

Franz J. Hinkelammert

DER MENSCH ALS HÖCHSTES WESEN FÜR DEN MENSCHEN

JENSEITS DER ETHIK DER NEOLIBERALEN RELIGION DES MARKTES

1. Das Forschungsprojekt

Ich möchte im Folgenden die Grundlagen eines Forschungsprojekts vorstellen, das ich in den kommenden zwei Jahren durchführen möchte. Ich habe es auf folgende Weise formuliert: Die Ethik der neoliberalen Marktreligion einerseits und das höchste Wesen für den Menschen, wie es Karl Marx sieht, andererseits. Eine Ethik in dieser Richtung ist bei Marx impliziert, und ich möchte sie gern explizit entwickeln. Für mich ist ganz selbstverständlich, was Walter Benjamin sagt: Der Kapitalismus ist Religion.¹ Das ist er auch bei Marx, aber in anderen Worten. Bei Marx ist der Kapitalismus immer und notwendig ein Fetischismus. Marx ersetzt den Begriff der Religionskritik durch den Begriff der Fetischismuskritik. Aber dieser Begriff hat sich nicht durchgesetzt. Daher kehrt Benjamin zum Begriff der Religionskritik zurück. Was er jedoch als Religion des Kapitalismus kritisiert, ist das, was sich bei Marx aus seiner Fetischismuskritik ergibt. Aber damit ergibt sich zugleich eben, dass in der Marx'schen Denktradition jede Kapitalismuskritik immer auch Religionskritik sein muss. Dies ist genau das, was ich weiterführen möchte.

Dies heißt aber auch, dass die Ideologiekritik nicht wirklich an die Wurzel geht, wenn sie nicht gleichzeitig Religionskritik ist. Marx ging zu seiner Art der Religionskritik über, als er sich mit Ludwig Feuerbach auseinandersetzte. Marx sucht ständig einen Ausgangspunkt für seine Kritik an Feuerbach, den er gleichzeitig sehr hochschätzt. Der Unterschied kommt bereits im Prolog zu seiner Dissertation zum Ausdruck, worin er zwei Ansatzpunkte der Reli-

¹ Vgl. Walter Benjamin, Kapitalismus als Religion, in: ders., Gesammelte Schriften VI, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main 1991, 100–103.

gionskritik unterscheidet, nämlich die Kritik der himmlischen und jene der irdischen Götter. Feuerbach ging von der Kritik der himmlischen Götter aus und Marx folgte ihm zunächst darin. Aber dann wendet sich die Religionskritik von Marx immer mehr der Kritik der irdischen Götter zu – vor allem der Kritik von Markt, Geld und Kapital. Dies führt ihn zu den Thesen über Feuerbach aus dem Jahre 1845. Feuerbach gibt nämlich diesem Aspekt der Religionskritik faktisch fast keine Bedeutung. Dies veranlasst Marx dazu, sich auf eben diese Art der Religionskritik zu konzentrieren und sie Fetischismuskritik zu nennen. Auf die Kritik der himmlischen Götter geht Marx kaum mehr ein. Dem liegt ein Argument zugrunde, das heute zweifellos seine Gültigkeit verloren hat. Es ist die Idee, dass der Sieg des Sozialismus gleichzeitig ein Sieg über die Warenproduktion selbst ist, die jetzt abgeschafft wird – mit dem Ergebnis, dass sich die erwähnten irdischen Götter selbst auflösen müssen. Geschieht dies aber, so kann sich nach der Erwartung von Marx auch die Religion der himmlischen Götter nur noch selbst auflösen. Sie stirbt ab.

Tatsächlich versuchte der sowjetische Sozialismus diese Abschaffung der Warenbeziehungen, musste davon aber bald wieder Abstand nehmen. Zuerst verschob er diese Abschaffung in die Zukunft. Später wurde jedoch offensichtlich, dass kein Sozialismus, auch in der Zukunft nicht, in der Lage ist, diese Warenbeziehungen abzuschaffen. Damit aber kann er auch den Warenfetischismus nicht abschaffen, sondern ihm nur neue Formen verleihen. Folglich muss die Fetischismuskritik weiterhin geleistet werden, denn mit jeder Warenproduktion geht die Produktion dieses Fetischismus, also die Schaffung falscher Götter, notwendig weiter. Folglich darf auch die Religionskritik nicht aufhören, selbst wenn alle Menschen Atheisten würden. Der Atheismus ist ein Problem himmlischer Götter. Die irdischen Götter kann man nicht dadurch abschaffen, dass man aufhört, an sie zu glauben. Sie sind Fetische des Handelns innerhalb einer Gesellschaft der Warenproduktion. Sie betrügen, aber man kann sie nicht betrügen. Man versteht sie allerdings immer, wenn man die Sprache der Fetische versteht.

Damit verändert sich das Verhältnis auch zum Atheismus in seiner Beziehung zu den himmlischen Göttern. Es wird klar, dass irgendeine Forderung des Atheismus nur in Bezug auf die himmlischen Götter möglich ist und Sinn macht. Den irdischen Göttern gegenüber kann es keinen Atheismus geben. Die irdischen Götter *sind*.

Sie haben natürlich nicht etwa eine sinnliche Existenz, also auch keine ontologische oder metaphysische. Auch irdische Götter sind unsichtbar, aber sie sind unsichtbar im selben Sinn, wie alle Institutionen unsichtbar sind. Institutionen sind unsichtbar, aber sie *sind*. Sie können daher sogar als *objektiver Geist* angesehen werden, wie dies etwa Hegel tut. Wir leben in einer unsichtbaren Welt, welche die sichtbare sinnliche und materielle Welt ordnet. Sie ist wirklich da, aber sie ist eben unsichtbar. Es verhält sich wie mit dem Hauptmann von Köpenick: Man kann ihm nicht ansehen, ob er Hauptmann ist. Man kann daher auch nicht sehen, ob er es nicht ist. Seine Uniform zeigt nicht, ob er tatsächlich ein Hauptmann ist.

Die irdischen Götter setzen sich in dieser Sphäre der unsichtbaren Wirklichkeit gegenwärtig. Sie sind daher keine Gespenster, an die ja auch viele glauben und die verschwinden, wenn man nicht mehr an sie glaubt. Die irdischen Götter sind wie die gesamte unsichtbare Welt, in der wir leben. Mercedes ist eine Unternehmung, folglich eine Institution. Die Unternehmung Mercedes kann man nicht sehen, und niemand hat sie je gesehen, nicht einmal der Präsident des Aufsichtsrats. Was man sieht, sind die Fabriken, die Eigentum der Unternehmung «Mercedes» sind. Aber dass sie Eigentum von Mercedes sind, kann man auch diesen Fabriken nicht ansehen. Man kann es nur erschließen. Das ist stets wie im Falle des Hauptmanns von Köpenick. Würde die Unternehmung Mercedes alle sichtbaren Fabriken verlieren, die sie als Eigentum hat, würde sie selbst weiterhin existieren können. Der Beweis für ihre Existenz wäre dann Mercedes als juristische Person, die es geben kann, ohne dass sie irgendein sinnlich sichtbares Eigentum hätte.

2. Die Verdoppelung der Welt

Daraus ergibt sich eine Verdoppelung der Welt, die mit der traditionell religiösen Verdoppelung von Himmel und Erde direkt nichts zu tun hat. Marx hat diese Verdoppelung zuerst angesprochen: die Verdoppelung der Ware in Gebrauchswert und Tauschwert. Der Gebrauchswert ist eine sinnlich erfassbare Größe, der Warencharakter hingegen eine unsichtbare Größe, deren Existenz nur erschlossen werden kann. Betrachtet man den Warencharakter der Ware, so ist die Ware voller Grillen, voller Zufälle, voller Abenteuer. Die Ware

wird nicht produziert, sondern nur ihr Gebrauchswert. Alles, was nicht Gebrauchswert ist, ist Produkt des Marktes, das nur sehr beschränkt vorhersehbar ist. Als Produkt des Marktes ist es Produkt einer unsichtbaren Institution, die von Menschen nur beschränkt erkennbar ist und auch nur beschränkt behandelt werden kann. An diesem Charakter macht Marx den Warenfetischismus fest. In der Logik dieser Wirklichkeit ergibt sich dann eine Verdopplung der Welt, in der die Verdopplung der Ware nur ein – allerdings begründendes – Element ist. Diese Verdopplung der Welt erleben wir ständig, obwohl wir uns ihrer nur selten bewusst werden. Es handelt sich um ein Problem des Bewusstseins, das man nur dann lösen kann, wenn man sich dieses Bewusstsein auch tatsächlich schaffen will. Deshalb ist es stets notwendig, sich dieses Bewusstseins bewusst zu werden und dabei Klarheit zu bewahren darüber, dass diese gesamte unbewusste Wirklichkeit Teil unserer gelebten Wirklichkeit ist. Sie ist keineswegs «gespenstisch». Wir erfahren die Gegenwart dieser unsichtbaren Welt. Diese Welt ist und bleibt weitgehend unkontrollierbar. Alles wird von einem scheinbaren Spielcharakter durchzogen, der aber in Wirklichkeit ein Risikocharakter ist. Keine Spieltheorie kann darüber hinausgehen, denn sie ist selbst Teil des Spiels. Die wissenschaftlichen Theorien pflegen Begriffe zu bilden, die von dieser unsichtbaren Wirklichkeit abstrahieren. So etwa ist dies im Fall der Wirtschaftstheorie das Modell der vollkommenen Konkurrenz, ebenso das Modell der vollkommenen Planung und die gegenwärtige Theorie der Firma. Ganz ähnlich verhält es sich in der klassischen Physik mit dem Trägheitsgesetz. Es handelt sich faktisch um transzendente, d. h. die Bedingung der Möglichkeit betreffende Konzepte. In der Philosophie unternimmt eine solche Abstraktion von dieser unsichtbaren Welt besonders scharf die analytische Philosophie. Ich behaupte nicht, dass diese Art Abstraktionen als solche unwissenschaftlich sind. Ich behaupte aber, dass sie keine zwingende Erkenntnis unserer Wirklichkeit beinhalten. Für die Wirklichkeitskenntnis können sie nur eine untergeordnete Bedeutung haben.

Wittgenstein zeigt uns die Konsequenz. In seinem Vortrag über die Ethik² kommt er zum Schluss: Es gibt keinen Unterschied zwi-

2 Vgl. Ludwig Wittgenstein, Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, Herausgegeben und übersetzt von Joachim Schulte, Frankfurt am Mai 1989, 9–19, hier: 12 f. Wittgenstein erklärte in seinem zwischen September 1929 und Dezember 1930 in Cambridge (vgl. ebd. 141) gehaltenen Vortrag: «Wenn wir z. B. in unserem Welt-Buch die Schilderung eines Mordes mit sämtlichen physischen und psychischen Einzelheiten lesen, wird die bloße Beschreibung

schen einem Mord und dem Fallen eines Steins. Man kann dieser Aussage eine wirklich skandalöse Form geben: Es gibt keinen Unterschied zwischen Auschwitz und dem Fallen eines Steins. Der Schluss ist einfach das Ergebnis einer Abstraktion, nämlich der Abstraktion von dieser unsichtbaren Wirklichkeit, die aber durchaus objektive Existenz hat. Genauso gut könnte man sagen: Es gibt keinen Unterschied zwischen einem Atomkrieg und dem Fallen eines Steins. Der Unterschied, den Wittgenstein nicht beleuchtet, ergibt sich auf der Ebene dieser unsichtbaren Welt. Abstrahiert man von dieser Welt, ist der Schluss, den Wittgenstein zieht, völlig richtig. Aber eben tautologisch. Wenn man von einem Aspekt der Wirklichkeit abstrahiert, existiert dieser Aspekt der Wirklichkeit scheinbar nicht, d. h. er wird selbst unsichtbar. Diese Position von Wittgenstein überlebt heute in fast allen empirischen Wissenschaften. Direkt übernimmt sie der Begründer der sogenannten Theorie des Humankapitals, Gary Becker. Von Gary Becker übernahmen sie Michel Foucault und sehr viele andere. Auf dem Gebiet der Sozialwissenschaften vertritt Max Weber die gleichen Thesen.

Mit dieser Sicht der Welt kann man Atombomben bauen, aber nicht Atomkriege verhindern. Um sie zu verhindern, muss man die unsichtbare Welt in ihrer ganzen Komplexität ernst nehmen. Die Fähigkeit, eine Atombombe zu bauen, setzt die Abstraktion von der Komplexität der Wirklichkeit selbst voraus. Die sich daraus ergebende reduzierte Wirklichkeit nennen wir Empirie. Um Atombomben zu bauen, muss man sich in diese abstrakte Wirklichkeit der Welt begeben und Atomphysiker werden. Aber wenn es darum geht, Atomkriege zu vermeiden, müssen wir uns der komplexen Wirklichkeit zuwenden. Ein Atomphysiker kann das nicht besser als irgendein anderer Mensch. Die Argumente sind nämlich völlig andere als diejenigen, die helfen, die Atombombe zu bauen. Es braucht dazu Ethik und ebenso Weisheit. Diese kann man aber nur entwickeln in der Auseinandersetzung mit der gesamten komplexen Wirklichkeit. Ein Rückgriff auf die abstrakte Wirklichkeit der Empirie ist in dieser Situation nur störend.

Die Negation der Komplexität der Welt ist im Neoliberalismus allgemein. Friedrich August von Hayek, einer der wichtigsten Gurus

dieser Fakten nichts enthalten, was wir als *ethischen* Satz bezeichnen könnten. Der Mord wird auf genau derselben Ebene stehen wie jedes sonstige Ereignis, etwa das Fallen eines Steins (ebd. 12 f., Hervorhebung im Original).

des Neoliberalismus, sagte in einem Interview in Chile nach dem Militärputsch:

Eine freie Gesellschaft braucht Moral, die sich in letzter Instanz auf die Erhaltung von Leben reduzieren lässt: nicht auf die Erhaltung allen Lebens, denn es könnte notwendig sein, individuelles Leben zu opfern, um eine größere Zahl anderer Leben zu retten. Daher sind die einzigen Regeln der Moral diejenigen, die zu einem «Kalkül des Lebens» führen: das Eigentum und der Vertrag.³

Von der ganzen Komplexität des Marktes ist nichts übrig geblieben. Alles ist reduziert auf zwei simple Prinzipien. Schon jedes sechsjährige Kind kann bereits eine einwandfreie Wirtschaftspolitik betreiben, sofern es nur diese beiden Prinzipien kennt: das Eigentum und den Vertrag. Man versteht vor diesem Hintergrund auch Wolfgang Schäuble und seine Behandlung Griechenlands. Komplexität gibt es da nicht, und Schäuble wird begleitet von der Europäischen Union, von Frau Merkel und allen Neoliberalen der Welt. Aus Griechenland hat er eine Halb-Kolonie gemacht, die fast keine Souveränität mehr kennt. Was herauskommt ist das, was in Griechenland bereits gemacht wird und jetzt der ganzen Welt droht, nämlich die Alleszerstörung durch diese schrecklichen Vereinfacher, die überall an die Regierungsmacht zu kommen drohen.

Aber die Wirklichkeit ernst zu nehmen bedeutet nicht, dass man eine transparente Welt herstellen kann. Vor diesem Hintergrund entstand in Lateinamerika während der letzten Jahrzehnte die Vorstellung einer anderen Welt, die nicht auf der Verwirklichung der Utopie einer völligen Transparenz basiert; es geht nämlich darum, eine Welt zu schaffen, in der alle Platz haben, einschließlich der Natur.⁴ Diese Vorstellung stammt aus den noch verbliebenen vorkolumbianischen Kulturen, sei es dem mexikanischen Kulturraum wie auch dem Kulturraum der Anden. Ganz ähnliche Vorstellungen entstanden in Afrika mit dem *Ubuntu* in der Tradition der Bantu. Sie drücken es so aus: Ich bin, wenn du bist. Natürlich sind sie auch gegenwärtig, wenngleich nur als Reste, in den darauf folgenden großen Kulturen der Menschheit, in der jüdisch-christlichen Tradition, der buddhistischen, muslimischen und auch der taoistischen Kultur.

3 Friedrich August von Hayek, Interview in der Tageszeitung Mercurio Santiago de Chile vom 19. 4. 1981 (Übersetzung F. H.).

4 Vgl. <https://www.chiapas.eu>.

In dieser Vorstellung wird nicht optimiert; es gibt keine endlosen Wachstumsvorstellungen mit ihrer unendlichen Perspektive und ihrer grenzenlosen Maximierung. Es geht darum, ob etwas möglich ist, ob man damit leben kann und ob dieses Leben das Leben aller einschließt. Nichts wird rücksichtslos «optimiert». Aber auch diese Vorstellung darf nicht ein Ideal werden, dem man sich durch irgendeine asymptotische unendliche Bewegung annähert.

Sie ist eine allgemeine Friedenserklärung: Frieden mit allen Menschen und mit der Natur. Und sie muss unsere allgemeine Kriegserklärung ablösen, die besagt: Frieden, damit der Krieg auf dem Markt sich voll entwickeln kann. Dieser Krieg auf dem Markt ist inzwischen zu einem Teil eines Dritten Weltkriegs geworden, der – selbst nach dem Verständnis des gegenwärtigen Papstes Franziskus – heute in Raten abläuft und jederzeit zu einer neuen Endlösung drängen kann. Diesen katastrophalen Tendenzen entgegenzutreten schließt nicht als solches den Wettbewerb aus. Aber es begrenzt ihn auf eine Weise, dass niemand sein Leben oder seine Verelendung riskieren muss.

Der Wettbewerb ebenso wie die Maximierung und die Optimierung dürfen nicht zum tödlichen Krieg werden, wie wir ihn gegenwärtig erleben müssen. Dieser tödliche Wettbewerbskrieg ist der Ausgangspunkt für die meisten anderen unserer Kriege und für den Terrorismus. Es ist die Politik der sogenannten freien Welt, die verantwortlich ist für die meisten Kriege und Formen des Terrorismus heute. Gleichzeitig verdienen die Länder der sogenannten freien Welt damit viel Geld. Für sie lohnt es sich, zumindest für ihre herrschenden Klassen.

Dies alles kann man als die Religion des Marktes zusammenfassen, die unser ganzes Leben durchdringt. Es handelt sich nicht um den Materialismus, sondern um den schändlichsten aller Idealismen – die Transformation des Geldes in einen Gott, in einen Fetischismus, wie Papst Franziskus sagt (vgl. *Evangelií Gaudium* 55), oder – wenn man so will – in den Mammon. Die Religion des Marktes ist der absolute Übergang zu einer bestimmten Form von Idealismus. Deshalb sind gerade diejenigen, die diesem Gott *Geld* bedingungslos anhängen, häufig so fromm. Sie sind geldfromm.

3. Die Kritik an den Göttern

Wohin führt uns die Kritik am Gott Geld und seiner Religion? Sie führt gerade nicht zum Glauben an irgendeinen wahren Gott. Das ist ein aufschlussreicher Sachverhalt, der gerade von Marx entdeckt oder vielmehr wiederentdeckt und erneuert wird. Marx sagt es mit folgenden Worten:

Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.⁵

Das Zitat stammt aus einem der ersten theoretischen Aufsätze, die Marx bereits 1844 in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern veröffentlichte. Es gibt gleichzeitig eine Position wieder, die Marx sein gesamtes Leben beibehält, obwohl er sie später mit anderen Worten ausdrücken wird. Dieser Umstand hängt damit zusammen, dass Marx die in diesem Zitat genannte Kritik der Religion später unter dem Namen der «Kritik des Fetischismus» weiterführt. Die Aussage selber ist ein zwingendes Resultat seiner Religionskritik: Das höchste Wesen für den Menschen ist nicht Gott, sondern der Mensch. Der zweite Teil des Satzes bezieht sich darauf, was jener Mensch tut, für den der Mensch das höchste Wesen ist. Sein Tun besteht darin, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist. Ein Handeln hiernach bezeichnet Marx als Handeln gemäß dem kategorischen Imperativ. Darin zeigt sich seine Kritik an Kant. Dessen kategorischer Imperativ ist ein Gesetzeskriterium, das sich an der Erfüllung des Gesetzes als Pflicht orientiert. Der kategorische Imperativ, den Marx dem entgegenhält, ist derjenige eines Handelns, das den Menschen befreit. Es ist ein Handeln, das über alle Gesetze gestellt wird und diese Gesetze selbst begrenzt oder außer Kraft setzt, wenn das menschliche Leben es erfordert. Marx spricht also eine bestimmte Gesetzeskritik aus.

Das Zitat von Marx ist zugleich ein Aufruf. Es fällt auf, dass dieser Aufruf in unserer Geschichte in ähnlicher Form in bestimmten Situationen bereits ergangen ist. Es ist der Aufruf, der als messiani-

5 Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Karl Marx/Friedrich Engels Werke, Band 1, Berlin 1988, 385 (Hervorhebung im Original).

scher Aufruf bekannt ist. Gemäß der jüdischen Bibel wird er zuerst formuliert nach dem Ende der Babylonischen Gefangenschaft im Text des Propheten Jesaja:

Der Geist des Herrn Jahwe ruht auf mir; denn Jahwe hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, den Armen die Frohe Botschaft zu bringen, zu heilen, die gebrochenen Herzens sind, den Gefangenen Befreiung und den Gefesselten Erlösung anzukündigen, auszurufen ein Gnadenjahr von Jahwe, einen Tag der Rache für unseren Gott, alle Betrübten zu trösten und ihnen die Asche mit einem Diadem, das Trauerkleid mit Freudenöl und den verzagten Geist mit Festgesang zu vertauschen (Jes 61,1–3).

Hier wird nicht gesagt, wer der Messias ist, sondern worin das messianische Tun in einer bestimmten historischen Situation besteht. Der biblische Aufruf hat ganz wie der Marx'sche zwei Teile. Der erste sagt aus, wer den Aufruf erlässt, und der zweite erklärt, wozu aufgerufen wird. Der erste Teil lautet: Der Geist des Herrn Jahwe ruht auf mir; denn Jahwe hat mich gesalbt. Darauf folgt der zweite Teil, worin gesagt wird, zu welchem Handeln aufgerufen wird. Es fällt sofort auf, dass der zweite Teil des messianischen Aufrufs von Jesaja faktisch mit dem Inhalt des Marx'schen Appells übereinstimmt. Es wird allerdings in anderen Worten formuliert.

Es gibt eine weitere berühmte Stelle, an der ein sehr ähnlicher Aufruf ergeht. Es handelt sich um einen Aufruf von Jesus gemäß dem Evangelium des Lukas:

Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat: er hat mich gesandt, den Armen die Frohe Botschaft zu bringen, den Gefangenen Befreiung zu verkünden und den Blinden das Augenlicht, die Unterdrückten in Freiheit zu entlassen, auszurufen ein Gnadenjahr des Herrn (Lk 4,18–19).

Hier ist es wiederum der erste Teil, in dem sich der Aufrufende vorstellt: Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat. Dieser erste Teil ist mit dem ersten Teil des Aufrufs von Jesaja identisch. Darauf folgt der zweite Teil des Aufrufs, und es zeigt sich, dass dieser zweite Teil in allen drei zitierten Fällen des Aufrufs ebenfalls identisch ist.

Es handelt sich daher um Appelle, die zu etwas aufrufen, das in allen drei Fällen identisch ist. Aber es besteht ein bedeutender Unterschied in Bezug auf denjenigen, der aufruft. In den beiden ersten Fällen ist der Aufruf religiös: Es sind religiöse Aufrufe an eine sich religiös verstehende Welt. Daher sind es Aufrufe im Namen Gottes.

Der dritte Aufruf hingegen – derjenige von Marx – geschieht nicht in einer religiösen, sondern in einer profanen Welt. Der Aufruf geschieht daher im Namen des Humanen, im Namen der Menschlichkeit, im Namen des Menschen. Die anderen Aufrufe geschehen im Namen Gottes. Im Marx'schen Aufruf wird man im Namen eines Humanismus der Praxis aufgefordert, alle Verhältnisse umzuwerfen. In den beiden anderen Aufrufen geschieht es im Namen Gottes, für den derjenige, der aufruft, ein Gesalbter Gottes ist, genauer: ein Gesalbter des Gottes Jahwe.

Man könnte diesen Unterschied mit einem Ausdruck von Dietrich Bonhoeffer beschreiben: Im Marx'schen Aufruf geschieht der Aufruf in einer *mündigen Welt* und richtet sich an *mündige Menschen*. Die Welt, in der dies geschieht, ist eine andere als die vorherige. Daher kann der Aufruf, wie ihn Marx darstellt, definitiv universal sein. Jeder kann sich von ihm ansprechen lassen, ohne Unterschied der Religion, aber auch wenn er religionslos ist. Es gibt keinen definitiven Unterschied zwischen Religionen und Atheismus. Mich beeindruckt die Position von Dietrich Bonhoeffer in seinen Briefen aus dem Gefängnis, veröffentlicht unter dem Titel *Widerstand und Ergebung*. Er sagt dort:

Ich arbeite mich erst allmählich an die nicht-religiöse Interpretation der biblischen Begriffe heran. Ich sehe mehr die Aufgabe, als dass ich sie schon zu lösen vermöchte.⁶

Mir scheint offensichtlich, dass die Marx'sche Formulierung gerade im Sinne von Bonhoeffer eine *nicht-religiöse Interpretation* eines biblischen Begriffes ist. Letzterer nennt diese *mündige Welt* denn auch eine Welt *etsi deus non daretur* (als ob es keinen Gott gäbe) und fügt hinzu:

Insofern kann man sagen, dass die beschriebene Entwicklung zur Mündigkeit der Welt, durch die mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt wird, den Blick frei macht für den Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt. Hier wird wohl die «weltliche Interpretation» einzusetzen haben.⁷

6 Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Herausgegeben von Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt, Gütersloh 1998, 529. Norbert Arntz gab mir die Idee für die folgende Erweiterung der Analyse der Meinung von Dietrich Bonhoeffer.

7 Ebd. 535.

Bonhoeffer fügt hinzu: «Ich glaube, dass Luther in dieser Diesseitigkeit gelebt hat.»⁸ – Es handelt sich offenbar um die Diesseitigkeit eines Humanismus der Praxis. Er ist für Bonhoeffer offensichtlich der wirkliche Zugang zu Gott. Es handelt sich um eine Diesseitigkeit, die den transzendentalen Kern der Immanenz (den himmlischen Kern des Irdischen) sichtbar macht. Das Außerordentliche seiner Analyse scheint mir zu sein, dass Bonhoeffer zu dieser Perspektive noch keinen Zugang entdeckt hat, dieser Zugang sich jedoch gerade bei Marx und seiner Formulierung des messianischen Aufrufs findet. Es ist die Marx'sche Formulierung einer Diesseitigkeit, die die Sicht auf die Welt erlaubt, die Bonhoeffer durch das *etsi deus non daretur* beschreibt.

Damit ist der Marx'sche Aufruf die geeignetste Formulierung, durch welche Idolatrien wie die neoliberale Religion des Marktes als falsche Religion oder als Religion falscher Götter entlarvt werden können. Es handelt sich um jene Religionen, für die der Mensch nicht das höchste Wesen für den Menschen ist. Man sieht sofort, warum das Kriterium der Idolatriekritik auch nicht-religiös sein kann und daher nicht religiös sein muss. Sie geschieht nicht im Namen eines wahren Gottes gegenüber irgendeinem falschen Gott. Das Kriterium ist kein Gott, sondern der Mensch (als höchstes Wesen für den Menschen).

4. Der Vorrang des Menschen

Was dieser Marx'sche Aufruf formuliert, ergibt sich ebenfalls in ganz ähnlicher Form aus einem anderen Ausdruck, der eine lange Geschichte hat. Deutlich wurde dies in einer Meinungsäußerung der deutschen Kanzlerin Angela Merkel, als sie sagte, dass die Demokratie marktkonform sein muss:

Wir leben ja in einer Demokratie und sind auch froh darüber. Das ist eine parlamentarische Demokratie. Deshalb ist das Budgetrecht ein Kernrecht des Parlaments. Insofern werden wir Wege finden, die parlamentarische Mitbestimmung so zu gestalten, dass sie trotzdem auch marktkonform ist, also dass sich auf den Märkten die entsprechenden Signale ergeben.⁹

⁸ Ebd. 541.

⁹ Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 21. 12. 2016.

Merkels Äußerung führte zu Protesten, die fragten, ob denn nicht der Markt demokratiekonform sein müsste. Diese Position können wir auch ausdrücken, wenn wir sagen: Der Mensch ist nicht für den Markt da, sondern der Markt ist für den Menschen da. Frau Merkel stellte klar, dass ihrer Meinung nach der Mensch für den Markt da sein muss. Dies entspricht ganz den Forderungen der neoliberalen Marktreligion.

Aber nicht nur Frau Merkel vertritt diese Position. Die Parteibürokraten der republikanischen Partei der USA formulierten im Jahre 1980 eine Erklärung in Vorbereitung der dann folgenden Regierung Reagan, die den Namen «Erklärung von Santa Fe» trug. Um ihr diesen Namen geben zu können, versammelten sie sich in einer Stadt in den USA, die Santa Fe heißt. Die Erklärung ist tatsächlich eine Glaubenserklärung der neoliberalen Religion des Marktes und nennt sich auch so, auch wenn sie es vermeidet, diesen Namen zu legitimieren. Die Glaubenserklärung lautet folgendermaßen:

Leider haben die marxistisch-leninistischen Kräfte die Kirche als politische Waffe gegen den Privatbesitz und das kapitalistische Produktionssystem benutzt und die religiöse Gemeinde mit Ideen durchsetzt, die weniger christlich als kommunistisch sind.¹⁰

Wieder geht es darum, dass der Mensch für den Markt da ist. Dies wird dadurch ausgedrückt, dass sich die Erklärung auf *Privatbesitz und das kapitalistische Produktionssystem* bezieht, die hier als das wahre Christentum gepriesen werden. So schwingen sich die Parteibürokratie Reagans und dahinter der CIA zur höchsten Autorität auf dem Gebiet der Theologie auf. Sie verteidigen das Christentum, aber nur unter der Bedingung, dass es sich auf die Religion des Marktes und den Kapitalismus gründet. Wenn nicht, hat der CIA seine eigene Theologie, die selbst Christinnen und Christen dazu verurteilt, so unmenschlich behandelt zu werden, wie man es mit den Kommunisten tut. Die Marktreligion wird zum Wahrheitskriterium für jede christliche Religion, die nur wahr sein kann, wenn sie mit den grundlegenden Aussagen der Marktreligion übereinstimmt. Eine Diskussion mit der Theologie ist unnötig, in Wirklichkeit aber auch unmöglich. Auf jeden Fall gilt: Der wahre Gott ist der Warengott. Analog

¹⁰ Antiimperialistisches Solidaritätskomitee für Afrika, Asien und Lateinamerika (Hrsg.), Geheimdokument des Komitees von Santa Fe. Eine neue interamerikanische Politik für die 80er Jahre, Frankfurt am Main o. J., 12.

zum mittelalterlichen Prinzip *Extra ecclesiam nulla salus* – *Außerhalb der Kirche kein Heil* gilt jetzt: *Außerhalb des Marktes kein Heil*.

Aber bereits früher gelangte Nelson Rockefeller, der US-Vizepräsident der Regierung Nixon, im Verlaufe einer Reise durch Lateinamerika im Jahre 1969 zu einem ganz ähnlichen Ergebnis. In seiner Erklärung zog er das Fazit, dass die Befreiungstheologie eine Bedrohung für die Sicherheit der USA sei. Das Ergebnis war katastrophal. Von dieser Reise Rockefellers an fand eine der großen Christenverfolgungen unserer Geschichte statt. Tausende von Christinnen und Christen wurden ermordet, viele davon zu Tode gefoltert. Nonnen wurden vergewaltigt, zahlreiche Priester getötet. Es wurden sogar mehrere Bischöfe umgebracht. Eine der letzten Aktionen dieser Verfolgung war die Ermordung einer ganzen Gruppe von Jesuiten in San Salvador im Jahre 1989. Es wurden sechs Jesuiten und zwei angestellte Frauen ermordet.¹¹ Die Verantwortung für diese Verfolgungen liegt sowohl bei der US-Regierung als auch bei den Regierungen der betroffenen Länder, die in ihrer Mehrheit totalitäre Militärdiktaturen der Nationalen Sicherheit waren. Es handelt sich um Märtyrerinnen und Märtyrer, deren Martyrium gleichzeitig von der neoliberalen Religion des Marktes her gerechtfertigt wurde. Aber selbst das Christentum spaltete sich: Ein großer Teil seiner Anhänger unterstützte diese Christenverfolgung. aufs Neue erfüllte sich ein Jesuswort, das besagt: «[E]s kommt die Stunde, in der jeder, der euch tötet, meint, Gott einen heiligen Dienst zu leisten» (Joh 16,2).

Die Konflikte drückten sich auch auf eher theoretische Weise aus. Die Bedeutung des Menschen als höchstes Wesen für den Menschen erschien dann in einer besonderen Form: Der Mensch ist nicht für den Markt da, sondern der Markt ist für den Menschen da. Man erkennt sofort, dass es sich um einen Ausdruck handelt, der ebenfalls Jahrtausende alt ist. Dies zeigt ein Jesuswort, das sagt: Der Mensch ist nicht für den Sabbat da, sondern der Sabbat ist für den Menschen da (vgl. Mk 2,27). Statt Sabbat können wir auch Sonntag sagen, und statt Sonntag «Tag des Herrn». Dann verwandelt sich das Jesuswort etwas. Es sagt jetzt, der Mensch ist nicht für den Tag des Herrn da, sondern der Tag des Herrn ist für den Menschen da. Ich nehme an, dass Jesus bereits diese Bedeutung des Satzes gegenwärtig hatte. Der Satz sagt dann natürlich auch: Gott ist Mensch geworden. Er bein-

¹¹ Vgl. Jon Sobrino, *Sterben muss, wer an Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador: Fakten und Überlegungen. Mit einem Hintergrundbericht von Roger Peltzer, Fribourg/Brig 1990.*

haltet so eine ganz radikale Kritik der Autoritäten einschließlich der Autorität der Götter.

Aber in der Geschichte des Christentums ist diese Kritik an den Autoritäten nicht sichtbar geworden. Das ist verständlich, wenn man bedenkt, dass die Christianisierung des Imperiums gleichzeitig eine Imperialisierung des Christentums war. Das Christentum wurde mit dem konstantinischen Zeitalter die Religion der Autoritäten. Daraus folgte, dass man den autoritätskritischen Inhalt des Wortes Jesu über den Sabbat nicht entwickelte, sondern eher unterdrückte. Eine Weiterentwicklung kann anscheinend erst heute stattfinden.

Aber weder das Marx'sche Denken noch der daraus entstehende Marxismus hat diese Argumentation aufgenommen oder weitergeführt. Die Diskussion der Gründe ist wichtig, denn sie zeigt einen Mangel der vorangegangenen Marx'schen Argumentation selbst an.

5. Das Scheitern des Projekts der Abschaffung der Warenbeziehungen

Für diese Marx'sche Argumentation macht es keinen Sinn, eine – wenn auch konfliktgeladene – Zusammenarbeit mit dem Markt zu entwickeln, da es ja in Wirklichkeit um seine Abschaffung geht. Man muss daher Anstrengungen entwickeln, um den Markt abzuschaffen. Vom Markt auszugehen, um auf ihm zu intervenieren, scheint dann ein zu bekämpfender falscher Reformismus zu sein. Ich glaube, dass diese Haltung der sozialistischen Bewegung enormen Schaden zugefügt hat. Aber sie ist heute weitgehend überwunden, da die Unmöglichkeit der Überwindung der Marktbeziehungen selbst auch eine Erfahrung der Geschichte dieser Bewegungen ist. Man muss daher eine Form der Praxis entwickeln, die in jedem Moment davon ausgeht, dass die Warenbeziehungen sich zwar verändern lassen, aber eben nicht abgeschafft werden können. Es gibt inzwischen viele auch theoretische Entwicklungen in dieser Richtung.

Die Vorstellung des Kommunismus, die Marx 1844 in seinen ökonomisch-philosophischen Manuskripten ausführt, verwandelt sich hierdurch in eine transzendente Vorstellung. Sie wird keineswegs überflüssig, aber sie verwandelt sich in einen Horizont, den man gegenwärtig machen, aber nicht verwirklichen kann. Er definiert Grundwerte, die immer nur in jedem Moment neu innerhalb der Institutionen Markt und Staat angestrebt werden können. Dies ist ein

transzendenter Kern der Immanenz. Man könnte diesen Begriff auch den himmlischen Kern des Irdischen nennen.

Diese Überzeugung von der Machbarkeit der Vorstellungen des Kommunismus hat offensichtlich die ganze sozialistische Bewegung sehr geschwächt. Es handelt sich allerdings um einen Mythos von Machbarkeitsvorstellungen, der die gesamte Moderne beherrscht hat. Er ist heute im marxistischen Denken nicht mehr die vorherrschende Vorstellung und damit weitgehend überwunden. In unserer Gesellschaft ist aber diese Art von Machbarkeitsmythen immer noch dominant, und zwar gerade im Neoliberalismus und seinem Grundmythos über den Automatismus des Marktes und seiner Selbstregulierung. Dies ist einer der Gründe seiner absoluten Gefährlichkeit. Die Neoliberalen verfügen nicht über die Idee einer Kritik ihrer eigenen utopischen Vernunft, die heute gerade gegenüber diesem Neoliberalismus nötig wäre.¹² Es handelt sich um das Phänomen, das Kant in einem anderen Zusammenhang eine *transzendente Illusion* nennt.

In der deutschen Linkspartei sind Vorstellungen entstanden, die unter diesem Gesichtspunkt entwickelt werden. Eine wichtige Rolle hat dabei die Abgeordnete Sarah Wagenknecht gespielt. Es wurde klar, dass eine Alternative zu unserem herrschenden verwilderten Kapitalismus nicht mehr die Abschaffung der Warenbeziehungen und eine allgemeine Planwirtschaft sein kann, sondern heute eine systematische Intervention im Markt und in den Märkten sein muss. Dies führte natürlich zu einem neuen Interesse daran, wie sich die Interventionen in den Märkten im Kapitalismus entwickelt haben. Damit kam es zu derjenigen Periode des Kapitalismus, in welcher der Kapitalismus selbst systematische Interventionen in den Märkten realisiert hat. Dies war zweifellos die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bis in die 70er-Jahre des vergangenen Jahrhunderts. Man diskutierte daher gerade in der Linken wieder die Bedeutung von Walter Eucken (1891–1950), dem wichtigsten Wirtschaftstheoretiker zur Intervention in den Märkten. Darüber hinaus natürlich die Wirtschaftspolitiker, die die Form dieser Organisation der Wirtschaft in diesen Jahrzehnten durchsetzten. Es handelt sich insbesondere um den Minister Ludwig Erhard und um Alfred Müller-Armack, der sein bedeutendster Mitarbeiter war. Es ist im modernen Kapitalis-

¹² Ich habe dazu folgendes Buch geschrieben: Franz J. Hinkelammert, Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie, Luzern/Mainz 1994.

mus die erfolgreichste Periode einer wirtschaftlichen Entwicklung mit hohen Wachstumsraten und einer gleichzeitigen schnellen Entwicklung eines bedeutenden Sozialstaats. Dies fand jetzt Eingang in die Diskussion. Es handelte sich nicht etwa darum, die damalige Politik zu kopieren oder als Modell zu benutzen, sondern darum, jede weitere politische Alternative im Sinne einer solchen Politik der systematischen Intervention in den Markt zu begründen. Heute geht es sehr häufig um andere Interventionen, die notwendig sind, wie z. B. um eine Neuorientierung in allem, was mit der Politik des Wirtschaftswachstums zu geschehen hat.

Seit dem Ende der 1970er-Jahre definierte sich der Kapitalismus aufs Neue als wilder Kapitalismus. Die Rückkehr dieses Kapitalismus begann mit dem Militärputsch in Chile 1973 und der Entwicklung der totalitären Regime der Nationalen Sicherheit sowohl in Chile wie auch in vielen anderen Ländern Lateinamerikas. Darauf folgte die Neudefinition des Kapitalismus durch Margret Thatcher in England und dann durch Ronald Reagan 1980 in den USA. Dies führte zu dem, was man den «Konsens von Washington» sowie später die Politik der Globalisierung nannte, die heute weltweit in eine Krise des Gesamtsystems umschlägt.

In dieser Zeit kam es auch zu einer weitgehenden Neudefinition der politischen Parteien, die in Deutschland und in Europa die Politik der systematischen Intervention in den Markt betrieben hatten, insbesondere der christdemokratischen und der sozialdemokratischen Parteien. In Deutschland transformierte sich die Christdemokratie grundlegend. Ihr Name «christlich» verwandelte sich in eine Art von Gotteslästerung. Heute könnte kein Politiker der Christdemokraten noch eine Wirtschaftspolitik vorschlagen, wie sie Erhard durchgesetzt hatte.¹³ Er würde als extremer Linker angesehen und angefeindet werden. Fast dasselbe geschah in der Sozialdemokratie. Das Dogma der neoliberalen Religion des Marktes schluckte alles.

Eine solche Veränderung musste natürlich Konsequenzen haben für die Marx'sche Religionskritik, die ja Teil des gesamten Marx'schen Denkens ist. Man muss sich in diesem Zusammenhang daran erinnern, dass der Atheismus von Marx kein metaphysischer

13 Ich habe in dieser Zeit ein kleines Buch veröffentlicht über diese Veränderung der deutschen Christdemokratie vor allem seit den 1960er-Jahren: Franz J. Hinkelammert, *Die Radikalisierung der Christdemokraten. Vom parlamentarischen Konservatismus zum Rechtsradikalismus*, Berlin 1976. Dieses Buch ist zugänglich auf der Internetseite www.pensamientocritico.info.

oder dogmatischer Atheismus ist, wie er später, nach dem Zweiten Weltkrieg, in den sozialistischen Ländern üblich wurde. Für Marx gibt es auch keinen Zweifel: Wenn man die Existenz Gottes nicht beweisen kann, kann man seine Inexistenz genauso wenig beweisen.

Die Religionskritik von Marx ist, ebenso wie die Religionskritik von Feuerbach, eine Kritik der Selbstentfremdung, für welche die Religion ein Ergebnis dieser Selbstentfremdung ist. Bei Marx tritt später an die Stelle der Selbstentfremdung der Fetischcharakter. Daher gilt auch jede religiöse Ethik – jeder Sinai – als heteronome Ethik, an deren Stelle eine autonome Ethik treten muss. Hieraus folgt, dass Marx als Ergebnis der Überwindung der Selbstentfremdung, die er vom Sozialismus erwartet, das Absterben der Religion erwartet. Marx will die Warenproduktion abschaffen, nicht jedoch die Religion. Er geht vielmehr davon aus, dass mit der Abschaffung der Warenproduktion das Absterben der Religion eingeleitet wird. Er wehrt sich daher, zusammen mit Engels, gegen Vorschläge, den Eintritt in die Sozialdemokratische Partei davon abhängig zu machen, dass die eintretende Person Atheist sein müsse. Diese Atheismus-Erklärung wird erst sehr viel später nach dem Tod von Marx und Engels in vielen sozialistischen Parteien gefordert.

Das Ergebnis, das daraus folgt, besteht darin, dass die Marx'sche Religionskritik sich in ihrer Dimension verändert. Als Ergebnis der Erfahrungen des Sozialismus im 20. Jahrhundert wird gerade das, was Marx an der Religion kritisiert, zu einem Gegner, der nicht abgeschafft werden kann. Es handelt sich um das, was Marx zuerst die Selbstentfremdung und später den Fetischismus der Ware nennt. Die Marx'sche Religionskritik kann nicht mehr einfach antireligiös bleiben, sondern muss selbst in der Geschichte der Religionen die vielen religiösen Auseinandersetzungen mit eben diesen religiösen Phänomenen jener irdischen Götter entdecken, die nicht absterben und auch nicht absterben werden. Es ist jetzt die Marx'sche Religionskritik selbst, die dies fordert. Sie ist gerade nicht widerlegt, aber sie ist neu zu interpretieren. In dieser Form aber wird ihre Gültigkeit gerade bestätigt. Und es zeigt sich, dass sie das Ergebnis einer Jahrtausende langen Geschichte der Idolatriekritik ist, die nicht nur, aber weitgehend, von der jüdisch-christlichen Tradition herkommt. Es handelt sich allerdings um eine Tradition, die außerordentlich oft in dieser Geschichte unterbrochen wurde und die sehr häufig als schlechterdings häretisch betrachtet wurde und wird. Sie wurde von

Marx faktisch wiederentdeckt und in unsere moderne Gesellschaft in einer völlig neuen Breite ihrer Geltung eingeführt. Und ich bin überzeugt, dass sie gerade heute wieder notwendig wird als eines der grundlegenden Elemente eines möglichen und notwendigen Übergangs zur Transmodernität, wie sie Enrique Dussel charakterisiert hat. Diese Religionskritik ist, wie wir gesehen haben, nicht etwa widerlegt, sondern, im Gegenteil, heute in ihrer Geltung bestätigt. In ihrer gegenwärtigen Form führt diese Marx'sche Religionskritik daher zur Bestätigung der Aussage, die wir vorher bereits in Erinnerung gerufen haben: «Der Mensch ist nicht für den Markt da, sondern der Markt ist für den Menschen da.»

Dies gilt nicht nur für den Markt, sondern ebenso für das Geld und das Kapital. Es handelt sich wiederum um eine universale Forderung. Da gegenwärtig der Markt die höchste strukturierende Institution der Weltgesellschaft ist, muss diese Forderung eine Grundforderung jeder menschlichen Ordnung heute sein. Diese universale Forderung tritt neben die zuvor entwickelte Forderung, wonach der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist.¹⁴ Dies gilt für alle Religionsformen – und auch über die Religion an sich hinaus. Man sieht sehr rasch die große Nähe, die diese Universalität der Forderungen hat, zu jenem Konzept, das im Mittelalter als aristotelisch-thomistisches Naturrecht vorgestellt wurde. Aber dieses Naturrecht hatte noch nicht den Grad jenes Universalismus, den die hier auf der Basis des Marx'schen Denkens entwickelten und universalen strukturierenden Forderungen der Freiheit haben, die in der Gegenwart anstehen. Heute ergibt sich daraus ein Humanismus der Praxis, der universal ist.

6. Die Freie Entwicklung aller

Im kommunistischen Manifest führt Marx einen Begriff ein, der alle diese bisher erwähnten Marx'schen Vorstellungen – nämlich die universalistischen Konzepte, wonach der Mensch das höchste Wesen für

¹⁴ Aber es gilt, davon abgeleitet, auch für alle einzelnen Fälle wie z. B.: «Der Mensch ist nicht für den Fußball da, sondern der Fußball ist für den Menschen da.» Dies Beispiel soll nur zeigen, dass dieses Prinzip auch auf jede einzelne Institution anwendbar ist. Es ergibt sich allerdings keine universale Religion, wie dies im Fall des Marktes geschieht. Die universale Religion folgt immer dann, wenn man von einer universalen Institution wie dem Markt, aber auch wie dem Staat ausgeht.

den Menschen ist, wie auch die Forderung, dass der Mensch nicht für den Markt da ist, sondern der Markt für den Menschen – in einer Synthese zusammenfasst. Er sagt:

An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassegegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.¹⁵

Diese Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die freie Entwicklung aller ist, setzt die Gültigkeit der vorherigen universalistischen Vorstellungen der menschlichen Gesellschaft schlechterdings voraus und impliziert sie. Man kann daher nicht die Aussagen von Marx aus dem Jahre 1844 einfach als Aussagen des jungen Marx abtun, der noch nicht «Marxist» ist, wie dies etwa Louis Althusser tut. Es ist derselbe Althusser, der die spätere Marx'sche Fetischismustheorie einfach als «Ideologie» abtut und behauptet: Der Marxismus ist kein Humanismus. Daher bestehen wir darauf, dass Marx einen neuen Humanismus der Praxis konstituiert.

7. *Der Brudermord als Gründungsmord*

Die humanistische Seite allen Marx'schen Argumentierens erscheint bei Marx an einer bezeichnenden Stelle, nämlich am Schluss der von ihm selbst betreuten ersten Ausgabe des *Kapitals* aus dem Jahre 1867. Zu dieser Zeit umfasst das Buch nur einen einzigen Band. Erst nach dem Tode von Marx fügt Friedrich Engels nicht veröffentlichte Manuskripte von Marx hinzu und erweitert dadurch *Das Kapital* auf drei Bände. Ich zitiere hier den Text, der sich am Ende dieser ersten Edition des *Kapitals* findet. Diese Ausgabe umfasst 25 Kapitel, aber die Kapitel 24 und 25 stellen nur einen Anhang zur Geschichte des Kapitalismus dar, insbesondere zur sogenannten *ursprünglichen Akkumulation*. Mit dem Kapitel 23 schließt Marx also seine Kritik der politischen Ökonomie eigentlich ab. Das Zitat, das mich hier interessiert, umfasst die letzten Sätze, mit denen Marx seine Hauptanalyse im Kapitel 23 beendet. Es lässt sich also nicht übersehen, dass der Ort, an dem das Zitat zu finden ist, nämlich der Schlussabschnitt der theoretischen Analyse im wichtigsten Werk, das Marx noch persön-

¹⁵ Karl Marx/Friedrich Engels, *Das kommunistische Manifest*, MEW Band 4, 482.

lich editiert hat, eine höchst symbolische Bedeutung besitzt. Marx schreibt hier:

Und gegenüber der alten Seekönigin erhebt sich drohend und drohender die junge Riesenrepublik: «Acerba fata Romanos agunt, Scelusque fraternae necis.»¹⁶

Marx selbst übersetzt das lateinische Horaz-Zitat nicht ins Deutsche. Spätere Fehlübersetzungen haben nur Verwirrung hervorgerufen. Richtig übersetzt müsste das Zitat lauten: «Bitteres Verhängnis treibt die Römer um: die Missetat des Brudermords.» Wenn wir aus dem Horaz-Gedicht zwei weitere Zeilen hinzufügen, die Marx nicht erwähnt, wird unsere Übersetzung bestätigt: «Ut inmerentis fluxit in terram Remi sacer nepotibus cruor.» – «Und übers Haupt der Enkel kommt des Remus Blut, das schuldlos einst zur Erde floss.»

Während Horaz im ersten Satz vom bitteren Verhängnis spricht, macht er hier im zweiten Satz daraus einen Fluch für die Nachkommen. Marx greift diesen Gedanken von Horaz auf, um den Brudermord aufzudecken. Aber er denkt erheblich weiter, als es Horaz wahrscheinlich im Sinne hatte. Horaz bezieht sich auf Romulus und Remus und verweist damit auf den römischen Bürgerkrieg, den er gerade erlebt. Horaz grenzt den Begriff des Bruders auf die Volkszugehörigkeit ein, für ihn also auf das römische Volk. Damit wird der Mord an einem Römer zum Brudermord, während die Ermordung eines Galliers oder eines Germanen kein Brudermord ist. Demgegenüber entgrenzt Marx den Begriff des Bruders, weil er zweifellos alle Menschen als Brüder (und Schwestern) betrachtet und deshalb jeden Mord als Brudermord denunziert. Diesen universalen Bruderbegriff unterstellt nun Marx auch dem Horaz. In unserer abendländischen Tradition beziehen wir uns beim Gedanken an den Brudermord eher auf den Mythos von Kain und Abel. Wir können also jetzt auch den Schluss daraus ziehen, dass Marx den Horaz-Text im Licht des Mythos von Kain und Abel deutet. Oder anders gesagt: im Licht des universalen Brudermords, der in unserer Tradition üblicherweise im Mythos von Kain und Abel dargestellt wird.

Marx spricht also vom Brudermord, verwendet jedoch den Text von Horaz, um den Brudermord zu deuten. Dieses wichtige Ergebnis gilt es festzuhalten. Es beweist, dass Marx die menschliche Gesell-

¹⁶ MEW 23, 740.

schaft anklagt, sie sei auf dem Brudermord als Gründungsmord aufgebaut und stehe daher unter einem Fluch. Darüber hinaus beweist die Einordnung dieser Anklage am Ende seines Hauptwerkes *Das Kapital*, dass er sein ganzes Denken und Werk aus der Sicht der Anklage des Brudermordes als eines Gründungsmordes gedeutet wissen will. Also müssen auch wir das Werk im Licht der kulturellen Tradition des Judentums deuten. Diese Deutung steht im offenen Konflikt zu jener Interpretation, mit der Sigmund Freud die okzidentale Gesellschaft deutet, wenn er ihr den Vatermord als Gründungsmord unterstellt. Freud lässt in seiner Analyse die Tradition des Judentums und deren Deutung des Gründungsmordes vollständig beiseite. Deshalb kennt Freud eben auch keinen Vater Abraham, der die jüdische Form verkörpert, den Vater zu denken. Stattdessen unterstellt Freud der jüdischen Tradition Mose als Vater, was für die ursprüngliche jüdische Position einfach nicht stimmt. Dort ist Abraham der Vater, und der Brudermord ist der Gründungsmord, der überwunden werden muss.

Marx bezieht sich nur indirekt auf Kain, und zwar weil er sich nicht, wie ich vermute, nur an eine bestimmte Tradition gebunden wissen möchte und weil er auch Imperium bzw. Herrschaft mitbedenken möchte, die zwar ihrerseits den Brudermord beklagen, aber ihn zugleich begehen, indem sie jeden Brudermord mit einem neuen Brudermord verfolgen, um einen angeblichen Vatermord zu beenden, den Freud als den ursprünglichen Gründungsmord ansieht. Das spielt bereits vor Freuds Zeiten eine Rolle.¹⁷ Auffällig jedoch ist, dass Herbert Marcuse diesen Zusammenhang nicht erkennt, wenn er Psychoanalyse und Marxismus miteinander in Verbindung bringen will. Ebenso wenig Erich Fromm, während Marx ihn klar zu erkennen scheint. Er will wirklich ein mündiger Mensch in einer mündigen Welt sein. Aber ebenso auffällig ist, dass Pinochet nach dem Militärputsch in Chile behauptete, dass alle Subversiven Vatermörder seien.

Interessant ist ferner, dass Marx im obigen Zitat *die alte Seekönigin* (in der Antike Rom, zu Lebzeiten von Marx England, für uns heute die USA) und die *junge Riesenrepublik* gegeneinander stellt. In der *jungen Riesenrepublik* erkennt er die von unten her organisierte Zivilgesellschaft, die sich aber nur als Republik konstituieren kann,

¹⁷ Zum Beispiel im Drama von Friedrich Schiller: Wilhelm Tell. Da geht es um die Problematik von Vatermord und Sohnesmord.

wenn sie den Brudermord und seine Überwindung als ihren Gründungsmythos übernimmt. Nur darum handelt es sich um Emanzipationsbewegungen. Hier wird der Marx'sche Humanismus völlig offensichtlich. Und es zeigt sich ebenfalls, dass es nicht einfach um einen Humanismus der schönen Gefühle geht, sondern um einen Humanismus der Praxis. Es ist nicht nur die Neunte von Beethoven, die hier anklingt.

8. Kann es für die Marx'sche Religionskritik einen Gott geben, der kein falscher Gott ist?

Wir können nun weiter ausgehen vom Marx'schen Begriff der *Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die freie Entwicklung aller ist*. Wie wir bereits gesehen haben, handelt es sich um die synthetische Zusammenfassung dessen, was die vorher aufgezeigten universalen Forderungen eines Humanismus der Praxis beinhalten. Jetzt geht es um die ganze Menschheit, die aus allen individuellen Menschen in Zeit und Raum besteht. Die freie Entwicklung aller ist nur möglich, wenn die freie Entwicklung eines jeden gesichert ist.

Dieses Handeln als Handeln der Menschheit wird bei Marx mit der Selbstverwirklichung verbunden. Darum kann es bei Marx heißen: Die freie Entwicklung eines jeden ist die Bedingung für die freie Entwicklung aller. Dies heißt: Die freie Entwicklung aller ist nur möglich, wenn die freie Entwicklung eines jeden gesichert ist. Dies bedeutet dann: Ich bin, wenn du bist. Oder: Ich kann mich frei entwickeln, wenn alle sich frei entwickeln können. Die freie Entwicklung einiger auf Kosten anderer macht die freie Entwicklung aller unmöglich. Das gilt auch und gerade, wenn sie auf dem freien Markt geschieht. Der freie Markt unterdrückt die freie Entwicklung eines Teils, so dass alle unfrei sind (auch jene, die glauben, sich frei entwickeln zu können). Selbst der Besitzer von Sklaven glaubt derjenige zu sein, der frei ist. Er beweist seine Freiheit dadurch, dass er auf seine Sklaven hinweist. Aber das beweist gerade seine Unfreiheit. Er wird erst Mensch, wenn er die Sklaven befreit. Auch das bedeutet: Ich bin, wenn du bist. Seinen Sklaven zu befreien, das ist Selbstverwirklichung, die gleichzeitig Selbstverwirklichung des andern ist. Die Selbstverwirklichung des befreiten Sklaven kann nur vollständig sein, wenn auch der Sklavenbesitzer seine Selbstverwirklichung in

der Befreiung seines Sklaven findet. Wenn man in der US-Geschichte irgend etwas aufzeigen kann, so ist es dies. Heute kommen die Sklavenhalter zurück, die keine Sklaven mehr haben, dies aber als Unrecht ansehen, da es angeblich ihre Freiheit beschränkt. Selbst Milton Friedman hielt ja die Sklavenbefreiung für ein Unrecht, weil sie eine illegitime staatliche Intervention in den freien Markt ist.

Dies aber impliziert das Thema, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist. Dieses höchste Wesen ist eben nicht Caligula oder Nero, sondern das Gegenteil davon. Es ist überhaupt kein despotischer Gott, da der Mensch das höchste Wesen ist, und nicht Gott. Schafft man nun einen Gott gemäß dem Bild vom Menschen als höchstem Wesen für den Menschen, so ist dieser Gott eben ein Gott, dessen Wille es ist, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist. Hier wird tatsächlich Gott Mensch, nicht nur im religiösen, sondern ebenso sehr im anthropologischen Sinne. Dies ist der einzige Gott, der kein falscher Gott ist in der Sicht der Religionskritik von Marx – dies ist bereits, obwohl sehr viel weniger entwickelt, auch in der Religionskritik von Feuerbach der Fall. Bei Feuerbach ist die Referenz Spinoza. Falsche Götter sind alle jene Götter, die das höchste Wesen für den Menschen sein wollen. Sie sind Götter, welche die Selbstentfremdung des Menschen fordern und verewigen wollen. Feuerbach sagt über Spinoza:

Spinozas Philosophie war Religion; er selbst ein Charakter. Nicht stand bei ihm, wie bei unzähligen anderen, der Materialismus im Widerspruch mit der Vorstellung eines immateriellen, antimaterialistischen Gottes, der konsequent auch nur *antimaterialistische, himmlische Tendenzen* und *Beschäftigungen* dem Menschen zur *Pflicht* macht; denn Gott ist nichts anderes als das Ur- und Vorbild des Menschen: *wie* und *was* Gott ist, so und das *soll*, so und das *will* der Mensch sein oder hofft er wenigstens einst zu werden. Aber nur, wo die Theorie nicht die Praxis, die Praxis nicht die Theorie verleugnet, ist Charakter, Wahrheit und Religion. Spinoza ist der Moses der modernen Freigeister und Materialisten.¹⁸

Die Argumentation Feuerbachs ist sehr anders, als es die Argumentation der Religionskritik vor allem im 18. Jahrhundert in der Zeit der Aufklärung war. Man fragte in dieser Epoche danach, ob es einen Gott gibt oder nicht. Die Religion – vor allem die christliche – wurde als Antwort darauf im extremsten Fall als Herren- und Priesterbe-

¹⁸ Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften, Berlin 2016, 20 (Hervorhebungen im Original).

trug angesehen. Die Religionskritik war daher vor allem und in den meisten Fällen atheistisch und glaubte damit, die wesentlichen Fragen beantwortet zu haben.

Für Feuerbach ist die Frage, ob es Gott gibt oder nicht, einfach irrelevant, obwohl er seine Existenz durchaus leugnet. Aber was schon Feuerbach zentral interessiert und bei Marx weitergeführt wird, ist die Frage nach dem menschlichen Subjekt der Religion gegenüber. Ob Gott existiert oder nicht, ändert nichts an der Frage, ob er ein falscher Gott ist oder nicht. Und er ist für Feuerbach immer dann ein falscher Gott, wenn er den Menschen von sich selbst entfremdet. Das sieht er als das Problem an: ob der Mensch sich in der Religion seiner selbst entfremdet oder möglicherweise auch nicht. In diesem Zusammenhang zitiert er Spinoza. Gemäß Feuerbach steht der Gott Spinozas nicht im Konflikt mit der Überwindung der menschlichen Selbstentfremdung. Feuerbach feiert ihn sogar: Spinoza ist der Mose der modernen Freigeister und Materialisten. Er sieht also den christlichen Gott als falschen Gott an, während der Gott Spinozas kein falscher Gott ist. Der Gott Spinozas steht auf der Seite des Menschen in seinem Bemühen, seine Selbstentfremdung zu überwinden. Er ist kein Hindernis für die Selbstverwirklichung des Menschen als Menschen. Er kann sogar hilfreich sein. Dies heißt, dass das Kriterium zur Unterscheidung der Götter die Möglichkeit der Selbstverwirklichung des Menschen ist.

Aber dieser Gott, der kein falscher Gott ist, ist nicht etwa der wahre Gott. Für den Menschen kann es keinen wahren Gott geben, ganz so wie es Bonhoeffer sagt: «Einen Gott, den «es gibt», gibt es nicht.»¹⁹ Ein Gott, den es gibt, setzt die Endlichkeit Gottes voraus. Wie Buddha sagte, als man ihn fragte, ob es Gott gibt. Er antwortete: Dass es Gott gibt, ist falsch. Aber dass es Gott nicht gibt, ist auch falsch. (Die buddhistische Frage *Mu*. Die Frage *Mu* ist eine Frage, auf die sowohl die Antwort Ja wie auch die Antwort Nein falsch ist.) Die Vorstellung des wahren Gottes geht über die Vorstellung eines Gottes, der kein falscher Gott ist, hinaus. Den Gott, der kein falscher Gott ist, kann es jedenfalls geben. Aber nicht den wahren Gott. Die Katastrophe der Eroberung Amerikas fand statt im Namen des «wahren Gottes». Auch hier galt: «Der wahre Gott ist der Warengott.» Dies sah schon Bartolomé de Las Casas sehr klar und

19 Dietrich Bonhoeffer, Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie, Herausgegeben von Hans-Richard Reuter, Gütersloh 2008, 112.

ging dagegen an. Er erkennt bereits, dass die Kritik der Idolatrie im Namen des Menschen geschehen muss und niemals im Namen eines wahren Gottes. Dies bedeutet: sie muss geschehen im Namen des Menschen als dem höchsten Wesen für den Menschen.²⁰

Es ist interessant, dass auch Hannah Arendt einen solchen Gesichtspunkt bereits bei Johannes Duns Scotus, dem mittelalterlichen Philosophen und Theologen, erkennt. Sie gibt die Meinung des Duns Scotus folgendermaßen wieder:

Das Wunder des menschlichen Geistes besteht darin, dass er mittels des Willens alles transzendieren kann («voluntas transcendit omne creatum», wie Olivi sagte), und das ist das Zeichen dessen, dass der Mensch nach Gottes Bild geschaffen wurde. Die biblische Vorstellung, Gott habe ihm [dem Menschen, F. H.] seine Bevorzugung dadurch erwiesen, dass er ihn über alle Werke seiner Hände setzte (Psalm 8), würde ihn lediglich zum Höchsten unter allem Geschaffenen machen, aber nicht von ihm absolut unterscheiden. Wenn das wollende Ich in seiner höchsten Äußerung sagt: «Amo: volo ut sis», «Ich liebe dich, ich möchte dass du bist» – und nicht: «Ich möchte dich haben» oder «Ich möchte dich beherrschen» – so zeigt es sich der Liebe fähig, mit der Gott offenbar die Menschen liebt, die er nur schuf, weil er wollte, dass sie existieren, und die er *liebt, ohne sie zu begehren*.²¹

Dieses *volo ut sis* – ich will, dass du bist – kann man auch übersetzen: Ich will, dass du Du bist. Dann wird sehr klar, dass jeder Gott, der das nicht akzeptiert, ein falscher Gott ist. Dies geht schon bei Duns Scotus in eine solche Richtung, die bei Las Casas wieder auftaucht und auch von Feuerbach und Marx weitergeführt werden wird.

Duns Scotus stellt einen Gott vor, der Jahwe nahe ist, ganz anders als der Gott des Thomas von Aquin, der aus der aristotelischen Metaphysik entwickelt wurde und der eine entsprechende Gotteskonstruktion von Augustinus weiterführte. Der Gott des Duns Scotus steht dem Gott Jahwe sehr viel näher als diesem metaphysischen Gott, obwohl er auch verschieden ist vom klassischen Jahwe.

Der Gott des Thomas dominiert das ganze Mittelalter und ist auch heute noch in jedem konservativen Christentum dominant. Dieser Gott ist eher so etwas wie ein legitimer Despot, der eine ewige Hölle verwaltet. Ein solches Gottesbild ist heute weitgehend zusammen-

20 Vgl. Gustavo Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Lima 1992.

21 Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, Herausgegeben von Mary McCarthy, Aus dem Amerikanischen von Hermann Vetter, München/Berlin/Zürich 2016, 366 f.

gebrochen. Was Hannah Arendt spürt, ist der Umstand, dass heute jenes Gottesbild, das auch Duns Scotus vertritt, die Aufmerksamkeit auf sich konzentriert. Es ist das Gottesbild, das in den ersten christlichen Jahrhunderten vorherrscht und ebenfalls bei Jesus und Paulus dominant ist. Es ist gleichzeitig gegenwärtig in der *apokatastasis* (Allversöhnung) des Origenes im 3. Jahrhundert. Dieser Allversöhnung zufolge sollen alle Kreaturen, sogar der Teufel, erneut von Gott im Sinne einer «Wiedereinbringung aller» in den Schöpfungskreislauf aufgenommen werden. Dieses Gottesbild hat seit Beginn des Mittelalters immer unter Häresieverdacht gestanden, obwohl es nie völlig verschwand.

Das Gottesbild von Duns Scotus enthält einen Aspekt, den unsere heutige Ideologie kaum erträgt. Es ist der Aufruf, wie Gott zu sein. Nicht nur Gott soll dieses *volo ut sis* aussprechen, sondern, so wie Gott, soll es jeder aussprechen gegenüber jedem. Das «wie Gott sein» wird zur Erklärung der Würde des Menschen. Auch dieser Aspekt ist von Duns Scotus natürlich nicht einfach erfunden worden, sondern schreibt sich in eine Tradition ein.

Der Name «Michael», die Bezeichnung des zentralen Engels der Apokalyptik, heißt in unsere Sprache übersetzt: «Wer ist wie Gott?». Die Antwort ist sehr einfach. Sie lautet: alle! Alle sind wie Gott, auch die Sklaven, die Frauen, alle Nationen. Kurz nach dem Auftreten des Erzengels Michael tritt in der Apokalypse das Tier auf, das die Gegenwart des Antichristus verkörpert. Der Text sagt, dass die Anhänger des Tieres vor dem Tier niederknien und rufen: Wer ist wie das Tier (vgl. Offb 13)?

Der Text formuliert zwar, dass sie vor dem Tier niederknien. Aber es ist klar, dass für sie das Tier Gott ist und dass sie es nicht etwa Tier nennen. Sie nennen es Gott. Sie fragen folglich genau dasselbe, wie vorher der Erzengel Michael gefragt hatte: Wer ist wie Gott? Aber sie geben eine ganz andere Antwort, die das genaue Gegenteil besagt. Es ist die Antwort der Autorität: Keiner.

Damit dreht sich alles um. Keiner ist wie Gott, keiner ist wie das Tier. Niemand darf wie Gott sein wollen. Es wird jedoch rasch klar, dass es eine Ausnahme gibt. Es ist die Autorität des Kaisers. Der Kaiser und seine Stellvertreter sind die Autorität, die wie Gott ist. Daraus folgt: Wer wie Gott sein will, will an die Stelle der herrschenden Autorität treten, will die absolute Macht, will das Chaos, will Despot sein. Gemäß Camus will er ein neuer Caligula sein.

9. *Das Marx'sche Denken und das höchste Wesen für den Menschen bei Camus*

Sowohl bei Goethe als auch bei Feuerbach schien der Mensch, der das höchste Wesen für den Menschen ist, eine eindeutige Vorstellung von Menschlichkeit zu sein. Marx weist darauf hin, dass sie dies nicht ist. Sie kann ebenfalls die Vorstellung einer Unmenschlichkeit des Menschen sein und diese zum Bild haben.²² Aber in jedem Falle ist dieser Mensch als höchstes Wesen für den Menschen das Bild des Menschen, in dem sich der Mensch in irgendeiner Form wiedererkennen kann. Camus zeigt für dieses Problem das entsprechende radikale Unverständnis. Er sagt:

Der marxistische Atheismus ist absolut. Aber er setzt doch das höchste Wesen auf der Ebene des Menschen wieder ein. «Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei» [MEW, I, S. 385, F. H.]. Unter diesem Gesichtspunkt ist der Sozialismus somit ein Unternehmen zur Vergöttlichung des Menschen und hat einige Merkmale der traditionellen Religionen angenommen.²³

Ich möchte mich etwas ausführlicher mit diesem Camus-Zitat auseinandersetzen. Es geht hierbei nicht einfach um eine Meinung von Camus, sondern Camus macht sich vielmehr zum Exponenten einer weitverbreiteten Marx-Kritik, die gleichzeitig die Tendenz fast jeder heute noch herrschenden Kritik am Sozialismus widerspiegelt. Marx ist für diese Kritik schlechterdings eine «Unperson». Es handelt sich um die antikommunistische Marxkritik.

Dies beginnt mit der Behauptung, dass die Marx'sche Reflexion über den Menschen als höchstes Wesen für den Menschen ein *Un-*

22 Um zu zeigen, dass es sich bei Marx hierum handelt, möchte ich folgendes Zitat anführen: «Man muss dies Zeug im Detail studieren, um zu sehn, wozu der Bourgeois sich selbst und den Arbeiter macht, wo er die Welt ungeniert nach seinem Bilde modeln kann» (Das Kapital, Band 1, 779, Anm. 241). Hier ist das Wort «Bild» in diesem Sinne benutzt, als Sicht von den wirklichen Lebensverhältnissen her, die in diesem Fall die des Bourgeois sind. Man kann verstehen, welchen Gott sich dieser Bourgeois schafft, wenn er sich einen himmlischen Gott ausdenkt.

23 Albert Camus, *Der Mensch in der Revolte. Essays*, Aus dem Französischen von Justus Streller, bearbeitet von Georges Schlocker unter Mitarbeit von François Bondy, Hamburg 2016, 252. In dieser Ausgabe des Buches von Camus wird Marx nicht wirklich auf Deutsch zitiert, sondern es wird das ins Französische übersetzte Marxzitat einfach ins Deutsche zurückübersetzt. Ich habe dies korrigiert. In der Buchübersetzung hingegen heißt es: «Die Kritik der Religion mündet in die Lehre ein, wonach der Mensch dem Menschen das höchste Wesen ist.»

ternehmen zur Vergöttlichung des Menschen ist und dabei *Merkmale der traditionellen Religionen* angenommen habe.

Der Text von Marx hingegen sagt genau das Gegenteil. Danach ist für Marx das höchste Wesen für den Menschen gerade nicht Gott, sondern der Mensch. Aber es ist nicht irgendeine menschliche oder göttliche Person, die hier das höchste Wesen darstellt, sondern jeder Mensch, sofern er eben «menschlich» ist. Alles ist ein Aufruf zum Humanismus und das bedeutet hier: ein Aufruf für den Menschen, menschlich zu werden. Dann entsteht natürlich die Frage: Was ist die Menschlichkeit des Menschen für Marx? Camus stellt diese Frage nicht einmal. Wir werden sie aber stellen müssen. Statt diese Frage zu stellen, geht Camus völlig dogmatisch vor. Er sagt einfach, dass Marx den Menschen vergöttlichen will. Er sagt uns aber zumindest hier und in seinem ganzen Buch nicht, was für einen Gott er Marx unterstellt. Er stellt nicht einmal die Frage, warum er es denn so kritisch sieht, dass jemand wie Gott sein will, wenn dieser gar nichts dazu sagt, wie er welcher Gott sein will: der Gott Napoleons, der Gott Hitlers, der Gott Reagans, der Gott von Befreiungstheologen, der Gott von Dietrich Bonhoeffer, von Karl Barth oder ein indischer Gott oder welcher Gott auch immer. Er tut so, als wären alle diese Götter gleich. Camus veröffentlichte das Buch, das wir hier besprechen, im Jahre 1951. Einige Jahre vorher veröffentlichte er ein Theaterstück unter dem Titel *Caligula*, dem Namen eines der grausamsten und perversesten römischen Kaiser. Ich nehme an, Camus glaubt ebenfalls, dass Caligula das wurde, was er war, weil er wie Gott sein wollte, und als römischer Kaiser wurde er ja auch als Gott angesehen und verehrt. Ja, ich bin überzeugt, Camus scheint andeuten zu wollen, dass Marx in Wirklichkeit hier seine Absicht kundtut, wie Gott zu werden, und folglich irgendeine Art von Caligula zur Welt bringen will. Dies entspricht durchaus einer sehr verbreiteten Meinungsmache von Seiten der Rechten. Am Ende seines Buches sagt er über die russischen Anarchisten, gegen die sich Iwan Kaliayew und seine Brüder aussprechen:

Mangels Besserem haben sie sich vergöttlicht, und ihr Elend begann: diese Götter haben blinde Augen. Kaliayew und seine Brüder auf der ganzen Welt werfen im Gegenteil die Göttlichkeit, denn sie weisen die unbegrenzte Macht, den Tod zu geben, von sich. Sie erwählen und geben uns damit ein

Beispiel, die einzige Richtschnur, die heute originell ist: Leben und Sterben lernen und, um Mensch zu sein, sich weigern, Gott zu sein.²⁴

Jetzt stellt er eine Behauptung auf, die überhaupt nicht zu begründen ist. Er sagt: Man wird Mensch dadurch, dass man sich weigert, Gott zu sein. Wieder stellt er nicht die Frage, um welchen Gott es sich denn handelt. Ganz gleich welcher, immer ist er gemäß Camus ein Gott, der ein Despot ist und dessen Despotie als legitim gilt. Welcher Gott das ist? Es ist immer der gleiche, und jetzt erwähnt er ein bestimmtes Kriterium für das, was Gott ausmacht: Er hat die unbegrenzte Macht, den Tod zu geben. Diesen Gott konstruiert er so, dass diese Macht, den Tod zu geben, automatisch Willkür impliziert. Gott ist dann ein absolut willkürlicher Despot, der auf absolut willkürliche Weise über Leben und Tod entscheidet. Einen anderen Gott erwähnt er nicht einmal als – zumindest theoretische – Möglichkeit. Gott ist das und nichts anderes. Und er zieht den Schluss in Bezug auf die Unperson Marx, dass dieser ein solches Wesen sein will und es als höchstes Wesen für den Menschen postuliert. Das ist Philosophie mit dem Hammer, die er unter anderem auch bei Nietzsche kennen gelernt hat.

Aber die ganze Argumentation von Camus geht völlig an Marx vorbei. Marx hat überhaupt keinen Gott als Referenz, er hat dies nicht einmal indirekt. Marx sagt sehr ausdrücklich, was er meint, wenn er davon spricht, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist. Er sagt es sogar im selben Satz, den Camus zitiert. Camus aber verfälscht den Satz praktisch, indem er seine zweite Hälfte übergeht. Der gesamte Satz, dessen ersten Teil Camus bloß zitiert, wodurch er die besprochene Interpretation als möglich darstellt, lautet folgendermaßen:

Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass *der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei*, also mit dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.²⁵

Marx definiert, was dieses höchste Wesen ist, das der Mensch für den Menschen ist. Es ist nicht irgendein spezifischer Mensch, sondern es ist der Anspruch einem jeden Menschen gegenüber, den katego-

²⁴ Ebd. 399.

²⁵ MEW, Band 1, 385 (Hervorhebung im Original).

rischen Imperativ, wie Marx ihn definiert, anzunehmen und daher alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist. Der Mensch unterstellt sich also dem Menschen als höchstem Wesen für den Menschen immer dann, wenn er sich auf die Seite derjenigen Menschen stellt, die erniedrigt, geknechtet, verlassen und verachtet sind. Sicher, Camus könnte jetzt einen Gott postulieren, der gerade dies vom Menschen verlangt, weil er als Gott selbst diese Position einnimmt. Dann könnte er behaupten, dass es sich um eine Vergöttlichung des Menschen handelt. Aber diese Vergöttlichung wäre gerade gleichzeitig die Vermenschlichung, um die es Marx geht. Camus sieht diese mögliche Dimension nicht einmal.

Dies ist der Inhalt des Humanismus, wie Marx ihn vorstellt. Diesen Inhalt unterdrückt Camus, um die Möglichkeit zu haben, Marx als potenziellen Caligula zu denunzieren. Es handelt sich faktisch um eine Fälschung der ausdrücklichen Meinung von Marx. Camus erblindet in Folge seines absoluten Antikommunismus. Er bestätigt schließlich nur, was schon Thomas Mann sagte, wenn er den Antikommunismus die größte Torheit des zwanzigsten Jahrhunderts nennt.

Allerdings nimmt Camus, wenn er dann über die Perspektiven des Handelns von der Rebellion aus spricht, eine Position ein, die wiederum der Position von Marx außerordentlich ähnlich ist. Für mich ist Camus ein großer Denker, außer wenn er über den Kommunismus oder über das Marx'sche Denken spricht. Genau dies ist wohl auch der Grund für seinen Konflikt mit Sartre.

10. Die Offenheit der Marx'schen Religionskritik

So ergibt sich, dass die Marx'sche Religionskritik durchaus offen ist. Sie ist eindeutig, was ihre Analyse des universalen Freiheitsbegriffes und des Humanismus der Praxis ist. Ob dieser aber in eine Gottesvorstellung einmündet oder nicht, kann sie nicht vorentscheiden. Da gibt es die verschiedensten Optionen. Das Ergebnis kann sowohl Atheismus als auch Gottesglaube sein. Aber in beiden Fällen gibt sie das Kriterium an die Hand, das falsche Götter, aber auch falsche Atheismen unterscheiden kann. Ob sie falsch sind oder nicht, hängt von ihrem Standpunkt gegenüber diesem universalen Freiheitsbegriff und dem entsprechenden Humanismus der Praxis ab. Das

Wahrheitskriterium muss immer der Mensch sein. Es kann weder Gott noch irgendeine Wissenschaft sein. Aber beide laufen darauf hinaus, dass der Mensch dieses Wahrheitskriterium ist. Die Überzeugungskraft der Konzeption einer Gottesvorstellung, die von der Marx'schen Religionskritik her nicht verurteilt werden kann, ist ganz klar das Ergebnis der Tatsache, dass die Kontingenz der Welt nicht änderbar ist. Es handelt sich vor allem um die Tatsache, dass transzendente Vorstellungen (wie der Kommunismus der sozialistischen oder das Reich Gottes der christlichen Tradition) grundsätzlich nicht verwirklicht werden können und dass der Mensch sterblich ist.

Es ergibt sich dann folgende Vorstellung: Gott ist von seiner eigenen Schöpfung gefangen genommen und wird von dieser noch gefangen gehalten. Aber es gilt auch: Gott ist die Möglichkeit, dass die transzendenten Vorstellungen des Typs «Kommunismus», «Reich Gottes», «messianisches Reich», die durch menschliches, notwendig instrumentelles Handeln nicht verwirklicht werden können und immer nur Orientierungen bleiben, letztlich jedoch möglich sind, wenn Gott diese Macht zurückgewinnt und es eine neue Schöpfung gibt. Navid Kermani macht dazu eine durchaus treffende Reflexion:

El Schaddaj nennt Hiob (6,14) den Gott, den er für das erlittene Unrecht verantwortlich macht – der dem Menschen Gewalt antut (10,3), ihm wie der Henker den Fuß in den Block schließt (13,27) und sich überhaupt wie ein Tyrann verhält (19,11, 30,21 ff.). Wo in der Hebräischen Bibel also die Allmacht Gottes angedeutet ist, geht sie in der Regel gerade nicht mit Güte einher (so auch in Jes 13,6; Joel 1,15; Ruth 1,20). Gott kann nicht einfach das Reich der Liebe beginnen lassen; die Durchsetzung seiner Herrschaft ist abhängig davon, ob die Menschen diese Herrschaft wollen, wie es das jüdische Wort von den 36 Gerechten, auf die Gott warten müsse, ausdrückt. Die gute Schöpfung reicht so weit, wie Gott sie geschaffen hat; aber an vielen Stellen und immer wieder kommt die naturgegebene Unordnung, wie sie vor der Schöpfung herrschte, zum Vorschein. «Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde, und die Erde war wüst und leer.» (1. Mose 1,1 f.) Das hebräische Wort für «wüst und leer» heißt *tohuwabobou* und bezeichnet unter anderem die Unwirtlichkeit der Wüste. Die Ausleger sprachen von dem Chaos als dem Zustand, in den hinein Gottes Schöpfung geschah. Da in dieser Sicht Gottes Schöpfung noch nicht beendet ist, erstaunt nicht das Chaos oder das Böse, sondern Gottes Eingriff, auf den das Gute zurückzuführen ist.²⁶

26 Navid Kermani: *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, Mit sechs Kalligraphien von Karl Schlamminger, München 2015, 124.

11. Schlussbemerkung

Die Schlüsse, die Marx aus seiner Religionskritik zieht, setzen voraus, dass seine Vorstellung des Kommunismus verwirklicht werden kann. Daraus folgt das Absterben der Religion durch die Verwirklichung des Kommunismus. Stellt sich aber die Vorstellung des Kommunismus als nicht realisierbar heraus, ändern sich die Folgerungen, die sich aus der Marx'schen Religionskritik ableiten. Deshalb geht es nicht um eine Widerlegung der Marx'schen Religionskritik, sondern um eine Veränderung des Urteils über jene Wirklichkeit, die in ihr impliziert ist. Wir können ein anderes Beispiel nehmen. Nehmen wir an, das im Christentum erwartete Reich Gottes wäre menschlich realisierbar. Dann wäre natürlich der christliche Gott, der dieses Ziel des Reiches Gottes vertritt, überflüssig. Der Glaube daran könnte also absterben. Gehen wir aber davon aus, dass es unmöglich ist, dieses Ziel zu verwirklichen, dann bleibt es dabei, dass es falsche irdische Götter gibt, die leugnen, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, so dass die Möglichkeit einer Gottesvorstellung bleibt, in der ein Gott vorgestellt wird, dessen Wille es ist, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist. Dieser Gott wäre dann eben nicht ein falscher Gott. Die Bedingung für diese Argumentation ist, dass man die Religionskritik sowohl von Marx wie auch von Feuerbach wirklich versteht, was leider selten ist. Man erkennt dann auch, dass diese Religionskritik in eine Jahrtausende alte jüdisch-christliche Kultur integrierbar ist und tatsächlich ein großer, bedeutender und vielleicht entscheidender Beitrag zu dieser Kultur ist.