

Kurzfassung von Prof. Wegner (Hannover) für einen Sammelband des Reclam-Verlags 2017

Friedrich Dieckmann

Sozialismus

Marx und Engels – das Verhältnis dieser beiden zu Luther, der mehr als dreihundert Jahre vor ihnen wirkte, ist intensiv und es ist, wie sich herausstellt, keineswegs deckungsgleich. Zwischen Luther und Marx gibt es eine existentielle Übereinstimmung: Beide führen, jedenfalls bei ihrem Antritt, eine geistige Existenz außerhalb bürgerlicher Karrieren. Luthers geistlicher Existenz erst in der Mönchszelle, dann auf dem professoralen Katheder entspricht bei Marx eine Lebensform, deren einzige Einkünfte gelegentliche Pressehonorare sind, sein Freund Engels trägt im wesentlichen die Unterhaltskosten der Marx-Familie. Engels, der Marx zuliebe ein entsagungsvolles Kontorleben auf sich nimmt, das seine eigene schriftstellerische Entfaltung erheblich einschränkt, spielt ökonomisch die Rolle, die bei Luther dessen Frau Katharina innehat. Kraft ihres wirtschaftlichen Geschicks als Pensionswirtin und Leiterin eines nicht eben kleinen Handwerks- und Landwirtschaftsbetriebs wird sie zur Ernährerin der Familie. Denn Luther nimmt für seine weithin verbreitete schriftstellerische Arbeit niemals ein Honorar an; um so mehr verdienen seine Verleger.

Vergleichbar ist bei dem Antritt von Marx und Luther auch die historische Situation im Vorfeld einer tiefgreifenden Krise. Wie um 1515 ist um 1845 in Deutschland eine revolutionäre Situation herangereift, die in beiden Fällen mit den sozialen Auswirkungen des technologischen und kommunikativen Fortschritts zu tun hat. Um 1500: Buchdruck und Schießpulver, Reichtum der Städte, Verarmung des Adels, Bedrückung der Bauern. Um 1840: Eisenbahnbau und schnell anwachsende maschinelle Produktion, Aufstieg des Bürgertums, drastische Ausbeutung des jungen Proletariats. Der 34-jährige Luther greift 1517 als Theologe in diese Krisensituation ein und wird, einen einzelnen Mißstand attackierend, zur Stimme der nationalen Erhebung; der 26-jährige Marx versucht 1844 mit seinen Aufsätzen in den von ihm

und Arnold Ruge herausgegebenen „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ sich an die Spitze einer geistigen Bewegung zu setzen, die den Umsturz im Schilde führt.

Luther bei Marx und Engels

Auf großer stilistischer Höhe attackiert Marx in seiner Hegel-Kritik die Religion ganz pauschal. Er kritisiert den Missbrauch von Religion zu menschenfeindlichen Zwecken. Marx beschreibt seine Position im Namen Thomas Müntzers, der es für unerträglich erklärt habe, „daß alle Kreatur zum Eigentum gemacht worden sei, die Fische im Wasser, die Vögel in der Luft, das Gewächs auf Erden – auch die Kreatur müsse frei werden.“ (Arnold Ruge/Karl Marx: Deutsch-Französische Jahrbücher, Leipzig 1981, 296) Das steht in Müntzers Kampfschrift gegen Luther, aber es hätte gewiss dessen Zustimmung gehabt; es bezeichnet eine gemeinsame Position von Luther, Müntzer, Marx und Engels.

In seiner Hegel-Kritik postuliert der junge Marx einen neuen kategorischen Imperativ: „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (Ruge, 1981, 158). Dann setzt er sich in eine Linie mit Luther:

„Selbst historisch hat die theoretische Emanzipation eine spezifisch praktische Bedeutung für Deutschland. Deutschlands revolutionäre Vergangenheit ist nämlich theoretisch, es ist die Reformation. Wie damals der Mönch, so ist es jetzt der Philosoph, in dessen Hirn die Revolution beginnt.“

Dann geht es hoch her:

„Luther hat allerdings die Knechtschaft aus Devotion besiegt, weil er die Knechtschaft aus Überzeugung an ihre Stelle gesetzt hat. Er hat den Glauben an die Autorität gebrochen, weil er die Autorität des Glaubens restauriert hat. Er hat die Pfaffen in Laien verwandelt, weil er die Laien in Pfaffen verwandelt hat. Er hat den Menschen von der äußern Religiosität befreit, weil er die Religiosität zum innern Menschen gemacht hat.“

Hofft Marx, dass sein Weckruf ähnliche Folgen haben könnte wie Luthers Protest gegen den Ablasshandel? Luthers Wirkung gründete sich darauf, dass er einen besonders unerträglichen Sündenfall der Kirche aufs Korn nahm und seine Kritik in

einer Weise durchkämpfte, dass das theologisch-politische Ganze ins Wanken kam; er zielte aufs Einzelne und stürzte das Ganze. Marx will andersherum verfahren und ist darum politisch lange wirkungslos; er zielt auf das Ganze und erreicht darum nur eine begrenzte Schicht radikaler Opponenten. Dem Staat fällt es nicht schwer, ihn mit Hilfe erst der Zensur, dann auch der Ausweisung politisch auszuschalten.

Als die Revolution dann im März 1848 im Gefolge der Pariser Erhebung auch in Deutschland ausbricht, befindet sich Marx ebenso wie Engels außer Landes. Gemeinsam verfassen sie das „Manifest der Kommunistischen Partei“ und die „Forderungen der Kommunistischen Partei in Deutschland“. Als im Sommer 1849 die Reaktion in ganz Deutschland gesiegt hat und im Dezember 1850 auch in Frankreich, gilt es für Marx wie für Engels, die Niederlage zu verarbeiten.

Engels, der in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ die Lage der englischen Arbeiterschaft beschrieben und eine Kritik der bisherigen Nationalökonomie vorgetragen hatte, verarbeitet die Niederlage als erster, in Gestalt einer Schrift über den deutschen Bauernkrieg von 1525. Er denkt statt politisch moralisch, in den Kategorien des Verrats:

„Die Klassen und Klassenfraktionen, die 1848 und 49 überall verraten haben, werden wir schon 1525, wenn auch auf einer niedrigeren Entwicklungsstufe, als Verräter vorfinden. Und wenn der robuste Vandalismus des Bauernkriegs in der Bewegung der letzten Jahre nur stellenweise [...] zu seinem Rechte kam, so ist das jedenfalls kein Vorzug der modernen Insurrektion.“
„Luther hat in den Jahren 1517 bis 1525 ganz dieselben Wandlungen durchgemacht, die die modernen deutschen Konstitutionellen von 1846 bis 1849 durchmachten und die jede bürgerliche Partei durchmacht, welche, einen Moment an die Spitze der Bewegung gestellt, in dieser Bewegung selbst von der hinter ihr stehenden plebejischen oder proletarischen Partei überflügelt wird.“ (Marx/Engels 1988, Bd. 2, 141, 161)

In der theologischen und politischen Radikalisierung der von ihm ausgelösten Bewegung ist Luthers Situation die eines scheiternden Vermittlers. In einer Anfang Mai 1525 erscheinenden „Ermahnung zum Frieden“ geißelt er das brutale Ausbeutungsregime der Feudalherrn und vermahnt die Bauern, keinen Rachekrieg

gegen ihre Bedrücker zu führen; als die Mahnung verhallt, ruft er in einer zweiten Schrift die weltliche Gewalt mit aller Schärfe zur Gegenwehr auf.

Engels meint, Luther sei mehr und mehr Knecht der protestantischen Fürsten geworden. Der, der „der plebejischen Bewegung ein mächtiges Werkzeug in die Hand gegeben [hatte] durch die Übersetzung der Bibel“ verrät „die populäre Bewegung, auch die bürgerliche, an die Fürsten“. „Lasset nur die Büchsen unter sie sausen, sie machen's sonst tausendmal ärger“, zitiert Engels aus einem Brief Luthers vom Mai 1525 und setzt im Blick auf das Jahr 1848 hinzu: „Geradeso sprachen unsere weiland sozialistischen und philanthropischen Bourgeois, als das Proletariat nach den Märztagen seinen Anteil an den Früchten des Siegs reklamieren kam.“ Dass weder das Kommunistische Manifest noch die von Marx und Engels 1848 veröffentlichten „Forderungen der Kommunistischen Partei in Deutschland“ dazu angetan waren, der bürgerlichen Mitte diesen Anteil schmackhaft zu machen, unterschlägt der Geschichtsbetrachter.

Engels' Kritik verkennt, dass Luther nicht als Politiker angetreten war, sondern als Erneuerer der christlichen Botschaft, als einer, für den die Petrus-Geschichte vom abgehauenen Ohr zentrale Bedeutung hatte, mit dem Jesus-Wort: „Wer das Schwert nimmt, der soll durchs Schwert umkommen“ (Mt 26,52). In der Erzählung des Neuen Testaments geht ihr im Garten Gethsemane das inständige Ringen um Ergebung voran mit dem Ergebnis, keinen Widerstand zu leisten. Ein Theologe, der die Passion Jesu ernst nahm, konnte in der gegebenen Situation keine grundsätzlich andere Position einnehmen. Natürlich hatte Luther noch andere Gründe, sich gegen die Erhebung zu stellen. In der Auseinandersetzung mit seinem theologischen und politischen Antipoden Müntzer erkannte Luther die programmatische und militärische Schwäche des Aufstands und musste berechtigte Sorge haben, dass seine theologische Reformation in den Sog einer vorhersehbaren Niederlage gerate. Der Untergang der militärisch ungeschulten Bauernheere vollzog er sich am 24. Mai 1525 als ein Abschlachten fürchterlichster Art.

Natürlich steht man bestürzt vor Luthers gewalttätig-hemmungsloser Wortwahl erst gegen die Papstkirche, nun gegen die aufständischen Bauern. Aber diese verbale Exaltation ist kein persönlicher Stil, sie ist Gemeingut der Zeit und ihres von Kraftworten strotzenden Sprachgebrauchs. Müntzer berief sich in seinen Kampfschriften wesentlich auf den Gott des Alten Testaments, dem, wie das 5. Buch

Mose (Deuteronomium) an mehr als einer Stelle versichert, das Gebot massenmörderischer Strafgerichte nicht fremd war. Müntzers Position ist die des radikalen theologischen und politischen Umsturzes unter der Perspektive des in der Apokalypse verheißenen Tausendjährigen Reiches. Luthers Position ist die der Zwei-Reiche-Unterscheidung des Neuen Testaments, wie sie in der Geschichte vom Zinsgroschen und dem Paulus-Brief an die Korinther niedergelegt ist, vor allem aber in dem gewaltlosen Sich-Ergeben des Menschensohns bei der Gefangennahme am Ölberg.

Luther als „ältester deutscher Nationalökonom“

Im Verlauf der 1850er Jahre geht Marx daran, Luthers ökonomische Schriften genau zu lesen, und treibt ökonomische Analysen voran, die über mehrere Zwischenstadien auf den ersten Band des „Kapitals“ zulaufen. Marx greift ganz explizit auf Luther zurück – in Gestalt zahlreicher Exzerpte aus dessen ökonomischen Predigten und Traktaten, insbesondere aus der „Vermahnung an die Pfarrherrn, wider den Wucher zu predigen“ aus dem Jahr 1540. Von 1519 bzw. 1520 stammen der „Kleine“ bzw. „Große Sermon vom Wucher“, von 1524 die zweiteilige Schrift „Von Kaufshandlung und Wucher“. Neun Jahre nach Luthers Tod erscheint in Wittenberg der „Sermon auf das Evangelium von dem reichen Mann und armen Lazarus“.

Marx, der Luther den „ältesten deutschen Nationalökonom“ nennt, exzerpiert ausführlich und mit deutlicher Sympathie aus diesen Texten, nicht ohne darauf hinzuweisen, dass diese Stimme aus einer Zeit laut wird, da der Kapitalismus – jedenfalls in Wittenberg – noch in den Kinderschuhen steckt. Dass Luther, der sich gründlich umgehört hat, diesen Anfängen mit der Bildkraft einer grobianisch-naiven, volkhaft-unmittelbaren Sprache entgegnet, ist Marx so sympathisch, dass acht dieser exzerpierten Zitate in die Druckfassung des „Kapitals“ eingehen. Marx schreibt über Luther: „Was an seiner Polemik sonst das Schlagendste ist, [ist,] daß das Eingewachsensein des Zinses in das Kapital von ihm als Hauptpunkt des Angriffs gefaßt wird.“

Es lohnt, die Schrift „Von Kaufshandlung“ auch jenseits der Marxschen Exzerpte aufzuschlagen; Grundfragen kommen in Sicht. Luthers Text ist weit mehr als eine Anklageschrift, er ist eine moralische Analyse und stellt den Handel auf den

Prüfstand der christlichen Botschaft, wie sie im Alten wie im Neuen Testament niedergelegt ist. Nachdem er erklärt hat, „daß Kaufen und Verkaufen ein notwendig Ding ist, das man nicht entbehren und wohl christlich brauchen kann“, kommt er auf einen ökonomischen Hauptpunkt. „Hauptspruch und Grund aller Fynantzen“ sei der Grundsatz: „Ich darf meine Ware so teuer geben, wie ich kann“, also die unbeschränkte Freiheit der Preisbildung. „Das halten sie für ein Recht, da ist dem Geiz der Raum gemacht und der Höllen Tür und Fenster alle aufgetan“; das gehe nicht nur „gegen die christliche Liebe, sondern auch gegen das Naturgesetz [natürlich gesetz]“. Denn der Geiz (wir würden Gewinnsucht oder Profitgier sagen) mache sich durch überhöhte Preise „des Nächsten Not“ zunutze. Man müsse die Ware so teuer geben, „wie es recht und billig ist“.

„So fragst du dann: Ja, wie teuer soll ichs denn geben?“ kommt der Autor zu der entscheidenden Frage. Er schreibt als ein Prediger, der sich an den einzelnen wendet; die andringende Bildhaftigkeit seiner Sprache kommt aus der Unmittelbarkeit der Anrede. Seine Antwort: Auch der Kaufmann sei ein Arbeiter, der, nach Lk 10,7, „seines Lohnes wert“ sei; er müsse „an seiner Ware so viel“ gewinnen, „daß seine Kosten bezahlt, seine Mühe, Arbeit und Gefahr belohnt werde“. Aber wie das ermitteln? „Die beste und sicherste Weise“ wäre, „daß weltliche Obrigkeit hier vernünftige, redliche Leute einsetzte und verordnete, die alle Ware mit ihren Kosten überschlugen und danach das Maß und Ziel setzten, was sie gelten soll“. Was Luther hier mit einem einzigen Satz konzipiert, ist die Planwirtschaft, dieses ökonomische Großexperiment der neueren deutschen Geschichte, das nicht zuletzt an dem Problem scheiterte, sowohl gerechte wie richtige Preise unter dem Aspekt maximalen gesellschaftlichen Nutzens und gerechter Entlohnung aller Beteiligten festzulegen. Karl Marx hat leider darauf verzichtet, dem Sozialismus auf diesem entscheidenden Feld eine Handreichung zu geben.

Da Luther ein wirtschaftsmoralischer Staat unerreichbar erscheint, sinnt er auf Prinzipien, die Wege weisen, die als verderblich erkannte Handelsfreiheit individualmoralisch einzuschränken. Luther geht ins Detail; er überführt Finanzpraktiken der Amoralität, die unsere heutigen *fynantzen* unter dem Namen des Termingeschäfts, des Leerverkaufs und des Zertifikats kennen. „Ja, etliche wollen keine Waren verkaufen um bar Geld, sondern alles auf Zeit, und das alles deshalb, damit sie ja

viel Geld daran gewinnen“; das sei „gar gröblich wider Gottes Wort, wider Vernunft und alle Billigkeit“. Die Machenschaften des Monopolismus kommen in Sicht, die

„[...] ein Gut oder Ware in einem Lande oder in einer Stadt ganz und gar aufkaufen, auf daß sie allein solch Gut ganz und gar in ihrer Gewalt haben und es danach festsetzen, steigern und geben mögen, wie teuer sie wollen und können.“ (WA 15, 305)

Was hier walte, fährt Luther fort, sei das „Schalksaug des Geizes“: „Das sind alles öffentliche Diebe, Räuber und Wucherer.“ „Fürsten und Herren sollten solches verwehren und bestrafen, wenn sie ihr Amt recht führen wollen“; da sie das nicht tun, erweisen sie sich als Komplizen. Dieser kämpferische Theologe in einem Universitätsstädtchen, in dem die neue Marktwirtschaft noch kaum angekommen ist, hat sich umgesehen und umgehört; er weiß sogar, dass „auch das etwas Feines“ sei, „wenn einer dem andern mit Worten im Sack die Ware verkauft, die er selbst nicht hat“. „Solche finantzen heißt man die Gurgelstecher oder Kehlstecher, werden aber für große geschickte Leute gehalten.“ Wieder andere machten so große Schulden, dass ihnen die Gläubiger, um nicht ihr ganzes Geld zu verlieren, die Hälfte oder ein Drittel der Schulden erlassen müssen, um überhaupt noch etwas zu bekommen. Solche Praktiken, hat der Autor erfahren, könne man sich durch einen kaiserlichen Schutzbrief erleichtern lassen, der nicht viel koste. Auch dies kommt uns bekannt vor.

In Wittenberg, diesem höchstens dreitausend Einwohner umfassenden kursächsischen Städtchen hatte im Jahre 1524 ein wortmächtiger Kenner des sich fortschritts- und katastrophenträchtig entfaltenden Kapitalismus das Wort ergriffen. Die Entdeckung Amerikas ist erst ein Vierteljahrhundert her, mit ihr war die erste Phase der Globalisierung in Kraft getreten; auch die großen Augsburger Handelshäuser haben sich auf einen Welthandel geworfen, der den Globus zum ersten Mal nach beiden Himmelsrichtungen umgreift und zu einer Unterwerfung fremder Völker und Kulturen führt, in deren Folge die Erde stufenweise zu dem wird, was Peter Sloterdijk den „Weltinnenraum des Kapitals“ genannt hat.

Marx verleibt Luther seinen ökonomischen Analysen ein und lässt Luther-Kennntnis und -Sympathie in seinen Briefen manchmal redensartlich durchblicken, so wenn er seinem Freund Lafargue 1866 für eine Weinsendung dankt: „Ich denke sogar selbst

ein bißchen wie der alte Luther, daß ein Mann, der den Wein nicht liebt, niemals etwas Rechtes zustande bringt“. Engels' Luther-Bild bleibt politisch-historischen Konstellationen verhaftet, höchst eindrucksvoll in der 1876 geschriebenen Einleitung zu einem unvollendeten Werk, „Dialektik der Natur“, das dem Vulgärmaterialismus eines Ludwig Büchner entgegen sollte. In dem einleitenden Essay stehen über die Zeitenwende des frühen 16. Jahrhunderts die bekannten Sätze:

„Es war die größte progressive Umwälzung, die die Menschheit bisher erlebt hatte, eine Zeit, die Riesen brauchte und Riesen zeugte, Riesen an Denkkraft, Leidenschaft und Charakter, an Vielseitigkeit und Gelehrsamkeit. Die Männer, die die moderne Herrschaft der Bourgeoisie begründeten, waren alles, nur nicht bürgerlich beschränkt.“ (Marx/Engels 1988, Bd. 5, 358)

Die Reformation erscheint dem Autor als das „uns damals zugestoßene Nationalunglück“. In seiner 1880 entstandenen Schrift über „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“ verschärft der Autor diese Perspektive; die Reformation, heißt es dort, habe zur Folge gehabt, „daß Deutschland für 200 Jahre aus der Reihe der politisch tätigen Nationen gestrichen wurde“. (Marx/Engels 1988, Bd. 5, 417f.) Engels verkennt, dass konfessionelle Bürgerkriege lange nach Luthers Tod nicht unter lutherischen, sondern unter calvinistischen Auspizien auch in Frankreich und England entbrannten, von den Niederlanden ganz zu schweigen. Dass die katholische Reaktion in Deutschland hundert Jahre nach Luthers Thesenanschlag einen Krieg entfesselte, der Europas Mitte dreißig Jahre lang verwüstete, bleibt bei ihm außer Betracht. „Aber wo Luther fehlschlug, da siegte Calvin“ – mit diesem Satz lenkt er seinen Blick auf die Niederlande und England, zwei Länder mit sehr viel entwickelteren ökonomischen Voraussetzungen, als sie in dem ungleich größeren Deutschland gegeben waren. Engels' Voreingenommenheit gegenüber Luther, dem Mann der Mitte und der Vermittlung, macht sich in Antithesen Luft, die die Differenz der Voraussetzungen unterschlägt: „Wurde das deutsche Luthertum ein gefügiges Werkzeug in den Händen deutscher Kleinfürsten, so gründete der Calvinismus eine Republik in Holland und starke republikanische Parteien in England und namentlich in Schottland.“ In Holland wie in England und Schottland hatte es jahrzehntelange Kriege um die rechte Lehre und die wahre Macht gegeben, und in den Niederlanden

hatten sie mit einer Zweiteilung des Landes geendet. Weder in England noch in Schottland siegte der Calvinismus dauerhaft.

In einer weiteren Schrift dieser späteren Jahre – sie trägt Ludwig Feuerbach im Titel, den Autor des 1841 erschienenen „Wesens des Christentums“ – nennt Engels den Calvinismus „die echte religiöse Verkleidung der Interessen des damaligen Bürgertums“ (Marx/Engels 1988, Bd. 6, 311). Gefangen in dem Marxschen Postulat vom Primat ökonomischer Fundamentalstrukturen, vermag Engels der Religion kein geistiges Eigenleben zuzugestehen.

Sozialismus in der jüngeren Geschichte

Luther bei Marx und Engels – man kann für dieses Verhältnis auch einen anderen Blickpunkt als den philologischen wählen, den einer geschichtlichen Erfahrung, die sich, mehr als ein Vierteljahrhundert zurückliegend, an ein Staats- und Gemeinwesen heftet, das sich auf die Lehre von Marx und Engels berief und in einer späteren Phase als realisierten Sozialismus bestimmte. Vieles von dem, was sich in der DDR als gesellschaftliche Realität darstellte, war von Marx' Revolutionstheorie weder erhofft noch erwartet, aber folgerichtig bewirkt worden, nicht zuletzt dadurch, dass die im „Manifest der Kommunistischen Partei“ von 1848 und in andern Texten der beiden Kritiker des real existierenden Kapitalismus verkündete Vorstellung sich als unreal erwies, dass die Aufhebung des Privateigentums und damit der Konkurrenz auf allen Gebieten des Wirtschaftslebens die produktive Entwicklung fördern würde.

Für die erste Phase nach einer glückenden Revolution, deren politisches Ergebnis sich das Manifest als „die Erhebung der Proletariats zur herrschenden Klasse“ vorstellte, was nicht anderes als die Entmachtung aller andern Parteien durch die kommunistische bedeuten konnte, – für diese erste Phase sah das Manifest „despotische Eingriffe in das Eigentumsrecht und in die bürgerlichen Produktionsverhältnisse“ vor. „Gleicher Arbeitszwang für alle, Errichtung industrieller Armeen, besonders für den Ackerbau“ war ein Programmpunkt, vor allem aber umfassende Verstaatlichung. Nationalwerkstätten sollten an deren Stelle treten, in denen der Staat „allen Arbeitern die Existenz“ garantiert und „die zur Arbeit Unfähigen“ versorgt (so in den „Forderungen der Kommunistischen Partei in Deutschland“ von Februar 1848). Seien infolge aller dieser Maßnahmen „die

Klassenunterschiede verschwunden und ist alle Produktion in den Händen der assoziierten Individuen konzentriert, so verliert die öffentliche Gewalt den politischen Charakter“. Der wolkigen Verheißung folgte eine weitere: „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.“ Mit phantastischer Volte wurde hier eine zentralistisch dirigierte Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung ohne wirtschaftliches Privateigentum und ohne Konkurrenz zur Voraussetzung der Verwirklichung einer ultraliberalen Gesellschaft deklariert.

Marx und Engels, diese genauen Analytiker der bestehenden Gesellschaft, sind über solch irrationale Voraussagen betreffs der Folgen einer glückenden Revolution niemals wirklich hinausgelangt. Beide wichen vor solchen Fragen in eine idealistische Phraseologie zurück. In diese von klugen Marxisten früh bemerkte Leerstelle nistete sich zuzeiten des siegreichen Sowjet-Sozialismus, der im Westen als Kommunismus apostrophiert wurde, ein Konzept ein, in dessen Realisierung Marx die Umrisse nicht nur der Fichteschen Vorstellung vom „geschlossenen Handelsstaat“ erkannt hätte, sondern auch der noch viel älteren Vorstellungen Martin Luthers von einer theologisch wünschbaren ökonomischen Ordnung.

War die DDR die Staatwerdung jener obrigkeitlich gesteuerten Ökonomie, die Luther dem sich verselbständigenden Kapitalbetrieb und Unternehmer-Individualismus in den bürgerlich regierten deutschen Städten des 16. Jahrhunderts entgegengehalten hatte? Es gibt eine Reihe von Indizien, die eine solche These stützen. Ernst Troeltsch, der bedeutende Religionssoziologe, ist in dieser Hinsicht aufschlussreich. Da ist vor allem Luthers Aufwertung der Arbeit und Abwertung des Müßiggangs, eine fundamentale Neuerung gegenüber dem mittelalterlichen Menschenbild: Der Mensch soll arbeiten, wenn er dazu in der Lage ist, er dient damit der Gesellschaft und trägt für seinen Teil die Verschuldung des Sündenfalls ab, der das erste Menschenpaar aus dem Paradies trieb. „Pflichtmäßige Arbeit ist der beste Gottesdienst“, resümiert Troeltsch die Luthersche Haltung. (Troeltsch 1922, 575) Diese moraltheologische Begründung lag dem regierenden Sozialismus fern, aber die Haltung zur Arbeit als einem Menschenrecht und einer Menschenpflicht ist von ihm im vollen Umfang übernommen worden und erstmals in der Geschichte staatlich konstitutiv geworden.

Sie war gesellschaftlich konstitutiv auch insofern, als sie sowohl das Betteln wie den arbeitsfreien Genuss erworbener Güter abwies. Die Fürsorge für die Kranken, Schwachen und schuldlos Verarmten hatte Luther, das Wirken der Kirche auf Bildung und Gottesdienst beschränkend, den weltlichen Instanzen zugewiesen, die er dafür besonders ausstatten wollte. In Wittenberg und ein Jahr später in Leisnig vollzog er 1522 kühne Neuerungen durch eine Kastenordnung, die die beschlagnahmten kirchlichen Stiftungs- und Pfründenvermögen unter Aufsicht der Gemeinde für Kirche, Schulen, Armenwesen, Unterstützungen und Bekämpfung von Teuerung verwenden wollte; Troeltsch nennt sie Akte eines lokalen und kommunalen Sozialismus. (Troeltsch 1922, 587) Dass das Vorhaben, auch von Luther selbst, nach den Bauernkriegen zurückgenommen wurde, steht auf einem anderen Blatt.

Ein weiterer Punkt kenntlicher Übereinstimmung des im östlichen Deutschland vier Jahrzehnte lang erfahrbaren Staatswesens mit Luthers christlich fundierten sozialen Überzeugungen ist die Bescheidung der Bedürfnisse, die Abwehr von Luxus. Also Beschränkung von Herstellung und Verbrauch auf das zum Leben Notwendige, bei dessen Verteilung Kaufleute unerlässlich sind, ohne dass sie daraus Profit ziehen dürfen.

Damit einher geht ein ständischer Begriff von Gesellschaft, der jeder individuellen Dynamik abwehrend gegenübersteht. „Die ständische Gliederung“, resümiert Troeltsch Luthers Position, „beseitigt die Konkurrenz, soweit es im Sündenstande möglich ist, und entspricht damit dem Liebesideal wie dem auf Friede und Ordnung gestellten naturrechtlichen Ideal“ (Troeltsch 1922, 579).

Wenn der regierende Sozialismus mit dem Vorsatz antrat, die Standesschranken der bürgerlichen Gesellschaft zu durchbrechen und den unterprivilegierten Schichten Zugang zu Bildung und sozialem Aufstieg zu ermöglichen (dabei hätte er Luthers Beifall nicht gehabt, der Angriffen auf die Leibeigenschaft und sogar auf die Sklaverei keinen theologischen Sukturs gab), so etablierte er nach der Realisierung dieser Emanzipation, die zu Lasten anderer Schichten durchgesetzt wurde, eine berufsständisch geordnete Gesellschaft, die den Lutherschen Vorstellungen in mancher Hinsicht nahekam. Zuletzt fand auch die lutherische Kirche in ihr Raum. Nach einer langen Zeit der Konfrontation, die mit der Nichtanerkennungspolitik der westdeutschen Regierung korrespondierte, stellte sie sich in den siebziger Jahren mit der Formel von „Kirche im Sozialismus“ auf den Boden einer gesellschaftlichen

Realität, die mit Luther mehr zu tun hatte, als beide Seiten sich eingestehen mochten. „Im Sozialismus“, das bedeutete nicht neben oder gegen und auch nicht unter den gesellschaftlichen Gegebenheiten. Diese annehmend mit allen Konflikten inner- und außerhalb der Gemeinden, gewannen die lutherischen Landeskirchen Fähigkeit und Spielraum, Veränderungen anzunehmen und deren Befürwortern eine Plattform zu geben, nicht im Müntzerschen Sinn eines Umsturzes, sondern dem Lutherschen einer Reformation der Verhältnisse. „Ich denke, ohne die evangelische Kirche wäre das alles gar nicht möglich gewesen, da wir die einzige nicht gleichgeschaltete Organisation waren und die einzigen, die Räume hatten, die nicht kontrolliert waren“, sagte der sächsische Pastor Hanno Schmidt 2015 im Rückblick auf 1989. Daß diese reformatorische Bewegung in weltpolitisch günstiger Situation in einen Umbruch umschlug, teilte sie mit der lutherschen nach 1517, doch blieb ihr durch die Weisheit der Akteure die Klippe eines Bürgerkriegs erspart. Stattdessen fand sie sich unversehens unter der Ägide neuer Landesherrn, frei von Bedrückungen, aber auch frei von der besonderen Freiheit, die ihr in einer bestimmten Lage eine geschichtliche Mission beschert hatte.

Hans-Ulrich Wehler, der Bielefelder Historiker, der in seiner dreibändigen deutschen Gesellschaftsgeschichte die DDR mit der Begründung übergang, sie sei nur eine Fußnote der deutschen Geschichte, ließ später in einem Zeitungsinterview erkennen, dass er diese Gesellschaft besonders gut verstanden hatte. Drei sozialökonomische Grundsätze, erklärte er, hätten Wirtschaft und Gesellschaft der DDR wie ein Apriori bestimmt, alle drei den belastenden Erfahrungen entspringend, die die politischen Führer des Landes in ihrer Jugendzeit in Arbeiterfamilien gemacht hatten: Sicherheit des Arbeitsplatzes, bezahlbare Wohnungen, preiswerte Nahrungsmittel. Luther hätte diesen Grundsätzen vollen Beifall gezollt.

Besteht also die tiefere Beziehung zwischen Luther und Marx darin, dass die DDR mit Berufung auf den letzteren zu einem Staat wurde, der die Maximen der Lutherschen Wirtschafts- und Gesellschaftsauffassung transformierend verwirklichte, industriell modifiziert und auf atheistischer Grundlage? Auch der Freiheitsaspekt bietet keinen wirklichen Differenzpunkt zwischen Luther und den staatssozialistischen Marx-Adepten. In seiner dogmatisch verhärteten Spätphase meinte Luther, dass ein von den Türken versklavter Christ keine moralische Befugnis

habe, zu fliehen, da er auch als Gefangener Gott nahe sein und dergestalt an christlicher Freiheit teilhaben könne.

Sind also die Bewohner der Deutschen Demokratischen Republik anno 1990 aus einem hinter seinem eigenen Rücken lutherisch formierten Staat in einen calvinistisch geprägten geraten? Calvin für sein Teil vertrat „eine der modern-wirtschaftlichen Auffassung näher kommende Lehre vom Wesen des Geldes, des Kredits und des Zinses“ und erkannte „die Produktivkraft des Geldes und des Kredits“ an (Troeltsch 1922, 708f.).

Viel mehr als allgemein bewusst ist, beruhen die ökonomischen Konfliktlinien, welche die jüngere Geschichte ebenso wie die unmittelbare Gegenwart durchschneiden, auf der religiösen Differenzierung, die im Lauf des 16. Jahrhunderts im christlichen Europa eintrat und unter anderen Auspizien schon im 11. Jahrhundert eingetreten war. Was sich damals sonderte, zuerst das osteuropäische vom westeuropäischen Christentum, später das zwiefach protestantische vom katholischen, hat sich säkularistisch verwandelt, doch die Differenzen bleiben politisch wie ökonomisch krisenträchtig erkennbar, sowohl im amerikanisch-russischen Konflikt, der im Kern einer zwischen Calvinismus und Byzantinismus ist, wie in dem Antagonismus zwischen Brüssel und Athen, zwischen Nord- und Südeuropa. Marx und Engels spielen dabei nur noch eine periphere Rolle.

Dr. phil. h. c Friedrich Dieckmann, Schriftsteller und Publizist. Mitglied der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung, der Akademie der Künste (Berlin) und der Sächsischen Akademie der Künste.