, ihre Thesen zur Frage darzustellen. Gestützt auf seine Dreistufen-Theorie - die wir im vorherigen Abschnitt beschrieben

1) Göhre, P., Ebd. 593

2) Göhre, P., Ebd. 593

3) Göhre, P., Ebd. 596

haben - meint Karl Mann, dass die Erklärung der Religion zur Privatsache mit dem Sozialismus zunächst genausowenig zu tun habe wie die allgemeine Loslösung der modernen Menschen von der Religion. Die Erklärung entspreche jener emanzipatorischen Entwicklungsstufe, welche auch der liberale Bürger vollziehe, wenn er die Religion in die Privatsphäre verweise und ihren sozialen Einfluss durch die Entmachtung der Kirche vorantreibe. "Religion ist Privatsache, das heisst: die alten religiösen Gemeinschaften sind subjektivistisch zersetzt, wie die alten ökonomischen Gemeinschaften in die freien, nur durch Vertrag und bare Zahlung verbundenen Individuen aufgelöst sind. Darum muss auch der Staat sein Verhältnis zu den religiösen Gesellschaften auflösen und den Individuen nur den freiwilligen, vertragsartigen Zusammenschluss zu religiösen Verbänden freigeben. Ob aus dieser Individualisierung der Religion neue religiöse Gemeinschaften entstehen werden, die auch wieder neue religiöse Verbände erzeugen, ob die bestehenden Gesellschaften sich den neuen Gemeinschaften anpassen werden oder ob Kunst, Wissenschaft, Ethik an die Stelle der Religion treten werden, ist eine Frage der historischen Spekulation, deren Beantwortung für die rechtliche Behandlung der Religion auf der heutigen Entwicklungsstufe bedeutungslos ist" 1).

Da der Sozialismus die ersten beiden Entwicklungsstufen (1. kirchenkritisch aber noch religiös, 2. militant atheistisch und freidenkerisch) bereits überwunden habe und auf der dritten Stufe des vollendeten religiösen Indifferentismus angekommen sei, müsse er bestrebt sein, diese dritte Stufe für die ganze Gesellschaft herbeizuführen.

Dieser Standpunkt bringt ihm allerdings sowohl der ersten als auch der zweiten Stufe gegenüber in etliche Schwierigkeiten.

Der ersten gegenüber muss der Sozialismus aufpassen, dass er die religiösen Gefühle dieser Arbeiter nicht verletzt. Begeht er diesen Fehler, so besteht die Gefahr, dass diese Arbeiter, obwohl sie zum Sozialismus gehören, zu den kleinbürgerlichen Gegnern abwandern. Darum: "Wir können nicht antireligiöse Propaganda betreiben; dadurch würden wir nicht den Autoritätsglauben der noch religiös gebundenen Mehrheit des Proletariats erschüttern (denn unsere Worte bleiben wirkungslos, wo die Veränderung der sozialen Daseinsweise noch nicht die Empfänglichkeit für die Kritik der überlieferten Werte geschaffen hat), sondern nur die Empfindungen jener Massen, um die zu werben unsere wichtigste Aufgabe ist, verletzen und sie zur Beute klerikaler Demagogie machen; wir brauchen als Partei die antireligiöse Propaganda nicht, denn wir kämpfen nicht um Lehrmeinungen über Gott und die Welt, sondern für soziale und politische Institutionen" 2).

Der zweiten, militant-antireligiösen Stufe gegenüber will Mann betonen, dass der Verzicht auf die antireligiöse Propaganda einerseits mit Rücksicht auf die erste Stufe eine taktische Massnahme gewesen sei und zweitens die Partei die Priorität ihrer ökonomisch-gesellschaftlichen Zielsetzungen weder aufgeben noch eine weltanschauliche Kulturkampfpartei werden wolle und deshalb - meint Mann einführend und verständnisvoll - wenn Hunderttausende von Arbeitern das innere Bedürfnis haben die Religion zu bekämpfen, so werden wir sie daran nicht hindern dürfen. Sein Rezept: "Wenn aber zwischen der reifsten und der noch völlig ungeschulten Schichte der Arbeiterschaft eine zahlreiche Gruppe steht, die Weltanschauungsfragen starkes Interesse entgegenbringt und den Kampf gegen den Klerikalismus mit besonderer Leidenschaft führt, so

1) Mann, Karl, 1907-08c, 539

2) Mann, K., Ebd. 541

dürfen wir uns von ihr zwar nicht von dem uns vorgezeichneten Wege abbringen lassen, wir dürfen die Religion nicht zur Parteisache werden, den Klassenkampf nicht im 'Kulturkampf' aufgehen lassen, aber wir dürfen es auch nicht versuchen, sie an der Befriedigung ihres in der ganzen Entwicklung des Proletariats selbst begründeten Bedürfnisses in unseren Organisationen und neben der Partei zu hindern" 1).

Es ist uns nicht bekannt wie die Revisionisten, die offenbar der ersten und die Freidenker, die der zweiten Stufe angehören sollten, auf ihre Degradierung zur Unreife reagierten. Eins dürfte ihnen klar gewesen sein: in Anbetracht derartiger Differenzen und noch mehr in Anbetracht einer derartigen Interpretation dieser Differenzen waren die Tage dieser heterogenen weltanschaulichen Einheit gezählt.

Die kirchlichen Kreisen dürften hingegen Mann dankbar gewesen sein. Aus dem Busch geklopft und auf dem freien Feld zumindest in politischer Hinsicht recht unvorsichtig, entlarvte der Oesterreicher die Erklärung der Religion zur Privatsache und bewies, dass sie in der Vorstellung der orthodoxen Marxisten nichts anderes war als eine Art Kampfmethod, mit der die Vernichtung der Religion und der Kirche angestrebt werden sollte.

Die Partei hat den Vorschlag von Erdmann nicht aufgenommen und die Erklärung der Religion zur Privatsache nicht aus dem Parteiprogramm gestrichen. In Anbetracht der Deutungsmöglichkeiten die ihr etwa Karl Mann zukommen liess, gab es dazu auch keinen Anlass.

Kurz, vor dem 1. Weltkrieg schickt Kautsky zur These "Religion ist Privatsache" noch einige Erklärungen.

Sie gelte nur für die offizielle Partei und nicht für einzelne oder "private" Gruppen, sozialistische Presse inbegriffen. Klar beschreibt Kautsky, wie sich in der heiklen Lage ein Sozialdemokrat zu verhalten hat: "Wer an unseren Agitator die Frage stellt: 'Wie hast du's mit der Religion?' dem muss man unter Hinweis auf unser Programm antworten, dass diese Frage in den Versammlungen unserer Partei weder gestellt noch beantwortet wird, weil wir die Religion zur Privatsache des einzelnen machen wollen und auch vom Staat verlangen, er solle sie als solche behandeln. Niemand solle um seiner religiösen Anschauungen wegen schlechter oder besser gestellt werden als ein anderer, keine religiöse Anschauung von Staats wegen gefördert oder verfolgt werden. Der einzelne Parteigenosse mag sich über religiöse Fragen äussern, wie er will, im Namen der Partei und innerhalb der Parteiorganisation hat er nicht das Recht, irgend eine religiöse Anschauung zu verfechten oder zu verletzen" 2).

Mit dem 'verfechten' dachte Kautsky zweifelsohne an die Revisionisten, die seit Göhres Auftritt in den Berliner Versammlungen, aber noch mehr seit 1908 ihre religiösen Vorstellungen unter das Parteivolk brachten.

Kautsky beharrt im weiteren darauf, dass diese Erklärung doch eine angemessene Möglichkeit gebe, "kirchengläubige Arbeiter dem proletarischen Klassenkampf zuzuführen" 3).

Die Erklärung der Religion zur Privatsache dürfe allerdings auch nicht als Toleranzerklärung verstanden werden. Da die Religion wesentlich eine Massenerscheinung sei und "die soziale Verpflichtung zum Gottesglauben und zum Gottesdienst einschliesst" 4) bedeute ihre Privatisierung - meint Kautsky - dass

1) Mann, K., Ebd. 542

2) Kautsky, Karl, 1914b, 353

3) Kautsky, Karl, Ebd. 353

sie dadurch einen ihres Wesensbestandteils verliere und erheblich geschwächt werde.

Mit anderen Worten, man müsse verhindern, dass die Religion den ungefährlichen Privatbereich verlasse und als gesellschaftliche Erscheinung ihren Einfluss geltend mache. Somit schliesse die Erklärung der Religion zur Privatsache den Kampf gegen die Kirche, die ja die Religion öffentlich mache, automatisch ein. Ihre Existenz und gesellschaftliche Wirksamkeit sei mit dieser Erklärung unvereinbar.

8.5. Der Kampf gegen die katholische Kirche

Im Kreise der Sozialisten war nicht nur die Frage ihrer Beziehung zur Religion umstritten gewesen, sondern vielleicht noch mehr die Frage, ob ihre Beziehung zur Religion in gleicher Weise auch auf die Kirche übertragbar sei.

Die Freidenker hatten es einfach. Für sie gab es überhaupt keinen Unterschied in der Beziehung zu Religion und Kirche.

Auch für die Orthodoxen bestand sachlich kein Unterschied in ihrer Beziehung zu Religion und Kirche, aus taktischen und strategischen Gründen mussten sie aber mit der Religion schonungsvoll umgehen. Deshalb hatten sie ja den Sechsten Programmpunkt kreiert. Auch die Kirche sollte geschont bleiben, soweit und solange sie nur als Vertreterin der Religion in Erscheinung trat. Daraus ergab sich die Forderung, die Kirche überall offen und direkt anzugreifen, wo sie gegen den Sozialismus als gesellschaftliche, soziale, staatliche und politische Macht auftrat.

Mit dieser Bestimmung war zumindest jener Teil der Revisionisten einverstanden, der die Kirche als reformierbares Gebilde aufgegeben hatte. Bei den anderen war die Grenze zwischen Religion und Kirche fließend. Im allgemeinen trennten sie aber die beiden Bereiche nicht taktisch-strategisch wie die Orthodoxen, sondern ideologisch. Das war die Folge ihrer positiven Haltung zur Religion, die wir weiter unten besprechen werden.

War die strategisch-taktische Abgrenzung zwischen Religion und Kirche einsichtig, und die Kirchenfeindlichkeit der Orthodoxen ideologisch abgestützt, so blieb weitgehend unklar, wie nun die Kirche bekämpft werden müsse und mehr noch wie ein Zusammenleben zwischen Sozialisten und der Kirche im vorhandenen resp. im zukünftigen Staat vorzustellen sei.

Dies waren wichtige Unklarheiten, die unbedingt einer Klärung bedurften, vor allem im Hinblick auf das Verhalten der französischen Sozialisten, die gemeinsam mit den bürgerlichen radikalen Freidenkern einen regelrechten Feldzug gegen die katholische Kirche führten.

Während die Freidenker-Sozialisten in Deutschland diesen gemeinsamen Kirchenkampf lebhaft begrüßten und die Revisionisten für das Problem kein besonderes Interesse zeigten, lag den Orthodoxen sehr viel daran, diese Frage für die deutschen Verhältnisse zu beantworten. Anders als etwa die Austromarxisten, die mit den Freidenkern stellenweise recht heftig geflirtet haben, waren die deutschen Orthodoxen an einem Schulterschluss mit den Freidenkern immer weniger interessiert. Durch das Fiasko des deutschen Kulturkampfes belehrt, wollten sie jegliche Kulturkampfstimmung vermeiden. Erstens, weil diese nur dem Zentrum und der Kirche genützt hätte und zweitens, weil sie der Klassenkampfadeologie des Marxismus widersprach, drittens, weil der Kulturkampf sie unweigerlich mit jenen atheistischen Grossbürgern verbunden hätte gegen die sie ja die Arbeiter in den Klassenkampf führten und viertens, weil sie damit eine Zerreißprobe in der dreigestaltigen deutschen Sozialdemokratie provoziert hätten.

Die Orthodoxen schicken ihren unbestreitbar besten Mann in die Arena: Karl Kautsky. Genauso wie sich die Orthodoxen gegen die Revisionisten in der Religionsfrage abgegrenzt haben, soll er sie von den Freidenkern in der Kirchenfrage abgrenzen.

In einer Artikelserie, die bald als Broschüre publiziert und in viele Sprachen übersetzt wird, erörtert Kautsky den Standpunkt der deutschen orthodoxen Marxisten.

Kautsky holt dabei weit aus und behandelt etliche Themen, die wir schon in früheren Kapiteln (II/2., 3., 4.) untersucht haben. Uns interessieren hier nur jene Fragen, die direkt die Beziehung des Sozialismus zur Kirche betreffen.

Um den Sozialismus in der Frage der Kirchenfeindlichkeit von derjenigen der Freigeister abgrenzen zu können, behandelt Kautsky zuerst die Beziehung der Bourgeoisie zur Kirche.

Nach Kautsky steht zwar auch die liberale Bourgeoisie der Kirche feindlich gegenüber, aber nur der Sozialismus führe gegen die Kirche einen konsequenten Kampf, der schlussendlich vom Erfolg gekrönt werde. Die Gründe, die Motivation und die Zielsetzung des Kampfes gegen die Kirche seien nämlich im Sozialismus anders als im Liberalismus. Das Verhältnis zwischen Bourgeoisie und Kirche sei im Laufe der letzten siebenhundert Jahre sehr wechselhaft und widersprüchlich gewesen. Echte Freundschaft habe es zwar zwischen den beiden nie gegeben, aber die Stadien von Interessengemeinschaft, *modus vivendi* und Feindschaft wechselten sich ab.

"Die Interessen der Bourgeoisie und die der katholischen Kirche kreuzen sich in mannigfachster Weise vermöge der Rolle, welche die Kirche als Herrschaftsorganisation, durch ihre ökonomischen Funktionen, ihre Internationalität und endlich durch ihre reaktionären Sympathien spielt" ¹⁾.

Am Anfang, seit dem Ausgang des Mittelalters dominierte allerdings die Feindschaft. Das sei aber durchaus aus ihrer entgegengesetzten ökonomisch-politischen und ideologischen Situation zu begreifen.

Die Kirche, unzertrennbar verbunden mit dem mittelalterlichen Weltbild und Vertreterin der feudalistischen Gesellschaftsordnung, bekämpfte ja immer jede neu aufkommende revolutionäre Klasse und jede neue Idee im Bereiche der Kultur, Wissenschaft, Philosophie, Kunst u.a., die diese Klasse mitgebracht hatte. So richtete sich die Gegnerschaft der Kirche zuerst gegen die Bourgeoisie, welche die mittelalterlichen Strukturen als erste in Frage gestellt, überwunden und den Weg für die revolutionäre Umwandlung aller Bereiche der Kultur und Wissenschaft frei gemacht hatte. Je konservativer die Bourgeoisie später dann wurde, desto mehr verschwand allerdings die Gegnerschaft zwischen dem Liberalismus und der Kirche.

Die Kirche habe eben eine atavistische Vorliebe für Konservative, die ja ihre eigenen Wertvorstellungen widerspiegeln und darüber hinaus auf einer vergleichbaren ökonomischen Grundlage (etwa der der Verteidigung der Eigentumsverhältnisse) stehen.

Mit dem Aufkommen des Proletariats, das nun dazu berufen sei, die revolutionären Ideen der Zukunft zu tragen und neue Eigentumsverhältnisse zu schaffen, entdeckten die Kirche und die Bourgeoisie ihre gemeinsamen Interessen

1) Kautsky, Karl, 1902-03a, 43

gegen das Proletariat. Das Interesse verbinde sie zwar nicht in geistig-weltanschaulicher, dafür aber umso mehr in ökonomischer Hinsicht. Freilich überträgt sich dieses ökonomische Interesse zuweilen auch auf ihren ideologischen Ueberbau. So habe sich die Kirche mit dem kapitalistischen Geist arrangiert (ohne ihr feudales Herz zu verraten) und so habe es die Bourgeoisie verstanden, zumindest die sozialrepressiven Vorteile der Religion zu würdigen (ohne ihre antireligiöse Grundhaltung habituell aufzugeben).

Eine Einheit seien die beiden freilich wegen der pragmatischen Kompromisse nicht geworden. Die Bourgeoisie, die ihre gesamte Wertvorstellung auf den materiellen Profit des Kapitals und des Besitzes reduziert hat, nimmt an den feudalistisch orientierten Besitztümern der Kirche genauso Anstoss wie am mittelalterlichen Weltbild, mit dem diese weltanschaulich gestützt werden.

Nach Kautsky spielten bei Unbehagen der Bourgeoisie vor allem folgende Momente eine Rolle: ¹⁾ die vielen kirchlichen Feiertage, die Wohlfahrtseinrichtungen, die Anhäufung von Schätzen, die "tot daliegen" und der kapitalistischen Wirtschaft entzogen werden und das gelegentliche Entgegenkommen der Kirche ihren katholischen Arbeitern gegenüber.

Allerdings versuche die Kirche - meint Kautsky - sich als gute Verbündete zu erweisen und sie habe an den Kapitalismus bereits etliche Konzessionen gemacht. Dementsprechend habe die Bourgeoisie ihre antikirchliche Haltung zumindest nach aussen gezügelt.

Wie der orthodoxe Marxismus derartige Fragen zu behandeln pflegt, zeigen einige Sätze von Kautsky in solcher Deutlichkeit, dass wir diese als typisierbare Kostprobe im Original wiedergeben wollen. "Die Kirchenpolitik der Bourgeoisie ergibt sich unschwer aus dem Gesagten. Wo und solange sie revolutionär ist, das heisst, der bestehenden Staatsordnung feindlich gegenübersteht, sieht sie auch der gesamten Kirche feindlich gegenüber, nicht bloss den Kongregationen, sondern auch der Weltgeistlichkeit, die im Dienste des bestehenden Regimes die aufstrebenden Volksklassen niederzuhalten sucht. Sobald sie selbst herrscht, sucht sie sich auch aller Herrschaftsmittel und Herrschaftsorganisationen zu bemächtigen, hat sie keinen Grund mehr, deren Einfluss auf das Volk zu mindern. Es fällt ihr nicht mehr ein, Bureaukratie und Militarismus einschränken zu wollen, sie weiss sich aber auch mit der Weltgeistlichkeit abzufinden und nur die Kongregationen bleiben ihr ein Dorn im Auge. Nicht mehr die ganze Kirche erscheint ihr als die infame Einrichtung, die es zu vernichten gilt, nur der selbständige, von der Staatsgewalt unabhängige Teil der Kirche erregt ihre Entrüstung. Aber auch die ist vorwiegend nur traditionell und flaut immer mehr ab. Je internationaler das Kapital, desto ungefährlicher ihm gegenüber die Internationalität der Kirche. Den ökonomischen Bedürfnissen des Kapitals hat diese sich sehr gut anzupassen gewusst. Die Zahl der Feiertage ist selbst in den katholischsten Gegenden bedeutend reduziert worden ²⁾. Die Wohltätigkeitsanstalten der Kirche genießen auch nicht mehr, da dem Kapital heute genügende Mengen Proletarier zu gebote stehen, diese Wohltätigkeitsanstalten sind heute dem Kapital sogar sehr willkommen, weil sie ihm die Armenlasten verringern. Die Kapitalistenklasse hat auch keine Ursache mehr, nach den Schätzen der Kirche gierig auszuschauen, denn die Massen von Kapital sind so ungeheuer angeschwollen, dass das Kirchenvermögen daneben sich sehr bescheiden ausnimmt. Die Akkumulation des Kapitals geht so rasch vor sich, dass die Kapitalistenklasse der künstlichen Nachhilfe durch Einziehung von kirchlichem Vermögen nicht mehr bedarf. Und die geschäftliche Konkurrenz der

1) Vgl. Kautsky, K., Ebd. 46-48

2) Dieser Umstand als Beweis für den um sich grierenden praktischen Materialismus des Kapitalismus in der katholischen Kirche wir von den Sozialisten öfters erwähnt. Vgl. Kampffmeyer 1911h, 910. Dazu Mehring: "...hier der Heilige Vater der... dem frivolen Kapital ein paar uralte Kirchenfeste zuwirft, um Freundschaft mit ihm zu halten auf Kosten des Proletariats..." Mehring, 1911b, 537

Kongregationen braucht das Kapital erst recht nicht mehr zu fürchten. Sie vollzieht sich nicht auf den Gebieten der Grossindustrie, sondern meist auf dem Gebiet der Produktion von geringfügigen Spezialitäten - zum Beispiel Schnäpsen - oder in rückständigen Produktionszweigen, in denen noch die Hausindustrie vorherrscht" 1).

Die geradezu erschütternde Einseitigkeit dieser Beschreibung ist auch diesmal eine Folge der Enge des historisch-materialistischen Weltbildes, das unfähig ist, hinter den gesellschaftlich-politischen Bewegungen etwas anderes als ökonomische Interessen zu entdecken und das auch die Kirche nur im Sinne einer Wirtschaftsgemeinschaft zu verstehen vermag.

Aus dieser pseudowissenschaftlich zusammengereimten Konzeption ergibt sich freilich dann klar, dass der Gegensatz zwischen der kulturkämpferischen Bourgeoisie und der reaktionären mittelalterlichen Kirche nichts anderes sei, als "die Zänkereien zweier Eheleute, die einander brauchen, und die voneinander nicht lassen können" 2).

Wichtiger als die Darstellung ist die Schlussfolgerung die ja dem Artikel von vornherein zu Grunde lag.

Genausowenig wie sich das Proletariat mit der Kirche (Zentrum, christl. Gewerkschaften, christlicher Sozialismus) gegen den Kapitalismus verbünden dürfe, dürfe es sich mit der Bourgeoisie gegen die Kirche verbünden. Warum nicht?

"Das Proletariat Schulter an Schulter mit der Bourgeoisie in den Kulturkampf führen, heisst, seinen revolutionären Drang irreführen und seine revolutionäre Kraft nutzlos verschwenden. Es heisst, ihm eine Katzbalgerei zwischen Bourgeoisie und Kirche als eine grosse, welterlösende Tat vorspiegeln, heisst, alle seine Kraft auf eine Aufgabe konzentrieren, bei der nichts herauskommen wird und nichts herauskommen kann. Denn die Bourgeoisie kann den Kampf gegen die Kirche nicht siegreich führen, weil sie die Kirche braucht, sie kann nicht als konservative Macht eine revolutionäre Tat leisten, die sie selbst als revolutionäre Macht nicht erfolgreich zu vollenden wusste" 3).

Daraus folgt: "Bourgeoisie und Proletariat können den Kampf gegen die Kirche nicht gemeinsam führen, weil die Klassenlage des Proletariats eine ganz andere Kirchenpolitik erfordert, als die der Bourgeoisie" 4).

Wie soll nun das Proletariat (d.h. der orthodoxe Sozialismus) den Kampf gegen die Kirche führen?

Diesmal ist die Antwort von Kautsky sehr beachtenswert. In der Beantwortung der Frage geht er vom Ziel des proletarischen Klassenkampfes aus und meint, dieses bestehe im Gegensatz zu allen bisherigen Klassenkämpfen nicht darin, einen Machtwechsel herbeizuführen und "die Werkzeuge der Klassenherrschaft sich dienstbar zu machen, sondern (darin) diese Werkzeuge aus dem Wege zu räumen" 5).

Das heisst, das Proletariat bekämpft die bestehenden Mächte der Klassenherrschaft nicht, um anschliessend selber als Klasse zu herrschen, sondern um die Klassen und somit die Klassenherrschaft abzuschaffen. Aus diesem Grunde bekämpft das Proletariat die Kirche als Ausdruck der Klassenherrschaft, es hat aber nicht im Sinne, über die entmachtete Kirche zu herrschen und ihr zu verbieten, die religiösen Bedürfnisse zu befriedigen. Vorausgesetzt freilich, dass die Kirche die Religion nicht wieder als Herrschaftsinstrument verwendet, sondern sich als eine privative Vereinigung neben anderen begreift und es ermöglicht, dass die

1) Kautsky, K., 1902-03a, 49-50

2) Kautsky, K., Ebd. 50

3) Kautsky, K., Ebd. 50-51

4) Kautsky, K., Ebd. 51

5) Kautsky, K., Ebd. 75

Menschen aus ihrem Recht auf die Gewissens- und Religionsfreiheit Gebrauch machen können.

Es würde sowohl dem historischen Anliegen als auch der historischen Lage des Proletariats widersprechen, wenn es diese Freiheitsrechte in irgendeiner Form in Frage stellen würde. "Als unterste der Klassen, als diejenige Klasse, deren Meinungs- und Gewissensfreiheit von den anderen Klassen am meisten eingeschränkt wird, muss das Proletariat für unbedingte Religionsfreiheit sein, jeden nach seiner Fassung selig werden lassen" ¹⁾.

Die Entmachtung der Kirche habe zur Folge, dass sie alle ihre Privilegien im Staate verliere, somit als Herrschaftsinstrument abgeschafft, vom Staate getrennt und in den Bereich der privaten Institutionen verwiesen werde. Ganz anders als etwa der französische Liberalismus, der die Kirche in den Staat integrieren und somit dem Staat unterwerfen will, wolle die Sozialdemokratie die Kirche vom Staat vollständig trennen. "Was die liberale Bourgeoisie anstrebt, die Verwandlung der Kirche in eine blosse Staatsanstalt, des Geistlichen in einen Staatsbeamten, gerade das bekämpft die Sozialdemokratie. Sie fordert die Verwandlung des Geistlichen in einen Privatmann, die der Kirche in einen gewöhnlichen Verein. Jene will die Kirche dem Staate einverleiben, diese die Kirche vom Staate trennen" ²⁾.

Während in dieser prinzipiellen Frage in der internationalen Sozialdemokratie keine Meinungsunterschiede bestanden haben, entbrannte eine scharfe Diskussion darüber, ob und inwieweit die katholischen Orden nach dieser Regel zu behandeln seien. Die mit den kulturkämpferischen Liberalen in der Regierung sitzenden französischen "ministerialen Sozialisten" führten seit der Jahrhundertwende einen heftigen Kampf gegen die Kongregationen und waren der Meinung, dass man sie vollständig enteignen und verbieten solle.

Den deutschen Sozialisten, soweit sie nicht zu der freidenkerischen Richtung gehörten, gefiel diese Lösung nicht. Erstens, weil sie sich in ihrem Programm gegen jede Einschränkung der Vereinsfreiheit, auch der kirchlichen, ausgesprochen haben und zweitens, weil sie befürchteten, dass jede Massregel gegen die Vereinsfreiheit auch die Sozialdemokratie treffen würde. Auf die Ausnahmegesetze des Kulturkampfes, erinnert Kautsky die Genossen, folgten ja bald die Ausnahmegesetze gegen die Sozialisten!

Scharf warnt Kautsky die französischen Sozialisten: "wer dem Staat gewollt Waffen in die Hand gibt, um die Freiheit einer besitzenden Schicht einzuschränken, muss also darauf gefasst sein, dass dieselben Waffen morgen und mit weit mehr Wucht, gegen das Proletariat gewendet werden. Das mag der liberalen Bourgeoisie gleichgültig sein, die Sozialdemokratie muss sich zweimal bedenken, ehe sie die Staatsgewalt so bewaffnet" ³⁾.

Die deutschen Sozialisten lehnten das französische Ordensverbot nicht wegen der damit verbundenen Verstaatlichung der Schulen, sondern weil diese nicht aus pädagogischen, sondern aus rein politischen Gründen erfolgte. Auch bei dieser Frage dachten die deutschen Sozialisten an das eigene Interesse. "Dasselbe Regime, das manche Arten von Kongregationen aus der Schule entfernt, weil sie ihm politisch unbequem sind, hat sozialistische Lehrer gemassregelt, weil sie, ausserhalb ihrer Lehrtätigkeit, die Armee kritisierten und für den Sozialismus propagandistisch wirkten. Hüten wir uns, den Lehrer zum wissenlosen Sklaven der Regierung zu machen. Nur seine pädagogische Eignung, nicht seine politische An-

1) Kautsky, K., Ebd. 75

2) Kautsky, K., Ebd. 76

3) Kautsky, K., Ebd. 78

schauung soll bei der Gewährung der Lehrberechtigung in Frage kommen" 1).

Daneben befürchteten die deutschen Sozialisten, dass derartige Massnahmen, falls sie von den Sozialisten unterstützt würden, die Gewinnung der von noch christlichen Arbeitern verunmöglichen und sich kontraproduktiv auswirken könnten. Ja man würde sogar damit rechnen müssen, dass auch noch die eigenen Arbeiter sich gegen die sozialdemokratische Führung stellen würden. "Das Proletariat als unterste der Klassen - warnt Kautsky - hegt einen instinktiven Abscheu gegen jede Unterdrückung und bringt jedem Unterdrückten die wärmsten Sympathien entgegen, auch einer unterdrückten Nation oder Religionsgemeinschaft, die mit den Klasseninteressen des Proletariats nichts gemein hat. Die katholische Kirche weiss das sehr gut, sie jammert allenthalben über Unterdrückung, sogar dort, wo sie hoch privilegiert ist und selbst jede freie Meinungsäusserung unterdrückt. Indes wirksam wird die Märtyrerpose nur dort, wo die Kirche wirklich einige, wenn auch unbedeutende Einschränkungen erfährt" 2).

Schlagender Beweis dafür sei der taktisch völlig falsche Kulturkampf gewesen, der sowohl der Kirche als auch ihrer politischen Partei schlussendlich nicht geschadet, sondern nur genützt habe. Der der Kirche zugefügte materielle Schaden sei bei jeder Kirchenverfolgung unerheblich gewesen, dafür gewinne sie aber "an moralischer Macht viel mehr, als sie an materieller verliert" 3).

Schliesslich könne die Sozialdemokratie kein Interesse daran haben, wegen des gemeinsamen kirchlichen Gegners Alliierte des kapitalistischen Gegners zu werden, seine kulturkämpferischen Methoden anzunehmen, sich auf die Seite der Freidenker zu schlagen und somit den einzig richtigen Weg, nämlich den Klassenkampf einzuschränken oder sogar ganz aufzugeben und die Aufmerksamkeit von den einzig wichtigen materiellen Fragen abzulenken 4).

Auch wenn die Sozialdemokratie mit der Religion nichts anfangen könne und die Kirche bekämpfe, bestehe ihre Hauptaufgabe keineswegs in der Verkündigung des Atheismus und der Kirchenfeindlichkeit. Darum müsse sie den sozialistischen Arbeitern klar demonstrieren, dass "dem freidenkenden Arbeiter der katholische oder überhaupt der christlich gesinnte Arbeiter bei aller religiösen Inbrunst weit näher steht als der freidenkende Bourgeois" 5). Kurz und gut: "die Kirchenpolitik der Sozialdemokratie muss eine ganz andere sein als die des Liberalismus, und sie hat allen Grund, es offenkundig und unzweideutig zu tage treten zu lassen, dass ihre Kirchenpolitik eine andere. Sie darf sich vor den noch christlich denkenden Proletariermassen nicht dadurch kompromittieren, dass sie den Anschein erweckt, als sei sie nur durch ihre Rücksichtslosigkeit und nicht auch dem Wesen nach vom bankrotten Liberalismus verschieden" 6).

Ob die "noch christlich denkenden Proletariermassen" von der Zusicherung beruhigt waren, dass nur die Sozialdemokratie die Religion und die Kirche erfolgreich bekämpfen könne, steht freilich auf einem anderen Blatt der Logik. Kautsky meint nämlich: Der kirchlichen Reaktion "kann nur der Sozialismus erfolgreich entgegenwirken. Er bringt in seinem Endziel den gedrückten und ausgebeuteten Massen wieder ein grosses Ideal, das sie erhebt und begeistert, um so mehr, da es der Erkenntnis der Wirklichkeit entspringt, nicht der Verzweiflung an ihr, da es auf die Notwendigkeit des Sieges des Proletariats begründet ist und nicht auf die Notwendigkeit der Entsagung, da es die tatkräftige Eroberung des Diesseits predigt und nicht das duldende Harren auf das Jenseits. Ein solches Ziel

1) Kautsky, K., *Ebd.* 79

2) Kautsky, K., *Ebd.* 84

3) Kautsky, K., *Ebd.* 84

4) Vgl. Kautsky, K., 1902-03a, 85

5) Kautsky, K., *Ebd.* 85

6) Kautsky, K., *Ebd.* 85

ist allein im stande, die klerikale Herrschaft über weite Schichten des Proletariats zu brechen. Der Liberalismus ist dazu unfähig" 1).

Freilich, wenn die christliche Religion und die Kirche nur im Sinne dieser marxistischen Vorstellung definierbar gewesen wären, dann hätte Kautsky vielleicht recht behalten können. Allerdings, nicht nur die christlichen Proletariatsmassen, sondern auch etliche Sozialisten wussten inzwischen, dass die Religions- und Kirchenvorstellungen der orthodoxen Marxisten à la Kautsky falsch und unbrauchbar waren.

Die Gedanken von Kautsky werden von den orthodoxen Marxisten gerne aufgegriffen und ständig wiederholt. So meint etwa Rappoport: "Der sozialistische Antiklerikalismus ist ganz anders gestaltet, als die bürgerliche Pfaffenverfolgung. Er ist defensiver, die letztere offensiver Natur. Der Sozialismus ist im Besitz mächtigerer Mittel als das Bürgertum, die pfäffische Volksverdummung zu bekämpfen. Er erreicht dies durch die soziale Aufklärung der Massen. Er entzieht also der Kirche die Luft, in der sie atmet - den Unverstand der Massen. Durch die sozialistische Weltanschauung befriedigt unsere Partei die tief im Volke wurzelnden idealistischen Triebe, das Bedürfnis nach einem höheren Ideal, das auf einer bestimmten Stufe der Kulturentwicklung in der Religion Befriedigung fand. Die Illusion des phantastischen Jenseits ersetzt der Sozialismus durch die wissenschaftliche Ueberzeugung von der Möglichkeit und Notwendigkeit einer besseren Zukunft auf Erden. So bekämpft er die Kirche indirekt, indem er direkt für die Verwirklichung seines irdischen Programms kämpft" 2).

Der direkte Kampf bestehe darin, "dass die Sozialdemokratie im Einverständnis mit den bürgerlichen Parteien die Gleichstellung der kirchlichen Gemeinschaft mit anderen spezielle Zwecke verfolgende Gemeinschaften fordert" 3).

Auf einen ehemaligen sozialistischen Wunschtraum spielt Mehring an, wenn er sagt: "An sich wäre es sehr schön und würde uns eine schwere Arbeit abnehmen, wenn die Bourgeoisie die alte Kirche zerstören könnte; mit der neuen Kirche, die sie auf deren Trümmern errichtete, würden wir im Zeitraum einer Nachmittagspredigt fertig werden. Jedoch so gut wird es uns nicht werden. Nur der Sozialismus kann die Macht der Kirchen über die Massen vernichten, weil nur er den Glauben an ein besseres Jenseits, womit sich das Elend von Geschlecht zu Geschlecht getröstet hat, durch die Gewissheit eines glücklichen Diesseits zerstören kann" 4).

Der Führer der französischen Sozialisten, Jean Jaurès, war mit den Thesen Kautskys, von denen eine wichtige noch durch einen Uebersetzungsfehler entstellt worden war 5), nicht einverstanden gewesen und warf ihm vor, dass Kautsky "die revolutionäre Tradition des französischen Proletariats nicht verstehe" 6). Diese Tradition hat Kautsky jedoch sehr gut verstanden und darüber hinaus auch erkannt, dass die unterschiedliche Tradition die französischen und deutschen Sozialisten womöglich immer trennen würde. Die Franzosen schöpften ihre revolutionären Ideen aus der Aufklärungszeit, die Deutschen aus dem Industriezeitalter des "Kapitals". Deshalb war die Verbindung der französischen Sozialisten mit den bürgerlichen aufklärerischen Freidenkern durchaus verständlich, wenn auch aus deutscher-marxistischer Sicht verwerflich. Hart kontert nun Kautsky Jaurès (der seinerseits über den orthodoxen deutschen Marxismus ausfällig geworden ist): "Die Selbständigkeit des proletarischen in Frankreich leidet unter nichts mehr,

1) Kautsky, K., Ebd. 85

2) Rappoport, Th., 1905-06, 685

3) Rappoport, Th., Ebd. 685

4) Mehring, Franz, 1911a, 460

5) Vgl. Kautsky, K., 1902-03b, 505

6) Jaurès, Jean in "Petite République" vom 3. Jan. 1903

als unter dieser Tradition. Ihre Grossartigkeit und Kühnheit nimmt ganz den Geist gefangen; darüber vergisst der Proletarier nur zu leicht, dass diese Tradition einer Zeit entstammt, in der die Masse des Proletariats noch auf bürgerlichem Boden stand, in ihrem Denken über die Schranken der bürgerlichen Gesellschaft nicht hinaus konnte. Die revolutionäre Tradition ist die Tradition einer Zeit, in der Kleinbürgertum und Proletariat dem Bewusstsein nach noch eine einzige Masse ausmachten. Das Geistesleben des französischen Proletariers wieder auf die Stufe bringen, die es in der grossen Revolution einnahm, heisst, es wieder in geistige, damit aber auch politische Abhängigkeit vom Bürgertum versetzen" 1).

Um diese Selbständigkeit gebracht und unter Umständen sogar zum Anhängsel der liberalen Professoren zu werden, befürchteten auch die Austromarxisten. Allerdings schätzten sie die Gefahren nicht so dramatisch ein wie ihre deutschen Parteifreunde.

Das Thema wurde in Oesterreich aktuell als sich Sozialisten und Liberale im gemeinsamen Kampf für die freie Schule plötzlich im selben Boot befanden. Im ganzen Land, vor allem freilich in Wien, wurden zu diesem Kampfszweck unter dem Namen "Freie Schule" Vereine gegründet und entsprechende Versammlungen abgehalten. Wenn Schacherl recht hat, haben zwar die Arbeiter diese Versammlungen mit grosser Begeisterung besucht, dafür blieben die bürgerlichen Freidenker ganz weg. "Die Hoffnung, es werde möglich sein, einen auch nur nennenswerten Teil des Bürgertums für den Kampf um die Schule zu mobilisieren, stellte sich sehr bald als vollkommen nichtig heraus. Bald zeigte sich auch, dass die Klassengegensätze alle schönen Vorsätze, sie auch nur vorübergehend und für bestimmte Zwecke zu verdecken, über den Haufen werfen" 2).

Die Enttäuschung der Sozialisten war gross. So lamentiert etwa Schacherl, das Klassenbewusstsein der Bürgerlichen sei offenbar derart beträchtlich, dass es ihnen verbiete mit den Arbeitern selbst in ihrem antiklerikalen Herzensanliegen gemeinsame Sache zu machen. Das Scheitern der antiklerikalen Front empfinden die Sozialisten als eine Lehre und als Aufforderung zu den ökonomisch-gesellschaftlichen Quellen des politischen Kampfes zurückzukehren. "Ich glaube - stellt Schacherl fest - es ist Zeit dem ideologischen Rückfall, dem nur antiklerikalen Atavismus ein Ende zu machen und uns darauf zu besinnen, dass wir die Pflicht haben, die Klassengegensätze aufzudecken, nicht sie zuzudecken" 3).

Von strammen orthodoxen Aufbäumen hielten andere Austromarxisten, auch wenn sie es doktrinär billigten, nicht viel. Trotz den schlechten Erfahrungen, die man als Sozialdemokrat im gemeinsamen antiklerikalen Kampf für die "Freie Schule" mit den freidenkerischen Bürgerlichen mache, scheint es Seitz politisch unklug zu sein, sich, wie es Schacherl resigniert anregt, vom antiklerikalen Block zurückzuziehen und den Kampf alleine zu führen 4).

Auch wenn es wahr sei, dass letztlich die Klassengegensätze dominieren, heisse dies noch lange nicht, dass man in diesem wichtigen Anliegen des kulturellen Befreiungskampfes keinen gemeinsamen Kampfboden finden könne. Auch wenn klassenbedingte Rückfälle vorkommen, sei die Idee der "Freien Schule" für alle ökonomisch zwar getrennten, aber im Antiklerikalismus geistig vereinigten Kräfte der Gesellschaft zu wichtig, als dass man den gemeinsamen Kampf aufgeben sollte. Zumindest sollte man ihn nicht zu schnell aufgeben.

1) Kautsky, K., Ebd. 508

2) Schacherl, Michael, 1907-08, 348

3) Schacherl, M., Ebd. 352

4) Vgl. Seitz, Karl, 1907-08, 352ff.

Seitz, der vermutlich den Freidenker nahe stand, deutet den Horizont einer grossen internationalen Offensive aller freien Menschen gegen die Kirche an. Er setzt - anders als die Orthodoxen - die bekannten freidenkerischen Prioritäten; zuerst soll die Kirche verschwinden.

Eine ähnliche Meinung wie Seitz vertritt in der Frage des antiklerikalen Blocks auch Karl Mann.

Von Anfang an sei es schon so gewesen, dass der Arbeiter im allgemeinen Befreiungskampf in den antiklerikalen Bürgerlichen, den Klasseninteressen zum Trotz, seine natürlichen Bundesgenossen erblickt habe. Während allerdings die Mehrzahl der Bürgerlichen lediglich aus kulturellen-geistigen Gründen antiklerikal seien, seien die Arbeiter auch noch aus dem Klassengegensatz heraus die Feinde des Klerikalismus geworden. "Die Arbeiterklasse - sagt Karl Mann - ist der radikalste, entschiedenste Gegner des Klerikalismus. Denn die kapitalistische Entwicklung hat zwar alle Klassen, die sie erzeugt, aus den Banden der überlieferten Ideologien losgelöst, aber keine so vollständig wie jene, die des Kapitalismus Erzeugnis und doch sein Opfer, sein Kind und doch sein Todfeind ist. Die Arbeiterklasse hat mit allen überlieferten Werten ganz anders gebrochen als die Bourgeoisie" 1).

Daraus folge aber nur, dass letzten Endes nur der Sozialismus den Klerikalismus bekämpfen könne, weil er den Kampf gegen ihn gleichzeitig auf allen Gebieten führe, nicht aber, dass man auf die kulturell-geistigen Verbündeten verzichten sollte. Ausserdem gebe es auch in den bürgerlichen Kreisen solche, deren Klasseninteressen denen des Proletariats kaum entgegengesetzt seien. Für Mann ist aber der gemeinsame antiklerikale Kampf nicht nur eine Frage der politischen Taktik, sondern ein Bestandteil der Strategie. "Die Arbeiterklasse hat gewiss ein lebhaftes Interesse daran, dass diese Schichten nicht dem Klerikalismus verfallen, dass ihre antiklerikale Gesinnung gestärkt und die in dieser Gesinnung liegende verborgene Kraft politisch wirksam werde. Daran haben wir ein unmittelbares kulturelles Interesse als Gegner des Klerikalismus; je lebhafter diese Schichten von ihren Parteien die Teilnahme am Kampfe gegen den Klerikalismus verlangen, desto schwerer wird es den bürgerlichen Parteien sein, sich der Forderung eines so grossen Teiles ihrer Wähler gänzlich zu entziehen. Dass die antiklerikalen Tendenzen innerhalb der bürgerlichen Parteien gestärkt werden, daran haben wir aber auch ein mittelbares soziales Interesse" 2).

Mit anderen Worten, je mehr es der Sozialdemokratie gelingt, bei den freidenkerischen Bürgerlichen das Gefühl des gemeinsamen antiklerikalen Interesses zu stärken, desto mehr werden die Bürgerlichen auch im Bereiche der klassenbedingten Gegensätze Konzessionen machen. Auf diese Weise wird der ideologische Kampf in einen sozialen Kampf umgestaltet. Ohne zu merken, dass diese Ueberlegung, marxistisch gesehen, einen Rückfall in den "Jungmarxismus" bedeutet 3), verschiebt nun auch Karl Mann die Prioritäten, nämlich vom Bereich des Klassenkampfes in den Religionsbereich.

1) Mann, Karl 1907-08b, 386

2) Mann, K., Ebd. 388

3) "Es ist also die Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren.... Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik" (Marx, Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Ende 1843) MEW 1, 379

Deshalb ist es für ihn von eminenter Wichtigkeit, die Vereine für die "Freie Schule" unbedingt zu unterstützen und überhaupt "die antiklerikalen Tendenzen innerhalb der bürgerlichen Parteien zu stärken" ¹⁾. Davon erhofft sich Mann einen doppelten Gewinn für den Sozialismus: erstens die erhebliche Schwächung der Kirche in allen Bereichen des menschlichen Lebens, zweitens die Stärkung der Sozialdemokratie. Seine Berechnung ist denkbar einfach: "Die Schichten des 'neuen Mittelstandes' gehören ihrem Interesse nach zu uns; der Gegensatz der Ideologien hat sie bisher von uns ferngehalten; die Gemeinschaft der Ideologie, die aus dem gemeinsamen Kampfe gegen den Klerikalismus fließt, kann zur Brücke werden, die sie zur Erkenntnis ihres eigenen Interesses und dadurch in das Heerlager der Arbeiterklasse führt" ²⁾.

Wie die "immer noch religiösen" Arbeiter auf diese antiklerikale Verbindung zwischen "sozialistischen Funktionären" und "atheistischen Kapitalisten" reagieren könnten, hat Karl Mann nicht in Rechnung gestellt. Auch die in der Kirche unbestreitbar vorhandenen grundsätzlichen Meinungsverschiedenheiten in der theoretischen und praktischen Einschätzung der sozialen Frage hat er unterschlagen. Dies ist umso erstaunlicher, als gerade er, Karl Mann, bald darauf jenen greisen Priester, Wilhelm Hohoff den sozialistischen Lesern vorstellen wird, dessen Lebenswerk ihn zur Differenzierung hätte veranlassen müssen.

Wilhelm Hohoff, dieser "treue Diener seiner Kirche und eifriger Verkünder ihrer Lehren", der "voll von echter Liebe für die ausgebeuteten Volksmassen" erfüllt war, hatte ja "als gläubiger Katholik und als überzeugter Marxist" den "kühnen Versuch" unternommen, "die Vereinigung des Sozialismus und der Kirche" ³⁾ zu vollziehen. Dass Hohoffs Gedanken auch innerhalb der Kirche auf taube Ohren gestossen sind, bzw. heftige Zurückweisung provoziert haben, kann freilich nicht geleugnet werden. Dennoch war das bemitleidend-anerkennde Urteil von Mann über Hohoff ("In stiller Studierstube träumt ein frommer Mann einen schönen Traum. Im der unerbitterlichen Wirklichkeit aber herrscht die Klassenselbstsucht, tobt der Klassenkampf" ⁴⁾) viel zu schnell abgegeben gewesen. Zu den schönen Träumen Hohoffs sollte auch seine Prophezeiung gehören: "Der Sozialismus an sich ist ein hohes Lied, hehres Ideal; in seiner konkreten historischen Erscheinung ist er eine Zuchtrute, eine Gottesgeißel für die moderne unchristliche Gesellschaft. Mag er sich heute auch noch so gottlos gebärden, er wird, wohl oder übel, die Welt wieder lehren, Gehorsam zu leisten den Geboten Gottes und seiner heiligen Kirche" ⁵⁾.

Genauso hat sich der Sozialismus allerdings nicht entfaltet. In seiner orthodoxen Form als Leninismus hat er sogar seine antireligiösen Züge zunehmend verschärft und ist bekennender Atheismus geworden. Gerade dadurch ist er aber die Quelle eines neuen christlichen Bewusstseins geworden. Die Quelle einer neuen Religiösität, die von den Lasten der gesellschaftlichen und politischen Konventionalität befreit, den Prozess einer Neubesinnung der sittlichen und menschlichen Substanz der Religion eingeleitet hat.

Anderswo hat der Sozialismus mit der christlichen Religion Frieden geschlossen. "Wohl oder übel", aber auch durch Ueberzeugung ist er gezwungen worden, die unabdingbaren Werte der Religion anzuerkennen. Unbestreitbar ist auch, dass von diesem humanen Sozialismus viele Christen viel gelernt haben. Die nachfolgende Forschung möchte diese Zusammenhänge aufweisen.

1) Mann, K., Ebd. 388

2) Mann, K., Ebd. 389

3) Mann, Karl, 1909-10b, 66, 67, 68, 69

4) Mann, K., Ebd. 70

5) Hohoff, Wilhelm, 1908. Zit. bei Mann, K., Ebd. 69

Einen beachtenswerten Einstieg in die Auseinandersetzung findet der Cheftheoretiker der Austromarxisten, Max Adler, Er verschiebt die Untersuchung von der Basis auf den ideologischen Ueberbau. Dieses Verfahren verwendet er auch in seiner Marxismusanalyse. Das führt ihn dort zur Ansicht, wie wir es im letzten Kapitel zeigen wollen, dass der Marxismus die Tragfähigkeit seiner materialistischen Grundlagen überprüfen und allenfalls relativieren sollte. Die Revisionisten werden diese Anregung gerne aufgreifen.

Die Verschiebung der Untersuchung der Kirche von der Basis in den ideologischen Ueberbau führt aber Max Adler zu einem eher enttäuschenden Ergebnis; sein Gedankengang wird zunehmend freidenkerisch. Dies ist zwar verständlich, denn die Freidenker haben, genauso wie anno dazumal die Junghegelianer, ihre Auseinandersetzung mit der Religion und der Kirche auf der Ebene des ideologischen Ueberbaus ausgetragen. Zwingend war diese freidenkerische Verlagerung freilich nicht gewesen. Max Adler hätte sie vermeiden können, wenn er die Kirche nicht von vornherein hätte bekämpfen, sondern auch begreifen wollen. Es mag trivial tönen, dennoch erblicken wir den Grund in diesem Umstand. Der Kämpferwille verleitete auch diesen ausgezeichneten Theoretiker der marxistischen Philosophie, im Falle der Kirche, zu bedauerlicher Einseitigkeit, da er nur der nicht weniger bedauerlichen einen Seite der Kirche Beachtung schenkt. Max Adler geht von der sozialistischen Ueberzeugung aus - die mit ihm, von sehr wenigen Ausnahmen abgesehen, alle Richtungen des Sozialismus teilten - dass die katholische Kirche die mächtigste und gefährlichste Organisation der Geisterknechtschaft gewesen war und immer noch ist.

Wäre die Kirche eine bescheidene religiöse Gemeinschaft "zur inneren Erhebung des Menschen" gewesen, würde ihr die Religion nichts anderes bedeuten als "eine Tröstung und Aufrichtung, die sie jenen darbringt und vermittelt, welche danach verlangen" ¹⁾, dann hätte der Sozialismus mit ihr längst Frieden geschlossen. In diesem Sinne wäre sie und die von ihr vertretene Religion selbstverständlich als Privatsache zu betrachten gewesen.

Freilich, bereits bei diesem Punkt könnte man die Gegenfrage stellen: Welche Kirche meint hier Max Adler? Gab es in der Geschichte wirklich nicht diese bescheidene dienende Kirche? War etwa Franziskus von Assisi - unter vielen nur ihn, wenn auch den grössten, zu nennen - nicht auch Kirche gewesen?

Adler interessiert sich nur für eine bestimmte Art von Kirche, die in der Geschichte ohne Zweifel auch wirksam gewesen ist.

Diese mächtige, alle Bereiche des individuellen und gesellschaftlichen Lebens beherrschende, alle Völker und Staaten sich unterwerfende Kirche kann der Sozialist nur als die gewaltigste Herrschaftsorganisation verstehen, die die Geschichte je hervorgebracht hat.

Auch andere Religionssysteme, auch andere Gesellschaftssysteme und auch andere Staatssysteme sind in der Geschichte mit mehr oder weniger starken Herrschaftsansprüchen hervorgetreten, keine seien aber - meinen die Sozialisten - in ihrer Herrschaftssucht so umfassend, so intolerant und so gewalttätig gewesen, wie die (se) katholische Kirche. "Zum erstenmal in der Geschichte stehen wir vor der Erscheinung einer Gewissens- und Gedankenknechtschaft. In der Kirche vollendet sich die Unterwerfung des einzelnen in einem viel umfassenderen Masse, als dies je im Staate möglich wäre, selbst wo er despotisch regiert wird.

1) Adler, Max, 1908-09a, 389

Denn der Staat herrscht nur über die Handlungen seiner Bürger, die Kirche aber über deren Gedanken und Ueberzeugungen. Der Staat ist eine Herrschaft über Menschen, die Kirche eine solche über Seelen" 1).

Die Herrschaft über die Seele der Menschen erfasst die intimsten Bereiche der Gesinnung, des Gewissens, des Denkens und erschliesst der Kirche alle Möglichkeiten, den ganzen Menschen, sowohl seine individuellen als auch seine gesellschaftlichen Verhaltensweisen zu bestimmen, zu steuern, kurz, zu vernechten. Die Werkzeuge dieser allumfassenden Knechtung waren im geistigen Bereiche die "heilige Inquisition", der Index und der Syllabus gewesen. Diese drei Mittel in der Hand der kirchlichen Herrschaft, die immer mit einem ausgeklügelten Denunziationssystem verbunden waren, und auch vor Brutalitäten nicht zurückschreckten, haben es der Kirche ermöglicht, ein beispielloses System geistigen Totalitarismus aufzubauen. Abgesehen davon, dass dieses System in der Praxis die elementarsten Rechte des Menschen auf Gewissensfreiheit, Gedankenmehrheit, Meinungsfreiheit, Religionsfreiheit fortlaufend verletzte, beharrte es inhaltlich auf Erkenntnisse, die weitgehend aus dem Mittelalter stammten und inzwischen von den Wissenschaften überholt, von neuen philosophischen Erkenntnissen und von der fortschrittlichen Geisteskultur übertroffen wurden. "Auf den Standpunkt der Kirche sich stellen, heisst daher den Geist auf das Niveau vor dem Beginn der modernen Naturwissenschaft und Philosophie einschränken, hinter Baco und Descartes zurückgehen. Die Geistesherrschaft der katholischen Kirche bedeutet die Herrschaft einer Zeit, die nicht einmal das Lehrziel unserer heutigen Volksschule zu ihrem Wissensbestande rechnen konnte" 2).

Es mag zwar zutreffen, dass die Kirche irgendwann im Mittelalter Kulturfaktor gewesen ist, aber das sei sie schon lange nicht mehr. Seit der Renaissance habe sich jede kulturelle, wissenschaftliche, geistige, religiöse, philosophische und sonstige Entwicklung zunächst gegen die Kirche behaupten müssen.

Sowohl die intolerante herrschaftssüchtige Haltung wie auch der inhaltlich antiquierte Charakter der Kirche bestärken die Sozialisten in ihrer Ueberzeugung, dass die geistige Emanzipation immer ein Kampf gegen die Kirche sein müsse und diese "Befreiung von geistiger Knechtschaft, ein untrennbarer Bestandteil" des "ganzen grossen Kampfes ist", den zu führen dem Sozialismus, als seine historische Aufgabe auferlegt ist.

Eine der ersten Aufgaben bestehe deshalb darin, die Schulen der "finsternen Geistesherrschaft der Kirche", einer "solchen Macht, deren geistige schöpferische Arbeit, soweit man von einer solchen hier sprechen kann, mit dem Tridentinischen Konzil abschloss" 3) zu entreissen. Darum müssen die Sozialisten mit allen emanzipatorischen Elementen, auch mit den Freidenkern, zusammenarbeiten.

Es ist eigenartig, dass, obwohl der Marxismus immer wieder und zu Recht der idealistisch-autoritären Geschichtsschreibung vorgeworfen hatte, dass diese die Geschichte auf die herrschenden Ideen der Herrschenden reduziere und dabei die Geschichte des gemeinen Volkes unterschlagen habe, einer der wichtigsten Vertreter des Marxismus mit der Kirche genau in diesem kritisierten Geiste verfährt. Von der freigeistigen Stimmung mitgerissen, tut es Max Adler allerdings derart überzogen, dass er sogar den Unwillen seines persönlichen Freundes und Genossen, Karl Renner, erregt.

Karl Renner ist zwar mit Adlers Thesen, die sich auf die Notwendigkeit der

1) Adler, Max, Ebd. 392

2) Adler, M., Ebd. 395

3) Adler, Max, Ebd. 395

Verdrängung der Kirche aus der Schule beziehen, einverstanden, er zeigt sich aber vorerst einmal beunruhigt darüber, dass Adler sein Kirchenbild, wie es etwa im Kreise der liberalen Intellektuellen üblich ist, zu stark auf die geistig-kulturelle Ebene verlagere und dabei, entgegen der marxistischen Methode, die ökonomisch-gesellschaftlichen Komponente vernachlässige ¹⁾. Ohne die letzteren sei nämlich auch das geistige Bild der Kirche unverständlich und zudem führe eine derartige geistige Darstellung zur Einseitigkeit und würde der gesamten Kirche, dem gesamten Christentum nicht gerecht.

Denn - sagt Renner - zur Kirche gehörten nicht nur die Inquisitoren, sondern auch die zahlreichen Rebellen, die von Franziskus von Assisi bis zu den religiösen Frühsozialisten die moderne Welt des Sozialismus vorbereiteten, ausserdem könne man auch die Tatsache, dass sich die Kirche gegen die bestehende Kultur, gegen den bestehenden Staat stellte, nicht immer als reaktionäres herrschafts-süchtiges Gebaren werten ²⁾. Oft sei dies nämlich genau umgekehrt, die Wahrnehmung der Volksrechte gegen den despotischen Staat gewesen.

Die Kirche habe eben sehr verschiedene und sehr unterschiedliche Traditionen, nicht nur die inquisitorische, versklavende, sondern auch die revolutionäre, die befreiende, und noch manche andere. Daraus ergebe sich, dass sich ihr die verschiedensten Menschen der verschiedensten Klassen haben anschliessen können, ohne dabei einen direkten Widerspruch entdecken zu müssen.

Die Verlagerung der Kirche in den Ueberbau der herrschenden Ideen à la Adler, meint Renner, bringe noch etliche andere Gefahren mit sich.

Auf diese Weise verkenne man das reale Leben der Kirche und somit auch jene bodenständigen Quellen, aus denen heraus die christliche Religion tatsächlich lebe. "Wer die lebendige Kirche schauen und fassen will, der gehe in die Dörfer, wo die frommen Bauern zu Hause sind, in die Werkstätten und Wohnungen der Kleinmeister, auf die Schlösser unserer Feudalherren, in die Bureaus unserer jüngsten Beamtenkategorien und so fort. Und dort überzeuge er sich davon, welche reale Potenz bei ihnen die Dogmen darstellen!" ³⁾

Keine, denn die Menschen des realen Christentums haben durchaus nicht dogmatische oder lehramtliche Gründe, Christen zu sein, sondern ihre eigenen, sehr persönlichen und sehr verschiedenen. "Beim Ave-Läuten geht fern auf dem Lande ein Bauer mit entblösstem Haupte heim. In ihm lebt Christus wahr und lebendig - aber sein Christus, der den Hagel abwehrt und dem heiligen Leonhard die Macht gegeben hat, das Vieh zu schützen, dem heiligen Florian, das Feuer fernzuhalten; sein Himmelvater, der die Welt regiert, wie er als Hausvater sein Haus. Und gegen dieses Christentum halte man die christlichsoziale Gesinnung mancher unserer Kleinmeister oder den "Glauben" eines Gutsherrn oder Bureaukraten, der in die Messe geht, "weil dem Volke die Religion erhalten werden muss". Welch ein Unterschied im ganzen Denken! Ein Blinder muss greifen, dass nicht zu allen Zeiten und nicht bei allen Klassen das Christentum das gleiche ist" ⁴⁾.

Jeder dieser echten Christen trage in sich seinen eigenen persönlichen, existenziell erlebten Christus, und den verstehe man weder aus den lehramtlichen Verlautbarungen der Kirche noch aus den Spitzfindigkeiten der spekulativen Theologie.

Würde man also den Kampf gegen die Kirche auf der Ebene dieser dogmatischen Grundlagen führen, wie es die liberalen Freidenker zu tun pflegen, so würde man am realen Christentum vorbeireden. "Wir wissen seit Karl Marx - sagt Renner -

1) Vgl. Renner, Karl, 1908-09b, 438ff

2) In diesem Sinne spricht sich auch Bernstein aus. Vgl. Bernstein, E., 1904, 963

3) Renner, Karl, Ebd. 440

4) Renner, K., Ebd. 442

dass der blosse Streit einer Ideologie gegen die andere nichts anderes ist als der Kampf mit Papierschwertern gegen Windmühlflügel. Es wäre ganz falsch, die katholische Kirche nach ihrem Lehrsystem zu beurteilen" 1).

Ausserdem sei das rein ideologische Kirchenbild und der ideologische Kampf gegen dieses Bild nicht nur nutzlos, sondern auch schädlich. Denn weil das Christentum eben auch eine revolutionäre und kommunistische Tradition hat, kommen viele Arbeiter aber auch etliche Intellektuelle durch diese christliche Inspiration zum Sozialismus. "Grosse Arbeiterschichten tragen heute in ihrem Herzen das revolutionäre Urevangelium, zahlreiche unserer besten Genossen, die ich persönlich kenne, haben in ihrer individuellen Seele den gesamtproletarischen Entwicklungsprozess von Franz v. Assisi bis Thomas Münzer, von Weitling bis Bebel nacherlebt - äusserlich gesehen, sie sind vom katholischen Gesellenverein ausgegangen und in unsere Kampforganisationen eingezogen" 2).

In dieser Rolle sei zwar das revolutionäre Christentum idealistisch, nicht-destoweniger trage es aber zum Verständnis der materiellen Zusammenhänge bei und somit könne es in bestimmten Fällen als Vorstufe des Sozialismus bezeichnet werden. "Unmarxistisch und unpolitisch wäre es von uns, diesen seelischen Prozess in zahlreichen Arbeiterschichten gewaltsam zu unterbrechen, sie durch eine aufdringliche Glaubens- oder Unglaubenspropaganda in den noch unüberwundenen Anschauungen zu verhindern, aus dem allein die Geistesfreiheit entspringt. Das hiesse den ökonomischen Befreiungskampf durch dogmatisches Gezänk ersetzen" 3).

Die geistige Emanzipation im allgemeinen und von der Kirche im besonderen sei zwar notwendig, diese könne aber - meint Renner gegen die Freidenker - erst nach der erfolgreichen Durchführung der ökonomischen Emanzipation erreicht werden. Wie Marx gegen die Junghegelianer, so veranschaulicht Renner gegen die ideologischen Kämpfer seinen Standpunkt. "Die Geistesfreiheit ist die ideologische Blüte auf dem Grunde der ökonomischen Freiheit, ohne sie ist sie eine Topfpflanze, ein Glashausgewächs, gezüchtet in Büchern und Aufsätzen, ein Ding, höchst würdig der Beschäftigung von Dichtern, Denkern und Literaten. Wenn diese einstweilen die Glashäuser füllen, wenn sie uns in exotischer Schönheit den neuen Geist, ein neues religiöses Bewusstsein, eine neue Weltweisheit vorschauend züchten - ehrlichen und heissen Dank. Einstweilen haben wir draussen den Boden urbar zu machen im ökonomischen und politischen Klassenkampf, ist er urbar, dann werden die Pflänzchen ausgesetzt und man wird sehen, was gedeiht. Bis dahin aber ist der einzig mögliche, einzig wirksame Kulturkampf der - Klassenkampf" 4).

8.6. Die Trennung von Kirche und Staat

Die Sozialisten haben - wie wir des öfteren angetönt haben - eine ihrer wichtigsten kirchenpolitischen Aufgaben in der Trennung von Kirche und Staat erblickt. Bereits Marx hat das Problem in seiner "Judenfrage" analysiert und diese Forderung wurde in Eisenach zum ersten Religionsprogramm der Partei.

Dieser Programmpunkt erfuhr aber im Laufe der Jahre - wie Erdmann bestätigt - "vielfache Anfechtungen" 5) und wurde schliesslich gestrichen. Es gab zwar immer eine starke Gruppe, die die Wiederaufnahme dieser Forderung der Trennung der Kirche vom Staat resp. der Trennung der Schule von der Kirche, verlangt hatte, so etwa auch Bebel am Einigungskongress in Gotha im Jahre 1875, aber die Mehrheit

1) Renner, K., Ebd. 440

2) Renner, K., Ebd. 444

3) Renner, K., Ebd. 445

4) Renner, K., Ebd. 445

5) Erdmann, August, 1905a, 511

wollte dies nicht. Im Anschluss an Liebknecht zog sie es vor, die bekannte "Erklärung der Religion zur Privatsache" als Parteiprogramm zu bestimmen. Es ist nicht ersichtlich, weshalb sich die Partei scheute, die Trennung von Kirche und Staat, was sie im Grunde ja wollte, zum Parteiprogramm zu erheben! Auch Erdmann nennt den Grund nicht und deutet lediglich an, dass diese Forderung vielen Genossen zu scharf erschien und dass sie mit Liebknecht meinten, mit der Erklärung der Religion zur Privatsache sei die Trennung der Kirche vom Staat resp. die Trennung des Staates von der Kirche bereits miteingeschlossen.

Wir glauben allerdings nicht, dass die Sozialisten diese Forderung als offen verkündetes sozialistisches Programm "zu scharfmacherisch" empfunden hätten. Wir meinen vielmehr, dass eher die irritierende Unsicherheit darüber was diese Trennung tatsächlich bedeute, d.h. welche Vor- und Nachteile diese für die Kirche und für den Sozialismus mit sich bringt, sie zur Zurückhaltung veranlasst hatte. Dazu kam noch, dass die Trennungsfrage auch im gegnerischen Lager unterschiedlich ausgelegt wurde.

Die offizielle Kirche hat zwar die Idee der Trennung von Kirche und Staat stets abgelehnt. Seit der Verurteilung von Lamennais (Mirari vos, 1832) haben die Päpste in mehreren Verlautbarungen (so etwa im 55. Satz des Syllabus von 1864, in "Immortale Dei" von 1885, in "Vehementer nos" von 1906) derartige Gedanken scharf zurückgewiesen.¹⁾

Diese Stellungnahmen hätten die Sozialisten eigentlich inspirieren können, um ihrerseits die Trennung von Kirche und Staat noch vehementer zu fordern. Bedenklich stimmte sie jedoch der Umstand, dass das Zentrum einer Trennung von Kirche und Staat gar nicht abgeneigt gewesen wäre. Offenbar haben nämlich die Zentrumspolitiker wie zuvor bereits Lamennais, klar erkannt, dass eine Trennung für die Kirche nicht unbedingt nachteilig ausfallen musste. Nach einer Trennung würde sie sich zum Beispiel, von den vielerlei Rücksichtsnamen auf den Staat befreit, viel intensiver der Verkündigung des Evangeliums widmen und mit ihrer kritischen Haltung gegenüber dem Staat beim Volke (Arbeiter!) an Glaubwürdigkeit erheblich gewinnen können. Ohne Zweifel Grund genug für die Sozialisten, mit dem heiklen Thema vorsichtig umzugehen.

Dem offenbar besagte die bloße Forderung der Trennung von Kirche und Staat an sich noch gar nichts. Es ging vielmehr darum, welche Art der Trennung vollzogen werden sollte: Die amerikanische oder die kulturkämpferische à la Bismarck resp. à la Combes? Mit dem amerikanischen Modell wäre das Zentrum nach dem Kulturkampf einverstanden gewesen. Offenherzig erklärte Windthorst am 25. Nov. 1882 im Reichstag: "Wenn Sie die Lösung mir geben wollen auf der Basis des amerikanischen Rechtszustandes, dann akzeptiere ich sofort.... Dann wäre, was bei allen Entscheidungen immer ein wichtiges Moment bleibt, nur noch die Frage der Vermögensverwaltung übrig"²⁾.

Das kecke Angebot von Windthorst, das er im Laufe der Jahre des öfteren wiederholte, vermochte freilich weder die Liberalen noch die Sozialisten zu begeistern. Beiden ist nämlich bekannt gewesen, dass das amerikanische Trennungsgesetz die Kirche erheblich gestärkt hatte. Wie schon Marx, so weisen die

1) So etwa Pius X in der Enzyklika "Vehementer nos" vom 11.2.1906. "Dass es notwendig sei, den Staat von der Kirche zu trennen, ist ein absolut falscher Satz, ein sehr verderblicher Irrtum. Er basiert auf dem Prinzip, dass der Staat keinen religiösen Kult anerkennen dürfe, und so ist dieses zunächst schwer beleidigend gegen Gott, denn der Schöpfer der Menschen ist auch der Schöpfer der menschlichen Gesellschaft und erhält sie auch in ihrem Bestand. Wir schulden ihm also nicht nur einen privaten Kultus, sondern auch einen öffentlichen".

2) Zit. bei Erdmann, A., 1913c, 282

Sozialisten immer wieder warnend auf das amerikanische Beispiel hin. "Amerika beweist uns, dass die religiösen Gemeinschaften, von der Staatskrippe getrennt, nur so üppiger ihr Unwesen treiben" 1).

Derartige Aussichten betrübten die Trennungsfreuden der orthodoxen und freidenkerischen Sozialisten erheblich. Denn offenbar wollten sie die Kirche im Namen der Trennung nicht in eine Freiheit und Unabhängigkeit entlassen, die ihr nur Aufschwung verliehen hätte und ihrer eigenen Vorstellung entgegen-gelaufen wäre. Letztere war im strategischen Plan verankert, die Kirche erheblich zu schwächen und dem Absterben entgegenzuführen.

Darin waren sich die orthodoxen und freigeistigen Sozialisten mit den liberalen Freidenkern einig. Uneinigkeit bestand nur darüber, welche Art der Trennung zu diesem Ziel hinführe und inwieweit ihre Durchführung politisch zu verantworten sei. Während die orthodoxen Marxisten eine Trennung, die den Anschein der Kirchenverfolgung erwecken musste, aus politischen Gründen ablehnten, neigten die freidenkerischen Sozialisten zu dieser Gangart und sympathisierten mit den radikalen bürgerlichen Freigeistern.

Letztere stellten bei den Liberalen allerdings eine extreme Gruppe dar. So traten etwa schon bei der ersten Behandlung des Trennungsgesetzes in der Frankfurter Nationalversammlung im Jahre 1848 zwei verschiedene liberale Vorstellungen in Erscheinung.

Die gemässigte Richtung trat für Glaubens- und Gewissensfreiheit, für die Verweltlichung des Staates ein, liess aber den Bestand der öffentlich rechtlichen Organisation der Kirche unberührt.

Die radikale Richtung war gespalten. Eine Gruppe um Robert Blum hätte sich mit der Entprivilegierung der Kirche und mit der Gründung der sogenannten "freien Gemeinden" begnügt. Die radikalste Gruppe um Karl Vogt forderte unter dem Motto der anarchistischen Atheisten "Ecrasez l'infame!" die Vernichtung der Kirche 2).

Ueber diesen "blutigen Dilettantismus der Freidenker, die in völliger Ver- kennung des Wesens der Religion die ganze Menschheit zum Atheismus bekehren möchten" 3) haben nicht nur die Revisionisten gespottet. Auch den orthodoxen Marxisten gefiel ein derartiges Vorgehen nicht. "Nur die radikalen 'Pfaffen- fresser', die den Antiklerikalismus als alleiniges politisches Gepäck besit- zen", wären an derartigen Auseinandersetzungen interessiert, bemerkt Rappo- port 4).

Damit war freilich nicht das radikale Ziel, namentlich die Vernichtung der Kirche gemeint, sondern nur die Methode, die sich in klerikalen-antiklerikalen Zänkereien erschöpft und vom Klassenkampf abgelenkt hätte.

Die Marschroute der sozialistischen Kirchenpolitik hat Kautsky in seiner, von uns bereits analysierten Artikelserie 5) vorgezeichnet. Aus der Gegenüber- stellung der bürgerlichen und der sozialistischen Kirchenpolitik ergab sich, dass die Bourgeoisie die Kirche in ein Instrument des Staates verwandeln und somit eine Art von Staatskirche konstruieren wollte, während die sozialisti- sche Lösung darin bestehe, den Staat von der Kirche zu trennen. Das heisst, die Kirche würde im neutralen religionslosen Staat alle ihre Privilegien ver-

1) Salzmänn, H., 1906, 645

2) So erklärte Vogt "Jede Kirche steht deshalb schon, weil sie überhaupt einen Glauben will, der Entwicklung des Menschengestes entgegen. Jede Kirche ohne Ausnahme ist ein solcher Hemmschuh der freien Entwicklung des Menschengestes. Und weil ich eine solche Entwicklung des Menschengestes will, nach allen Richtungen hin und unbeschränkt, deshalb will ich keine Beschränkung dieser Freiheit und deshalb will ich keine Kirche" (Zit.bei Erdmann, A., 1913, 278)

3) Meerfeld, Jean, 1914b, 581

4) Rappoport, Th., 1905-06, 687

5) Kautsky, K., 1902-03a

lieren und ihre Ansprüche auf irgendeine Art von Förderung seitens des Staates aufgeben müsse.

Das Trennungsthema wird auf dem Höhepunkt des französischen Kulturkampfes wieder aktuell. Wie schon Kautsky, so beurteilt auch der Vater der Revisionisten Bernstein (der sich allerdings für die religiösen Revisionisten nie engagiert hatte) kulturkampffähnliche Auseinandersetzungen in Bezug auf die Trennung von Kirche und Staat recht skeptisch. Denn auch der Kulturkampf brachte - meint er - keinen Fortschritt auf dem Weg der radikalen Trennung von Kirche und Staat ¹⁾, zumal es Bismarck ja nicht darum ging, die Kirche vom Staat zu trennen, sondern sie dem Staat zu unterwerfen und eine staatlich kontrollierte Staatskirche zu schaffen.

Aehnlich verliefen bislang die Bemühungen des Staates auch in Frankreich. Die französischen Könige (v.a. Ludwig XIV) und auch Napoleon versuchten immer wieder, eine möglichst grosse Oberhoheit über die katholische Kirche zu erlangen.

Das war der Sinn des im Jahre 1801-02 geschlossenen "Concordats", das Rom zwar nolens volens anerkannte, aber begreiflicherweise immer wieder zu umgehen suchte, was ihm in vielen Bereichen (de facto Existenz der Orden) auch gelang. So entstand eine, vor allem für den Staat unbefriedigende Situation, die der französische Ministerpräsident Combes in einer Rede am 4. Sept. 1904 in Auxerre folgendermassen beschrieb: "Seit einem Jahrhundert leben der französische Staat und die katholische Kirche unter einer Concordatsordnung, die niemals ihre naturgemässen und gesetzlichen Früchte getragen hat. Diese Ordnung ist der Welt als ein Werkzeug sozialer und religiöser Friedensstiftung vorgeführt worden. Das wenigstens ist der Charakter, den ihr ihre Parteigänger immer und immer wieder mit Vorliebe beigelegt haben. In Wirklichkeit ist sie nie etwa anderes gewesen, als ein Werkzeug des Kampfes und der Herrschgier... Man kann sagen, dass die Kirche seit mehr als dreissig Jahren mit steigender Kühnheit das Concordat für die Förderung ihrer Interessen ausgebeutet hat. Sie hat es in allen seinen Bestimmungen, welche die Rechte der Zivilbehörden feststellen, stets und ohne Unterlass verletzt... Sie haben gesehen, wie unsere Bischöfe sich hochmütig gegen die Bestimmungen der Kammern und die Autorität des Gesetzes auflehnen, ihren Gläubigen mit der Bemerkung, dass das Menschengesetz vor dem Gesetz Gottes verlöschen müsse, in öffentlichen Schriftstücken die Widersetzlichkeit predigen, bei Gelegenheit der Ausführung der gesetzlichsten Massregeln Tumulte ermuntern, wenn sie sie nicht selbst provozieren, und wie sie bei dieser Gelegenheit von Rom ausdrückliche Billigung empfangen... Während das Concordat in klarster Weise der Regierung die Ernennung der Bischöfe zuerkennt, verweigert Rom den von der Regierung eingesetzten Geistlichen beharrlich die kanonische Weihe unter dem Vorwand, es müsse vor jeder Ernennung zuerst befragt werden. Es masst sich so das Recht an, jeden, bei dem es ihr passt, vom Bischofsamt auszuschliessen, ohne dass es sich dafür auf irgend einen kanonischen Lehr- oder Moralgrundsatz berufen könnte und ohne dass es sich auch nur für verpflichtet hielt, die geringste Erklärung für diese willkürlichen Ausschliessungen zu liefern" ²⁾.

Die von politisch bedingter Blindheit erheblich belastete Argumentation von Combes unterschlug freilich bewusst die Tatsache, dass sich die Kirche weder kanonisch noch moralisch je als organischer Teil eines bestimmten Staates hat begreifen können und auf ihr Recht, die Bischöfe ihrer eigenen Kirche sel-

1) Bernstein, Eduard, 1904, 962

2) Zit. bei Bernstein, E., Ebd. 962-963

ber bestimmen zu können, nie verzichtet hat, auch wenn sie zu bestimmten Kompromissen ("placetum regis"), die selbstverständlich nie die Weihebefugnis betrafen, bereit war ¹⁾.

Die Argumentation des radikalfreidenkerischen Combes, die freilich nicht eine faire Trennung beabsichtigte, sondern vielmehr den Zweck verfolgte, die katholische Kirche zum Instrument des laizistischen Staates zu degradieren, (was ja auch schon die Intention des Concordats war), entsprach zwar auch der Vorstellung der freidenkerischen Sozialisten in Deutschland. Sie waren aber eine kleine Minderheit. Die revisionistische und orthodoxe Mehrheit lehnte diese freidenkerische Konzeption, auch wenn sie nicht die radikalste war, ab.

Bernstein empfindet die freidenkerischen Ansätze von Combes derart überzogen, dass er sich gezwungen fühlt, die katholische Kirche gegen die Masslosigkeiten des laizistischen Staates in Schutz zu nehmen. "Man braucht weder Staatsgegner im anarchistischen Sinne, noch Kirchengläubiger zu sein, um vielmehr in Bezug auf den Streit um die Instanzhoheit eine gewisse Sympathie mit der Kirche zu empfinden. Denn die Kirche tritt da als eine geistige Macht auf, als die Vertreterin grosser, weltumspannender, die höchsten Fragen der Menschheit betreffender Ideen. Soll eine solche geistige Macht, die grosse Ueberlieferungen zu vertreten hat, sich zeitlichen Regierungen unterwerfen, welche auf sehr vorübergehende Strömungen des Tages Rücksicht zu nehmen haben, von allen möglichen wechselnden Interessen beeinflusst werden? Wer es versteht, sich auf den Standpunkt historischer Objectivität zu stellen und unbeeinflusst von den Tageskämpfen und der eigenen Stellung zu den Dogmen und Bestrebungen der Kirche zu urteilen, der wird in diesem hartnäckigen Widerstand der Kirche gegen die Anforderung, sich mit Haut und Haaren dem Staat zu unterwerfen, ein gewisses Moment der Grösse nicht verkennen" ²⁾.

Möglicherweise dachte Bernstein bei diesen bemerkenswerten Sätzen - wie früher Kautsky - auch an das Widerstandsrecht der Sozialisten. Dieser Umstand relativiert aber die Tragweite seiner Thesen nicht im geringsten. Im Gegenteil. Mit dieser Anerkennung legt Bernstein die Fundamente einer Brücke, die später, von Sozialisten und Christen gegen diktatorische Staaten gemeinsam betreten werden.

In diesem Zusammenhang schreckt Bernstein auch nicht davor zurück, den Widerstand der Kirche gegen den Staat zu würdigen. "Die Kirche ist auch keineswegs dem Staat gegenüber immer im Unrecht gewesen. Gar manchem Staat gegenüber vertrat sie die höhere Civilisation, gar mancher Staatshandlung gegenüber das höhere Rechtsprinzip. Und wenn ihr Verhalten in Bezug auf die Ausübung des französischen Concordats mit Recht als zweideutig oder doppelzünftig bezeichnet werden kann, so liegt der Grund dafür weniger in der Schlechtigkeit der Vertreter der Kirche, als in der Unwahrhaftigkeit und Zweideutigkeit des Concordats selbst" ³⁾.

Auf der anderen Seite hat Bernstein freilich auch Verständnis für den modernen Staat und somit auch für Combes, denn mit einer Kirche, die ihre Konzeption auf den Syllabus (1864) gründet, ist ein friedliches politisches Zusammenleben nicht möglich. Die Rechte, die die Kirche im Syllabus direkt

1) *Wie heute in den kommunistischen Staaten, die das alte "placetum regis" auch beanspruchen*

2) *Bernstein, Eduard, 1904, 963. Später werden diese Gedanken von Karl Renner (1908-09, 438) gegen Max Adler wiederholt.*

3) *Bernstein, E.,.Ebd. 963*

oder indirekt für sich beansprucht, kann ihr kein Staat vollumfänglich geben, ohne sich als neutrale Institution von weltanschaulich sehr verschiedenen aber gleichberechtigten Bürgern aufzugeben.

Darin hatte Bernstein freilich recht. Auf der Grundlage des Syllabus von 1864 hätte die Kirche in der Tat mit keinem modernen demokratischen Staat zusammenleben können. Und solange dieser Syllabus die staatspolitischen Vorstellungen des Vatikans beherrschte, war es recht und billig, wenn der demokratische Staat auf seiner Unabhängigkeit von der Kirche beharrte und auf eine Trennung hinsteuerte.

Dennoch ist die nachfolgende Interpretation von Bernstein fragwürdig, weil einseitig. Er meint nämlich, dass die Kirche notwendigerweise eine Syllabus-Kirche sein müsse, weil sie in den Strukturen des Feudalismus derart stark verwurzelt sei, dass sie sich eine solche Selbständigkeit im neutralen "religions-losen" Staat gar nicht vorstellen könne. "Ungeachtet aller inneren Reformen und äusseren Anpassungen ist und bleibt Rom ein grosses Stück Feudalismus, das grösste und grossartigste Institut der Feudalzeit, das in unsere Zeit hineinragt" 1).

Daraus folge, dass in dem Masse wie die Strukturen des modernen Staates noch von feudalistischen Restbeständen beeinflusst werden, sich die Kirche in ihn integrieren könne - wie etwa in Amerika, erklärt Bernstein. Diese vermeintliche Gesetzmässigkeit sei von grosser Tragweite. Gelte sie nämlich in dieser Richtung, so gelte sie auch umgekehrt. Dementsprechend werde nämlich die Anpassungsfähigkeit der Kirche in einem sozialistischen Staat, in dem auch noch die letzten Reste des Feudalismus, nämlich die Klassenstruktur, aufgehoben sind, äusserst gering sein. Es sei damit zu rechnen, dass die Kirche diese gewaltige soziale Umwandlung gar nicht mehr mitvollziehen könne und unter den Rädern der Geschichte zermahlt werde.

Die Idee, dass die Kirche zwangsläufig absterben werden müsse, weil sie ihre im mittelalterlichen Feudalismusgesetz mässig verwurzelte Struktur unmöglich ändern könne, durchzieht den gesamten marxistischen Argumentationsmechanismus und veranlasst seine Verfechter zu Prognosen, die allerdings dadurch, dass sie ideologisch ständig wiederholt werden, an Beweiskraft nichts dazugewinnen.

Auch die Bernsteinsche Variante der marxistischen Absterbenstheorie der Kirche war recht spekulativer Natur. Andere Revisionisten waren in der Beurteilung dieser Frage - wie wir von Schröter (1906, 300) vorhin hörten - allerdings gar nicht so optimistisch.

Für Bernstein ist diese Aussicht aber wichtig, denn damit soll die sozialistische Vertretbarkeit des Trennungsgesetzes ohne Verletzung der religiösen Toleranz belegt werden.

Denn - meint Bernstein weiter - die Trennung von Kirche und Staat sei überhaupt kein religiöses Problem. Vielmehr handle es sich dabei um den "Zusammenstoss zweier Zivilisationen, zwischen denen eine organische Verbindung eine absolute Unmöglichkeit geworden ist" 2). Deshalb sei im Namen einer hö-

1) Bernstein, E., Ebd. 966

2) Bernstein, E., Ebd. 967

heren demokratischen Kultur der Kampf gegen die alte feudalistische Kultur der Kirche eine Pflicht des modernen Menschen.

Denn genauso wie die Loslösung der Menschen von der Religion ein Zug der modernen Zeit sei ¹⁾ entspreche auch der Trennungsgedanke "dem Geist der Zeit" ²⁾, betont Erdmann.

Eine gute Deutung. Denn sie war nicht nur faktisch zutreffend, sondern auch ideologisch günstig. Die Sozialisten brauchten damit die Alleinverantwortung für den Trennungsgedanken nicht zu übernehmen und gleichzeitig konnten sie dem Parteivolk verständlich machen, weshalb die Bürgerlichen als erste die Trennungsgesetze vollzogen haben, ohne diese deshalb fortschrittlich bezeichnen zu müssen. Rappoport löst das Problem gekonnt dialektisch, aber auch etwas zu brav historisch-materialistisch: "Entweder ist die Kirche im Volksbewusstsein so tief gesunken, dass sie dem Staate nichts mehr zu geben hat und, statt ihn zu stützen, ihn eher kompromittiert und schwächt, oder der Staat ist derart erstarrt, dass er der mystischen Krücke nicht mehr bedarf. Wir glauben, dass es eher der von allen Beobachtern des französischen Lebens festgestellte Rückgang des religiösen Glaubens im Volke, als die angeblich wachsende Macht des Staates war, was die Durchführung der Trennung bewirkte" ³⁾.

Allerdings ist er vom Ergebnis der französischen Trennungsgesetze nicht gerade begeistert gewesen. Es seien viel zu viele Konzessionen an die Kirche gemacht worden. Sie sei zwar etwas gestutzt, aber keineswegs entmachtet worden - meint er offenherzig. "Das Trennungsgesetz ist für die bestehende Kirche so günstig als möglich gestaltet. Es ist voll Schonung, durchdrungen von einem fast unbegrenzten Entgegenkommen. Es ist kein Kampfgesetz. Die Gewissensfreiheit ist einseitig - zugunsten der bestehenden Kirche - absolut gesichert. Die materiellen Grundlagen der Kirche blieben unangetastet, soweit es ihr Einkommen angeht. Die Garantien des Staates gegen die Kämpfe der Kirche sind geradezu illusorisch." ⁴⁾

Dennoch sei das Gesetz - meint Rappoport - ein geschichtliches Ereignis ersten Ranges. "Es ist ein grosser Schritt zur endgültigen Verweltlichung des modernen Staates, zur Befreiung der Massen vom kirchlichen Joche, von der himmlischen Sanktion der irdischen Knechtung und Volksausbeutung. Der mächtigen und stolzen französischen Kirche, der "ältesten Tochter" des römischen heiligen Stuhles, ist ein für allemal der offizielle Nimbus genommen. Der bürgerliche Staat als solcher emanzipierte sich vom kirchlichen Schutze" ⁵⁾.

Allgemein erwarten die Sozialisten, dass das Trennungsgesetz in Frankreich, wenn auch nicht zur Vernichtung, so doch zur erheblichen Schwächung der Kirche führen werde. Vor allem werde sich das Gesetz auf den Priesternachwuchs sehr ungünstig auswirken, da die Stellung eines Abbes nun auch finanziell recht unattraktiv geworden sei, wenn die jungen Priester ihren Lebensunterhalt bei den geizigen Bauern zusammenbetteln müssen.

Für die sozialistische Partei im Speziellen erblickt Rappoport folgende günstige Aussichten in der Trennung. "Erstens macht sie den Weg frei für den sozialen Kampf. Der Antiklerikalismus war ein Ausweg für die bürgerlichen Parteien, um den sozialen Forderungen zu entschlüpfen. Jetzt gibt es diesen

1) Mann, Karl, 1907-08c, 538-539

2) Erdmann, August 1913c, 276

3) Rappoport, Th., 1905-06, 688

4) Rappoport, Th., Ebd. 688

5) Rappoport, Th., Ebd. 688

Ausweg für sie nicht mehr. Sie müssen jetzt ihr gutes oder böses Wollen offenbaren. Zweitens ist auch der Umstand zu berücksichtigen, dass es die sozialistische Partei war, die der grossen bürgerlichen Reform zur Verwirklichung verholphen hat" 1).

Eine eher magere Ausbeute - würden wir sagen - die zudem auch noch recht spekulativer Natur war und die, was den zweiten Punkt anbelangt, für die sozialistische Partei in der Werbung um die religiösen Arbeiter etliche Nachteile hatte. Unmittelbar nach dem Trennungsgesetz haben zum Beispiel die christlichen Gewerkschaften in Deutschland den Kampf gegen die Sozialdemokratie wieder aufgenommen und erlebten im Jahre 1906 einen Aufschwung, wie nie zuvor. Auch dem Zentrum scheint das französische Trennungsgesetz weit mehr genutzt zu haben als den Sozialisten.

Deshalb scheint uns die Argumentation von Erdmann, dass sich das Zentrum um diese Zeit (1913) - anders als Windthorst vor 30 Jahren - der Trennungsidee widersetzt hätte, etwas fadenscheinig zu sein. Er meint, dass, weil das Zentrum auf die Kirche angewiesen sei, bedeute ihm "jede Schmälderung der Macht der Kirche - und gar kein Zweifel, dass die Trennung eine solche im Gefolge haben würde - auch eine Schmälderung der Macht des Zentrums" 2).

Eine offensichtliche Unterstellung, denn erstens hätte eine Trennung im Sinne des amerikanischen Modells die Kirche nicht unbedingt geschmälert, und zweitens hätte Windthorst der Schmälendungsvariante der Trennung auch nie zugestimmt. Offenbar haben die Sozialisten mit Erdmann erwartet, dass eine katholische Partei an der Schwächung der Kirche mitarbeiten sollte und waren bestürzt, dass sie dazu keine Neigung zeigte.

Erdmann stellt sich übrigens die Trennung von Kirche und Staat folgendermassen vor. Für das Verhältnis von Kirche und Staat sieht er drei Möglichkeiten:

- 1) "Entweder beherrscht die Kirche den Staat derart, dass sie ihn ihren Zwecken dienstbar macht. Das katholische Ideal, wie es im Mittelalter ausgebildet war, gibt das Musterbeispiel; Theokratie, Hierokratie, Kirchenstaatstum sind die Namen dafür.
- 2) Oder umgekehrt, der Staat bemächtigt sich der Kirche und behandelt ihre Angelegenheiten wie seine Anstalt die er leitet und wohl auch für seine Sonderzwecke benutzt: Zäsaropapismus, Territorialismus, Staatskirche.
- 3) Das dritte wäre dann die Lösung von Staat und Kirche. Damit ist zunächst nur die Verneinung des ersten und zweiten Falles ausgesprochen: keines soll über das andere verfügen, sondern jedes soll seinen eigenen Zwecken ausschliesslich dienen" 3).

Allerdings sieht auch Erdmann ein, dass diese Einteilung eher theoretischer Art ist. In der Wirklichkeit hat weder der Staat die Kirche noch die Kirche den Staat derart unterdrückt, und im Spannungsfeld zwischen beiden fanden immer wieder etliche Verschiebungen statt. Auch die dritte Art liess sowohl theoretisch als auch praktisch etliche Varianten offen. Sowohl im Kreise der Liberalen als auch der Sozialisten zirkulierten etliche voneinander abweichende Vorstellungen.

1) *Rappoport, Th., Ebd. 689*

2) *Erdmann, A., 1913c, 304*

3) *Erdmann, A., Ebd. 276*

Erdmann fasst die Resultate der sozialistischen Vorstellungen, die vor allem in orthodoxen Kreisen, Anhänger gefunden haben, folgendermassen zusammen: Das Wesen der Trennung von Kirche und Staat "besteht darin, dass vollkommene Gewissensfreiheit herrscht, niemand wegen seines Glaubens oder Unglaubens behelligt, geschädigt oder bevorrechtet werden darf; dass die Religion reine Privatsache und die Glaubensgemeinschaften rein private Vereinigungen sind, denen der Staat nicht die Eigenschaft öffentlich rechtlicher Anstalten einräumen darf dadurch, dass er ihnen seine Macht- oder Geldmittel zur Verfügung stellt; dass wie die Einmischung der Kirche in staatliche Angelegenheiten, so auch die Einmischung des Staates in kirchliche Angelegenheiten aufhört: dass der Staat sich jedes Versuchs enthält, auf die den öffentlichen Erziehungsanstalten übergebene Jugend im Sinne irgend eines religiösen Bekenntnisses einzuwirken, sei es, dass er die religiöse Unterweisung in den Unterrichtsplan einfügt, sei es, dass er einer Glaubensgemeinschaft irgendwelchen Einfluss auf den Unterricht oder die Schulverwaltung einräumt" 1).

Wenn man die im heutigen Recht üblichen Unterscheidungen (1. die vereinbarliche und hinkende Trennung, 2. die totalitäre und laizistische Trennung, 3. die blosse laizistische Trennung) 2) auf die damaligen Diskussionen überträgt, so wären die Zentrumspolitiker um Windthorst nur mit der ersten, die freidenkerischen Liberalen und Sozialisten nur mit der zweiten, die gemässigten Liberalen und Sozialisten mit der dritten Variante einverstanden gewesen.

Der Vorschlag von Erdmann entsprach dem Text nach der laizistischen Variante. Sein eigentlicher Inhalt hätte allerdings erst nach der Klärung etlicher Detailfragen abgeschätzt werden können. Die laizistische Variante übersah nämlich beharrlich die zahlreichen Ueberschneidungen, die im Bereiche der Schule, der Krankenhäuser, der karitativen Heime, Kirche und Staat gleichmässig betrafen und nur auf der Basis der Gegenseitigkeit und nicht der Trennung gelöst werden konnten. Ausserdem war schwer einzusehen, weshalb die religiösen Bürger des Staates, die meistens die Mehrheit bildeten und als solche die Schulen des Staates mit ihren Steuergeldern mehrheitlich finanzierten, von diesem Staat nicht verlangen durften, dass in den von ihnen finanzierten Schulen ihre Kinder auch religiöse Unterweisung erhalten konnten.

Die Schulpolitik der Sozialisten, die durch ideologische Vorstellungen bestimmt war und in den konfessionellen Schulen nur reaktionäre Verdummungsanstalten zu erkennen vermochte 3), hätte allerdings die Kirchen nur in einem Punkt, nämlich in der Forderung der Abschaffung des Religionsunterrichts hart

1) Erdmann, A., *Ebd.* 276-277

2) Erklärungen siehe z.B. Brockhaus Enzyklopädie 17, 815

3) "Eine öde, den aufrechten Menschen entmarkende 'Moral' - die berüchtigte 'Lebensmoral' vom 'Salz und Brot macht Wangen rot' ist geradezu sprichwörtlich geworden - eine byzantinische, nur den rohen Instinkten einer Kriegerkaste angepasste 'vaterländische Geschichte', eine Naturbetrachtung, die auf den alttestamentarischen Lehren des Moses beruht, und eine fatalistische Weltanschauung, die den Proletarier lehrt, sein Elend in Demut und Geduld zu tragen, nicht zu kämpfen und auf den lieben Gott zu vertrauen, der alles das unabänderlich so will, aber im Jenseits alles bessern wird: das sind die Mittel und die Ziele des 'erziehlichen Unterrichts' unserer Volksschule, wie sie die Klerikalen wünschen und wie sie sie vielfach schon durchgesetzt haben". (Seitz, Karl, 1907-08, 353-354)

treffen können. Auf die nächste Forderung, nämlich auf die Verstaatlichung der Volksschulen haben die Sozialisten übertriebene Hoffnungen gesetzt als sie meinten, dass dadurch die Kirche in ihrer pastoralen Wirkungsmöglichkeit erheblich geschwächt werde. Die Volksschulen haben nämlich die Kirchen in vielfacher Hinsicht, nicht zuletzt freilich finanziell, de facto überfordert und ihre später erfolgte Aufgabe wurde dann in kirchlichen Kreisen auch nicht als Tragik empfunden.

Sehr empfindlich geschwächt wäre hingegen die Kirche gewesen, wenn man ihre höhere Schulen (Gymnasien, Internate u.ä.) verstaatlicht hätte. Diese Forderung haben aber die deutschen Sozialisten, im Gegensatz zu den ministerialen Sozialisten in Frankreich, nicht gestellt. Ihre Forderung erschöpfte sich darin, dass der Staat derartige Privatschulen in keiner Weise unterstützen dürfe. Die einzig wichtige Frage im Problemkomplex, ob nämlich diese Forderung auch die Nichtanerkennung der Examen resp. der Maturaprüfung an diesen Schulen mit einschliesse, wurde von den Sozialisten nicht gestellt und nicht beantwortet.

Stimmen, welche ein allgemeines Unterrichtsverbot für die Kirche gefordert hatten, waren nur in den kleineren Kreisen der freidenkerischen Sozialisten zu hören gewesen. Die orthodoxen Marxisten trösteten sich mit der Hoffnung, dass auf einer höheren emanzipatorischen Stufe der Entwicklung mit den Kirchen auch ihre Schulen automatisch absterben werden.

Die komplizierte Sachlage im Bereiche der Trennung von Kirche und Staat, und nicht zuletzt die vielfältigen Ueberschneidungen der Interessen in der Schulfrage, führten wohl dazu, dass in den modernen demokratischen Staaten mehrheitlich die erste Variante der Trennung eingeführt wurde. Dieser Variante stimmten auch die gemässigten Sozialdemokraten zu, ebenso auch die katholische Kirche nach dem II. Vatikanum.

Diese Zustimmung haben allerdings sowohl die Kirche wie auch die Sozialdemokratie nur deshalb geben können, weil sie, den ideologisch einseitigen Prognosen zum Trotz, einen einschneidenden Reifeprozess durchgemacht hatten.

8.7. Die Kirchengaustrittsbewegung

Seit etwa 1906, nach Abschluss des Trennungsgesetzes in Frankreich, machte sich in Deutschland wieder eine organisierte Kirchengaustrittsbewegung bemerkbar. Die Theoretiker der Partei nahmen dazu zuerst einmal keine Stellung, denn wie Göhre meinte, "Jeder unter uns weiss, dass die Bewegung keine Angelegenheit der Partei ist und sein darf" ¹⁾. Die Ursachen der Kirchengaustrittsbewegung würden nämlich ausserhalb des Sozialismus liegen und seines bürgerlichen Ursprungs ²⁾.

1) Göhre, Paul, 1909, 300

2) Nach Göhre soll die Bewegung von fünf Ursachen ausgelöst worden sein: "1. die Weltanschauung der Kirche, die durchaus antiquiert, mit derjenigen unserer Zeit in schroffstem Widerspruch steht; 2. der vorwiegend transzendente Charakter des christlichen Glaubens, mit dem sehr viele moderne Menschen ebenfalls nichts mehr anzufangen wissen; 3. die christliche Sittenlehre die sich für das Leben der Gesellschaft von heute als immer unbrauchbarer und widerspruchsvoller herausstellt; 4. die politisch immer reaktionärere Praxis der Kirchen und 5. die zunehmende Erkenntnis, dass es nur eine Minderheit von Menschen ist, die wirklich religiöse Bedürfnisse hat, und - infolgedessen - die zunehmende Entschlossenheit aus dieser Erkenntnis auch die Konsequenzen für das eigene Leben zu ziehen". (Göhre, P., 1909, 300)

Auch die Kirchen hatten die Sache bis jetzt ignoriert, sagt Göhre, was im Falle der katholischen Kirche verständlich sei, zumal die Bewegung lediglich die protestantischen Kirchen erfasse.

Die seltenen Deutungsversuche der Pfarrer kreisten um drei Faktoren: steigende Kirchensteuer, Mangel an Kirchen in den Grosstadtgemeinden, die Kirchenfeindschaft der Sozialdemokratie. Was die letztere anbetrifft, weist Göhre diese, zumindest für einen beträchtlichen Teil der Sozialdemokratie zurück und spielt den schwarzen Peter den Kirchen zu. Ihre innere, veraltete Struktur, ihre antiquierte geistige Haltung, ihre feindselige Einstellung "zur neuen Weltanschauung" ¹⁾ treibe die Leute von dieser Kirche weg, meint er.

Göhre, der ja seine Kirche auch verlassen hatte, war freilich mit den Austritten einverstanden gewesen und im Sinne seiner früheren Thesen ²⁾ meinte, dass die Kirchenaustrittsbewegung, die alten Kirchen schlussendlich beseitigen und zu einer religiösen Erneuerung führen werde. "Der religiösen Wahrhaftigkeit ist eine Gasse gebahnt. Für viele ist nun schon der Zwang zur religiösen Heuchelei zu Ende. Es gibt jetzt endlich auch in Deutschland Menschen, die, weil sie keine religiösen Bedürfnisse haben, nun auch dauernd und offen ausserhalb des Schattens jeder Kirche zu wohnen wagen. Und damit ist für eine höhere Religiosität zukünftiger Tage eine erste Vorarbeit geleistet" ³⁾.

Fünf Jahre später muss Göhre allerdings seine verharmlosende Meinung bezüglich der Sozialdemokratie revidieren und zugestehen: "Die Kirchenaustrittsbewegung, die früher stets nur eine recht eng begrenzte und daneben noch vorwiegend bürgerliche war, ist heute in der Tat im Begriff, eine proletarische Massenbewegung von sehr dauerhaftem Charakter zu werden" ⁴⁾.

Dieser Umstand - meinte Göhre - "zwingt auch unsere Partei, sich mit dieser Bewegung und im Zusammenhang damit mit dem gesamten religiösen Problem wieder intensiver zu beschäftigen" ⁵⁾.

Die Partei hat sich mit diesem Problem letztmal vor vierzig Jahren, nach dem Dissidentengesetz im Jahre 1870 auseinandersetzen müssen ⁶⁾. Damals endete die Kirchenaustrittsbewegung der Sozialdemokraten mit einem Fiasko. Die Arbeiter haben die Austrittsempfehlung der Parteileitung praktisch unbeachtet gelassen.

Die zweite Kirchenaustrittsbewegung hat sich von der ersten in einigen wesentlichen Punkten unterschieden. Anders als die erste, wurde sie nicht von einer kleinen Randpartei sondern von der grössten politischen Partei des Landes geführt und von einer breiten Arbeiterbasis getragen, stand im Zeichen eines linken bürgerlichen-sozialistischen Blocks und stellte sich einerseits gegen die Einheit von Staat und Kirche andererseits gegen eine mächtig gewordene katholische Staatspartei, fand die Unterstützung der Parteileitung und drängte nicht zur Empfehlung sondern zum Obligatorium und suchte in der Antikirchlichkeit eine neue politische Profilierung der Partei zu gewinnen. Aus diesem Grund ist sie innerhalb der Partei auch viel heftiger umstritten gewesen als die erste. Standen im Jahre 1872 bei der Diskussion taktisch-pragmatische Ueberlegungen im Vordergrund, so wurde im Jahre 1914 die Ausein-

1) Göhre, P., -Ebd. 302

2) Vgl. III/1.3

3) Göhre, P., Ebd. 305

4) Göhre, P., 1914, 502

5) Göhre, P., Ebd. 497

6) Vgl. II/1.7. i.d.A.

andersetzung ideologisch-grundsätzlich geführt. Und die leidenschaftliche Diskussion offenbarte mit aller Deutlichkeit, dass die Sozialdemokratische Partei kurz vor dem Weltkrieg nicht mehr drei ideologische-politische Strömungen umfasste sondern tatsächlich aus drei verschiedenen Parteien bestand. Diese Gegensätze traten in der speziellen Frage der Religion und der Kirche derart grundsätzlich und wuchtig in Erscheinung, dass man meinen musste, hier stehen drei Welten, drei völlig verschiedene Denkweisen, Methoden, Weltanschauungen einander gegenüber und dass es wohl nur eine Frage der Zeit sei, bis die sozialistische Bewegung in drei Teile auseinanderfalle.

Die Befürchtungen der besonnenen Revisionisten, die wie Kampffmeyer meinten, dass durch die sozialistische Kirchenaustrittsbewegung der eigentliche Charakter der Partei als eine politisch-ökonomische Bewegung nicht wieder gutmachbare Schaden erleiden werde, weil in ihr die freidenkerischen Elemente Oberhand gewinnen werden, war mehr als berechtigt. "Schon die Massenversammlungen, die unser Programm durch die Propaganda des Gebärstreiks bereichern wollten, trugen alles andere als einen grundsätzlichen sozialdemokratischen Charakter an sich. Sie förderten nicht, nein sie verflachten die sozialdemokratische Erziehung der Massen. Und haben wir das nicht möglicherweise von einer antikirchlichen Massenstreikbewegung zu befürchten, in der gar zu leicht von Freidenkern die ältesten Dosen, Töpfe und Schachteln der materialistischen Apothekerphilosophen Büchner und Vogt wieder geöffnet werden?" 1)

Da die Idee der Kirchenaustrittsbewegung eigentlich in der Küche der kulturkämpferischen Linksliberalen zubereitet wurde, befürchteten die Revisionisten, dass diese Mahlzeit die Sozialisten nur vergiften könnte. Allenfalls könnte sie innerhalb des sozialistischen Organismus nicht verdaut werden. Die Revisionisten empfanden es als unzumutbar, wenn sich die Partei dem bürgerlichen "Komitee konfessionslos" anschliessen und unter dessen Fahnen den Kirchenaustritt betreiben würde. "Das würde - mahnte Göhre - die Auslieferung der Partei an eine noch dazu überaus verschwommene und aller Wahrscheinlichkeit nach auch rasch vergängliche bürgerliche Kulturbewegung bedeuten, also eine Selbstenthauptung, die unter uns überhaupt nicht diskutabel ist" 2).

Fast verzweifelt versuchten die gewerkschaftlichen Reformisten die ideologisierenden Theoretiker von der Idee der Kirchenaustrittsbewegung fernzuhalten.

So meinte etwa Meerfeld: "Ganz abgesehen davon, dass die Hineintragung dieser Bewegung in die katholischen Gebiete das Signal zu einer wüsten Anstachelung des religiösen Fanatismus gegen die Sozialdemokratie geben würde, könnte auch die katholische Kirche unmöglich Schaden davon haben, wenn sich einige tausend ohnehin abgestorbener Glieder freiwillig von ihr trennten" 3).

Würde man ausserdem die Kirchenaustrittsbewegung konsequent durchführen, so müsste man die Kirche "zu Bestandteilen der herrschenden Gesellschaft" stempeln und "als Stützen der Unterdrückung und Ausbeutung" denunzieren und diese Argumentation auch auf die religiösen Arbeiter übertragen. "Im Süden und Westen aber, überhaupt allenthalben, wo noch starke Arbeiterschichten mit religiösen Bedürfnissen vorhanden sind, würden wir damit unserer Bewegung Knüppel zwischen die Beine werfen und neue künstliche Schranken gegen uns aufrichten" 4).

1) Kampffmeyer, Paul, 1913g, 1557

2) Göhre, P., 1914, 505

3) Meerfeld, J., 1914b, 581

4) Meerfeld, J., Ebd. 581

Obwohl die Befürworter der Kirchnaustrittsbewegung die Diskussion betont grundsätzlich mit den klassischen Waffen ihrer Ideologie geführt hatten, haben wir den Eindruck, dass im Grunde ihrer Ueberlegung (zumindest was die Orthodoxen betrifft), politisch-taktische Abwägungen standen und diese sie zu einem der These Meerfelds entgegengesetzten Schluss führten. Sie scheinen nach dem triumphalen Wahlsieg der Sozialdemokratie im Jahre 1912 gemeint zu haben, dass die Zeit für eine totale Abrechnung mit den reaktionären Mächten dieser Welt, allen voran mit den Staatskirchen, endlich reif geworden sei. Vielleicht dachten sie auch, dass nachdem die Sozialdemokratie die stärkste politische Macht wurde, wäre es an der Zeit, dass sie die geistige Führung in Deutschland übernehme, zumal die breiten Arbeitermassen, der neue Arbeitertyp dazu auch konditioniert worden seien. Vielleicht steckt hinter den Gedanken von Vogherr, der einer der führenden orthodoxen Befürworter des Kirchnaustritts war, diese Option. Wenn dieser neue Arbeiter nun die alte Religion entlarvte - meint Vogtherr - und entdeckte, dass sie als Alleinheilmittel zur Lösung von Welträtselfn und zur Befreiung von Lebensnot nichts taugt, dann eröffne sich für ihn der Horizont eines neuen Weltbildes. "Für ihn ist der Sozialismus die Synthese alles praktisch angewandten Denkens, für ihn ist der Sozialismus Religion und Kirche, wo und womit er alles Gute und Nützliche, Schöne und Hohe verbreiten und erstreben kann. Aber dadurch wird für ihn auch die Kirchenreligion und erst recht das Staatskirchentum mit seiner angesamsten, volksfeindlichen Herrschaft ein Feindesland, eine Gemeinschaft, in die er mit seinem Denken, Fühlen und Streben nicht mehr passt und die er deshalb auch äusserlich abstreifen muss, aus Ehrlichkeit, Gewissenhaftigkeit und politischer Ringheit" 1).

Nun, wie wir es im zweiten Teil dieses Kapitels zeigen werden, genau diesen Charakter des Sozialismus haben die Revisionisten grundsätzlich in Abrede gestellt und meinten, dass, weil der Sozialismus ein seelisches-geistiges Vakuum bei den Arbeitern verursacht habe und dieses aus seinen immanenten Bestandteilen auszufüllen nicht vermöge, sei es notwendig, dass der Sozialismus zur Religion und zu den klassischen Werten humaner Sittlichkeit die Hinwendung vollziehe. Damit standen nun zwei Welten einander gegenüber, und sind - wie Göhre bemerkte - "heute Gesichtspunkte dem ganzen Problem gegenüber in den Vordergrund getreten, die früher entweder gar nicht existierten oder doch nur gelegentlich und dann nebensächlich auftauchten" 2).

Die Kirchnaustrittsbewegung wurde innerhalb der Partei von drei Gruppen unterstützt. Von den Freidenkern, von einem Teil der orthodoxen Marxisten unter Führung von Karl Liebnecht und von der freireligiösen Gruppe der Revisionisten. Letztere traten aber in der Diskussion kaum in Erscheinung.

Drei Gruppierungen haben sich gegen die Kirchnaustrittsbewegung gestellt; die gewerkschaftlichen Reformisten, der taktizierende Teil der Orthodoxen, und jene Revisionisten die sich mit der christlichen Religion irgendwie noch verbunden fühlten.

Freilich muss man bei dieser Gruppeneinteilung beachten, dass sie theoretisch ist und in dieser Form die zahlreichen Ueberschneidungen und Verschiebungen nicht berücksichtigt. In der Tat hat nämlich jede Gruppe jede andere bekämpft aber gleichzeitig auch fremde Argumente aufgegriffen, die sie sogar

1) Vogtherr, 1914, 699-700

2) Göhre, P., 1914, 499

gegen die eigene Gruppe ins Feld führte. Immerhin sind die Hauptlinien der Auseinandersetzung trotzdem deutlich geworden.

Welche Faktoren haben die Kirchenaustrittsbewegung ausgelöst? Bereits diese Frage ist sozialistisch umstritten gewesen. Göhre führt die Bewegung auf drei Ursachen zurück.

Die erste bestehe - meint Göhre - im grossen Fortschritt in der Entwicklung zu den sogenannten modernen Weltanschauungen, der bewirkt habe, dass auch der sozialdemokratische Durchschnittsarbeiter in seiner Weltanschauung heute ein viel modernerer Mensch geworden sei, als er etwa noch vor zwanzig Jahren gewesen ist. Diese sehr bedeutende Aenderung in seinem Bildungsniveau habe seine Einstellung zur kirchlichen Lehre äusserst negativ beeinflusst und dränge ihn immer stärker dazu mit der Kirche radikal zu brechen. Zweitens seien infolge des politischen und wirtschaftlichen Umwälzungsprozesses die Klassenmerkmale sowohl der sozialdemokratischen Partei als auch der Kirchen stärker sichtbar geworden. Dieser Umstand ermögliche den Arbeitern in den Kirchen viel deutlicher als früher, Klassenkirchen und somit Gegner zu erkennen.

Einen recht interessanten dritten Grund glaubt Göhre in der Beseitigung jener von den Kirchen bisher erfolgreich propagierten These zu entdecken, derzufolge der Mensch von Natur aus religiös sein müsse. Die auch den Arbeitern inzwischen bekanntgewordenen wissenschaftlichen Untersuchungen beweisen nämlich, dass die Religiösität eine Frage der Veranlagung, sozusagen der Begabung sei. Jene Arbeiter, die durch die Selbsterkenntnis entdeckten über diese spezifische religiöse Veranlagung nicht zu verfügen, verlassen nun die Kirche mit dem ruhigen Gewissen, für ein religiöses Leben nicht geschaffen worden zu sein.

Diese, von Göhre aufgeführten Ursachen belegen allerdings nur, weshalb die Kirchenaustrittsbewegung bei einem erheblichen Teil der Arbeiter Anklang gefunden hat, nicht aber, warum diese als sozialdemokratische Bewegung entstanden ist.

Etwas näher treten an diese Gründe die orthodoxen Marxisten heran ¹⁾, wenn sie zwischen einer religiösen und einer politischen Kirchenaustrittsbewegung unterscheiden. Sie haben zwar etliche orthodoxeigene Gründe, diese Unterscheidung zu machen, dennoch scheint diese mit einigen Vorbehalten, auf die wir noch eingehen werden, tatsächlich brauchbar zu sein.

Aus religiösen Gründen sind zwei antikirchliche Strömungen entstanden: die der religiösen resp. freireligiösen Revisionisten und die der proletarischen Freidenker. Die beiden waren freilich voneinander sowohl organisatorisch als auch ideologisch verschieden und getrennt gewesen ²⁾, sie stimmten hingegen darin überein, dass sie gegen die Kirchen einen Religionskampf führten.

Die eine Gruppe stand positiv zur Religion und ging vom "wahren Christentum" resp. von irgendeiner religiösen Vorstellung (Deismus, 'Religion der Modernen', wissenschaftliche Religiösität, u.ä.) aus und meinte, dass, weil die offiziellen Kirchen diesen christlichen resp. "religiösen" Grundsätzen nicht mehr entsprechen, sie im Namen dieser bekämpft werden müssen.

Die andere Gruppe lehnte hingegen jegliche Art von Religion ab und bekämpfte die Kirche, weil sie in ihr die organisatorische Form der Religion zu erkennen glaubte.

1) Allen voran Oehme, Walter, 1914, 622ff.

2) Wobei allerdings zwischen Freireligiösen und Freidenker in gewissen Fällen (etwa Losinsky) auch etliche Ueberschneidungen festzustellen sind.

Eigentlich hat sich nur diese zweite, freidenkerische Gruppe als Kirchengaustrittsbewegung konstituiert. Die erste Gruppe befürwortete zwar den Kirchengaustritt, überliess aber die Entscheidung dem Einzelnen und lehnte die organisierte Kirchengaustrittsbewegung innerhalb der Partei entschieden ab 1).

Die proletarischen Freidenker waren hingegen nicht bloss Befürworter der Kirchengaustrittsbewegung sondern die eigentlichen Väter derselben.

Göhre charakterisiert den Standpunkt der proletarisch-freidenkerischen Gruppe folgendermassen: "Sie ist in ihrer Ideenwelt die radikalste von allen. Sie hält nicht nur die Kirchen, sondern auch die Religionen für völlig überlebte Angelegenheiten. Sie sieht ihre Kulturaufgabe darin, die stürzenden noch zu stossen. Sie will an die Stelle religiöser Organisationen solche setzen, die ausschliesslich die Pflege von Wissen innerhalb der Arbeiterschaft betreiben. Sie drängt, wenigstens in ihren Führern, neuerdings wieder mit Macht darauf, dass die Partei sich mit ihrem Standpunkt identifiziere. Sie leugnet, dass die Forderung der Partei an den Staat "Erklärung der Religion als Privatsache" irgendwelche Konsequenzen für die Partei selbst habe; diese sei schlechterdings nicht gebunden, die gleiche Haltung, die sie vom Staate verlange, selbst einzunehmen. Im Gegenteil, die Konsequenz der modernen Weltanschauung, mit der die Partei durchtränkt sei, führe zu einer Verpflichtung aller Parteigenossen auf eine nicht bloss kirchenfeindliche, sondern auch antireligiöse, religionsfreie Stellungnahme. Sie hat in Konsequenz dessen noch auf dem Parteitag zu Chemnitz sehr hartnäckig, wenn auch erfolglos, versucht, das kirchenpolitische und religiöse Problem in ihrem Sinne aufzurollen" 2).

1) Allerdings war die Stellungnahme der Freireligiösen keineswegs einheitlich. Den heterogenen Charakter und die verschwommenen Zielsetzungen der Freireligiösen beschreibt Göhre folgendermassen: "Diese Gruppe hat in sich Menschen von sehr verschiedener geistiger und psychischer Struktur vereinigt. Es gibt in ihr Leute, die noch heute irgendwieweit an Gott glauben, daneben solche, die ganz auf dem Boden des Monismus stehen. Immerhin darf man sagen, dass weder das Weltanschauungs- noch das politische Moment den Ausgangs- und Orientierungspunkt ihrer bisherigen Tätigkeit bildet, sondern vielmehr das ernste Bemühen, religiösen Menschen von moderner Geistesrichtung, die mit der traditionellen, kirchlich gebundenen Religion innerlich fertig sind, einen religiösen Ersatz zu bieten. In dieser Beziehung haben die freireligiösen Gemeinden in schwieriger Zeit eine tapfere und hoch anzuschlagende Pioniertätigkeit entwickelt: in jüngster Zeit haben sie sich auch noch durch gründliche Vorarbeiten für einen modernen dogmenlosen Religionsunterricht an Kinder ein besonderes Verdienst erworben. Ihre Vorkämpfer vor allem sind es bisher auch gewesen, die, ohne die Partei damit zu belasten und zu belästigen, als einzelne für einen religiös motivierten Kirchengaustritt gewirkt haben; und erst in den allerletzten Wochen, seitdem die neue stärkere Kirchengaustrittsbewegung wieder eingesetzt hat, gewinnt es den Anschein, dass ein Teil dieser Führer beginnt, von diesen alten erprobten Bahnen ihres Verhaltens abzugehen". (Göhre, P., 1914, 501)

2) Göhre, Ebd. 499-500

In der Tat hat der speziell im Hinblick auf die Kirchengaustrittsbewegung gegründete "Zentralverband der proletarischen Freidenker" ¹⁾ in der antireligiösen und antikirchlichen Kampagne die führende Rolle gespielt. Ihre Ideologie stellte eine marxistische Variante des allgemeinen Freidenkertums dar. Der Präsident des Verbandes, Bernhard Menke erklärte: "Zuerst kommt es uns darauf an, die Massen vom Boden des historischen Materialismus aus über das Wesen und die tatsächlichen Grundlagen der Religion aufzuklären und sie aus der Kirche herauszubringen. Oft ist erklärt worden und zwar mit Nachdruck, dass zwanzig Kirchengaustritte lieber sind als zehn Mitglieder" ²⁾. In den Statuten des Verbandes heisst es dann: "Die Vereinigung...bezweckt die Ausbreitung einer auf Wissenschaft und Erfahrung beruhenden Weltanschauung, um ein wesentliches Hilfsmittel des Klassenstaats, die Staatskirche, zu bekämpfen" ³⁾.

Die proletarischen Freidenker wollten freilich den Klassenkampf auch führen, nur eben genau umgekehrt als die anderen Sozialisten. Die Umkehrung wird in ihrem Programm exakt beschrieben: "Der Zentralverband proletarischer Freidenker kann nichts anderes sein als eine Vereinigung klassenbewusster, sozialdemokratisch denkender Proletarier. Die Beseitigung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung, dass Ziel aller proletarischen Bestrebungen, erfordert es mit zwingender Notwendigkeit, den Kapitalismus an jeder verwundbaren Stelle anzugreifen, und gerade die fortgeschrittensten Arbeiter sollten den regsten Anteil nehmen an der Tätigkeit des proletarischen Freidenkertums, weil es seinen Angriff richtet gegen das wichtigste Hilfsmittel, welches das Ausbeutungssystem besitzt, gegen die Volksverdummung. Stumpfsinn, Feigheit, Selbstverachtung, Erniedrigung, Unterwürfigkeit, Demut, alle diese Attribute des Arbeitstieres predigt die Kirche den Menschen von Jugend auf als Gottes Gebot. - Diese Gott wohlgefällige, dem Proletariat feindliche Predigt muss bekämpft werden bis zu ihrer Beseitigung. Planvoll und auf dem Boden der sozialistischen Arbeiterbewegung diesen Kampf zu führen, ist Aufgabe des Zentralverbandes der proletarischen Freidenker Deutschlands" ⁴⁾.

Diese kulturkämpferisch-atheistische Stossrichtung als vordergründige Motivation des sozialistischen Klassenkampfes haben zwar alle andere Sozialdemokraten stets abgelehnt und diese als "unsozialistisch" und "unmarxistisch" zu disqualifizieren versucht. Zum Aerger der orthodoxen Marxisten gelingt es aber den proletarischen Freidenker, zu beweisen, dass diese ihre Thesen der Denkweise der Klassikern des Marxismus durchaus entsprechen.

Menke erinnert an das Kommunistische Manifest in dem es ja klipp und klar festgehalten wird: "Der Kommunismus aber schafft die ewigen Wahrheiten ab, er schafft die Religion ab"... und dass in ihm "am radikalsten mit den überlieferten Ideen gebrochen wird" ⁵⁾.

1) Im Jahre 1913 hatte der Verband in 110 Ortsgruppen etwa 6'000 Mitglieder und schloss sich dem im Jahre 1915 in Wien gegründeten "Internationalen proletarischen Freidenker-Verband" an.

2) Menke, Bernhard, 1914, 664

3) Menke, B., Ebd. 664

4) Menke, B., Ebd. 664

5) Menke, B., Ebd. 666. Vgl. MEW 4, 480, 481

Darauf antworten die Orthodoxen mit dem späteren Engels ¹⁾, dem - wie wir es auch ausgeführt haben ²⁾ - das anarchistisch-atheistische Treiben mancher Sozialisten nicht im geringsten zusagte.

Nun können sich aber die proletarischen Freidenker wiederum auf Wilhelm Liebknecht und auf Bebel berufen und meinen, dass diese sich des öfteren im freidenkerischen Geiste ausgesprochen hätten. "Täuscht nicht alles - sagt Bebel - so beginnt das zwanzigste Jahrhundert wieder mit einem Kampfe gegen Kirche und Dogmentum und gegen die Anmassung eines herrschsüchtigen Priestertums, das wieder seine Zeit gekommen glaubt, um dem Volke den Fuss in den Nacken setzen zu können. Aber die immer weiter in die Massen eindringenden Resultate der Naturwissenschaften und der Geschichtschreibung und die Erkenntnis der ökonomischen Tatsachen, die allen religiösen Theorien Hohn sprechen, bereiten den Boden, auf dem ein neuer Kulturkampf entsteht, der jedoch von der Halbheit des bürgerlichen Kulturkampfes ebensoweit entfernt ist als die bürgerlichen Freiheits- und Gleichheitsbestrebungen von den sozialistischen Zielen" ³⁾.

Bebel, eine freilich überaus ertragsreiche Quelle für die proletarischen Freidenker, ermunterte ja die Genossen immer wieder gegen die Religion härter vorzugehen. "Greift ja die Religion nicht an, mahnt man uns, ich kann dagegen sagen, wir tun dagegen, dass die Religion zu Verdummungsbestrebungen verwandt wird, nicht zu viel, nein, viel zu wenig. Auf diesem Gebiet müsste namentlich unsere Presse viel mehr tun" ⁴⁾.

Den Kampf gegen die Religion als Verdummungsinstrument betreiben die proletarischen Freidenker freilich im Gegensatz zu ihren bürgerlichen Verwandten, nicht idealistisch, sondern - so betonen sie es wenigstens - in Verbindung mit der ökonomischen Denkweise. "Wir wissen, ... dass die Lehre von den überirdischen Dingen, als Grundgehalt aller Religionslehren, längst überlebt ist, wie wir auch wissen und an der Hand der uns von Marx gegebenen Wissenschaft beweisen, dass diese Religionslehre weiter nichts ist als das Produkt menschlichen Denkens, das entstanden ist auf einem anderen Boden ökonomischer Tatsachen als dem, auf dem wir heute stehen. Wir erkennen auch nicht an, dass jedem Menschen ein religiöses Bedürfnis innewohnt, das zu respektieren wir die Pflicht hätten. Das religiöse Denken ist gleichartig mit dem ökonomischen Denken zu behandeln, niemals kann eins von dem anderen getrennt werden, wie eins aus dem anderen hervorgegangen ist" ⁵⁾.

Bei diesem Punkt angelangt wird freilich die Identifizierung der Religion mit der Kirche zwangsläufig. Denn genauso wie die Religion die ökonomische, so drücke die Kirche die politische Denkweise der jeweiligen Ausbeutergesellschaft aus. Der Kampf gegen die Religion sei somit automatisch Kampf gegen

1) Vogtherr, 1914, 697. Die von Vogtherr zitierten Aussagen von Engels zum Atheismus haben wir auf Seite 199 i.d.A. mit Fussnote 9 zitiert.

2) Vgl. I/5.8. i.d.A.

3) Bebel, A., Im Vorwort zu "Christentum und Sozialismus". 1887. Zit. bei Menke 1914, 662

4) Bebel, A., Rede auf dem Parteitag zu Hannover, zit. bei Menke 1914, 663

5) Menke, B., Ebd. 665

die Kirche und beide Kampfrichtungen seien gegen die Ausbeutergesellschaft gerichtet. Freilich erschöpfe sich dieser totale emanzipatorische Kampf nicht in der Kirchenaustrittsbewegung. Diese sei lediglich ein Bestandteil dessen und habe das Ziel, die Kirche zu schwächen und vielleicht noch mehr, die Aufmerksamkeit des Volkes auf die Notwendigkeit der Vernichtung der Kirche zu lenken.

Die orthodoxe Liebknecht-Gruppe lehnte die freidenkerische Identifizierung von Religion und Kirche ab ¹⁾ und damit distanzierte sie sich von der Freidenker-Gruppe. Die Distanzierung war für sie erforderlich, um beweisen zu können, dass sie die religiöse Kirchenaustrittsbewegung ablehne und nur die politische befürworte. Und die letztere habe - betonten die Liebknecht-Leute etwas kühn - mit Religion nicht das geringste zu tun. Unsere Gruppe beabsichtige - sagten sie - weder eine neue Religion einzuführen, noch eine alte abzulehnen, zumal ihr in der Bekämpfung der Kirche sowohl die theistische als auch die atheistische Begründung und Motivation völlig gleichgültig sei. In ihrem Kirchenkampf gehe sie davon aus, dass, weil der Staat und die Kirche einen reaktionären, arbeiterfeindlichen, kapitalistischen und anti-sozialistischen Block gebildet haben und somit definitiv verschworene Feinde der sozialen Entwicklung und der sozialistischen Zielsetzung geworden sind, müsse die Sozialdemokratie beide, Staat und Kirche gleichzeitig bekämpfen und zu beseitigen versuchen.

Oehme erklärt es folgendermassen: "Das Wort Religion fällt in diesem Kampfe überhaupt nicht. Welche Religionshypothese die Staatskirche verkündet, ist für diesen Kampf ganz gleichgültig... Nicht gegen die Kirche als Verkünderin irgend einer religiösen Ueberzeugung geht der Kampf, sondern gegen die politisch-reaktionäre Institution der Landeskirche. Der politische Massenstreik gegen die Staatskirche ist mithin den Religionen und Konfessionen gegenüber neutral und tritt keiner religiösen Ueberzeugung zu nahe. Niemand, der den politischen Kirchenboykott proklamiert (also auch keine Partei), denkt daran, die christliche Kirche oder irgend eine andere Religion zu vernichten. Jeden gläubigen Christen bleibt das Recht unangetastet, in Kirchen, Gemeinschaften, Vereinen oder wie er es nennen mag, seine religiöse Ueberzeugung zu betätigen" ²⁾.

1) "Religion und Kirche - erklärte Karl Liebknecht - sind zweierlei und gegen einander schroffe Gegensätze. Die christlichen Kirchen sind in erster Linie politische Einrichtungen. Kirche und Staat sind eng miteinander versippt. Nichts ist daher leichter, als die Kirchen rein politisch zu bekämpfen. Austritt aus der Landeskirche könnte selbst von Partei wegen unter zwei Kategorien der Kirchenmitglieder propagiert werden: einmal unter den bloss mit der Kirche und zweitens unter den sowohl mit der Kirche wie mit der Konfession Zerfallenen. Kirchenaustritt heisst aber Steuerverweigerung gegenüber der Kirche, Schwächung derselben und damit Schwächung des Staats und der herrschenden Klassen. Ein bequemer anzuwendendes Machtmittel kann es für das kämpfende Proletariat nicht geben als diesen politischen Kirchenaustritt. Für mich handelt es sich hier... um eine durchaus und rein politische Bewegung mit einem rein politischen Ziele". (ohne nähere Angaben zit. v. Göhre, P., 1914, 500)

2) Oehme, Walter, 1914, 625

Das tönnte zwar nicht gerade überzeugend, denn, wie es Göhre bemerkte, schlussendlich führen die proletarischen Freidenker genauso einen politischen wie die Orthodoxen einen religiösen Kampf, und somit verletzen sie beide den bislang bewährten "Sechsten Programmpunkt" der Partei.

Die Orthodoxen wehrten sich gegen diese "Unterstellung" und meinten, dies treffe zwar auf die religiöse, keineswegs aber auf die politische Kirchenaustrittsbewegung zu. Letztere sei ja gerade deshalb entstanden, weil die Kirchen Staatskirchen geworden sind und somit die religiöse Neutralität des Staates verletzt und politisch unterwandert haben.

Freilich, gibt Oehme zu, sei eine haarscharfe Trennung zwischen der religiösen und politischen Kirchenaustrittsbewegung nicht in allen Belangen gleich möglich. Daran sei aber nicht die Sozialdemokratie schuld. "Die Verwicklung, Verwirrung zwischen Religion und Politik, die unselige Vermischung von Staat und Kirche ist es, die die Durchführung dieser Konsequenz glatterdings zur Unmöglichkeit macht" 1).

Die Unmöglichkeit einer klaren Trennung dürfe aber die Sozialdemokratie nicht zum Fehlschluss verleiten, wegen der antireligiösen Aengstlichkeit den politischen Kampf gegen die Kirche, der freilich zugleich ein emanzipatorischer geistiger Kampf sei, aufzugeben. Dennoch, sagt Oehme, "so undiskutabel die religiöse Kirchenaustrittsbewegung für die Partei ist, so weit sie diese von sich weisen muss, so notwendig ist zu der politischen Bewegung in ein günstiges Verhältnis zu kommen" 2).

Das heisst, indem sich die Partei von jeglichen Arten des Religionskampfes gegen die Kirche distanzieren müsse, sei es ihre Pflicht auch programmatisch zu erklären, dass "die politische Kirchenaustrittsbewegung ein wirksames Mittel zur Schwächung der Reaktion ist und lediglich politischen Charakter trägt, den 6. Par. des Erfurter Programmes also nicht berührt" 3).

Mit zusätzlichen politischen Gründen wartet von der Liebknecht-Gruppe Vogtherr auf, indem er die Kirchenaustrittsbewegung mit der Forderung der Trennung des Staates von der Kirche verbindet. Wenn man diese Forderung konsequenterweise auf die Sozialdemokratie übertrage - meint er - so könne dies nur heissen, die Kirchen zu verlassen.

Dazu sei die Sozialdemokratie allerdings - neigt sich Vogtherr zu den Freidenkern - auch aus ideologischen Gründen verpflichtet. Die Sozialdemokratie sei nämlich heute mit einer Kirche konfrontiert, die über folgende Hauptmerkmale verfügt: "Sie leugnet die Ergebnisse moderner wissenschaftlicher Erfahrung und Erkenntnis: sie sucht die Arbeiter mit den herrschenden politischen und wirtschaftlichen Zuständen zu versöhnen, sie geduldig und zufrieden zu machen und zu erhalten, ihnen ihr Leidensdasein als ein im Grunde unabänderliches Geschick darzustellen, das nicht einer Entwicklungsstufe wirtschaftlicher Zustände entspricht, sondern das Resultat eines überirdischen Willens ist: sie verlegt das Lebensziel und den Lebenszweck des Menschen in der Hauptsache auf die Zeit nach dem Tode, sie entkräftet die Menschen für ihre wirklichen Lebensaufgaben" 4).

1) Oehme, W., Ebd. 627

2) Oehme, W., Ebd. 627

3) Oehme, W., Ebd. 628

4) Vogtherr, E., Ebd. 697

Es sei zwar eine Privatangelegenheit der Kirche, derartige Ansichten zu vertreten, sie nehme aber dafür staatliche Einrichtungen, namentlich die Schulen in Anspruch und diese könne die Sozialdemokratie nicht mehr gleichgültig hinnehmen. "Denn der kirchliche Einfluss in den Schulen und auf die Schulen ist bekanntlich nicht auf die Uebermacht der Kirche zurückzuführen, sondern darauf, dass die reaktionären parlamentarischen Mehrheiten und der reaktionäre Staat die Jugend an die Kirche ausliefern, bekanntlich unter dem Vorwand, dass die kirchliche Erziehung der einzige Weg einer sittlichen Erziehung sei. Das heisst natürlich bei der herrschenden Gesellschaft nur, ihre sozialen Kämpfe wie ihre Herrschaft unter falscher Flagge zu decken und zu verstecken" 1).

Mit dieser Wechselwirkung werden nun die Privatangelegenheiten der Religion und der Kirche in politische Instrumente verwandelt, und daher müssen diese als solche bekämpft werden. "Wir bekämpfen nicht die Religion, sondern ihren Missbrauch, nicht die Kirchen schlechthin, sondern die Staats- und Klassenkirche. Wir wollen ihr als Privatmeinung und Privatbedürfnis keine ihrer Dogmen, keine ihrer Zeremonien rauben, nur soweit die Kirche, mit staatlicher Autorität ausgerüstet, das öffentliche Leben und die persönliche Freiheit des einzelnen zu beeinträchtigen sucht, ist sie von uns zu kritisieren und zu bekämpfen wie jeder andere Gegner auch" 2).

Mit diesen Thesen wären zwar alle orthodoxen Marxisten und auch der grössere Teil der Revisionisten einverstanden gewesen, manche von ihnen verstanden hingegen nicht, weshalb zu diesem Zwecke ein obligatorischer Kirchenaustrittsbeschluss der Partei erlassen werden sollte.

Ein derartiger Beschluss sei - meinte Marckwald 3) - praktisch undurchführbar und undurchführbare Beschlüsse seien nur dazu geeignet, das gesamte Parteiprogramm auf unseriöse Parolen zu reduzieren und damit die Parteidisziplin moralisch zu schwächen. Die Leute sollen die Kirche aus innerer Ueberzeugung und nicht wegen Parteibeschlüsse verlassen.

Ausserdem müsse die Partei auch den geringsten Anschein antikirchlicher Unduldsamkeit vermeiden. Dies wäre freilich unmöglich, wenn die Partei die mit der Kirche noch verbundenen Mitglieder unter moralischen resp. inristischen Druck setzen würde.

Ein anderer orthodoxer Marxist, R. Darf 4), versucht die ganze Kirchenaustrittsbewegung zu bagatellisieren und meint, das moderne Proletariat interessiere sich für religiöse Fragen derart wenig, dass es der Sozialdemokratie der grosse Aufwand um den Kirchenausritt eigentlich überlassen vorkommen müsste. Ob die Leute austreten oder nicht, die Kirchen entleeren sich ja Jahr für Jahr und werden mit der Umwälzung automatisch zu Grunde gehen. Sie werden einfach lautlos absterben und man werde kaum merken, dass sie nicht mehr vorhanden sind.

In Anbetracht der Unabwendbarkeit der wuchtigen Kirchenaustrittsbewegung versuchte Göhre, vielleicht mehr der Not als der eigenen Ueberzeugung folgend, die Flucht nach vorne zu ergreifen und machte einen überraschenden Vorschlag. Die Partei müsse - sagte er - ihre bisherige defensive Neutralität in der Religions- und Kirchenfrage aufgeben und in die Phase der aggressiven Neutrali-

1) Vogtherr, E., Ebd. 698

2) Vogtherr, E., Ebd. 699

3) Vgl. Marckwald, Hans, 1914, 584ff.

4) Darf, R., 1914, 901ff

tät überwechseln. Das heisst, hätte die Partei in der Religionsfrage bis jetzt einen gleichgültigen Standpunkt eingenommen und die religiöse Frage eher verdrängt als behandelt, so müsse sie sich in der Zukunft dem religiösen Problem klar und eindeutig stellen, und genauso klar und unmissverständlich Stellung beziehen. In der Frage des Kirchenaustritts hiesse es: "Wessen religiöses Leben innerlich abgestorben, wer mit Religion überhaupt oder doch mit der von der Kirche verkündigten Religion fertig ist, dessen Pflicht und Schuldigkeit ist es, Kirche und Religionsgemeinschaft, welche immer es auch sei, zu verlassen. Wer aber aus innerem Bedürfnis und ehrlicher Neigung in seiner Kirche glaubt bleiben zu müssen, der soll sich innerhalb ihrer in Zukunft auch betätigen und zwar als ein frommer, freier, tapferer Sozialdemokrat" 1).

Diese kirchentreuen Sozialdemokraten sollten allerdings ihr sozialdemokratisches Bewusstsein in die Kirchen hineintragen und dieses dort sichtbar werden lassen. Dies könnte dadurch geschehen, dass sie ein sozialdemokratisches Kirchenprogramm erarbeiten und es im Namen der Sozialdemokratie innerhalb der Kirche vertreten. Die wesentlichen Punkte dieses Programms könnten - schlägt Göhre vor - etwa folgende sein: "Ausmerzungen der alten Weltanschauungsbestandteile aus der religiösen Verkündigung; Rückkehr zu den paar alten schlichten religiösen Lehrensätzen Jesu; Rückkehr zu den sittlich-sozialen Grundsätzen der urchristlichen Gemeinden; Erklärung der Religion zur Privatsache; Trennung der Kirche vom Staat; Trennung der Schule von der Kirche; Dezentralisation des Kultus; Einführung des allgemeinen, gleichen, geheimen, direkten Wahlrechtes zu allen kirchlichen Vertretungskörperschaften; Abschaffung der Militärgeistlichkeit" 2).

Dass Göhre für einige Ueberraschungen immer gut war, ist in der Partei längst bekannt gewesen. Sein Vorschlag löste allerdings Tumulte aus, die von höhnischen Gelächtern ("was machen wir denn mit unseren mohamedanischen und buddhistischen Genossen? 3)) bis zur Bestürzung reichten. Sogar der eher zur Trockenheit neigende Genosse Marckwald amüsierte sich 4) und Darf konterte nach, "wenn an einzelnen Orten bereits sozialdemokratische Kirchenvorstände gewählt worden sind, so handelt es sich dabei um nicht mehr als eine interessante Spielerei" 5).

Und der Freidenker Menke sah bereits "die Genossen die mit dem Zylinder in die Kirche" 6) marschieren.

Niemand hat sich mit dem Vorschlag identifizieren können. Die Idee - übrigens eine alte Idee von Göhre 7) - dass die Sozialdemokratie kirchenreformatrisch auftreten solle, vermochte die Funktionäre der Partei nicht im geringsten zu begeistern.

1) Göhre, P., 1914, 506

2) Göhre, P., Ebd. 507

3) Liebknecht, Karl 1914, 577

4) "Frigor wäre es, wenn atheistische Parteigenossen, die nicht aus der Kirche ausgetreten sind, sich an den Kirchenwahlen beteiligen würden, um die Kirche innerhalb der Kirche zu bekämpfen. Die Zahl kirchlich interessierter Parteigenossen ist aber so gering, dass schon daran die Möglichkeit praktischer Verwirklichung des 'kirchenpolitischen' Programms des Genossen Göhre scheitern würde". (Marckward, H., 1914, 586)

5) Darf, R., 1914, 901

6) Menke, B., 1914, 667

7) Vgl. Göhre, P., 1902a, 1902b, 1902c

Die Orthodoxen winkten mit dem Hinweis auf "die Erklärung der Religion zur Privatsache" ab, die Freidenker haben sich auf die "Feuer-Wasser" Theorie von Bebel berufen und zitierten die berühmten Sätze von Wilhelm Liebknecht: "Der Sozialismus hat seinen Wirkungskreis auf der Erde und will sich die Erde erobern. Der Christ klagt, der Sozialist handelt, der Christ sieht sein Ideal in dem ans Kreuz geschlagenen und ohne Widerstand verblutenden Heiland, der Sozialist achtet nur den, der bereit ist, in tatkräftigem Ringen das Auesserste zu wagen für sein Menschenrecht; der Christ ist demütig, der Sozialist revolutionär; der Christ knebelt den Geist und macht das Natürliche zur Sünde, der Sozialist gibt dem Geist die Freiheit, der Natur die Herrschaft; das Christentum erniedrigt, der Sozialismus erhöht den Menschen.... Mit einem Worte: das Christentum ist Knechtseligkeit, Fäulnis, Glaube, Tod, und der Sozialismus ist Freiheit, Kampf. Wissenschaft, Leben" ¹⁾.

Vielleicht hat sich selber Göhre nicht so richtig vorstellen können, dass es einmal tatsächlich sozialdemokratische Kirchenvorstände geben werde ..

Der aussichtslosen Diskussion um den Kirchenaustritt hat inmitten der Auseinandersetzung der Ausbruch des Weltkrieges ein abruptes Ende gesetzt. An diesem schwarzen Tag hat das Thema die Aktualität verloren.

9. Die sozialistische Hinwendung zur Religion

Von den drei Richtungen, die sich in der deutschen Sozialdemokratie in der Religionsfrage herauskristallisiert haben, behandelt dieses Kapitel nur die Hinwendung der Revisionisten zur Religion und im gewissen Sinne auch den Austromarxismus, der ihnen, wenn auch ungewollt, in der Revision des Materialismus und des weltanschaulichen Charakters der Partei Schützenhilfe geleistet hat.

Zum Verständnis dieses Problemenkreises muss man das 1. Kapitel des III. Teiles der Arbeit heranziehen. Dort haben wir mit Göhres Revisionsversuch und Losinskys Christentumkritik vom jetzigen Abschnitt an didaktischen Gründen - die uns inzwischen nur noch relativ überzeugen - etliches vorweggenommen. Allerdings haben wir dort lediglich die allgemeinen und einführenden Fragen des religiösen Revisionismus besprochen, so dass wir auch auf diese Arbeiten von Göhre und Losinsky unter spezifischen Aspekten nochmals zurückgreifen werden.

In diesem Kapitel wollen wir auf jene revisionistischen Anregungen eingehen, mit denen die Revisionisten eine aussergewöhnlich anmutende Hinwendung zur Religion vollzogen haben. Ihr Weg zur Religion ist freilich keineswegs einheitlich und ihre Positionen - die wir nebeneinander gestellt beschreiben wollen - sind alles andere als abgeschlossen. Vielmehr handelt es sich hier um solche Versuche, die suchende Menschen überall dort unternehmen, wo sie beginnen, die Eindimensionalität ihres Orientierungssystems zu überwinden. Dabei ist die Art und Weise der Schritte weniger wichtig als die Schritte überhaupt.

In Bezug auf die Religion ist der Sozialismus seit dem 19. Jahrhundert sowohl in der Öffentlichkeit als auch im Kreise der Kritiker als eine weltanschauliche politische Partei bekannt gewesen, die gegen die Religion eingestellt sei und diese bekämpft. Dass sie zur Religion eine positive Beziehung habe bzw. dass sie sich selber als eine Art von Religion begreife, war im allgemeinen unbekannt gewesen war. Allerdings tauchten zunehmend Stimmen auf, die den Sozialismus in dieser Weise begreifen wollten.

In seiner Analyse vertritt der Italiener Ferrero die Meinung, dass der deutsche Sozialismus eine Religion und nichts anderes als die christliche Re-

1) Liebknecht, In seiner Rede "Schutz und Trutz" zit. von Menke, 1914, 663

ligion sei ¹⁾. Auch ein anderer, Oskar Levy, ist dieser Meinung. Der Sozialismus sei Christentum, allerdings ein Christentum ohne Gott ²⁾.

Die orthodoxen Marxisten lehnten derartige Deutungsversuche ab. Ein anonymer Rezensor bedankt sich für die Ehre, verkappter Christ zu sein, weist sie aber selbstverständlich zurück. Freilich, "dem christlichen Geiste, dem Geist Christi auf Erden Geltung zu verschaffen, dazu würden auch wir schlimmen Sozialisten gerne die Hand reichen" ³⁾. Allerdings scheitert die Kooperation an einem Widerspruch. Denn - meint E.S. - "wir wollen keinen Gott Christus," und überlassen den Himmel, mit Heine zu reden, den Engeln und den Spatzen und auch den Christen. Hingegen "würdigen wir den Menschen Jesus", den Anwalt der kleinen Leute, den Menschenfreund, den lehnen aber die Christen ab und sind froh, dass er nicht wieder auf der Erde erscheint ⁴⁾.

Unter dem recht trivialen Motto: Christentum gleich Himmel, Sozialismus gleich Erde, beginnt der Rezensor dann jene irdisch-menschlichen Zielsetzungen des Sozialismus aufzuzählen, denen das Christentum angeblich widerspricht: Ungerechtigkeit beschränken, kranken Menschen zur Gesundheit verhelfen, unsere Menschenwürde und Menschenrechte nicht verkümmern lassen u.a.

Damit spricht er allerdings nur das aus, was schon längst bekannt war, aber auf die Fragen, ob der Sozialismus eine positive Beziehung zur Religion gewinnen könnte, resp. ob er eine Art Religion sei, gab er keine Antwort.

Hornesser, der eine "Deutsche Kulturpartei" gründen wollte, bemerkt im Jahre 1908 zur Sozialdemokratie, dass sie zwar "tatsächlich schroffer zu den religiösen Fragen, besonders zum Kirchentum" stehe, dennoch "ihren materiellen, ökonomischen Zielen durch deren utopischen Charakter einen religiösen Hauch und Schimmer zu geben weiss, der begeisterte Kräfte zu wecken vermag, der eine Art Ersatz schafft für die religiösen Ideale" ⁵⁾.

Die Bemerkung von Hornesser war unvollständig, denn diese Beschreibung traf höchstens auf die idealistisch gesinnten orthodoxen Marxisten zu, wobei freilich "Idealismus" hier nicht im philosophischen Sinne zu verstehen ist, sondern so wie ihn Kautsky in Anspruch genommen hatte. Es gebe eine Art von Religion - meinte Kautsky - "die nichts ist als opferfreudige Liebe zum Mitmenschen, praktischer Idealismus. In diesem Sinne predigt auch die Sozialdemokratie Religion und zwar höhere Religion" ⁶⁾.

Eine solche Art von Religion hatten sicherlich etliche Sozialisten. Ohne diese hätten sie in der ihnen feindlich gesinnten Umgebung für ihre sozialistischen Ideale kaum entstehen können. In diesem Sinne ist wohl die Aussage von Clara Stern zu verstehen, die in einem Artikel über Rosa Luxemburg schrieb, deren ganzes Leben habe eine unbewusste Religiösität beherrscht ⁷⁾.

1) Ferrero, Guglielmo, *L'Europa giovane*. Mailand 1903, S. 90ff.

2) Levy, Oskar, *Das neunzehnte Jahrhundert*. Dresden 1904, S. 96ff.

3) E.S. *Sozialismus und Christentum, Rezensionen*. NZ 24.1(1905-06) 369

4) "Als den Herzog von Devonshire einst jemand fragte, was London machen würde, wenn Christus plötzlich wieder erschiene, antwortete er mit dem Zynismus, der diese Klasse auszeichnet: "Society would invite him to dinner and keep him quiet (die Gesellschaft würde ihm zum Diner einladen, damit er seinen Mund hielte)". (E.S. Ebd. 370)

5) Hornesser, Ernst, *Die Kirche und die politischen Parteien*. Leipzig 1908. Zit. von Vogtherr, E., Rezension in NZ 27,1(1908-09) 917

6) Kautsky, Karl 1914b, 352

7) Stern, Clara in "Neue Wege" (Zürich 1925?) Zit. o.n.A. bei Siegfried, Theodor, SM 3,1(1925) 180

Allerdings vermehrte sich eher die Anzahl jener Sozialisten, die der praktische Idealismus, der sich in der Begeisterung für die Partei und für ihr Diesseitsparadies äusserte, menschlich nicht befriedigte. Sie entdeckten bei sich und bei den Mitgenossen ein schwer bestimmbares geistig-seelisches Vakuum.

Es gibt viele Arbeiter - sagt Maurenbrecher - die mit der Kirche und mit der überlieferten Religion gebrochen haben, gute Sozialdemokraten geworden sind, aber aus diesem weltanschaulichen Vakuum heraus an die Partei weltanschauliche Ansprüche stellen ¹⁾. Wie soll sich nun die Partei verhalten?

Maurenbrecher schlägt vor, für diese weltanschaulich heimatlos gewordenen sozialistischen Arbeiter sogenannte "freireligiöse Gemeinden" zu gründen.

Für die Orthodoxen stellten sich derartige Fragen nicht. Sie waren der Ueberzeugung, dass der Sozialismus den Menschen vollumfänglich zu befriedigen vermag. Bei den Revisionisten kehrt hingegen der Gedanke des geistig-seelischen Vakuums immer wieder und scheint einer der Hauptgründe in ihrer Hinwendung zur Religion zu sein.

So meint etwa Georg Zepler: Es sei eine Pflicht "in unserem Kampf gegen die Tradition von Kirche und Glauben nicht bloss niederzureissen, sondern aufzubauen, dass wir die Lücke, die wir in dem Empfinden der Menschen verursachen, auszufüllen haben, am besten dadurch, dass wir nur das Widersinnige und Unhaltbare der Vernichtung anheimgeben, das Vernünftige und Haltbare dagegen bestehen lassen und ausbauen" ²⁾.

Zeplers Strategie sieht dann so aus: Voller Kampf gegen die Kirche, relativer Kampf gegen die Religion, soweit nämlich diese von der Kirche "gestützt" sei und einer "gesunden philosophisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis" widerspreche. Von diesem "revolutionierenden Verfahren" erhofft sich nun der Autor, dass dadurch "ein vorläufiges, keineswegs unmodifizierbares, unumstössliches Dogma, das an die Stelle der aufgehobenen Glaubenssätze gestellt, gehegt und gepflegt werden soll" ³⁾, entstehen könne.

Mag man diese Vorschläge auch als etwas unbeholfen bezeichnen, so signalisieren sie doch ein Bedürfnis, das der Sozialismus nicht und die alten Kirchen nicht mehr befriedigt haben.

Man hätte dieses Bedürfnis irgendwie umschreiben, mit einem neuen "terminus technicus" versehen können. Die Mehrheit der Revisionisten verzichtet jedoch auf ein solches Ausweichen und gibt unumwunden zu, dass es sich um religiöse Bedürfnisse handle.

9.1. Das religiöse Bedürfnis

Die orthodoxen Marxisten leugnen zwar die Existenz eines religiösen Bedürfnisses nicht, sie weisen es aber einer unterentwickelten Stufe des Bewusstseins zu und meinen, dass dieses illusorische Bewusstsein mit der Ausbildung eines reifen proletarischen Bewusstseins überwunden werde.

Für die Revisionisten dagegen wurzelt dieses religiöse Bedürfnis in der

1) Vgl. Maurenbrecher, M., 1910c, 956ff.

2) Zepler, G., 1901, 370

3) Zepler, G., Ebd. 370-371.

menschlichen Natur und hat mit dem Klassenbewusstsein nichts zu tun. "Dem Menschen wohnt ein gewisser Trieb zur Religion inne, welcher sich auch ohne positiven Glauben und ohne allen traditionellen Mythos, in richtiger Würdigung unserer Naturerkenntnis und der Menschheitsgeschichte sowie in der gesunden Pflege unseres Innenlebens nähren und befriedigen lässt" ¹⁾, schreibt Georg Zepler und betont im weiteren: "Wir haben ein Bedürfnis nach Religion in uns, ebenso...wie das Causalitätsbedürfnis und das Menschheitsbedürfnis, den Menschenheitstrieb, das erhabene Bewusstsein unseres Menschentums. Das Religionsbedürfnis setzt sich aus dem Causalitäts- und dem Menschheitsbedürfnis zusammen" ²⁾.

Wir sind - sagt Zepler weiter - "durchdrungen von einem Gefühl besonderer Weihe, das uns als Menschen fühlen lässt, als etwas der übrigen organisierten Welt Ueberlegendes und etwas mit dem unbekanntem Uebernatürlichen in einem gewissen geheimnisvollen Connex Stehendes, dem hin und wieder doch ein verheissungsvoller Schimmer durch den Schleier der Unerforschlichkeit zu leuchten scheint, ein fernes Ahnen in der Seele dämmert" ³⁾.

Dieses Religionsgefühl ist sozusagen unsere zweite Natur geworden und "ein Antrieb zum Gefühl der Zusammengehörigkeit mit der ganzen Menschheit doch in der Erkenntnis oder der Lehre, dass der Mensch göttlicher Abstammung sei, ein Teil der Gottheit selbst, die sich in der Menschheit und ihren Werken offenbare, dass er der Ewigkeit angehöre, d.h. der Ausdruck des Weltgeists sei, der zum Bewusstsein seiner selbst gelangte schöpferische Geist, und dass gemäss der weiteren Naturerkenntnis, des Erfassens der ethischen und künstlerischen Seite der Natur, Ordnung und Moral zur Pflege der Menschheit und zum Ausdruck des Göttlichen im Menschen gehöre" ⁴⁾.

Dieses göttliche Agens, das die gesamte Natur durchdringe und auch in die Tierseele eingepflanzt worden sei, befähige den Menschen, "eine Ethik auf metaphysischer Basis" zu entwerfen und mache ihm seinen göttlichen Ursprung bewusst.

Allerdings habe dieser angeborene religiöse Trieb im Menschen - meint Zepler - mit der christlichen Religion kaum etwas zu tun. Diese innere Religiosität äussere sich nämlich als eine Erhabenheit zum Höheren in den verschiedenen Arten der Kunst, die man als Religion auffassen müsse. Gerade dieser Umstand zeige aber, dass das Christentum seine einstige Rolle als Kulturträger und somit als Religion längst ausgespielt habe und auch schon früher kulturhemmend gewirkt hat.

Auch die edlen Kostbarkeiten moralischer Gesittung habe nicht das Christentum in die Welt gebracht, sondern es habe diese im Gegenteil unter seiner Obhut verkümmern lassen.

Christus ist ein verehrungswürdiger Mann, aber eher der Märtyrer einer guten Sache als ihr Realisator. Die Christen können ihn in dieser Eigenschaft verehren, bis auf den anmassenden Anspruch, er wäre ein Gott gewesen.

Zepler lehnt nicht nur die göttliche Natur von Jesus ab, sondern er meint auch, dass uns kein Beweis zur Anerkennung eines persönlichen Gottes führe ⁵⁾.

1) Zepler, G., *Ebd.* 377

2) Zepler, G., *Ebd.* 371

3) Zepler, G., *Ebd.* 371

4) Zepler, G., *Ebd.* 372

5) Zepler, G., *Ebd.* 369

Dieses pantheistische Modell war ohne Zweifel eine Möglichkeit, die Entfaltung des religiösen Triebes zu erklären, aber sicherlich - auch für die Revisionisten - nicht die einzige.

9.2. Die Religion als Voraussetzung des Sozialismus

In einem Schlüsselartikel, der mit der überlieferten atheistischen Religionskritik des Marxismus abrechnet und eine grundlegende Revidierung des Sozialismus in der Religionsfrage fordert, analysiert der Verfasser, Hans Müller, zuerst einmal wieder das Dilemma der orthodoxen Marxisten, in das diese mit der Erklärung der Religion zur Privatsache geraten seien.

Die Sozialdemokratische Partei habe zur Religion keine offizielle Stellungnahme abgegeben. Sie erklärte lediglich die Religion zur Privatsache und zog hieraus die Folgerung, dass "alle religiösen Gemeinschaften als private Vereinigungen zu betrachten seien, die ihre Angelegenheiten vollkommen selbständig ordnen, aber deshalb auch nicht berechtigt seien, öffentliche Mittel für ihre Aufwendungen in Anspruch zu nehmen. Die Religion wird also völlig aus dem Bereich des öffentlichen Lebens in die Sphäre des Privatlebens verwiesen" 1).

Anders als etwa Kautsky und Gleichgesinnte, sieht Müller in der Erklärung nicht die individuelle, sondern nur die öffentliche Privatisierung der Religion postuliert. Das heisst, die Religion bliebe als gesellschaftliche Organisation bestehen und als solche unbeanstandet würde aber vom Staat nicht subventioniert..

Allerdings - meint Müller - diesen Standpunkt habe "die Sozialdemokratie niemals in der Praxis konsequent festzuhalten vermocht" 2). Es sei ihr nicht gelungen, weil sie sich nicht bloss als Wissenschaft der Gesellschaft, sondern auch als Weltanschauung behaupten wollte. In diese Rolle hineingeraten, habe sie sich mit der Religion auseinandersetzen müssen und dies anhand jener "spärlichen Andeutungen", die ihr ihre Gründer überlassen haben. Aus diesen wenigen Aussagen von Marx und Engels ergebe sich, dass die Religion als "religiöser Widerschein der Wirklichkeit einmal verschwinden werde", da es "in einer vernünftig geregelten Gesellschaft für die Religion und religiöses Leben keinen Platz" 3) mehr gebe.

Daraus ergebe sich klar, dass diese Auffassung der Religion "zum nackten Atheismus" führen müsse, und darum sei es durchaus konsequent, wenn etliche Theoretiker eine atheistische Propaganda betrieben. Von einer Neutralität des gegenwärtigen Sozialismus in der Religionsfrage könne sonst keine Rede sein und - meint Müller - "es dürfte die Zahl der organisierten sozialdemokratischen Arbeiter und Genossen, die bewusst religiös sind und für die Gott eine lebendige Realität ist, in verschwindender Minorität sein" 4).

Allerdings, wie bereits Stegemann und Hugo 5) bemerkten, hätten die Führer der Partei schon früh erkannt, dass die atheistische Propaganda die Gefühle der religiösen Arbeiter verletzte, sich demnach politisch nachteilig auswirke, dass darum die Religion zur Privatsache erklärt werden solle. Auch wenn diese Erklärung nicht die Folge politisch-opportunistischer Erwägung sei (was allerdings nicht von der Hand zu weisen ist) sei sie - meint Müller -

1) Müller, Hans, 1910, 1665

2) Müller, Hans, Ebd. 1665

3) Müller, Hans, Ebd. 1665-1666

4) Müller, Hans, Ebd. 1666

5) Stegemann/Hugo, Handbuch des Sozialismus. o.O.o.J.

eine logische Inkonsequenz. Denn ist die Religion wirklich das, wofür der doktrinäre Marxismus sie auszugeben versuche, dann sei er verpflichtet, das Volk aufzuklären und es von ihr fernzuhalten. Sind Kapitalismus und Christentum miteinander unzertrennlich verknüpft - wie wir es des öfteren zu hören bekommen haben - dann müsse man offen sagen, dass der Kampf gegen den Kapitalismus gleichzeitig und direkt auch der Kampf gegen das Christentum sein müsse.

Zu diesen in marxistischer Sicht ideologisch einwandfreien und konsequenten Resultaten gelangten freilich alle orthodoxen Marxisten, so unter anderen Erdmann, der schon vor ein paar Jahren - wie wir bereits gehört haben - für die Streichung des "Sechsten Programmpunktes" plädiert hatte.

Bei diesen Resultaten angelangt wendet aber Müller das Blatt und setzt seinen Weg in einer der Erdmannschen entgegengesetzten Richtung fort. Er sagt nämlich: "Gerade dass die sozialdemokratische Arbeiterbewegung in der politischen Praxis den Standpunkt gegenüber der Religion, der sich aus ihrer Doktrin ergab, nicht zu vertreten und festzuhalten imstande war, zeigt klar und deutlich, dass die Religion denn doch etwas anderes als ein Phantom, dass sie vielmehr eine machtvolle soziale Realität ist, mit der sich der Sozialismus noch in anderer Weise auseinanderzusetzen hat, als dass er sie zur Privatsache des einzelnen macht" 1).

Die von Müller aufgezählten Gründe für eine neuartige sozialistische Beschäftigung mit der Religion dürften auch fortgeschrittene Revisionisten aufhorchen lassen, von den orthodoxen Marxisten, bei denen die Aufzählung womöglich höchstes Unbehagen ausgelöst hat, ganz zu schweigen.

Abgesehen vom grossen Interesse, das in den heutigen Kulturländer der Religion entgegengebracht werde, sei die sozialistische Auseinandersetzung mit ihr auch aus immanenten Gründen geboten. Denn - sagt Müller - man wird sich immer mehr bewusst, "dass das sozialistische Ideal einer gerecht und harmonisch organisierten Gesellschaft sich in enger Verbindung mit religiösen Ideen und Glaubensvorstellungen entwickelt hat, ja dass Sozialismus und Christentum in den Anschauungen hervorragender Denker nicht nur keine einander ausschliessenden Gegensätze sondern sich gegenseitig bedingende Postulate gewesen sind. Auch für die Gegenwart steht die Tatsache unanfechtbar da, dass zahlreiche Personen nicht über den Atheismus und Materialismus sondern über die Religion zum Sozialismus gekommen sind und in letzterem die Verwirklichung des Reiches Gottes erblicken. Heute stehen in den Reihen des kämpfenden Proletariats zahlreiche Geistliche, die unter entschiedenem Feshalten an ihren religiösen Vorstellungen den Kapitalismus beseitigen helfen möchten, weil sie sich von einer sozialistisch organisierten Gesellschaft eine neue, kräftige Entwicklung des religiösen Geistes im Volk versprechen, die also den Sozialismus aus religiösen Motiven herbeisehen" 2).

Daneben zeige die Erfahrung, dass grosse Ideen, grosse Bewegungen in der Geschichte immer von Menschen getragen worden seien, die über religiöse Qualitäten verfügt haben. Anscheinend sei die Religion jene Quelle, aus der jene persönlich-charakterlichen Voraussetzungen entsprängen, die das Tragen und die Durchführung grosser historischen Werke ermöglichen. "Es ist ein nicht wegzuleugnendes Faktum, dass die Bestrebungen zur praktischen Verwirklichung sozialistischer Ideale innerhalb kleinerer Gemeinschaften, wie wir sie zu

1) Müller, Hans, Ebd. 1667

2) Müller, Hans, Ebd. 1667

Dutzenden in den nordamerikanischen Versuchen kommunistische Kolonien zu schaffen vor uns haben, nur dann Erfolg aufwiesen und Beistand hatten, wenn sie von ausgesprochen religiösen Menschen getragen waren, dagegen regelmässig Fiasko machten, wenn sie von freidenkerischen Sozialisten unternommen wurden. Die gemeinschaftsbildende Kraft sozialistischer Ideale ist offenbar allein nicht ausreichend; sie muss durch eine tiefreligiöse Ueberzeugung verstärkt werden" 1).

Diese religiöse Ueberzeugung ist nicht konfessionell gebunden und nicht durch Kirchendogmen fixierbar. Vielmehr bilden den Inhalt dieser religiösen Vorstellungen die Beziehungen der einzelnen Menschen, der Menschheit und der Welt zu ihrem nichterkenntbaren, verborgenen und doch als existent empfundenen Schöpfer" 2).

Darum ist die Religion letztlich nicht eine Sache des Lehrens, sondern die des Erlebens. "Nur aus seinem religiösen Erleben kann der Mensch die irrationale Vorstellung, die Ueberzeugung schöpfen, dass alle Menschen Brüder seien, weil Gott unser aller Vater sei, dass das Reich Gottes kommen müsse, in dem wir von allen Uebeln erlöst werden, weil Gott die Menschen liebe und ihr Heil wolle. Auf dem Grunde des religiösen Erlebens von Gott und seiner Liebe ist bei vielen Tausenden, vielleicht Millionen von Menschen die Nächstenliebe der Wille zum Reich Gottes, das Pflichtbewusstsein an der Herstellung einer auf Gleichheit und Solidarität aller Menschen beruhenden Gesellschaft zu arbeiten, erwachsen und erstarkt" 3).

Aus diesen religiösen Quellen entspringt der soziale Idealismus und darum müsse man sagen, dass "die Begeisterung für den Sozialismus... in unzähligen Fällen historisch nachweisbar seine Quelle in der Gotteserfahrung seiner Träger gehabt hat" 4). Darum sei die Religion - meint Müller - "unbestreitbar einer der Motoren fortschrittlicher sozialer Entwicklung" und es sei nun dringend angebracht, dass der moderne Sozialismus seine bisherigen Auffassungen von der Religion revidiere und dafür eintrete, dass "von einer der reichsten Kraftquellen, die ihn zu speisen vermögen, der Schutt veralteter Vorurteile abgetragen wird" 5).

Die Orthodoxen haben auf die Ausführungen von Müller nicht direkt reagiert. Man kann sich freilich leicht ausdenken, was sie darüber gedacht und wie sie diese Thesen in den Redaktionsstuben der orthodoxen Zeitschriften besprochen haben. Seit Göhres Revisionsversuchen waren sie zwar an derartige Vorstösse gewöhnt gewesen, dennoch war es ungewöhnlich, dass ein Sozialist mit einer solchen Ueberzeugung für die Religion eintrat und darüber hinaus sogar das Postulat aufstellte, im Inhalt der Religion die unabdingbare Voraussetzung für die Verwirklichung des Sozialismus anzuerkennen. Mit dieser These hat Müller allerdings weder die ökonomisch-gesellschaftliche Theorie des Marxismus noch seine Praxis aufgegeben und wie das Beispiel der Christlichen Gewerkschaften bzw. das von Wilhelm Hohoff zeigten, gab es für ihn dazu auch keine Veranlassung. Die weltanschaulichen Konsequenzen des Marxismus, nicht zuletzt seine Ethik und Anthropologie hat er hingegen verworfen, seine monistische Einheit aufgelöst und seine unumstössliche Verbindlichkeit auf einen Beitrag zum Geschichtsverständnis relativiert.

1) Müller, Hans, Ebd. 1667-1668

2) Müller, Hans, Ebd. 1669

3) Müller, Hans, Ebd. 1669

4) Müller, Hans, Ebd. 1669

5) Müller, Hans, Ebd. 1669

9.3. Die Religion als Bestandteil des Sozialismus

Die Anregungen von Müller werden in revisionistischen Kreisen mit verschiedener Akzentuierung aufgenommen. Von Maurenbrecher werden sie "mit grosser Freude begrüsst" ¹⁾, da es im Verhältnis des Sozialismus zur Religion noch etliche ungeklärte Fragen gebe.

Im Gegensatz zum üblichen revisionistischen Ansatz, der der Frage nachgegangen ist, welche Elemente einer kritisch gesäuberten Religion und Kirche in den Sozialismus eventuell hineingenommen werden könnten, (so etwa Göhre), müsse man untersuchen - sagt Maurenbrecher - "ob nicht aus dem sozialistischen Willen selbst heraus sich bestimmte Grundgedanken, Triebe und Ideale ergeben, die nicht anders als religiös beschrieben und begründet werden können" ²⁾.

Im Gegensatz zur marxistischen Religionskritik, welche atheistisch intendiert war und ihr praktisches Ziel in der Beseitigung der Religion sah, müsse die Religionskritik - meint Maurenbrecher - "zum positiven Aufbau derjenigen religiösen Grundelemente gelangen, die nun einmal, man mag wollen oder nicht, mit jeder Art von sozialistischem Willen untrennbar verbunden sind und ohne die ein Wille zum Sozialismus als Ideal nicht propagiert werden kann" ³⁾.

Es gehe also nicht bloss darum, den Nachweis zu erbringen, dass - wie es auch Müller tue - der heutige Sozialismus Religion noch nötig habe und sich deshalb den überlieferten Religionen gegenüber freundlich gegenüberstehen müsse ⁴⁾, sondern darum, "die religiösen Elemente des Sozialismus immer deutlicher und immer wärmer zum Bewusstsein zu bringen" ⁵⁾.

Dass Marx, der Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus in seinem Grabe umdrehen würde, wenn er derartige Gedanken zu hören bekäme, kümmert Maurenbrecher nicht im gerinsten, da er - anders als Marx - der Ueberzeugung ist, dass der Sozialismus ein sittliches Ideal darstelle und in seinem Wesen von religiösen Qualitäten getragen werde, noch mehr, dass "der Sozialismus Religion hat, dass er sie wirklich hat" ⁶⁾.

Mit einer anderen Akzentuierung als Müller, der im Sozialismus die Fortsetzung der inneren Religiosität sozusagen die Praktizierung der religiösen Triebkräfte sah, meint nun Maurenbrecher, dass die Religion selber dem Sozialismus innewohne.

Der Unterschied scheint uns wesentlich zu sein. Denn während Müller die Selbständigkeit des religiösen Phänomens belässt und dieses als die Voraussetzung des Sozialismus versteht, will Maurenbrecher die Religion als immanenten Bestandteil des Sozialismus begreifen.

Seine These belegt Maurenbrecher mit einer recht interessanten Ueberlegung. Er meint, dass der Sozialismus von Anfang an von zwei Gedanken getragen wurde, die im Wesentlichen religiöser Natur sind: die Entwicklung und die Bewegung des Geistes von der Natur zur Freiheit.

Wie ist dies zu verstehen?

Von Anfang an sei es klar gewesen, meint Maurenbrecher, dass die Entwicklung wirklich eine dem Einzelmenschen übergeordnete Macht sei. "Sie ist das

1) Maurenbrecher, Max, 1911, 37

2) Maurenbrecher, M., Ebd. 38

3) Maurenbrecher, M., Ebd. 38

4) Wir haben Müller nicht in diesem Sinne verstanden. Unseres Erachtens ging er über diese freundliche Haltung weit hinaus als er das sozialistische Ideal aus religiösen Triebkräften heraus zu entwickeln suchte.

5) Maurenbrecher, M., Ebd. 38

6) Maurenbrecher, M., Ebd. 39

grosse Etwas, das durch die Natur und die Geschichte geht, das von keinem Lebewesen bisher jemals erkannt worden ist, dem aber alle Tiere und Pflanzen und bisher auch die Menschen unbewusst gedient haben, ohne Ziel, Richtung und wirkliche Kraft des Entwicklungsvorganges zu kennen" 1).

Mit dieser Bestimmung, die offenbar den pantheistisch deutbaren Geist von Hegel in den Marxismus unversehrt hineinnimmt, versucht nun Maurenbrecher den Nachweis zu führen, dass dieser Gedanke von der überweltlichen Idee, die alles sieht, alles bestimmt und alles lenkt, schon im ursprünglichen Marxismus, wenn auch unbewusst, als religiöse Bestimmung erfahren wurde. "Der Glaube an dieses übermenschliche Etwas, das die Marxisten in der Hegelschen Schule die Entwicklung oder das Bewegungsgesetz der Geschichte oder ähnlich genannt haben, ist ein Stück Religion" 2).

Darum sei es durchaus logisch und verständlich, dass etliche Gedanken der metaphysischen Eschatologie in den Sozialismus Eingang gefunden haben, etwa die Idee, dass die Arbeiterbewegung der Erlöser der Welt sei.

Das Beispiel von Maurenbrecher ist zwar misslungen, denn nur die Lassalianer pflegten von der Arbeiterbewegung in diesem Sinne zu reden, dennoch ist die Anspielung auf eine Art von metaphysischer Eschatologie im Marxismus bahnbrechend. Diese Andeutung hat allerdings das damalige Marxverständnis weit überfordert. Erst viel später werden diese Gedanken in einem neomariistischen Sinne, etwa von Ernst Bloch, aufgegriffen.

Diese religiöse Ausrichtung der Entwicklungsidee sei freilich - muss Maurenbrecher konstatieren - den älteren Theoretikern des Marxismus nicht bewusst geworden, weil sie meinten, dass sich die Entwicklung als objektive Gesetzmässigkeit und Naturnotwendigkeit beweisen lasse.

Wäre dies möglich, dann brauchte der Sozialist tatsächlich keine auf Glauben und Vertrauen gegründete Religion und könnte sich auf das Wissen um das Gesetz der geschichtlichen Entwicklung stützen und die daraus abgeleiteten Konsequenzen für die Zukunft mit der Sicherheit wissenschaftlicher Verifiziertheit ziehen.

Nun zeigen uns aber gerade die inzwischen erzielten wissenschaftlichen Ergebnisse - meint Maurenbrecher - dass weder die Entwicklung im allgemeinen, noch die Entwicklung des Geistes von der Natur zur Freiheit im besonderen wissenschaftlich erweisbar seien. "Die Wissenschaft kann nur feststellen, dass das Weltsystem im ganzen ein System von Energien ist, die wechselseitig sich verbinden und unterstützen und wechselseitig gegen einander kämpfen und sich zu zerstören trachten. Welche Gruppe unter diesen milliardenfach verschlungenen Energien für die Weltbewegung bis in ihre fernste Zukunft hinein die wertvollste ist, darüber auch nur irgend ein Wort mit dem Anspruch auf wissenschaftliche Beweisbarkeit zu sagen geht über das Vermögen des menschlichen Denkens und der wissenschaftlichen Arbeit unendlich hinaus" 3).

Auch die Arbeiterbewegung ist eine dieser Energien in der Welt. Ob sie ein Wert sei, der sich zu verwirklichen haben und ob sie sich verwirklichen werde, sei aber - meint Maurenbrecher - keine Frage des wissenschaftlichen Verstandes, sondern (die) jenes Willenaktes, der selber aus der eigenen Lebenslage der Arbeiter und aus den Wünschen und Sehnsüchten, die damit verbunden sind, abgeleitet werden müsse. "Wir glauben, dass dieser Lebenstrieb einen

1) Maurenbrecher, M., Ebd. 40

2) Maurenbrecher, M., Ebd. 41

3) Maurenbrecher, M., Ebd. 43

Wert für das Ganze hat, auch wenn wir ihn nicht positiv zu formulieren und objektiv zu begründen vermögen. Das ist ein Glaube, ein Wille, und nicht ein wissenschaftlicher Gedanke" 1).

Damit werden jene Gedanken angesprochen, die einen religiösen Menschen erfüllen, wenn er der nichterforschten, nichterforschbaren ewigen Zukunft mit dem Wagnis des Glaubens und der Ueberzeugung entgegensieht, dass es wert ist dafür zu leben, dafür als Mensch da zu sein. Auf den Sozialismus übertragen heisst es dann bei Maurenbrecher: "Die Treue gegenüber der unbekanntem Zukunft, der Dienst an der Weltbewegung, ohne dass wir ihren Ursprung, ihren Sinn, ihre treibende Kraft und ihren Wert verstehen: das ist die Religion des modernen Menschen, der sein Leben als Teil des ganzen Weltgeschehens fühlt und von daher Weihe und Verantwortlichkeit für sein Leben gewinnt. Die Religion des Sozialisten insbesondere ist aber der Gedanke, dass die Emporhebung der arbeitenden Klassen diejenige Aufgabe ist, die die Kultur Menschheit gerade in der Gegenwart für die Weltbewegung im ganzen zu leisten hat. Wir würden unsere Pflicht gegenüber dem Weltgeschehen im ganzen nicht erfüllen, wir würden der Treue und damit des Wertes unseres Lebens ermangeln, wenn wir diesem Ziel nicht alle Arbeit und alle Hingebung widmen wollten. Der Satz, dass die Weltbewegung in ihrem wirklichen Inhalt die Bewegung des Geistes von der Natur zur Freiheit sei, ist für uns demnach zwar nicht mehr ein metaphysischer Satz; wohl aber kann er die Formel sein, in die der religiöse Entschluss zum Sozialismus sich kleidet. Sie ist ein sittlicher Appell, eine Pflicht für unsern Willen, nicht eine Aussage objektiv beweisbarer Wissenschaft. Sie beschreibt nicht ein Werden, das aus innerer Notwendigkeit heraus von selbst in der Welt sich vollzieht; sondern sie richtet sich an den Willen und soll dem Willen der Menschen ein Ziel geben" 2).

Dieses Ziel ist nur eine der Möglichkeiten und nichts spricht für seine Naturnotwendigkeit und Unausweichlichkeit. Dass es als Wert gesehen und als solcher verwirklicht werde, setzt die Einsetzung der sittlichen und religiösen Qualitäten voraus, namentlich den Glauben und das Vertrauen sowie die Wahrnehmung dieses Zieles als einer sittlichen Pflicht. "Wir heutigen Sozialisten haben damit zwar einen wissenschaftlichen Lehrsatz weniger in unserm Katechismus; wir können nicht mehr davon reden, dass die Weltentwicklung mit Naturnotwendigkeit zum Sozialismus führt. Dafür aber haben wir einen ungeheuren Impuls für den Willen, eine sittliche Wucht für die Agitation und für die sozialistische Selbsterziehung" 3).

Obwohl Maurenbrecher immer von "Wissenschaft" redet und den Ausdruck "Materialismus" vermeidet, ist in seiner Ausführung die Materialismuskritik unverkennbar. Denn genau die Entwicklung und die Naturnotwendigkeit, die Maurenbrecher nur religiös (d.h. eigentlich idealistisch) zu verstehen weiss, haben die Marxisten zu den Grundpfeilern des dialektischen Materialismus entwickelt. Wie allerdings die Materialismuskritik von Max Adler bald zeigen wird, war diese materialistische Auslegung einerseits nicht zwingend und trug andererseits - wie überhaupt der naturwissenschaftliche Materialismus des 19. Jahrhunderts - "metaphysische Züge".

Unter diesen Umständen war es durchaus möglich, die materialistisch verstandenen Entwicklungsgesetze idealistisch auszulegen, noch mehr aber diese, wie Adler, lediglich als methodischen Ansatz zu begreifen. Wir werden dies

1) Maurenbrecher, M., Ebd. 43

2) Maurenbrecher, M., Ebd. 44-45

3) Maurenbrecher, M., Ebd. 45

bald sehen.

9.4. Die Hinfälligkeit der Religion für den Sozialismus

Es versteht sich, dass sowohl Müller als auch Maurenbrecher, auch wenn sie ihre Thesen mit Ueberzeugung vorgetragen haben, lediglich mit möglichen Modellen operierten. Ihre Gedanken waren keineswegs zwingend und weil ihnen die Beweiskraft fehlte, konnte man sie als kreative Anregung entweder aufgreifen oder beiseite schieben. Dass die Orthodoxen die zweite Möglichkeit bevorzugen werden, war freilich vorauszusehen.

Erdmann teilt nun den beiden von der Religion inspirierten Genossen mit, dass er einfach nicht begreife, aus welchen Gründen es notwendig sein sollte, die Religion in den Sozialismus hineinzubringen.

Es möge zwar zutreffen, dass es Menschen gebe, die den Weg zum Sozialismus aus religiöser Motivation heraus fänden. Aber keine der von Müller aufgezählten sogenannten religiösen Triebkräfte: seien spezifische religiöse Qualitäten, vielmehr wurzelten diese in der Natürlichkeit des menschlichen Seins. Somit finde man sie in verschiedenen Menschen, unabhängig davon, ob sie religiös sind oder nicht. Diese Genossen - meint Erdmann - verwechseln "den Glauben an die Sache", "die Liebe zu den Gesinnungsgenossen", "die opferbereite Begeisterung", den sozialen Idealismus, die Uneigennützigkeit, die edlen Gefühle mit der Religion und übersehen, dass die Religion im wesentlichen "den Glauben an ein übernatürliches Wesen" ¹⁾ voraussetze und daher auch aus ihrem Selbstverständnis heraus nicht auf reine Sittlichkeit bzw. auf die Einübung vortrefflichen menschlichen Qualitäten, die rein natürlicher Art sind, reduziert werden könne.

Erdmann hat freilich den schwachen Punkt des religiösen Revisionismus klar erkannt. In der Tat versuchten die Revisionisten die Religion soweit wie nur möglich zu entdivinisieren und auf die anthropologische Ebene zu reduzieren. Dass die Religion, namentlich die christliche, wegen der zwei Naturen von Jesus Christus eine anthropologische Ausrichtung hat, haben wir schon des öfteren betonen müssen. Nun hat sie aber aus dem selben Grund auch eine theologische Ausrichtung: Dementsprechend kann eine christliche Theologie nur als gleichzeitige Hinwendung zu Theos und Anthropos verstanden werden. In dem Masse wie sich die Revisionisten vom Christentum entfernten, bekam ihre Religionsvorstellung eine anthropologische Schlagseite. Das war zwar unendlich mehr als die Vorstellung der Orthodoxen, die in der Religion nur anthropologischen Unwert zu erblicken vermochten, aber eine Religion im eigentlichen d.h. theistischen Sinne war das, was sie vertraten - da hatte Erdmann recht - nicht. Im weiteren sieht Erdmann nicht ein, warum sich der Sozialismus mit der Religion, die das ureigene Gebiet der Kirche sei, belasten sollte.

An Maurenbrechers Adresse gerichtet sagt Erdmann: "Es mag der Kirche vorbehalten bleiben, den Wert einer Lehre an dem Aufwand von Glaubensfähigkeit zu ermessen, der dem Gläubigen angesonnen wird. Lassen wir uns nicht in einen Wettbewerb mit der Kirche auf diesem Gebiet ein und wähen wir nicht, dass die Aussicht auf Erfolg unserer Sache von der Wunderlichkeit der Glaubenssätze abhängt, die wir unseren Anhängern zumuten" ²⁾.

1) Erdmann, A., 1911d, 513

2) Erdmann, A., Ebd. 517

Eine religiöse Ausrichtung des Sozialismus würde die Arbeiter eher verwirren als überzeugen, denn die Arbeiter verbinden die Religion zu Recht mit dem Christentum und der Kirche, in denen sie wiederum zu Recht ihre Widersacher erblicken müssen. Die ganze religiöse Hinwendung wäre also nur dazu angetan - befürchtet Erdmann - die sozialistischen Anstrengungen zu schwächen. "Ich bin der Meinung - sagt Erdmann - dass das Christentum in der Auslegung, die ihm von den einzelnen Konfessionen gegeben wird, dass die Kirche, die katholische wie die evangelische, unseren Grundsätzen wie unseren Zielen im Wege sind. Die Kirche macht ja kein Hehl daraus, dass sie dem Sozialismus feindlich gegenübersteht. Da wäre es eine bedauerliche Schwäche, wenn wir einer Kirche, deren soziales Glaubensbekenntnis in dem Satz Wer Knecht ist, soll Knecht bleiben gipfelt, und die sich dem Aufwärtsstreben der Arbeiterklasse mit allen Mitteln widersetzt, nicht den Kampf erwidern wollten. Es ist beim besten Willen nicht einzusehen, weshalb wir dem vielleicht mächtigsten unserer Gegner gegenüber von der guten alten Kampffessite abweichen sollen auf einen Schelmen anderthalb zu setzen" 1).

Vorbelastet noch durch ihre Erfahrung mit den Kirchen, würden die Arbeiter auch die nichtkirchlichen Spielarten der Religion ablehnen. Und sie haben es auch nicht nötig, denn sie brauchen für ihre sozialistischen Ideale weder religiös motiviert zu werden, noch brauchen sie aus der Religion den Beweis für die Richtigkeit des Sozialismus zu beschaffen. "Wozu das Weltall in Bewegung setzen, wozu eine neue Religion erfinden, wenn es sich zunächst nur darum handelt dem Arbeiter zu zeigen, dass er in Reih und Glied mit seinen Klassengenossen eher Aussicht hat sich mit seiner Familie satt zu essen und des Druckes der sozialen, politischen und geistigen Minderwertigkeit ledig zu werden als wenn er sich in das Joch seines Ausbeuters begibt?" 2)

Die realpolitischen Argumente von Erdmann sind zwar einleuchtend, offenbar hat er aber das Problem der Revisionisten nicht verstanden. Denn diesen ging es ja nicht in erster Linie darum, wie die Arbeiter am besten für den Sozialismus zu gewinnen seien, sondern um grundsätzliche Fragen, die die weltanschauliche Struktur des Sozialismus betrafen. Die Orthodoxen waren sehr schlecht beraten, dass sie ihren Kirchenpolitiker Erdmann in die Diskussion schickten, denn offenbar hat er die philosophische und ideologische Tragweite der revisionistischen Fragestellung nicht erfasst. Genausowenig war er in der Lage zu verstehen, dass für die Revisionisten der Sozialismus, so wie er sich ihnen präsentierte, für die Befriedigung von geistigen und seelischen Bedürfnissen, die über den vitalen Bereich hinaus gingen, ungeeignet gewesen ist. Sie verspürten in der politischen-ökonomischen Partei ein Vakuum, das auszufüllen war.

9.5. Das religiöse Vakuum im materialistischen Sozialismus.

Am Anfang, in den sechziger Jahren des Jahrhunderts haben die Arbeiter den Sozialismus - der ja durch die Frühsozialisten und durch Wilhelm Weitling ohnehin religiös gefärbt war - als eine neue Religion aufgenommen. Allerdings galt dies nur im Falle der Lassallianer, die - wie wir gezeigt haben - ihrem Meister gegenüber religiöse Verehrung entgegengebracht haben. Marx und Engels wären für eine derartige Divinisierung eher ungeeignet gewesen. Sie haben ja die neue sozialistische Religion mit wissenschaftlicher Erkenntnis durchtränkt

1) Erdmann, A., Ebd. 518

2) Erdmann, A., Ebd. 517

und daraus eine auf dem realen Boden der nüchternen Wirklichkeit für wirtschaftliche, soziale und politische Ziele kämpfende politische Partei gemacht - sagt Edmund Fischer ¹⁾. Die Mehrheit dieser politischen Proletarier fand aber in dieser nüchternen Partei keine geistige Befriedigung. Sie haben Vaterland, Heimat, Religion, Familie verloren. "Leibliche Genüsse, Zeitungslesen usw. können den zerstörten Lebensrhythmus, das seelische Gleichgewicht nicht herstellen. Sie empfinden eine innere Leere, eine geistige Oede, das Leben erscheint ihnen trostlos, zwecklos. Das ist es, was man das religiöse Bedürfnis der Massen nennt, dem auch die Sozialdemokratie Rechnung tragen müssen, wenn sie nicht eines Tages eine grosse Enttäuschung erleben will" ²⁾.

Die orthodoxen Marxisten waren ausserstande, dieses religiöse Vakuum zu erkennen. Erstens, weil sie in der Religion nur ein entfremdetes Bewusstsein und die Ideologie einer rückständigen Basis sahen und zweitens, weil ihr materialistisches Menschen- und Sozialismusbild sie daran hinderte zur existentiellen Bedeutung der Religion im Leben des Menschen einen Zugang zu finden. Die Arbeiter sind Sozialisten - sagt Erdmann - "nicht weil sie damit den Willen Gottes zu erfüllen oder einen Einfluss auf die Weltbewegung zu gewinnen hoffen, sondern weil sie erkannt haben, dass sie in der sozialistischen Arbeiterbewegung ihre Rechte mehren, ihre Arbeitszeit kürzen, ihren Lohn steigern und eine höhere Daseinsstufe erringen können; weil sie auf Grund dieser Erfahrung zu der Sozialdemokratie das Vertrauen haben, dass diese sich auch ihrer Kinder und Kindeskinde annehmen und den kommenden Geschlechtern die Erfüllung unseres Ziels, die Befreiung der Arbeiterklasse aus jeglicher Art des Elends und der Minderberechtigung, bringen wird" ³⁾.

Freilich, wenn der Sozialismus lediglich darin bestanden hätte, diese wirtschaftlichen und politischen Ziele zu verwirklichen (wie es die meisten Revisionisten, so etwa Kampffmeyer, meinen werden), dann hätten diese Arbeiter ohne weiteres noch religiös sein können. Nach orthodoxer Vorstellung bestand aber zwischen den Arbeitern und dem Sozialismus eine auf die Vitalität reduzierte und gleichzeitig als das einzige Daseinsziel postulierte Interessengemeinschaft. Das von Erdmann angedeutete "Vertrauen" reiche nach seiner Meinung vollständig aus, um jene "ideellen Triebkräfte" zu sammeln, die Maurenbrecher und Müller im Sozialismus vermissen und aus der Religion übernehmen wollen. Auch das zum menschlichen Dasein gehörende Gefühlsleben lasse sich ohne religiöse Bestimmung reichhaltig gestalten, wenn einmal im verwirklichten Sozialismus der Genuss der Kunst und der Naturbetrachtung allen Menschen zugänglich gemacht werde. Auf diese Weise werde nun der Sozialismus den Menschen allseitig befriedigen können.

Diese Meinung teilen alle orthodoxen Marxisten ⁴⁾, auch die proletarischen Freidenker ⁵⁾ und weisen jede Andeutung auf die geistig-seelisch-emotionalen Mängel der sozialistischen (d.h. marxistischen) Lebensauffassung schroff zurück. Vom religiösen Sozialisten Pastor Emil Felden auf die Frage aufmerksam

1) Fischer, Edmund, 1913b, 1559-1560

2) Fischer, Edmund, Ebd. 1560

3) Erdmann, A., Ebd. 519

4) So meint etwa Darf: "Der moderne Proletarier hat eben für Religion und Kirche immer weniger übrig. Im politischen und gewerkschaftlichen Zusammenschluss mit seinesgleichen sieht er sein ganzes Heil und seine Zukunft. Aus seiner Organisation schöpft er Wissen und Bildung, seine Moral und seine Ethik. Die Organisation erschliesst ihm die Schätze der Kunst, an denen sich sein Gemütsleben veredelt. In seinem Seelenleben entsteht gar keine Lücke, die er bedacht sein müsste, auszufüllen, wenn er der Kirche den Rücken kehrt". (Darf, A., 1914, 902)

5) Vgl. Menke, B., 1914, 665

gemacht ¹⁾, lehnt der orthodoxe Marxist Pannekoek: das Angebot des Pastors, diese Lücke mit der Religion auszufüllen, allergisch ab und versichert, der Sozialismus werde den Menschen endgültig glücklich machen und somit "purzelt 'das Schicksal' zusammen und mit ihm dieser ganze 'ewige Kern' der Religion" ²⁾. An dem von Erdmann angeschnittenen Punkt setzt bald darauf Gerhard Hildebrand mit einer sehr bemerkenswerten Kritik ³⁾ ein.

Erdmann könnte Recht haben, meint er, wenn der Sozialismus in der Lage wäre, jetzt und in der Zukunft alle Fragen und alle Probleme des Menschen zu beantworten bzw. zu lösen. Es mögen zwar manche historisch-materialistisch argumentierende Sozialisten der Meinung sein, dass sie es könnten, dennoch sei diese Vorstellung vom Sozialismus eine utopische Illusion und gleichzeitig ein Verkennen der Tatsache, dass die menschlichen Fragen und Probleme äusserst vielschichtig sind und diese darüber hinaus in jeder Epoche und in jeder Gesellschaft neu gestellt werden und zu den alten eine Reihe von Fragen und Problemen dazukommen.

Für Hildebrand scheint der auf der Grundlage des historischen Materialismus stehende Sozialismus viel zu engräumig und einseitig zu sein, um sich diesen Fragen ausreichend stellen zu können. Deshalb sei es unumgänglich, dass er sich in Richtung der sittlich-religiösen Horizonte ausweite und diese gleichzeitig neu belebe. "Dieser Prozess der sittlich-religiösen Neubelebung ist es, in dem die Arbeiterbewegung eine grosse aktive Rolle spielen, eine grosse geschichtliche Mission erfüllen kann, wenn sie nach dem Zusammenbruch der historisch-ökonomisch begründeten Zukunftsstaatshoffnung der Gefahr ausweicht zu einer blossen Arbeiterinteressenvertretung herabzusinken und statt dessen bewusst und vorurteilsfrei die Entfaltung aller schöpferischen Kräfte der Gesellschaft von der Grundlage der vorgefundenen Gesellschaftsordnung aus und unter Verzicht auf die irreführende Gewohnheit alle gesellschaftlichen Probleme in erster Linie unter dem Gesichtspunkt der Klassengegensätze zu beurteilen..." ⁴⁾ die Werte der Religion in das eigene Orientierungssystem einbeziehe.

Unter diesen Umständen sei es ein Irrtum - meint Hildebrand - wenn Erdmann die idealen Triebkräfte aus dem "Vertrauen auf die bessere Zukunft" im Sozialismus schöpfen will und meint, dass der Genuss von Natur und Kunst das Leben der menschlichen Seele auszufüllen vermag. "Nur das religiöse Gefühl, dass unsere Naturbestimmung in einer sittlichen Bestimmung gipfelt und dass wir erst dann zur innern Ruhe gelangen, wenn wir unsere sittliche Bestimmung erfüllen, gibt unserm Dasein nach dem Zerfall utopischer Gesellschafts- und Lebensideale noch Spannkraft und Wert für uns selber" ⁵⁾.

Freilich könne dieses religiöse Gefühl die nötige Spannkraft nur dann entwickeln, wenn es einer Religion entspringe, die sich ihrerseits vom kindlichen Katechismusglauben befreit und von der Weltverneinung, von der Verleugnung der Sinnlichkeit und von der Missachtung wirtschaftlicher oder überhaupt äusserer Interessen Abstand genommen und das Seelenleben mit dem Sinnenleben in eine harmonische Einheit gebracht habe.

Das auf diese Weise erlangte religiöse Gefühl sei zwar nicht vernunftwidrig, liege aber ausserhalb der Vernunft, dort, wo letzten Endes auch der Sinn des menschlichen Daseins zu vermuten sei. Wir können diesen Urgrund unseres Daseins nicht in Formeln fassen und letztlich müssen wir ihn "mit Ehrfurcht

1) Felden, Emil, 1909

2) Pannekoek, A., Rezension zu Felden, E., 1909, In: NZ 28.1(1909-10) 190

3) Hildebrand, Gerhard, 1911

4) Hildebrand, G., Ebd. 634

5) Hildebrand, G., Ebd. 635

als Geheimnis gelten lassen" 1). "Wenn aber diese Ehrfurcht in uns Macht gewinnt - schliesst Hildebrand - haben wir Religion und erst dann können wir grosse gesellschaftliche Gesittungsideale mit nachhaltiger Hingabe vertreten. Religion in diesem Sinn wäre keine Schwächung, sondern eine Stärkung der Arbeiterbewegung, und die Vorbedingung eines jeden Sozialismus, der sich nicht in Machtfragen und Institutionsveränderungen erschöpfen will" 2).

Mit dieser Bemerkung schneidet Hildebrand - der bald darauf aus der Partei ausgeschlossen wird 3) - recht schwere Probleme an, nämlich die Frage, welche Religion nun der Sozialismus aufzugreifen habe. Bis zum Jahre 1917 wird diese Frage nirgendswo klar erörtert, von einer Bereinigung ganz zu schweigen. Das war freilich auch nicht zu erwarten gewesen. Wie schwer dieses Problem für die religiösen Revisionisten war, die sich zwar von der dogmatischen Kirchenreligion entfernten aber den Zugang zum religiösen Wertsystem unbedingt finden wollten, zeigt der Diskussionsbeitrag vom Religionsexperten der Revisionisten, von Franz Staudinger, den wir hier einschieben möchten.

9.6. Die Religion als formalpsychologische Methode

Anders als Maurenbrecher geht Staudinger an die Anregung von Müller heran, und meldet Vorbehalte an. Seine Kritik ist allerdings nicht grundlegend und versucht keineswegs, die marxistische Position zu verteidigen. Aus seinem individuell-immanenten Religionsbegriff heraus wehrt sich Staudinger dagegen, dass man - wie Müller - die Religion objektiviere d.h. versuche, ihr in Form von Glaubenssätzen eine konkrete inhaltliche Gestalt zu geben.

Für Staudinger scheint die Religion eine rein formalpsychologische Angelegenheit zu sein, wenn er sagt, dass sie als die "innere Hingabe an das, was der Mensch für wahr, recht, gut, gemütsbefriedigend ansieht" 4) zu bestimmen sei. In diesem Sinne hat freilich "jeder nicht zerfahrene Mensch in jedem Augenblick, wo er in sich und mit dem, was er denkt und tut, völlig verwachsen ist" 5), Religion.

Unter diesem Vorzeichen - das, wie wir meinen, die Religion völlig sinnlos macht - findet es Staudinger freilich anstössig, wenn Müller den Kern der Religion am Glauben "an einen Gott" erblickt, denn Gott sei bereits etwas Bestimmtes und Religion schliesse lediglich persönliche Gewissensansichten, die inhaltlich unbestimmt seien, ein.

In Anbetracht dieser "modernen" Auffassung von Religion, hat freilich Staudinger genügend Grund, an Müllers "Glaubensreligion", die die "altreligiösen" Formen nicht als "Symbole für innere Tatsachen", sondern als Glaubensinhalte

1) Hildebrand, G., Ebd. 636

2) Hildebrand, G., Ebd. 636

3) Hildebrand wurde zwar wegen seiner ökonomischen Thesen, die im Gegensatz zum Parteiprogramm standen aus der Partei ausgeschlossen. (Vgl. III/1.4. i.d.A.) Sein Angriff auf den "Industriesozialismus" stand allerdings im Zusammenhang mit seinen Thesen, die die geistige Horizontlosigkeit des ökonomischen Sozialismus auch bezüglich der Ignorierung der Ethik und der Religion nachweisen wollten. So ist der eine Grund seiner Ausschliessung die auch im Religionsrevisionismus aufgeworfene These gewesen, dass der Klassengegensatz und der Klassenkampf keineswegs ausreichen, das sozialistische Programm durchzuführen. Ohne die Moral und die Religion könne das "neue Gemeinschaftsgefühl" das auch die Möglichkeit einschliesse einander "brüderlich die Hände zu reichen" (Vgl. Hildebrand, G., Warum ich Sozialdemokrat bin und bleibe. SM 16,3(1912) 1284) nicht entwickelt werden.

4) Staudinger, Franz, 1911a, 311

versteht, allerlei auszusetzen. Indessen ist aber Staudingers Religionsbegriff im wahrsten Sinne des Wortes derart nichts-sagend, dass er alle Sehnsüchte, Gemütsbewegungen und innere Stimmungen einschliesst, unabhängig davon, ob diese von Gottesvorstellung, Tierliebe, sozialistischer Idee, Spiritismus oder von einer schönen Rose ausgelöst worden sind. Auf diese Weise hat freilich der Sozialismus inhaltlich weder mit Religion noch mit Atheismus zu tun, nur mit "modernen religiösen" Menschen, die in ihrer Seele von ihm gleich aus welchen Gründen, ergriffen sind.

Aehnlich äusserte sich Staudinger auch schon früher, als er davon ausging, dass die Religion auf der "ihr zu Grunde liegenden Innentatsachen" ¹⁾ beruht, und deshalb alle Versuche sie durch einen Glauben an Gott zu objektivieren, bekämpfte. Das Wort "Gott" - meinte er - könne man höchstens symbolisch verwenden, ohne irgendeinen Anspruch auf die Existenz zu stellen.

Dementsprechend müsse man alle Optionen, die davon ausgehen - wie auch der Sozialist Borchardt ²⁾ - dass die Religion die Existenz Gottes voraussetze, zurückweisen. Diese Voraussetzung sei nämlich nur eine Fiktion. Die Daseinsberechtigung der Religion lasse sich nur erweisen, wenn man sie in den Bereich der inneren Lebensstatsachen verweise, den, anders als die Existenz Gottes, auch die Wissenschaft zu respektieren habe.

Staudingers eigenartiger Religionsbegriff erschöpft sich in radikaler Objektivität und reduziert sich auf methodische und soziale Umgangsformen. "Haben wir nicht diesen innern Gott ebenso klar und unbezweifelbar, als wenn wir ihn an einen äussern Gott oder sonstwie anknüpfen möchten? Ihm zu folgen ist tatsächlich Religion, der Quell alles dessen, was bisher Religion hiess, auch ohne die Phantasmen, die naive oder spekulierende Metaphysiker als Gewänder darumgelegt haben. Ja, wir dürfen wohl sagen: Wir haben genau so viel Religion wie wir uns tatsächlich dazu treiben lassen uns in uns selbst und mit unseren Mitmenschen in Einklang zu setzen. Die soziale Gemeinschaft unter den Menschen und uns in ihr in immer weiterem Mass zu verwirklichen: das ist das Ziel der Religion" ³⁾.

Den Unterschied zwischen diesem methodischen und dem dogmatischen Religionsbegriff beschreibt Staudinger so: "Der Dogmatiker hat eine feste, aufdrängbare, der Methodiker eine ewig werdende, freie Wahrheit" ⁴⁾. Worin nun diese "ewig werdende, freie Wahrheit" bestehe, vermag Staudinger freilich nicht zu sagen, denn wäre sie aussagbar, dann wäre sie das Gegenteil dessen, was sie ist, nämlich dogmatisch. Man erfährt nur, dass diese "ewig werdende, freie Wahrheit" in der Religion nie als Gott oder Materie, oder irgendetwas objektiviert werde, sondern sie gehe als Methode "Schritt um Schritt, nie den festen Boden verlierend voran und baut in das noch unerforschte Gebiet nur Versuchsbrücken, um zu sehen, ob sie wirklich weiterhelfen" ⁵⁾. Leider erfährt man nicht, was der "feste Boden" für die "ewig werdende, freie Wahrheit" sein sollte, und wie sie und was für "Versuchsbrücken" in welche "unerforschte Gebiete" baue.

Wir vermuten, dass Staudinger mit diesem Religionsbegriff, der im Kontext mit der "Religion der Modernen" stand, die materialistische Dialektik methodisch in Frage stellen wollte, und eine neue Art von religiöser Denkweise in den Sozialismus hineinzubringen gedachte. Das meiste von Staudingers Anliegen ist uns allerdings nicht klar geworden.

1) Staudinger, *Fr. Religion*, SM 9,2(1905) 916

2) Borchardt, *Julian* (1905)

3) Staudinger, *Franz, Zur Kritik der Weltanschauungen*, SM 15,3(1911) 1542

4) Staudinger, *Fr.*, Ebd. 1542

5) Staudinger, *Fr.*, Ebd. 1542-1543

Eine gewisse Aehnlichkeit scheint indessen Staudingers Versuch die Religion zu formalisieren, mit dem von Max Adler und Kampffmeyer zu haben, die ihrerseits versuchen - wie wir bald hören werden - die "materialistische" Dialektik zu formalisieren und den Marxismus lediglich als eine Denkweise zu fassen. Adler und Kampffmeyer gehen in diesem Unternehmen allerdings nicht so weit wie Staudinger. Ob hinter der Formalisierung des Marxismus bzw. der Religion die Absicht stand die Kommunikation zwischen den beiden zu ermöglichen, lässt sich freilich nicht feststellen.

9.7. Der Sozialismus ist keine Weltanschauung

Für einen Teil der Revisionisten, die man eigentlich als sozialdemokratische Reformisten bezeichnen möchte, war der Sozialismus keine Weltanschauung, keine religiöse und auch keine atheistische. Es handelt sich dabei um jene Sozialisten, die in den Freien Gewerkschaften tätig waren und ihre einzige Aufgabe darin sahen, die wirtschaftliche und soziale Situation der Arbeiter stufenweise durch kleine oder grössere Reformen zu verbessern.

Sie waren mit den Realitäten des Alltages verbundene Gewerkschaftssekretäre gewesen, eigentlich eher Beamte, manche von ihnen vielleicht praxisbezogene Sozialarbeiter. Auf jeden Fall interessierten sie sich nicht für weltanschauliche, philosophische und ideologische Fragen und meinten, auch die Partei solle ihre Kräfte nicht für die Erörterung derartiger Fragen verschwenden.

In den Augen dieser realpolitischen Praktiker waren die Theoretiker eigentlich ein Greuel gewesen, unabhängig davon, ob sie eine revisionistische oder orthodox-marxistische oder freidenkerische Ideologie in der Partei vertreten hatten. Diesen Typ eines Sozialdemokraten hat etwa Leipart verkörpert ¹⁾, der sich gegen jegliche Art von Ideologisierung wehrte und meinte, die Partei habe sich strikte mit Arbeiterfragen zu beschäftigen.

Dass diese Sozialisten das Gesicht der Sozialdemokratie bis heute wesentlich bestimmt haben, ist leicht zu erraten. Indem sie jegliche Ideologisierung ablehnten, vertraten sie allerdings, ohne es zu wissen, eine Ideologie, die zwar theoretisch irrelevant war, umso mehr aber durch die Praxis die Denkweise der Sozialdemokratie prägte. Diese Sozialdemokraten haben nämlich den Integrationsprozess der Partei in die bürgerliche Gesellschaft eingeleitet und auch vollzogen. Dass dieser Prozess für die Partei neben etlichen Vorteilen auch unübersehbare Nachteile brachte, war freilich nicht zu vermeiden gewesen.

Dass diese pragmatische Partei der sozialdemokratischen Reformisten allen religiösen Arbeitern weit offen stand, war eine Selbstverständlichkeit. Diese Funktionäre fragten die Arbeiter nicht, woher sie kämen und was sie über Welt, Gott, Religion dächten, denn sie wollten sie weder von derartigen Dingen befreien noch zum Gegenteil bekehren. Diese Funktionäre interessierte nur, ob diese religiösen Arbeiter bereit waren, für die Arbeitersache (d.h. Lohnverbesserung, weniger Arbeitsstunden, Sozialversicherung, Gesamtverträge u.ä.) zu kämpfen. Deren Bereitschaft liess freilich nichts zu wünschen übrig und so wurden sie, in den Augen dieser Funktionäre, vollwertige Sozialisten.

Die Einstellung dieser Sozialdemokraten versucht Paul Kampffmeyer im berühmten Kampfjahr 1912 zu verdeutlichen.

1) Vgl. II/3.3.3. i.d.A.

In der Wahlagitation vom 1912 traten die Erörterungen von philosophischen und religiösen Gedanken ganz zurück. Die Sozialdemokratie präsentierte sich als das "was sie auch ihrem eigentlichen Wesen nach ist: als eine politische-ökonomische Partei" ¹⁾. Der von Kampffmeyer vertretene Revisionismus erblickte darin die tragfähige Linie des Sozialismus, der fern vom wirklichkeitsfremden Ideologisieren zum tatsächlichen Sein zurückkehre und aus diesem heraus die politische Agitation betreibe. Das so erkannte Sein belehre uns nämlich - meint Kampffmeyer - dass die eigentlichen Interessen des Proletariats ökonomischer Natur seien und deshalb bestehe die Aufgabe der Sozialdemokratie nicht darin, philosophisch-weltanschauliche Fragen, etwa atheistisch, zu erörtern, sondern diese realen Interessen wahrzunehmen. Darum sei es angebracht, die Partei zunehmend zu entideologisieren und zur Wirklichkeit zurückzuführen.

Es spiele deshalb keine Rolle, ob jemand aus religiösen oder atheistischen Gründen Sozialdemokrat werde, wenn er nur die wirtschaftlichen und politischen Zielsetzungen der Partei akzeptiere. "Sobald ein Christ erklärt, nach seiner sittlichen Auffassung sei es Gottes Wille, dass Leid und Not in der Menschheit bekämpft wird, dann ist er unser Mann: er mag Sozialdemokrat mit allen Rechten und Ehren sein, die die Partei nur zu vergeben vermag, gleichviel, was in Fragen der übersinnlichen Welt seine Meinung ist" ²⁾.

Für Kampffmeyer und die Revisionisten hat diese offene Position mit religiöser Toleranz nicht das Geringste zu tun. Denn, eine solche Toleranz zu üben, hat nur derjenige, der selber eine entgegengesetzte Position einnimmt. Da die Sozialdemokratie aber keine weltanschauliche Position einnehme - meinen sie - werde für sie die Frage der Toleranz bzw. der Intoleranz hinfällig. Und indem sich die Sozialdemokratie weltanschaulich wertneutral verhalte, erweise sie sich als das grosse einigende Prinzip der ideologisch auseinanderstrebenden Kräfte. Wenn sie überhaupt eine weltanschauliche Aufgabe habe, bestehe diese in diesem Zusammenfallen der Gegensätze. Ein fast übertriebener Anspruch, da man unweigerlich an Cusanns' "Coincidentia oppositorum" und somit an Gott denken muss, aber bescheidener formuliert geht es wohl "nur" darum, dass die Sozialdemokratie als Integrationsprinzip zu wirken habe.

Diese eminent wichtige Rolle haben nämlich - meint Kampffmeyer - weder die Offenbarungsreligionen noch ihre atheistischen Widersacher zu spielen vermocht. Katholizismus und Protestantismus führten und führen ja einen ununterbrochenen Krieg gegeneinander und spalten damit, anders als die in ihrer Individualität innerlich religiösen Menschen, die Gesellschaft. Sie verbreiten Unruhe, Intoleranz, provozieren den Hass und verunmöglichen die Einigkeit.

Der Marxismus hingegen habe - meint Kampffmeyer - das einigende Moment der Gesellschaft gefunden. Dieses Moment bestehe darin, dass er "nicht den religiösen, nicht den philosophischen, sondern den ökonomisch-sozialen Menschen" ergriffen habe, "dass er das ökonomische Interesse, das im Protestanten, Katholiken und Juden gleich lebendig" sei, "in den Mittelpunkt seiner grosszügigen sozialistischen Propaganda stellte" ³⁾.

Damit habe der Marxismus - fährt Kampffmeyer fort - alle konfessionellen Schranken, die bislang der Zwietracht und Uneinigkeit dienten, "im grossen sozialeinigenden Moment" aufgehoben und siegreich überwunden.

1) *Kampffmeyer, Paul, Ziele und Mittel der sozialdemokratischen Agitation.*
SM 16,1(1912) 235

2) *Maurenbrecher, M., 1910c, 956*

3) *Kampffmeyer, P., Ebd. 243-244*

Dasselbe gelte freilich auch in umgekehrter Stossrichtung. Denn anders als der Anarchismus, der in den Mittelpunkt seiner Aktivität den kämpferischen Atheismus setzte und meinte, auf dem Wege zur Freiheit allen voran Gott und die Kirchen stürzen zu müssen, verweist der Marxsche Sozialismus diese Fragen in den Privatbereich und lässt sie dort gelten. Darum habe Marx - meint Kampffmeyer - "nie zu einem revolutionären Kirchensturm" aufgefordert und die anarchosozialistische Bewegung, etwa Johann Most und Dr. Friedberg, hätten das marxistische Anliegen gründlich missverstanden, wenn sie in ihm primär eine atheistische Weltanschauung zu entdeckten glaubten ¹⁾.

Denn genauso wie der religiöse Fanatismus trenne auch der kämpferische Atheismus die menschliche Gesellschaft und schwäche somit ihre Entfaltung. "Der fanatische Atheismus - stellt Kampffmeyer fest - stösst eben die religiös gesinnten Elemente zurück, die ihre aufbauenden Kräfte im Sozialismus entfalten sollen. Im Interesse der Gestaltung eines sozialistischen Gemeinwesens ist aber die organisatorische Zusammenfassung aller Kräfte, vor allem der sozial schöpferischen, von einer idealen, selbstlosen Lebensauffassung geleiteten Kräfte geboten" ²⁾.

Hingegen wirke sich heute das ökonomisch-sozialistische Prinzip, "das Marx dank seines sozialen Schauens und Empfindens aus den realen Weltkämpfen gewann", mehr und mehr in der Theorie und Taktik der Sozialdemokratie aller Länder aus. "Die Sozialdemokratie will ein Stück sozialer Wirtschaft selbst gestalten und an dem erhöhten Wohlstand dieser Wirtschaft sind Jude, Christ und Atheist gleichmässig innerlich interessiert. In dieser sozialistisch-genossenschaftlichen Wirtschaft ist ein die Bekenner aller Konfessionen einigendes Moment gegeben. Dieses Moment beseelt das sozialdemokratische Programm, in dem sich auch keine Spur einer atheistischen oder auch nur antikirchlichen Weltanschauung findet" ³⁾.

Wir haben zwar etliche Belege gefunden für den Nachweis, dass der letzte Satz von Kampffmeyer, was die marxistische und sozialistische Theorie und Praxis anbetrifft, bedauerlicherweise nicht zutreffend ist.

Aber es geht uns hier nicht darum, zu analysieren, ob Kampffmeyer Marx und den Marxismus richtig interpretiert, sondern vielmehr um das Selbstverständnis der weltanschaulich neutralen Reformisten, das Kampffmeyer, wohl nicht zuletzt gegen die proletarischen Freidenker und gegen die militanten Atheisten auf orthodoxer Seite, repräsentiert.

Sehr beachtenswert ist darüber hinaus die Tatsache, dass die kommunistischen Ideologen in manchen Ländern des realen Sozialismus, obwohl sie die Thesen der revisionistischen Abweichlern pflichtgemäss verurteilen, heute im grossen und ganzen eine ähnliche Position wie Kampffmeyer einnehmen. Zumindest scheint die Entwicklung überall dort, wo im gesellschaftlichen Bereich wirtschaftliche Prioritäten gesetzt werden, wie etwa in Ungarn, in eine ähnliche Richtung zu gehen. Allerdings beruht diese Entwicklung kaum auf bewussten ideologischen Einsichten, vielmehr wurzelt sie in der Tatsache, dass in Zeiten vehementer Wohlstandsansprüche das Interesse für weltanschauliche Fragen, sei es Religion oder Atheismus, sei es ihre Verteidigung oder Bekämpfung, automatisch geringer wird. Schliesslich ist die Richtigkeit der einfachen praktischen Einsicht, dass ein fähiger religiöser Arbeiter für den wirtschaftlichen Erfolg des Sozialismus nützlicher ist als ein unfähiger atheisticer Arbeiter, nur noch in den einsamen Kreisen von isolierten Orthodoxkommunisten Diskussionsthema.

1) Vgl. Kampffmeyer, P., Ebd. 245

2) Kampffmeyer, P., Ebd. 245

3) Kampffmeyer, P., Ebd. 245

Allerdings betrifft diese Ueberlegung nur die weltanschaulich irrelevanten Berufsgruppen (Ingenieure, Techniker, Agronomen, Naturwissenschaftler u.ä.) und nicht solche, deren Tätigkeit ideologische Relevanz, geschweige Brisanz, aufweist (Pädagogen, Historiker, Soziologen, natürlich Philosophen u.ä.).

Eine ähnliche Entwicklung kann man übrigens auch in den westlichen Ländern schon seit langem beobachten. Der weltanschauliche, d.h. der religiöse bzw. atheistische Charakter der klassischen politischen Parteien wird zunehmend irrelevant und nur noch als Fassade aufrechterhalten. Bei gewissen Fragen (Schwangerschaftsunterbruch) tauchen zwar plötzlich weltanschauliche Differenzen auf, aber diese werden auch genauso schnell wieder übergangen, nicht zuletzt deswegen, weil der heutige moderne Realpolitiker von ideologischen, weltanschaulichen, philosophischen und theologischen Fragestellungen nicht zuletzt wegen seiner äusserst bescheidenen Kenntnissen zurückweicht und es vorzieht, über die Bücher ganz anderer Art zu gehen.

Unterdessen besteht auch in den westlichen Demokratien die Tendenz, bei der Besetzung bestimmter Stellen auf die systemfördernden Eigenschaften der Kandidaten zu schauen und die Bewerber mit unbequemen politischen-ideologischen Ansichten zu isolieren. Der nicht unwesentliche Unterschied zum Osten besteht allerdings darin, dass in den pluralistisch orientierten Demokratien der Spielraum der vertretbaren weltanschaulich-politischen Meinungen grösser und dementsprechend die Anzahl der zu isolierenden Elemente kleiner ist.

Mit Kampffmeyers Thesen hat sich auch Erdmann "weitgehend" einverstanden erklärt, wie wir befürchten allerdings nur deshalb, weil er die Tragweite dieser Gedanken gar nicht erfasst hatte. Er meint nämlich, dass Kampffmeyers Thesen in den Satz münden, dass "das sozialistische Programm immer in dem Gedanken vollkommener religiöser Toleranz wurzeln muss, damit auch der Religiöse im Rahmen der sozialen Demokratie rüstig formen und bauen kann" 1). Kampffmeyer, so wie wir ihn verstanden haben, hat bedeutend mehr gesagt, da er den Toleranzbegriff, anders als Erdmann, wertneutral und nicht weltanschaulich verwendet hat. Das spürt auch Erdmann, wenn er betont ("und hier muss ich auch Kampffmeyer entgegentreten"), dass "für eine Partei wie die unsere, die eine eigene Weltanschauung vertritt und eine neue Gesellschaftsordnung erstrebt, das Recht nicht eingeschränkt werden (darf) den Kampf gegen Anschauung und Einrichtungen religiöser Art zu unternehmen, wenn diese sich unseren Bestrebungen hindernd in den Weg stellen" 2).

Letzteres hätte zwar auch Kampffmeyer bejaht, aber - und darin liegt wohl der grundsätzliche Unterschied - nicht weil die Partei eine andere eigene Weltanschauung vertritt, sondern weil sie einen ökonomisch-sozialen Kampf ver-
ficht.

9.8. Der Sozialismus ist keine materialistische Weltanschauung

Wie für Göhre so ist es einige Jahre später auch für die religiösen Revisionisten klar, dass sie ihre Hinwendung zur Religion nur vollziehen können, wenn sie die materialistischen Grundlagen des Sozialismus, genauer gesagt den Sozialismus als eine materialistische Weltanschauung einer kritischen Analyse unterwerfen und beweisen, dass der Sozialismus keine materialistische Weltan-

1) Erdmann, A., 1911d, 517

2) Erdmann, A., Ebd. 518

schauung ist.

Die durch diese Frage ausgelöste Auseinandersetzung wird allerdings stark belastet und stellenweise geradezu konfus wegen der Unklarheit des Materialismusbegriffes. Dass weder der Begriff noch die damit verbundenen weltanschaulichen Positionen einheitlich sind, ist zwar allen Kreisen bekannt gewesen. Weniger bekannt schien aber der Unterschied zwischen den naturwissenschaftlichen und dem dialektischen Materialismus. Letzterer ist nämlich um diese Zeit noch kaum ausgearbeitet und nur ganz wenige (etwa Max Adler) scheinen sich in diesem Bereiche auszukennen.

Um die Jahrhundertwende taucht die Idee auf, dass die materialistisch-atheistischen Weltanschauungen keineswegs die letzte Periode der aufklärerischen und emanzipatorischen Entwicklung der Menschheit, sondern lediglich eine vorübergehende Stufe derselben darstellen. Materialismus und Atheismus seien zwar nötig - meint etwa Losinsky - um als produktive und schöpferische Kraft in der Geschichte die festgefahrenen, kirchlich konservierten religiösen Strukturen zu beseitigen, und in diesem Sinne musste auch der marxistische Sozialismus materialistisch und atheistisch sein.

Auf einer höheren Stufe der Entwicklung müsse aber diese Periode überwunden und in eine neureligiöse Entwicklungsphase überführt werden. Losinsky sieht es so: "Die religiös-sittliche Entwicklung der Menschheit, wie auch jeder andere geschichtliche Prozess, birgt unbestreitbar etwas Dialektisches in sich, und daher sehen wir, wie jeder neuen religiösen Bewegung eine materialistisch-atheistische Epoche vorangeht. So war es z.B. während des Verfalls des alten Rom, und ebenso ist es in unseren Tagen des endgültigen Bankrotts des Materialismus und des Erwachens der neureligiösen Sehnsucht. Die Menschheit erwacht aus dem dogmatischen Schlummer der atheistisch-materialistischen Weltanschauung und erhebt sich von neuem auf ihren Flügeln, um sich einen neuen, reicheren geistigen Lebensinhalt zu erringen. Der naive Glaube an die Materie, der sich einst so stolz und siegesfroh an die Stelle des anderen, ebenso naiven Glaubens an Gespenster setzte, ist nun seinerseits in raschem Schwinden begriffen. Der kritisch-philosophische Gedanke einerseits, der mächtige Fortschritt der Naturwissenschaften im XIX. Jahrhundert andererseits zerstörten vollständig jenen Glauben und vollzogen damit die segensreiche Arbeit, welche schon von Giordano Bruno und Spinoza begonnen war" 1).

Die Ueberwindung - meint Losynski weiter - sei notwendig, erstens, weil es der historische Entwicklungsprozess ohnehin so bestimme und zweitens, weil der Materialismus und Atheismus mit dem Sozialismus unvereinbar seien. Der Sozialismus zeichne sich nämlich gerade dadurch aus, dass er im wesentlichen idealistisch sei und seine hohen sittlichen Ideale nicht "in eine tote, gefühl- und ziellose Materie" verwandelt werden können. Ausserdem lehre der Materialismus - ganz im Gegensatz zum Sozialismus - die Zweck- und Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens.

Auch andere hatten auf die Unverträglichkeit des Sozialismus und Materialismus hingewiesen und die neureligiös-sozialistische Epoche vorausgesagt. So meinte etwa Fr. Albert Lange: "So könnte auch heute wieder eine neue Religionsgemeinschaft durch die Gewalt ihrer Ideen und den Zauber ihrer genossenschaftlichen Grundsätze eine Welt im Sturm erobern, während noch mancher Stamm der alten Pflanzung in voller Lebenskraft dasteht... Den Sieg über den zersplit-

1) Losinsky, Eugen, 1902a, 124

ternden Egoismus und die ertötende Kälte der Herzen wird nur ein grosses Ideal erringen, welches unter die staunenden Völker tritt und mit der Forderung der Unmöglichkeit die Wirklichkeit aus ihren Angeln reisst" 1).

Ob der "Zauber" auch damals schon derart romantisch tönte wie heute, können wir nicht entscheiden. Immerhin haben wir den Eindruck, dass bei manchen sittlich orientierten Sozialisten ein Zug zur Schwärmerei unverkennbar ist und dass ihre gefühlsmässige Ergriffenheit ob des hohen sozialistischen Menschheitideals durchaus kompensatorischen Charakter hatte. In diesem Kontext verstehen wir die eschatologische Begeisterung des jungen Nikolaj Berdiajew, wenn er sagt: "Wir sind der Ansicht, dass das Bedürfnis nach schöpferischer Synthesis, von der Lange spricht, tief in der menschlichen Natur begründet ist, wenn es auch zu gewissen historischen Zeiten abgeschwächt wird: sind der Ansicht, dass die grandiosen Versuche des Menschengedankens, in das Mysterium des Seins einzudringen, nicht nur in das Reich der Vergangenheit, sondern in noch viel höherem Grade ins Reich der Zukunft gehören und dass der Sieg des Socialismus zu einer so blühenden Entfaltung des philosophischen Denkens führen wird, wie sie das alte Hellas nicht einmal gekannt hat... Nur das philisterhafte Denken ist im stande, sich mit einer 'intellectuellen Enthaltsamkeit' zu begnügen und die höheren Forderungen zu ersticken - wie der philisterhafte Wille ohne weites gesellschaftliches Ideal und das philisterhafte Gefühl ohne poetische Schöpfung auskommen kann" 2).

Diese Sozialisten störte offenbar nicht nur die materialistische Kälte der ökonomischen Zielsetzung, sondern auch ihre ganzheitlich-menschliche Unzulänglichkeit. "Eine grässliche Vorstellung der Zukunft - meint der idealistische Sozialist Carring - Fabriken und wohlstuierte Arbeiter. Die Welt erfüllt von aufgeklärten, wohlgenährten Kleinbürgerseelen, die essen, trinken und sich wissenschaftlich fortpflanzen" 3).

Diese Ueberlegungen betrafen die Kritik des praktischen Materialismus und lehnten eine materialistische Lebensweise ab und meinten, dass der Sozialismus als Humanismus darüber hinausgehen sollte, wenn er seinen Auftrag als Lebensprogramm der ganzen Menschen erfüllen wolle.

Offenbar sahen aber diese Sozialisten keine Möglichkeit, dass die sozialistische Weltanschauung aus ihren eigenen immanenten Quellen jene seelisch-geistige Nahrung zu schöpfen vermag, die zur ganzheitlichen Sättigung des Menschen unentbehrlich ist. Darum müsse der Mensch, über die kleinkarierte Enge des materialistischen Kleinbürgers hinauszukommen und auch in der Zukunft religiös bleiben.

Dieses drohende Vakuum erkannte auch Jean Jaurès, der darum für die Dematerialisierung des modernen Sozialismus eintrat. Er sagt: "Ich meinerseits glaube, dass es traurig, ja sehr verhängnisvoll wäre, die religiösen Triebe des menschlichen Bewusstseins zu unterdrücken. Das ist durchaus nicht das, was wir wollen. Wir wollen im Gegenteil, dass alle Menschen durch Wissenschaft, Vernunft und Freiheit zu einer religiösen Lebensanschauung sich emporheben könnten. Ich glaube ganz und gar nicht daran, dass das natürliche und gesellschaftliche Leben allein dem Menschen genügt. Sobald die Gerechtigkeit in der gesellschaftlichen Ordnung verwirklicht sein wird, wird er wahrnehmen, dass ihm noch eine unermessliche Leere auszufüllen bleibt" 4).

1) Lange, Alber Friedrich, 1866. Zit. bei Losinsky, E., Ebd. 125

2) Berdiajew, Nikolai; Friedrich Albert Lange und die kritische Philosophie in ihren Beziehungen zum Sozialismus. NZ 18,2(1900) 202-203

3) Carring, 1901. Zit. bei Losinsky, E., Ebd. 126

4) Jaurès, Jean, Action socialiste. Paris 1899, 160-162, zit. bei Losinsky, E. 1902a, 126

Welche Religion nun der Sozialismus in Anspruch zu nehmen habe, über diese Frage bestanden im Kreise der Sozialisten - wie wir schon gesehen haben - die divergierendsten Ansichten. Sie reichten von einer Art gereinigtem Christentum bis zum Antichristentum. Letzteres vertrat, mit freidenkerischer Schlagseite, Losinsky. "Sozialist sein heisst zugleich Antichrist zu sein - verkündet Losinsky - und der endgültige Sieg des Sozialismus wird nur möglich sein durch die endgültige Ueberwindung des Christentums" ¹⁾.

Für echte Sozialisten, die einen marxistischen Hintergrund hatten, (und das traf auch auf die meisten Revisionisten zu) gestaltete sich die Materialismusfrage anders. Sie argumentierten nicht lebensphilosophisch, sondern versuchten, die dialektischen Wurzeln des marxistischen Materialismus aufzudecken. Zu diesen "echten Sozialisten" gehörte in erster Linie der Austromarxist Max Adler. In seiner Kritik an Plechanov ²⁾ versucht Max Adler nachzuweisen, dass die Dialektik des Marxismus keinerlei weltanschauliche und somit auch keine materialistische Verbindlichkeit nahelege, das sie nur eine Methode, d.h. die Art des Denkens und nicht die Art des Seins umfasse ³⁾.

Auch wenn Marx und Engels die beiden Arten der Dialektik am Anfang ihres Denkens, noch stark unter dem Einfluss von Hegels "Identität von Denken und Sein stehend selber als Einheit fassen, wird später von Engels das Hauptgewicht auf die methodische Seite gelegt. So etwa wenn Engels bemerkt: "Geht man aber bei der Untersuchung stets von diesem Gesichtspunkt aus, so hört die Forderung endgültiger Lösungen und ewiger Wahrheiten ein für allemal auf; man ist sich der notwendigen Beschränktheit aller gewonnenen Erkenntnisse stets bewusst, ihrer Bedingtheit durch die Umstände, unter denen sie gewonnen wurde; aber man lässt sich auch nicht mehr imponieren durch die der noch stets landläufigen alten Metaphysik unüberwindlichen Gegensätze von Wahr und Falsch, Gut und Schlecht, Identisch und Verschieden, Notwendig und Zufällig; man weiss, dass diese Gegensätze nur relative Gültigkeit haben, dass das jetzt für wahr Erkannte seine verborgene, später hervortretende falsche Seite ebensogut hat wie das jetzt als falsch Erkannte seine wahre Seite, kraft deren es früher für wahr gelten konnte; dass das behauptete Notwendige sich aus lauter Zufälligkeiten zusammensetzt und das angeblich Zufällige die Form ist, hinter der die Notwendigkeit sich birgt - und so weiter" ⁴⁾.

1) Losinsky, E., 1902a, 130

2) Plechanov, G.V., Grundprobleme des Marxismus, Stuttgart 1910

3) Vgl. Adler, Max, 1911-12a, 79ff.

4) Engels, Ludwig Feuerbach... (1886) MEW 21, 293-294. Zit. von Adler, M., Ebd. 80

Hätte man diese Gedanken aufgegriffen, in das Basis-Ueberbau-System eingebaut und für die Beurteilung der ideologischen Reflexionen, etwa für die Religion und die klassische Ethik verwendet, so wäre die Entartung des Marxismus zur absolutistischen materialistischen Weltanschauung vielleicht vermeidbar gewesen. Man hätte entdeckt - wie Max Adler - dass, während "der logische Widerspruch auf das Sein bezogen, das Zugleichsein seiner Entgegensetzungen ausschliesst, bedeutet der dialektische Widerspruch gerade dieses Zugleichsein, ein Sich-Durchdringen entgegenstehender Momente, weil er diese nicht als Seinselemente, sondern nur als Denkbestimmungen erfasst. Das Widersprechende ist nicht gleichzeitig, sondern es wird im Denken gleichzeitig erwogen, aufeinander bezogen und so zu einer Synthese gebracht" ¹⁾.

Da hätte man die Rolle der Ideologie im geschichtlichen Prozess und die Art ihrer (relativen) Abhängigkeit differenzierter untersuchen können, wenn man nicht das ganze Interesse der bloss schablonenmässigen Anwendung des ökonomischen Materialismus gewidmet hätte. Gerade in der Ueberbetonung des letzteren lag der Grund dafür, dass die Welt dualistisch in Antagonismen aufgeteilt und darin u.a. die Religion auf die entgegengesetzte Seite verwiesen wurde.

Bis zum Jahre 1917 zumindest wird der bemerkenswerte Korrekturversuch von Max Adler nur indirekt auf Religionsfragen übertragen. Aus diesen Quellen wäre aber ein grundsätzliches marxistisches Umdenken in der Religionskritik möglich gewesen.

Die Anregungen des Austromarxisten Adler werden, schon wegen seiner marxistischen Unbestechlichkeit, von den Revisionisten gerne aufgegriffen. Inmitten der sich zunehmend verschärfenden Kirchenaustrittsbewegung, wendet sich Kampffmeyer gegen die antikirchlichen Massenveranstaltungen, deren Agitatoren "den Materialismus unkritisch mit dem Marxismus zusammenwerfen und diesen dann gegen die staatlich anerkannten religiösen Konfessionen und deren Kirchen ins Gefecht führen werden" ²⁾. "Und sie werden sich - fährt er fort - nicht allein auf einige antireligiöse und antikirchlichen Wendungen berufen, die in den politischen Gelegenheitsschriften von Marx und Engels, namentlich in den Aufsätzen und Broschüren der Jugendjahre beider revolutionärer Denker, verstreut sind, sondern auf den Marxismus als auf ein geschlossenes Gedankensystem. Daher drängt sich uns jetzt gebieterisch eine Untersuchung über die Fragen auf: Wie weit ist der Marxismus ein Bestandteil der sozialdemokratischen Theorie, und steht er in einer innern notwendigen Lebensgemeinschaft mit dem Materialismus?" ³⁾

So wie Kampffmeyer den Marxismus im bereits erwähnten "einigenden Sinne" definiert, ist die Richtung seiner Antwort auf die Materialismusfrage von vornherein umrissen. Er sagt nämlich: "Der Marxismus im weitern Sinn des Wortes ist eben die Lehre von dem ursächlichen Zusammenhang der sozialen und politischen Zustände von morgen mit den wirtschaftlichen Zuständen von heute, von der streng notwendigen Aufeinanderfolge aller wirtschaftlichen und sozialen Erscheinungen" ⁴⁾.

Daraus ergebe sich, dass der Marxismus auch im engeren Sinne "durchaus nicht mit einer bestimmten Weltanschauung" zusammenhänge und deshalb stehe nichts im Wege, dass sich zu ihm "der Gottesgläubige und der Gottesleugner

1) Adler, Max, 1911-12b, 127

2) Kampffmeyer, Paul, 1913g, 1551

3) Kampffmeyer, P., Ebd. 1551

4) Kampffmeyer, P., Ebd. 1551

bekennen" ¹⁾ können. Darum müsse sich der Marxismus gegen jegliche Beschlagnahme seitens der Freidenker, verschiedener Arten von Atheisten, Nihilisten, Anarchisten und "Freireligiösen" wehren.

Wie werden nun diese bedeutungsvollen Thesen im Sinne des Marxismus - was ihre Bedeutung noch erhöht - vertreten?

Kampffmeyer greift auf die Untersuchungen des "Genossen Dr. Max Adler" zurück, dem gegen Plechanow inzwischen der Nachweis gelungen sei, dass erstens der Marxismus selber keine Weltanschauung sei, zweitens, dass man ihn "ebensogut mit einer spiritualistischen wie mit einer materialistischen Weltanschauung" verbinden könne, und drittens, dass er als "der Anfang einer neuen exakten Theorie von der Gesellschaft" mit dem Materialismus durchaus nicht in einen sachlichen, logischen und daher notwendigen Zusammenhang gebracht werden müsse ²⁾.

Das heisst - wenn wir ihn richtig verstehen - man könne dies zwar tun, wenn man es aus irgendwelchen Gründen so wollte, aber man müsse es nicht, denn auch ein religiöser Marxismus läge durchaus im Bereiche des Möglichen.

Oder wie Adler sagt: "Wäre es sogar wirklich historisch richtig, dass Marx und Engels Materialisten gewesen seien (wie Plechanow dies meint, wo ich, wenigstens was Marx betrifft, nur eine Art des naturwissenschaftlichen Positivismus erblicken kann, nach Art etwa des von Ernst Mach vertretenen), so wäre damit immer nur erst dargetan, dass der Materialismus sich mit dem Marxismus verbinden liess, ja vielleicht sogar für seine Entwicklung besonders förderlich war, keineswegs aber zu seiner Begründung erforderlich ist, falls der Marxismus eben in seinem Wesen doch nur eine Theorie, also eine wissenschaftliche Erkenntnis von bestimmten Teilvorgängen der Welt, aber nicht eine Philosophie, eine Erkenntnis von der gesamten Welt sein will" ³⁾.

In der Folge scheidet Kampffmeyer aus den Ueberlegungen von Adler freilich jene Thesen aus, welche nicht die mögliche Verbindung des Marxismus mit dem Materialismus, sondern die Unzulässigkeit dieser Verbindung zu beweisen versuchen.

Es war - meint Kampffmeyer - ein fatales Missverständnis gewesen, dass man die "Marxsche Deutung der geschichtlichen gesellschaftlichen Vorgänge als materialistische Geschichtsauffassung bezeichnete", denn jene eigenartigen, "materiellen" Vorgänge, die Marx als die Ursachen tiefgehender sozialer und politischer Ereignisse auffasste, wären eigentlich alles "sehr komplizierte seelisch-geistige und ethnische Vorgänge" gewesen ⁴⁾.

1) Kampffmeyer, P., Ebd. 1552

2) Vgl. Kampffmeyer, P., Ebd. 1553

3) Adler, Max, *Marxistische Probleme*, Stuttgart 1913, Zit. bei Kampffmeyer, P., Ebd. 1553-1554

4) Kampffmeyer, P., Ebd. 1555

So wie Adler den Materialismus definiere ¹⁾, könne man den Marxismus unmöglich auf diesen zurückführen. Dieser Materialismus, den etwa Ernst Haeckel vertritt, wolle alle geistigen-seelischen Erscheinungen auf die Entwicklung der Materie zurückführen, bescheide sich aber nicht mit einer blossen kausalen Verknüpfung der Erfahrungstatsachen, sondern seine eigens gesetzten methodischen Grenzen der Messbarkeit überschreitend, behaupte er, dass der Urgrund alles Seins materiell wäre. Eine Auffassung, die - meint Kampffmeyer - somit metaphysische Ansprüche stelle, in eine mechanisch-materialistische Weltanschauung münde und somit Bankrott gemacht habe. "Der Marxismus würde sich heute selbst zum Tode verurteilen, wenn er sich mit einer absterbenden Weltanschauung wie der materialistischen organisch vereinigen würde" ²⁾.

Ausserdem würde er sich in diesem Moment selbst aufgeben, denn als ökonomische Geschichtsauffassung ist der Marxismus - wie es Adler ausführt - "eine Maxime der Kausalerklärung" und somit "eine Erkenntnisbeziehung der Wissenschaft", also eine Methode, ein Denkmittel und keine materialistische Weltanschauung, die inhaltliche Verbindlichkeiten fordere.

9.9. Das sittlich-religiöse Postulat an den Sozialismus

Die religiöse Revision des Sozialismus berührte in allen ihren Fragestellungen die Fragen der Sittlichkeit. Positiv verbunden mit der Religion, negativ mit dem praktischen bzw. weltanschaulichen Materialismus, aber immer als eine der humanen Triebkräfte im Menschen, stellte sich die Ethik für die Revisionisten als sozialistisches Postulat, sowohl als Begründungsprinzip des Sozialismus, als auch Norm der sozialistischen Handlung heraus.

Das Interesse von Marx und Engels an ethisch-moralischen Fragen ist - milde gesagt - recht gering gewesen. Kampffmeyer versucht zwar nachzuweisen ³⁾, dass Marx und Engels (wie auch Kautsky ⁴⁾) den Sozialismus auf sittliche Grundlagen gelegt hätten, aber uns scheint diese Mühe vergebens. Als wissenschaftlicher Sozialismus ist der Marxismus in dem Moment entstanden, als er - wie wir gezeigt haben - den religiösen und ethischen Sozialismus

1) "Er ist jene Auffassung von dem Wesen der Welt, wonach in der Materie das einzige und alleinige Erklärungsprinzip für alle ihre Erscheinungen, körperliche wie geistige, gefunden wird. Der Stoff, das Raumfüllende ist das an und für sich, auch unabhängig von irgendwelcher geistigen Erfassung Bestehende, das Geistige ist vielmehr erst ein Produkt oder doch eine spät erst auftretende Funktion dieses Materiellen, welche lediglich aus einer Komplikation in der Zusammensetzung der Stoffe und ihrer Kräfte entspringt. Von der einfachen Bewegung elementarer Kräfte bis zu der äussersten Komplexität des organischen und psychischen Lebens einen lückenlosen Mechanismus rein materieller Agenzien herzustellen: das ist das Ziel des Materialismus und macht seinen Charakter, als ein sich geschlossene, konsequente Weltanschauung aus". (Zit. bei Kampffmeyer, P., Ebd. 1554)

2) Kampffmeyer, P., Ebd. 1554

3) Kampffmeyer, Paul, Mensch und Milieu. Zum sozialen Umwälzungsproblem. SM 16,1(1912) 416ff.

4) Kautsky, Karl, Ethik und materialistische Geschichtsauffassung. Stuttgart 1906. Vgl. S. 62

als idealistische Spekulationen zurückgewiesen hatte. Aussagen wie "geistige und sozialetische Natur der Menschen" (so Kampffmeyer) hat Marx stets in den abstrakten Himmel metaphysischer Spekulationen verwiesen.

Möglicherweise unter dem idealistischen Druck der Revisionisten wenden sich allerdings die orthodoxen Marxisten seit der Jahrhundertwende diesem Problemerkis zu. Erst die Auswertung dieses Materials, auf das wir hier nur hinweisen können, könnte Auskunft darüber geben, ob und inwieweit die orthodoxen Marxisten (allen voran Kautsky, Eckstein, Lafargue resp. Otto Bauer) auf diesen ethischen Orientierungsversuch reagierten ¹⁾.

Da die Revisionisten alle Arten des Materialismus und so auch den ökonomischen ablehnen, verschieben sie ihr Menschenbild zunehmend in den Bereich der Religion und der Sittlichkeit.

Für Kampffmeyer ist es nämlich eine "gefährliche Halbwahrheit", wenn man behauptet, dass "der Mensch...ein blosses Produkt seiner wirtschaftlichen Verhältnisse" ²⁾ sei. Der hinter dieser These verborgene Oekonomismus reduziere den Menschen auf ein materielles Wesen und übersehe, dass er "schon immer" vom Anfang an über intellektuelle und sittliche Qualitäten verfüge, die sowohl ihn als auch den von ihm betriebenen gesellschaftlichen Veränderungsprozess bestimmen. Ohne diese "geistige und sozialetische Natur des Menschen" wäre - meint Kampffmeyer - weder die sozialistische Kritik der Ausbeutergesellschaft möglich, noch könnte der Wille entstehen, diese zu beseitigen.

Da die Ethik im historischen Materialismus einen von ihm fest zugewiesenen Platz im Ueberbau erhielt, war es freilich für eine ethische Neuorientierung des revisionistischen Sozialismus notwendig gewesen, nicht nur den Materialismus, sondern auch das Basis-Ueberbau-System kritisch unter die Lupe zu nehmen. Diese längst fällige Aufgabe übernahm wiederum Hans Müller.

Man kann eigentlich apriorisch erraten, was ein Revisionist wie Hans Müller am Basis-Ueberbau-System auszusetzen hat. Im Gegensatz zum historischen Materialismus, der dem Glauben und der Moral keine reale Existenz zuerkennen will und "in ihnen nichts anderes als die ideologischen Widerspiegelungen der Rassen- und Klassenkämpfe in den Köpfen der daran beteiligten Menschen" ³⁾ zu

1) Vor allem müsste man folgende Beiträge untersuchen:

Kautsky, K.	NZ 19,1(1900-01) 233ff, 438ff, 468ff.
Zetterbaum, M.	NZ 20,2(1902) 101ff.
Michels, R.,	NZ 21,1(1902-03) 470ff.
Kautsky, K.,	NZ 24,1(1905-06) 76ff.
P. L-r (Lafargue?)	NZ 24,1(1905-06) 403ff
Bauer, Otto	NZ 24,2(1906) 485ff
Kautsky, K.	NZ 24,2(1906) 516ff
Stern, J.	NZ 24,2(1906) 645ff
Kautsky, K.	NZ 25,1(1906-07) 833ff, 860ff
Quessel, L.	NZ 25,2(1907) 70
Kautsky, K.	NZ 25,2(1907) 71ff
Eckstein, G.	NZ 26,1(1907-08) 621ff
Eckstein, G.	NZ 27,1(1908-09) 473ff
Stern, J.	NZ 27,2(1909) 576ff
Eckstein, G.	NZ 27,2(1909) 904ff
Beer, M.	NZ 29,2(1911) 460ff, 512ff, 546ff
Notter, E.	NZ 32,2(1914) 332ff, 388ff, 428ff

2) Kampffmeyer, P., Ebd. 416

3) Müller, H., 1914, 419

erkennen vermag, tritt Müller sowohl für die Eigenständigkeit als auch für die Wirksamkeit der Religion und der Moral im geschichtlichen Prozess ein.

Er anerkennt zwar die bedeutende Leistung des historischen Materialismus, der "gegenüber der früher üblichen, grob idealisierenden" Geschichtsdeutung auf die überbaubestimmende Rolle der materiellen Basis hingewiesen hat, lehnt aber die Verabsolutierung dieser Methode und die damit verbundene These, dass der Ueberbau keinen rückwirkenden Einfluss auf die Basis hat, entschieden ab.

Mit dieser Ueberlegung ist freilich der historische Materialismus als Ideologie des wissenschaftlichen Sozialismus genauso aufgegeben wie ein Christentum, das entweder die göttliche oder die menschliche Natur Jesus verworfen hätte. Müller beutet zwar seine Thesen nicht aus und führt sie nur in einem Bereich weiter, da er lediglich die Notwendigkeit der religiösen und moralischen Begründung der politischen Macht und überhaupt des ökonomisch-gesellschaftlichen Prozesses nachweisen möchte. Dennoch ist auch dieses Unternehmen bedeutsam. Auf diese Weise werden nämlich die Religion und die Ethik als unabdingbare Voraussetzungen des sozialen Fortschritts hingestellt und Denkanstöße in Gang gesetzt, die den Zweck haben, den Sozialismus sowohl dem nur ökonomisch-politischen Pragmatismus der Reformisten als auch der materialistischen Weltanschauung der orthodoxen Marxisten zu entreissen und ihn auf eine neue weltanschauliche Grundlage zu stellen.

Von der Ueberzeugung ausgehend, dass der Mensch auch in der Wahrnehmung seiner materiellen und wirtschaftlichen Interessen von "geistigen Momenten, von Erkenntnis und einem höheren, aus unserem Gewissen fliessenden Pflichtbewusstsein vorwärtsgetrieben" ¹⁾ werde, meint nun Müller, dass es nicht ausreiche, historische Prozesse zu beschreiben, ihren Istzustand zu erklären, sondern man müsse vielmehr auch den Grund der Motivation des Veränderungswillens angeben. Zum Sein müsse somit auch das Sollen treten, denn nur letzteres könne dem Menschen jenes Ziel angeben, aus dem heraus als Intention und auf das hingeordnet als Wille das menschliche Handeln sinnvoll erfolgen könne. "Jedes Ziel - sagt Müller - das sich eine Gruppe von Menschen steckt und das sie zu erreichen oder zu verwirklichen bestrebt ist, eine in der Zukunft liegende Vorstellung, nicht etwas, was ist sondern was sein soll. Mit dem S o l l e n sind wir aber schon aus dem Bereich des Physischen herausgetreten und stecken mitten in der Welt des Geistigen, des Metaphysischen. Man sieht, wie innig sich die physische Welt der sichtbaren Kräfte und Mächte mit der Welt der Ideen, der Sittlichkeit, des Glaubens berührt" ²⁾.

Daraus folgt nun, dass jedes politische Ziel, so etwa die zu ergreifende Macht, einer ideellen d.h. einer sittlichen Begründung bedarf, die sich sowohl auf das Objekt als auch auf das Subjekt der Macht erstreckt. Das heisst, nur das sittlich begründete und vertretbare politische Ziel hat Bestand und dieses auch nur, wenn der Machtinhaber des erreichten Zieles eine sittliche Person ist. Deshalb haben alte Kulturen - sagt Müller - die Uebertragung von Macht auf einzelne Individuen immer mit religiösen Zeremonien verbunden.

Darauf folgen nun erstaunliche Sätze: "Wer Macht hat - sagt Müller - muss glauben; sonst korrumpiert ihn die Macht und geht mit ihm zugrunde. Schöpferische Macht, die in der Welt Gutes bewirken und dem Fortschritt echter Kultur dienen soll, kann ohne Glauben, ohne religiöse Ueberzeugungen we-

1) Müller, H., Ebd. 420

2) Müller, H., Ebd. 420

der geschaffen noch erhalten werden. Wo Macht ohne Glauben schaltet und waltet, geht sie in die Irre, sie führt zum Missbrauch und vermag bestenfalls niederzureissen, was morsch ist, aber nicht aufzubauen, was dem Menschen zum Segen gereicht" ¹⁾.

Selbstverständlich will Müller seine Gedanken im sozialistischen Kontext verstanden wissen. "Ich glaube sogar behaupten zu dürfen - schliesst Müller - dass letzten Endes alle gute und dem Menschen Heil bringende Macht aus ihrer Religiosität stammt. Die vollendetsten, dem Ideal einer sozialistischen Gesellschaftsordnung nahe kommenden Gemeinwesen, die bisher geschaffen worden sind, haben wir in den auf religiöser Grundlage errichteten Kolonien der Rappisten und Herrnhuter in den Vereinigten Staaten von Amerika vor uns. Das beweist, dass in der ethisch-religiösen Natur des Menschen seine Fähigkeit wurzelt, sein wirtschaftliches, soziales und politisches Gemeinschaftsleben einem höhern Ideal anzunähern. Aus diesem Grund muss gerade der Sozialist mit Entschiedenheit alle Bestrebungen abweisen, die die Grundlage jedes sozialen Fortschritts, den Glauben an eine sittliche Ordnung, in der Arbeiterklasse zerstören könnten. Weit entfernt der Emanzipation der Arbeiterklasse im Weg zu stehen, werden gerade die religiösen Kräfte, die im Menschen leben, sie bewerkstelligen und durchführen helfen. Allgemeines Wahl-, Koalitions- und Assoziationsrecht und alle grossen Errungenschaften der Sozialdemokratie machen die Ausbildung der sittlich-religiösen Kräfte noch nicht entbehrlich. Zu jenen äusseren Machtfaktoren muss der innere treten, durch den sie erst ihre letzte Wirksamkeit erhalten" ²⁾.

Erstaunliche Sätze eines Sozialisten, denn diese könnten ohne Abstriche auch in einem moraltheologischen Handbuch als ethische Maxime einer christlichen Politik stehen.

9.10. Die Wechselbeziehung zwischen Religion und Sozialismus

Viel stärker als die Idee einer neuen sozialistisch annehmbaren Religion haben sich die Tendenzen durchgesetzt, welche auf eine Synthese zwischen Religion und Sozialismus hingewiesen haben.

Die Idee der Synthese hat bereits Dietzgen aufgeworfen und die Revisio-nisten nehmen die Werke von Dietzgen, die lange Zeit unerwähnt geblieben waren, gerne wieder auf. Sie entnehmen aus ihnen allerlei Brauchbares. So entdeckten sie in seinen Briefen über die Logik ³⁾, dass die materialistische Dialektik nicht in Form der Disjunktivsätze (Entweder-oder) ihre Thesen entwickle, sondern diesen Dualismus ablehnend, auf die Synthese des "Sowohl als auch" hinstrebe. Auf diese Weise müsse man Aussagen, wie Individualismus oder Kommunismus durch Thesen ersetzen, wie Individualismus und Kommunismus und freilich sinngemäss Reform und Revolution, Enthaltensamkeit und Genuss, Materialismus und Idealismus usw. Auf diese Weise wird man - meint der erfreute revisionistische Interpret Hitch ⁴⁾ - auch die Metaphysik in den dialektischen Materialismus genauso einbauen können, wie die Konzeption der Bodenreformer.

1) Müller, H., Ebd. 422

2) Müller, Hans, Ebd. 422

3) Dietzgen, Josef, *Erkenntnis und Wahrheit*, Stuttgart 1908, 3. Teil: 15 Briefe über die Logik.

4) Hitch, Marcus; Josef Dietzgen und Henry George. SM 12,2(1908) 1079

Ohne dies ausdrücklich zu erwähnen durfte der sozialistische Leser auch selbst zum Schluss kommen, dass diese Dietzgensche Dialektik durchaus in der Lage war, auch Theismus und Atheismus, Religion und Antireligion auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Hier drängt sich freilich Ernst Blochs berühmter Satz auf: "Nur ein Atheist kann ein guter Christ, nur ein Christ kann ein guter Atheist sein" 1).

Etwas näher geht Edmund Fischer an die Thematik heran. Für ihn ist es ein zwangsläufiger Prozess, dass das Thema "Religion" in der sozialistischen Bewegung wieder derart intensiv aufgegriffen wurde. Die älteren Theoretiker des Sozialismus und die orthodoxen Marxisten haben zwar die Religion längst begraben bzw. auf den Schutthaufen der Geschichte geworfen, aber - meint Fischer - es gehört zur Natur der Entwicklung, dass, weil sie ein Prozess ist, nie etwas absolut Neues entstehe, sondern sich vielmehr alles was entstehe aus bereits Vorhandenem heraus bilde und gleichfalls wieder die Keime zu höheren Formen entwickle. Der Sozialismus habe sich aus dem religiösen Gedankengut entwickelt und "einen gewissen religiösen Grundton hat die sozialistische Bewegung ja auch heute noch, den freidenkerischen Schlagworten zum Trotz" 2)

Aus dieser Natur der Entwicklung folge nun, dass die Religion nicht einfach eine überlebte Sache der Vergangenheit sei. Freilich bezieht sich die Bemerkung nicht auf die Kirche, sondern auf die mosaisch-christliche Lehre in derer Mittelpunkt die Menschenliebe, die Nächstenliebe und die Solidarität stehen, die in europäischen Kulturleben ethische Maßstäbe gesetzt hat, denen sich auch der Sozialismus nicht entziehen könne. "Unter dem Einfluss dieser religiösen Macht auf das Geistesleben wird auch stets die sozialistische Bewegung stehen, die mehr in sich schliesst als nur die sozialdemokratische Partei. Und andererseits wird als Christentum durchsetzt mit sozialistischem Geist" 3).

Und heute stehen wir nun vor dem Phänomen, dass die christliche Religion und der Sozialismus - von Bebel noch als Antagonismen hingestellt - in einer schöpferischen Wechselbeziehung zueinander stehen.

Göhre habe - sagt Fischer - bereits am Ende des 19. Jahrhunderts die Verschmelzung christlicher und sozialistischer Ideen erkannt 4) und der Zustrom der evangelischen Pfarrer in die Sozialdemokratische Partei hat dies auch faktisch bestätigt. Dasselbe Phänomen erleben wir etwa in Frankreich bei den katholischen Sozialisten namentlich bei den Doninikanern Maunus, Schwalm, bei den Abbés Garnier, Staudet, Gayraud und überall in Europa, wo sozialistische Theologen aus dem Schlage von Kutter und Ragaz keine Seltenheit mehr sind.

Allerdings geht es nach der Auffassung von Fischer nicht darum, dass die Sozialisten des Christentums und die Sozialdemokraten ineinander aufgehen. Treffend habe dies der sozialistische Zürcher Theologe J. Matthieu gesagt: "Die religiössoziale Richtung anerkenne die eigentümliche Grösse der sozialdemokratischen Bewegung und gestehe ihr das Recht zu ihrer Eigenart auszuprägen und zu wahren. Sie vertrete aber auch hier mit aller Entschiedenheit den grossen Geist des Christentums. Sie stelle sowohl der Arbeiterbewegung wie

1) Untertitel in: Bloch, Ernst, *Atheismus im Christentum*. Frankfurt a.M. 1968

2) Fischer, Edmund, 1913b, 1557

3) Fischer, E., 1913, 1558

4) Vgl. Göhre, Paul, 1896b, S. 1-2

der kapitalistischen Kultur gegenüber das höchste Ideal, das Ideal der absoluten christlichen Forderung auf. Es könne sich nicht darum handeln der Arbeiterbewegung irgendeine fremde Taktik und Methode aufzuzwängen, die sich nicht aus ihrem Wesen ergebe. Noch weniger könne aber davon die Rede sein das Christentum, um es der sozialistischen Bewegung anzupassen, irgendwie abzuschwächen und zu degradieren" 1).

Dieses Nebeneinander ist allerdings nur unter der Voraussetzung möglich - sagt Fischer - dass "die christlich-sozialistische Bewegung Religion bleiben und nicht politische Partei werden wird" 2).

Die christlichen Sozialisten sind der Ueberzeugung, dass die Arbeiterbewegung den ganzen vertiefenden und erweiternden Einfluss der Religion nötig habe und meinen, dass auch bei vielen sozialdemokratischen Arbeitern bereits die Auffassung vorherrsche, dass die Neubegründung der Wirtschaftsordnung im Zeichen des Christentums vor sich gehen müsse. Fischer stellt diese Meinung (eigentlich überraschenderweise) nicht in Frage. Er warnt lediglich vor der Versuchung, diese Tatsache so aufzufassen, als ob die Zeit für die Christianisierung der Sozialdemokratie gekommen wäre. Soweit werde es nie kommen können.

Denn auch wenn die Sozialdemokratie "den Ewigkeitswert der christlichen Philosophie" anerkenne "soweit sie sich auf das reale Leben auf Erden bezieht, also die christliche Ethik", kann sie ihre übernatürliche Glaubensrichtung die die Vorstellung eines persönlichen Gottes einschliesst nicht mitvollziehen.

Mit dieser Ueberlegung hat Fischer zweifellos eine tragfähige Brücke zwischen Christentum und Sozialismus geschlagen. Eine Brücke auf der später jahrzehntelang bis in unsere Tage hinein Gespräche stattfanden.

Zu diesem Dialog, der die Beziehung zwischen Sozialismus und Religion in den nächsten Jahrzehnten bestimmen sollte, haben weder die freidenkerischen noch die orthodox-marxistischen Sozialisten einen Beitrag geleistet. Es ist der historische Verdienst der Revisionisten, dass dieser möglich geworden ist.

1) *Matthieu, J., Das Christentum und die soziale Krise der Gegenwart.*
Basel 1913, S. 162

2) *Fischer, E., 1913, 1559*

A B K Ü R Z U N G S V E R Z E I C H N I S

Das Abkürzungsverzeichnis stellt gleichzeitig eine breitere Sammlung von sozialistischen Zeitschriften von 1877 bis 1945 dar. Es wurden einige Titel über dieses Datum hinaus, sowie manche Sekundärquellen aufgenommen.

- Ab..... Arbeiterbildung. Berlin 1(1926)-3(1928)
- Af..... Der Arbeiterfreund. Berlin 1(1863)-52(1914)
- AGS..... Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung. Leipzig 1(1910)-15(1930)
- AnB..... Der Anarchist. Berlin 1(1903)-3(1905)
- AnL..... Der Anarchist. Organ zur Propaganda des Anarchismus und Sozialismus. Leipzig 1(1909)-5(1913)
- Ap..... Arbeiterpolitik. Wochenschrift für wissenschaftlichen Sozialismus. Bremen 1(1916)-4(1919)
- AR..... Arbeiter-Rat (Arbeiterräte Deutschlands). Berlin 1(1919)-2(1920)
- AsGS..... Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik. Tübingen 1(1888)-18(1903)
- ASS..... Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Tübingen 19(1904)-69,6(1933)
- AV..... Arbeiter-Versorgung. Berlin 1(1884)-61(1944)
- CC..... Civiltà cattolica. Roma 1(1850)-18(1903), 55(1904)-
- Conc.(d)..... Concilium. Mainz 1(1964)-
- CSB..... Christlich-Soziale Blätter. Aachen 1(1869)-
- CSF..... Chronique sociale de France. Lyon
- CuS..... Christ und Sozialist. Blätter der Gemeinschaft für Christentum und Sozialismus. Frankfurt a.M. 1948-
- DNF..... Die neue Front. Organ der Sozialistischen Arbeiter-Partei Deutschlands. Paris 1(1933)-6(1938)
- DS..... Dokumente des Sozialismus. Berlin 1(1901)-5(1905)
- DZP..... Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Berlin-DDR 1(1953)-
- Eh..... Einheit. Theoretische Zeitschrift des wissenschaftlichen Sozialismus. Berlin 1(1946)-
- FA..... Der freie Arbeiter. Publikationsorgan der Föderation der kommunistischen Anarchisten Deutschlands. Berlin 1904-1931
- Freiheit..... Die Freiheit. Berliner Organ der USPD. Berlin 1918-1922
- Freiheit-Ch..... Freiheit. Schweizerische Volkszeitung, Organ der KPS. Basel 1(1936)-4(1939)
- FS..... Freund der Sowjets. Strassbourg, Berlin, Zürich 1(1930)-5(1935)

- GL..... Glocke. München 1(1915)-11(1925)
- Gm..... Gemeinwirtschaft. Jena 4(1924)-12(1932)
- Gt..... Gesellschaft. Berlin 1(1924)-10(1933)
- IC..... Internationale communiste. Paris 1919-1925, n.s.: 1(1925)-
- IDZ..... Internationale Dialog Zeitschrift. Freiburg i.Br. 1(1968)-7(1974)
- IN..... Internationalisme. Organe théorique et de discussion. Paris 1946
- Int..... Internationale. Zeitschrift für die revolutionäre Arbeitsbewegung, Gesellschaftskritik und sozialistischen Neuaufbau. Berlin 1(1927)-6(1933), N.F.: 1(1934)-5(1935)
- Int.A..... Internationale. Internationale Arbeiterassociation. Berlin 1(1924/25)-2(1925/26)
- Int.M..... Internationale. Zeitschrift für Theorie und Praxis des Marxismus. Berlin 1(1919)-15(1932)
- JG..... Junge Garde. Zentralorgan der Freien Sozialistischen Jugend Deutschlands: ab Nr. 21, ab 1. Mai 1921 Zentralorgan der Kommunistischen Jugend Deutschlands. Berlin 1919-1922
- Ka..... Kampf. Sozialdemokratische Monatsschrift. Wien 1(1907)-27(1934), N.F.: 1(1934)-5(1938)
- KF..... Kommunistische Fraueninternationale. Stuttgart 1(1921)-5(1925)
- KI..... Kommunistische Internationale. Leningrad, Hamburg, Basel 1919-1941
- Ko..... Kommunismus. Wien 1(1920)-2(1921)
- KuFr..... Kulturfront. Organ des proletarischen Freidenkerverbandes der Schweiz. Basel 1933
- LW..... Lenins Werke. 44 Bände. Berlin-DDR
- MaSt..... Marxismusstudien. Schriften der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademie. Tübingen 1954-
- MB..... Marxistische Bibliothek. Werke des Marxismus-Leninismus. Wien 1(1926)-
- MEA..... Marx-Engels Archiv. Frankfurt a.M. 1(1925)-2(1927)
- MEGA..... Karl Marx-Friedrich Engels. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Moskau 1927-
- MEW..... Marx-Engels Werke. 39 Bände und 2 Ergänzungsbände. Berlin-DDR 1956-1968
- Mitteilungen.... Mitteilungen über die Verhandlungen des ordentlichen Landtags im Königreich Sachsen. Dresden
- MS..... Marx-Studien. Wien 1(1904)-5,1(1923)
- MT..... Marxistische Tribüne. Berlin 1(1931)-2(1932)
- Mt..... Marxist. Blätter der marxistischen Arbeiterschule. Berlin 1931
- MTZ..... Münchener theologische Zeitschrift. München 1(1950)-

- NF..... Forum. Neues Forum. Wien 1(1953)-
- NF-Ka..... Neue Folge von Kampf (Ka) 1(1934)-7(1940)
- NG..... Neue Gesellschaft. Bielefeld 1,1954-
- NK..... Neue Kritik. Bundesorgan des Sozialistischen deutschen Studentenbundes. Berlin 1,1960-
- NL..... Neues Leben. Anarchistisch-sozialistische Wochenschrift. 1897-1898
- NL-CH..... Neues Leben. Monatsschrift für sozialistische Bildung. Bern 1915-1917
- NMS..... Neudrucke marxistischer Seltenheiten. Leipzig 1(1925)-5(1932)
- NO..... Die neue Ordnung. Köln 1(1946/47)-
- NR..... Nauka i religija. Moskva
- NRS..... Nouvelle revue socialiste. Paris 1926-1931
- NRu..... Das neu(e) Russland. Berlin 1(1924)-9(1932)
- NV..... Neuer Vorwärts. Sozialdemokratische Partei Deutschlands. Hannover 1,1948-7, 1954
- NVP..... Neuer Vorwärts. Sozialdemokratisches Wochenblatt. Paris 1933-
- NW..... Neuer Weg. Organ des Zentralkomitees der SED für Fragen des Parteilebens. Berlin 1(1946)-
- NZ..... Neue Zeit. Stuttgart 1(1883)-41,2(1923)
- NZM..... Neue Zeit. Moskau 1945-
- Oe..... Osteuropa. Zeitschrift für die Gegenwartsfragen des Ostens. Stuttgart 1(1951)-
- OeK..... Osteuropa. Zeitschrift für die gesamten Fragen des europäischen Ostens. Königsberg 1(1925/26)-14(1938/39)
- OP..... Ost-Probleme. Bad Nauheim 1(1949)-
- OR..... Osteuropa-Recht. Gegenwartsfragen aus dem sowjetischen Rechtskreis. Stuttgart 1(1955)-
- Pa..... Philosophie de l'avenir. Paris 1(1875)-25(1900)
- PG..... Der proletarische Gottlose. Organ des proletarischen Freidenkerbundes der Schweiz. Basel 1(1930)
- RBK..... Das rote Blatt der katholischen Sozialisten. 1(1929)-2(1930) Köln-Mannheim
- RH..... Revue d'histoire économique et sociale. Paris 6(1913)-
- RHD..... Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales. Paris 1(1908)-5(1912)
- RIS..... Revue internationale du socialisme rationnel. Paris 38(1912)-40(1914)
- RPL..... Revue philosophique de Louvain. Louvain 44(1946)
- RR..... Rote Revue. Sozialdemokratische Zeitschrift für Politik, Wirtschaft u. Kultur. Zürich 1(1921-22)-

- RS..... Revue socialiste (syndicaliste et coopérative). Paris 1(1885)-60,1(1914), n.s.: 1946-
- RSR..... Revue du socialisme rationel. Paris, Bruxelles 26(1901)-37(1912)
- RüP..... Rundschau über Politik, Wirtschaft und Arbeiterbewegung. Basel 1(1932)-9(1940)
- SB..... Sozialistische Bildung. Berlin 1929-1933
- SdM..... Süddeutsche Monatshefte. München 1(1903)
- SEW..... Sozialistische Erziehung. Wien 1(1921)-14(1923)
- SF..... Sozialgeschichtliche Forschungen. Weimar 1(1897)-6(1900)
- SG..... Sozialdemokratische Gemeindepolitik. Berlin 1(1905)-17(1915)
- SJ..... Das sozialistische Jahrhundert. Berlin 1(1946)-4,2(1950)
- SJGVV..... Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im deutschen Reich. Berlin 37(1913)-68,4(1944), 69(1949)-
- SM..... Sozialistische Monatshefte. Berlin 1(1897)-16(1912), 19(1913)-39(1933)
- SML..... Stimmen aus Maria-Laach. Freiburg i.Br. 1(1871)-87(1914)
- So..... Der Sozialist. Berlin 1(1909)-6(1914)
- SoU..... Der Sozialist. Unabhängige sozialdemokratische Wochenschrift. Berlin 1(1915)-8(1922)
- Sp..... Spartacus. Amsterdam 1(1941)-
- SPK..... Sozialdemokratische Parteikorrespondenz. Berlin 1906-1933
- SR..... Soziale Rundschau. Wien 1(1900)-18(1917)
- Ss..... Soviet studies. Oxford 1949-
- StBe..... Stenographische Berichte über die Verhandlungen des Deutschen Reichstags. Berlin
- Sw..... Sowjetwissenschaft. Berlin 1948-1949
- SWe..... Sozialistische Warte. Paris 9(1934)-
- SZ..... Stimmen der Zeit. Freiburg i.Br. 88(1915)-138(1941), 139(1946/47)-
- TQ..... Theologisch(e) Quartalschrift. Tübingen 1(1819)-125,1(1944), 126(1946)-
- TTZ..... Trierer Theologische Zeitschrift. Trier 56(1947)-
- UBM..... Unter dem Banner des Marxismus. Berlin, Moskau 1(1925/26)-9,4(1935)
- VF..... Voprosy filosofii. Moskva 1(1947)-
- Vi..... Világosság. (Zeitschrift für materialistische Weltanschauung). Budapest 1(1960)-
- VSW..... Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Stuttgart 1(1903)-37(1944), 38(1949)-

-
- WoW..... Wort und Wahrheit. Monatsschrift für Religion und Kultur. Wien 1(1946)-
- ZEE..... Zeitschrift für evangelische Ethik. Gütersloh 1(1957)-
- Zkt..... Die Zukunft. Wochenschrift für Politik und öffentliches Leben. Berlin 1(1892)-41(1922)
- ZRS..... Zeitschrift für Religion und Sozialismus. Mannheim 1930-33
- ZS..... Zeitschrift für Sozialismus. Prag 1(1934)-3(1936)
- ZSF..... Zeitschrift für Sozialforschung. Leipzig 1(1932)-9,3(1942)
- ZSt..... Zeitschrift für Sozialwissenschaft. Berlin 1(1898)-12(1909), N.F.: 1(1910)-12(1921)
- ZSW..... Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Berlin 1(1893)-7(1900)
- Zukunft..... Die Zukunft. Sozialistische Revue. Berlin 1(1877)-2(1878)

Literaturverzeichnis

Das Literaturverzeichnis enthält eine breitere Auswahl sozialistischer Arbeiten zum Thema bis 1945. Fremdsprachige Titel wurden vor allem bis 1910 berücksichtigt. Sozialistische Darstellungen allgemeiner Art oder zu anderen Themen werden soweit sie unser Thema berühren, nur im Textteil mit Angaben zitiert. Das gleiche gilt auch für die Sekundärliteratur. Einige wichtigere Untersuchungen zum Thema aus früherer und heutiger Zeit wurden hingegen aufgenommen. Aufnahme fanden auch einige religiöse Sozialisten bzw. Autoren, denen in den Diskussionen eine relevante Rolle zufiel (z.B. Cathrein, Pesch, L. Büchner, Haeckel, Fr. Naumann u.a.) Nicht aufgenommen wurden die zahlreichen Buchbesprechungen, Berichte, Reportagen. Diese werden im Textteil angegeben. Dort werden auch die Artikel aus den Tageszeitungen erwähnt, soweit diese zur Forschung herangezogen worden sind. Auch die Arbeiten von Marx und Engels werden lediglich im Textteil mit vollständigen Angaben zitiert.

Das Literaturverzeichnis dürfte zwar, vor allem bis 1917, einen gewissen repräsentativen Wert haben, muss aber auf den Anspruch der bibliographischen Erschließung des Materials dennoch verzichten, auch wenn diese angestrebt wurde.

- ABEL, Kurt, Christentum, Sozialdemokratie und wahrer Freisinn. Eine Betrachtung. Freiburg i.Br., 1891
 - Bei den Elenden Zürichs. Allen Reichen und Sorglosen gewidmet. Freiburg i.Br., 1891
- ABELOUS, L., Le christianisme et le problème social. Rapport présenté à la Conférence nationale évangélique du midi, réunie à Cette, le 30 oct. 1872
- ABOTT, Lyman D.D., Christianity and social problems. Boston, 1896
- ABRAMOWITSCH, Raphael, Zionismus, Judenfrage und Sozialismus. Ka 22(1929) 509-519
- ADAM, Ernst, Die Stellung der deutschen Sozialdemokratie zu Religion und Kirche (bis 1914). Frankfurt am Main, 1930
- ADDERLEY, Jam., Monsieur Vincent. A sketch of a christian social reformer of the 17th century. London, 1901
 - Quis habitabit. Meditations for christian socialists. London, 1903
- ADLER, Georg, Die soziale Frage im alten Israel und das Gottesreich Jesajahs. (Die Zeit, No. 254, Wien, 12. August 1899; No. 255, 19. August 1899)
 - Saint-Simon u. der Saint-Simonismus. Ztschr.f.Sozialwiss., 6, 1903
- ADLER, Max, Kirche und Schule. Ka 2,(1908-09) a 389-396
 - Karl Kautskys "Urchristentum". Ka 2,(1908-09) b 176-186
 - Dialektik oder Metaphysik. Ka 5,(1911-12) a 78-85
 - Die Dialektik des Werdens. Ka 5,(1911-12) b 122-127
 - Der Sozialismus Fichtes. Ka 5,(1911-12) c 348-354
 - Allerlei Kriegsmetaphysik. Ka 9,(1916) 441-449, Ka 10,(1917) 118-121
 - Soziologische und schulpolitische Grundlagen der weltlichen Schule. Magdeburg, 1925 b

- ADLER, Max, Marxismus als proletarische Lebenslehre. Berlin, 1928 b
 - Weltanschauliches im Marxismus. Ka 26, (1933) 112-121
 - Marxismus ist nicht Materialismus. NF 14, (1967) 485-488
- A.K., Der sogenannte urchristliche Kommunismus. NZ 26, (1908)
- ALBITZKY, Christentum und Sozialismus. (i.russ.), 1907
- ALGERMISSEN, K., Sozialistische und christliche Kinderfreundenbewegung, 1931
 - Die Gottlosenbewegung der Gegenwart und ihre Ueberwindung, 1933
- ALIHAUSEN, M., Die Bibel der Gottlosen. Bekenntnisse eines konfessionslosen, königstreuen Sozialisten. Zürich, 1888
- ALISSOFF, Pierre, Le Christianisme jugé par le socialisme. Paris, 1904
- ALLARD, A., Démocratie rurale. Athéisme, Judaïsme. Bruxelles, 1897
- ALLWOHN, Adolf, Sozialismus, Religion und Kirche. SM 25, (1919) a 334-342
 - Zum Religionsproblem. SM 25, 1 (1919) b 544-549
 - Neue Religionen. SM 25, 2 (1919) c 810-816
 - Das Rationale und das Irrationale in der Religion. SM 27, 2 (1921) 1106-1115
 - Die Botschaft vom Reich Gottes. SM 28, 1 (1922) 22-26
 - Religion und Kultur. SM 29, (1923) 155-162
- ALTMANN, Ida, Die Heilsarmee und die Arbeiterklasse. NZ 26, 2 (1908) 132
- ANEKDOTA zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik von Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Köppen, Karl Nauwerck, Arnold Ruge und einigen Ungenannten, herausgegeben von Arnold Ruge. Zürich u. Winterthur, 1843
- ANIN, Maxim, Ist die Assimilation der Juden möglich? SM 12, 2 (1908) 614-619
 - Probleme des jüdischen Arbeiterlebens. SM 13, 1 (1909) 231-235
 - Das jüdische Proletariat in der Internationale. SM 14, 2 (1910) 1065-1068
 - Was will die jüdische Sektion in der Sozialistischen Internationale?
 SM 15, 1 (1911) 396-401
 - Judenboykott in Polen. SM 20, 1 (1914) 350-355
- ANTIKRUMMACHER oder Wert und Würdigung religiöser Volksmeinung der Gegenwart. Hamburg und Leipzig, 1840
- ANSEELE, Edouard, Gott und das Gesetz. SM 10, 2 (1906) 1047-1050
- ARGYLL, Duke of, Christian socialism. (Nineteenth Century, 1894, Nov.)
- ARIZZI, E., Mémoires d'un médecin de marine: Athéisme. Paris, 1903
- ARONS, Leon, Die Beseitigung des Religionsunterrichtes aus der Schule. NZ 22, 2 (1904) 769-
- ASTER, E.v., Henri Barbusses Jesusbild. Gt. 5, 1 (1928) 270-275
- ATHEISMUS (Der) und die Sozialdemokratie. Zeitgemässe Betrachtungen über einen Vortrag des Prof. Dr. Fricke in Leipzig. Leipzig, 1890

- AUERSWALD, O.Th., Die Religion der Sozialdemokratie. Leipzig, 1892
- AUSONIO, Religione e socialismo: conferenza. Bari, 1897
- AUSTERLITZ, Friedrich, Der Krieg der Mandate. Ka 3, (1909-10) 387
- Wahlen des Klassenkampfes. Ka 4, (1910-11) a 292-293
- AVELING, E.B., Christianity and capitalism. To Day, Nr. 1 and Nr. 3, 1884
- BABUT, C.E., L'athéisme. Paris, 1903
- BACHEM, Karl, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrums-
partei. 9 Bände. Köln 1926-32
- BACHMANN, Richard, Das Christentum, die freie Religion und deren Verhältniss
zum Staate. Crimmitzschau, 1871
- BÄGE, M.H., Josef Dietzgen und sein Werk. Ab. 3, (1928) 177-180
- BÄRTING, M., Der Intellektualismus unserer Schule und der Materialismus unse-
rer Zeit. NZ 41,2 (1923) 82-91, 112-119
- BAHLMANN, P., Die Wiedertäufer zu Münster. Eine bibliographische Zusammenstel-
lung. Münster, 1894
- BAKUNIN, Michail, Gott und der Staat (und andere Schriften). Reinbek, 1969
- Fédéralisme, socialisme, antithéologisme. Introd. de Max Nettlau. Lau-
sanne, 1971
- BALABANOFF, Angelika, Die Katholiken in der Arbeiterbewegung Italiens. NZ 30.2
(1912) 958-
- Sozialismus und Freimauerei. NZ 32,2 (1914) 345-350
- BALAKAN, David, Die Sozialdemokratie und das jüdische Proletariat. Czernowitz,
1905
- BALTZER, Wilhelm Eduard, Das Leben Jesu. Nordhausen, 1860
- BALZER, Friedrich-Martin, Zur Geschichte der religiös-sozialistischen Strömun-
gen in der Weimarer Republik. Aktuelle Anmerkungen. IDZ 5, (1972) 37-41
- BARBIER, Emmanuel, Les Démocrates chrétiens et le modernisme. Histoire docu-
mentaire. Paris, 1908
- BARKAN, Regina, Nietzsche der Imperialist. SM 30, (1924) 501-507
- Was kann Nietzsche der Schulreform sagen? SM 31, (1925) 22-25
- BARNIKOL, Ernst, Das entdeckte Christentum im Vormärz. Bruno Bauers Kampf ge-
gen die Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfschrift.
Jena, 1927 a
- I. Weitling, der Gefangene und seine Gerechtigkeit. Eine kritische Unter-
suchung über Wert und Wesen des frühsozialistischen Messias. Kiel, 1927 b
- Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und die Spaltung der
vormärzlichen preussischen Opposition. Zeitschr.f.Kirchengeschichte, 46
(1927) c 1-34
- Wilhelm Weitling: Gerechtigkeit. Kiel, 1929
- Christentum und Sozialismus. 6. Bde. 1929-31

- BARNIKOL, Ernst, Geschichte des religiösen und atheistischen Frühsozialismus nach der Darstellung August Beckers vom Jahre 1847. Kiel, 1932
- BARRAULT, E., Le Christ. 1865
- BARRY, Rev. Alfr., Lectures on christianity and socialism delivered at the Lambeth Bath in Febr. and March 1890. London, 1890
- BARTH, Hans, Masse und Mythos. Die ideologische Krise an der Wende zum 20. Jahrhundert: Georges Sorel. Reinbek, 1959
- BAUER, Bruno, Die Religion des Alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Prinzipien. Berlin, 1838
- Herr Dr. Hengstenberg. Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums. Berlin, 1839
 - Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes. Bremen, 1840 a
 - Die evangelische Landeskirche Preussens und die Wissenschaft. Leipzig, 1840 b
 - Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum. Leipzig, 1841 (anonym) a
 - Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Leipzig, 1841 b (Dritter Band Braunschweig, 1842)
 - Der christliche Staat und unsere Zeit. Hallische Jahrbücher, 1841 c
 - Kommt und sehet! Joh. 1,40. - Und: Theologische Schamlosigkeit. Deutsche Jahrbücher, 1841 d
 - Hegels Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkt des Glaubens aus beurteilt. Leipzig, 1842 a
 - Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit. Zürich und Winterthur, 1842 b
 - Vollständige Geschichte der Parteikämpfe in Deutschland während der Jahre 1842-1846. Charlottenburg, 1847
 - Das entdeckte Christentum. Zürich und Winterthur, 1843, eingeleitet und herausgeg. von Ernst Barnikol, Jena, 1927
- BAUER, Edgar, Bruno Bauer und seine Gegner. Berlin, 1842
- Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat. Bern, 1844
- BAUER, Otto, Socialdemokratie und Antisemitismus. 2. durchges. Aufl. Berlin, 1906
- Oesterreichs auswärtige Politik und die Socialdemokratie. (Hinweis-Klerikalismus) Ka 1, (1907-08) b 148, 151
 - Marx und Darwin. Ka 2, (1908-09) 169-175
 - Gefahren des Reformismus. Ka 3, (1909-10) 241-245
 - Das Ende des christlichen Sozialismus. Ka 4, (1910-11) c 393-398
 - Socialdemokratie, Religion und Kirche. Ein Beitrag zur Erläuterung des Linzer Programms. Wien, 1927
 - Klassenkampf und "Ständeverfassung". Ka 27, (1934) a 1-12
 - Die Strategie des Klassenkampfes. NF-Ka 1, (1934) b 12
 - Die Gegenrevolution und die Kirche. NF-Ka 1, (1934) e 228-236
 - Die Sowjetmacht und die Religion. NF-Ka 4, (1937) c 208
- BAUMGARTEN, (Hrsg.) Evangelische Zeitfragen. Leipzig, 1890
- BAUR, Ferdinand Christian, Kirchengeschichte des 19. Jahrh. Tübingen, 1862

BAX, E. Belfort, The religion of socialism being essays in modern socialist criticism. London, 1887

BEBEL, August, Das sächsische Dissidentengesetz. "Volksstaat" Nr. 37 vom 6. Mai 1871

- Reichstagsrede in der 45. Sitzung vom 17. Juni 1872 gegen religiöse Streitigkeiten und die Jesuitengesetzgebung. Stenographische Berichte, Bd. II, 1079-1082
- Die parlamentarische Tätigkeit des Deutschen Reichstages und der Landtage und die Sozialdemokratie, Leipzig, 1873
- Der deutsche Bauernkrieg. Braunschweig, 1876
- Glossen zu Yves Guyots und Sigismond Lacroixs Schrift. Die wahre Gestalt des Christentums. Mit einem Anhang: über die gegenwärtige und künftige Stellung der Frau. Leipzig, 1878
- Die Frau und der Sozialismus. Hottingen-Zürich, 1879
- Landtagsrede in der 42. Sitzung vom 5.2.1884 gegen die Unterstützung religiöser Gemeinschaften durch den Staat und die Methoden des Religionsunterrichtes in den Schulen. Mitteilungen, Bd. I, 680-683
- Das Papsttum und die soziale Bewegung. NZ 4, (1886) 97-
- Christentum und Sozialismus. Eine religiöse Polemik zwischen Herrn Kaplan Hohoff in Hüffe und dem Verfasser der Schrift: Die parlamentarische Tätigkeit des Deutschen Reichstags und der Landtage und die Sozialdemokratie. Separatdruck aus dem "Volksstaat" von 1873/74. Zürich, 1887
- Der Antisemitismus und die revolutionäre Sozialdemokratie. Vorwärts Nr. 273 vom 20.11.1892
- Referat vom 27. Okt. 1893 auf dem Kölner Parteitag zum Thema: Sozialdemokratie und Antisemitismus. Protokoll, 223-237
- Christentum und Sklavenfrage. Aus den Reden in der Reichstagssitzung vom 20. Feb. 1894. Berlin, 1894 a
- Sozialdemokratie und Antisemitismus. Rede vom 27. Okt. 1893 auf dem IV. Parteitag der Sozialdemokratischen Partei zu Köln. Berlin, 1894 b
- Nochmals der "Zukunftsstaat". Hamburger Echo Nr. 16 vom 20. Jan. 1894 c
- Reichstagsrede in der 107. Sitzung vom 17. Juni 1896 gegen Ausnahmegesetzgebung und Jesuitengesetz. StBe. Bd. IV., 2660-2665
- Reichstagsrede in der 61. Sitzung vom 15. März 1898 an das Zentrum, mit der Sozialdemokratie zusammen eine Verschärfung der Strafen gegen das Duellwesen zu erwirken. StBe. Bd. II, 1515-16, 1898 a
- Reichstagsrede in der 69. Sitzung vom 24. März 1898 gegen die Flottenpolitik des Zentrums. StBe. Bd. III, 1757, 1898 b
- Das Zentrum und das allgemeine Stimmrecht. Vorwärts Nr. 258 vom 3.11.1899
- Reichstagsrede in der 204. Sitzung vom 6. Juni 1900 gegen die Flottenpolitik des Zentrums unter Hinweis auf die Nutzlosigkeit der Schlachtschiffe für den Schutz der deutschen Heimat. StBe. Bd. VII, 5815-5821, 5835-5837
- Reichstagsrede in der 182. Sitzung vom 5. Mai 1902 über die Teilnahme von Kindern am Religionsunterricht und die Gleichberechtigung polnischer Minderheiten. StBe. Bd. VI, 5314-5318, 5321-5322, 5338-5339
- Sozialdemokratie und Zentrum (Rede vom 24. Sept. 1902 in Bamberg). Mit einem Anhang zur Wahlagitation: die Sünden des Zentrums. Berlin, 1903
- Sozialdemokratie und Antisemitismus. Berlin, 1906
- Aus meinem Leben. Berlin, 1930
- Ist die Religion für das Volk nötig? August Bebel über Christentum und Kirche. Berlin, 1958
- Rede im Reichstag während der Debatte vom 1., 3. und 4. April 1871 zum Thema: Grundrechte des deutschen Volkes oder Privilegien für die katholische Kirche? Deutsche Parlamentsdebatten II. Frankfurt a.M., 1970

BECHER, Lym. Lectures on political and theological atheism. London, 1853

- BECKER, Bernhard, Der alte und der neue Jesuitismus oder: Die Jesuiten und die Freimaurer. Eine Klostergefängnis-Arbeit. Braunschweig, 1872
- BECKER, Johann Philipp. Ein Neues Wintermärchen. Heinrich Heines Besuch im neuen deutschen Reich der Gottesfurcht und frommen Sitte. (1871), Den Herren Staats- und Gesellschaftsrettern gewidmet. London, (o.J.)
 - Neue Stunden der Andacht. Psalmen in Reimform. Kriterien u. Satire. Genf, 1875 a
 - Daniel in der Löwengrube. Von Heine II. Zürich, 1875 b
- BEER, M., Die Utopia des Thomas Morus. Zum 400jährigen Jubiläum ihrer Veröffentlichung. AGS 7, (1916) 1-17
 - Allgemeine Geschichte des Sozialismus und der sozialen Kämpfe. Berlin, 1931
- BEHAM, B., Religiöser Sozialismus. 1933
- BEHNE, Adolf, Die russische Kirche. SM 24, (1918) 790-794
 - Unsere moralische Krisis. SM 25,1 (1919) 34-38
- BEHRENDTS, A.J.F., Socialism and christianity. New York, 1886
- BELFORT, Das erste Christentum und der moderne Sozialismus. Deutsche Worte 24, (1904)
- BENEDICT, Le catholicisme social. Paris, à la "Revue socialiste", 1886
- BENOIST, Charles, Le congrès de Liège et le catholicisme social. Journ. des Écon., 1890, oct.
- BENZ, G., Christlicher Sozialismus. Schweiz. Blätt.f.Wirtschafts- u. Soz.-Pol. 3, (1895)
- BERG, Ludwig, Die bolschewistischen Religionsgesetze. SdM 28, (1931) 709-716
- BERG, W., Die soziale Frage im römischen Altertum. NZ 40,1 (1922) 37-42, 61-67
- BERICHTE von Augenzeugen über das Münsterische Wiedertäufer-Reich. Münster, 1853
- BERNSTEIN, Eduard, Ein neuer Gesellschaftsretter und sein Rettungsplan. (Heilarmee-General Booth, "Im dunkelsten England") NZ 9,1 (1890-91) a 273-
 - Der Kulturkampf in Frankreich. SM 8,2 (1904) 961-967
- BERTESI, Alfredo, Socialisme e religione. Roma, 1902
- BERTH, Edouard, La politique anticléricale et le socialisme. Revue socialiste 11, (1902)
 - Catholicisme social et socialisme. Mouvement socialiste, 1903 a
 - La politique anticléricale et le socialisme. Cahiers de la Quinzaine, 1903, sept. b
- BEST, K. Digby, Why no good catholic can be a socialist? London, 1890
- BEYER, Georg, Der Ketzler von Soana. NZ 36,2 (1918) 496-499
 - Probleme des "katholischen Sozialismus". Gt. 2,1 (1925) 121-132

- BEYER, Georg, Heinrich Pesch. Ein Kapitel katholischer Sozialökonomie. Gt. 3,1 (1926) 529-534
 - Die Probleme zwischen Katholizismus und Sozialismus. SM 35,1(1929) 284-292
 - Von Leo zu Pius. Zwei päpstliche Lösungsversuche der gesellschaftlichen Probleme der vierzig Jahren. Gt. 8,2(1931) 117-129
 - Die katholische Ständeidee und der Sozialismus. Gt. 10,(1933) 103-
- BEYSCHLAG, Dr. Willib., Die evangelische Kirche als Bundesgenossin wider die Sozialdemokratie. Berlin, 1890
- BEGSCHWANG, H., Reformistischer Neosozialismus. NZ 34,1(1916) 304-308
- BIENERT, Walther, Der überholte Marx. Stuttgart, 1974
- BIERBOWER, A., Socialism of Christ. Chicago, 1891
- BIEWALD, Adolf, Wie stehen wir heut zur Bibel? Bonn, (1910)
- BISSOLATI, Leonida, Die Entscheidung in Rom. SM 10,2(1906) 914-924
 - Der Kampf um den Religionsunterricht in Italien. SM 12,3(1908) 1284-1287
- B., K., Die Stellung der Ultramontanen zur Arbeiterfrage. Arbeiterfreund, 2, (1861)
-
- BLACKWELL, Eliz., Christian socialism. Hast, 1887
- BLISSARD, W., Socialism of Christianity, with Introductory Letter by Bishop Mitchinson. London, 1891
- BL., K., Katholizismus und Sozialdemokratie bei der Reichstagswahl 1912. NZ 30,2(1912) 178-
- BLOCH, Ernst, Ueber Karl Marx. Frankfurt, 1968
 - Karl Marx und die Menschlichkeit. Utopische Phantasie und Weltveränderung. Reinbek, 1969
- BLOCH, Simon, Le Judaïsme et le socialisme. Extr. de "l'Univers israélite". Paris, 1850
- BLOCK, Hans, Zentrum und Wahlrechtskampf. (Zum dritten preussischen Parteitag 1910). NZ 28,1(1909-10)a 484-
 - Die Wahlreform der Junker und das Zentrum. NZ 28,1(1909-10)b 916-
 - Verwirrung. (Das gescheiterte Wahlrechtskompromiss d. konservativ-klerikalen Blocks im preussischen Landtag). NZ 28,2(1910) 193
- BLOS, W., Für die Redaktion. Volksstaat Nr. 14, 4.2.1874
- BLUM, Carl, Schwärmerei nach der Mode. Berlin, 1839
- BLUMENBERG, Werner, Karl Marx in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek, 1962
- BLUMHARDT, Christoph Friedrich, Auswahl aus seinen Predigten und Andachten. 4. Bde, 1925-32

- B., M., Ferd. Fricke, Schwarz oder Rot? NZ 12,2(1894) 347-
- BOCHTLER, K., Christentum und Sozialismus, oder der Kampf zwischen der christlichen und heidnischen Weltanschauung. Ravensburg, 1902
- BÖCKENFÖRDE, E.-W., Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Hochland 53, (1961) 211
- BOMMERSHEIM, Paul, Religion und Wirtschaft. SM 28,1(1922) 225-229
- BONAPARTE, Charles J., Charity and Socialism. Charities and the Commons May, 1907
- BONNIER, Charles, Wissenschaft, Kunst, Religion. NZ 13,2(1895) 325-330,357-365
- BONUS, Arthur, Einige Bemerkungen über das Verhältnis der Religion zur Revolution. SM 25,2(1919) 714-720
- BORCHARDT, Julian, Sozialdemokratie und Religion. Königsberg, (1905)
- BORDES - PAGES, La démocratie et l'église. Paris, 1881
- BORKENHAGEN, H., Christus und die Sozialdemokratie. Leipzig, 1897
- BORUTTAU, Karl, Die religiöse Frage und die Arbeiter. Eine Stimme aus der Sozialdemokratie. Leipzig, 1869
- Religion und Sozialismus. Eine nachgelassene Schrift aus dem Jahre 1869. Leipzig, (1874)
- BOUDIN, Frédéric, Ultramontanisme et Démocratie. Paris, 1897
- BOUILLA-CONTRÉRAS, Comte de, L'athéisme et les découragements de l'humanité. Paris, 1898. (Bulletin de la Ligue nationale contre l'athéisme, mars 1898)
- BRAKE, G., Der christliche Sozialismus des Pfarrers Todt. Eine theologische Kritik. Oldenburg, 1879
- BRAKELMANN, Günter, Kirche und Sozialismus im 19. Jahrhundert. Die Analyse des Sozialismus und Kommunismus bei Johann Hinrich Wichern und bei Rudolf Todt. Witten, 1966
- BRAUER, Clemens, Wandlungen der sozialpolitischen Ideenwelt im deutschen Katholizismus des 19. Jahrhunderts. Festschrift zum 40-jährigen Jubiläum der Enzyklika "Rerum novarum", 1931
- Der deutsche Katholizismus und die soziale Entwicklung des kapitalistischen Zeitalters. Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, 24, (1930)
- BRAUN, Adolf, Religionsbekenntnis und Berufswahl. NZ 7, (1889) 225-
- Christliche Textilarbeiterorganisationen. Internationale Verbindungen der christlichen Textilarbeiterorganisationen. NZ 27,1(1908-09)b, 471-
- BREIPOHL, Renate, Hrsg., Dokumente zum religiösen Sozialismus in Deutschland. München, 1972
- BRENDEL, Thomas, Abschaffung der Kirche. Zürich, 1943

- BRIEM, Efrain, Kommunismus und Religion in der Sowjetunion. Basel, (o.J.)
- BROD, Max, Sozialismus im Zionismus. Wien, 1920
- BROUCKERE, Louis de, Klosterregime und Klosterwirtschaft in Belgien. Ka 4, (1910-11) 451-458
- BROWN, William Adams, The religious basis of the social movement. Charities and the Commons. 6, (1907)
- BRÜCK, Heinrich, Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert. Mainz, 1887-1901
- BRÜGEL, Fritz, Die Antike als revolutionäre Theologie. Ka 18, (1925) 479-486
 - Nietzsche und der Faschismus. Ka 21, (1928) 610-615
 - Der wiederentdeckte Weitling. Ka 23, (1930)b 289-296
 - Reaktionäre Literaturwissenschaft. RR 12, (1932-33) 100
 - Der österreichische Katholizismus. RR 13, (1933-34) 282
- BRUHNS, Julius, Zum Kardinal Kopp-Prozess. NZ 22,2 (1904) 52-
- BRÜLL, A., Die katholisch-sozialen Bestrebungen. Sociale Revue 1, (1901)
 - Katholische Arbeitervereine. Handwörterb.d.Staatswiss., VI, 1894.
 - Katholisch-soziale Bestrebungen. Handwörterb.d.Staatswiss., V, 1893
- BRUNETIERE, F., La religion comme sociologie. Revue des deux mondes, 15.2.1903
 - L'action sociale du christianisme. Besançon, impr. Bosana, 1904
- BRUST, Alfred, Legende vom ertrinkenden Heiland. SM 27,1 (1921)a 301-302
 - Der Beter. (Gedicht) SM 27,2 (1921)b 757-758
- BUADELAIRE, Charles, Gebet an Satan. (Uebers. v. Max Hochdorf) SM 27,1 (1921) 485
- BÜCHNER, Ludwig, Kraft und Stoff oder Grundzüge der natürlichen Weltordnung. Nebst einer darauf gebauten Moral oder Sittenlehre. Leipzig, 1855
 - Ursprung und Geschichte der Religion. NZ 1, (1883) 457-464
 - Darwinismus und Sozialismus, oder der Kampf um das Dasein und die moderne Gesellschaft. Leipzig, 1894
- BÜCHSEL, Carl, Die kirchlichen Zustände Berlins nach Beendigung der Freiheitskriege. Evangelische Kirchenzeitung, 1870, 204-
- BUCKNER, Charles, Die Kirche in Russland. RR 23, (1943-44) 273
- BÜHRER, Jakob, Der Künstler in unserer Zeit. RR 24 (1944-45) 519
 - Die geistige Katastrophe. RR 22, (1942-43) 397
- BULTMANN, Rudolf, Religion und Sozialismus. SM 28,1 (1922) 442-447
- BÜRCK, Max, Vom Staatskirchentum zur Menschheitsreligion. Berlin, 1919
- BURTEY, Henri, Pourquoi je n'ai plus de religion. Dijon, 1899

- CABET, Etienne, Comment je suis communiste. Paris, 1840
- Reise nach Ikarien (Voyage en Icarie, Paris 1840). Paris, 1847
- Le vrai christianisme suivant Jésus Christ. Paris, 1846
- CABRINI, A., Il socialismo religioso e le rivendicazioni del proletariato:
conferenza tenuta la sera del 13 giugno 1891 in Piacenza. Piacenza, 1891
- CADENBACH, W., Hat der Religionsunterricht Berechtigung im Schulunterricht?
Vlg. des Zentralverbandes proletarischen Freidenker. Dresden, (o.J.)
- CADMAN, H.W., The christian unity of capital and labor. Philadelphia, 1888
- CALAZOU, S., Les questions sociales et le Syllabus. Sociologie catholique III,
No. 30, 1894
- CALLAND, Victor, Idée du christianisme considérée comme la religion, l'histoire
et l'avenir du genre humain. Extrait du Tableau de l'harmonie du monde.
Paris, 1839
- CALVEZ, Jean-Yves, SJ, Karl Marx. Darstellung und Kritik seines Denkens. Olten -
Freiburg i.Br., 1964
- CALWER, Richard, Christus und die Sozialdemokratie. Braunschweig, 1896
- Die Kirche im Dienste des Unternehmertums. Eine Streitschrift gegen den
christlich-sozialen Arbeiterfang. Berlin, 1899
- CARBONARIUS, J., Kann und darf ich für eine Arbeiterbewegung auf katholischer
Grundlage eintreten? Ein ruhiges Wort an Freund und Gegner unter den Ka-
tholiken. Trier, 1904
- CARLI, F., La religione naturale e la famiglia. Rivista ital. di sociologia 7,
(1903)
- CARLIER, J.J., Les institutions sociales étudiées dans les édifices religieuses.
Paris, 1860
- CARLYLE, Thomas, Past and present, (London 1843). Leipzig, 1903
- CARRING, Das Gewissen im Lichte der Geschichte sozialistischer und christlicher
Weltanschauung. Berlin - Bern, 1901
- CATHREIN, Victor, Der Sozialismus. Freiburg, 1894
- Sozialdemokratie und Christentum. Darf ein Katholik Sozialdemokrat sein?
Freiburg i.Br., 1919
- CAVALLI, A., Socialismo, popolo, catolicismo. Milano, 1895
- CAZAJEUX, J., Le socialisme chrétien aux congrès de Liège et d'Angers. (Réforme
sociale, 1890)
- CHERBULIEZ, A.E., Du socialisme philanthropique. Journ. des Econ, 1850, janv.,
mars
- CHEROUNY, H., Socialism and christianity. New York, 1882

- CHEVRIN, Henri-Georges, Socialisme chrétien, ou Christianisme social; étude comparative entre Herron et Sheldon. Cahors, 1901
- CHIANDANO, G., Il socialismo e l'efficacia della religione. Fossano, 1901
- CHOUTEAU, Olivier, Programme de socialisme catholique, en réponse à une question de la Société académique de la Loire-Inférieure. Dôle, 1849
- The new Christian socialism. Quarterly Review, 1894, July
- CION, E.v., Gott und Wissenschaft. Leipzig, 1912
- CLEMENCEAU, Georges, L'église, la république et la liberté. Paris(o.J.) c.a.1902
- COLLET, Sophia D., G.J. Holyoake and modern atheism. An essay. London, 1855
- COMPAS, V., L'église et le socialisme. Propaganda socialiste anticléricale. Charleville, 1898
- CONRADY, A., Die Kirchenfrage in der Frankfurter Nationalversammlung. NZ 37,2 (1919) 32-38, 60-65
- CORES, J.G., Zum Kampf um die Weltanschauung, München, 1911
- CORVIN, Otto von, Pfaffenspiegel. Historische Denkmale des Fanatismus in der römisch-katholischen Kirche. Leipzig, 1845; Rudolstadt, 1889
- COURCELLE-SENEUIL, Les socialistes cléricaux: le Père Félix et M. de Mun. Journ. d. Econ, 1879, août
- COURET, Emile, Les plaies sociales. I. L'idée de Dieu. Paris, 1895
- CRESPI, A., La politica ecclesiastica della democrazia. Critica sociale, 1904, 16 ottobre
- CREVIR (Pseudonym), siehe Müller, Adolf
- CUNOW, Heinrich, Büchner; Darwinismus und Sozialismus. NZ 13,1(1894-95) 28-
 - Theologische oder ethnologische Religionsgeschichte? Eine Entgegnung auf Dr. Maurenbrechers "Biblische Geschichten". NZ Ergänzungsheft 8, 1910
 - Religionsgeschichtliche Streifzüge. NZ 29,1(1910-11) 457, 603, 749, 895; NZ 29,2(1911) 135, 380, 608
 - Die Mainzer Zentrumsparade. NZ 29,2 (1911)b 681-
 - Der Ursprung der Religion und des Gottesglaubens. Berlin, 1913
 - Rom und der deutsche Episkopat. NZ 36,1(1918)a, 193-198
 - Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- u. Staatstheorie. Berlin, 1920/21c
 - Der Urkommunismus im Lichte der ethnologischen Forschung. NZ 40,1 (1922)d 217-223, 249-255, 273-279
- DANNEBERG, Robert, Eine Revision des christlichen Sozialismus. Ka 5,(1911-12) 241-246
 - Die Wiener Nationalratswahlen im Lichte der Zahlen. KA 23,(1930) 523-538
 - Die Wiener Gemeinderatswahlen im Lichte der Zahlen. KA 25,(1932) 246-255, 312-325, 373-385

- DARF, R., Zur Kirchengaustrittsbewegung. NZ 32,1(1914) 901-903
- DAUMER, G. Fr., Die Religion des neuen Weltalters. Hamburg, 1850
- DAUSCH, Petrus, Christus in der modernen sozialen Bewegung. Rektoratsrede. Münster, 1920
- DAVIES, J. Llewelyn, Social questions from the point of christian theology. New York, 1885
- DECKER, Georg, Katholizismus und Sozialismus. Gt 5,1(1928)a, 289-311
 - Der Tod einer Partei. Gt. 5,1(1928)b 385-399
 - Zur Soziologie der deutschen Zentrumsparthei. Ka 22,(1929) 537-549
- DESCHAMPS, Elisée, Essai sur la psychologie de l'athéisme contemporain. Cahors, 1905
- DEUTSCH, Julius, Der Geist der Koalition. Ka 12,(1919) 683-687
- DEZAMY, Théodore, Calomnies et politiques de M. Cabet. Réfutation par des faits et par sa biographie. Paris, 1842
 - Der Sieg des Sozialismus über den Jesuitismus, oder die Konstitution der Jesuiten und ihre geheimen Verhaltensbefehle. (Paris 1845). Leipzig, 1846
 - M. Lamennais réfuté par lui-même, ou examen critique du livre intitulé: Du passé et de l'avenir du peuple. Paris, 1841
- DIECKMANN, Aug., Welche Schranken zieht das Evangelium dem Geistlichen bei seiner Mitarbeit an der sozialen Frage? Giessen, 1895
- DIEHL, Karl, Sozialismus und soziale Bewegung im 19. Jahrhundert. Preuss. Jahrbücher, 87,(1897)
 - Ueber Sozialismus, Kommunismus und Anarchismus. 20 Vorlesungen. Jena, ~~(21911)~~ 41922
- DIETERLE, Chr., Jesus und ein Sozialist. Cannstatt, Verl.d.Wesleyan.Metho- dist.Gemeinsch., 1895
- DIETRICH, Heinrich, Wie es zum Bund der religiösen Sozialisten kam. Verlag der religiösen Sozialisten, Karlsruhe, (1927)
- DIETZ, Ed., Der Katholizismus und die neue Zeit. (Sozialismus und Religion) NZ 38,2(1920) 114-118, 135-139
 - Wilhelm Hohoff und der Bund katholischer Sozialisten. 1928
- DIETZGEN, Joseph, Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit. (1869)
 - Die Religion der Sozialdemokratie. Kanzelreden. Leipzig, 1877
 - "Verkappte Theologie". NZ 1,(1883) 327-331
 - Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie. Hottingen-Zürich, 1887
 - Erkenntnis und Wahrheit. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. Eugen Dietzgen. Stuttgart, 1908
- DI MARTINO, La Democrazia cristiana e il socialismo: conferenza critico-apologetica. Palermo, 1906

- DOBERER, Kurt, Humanität und Krieg. NF-Ka 5, (1938) 224-227
- DODEL-Port, Arnold, Moses oder Darwin? Eine Schulfrage. NZ 7, (1889) 473
- DOHM, Hedwig, Ehemotive und Liebe. SM 13,1(1909) a 356-361
- Ueber Ehescheidung und freie Liebe. SM 13,2(1909)b 842-849
- DOLLÉANS, Edouard, Le caractère religieux du socialisme. Revue d'économie politique. 20, (1906)
- DOUAI, Adolf, ABC des Wissens. Eine Auseinandersetzung mit Nagel, L. Th. (1874)
Volksstaat Nr. 108 v. 16.9.1874, Nr. 109 v. 18.9.1874, Nr. 111 v. 23.9.1874,
Nr. 112 v. 25.9.1874, Nr. 114 v. 30.9.1874, Nr. 149 v. 23.12.1874, Nr. 31
v. 17.3.1875, Nr. 77 v. 9.7.1875, Nr. 109 v. 22.9.1875
- DRAHN, Ernst, Die Internationale der Gottlosen. SdM 28, (1931) 725-737
- Der Kampf gegen Gott. SdM 28, (1931)
- DRAMAS, B., Le socialisme et l'église. Réforme soc. 1903
- DREWS, Arthur, Hat Jesus gelebt? Reden. Berlin, 1910 a
- DROZ, JACQUES, Die religiösen Sekten und die Revolution von 1848. Archiv für Sozialgeschichte 3, (1963) 109
- DRUSKOWITZ, Fr. H., Moderne Versuche eines Religionsersatzes. Ein philosoph. Essay. Heidelberg, 1886
- DUBOC, J., Das Leben ohne Gott. Untersuchungen über den ethischen Gehalt des Atheismus. Hannover, 1875
- DÜHRING, Eugen, Der Ersatz der Religion durch Vollkommeneres und die Abstreifung des Asiaticismus. Leipzig, 1906
- DÜHRINGWAHRHEITEN in Stellen aus den Schriften des Reformators, Forschers u. Denkers. Nebst dessen Bildniss. Hrsg. mit einer sachl. u. biogr. Einleitung v. Prof. Döll. Leipzig, 1908
- DULK, Albert, Jesus der Christ. Drama in neun Handlungen mit einem Nachspiel. Stuttgart, 1865
- Nieder mit den Atheisten! Ein Gespräch zwischen Frömmigkeit, Verstand und Liebe für Landbauer und gute Christen. Leipzig, 1876
- DUPUYNODE, Gustave, Le socialisme chrétien. Journ. des Economistes, 1897, août
- DÜWELL, Wilhelm, Der Hort der Reaktion. NZ 28,1(1909-10) 922-
- Die kapitalistische Tendenz im ultramontanen Modernismus. NZ 30,1(1911-12) 944-
- EBELING, Heinrich, Kirchenpolitik, Sozialismus, Staatspolitik im Lichte der Bibel. Zwickau, 1898
- EBENHOCH, A., Was sind und was wollen die Sozialdemokraten? Kleine Erzählungen für das Volk. Linz, 1894

- EBERLE, Josef, Zertrümmert die Götzen! 12 Aufsätze über Liberalismus und Sozialdemokratie. Wien, 1918
- EBERSOLT, P., L'athéisme et l'évolution humaine. Paris, 1906
- ECKERT, Erwin, Was wollen die religiösen Sozialisten? Karlsruhe, 1927
- ECKSTEIN, Gustav, Katholizismus und Kapitalismus. NZ 30,1(1911-12)a 175-
- M.H. Baeye, Der Keplerbund und seine Gelehrten. NZ 30,1(1911-12)b 948-
- EGGENBERGER, Mathias, Vom Marxismus zum freiheitlichen Sozialismus. Stimmen zur ethisch-religiösen Begründung des Sozialismus. St. Gallen, 1962
- EGIDY, Emmy v., Assisi. SM 12,3(1908) 1333-1340
- EGLISE (L') et le socialisme; par les membres des cercles chrétiens d'études sociales des Ardennes. Charleville, (1898)
- EHLEN, Peter, Der Atheismus im dialektischen Materialismus. München, 1961
- EHRENBERG, Hans, Oekonomischer und religiöser Sozialismus. SM 26,1(1920)a 338-341
- Die Religion des Arbeiters. SM 26,2(1920)b 1007-1009
- EICHHOFF, Wilhelm, Die internationale Arbeiterassoziation. Ihre Gründung, Organisation, politisch-soziale Tätigkeit und Ausbreitung. Berlin, 1868
- EILDERMANN, Heinrich, Urkommunismus und Urreligion. Geschichtsmaterialistisch beleuchtet. Berlin, 1921
- Urkommunismus und Urreligion. Eine Erwiderung auf Heinrich Cunows Besprechung. AGS 11,(1925) 142-151
- EISLER, Franz, Gedanken über den Monismus. SM 19,3(1913) 1561-1565
- ELBERSKIRCHEN, Johanna, Sozialdemokratie und sexuelle Anarchie. Beginnende Selbstzersetzung der Sozialdemokratie? Zürich, 1897
- Das Weib, die Klerikalen und der christliche Sozialismus. Zürich, 1898
- ELIESER, Benj., Die Judenfrage und der sozialistische Judenstaat. Bern, 1898
- ELLENBOGEN, Wilhelm, Der Wiener Antisemitismus. SM 3,(1899) 418-425
- Der Linzer Parteitag. Ka 19,(1926)c 513-517
- Wurzeln und Geisteshaltung des internationalen Faschismus. Ka 25,(1932)b 193-204
- Das Einschiesel Papen. Ka 25,(1932)c 500-506
- ELLRICH-SIEMSS, Clara, Jesus und der Sozialismus. (1926)
- ELM, A., v., Die Leistungen der Gewerkvereine und der Gewerkschaften in Deutschland. NZ 16,2(1898) 239-
- ENGELHARDT, Viktor, Rudolf Steiner als Typus moderner Religiosität. NZ 41,1 (1923)a 151-156
- Der religiös-soziale Typus. NZ 41,1(1923)b 225-231
- Religion und Philosophie. SM 30,(1924) 438-441

ENGELS, Friedrich, (Einzeltitel im Textteil, siehe auch Marx)

- ERDMANN, August, Die christliche Gewerkschaftsbewegung. NZ 18,2(1900) 718-
- Ein Beitrag zur ultramontanen Arbeiterpolitik. NZ 19,1(1900-01) 747, 789
 - Zentrum und Wahlrecht. NZ 19,2(1901) 804-
 - Bischof Ketteler als Sozialpolitiker. NZ 20,2(1902) 649-
 - Das Programm des Zentrums. NZ 21,2(1903) 682-
 - Sozialdemokratie und Religion. SM 9,1(1905)a 511-521
 - Notizen zu: Paul Göhre, Religion - Privatsache. SM 9,2(1905) 589-; SM 9,2(1905)b 723-724
 - Der Schwindel der klerikalen Arbeiterpolitik, Berlin, 1906c
 - Sozialdemokratie und Zentrum bei den preussischen Landtagswahlen. SM 12,2(1908)a
 - Zentrum und Wahlrecht. SM 12,1(1908)b 204-213
 - Die christliche Arbeiterbewegung in Deutschland. Stuttgart 1908 c
-
- Gärungen im klerikalen Lager. SM 13,2(1909)a 943-949
 - Die Lage des Zentrums. SM 13,3(1909)b 1232-1238
 - Die Bischöfe und die christlichen Gewerkschaften. SM 14,3(1910) 1626-1631
 - Die Schwarzgelben. Eine Kritik der christlichen Gewerkschaften. Vortrag. Düsseldorf, 1911 a
 - Für Wahrheit, Recht u. Freiheit. Das Zentrum im Urteil seiner Partei und Glaubensgenossen. Düsseldorf, 1911 b
 - Rom und die christlichen Gewerkschaften. SM 15,1(1911)c 260-264
 - Sozialdemokratie und Religion. SM 15,1(1911)d 512-519
 - Nationalliberale-ultramontane Koalition im Westen? SM 15,3(1911)e 1392-1397
 - Der Internationale Eucharistische Kongress. Ka 5,(1911-12) 529-533
 - Das Zentrum nach den Wahlen. SM 16,1(1912)a 150-154
 - Die moralische und politische Bedeutung des Falles Hildebrand. SM 16,2(1912)b 726-733
 - Der katholische Gewerkschaftsstreit und das Zentrum. SM 16,2(1912)c 852-858
 - Die Entscheidung in der Frage der katholischen Gewerkschaften. SM 16,3(1912)e 1549-1555
 - Das Jesuitengesetz und die Liberalen. SM 19,1(1913)a 269-273
 - Ultramontane Sammlungspolitik oder Grossblock der Linken? SM 19,3(1913)b 1140-1144
 - Staat und Kirche. NZ 31,2(1913)c 275-306
 - Der Katholikentag. NZ 31,2(1913)d 825-828
 - Der Zentrumstreit. NZ 32,1(1913-14)a 97-103
 - Haben die christlichen Gewerkschaften sich Rom unterworfen? NZ 32,1(1913-14)b 561-569
 - Zur Beurteilung der christlichen Gewerkschaften. SM 20,1(1914)a 34-39
 - Was kann die Sammlungsparole des Zentrums ausrichten? SM 20,2(1914)b 659-663
 - Der soziale Katholizismus. NZ 32,2(1914)c 700-710
 - Die christlichen Gewerkschaften, insbesondere ihr Verhältnis zu Zentrum und Kirche. Stuttgart, Dietz Nachf., 1914 d
 - Der Weltkrieg und die katholische Kirche. NZ 33,2(1915) 593-602
 - Eine Bekenntnisschrift. NZ 34,2(1916) 539-546
 - Katholische Aktion. Gt. 6,1(1929) 30-43

ERDMANN, Heinrich, Gegen Gott, König, Vaterland oder die Sozialdemokratie? Streifzüge durch das alltägliche Leben. Mühlhausen, 1905

ERZBERGER, Matthias, Der stille Kulturkampf. Hamm, 1912

- ESCHBACH, Walter, Proletarische Weihnachts- und Silvesterfeiern. Ab. 2, (1927) 169-171
- ESSER, Albert, Atheismus. Profile und Positionen der Neuzeit, dargestellt an Hand gewählter Texte. Köln, 1971
- FABER, W., Kommunismus und Christentum. Vortrag. Leipzig, 1893
- FALK, Heinrich, Hrsg., Kirche und Kommunismus. Der dialektische Materialismus und seine Verurteilung. Düsseldorf, 1956
- FALK, Kurt, Antisemitismus und Sozialdemokratie. Elberfeld, 1892
- Die christliche Kirche und der Sozialismus. Eine sozialdemokratische Antwort auf die Enzyklika Leo's XIII. Nürnberg, 1891
- FEIGENBAUM, R., Wie kommt ein Jude zum Sozialismus?. London, 1889
- FELDEN, Emil, Kirche, Religion und Sozialdemokratie. München, 1909
- Die Trennung von Staat und Kirche. Eine Forderung der Gewissensfreiheit. Jena, 1911
- FENDRICH, Anton, Der Judenhass und der Sozialismus. Freiburg, 1920
- FESSARD, Gaston, Die theologischen Strukturen im marxistischen Atheismus. Conc. (d) 2, (1966) 407-415
- FETSCHER, Iring, Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten, München, 1962
- Unterwegs zur Freiheit. Ihr marxistisches und ihr christliches Verständnis. WoW 21, (1966) 426-434
- Karl Marx und der Marxismus. München, 1967
- POST, Werner, Verdirbt Religion den Menschen? Iring Fetscher antwortet Werner Post. Düsseldorf, 1969
- FEUERBACH, Ludwig, Das Wesen des Christentums. (Leipzig, 1841), Stuttgart, 1971
- Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Zürich - Winterthur, 1843
- Das Wesen der Religion. (Leipzig, 1845), Köln, 1967
- FIDAO, J.E., Judaïsme et socialisme. La Quinzaine, 1903, 1. févr.
- Socialisme réformiste et catholicisme social. L'Association catholique, 1903, 15 mai
- FILTHAUT, E., Die soziale Frage auf die 45 ersten Deutschen Katholikentagen. NO 12, (1958) 241-255
- Deutsche Katholikentage 1848-1958 und Soziale Frage. Essen, 1960
- FINGER, F.A., Waren die ersten Christen Kommunisten? (Jahresbericht der mittleren Bürgerschule zu Frankfurt a.M.) Frankfurt a.M., 1875
- FINK, J.W., Kann das Christentum das soziale Elend beseitigen? Tübingen, 1907
- FISCHER, Edmund, Sozialdemokratische Religion. Neue Gesellschaft 8, (1907)
- Christentum und Sozialismus. SM 19,3(1913)b 1557-1561
- FISCHER, Ernst, Der Untergang der bürgerlichen Jugend. Ka 25, (1932) 230-235
- FISCHER, Gerhard, Ist Religion Privatsache? Ein Beitrag zur Würdigung der sozialdemokratischen Programmforderung. Leipzig, 1904

- FISCHER, Jean, Christianisme et socialisme. Liège, 1908
- FISCHER, Walter, Ethik und Geschichtsauffassung. Ka 18, (1925)a 256-262
- Zum Kulturkampf der Jugend. Ka 18, (1925)b 431-436
- Jugend und Autorität. Ka 23, (1930) 430-437
- FISCHER, Zyrill, Das proletarische Freidenkertum, 1930
- FISCHL, Hans, Auf dem Wege zur Einheitsschule. Ka 20, (1927) 449-454
- FLAMMA, Julien, Le Jesuitisme socialiste de la Dépêche; Les indigènes. Toulouse, 1897
- FLEISCHMANN, Paul, Waren die Urchristen wirklich Sozialisten? Gegen Dr. Lolsinsky's im Verlage des "Vorwärts" erschienene Schrift. Berlin, 1902
- FLEISSNER, Hermann, Der Kampf um die Volksschule in Sachsen. NZ 31,1 (1913) 794-801
- FOERSTER, Fr. W., Christentum und Klassenkampf. Monatsschr.f.christl.Sozialreform, 1906, Okt.
- Klassenkampf und Ethik. NZ 19,1 (1900-01)
- FORSYTH, P.T., Socialism, the church and the poor. London, 1908
- FRAGE (Die religiöse) und die Arbeiter. Eine Stimme aus der Sozialdemokratie. Leipzig, 1869
- FRANCK, D., Kann ein Christ Sozialdemokrat sein? Vortrag. Halle, 1901
- FRANK, Fr. H.R. von, Geschichte und Kritik der neueren Theologie. Erlangen und Leipzig, 1894
- FRANK, Wilhelm, Ist die marxistische Geschichtsauffassung materialistisch? Ka 24, (1931) 163-166
- FREYMUTH, Arnold, Die constructio scholastica. SM 28,1 (1922) 281-285
- FRICKE, Ferdinand, Schwarz oder Roth? Sozialdemokratisches Bekenntniss eines ehemaligen Ultramontanen. Nürnberg, 1894
- FRIED, Hans, Die Rechtsstellung des Arbeitnehmers im Ständestaat. Ka 27, (1934) 54-63
- FRIEDHEIM, J., Atheismus und Idealismus. Preuss. Jahrbücher, 82, (1895)
- FRIES, Carl, Sozialismus und Jesus. SM 27,2 (1921) 816-818
- FRIESEN, H., Freiherr v., Bebel und Bibel. Eine Untersuchung über die Verhältnisse von Sozialismus und Christentum. Dresden, 1919
- FRÖHLICH, Conrad, Die Gottlosigkeit. Eine Kritik der Gottesidee. (1894)
- FROUT de FONTPERTIUS, Socialisme, christianisme, néo-catholicisme, économie politique. Journal de Economie, juillet, 1876

- FUCHS, Emil, Kirche und gesellschaftliche Neugestaltung. SM 32, (1926) 390-395
- FÜLLÖP-Miller, René, Macht und Geheimnis der Jesuiten. Leipzig, (1927)
- Leo XIII und unsere Zeit. Macht der Kirche - Gewalten der Welt. Zürich - Leipzig, 1935
- FURRER, K., Der konfessionslose Religionsunterricht. Zürich, 1872
- Darwinismus und Sozialismus im Lichte der christl. Weltanschauung. Zürich, 1889
- Reden zur Verteidigung des christlichen Glaubens, geh. im sozialdemokratischen Arbeiterbildungsverein "Eintracht" in Zürich. Zürich, 1893
- GAGERN, Michael von, Ludwig Feuerbach. Philosophie und Religionsphilosophie München - Salzburg, 1970
- GALANDAUER, Hch., Der Sozialismus in Bibel und Talmud. Mainz, 1891
- GARAUDY, Roger, Der Dialog. Oder: Aendert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus. Hamburg, 1966
- GARGAS, S., Der religiöse Sozialismus in den Niederlanden. AGS 15, (1930) 388-415
- GASS, The socialism of Jesus. Glasgow, 1893
- GAYRAUD, l'abbé, Un catholique peut-il être socialiste? Paris, 1904
- GEIGER, Theodor, Katholizismus und proletarische Frage. Gt. 6,1 (1929) 349-361
- GENNER, Laurenz, Wie gewinnen wir die Seele des Landvolkes? Die Gretchenfrage. Ka 21, (1928) 175-178
- GERLICH, Fritz, Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich. München, 1920
- GERMANICUS, Bebel im Lichte der Bibel. Der Sozialismus und die Form in Vergangenheit und Zukunft. Bd. I. Leipzig, 1898, Bd. II. Leipzig, 1899
- GEWEHR, Wilhelm, Die Landtagswahlen im Ruhrrevier und unsere Stellung zum Zentrum. NZ 26,2 (1908) 514-
- GEYER, Christian, Der Sozialismus als Apologet des Christentums. München, 1920 a
- u. August Pauli, Christliches und Widerchristliches im modernen Sozialismus. In der Sammlung "Christentum und soziale Frage". München, (1920)b
- GIRAUD-TEULON, A., Double péril social: l'église et le socialisme. Paris, 1894
- GITERMANN, Valentin, Marsilius von Padua. RR 20, (1940-41)
- GLADDEN, Washington, Christianity and socialism. New-York, 1905
- GÖHRE, Paul, Drei Monate Fabrikarbeiter, 1891
- Die evangelischen Arbeitervereine. Christl. Welt Nr. 21, 1892
- Evangelische Arbeitervereine. Handwörterb.d.Staatswiss. 6, (1894)

- GÖHRE, Paul, Christlicher Sozialismus in Deutschland. Die Zeit, Nr. 92, 4. Juli. Wien, 1896 a
- Die evangelisch-soziale Bewegung, ihre Geschichte und ihre Ziele. Leipzig, 1896 b
 - Ein Arbeiterschicksal. Die Zukunft 20, (1897)
 - Ueber nationalen Sozialismus in Deutschland. Schweiz.Blätter für Wirtsch.-u. Soz.-Pol. 6, (1898) a
 - Meine Trennung von den Nationalsozialen. Die Zukunft 27, (1899) a
 - Wie ein Pfarrer Sozialdemokrat wurde. Eine Rede. Berlin, 1900 a
 - Die Fälle Weingart und Hillmann. SM 4, (1900) b 311-318
 - Mein Uebertritt zur Sozialdemokratie. Die Zukunft 31, (1900) c
 - Der neueste Streit um die Gewerkschaften in Deutschland. Die Zeit, Nr. 309, 1. Sept., Wien, 1900 d
 - Wandlungen der Nationalsozialen. SM 5,2 (1901) 917-936
 - Das religiöse Problem im Sozialismus. SM 6,1 (1902) a 267-277
 - Materialismus und Religion. SM 6,2 (1902) b 501-518
 - Christentum und materialistische Geschichtsauffassung. SM 6,2 (1902) c 598-607
 - Vom Sozialismus zum Liberalismus. Wandlungen der Nationalsozialen. Berlin, 1902 d
 - Die Sozialdemokratie und die Monarchie. SM 7, (1903) a 169-
 - Das Ende der Nationalsozialen? SM 7,2 (1903) b 553-
 - Zum Kampf um die Schule. SM 8,2 (1904) a 945-954
 - Denkwürdigkeiten und Erinnerungen eines Arbeiters. Leipzig, 1904 b
 - Religion - Privatsache. SM 9,2 (1905) 589-
 - Schule, Kirche, Arbeiter. Berlin, 1906
 - Das Warenhaus, 1907
 - Der Modernismus. SM 12,1 (1908) 299-306
 - Kirche und Kirchengaustrittsbewegung. SM 13,1 (1909) 300-305
 - Das Leben eines Landarbeiters. Jena, 1911 a
 - Die Bedeutung des Falles Jatho. SM 15,2 (1911) b 939-
 - Klassenkampf und Genossenschaft. Eine Erwiderung. SM 16,2 (1912) 921-927
 - Kirchengaustrittsbewegung und Sozialdemokratie. NZ 32,1 (1914) 497-507
 - Front und Heimat. Jena, 1917
 - Der unbekannt Gott. Leipzig, 1919
- GOLDSTEIN, Ferdinand, Urchristentum und Sozialdemokratie. Zürich, 1899
- GOLLWITZER, Helmut, Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube. München, 1965
- GONZALEZ-Estéfani y Robles, Essai sur les mouvements sociaux contemporains: Le socialisme humaniste 1800-1965. Thèse Fribourg Suisse, 1967
- Die GOTTESPEST und die Religionsseuche. Internationale Druckerei Freiheit. (Revolutionäre Schriften, I.) (o.O., o.J.) (vor 1900)
- Die GOTTLOSIGKEIT. Eine Kritik der Gottes-Idee. (o.O., o.J.) (vor 1900)
- Die GOTTLOSIGKEIT der Sozialdemokratie, nachgewiesen aus ihrem eigenen Munde. Düsseldorf, 1891
- GOUGH, Alfred William, Die christliche Protestbewegung. SdM 28, (1931) 724-725
- GRACCHUS, (Rom), Vatikan und Faschismus. Ka 20, (1927)
- GREBING, Helga, Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung. München, 1970

- GREELEY, Andrew M., A Social Science Model for the Consideration of Religions
Apostasy. Conc. englisch 7, (1971) 125-134, deutsch 6-7, (1971) 444-448
- GREEN, R.W., Protestantism and Capitalism. The Weber thesis and its critics.
Boston/Mass., 1959
- GRONLUND, Laurence, Our destiny: the influence of socialism on morals and re-
ligion. London, 1890
- GROTE, Heiner, Sozialdemokratie und Religion. Eine Dokumentation für die Jahre
1863 bis 1875. Tübingen, 1968
- GROTJAHN, Alfred, Erlebtes u. Erstrebtes. Erinnerungen eines sozialistischen
Arztes. Berlin, 1932
- GROTTEWITZ, Curt, Darwinistische Mythen. SM 4, (1900) 812-816
- GRÜN, Karl, Theologie und Sozialismus. Rheinische Jahrbücher, 2
- GRÜNBERG, Paul, Ist Religion Privatsache? Stuttgart, 1908
- GUÉRIN, Daniel, Die amerikanische Arbeiterbewegung 1867-1967. Frankfurt a.M.,
1970
- GUESDE, Jules, Essai de catéchisme socialiste (1878)
- Le soiclisme au jour le jour (1899)
- Lettre au Pape Léon XIII. Etudes socialistes, no. 1, 1903
- Christianisme et socialisme, 1905 a
- et Sangnier, Marc, Christianisme et socialisme, conférence controversée,
faite à l'hippodrome de Roubaix le 9 mars 1905. Paris, 1905 b
- GUICHARD, Jean, La théologie entre Marx et Feuerbach. CSF 78,4 (1970) 59-74
- GÜLZOW, Henneke, Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten.
Bonn, 1969
- GUNTER, Sadi, Sozialismus und Ethik. SM 5,1 (1901) 433-438
- GÜNTHER, Henning, Walter Benjamin und die Theologie. SZ 191 (1973) 33-46
- Walter Benjamin zwischen Marxismus und Theologie. Olten, 1974
- GUTMANN, Karl, Die Trennung von Staat u. Kirche und ihre Rückwirkung auf die
Schule. Vortrag. München, 1913
- GUTZKOW, Karl, Wally, die Zweiflerin. Mannheim, 1832
- GUYOT, Yves u. LACROIX, Sigismond, Die wahre Gestalt des Christentums. (Etude
sur les doctrines sociales du christianisme). Zürich, 1876
- GYSSLING, Walter, Die Renaissance der S.F.I.O. RR 24, (1944-45) 161
- HACK, Jakob, Der Sozialismus und die katholische Kirche. Breslau, (1920)
- HAEBLER, Rudolf Gustav, Wiedergeburt des Religiösen. SM 29, (1923) 360-367
- Der Kampf um das Badische Konkordat. Gt. 10, (1933) 124-131

- HAECKEL, Ernst, Natürliche Schöpfungs-Geschichte. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwicklungs-Lehre im Allgemeinen und diejenigen von Darwin, Goethe und Lamarck im Besonderen. Berlin, 1868
- hafis-, Die Kanonen Gottes. NF-Ka 1, (1934) 94
- HALL, Rev. Thomas C., Socialism as a rival of organized christianity. North American Review, June, 1904
- HAMBURGER, Ernst, Antisemitismus und Sozialdemokratie. SM 26,1 (1920) 393-401
- HAMMERSTEIN, L. v., Meister Breckmann, wie er wieder zum Glauben kam und aufhörte Sozialdemokrat zu sein. Trier, 1888
- Die Wahrheit über Christus und die Evangelien, gegen sozialdemokratische Wissenschaft verteidigt. Berlin, 1894
- HANNAK, Jacques, Das Judentum am Scheidewege. Ka 12, (1919) 649-653
- Der Theoretiker des Neoklerikalismus. Ka 18, (1925) 148-155
- HARISPE, Pierre, Convulsions sociales. Catholicisme et socialisme. Paris, 1907
- HARMEL, Léon, Die christliche Arbeiterkorporation zu Val-des-Bois dargestellt. (a.d.franz.) Mainz, 1879
- Catechisme du Patron. Paris, 1889
- HARNACK, A., Das Urchristentum und die soziale Frage. Preussische Jahrbücher, 131, (1908)
- HARTMANN, Hans, Gebot und Aufgebot. Zur Friedensidee der katholischen Jugend. SM 39, (1933) 50-55
- HARTMANN, Ludo M., Christentum und Sozialismus. München, ³1916
- Vom Klerikalismus. Ka 4, (1910-11) 398-400
- HARTMANN, Rolf, Die seelische Not der jungen Generation. SM 35,2 (1929) 712-716
- HARZ, Karl, Aus dem Zusammenbruch ins Paradies! Ein Weckruf an die Menschheit. 2. verb. Aufl. des Buches: "Durch Revolution und soziale Religion ins Paradies. Altona - Ottensson, 1919
- Soziale Religion. Altona, 1921
- HASS der Br., Br.: (Freimaurer) und Sozialisten gegen die christliche Religion. CSB 29, (1896)
- HASSE, Else, Was ist Religion? SM 7,1 (1903) 138-144
- HASSHAGEN, Justus, Der rheinische Protestantismus und die Entwicklung der rheinischen Kultur. Essen, 1924
- HAUCK, Alb., Der Kommunismus im christlichen Gewande. Leipzig, 1891
- HÄUSGEN, Wilhelm, Von den Zentrumsarbeiterorganisationen. NZ 27,2 (1909) 510-
- Zwei Bücher zum zentrumschristlichen Gewerkschaftsstreit. (J. Windolph, Das Christentum der christlichen Gewerkschaften. Jos. Biederlack, Theologische Fragen über die gewerkschaftliche Bewegung.) NZ 29,2 (1911) 369-

- HAUSSONVILLE, le comte d', Socialisme d'État et socialisme chrétien. Paris, 1890
- HEADLAM, Stewart D., The socialist's church. London, 1907
- HEATH, Rich., The church and social democracy in Germany. Contemporary Review, 1898, Oct.
- HEEB, Friedrich, Kirche und Kapitalismus. RR 2, (1922-23) 367-
- HEERMANN, Heinrich, Die Lohnbewegung im Ruhrrevier und die Christlichen. NZ 29,1(1910-11) 635-
- HEFELE, Hermann, Der politische Katholizismus. Darmstadt, 1919
- HEICHEN, Artur, Sozialismus und Ethik. NZ 38,1(1920)b 292-313
 - Der Marxismus Lenins. NZ 38,2(1920)c 596-599
 - Neumarxismus. NZ 39,2(1921) 201-206
- HEIDEN-Deutschmann, Lea, Das Zentrum und die Arbeiterinnenfrage. NZ 24,2(1906) 33-
- HEIGL, Ferdinand, Spaziergänge eines Atheisten. Bamberg, 1889
- HEILER, Friedrich, Jesus und der Sozialismus. München, 1919
- HEINRICH-Wilhelmi, Hedwig, Ist Religion Privatsache? Berlin, (o.J.)
- HEIMANN, Eduard, Die sittliche Idee des Klassenkampfes. 1926, ²1947
- HEINE, Wolfgang, Demokratische Randbemerkungen zum Fall Göhre. SM 8,1(1904)a 281-291
- HEINTEL, Peter, Austromarxismus und Religion. NF 1, (1967) 140-
- HEINZ, Karl, Die Entwicklung des österreichischen Faschismus. Ka 20, (1927) 68-72
- HEINZEN, Karl, Briefe eines Atheisten an einen Frommen. Die Opposition, 1846
 - Erst reine Luft, dann reinen Boden! Briefe eines Atheisten an einen Frommen. Bern, 1848
 - Ein neues Wintermärchen. Besuch im neuen Deutschen Reich der Gottesfurcht und frommen Sitte von Heinrich Heine, dem wiedererstandenen Höllenbewohner. Gedruckt und verlegt in der Hölle. Zürich, (o.J.)
- HELD, A., Sozialdemokratie und Ultramontanismus. Konkordia 4, (1874) Nr. 48-50
 - Die christlichen Sozialisten in England. Konkordia 5, (1875) Nr. 31-37
- HELLO, Ernest, Philosophie et Athéisme. Paris, 1903
- HENGSTENBERG, E.W., Die Geschichte Bileams und seine Weissagungen. Berlin, 1842
- HERBST, Josef, Päpstlicher als der Papst. NF-Ka 5, (1938)a Brünn, 13-18
 - Die Katastrophe des politischen Katholizismus in Oesterreich. NF-Ka 5, (1938)b Paris, 62-68

- HERMANN, Ghelf, Sozialdemokratie und Christentum. Gotha, 1888
- HERMES, G., Die geistige Gestalt des marxistischen Arbeiters. 1926
- HERRMANN, Christian, Geistige Strömungen im modernen Frankreich. SM 31, (1925) a
a 344-351
- HERRMANN, W., Religion und Sozialdemokratie. Freiburg, 1891
- HERRON, G.D., The sociality of Jesus religion. 1895 a
- Opportunity of the church in the present social crisis. 1895 b
- HERTLING, Georg, Freiherr von, Naturrecht und Sozialpolitik. 1893
- Vierzig Jahre Zentrum. Das Zentrums-Programm erläutert. Berlin, 1911
- HESS, Moses, Die europäische Triarchie. Darmstadt, 1841
- Sozialismus und Kommunismus (21 Bogen), 1843 a
- Philosophie der Tat (21 Bogen), 1843 b
- Rom und Jerusalem. Die letzte Nationalitätenfrage. 1862
- Sozialistische Aufsätze 1841-1847. Hrsg. v. Theodor Zlocisti, Berlin, 1921
- HIERONYMI, Wilhelm, Kritische Blicke des Zeitgeistes in die neueste Schrift des Herrn von Ketteler, Bischofs von Mainz: "Die Arbeiterfrage und das Christentum". Polemisch-literarische Spitzkugeln. Darmstadt, 1864
- HILDEBRAND, D., Mataphysik der Gemeinschaft. 1930
- HILDEBRAND, Gerhard, Sozialismus, sittliches Bewusstsein und Religion. SM 15,2(1911) 627-636
- Warum ich Sozialdemokrat bin und bleibe. SM 16,3(1912) 1282-1289
- HILL, D.J., The social influence of christianity with reference to contemporary problems. Boston, 1888
- HILLMANN, Günther, Die Frühsozialisten I, II, 1789-1848. Reinbek, 1970, 1971
- HIMMELBAUER, Franz, Theologen, Halbtheologen, Empiristen. NF-Ka 1, (1934) 216-220
- HIRSCH, Max, Die Religiosität der Bergknappen. NZ 25,1(1906-07) 393-
- HIRSCHMANN, Johannes, Karl Marx im Urteil der Kirche. TTZ 77, (1968) 254-264
- HITZE, Franz, Die soziale Frage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung mit besonderer Berücksichtigung der verschiedenen sozialen Parteien in Deutschland. 1877
- Kapital und Arbeit und die Reorganisation der Gesellschaft. 1880
- Die Arbeiterfrage. M-Gladbach, 1899, (hier 4. verb. u. erg. Aufl., 1905)
- H., O., Christlicher und marxistischer Sozialismus. RR 22, (1942-43) 323-
- HOBSBAWN, Eric J., Sozialrebellien. Archaische Sozialbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert. (a.d. engl.) Neuwied, 1962
- HOCH, Gustav, Worte und Thaten des arbeiterfreundlichen Zentrums. Berlin 1900

- HOCH, Gustav, Zentrums-Sozialpolitiker gegeneinander. (Prof. F. Hitze, Die Arbeiterfrage. Generalsekretariat des Verbandes der kath. Arbeitervereine, Leitsätze für die Behandlung der Arbeiterfrage.) NZ 23,1(1904-05) 647-
 - Eine wissenschaftliche Musterleistung des Zentrums. (M. Erzberger, Sozialdemokratie und Zollpolitik.) NZ 23,2(1905)a 180-
 - Dr. A. Müller. Die christliche Gewerkschaftsbewegung in Deutschland. NZ 23,3(1905)b 473-, 508-
 - Dr. Alexander Tille, Der soziale Ultramontanismus und seine "katholischen Arbeitervereine". NZ 23,2(1905)c 789-
- HOCHDORF, Max, Der furchtbare Tod. SM 13,3(1909) 1371-1373
- HOENSBROECH, Paul, Graf v., Ultramontanismus und Sozialdemokratie. Die Wunderberichte des Bischofs von Trier. Berlin, 1895
- HOFFMANN, Adolph, Los von der Kirche! Berlin,⁶1921
- HOFFMANN, Gustav, Die Religion des Sozialismus. Grundlinien einer natürlichen Religion, zugl. ein Versuch einer naturwiss. Begründung des Sozialismus. Rostock, 1919
 - Natur und Liebe. (Zwanglos erschienene Hefte, als "Zeitschrift zur Begründung, Verbreitung und Vertiefung der Religion des Sozialismus". Rostock, (1920)
 - Geniales Menschentum. Die Religion d. Sozialismus als die Religion der Genies. Hannover, 1923
 - Heiliger Kampf. Hannover, 1930
- HOFFMANN, Ludw., Ist Religion Privatsache? Eine Erörterung des Verhältnisses der Sozialdemokratie zum Christentum. Berlin, 1891
- HÖFFNER, Joseph, Die deutschen Katholiken und die soziale Frage im 19. Jahrhundert. Paderborn, 1954
 - Wilhelm Emanuel von Ketteler und die katholische Sozialbewegung im 19. Jahrhundert. Wiesbaden, 1962
- HOFINGA, Herbert, Die Beurteilung der religiösen Kräfte im historischen Materialismus. Diss. Köln - Kassel, 1929
- HOFMANN, Werner, Ideengeschichte der sozialen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts. Berlin, 1962
- HÖHN, Reinhard, Die vaterlandslosen Gesellen. Der Sozialismus im Licht der Geheimberichte der preussischen Polizei 1878-1914. Westd.Verl., 1964
- HOHOFF, Wilhelm, Protestantismus und Sozialismus. Paderborn, 1883
 - Die Revolution seit dem 16. Jahrhundert im Lichte der neuesten Forschung. Freiburg i.Br., 1887
 - Was ist Kapital? Monatsschrift f. christl. Sozialreform 16,(1894)
 - Was versteht der wissenschaftliche Sozialismus unter Kapital? Monatsschrift f. christl. Sozialreform 17,(1895)
 - Die sog. "Fruchtbarkeit" oder Produktivität des Kapitals. Monatsschrift für christl. Sozialreform 18,(1896)
 - Die Geschichte des Wortes "Kapital". Monatsschrift für christl. Sozialreform 19,(1897)
 - Die herrschende ökonomische "Wissenschaft" und Karl Marx. Monatsschr. f. christl. Sozialreform 20,(1898) a

- HOHOFF, W., Die soziale Frage in Deutschland während des 13. Jahrhunderts und ihre Lösung. Monatsschrift f. christl. Sozialreform 20, (1898)b
 - Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik. Eine Apologie des Christentums vom Standpunkte der Volkswirtschaftslehre und der Rechtswissenschaft. Paderborn, 1908
 - Eine ethische Begründung des Klassenkampfes. NZ 40,1(1922) 398-401
 - Die Volkswirtschaftslehre des Thomas von Aquino. NZ 41,1(1923) 31-37
- HOLBACH, Dietrich, Freiherr von, Die Funktion religiöser Vorstellungen. Aus: *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral. Tome premier.* Paris, 1820 (dt. 1841)
- HOLBROOK, Z.S., Christianity and social problems. Bibliotheca Sacra, 1897, April.
- HOLYOAKE, George Jac., The limits of atheism. Or, why should sceptics be out-laws? London, 1874
 - The trial of heism. London, 1858
- HORNESSER, Ernst, Die Kirche und die politischen Parteien. Aufruf zur Gründung einer Deutschen Kulturpartei. Anhang: Programm d. Deutschen Kulturpartei. Leipzig, 1908.
- HUBER, L., Verzeichnis der katholischen Arbeitervereine Deutschlands, Oesterreichs und der Schweiz. München, 1897
- HUDSON, T.H., Christian Socialism, explained and enforced, and compared with Infidel Fellowship, especially, as propounded by Robert Owen, Esq., and his disciples. London, 1839
- HUE, Otto, Ein Blick auf die christliche Gewerkschaftsbewegung. NZ 20,2(1902) a 341-
 - Klerikalismus und Gewerkschaftsbewegung. SM 6,2(1902)b 925-937
 - Die katholischen Arbeiter und das Zentrum. NZ 21,2(1903) 473-
 - Zur Geschichte der christlichen Gewerkvereine. SM 9,1(1905) 388-396
 - Der Fall Behrens. NZ 26,2(1908) a 254-
 - Die christlichnationale Arbeiterbewegung. SM 12,1(1908) c 17-24
- HUGGLER, August, Protestantische Pharisäer zur Genueserkonferenz. RR 1, (1921-22) 413-
- HUGHES, Edward, Vansittart Neale as christian socialist. Economic Review, 3, (1893)
- HUGO-Lindemann, E., Gewerkvereine und Sozialdemokratie. Eine Erwiderung. NZ 16,1(1897-98) 816-
- IGLESIAS, Pablo, Klerikalismus und Sozialismus in Spanien. SM 14,2(1910) 1029-1032
- ILGENSTEIN, W., Die religiöse Gedankenwelt der Sozialdemokratie. Berlin, (1915)
- IMBART DE LA TOUR, Démocratie et irréligion, conférence à la Semaine sociale d'Orléans. Lyon, (1906)

- JACOBY, Heinz, Der Seelenbegriff im Wandel der Zeiten. Ka 20, (1927) a 313-318
 - Die Frau und die Religion. Ka 20, (1927) b 433-435
- JAHRBUCH der christlichen Gewerkschaften. Christlicher Gewerkschaftsverlag,
 Köln, 1908
- JAKOBY, L., Das Unfehlbarkeitsdogma. Dresdner Volksbote vom 11.2.1872
- JALKOTZY, A., Kampf um die Erziehung der Arbeiterkinder. Ka 21, (1928) 476-484
 - Sittlich-religiöse Erziehung. Sozialistische Verwaltung u. Kriminalität.
 Ka 22, (1929) 520-525
 - Sozialistische Caritas. Ka 24, (1931) b 501-504
- JANSON, Perspektiven des deutschen Antifaschismus. RR 13, (1933-34) 236-
- JAPY, Gaston, Cléricalisme, socialisme et réaction. Montbéliard, 1904
- JAROSLAWSKY, E., Religion und KPRB. Moskau, 1926
- JAURES, Jean, La question religieuse et le socialisme. Paris, 1959
- JENSSEN, Otto, Der junge Engels. Der Sozialist 6, (1920) 17. April
 - Kirche und Kapitalismus. RR 2, (1922-23) 167-
 - Der lebendige Marxismus. Jena, 1924 d
 - Einführung in die Religionsgeschichte. Ab. 1, (1926) a 163-165
- JODERIN, Count E., Socialism and Catholicism. London, 1896
- JODL, Klerikalismus und Universitäten. (Aufsatz) Innsbruck, 1908
- JÖSTING, Werner, Sozialdemokratie und Christentum. Vortrag. Hattingen, 1891
- La JUDEO-Maçonnerie et le socialisme. Calais, 1896
- Les JUIFS dans le socialisme. No 1. Roanne, (1896) Nos. 2-3, (1896)
- JUSTUS, Jonas, Freie Gedanken zur Verurteilung der Kirche und ihrer Geschichte.
 Stuttgart, (1884)
- K., F.W.H. Wagener, Die Mängel der christlichsozialen Bewegung. NZ 4, (1886)
 333-
- K., Die Kirche im Zukunftsstaat. Die Zukunft 1, (1877/78) 549-559
- K., A., Der sogenannte urchristliche Kommunismus. NZ 26,2 (1907-08) a 432-
 - Zur katholischen Jugendorganisation. NZ 26,2 (1907-08) b 955-
- KADENBACH, Johannes, Das Religionsverständnis von Karl Marx. München, 1970
- KALISKI, Julius, Palästina und der Sozialismus. SM 35,2 (1929) 783-790
 - Die Zukunft der jüdischen Palästinaarbeit. SM 36,3 (1930) 990-995
 - Der sozialistische Politiker Ludwig Quessel. SM 37,1 (1931) 219-225
- KALTHOFF, A., An der Wende des Jahrhunderts. Kanzelreden über die sozialen
 Kämpfe unserer Zeit. Berlin, 1898

KAMPFMEYER, Paul und ALTMANN, Bruno, Vor dem Sozialistengesetz. Krisenjahre des Obrigkeitsstaates. Berlin, 1928

KAMPFMEYER, Paul, Der ethische Ausgangspunkt des Marxismus. SM 15,1(1911)b 33-37

- Die religiöse Einigung im Sozialismus. SM 15,1(1911)d 240-245
- Die Sozialdemokratie eine politische Partei, keine philosophische Schule. SM 15,2(1911)f 609-612
- Die Verweltlichung des Katholizismus. SM 15,2(1911)h 906-913
- Der Klerikalismus als Staatsretter. SM 15,3(1911)l 1599-1604
- Meinungsfreiheit innerhalb der Partei! SM 16,2(1912)c 599-605
- Marxismus und Materialismus - Nachdenkliches zu den antikirchlichen Massenversammlungen. SM 19,3(1913)g 1551-1557
- Kapitalismus und Sittlichkeit. SM 20,1(1914)c 496-500

KANNENGIESSER, A., Catholiques allemands. Paris, 1891

- Le socialisme et le rôle politique du clergé en Allemagne. Paris, 1891

KANTZENBACH, Friedrich Wilhelm: Politischer Protestantismus. Zur Geschichte seiner Theoriebildung. ZEE 16,(1972) 15-33

- Religionskritik der Neuzeit. Einführung in ihre Geschichte und Probleme. München, 1972

KAPPSTEIN, Theodor, Sozialismus im Urchristentum. SM 37,1(1931)a 561-565

- Rund um den Zionismus. Eindrücke auf einer Palästinafahrt. SM 37,2(1931)b 759-769

KARSEN, Fritz, Die Religion dem Volke! Ab. 2,(1927) 4-6

KARRENBURG, Fr., Christentum, Kapitalismus und Sozialismus. Berlin, 1932

KAUFMANN, Mor., Christian socialism. London, 1888

- Socialism and the papacy. National Review, Dez. 1889

KAUTSKY, Karl, Zum Lutherjubiläum. NZ 1,(1883)a 489-

- Die Entstehung der biblischen Urgeschichte. Kosmos. Zeitschrift für Entwicklungslehre und einheitliche Weltanschauung. Stuttgart. 13,(1883)b
- Die Entstehung des Christentums. NZ 3,(1885)a 481-, 529-
- Thomas More und seine Utopie (1887, Nachdr. 1947)
- Friedrich Engels, sein Leben, sein Wirken, seine Schriften. Berlin, 1895
- Partei und Gewerkschaft. NZ 17,1(1898-99) 420-
- Christliche Gewerkvereine, ihre Aufgabe und Tätigkeit. NZ 18,2(1900) 505-
- Die Sozialdemokratie und die katholische Kirche. NZ 21,1(1902-03)a 4-, 43-, 75-
- Jaurés und die französische Kirchenpolitik. NZ 21,1(1902-03)b 504-
- Die Sozialdemokratie und die katholische Kirche. 2. Aufl. Berlin, 1919
- Dr. Friedrich Glaser, Die franziskanische Bewegung. (Der heilige Franz von Assisi) NZ 22,2(1904) 260-
- Der Ursprung des Christentums. Stuttgart, 1908
- Jesus der Rebell. NZ 28,1(1909-10) 13-, 44-
- Das neueste Leben Jesu. NZ 29,1(1910-11)a 35-
- Saint-Simon, Neues Christentum. NZ 29,2(1911) 340-
- Religion. NZ 32,1(1914)b 182-188, 352-360
- Grundsätze u. Forderungen der Sozialdemokratie. Berlin, 1919
- Materialistische Geschichtsauffassung. 2 Bde. Berlin, 1927

- KAUTSKY, Karl, Texte zu den Programmen der deutschen Sozialdemokratie 1891-1925. Eingeleitet und herausgegeben von Albrecht Langner. Köln, 1968
- KAUTSKY, Karl, jun., Urchristentum und Bolschewismus. Ka 13, (1920) 237-242
- KELLER, S., Sozialdemokratie und Christentum. Düsseldorf, 1895
- KEMPE, Paul, Christus und die Sozialdemokratie. Braunschweig, 1893
- KEMPEL, Franz, Die neutrale und christliche Gewerkschaftsbewegung. Broschüre, o.O., 1901
- KEMPKENS, R., Das "Programm" der Zentrumsparlei. NZ 36,2(1918)a 366-371
- Das Zentrum und die preussische Wahlreform. NZ 36,2(1918)b 535-543
- Neuordnung der Zentrumsparlei? NZ 36,2(1918)c 615-619
- Die Zentrumsparlei vor und nach der Revolution. NZ 37,1(1919) 593-599
- KERN, Walter, Tod Gottes und technisches Zeitalter. Umfeld und Vorgeschichte des humanistischen Atheismus. SZ 190, (1972) 219-229
- Grundmodelle des humanistischen Atheismus. SZ 190, (1972) 291-304
- KESSLER, Gustav, Die Religion soll Privatsache werden. Glaube, Religion, Sittlichkeit und Kirche im Verhältnis zur Sozialdemokratie. Berlin, 1894
- KETTELER, Wilh. Emman., Frhr. v., Die Arbeiterbewegung und ihr Streben im Verhältnis zu Religion und Sittlichkeit. Eine Aussprache gehalten am 25. Juli 1869. Mainz, 1869
- Die Arbeiterfrage und das Christentum. Mainz, 1864
- Liberalismus, Sozialismus und Christentum. Rede. Mainz, 1871
- Soziale Schriften. Essen, 1908
- KIEFL, Franz Xaver, Die Theorien des modernen Sozialismus und der Ursprung des Christentums. Kempten, 1915
- Sozialismus und Religion, Regensburg, 1919
- Kritische Randglossen zum Bayerischen Konkordat. Regensburg, 1926
- KILLER, Karl, Geistige Landesverteidigung und Schule. RR 18, (1938-39) 207-
- KIMMERLE, Heinz, Der marxistische Atheismus. Zur Religionskritik bei Marx, Engels und Lenin. Evang. Theologie 26, (1966)b 434-447
- KIRCHE, Sozialdemokratie, Christentum. Gedanken zur Reform der Reformationskirche. Von einem protestantischen Geistlichen. Berlin, 1897
- KIRCHE und Sozialismus. Erfurt, 1894
- KLEIN, Gg., System eines idealistischen Sozialismus. Wien, 1931
- KLEIN, J., Katechismus der sozialdemokratischen Religion und Revolution. Systematisch geordnete Fragen, beantwortet von der sozialdemokratischen Partei, von Parteiorganen und einzelnen Genossen der Sozialdemokratie. Berlin, 1903
- KLEINBERG, Alfred, Ein Revolutions- und Geschichtstheologe. Ka 26, (1933) 259-265

- KLEINSPEHN, Johannes, Kirchliche Neuordnung und Sozialdemokratie. SM 30, (1924) 106-114
- KOBER, Johs., Karl Mez, ein Vorkämpfer für christlichen Sozialismus. Lebensbild nach den besten Quellen dargestellt. Basel, 1892
- KOCH, Traugott, Revolutionsprogramm und Religionskritik bei Karl Marx. Zeitschrift f. Theol. u. Kirche, Tübingen, 68, (1971) 53-81
- KOCH, Walter, Geistige Bewegung. SM 26,1(1920)a 106-107
 - Weltaufgaben der Erziehung. SM 26,1(1920)b 381-388
 - Die christliche Internationale und die deutsch-französische Verständigung. SM 26,2(1920)d 784-789
 - Können Sozialismus und Katholizismus zusammenarbeiten? SM 34,1(1928) 279-286
- KOEPCKE, Cordula, Sozialismus in Deutschland. München, 1970
- KOESTER, Otto, Zur Philosophie des Sozialismus. SM 24,1(1918) 598-604
 - Sozialismus und Idealismus. Ka 12, (1919) 182-201
- KÖHLER, F.W., Die sozialen Wirren und das Evangelium. Saalfeld, 1877
- KÖHLER, Herm., Sozialistische Irrlehren von der Entstehung des Christentums und ihre Widerlegung. Leipzig, 1899
 - Kirche und Sozialdemokratie. Monatsschr. f. kirchl. Praxis, 5,2(1905)
 - Der evangelische Geistliche und die Sozialdemokratie. Leipzig, 1906
- KOLB, Georg Friedrich, Kulturgeschichte der Menschheit. Band 1: Leipzig, 1869, Band 2: Leipzig, 1870
- KOLB, Wilhelm, Ueber das Zentrum und die Sozialdemokratie. SM 9,2(1905) 783-787
- KOLNAI, Aurel, Die Ideologie des Ständestaates. Ka 27, (1934) 13-23
- Die konfessionelle Hetze und die Sozialdemokratie. CSB 22, (1889)
- KOOL, Fritz, KRAUSE, Werner, Die frühen Sozialisten. Olten-Freiburg i.Br., 1967
- KOROWIN, E., Faschismus und Religion. UBM 8, (1934) 396-430
- KORSCH, Karl, Die materialistische Geschichtsauffassung. Leipzig, 1929
- KÖTZSCHKE, H., Die Sozialdemokratie als Konsequenz des Christentums. Die Zeit, Wien, 16. Juli 1904
 - Die Kirche und die ihr entfremdeten Arbeitermassen. Dresden, 1906
- KRAINJUK, S., Fünfjahresplan und Religion. Moskau, 1931
- KRAL-Gauting, Josef, Sind Christentum und Sozialismus unvereinbar? München, (1919)
- KRANOLD, Albert, Sozialismus als sittliche Idee. (S. 501-561) In: Otto Jensen (Hrsg.), 1924 d
 - Vom ethischen Gehalt der sozialistischen Idee. Breslau, 1930

- KRASSER, Friedr., Anti-Syllabus. Gedicht. Braunschweig, 1878
- Marseillaise des Christentums. Berlin, 1891
- KRAUS, J.B., Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus, 1930
- KREITERLING, Willi, Kirche, Katholizismus, Sozialdemokratie. Von der Gegnerschaft zur Partnerschaft. Bonn-Bad Godesberg, 1969
- KRESS, O.E., Hrsg., Kirche, Staat und Katholiken. Dokumentation 1803-1967. Augsburg, 1967
- KREUZIGER, Max, Sozialistische Jugendweihe. Ab 2, (1927) 42-43
- KRINGEN, Olaf, Die Kirche von einem sozialistischen Standpunkt betrachtet. Protestantenblatt 17, (1907) 181-
- KRINGEN, Olav, Die Kirchenfrage in der norwegischen Sozialdemokratie. SM 12,2 (1908) 666-671
- KRISCHE, Paul, Sozialismus und Religion. Verl. d. Zentralverbandes proletarischer Freidenker. Dresden, 1921
- KRIWITZKI, A., RUBINSTEIN, A., "Der Kampf" und "Die Gesellschaft" zum 50. Todestag von Karl Marx. UBM 7, (1933) 390-414
- KUHN, Annette, Die Kirche im Ringen mit dem Sozialismus, 1803-1848. München, 1965
- KÜHNE, P. Benno, Der Zusammenhang der atheistischen Wissenschaft mit dem Sozialismus. Aus den Enthüllungen des hochwürdigsten Bischofs Dupanloup von Orleans nachgewiesen. Einsiedeln, 1872
- KÜHNE, Gustav, Eine Quarantaine im Irrenhause. Leipzig, 1835
- Weibliche und männliche Charaktere. Teil 1, Leipzig, 1838
- KÜHNERT, Herbert, Aufgaben und Mittel der Religionswissenschaft. SM 22,3 (1916) 1368-1372
- Die Religiösität des Primitiven. SM 23,2 (1917) f 640-645
- Die Entwicklung der Religiosität. SM 23,2 (1917) g 693-696
- Religion, Kirche und Sozialismus. SM 28,1 (1922) e 341-345
- Auf dem Wege zur Einheitsschule. SM 29, (1923) a 226-229
- Die Organisierung der Einheitsschule in Thüringen. SM 29, (1923) b 411-414
- KUNZ, Otto, Katholischkonservative Stimmen zum eidgenössischen Strafrecht. RR 17, (1937-38) 330-
- KÜNZLI, Arnold, Karl Marx. Eine Psychographie. Wien, 1966
- KUPISCH, Karl, Vom Pietismus zum Kommunismus. Berlin, 1953
- Das Jahrhundert des Sozialismus und die Kirche. Berlin, 1958
- Kirche und soziale Frage im 19. Jahrhundert. Theologische Studien 73. Zürich, 1963
- KUROW, I., Ideologen der kapitalistischen Restauration in der Sowjetunion. UBM 5, (1931) 22-46

- L., Die schweizerische Reformtheologie und die soziale Frage. Die Zukunft 1, (1877-78) 616-623, 646-651
- LAFARGUE, Paul, Der Mythos von d. unbefleckten Empfängnis. Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie. NZ 11,1(1892-93) 844-
 - Der Ursprung der Idee des Gerechten und Ungerechten. NZ 17,2(1899)
 - Pamphlets socialistes. Le droit à la paresse; la religion du capital; l'appétit vendu; Pie IX au Paradis. Paris, 1900
 - Die christliche Liebestätigkeit. NZ 23,1(1904-05) 75-, 118-, 145-
 - Die Ursachen des Gottesglaubens. NZ 24,1(1905-06) 476-, 508-, 548-
 - La religion du capital. Lille, (1907)
 - Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Seele. Uebersetzt von Luise Kautsky. NZ Ergänzungsheft 6,1909
- LAJAGUIER, Prosper Frédéric, Le socialisme et christianisme dans les circonstances actuelles. Montauban 1848. Nouv.ed., Paris, 1889
- LAMENNAIS, F., Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'église. Paris, 1829
 - Worte eines Gläubigen. Vollständig übersetzt und mit kritischen Materialien begleitet. Hamburg, 1834
 - De la société première et de ses lois ou de la religion. Paris, 1848
- LAMMERS, A., Religion und Sozialismus. Arbeiterfreund 13,(1875)
 - Der Sozialismus. Breslau, 1878
- LANDOLT, Adolf, FREY, Arthur, Der politische Katholizismus in der Schweiz. Zürich, 1944
- LANG, Heinrich, Das Leben Jesu und die Kirche der Zukunft. Berlin, 1872
- LANGE, A., Ueber den geschichtlichen Charakter der kanonischen Evangelien insbesondere der Kindheitsgeschichte Jesu mit Beziehung auf das "Leben Jesu", von D.F. Strauss. Eine beleuchtende Abhdlg. Duisburg, 1836
- LANGE, Friedrich Albert, Das päpstliche Rundschreiben und die achtzig verdammten Sätze erläutert durch Kernsprüche von Männern der Neuzeit sowie durch geschichtliche und statistische Notizen. Duisburg, 1865
 - Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Band 1: Leipzig, 1866, Band 2: Leipzig, 1875
- LANGE, Paul, Bürgerliche Sozialpolitiker, Gewerkschaften und Klassenkampf. NZ 32,2(1914) 486-489
- LANGENIEUX, le cardinal, L'athéisme et ses influences dans la vie des catholiques, instruction pastorale. Reims, (1894)
 - Conséquences funestes de l'athéisme en France. Lettre pastorale pour le carême de 1899. Charleville, 1899
 - Sur quelques conséquences de l'athéisme en France. Reims, 1902
- LANGNER, Albrecht, Katholizismus und freiheitlicher Sozialismus in Europa. Köln, 1965
- LA RALLEYE, L. de, L'église et le socialisme dans les deux mondes. Revue du monde cathol., 1894, août-sept.

- LAUFENBERG, H., Klerikale Zweiseelentheorie. NZ 26,2(1908) 263-
 - Dogma und Klassenkampf. NZ 27,1(1908-09) 564-
 - Das Görreslexikon. NZ 28,1(1909-10) 76-, 110-, 134-
- LAURENT, F., Le communisme catholique. Bruxelles, 1859
- LAURENTIE, L'athéisme social et l'église; schisme du monde nouveau. Paris, 1869
- LEATHAM, J., Was Jesus Christ a Socialist? Aberdeen, 1891
- LEHN, M., Der Gotteslästerungs-Paragraph im deutschen Reichstrafgesetzbuch.
 Die Zukunft 1,(1877/78) 236-239
- LEHR, G., Christus und die Sozialdemokratie. Siegen, 1900
- LEICHTER, Otto, Keine Stände-Illusionen! Ka 27,(1934) 47-53
- LEIMPETERS, Johann, Die Verräterei der christlichen Gewerkschaften. NZ 25,1
 (1906-07) 662-
- LEIPART, Theodor, Politik und Religion in den gewerkschaftlichen Organisations-
 nen der Arbeiter. NZ 17,1(1898-99) 499-
- LENIN, Vladimir Iljic, Ueber die Religion. Berlin, 1970c
 - (Einzeltitel im Textteil)
- LENNOX, Richmond, Ecclesia militans, Adolf Stoecker. Gt. 6,1(1929) 362-371
- LEO, Heinrich, Die Hegelingen. Aktenstücke und Belege zu der sogenannten
 Denunziation der ewigen Wahrheit. Halle, 1838
- LEONHARD, Rudolf, Einige Betrachtungen über Religion und Wirtschaft (im An-
 schluss an K. Kautskys "Ursprung des Christentums"). AGS 8,(1919) 116-134
- LEROY-Beaulieu, Anatole, Christianisme et démocratie. Christianisme et socia-
 lisme. Paris, 1905
- LEUTHNER, Karl, Kirche und Sozialdemokratie. Neue Gesellschaft 2,(1907)
 - Die Axt an der Wurzel der Kirche. Ka 1,(1907-08) 390-400
 - Der Katholizismus als Kulturhemmung. SM 12,2(1908) 657-663
 - Politische und humanitäre Idee. SM 13,2(1909) 753-759
 - Der Raubzug der Pfaffen aus den Staatssäckel. (o.O.) (1921)
- LEWIN, Mark, Menschenrechte und Bolschewistendienerei. SM 30,(1924) 431-435
- LEY, Hermann, Geschichte der Aufklärung und des Atheismus. Berlin-DDR, Bd.
 2/1, 1970; Bd. 2/2, 1971
- LEYENDECKER, Josef, Ueber Atheismus und Theismus. Volksstaat Nr. 102 vom
 21. Dez. 1872
- LIDTKE, Vernon L., August Bebel und German Social Democracy's Relation to
 the Christian Churches. Journal of the History of Ideas. Volume XXVII,
 245

- LIEBKNECKT, Karl, Kirchenaustrittsbewegung und Sozialdemokratie. NZ 32,1(1914)
576-578
- Reden und Aufsätze. (1921)
- Ausgewählte Reden, Briefe und Aufsätze. (1952)
- /Weitere Einzeltitel (Reden) im Textteil/
- LIEBMANN, Kurt, Vincent van Goghs Religion der Menschengüte. SM 35,1(1929)
506-517
- LIEBSTER, Georg, Kirche und Sozialdemokratie. Studien zur prakt. Theologie.
Grissen, 2, (1908)
- LIGNEAU, Jean de, La fin d'un siècle sans Dieu. Episodes de la terreur. Paris,
1898
- LILLY, W.S., Christianity and communism. New Review, Oct. 1894
- LIMBERTZ, H., Christliche Gewerkschaften, Zentrum und Kirche. NZ 32,2(1914)
542-546
- LINDT, Andreas, Friedrich Naumann und Max Weber. Theologie und Soziologie im
wilhelminischen Zeitalter. München, 1973
- LOHSE, J., Die Religion und die sozialistische Bewegung. Ein protestantischer
Vortrag. Oldenburg, 1877
- LOMBARDO, L., Democrazia cristiana e socialismo: conferenza tenuta nel circo-
lo socialista (di Messina). Messina, 1903
- LOMMEL, Georg, Johannes Huss. Nürnberg, ⁵1870
- Jesus von Nazareth. Historische Studie. Nürnberg, ⁵1872, ¹³1893
- LORENZ, Max, Mein Austritt aus der Sozialdemokratie. Die Zukunft 17, (1896)
- Religion und Sozialdemokratie. Berlin, 1897 a
- Die Sozialdemokratie und der nationale Gedanke. Preussische Jahrbücher
88, (1897)b
- Der nationale Kampf gegen die Sozialdemokratie. Leipzig, 1897 c
- Marx - Bernstein - Kautsky. Preuss. Jahrbücher 96, (1899)
- Die Ethik im Marxismus. Preuss. Jahrbücher 100, (1900)
- LORENZ, Past., Kirche und Sozialismus. Die Lösung der Bekenntnisfrage. Er-
furt, 1893
- LOSINSKY, Eugen, War Jesus Gott, Mensch oder Ueberschmensch? Berlin, 1900 a
- Waren die Urchristen wirklich Sozialisten? Berlin, 1900b
- Das wahre Christentum als Feind von Kunst und Wissenschaft. Berlin,
1900 c
- Was haben die Armen dem Christentum zu verdanken? Berlin, 1901 d
- Wie soll das Christentum bekämpft werden? NZ 19,2(1901)e 783-
- Das religiöse Problem in Sozialismus. SM 6,1(1902)a 123-131
- Notizen zu: Göhre, Paul, Das religiöse Problem im Sozialismus. (1902);
SM 6,1(1902)b 405-406
- LÖWENSTEIN, Kurt, Die Kulturkrise der Reaktion. Ab. 2, (1927)a 33-36
- Der Kampf um die Schule. Ab. 2, (1927)b 133-139

- LUDLOW, J.M., Christian socialism and its opponents: a lecture. London, 1851
 - Two dialogues on socialism. Economic Review 4, (1894)
- LÜTGENAU, Franz, Natürliche und soziale Religion. Stuttgart, 1894 a
 - Die Jesuitenfrage. Eine politisch-geschichtliche Abhandlung zur Aufklärung des arbeitenden Volkes. Bielefeld, 1894 b
 - Der Sozialismus und die Kirchen. SM 2, (1898) 158-161
- LÜTGERT, Wilhelm, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. Dritter Teil. Höhe und Niedergang des Idealismus. Gütersloh, 1925
 - Der christliche Sozialismus im 19. Jahrhundert. Hallische Universitätsreden 31, (1927)
- LUSTRAC, A. de, Christianisme et socialisme. Paris, 1863
- LUXEMBURG, Rosa, Der Sklaventanz in Frankfurt. Der antisozialistische Arbeiterkongress. NZ 22,1(1903-04) 167-
 - Kirche und Sozialismus (1905), (a.d. polnisch). Mit einer Einführung von Dorothee Sölle und Klaus Schmidt. Frankfurt a.M., 1973
 - Das Offiziösentum der Theorie. NZ 31,2(1913) 828-843
- M., Die Kirche im Zukunftsstaat. Eine Entgegnung. Die Zukunft 1, (1877/78) 680-683, siehe: K. 1877/78
- MAAS, Walther, Polens Schulwesen und Erziehungsziele. SM 36,2(1930) 439-445
- MACH, Franz, Die Krisis im Christentum und die Religion der Zukunft. Ein Weck- und Notruf an unsere Zeit. Dresden, 1905
- MAHLING, Friedrich, Das religiöse und antireligiöse Moment in der ersten deutschen Arbeiterbewegung (von ca. 1840-1860). Festgabe für A. v. Harnack. Tübingen, 1921
- MAHR, Sabine, Katholisch. SM 2, (1898) 477-482
- MALPHETTES, L'église et le socialisme. Les catholiques sociaux et les socialistes, conférence donnée à Carmaux, le 19 avril 1903. Albi, 1903
- MALVERT, A., Wissenschaft und Religion. Frankfurt a.M., 1904
- MAN, Hendrik de, Die sozialistische Idee. Jena, 1933α
- MANN, Karl, Bourgeoisie und Klerikalismus. Ka 1, (1907-08)b 385-389
 - Proletariat und Religion. Ka 1, (1907-08)c 537-542
 - Katholischer Sozialismus. Ka 3, (1909-10)b 66-70
- MARCHAL, Charles, Christianisme et socialisme; études historiques. Paris, 1850
- MARCK, Siegfried, Hegelianismus und Marxismus. Vorträge der Kantgesellschaft, Berlin, 1922
- MARCKWALD, Hans, Zur Kirchengaustrittsbewegung. NZ 32,1(1914) 583-586
- MARGULIES, Heinrich, Kritik des Zionismus. 1920

- MARIANO, Raffaele, Das jetzige Papsttum und der Sozialismus. Berlin, 1882
- MARR, Wilhelm, Das junge Deutschland in der Schweiz. Ein Beitrag zur Geschichte der geheimen Verbindungen unserer Tage. Leipzig, 1846
- MARTENSEN, Hans Lassen, Sozialismus und Christentum. Ein Bruchstück aus der speziellen Ethik. Gotha, 1875
- Sozialismus und Christentum, übers. von Th. Jörgensen. Kiel, 1875
- MARX, Karl, (Einzeltitel im Textteil). (Siehe Abkürzungsv. MEGA, MEW)
u. Friedrich Engels. Ueber Religion. Berlin-DDR, 1958
- MATTMÜLLER, M., Religiöser Sozialismus, Parteizugehörigkeit und christliches Gewissen im Denken und Leben von L. Ragaz. ZEE (1960) 321-340
- MAULNIER, Thierry, Mythes socialistes. Paris, 1936
- MAURENBRECHER, Max, Die Evangelien. SM 13,1(1909) a 36-41
- Der urchristliche Kommunismus. SM 13,1(1909) b 94-102
- Religionsgeschichte und materialistische Geschichtsauffassung. SM 13,1(1909) c 165-173
- Die Bedeutung des Klassengegensatzes für den israelitischen Monotheismus. SM 13,1(1909) d 218-224
- Biblische Geschichten. 10 Hefte. Verl. Buchh. Vorwärts. Berlin, 1909 e
- Vom Nazareth nach Golgotha. Untersuchungen über die weltgeschichtlichen Zusammenhänge des Urchristentums. Berlin, 1909 f
- Propheten und Praktiker. SM 14,1(1910) a 18-25
- Die Religionsfrage in der politischen Agitation. SM 14,2(1910) c 953-960
- Von Jerusalem nach Rom. Berlin, (1910) d
- Von Nazareth nach Golgotha. Berlin, (1910) e
- Das religiöse Element im heutigen Sozialismus. SM 15,1(1911) 37-45
- Warum sind wir Sozialdemokraten? SM 16,3(1912) 1154-1161
- Das Leid. Eine Auseinandersetzung mit der Religion. Jena, 1913
- Offenbarung. Langensalza, 1919
- Glauben und Deutschtum. Berlin, 1926
- MAUTHNER, Fritz, Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. Stuttgart-Berlin, 1920-1923
- MAYER, Gustav, Johann Baptist von Schweitzer und die Sozialdemokratie. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung. Jena, 1909
- Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preussen. Zeitschrift für Politik 4, (1913)
- Karl Marx und der zweite Teil der "Posaune". AGS 7, (1916) 332-
- Friedrich Engels. Schriften der Frühzeit. Berlin, 1920
- Friedrich Engels in seiner Frühzeit. Berlin, 1925
- MEACCI, Ces. Sac., Socialismo e religione. Cascina, 1890
- MEERFELD, Jean, Beiträge zur klerikalen Arbeiterpolitik. NZ 23,1(1904-05) 555-, 578-
- Klassenkampf in der Zentrumsparlei. NZ 24,1(1905-06) 423-
- Wir und das Zentrum. NZ 26,2(1908) 826-
- Päpstliche Gewerkschaften. Ka 5, (1911-12) 499-510
- Das Ende einer Lüge. (Die Ansprache Pius X) NZ 30,2(1912) 377-
- An der Kette der Hierarchie. NZ 31,1(1913) 265-272

- MEERFELD, Jean, Die Christlichnationalen und das Koalitionsrecht. NZ 32,1 (1914) a 297-302
- Kirche und Sozialdemokratie. NZ 32,1(1914)b 578-583
 - Der Krieg der Frommen. Berlin. 1914 c
 - Strömungen im Zentrum. NZ 36,1(1918) a 31-34
 - Julius Bachem. NZ 36,1(1918)b 447-451
 - Vatikanische Kriegspolitik. NZ 36,2(1918) c 121-128
 - Die deutsche Zentrumsparterie. Berlin, 1918 d
- MEFFERT, Franz, Protestantismus und Sozialismus. Soziale Revue. 2, (1902)
- Glauben und Materialismus. Soziale Revue 5, (1905) a
 - Die Sozialdemokratie und die religiöse Frage. Soziale Revue 5, (1905) b
- MEHLICH, Ernst, Katholische Literaturkritik. NZ 32,2(1914) 643-646
- MEHRING, Franz, Herr Hofprediger Stöcker, der Sozialpolitiker. Eine Streitschrift. Bremen, 1882
- Zerschliffen und zerschlissen. (Zum Katholikentag in Danzig) NZ 9,2 (1891) 777-
 - Peter Reichensperger. NZ 11,1(1892-93) a 489-
 - Bürgerlicher Parlamentarismus. (Bachems Antisozialistenrede) NZ 11,1 (1892-93) b 617-
 - Jesuitisches. Graf Hoensbroech, der Ex-Jesuit. NZ 11,2(1893) a 129-
 - Aus dem Wahlkampf. (Der Wahlaufwurf der Ultramontanen) NZ 11,2(1893) b 257-
 - Das Ende eines Demagogen. (Stöcker) NZ 11,2(1893) c 545-
 - Blamage über Blamage. (Der Verrat des Zentrums bei der Umsturzvorlage) NZ 13,1(1894-95) 577-
 - Stöckers Zwillings. NZ 13,2(1895) a 321-324
 - Kleine Zankäpfel. (Stöckers Scheiterhaufenbrief und die freisinnige Hintertreppenpolitik. NZ 13,2(1895) b 769-
 - Die evangelisch-soziale Bewegung. (Paul Göhres Schrift über ihre Geschichte und Ziele) NZ 14,2(1896) 641-
 - Der Umfall des Zentrums (bei der Marinevorlage) NZ 16,1(1897-98) 385-
 - Flottengesetz und Zentrum. NZ 16,2(1898) 33
 - Keine Männer. (Das Zentrum und die 7000 Mann der Militärvorlage. Liebers Rede über moderne Kunst) NZ 17,2(1899) a 1-
 - Kartell Tendenzen beim Zentrum. NZ 17,2(1899) b 833-
 - Reaktionäre Puppenspiele (der Lieber, Miquel, Zedlitz) NZ 18,1(1899-1900) a 1-
 - Lieber und Miquel. NZ 18,1(1899-1900) b 353-
 - Wie der Zweck, so die Mittel. (Zentrum und Flottenvorlage. Benningsens Ministerkandidatur von 1877) NZ 18,2(1900) a 129-
 - Die wahren Sieger. (Der Zentrumsumfall bei der Flottenvorlage) NZ 18,2 (1900) b 321-
 - Kulturschwindel. (Zum Tode des Kultusministers Falk) NZ 18,2(1900) c 449-
 - Parlamentarischer Kretinismus. ("Exzellenz" Ballestrem) NZ 18,2(1900) d 513-
 - Christentum und Sozialdemokratie. (Göhre in Berliner Versammlungen) NZ 19,1(1900-01) 257-
 - Moderne Evangelienkritik. (Adolf Harnack, Das Wesen des Christentums) NZ 19,2(1901) a 79-, 115-
 - Ueber Aufklärungsliteratur. (Losinskys Schriften) NZ 19,2(1901) b 385-
 - Einige Spähnchen. (Ernennung Spahns zum Professor in Strassburg usw.) NZ 20,1(1901-02) a 97-

- MEHRING, Franz, Ein liberaler Rummel. (Der Fall Spahn, Mommsen und Michaelis) NZ 20,1(1901-02)b 289-
- Soziale Theologie. (A. Kalthoff, Das Christusproblem) NZ 21,1(1902-03)a 385-
 - Ultramontaner Sozialismus. (Freiherr von Ketteler und Lassalle) NZ 21,1(1902-03)b 641-
 - Der Trierer Schulfall. NZ 21,1(1902-03)c 769-
 - Eine Bergpredigt. (Pastor Kalthoff, Zum Christusproblem; Pfarrer Kutter, Sie müssen) NZ 22,2(1904)a 257-
 - Albert Kalthoff, Die Entstehung des Christentums. NZ 22,2(1904)b 732-
 - Eine neue Reformation. (Pfleiderer, Die Entstehung des Christentums) NZ 23,2(1905) 713-
 - Der Ursprung des Christentums. (Karl Kautsky, Der Ursprung des Christentums) NZ 27,1(1908-09)a 281-
 - Religion ist Privatsache. NZ 27,1(1908-09)b 417-
 - Ein Kapitel über historische Methode. (Polemik gegen Maurenbrecher) NZ 27,1(1908-09)c 769-
 - Eine Lese Frucht. (Gegen Max Maurenbrecher) NZ 27,1(1908-09)d 936-
 - Calvin und Luther. NZ 27,2(1909) 489-
 - Schulfragen. (Die Massregelung des Lehrers Holzmeier in Bremen) NZ 28,2(1910)a 1-
 - Noch einmal Schulfragen. (Albert Lange und der Religionsunterricht in der Schule) NZ 28,2(1910)b 65-
 - Die Barromäusenzyklika des Papstes über die Reformation. (Eine ertragreiche Woche) NZ 28,2(1910)c 361-
 - Victor Cathrein, S.J., Der Sozialismus. NZ 29,1(1910-11)a 348-
 - Julius Bachem. (Parlamentarische Denkwürdigkeiten) NZ 29,1(1910-11)b 425-
 - Der Fall Jatho. NZ 29,2(1911)a 457-
 - Das päpstliche Motu proprio. NZ 29,2(1911)b 537-
 - Karl Gutzkow, Der Zauberer von Rom. NZ 29,2(1911)c 615-
 - Parteikrisen (der Nationalliberalen und der Ultramontanen) NZ 30,2(1912)a 33-
 - Artur Böthlingt, Bismarck und das päpstliche Rom. NZ 30,2(1912)b 501-
 - Kritische Anmerkungen. NZ 34,2(1916) 700-726
 - Karl Marx. Geschichte seines Lebens. Leipzig, 1919 (neu Frankfurt a.M. 1964)
 - Geschichte der Sozialdemokratie. Berlin-DDR, 1960
- MEISSNER, Boris, Das Parteiprogramm der KPdSU 1903-1961. Dokumente zum Studium des Kommunismus. Köln, 1962
- MENKE, Bernhard, Zur Kirchenaustrittsbewegung. NZ 32,1(1914) 661-668
- MENNICKE, Carl, Der religiöse Sozialismus in Deutschland. SM 32,(1926) 156-163
- Proletariat und Volkskirche. Jena, 1919
- MENSCHING, Gustav, Denken und Andacht. Ein Beitrag zum religiösen Problem. SM 27,2(1921) 953-955
- Das religiöse Urteil. Ein Beitrag zur Wesensfrage. SM 28,1(1922) 520-521
- MERZ, Georg, Religiöse Ansätze im modernen Sozialismus. Im 1. Heft der Sammlung "Christentum und soziale Frage". München, (1919)

- MERZ, Heinr., Armut und Christentum. Bilder und Winke zum christl. Kommunismus und Sozialismus. Stuttgart, 1849
- MESSIN, F., Eine neue Revision der materialistischen Geschichtsauffassung. UBM 3, (1929) 329-345
- MESSNER, Johannes, Wilhelm Hohoffs Marxismus. Diss. München, 1924
- MEYEN, Eduard, Heinrich Leo, Der verhallerte Pietist. Leipzig, 1839
- MEYER, C.W., Ueberwindung der Gottesidee. Frankfurt a.M., 1907
- MINLOS, Robert, Der Atheist. Eine Stimme aus dem Osten. Berlin, 1900
- MÖGLICH, Alfred, Die neue Sozialdemokratie und das neue Programm. SM 25,1 (1919) 455-461
- MOMBERT, P., Aus der Literatur über die soziale Frage und über die Arbeiterbewegung in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. AGS 9, (1921)
- MOMMSEN, Wilhelm, Deutsche Parteiprogramme. München, 1960
- MONAT, Anneliese, Sozialdemokratie und Wohlfahrtspflege. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Arbeiterwohlfahrt. Stuttgart, 1961
- MOOK, Friedrich, Das Leben Jesu. Zürich, 1872/1873
- MOORE, Edith, Der Vatikan in Frieden und Krieg. (engl. "Socialist Commentary" März 1944) RR 24, (1944-45)
- MORISON, J.C., Menschheitsdienst. Versuch einer Zukunftsreligion. (a.d. engl.) Mit einem Vorwort von L. Büchner. Leipzig, 1890
- MORSEY, R., Die deutsche Zentrumspartei 1917-20. 1966
- MOST'S Proletarier-Liederbuch. Chemnitz, ⁵1875
- MOTTA und der Vatikan, Das Handschreiben des Papstes Pius XI. an Bundesrat Motta vom 20.12.1936. RR 24, (1944-45) 127
- MUCKLE, Friedrich, Das Kulturideal des Sozialismus. NZ 38,1 (1920) 587-588
- MULFORD, Prentice, Die Befehle Gottes, SM 26,1 (1920) 44-48
- MÜLLER, Adolf, Ein Streifzug in das Gebiet des Zentrums. NZ 9,1 (1890-91) 625-
- MÜLLER, Guido, Eidgenössischer Antisemitismus. RR 18, (1938-39) 212
- MÜLLER, Hans, Das religiöse Moment in der sozialistischen Bewegung. SM 14,3 (1910) 1665-1669
- Macht und Glaube. SM 20,1 (1914) 419-422
 - Katholische Kirche und Nationalsozialismus. Dokumente 1930-1935. München, 1963

- MÜLLER, Nina, Die Arbeiter-Enzyklika "Rerum Novarum". Zürich, 1941
- MÜLLER, Moritz, sen., Ueber den Atheismus unter den Sozialdemokraten. Eine Mahnung an die Arbeiterwelt. Leipzig, 1892
- MÜLLER, Otto, Die christliche Gewerkschaftsbewegung Deutschlands mit besonderer Berücksichtigung der Bergarbeiter- und Textilarbeiter-Organisationen. Karlsruhe, 1905 a
- Katholische Arbeiterinnen-Vereine. M.-Gladbach, 1905 b
- MÜLLER-Wolf, Gustav, Zur zukünftigen Gestaltung der Religion. SM 27,2 (1921) 712-716
- MUN, A. de, Socialistes et catholiques. Paris, 1878
- NAUMANN, Friedr., Christlich-sozial. Die Zukunft 6, (1894) a
- Offiziöses vom evangelisch-sozialen Kongress. Die Zukunft 7, (1894) b
- Soziale Briefe an reiche Leute. Die Zukunft 8 u. 9, (1894) c
- Soziale Briefe an reiche Leute. Göttingen, 1894 d
- Un programme de socialisme crétien en Allemagne. Revue du christ. prat., 1894 e
- Zum sozialdemokratischen Landprogramm. 1895
- Was heisst Christlich-sozial? Gesammelte Aufsätze. Leipzig, 1890 a
- Einige Gedanken über die Gründung christlich-sozialer Vereine. Entgegnung auf Prof. Dr. Hilty's gleichnamigen Vortrag. Bern, 1896 b
- National-sozialer Katechismus, Erklärung der Grundlinien des national-sozialen Vereins. Berlin, 1897
- Soziales Programm der evangelischen Kirche. (o.O.), (o.J.), (ca. 1900) a
- Christus als Volksmann. (o.O.), (o.J.), (ca. 1900) b
- Demokratie und Kaisertum. Berlin-Schöneberg, 1900 c
- Die psychologischen Naturbedingungen des Sozialismus. Polit.-anthropol. Revue 7, (1902)
- Liberalismus, Zentrum und Sozialdemokratie. München, 1904
- Der Niedergang des Sozialismus. Die Hilfe 11,9 (1905)
- NAUMANN, Gottfried, Sozialismus und Religion in Deutschland. Leipzig, 1921
- NEERGAARD, C.B. v., Die Demokratie, der Sozialismus und das Christentum. Kiel, 1869
- NEGRO, Luigi, Cristianesimo, socialismo cattolico e socialismo democratico. Con una postilla die Filippo Turati. Critica sociale, VII,20, (1897)
- NELL-Breuning, Oswald, Auseinandersetzung mit Karl Marx. München, 1969
- NENNI, Pietro, Der Vatikan und der Faschismus. NF-Ka 2, (1935) 150-152
- NEURATH, Otto, Bertrand Russel, der Sozialist. Ka 22, (1929) 234-238
- Bürgerlicher Marxismus. Ka 23, (1930) a 227-232
- Weltanschauung und Marxismus. Ka 24, (1931) b 447-450
- NEWTON, R. Heber, The religious aspect of socialism. To Day, Nr. 24 - 26
- Social Studies. New York, 1887

- NICHOLAS, M., Christianity and socialism. London, 1893
- NICOLAS, Auguste, Das Verhältnis des Protestantismus und aller Häresien zum Sozialismus. Aus dem französ. übersetzt und mit einem Anhang, enthaltend die Entwicklung des Protestantismus in Deutschland, von einem Priester der Diözese Paderborn. Paderborn, 1854
- Der Staat ohne Gott, das soziale Uebel unserer Tage. (a.d. franz.) Mainz, 1872
- NI DIEU NI MAITRE, Bruxelles, 24 mai 1885-1886; plus tard, des éditions françaises out paru sous les titres: "La Guerre sociale" et "L'Interdit"
- Paris, aux bureeau des Temps Nouveaux, 1903
- NI DIOS NI AMO, Journ. Buenos-Aires, 6 mars 1896 sq.
- NIEUWENHUIS, Domela, Mein Abschied von der Kirche. Zwei Vorträge. (a.d. holländ.) Bielefeld, 1891
- Die Bibel. Ihre Entstehung und ihre Geschichte. Eine historisch-kritische Abhandlung zur Aufklärung des arbeitenden Volkes. (a.d. holländ.) Bielefeld, 1892
- Das Leben Jesu. Eine historisch-kritische Abhandlung zur Aufklärung des arbeitenden Volkes. (a.d. holländ.) Bielefeld, 1893
- Der Gottesbegriff. Seine Geschichte und Bedeutung in der Gegenwart. (a.d. holländ.) Bielefeld, 1895
- NITTI, F.S., Catholic socialism. Translated from the 2. Italian edition by Mary Mackintosh. With an Introduction by D.C. Ritchie. London, 1895
- NOELLNER, Friedrich, Aktenmässige Darlegung des wegen Hochverrats eingeleiteten Verfahrens gegen Pfarrer D. Friedrich Ludwig Weidig. Darmstadt, 1844
- N., N., Wilhelm Weitling und sein System der Harmonie und Freiheit. Die Zukunft 1, (1877/78) 583-594, 606-615
- N.N., Aus der katholischen "Opposition". NF-Ka 5, (1938) Paris, 216
- "Die Juden sind Verbrecher". NF-Ka 5, (1938) Paris, 345
- Immer noch die Judenprogrome. NF-Ka 6, (1939) Paris, 23
- Die Aktionen gegen die Kirche. NF-Ka 6, (1939) Paris, 119
- Späte Reue. NF-Ka 6, (1939) Paris, 214
- Die Höllenfahrt der Tausend. Aus den Erlebnissen des Ignaz "Israel" R. NF-Ka 7, (1940) Paris, 3-5
- NÖTZEL, Karl, Zur ethischen Begründung des Sozialismus. SM 14,3 (1910) 1515-1517
- NOSKE, Gustav, Zum Sozialdemokratischen Parteitag 1912, SM 16,3 (1912) 1087-1090
- NOVICOW, J., Le christianisme primitif et le socialisme. Paris, 1904
- NOWIZKI, R., Der Katholizismus im Dienste des Faschismus. UBM 4, (1930) 175-193
- OEHME, Walter, Sozialdemokratie und Landeskirche, NZ 32,1 (1914) a 622-628
- Strömungen der modernen Pädagogik. SM 20,2 (1914) b 622-630
- Die Religion und das Kind. SM 22,2 (1916) 494-500

- OEHNINGER, Friedrich, Die grosse Frage, oder sind die Angriffe gegen die Bibel und ihre Religion begründet? Für denkende Leser, auch Sozialisten beantwortet. Konstanz, 1895
- OERTZEN, Dietrich v., Konservativ oder christlich-sozial? Oder beides? Ein Flugblatt. Siegen, 1900
- OLBERG, Oda, Die moderne "Rückkehr zum Glauben". NZ 21,2(1903) c 603
 - Voltaire als Erzieher. Ka 19,(1926) 173-179
 - Die Lösung der römischen Frage. Ka 22,(1929) 119-126
- OPPENHEIMER, Franz, Die soziale Frage und der Sozialismus. Jena, 1913
 - Weder Kapitalismus noch Kommunismus. 2. völlig neu bearb. u. erw. Auflage von "Kapitalismus, Kommunismus, wissenschaftlicher Sozialismus". Jena, 1932
- ORANO, Paolo, Il patriarchi del socialismo. Roma, 1904
- OWEN, Robert, Eine neue Gesellschaftsauffassung, 1813
 - and CAMPBELL, Alex, Debate on the Evidences of Christianity, containing an Examination of the "Social System" and of all Systems of Scepticism of Ancient and Modern Times, held in the City of Cincinnati, Ohio, in April 1829. Cincinnati, 1829 a
 - Opening Speech, and his reply to the Rev. Alex. Campbell in the recent public Discussion in Cincinnati, to prove that the principles of all religions are erroneous...Cincinnati, 1829 b
 - The new religion; or religion founded on the immutable laws of the universe contrasted with all religions founded on human testimony as developed in a public lecture at the London Tavern, Oct. 20, 1830, London
 - R. Owen on marriage, religion and private property, and on the necessity of immediately carrying into practice the "rational system of society" to prevent the evils of a physical revolution. Large boardside folio. London, 1839
 - The Book of the New Moral World, 1836-1844
 - Pädagogische Schriften ausgew. von Karl Heinz Günther, übers. von Walter Apelt. Berlin, 1955
- PANNEKOEK, Anton, Historischer Materialismus und Religion. NZ 22,2(1904) 133-, 180-
 - Ethik und Sozialismus. Umwälzungen. Leipzig, 1906 a
 - Religion und Sozialismus. Ein Vortrag. Bremen, 1906 b
 - Das Wesen der Religion. NZ 25,2(1907) 872-879
 - Emil Felden, Kirche, Religion und Sozialdemokratie. NZ 28,1(1909-10) 188-
- PAPST Leo XIII., Moltke und ihre Bekämpfung der Sozialdemokratie durch die Sicherung der Heimstätte. Dresden, 1892
- PARKER, Theod., Sermons on theism, atheism and the popular theology. London, 1853
- PARVUS, Christentum und Kolonialpolitik. (Kolonialpolitische Rundschau) NZ 26,2(1908) 201-
- PATTERMANN, Franz, Arbeiterschaft u. "Freie Schule". Ka 1,(1907-08) 535-537

- PAUL, Gustav, Der Habsburger als Kirchenstürmer. (Zur Entstehungsgeschichte der Kongrua) Ka 16, (1923) 232-239
 - Der Widerspruch im römischen Eherecht. Ka 17, (1924) 75-80
 - Dr. Karl Lueger. Ka 19, (1926) 536-541
- PAULUS, H.E.G., Das Leben Jesu. 2 Bde. 1828
- PELINKA, Anton, Stand oder Klasse? Die christliche Arbeiterbewegung Oesterreichs 1933-1938. Wien - München - Zürich, 1972
- PERIN, Charles, Les économistes, les socialistes et le christianisme. Paris, 1849
 - Le socialisme chrétien. Paris, 1879
- PERTHEL, Johannes, Frömmigkeit und Sozialismus. SM 26,2(1920) 668-669
- PESCH, Heinrich, Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung. 3. Teil. Der moderne Sozialismus. Freiburg, 1900
 - Des wissenschaftlichen Sozialismus. Irrgang und Ende. Freiburg i.Br., 1924
- PEUS, Heinrich, Die Neuorientierung der Sozialdemokratie. SM 22,1(1916) 249-255
- PFLÜGER, P., Einige Bemerkungen zu Dekan Kamblis: Haben Christentum und Sozialdemokratie ein Interesse, einander zu bekämpfen? Schweizer Blätter f. Wirtsch.- u. Soz. Pol. 4, (1897)
 - Der Sozialismus der Kirchenväter. Zürich, 1907
- PH., Kurt Sonnenschein, Kann der moderne Student sozial arbeiten? NZ 27,1 (1908-09) 204-
- PIECHOWSKI, Paul, Proletarischer Glaube: Die religiöse Gedankenwelt der organisierten deutschen Arbeiterschaft nach sozialistischen und kommunistischen Selbstzeugnissen. Berlin, 1928
- PIETRI-Tonelli, Alfonso de, Carlo Marx e l'idea religiosa. Divenire sociale 5, (1905)
- PLUMTRE, E.H., Christianity and socialism. Contemporary Review, Nov. 1889
- POERSCH, Bruno, Politik und Religion in den gewerkschaftlichen Organisationen der Arbeiter. NZ 17,1(1898-99) 403-
- POLLAK, Oskar, Die neue Gestalt der Judenfrage. NF-Ka 5, (1938) a Paris, 202-205
- POLLATSCHEK, Gustav, Trennung von Staat und Kirche. Ka 19, (1926) b 503-506
- POPP, Adelheid, Die christlichsoziale Partei in Oesterreich. SM 9,1(1905) 521-527
- POPPER, Karl R., Falsche Propheten, Hegel, Marx und die Folgen. Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band II. Bern 1958. 21970
- POST, Werner, Kritik der Religion bei Karl Marx. München, 1969
- POULIN, Religion et socialisme. Paris, 1867

- PRAGER, Eugen, "Christliche" Konsumvereine. NZ 27,1(1908-09) 877-
- Zehn Jahre Gewerkschaftszersplitterung. NZ 27,2(1909) 505-
- Zur Entwicklung der christlichen Gewerkschaften. NZ 29,1(1910-11) 440-
- PROUDHON, Pierre Joseph, Die Sonntagsfeier, betrachtet in Hinsicht auf öffentliche Gesundheit, Moral, Familien und Bürgerleben. (a.d. franz.) Ratibor, 1850
- Portrait de Jésus. Texte établi et présenté par Robert Aron. Paris, (1951)
- PRÜMMER, Franz von, Von Marx bis Godesberg. Geschichte, Absicht, Wirklichkeit. Bad Kissingen, ²1965
- PÜLKE, Engelbert, Geschichte der politischen Parteien im Kreise Recklinghausen von ihrer Entstehung bis zum Ende des Kulturkampfes 1848-1889. Münster, 1933
- QUENZEL, Karl, Nietzsche und das Christentum. NZ 40,2(1922) 468-473, 493-496
- QUESSEL, Ludwig, Die Straflosigkeit der Abtreibung. SM 26,2(1920) 655-661
- RADACEANU, Lothar, Das Linzer Programm und der Sozialismus des Ostens. Ka 20, (1927) 72-75
- RADDATZ, Fritz J., Karl Marx. Hamburg, 1975
- RADEK, Karl, Martin Hartmann. Der Islam, Geschichte, Glaube und Recht. NZ 28,1(1909-10) 348-
- RAE, J., Contemporary socialism. London. 1884
- RAGAZ, Leonhard, Von Christus zu Marx - von Marx zu Christus. Wernigerode, 1929 (neu 1972)
- RAHNER, Hugo, Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung. München, 1961
- RAMM, Thilo, Lassalle und Marx. MaSt. III, 1960, 185-221
- Der Frühsozialismus. Quellentexte. Stuttgart, ²1968
- RAPOLDI, Martin, Die Christlichsozialen als Wahlreformer. Ka 4, (1910-11) 564-568
- RAPPOPORT, Th., Die Trennung der Kirche vom Staate in Frankreich. NZ 24,1 (1905-06) 657-, 683-
- RASHDALL, H., Is the christian necessarily a socialist? Economic Review 3, (1908)
- RATNER, Markus, Die nationale Autonomie und das jüdische Proletariat. SM 15,3 (1911) 1333-1342
- RAWIDOWICZ, S., Ludwig Feuerbachs Philosophie. ²1964

- REDAKTION-Ap., Die Gretchentragödie. Ap. 1, (1916) a 15-16
 - Himmelfahrt. Ap. 1, (1916) b 47-48
 - Nach der Parteikonferenz. 3. Das Gesicht des Zentrums. Ap. 1, (1916) c 137-138
 - Friede auf Erden. Ap. 1, (1916) d 209-210
 - Die Spaltung der Partei und das Zentrum. Ap. 2, (1917) b 43-44
- REDING, Marcel. Der politische Atheismus. Wien, 1957
 - Karl Marx und die Theologie der Welt von heute. TTZ 77, (1968) 216-231
- RELIGION und Sozialdemokratie. Debatten in Versammlungen des Allgemeinen Arbeiter-Vereins für Magdeburg u. Umgegend zwischen dem Herrn Pastor Schall (Bahrdorf), Redaktor Dr. H. Lux (Magdeburg) und Schriftsteller H. Peus (Dessau). 2. Aufl. Magdeburg, 1894
- REMMELE, Hermann, Religionsutopisches. NZ 32,1 (1914) 775-784
- RENAN, Ernst, Das Leben Jesu. Halle an der Saale, (o.J.)
- RENNER, Karl, Die Wandlungen der Christlichsozialen. Ka 2, (1908-09) a 5-10
 - Kulturkampf oder Klassenkampf? Ka 2, (1908-09) b 438-445
 - Der Bankrott des Kleinbürgersozialismus. Ka 4, (1910-11) b 437-441
 - Die christlichsoziale Partei und ihr veränderter Charakter. Ka 16, (1923) 293-303
 - Die Christlichsozialen in Oesterreich und das Zentrum im Reiche. Gt. 6,2 (1929) 137-148
 - Der Zusammenbruch der Bürgerblockideologie. SM 36,3 (1930) a 1075-1082
 - Was soll aus Oesterreich werden? Ka 23, (1930) b 54-57
- RICCHENA, R., Cattolici e socialisti. Roma, 1899
- RICHARDSON, W.E., Socialism and Christianity. Spokane, 1905
- RIEDEL, Karl, Staat und Kirche. Ein Manuskript aus Norddeutschland als Antwort an Rom und seine Freunde. Beitrag zur Gedächtnisfeier der Tronbesteigung Friedrichs des Grossen. Berlin, 1810
- RITTER, Georg, Katholische Kirche und totaler Staat. RR 16, (1936-37) 323
- ROCKER, Rudolf, Johann Most. Das Leben eines Rebellen. Mit Vorworten von Alexander Berkman. Berlin, 1924
- RÖHR, Heinz, Pseudoreligiöse Motive in den Frühschriften von Karl Marx. Tübingen, 1962
- ROMANG, J.P., Die Bedeutung des Kommunismus. Aus dem Gesichtspunkte des Christentums und der sittlichen Kultur gewürdigt. Bern-Zürich, 1847
- ROTHENBUCHER, Karl, Die Trennung von Staat und Kirche. München, (1910)
- ROHRMOSER, Günther, Zum Atheismusproblem im Denken von Pascal bis Nietzsche. IDZ 2, (1968) a 130-145
- ROSENBERG, Hans, Probleme der deutschen Sozialgeschichte. Frankfurt, 1969
- ROSENOW, Emil, Wider die Pfaffenherrschaft. 2 Bände Berlin 1906
 696-701

- RÖTTCHER, Feodor, Bürgertum und Sozialismus. SM 38,2(1932) 940-943
- ROUSSEL, Napoléon, Athée, déiste ou chrétien? Paris, 1895a
- Athéisme. Paris, 1895b
- R., Ph., Otto Lempp, Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des achtzehnten Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller. (Neue phil. Literatur) NZ 29,1(1910-11) 466-
- RUDOLPH, G., Die Eigentumslehre des hl. Thomas von Aquino und der Sozialismus. RR 15,(1935-36) 329-
- RUDOLPH, R.J.W., Calvinisme en socialisme. Kampen, 1901
- RUGE, A., Die gegenwärtige deutsche Bewegung. Eine Rettung der Religion. Die Opposition, 1846
- Die Religion unserer Zeit. Leipzig, 1849
- RYBA, R., Zur Judenfrage nach dem Krieg. Aarau, 1944
- SABATIER, A., Jésus était-il socialiste? Revue du christ. prat. 1894
- SACHSE, Hermann, Unsere Taktik und die christlichen Gewerkschaften. NZ 25,1 (1906-07) 877
- SAINT RAINE-TAILLANDIER, L'athéisme allemande et le socialisme français. M.C. Grün et Proudhon. Revue de deux mondes, 1848, nov.
- SAINT-SIMON, Henri, Nouveau christianisme. Paris, 1825 (dt. 1911)
- SALOMON, Albert, Bürgerlicher und kapitalistischer Geist, Gt. 4,2(1927) 548-554
- SALZMANN, H., Partei und Religion. NZ 24,2(1906) 643-
- SÀNCHEZ, R. Garcia, Spanien gestern, heute und morgen. NF-Ka 1,(1934) 149-152
- SASS, Hans-Martin, Untersuchungen zur Religionsphilosophie in der Hegelschule. Diss. Münster, 1962
- SCALABRINI, G.B., Il socialismo e l'azione del clero: ammonimenti. Piacenza, 1899
- Il socialismo e l'azione del clero: osservazioni. Torino, 1899
- SCHACHERL, Michael, Die Stunde am Oelberg. Ka 1,(1907-08) a 331-332
- Gemeinsamer Kampfboden? Ka 1,(1907-08)b 347-352
- SCHACHNOWITSCH, M.L., Lenin und die Fragen des Atheismus. Berlin-DDR, 1969
- SCHALL, Edmund, Der Fall "von Wächter", oder Darf und kann ein Christ und besonders ein Pfarrer eingeschriebenes Mitglied der sozialdemokratischen Partei sein? Oebisfelde, 1893a

- SCHALL., Edmund, Die Sozialdemokratie auf dem Lande, ihre Abwehr und sicherste Ausbreitung. Eine Rede. Oebisfelde, 1893⁶
- Die Sozialdemokratie in ihren Wahrheiten und Irrtümern und die Stellung der protestantischen Kirche zur sozialen Frage. Berlin, 1893^c
 - Das Wesen der Sozialdemokratie und die christliche Religion. Erfurt, 1894^a
 - Die Arbeiter und die besitzenden Klassen. Die Notwendigkeit evangelisch-sozialer Arbeitervereine. 2 Reden. Heilbronn, 1894^b
- SCHAPER, Ewald, Religion ist Opium für das Volk! ZKG 59, (1940) 425-
- SCHEICHER, J., Christlich-sozial oder sozialdemokratisch? Monatsschr.f.Sozialref. 16, (1894)
- Christlich-sozial und sozialdemokratisch. Monatsschr.f.christl.Sozialref. 17, (1895)
- SCHIAVI, Alessandro, Socialismo e anticlericalismo. Critica sociale 1 u. 2, (1903)
- SCHIEL, Hubert, Die Umwelt des jungen Karl Marx. Trier, 1954
- SCHIPPEL, Max, 30 Jahre Erfurter Programm. SM 27,2(1921)d 788-792
- SCHLESINGER, Therese, Die Erklärung der Innsbrucker Professoren für Wahrheit. (Das rechte Wort zur rechten Stunde) NZ 26,2(1908)a 491-
- SCHMID, Artur, Um die persönlichen Freiheitsrechte des Menschen. RR 11, (1931-32) 202-
- Sozialdemokratie, Religion und konfessionelle Organisation. Ein Beitrag zum Problem der Geistesfreiheit. RR 12, (1932-33) 56-
- SCHMIDLIN, Fritz, Korporationen in der Schweiz. RR 14, (1934-35) 181-
- SCHMIDT, Conrad, Sozialismus und Ethik. SM 4, (1900)a 522-531
- Nochmals die Moral. SM 4, (1900)b 795-798
 - Naturrecht. SM 15,2(1911)b 990-994
 - Sozialwissenschaften - Hohoff, Wilhelm. SM 27,2(1921)d 623-624
 - Die Programme der deutschen Sozialdemokratie. SM 27,2(1921)e 641-647
 - Sozialistischer Entwicklungsglaube und Religion. SM 28,1(1922)b 278-281
- SCHMIDT, Franz, Der Weberpfarrer Howard Eugster. Hrsg. vom Schweiz. Gewerkschaftsbund. Zürich, 1938
- Sozialismus und Christentum. RR 21, (1941-42) 351-
 - Martin Niemöller. Ein politisches Wort zur kirchlichen Frage. RR 24, (1944-45) 511-, 553-
- SCHMIEDEN, Hugo, Recht und Staat in den Verlautbarungen der katholischen Kirche seit 1878. Bonn, 1959
- SCHNEHEN, W. v., Jesus und der Sozialismus. NZ 24,1(1905-06) 108-
- SCHNEIDER, Erich, Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik. Göttingen, 1972
- SCHÖBITZ, Wenzel, Wer sind die Geleitmen? Die Sozialdemokraten oder die Christlich-Sozialen? 2. Aufl. Warnsdorf, 1898

- SCHOENLANK, Bruno, Preussen und die katholische Kirche. NZ 5, (1887) 481-
- Katholizismus und Kapitalismus. (Die christliche Arbeiterkorporation zu
Val des Bois, dargestellt von Léon Harmel. Mit einem Vorwort von Chr.
Moufang.) NZ 6, (1888) 178-
- SCHOLL, Carl. Victor Considerant über die Erlösung der Menschheit in ihrem
wahren Sinn. Zürich, 1855
- Die freien religiösen Gemeinden und die Sozialdemokratie. Heidelberg,
1877
- SCHRATT, Karl, Der Antisemitismus als Mittel der deutschen Politik. NF-Ka 6,
(1939) Paris, 456-458
- SCHRIMER, W.C., Soziale Not, Kleriserei und Christentum. Barmen, 1894
- SCHRÖDER, Karl, Sozialismus und Weltanschauung, Ab. 3, (1928) 100-102
- SCHRÖDER, Wilhelm, Sozialdemokratie und Kirche. SM 10,1 (1906) 295-300
- SCHUBERT, Hans von, Christentum und Kommunismus. Tübingen, (1919)
- SCHUFFENHAUER, Werner, Feuerbach und der junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte
der marxistischen Weltanschauung. Berlin-DDR, 1965
- SCHULZ, Heinrich, Religion und Volksschule. NZ 23,2 (1905)a 123-
- Die Bremer Lehrerschaft und der Religionsunterricht. NZ 23,2 (1905)b
842-
- SCHWALB, M., Zur Beleuchtung des Stöcker-Mythus. Berlin, 1885
- SCHWEITZER, Johann Baptist von, Der Zeitgeist und das Christentum. Leipzig,
1861
- SCHWELLA, Eduard, Grundsätze des Lehrinhaltes der freien Kirche der Vernunft.
Wien, 1883
- SCHWER, W., MÜLLER, Fr., Der deutsche Katholizismus im Zeitalter des Kapita-
lismus, 1932
- S., E., Sozialismus und Christentum. (O. Lewy, Das neunzehnte Jahrhundert.
G. Ferreto, L'Europa giovane.) NZ 24,1 (1905-06) 369-
- SECK, Oskar, Sozialdemokratie und religiöses Bekenntnis. NZ 14,2 (1896) 441
- SEEBERG, Reinhold. Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert. Leipzig, 1903
- SEEGER, Reinhart, Friedrich Engels. Die religiöse Entwicklung des Spätpietis-
ten und Frühsozialisten. Halle an der Saale, 1935
- Herkunft und Bedeutung des Schlagwortes "Die Religion ist Opium für
das Volk". Theol. Arb. z. Bibel-, Kirchen- u. Geist.gesch. 1935b
- SEIBERT, Theodor, Die Formen der Gottlosen-Propaganda in Russland. SdM 28,
(1931) 717-723
- SEILER, Sebastian, Das Eigentum in Gefahr! oder was haben Deutschland u. die
Schweiz vom Kommunismus und Vernunftglauben zu fürchten? Bern, 1843

- SEILER, Sebastian, Der Schriftsteller Wilhelm Weitling und der Kommunistenlärm in Zürich. Eine Verteidigungsschrift, die, bereits gesetzt, aber vom Wal-liser Staatsrat unterdrückt, jetzt hier dem Publikum geboten wird. Bern, 1843
- SEITERS, Julius, Quellen zur Sozialgeschichte des 19. Jahrhunderts. Münster, 1962
- SEITZ, Karl, Freie Schule und Sozialdemokratie. Ka 1, (1907-08) 352-356
- SELIGMAN, E.R.A., Owen and the christian socialists. Boston, 1886
- SELIGMANN, Raphael, Der Religiöse. SM 25,1(1919) 642-645
 - Die Pharisäer. SM 30, (1924) 568-576
 - Zur Religion der Zukunft. SM 32, (1926) a 316-322
 - Der Denker der Unsterblichkeit. SM 32, (1926) b 540-545
 - Das Christentum am Scheideweg. SM 35,2(1929) b 822-827
 - Zur Psychologie des Glaubens. SM 37,1(1931) 38-46
 - Sein oder Nichtsein? Zu Heideggers Existenzphilosophie. SM 38,1(1932) 432-441
- SENS, W., Karl Marx, Seine irreligiöse Entwicklung und antichristliche Einstellung. Halle an der Saale, 1935
- SERGIUS Patriarch, Die Wahrheit über die Religion in Russland. Zürich, 1944
- SERTILLANGES, A.D., Socialisme et Christianisme. Paris, 1905
- SEVERING, Karl, Der Streit in den katholischen Arbeitervereinigungen. SM 16,2 (1912) 733-738
- SHANAHAN, William O., Der deutsche Protestantismus vor der sozialen Frage. 1815-1871. München, 1962
- SHAW, G.B., CHESTERTON, G.K., Ein Streitgespräch zwischen G.B.S und G.K.C. unter Vorsitz v. Hilaire Belloc. Bremen, 1930
- SHELL, Kurt L., Jenseits der Klassen? Oesterreichs Sozialdemokratie seit 1934. Aus dem amerikanischen übertragen von Gina Stadler. Wien-Frankfurt-Zürich, 1969
- SHERWOOD, M., Die Wahrheit über "Religionsverfolgungen" in der Sowjetunion. Hamburg, (o.J.)
- SIEGFRIED, Theodor, Atheismus und Marxismus. ThBl 3, (1924) h 169-175
 -/Einzeltitel (Rezensionen, Berichte, Recherchen) im Textteil/
- SIEMSEN, Anna, Berliner Schulverhältnisse. Ein Beispiel deutscher Schulpolitik. SM 29, (1923) 288-293
 - Die humanistische Bildung. SM 30, (1924) a 304-308
 - Humanismus und Gegenwartsschule. SM 30, (1924) b 381-386
 - Schulprobleme in England und bei uns. SM 31, (1925) 693-697
 - Entstaatlichung der Schule? SM 33,1(1927) a 280-285
 - Zur Frage des Schulgebotes. RR 12, (1932-33) 234-
 - Vom Zionismus. RR 24, (1944-45) 363-

- SIEMSEN, August, Sozialdemokratie und Volkshochschule. Ab. 2, (1927)b 161-164
- SIEWERT, Elisabeth, Das Himmlische Kind. SM 22,1(1915) 43-46
- SILBERBAUER, Gerhard, Oesterreichs Katholiken und die Arbeiterfrage. Wien, 1966
- SILBERNER, Edmund, Sozialisten zur Judenfrage. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis 1914. (a.d.engl.) Berlin, 1962
- Moses Hess. Geschichte seines Lebens. Leiden, 1966
- SIMON, Helene, Ein Streifzug durch die Anstalten der Heilsarmee in London. SM 1, (1897) 165-171
- SIMPLEX, Innocenz, Der Glaube des Sozialismus. Löbau, 1878
- SINCLAIR, Upton. Jesus wie ich ihn fand und sah. (a.d.amerik.) Zürich, (1957)
- SINGER, Wendel, Judenfrage und Zionismus. Ka 20, (1927) 574-580
- Zum Problem der Assimilation der Juden. Ka 21, (1928) 295-302
- SKETCHLEN, J., Der Ritualismus in der Kirche von England. NZ 1, (1883) 224-
- SLEKOW, Gustav, Urzeugung und Weltanschauung. Ka 7, (1913-14) 376-383
- Die SOZIALDEMOKRATIE auf dem Lande und die evangelische Kirche. Grenzboten, 1890
- SOCIALISM (Christian) A Dialogue. London, 1850
- Le SOCIALISME et la religion, ou gare aux cloches si les rouges viennent. Paris, 1849
- Der SOZIALISMUS als Feind der Religion und die Volksschule. Berlin, 1892
- Der SOZIALISMUS ist die konsequente Fortbildung des Liberalismus. Berlin, 1877
- Der SOZIALISMUS nach der Encyklika Leo's XIII. über die Arbeiterfrage. CSB 30, (1897)
- SOZIALISMUS und Christentum. Zwei populäre Vorträge. Würzburg, 1878
- SODERINI, Ed., Socialismo e cattolicismo, con documenti. Roma, 1896
- SOECKNICK, Gerda, Religiöser Sozialismus der neueren Zeit unter besonderer Berücksichtigung Deutschlands. Jena, 1926
- SOLLMANN, Wilhelm, Religion und politischer Machtkampf. Gt. 4,2(1927) 123-130
- SOMBART, Werner, Sozialismus und soziale Bewegung im 19. Jahrhundert. Wien - Frankfurt - Zürich, 1966
- SOMMER, B., Mythologie und Anthropologie in der Kulturgeschichte. NZ 30,1 (1911-12) 905-
- Neureligiöse Propheten. NZ 31,1(1913) 706-10

- SOMMER, Bruno, Die moderne Bibelforschung. Ka 11, (1918) a 123-132, 182-196
 - Die Frage der Entstehung der Bibel nach ihrem derzeitigen Stande. NZ 36,1 (1918) b 83-89, 112-119
 - Religiöse Täuschungen. NZ 39,1 (1921) a 69-74
 - Liberal-theologische Literatur. NZ 41,2 (1923) a 245-250
- SOREL, G., Il vangelo, la chiesa e il socialismo. Rivista critica sociale 1,4-1,5, (1899)
 - Léon XIII. Etudes socialistes 5, (1903)
 - Die Ethik des Sozialismus. SM 8,1 (1904) 368-382
- SORGENFREI, Helmut, Die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Sozialenzyklika "Rerum Novarum". Löwen, 1970
- SOZIALDEMOKRATISCHE Lieder und Deklamationen. 3. verm. Aufl. Zürich, 1875
- SOZIALISMUS aus dem Glauben. Verhandlungen der sozialistischen Tagung in Heppenheim a.B. Pfingstwoche 1928. Zürich-Leipzig, 1929
- Der SOZIALISMUS und der Katholizismus. CSB 13, (1890)
- SPITZ, Nikolaus, Das Problem der Ethik im Sozialismus. Ka 14, (1921) 420-426
- SPRAGUE, Ph. W., Christian socialism, what and why? With appendix address of the Bishop of Durham on socialism. New York, 1891
- STAMMHAMMER, Josef, Bibliographie des Sozialismus und Communismus. 3 Bde. Neudruck der Ausgaben 1893/1900/1903. Aalen, 1963
- STAMMLER, Rudolf, Sozialismus und Christentum. Leipzig, (1920)
- STAMPFER, Fr., Religion ist Privatsache! Erläuterungen zu Punkt 6 des Erfurter Programms. Berlin, 1905
- STANG, W., Sozialismus Christentum. Aus dem Englischen von R. Amberg. Einsiedeln, 1907
- STAUDINGER, Franz, Streifzüge durch die Religionsphilosophie unserer Tage. SM 13,1 (1909) a 375-379
 - Sozialismus und Religion. SM 15,1 (1911) a 311-315
 - Zur Kritik der Weltanschauung. SM 15,3 (1911) g 1535-1543
 - Der Transzendente Zusammenhang im Einzelzweck. NZ 39,2 (1921) 445-450
- STEFFES, S.P., Religion und Religiosität als Problem im Zeitalter des Hochkapitalismus, 1932
- STEGMANN, Karl Hugo, Handbuch des Sozialismus. Zürich, 1897
- STEIGER, Emma, Sozialismus und Weltanschauung. RR 9 (1929-30) 132-
- STEIN, Lorenz von, Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte. Leipzig, 1842
- STEIN, Ludwig, Das Urchristentum und die soziale Frage. Bern, 1895
 - Physischer Ursprung und soziale Bedeutung der Religion. Die Zeit (Wien), 17. und 24. April 1897

- STEIN, Wilhelm, Zentrum und Sozialdemokratie in Preussen. NZ 21,1(1902-03) 599-
- STEINBACH, Helma, Gefährliche Strömungen in der Genossenschaftsbewegung. SM 6,1
(1902) 288-293
- STEINBÜCHEL, Theodor, Der Sozialismus als sittliche Idee. Düsseldorf, 1921
- Sozialismus. Tübingen, 1950
- Zerfall des christlichen Ethos im 19. Jahrhundert. Frankfurt a.M., 1951
- STEINER, Hans, Christlichsoziale Arbeitslosenfürsorge. Ka 7, (1913-14) 220-227
- STEINER, Hugo, Der Kampf der jüdischen Arbeiter. Ka 23, (1930) 136-140
- STEINER-JULLIEN, J., Die Zerreißung der französischen Gewerkschaften.
NZ 40,1(1922) 366-369
- STERN, Adolph, Entstehung der Religion. Berlin, 1909
- STERN, Clara, (Ueber die Religiosität von Rosa Luxemburg) (Inhaltstitel) "Neue
Wege". Zürich, 1925
- STERN, Josef, Die Religion der Zukunft. Stuttgart, ³1889
Gott, Gottglaube und Atheismus. Berlin, (vor 1907)
- STERN, Leo, Silvio Gesell als ökonomischer Christus. Ka 21, (1928) 11-18
- STERN, Lisbeth, Religion und Erziehung. SM 38,2(1932) 838-840
- STERN, Maurice R. von, Der Gottesbegriff in der Gegenwart und Zukunft. (o.O.),
1887
- STIRNER, Max, Der Einzige und sein Eigentum. Leipzig, 1844
- STOECKER, Adolf, Sozialdemokratisch, Sozialistisch und Christlich-sozial.
Braunschweig, 1880
- Das deutsche Volk im Kampf mit seinen Verderbern. Freiberg i.S., 1891
- Kann ein Christ Sozialdemokrat, kann ein Sozialdemokrat Christ sein?
Berlin, 1901
- STRASSER, Josef, Was kann die "Freie Schule" noch leisten? Ka 1, (1907-08) 493-
498
- STRASSER, Nadja, Wandlung der Moralbegriffe. Ka 3, (1909-10) 379-382
- STRAUSS, David Friedrich, Das Leben Jesu. Tübingen, 1835
- Ulrich von Hutten. Leipzig, 1871
- SULZER, Georg, Die Zukunft des Sozialismus. Dresden, 1899
- SWEEZY, Paul M., Der Sozialismus. Geschichte und Probleme. München, 1970
- TÄUBLER, Alexander, Von der Konkordatsschule zur Neuschule. Ka 2, (1908-09) 353-
360
- Christlichsoziale Kirchen- und Klosterfürsorge. Ka 5, (1911-12) 205-209

- TAUSCHINSKI, Hippolyt, Prozess gegen Dr. Hippolyt Tauschinski und einunddreissig Genossen in Graz wegen Religionsstörung und geheimer sozialdemokratischer Verbindungen. Graz, 1874
- TAWNEY, R.H., Religion und Frühkapitalismus. Eine historische Studie. Bern-München.
- TEMPLE, William, The church and the labour party. Economic Review 18, (1908)
- TEUTENBERG, Adolf, Ueber Pfarrer Kutter's Christentum und Sozialismus. Auf Grund seiner Schrift: "Wir Pfarrer". Laiengedanken eines Apostaten. Zürich, 1907
- THALHEIMER, A., Die Auflösung des Austromarxismus. I. Teil. UBM 1, (1925) 474-557
 - Einführung in den dialektischen Materialismus. 16 Vorträge. Wien, 1927
 - Die Auflösung des Austromarxismus. II. Teil. UBM 2, (1928) 76-83
- THEIMER, Walter, Der Marxismus. Lehre-Wirkung-Kritik. Bern, 1950
 - Geschichte der politischen Ideen. Bern-München
- THIEME, Karl, Wege und Irrwege heutiger Geschichtsschreibung auf religions-soziologischem Gebiet. Gt. 7,2 (1930) 24-31
 - Klerikalismus, Konservatismus, Nationalismus und Kapitalismus. Gt. 9,1 (1932) 450-457
- THIMME, Friedrich, Das Verhältnis der revolutionären Gewalten zur Religion und den Kirchen. In: Thimme-Rolffs: Revolution und Kirche. Zur Neuordnung des Kirchenwesens im deutschen Volksstaat. Berlin, 1919
- THOMAS, Bernhard, Zur Judenfrage. NF-Ka 6, (1939) Paris, 399-402
- THUN, Sozialpolitik des deutschen Katholizismus. Schmollers Jahrbuch 6, (1881)
- THURNEISEN, Eduard, Karl Barth, "Theologie und Sozialismus" in den Briefen seiner Frühzeit. Zürich, 1973
- TIESMEYER, L., Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des 19. Jahrh. 3. Heft "Das Wuppertal". Das ober- und niederbergische Land, Kassel, 1903
- TILLE, Alex, Der soziale Ultramontanismus und seine "katholischen Arbeitervereine". Berlin, 1905
- TILLICH, Paul, Grundlinien des religiösen Sozialismus. 1923
 - Ideologie und Utopie. Gt. 6,2 (1929) 348-355
 - Die sozialistische Entscheidung. 1933
 - Der Mensch in Christentum und in Marxismus. Protestantische Vision. Stuttgart, (o.J.)
 - Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum religiösen Sozialismus, Ges. Werke Bd. II. Stuttgart, 1962
 - Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur, Ges. Werke Bd. IX. Stuttgart, 1967
 - Für und wider den Sozialismus. Hrsg. von Wolf-Dieter Marsch. München, 1969
- TISCHHAUSER, Christian, Geschichte der evangelischen Kirche Deutschlands in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Basel, 1900

- TODT, Rud., Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft. Wittenberg, 1877
- TOPITSCH, Ernst, Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschafts-ideologie. Neuwied, 1967
- TRAN VAN TOAN, La critique de la religion par Marx. RPL 68, (1970) 55-78
- UHLHORN, D. Gerh., Abt., Zur sozialen Frage. Sozialismus und Christentum. Stuttgart, 1886
- Der Kampf des Christentums mit dem Heidentum. Stuttgart, 1889
- UNTERMANN, Ernst, Dietzgens Fortschritt im Denken. SM 36,2 (1930) 554-562
- UTZ, Arthur F., La doctrine sociale de l'église à travers les siècles. 4 vols. Basel-Rom-Paris, 1970
- VAN DEN BRINK, J., Ein katholischer Pfarrer als Sozialdemokrat. (a.d.holländ.) Berlin, 1906
- VANDERVERLDE, Emile, Die Entwicklung zum Sozialismus. (a.d.franz.) Berlin, 1902
- Le parti ouvrier belge et l'église catholique. Mouvement socialiste, No. 113, 1903
- L'idéalisme marxiste. Revue socialiste, 1904
- Les tentatives de conciliation du catholicisme et du socialisme au XIX siècle: Charles Feurier. Avenir sociale 7, (1906)b
- Essais socialistes. L'alcoolisme - La religion - L'art. Paris, 1906
- Le socialisme et la religion. Gand, 1907
- VARNHAGEN von Ense, Tagebücher, 1. Bd. Leipzig, 1861
- VEUILLOT, Louis, Socialisme en christendom. Alkmaar, 1893
- VIECHOWSKI, Paul, Proletarischer Glaube. Berlin, 1927
- VIELHABER, Hiltgart, Franz von Assisi. SM 32, (1926) 628-631
- Die Jungkatholische Bewegung. SM 35,1 (1929)a 216-219
- Neue katholische Jugend. SM 35,2 (1929)b 708-711
- Der Dichter François Mauriac. SM 35,2 (1929)c 1130-1133
- Katholische Dichter im neuen Frankreich. SM 36,1 (1930) 339-343
- Französische Religiosität. SM 37,2 (1931) 1104-1108
- VOGTHERR, Staatskirchentum und Sozialdemokratie. NZ 32,1 (1914) 701
- VORLÄNDER, Karl, Sozialdemokratie und Kirche. NZ 37,2 (1919)b 329-334
- Sozialidealismus. NZ 38,2 (1920)b 497-501
- Geschichte der sozialistischen Ideen. Breslau, 1924
- Karl Marx. Sein Leben und sein Werk. Leipzig, 1929
- WACHENHEIM, Hedwig, Die deutsche Arbeiterbewegung von 1844-1914. Westd. Verl. 1966
- WACKENHEIM, Charles, La faillite de la religion d'après Karl Marx. Paris, 1963

- WACKER, Thdr., Wie stellt sich die sozialdemokratische Presse zu dem, was dem gläubigen Christen vor Allem heilig ist? Mahn- und Weckruf für Alle im Lande, welche nicht haben wollen, dass Gottesglaube und Christentum aus der menschlichen Gesellschaft verschwinden. Offenburg, 1893
- WADDINGTON, Ch., L'athéisme en France à la fin du XVIII. siècle. Paris, 1891
- WAGENER, F.W.H., Die Mängel der christlich-sozialen Bewegung. Soziale Zeitfragen, 1885
- WALDER, Albert, Sie müssen nicht. Ein offenes Wort aus der christlichen Gesellschaft an Herrn Pfarrer Kutter des Verfasser des "Sie müssen.." Zürich, 1904
- WALSH, W., Jesus the demagogue. Contemporary Review, March., 1896
- WALTER, Emil J., Falsche geschichtliche Perspektive. RR 19, (1939-40) 23-
- WALTER, Franz, Kapitalismus, Sozialismus und Christentum. München, 1906
- WALTHER, Max, Vom bayerischen Zentrum. NZ 26,2 (1908) 330-
- Was die Umstürzler wollen! Können wir Sozialdemokraten wählen? Ein Wegweiser für die Wähler, insbesondere der 5. Kurie. Wien, 1896
- Was hat der Pfarrer zu tun, um dem Eindringen und der Ausbreitung der Sozialdemokratie zu wehren? CSB 31, (1898)
- WEBB, Beatrice, Der Glaube an den Sozialismus. SM 12,1 (1908) 25-27
- WEBER, Max, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen, ²1922
- Die protestantische Ethik. Eine Aufsatzsammlung, hrsg. von Johannes Winckelmann. München-Hamburg, 1965
- WEHLER, Hans-Ulrich, Moderne deutsche Sozialgeschichte (1800-1918) Köln-Berlin, 1966
- WEILL-CAEN, Georges, Die christlich-soziale Bewegung in Frankreich. AGS 3, (1913) 71-105
- WEIS, L., Joseph Dietzgens, Sozialdemokratische Religionsphilosophie. Kiel, (o.J.) (vor 1906)
- WEISS, Otto, Die Abstammungslehre. Zur Jahrhundertfeier der Geburt Charles Darwins. Ka 2, (1908-09) 234-237
- WEITLING, Wilhelm, Das Evangelium eines armen Sünders. (Bern, 1845)
- Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte. 2. Aufl. Bern, 1845
- Garantien der Harmonie und Freiheit. Jubiläumsausgabe. Hrsg. von Fr. Mehring. Berlin, 1908
- Gerechtigkeit. Ein Studium in 500 Tagen. Erstausgabe von Ernst Barnikol. Kiel, 1929
- Der bewegende Urstoff in seinen kosmo-elektromagnetischen Wirkungen. (postum, 1931)
- WELLS, the Dean of, Christianity and socialism. Contemporary Review, Now. 1889

- WENDEL, Herm., Sozialdemokratie und antikrichliche Propaganda. Leipzig, 1907
 - Eine Geschichte der Jesuiten. (Bernhard Duhr, S.J., Geschichte der Jesuiten in Ländern deutscher Zunge im sechzehnten Jahrhundert.) NZ 28,1(1909-10) 497-
- WENGRAF, Paul, Konsequenter Kollektivismus. Studien zur Frage des mittelalterlichen und modernen Kollektivismus. Ka 23,(1930) 438-442
- WERNER, J., Christentum und Kommunismus. Glauben und Wissen 4,5(1906)
- WERNER, Robert, Enciclica fascista. NF-Ka 1,(1934) 289-292
- WETTER, Gustav A., Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. Freiburg, 1960
 - Christentum und Marxismus. Eine Auseinandersetzung mit Marcel Redings Buch "Der politische Atheismus". MTZ 11,(1960)b 46-55
 - Kommunismus und Religion. Kevelaer, 1964
- W., H., Die Diktatur des Klerikalismus. NF-Ka 3,(1936) 426-430
- WICHERN, J.H., Der Atheismus und seine Mission unter den deutschen Handwerker-
 gesellen in: Mitteilungen über alle Bestrebungen der inneren Mission..
 Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause in Horn bei Hamburg. 1847
- WICHERS VON GOGH, Otto, Das Evangelium des Gottesleugners. Feinden und Freunden der Wahrheit gewidmet. Magazin f. Volksliteratur, 1893
 - Rettet die Kinder! Ein Mahnruf. Berlin, 1892
- WICK, Karl, Politik und politische Parteien. Grundsätzliche Erwägungen zu den
 Grossratswahlen im Kt. Luzern 1927. Luzern, 1927
- WIENBARG, Ludolf, Aesthetische Feldzüge, dem jungen Deutschland gewidmet. Hamburg, 1834
- WILBRANDT, Robert, Sozialismus. Jena, 1919
- WILHELM, A., Jugendweihe und Jugendweihegemeinschaft. Ab. 1,(1926) 45-46
- WILLE, Bruno, Das Leben ohne Gott. Vortrag, geh. am 9.3.1890 in der freireligiösen
 Gemeinde zu Berlin. Berlin, 1890
 - Sibirien in Preussen. Auf administrativem Wege - ohne Richterspruch - als
 religiöser und politischer Ketzer hinter Schloss und Riegel gebracht. Ein
 Weckruf aus dem Gefängnis. Stuttgart, 1896
- WINDOLPH, J., Das Christentum der christlichen Gewerkschaften. Berlin, 1910
- WINNIG, August, Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der christlichen Gewerkschaften. NZ 29,1(1910-11) 703-
- WOLTMANN, Ludwig, Der historische Materialismus. Düsseldorf, 1900a
 - Die Begründung der Moral. SM 4,(1900)b 718-724
 - Ein steinernes Zeugnis für die historische Wirklichkeit Jesu von Nazareth. NZ 19,1(1900-01)a 475-
 - Sozialismus und Erziehung. Eine sozialpäd. Skizze. NZ 19.1(1900-01)b
 - Die Stellung der Sozialdemokratie zur Religion. Coburg, 1901a

- WÜNSCH, Georg, Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung. Tübingen, 1921
- Evangelische Wirtschaftsethik. 1927
 - Reich Gottes, Marxismus, Nationalsozialismus. Ein Bekenntnis religiöser Sozialisten. Tübingen, 1931
 - Zwischen alle Fronten. Der Marxismus in soziologischer und christlicher Kritik. Hamburg, 1962
- WURM, Mathilde, Katholische Jugendorganisationen. (Dr. Aug. Pieper, Jugendfürsorge und Jugendvereine.) NZ 26,2(1908) 690-
- WYMAN, Hans, Ethik und Klassenkampf. RR 8,(1928-29) 43-
- ZEILLER, Mathias Otto, Konstante Elemente des Gegensatzes zwischen Katholizismus und Fascismus. Bemerkungen zum römischen Frieden. Gt. 6,1(1929) 326-348
- Ist das ZENTRUM arbeiterfeindlich? Eine Antwort auf sozialdemokratische Angriffe unter bes. Berücksichtigung der Broschüre von G. Hoch: "Worte und Taten des arbeiterfreundlichen Zentrums". M.-Gladbach, 1903
- ZEPLER, Georg, Moderne Gesellschaft und Christentum. SM 5,1(1901) 368-377
- ZEPLER, Wally, Was soll der Sozialismus? SM 25,2(1919) f 706-713
- ZIELKE, Karl, Der Punkt 6 des Parteiprogramms. NZ 24,2(1906) 705-
- ZILSEL, Edgar, Die geistige Situation der Zeit? Ka 25,(1932) 168-176
- ZIMMER, Oskar, Der Sozialist von Nazareth. Eine Lebensgeschichte Jesu nach der neuesten Forschung, verbunden mit einer Kritik des Strauss'schen Standpunktes und der diesbezüglichen sozialistischen Parteischriften. Berlin, 1903
- ZIMMERMANN, Ludwig Richard, Pfaffenpeitsche. Sammlung antiklerikaler Aufsätze aus der Zeitschrift "Freiheit", Band 1
- ZIMMERMANN, Wilhelm, Allgemeine Geschichte des grossen Bauernkrieges. Stuttgart, 1841
- ZLOCISTI, Th., Moses Hess. 1921
- ZULEHNER, Paul Michael, Kirche und Austromarxismus. Eine Studie zur Problematik Kirche - Staat - Gesellschaft. Wien-Freiburg-Basel, 1967