

Zeitschrift: Neue Wege : Beiträge zu Religion und Sozialismus
Herausgeber: Vereinigung Freundinnen und Freunde der Neuen Wege
Band: 107 (2013)
Heft: 4

Artikel: Spiritualität des Gemeinwesens
Autor: Kahl, Brigitte / Rehmann, Jan
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-390419>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Weshalb finden zeitgenössische Megakirchen und ihr Evangelium des individuellen Wohlbefindens mehr AnhängerInnen als die Versammlungen der Linken? Und warum verzeichnen Yoga- und Tai Chi-Kurse ein kontinuierliches Wachstum, während die traditionellen Kirchen ihre Mitglieder verlieren? Wie kann Spiritualität Menschen «im Aufbruch» ausserhalb der Mauern etablierter Religionen, Parteien und Institutionen auf neue Weise zusammenführen? Die Anonymen Alkoholiker in den USA können als spirituelle Massenbewegung mit religiösen Obertönen bezeichnet werden. Wie passt das alles zusammen?

Sobald wir uns daranmachen, uns eine andere Welt jenseits des Kapitalismus vorzustellen, merken wir, dass die Bereiche des Religiösen und Spirituellen vielfältig umstrittene Schauplätze sind und etwas verwirrend Paradoxes an sich haben. Haben fortschrittliche Menschen eine Möglichkeit, die Sehnsüchte und die Energien spiritueller Praxis für diesseitige Projekte ökonomischer Demokratie und sozialer Befreiung in Anspruch zu nehmen und umzuprägen? Versuchen wir eine Bestandesaufnahme.

In Lateinamerika haben antikapitalistische Bewegungen und Befreiungstheologien seit den sechziger Jahren immer wieder Wege für gemeinsame Aktionen und Bündnisse gefunden. In den USA und Europa hingegen ist die Beziehung zwischen religiösen Gemeinschaften und der sozialistischen Linken vornehmlich charakterisiert durch eine tiefe politische und kulturelle Kluft. Viele religiöse Menschen identifizieren den Sozialismus (und speziell den Marxismus) wenn nicht gar mit dem Teufel auf Erden, so doch mit einem eng verstandenen «Materialismus» sowie mit einem oberflächlichen Optimismus, der die existenziellen, kulturellen und spirituellen Dimensionen des menschlichen Lebens nicht versteht.

Für viele MarxistInnen auf der anderen Seite sind religiöse Menschen von

Spiritualität des Gemeinwesens

Wo sich Religion und Marxismus treffen

Immer wieder qualifizieren Linke Religion und Spiritualität als irrational oder reaktionär ab. Und doch gibt es positive Erfahrungen in Bündnissen mit religiös geprägten Menschen. Religion ist nicht einfach Religion, sie kann die Sehnsucht nach einer solidarischen Gemeinschaft nähren. Die Auseinandersetzung mit der Religionskritik von Marx selber eröffnet überraschende Perspektiven. Ergibt sich gar eine gemeinsame widerständige Spiritualität von säkularen und religiösen Menschen, die für soziale Gerechtigkeit kämpfen?

vorneherein an der Nase herumgeführt, in einer irrationalen Weltsicht gefangen und von den Mächtigen manipuliert. Kommt es zu Begegnungen mit fortschrittlichen Gläubigen, wird in der Regel deren moralisches Engagement anerkannt, zugleich aber bedauert, dass es nicht auf einer soliden «wissenschaftlichen» Grundlage gründet. Aus dieser Perspektive scheint der Begriff «Spiritualität» auf einen egozentrischen Individualismus hinauszulaufen. Er wird assoziiert mit der Vernachlässigung sozialer Realitäten und dem Versuch, den Realitäten des wirklichen Lebens zu entfliehen.

Diese Blockade schadet beiden Seiten. Religiöse Menschen erkennen nicht, dass der Kampf gegen Unterdrückung und Ausbeutung und die Hoffnung auf eine andere Welt – nicht erst im Himmel, sondern hier auf Erden – ein Kernbestandteil ihrer eigenen Gründungsschriften und Traditionen darstellt. Und die Linken realisieren nicht, dass sich gerade die Unterdrückten, die Geknechteten und die Armen in Scharen den Religionen zuwenden, wo sie Hilfe und Trost suchen. Wenn linkes Engagement Religion und Spiritualität in solch allgemeiner Art und Weise abqualifiziert, läuft es Gefahr, zu einer intellektualistischen und letztlich elitären Grundhaltung zu werden, die jede Verbindung zum Alltagsverstand des Volkes verloren hat. Wie wir von vielen historischen Beispielen, beispielsweise von der Roosevelt-Ära, der Bürgerrechtsbewegung oder von gegenwärtigen Armenbewegungen lernen können, gibt es jedenfalls in den USA keine Möglichkeit eines stabilen und verankerten progressiven Bündnisses ohne eine dynamische religiöse Komponente. Es muss den SozialistInnen klar sein, dass jede Vorstellung, ein «community organizing» oder den Aufbau einer breiten sozialen Bewegung gegen oder ohne die Kirchen und religiösen Gemeinschaften zu bewerkstelligen, eine naive und hohle Illusion wäre.

Blumen an der Kette: die Religionskritik von Marx

Ein Teil der geschilderten Blockierung geht zurück auf ein tief verwurzeltes Missverständnis darüber, was Karl Marx über Religion wirklich sagte. Ein Blick zurück auf seine Religionskritik zeigt, dass dort viel mehr zu holen ist, als manche ChristInnen und MarxistInnen glauben. Es handelt sich nicht einfach um eine Zurückweisung von Religion als «Opium», «falsches Bewusstsein» oder reines Manipulationswerkzeug in den Händen der herrschenden Klassen.

Keine Auseinandersetzung mit der Religionskritik von Marx kommt um seine berühmte Definition von Religion als dem «Opium des Volks» herum. Dieser Begriff wurde sowohl von Kirchen als auch von MarxistInnen zum Beweis dafür benutzt, dass eine ernsthafte Zusammenarbeit keine Chance hat. Wenn wir allerdings die dem Opium-Zitat unmittelbar vorangehenden beiden Sätze in Betracht ziehen, ändert sich das Bild erheblich: «*Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes.*» (MEW 1, 378)

Marx vergleicht Religion in diesem Zusammenhang auch mit den «imaginären Blumen» an einer «Kette», die die Menschen in Gefangenschaft hält, und er stellt sich eine Gesellschaft vor, in der die Menschen «die Kette abwerfe[n] und die lebendige Blume breche[n]» (379). Marx verfolgt diesen poetischen Gedankengang nicht weiter. Aber sobald man seine Beschreibungen ernst nimmt, eröffnet sich ein neuer Frageraum, der mit dem Bild eines religionsfeindlichen Theorieansatzes nicht mehr vereinbar ist. Ist nicht das «Seufzen der bedrängten Kreatur» der eigentliche Stoff und die Rohenergie, aus denen Spiritualität immer wieder neu entsteht? Dabei verdich-

ten sich die «Seufzer» zu Klagen, Gebeten, Symbolen und Ritualen, welche wiederum die Grundlage bilden für kollektive und individuelle Erinnerung, Trost und Lebensbewältigung, aber auch für den Widerstand der ausgebeuteten und marginalisierten Klassen. Wie könnte einer herz- und geistlosen Welt Widerstand geleistet werden ohne das Potenzial, das Marx als dessen «Gemüt» und «Geist» beschreibt? Und ist es nicht gleichzeitig möglich, dass die religiösen «Blumen» an der Kette als ein «Vor-Schein» (um einen Begriff von Ernst Bloch aus seinem *Prinzip Hoffnung* zu verwenden) der Blumen ohne Ketten wahrgenommen werden und so die Träume und Hoffnungen einer besseren Welt lebendig halten? Können SozialistInnen das Religiöse als Marginalie abtun, wenn dieses eine hauptsächliche Form darstellt, in der der Protest gegen reales Elend und Leiden ausgedrückt wird?

Anstatt die Religion zu denunzieren, führt uns Marx zu einem differenzierten und dialektischen Verständnis von Religion als einem Feld von Widersprüchen mit sowohl potenziell aktivierenden als auch lähmenden Kräften (das Opiumzitat zielt dabei auf die letzteren). Damit nimmt er vorweg, was Antonio Gramsci in seinen *Gefängnisheften* als «Alltagsverstand» beschreibt, nämlich eine Verbindung in sich widersprüchlicher und zusammenhangloser Elemente, die weitaus uneinheitlicher sind, als sich die Leute allgemein bewusst sind.

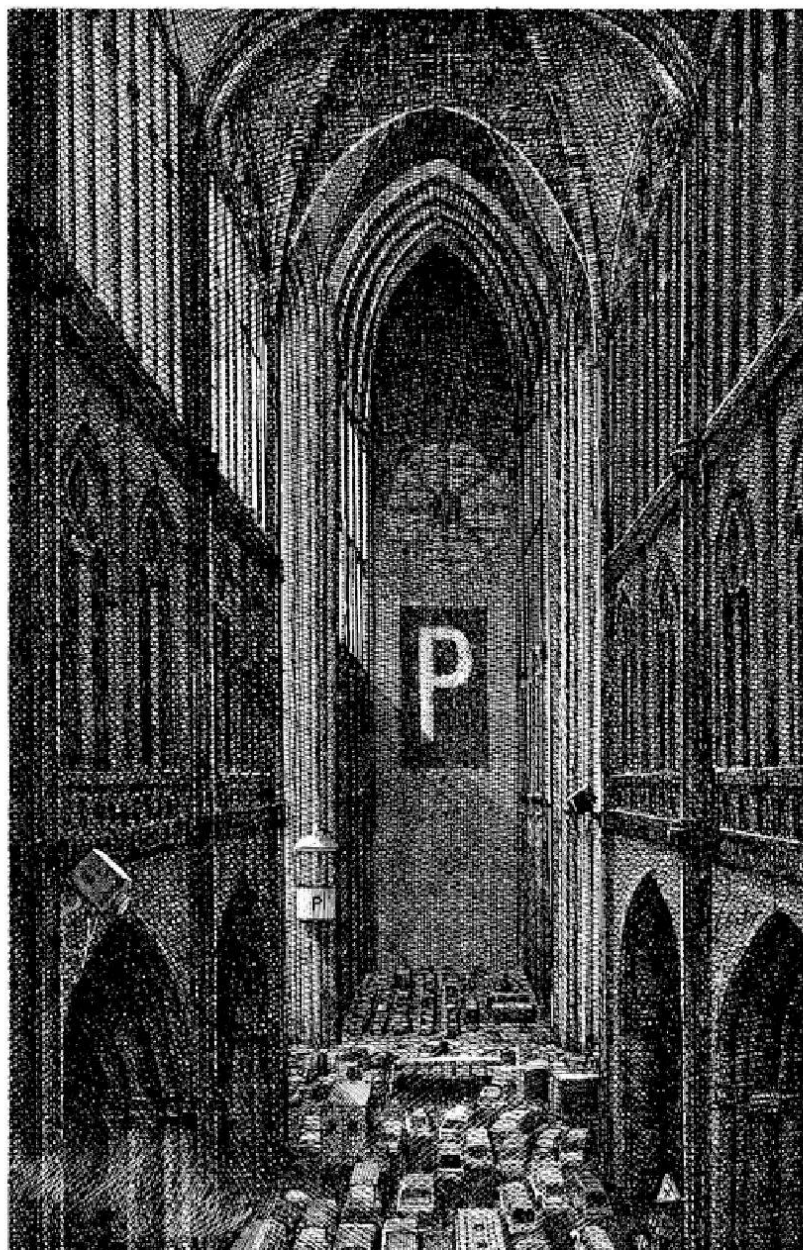
Angeichts einer solchen «Patchwork»-Realität sollten SozialistInnen (seien sie nun religiös oder nicht) lernen, die einzelnen Elemente voneinander zu unterscheiden. Sie können nicht einfach bei den konformistischen und lähmenden Dimensionen von Religion stehen bleiben, sondern müssen die Seufzer der Bedrängten und Unterdrückten ernst nehmen. Dabei kommt es darauf an, diese Seufzer zu verknüpfen mit einer kritischen Analyse von Ausbeutung und

Unterdrückung und mit einer durchdachten Strategie zur Überwindung der strukturellen Ursachen von Elend und Leiden. Die Linken müssen sich mit einer «Spiritualität der Seufzer» verbinden und diese nicht als etwas «ausserhalb» ihrer selbst verstehen: Sind die Seufzer nicht auch ihre eigenen? Benötigen nicht auch sie «Blumen» auf dem Weg ihres Kampfes, den sie nicht nur um Brot, sondern auch um Rosen führen?

Die kapitalistische «Religion des Alltagslebens»

Es gibt einen anderen Aspekt der Auseinandersetzung von Marx mit der Reli-

Martial Leiter, 2005,
(Archiv Neue Wege)



gion, der oft übersehen wird. Die Einleitung von Marx zu seinem frühen Text von 1843/44 *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in der das Opiumzitat zu finden ist, ist streng genommen keine Abhandlung über Religion. Sie ist vielmehr ein Appell, den der aufstrebende, 25-jährige Philosoph an seine Kollegen in der junghegelianischen Bewegung richtet, ihre unproduktive Fixierung auf die Religionskritik zu überwinden. Diese «kritischen» Philosophen fordert er auf, ihre Obsession aufzugeben, die «Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung» auseinanderzunehmen. Stattdessen sollen sie übergehen zur «Kritik des Jammertales, dessen Heiligschein die Religion ist». Marx will, mit anderen Worten, die Selbstentfremdung demaskieren, aber nun nicht mehr nur in ihren sakralen, sondern vornehmlich in ihren säkularen Formen: «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.» (379)

Wir stoßen hier auf ein interessantes Paradox: In dem Moment, wo Marx seine berühmte Definition von Religion einerseits als Opiat und andererseits als Seufzer der Unterdrückten formuliert, lässt er die ganze Angelegenheit hinter sich und wendet sich programmatisch einem seiner Ansicht nach brennenderen Thema zu. Dabei nimmt er Feuerbachs Paradigma der Kritik religiöser Entfremdung auf, wendet es aber nun auf säkulare Formen der Ideologie an. In seiner Kritik an Hegel überträgt er Feuerbachs Modell auf die juristische Ideologie; in *Zur Judenfrage* wendet er es auf die politische Ideologie des modernen Staates an, die zu seiner Zeit ihre am weitesten entwickelte Ausprägung in den USA erreichte. Und in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* wendet er es auf die Entfremdung der Arbeiter von den Produkten ihrer Arbeit an, welche ihnen entrissen und von der kapitalisti-

schen Klasse angeeignet worden sind. Er beobachtet, dass der wahre Gott der bürgerlichen Gesellschaft das Geld ist: Es beherrscht die Menschen, die sich vor ihm verbeugen, und es erniedrigt die bisherigen Götter, indem es sie in Waren verwandelt (MEW 1, 374-5).

Sucht man nach den spezifischen Zügen, durch die sich Marx' Herangehensweise an die Religion von anderen Ansätzen (z. B. von Feuerbachs Konzept der religiösen Projektion) unterscheidet, darf man sich nicht darauf beschränken, was er direkt zum Thema sagt (und das ist nicht viel), sondern muss sich auch und vor allem auf die methodische Verschiebung von den religiösen zu den «irdischen» Manifestationen der Entfremdung konzentrieren. Die Bedeutung dieses Paradigmenwechsels wird klar, wenn Marx später in seinem Hauptwerk *Das Kapital* die von Feuerbach übernommene Religionskritik in eine Kritik des Waren-, Geld- und Kapitalfetischismus transformiert. Der Begriff «Fetisch» bezeichnete ursprünglich etwas von Menschen Gemachtes, das dann Macht über seine Hersteller gewinnt. Um zu verdeutlichen, wie diese Verkehrung sich im kapitalistischen Markt vollzieht, wo die Produzenten von den «Dingen», die sie produzieren, beherrscht werden, greift er auf die Analogie der traditionellen Religion zurück: «Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand.» (MEW 23, 86)

Dadurch dass die Produzenten nicht demokratisch bestimmen und kontrollieren können, was produziert wird, wie es produziert wird und wie der Mehrwert verteilt wird, türmen sich die Produkte ihrer Arbeit auf der anderen Seite der Barrikade auf – sie werden zum Reichtum der kapitalistischen Eigentümer. Die Produkte verwandeln sich in eine fremde Macht, die gegen die Produ-

zenten gewendet wird. Diese werden durch neue Technologien ersetzt, sie werden entlassen, sie werden in die Armut getrieben, sie werden «überflüssig» gemacht. Dieses irrationale System, das in periodischen Abständen seinen eigenen Reichtum in verheerenden Krisen zerstört, muss nach Marx durch einen «Verein freier Menschen» überwunden werden.

Wir sehen also, dass die Religionskritik des jungen Marx über verschiedene methodische Verschiebungen ein neues – man könnte sogar sagen, ihr eigentliches – Objekt gefunden hat: die kapitalistische Produktions- und Zirkulationsweise. An diesem Punkt überschneiden sich die Fetischismuskritik von Marx und die theologische Kritik des Götzendienstes, das heisst der «strukturellen Sünde» eines ausbeuterischen und unterdrückerischen Systems und der Ideologien, die es legitimieren. Marx selber erklärt im dritten Band des *Kapital*, dass das kapitalistische System seine eigene «Religion des Alltagslebens» entwickelt, die als so natürlich empfunden wird, dass die Menschen «in diesen entfremdeten und irrationellen Formen (...) sich völlig zu Hause fühlen» (MEW 25, 838). Eine Kritik, die dem methodischen Vorschlag von Marx folgt, von der Kritik des religiösen «Heiligenscheins» zur Kritik des «Jammertals» überzugehen, müsste sich also zuallererst auf die entfremdenden, verkehrenden und mystifizierenden Mechanismen der ökonomischen Tiefenstrukturen konzentrieren, wie sie im heutigen High-Tech-Kapitalismus, in seiner Marktreligion und seiner Spiritualität zu finden sind. Der «Geist» des Fetisch oder des Götzen hat eine Macht und Anziehungskraft, die sich über kirchliche, religiöse und ideologische Grenzen hinweg des Verstands und der Seelen der Menschen bemächtigen, wie es die Spiritualität des «prosperity gospels» oder der «Zivilreligion» zur Genüge demonstriert.

Die sozialen Widersprüche entziffern

Was bedeutet dies nun für einen linken Zugang zu Religionen und Spiritualität? Offensichtlich spielen Religionen im Rahmen neokonservativer und reaktionärer Ideologien nach wie vor eine wichtige Rolle. Es wäre daher unsinnig, das kritische Hinterfragen ihrer verschleiern und ablenkenden Funktionen aufzugeben. BefreiungstheologInnen in Lateinamerika und anderswo haben eine solche Kritik seit Jahrzehnten entwickelt. Es gibt tatsächlich eine Menge «Opium», mit dem man sich kritisch auseinandersetzen muss, und dies beileibe nicht nur in den Religionen. Aber diese Kritik darf nicht so angelegt werden, dass sie den «Seufzer der Bedrängten» und die Ethik der Solidarität, die sich in religiösen Begriffen ausdrückt, abwertet. Es geht auch nicht um die Formen religiöser Artikulation als solche. Eine differenzierte Religionskritik sollte sich vor allem darauf konzentrieren, wie konkrete religiöse Institutionen, Gruppen und Ideologien zur Hegemonie der herrschenden Ordnung beitragen, wie sie die Realität sozialer Ungerechtigkeit verschleiern und von den Leiden der Unterdrückten ablenken.

Eine linke Auseinandersetzung mit Religion sollte auch die grundlegenden Einsichten der Ideologietheorien nicht ausser acht lassen, die sich im Marxismus entwickelt haben. Dazu gehört die Erkenntnis, dass ein Konzept von Ideologie, das allein auf Ideen, auf «falsches» oder «verkehrtes» Bewusstsein fixiert ist, den entscheidenden Punkt verfehlt, nämlich die materielle Existenz von Ideologien, ihre institutionelle Verankerung in den Hegemonieapparaten der Zivilgesellschaft und in den ideologischen Praxen und Ritualen. Religiöse Apparate (wie ideologische Apparate im Allgemeinen) sind auch nicht einfach Instrumente einer herrschenden Klasse, sondern sind selbst Orte, wo die ideologischen Kämpfe um die Hegemonie ausgetragen werden. Ihre Kritik bedarf also

einer Feinabstimmung, damit sie nicht jene angreift, die in diesen Institutionen unter schwierigen Bedingungen für soziale Gerechtigkeit und progressive Veränderungen kämpfen.

Wie Louis Althusser in *Für Marx* hervorhebt, haben Ideologien sehr wenig mit «Bewusstsein» zu tun. Vielmehr sind sie als gelebte Realität zu verstehen, die «von Grund auf unbewusst» funktioniert, und dies zumeist über eindringliche Bilder und Strukturen und deshalb nie vollständig instrumentell. Die traditionelle Idee der Aufklärung, wonach der Intellektuelle nur die «Falschheit» einer Weltanschauung aufzuzeigen braucht, um sie zum Verschwinden und umgekehrt das korrekte Bewusstsein zur Geltung zu bringen, verfehlt die Tiefendimension solch gelebter Realität. Pierre Bourdieu argumentiert auf einer ähnlichen Linie, dass die soziale Ordnung sich in unseren Habitus einschreibt, das heisst, einem Set von Dispositionen, die in unseren Körpern verankert sind. Den «Seufzer der bedrängten Kreatur» im Sinne eines falsches Bewusstsein zu verurteilen, ist ein rationalistischer Trugschluss. Die Linke muss verstehen und anerkennen, dass die Beziehungen von Menschen zur Realität unterschiedlich strukturiert sind. Sie zu verändern ist weniger eine Frage der «korrekten» Ideen als vielmehr des Schaffens von Orten gemeinsamen Handelns.

Dogmatische Darstellungen, welche ein für allemal definieren, was Religion ist, gehen von Anfang an am Eigentlichen vorbei: Religionen sind nicht durch ein unveränderliches und homogenes Wesen zu definieren, auch wenn ihre offiziellen Doktrinen Gegenteiliges behaupten. Religion und Spiritualität sind Felder sozialer Widersprüche und Kämpfe. Als solche sind sie abhängig von den stets verändernden Kräfteverhältnissen. Kritische BibelexegetInnen haben ausführlich belegt, dass die Gründungsschriften selber von diesen Kämpfen nicht ausgenommen sind – sie sind

durchzogen und zerrissen von ihnen. Sowohl die Hebräische Bibel als auch das Neue Testament können als Paradebeispiele dessen angesehen werden, was Sigmund Freud als «Kompromissbildung» bezeichnete. Eine Religionskritik hat daher in erster Linie zum Ziel, die sozialen Gegensätze und Kämpfe im religiösen Feld zu *entziffern*. Die Aufgabe besteht darin, den «Seufzer der Bedrängten» mit einer kritischen Analyse der Klassen-, Geschlechter- und Rassenherrschaft zu verknüpfen. Die Kritik kommt nicht von aussen und von oben, sondern wird selbst zum solidarischen Bestandteil der Kämpfe. Genau dies tun religiöse KritikerInnen bereits, oft auf sensiblere und effektivere Weise als ihre säkularen Gegenüber.

Auf dem Weg zu einer Spiritualität des Gemeinwesens

Sowohl für christlich-marxistische als auch für interreligiöse Dialoge und Kooperationen gibt es viele Beispiele. Zu den wichtigsten Erfahrungen zählt diese: Sobald Menschen unterschiedlicher Weltanschauung und religiösen Glaubens ähnliche soziale Anliegen teilen und sich auf gemeinsame soziale Praxen einlassen, können sie feststellen, dass die existenziellen Probleme, mit denen sie kämpfen, viel mehr Gemeinsames beinhalten, als man aus ihren unterschiedlichen Diskursen schliessen könnte. Die Schwierigkeiten, angesichts der zahlreichen Niederlagen Hoffnung zu bewahren; die Notwendigkeit, inmitten von Widersprüchen immer wieder kollektiven und individuellen Zusammenhalt zu finden; das Problem, Handlungsfähigkeit zu entwickeln, wenn es keinen Ausweg mehr zu geben scheint; die Rolle von Glauben in seinen ursprünglichen antiken Bedeutungen von Vertrauen, Treue, Wahrhaftigkeit, Wechselseitigkeit und gegenseitiger Verlässlichkeit; die Sehnsucht nach Liebe, Anerkennung und einem sinnhaften Leben – all dies bewegt säkulare Bewegungen gleicher-

Brigitte Kahl lehrt als Professorin für Neues Testament am Union Theological Seminary in New York. Davor lehrte sie Bibel und Ökumene an der theologischen Fakultät der Humboldt-Universität in Berlin/DDR und wurde ordinierte Pfarrerin in der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg. Ihr neuestes Buch heisst *Galatians Re-Imagined. Reading with the Eyes of the Vanquished* (2010). bkahl@uts.columbia.edu

massen wie religiöse. Anstatt die alten Schlachten zwischen Atheismus und Religion, Säkularismus und Glauben, Verstand und Spiritualität noch einmal zu führen, sollten säkulare und religiöse Linke die Fähigkeiten erwerben, die unterschiedlichen Diskurse wechselseitig zu übersetzen. Sie könnten sogar einen gemeinsamen ethischen und spirituellen Kern ausmachen, ähnlich demjenigen, den der junge Marx beschrieb als «kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist» (MEW 1, 385).

Hier kann eine widerständige und befreiende Spiritualität Wurzeln schlagen. Wir nennen sie *Spiritualität des Gemeinsamen* (*spirituality of the common*), des Gemeinwesens, unseres gemeinsamen Arbeiten und Lebens. Sie richtet sich gegen Verarmung, Privatisierung und Konkurrenzkampf und unterstützt uns, solidarische Verbindungen untereinander und mit der Natur zu schaffen. Wie das «Network of Spiritual Progressives» formuliert, gründet eine solche Spiritualität auf der Einsicht, dass «unser Wohlbefinden vom Wohlbefinden aller anderen auf diesem Planeten und vom Wohlbefinden der Erde abhängt». Sie schöpft neben anderen Quellen aus der «Spiritualität des Kampfes», die religiöse AktivistInnen zu unterschiedlichen Zeiten in ihren Kämpfen für soziale Gerechtigkeit entwickelten.

Die Spiritualität des Gemeinwesens wird von der «Grossen Erzählung» der Befreiung (Ton Veerkamp) in der Hebräischen Bibel vorweggenommen, die sich vom Exodus aus der Sklaverei bis hin zur Verheissung einer neuen Schöpfung erstreckt. Sie erinnert auf eigenständige Weise an die frühchristlichen Bewegungen (vor ihrer Anpassung an und Kooptierung durch den Staat des Römischen Reichs), die vom pfingstlichen «Geist» einer neuen globalen Sprache inspiriert waren, um nicht nur

ethnische und religiöse, sondern auch ökonomische und politische Grenzen in einer weltweiten Solidaritätsbewegung von unten zu transzendieren. Sie erinnert uns auch an Paulus, den geistgetriebenen Organisatoren höchst unterschiedlicher gegenkultureller Gemeinschaften im ganzen Römischen Reich. Er unternahm den kühnen Versuch, die selbstzerstörerischen Verhaltensmuster von Konkurrenzkampf und Kriegsführung durch Liebe und Gegenseitigkeit in einer neuen Praxis des materiellen und spirituellen Teilens zu ersetzen. Dieser «Geist» ist der Lebenssaft der Produktion radikaler Gegen-Bilder, von Veränderung und Beharrlichkeit durch die Menschheitsgeschichte hindurch. Dieser Geist lebte in der Occupy-Bewegung im Zuccotti Park 2011, und er wird immer wieder auftauchen, wenn soziale Bewegungen nach Einheit und Kohärenz in Vielfalt suchen. Er hat das Potenzial, den Geist und die Vorstellungskraft der Menschen aus den eisernen Käfigen des Status Quo zu befreien.

Was ist nun mit der marxistischen «Eschatologie» – dem Fernziel einer radikal verwandelten Gesellschaft? Natürlich wissen wir nicht und können nicht vorwegnehmen, welche kooperativen Formen von Kultur und Spiritualität die Menschen in einer Gesellschaft ohne gegensätzliche Klassen, ohne Staatsherrschaft und ohne Patriarchat entwickeln würden. Im *Kommunistischen Manifest* definierten Marx und Engels die entwickelte klassenlose Gesellschaft als «Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für freie Entwicklung aller ist» (MEW 4, 482). Tatsächlich erwarteten sie, dass es keinen Bedarf mehr geben würde an Ideologie und Religion im Sinne einer Unterordnung unter soziale Herrschaft. In dem Masse, in dem der Staat und seine ideologischen Apparate «absterben» und «der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist», würden Menschen keine «illusionäre Gemein-

Jan Rehmann unterrichtet Philosophie und Gesellschaftstheorien am Union Theological Seminary in New York und an der Freien Universität Berlin. Er ist Redakteur des Historisch-Kritischen Wörterbuchs des Marxismus (HKWM) und hat mehrere Bücher zu Ideologietheorie, Neo-Nietzscheanismus, Max Weber, Kirchen im NS-Staat und Armut veröffentlicht.
janrehmann@aol.com

schaftlichkeit» benötigen, die über dem eigentlichen sozialen Leben schwebt.

Diese Perspektive sollte nicht verwechselt werden mit der Annahme, dass alle Illusionen und Projektionen durch absolute Transparenz ersetzt werden könnten. Das wäre selbst eine rationalistische Illusion, die durch Freuds Entdeckung des Unbewussten hinfällig geworden ist. Es geht nicht darum, unser Leben vollständig in Kategorien der Vernunft zu definieren. Leben, Beziehungen und Liebe werden sicherlich in vielfältiger Weise rätselhaft und mysteriös bleiben.

Menschen werden weiterhin ringen mit der Endlichkeit und Brüchigkeit unserer Existenz auf diesem Planeten. Es wird Tod geben, Krankheit und Krisen aller Art, und es wird die Sehnsucht nach «Blumen» geben, auch dann, wenn die Ketten früherer Tage verschwunden sind. Es geht nicht darum, in naiver Weise eine Welt ohne Probleme zu skizzieren, in der Menschen «perfekt» werden. Vielmehr sollte sich unsere Vorstellungskraft darauf richten, wie neue Fähigkeiten entwickelt werden können, um die enormen Potenziale und Mysterien menschlicher Spiritualität, Hoffnung und Solidarität freizusetzen, die gegenwärtig vorherrschend (aber nie vollständig) von Märkten, Profitinteressen und ideologischen Mächten verwaltet und geformt werden.

Was Mainstream-Religionen (und Ideologien) als «vertikale» Beziehungen zu höheren Autoritäten und Werten entwerfen, können wir als «horizontale» Beziehungen unter kooperierenden Gleichen und mit der Natur reklamieren und neu definieren. Der marxistische Philosoph Ernst Bloch hat im *Prinzip Hoffnung* dargelegt, wie wir die spirituellen Reichtümer, die von der Religion sowohl verwaltet als auch bewahrt werden, wertschätzen und wieder aneignen können. «Der Trieb nach oben wird zuletzt einer nach vorwärts», die traditionelle Ausrichtung auf ein göttliches Wesen «über» uns verwandelt sich in ein «Transzen-

dieren ohne alle himmlische Transzendenz, doch mit Verständnis ihrer». «Gott» kann in dieser Optik als «das hypostasierte Ideal des in seiner Wirklichkeit noch ungewordenen Menschenwesens» verstanden werden.

Für viele mag es überraschend sein, dass innerhalb der Theologie ähnliche Perspektiven entwickelt worden sind. Ein berühmtes Beispiel ist Dietrich Bonhoeffer, der kurz vor seiner Hinrichtung durch den NS-Staat die Vision eines «religionslosen Christentums» skizzierte: «Unser Verhältnis zu Gott ist kein «religiöses» zu einem denkbar höchsten, mächtigsten, besten Wesen – dies ist keine echte Transzendenz –, sondern unser Verhältnis zu Gott ist ein neues Leben im «Dasein-für-andere»».

Wie spätere Generationen die Spiritualität benennen und beschreiben werden, mit der sie ihre Gemeinschaft untereinander, mit dem Leben und mit der Natur feiern und festigen, können wir getrost ihnen selbst überlassen. Vielleicht werden sie dies als Befreiung von Religion oder als Befreiung der Religion (zum Beispiel von den Strukturen kapitalistischer Entfremdung) erleben – je nachdem in welcher Bedeutung sie den Begriff verwenden. Sie werden nicht zögern, alle ihnen wertvoll erscheinenden spirituellen und kulturellen Potenziale zu «beerben» und zurückzufordern, unabhängig davon, ob diese in religiösen oder in nicht-religiösen Traditionen, durch Literatur, Poesie, Musik oder Tanz bewahrt worden sind. Nicht die Terminologie ist entscheidend, sondern die Möglichkeit der Menschen, die demokratische Macht zu erlangen, um Entscheidungen über ihre Arbeitsbedingungen und ihr gesellschaftliches Leben zu treffen – ohne Intervention übergeordneter Mächte und Apparate. Wir sind überzeugt, dass sie hierbei eine Spiritualität des Gemeinwesens entwickeln, die ihre neuen Fähigkeiten zu handeln, sich zu vernetzen und sich an diesem Prozess zu freuen, ausdrückt und feiert. ●

Text erschienen in der
US-amerikanischen
Zeitschrift Tikkun, Vol.
28, No. 1, Winter 2013,
S. 45–71. (www.tikkun.org)

Übersetzung aus dem
Amerikanischen:
Matthias Hui und Jan
Rehmann