

Was ist der Mensch?

Ein kritischer sozialetischer Blick auf Karl Marx
anlässlich seines 200. Geburtstages

PETER SCHALLENBERG

Geboren 1963 in Oberhausen, Direktor der Katholisch-Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, seit 2008 Inhaber des Lehrstuhls für Moraltheologie und Ethik an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Die aktuelle politische Diskussion dreht sich verstärkt um den uralten Begriff der Gerechtigkeit; der etwas jüngere Begriff der Solidarität folgt auf dem Fuß. Diskutiert wird wachsende Ungleichheit in den westlichen Ländern, nicht zuletzt auch in Deutschland, konkreter: wachsender

Reichtum bei wenigen und das Anwachsen der relativen Armut bei vielen. Muss man Gerechtigkeit und Solidarität neu definieren oder sogar als vermeintlich gestrige Romantik in den Giftschrack des Gutmenschentums verbannen? Der 200. Geburtstag von Karl Marx¹ in diesem Jahr bietet dazu Anlass: Was bleibt von Karl Marx in Zeiten hoch entwickelter Sozialstaaten?

1848 treten gleich zwei Revolutionen mit dem Willen zur realisierten Utopie auf: Die Frankfurter Paulskirche wagt den revolutionären Schritt hin zur Demokratie – und erstarrt doch im kleindeutschen

Nationalstaat. Das *Kommunistische Manifest* will die neuzeitliche Klassengesellschaft überwinden – und erstarrt bald im Totalitarismus. Beide Bewegungen sind ein spätes Echo auf die Realität des Westfälischen Friedens von 1648, der Frieden im Herzen Europas herstellen wollte. Der Friede war jedoch erkaufte um den Preis der Festschreibung der sozialen Verhältnisse. Eruptiv entledigt sich die Französische Revolution ein Menschenalter vor Karl Marx dieser sozialen Fesseln, um dann doch im Wiener Kongress wieder der Restauration in die gewohnten Arme zu sinken. Erst das Elend der massiven Industrialisierung lässt den revolutionären Schwung der Utopie von Gerechtigkeit und Solidarität, die in der Hoffnung des Christentums auf ein besseres Jenseits nur geschlummert hatte, neu aufleben. An die Stelle restaurativer oder bourgeoiser, teuer erkaufte Friedhofsruhe soll von Neuem die Utopie einer befreienden Revolution treten. Karl Marx wählt den radikaleren Weg einer Neubestimmung von Mensch und Gesellschaft.

„Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen.“² Schon in diesem programmatischen Satz wird der Anschluss an den Frühkommunismus eines Henri de Saint-Simon in der Französischen Revolution deutlich: Menschliche Gattung und menschliches Individuum werden in ihrer Entwicklung parallel gesehen. Die Menschheit als Kollektivwesen entwickelt sich über Generationen so, wie das Individuum durch seine Lebensstadien. Dabei werden in der durch Revolution herbeigeführten realisierten Utopie die unterschiedlichen Klassen ersetzt durch die eine einzige industrielle Klasse. Es ist bei Saint-Simon die Gemeinschaft aller in

planender oder ausführender Funktion produktiv Tätigen, und dies ist ein Kampfbegriff gegen die feudale Reaktion und zugleich die realutopische Konzeption einer verwalteten Industriegesellschaft. So bleibt nach Beseitigung aller „parasitärer“ Widerstände und der Abschaffung des Erbrechts eine Gemeinschaft gleichberechtigter Produzenten, die nach Funktionen und Leistungen differenziert ist.

HOMO HOMINI LUPUS EST

Dieses strikt funktionale Geschichts- und Menschenbild wird bei Karl Marx schärfer gefasst: Alle Geschichte ist Klassenkampf³ und zugleich Kampf der Individuen untereinander. Deutlich schimmert die Deutung *homo homini lupus est*, die von Augustinus inspirierte Überzeugung des Thomas Hobbes, durch, der Mensch nach Kain und Abel sei dem Mitmenschen Wolf. Hobbes' Menschenbild freilich steht auch Pate bei der zeitgleichen Entstehung des politischen Liberalismus.⁴ Freilich ist die Folgerung bei Karl Marx entgegengesetzt: Nicht die Entfesselung der freien Kräfte und Interessen des Individuums, sondern die Fesselung durch einen revolutionär produzierten, radikal neuen Gesellschaftsvertrag im Zeichen absoluter Gleichheit aller Menschen ist das Ziel. Damit wird die klassische Spannung von Gleichheit und Freiheit aufgelöst zuungunsten der von der Bourgeoisie missbrauchten Freiheit. Zugleich aber wird in schwacher Erinnerung an das augustinish geprägte Christentum eines Fortschrittes von Mensch und Menschheit in der Zeit diese religiöse Eschatologie verwandelt in eine säkulare Utopie der diesseitigen Gleichheit als

Gerechtigkeit. Indem die Unterschiedlichkeit der Individuen als skandalöser Gegensatz der Individuen begriffen wird, ist der Mensch als reduktives Klassenwesen nur heilbar – erlösbar – durch die Aufhebung aller Klassen in der realisierten Utopie der neuen, klassenlosen Gesellschaft. Der Mensch ist rettungslos Wolf und muss gebändigt werden durch die Gesellschaft.

Der Mensch ist aber in dieser Analyse nicht nur Wolf, sondern auch Arbeitsbiene: „Die Bourgeoisie hat kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen als das nackte Interesse, als die gefühllose ‚bare Zahlung‘. Sie hat die heiligen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt. Sie hat die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst.“⁵ Dies hat Karl Marx fein beobachtet: Die Neuzeit führt unmerklich zu einer radikalen Umwertung der Werte. Staat und Gesellschaft werden nicht mehr, wie von Augustinus bis zum Ende der Renaissance, als Abbild der Gesellschaft Gottes, der Civitas Dei, der Gemeinschaft der Liebe gesehen, sondern als friedlicher Freiheitsraum miteinander konkurrierender Individuen. „Die Neuzeit verabschiedet sich zunächst von der Aussicht auf sinnerfüllte Praxis, um an die Stelle eines unfassbar gewordenen guten Lebens das sicher feststellbare Minimum der Selbsterhaltung zu setzen.“⁶

Diese kopernikanische Wende innerhalb der sich schnell entwickelnden bürgerlichen Ethik der Selbsterhaltung und der Überlebensstrategien steht auch Pate bei der Geburt des modernen Kapitalismus, der zunächst so scheinbar unschuldig aus dem Frühkapitalismus der französischen Bußprediger vom Schlage

eines Bernhardin von Siena hervorzugehen scheint. Es entsteht eine utilitaristisch verkürzte Sicht auf den Menschen, der nicht mehr als Verkörperung eines unsichtbaren Ideals oder des Gottesebenbildes, sondern als Funktionär im Überlebensprozess erscheint. Karl Marx sieht diese Entwicklung, verbleibt aber auf dem Boden dieses Menschenbildes: Nach Abschaffung der Ausbeutung verbleibt nur die Arbeit als Sinn und Form des Menschen. Die „bare Zahlung“ ist durch die Utopie gleicher und gerechter Bedürfnisbefriedigung ersetzt, ohne dass deutlich würde, ob es mehr als das Bedürfnis nach langem und gesundem Überleben geben könnte. Die Arbeit ist dem Menschen der endgültige Wolf, als Form technisch diktiert Selbstverwirklichung, aber ein hinreichend handzahmer Wolf.

„LEVIATHAN“ DER NEUEN GESELLSCHAFT?

Schließlich ist der Mensch auch ein ständiger Konkurrent, und das ist zuletzt das Erbe des Bruderzwistes von Kain und Abel. Der klassische Gegensatz von Gemeinschaft und Freiheit soll in der revolutionär herbeigeführten Utopie einer klassenlosen Gesellschaft neu zueinandergeordnet werden. Der alte Antagonismus scheint versöhnbar zu sein, und die Lösung erblickt Karl Marx in der Abschaffung des Privateigentums und der Umwälzung der Produktionsweise. Aber es bleibt dann nur der hypostasierte „Leviathan“ der neuen Gesellschaft: „An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie

Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“⁷ Da der Mensch wesentlich als Konkurrent des Mitmenschen verstanden wird, bleibt nach dem Scheitern aufklärerisch-individualistischer Friedenskonzepte nur mehr die revolutionäre Befriedung vermittels „despotischer Eingriffe in das Eigentumsrecht und in die bürgerlichen Produktionsverhältnisse“.⁸

REVOLUTIONÄRE FLUCHT ZUR UTOPIE

Übrig bleibt der nicht mehr private, sondern der beraubte Mensch: beraubt der Ideale und der individuell höchst unterschiedlichen und ungleichen Selbstentfaltung, der auf die Grundbedürfnisse reduzierte Mensch.⁹ Wiederum sieht Karl Marx die Folgen des Abschieds von der Idealität, ohne jedoch eine echte Idealität und Metaphysik des Menschen als Person wiedergewinnen zu können. Als Ausweg bleibt nur die revolutionäre Flucht zur säkularen Schwester der Idealität: zur Utopie, und dies durchaus in Anlehnung an Frühformen humanistischer Utopien seit der Renaissance.¹⁰

Auch 200 Jahre nach der Geburt von Karl Marx und 170 Jahre nach dem „Manifest der Kommunistischen Partei“ bleibt die alte Menschheitsfrage nach der Zuordnung von Paradies und Utopie, nach dem machbaren Glück und der nur erhofften Glückseligkeit. Alles entscheidet sich am Menschenbild: Der Mensch erfährt sich als Mängelwesen und darin zugleich als Wesen der Sehnsucht nach dem verlorenen Ursprung und dem Wiedergewinn des geglückten und doch verlorenen An-

fangs. Der christliche Name für den Inhalt dieses Glücks heißt schlicht und einfach Gott; sozialethisch übersetzt wird er zur Gerechtigkeit. Der Begriff der sozialen Gerechtigkeit steht im Zentrum der Katholischen Soziallehre; er steht auch im Zentrum der theologisch-ethischen Diskussionen um eine gerechte globale Wirtschaftsordnung; er wird aber eng verbunden mit Solidarität: eine etwas spröde Übersetzung der ursprünglich gemeinten Nächstenliebe. Diese Solidarität wird aufgeschlüsselt mit dem zumeist rätselhaft bleibenden Begriff der Subsidiarität.

Was genau ist gemeint, und wie begründet sich ein theologischer Begriff von sozialer Gerechtigkeit und Subsidiarität? Diese Frage lässt sich zunächst wiederum mit einer Frage aus dem Neuen Testament beantworten: „Wer ist denn mein Nächster?“ (Lk 10,29) So spitzt es das im Lukas-Evangelium erzählte Gleichnis vom barmherzigen Samariter, gleichsam die Magna Charta der christlichen Ethik, zu: Niemand darf im Straßengraben liegen gelassen werden, niemand darf auf dem Weg der globalen Menschheitsfamilie ausgeschlossen bleiben, niemand – und dies ist die explizit theologische Sinnspitze – darf auf dem Weg zum ewigen Leben vergessen werden. Mehr noch: Der Weg zu Gott führt entweder zum Mitmenschen oder aber er führt ins Leere. Gott ist Mensch geworden und hat sein Ebenbild, den Menschen, jedem Menschen zur Sorge und Verantwortung anvertraut.

Wer also ist mein Nächster? Angesichts dieser Frage des Schriftgelehrten an Jesus im Evangelium kann es keine Haltung der Gleichgültigkeit geben. Solche Gleichgültigkeit wäre verantwortungslos. Dies gilt umso mehr, als im Hintergrund der erwähnten Frage im Neuen Testament

eine andere entscheidende und ursprünglich jüdische Frage nach der grundlegenden Gerechtigkeit steht, nämlich die Frage des Kain an Gott im Alten Testament: „Bin ich der Hüter meines Bruders?“ (Gen 4,9) Es gehört zur ältesten Tradition der Menschheitsgeschichte wie auch zugleich zum jüdisch-christlichen Erbe, sich Rechenschaft zu geben in Form ethischer Reflexion: Rechenschaft über ein gutes und gerechtes Zusammenleben, Rechenschaft zumal über Wege und Institutionen von Solidarität und Gemeinwohl, Rechenschaft über ein gutes Wirtschaften mit knappen Ressourcen und über einen guten Staat. Ethik heißt kurz und knapp: sich Rechenschaft geben, Verantwortung übernehmen, Antwort geben auf die Stimme im Gewissen: Bist Du der Hüter Deines Mitmenschen?

MORALISCHE DNA DES SOZIALSTAATES

Dies gilt aber in universaler und globaler Perspektive: Jeder Mensch wird befragt, nicht einfach ein Mitglied der Großfamilie oder der Sippe. Das Ziel der Frage ist das Recht und die Gerechtigkeit. Mit anderen Worten: Gefragt wird in sozialem und theologischer Perspektive nach dem, was das Recht eines jeden Menschen als Person ist, was der Person also gerecht wird und was ihr zusteht. Hier wird das Prinzip der Subsidiarität sichtbar: Es geht um das, was die lateinische Sprache *subsidium* nennt, also Hilfe: Der Staat und die größere Gemeinschaft haben die Aufgabe, der menschlichen Person, dem Individuum, zu helfen, sich als soziales Lebewesen betätigen und entfalten zu können.

Dieses Recht auf Hilfe zur Selbsthilfe ist ein elementares Grundrecht der Person und führt erst zur sozialen Gerechtigkeit. Im modernen Sozialstaat heißt das übersetzt: fördern und fordern!

Zugleich kommt damit in den Blick, was über ein solches Recht hinaus wünschbar ist und einforderbar sein muss: Dass nämlich die menschliche Person nicht nur Recht und Gerechtigkeit erfährt, sondern Liebe und Barmherzigkeit. Dafür freilich sind der Staat und die Wirtschaftsordnung mit Recht nicht zuständig. Der Staat, so könnte man sagen, erzwingt das Recht und er erhofft die Liebe. Weswegen wir sagen: Ehe und Familie, die Orte der ersten Liebe, sind Keimzellen des Staates. Und nicht etwa umgekehrt, wie uns der Kommunismus glauben machen wollte. Das hindert aber nicht, dass auch diese letzte Perspektive von Liebe und Vergebung einer personalen Ethik im Blick bleibt und jede Gestaltung einer gerechten Wirtschaftsordnung inspiriert: Auf Dauer kann es keine kalte Gerechtigkeit geben. Jede Form von Gerechtigkeit muss den Glutkern einer ursprünglich jedem Menschen zustehenden bedingungslosen Liebe spüren lassen; das ist gleichsam die moralische DNA des Sozialstaates.

AUSBILDUNG ETHISCHER TRADITIONEN

Die menschliche Person verwirklicht sich nach europäischer Tradition im Raum gesellschaftlicher und staatlicher Ordnung und Zivilisation, durch die jene benötigte Freiheit gewährt wird, die es dem Individuum erlaubt, sich mit seinen Talenten zu entfalten. Es bilden sich ethische

Traditionen aus, die Wege zu gelungenem und geglücktem Leben erhoffen lassen und Offenheit gegenüber individuellen Lebenskonzepten versprechen. Insofern stehen Kultur und Politik im Dienst einer nach vollkommener Vollendung strebenden menschlichen Person, die ihrerseits nur schwach vorgezeichnete Wege zu dieser Vollendung in den Instinkten findet. Hier wird wiederum die Idee der inhärenten Freiheit eines jeden Individuums deutlich. Jede Form höherer Kultur entsteht durch ein Vernunftrecht, das sich als eine Art kritisches Naturrecht ausweist: Was denkt jeder Mensch von Natur aus und mit seiner Vernunft als gut und vollkommen?

UNIVERSALISIERUNG VON PERSONALITÄT

Genau hier wird der Begriff der Menschenwürde einzutragen sein, verbürgt er doch in einzigartiger Schärfe Selbstzweck und Universalisierung von Personalität, die für jeden Menschen den Ausgangspunkt geglückten Menschseins darstellt. Das Zueinander von Natur und Kultur zu bestimmen und zugleich die Grenze zwischen einer Ausbildung und einer Zerstörung der ursprünglichen Natur immer neu in den Blick zu nehmen, ist eine der wichtigsten Aufgaben der Ethik und der Sozialethik. Kultur bildet die notwendige Ergänzung und Überformung einer in sich gebrochenen Natur; der Name dieser Kultur in unserem Land seit 1949 ist „Soziale Marktwirtschaft“, weit präziser als Kapitalismus.¹¹

Die menschliche Natur trägt zwar noch eine schwache Erinnerung an das

Beste (an das ursprüngliche Paradies des geglückten Lebens) in sich, ist aber aus sich heraus nicht in der Lage, dieses Glück zu erreichen. Das Paradies ist auf Erden nicht zu konstruieren; das war noch der Irrtum der neomarxistischen Bewegung nach dem Zweiten Weltkrieg und auch etwa der von Jean-Jacques Rousseau inspirierten deutschen Reformpädagogik. Aber auch Thomas Hobbes mit seinem berühmt-berüchtigten Wort *homo homini lupus est* ist aus christlicher Sicht zu widersprechen, wenn er die Natur des Menschen einfach für böse und verderbt hält und nur durch den staatlichen Leviathan zu bändigen glaubt. Das Paradies ist auf Erden, im Geist des Menschen nämlich und im Gewissen und in guten Gedanken, bruchstückhaft zu erkennen und auch durch Anreize zum Guten in Umrissen und wenigstens skizzenhaft zu erstellen.

VARIANTE DES KATEGORISCHEN IMPERATIVS

Das Streben jedes Menschen nach Glückseligkeit führt, kantianisch gesprochen, zu der Variante des Kategorischen Imperativs, wonach zu tun ist, wodurch der Mensch würdig ist, glücklich zu sein: in Übereinstimmung mit sich als dem Wesen der Sittlichkeit zu leben. Kultur speichert solche menschenwürdigen Mittel der Glücksgewinnung. Gedacht sei etwa an den Begriff der unveräußerlichen Menschenwürde, die der Staat zu garantieren hat: Es gibt das unveräußerliche Recht des Individuums auf ein würdiges, seiner Vernunft und seinen Neigungen angemessenes Streben nach Glück. Und wiederum zeigt sich der enge Zusammenhang von

Gerechtigkeit und Liebe: Es gibt nach der festen Überzeugung sowohl der Katholischen Soziallehre als auch unseres Grundgesetzes nicht nur das Recht des Menschen auf die Grundrechte, es gibt darüber hinaus das Recht des Menschen auf Liebe – das freilich kein Staat der Welt einlösen kann, womit in wünschenswerter Präzision die letzte Grenze des Staates aufgezeigt wird.

Für das Menschenbild von Staat und Wirtschaft, für ein Menschenbild in der christlich grundgelegten Demokratie heißt das aus Sicht der christlichen Sozialethik und einer personalistischen Wirtschaftsethik: Dem Individuum und seiner gebrochenen Freiheit zum Guten gebührt der ständige Vorrang vor dem Kollektiv, der Person gebührt das Primat vor der Gesellschaft.

¹ Vgl. Gareth Stedman Jones: Karl Marx. Die Biographie, Frankfurt a. M. 2017.

² Karl Marx: Manifest der Kommunistischen Partei, Berlin 1958, S. 6.

³ Vgl. zum Hintergrund Heinz Dieter Kittsteiner: „Geschichtsphilosophie und politische Ökonomie. Zur Konstruktion der historischen Zeit bei Karl Marx“, in: ders.: Listen der Vernunft. Motive geschichtsphilosophischen Denkens, Frankfurt a. M. 1998, S. 110–131.

⁴ Vgl. Otfried Höffe: Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs, Frankfurt a. M. 1996, S. 161: „Der Liberalismus geht davon aus, daß im Zusammenleben der Menschen Konkurrenz und Konflikt vorkommen.“

⁵ Karl Marx: Manifest, a. a. O., S. 9.

⁶ Rüdiger Bubner: Welche Rationalität bekommt die Gesellschaft? Vier Kapitel aus dem Naturrecht, Frankfurt a. M. 1996, S. 16.

⁷ Karl Marx: Manifest, a. a. O., S. 35.

⁸ Ebd., S. 32.

⁹ Vgl. Erich Fromm: Das Menschenbild bei Marx, Frankfurt a. M. 1963; Thieß Petersen: Anthropologie und Ökonomie. Das Menschenbild bei Marx und dessen Bedeutung für seine Kritik an der politischen Ökonomie, Frankfurt a. M. 1997.

¹⁰ Vgl. Beate Gabriele Lüsse: Formen der humanistischen Utopie. Vorstellungen vom idealen Staat im englischen und kontinentalen Schrifttum des Humanismus 1526–1669, Paderborn 1998.

¹¹ Vgl. Cyrus Achouri: Ist Kapitalismus gerecht? Die menschliche Natur in Kapitalismus, Sozialismus und Evolution, Stuttgart 2017.