

Bevor wir zu den Folgen der finalen Implosion des deutschen theoretischen Marxismus kommen (Kapitel 3), ist noch die abstrakteste aller Marxrezeptionen zu betrachten – die theologische, unter die auch die Kritische Theorie zu rechnen ist. In einer Ironie der Geschichte konnte gerade die Theologisierung die Erinnerung an Marx über den Bruch hinüberretten. Die Entfernung der Theologie von der sozialen Realität schlug hier zum Vorteil aus. Was die Theologie darüber hinaus so wichtig macht, ist ihre Fähigkeit, das spekulative Denken still zu stellen. Theologie hat ihren Sinn nicht im Erbauen theoretischer Systeme, sondern in der Ermöglichung eines rechten Verhältnisses der Menschen zu Gott und Welt. Dieses Verhältnis kann selbst kein theoretisches mehr sein. Verliert sich die spekulative Sozialphilosophie in auswegslosen Aufstockungen, vermag ein Blick auf die Theologie zu helfen. Im gewissen Sinne ist hier alles ganz einfach. Sie hält zudem den Weg zum schlichten, karikativen Handeln offen, der sich so segensreich auswirken kann – sogar auf die Sozialphilosophie. Auch darum bedarf die Theologie hier noch einer eigenen Betrachtung.

## 2.6 Kritische Theorie oder die Auflösung der Kritik in Religion

„es scheint mit durchaus nicht übertrieben zu sein, wenn man zwischen Thomas von Aquin und Marx größere intellektuelle Affinitäten als zwischen Marx und Adorno erkennt.“ (Höfle 1990, 63)

Wie die Fülle der bisher behandelten Marxrezeptionen zeigt, war es inzwischen kaum mehr möglich, sich dem Werk von Karl Marx wissenschaftlich in nur einer Disziplin zu nähern. Um dem abzuhelfen, wurde 1923 ein „Institut für Marxismus“ ins Leben gerufen.<sup>1</sup> Konzipiert in den revolutionären Wirren nach dem Ende des ersten Weltkrieges, sollte es durch eine Vergegenwärtigung der Marx'schen Theorien intellektuell auf den Sozialismus vorbereiten. Dem Namen nach ist es dieser Berufung auf Marx auch nachgekommen: bis in die Zeit des Spätmarxismus (Jameson 1990), also weit bis in die 1970er Jahre, waren „Kritische Theorie“ und „Marxismus“ fast synonym. Im deutschsprachigen Raum kommt diesem Institut für die Marxrezeption daher eine entscheidende Bedeutung zu. Allerdings wollen ihre heutigen Erben von Marx kaum noch etwas wissen (3.1). Zwischen den emphatisch marxistischen Anfängen und den heutigen Reststufen Kritischer Theorie liegt eine Phase der ständigen Depotenzierung der wirklich kritischen Theorien von Marx und Kant. Diese Verflüchtigung ging so weit, dass die einst stolzen Ansprüche, Hüter ‚der‘ Vernunft zu sein, sich zuletzt als Religion verkleiden mussten: sie schienen nur noch nebelhaft auf und waren theoretisch wie praktisch ungreifbar – eben wie die Religion. Wie ist dieser Wandel im Rahmen eines „Instituts für Marxismus“ zu erklären?

1 So der vom Stifter Felix Weil intendierte, vom Ministerium gewährte und vom Leiter Grünberg verteidigte Sinn des Frankfurter Instituts (Wiggershaus 1988, 19).

Ist dieser Bezug auf die Religion berechtigt, oder ist es nicht vielmehr eine Preisgabe auch der religiösen Vernunft, wenn sie nicht um ihrer selbst willen, sondern als Lückenfüller bemüht wird? Hier ist den Hintergründen dieses sukzessiven Abrückens von Marx nachzugehen. Als Ursache für diese unbestrittene Tatsache wird meist die allgemeine Zeitgeschichte angeführt: ein Versagen des Proletariats (pünktlich zum Amtsantritt des neuen Institutsleiters), die Perversion des Kommunismus durch Stalin sowie der gesamten Zivilisation durch Hitler hätten ein Festhalten am Marxismus unmöglich gemacht. Doch dies *erklärt* die Wandlung nicht, sondern gibt nur die Selbstinterpretation des Institutes wieder, die ja gerade in Frage steht. Gibt es für die sukzessive Auflösung des Marxismus in den Reihen der Kritischen Theorie (und darüber hinaus, cf. Albrecht 1999) nicht auch theorieimmanente Gründe? Solche Gründe für das Abrücken vom anfangs lautstark vertretenen Marxismus werden an drei Hauptvertretern Kritischer Theorie freigelegt (2.6.1-2.6.3). Es zeigt sich, dass die Nähe zur Theologie mehr als Verlust denn als Gewinn zu bewerten ist. Dies drängt zu einer Betrachtung der tatsächlichen Theologie und ihrem Verhältnis zum Marx'schen Denken (2.4.4-2.4.6). Dies erweist sich als weit komplexer als vermutet.

### 2.6.1 Horkheimers Lebensphilosophie

„dazu müssten aber dann die spezialisierten Einzelwissenschaften nicht mechanisch zu einer Einheit verbunden, sondern durch die innerlich vereinheitlichende, philosophische Methode auch innerlich umgestaltet werden.“ (Lukacs 1923, 121)

Der erste, 1924 angetretene Institutsleiter Carl Grünberg, vom Stifter Felix Weil berufen, weil er renommierter Wissenschaftler *und* bekennender Marxist war, erarbeitete keine Meta-Modelle, die die marxistische Theorie behandelten, sondern wandte letztere schlicht an, indem er empirisch die Geschichte der Arbeiterbewegung und des Sozialismus dokumentierte. Zwar war diese Tätigkeit in der damaligen Universitätslandschaft so ungewöhnlich wie unbeliebt, doch aufgrund der Aufgeschlossenheit der sozialdemokratischen preußischen Behörden sowie der beachtlichen wissenschaftlichen Ergebnisse<sup>2</sup> bestand das Institut in dieser Form mehrere Jahre. Ohne dass man sich unmittelbar politisch betätigt hätte, waren viele Mitarbeiter Kommunisten, und man kooperierte mit dem Marx-Engels-Institut in Moskau.<sup>3</sup> Unter dem zweiten, 1930 angetretenen Institutsleiter Max Horkheimer änderte sich das Profil merklich: nicht mehr die empirische Erforschung der Gegenwart und jüngeren Vergangenheit aus marxistischer Perspektive, sondern die Schaffung einer allgemeinen Theorie der Gesellschaft durch interdisziplinäre Arbeit verschiedenster sozialwissenschaftlicher Disziplinen unter philosophischer Durchleuchtung und Führung war nun angestrebt.

---

2 Cf. Grünbergs Archiv (1910-1930). Das Buch Korsch 1923 erschien bei Grünberg, wo er und Lukács lehrten (Reijen 1990).

3 Hierzu Strelewicz in Papcke 1986, 150 ff.; auch Wiggershaus 1988, 24 ff.

Dies war zunächst nicht mehr als ein hehres Ziel.<sup>4</sup> De Facto war es gerade diese philosophische „Führung“, die die interdisziplinäre Arbeit nicht nur behinderte, sondern mehr und mehr auch verunmöglichte. Ich will hier nicht erneut die gesamte Geschichte des Institutes,<sup>5</sup> sondern nur diesen durchgehend problematischen Zug (und seine Folgen) beschreiben: die weitere Philosophisierung der Marx'schen Theorie. In das nunmehr *philosophische* Verständnis von Marx wurden nämlich gleich mehrere der bislang behandelten verfehlten Marxlesarten eingespeist und durch das „Primat der Philosophie“ ins Prinzipielle transformiert, so dass die konkreten Anlässe kaum noch erkennbar waren. Dieses Verständnis ließ zuletzt nur noch eine theologisierte Form von Vernunft zu – eine Schwundstufe.<sup>6</sup>

Die paradoxe Verschränkung von interdisziplinärer Forschung unter philosophischer Führung machte sich schon in den wissenschaftspolitischen Gepflogenheiten des Instituts bemerkbar: die Mehrzahl der neuen Mitarbeiter um Horkheimer war philosophisch geprägt: Horkheimer selbst hatte sich soeben in Philosophie habilitiert;<sup>7</sup> Adorno und Marcuse hatten dasselbe zumindest versucht, waren aber an ihren Lehrern gescheitert.<sup>8</sup> Erich Fromm und Leo Löwenthal betrieben eine geisteswissenschaftliche Psychologie und Literaturwissenschaft. Lediglich Grünbergs alte Mitarbeiter Pollock und Grossmann (sowie, entfernter, Mandelbaum), blieben als Fachökonomien. Schon der Schlüssel von Führern zu Geführten ist aufschlussreich. Institutionell war das Primat der Philosophie durch die „Diktatur des Direktors“ abgesichert.<sup>9</sup> In die an der Frankfurter Universität bereits bestehende fachübergreifende Zusammenarbeit integrierte man sich allerdings nicht.<sup>10</sup> Die hochausgreifende interdisziplinäre Programmatik war somit eher plakativer Wahlspruch als tatsächlich geübte Praxis.

4 Horkheimer 1931. Das Programm einer interdisziplinären Sozialforschung lösten eher Neumann und Kirchheimer als der „engere Kreis“ ein (Schäfer 1994, 65).

5 Solcher gibt es viele, cf. u.a. Jay 1973, Dubiel 1978, Honneth 1985, Gmünder 1985, Benhabib 1986, Sahmel 1988, Wiggershaus 1988, Reijen 1990, Bolte 1994, Kraushaar 1998, Albrecht 1999, Claussen 1999, Demirovic 1999 und How 2003.

6 Sie war konzeptionell schon ausgeprägt, bevor sie als theoretischer Rettungsring bemüht wurde – bei indirekten Vätern des Institutes wie Bloch, Kracauer oder Tillich (siehe unten, Fn. 79) wie bei Löwenthal 1920 und Fromm 1922 (vgl. Thier und Delektat 1954, Habermas 1957, 416 ff.).

7 Schon Horkheimers Betreuer, der Erkenntnistheoretiker Hans Cornelius, war der Meinung, nur das Denken könne aus dem Elend der Zeit erlösen (Wiggershaus 1988, 59; siehe die Selbstbeschreibung in Schwarz 1931).

8 Marcuse scheiterte, wohl aus politischen Gründen, an Heidegger (Wiggershaus 1988, 122); Adorno 1927 scheiterte wie Benjamin und Löwenthal (Dahms 1994, 23) an Hans Cornelius, der dessen zu strategische Anpassung wohl durchschaut hatte (Wiggershaus 1988, 99). Adorno habilitierte sich schließlich 1931 bei Tillich (a.O., 109).

9 Horkheimer wollte „eine Diktatur der planvollen Arbeit über das Nebeneinander von philosophischer Konstruktion und Empirie in der Gesellschaftslehre [...] errichten“ (1931, 42/GS 3, 31). Der Terminus „Diktatur“ war durchaus positiv konnotiert, ganz im Sinne Lenins (Wiggershaus 1988, 52, 184, 299).

10 Außer mit Tillich, dem man viel verdankte, kam es zu keiner Zusammenarbeit, obwohl damals progressive Geister wie Adolph Löwe, Carl Mennicke, Karl Mannheim,

Es gibt in der Geschichte des Institutes keinen Sündenfall, der durch äußere Widrigkeiten so etwas aufgezwungen hätte, sondern diese Konstellation ist bereits seit Horkheimers Antritt gegeben. Dies zeigt ein Blick auf die ersten Nummern der *Zeitschrift für Sozialforschung* (ZfS). Abgesehen von Aufsätzen außenstehender Autoren wie Grossmann und Borkenau finden sich in den 1932 publizierten Bänden vor allem Plädoyers für den Marxismus in den Einzelwissenschaften Ökonomie, Psychologie, Musik- und Literaturwissenschaft und Philosophie. In den Beiträgen von Pollock, Löwenthal, Fromm, Adorno und Horkheimer macht sich jedoch ein Missverhältnis zwischen dem marxistischen Anstrich – einhellig wurde eine Entfesselung der unterdrückten „Produktivkräfte“ gefordert – und der sonstigen Behandlung des Materials bemerkbar. Beide bleiben „in verblüffender Unvermitteltheit nebeneinander“ stehen (Dubiel 1978, 126).<sup>11</sup>

Der philosophische *Eingriff* in das jeweilige Material blieb diesem nicht nur äußerlich, er bewirkte in der Gegenrichtung auch eine Verfremdung des Impu- tierten. Durch die unvermittelte Eintragung von Kategorien des Marxismus (wie „Produktivkraft“ oder „Sprengen der Fesseln“) in kulturelle Phänomene verloren diese ihren wohldefinierten Sinn. Sie werden zu abstrakten Philosophemen unbestimmter Referenz, eben zu „Sozialphilosophie“, wie sie das erklärte Ziel von Horkheimer (1931) war. Schon in dieser Frühform Kritischer Theorie, vor der Emigration (und vor Auschwitz), während noch ausgewiesene Ökonomen und Juristen im Institut mit von der Partie und auch die Verbindungen zur Universität ungebrochen waren, hat sich eine für den „westlichen Marxismus“ typische Form von Theorie entwickelt. Quer zu allen Wendungen innerhalb der Institutsge- schichte<sup>12</sup> ist dies die Auffassung, dass eine Philosophie, welche sich ihre Stich- worte aus dem Marxismus beschafft, bereits dadurch autorisiert ist, in die Sozi-

---

Hugo Sinzheimer, Martin Buber (mit dem nur Fromm Verbindungen unterhielt) und Hendrik de Man an der Universität lehrten (Wiggershaus 1988, 127 f.).

11 In der polemischen Formulierung von Wiggershaus 1988, 136 ff.: Pollock 1932/33 belegte „nicht einmal ansatzweise“ seine These, die Anarchie der Produktion mache eine sozialistische Planwirtschaft notwendig. Die These von Fromm 1932, der Kapitalismus bringe mit der Zeit die libidinösen Kräfte gegen sich auf, „blieb eine unbe- gründete, dogmatische Versicherung“. Horkheimer 1931 forderte eine Befreiung der Theorie aus ihren klassenmäßigen Verengungen, doch Verweise auf dazu nötige Umwälzungen ihrer realen Bedingungen blieben nur eine „stereotype Begleitmusik“, da er sich diesen selbst nicht zuwandte. Löwenthal 1932 näherte sich Lenins Wider- spiegelungstheorie, ohne reale Entwicklungen der Gesellschaft zu beleuchten oder sie in Bezug zur Literatur zu setzen. Adorno 1932 war um reale Tendenzen der von ihm geforderten Veränderung der Gesellschaft gänzlich „unbekümmert“, sondern spiegelte den Marxismus direkt in die Musik (Schönbergs Musik etwa sei „mit der gegenwärtigen gesellschaftlichen Verfassung schlechterdings unvereinbar“. Adorno übernahm sogar die kommunistische Lehre vom „Monopolkapitalismus“ als Draht- zieher des „Faschismus“). Die „Untersuchung konkreter soziologischer Vermittlungen zwischen Musik und Gesellschaft überspringend“, goss er ästhetische Urteile in eine marxistische Form (Wiggershaus 1988, 108; milder Jay 1973, engl. 41 ff. /dt. 63 ff.)

12 Benhabib 1986, 79 unterteilt in drei Phasen (1932-37, 1937-40, 1940-45), deren Wechsel politisch bedingt gewesen sei (vgl. Dubiel 1978, Söllner 1979, Bonß 1982).

alwissenshaften lenkend einzugreifen. Dies ist der disziplinarchitektonisch diktatorische Nebensinn „eingreifenden Denkens“ (Adorno 1963a; Kneist 2001).

Diese plakativ marxistische Kulturtheorie hat (Frankfurter) Schule gemacht, nicht Ergebnisse der tatsächlichen interdisziplinären Arbeit.<sup>13</sup> Diese Konstellation veränderte sich auch in weiteren, in der Emigration zustande gekommenen Projekten nicht mehr,<sup>14</sup> bis sie schließlich zugunsten einer *nur noch* philosophischen Kulturkritik ganz aufgegeben wurde.<sup>15</sup> Doch was für ein Philosophieverständnis lag dabei zugrunde? Die Forderung der bei den engeren Mitarbeitern homogenen Theorie nach einer Entfesselung verschiedenster zu „Produktivkräften“ gestempelten Entitäten wie Wissenschaft, Charakter, Musik und Literatur aus einer kapitalistischen Knechtschaft hat eine Befreiung der Seele aus zu engen Formen zum Ziel, also einen im Grunde lebensphilosophischen Hintergrund.

Der Lebensphilosophie hatte es an einem scharf konturierten Feindbild gemangelt.<sup>16</sup> Nun scheint der „Monopolkapitalismus“ die Kriterien eines solchen Feindbildes exakt zu erfüllen. Die darin bei aller Vermeidung von Namensnennungen auffällige Affinität zu Lenin (cf. 2.2.6) läuft einer lebensphilosophischen Deutung des Marxismus philosophisch gerade nicht zuwider.<sup>17</sup>

- 
- 13 Ergebnisse gab es zwar auch, zuweilen in mustergültiger Form (Horkheimer 1936, Adorno 1950). Honneth 1985 weist allerdings auf schon damals vorliegende gravierende „sozialtheoretische Defizite“ hin. Marxistisch wirkten die eingeflochtenen abstrakt vorgetragenen Forderungen nach einer „vernünftigen Gesellschaft“ und einer Theorie, die diese berücksichtigt; die formalen Erörterungen darüber, wie diese Theorie auszusehen habe (Horkheimer 1933; vgl. Adorno 1963a) sowie trotz fehlender Ausarbeitungen der Anspruch, selbst ein solcher Theoretiker zu sein (Adorno 1931, 342). Angemessener war vielleicht die Selbsteinschätzung, „bürgerlich“ zu sein (Schäfer 1994, 37 f., cf. Willms 1969). Korsch und Lukács, die Vorväter der Kritischen Theorie, waren noch in die Politik eingebunden. Ihre Schriften hatten tatsächlich einen praktischen Bezug (P. Anderson 1976).
- 14 Vgl. Wiggershaus 1988, 173 (zu Horkheimer 1936); 201 (zur Nichtpublikation von Fromms Studie über Angestellte von 1938 sowie der von Wittvogel über China); 251 ff. (zur Verweigerung der Zusammenarbeit mit den Politikwissenschaftlern Neumann und Kirchheimer) u.ö. Wiggershaus 1988, Schäfer 1994 und auch Dahms 1994 beklagen, dass Theorie und Empirie unverbunden nebeneinander blieben.
- 15 Spätestens mit den Thesen über die „Kulturindustrie“ (Horkheimer 1947, GS 5, 144 ff.); vgl. die Aussage Horkheimers, heutige nachbürgerliche Kultur reduziere sich darauf, „Hilfsartikel der Produktion“ zu sein (1960, 107/GS 7, 101). Im elitären Vorurteil gegenüber der populären Moderne perpetuieren Horkheimer und Adorno, aber etwa auch Günther Anders, ihre großbürgerliche Herkunft (Steinert 1993).
- 16 Für Bergson, Heidegger und viele andere stellte das „mechanistische Weltbild“ ein wurzelhaftes Übel dar, über dessen Herkunft man jedoch verlegen war (vgl. die verschiedenen Genesen bei Simmel 1900, Weber 1904, Rathenau 1913, Groethuysen 1927, L.Klages 1929, Husserl 1936, Horkheimer 1951). Den Einfluss der Lebensphilosophie auf Horkheimer beschreibt Jay 1973 (engl. 48 ff. /dt. 71 ff.). In Paris hat Bergson das Institut direkt gesponsert.
- 17 Horkheimer nimmt eine Klassenzurechnung vor (1933, 66, 68/GS 3, 71, 74), er spricht vom „Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus“ (67/73), kritisiert die Gegner Lenins von 1908 (Mach, 86/96) und nennt Veränderung als das letzte Ziel (94/105; vgl. der Bezug auf Lenins „Diktatur“ oder den „Monopolkapitalismus“

Der lebensphilosophische Hintergrund der späteren Werke, besonders der *Dialektik der Aufklärung*, ist vielfach bemerkt worden.<sup>18</sup> Er war allerdings schon länger vorhanden. Deutlich wird der lebensphilosophische Rahmen etwa dort, wo Horkheimer eben diesen bei jemand anderem brandmarkte: in seiner Kritik an Karl Mannheims *Ideologie und Utopie* (1929). Ohne ihm sachlich etwas entgegenzusetzen, diskreditiert Horkheimer Mannheims Ansatz als „idealistisch“.<sup>19</sup>

Horkheimer wirft ihm vor, einen „kämpferischen“ Standpunkt zugunsten eines metaphysischen aufgegeben zu haben (1930, 25/GS 2, 292). Doch das geht an Mannheims Fragestellung vorbei. Dieser hatte konstatiert, dass sich Horkheimers Parteilichkeit theoretisch nicht mehr einfachhin vertreten ließ, ohne selbst ideologisch zu werden – war doch eben die von Horkheimer aufgefahrene „Wirklichkeit“ (23, 31/283, 293 u.ö.) strittig geworden, und zwar in so gut wie jeder Sozialwissenschaft.<sup>20</sup> Diesem Problem verweigert sich Horkheimer. Er glaubt sich im Unterschied zu Mannheim als Philosoph in eine Praxis eingebunden, die ihm diesen Vorwurf zu erlauben schien: seine Theorie sei eine der positiven „Wissenschaft und Praxis“, die Mannheims dagegen bleibe philosophisch.

Damit bemüht Horkheimer selbst die Diltheysche Depotenzierung von Theorie als Ausdruck einer Praxis (cf. 2.5.4 zu Korsch). Doch von welcher „Praxis“ ist die Rede? Horkheimer gehörte weder einer Partei an, noch war er sonstig politisch oder empirisch-einzelwissenschaftlich tätig. Der einzig denkbare Grund, mit dem er diesen Anspruch stützen konnte, war die Erklärung seines Theoreti-

---

bei Horkheimer und Adorno, cf. Wiggershaus 1988, 52, 184, 141, 299; auch 301). Lenin wie die Lebensphilosophie hatten Denken und Sein, Theorie und Praxis einander kurzschlüssig angenähert und dabei nicht nur die Marx'sche Theorie, sondern die Rationalität des Verstandes insgesamt untergraben (Coletti 1976, cf. 2.2.4, 2.5.4).

- 18 Jay 1984, Rentsch 2000, 266; s.u., Fn. 49. Ein Keim dessen liegt schon im Terminus „Sozialphilosophie“ (siehe Röttgers 1995).
- 19 Horkheimer 1930, 19, 23, 27/GS 2, 279, 283, 288. Er trifft nur Dilthey, den er hinter allem sieht (18/277), und hält sich bei Begriffen Mannheims auf („Menschwerden“), die indessen gar nicht dessen Erkenntnisziel bildeten. Mannheim war eher an einer Verständigung der sich immer härter bekämpfenden Lager interessiert (29/290). Dass die Geschichte „nicht die Wirkung von Kämpfen zwischen bloßen Gesinnungen“ sei (22/282), wusste auch Mannheim. Als sich Horkheimer der religiösen Position, die er Mannheim unterstellt (21, 24/281, 284), selbst genähert hatte (Fn. 36 und 76), nahm er sein Urteil über Mannheim jedoch nicht zurück (vgl. Tae-Kook 1984).
- 20 Der Realitätsbezug war zur Floskel verkommen. Was etwa Carl Schmitt „als objektive Realität ausgibt, ist [...] eine von subjektiven Vorentscheidungen bestimme, parteiliche Konstruktion von ‚Wirklichkeit‘, mithin [...] ein wissenschaftlicher Mythos“ (Groh 1998, 251; vgl. Mannheim 1929, 209; 2.5.4, Fn. 138; zur Parallele in der Physik K. Fischer 1998). Da half auch keine Selbstanpreisung als „Materialismus“: Die versimpelnden Schriften, die als „wissenschaftlicher Sozialismus“ auftraten, sowie die Erklärung des Marxismus zu einer Weltanschauung bei Kautsky und zu einer „Ideologie“ bei Gramsci und Lenin (Eagleton 1993, 107, 139) hatten den Marxismus wissenschaftlich entwertet. Dies war nicht Mannheims Verschulden (Horkheimer 1930a, 28/GS 2, 289). Horkheimer selbst jedenfalls trug in der Folge trotz Ankündigungen (30/292) wenig zur empirischen Erhellung dieser Wirklichkeit bei.

sierens zu einer auch *real* befreienden Praxis. Dies allerdings war nur möglich, wenn die realen Probleme als primär theoretische verstanden wurden. Das ist nur in einem lebensphilosophischen Rahmen, nicht jedoch in einem Marx'schen denkbar: Theorie wird zur Praxis erklärt, Praxis zugleich als theoretische verstanden.<sup>21</sup> Das hätte allerdings auch für Mannheim gelten können.

Der Fluchtpunkt dieses Denkansatzes zeigt die lebensphilosophische Prägung deutlich: Theorie *um ihrer selbst willen* wird von Horkheimer weder politisch noch wissenschaftlich anerkannt. Damit aber befindet er sich nicht in der erhofften Gesellschaft von Marx, welcher die Krise nicht als eine des Denkens sah, sondern der unverhofften der Lebensphilosophie: erst diese hatte die Krise in das Denken selbst verlängert (2.5.1). Was Horkheimer Mannheim vorwarf – Verbleiben auf einer bloß theoretischen Ebene, Nichtberücksichtigung der realen Kämpfe, Nähe zur Lebensphilosophie – traf in höherem Maße auf ihn selbst zu.<sup>22</sup> Auch Horkheimer verblieb in der Theorie, er erreichte seinerseits keine „Praxis“. Der Unterschied war nur, dass Mannheim das recht klar war (schließlich ging es ihm um das Wissen),<sup>23</sup> während Horkheimer durch den suggerierten Praxisbezug den Eigensinn von Theorie depotenzierte. Wenn etwas „Ausdruck“ einer bestimmten „Weltanschauung“ war, dann war es diese Sozialphilosophie, nicht aber „Theorie“ als solche. Die einzige Verbindung von Theorie und Praxis, die es hier gibt, ist Horkheimers dezisionistische Preisgabe von *beiden*. Horkheimer vertrat das hier Mannheim zum Vorwurf gemachte Beharren auf der Philosophie wenige Jahre später selbst,<sup>24</sup> und lehnte Marx schließlich ganz ab (1970a). Er machte hiermit seine lebensphilosophischen Anfänge, denen er niemals untreu geworden war, explizit (Horkheimer 1960, 1961). Eine wissenschaftliche Gesellschaftskritik war so allerdings nur schlecht möglich. Der einst gegen Mannheim aufgefahrene marxistische Rahmen war bei Horkheimer offensichtlich nur äußerlich.

21 „Denken ist selbst schon ein Zeichen der Resistenz“ (Horkheimer 1942, 34/GS 5, 318) – eine „Praxis in abstracto“ (MEW 2, 41), wie bei Althusser. Für Adorno war „heute die Praxis [...] in einem weiten Maß in die Theorie [...] hineingeschlüpft“ (1963, 13, cf. Rohrmoser 1970, 46).

22 Nicht Mannheim „erinnert an die [...] Lebensphilosophie“ (1930, 24/GS 2, 284), sondern Horkheimer. Das Ziel von Horkheimers Theorie ist theoretisch: Der Materialismus setzt „an die Stelle der Rechtfertigung des Handelns die Erklärung durch das geschichtliche Verständnis des Handelnden“ (1933, 75/GS 3, 73). Misslich ist nicht dies, sondern das Selbstmissverständnis: Reine Theorie anerkennt Horkheimer ja gerade nicht (Horkheimer 1934 /GS 4, 174 ff.).

23 Mannheim erstrebte keine politische Anwendung Marx'scher Theorie, sondern er ermöglichte ihren Gültigkeitserweis (vgl. Mannheim 1924; Lewalter 1930). Damit war Mannheim der positiven Wissenschaft näher und zudem dem Marxismus nützlicher als Horkheimer. Mannheim wurde als einer der wenigen der Gefahr des aufkommenden Nationalsozialismus gerecht, die Horkheimer hier noch ignorierte, um es später zum Hauptthema seines Philosophierens machte (cf. Jay 1980). Auch der Lebensphilosophie stellte sich Mannheim 1929 intensiv.

24 Für Horkheimer war die „Kritische Theorie der Gesellschaft“ sei „auch als Kritik der Ökonomie philosophisch geliebt“ (1937, 59/GS 4, 220; cf. Fn. 73, 181).

## 2.6.2 Pollocks hermetische Staatskapitalismus-Analyse

„Der Staat reguliert die Wirtschaft.“ (Horkheimer 1942, 18/GS 7, 299)

Neben dem allgemeinen Typus von Theorie, der der „interdisziplinären“ Arbeit des Institutes philosophisch oktroyiert wurde, ist auch der spezifische Inhalt zu problematisieren, der in dieser Philosophie prinzipialisiert („aufgehoben“) wurde. Gemeint ist die spezifische Fassung, die die Marx'sche Ökonomie im Verständnis von Friedrich Pollock bekommen hatte. Diese massiven Veränderungen konnte desto unbemerkter in die Rahmenphilosophie des Institutes hinübergleiten, je weniger sie von Ökonomie verstanden.<sup>25</sup> Mit Henryk Grossmann, dessen Studie über das *Zusammenbruchsgesetz* eine veritable, wenn auch nicht endgültige Leistung der Krisentheorie in der Folge von Luxemburg und Hilferding war (2.1.6), verfügte das Institut über einen marxistischen Ökonomen von Rang.<sup>26</sup> Allerdings führte die persönliche Nähe des fachlich weniger bedeutenden Ökonomen Pollock zu Horkheimer dazu, dass *dieser* zu dem Ökonomen des Institutes wurde.<sup>27</sup> (Nur Benjamin ließ sich von Grossmann unterrichten.)

Dies hatte, gerade weil die engeren Institutsmitglieder kaum über ökonomische Vorbildung verfügten, gravierende Konsequenzen. Pollock (1932) ging mit Hilferding, aber im Unterschied zu Grossmann davon aus, dass das wirtschaftliche Problem, an dem der Kapitalismus einmal scheitern würde, die Anarchie zwischen den verschiedenen Sektoren des Marktes sei.<sup>28</sup> Darin sprach sich eine fundamentale Abweichung von Marx' ökonomischer Theorie aus: Marx hatte zwar eine auf den Märkten herrschende Anarchie konstatiert, diese aber nicht als *Ursache* gravierender Krisen gewertet, sondern als dessen normales Fungieren bestimmt. Er hatte in seinen Reproduktionsschemen nachgewiesen, dass sich in den permanenten Markturbulenzen langfristig ein dynamisches Gleichgewicht herstellt (2.1.5). Tugan-Baranowski und Hilferding hatten daraus eine Garantieerklärung für krisenfreies Wachstum abgelesen, sofern nur die Proportionen zwischen den Abteilungen eingehalten würden – und dies sei eine *politische* Option. Pollock (1941a) machte aus dieser fehlerhaften Beschreibung des Kapitalismus nun eine solche des Nationalsozialismus.<sup>29</sup> Dieser nämlich habe die kapitalistischen Krisentendenzen dadurch gelöst, dass er den Kapitalismus „organisiert“ und den chaotischen Markt gänzlich abgeschafft habe (cf. Hilferding 1927). Wie bereits Lenin ein neuen Gesetzen folgendes Stadium des imperialistischen Monopolkapitalismus ausgerufen hatte (2.2.6; dem waren die Frankfurter Theoretiker bislang gefolgt), rief Pollock nun eine *weitere* neue Stufe aus:

25 Wie sich Franz Neumann dagegen wehrte, beschreibt M. Schäfer 1994, 64 f. Adorno jedoch übernahm die These unbedenken (siehe dazu Johannes 1995).

26 Grossmann 1929, zu den Hintergründen Jay 1973, 18 (engl.); Wiggershaus 1988, 42.

27 Horkheimer und Pollock hatten in ihrer Kindheit einen Freundschaftsvertrag geschlossen – hier ging Freundschaft vor Wissenschaft (Wiggershaus 1988, 56, 317).

28 Pollock 1932 und 1933; vgl. Wiggershaus 1988, 77, 138, 143 und 314.

29 Dazu neben Gangl 1987: Wilson 1982, Postone 1982, M. Schäfer 1994, 56 ff.

„Alle fundamentalen Konzepte [!] und Institutionen des Kapitalismus haben ihre Funktion geändert: die Eingriffe des Staates in die Struktur der alten Wirtschaftsordnung haben [...] den Monopolkapitalismus in den Staatskapitalismus überführt“ (1941 b, 116).<sup>30</sup>

Da diese neue Phase des „Staatskapitalismus“ die Anarchie des Marktes *politisch* überwunden habe, indem die staatliche Wirtschaftsplanung das chaotische einzelwirtschaftliche Profitstreben und damit die Ursache für Wirtschaftskrisen ablöste, prophezeite Pollock ihr eine unbegrenzte Stabilität. Dieser Kurzschluss von einer speziellen politischen Entwicklung auf die Grundlagen ökonomischer Theorie hatte zur Folge, dass Marx' Theorie auf die gegenwärtige Phase keine Anwendung mehr fand.<sup>31</sup> Was immer zuvor der Grund für die Vernachlässigung von Marx' ökonomischer Theorie in der Kritischen Theorie gewesen sein mag, nun hatte sie dafür eine eigene ökonomische Begründung.<sup>32</sup> Diese war zwar wenig überzeugend, da Pollock (1929, 1932) diese Hilferding'sche Lesart von Marx bereits vor 1933 vertreten hatte. Durch die bewusst homogenisierte Struktur der Leittheorie des Institutes war diese Weichenstellung jedoch einschneidend.

Eine Konsequenz war, dass sich aufgrund mangelnder Krisenaussichten („Krisenlosigkeit“; Horkheimer 1942, 20/GS 5, 301) der ohnehin angelegte Pessimismus verstärkte. Pollock hatte den „Staatskapitalismus“ zu einer konfliktlos schnurrenden Maschinerie gemacht, die ewig so weiterlaufen konnte.<sup>33</sup> Um zwischen „Reformismus, Bolschewismus und Faschismus“, die alle in die krisengeschüttelte Wirtschaft einzugreifen versuchten,<sup>34</sup> Unterschiede zu sehen, musste noch eine weitere Ebene zu dieser mechanistischen Annahme hinzukommen:

30 „Die Sphäre der Zirkulation wird liquidiert“ (Horkheimer 1942, 13/GS 5, 293).

31 Die Nationalökonomie habe „unter dem Staatskapitalismus [...] ihren Gegenstand verloren“ (Pollock 1941a, 91; 2.4.1), da „in einer Befehlswirtschaft alle theoretischen Gesetze der klassischen Wirtschaftstheorie [...] keine Geltung mehr haben“ (Pollock 1941b, 116; ein Zitat eines NS-Ökonomen; Dubiel 1984, 125). Das Wertgesetz sei somit suspendiert (Saage 1983, 143; Schäfer 1994, 60). Auf die dafür nötige hegelianische Vermengung von Sein und Denken sei hier nur hingewiesen.

32 Sie hatte einen Vorläufer in der von Bernstein und Lenin einhellig festgestellten Irrelevanz der Marx'schen Ökonomie für die Gegenwart. Horkheimer verschwieg Marx, vorgeblich „strategisch“ (Wiggershaus 1988, 167), und meinte, Empirie nur zur Illustration der eigenen Philosopheme zu bedürfen (a.O., 201). In der weiteren Institutsgeschichte findet sich kaum ökonomische Abhandlungen, am nächsten kommen noch die industriesoziologischen Studien der 1950er Jahre (534 ff., 740 f.; cf. 2.4.6).

33 Pollock 1941a, 90 f. Einsprüche dagegen seitens engerer Institutsmitglieder fielen auf strategischer, nicht auf ökonomischer Linie. Horkheimer ging es darum, den „Irrtum einer Parteinahme für die ‚totalitarian answer‘ zu vermeiden“ (Brief vom 30. 5. 1941, nach Wiggershaus 1988, 316); Adorno deduzierte, „dass in einer antagonistischen Gesellschaft eine nicht antagonistische Ökonomie“ unmöglich sei (317 – man bemerke die Richtung des Schlusses). Die „Fugenlosigkeit ihres Funktionalismus“ (145) zeigte sich bei diesen Autoren bereits 1932, vor dem Exil. Einzig Neumann kritisierte so spitz wie klar, dass Pollocks Ansatz „den Abschied an den Marxismus eindeutig enthält. [...] Der Staatskapitalismus, wie ihn Pollock konzipiert, kann Millennium werden“ (Schäfer 1994, 80).

34 Horkheimers (1942, 19/GS 5, 300; Wiggershaus 1988, 315) Totalitarismustheorie.

Erst eine *ethische Bewertung* konnte den nationalsozialistischen Totalitarismus von anderen unterscheiden. Damit war ein methodischer Dualismus erreicht, der architektonisch dem missverstandenen Kantianismus Bernsteins gleicht und die auf Habermas vorweist. Nicht nur ökonomisch war der „Abschied an den Marxismus“ (Franz Neumann; Fn. 33) somit begründet, sondern zudem auch durch die Behauptung des „Primats der Politik“. <sup>35</sup> Die Prominenz der Ethik stand jedoch im Kontrast zu der Behauptung, eine *Gesellschaftstheorie* zu erarbeiten. <sup>36</sup>

Bei der von außen so offensichtlichen „Bosheit“ des Nationalsozialismus war zudem kaum mehr zu begreifen, warum es den Nationalsozialismus überhaupt gab. Das Institut griff dafür auf das Zwischenglied einer psychologischen Vermittlung zurück (Horkheimer 1932a; 1936; Pollock 1941b, 110 ff.; Jay 1973, 86 ff.). Die *psychologische* Analyse des Faschismus lief auf die Unterstellung hinaus, die Deutschen hätten schwere charakterliche Defekte, bedingt etwa durch den Zerfall der Kleinfamilie – eine vielleicht innovative, doch angesichts ähnlicher Familienverhältnisse in anderen Ländern wenig hilfreiche These. <sup>37</sup> Ironischerweise schien gerade diese These den Marxismus des Institutes stützen zu sollen. Eigentlich nämlich wäre es am *Proletariat* gewesen, sich gegen die neuen Machthaber aufzulehnen, da dies in ihrem „objektivem Interesse“ hätte liegen müssen. Dieses aber hatte *versagt* – so später die durchgehende Auffassung des Institutes, das unter Horkheimer jedoch kaum Interesse für dasselbe gezeigt hatte. Ein notwendiger und totaler Klassenantagonismus, den es selbst bei Marx nicht gab (2.4.6), wurde unterstellt und *zugleich* außer Kraft gesetzt, indem gesellschaftliche Pathologien behauptet wurden, die diesen verhinderten. Die „Fugenlosigkeit“ des theoretischen Bildes von den ökonomischen Prozessen bekam auf diese Weise noch einen spekulativ-psychologietheoretischen Überbau. <sup>38</sup>

Der Befund kehrt in anderen Untersuchungen des Institutes wieder, etwa in ästhetischen. <sup>39</sup> Diese vorschnelle psychologische Abstützung besiegelte die durch eine mangelhafte ökonomische Analyse hervorgerufene Suggestion einer *Hermetik des Faschismus* und die ihr gemäß pessimistische Haltung. Die Wirklichkeit schien sich immer weiter von den „wahren“ Zielen menschlichen Fortschritts zu entfernen. Die Ethisierung brachte die zusätzliche Schwierigkeiten mit sich, dass

35 Mit Schäfer ist zu bemerken, dass Horkheimer selbst „Politik“ instrumentalistisch engführte (1994, 41, 54, 63). Das Wort „Primat der Politik“ entstammt übrigens einer Selbstdarstellung von Hitler (61, cf. Huhn 1970).

36 Horkheimer legt es in den „Willen“ (1942, 21, 33/303, 318), den „Sprung“ (25/307 f.) zum „Besseren“ (21/GS 5, 303) zu vollziehen. Zur späten Ethik Adornos (1963) Schweppenhäuser 1993, Kohlmann 1997, Knoll 2000.

37 Wiggershaus 1988, 75, 158, 171 ff. (bezugnehmend auf Horkheimer 1936).

38 Wiggershaus 1988, 140, 163 f., 173 ff. Eine Ursache für die Trennung von Fromm um 1939 war dessen Insistenz auf „Güte“, einer trotz allem hoffnungsträchtigen Kategorie (299 ff.; Fromm 1963). Das „Prinzip Hoffnung“ war wenig beliebt.

39 Marcuse, Horkheimer und Adorno projizierten ihn noch in ihre Geschmacksurteile über Hollywood und Jazz hinein (zur „Kulturindustrie“ siehe in Horkheimer 1947, Adorno 1956 oder Marcuse 1964, 76 ff.; cf. Steinert 1993).

die einzig verfügbare Ethik – die des Bürgertums, also der „Liberalismus“ – zu vor gerade selbst als Wegbereiter des Faschismus bestimmt worden war.<sup>40</sup>

Die „Negativität“, über den die Theologie in die Analyse einrückt, wird so als Verlegenheit erkennbar. Horkheimer hatte oft „die Vernunft“ in Anspruch genommen als Garantin einer besseren Welt.<sup>41</sup> Er fasste sie als Container auf, in der „Ideale“ (GS 7, 230) oder „Werte“ (228) enthalten seien, die es zu „verwirklichen“ gelte. Der Fehler des „Liberalismus“ bestünde darin, dass er sie nur formal aufgefasst und damit „halbiert“ habe (vgl. Habermas 1967, 45 ff.; 3.2.4, Fn. 67). Was aber wäre die vollere Vernunft, die „vernünftige Gesellschaft“? Darüber hatte man, jenseits der Formel von der „Verwirklichung“ der bürgerlichen Ideale, stets nur Andeutungen gemacht. Wurden diese einmal ausgesprochen, waren sie *selbst* instrumentell: Vernünftig sei es, „den gesellschaftlichen Arbeitsprozess und damit die menschlichen Beziehungen überhaupt [...] nach einheitlichen Plan im Interesse der Allgemeinheit zu regeln und zu lenken“ (Horkheimer 1936a, 323/GS 3, 382).<sup>42</sup> Diese Ethik konnte nur sozialistisch im Sinne einer „planwirtschaftlichen“ sein (Pollock 1932). Nun hatte der Nationalsozialismus (wie der Stalinismus) in Pollocks Deutung genau diese „planmäßige Leitung der Produktion“ (Horkheimer 1942, 24/GS 5, 307) *vollbracht*. Diese Beschreibung des Nationalsozialismus entsprach genau der Vorstellung von „Vernunft“, die man einmal selbst vertreten hatte.<sup>43</sup> Zusätzlich zu den persönlichen Katastrophen brachte der Nationalsozialismus das Institut so auch theoretisch in eine missliche Lage. Vielleicht war dies ein Grund, warum ihm so bereitwillig eine Zerstörung ‚der‘ Vernunft zugeschrieben wurde: er hatte die eigene Theorie verunmöglicht.<sup>44</sup>

Es gab nun drei Möglichkeiten: eine Selbstkritik an den eigenen Vorstellungen von einst, ein Festhalten an denselben unter einstweiliger Verschiebung der Option in die Transzendenz, oder ein Festhalten an den Aussagen unter Verkehrung der Vorzeichen, also eine Absage an diese Vernunft, die sich nun im Natio-

40 Der „Liberalismus selbst“ hat „den total-autoritären Staat aus sich erzeugt“ (Marcuse 1934, 32/ZfS 174). Wer „vom Kapitalismus nicht reden will“, solle „vom Faschismus schweigen“ (Horkheimer 1939, 116/GS 4, 309). Es „lechte die deutsche Kultur, gerade wo sie am liberalsten war, nach ihrem Hitler“ (Adorno 1951/GS 4, 62).

41 „Das bürgerliche Denken beginnt als Kampf gegen die Autorität der Tradition und stellt ihr die Vernunft [...] entgegen“ (Horkheimer 1936a, 303/GS 3, 362; cf. GS 2, 229 f.; GS 5, 320 ff.; GS 7, 241 ff.; Marcuse 1937).

42 Vernunft sei das Vermögen, „die Idee des objektiv Vernünftigen zu fassen“ (1951, 50/GS 7, 25). 1935 verlangt Horkheimer nach einer „dem Stande der menschlichen Entwicklung entsprechenden gesellschaftlichen Ordnung. Die Verwirklichung dieser Ordnung ist die konkrete Gestalt der Vernunft“ (GS 12, 243). „Es ist das große Verdienst der Technokraten, [...] die technischen Möglichkeiten von heute“ aufgezeigt zu haben (Pollock 1933, 57).

43 Horkheimer meinte 1935, „Autorität“ sei eigentlich „vernünftiger [!] [...] als die Freiheit eben des Liberalismus, aus welcher sie hervorging. Nicht dass sich die Menschen einer Diktatur unterwerfen, ist die Schuld des totalitären Staats, [...] sondern dass diese Diktatur den Interessen des Volks zuwiderläuft“ (GS 12, 242).

44 „Die Stammegriffe der westlichen Zivilisation [...] zerfallen“ (GS 5, 320).

nalsozialismus „verwirklicht“ habe.<sup>45</sup> Die erste Möglichkeit hat Habermas erst nachträglich beigebracht, ohne dabei allerdings den grundsätzlichen architektonischen Dualismus zu überwinden, da er nur den normativen Theorieüberbau renovierte.<sup>46</sup> Die zweite Option wird gleich an Adorno und Benjamin erläutert.

Es war die dritte Option, die sich Horkheimer und Adorno im Exil und angesichts von Weltkrieg und Völkermord aufdrängte: „Die neue, die faschistische Ordnung ist die Vernunft [!], in der Vernunft selbst als Unvernunft sich enthüllt“ (Horkheimer 1942a, GS 5, 348). „Der Faschismus ist die Wahrheit der modernen Gesellschaft“ (ders. 1939, 116/GA 4, 309). In der hier zugrunde gelegten Auffassung, dass der Kapitalismus, der bereits die Verkörperung der „halben Vernunft“ war, notwendig zum Faschismus führe (Fn. 40), steckt gerade keine Kritik des eigenen kautskyanischen Fortschrittsglaubens von einst, sondern seine bloße Umdrehung: der geschichtliche Fortschritt aus der Verwirklichung der Vernunft erschien nun als ein beständiger Fortschritt der *Unvernunft*, bis hin zu ihrer völligen Auswicklung im Faschismus.<sup>47</sup> Dann half es jedoch nicht, „Vernunft“ gegen denselben aufzufahren.<sup>48</sup> Dieser Gedanke wurde in der *Dialektik der Aufklärung* dann durchgespielt. Spätestens mit dieser Absage an die politische Praxis spielte Marx für die „Kritische Theorie“ keine Rolle mehr, an seine Stelle traten endgültig Nietzsche und Schopenhauer.<sup>49</sup> Die bisher angenommene Ursache für die katastrophale Entwicklung, der Staatskapitalismus, wurde verallgemeinert und seine Merkmale prinzipialisiert: schuld waren nichts geringeres als das gesamte Abendland über ungebrochene „Prinzip der Herrschaft“,<sup>50</sup> das für dieses verant-

45 Eine vierte Möglichkeit war die affirmative Anerkennung des Nationalsozialismus als „vernünftig“. Horkheimer konzidierte dieser Lesart erstaunlicherweise immerhin dies: „solche Stimmen, an denen es nicht fehlt, sind nicht die dümmsten, nicht einmal die unehrlichsten“ (1942, 34/GS 5, 319).

46 Den ökonomischen Theorieunterbau hielt Habermas noch ebenso mechanistisch wie Pollock, nur versah er ihn mit einem neuen systemtheoretischen Putz (3.1.1).

47 Eine Umkehrung der hegelschen Geschichtsphilosophie (so Schnädelbach 1988, 26 und Schäfer 1994, 82). „Aufklärung ist totalitär“ (Horkheimer 1947, 19/GS 5, 28).

48 „Heute gegen den Faschismus auf die kapitalistische Denkart des 19. Jahrhunderts sich berufen, hieße an die Instanz zu appellieren, durch die er gesiegt hat“ (Horkheimer 1939, 132/GS 4, 327; cf. Schäfer 1994, 52 f.). Sogar der Krieg gegen Hitlerdeutschland schien ihnen wenig sinnvoll, da die Wurzel des Übels für sie ja nicht in diesem einzelnen Regime, sondern in der instrumentellen Rationalität lag, die in den USA genauso herrsche („Auch seine Niederlage bricht nicht notwendig die Lawine“, GS 5, 232; cf. Schäfer 1994, 105 f.).

49 Dies zeigt die Reaktion Horkheimers und Adornos auf Marcuses marxistisches Exposé von 1947 (Wiggershaus 1988, 432); die ausbleibende Reaktion auf den emphatischen Einsatz von Heinz Maus für Horkheimer und Adorno (437) oder die Abwehr gegen eine Promotion Dahrendorfs über Marx (Dahrendorf 1953, cf. 2.4.6, Fn. 183). Nietzsche ist in der *Dialektik der Aufklärung* zentraler als Marx (Rohrmoser 1971, Koch 1973, 7; Habermas 1983, Honneth 1983, Rath 1987, Wiggershaus 1988, 207, 242). Informell vollzog Horkheimer eine Kehre von Marx zurück zum lang verehrten Schopenhauer (1961/1972a, 68 ff., 145 ff./GS 7, 240 ff.; Post 1971, Ebeling 1980).

50 Horkheimer 1942, 20/GS 5, 302; cf. Rohrmoser 1970, 14. Bereits in 2.2.6 wurde auf-

wortliche gleichmachende „Identitätsdenken“ (somit auch die Wissenschaft – man erinnere sich an die lebensphilosophische Klage über die Verdinglichung) sowie das nochmals dahintersteckende „Tauschprinzip“.<sup>51</sup>

Es ergab sich ein hermetisches Verhängnis: Die Herrschaft war total und somit nicht zu brechen. Über Lösungsmöglichkeiten konnte nicht einmal *nachgedacht* werden, weil das übliche Denken der Herrschaft verhaftet blieb, ja diese stärkte.<sup>52</sup> Nur ein *anderes* Denken könnte helfen, doch dieses setzte die Aufhebung des Tauschprinzips voraus. Das allerdings war durch die totale Herrschaft unmöglich – ein gigantischer Teufelskreis. Konsequenterweise hätten Horkheimer und Adorno nun entweder schweigen und ernsthaft religiös werden müssen, oder sich wie Heidegger nur noch in *gegenvernünftiger* Weise äußern dürfen.<sup>53</sup> In gewissem Sinne haben sie das auch getan, wenn man etwa den hermetischen Stil spätadornitischer Schriften betrachtet, und das hat ihnen den Beifall postmoderner Vernunftkritiker eingetragen. Allerdings war bei einer solchen Totalkritik nicht auszuharren, und so sind sie in der Nachkriegszeit bald zurückgerudert.

Im Positivismusstreit etwa nahm man wieder auf den „Vernunftbegriff“ Bezug – diesmal auf einen „dialektischen“ –, den es nur in der *zweiten* Option, der Gründung der kritischen Einsprüche auf eine als irgendwie ‚transzendent‘ gedachte Vernunft, geben konnte. Allerdings schimmerte die Totalkritik immer wieder durch (wie zuletzt in der *Negativen Dialektik*). Über dieses stete Oszillieren kommt nun auch die Theologie in unseren Horizont hinein.

### 2.6.3 Adornos quietistischer Utopismus

„Mein Einwand gegen die ganze Sociologie in Frankreich und England bleibt, dass sie nur die Verfalls-Gebilde der Societät aus Erfahrung kennt und vollkommen unschuldig die eignen Verfalls-Instinkte als Norm des sociologischen Werthurteils nimmt.“  
(Friedrich Nietzsche 1888, 139)

Das 1950 in Frankfurt neu gegründete Institut schloss sich zwar an die Mächte des Wiederaufbaus an, ließ sich aber deswegen nicht den Mund verbieten.<sup>54</sup>

gewiesen, dass die Repolitisierung vormals ökonomischer Begriffe, hier die „Herrschaft“ (auch „Vertrag“ wurde in vielen Schriften des Instituts nun durch „Befehl“ ersetzt, cf. Pollock 1941a, 80; 1941b, 112; Gangl 1987, 226; Schäfer 1994, 62), bei Hilferding und Lenin auf einer verfehlten Analyse des Monopols beruht. Dieses „Primat der Politik“ wurde nun prinzipialisiert.

- 51 „Die Selbstbewegung des Begriffs der Ware führt zum Begriff des Staatskapitalismus“ (Horkheimer 1942, 25/GS 5, 308) – ein rein spekulativer Rumpfmарxismus.
- 52 Horkheimer meinte, dass man „Freiheit nicht mehr denken“, ja „nicht mehr sprechen kann“ (1942, 33/GS 5, 318). Dies wurde in der Emigration in den USA geschrieben. „Aber warum geht man denn überhaupt ins Ausland, als um mit voller Flagge zu segeln? Im Ausland steht dem nichts entgegen“ (MEW 19, 158).
- 53 Eine Ähnlichkeit zum späteren Heidegger sehen u.a. Rohrmoser 1970, 36 ff., Mörchen 1980, Ebeling 1983 und Kittsteiner 2004 (dazu Henning 2004).
- 54 Wiggershaus 1988, 479 ff. Zur „intellektuellen Gründung der Bundesrepublik“ (Albrecht 1999) auch Koenen 2001, 115.

Wenn auch die populäre *Dialektik der Aufklärung* weder theoretische Alternativen aufzuweisen noch politische Einmischung gutzuheißen vermochte, mischten sich Horkheimer, Adorno und später auch Marcuse organisations- und wortgewandt in viele Belange ein. Dabei bedienten sie sich zwangsläufig der alten Positivismus- und Liberalismuskritik aus der Zeit vor der totalen Vernunftkritik: der Kritik an der total entfalteten, aber katastrophischen Vernunft wurde wieder zurückgeschraubt auf die an ihrem positivistisch verkürzten Begriff.<sup>55</sup>

Man beanspruchte nun wieder, für die eigene Kritik aus dem reichen Fundus der anderen Hälfte der Vernunft zu schöpfen, von der man immerhin zu sagen wusste, dass sie „dialektisch“ sein müsse. Gerade von hierher rührt wohl die Popularität der Kritischen Theorie, von der zu nahezu jedem Thema ein kritisches Wort zu erwarten war.<sup>56</sup> Wie wichtig dies für die kulturelle Entwicklung der Bundesrepublik war, wird schon daraus ersichtlich, dass beinahe jede humane Fachwissenschaft einen von der Kritischen Theorie inspirierten Ableger bildete, von der „kritischen“ Psychologie Klaus Holzkamps über die „kritische“ Pädagogik Hartmut von Hentigs und die „kritische“ Dramentheorie Peter Szondis bis hin zur „kritischen“ Theologie (Oudenrijn 1972). Auch in außerakademische Bereiche strahlte die Kritische Theorie aus, wenn man Phänomene wie den Autorenfilm Alexander Kluges oder die „Gewerkschaft kritischer Polizisten“ hinzuzählt. In gewissem Sinne waren sogar die Anschuldigungen, die Studentenbewegung sei von der Kritischen Theorie angestachelt worden, nicht völlig von der Hand zu weisen.<sup>57</sup> All dieses stellt eigentlich einen durchschlagenden Erfolg dar, der nicht in Abrede gestellt werden soll. Das einzige, was der Kritischen Theorie fehlte, war, dass sie keine *Theorie* war. Sie verfügte über keine Begründung ihrer Einsprüche. Eine Theorie, die alles zu kritisieren sich anschickt, jedoch die Auskunft darüber, wie es besser zu machen sei, mit dem Verweis auf das „Bilderverbot“ abweist, hat tatsächlich ein Begründungsproblem.<sup>58</sup> Dieses Problem resultierte aus der verkürzten Marxrezeption, die für die Basis weit über den Nationalsozia-

55 Außer in mit der alten Totalitätsgläubigkeit kokettierenden Anflügen wie „Das Ganze ist das Unwahre“ (Adorno 1951, 80/GS 4, 55).

56 Schöttker 2000 sieht einen Widerspruch zwischen der Verurteilung der Massenmedien und der gewitzten „Organisation philosophischen Erfolgs“; er zeigt, wie die Heimkehrer ihre marxistischen Anfänge „zu verdrängen versuchten“ (Schöttker 2000, 447 f.: erst 1968 erschien der Band Kritische Theorie, zuvor versuchte Horkheimer die Anfänge des Institutes eher zu vertuschen). Die These, die Kritische Theorie sei erst 1949 entstanden (Demirovic 1999, Albrecht 1999), weist er ab.

57 Dieser Vorwurf der Politiker Filbinger und Dregger wurde philosophisch u.a. von Rohrmoser vorgetragen (durch die Verstellung des Weges von der Theorie zur Praxis werde die „Praxis theorielos“, 1970, 30 ff.). Ex post gibt ihm Koenen 2001, 115 f. recht; vgl. Wiggershaus 1978; 1988, 727 f.; Negt 1995; Kraushaar 1998.

58 „Man kann nicht bestimmen, was eine freie Gesellschaft tun oder lassen wird“ (Horkheimer 1942, 25/GS 5, 308; cf. 1972b, 150/GS 8, 331; Adorno 1957/GS X, 616; 1975, 207, 394; Wiggershaus 1988, 560). Freyer 1931 dachte überraschend ähnlich (Lukács 1954, 515; Grimminger 1997). Habermas benannte das Begründungsproblem (1981b I, 489 ff.; II, 555 ff.) und versuchte es alternativ zu lösen (cf. 3.1.1).

lismus hinaus einen staatskapitalistischen Determinismus festschrieb, der keinen Raum für Besserungen ließ (die Studentenbewegung wurde als „Pseudoaktivismus“ gebrandmarkt),<sup>59</sup> andererseits aber durch die Entscheidung für den Materialismus auch keine „normativen“ Sphären beanspruchen wollte.

Horkheimer und Adorno haben dieses Manko mit unterschiedlicher Intensität gespürt. Horkheimer, der sich zuletzt zu einem resignierten Vernunftliberalismus durchrang, bedrückte es.<sup>60</sup> Adorno dagegen versuchte in mehreren Anläufen, aus der Not eine Tugend zu machen. Sein Denken zog sich in den Bereich der Ästhetik zurück, über diese „Atempause“ (1966, 241) gar nicht unglücklich, entsprach sie doch seinen Interessen. Die Entitäten, mit denen die Begründungslücke zu füllen versucht wurde, lassen sich für Fromm und ansatzweise auch weitere Mitglieder des Instituts mit dem Kurztitel Psychoanalyse, für Horkheimer und Marcuse mit Kreativität oder „Lust“,<sup>61</sup> für Adorno mit Kunst und Religion,<sup>62</sup> bei Habermas schließlich mit Ethik und Sprache benennen. Keiner von ihnen bezog diese Reperkussionen darauf zurück, dass der *eigene* emphatische Marxismus der Jugendjahre diese Lücke hinterlassen hatte – erst *dieser* und die von ihm versprochenen „Möglichkeiten“ hatten das Institut ja auf Distanz zu jeder verführten „Vermittlung“ gehen lassen, und erst die hermetische Interpretation desselben durch Pollock hatte einen Dualismus von technokratischen Basisstrukturen und ungeklärter Legitimation kultureller Ansprüche aufgerissen. Ist der Marxismus einmal zu einer dualistisch abgespaltenen *technischen* Angelegenheit geworden, ist es für die autonomisierte Kulturtheorie allerdings gleichgültig, ob er noch formal vertreten<sup>63</sup> wird oder nicht.

59 Nach Krahl teilte Adorno „die Ambivalenz des politischen Bewusstseins vieler kritischer Intellektueller [...], die projizieren, die sozialistische Aktion von links setze das Potential des faschistischen Terrors von rechts, das sie bekämpft, überhaupt erst frei. Damit aber ist jede Praxis a priori als blind aktionistisch denunziert und die Möglichkeit politischer Kritik schlechthin boykottiert“ (nach Kraushaar 1998 II, 674).

60 Wiggershaus 1988, 304, konstatiert dazu, einen Brief zitierend: „Im Unterschied zu Adorno bereitete dabei die ‚Schwäche der positiven Formulierungen‘ Horkheimer Unbehagen (cf. Horkheimer-Adorno, 21. 6. 41).“ Horkheimer sagte 1968: „Ich bekenne mich zur kritischen Theorie; das heißt, ich kann sagen, was falsch ist, aber ich kann nicht definieren, was richtig ist“ (Horkheimer 1972b, 150/GS 8, 331).

61 Horkheimer 1936b; Wiggershaus 1988, 205 ff.; Marcuse 1937, 1955; Jay 1973, 58.

62 Der Weg führt zurück *von Marx zu Hegel* (Lichtheim 1971); ja noch hinter Hegel zurück, für den Kunst und Religion nur Vorgestalten des absoluten Wissens waren (3.1.5, Fn. 125). Eine am Wissen verzweifelnde Erlösung in der Kunst gab es schon bei Schopenhauer (Ebeling 1980, cf. Haug 1971, Rohrmoser 1972, Gorsen 1981).

63 Die Bekenntnisse zu Marx (zuletzt bei Adorno 1969) hatten stets etwas formelhafte; Johannes 1995 nannte dies treffend das „ausgesparte Zentrum“. Der Versuch, Marx und die Kritische Theorie wieder in Beziehung zu setzen, findet sich erst wieder post mortem, also nach 1989 (Dubiel 1990, Postone 1993, Bolte 1995). Bezeichnend sind die Änderungen an der Dialektik der Aufklärung zwischen 1944 und 1947: „Ausbeutung“ wurde zu „Leiden“, „Produktivkräfte“ zu „Möglichkeiten“, „Klassengesellschaft“ zu „Gesellschaft“, „Kapitalismus“ zu „Bestehendes“, „Monopolismus“ zu „Kulturindustrie“ (Horkheimer 1989, 303; van Reijen 1987).

Daher spielte sich der „Abschied an den Marxismus“ (F. Neumann) in der Frankfurter Schule fast ab.<sup>64</sup> Doch auch wenn Marx keine konstitutive Bedeutung mehr für die eigenen Theorien hatte, so bezog sie sich doch auf ihn – und sei es in verheißungsvollem Schweigen – wie auf einen untergegangenen Heiligen.

Doch was für ein Marxbild hat das Institut nach dem Zweiten Weltkrieg eigentlich vermittelt? Die späten Äußerungen Adornos lassen sich so deuten: Marx hatte den Versuch gewagt, Philosophie in Wissenschaft und Praxis aufzuheben. Doch beides war gescheitert: eine umfassende „Theorie der Gesellschaft“, die sich die Kritische Theorie zur Aufgabe gemacht hatte, gab es nicht, ja *konnte* es nach späten Äußerungen Horkheimers und Adornos auch nicht mehr geben.<sup>65</sup> Von einer vernünftigen Ordnung der Gesellschaft konnte in West und Ost keine Rede sein,<sup>66</sup> und die Aussichten auf eine solche schwanden. Gemessen an dieser Ausgangslage lag nichts näher, als Marx' Aufhebung wieder zurückzunehmen.

Dies vollbrachte Adorno in dem berühmten Einstieg seiner *Negativen Dialektik*: „Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versäumt ward“ (1966, 15). In der Verteidigung der Junghegelianer *gegen Marx*<sup>67</sup> zeigt sich das alte, lebensphilosophisch und le-

64 Wenn in der Folge im Rahmen des Instituts von Marx noch die Rede war, so konsequenterweise als von einem Philosophen. Habermas rezipierte das Denken des jungen Marx und des jungen Lukács „nicht als Kritik des Kapitalismus, sondern als eine [...] aus anthropologischer Perspektive gesehene Theorie der Verdinglichung“ (Wiggershaus 1988, 600). Auch Schmidt 1960 ging es um das „dialektische Denken“ des jungen Marx, und wie es gegen voreilig zur „Natur“ erklärte Fakten angebracht werden konnte, wie sie im Positivismusstreit vorgebracht wurden. Im Vordergrund stand hier und andernorts eher Hegel (cf. Negt 1970, noch Honneth 1992 und 2001).

65 „Die Irrationalität der gegenwärtigen Gesellschaftsstruktur verhindert ihre rationale Entfaltung in der Theorie [...] Parallel zur Rückbildung der Gesellschaft läuft eine des Denkens über sie“ (Adorno 1969, 359 f.; cf. Horkheimer 1967, 165; Wiggershaus 1988, 696). 1955 sprach Horkheimer von der „Abwesenheit einer zugänglichen Theorie der Gesellschaft“ (1972a, 71). „Einstimmige Theorie setzt [...] Geschlossenheit des Gegenstandes [...] voraus“ (Horkheimer). „Die anwachsende Irrationalität der Gesellschaft [...] wird unvereinbar mit rationaler Theorie. Diese kann kaum länger mehr die Gesellschaft bei einem Wort nehmen, das sie selber nicht mehr spricht“ (Adorno; beides aus dem geplanten Vorwort zu *Sociologica II* von 1963, nach Wiggershaus 1988, 627). „Die Begriffe des Subjektiven und des Objektiven haben sich völlig verkehrt“ (Adorno 1951, § 43/ GS 4, 76; cf. Marcuse 1964, 163). Marcuses geschichtsphilosophischer Legitimierungsversuch (Fn. 70) wurde durch Pollocks Hermetik verunmöglicht (Benhabib 1986, 107).

66 Adorno kritisierte in „Die gegängelte Musik“ (1953) die Diktaturen „jenseits des Zonengrenze“ (Wiggershaus 1988, 568; vgl. Adorno 1966, 316). Der späte Horkheimer verteidigte die westliche „Freiheit“, die er zuvor nur als Vorstufe zum Faschismus gesehen hatte (Wiggershaus 1988, 494; cf. Horkheimer 1972a, 109/GS 7, 145 ff.).

67 Siehe noch Schmidt 1973 und Honneth 2003, 274. Zum Vorwurf des Junghegelianismus Bubner 1969; Rohrmoser 1970, 46; Lichtheim 1971: „bürgerliche“ Philosophen verteidigen Marx gegen Adorno, denn dieser hielt „nicht die Marx'sche Vorstellung von der Aufhebung der Philosophie in Praxis für aktuell, sondern eine neue Philosophie“ (Wiggershaus 1988, 595, cf. Adorno 1963a, 1963b; 1969a, 151 etc.).

ministisch geprägte Verständnis von Philosophie: Philosophie bildet die Geschehnisse ihrer Zeit ab, doch sie hat gegenüber diesen keine Autonomie. So ist sie, da sie nicht „verwirklicht“ wurde (schon dies ist junghegelianisch gedacht), verurteilt zu weiterer Existenz. Doch zur Geschlossenheit kann sie nicht durchdringen, da es auch ihr Gegenstand „nicht mehr“ ist. All dies rechtfertigt ex post die Art und Weise, wie „Theorie der Gesellschaft“ hier stets praktiziert worden war: in *philosophischen Fragmenten*. Adorno zieht so die Konsequenzen aus Horkheimers zum 50. Jubiläum des *Kapitals* verfassten Grundsatzartikel „Traditionelle und Kritische Theorie“ (1937).<sup>68</sup> Dort hat Horkheimer versucht, Marxens Impulse in die Philosophie zurückzuholen: das „Interesse an der Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts“ sei „der materialistische Inhalt des idealistischen Begriffs der Vernunft“ (1937, 56/GA 4, 219), der damit aufrechterhalten wird.

Marx hatte „Aufhebung“ anders gemeint: ihm ging es um die Einlösung des philosophischen Erkenntnisanspruchs in *Wissenschaft* sowie die Verlagerung emanzipatorischer Gelüste aus der idealistisch überhöhten Ersatzebene der Theorie in aktive *Politik* (3.4.4). Ihr Unmittelbarkeitsstreben hatte er den Junghegelianern gerade auszutreiben versucht. Da sie Sein und Denken vermengten, meinten sie schon durch ihre Theorie praktisch zu sein, während ihr Tun nicht einmal wirkliche Theorie war, da sie (als deutsche Denker) weiterhin auf der Suche nach dem idealen System waren. Die einzige Einheit von Theorie und Praxis war, dass so beide verdarben. Philosophen können zwar *protestieren* gegen das „Elend der Welt“ (Bourdieu 1997). Wollen sie jedoch mehr leisten, müssen sie über die Philosophie hinausgehen. Marx wurde daher politisch und trieb Ökonomie. Sein Grundgedanke war einfach: Nur wenn Philosophie sich derart in die Wissenschaft „aufhebt“, kann sie daran denken, sich politisch „verwirklichen“ zu wollen.<sup>69</sup> Zwar bleibt Philosophie als kritische Reflexion unverzichtbar – gerade darin, dass Marx die philosophische Sichtweise in die politische Ökonomie mitbrachte, bestand ja die Möglichkeit ihrer *Kritik*. Auf diese muss sie sich allerdings weislich beschränken.<sup>70</sup> In der Wissenschaft selbst haben politische Wünsche oder normative Ansprüche, hat also eine philosophische „Führung“ wenig zu suchen. Gegen Parteiprogramme, die irgendeine „positive“ Philosophie vertrauen, wehrte Marx sich daher vehement.<sup>71</sup>

68 Grossmann hatte ursprünglich ein Marx-Jubiläumsheft angeregt (Wiggershaus, 211).

69 Diese Fraktion „erblickte in dem jetzigen Kampf nur den kritischen Kampf der Philosophie mit der deutschen Welt [...] Kritisch gegen ihren Widerpart, verhielt sie sich unkritisch gegen sich selbst, indem sie von [...] der Philosophie ausging“ (MEW 1, 337 ff). Philosophie muss „verwirklicht“ und „aufgehoben“ werden. Verwissenschaftlichung genügte Marx ebenso wenig wie Aktivismus. Zu diesen Stellen Hartmann 1970, Fleischer 1970 und 1988, Braun 1992, Brudney 1998; cf. 3.4.4, 4.2.3.

70 „Aber außerhalb der Kritik bleibt der Philosophie kein Recht“ (Habermas 1963, 86). Dazu bedarf es weder einer „Geschichtsphilosophie“, wie Marcuse meinte (Marx' Kategorien „schildern einen negativen Zustand im Licht seiner positiven Aufhebung“, 1941, 260; Wiggershaus 1988, 561), noch „normativer Fundamente“ (3.1.4).

71 Marx spottete über den Philosophen, der, weil er „eine magische Formel bei der

Genau dies nimmt Horkheimer in seinem weichenstellenden Aufsatz wieder zurück: „Aus der Philosophie hat sich nicht etwa eine Volkswirtschaftslehre herauskristallisiert.“<sup>72</sup> Statt sich in die Niederungen der Wissenschaft hinab zu begeben (Wiggershaus 1988, 208), übernahm Horkheimer *Ergebnisse* von Wissenschaften, die er selbst vorausgewählt hatte, direkt in die Philosophie, und zwar recht unkritisch. So findet weder eine philosophische Kritik der Wissenschaft, noch eine wissenschaftliche Analyse der Politik (oder eine eigene politische Einlassung) statt, sondern nur ein abstraktes Gegenüberstellen von Vernunft und Wirklichkeit (cf. Horkheimer 1928).<sup>73</sup> Es bleibt bei idealen Forderungen, die wohl jeder unterschreiben könnte (Türcke 1979, 10). Der darin liegende Idealismus wird durch die verfehlte Selbstwahrnehmung als einer „befreienden Praxis“ gerade nicht erkannt und konsequent vertreten, sondern stets – meist stellvertretend an Hegel – mal aufgerufen, mal kritisiert.<sup>74</sup> Die Tragik der Kritischen Theorie ist, dass sie auf diese Weise als Philosophie verewigt werden musste, aber nicht vollendet werden konnte. Sie blieb in dieser Konstellation auf *philosophische* Begründungen angewiesen, die sie zunächst nur ankündigen konnte (3.1).

Statt einer metaphysischen Verankerung, wie sie Ernst Bloch und Paul Tillich versuchten, rückte sich Adorno mit seinen in verschiedenste Sachthemen unvermittelt eingestreuten utopischen Ausfällen nun in eine Nähe zur Theologie.<sup>75</sup> Ein religiöser Standpunkt hat philosophisch den Vorteil, dass er weder referierbar noch begründbar sein muss – und in dieser abschlägigen Auskunft lässt sich der

---

Hand hat, sich erlassen zu können glaubt, in die ökonomischen Details einzugehen“ (MEW 4, 144). Forderungen nach einer „gerechten Verteilung“, einem „freien Staat“ und einer „gleichen Volkserziehung“ bleiben solange „Phrasen“, wie man die Bedingungen verschweigt, „die ihnen allein einen Sinn geben“ (MEW 19, 13 ff.).

72 Horkheimer 1937, 59/GS 4, 219. Siehe auch die Entsprechung bei Marcuse 1937.

73 Horkheimer geht von der Spannung „zwischen der im Individuum angelegten Zielbewusstheit [...] und der für die Gesellschaft grundlegenden Beziehungen des Arbeitsprozesses“ aus (1937, 30/GS 4, 183). Diese „Spannung zwischen dem endlichen Menschen und dem Ich als unendlicher Forderung“ (1931, 34/GS 3, 21) hat er richtig auf Fichte zurückgeführt; einzig Hegels Übertragung der Fichteschen „Selbstbesinnung“ von der „Introspektion“ auf den „objektiven Geist“ trägt die Annahme, dass damit zugleich etwas gehaltvolles über die Welt gesagt sei: „das philosophische Verständnis [...] ist jetzt zugleich [!] die Erkenntnis des Sinnes unseres eigenen Seins“ (1931, 34/GS 3, 22; zur Reduktion von Theorie auf Selbsterkenntnis vgl. 2.5.2).

74 „Die Differenz von Begriff und Realität begründet die Möglichkeit der umwälzenden Praxis“ (Horkheimer 1942, 26/GS 5, 309). Adorno fuhr Hegel gegen den Positivismus auf (1969a) und destruierte ihn zugleich (Adorno 1963b).

75 Die Zusammenarbeit mit Lazarsfeld am „Radio Research Project“ war wenig fruchtbar, da Adorno die gebotene empirische Forschung „diffus mit der Frage von Reform und Revolution“ vermischte (Wiggershaus 1988, 273; zu Lazarsfelds Brief 272). Adorno sprach sich zuletzt gegen die Ausstrahlung von Radiosinfonien aus (274) und beendete den Aufsatz „Popular music“ von 1941 mit der utopischen Ausflucht: „man needs that energy which might possibly achieve his tranformation into a man“ (276; 560, cf. MEW 1, 412; Dahms 1994, 232 ff.).

systematische Ertrag der *Negativen Dialektik* zusammenfassen.<sup>76</sup> Auch Horkheimer hat von diesem Spiel mit religiösen Chiffren Gebrauch gemacht.<sup>77</sup> In der deutschsprachigen theologischen Marxrezeption der 1960er Jahre wurden unter dem Titel „Marxismus“ daher meist *diese* Restformen von Gesellschaftstheorie adaptiert. In den epochemachenden Werken von Moltmann (1964) und Metz (1968) wurde Marx selbst nur spärlich gelesen, und darum auch seine Gedanken nur in philosophisch verdünnter Form rezipiert.<sup>78</sup> Unter diesen Vorzeichen hat der Hang der Kritischen Theorie zur Theologisierung eine adäquate *weltliche* Behandlung soziologischer und philosophischer Fragen eher behindert als befördert. Vom Marx'schen Oeuvre blieb nicht einmal das Primus, die Religionskritik.

Eine verdeckte Religiosität hatte Adorno bereits bei seinen Vorbildern Kracauer (1922) und Bloch (1923) vorgefunden.<sup>79</sup> Für seine Nähe zur Theologie hat Adorno jedoch zeitlebens auf Walter Benjamin verwiesen, der arbeitsteilig auch von Scholem (1975) vorrangig als religiöser Denker präsentiert wurde. Benjamin spielt in dem Komplex der theologisierenden Depotenzierung von Marx in der Tat eine Schlüsselrolle, allerdings anders, als die gängige Rezeption es will, die in ihm einen *Vorläufer* von Adorno und Metz sieht. Es verhält sich vielmehr umgekehrt: Benjamin ist einer der wenigen religiösen Denker, der Marxens Religionskritik und seine Wende zur Welt mitvollzieht. Bevor Benjamin allerdings eingeordnet werden kann, muss die Geschichte der fachtheologischen Marxrezeption wenigsten in Grundzügen nachgereicht werden.

76 „Hoffnung auch nur zu denken, frevelt an ihr“ (Adorno 1966, 394; cf. Fn. 52).

77 Bevor die totale Vernunftkritik in den Vordergrund trat, stellte Horkheimer, unter Einfluss Benjamins, in dessen Gedächtnisband der Aufsatz erschien, in einem Auf-  
flackern der Hoffnung noch einmal die utopische Verabschiedung des Marxismus nach: „Die Lehre vom Geburtshelfertum [MEW 23, 16; CH] bringt die Revolution auf bloßen Fortschritt herunter“ (1942, 24/GS 5, 307). Damit dehnt Horkheimer Benjamins Kritik an Kautsky (siehe das Eingangszitat zu 2.1) auf Marx aus. Doch „Für den Revolutionär ist die Welt schon immer reif gewesen“ (23/305). Ökonomie wird als Dokument der Verfallenheit gedeutet (30/314), Marx' Theorie mit Korsch historistisch auf den Ausdruck einer historischen Situation reduziert: „Sie formuliert das richtige Bewusstsein in einer bestimmten Phase des Kampfes“ (23/305). Die Menschen müssten in ihrem Willen nur den „Sprung“ (25/307 f.) vollziehen; dann werde alles „aus Übereinkunft“ (31, 22/315, 304) und „solidarisch“ (33/317) sein (cf. „Traum“, 21, 29/303, 312; „Sehnsucht“ und „Hoffnung auf den klassenlosen Zustand“, 28/312, „das andere“, 20/301; „eine bessere Möglichkeit“ 33/317; vgl. Lutz-Bachmann 1988, 1997, Amos Schmidt 1993, Pangritz 1996, Liedke 1997).

78 Die meisten Werke gehen wie selbstverständlich von Benjamin und Adorno aus (siehe Koch 1973, Spülbeck 1977, Türcke 1979, Deuser 1980, Neuhaus 1985, Arens 1991, Brumlik 1994, Schulte 1994, Reikerstorfer 1998, Manemann 1999 und Langthaler 2000). Eine Ausnahme stellt Helmut Gollwitzer dar, der sich zudem dadurch auszeichnete, dass er über seine Marxrezeption nicht vom Glauben abfiel (vgl. die Kritik an Sölle 1965 bei Gollwitzer 1967).

79 Wiggershaus 1988, 84 ff. (zu Bloch und Kracauer); 101 ff. (zu Benjamin); im Unterschied zu diesen war Adorno weniger jüdisch (Fromm nannte er abfällig einen „Berufsjuden“) als vielmehr katholisch orientiert (88).

## 2.6.4 Systematische Kernpunkte VII: Marx' Religionskritik

„Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur.“ (MEW I, 378)

Auch in der Theologie hat Karl Marx eine erstaunliche Karriere gemacht. Allerdings wurde seine eigentliche *theoretische* Botschaft, die Kritik und Analyse der modernen Gesellschaft jenseits und hinter der Religion, von der Theologie nur in marginalen Fällen rezipiert. Eher schon wurde er als ein *sozialer* Religionskritiker verstanden. Theoretisch begriff man ihn kirchlicherseits vorrangig als einen *philosophischen* Religionskritiker, den es zu widerlegen galt, wie in der Kirchengeschichte seit je weltliche Philosophen aufgegriffen und „widerlegt“ wurden. Eine radikale Religionskritik gab es schon weit vor Marx, ja es gibt sie fast ebenso lange, wie es Religion gibt.<sup>80</sup> Die Auseinandersetzung der christlichen Religion mit der *Religionskritik* war also eröffnet, lange bevor Marx die geschichtliche Bühne betrat. Ähnliches gilt für das kirchliche Verhältnis zum *Sozialismus*.

Im Unterschied zu den radikal atheistischen Religionskritikern, die schlicht um den Himmel mitsamt seines gesamten Inventars kürzen wollten oder ihn wenigstens für irrelevant erklärten, berührte sich der Sozialismus inhaltlich in vielem mit den Offenbarungsreligionen. Seine egalitäre Perspektive hatte eine Entsprechung in den die gesamte Religionsgeschichte über mitschwingenden egalitären Strömungen und Lesarten der jüdisch-christlichen Lehre *selbst*, auch wenn die Kirchen diese meist unterdrückten. Die biblische Forderung nach Gerechtigkeit im Handeln der Menschen untereinander sowie die Verheißung einer besseren Welt durch Gott waren tief genug im Gedächtnis der Menschen verankert, um sie im Sozialismus wiederzuerkennen. Dort waren sie für viele eher zu erkennen als in der sich „christlich“ nennenden Politik der Monarchien.<sup>81</sup> Der Religion hallte es vom Sozialismus machtvoll entgegen: *tua res agitur!* Vielen Sozialisten war diese Nähe bewusst, und sie scheuten sie keineswegs.<sup>82</sup> Erst Marx brach mit diesem Kokettieren. Er stellte eine Verbindung zwischen dem Sozialismus und der radikalen *Religionskritik* her.<sup>83</sup> Wie kam es zu dieser Kehre?

80 Mit den Sophisten und Epikuräern, der Aufklärung und den französischen Materialisten hat es lange vor Marx eine totale Religionskritik gegeben (Ley 1966, MacIntyre 1969, Niewöhner 1999, Minois 2000). Der Begriff „Religion“ ist theologisch keineswegs selbstverständlich (vgl. Kraus 1982, Chr. Link in Gräß 1999, Ruster 2000).

81 Bei den Propheten und im Buch Hiob ist von menschlichem Handeln die Rede: als Gott am Ende durch Elia spricht, handelt er nicht selbst, sondern er fordert Hiobs Freunde auf, ihm zu helfen (so P. Stekeler-Weithofer in einer Leipziger Vorlesung im April 2001). Fragen, wo, wann und wie geartet das „Reich Gottes“ sein werde, sind sekundär gegenüber der steten Hoffnung darauf (cf. Bloch 1968, Farner 1969, siehe 1.Kor 13). Auch bezüglich der Rolle der Frau war das frühe Christentum noch recht egalitär, wie im Lukasevangelium sichtbar wird.

82 Frühsozialisten wie Cabot, Saint-Simon oder Weitling (1845) kämpften für ein „neues Christentum“ (Uertz 1981, 112, cf. Gerlich 1920, Ramm 1955, Höppner 1975, Opitz 1988, Euchner 1991). Noch in der Sozialdemokratie kämpfte man um die wahre „Nachfolge“, nun aber gegen die Religion (Dietzgen 1903, Lannert 1989, 98 ff.).

83 Siehe Marx' Kritik der religiösen Sozialisten: „Nichts leichter, als dem christlichen

Die stärksten Anstöße zur Religionskritik in Deutschland nach den Impulsen der Aufklärung waren die Werke der Junghegelianer – ein Umfeld, dem auch Marx entstammte.<sup>84</sup> Der entscheidende Unterschied der Marx'schen Religionskritik zu der seiner Vorgänger war, dass jene, von Heraklit über Holbach bis zu Feuerbach, eine *theoretische* Antithese aufstellten und sonst nur noch „gutes Handeln“ forderten – was indessen auch schon die Religion getan hatte. Marx hingegen ließ die theoretische Antithetik hinter sich und ging das von beiden Seiten nur geforderte Handeln selbst an, in Theorie *und* Praxis. Er ist daher ein „Post-Atheist“.<sup>85</sup> Die Leistung, die er damit theoretisch erbracht hat, lässt sich als eine Freistellung der Politik von der Religion bezeichnen. Es ist somit unerheblich, was Marx selbst geglaubt oder nicht geglaubt haben mag.<sup>86</sup> Diese Leistung ist kurz zu erläutern, weil sie selten erfasst wurde.

Der Abstößungspunkt von Marx war die Philosophie Hegels.<sup>87</sup> Diese gipfelte in Theologie.<sup>88</sup> Nicht dass Hegel über „theologische“ *Inhalte* sprach ist damit gemeint, sondern dass er die Inhalte seiner Philosophie in eine seinen christlichen Hintergründen abgeschauten „christologische“ Form brachte. Die Selbstbewegung des Geistes, seine Selbstentäußerung und sein Zurückkommen zu sich selbst trugen nur zu offensichtlich das Mal des Tübinger Stiftlers, wie der Pfarrersohn Nietzsche böse bemerkt. Hegel machte daraus auch gar keinen Hehl, wie

---

Asketismus einen sozialistischen Anstrich zu geben. Hat das Christentum nicht auch gegen das Privateigentum, gegen die Ehe, gegen den Staat geeifert? Hat es nicht die Wohltätigkeit und den Bettel, das Zölibat und die Fleischesertötung, das Zellenleben und die Kirche an ihrer Stelle gepredigt? Der christliche Sozialismus ist nur das Weihwasser, womit der Pfaffe den Ärger des Aristokraten einsegnet“ (MEW 4, 484; MEW 3, 521 ff.). Es sei, „nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren“ (MEW 1, 378 f.).

- 84 Vor allem Strauß (1835), Bauer (1841/42) und Feuerbach (1842), vgl. Löwith 1941, Post 1969, McLellan 1974.
- 85 Nach Walter Kern, in: Rolfes 1974, cf. A. Schmidt 1960, 28 ff. Für Marx war in Absetzung von Feuerbach der theoretische Atheismus schon 1844 passé: „Der Atheismus, als Leugnung dieser Unwesentlichkeit, hat keinen Sinn mehr, denn der Atheismus ist eine Negation des Gottes und setzt durch diese Negation das Dasein des Menschen; aber der Sozialismus als Sozialismus bedarf einer solchen Vermittlung nicht mehr; er beginnt von dem theoretisch und praktisch sinnlichen Bewusstsein des Menschen und der Natur als des Wesens. Er ist positives, nicht mehr durch die Aufhebung der Religion vermitteltes Selbstbewusstsein des Menschen“ (MEW 40, 546, cf. 537) – und daher auch wieder frei zu glauben. Die Religion ist aus einer Begründungspflicht für weltliche Verhältnisse befreit. Ohne dass dies vom Christentum abhängig wäre, gibt es doch eine Kongruenz mit der Botschaft Jesu (s.u.). Diese erklärt vielleicht die zeitweilige Nähe so vieler Christen zum Marxismus.
- 86 Die Godesberger Erklärung von Ollenhauer stellte die Motive der Parteilinie frei, da sekundär (Wehner 1985, 91). Im Erfurter Programm war Religion „Privatsache“.
- 87 Marx' Theorie lässt sich insofern als „kritisch“ bezeichnen (Bolte 1995), als sie sich stets in der zähen und ausdauernden Auseinandersetzung mit seinen Vorgängern entwickelte; erst mit Hegel, dann mit der politischen Ökonomie.
- 88 Hegel, Werke 12, 540, 559; Löwith 1949, 55 ff.; Iljin 1946, Theunissen 1970, Küng 1970, Weischedel 1971, 283 ff. (als Klassiker). Es ist auf fast jeder Seite deutlich.

seine häufige – und an vielen Stellen sinnwidrige – Rede von „Vater“, „Sohn“ und „Geist“ zeigt.<sup>89</sup> Marx wusste Stilmittel von Sachaussagen zu unterscheiden, daher störte ihn weniger dies, als eher die Voraussetzung, die Hegel machte (2.5.7): Hegel setzte den Menschen schon *vorab* als ein primär geistiges Wesen, und so war es keine Schwierigkeit mehr, den Geist auch wieder als Resultat zu erhalten.<sup>90</sup> Verkürzt, aber im Sinne Hegels gesagt, ist in einer solchen Darstellung „alles eins“, insofern alle Inhalte in einer Form, in *einer* Sprache präsentiert werden. Dabei ist durch die Identitätssetzung von Denken und Sein unterstellt, dass der sprachlich-logische Übergang zugleich einen realen benennt. Im Zuge einer solchen umfassenden Darstellung lässt sich nun buchstäblich „alles“ darstellen. Es bedarf keiner empirischen Forschung, sondern nur entsprechend konsistenter „geistiger“, d.h. sprachlicher Darstellung. Im Notfalle genügen dafür Etymogeleyen, wie man sie beim späten Heidegger findet. Marx meinte, dass Hegels Schüler diese Art, rein aus dem „Geist“ zu philosophieren und damit nahezu beliebiges beweisen zu können, von Hegel übernommen hätten.

Was Marx primär als „Religion“ kritisiert, sind also weniger Aussagen von Hegel<sup>91</sup> als vielmehr solche der *Junghegelianer* (MEW 3, 40). Der Unterschied war, dass Hegel auf diese Weise Aussagen traf, die Marx Respekt abverlangten (nicht wegen, sondern *trotz* seiner Methode), während dies bei den meisten seiner Schüler nicht der Fall war, mit Ausnahme vielleicht von Eduard Gans und Feuerbach. Diese haben Hegel in seinen Inhalten als einen Theologen erkannt und kritisiert – die inhaltliche Religionskritik der Junghegelianer erkannte Marx ja an.<sup>92</sup> Doch dabei haben sie übersehen, dass seine *eigentliche* Theologie weniger in den Inhalten als vielmehr in den „Voraussetzungen“ steckt, die sie noch teilen.<sup>93</sup>

89 „Der Christ kennt nur eine Fleischwerdung des Logos, trotz der Logik; der Philosoph kommt mit der Fleischwerdung gar nicht zu Ende“ (MEW 4, 127; MEW 2, 60). Hegels Deutung der christlichen Religion nahm als „Transformation von Mythologie in anthropologische Konstitutionsanalyse“ die Entmythologisierung vorweg (Rentsch 2000, 244). Was *als* Deutung der Religion sinnvoll ist, berechtigt noch nicht dazu, *alles* als Religion zu deuten. Der Universalitätsanspruch bezieht sich zwar intern auf „alles“; aber das erübrigt andere Betrachtungsweisen gerade nicht. Auch die Physik etwa bezieht sich auf „alles“: es gibt physisch nichts, das sich nicht einer physikalischen Betrachtung unterziehen ließe (nichts „meta-physisches“). Die Einsicht der modernen Theologie, dass Physik und Theologie nebeneinander bestehen können, sofern man ihre unterschiedlichen Geltungsmodi auseinander hält (und nicht Darwin mir der Bibel „widerlegen“ will), findet sich in Hegels Einheitsprache nicht.

90 Die Voraussetzungen kehren in den Resultaten wieder, da Hegels Denken kaum empirische Falsifikationsinstanzen zulässt.

91 Er kritisierte Hegel in der Sache (so die Übergänge im Staatsrecht, der *Phänomenologie des Geistes* und der *Logik*, cf. 2.5.2, Fn. 72).

92 „Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet“ (MEW 1, 378). Als „Resultate“ der Junghegelianer anerkennt Marx nur „religionsgeschichtliche Aufklärungen über das Christentum“ (MEW 3, 20).

93 „Die Herrschaft der Religion wurde vorausgesetzt“ (MEW 3, 19); mehr noch: „in Wahrheit bildet die Religion zur Philosophie keinen wahren Gegensatz“ (MEW 1, 294). Bauer 1941 etwa bekämpft Hegel mit Hegel, indem er unter der Maske des In-

Als „theologisch“ bezeichnet Marx weniger die tatsächliche Theologie als einen philosophischen Beweismodus, der an diejenigen der Theologie erinnert.<sup>94</sup> Der spekulativ-„theologische“ Beweis funktioniert nur, wenn man den Menschen vorab als primär geistiges Wesen versteht und eine Identität von Denken und Sein voraussetzt – schon das sind idealistische, spekulative, für Marx eben „theologische“ Vorannahmen. Marx behandelt also nicht die historische Religion selbst, sondern kritisiert es, dass etwas anderes *als* Religion auftritt.<sup>95</sup> „Religionskritik“ bei Marx heißt demnach nicht primär Kritik der Religion, sondern Kritik des religiösen Auftretens höchst weltlicher Dinge. Dies ist ein Zug, den es auch im Judentum und Christentum gab – wenn daraus auch nicht geschlossen werden kann, dass Marx’ jüdisch motiviert oder vom Christentum abhängig sei.<sup>96</sup>

quisitors aufzeigt, dass Hegel eigentlich „Atheist und Antichrist“ sei. Er wendet sich mit Hegels Methode gegen einige seiner Inhalte. Damit bleibt er ihm verhaftet und ist noch „Theologe“ im Marx’schen Sinne.

94 MEW 2, 67, 115; MEW 3, 19, 81, 98; MEW 16, 105. Der Witz daran ist, dass es in der Theologie gerade keinen streng wissenschaftlichen Beweis gibt (sondern am ehesten einen Autoritätsbeweis aus der Schrift oder vom kirchlichen Oberhaupt). Zwar müht man sich seit Jahrhunderten um einen rationalen „Gottesbeweis“. Aber das missversteht den Status religiöser Rede: Glaubt man, bringt man also das *sacrificium intellectus* und setzt Gott voraus, dann beweist er sich selbst (und zwar eher praktisch als logisch). Doch das ist gegenüber jemandem, der diese Voraussetzung nicht schon teilt, von keinerlei Beweiskraft. Glaube kann nur vorgelebt, nicht deduziert werden. Das bedeutet nicht, dass Theologie keine Wissenschaft ist – sie ist wichtig, um ein Verständnis zentraler Texte und wichtiger Traditionen und so ein rationales Weltverhalten zu ermöglichen. Nur kann sie außerhalb ihrer Reichweite nichts „beweisen“. Der Glaube muss schon mitgebracht werden. Will man ihn verstehen, so muss man sich die Praxis ansehen, in der die jeweilige Rede von „Gott“ einen Zug darstellt. In diesem Sinne meinte Marx: „Hier heißt auch Kants Kritik nichts“ (MEW 40, 370). Eine bestimmte Vorstellung kann praktische Resultate haben, kann in einer Praxis eine große Rolle spielen, obwohl sie nur eine Vorstellung ist. Das Vorgestellte aber damit als „seiend“ beweisen zu wollen, wäre Unfug: „Die Beweise für das Dasein Gottes sind [...] nichts als hohle Tautologien – z.B. der ontologische Beweis hieße nichts als: ‚was ich mir wirklich (realiter) vorstelle, ist eine wirkliche Vorstellung für mich‘“ (a.O.). Die Rede von „religiösen“ Gegenständen gilt nur innerhalb einer bestimmten Praxis: „Bringe Papiergeld in ein Land, wo man diesen Gebrauch des Papiers nicht kennt, und jeder wird lachen über deine subjektive Vorstellung. Komme mit deinen Göttern in ein Land, wo andere Götter gelten, und man wird dir beweisen, dass du an Einbildungen und Abstraktionen leidest“ (a.O.). Man muss sich die dahinterstehende Praxis genau ansehen, um zu verstehen, was gemeint ist. 1841 vergleicht Marx Gott mit dem Geld. Auch das Geld kann nur durch die reale Praxis erklärt werden (Geld ist ja „ein gesellschaftliches Verhältnis“, MEW 4, 107), nicht durch philosophische Grübeleien über den „Sinn“ der „Kategorie“ (2.3.5). Marx nimmt damit den post-Wittgensteinianischen Kulturalismus vorweg.

95 „Der historische Materialismus sagt über Gott, Welt, Seele, Ewigkeit, Sünde, Erlösung usw. überhaupt nichts. Der historische Materialismus ist keine Weltanschauung, sondern [...] Arbeitsmethode“ (Eckert 1927, 18).

96 Diesen Überstiege machen, begeistert von ihrer Entdeckung, Türcke 1983 und ISF 2000 (eine Gruppe von Theologen). Die Rede von Marx als „Propheten“ war indes meist polemisch (Schumpeter 1942, 5 ff.; Popper 1944 II, 242; Löwith 1949, 46;

Das Erste, was der Marx'schen Religionskritik verfiel, waren *Theorien* – zuerst solche der Junghegelianer, später solche der Ökonomen.<sup>97</sup> Dies kann als die erste Stufe der Kritik bezeichnet werden: die Kritik daran, dass Dinge wie der „Staat“ oder das „Geld“, die als religiös erscheinen, ohne es zu sein, auch theoretisch als religiös bezeichnet werden. Etwas anderes, zumindest wenn man mit Marx Sein und Denken auseinander hält, ist die zweite Stufe der Kritik, die Frage nämlich, *warum* diese Dinge überhaupt als religiös erscheinen können.<sup>98</sup>

Diese Frage ist allerdings keine Frage der *Religionskritik* mehr, da „religiös“ am Staat und am Geld nur der „Schein“, nicht das „Wesen“ ist.<sup>99</sup> Es ist eine Frage der Wissenschaft der dahinterstehenden Strukturen. Nennt man auch diese Strukturen religiös, bliebe man gerade diesem Schein verhaftet, um dessen theoretische Aufklärung Marx bemüht war:

„Wie der Mensch in der Religion vom Machwerk seines eignen Kopfes, so wird er in der kapitalistischen Produktion vom Machwerk seiner eignen Hand beherrscht“ (MEW 23, 649). „Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik“ (MEW 1, 379).

Wenn Marx bestimmte Phänomene des Kapitalismus als trinitarische beschreibt, dann nicht, weil sie übernatürlich *sind*, sondern weil sie, solange man sie nicht richtig versteht, als solche *erscheinen* können und so zum „Fetisch“ werden, zum Gegenstand religionsgleicher Unterwürfigkeit.<sup>100</sup> Beispielsweise „scheint“ es so, als ob sich Geld selbst vermehrte, es daher ein „automatisches Subjekt“ sei (MEW 23, 169). Für die Wahl dieser Sprache ist zu beachten, dass für Marx die Kritik der Religion „im wesentlichen beendet“ war (MEW 1, 378), er sie also

---

Klages 1972, 83; 2.4.2, Fn. 37). Der erste Säkularisator ist die jüdisch-christliche Religion selbst – die Propheten waren ja Religionskritiker (MEW 2, 137; cf. Fn. 80, 151). Ein anonymer Artikel von 1842 bezeichnet den „Feuerbach“ daher doppel-sinnig als das „Purgatorium der Gegenwart“ (nach Post 1969, 89).

97 Marx kritisierte die Junghegelianer, indem er durch Überspitzung ihrer Thesen aufzeigte, dass diese eigentlich „theologische“ sind – in dem Sinne, dass sie von den Hegelschen Voraussetzungen ausgehen und nun beliebiges beweisen, bis hin zur These, die ganze Welt sei ein „Spuk“, ein „Gespenst“ (MEW 3, 115, 136 etc.; cf. Derrida 1995). Die Art und Weise, wie Marx und Engels sich hier der christlichen Redeweise bedienen, zeigt, dass sie mit ihr bis ins Detail vertraut waren (Buchbinder 1976). Die spätere Kritik am Fetischismus von Geld, Ware und Kapital (MEW 23, 85 ff.; MEW 25, 404 ff., 837; MEW 26.3, 447) ist eine Kritik an ökonomischen Theorien, die den alltäglichen „Schein“ zur ‚Theorie‘ erheben. Der Schein hat allerdings eine reale Basis, und um diese geht es Marx.

98 „Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode“ (MEW 23, 393; cf. 3, 6).

99 Nach Feuerbach war ja das „Wesen“ des religiösen „Scheins“ der Mensch selbst.

100 MEW 23, 169; MEW 25, 822; siehe ähnlich MEW 1, 213; MEW 2, 9; MEW 3, 107. Zum Begriff des Fetischs siehe R. Schröder in Fleischer 1994, 138 ff.

auch an dieser Stelle nicht erneut ausführen wollte, sondern voraussetzt. Innerhalb der christlichen Lehrinhalte ist die Trinität eine der unfassbarsten Formeln – ein „Mysterium des Glaubens“.<sup>101</sup> Etwas *als* trinitarisch darzustellen heißt demnach, die Absurdität auf die Spitze zu treiben, die sich ergibt, wenn man eine Erscheinung kurzum zum Wesen seiner selbst erklärt, wenn man also eine Teilbeobachtung vorschnell verallgemeinert. Dadurch soll den Lesern deutlich werden, dass dieses Verständnis verfehlt ist.<sup>102</sup>

So löst Marx den Schein der wunderbaren Geldvermehrung theoretisch auf, indem er zeigt, wie er in der Realität entsteht, und wo der Fehler der fetischisierenden Theorie liegt.<sup>103</sup> Mehr ist zur Marx'schen Religionskritik kaum zu sagen. Sie lässt die Religion weitgehend wie sie ist, will jedoch den religiösen Schein nichtreligiöser Sachverhalte aufklären, in den Theorie wie in der Wirklichkeit.<sup>104</sup> Damit steht Marx in der Tradition der Aufklärung (2.1.2, Fn. 23). Will man diesen Schein loswerden, genügt es nicht, ihn als solchen auszusprechen, sondern dafür müssen die dahinterstehenden Strukturen erkannt und verändert werden.<sup>105</sup> Doch dafür gibt es triftigere Motive als ausgerechnet eine Kritik der *Religion*.

101 „Übrigens gehört das theoretische Bekenntnis des Glaubens an die göttliche Natur in dieser dreifachen Qualität zur bloßen klassischen Formel eines Kirchenglaubens, um ihn von andern aus historischen Quellen abgeleiteten Glaubensarten zu unterscheiden, mit welchem wenige Menschen einen deutlichen [...] Begriff zu verbinden imstande sind, und dessen Erörterung mehr den Lehrern in ihrem Verhältnis zueinander [...] zukommt ..., der bloße Buchstabenglaube aber, die wahre Religionsgesinnung eher verdirbt als bessert“ (Kant 1794, 196).

102 Auch wer an religiösen Redeweisen festhält, kann diese Redeweise eigentlich nur für Gott zulassen (und selbst hier nur in Annäherung), gerade nicht für etwas anderes. Hegel sah das anders: In einem Zirkel übertrug er diese Redeweise erst auf alle Phänomene, um daraus dann auf das Dasein Gottes rückzuschließen. Darin kann man auch eine Unfrömmigkeit sehen, die in der Tat viele Gläubige verstörte: Hegel hält einen „Beweis“ Gottes für nötig, und meint diesen im Denken erbringen zu können. So stellt er die Philosophie über die Religion – und über Gott. Gerade dieser Gedanke ermöglichte dann die junghegelianische Religionskritik, Gott als Produkt des Denkens zu ‚entlarven‘. Hegel erwies der Religion einen Bären dienst.

103 Auf der realen Ebene gibt es das Phänomenen, dass Geldbesitzer noch mehr Geld bekommen (G-W-G'). Wird diese Beobachtung von Teilphänomenen, die andere Phänomene ausblendet (nämlich die Frage, was es mit diesem ‚W‘ eigentlich auf sich hat, das diese Wunder vollbringt), als eine Eigenschaft von G behauptet, die es „an sich“ hat (jenseits des Verhältnisses, in das es als G-W-G' eingegangen ist), so wird das Geld theoretisch zum Fetisch gemacht, wie bei den Merkantilisten (MEW 23, 170; cf. Rakowitz 2001; 2.3.5, Fn. 160).

104 Ausführlicher Reding 1957, Bockmühl 1961, Gollwitzer 1962, Rich 1962, Post 1969, Bosse 1970, Kadenbach 1970, Oudenrijn 1972, Kröner 1977, Frostin 1978, Brecht kern 1979, Hirsch 1980, Monz 1995, Gross 2000, 215 ff.

105 „Indem man aber die gesellschaftlichen Charaktere, welche Sachen, oder die sachlichen Charaktere, welche gesellschaftliche Bestimmungen der Arbeit auf Grundlage einer bestimmten Produktionsweise erhalten, für bloße Zeichen [erklärt], erklärt man sie zugleich für [ein] willkürliches Reflexionsprodukt der Menschen. Es war dies beliebte Aufklärungsmanier des 18. Jahrhunderts, um den rätselhaften Gestalten menschlicher Verhältnisse, deren Entstehungsprozess man noch nicht entziffern

Die Religion um ihrer selbst willen war Marx recht einerlei. Gerade weil er sich so entschieden hatte, hielt er die Religionsfreiheit für eine wertvolle politische Freiheit; darin bestand die zentrale Kritik an Bruno Bauer.<sup>106</sup> Er nahm an, dass die Menschen weniger religiös sein würden, wenn sie eines Tages nicht nur politisch, sondern auch „menschlich emanzipiert“ (MEW 1, 352) wären.<sup>107</sup> Aber diese Freiheit *von* Religion war weder sein Motiv, noch hängt von der Triftigkeit dieser Annahme theoretisch etwas ab. Richtig an dieser Annahme scheint immerhin, dass die Religion in den emanzipierteren und reichen westlichen Gesellschaften zwar nicht verschwunden ist, sich aber grundlegend verändert hat. Sie hat an *politischer* Bedeutung verloren, insofern sie – wie zu Marx’ Zeiten nur in den USA, dem „Land der vollendeten politischen Emanzipation“ (MEW 1, 352) – Privatsache geworden ist. Nur noch fanatische Sekten widersetzen sich der sachlichen Ausdifferenzierung der Sprachspiele, indem sie Darwin boykottieren oder Kreuzzüge befürworten. In ärmeren Teilen der Welt erfreuen sich die Religionen jedoch großer Beliebtheit (siehe Bielefeldt 1998).

Es ist nun noch ein möglicher Zweifel auszuräumen: Ließ Marx tatsächlich die wirkliche Religion wie sie ist, kritisierte er nur die Verfallsformen? Oder war er nicht doch ein Atheist, wie ihm viele Kritiker vorwarfen? Einen Anhaltspunkt für diesen Atheismusvorwurf lieferte Marx’ funktionale Betrachtung der Religion. Er stellte methodenkritisch fest, dass die Geschichtsschreibung sich bislang auf die Chronologie und Glorifizierung von politischen Herrschern („die Gedanken der herrschenden Klasse“, MEW 3, 46) oder, wie in Deutschland, von philosophischen Ideen beschränkt hat (41), und dabei übersah, dass beide erst dann wirklich verstanden sind, wenn man sie in ihrem Zusammenhang begreift.

- 
- konnte, wenigstens vorläufig den Schein der Fremdheit abzustreifen“ (MEW 23, 105 f.). Marx fordert von der Aufklärung die zweite Stufe ein (die Holbach anthropologisch gab). „Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen“ (MEW 23, 94) – oder: „es kömmt drauf an, sie zu verändern“ (MEW 3, 7). „Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpfückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche“ (MEW 1, 379).
- 106 „Das Privilegium des Glaubens ist ein allgemeines Menschenrecht!“ (MEW 1, 363). Marx jüdische Abstammung könnte die Einsicht verstärkt haben, „dass der Mensch [...] durch ein notwendiges Medium sich befreit, indem er sich politisch befreit“ (MEW 1, 353). „Die Zersetzung des Menschen [...] in den religiösen Menschen und in den Staatsbürger [...] ist keine Umgehung der politischen Emanzipation, sie ist die politische Emanzipation selbst“ (357).
- 107 „Die Religion gilt uns nicht mehr als der Grund, sondern nur noch als das Phänomen der weltlichen Beschränktheit. (...) Wir behaupten nicht [wie Bauer von den Juden, CH], dass sie ihre religiöse Beschränktheit aufheben müssen, um ihre weltlichen Schranken aufzuheben. Wir behaupten, dass sie ihre religiöse Beschränktheit aufheben, sobald sie ihre weltliche Schranke aufheben. Wir verwandeln nicht die weltlichen Fragen in theologische. Wir verwandeln die theologischen Fragen in weltliche“ (MEW 1, 352; man vgl. Bonhoeffer, s.u., Fn. 207).

Wie die Eigenart von Herrschergestalten erst verstanden ist, wenn man weiß, warum sie überhaupt *herrschen* und warum gerade *sie* herrschten, über wen und vor allem *wie* (MEW 8, 560), so die von Ideen nur dann, wenn man weiß, was mit ihnen begriffen wurde, *von* wem und *für* wen dieses Wissen gedacht war. Die Fragestellung muss mit den „wirklichen Voraussetzungen“ (MEW 3, 20, 28) anfangen, nicht mit den Interpretationen, die die Menschen von sich, diesen Verhältnissen und der Welt hatten, oder die die in der „Arbeitsteilung“ zum Zwecke der Bildung und Pflege solcher Interpretation freigestellten Menschen anstellten (31, 37 ff.; Heym 1970).<sup>108</sup> Diese funktionale Betrachtung ergab bei Marx etwa folgende Sicht: In frühen Religionen wurde „zunächst“ (MEW 3, 26) die noch übersichtliche Totalität des gesellschaftlichen Lebens ideell wiedergegeben.<sup>109</sup> Dies verselbständigt sich im Laufe der Entwicklung zunehmend, so weit, dass die Religion zur restlichen Gesellschaft sogar „in Widerspruch“ treten konnte (MEW 3, 31 f.).<sup>110</sup> Die spätere Religionssoziologie bestätigte dies.<sup>111</sup>

108 „Sowenig man das, was ein Individuum ist, nach dem beurteilt, was es sich selbst dünkt, ebensowenig kann man eine solche Umwälzungsepoche aus ihrem Bewusstsein beurteilen, sondern muss vielmehr dies Bewusstsein aus den Widersprüchen des materiellen Lebens [...] erklären“ (MEW 13, 9; cf. MEW 3, 39). „Das Bewusstsein kann nie etwas Andres sein als das bewusste Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozess“ (MEW 3, 26). Dies ist nicht die „Teilnehmerperspektive“, die Habermas gegen funktionalistische ‚Reduktionen‘ stark machen will, wie er sie bei Luhmann und Marx vermutet. Habermas wie Marx beziehen sich auf Vicos Satz „verum et factum convertuntur“ (MEW 23, 393), allerdings wendet Habermas ihn nur auf Ideen („Normen“, 3.1.5) an. Reduziert man ihn darauf, wird man wieder „die Illusion dieser Epoche teilen müssen“ (MEW 3, 39, cf. 47), gerade wenn es die eigene ist. Marx nimmt das ‚factum‘ ernster: „Selbst die Gegenstände der einfachsten ‚sinnlichen Gewissheit‘ sind [...] nur durch die gesellschaftliche Entwicklung, die Industrie und den kommerziellen Verkehr gegeben. Der Kirschbaum ist, wie fast alle Obstbäume, bekanntlich erst vor wenig Jahrhunderten durch den Handel in unsre Zone verpflanzt worden und wurde deshalb erst durch diese Aktion einer bestimmten Gesellschaft in einer bestimmten Zeit der ‚sinnlichen Gewissheit‘ [...] gegeben“ (43). Vico wollte übrigens „Gesetze der Geschichte“ erkennen (1744; Fenske 1997, 332), er ist somit weit spekulativer als Marx.

109 MEW 3, 26. „Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form“ (MEW 1, 378). Marx wusste, wovon er sprach: er kannte die Bibel und Luther bestens, und beschäftigte sich im Rahmen seiner Tätigkeit als Journalist auch mit anderen Religionen (Marx 1976).

110 Marx versteht diese Stelle mit dem Zusatz: „Religion“. Der „Widerspruch“ ist kein rein ‚geistig-moralischer‘ (obwohl ein solcher prinzipiell möglich ist, 39), er wird erst triftig, wenn er in realen Konflikten gründet, wenn also die gegen die „gesellschaftlichen Verhältnisse“ aufbegehrenden Gruppen über soziale, letztlich wohl meist ökonomisch fundierte Macht verfügen (31 f.). Engels zeigt etwa für die Bauernkriege als Hintergrund der Reformation solche Hintergründe auf (MEW 7, 329 ff.). Noch nicht einmal die Bibel lässt sich ohne solche Hintergründe (etwa die periodische Versklavung des Volkes Israel) verstehen.

111 Man hat versucht, neben instrumentellen Funktionen irreduzible“ andere aufzuweisen: Gehlen die „symbolische“ oder Durkheim die der „Solidarität“. Doch wäre es verfehlt, Marx derart reduktionistisch zu lesen, dass man ihn damit *ergänzen* muss-

Wird eine soziologische Funktionalisierung nun als Versuch der *Widerlegung* von Religion gedeutet, scheinen dahinter oft politische Gelüste durch, die eigene Religion vor der historischen Kritik abzuschirmen. Nicht umsonst entwickelt Marx seine schärfsten religionskritischen Gedanken in seiner Auseinandersetzung mit der preußischen Zensur (MEW 1, 10 ff., 86 ff.). Diese versuchte gewaltsam, ein rationales Hinterfragen zu ersticken – es war aber kein Hinterfragen der Religion, sondern der religiösen Ummantelungen repressiver *Politik*.<sup>112</sup> In der Theologie hat sich hier inzwischen viel verändert, auch durch die Rezeption des Marxismus. Es ist heute wohl unumstritten, dass die Religion eine solche historische Reflexion aushalten können muss. Dazu gehört die historisch-kritische Bibelexegese, die sich damals erst herausbildete – gerade bei den Junghegelianern; die Anerkennung der zu weiten Teilen unrühmlichen Kirchengeschichte und eben auch die sozialanthropologische Frage nach Funktionen, die Religion seit frühester Menschheit ausübte und zweifellos noch immer ausübt.<sup>113</sup>

Es wäre zumal merkwürdig, wenn eine Historisierung einer Religion gefährlich werden sollte, die sich selbst „historisch“ versteht. Der Vorwurf, die funktionale Betrachtung habe die Religion zerstören wollen, mag die Praxis sozialistischer Staaten getroffen haben. An der Binnenlogik der Marx'schen Theorie geht es aber aus mehreren Gründen vorbei. Da Marx die Religion für ein Symptom hielt, hatte er gar kein Interesse, sie abzuschaffen. Er vermutete vielmehr, dass sie unter den gegebenen Bedingungen sofort wieder emporsprosse, würde sie gewaltsam abgeschafft – ähnlich wie das Geld. Ihre *theoretische* „Aufhebung“, die die religionskritischen Fragmente vornehmen, ist gerade keine „Vernichtung“

---

te (er spricht bei der Ideologie von der „Darstellung“ eines partikularen Interesses als eines Allgemeinen, MEW 3, 34). Vielmehr sind auch diese Funktionen nur zu verstehen, wenn zunächst gefragt wird, wie die betrachtete Gesellschaft sich überhaupt reproduziert. Die hermetische Solidarität in frühen Formen von Gesellschaft war für das Überleben notwendig. Mag die Solidarität „symbolisch generiert“ sein, das ändert nichts daran, dass sie eine ökonomische Funktion ausübt (man denke an den Zusammenhalt einer Gruppe von Menschen auf der Mammutjagd oder, mit Gehlen, an die „Zähmung des Urrindes“). Die Gesellschaftlichkeit kommt nicht zur Funktionalität hinzu, sondern die Reproduktion ist immer schon vergesellschaftet.

112 „Das Christentum schließt die Möglichkeit ‚jedes neuen Verfalls‘ aus, aber die Polizei muss wachen, dass die philosophierenden Zeitungsschreiber es nicht zum Verfall bringen. [...] Das Christentum ist seines Sieges gewiss, aber es ist [...] seines Sieges nicht so gewiss, um die Hülfe der Polizei zu verschmähen“ (MEW 1, 93).

113 Was Marx hier sagte, ist selbstverständlich geworden. Fanatische Formen von Religion, wie sie in der nichtwestlichen Welt auftreten, lassen sich aus der Marx'schen Perspektive recht gut erfassen: Alte Eliten bangen um ihre Pfründe, die wohl kaum das „Purgatorium des Feuer-bachs“ überstehen dürften (Fn. 96); potentielle Gegeneliten kleiden ihre Ansprüche in religiöse Form. Zugleich ist Religion „Ausdruck des wirklichen Elendes“, das in solchen Ländern oft herrscht. Die „Protestation gegen das wirkliche Elend“ (MEW 1, 378; cf. Bosse 1970) kann gezwungen sein, sich religiös zu äußern, weil der politische Weg demokratischer oder sozialistischer Modernisierung so oft und so sichtbar gescheitert ist (vgl. Riesebrodt in Bielefeldt 1998, 67 ff.) – woran, wäre eine zweite Frage.

wie die Hegelsche (Coletti 1977, 42); denn Dinge, die nur theoretisch aufgehoben werden, „bleiben bestehen“ (MEW 40, 582; cf. MEW 1, 207). So hebt Marx etwa auch die Naturwissenschaft historisch auf,<sup>114</sup> doch ist er weit entfernt davon, ihr damit die „Gültigkeit“ bestreiten zu wollen. Der Vorwurf, Marx habe die Religion zerstören wollen, geht von jener Identitätssetzung von Denken und Sein aus, die Marx als *fälschliche* Theologisierung kritisiert hat (2.5.7).

Es gibt einen zweiten Anhaltspunkt für den Verdacht, Marx' Religionskritik würde die Religionen selbst angreifen. In den nicht zur Veröffentlichung bestimmten Notizen von 1844 gibt es eine Stelle, die die „Schöpfung“ zu bezweifeln scheint (MEW 40, 545 f.). Greift Marx hier nicht doch die Religion selbst an?<sup>115</sup> Die Antwort ist: Nein. Wie eine spätere Stelle zeigt, war Marx klar, dass Menschen nicht Neues „schöpfen“, sondern nur Bestehendes verändern können. Es geht nicht um eine Übertragung göttlicher Attribute auf den Menschen.<sup>116</sup> Vielmehr nennt Marx hier zwei Punkte, die auch für die Theologie relevant sind. Im ersten Argument bemerkt Marx, dass die Rede von der Schöpfung wenig Sinn macht, wenn man sie als einen physischen Akt versteht: einerseits, weil sie so in Konkurrenz zur Physik kommt – und in dieser unterliegt;<sup>117</sup> andererseits, weil in diesem physikalischen Status der Rede von Gott „Gott“ nicht mehr *Gott* wäre.<sup>118</sup> Dieses kosmologische Gottesverständnis wird seit langem kritisiert, auch von Theologen; der Streit um den „Gott der Philosophen“ ist Jahrtausende alt (1. Kor 1, 18 ff., Kol 2, 8; Apg 17, 16). Ist der griechische Gott, den man theoretisch erüteln und folglich auch widerlegen kann, derselbe wie der jüdische, der sich als Liebender und Handelnder nur selbst offenbart?<sup>119</sup> Die Kritik des physikalischen Gottesverständnisses ist nicht notwendigerweise ein Angriff auf ‚die‘ Religion.

114 Etwa: „wo wäre ohne Industrie und Handel die Naturwissenschaft?“ (MEW 3, 44).

115 So die katholische Apologetik bei Voegelin 1959, 33 ff., Ehlen 1982, Senge 1985, Hofmann 1987. Weltanschaulich „entscheidend und mit dem christlichen Schöpfungsglauben [...] unvereinbar ist Marxens Lehre, durch die [...] ‚gesellschaftliche Arbeit‘ sei der Mensch Schöpfer seiner selbst“ (Nell-Breuning 1985, 262).

116 „Der Mensch kann in seiner Produktion nur verfahren, wie die Natur selbst, d.h. nur die Formen der Stoffe ändern. Fn.: ‚Alle Erscheinungen des Weltalls, seien sie hervorgerufen von der Hand des Menschen oder durch die allgemeinen Gesetze der Physik, sind nicht tatsächliche Neuschöpfungen, sondern lediglich eine Umformung des Stoffes‘“ (MEW 23, 57; das Zitat stammt von Pietro Veri aus dem Jahre 1771; cf. MEW 3, 37). Der alte Vorwurf einer Vergöttlichung des Menschen wurde erneut von Kuenzlen 1997, 109 ff. gegen Marx erhoben; vgl. dagegen u.a. Reding 1957, Horský 1972, Buchbinder 1976, Kröner 1977.

117 „Die Erdschöpfung hat einen gewaltigen Stoß erhalten durch die Geognosie, d.h. durch die Wissenschaft, welche die Erdbildung, das Werden der Erde, als einen Prozess, als Selbsterzeugung darstellte. Die generatio aequivoca ist die einzige praktische Widerlegung der Schöpfungstheorie“ (MEW 40, 545).

118 „Man nehme z.B. an, dass Gott, insofern er als Objekt bestimmt ist, Realgrund unseres Wissens sei, so fällt er ja, insofern er Objekt ist, selbst in die Sphäre unseres Wissens, kann also für uns nicht der letzte Punkt sein, an dem diese ganze Sphäre hängt“ (MEW 40, 368; vgl. Schelling, *Ausgewählte Werke* 1, 55).

119 Diese Trennung vollzog auch Moses Hess 1862 (cf. Gollwitzer 1957). Zur Entmy-

Der zweite Schwerpunkt in jener frühen Notiz ist die soziale Form, in der Marx die Religion antrifft: in ihr wird die Knechtschaft, die weltlich bedingt ist, ideell und spirituell verewigt.<sup>120</sup> Das Modell von Herrscher und Untertan wird auf das zwischen Gott und seine Geschöpfe übertragen.<sup>121</sup> Die Kritik meint weniger Gott als vielmehr die Kirche und andere Herrscher „von Gottes Gnaden“. Über die weltliche Rolle, die das Christentum spielen sollte, gibt es ebenfalls einen uralten, noch anhaltenden Streit. Soll die Religion sich zur Stützung weltlicher Mächte hergeben, oder wäre sie nicht vielmehr gehalten, den egalitären Forderungen ihrer Verkündigung nachzugehen? Auch diese Frage muss nicht entschieden werden, um zu sehen, dass Marx mit der Kritik am *knechtischen* Christentum nicht notwendigerweise ‚die‘ Religion *per se* angreift. Marx greift ihre Instrumentalisierung für politische Unterdrückung an – das ist etwas anderes.<sup>122</sup>

Wer in diesen beiden Punkten eine fundamentale Religionskritik sehen will, legt einen Alleinvertretungsanspruch und ein kosmologisches Gottesverständnis

---

thologisierung, die auch eine Entkosmologisierung ist, siehe nach Kant Bultmann 1942, cf. Rentsch 2000, 180 ff. Marx bezieht sich auf Tertullian und den „tüchtigsten und konsequentesten Teil protestantischer Theologen“ (MEW 1, 92).

- 120 „Ein Mensch, der von der Gnade eines andern lebt, betrachtet sich als ein abhängiges Wesen. Ich lebe aber vollständig von der Gnade eines andern, wenn ich ihm nicht nur die Unterhaltung meines Lebens verdanke, sondern wenn er noch außerdem mein Leben geschaffen hat ..., mein Leben hat notwendig einen solchen Grund außer sich, wenn es nicht meine eigne Schöpfung ist. Die Schöpfung ist daher eine sehr schwer aus dem Volksbewusstsein zu verdrängende Vorstellung. Das Durchsichselbstsein der Natur und des Menschen ist ihm unbegreiflich, weil es allen Handgreiflichkeiten des praktischen Lebens widerspricht“ (MEW 40, 544 f.).
- 121 Zwar gibt es Stellen, die vom „Knecht Gottes“ sprechen (5. Mos 32, 36; Ps 34, 23), aber selbst in ihnen steckt ein progressives Moment, weil der Gehorsam gegenüber Gott gerade vom Gehorsam gegenüber den Menschen freistellt (Apg 5, 29, 1. Kor 7, 23). An anderen Stellen ist statt „Knechtschaft“ die Rede von der Beziehung zu einem gütigen Vater (Mat 23, 9) sowie von der Liebe zu Gott und unter den Menschen (Mat 5, 44; Röm 13, 8). Dies verträgt sich mit irdisch-knechtischen Beziehungen nur schlecht (Sölle 1968a, Türcke 1979, 112 ff.).
- 122 „Der Feind Gottes [...] ist nicht der Atheismus; es sind die Götzen“ (Ernesto Cardenal, in: Thomas 1993, 236). „Die religiösen Tagesfragen haben heutzutage eine gesellschaftliche Bedeutung. [...] Nur noch der Theologe kann glauben, dass es sich um Religion als Religion handle“ (MEW 3, 232). „Der sogenannte christliche Staat verhält sich dagegen politisch zur Religion und religiös zur Politik. Wenn er die Staatsformen zum Schein herabsetzt, so setzt er ebensosehr die Religion zum Schein herab“ (MEW 1, 358). „Der sogenannte christliche Staat ist der unvollkommene Staat, und die christliche Religion gilt ihm als Ergänzung und als Heiligung seiner Unvollkommenheit. Die Religion wird ihm daher notwendig zum Mittel [...], und er ist der Staat der Heuchelei“ (a.O.). „Die sozialen Prinzipien des Christentums haben die antike Sklaverei gerechtfertigt, die mittelalterliche Leibeigenschaft verherrlicht und verstehen sich ebenfalls im Notfall dazu, die Unterdrückung des Proletariats, wenn auch mit etwas jämmerlicher Miene, zu verteidigen“ (MEW 4, 200) – oder selbst den NS (Scholder 1977). Dieser Kritik ist nicht durch Argumente, ihr wäre nur durch politische Positionierungen zu entgehen (Gollwitzer 1962). Differenzen zwischen Europa und den USA betreffen auch diesen Punkt.

an den Tag, und begreift Religion zudem nach dem Modell von Herrschaft. Marx „zerstört“ nicht „die“ Religion, doch er hat doch einige theologisch ernst zu nehmende Kritikpunkte formuliert. Wie gehen die Religionen mit dieser Kritik um? Kann sie nicht durchaus in ihrem Sinne sein? Erregt ihr Bekämpfen nicht den Verdacht, dass tatsächlich Weltliches vergottet wird? Dies muss die Religion mit sich selbst abmachen. Betrachten wir nun, auf welche Weisen das geschah.

### 2.6.5 Religionskritik als Politikum

„Hat nicht vor allem das Christentum Staat und Kirche gesondert? Leset den heiligen Augustinus ‚De civitate Dei‘, studiert die Kirchenväter und den Geist des Christentums, und dann kommt wieder und sagt uns, ob der Staat oder die Kirche der ‚christliche Staat‘ ist!“ (MEW 1, 101)

Zu Auseinandersetzungen des Marxismus mit der Religion hätte es nicht notwendigerweise kommen müssen,<sup>123</sup> es war kontingent. Mit seinem „kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (MEW 1, 385), vertrat Marx eine Politik, die damaligen Machthabern nicht gelegen war. Und zu ihnen gehörte auch die Kirche. Sie war damit in Widerspruch zu ihrer eigenen Herkunft und Lehre geraten.<sup>124</sup> Obwohl mit dem Naturrecht, der neuzeitlichen Staatstheorie, der Aufklärung und den politischen Reformen und Revolutionen die Religion immer mehr aus der Politik zurückgedrängt worden war, hatte sie sich in Gegenrevolutionen einiges Terrain sichern können. Mit dem „Gottesgnadentum“ der Krone und der „Heiligen Allianz“ unter Metternich stemmten sich die Monarchien europaweit im Namen Gottes gegen politische Emanzipationen. Dies war der Hintergrund für das Abrücken so Vieler von der Kirche und das positive Aufgreifen des Marxismus seitens christlicher Kirchenkritiker: die kirchliche Parteinahme für die Herrschenden, selbst noch die repressivsten.<sup>125</sup>

Marx griff die christliche Religion nicht im religiösen Sinne an wie noch Wilhelm Weitling und später Eugen Dühring, sondern, da sie sich zur Legitimationsideologie des „christlichen Staates“ Preußen hatte hergeben lassen, gezielt im politischen Sinne. Zwar waren Teile der Christen aufgrund der unübersehbaren Benachteiligung der Arbeiterschaft gegenüber den Forderungen nach sozialen Verbesserungen aufgeschlossen.<sup>126</sup> Doch die politische Theologie des protestantischen Staatskirchentums und des katholischen Ultramontanismus konnte gegen-

123 Marx hat die Trierer jüdische Gemeinde juristisch unterstützt (MEW 27, 416; Hirsch 1980, Monz 1995, 146, 153).

124 „Handelt der größte Teil eurer Prozesse und der größte Teil der Zivilgesetze nicht vom Besitz? Aber es ist euch gesagt, dass eure Schätze nicht von dieser Welt sind“ (MEW 1, 101; siehe beispielsweise Mat 6, 19; Mat 19, 24; Mat 22, 21; Luk 6, 20; Joh 18, 36; Röm 14, 17; vgl. Troeltsch 1912, Farner 1969).

125 Siehe dazu u.a. Luxemburg 1905, Dirks 1947, Fuchs 1952, Gollwitzer 1962, Lochmann 1974, Reisinger 1985.

126 Die Sozialenzyklika *de rerum novarum* (1891, BKAB 1991; Baader 1865) zeigt es.

über einer auf *Selbstbestimmung* setzenden Bewegung nicht offen sein.<sup>127</sup> Die christliche Reaktion auf die Sozialdemokratie bestand konsequenterweise darin, Teile der Forderungen in eine „christlich-soziale“ Formulierung zu überführen, der Bewegung aber gerade damit politisch die Spitze zu brechen. Vorrangig galt es, die verirrtten Schäfflein wieder in das bewährte Bündnis von Thron und Altar zu überführen.<sup>128</sup> Diese Reaktion der Kirchen zeigt, dass sie den Sozialismus ganz richtig begriffen: er wurde als *politische* Gefahr empfunden.

Selbst das kirchliche soziale Engagement war von einer abstrakten Negation des Sozialismus getragen, die keineswegs theologisch, sondern höchst politisch motiviert war – durch eine für selbstverständlich erachtete Parteinahme für Kaiser und bestehende Obrigkeit, die als „gottgewollt“ angesehen und ausgegeben wurde. Die Innere Mission Johann Hinrich Wicherns, die gern als Beleg zur sozialen Einsicht der Kirche angeführt wird, nannte sich 1875 offen „Verein zur Bekämpfung der Sozialdemokratie“.<sup>129</sup> Die christliche Auseinandersetzung mit dem Sozialismus hatte also weniger theologische als vielmehr politische Motive – und diese waren durchaus nicht demokratisch, sondern eher nationalistisch, monarchistisch und feudalistisch.<sup>130</sup> Marx hat das frühzeitig gesehen, und überführte darum seine Religionskritik in eine Analyse der Politik. Die Gretchenfrage des Christentums gegenüber dem Sozialismus war mitnichten die nach einer „sozialen Gerechtigkeit“ (die einzufordern ein leichtes ist) oder nach deren immanenter oder transzendenter „Begründung“, sondern *wer* diese einzuführen berufen sein würde: die Kirche, nicht zuletzt, um dabei ihre angegriffene Hegemonie zu stützen; der patrimoniale Staat, wie es dann von Bismarck bis zu Helmut Schmidt geschah; oder am Ende die Arbeiter selbst, wie es Marx forderte (2.2.2). Dies setzte allerdings politische Veränderungen voraus, und *darin* endlich bestand der Stein des Anstoßes. Die Kirche verweigerte sich politischen Reformen. Das Bündnis von Thron und Altar war im 19. Jahrhundert derart eng geschmiedet, dass beide kaum zu unterscheiden waren.<sup>131</sup> Diese Kirche erschien der Sozialdemokratie nicht als geeigneter Gesprächspartner.

127 Invektiven des Vatikans richten sich vor allem gegen Bestrebungen der praktischen Selbstverwaltung, welche die kirchliche Hierarchie untergraben, etwa beim Laienabendmahl. An der Befreiungstheologie bekämpfte er nicht die Nähe zum Sozialismus, sondern die Antastung der Kirchenhierarchie. Steht hinter der Polemik gegen die neuzeitliche „Selbstermächtigung“ (Schmitt 1970) nicht das Wunschbild einer kleriko-politischen Bevormundung?

128 Cf. Lindt 1957, 211 ff.; Sorg 1974, Goeggelmann 1987; siehe noch Kral 1920, Brunstäd 1926; speziell zum Katholizismus cf. Höffner 1949, Dülmen 1989, 174 ff.

129 Beuys 1982, 481; Fuchs 1955, 17 ff., Eckart 1910; siehe auch F. Bodelschwingh.

130 Heutiger christlicher Antimarxismus (Rohrmoser 2000) kann eine Kontinuität entweder nur erschleichen, oder er gefährdet das Bekenntnis zur Demokratie. Die damalige Polemik war von Grund auf gegendemokratisch.

131 Geistliche „galten als verlängerter Arm der Obrigkeit und waren als ‚Schwarze Polizei‘ gefürchtet“ (Beuys 1982, 481; cf. Stahl 1853). Als es 1914 und 1933 zur Entscheidung kam, wählte die Kirche, mit wenigen Ausnahmen, konsequent und überkonfessionell den Thron. Eine „Deutschkirche“ war das Ergebnis (Scholder 1977).

Zudem gab es wenig Anlass, die politischen Differenzen ausgerechnet auf religiösem Feld auszutragen. Dies erfuhren Pfarrer wie Adolf Stoecker oder Paul Goehre, die sich in Arbeiterversammlungen wagten, um für neue Parteien zu werben, am eigenen Leibe. Wichern, Stoecker, Goehre und Naumann warben im Namen des Christentums für Parteien, die Sozialreformen versprachen, aber monarchistisch und zum Teil imperialistisch orientiert waren (2.1.2, Fn. 45). Die Sozialdemokratie durchschaute die dahinterstehende *politische* Attacke. August Bebel verallgemeinerte: „Christentum und Sozialismus stehen sich gegenüber wie Feuer und Wasser. Der sogenannte gute Kern im Christentum [...] ist nicht christlich, sondern allgemein menschlich“ (Bebel 1874, nach Beuys 1982, 482; auch Gollwitzer 1977, 40).<sup>132</sup>

In der Auseinandersetzung mit dem Sozialismus und später speziell dem Marxismus waren offizielle Vertreter von Theologie und Kirche von Anbeginn bemüht, eine Außengrenze zu etablieren, nach dem bewährten Schema von „Freund und Feind“.<sup>133</sup> Doch aus solchen Bemühungen wurde oft eine unwillkürliche Infragestellung der eigenen Position, und die Grenze verwandelte sich zu einer Innengrenze: der Sozialismus fand sich im eigenen Lager wieder (wie es auch säkulare Antisozialisten gab und gibt), sowohl in geschichtlichen Vorläufern wie etwa den Franziskanern als auch in äußerst gegenwärtigen Arbeiterpriestern.<sup>134</sup> Die Kritik an der Sinnentleerung des Kultus und an der Vernachlässigung der sozialen Pflichten traf die Religion am Lebensnerv. Ihr musste daher aus substantiellem Eigeninteresse an einer Auseinandersetzung mit dieser Religionskritik gelegen sein – ob nun im Interesse der Abwehr, da eine Gefährdung der Standesprivilegien drohte, oder der Selbstbelebung, falls die geistige und geistliche Ödnis selbst empfunden wurde. Und so führen Theologie und Kirche über die Jahrzehnte hin einen konstanten „Dialog“ mit dem Sozialismus, der vom Kampf mit härtesten Bandagen bis zu freundschaftlichen Begegnungen – dies allerdings nur um 1968 – über die verschiedensten Stationen führte (und wohl nur erloschen ist, weil der Partner verschwand).<sup>135</sup> Es lassen sich nun Grundlinien der dabei führenden Positionierungen zu Marx unterscheiden.

---

132 Die Religion „wird nicht ‚abgeschafft‘“, sie „verschwindet“ (Bebel 1879, 485; Kautsky 1903). Der von Bebel angegriffene katholische Prediger Wilhelm Hohoff (1908) variierte Bebel dahingehend, dass Christentum und Kapitalismus sich ausschließen wie Feuer und Wasser.

133 Dieses Schema (Schmitt 1932) ist vorbereitet in E.M. Arndts „Volkhass“ (1813).

134 Eine Art „Re-Entry“ (Luhmann) der System-Umwelt-Differenz im System.

135 Cf. Heimann 1955, Fuchs 1956, Garaudy 1966, Kellner 1966, Girardi 1968, McIntyre 1968, Duchrow 1969, Nell-Breuning 1969, Stockmaier 1970, Rolfes 1974, Soelle 1974, Kern 1976, Bienert 1979, Reisinger 1983.

## 2.6.6 Vier theologische Positionen zu Marx

### Ablehnung wegen „Atheismus“

„Marxismus ist nicht Atheismus.“ (Max Adler 1913)

„Heute gibt es nur noch eine Position, die gegen den Marxismus antreten könnte, und das ist das Christentum.“ (Lay 1975, 419)

Den kirchenkritischen Theologen fiel auf, dass die Bindung des Kulturprotestantismus und seiner Theologie an den deutschen Staat der Religion alles andere als gut tat. Der Basler Kirchengeschichtler Franz Overbeck sprach 1873 der Theologie die Christlichkeit rundweg ab.<sup>136</sup> Doch die Amtskirche war von dieser Sicht weit entfernt. Eine breite Front der Ablehnung definierte sich über den Marx zum Vorwurf gemachten *Atheismus*. Wir sahen bereits, dass dies kaum berechtigt war. Marx ging von den vorgefundenen realen Verhältnissen aus. Diese mussten zwar in eine theoretische Ordnung gebracht werden, aber diese Ordnung hatte dem Material zu folgen und nicht umgekehrt. Nirgends ging er von theoretischen „Grundätzen“ aus; das Ableiten aus obersten Prinzipien war ein ihm wie allen empirischen Wissenschaften fremder Theorietyp. Doch für eine dem Mittelalter entnommene Ordophilosophie,<sup>137</sup> die selbst nun einmal von obersten Grundsätzen ausging und von ihnen ableitend in Richtung bloßer Materie immer weiter in Richtung Nichts herunterschritt, erschien eine Theorie, die *nicht* vom Sein Gottes ausging, als eine Theorie, die vom *Nichtsein* Gottes ausging. Damit schien sie ihr schon inakzeptabel. Ökonomische Theorie muss allerdings ohne Gott auskommen (Fn. 177). Doch diesen grammatischen Unterschied von ökonomischer und theologischer Theorie übergang man. Der Vorwurf des „Atheismus“ beruht also auf der Unterschiebung eines vereinheitlichenden Theoriemodells.<sup>138</sup>

136 Erst sein Freund Nietzsche lehnte Judentum, Christentum und Sozialismus ab, indem er letzteren aus ersterem ableitete (cf. Cancik 2000). Er zieht das Christentum des Kultes der Schwäche und *zugleich* seiner Stützung der wilhelminischen Kultur. Was mag ihm als Gegner Bismarcks und Bebels eigentlich vorgeschwebt haben?

137 Der Papst erklärte den Thomismus im Jahre 1879 (aeterni patris, bekräftigt 1931; cf. W. Eucken 1948) für bindend. Von Thomas hätte man aber auch progressivere Politik lernen können (Farner 1969, 77 ff.; Fenske 1997, 212 ff.).

138 „Der Grundfehler dieser ‚christlichen‘ Kritik liegt darin, dass die Enderwartungen des Christen und des Marxisten auf einer Ebene gesehen werden“ (Wünsch 1962, 89). Ob ein Physiker Christ ist, spielt für die Gültigkeit seiner Theorien keine Rolle. Auch wenn Marx Jude oder Christ *geblieben* wäre, hätte es an seiner Theorie nichts geändert. Wichtig wäre diese Frage allein bei der Suche nach biographischen Motiven. Eine Aussage *ad personam* leistet indes noch keine Kritik der Theorie. Marx beklagte, dass „von allen Philosophien der Vergangenheit ohne Ausnahme jede des Abfalls von der christlichen Religion durch die Theologen bezichtigt wurde, selbst die des frommen Malebranche und des inspirierten Jakob Böhme, dass Leibniz als [...] Atheist [...] angeklagt wurde“ (MEW 1, 92). Frühen Christen wie Celsus und Julianus warf man Atheismus vor. Marxisten verglichen sich mit als Ketzer verurteilten Naturwissenschaftlern (Bruno, Galilei; MacIntyre 2002).

Mögen motivational andere Merkmale des Marxismus wie seine Befürwortung der Demokratie, der Frauenemanzipation und der Religionsfreiheit sowie seine Ablehnung der Nationalstaatlichkeit, der Staatsbesoldung des Klerus oder des religiösen Schulunterrichts ausschlaggebend gewesen sein, vorgehalten wurde ihm stets der „Atheismus“.<sup>139</sup> Je nach politischer Stärke der Arbeiterbewegung oder der sozialistischen Staaten wurden zwar auf untergeordneter Ebene mitunter politische Zugeständnisse gemacht, zumindest programmatisch. An der grundsätzlichen und gerade damit an der Sache vorbeigehenden Ablehnung änderten sie jedoch nichts. Aber nicht nur die Kirchen wetterten gegen den Materialismus (und trafen damit eher den Monistenbund). Die Sozialdemokratie nahm den Fehdehandschuh auf und versuchte in der Linie der französischen Aufklärung, die Kirchen der Illegitimität zu überführen. Sie wurden offensiv als *per se* unzeitgemäß und rückschrittlich erklärt.<sup>140</sup> Die Selbstinterpretation des Marxismus als einer umfassenden „Weltanschauung“ (2.1.4, 2.2.4), die keine andere neben sich dulden wollte, lud zum Vorwurf des Atheismus geradezu ein. *Beide* Seiten deuteten den Marxismus mit Engels, Kautsky und dem Dialektischen Materialismus als naturalistisches System der Welterklärung.<sup>141</sup> Wird Marx als Weltanschauungsproduzent gelesen, kann er leicht abgelehnt (Senge 1985, Thomas 1993) oder auch aus zweifelhaften Motiven bejaht werden (Hoffman 2000).

Doch nicht nur die Marx'sche Theorie ist als Weltanschauung fehlinterpretiert. Auch beim Christentum stellt sich die Frage, ob es als solche zu verstehen ist, oder ob es, wird es ernst genommen, nicht vielmehr selbst radikale Praxis ist. Egalitäre Ausrichtungen des Christentums sind meist gescheitert – an der Kirche. Sie war an einer den status quo in für sie günstiger Weise stabilisierenden Theologie interessiert, wobei sie sich den feudalen Staaten stark assimilierte.<sup>142</sup>

139 So ex cathedra *Quadragesimo anno* (1931, cf. Reisinger 1985), philosophisch Wetter 1952; Koch 1961, Ehlen 1961, Bienert 1979, 45 ff.; Senge 1985. Für Wehner (1985, 58) stellte die Gründung der CDU den Versuch dar, das Christentum für eine „weltanschauliche Sammlung gegen den Marxismus“ zu benutzen, in Kontinuität mit dem NS (Uertz 1981 und den „Modernisteneid“ 1910). Nell-Breuning konzentrierte sich polemisch auf den Atheismus, obwohl seine Wirtschaftstheorie stark von Marx abhing: „Für die katholische Soziallehre ist Marx der große Gegner, mit dem sie sich auseinandersetzen hat. Bei dieser Auseinandersetzung geht es nicht um Marx als Ökonomen, [...] sondern um Marx als Philosophen“ (1985, 262 f.).

140 Bebel 1874, Dietzgen 1908, Steigerwald 1973; vgl. Fetscher 1973, 58-78; Schlette 1975. Voltaire, der giftigste Gegner der Kirche, war keineswegs Atheist: „Wenn es Atheisten gibt, ist niemand anders daran schuld als die gedungenen Zwingherren der Seele, die uns gegen ihre Schurkereien aufbringen und manche schwachen Geister dazu zwingen, den Gott zu leugnen, den diese Ungeheuer schänden“ (Voltaire 1984, 73). Er beruft sich dafür auf Jesus, der gegen die Kirchen zeuge (49 ff.). Bemerkenswert sind die Aufsätze zum Thema von Franz Mehring (1983, 241-288), der einmal hatte Priester werden wollen und von G.E. Lessing ausging.

141 Fetscher 1967, McMurtry 1978, Ehlen 1982, A. Woods 1995, Steigerwald 2000.

142 Die katholische Kirche tat dies vor allem in Spanien und Frankreich, vgl. Duve 1976, 13 ff., Hanson 1987 und Kallscheuer 1994, 19 ff.; die protestantischen Kirchen vor allem in England und Deutschland.

„Abweicherliche“ Gruppen hatten damit zu rechnen, verboten und verfolgt zu werden wie einst die Albigenser, oder in der „Abgeschiedenheit“ einer Nischenexistenz zu existieren wie die Bettelorden.<sup>143</sup> Die siegesgewisse christliche Selbstanpreisung erinnert an diese imperiale Selbstbehauptung. Sie praktizierte das, was sie den Marxisten vorwarf: dogmatische Voreingenommenheit und „Unwissenschaftlichkeit“.<sup>144</sup> Ob Propheten, Apostel, Kirchenväter, Reformatoren oder kirchliche Laien: mit verkrusteten Hierarchien hatten noch alle zu kämpfen. Dies ist vielleicht die greifbarste Parallele zum Marxismus.

## Toleranz trotz Atheismus

„Karl Marx' bleibendes Verdienst liegt in der kühnen Denunziation des menschentötenden Antlitzes der kapitalistischen Welt oder, theologisch gewendet, in der Erkenntnis der gesellschaftlichen Sünde in concreto.“ (Arthur Rich)

Im deutschsprachigen Raum stießen gegen Ende des 19. Jahrhunderts nur theologische Ausnahmeexistenzen wie Wilhelm Hohoff, Rudolf Todt oder Christoph Blumhardt zu einer Kenntnisnahme Marxens vor.<sup>145</sup> Diese kleine, gemäßigte Front hatte zwar an entscheidenden Stellen theologische Vorbehalte gegenüber der radikalen Praxis, tolerierte aber dennoch die Politik der Arbeiterbewegung, zumindest in Teilen.<sup>146</sup> Auch in der Sozialdemokratie gab es bereits früh dialogbereite Stimmen: Nach Rosa Luxemburg etwa sei der Sozialdemokratie die Gegnerschaft von der Kirche aufgezwungen worden, da diese es stets mit den Mächtigen gehalten habe. Die auf Gerechtigkeit verpflichtete Kirche solle nunmehr endlich ihre zweite Chance nutzen, für mehr Gerechtigkeit zu sorgen.<sup>147</sup> Sie wurde so weder bekämpft noch bejaht, sondern zur *Zusammenarbeit* aufgerufen.

143 Troeltsch 1912, Bloch 1968, Farner 1969, zum Mittelalter Cohn 1988; Deschner 1989. „Die Gefahr droht sowohl dem Bestand der Tradition wie ihren Empfängern. Für beide ist sie ein und dieselbe: sich zum Werkzeug der herrschenden Klassen herzugeben. [...] Die Beute wird, wie das so üblich war, im Triumphzug mitgeführt. Man bezeichnet sie als die Kulturgüter. [...] Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein“ (Benjamin GS I.2, 695 f.).

144 Wetter 1952 erklärte den Marxismus für unwissenschaftlich, weil er seinen „Gottesbeweisen“ nicht folgte (Wünsch 1962, 61, 73; als Antwort Klaus 1958. Die Parallele zwischen DiaMat und Scholastik diagnostizierte Wetter selbst). Wünsch nannte solche Polemik eine „Flucht ins Christliche“ (85), „falsche Überlegenheit der christlichen Eschatologie“ (92): „Aber warum die Theologie bemühen?“ (84).

145 Zu Blumhardt siehe Thurneysen 1926; insgesamt Sorg 1974, 67 ff.

146 Die Vorbehalte gingen in dem Maße zurück, in dem sich die Sozialdemokratie zur Kirche hin öffnete (und gegen Marx verschloss). Das Godesberger Programm markiert den Wendepunkt (vgl. Prümmer 1965, Wehner 1985). In den stärksten Zeiten des Sozialismus räsionierte die Theologie sogar darüber, dass die Kirche nicht an ein bestimmtes Wirtschaftssystem gebunden sei. Sie hat sich damit nicht dem Gedanken des Sozialismus, sondern seiner Rolle als nächster potentieller Machthaber akkomodiert. Dieser machiavellistische Hintergrund kommt in der Zelebration der abstrakten „Erinnerung“ in der neuen politischen Theologie meist nicht mehr vor.

147 Luxemburg 1905, ähnlich Max Adler 1913. Auf Seiten der Kirche ließen sich für

Diese Option war meist zur Marginalität verurteilt.<sup>148</sup> Die Situation änderte sich in Deutschland erst mit dem Zusammenbruch der Monarchie, als Staat und Kirche erstmals getrennt wurden. Es gab nun keinen zwingenden institutionellen Grund mehr, gegen den Sozialismus zu sein (dies war man nunmehr einfach „aus Tradition“, Duve 1976). Vielmehr sahen sich die Theologen durch die gewachsene Bedeutung der Sozialdemokratie zu einer näheren Auseinandersetzung ermutigt. Inzwischen hatte auch die Theologie Nachhilfestunden in puncto Moderne genommen, bei ihren Kritikern Kierkegaard und Nietzsche ebenso wie bei ihren Systematikern Kant und Weber. Man begann zu begreifen, dass (im Doppelsinne) nicht von oben herab zu theologisieren sei, da man auf diese Weise weder die christliche Botschaft recht versteht, die immer schon ‚unten‘ ist, noch die Welt, die nicht hierarchisch nach apriorischen Prinzipien konstruiert ist. Warum soll sich ein Christ in säkularen Fragen nicht so oder so entscheiden können? Die Entscheidung über Weltliches sollte auch weltlich gefällt werden können („Dem Kaiser, was des Kaisers ist“, Mat 22, 21).

Diese Interpretationslage führte dazu, dass die christliche Kirchenkritik und die sozialistische Religionskritik in der *Sozialkritik* zueinander fanden. Es war nunmehr für Christen möglich, Sozialisten zu sein und umgekehrt.<sup>149</sup> Schließlich war die Frage des „Atheismus“ für Marx unwichtig: Mit der Erkenntnis, dass durch die scholastische Behandlung dieser Frage nichts für die Wirklichkeit zu gewinnen sei, war Marx ja angetreten. Er hat die Frage nicht so oder so beantwortet und daraus Konsequenzen gezogen, sondern sie auf sich beruhen lassen, und die Fragen der Welt als autonome betrachtet. Zu ihrer Beantwortung braucht man die philosophische Gottesfrage in den wenigsten Fällen.<sup>150</sup> Weil man auf säkularer Grundlage zu durchaus verschiedenen politischen Urteilen kommen kann, gab es auch unter den Christen einige, die aufgrund *säkularer* Überlegungen zum Sozialismus neigten. Es war eine weltliche Frage, auch für Christen oder Juden. Dies war kein religiöser oder „christlicher“ Sozialismus, denn die Welt ist mündig geworden (Bonhoeffer 1949, Briefe vom Juni 1944).<sup>151</sup> Eine Rezeption des

---

diese Mittelposition nennen Friedrich Heiler, Gottfried Naumann und später Fritz Lieb (vgl. Kambas 1985, Faber 1994, 84 ff.).

148 Siehe 2.1.3. Später aber lebte die „Kirche im Sozialismus“ von ihr (Thumser 1996).

149 Erwin Eckert brachte dies in einer Flugschrift 1926 auf den Punkt: „Die religiösen Sozialisten Deutschlands [...] wollen vielmehr der Überzeugung Ausdruck verleihen [...]: dass es vom Evangelium zum Sozialismus einen Weg gibt, und dass es vom Sozialismus einen Weg zum Evangelium gibt“ (nach Balzer 1993, 68).

150 Marx sagte sinngemäß nicht: ‚Es gibt keinen Gott, also ...‘, sondern eher: ‚Egal wie ihr die Frage nach Gott beantwortet, in diesem Fall bringt sie uns nicht weiter. Von denen jedenfalls, die sich keck auf Gott berufen, ist keine Besserung der Lage zu erwarten. Lassen wir diese Frage also hinter uns.‘ Er meinte, dass selbst ‚der Atheismus anfängt, ausgetragen und verschlissen zu werden‘ (MEW 1, 539; Fn. 85).

151 Cf. Kraus 1982, Gräß 1999. Die Akzeptanz dessen liegt in der Konsequenz der monotheistischen Buchreligion: Wie man über Weber von Nietzsche hatte lernen müssen, war die Freisetzung einer entgötterten Welt in die Vernunft des Menschen auch eine welthistorische Leistung der biblischen Religion selbst. Nach Nietzsche

Marxismus jenseits der unsinnigen Frage nach dem Atheismus war so ermöglicht.<sup>152</sup> Es finden sich in der Folge Theologen, die Marx produktiv lasen, auch jenseits der Theologie (so Heimann, Fuchs, Wünsch oder Gollwitzer, cf. 2.6.7).

### Religiöser Sozialismus

Doch bleibt ein Theolog ein Theolog, auch wenn er nicht theologisiert. Eine weitere Gruppe sah gerade in der von den gemäßigten Gruppen abgelehnten radikalen Praxis nicht eine von säkularer Vernunft, sondern eine vom Christentum geforderte und bemühte sich *daher* um eine Vermittlung. In einigen Schriften der Sozialisten machte es ja den Anschein, als seien diese die wahre „Nachfolge“ angetreten, besonders was die Lehre Jesu (Mat 19, 24),<sup>153</sup> den Kommunismus des Urchristentums (Apg 4, 32)<sup>154</sup> oder die Reformation betraf.<sup>155</sup> Mit Kutter konnte man dies auch *unabhängig* vom Selbstverständnis der SPD vertreten.<sup>156</sup>

---

hatte das Christentum alles in der Welt solange vor die Vernunft gebracht, bis es schließlich selbst vor sie kam – und zu leicht wog (MEW 2, 137; Gogarten 1953, Bosse 1970, Tenbruck 1975). Paradox wäre es, diesen weltlichen Standpunkt aufgrund seiner Genese selbst als „christlich“ (oder, wie Stahl und Tillich, als protestantisch) zu behaupten; das höbe die Weltlichkeit wieder auf, wie es methodisch Genesis und Geltung vermengt. Islam und Judentum haben es zu ihrer eigenen säkularen Aufklärung gebracht, weit eher sogar; auch wenn sie heute defensiv ist.

152 Die philosophische Kategorie „Unsinn“, die Wittgenstein für die Sorte von Frage verwandte, auf die keine Antwort möglich ist (1984, 50, 63), entspricht den Ausführungen von Marx zur Gottesfrage: „Frage dich, wie du auf jene Frage kömmt; frage dich, ob deine Frage nicht von einem Gesichtspunkt aus geschieht, den ich nicht beantworten kann, weil er ein verkehrter ist? [...] Wenn du nach der Schöpfung [...] fragst, so abstrahierst du also vom Menschen und der Natur. Du setztest sie als nichtseiend, und willst doch, dass ich sie als seiend dir beweise. Ich sage dir nun: gib deine Abstraktion auf, so gibst du auch deine Frage auf [...] Denke nicht, frage mich nicht, denn sobald du denkst und fragst, hat deine Abstraktion [...] keinen Sinn“ (MEW 40, 545). „Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort“ (Wittgenstein 1984, 85); „denk nicht, sondern schau!“ (277). Voegelin 1959, 33 erblickte hierin nur ein „Denkverbot“ (obwohl er Marx zugleich als Gnostiker hinstellt). Eher sollte man es als eine Reaktualisierung der Differenzierung verschiedener Geltungsebenen philosophischer Rede betrachten: Schon Kant legte dar, dass man von „spekulativen“ Sätzen über die Weltentstehung nur einen „regulativen“ Gebrauch machen könne – aus ihnen ist nichts weiteres zu folgern (KrV A 509, A 672 ff.). Für Marx ist ihre Beantwortung praktisch irrelevant, da aus ihnen nichts folgt. Vielmehr bringen sie von ‚irdischen‘ Fragen ab; ja es droht die Gefahr, dass man sich in ihnen wie in einem „Fliegenglas“ verfängt (Wittgenstein 1984, 378; cf. MEW 2, 60; MEW 3, 40; s.u., Fn. 196; auch 4.1).

153 Vgl. Machovec 1972, Fetscher 1974, Rolfes 1974. „Jesus ist die soziale Bewegung“ (Barth, in: Gollwitzer 1972, 7).

154 Siehe hierzu neben Farner 1969 detailliert Martin Leutzsch, in: Faber 1994, 77 ff.

155 Siehe Engels, MEW 7, 531 ff.; Kautsky 1895 und 1908, Blochs 1921.

156 Hermann Kutter, neben Leonard Ragaz der erste „Religiös-Soziale“ und zentral für Barth, meinte in *Sie müssen* (1903), die Sozialdemokratie sei, „unbewusst vom lebendigen Gott getrieben, der erschlafften Kirche als Ansporn zu überindividueller Reichgottesarbeit erstanden“ (RGG<sup>2</sup> Bd III, 1442; Kutter 1965, Zademach 1973).

So propagierte man einen neuen „religiösen Sozialismus“, sowohl von christlicher Seite („Theologie der Revolution“) wie von marxistischer (Bloch, Metzger).<sup>157</sup> Diese überschwängliche Konzeption führte allerdings zu einer „elliptischen“ Theologie (Barth): sie hatte mit Gott *und* Welt nun zwei Zentren, deren genauere Verhältnisbestimmung nicht immer glücklich konzipiert wurde. Eine von beiden musste im Zweifelsfall geopfert werden, und es war nicht im voraus auszumachen, welche das sein würde. Tillichs Freund Eugen Hirsch konnte ebenso leicht zu Nationalismus und Nationalsozialismus überwechseln wie Barths Freund Gogarten. Der religiöse Sozialismus unterschied sich *im Prinzip* wenig vom alten Bündnis von Thron und Altar oder der neuen Theologisierung des Völkischen. Ungewollt übernahm so gerade der radikalste Flügel der religiösen Sozialisten ein Erbe der „bürgerlichen Religion“ (Metz), indem er die Kultur sakralisierte. Dies war eben mit *jeder* Kultur möglich: mit der liberalen (Harnack, Troeltsch) ebenso wie mit der sozialistischen (Tillich, der frühe Barth) oder nationalistischen (Gogarten, Hirsch). Weltliche Gegensätze gewinnen durch eine sakrale Aufladung nur wenig. Sie werden so nur verhärtet.

Ironisch an der Sakralisierung ausgerechnet des Marxismus war nun, dass sie erst durch die Ablehnung derselben eingeleitet wurde. Ernst Troeltsch, ein durch die Freundschaft mit Max Weber soziologisch geschulter Theologe, griff wie dieser den „historischen Materialismus“ als *Methode* partiell auf; doch er glaubte, ihn als *Weltanschauung* theologisch widerlegen zu müssen (Bosse 1970, 17). Hierauf verwandte er mehr Mühe als auf die tatsächliche Anwendung der von ihm akzeptierten Methode – wie in der deutschen Sozialwissenschaft ja gern „Methodenstreite“ geführt werden, bevor überhaupt Ergebnisse in Sicht sind. Als führender Vertreter des Kulturprotestantismus brachte Troeltsch Christentum und neuzeitliche Rationalität in einer „europäischen Kultursynthese“ in Verbindung.<sup>158</sup> Er hat so zwar „die Kultur“ theologisiert, innerhalb dieser aber in einem Vorurteil vorsortiert: der Marxismus fiel aus dieser Sakralisierung von vornherein heraus. Er galt nicht als „Kultur“ – ein Erbteil Nietzsches.

Theoretisch gründete Troeltschs weltanschauliche Ablehnung des Marxismus in seiner idealistischen Theologie. Er verortete die Religion in einer autonomen geistigen Überwelt,<sup>159</sup> wie sie sich im Weltanschauungsmarxismus kaum wieder-

157 Siehe hierzu etwa Breipohl 1970, Balzer 1973, Deresch 1977, Ewald 1977, Peter 1995, Bai 1996 oder Ewald 1997.

158 Vgl. Zahrnt 1966, 54. Ähnlich dachten Ernst Robert Curtius oder Max Scheler.

159 Als Ritschlschüler lässt Troeltsch, wie später Bultmann, für geistige Wirkungen nur geistige Ursachen zu (Bosse 1970, 76). Das „ideelle Eigenleben der Seele“ (83) ist ein „metaphysisches Prinzip“ (75). Dieser ontologische Dualismus räumt dem Geistigen ein eigenes, wenn auch begrenztes Recht ein. Das Dasein der Religion wird objektiv-genetisch, ihre „Wahrheit“ psychisch begründet (138). Die Religion sei selbstständig, da das Bedürfnis nach Religion aus keiner Materie ableitbar sei, diese vielmehr transzendiert werde. (Man könnte mit Marx sagen: der *Mangel* in der Welt ruft Religion hervor.) Da ‚die‘ Kultur meist die Religion bekämpfe (cf. Weber 1920, 544 ff.), könne auch sie nicht ihre Mutter sein (73). Troeltsch meint,

finden ließ – für den metaphysischen Theologen Grund genug, ihn abzulehnen. Obwohl es um die Möglichkeiten des Menschen auch im protestantischen Denken nicht allzu gut bestellt war,<sup>160</sup> legte Troeltsch dies als *theologische* Palastrevolte aus: „Dialektik und Naturgesetz [sind] an Stelle Gottes getreten und die Religion nicht bloß beseitigt, sondern auch ersetzt“ (Tillich GS III, 341).

Die verfehlte nichtweltliche Interpretation des Marxismus führte so dazu, ihm sowohl seine Weltlichkeit wie auch seine Nichtweltlichkeit vorzuwerfen. Erst 1919, anlässlich des Historismusbuches, las Troeltsch Marx intensiver (Bosse 1970, 92), unterschied ihn jedoch nicht von Engels' und Kautskys naturalistischem Determinismus (96). Er hat den Marxismus deswegen abgelehnt, weil er ihn wie Kautsky als eine quasireligiöse Weltanschauung verstand, die dem Christentum illegitimerweise Konkurrenz machen wolle. Marx wurde so zum Theologen gestempelt. Der totalisierenden Denkungsart des orthodoxen Marxismus, die ihn erst in Konkurrenz zur „Absolutheit“ des Christentums (Troeltsch) brachte, entsprach auf der anderen Seite die Unwilligkeit der Theologen zur „nicht-religiösen Interpretation“ (Bonhoeffer) nicht-theologischer Fragen. Die aufwertende Sakralisierung des Marxismus im religiösen Sozialismus hat also in der abwertenden der liberalen Theologie der Kultur seine Vorgeschichte: Deren religiöse Deutung der Kultur erleichterte es, den immer „kulturbedeutsamer“ werdenden Marxismus nun auch *positiv* zu sakralisieren – man musste nur das Zeichen vor der Klammern umdrehen. Genau dies tat dann Paul Tillich.<sup>161</sup> Tillich sah Marx in der Linie der jüdischen Propheten, und interessierte sich nur soweit

---

Marx kenne wegen seines ökonomischen Reduktionismus keine Religion (106). Marx allerdings sah in der Religion gerade eine „Protestation gegen das wirkliche Elend“ (MEW 1, 378), die er nur deswegen ablehnte, weil sie allein nichts bewirkte (und wenn, dann oft zum schlechteren). Auch Stähli 1976 sieht diesen Dualismus bei Troeltsch: einer reinrationalen Welt steht ein weltloses Christentum gegenüber („Kultur und Askese“, Troeltsch GS II, 625). Vom Christentum bleibt in der Wirklichkeit sozial nichts übrig, es beugt sich dem Gesetz des Stärkeren (wie bei Naumann; cf. Wünsch 1962, 12; Göggelmann 1987). Die religiöse Protestation ist zusammen mit der Weltlichkeit untergegangen. „Der religiöse Subjektivismus ergänzt eine allgemeine Ethik gut“ (Stähli 1976, 35). Dieses „Ergänzen“ zeitigt als unverbundenen Nebeneinander keine Wirkungen, sondern wirkt als Quietiv; trotz der Versicherung: „das Jenseits ist die Kraft des Diesseits“ (Troeltsch 1912, 979).

160 Nach Kant lässt sich in der Welt keine „Freiheit“ auffinden, solange man sie unter naturwissenschaftlicher Perspektive betrachtet. Moral und Religion unterscheiden sich nach Kant nicht ontologisch – sie betrachten keine andere Welt –, sondern in der Perspektive („Transzendenz ist dasselbe – anders gesehen“; Luhmann 1989, 313). Wie bei vielen deutschen Denkern war bei Troeltsch die Unterscheidung der Perspektiven durch die Etablierung einer Einheitsperspektive durch Fichte und Hegel zu einer ontologischen geworden (cf. 2.5, 3.1). Gerade die Metaphysizierung der Freiheit aber machte sie leicht „widerlegbar“. Die fichteanische Gleichsetzung der Freiheit des Handelns mit dem Sein des Geistes ist nicht lutherisch: die „Hure Vernunft“ entgeht der Kreatürlichkeit nicht (Luther 1525; Pohl 1999).

161 Wie Troeltsch sakralisierte Tillich die Kultur („Heiligung des Kulturlebens“, GW II, 27) und wollte „Synthese“ (129): „Ein neues Zeitalter der Einheit hebt an“ (16).

für ihn, wie er das hergab.<sup>162</sup> Gegen Ende der Weimarer Republik sah Tillich mit Sorge, dass *zwei* moderne Religionen gegeneinander ständen: die „prophetische“ des Sozialismus und die „tellurische“ des Nationalismus. Er wollte nun für eine „Sozialistische Entscheidung“ (1933) werben, indem er deren Plausibilität *theologisch* herleitete. Marx wurde so erneut in eine an Abhängigkeit grenzende Nähe zum Christentum gebracht. Das erhellt zwar die persönlichen Motive von Tillich, konnte aber aus zwei Gründen politisch nur begrenzt wirksam sein (das Buch wurde ohnehin eingestampft): erstens konnte es Nationalsozialisten nicht sonderlich beeindrucken, die, wie oft der Fall, Christentum und Marxismus gleichermaßen ablehnten. Zweitens musste es auch die Christen nicht notwendig überzeugen, da sich die behauptete Nähe des Marxismus zum Christentum ebenso gut *gegen* ihn wenden ließ. Sofern man sich über den pauschalen Atheismusvorwurf hinauswagte, wurde Marx' Deutung der Geschichte abgelehnt, weil sie eine „Heilsgeschichte“ ohne Gott sei; die der Entfremdung, weil sie der unaufhebbareren Erbsünde nicht Rechnung trage; die der Arbeit, weil sie den Schöpfergott ignoriere; oder seine Anthropologie, weil sie den „geistigen Werten“ keinen eigenen Raum lasse.<sup>163</sup> Auch die konservativen Theologen werteten Marx also als einen der ihren, nur sei seine Theologie eben defizitär und *deswegen* zu kritisieren.<sup>164</sup> Damit machten es sich beide Seiten zu leicht. Zu den relevanten Inhalten von Marx' Theorien, die ja auf säkularer Ebene liegen, drang man kaum vor.<sup>165</sup>

162 „Ja sagte ich zu den prophetischen, humanistischen und realistischen Elementen, Nein sagte ich zu den kalt berechnenden, materialistischen und von Ressentiment diktierten Elementen in seinen Analysen, Streitschriften und seiner Propaganda“ – also zur gesamten ökonomischen Theorie (Tillich GW XII, 68; nach Wehr 1979, 39 f.). Dies gilt auch für Leonard Ragaz (Stähli 1976, 98; die These von Marx als „Propheten“ Fromm 1963, 15 und erneut Monz 1995). Für Wünsch war es zwar eine „Anerkennung, Marx als Propheten zu bezeichnen, wenigstens in der Art wie Tillich es tut [...] Allerdings beginnt hier schon der abwertende Charakter der Kritik und deren Umschlag in die Polemik. Ihr Mittel ist, zu zeigen, dass Marx in Wirklichkeit der nicht ist, der er vorgibt zu sein, nämlich nicht Wissenschaftler, sondern eben Prophet, und zwar ein falscher“ (1962, 80). Auch der Vergleich des christlichen und marxistischen „Menschenbildes“ (Rich 1962, Bienert 1979) denkt theologisch: dies suggeriert erneut, Marx gehe wie die Theologie von obersten Prinzipien aus („der Mensch ist so, folglich ...“; cf. 4.3.4, Fn. 29). Übrigens ist hier nur die Rede von der Theorie der „religiösen Sozialisten“, nicht von ihren politischen und karitativen Anstrengungen.

163 Der Dadaist Hugo Ball (1919) wurde Extremkatholik, Sozialist und polemischer Antimarxist (und Antisemit), nicht zuletzt wegen Marx' resistenter Weltlichkeit.

164 „Fast alle christlichen Theologen, die sich mit Marx beschäftigen, sehen in ihm einen Konkurrenten [...] Dabei kommt [...] ein Zerrbild an Übertreibung heraus. Da ist die Rede vom titanischen Dynamismus, der den leer gewordenen Thron Gottes einnehmen will, von ‚Mystik‘ der Arbeit, von der Erwartung der endgültigen Erlösung des Menschen zu Erdenglück [...], von der schließlichen Bereinigung aller geschichtlichen Konflikte in der klassenlosen Gesellschaft. Das Subjekt dieser Entwicklung ist der ‚kollektive Mensch‘ als Heiland und Erlöser der Welt [...] Diese Erwartung, weil phantastisch, müsse dann an der Realität scheitern, es folge die Enttäuschung [...] Religiöse Menschen können sich schwer eine atheistische Hal-

Auf diese Weise wurde der Marx'sche Ansatz im religiösen Sozialismus *und* seinen theologischen Gegnern übersprungen: gab es vor ihm christliche Sozialisten (Cabot, Saint-Simon, Weitling etc.), so gab es nun auch sozialistische Christen (Blumhardt, Ragaz, Mennicke, Tillich etc.). Den weltlichen Marx konnte man so aus der Ahnenliste streichen.

Für das bisher Behandelte ist festzuhalten, dass mitunter wichtige Elemente der Marx'schen Methodik in die Theologie einfließen, obwohl der Marxismus weltanschaulich abgelehnt wurde, wie in den kirchensoziologischen Werken von Troeltsch oder in der Wirtschaftstheorie von Nell-Breuning; mitunter aber auch umgekehrt Theologen sich trotz einer weltanschaulichen Bejahung des Marxismus nicht mit den eigentlichen Marx'schen Theorien auseinander setzten, wie bei Tillich oder Moltmann der Fall. Die „gewaltsame, gekünstelte Theologisierung von Marx“ (Wünsch 1962, 86 ff.) verhinderte hier wie da ein nüchternes Bedenken der Marx'schen Theorien. Die Haltung gegenüber Marx blieb in seiner postumen Theologisierung eine Dezision – die politische „Entscheidung“ stand meist schon *vor* der Theologisierung fest und gewann durch diese nur wenig dazu.<sup>166</sup> Diese Konstellation wurde theoretisch erst mühsam aufgelöst – praktisch gibt es noch heute politische Gruppen, die im Namen des Christentums sprechen zu können vorgeben. Doch bevor die Trennung dieses Gemisches betrachtet wird (trennen = gr. *krinein*, daher „Kritik“), ist darauf einzugehen, wie sich die Beibehaltung der Vermischung auswirkte. Ein wichtiger philosophischer Nachhall dieser theologistischen Vermengung war die Säkularisierungsthese.

### Exkurs: Kritik philosophischer Säkularisierungstheorien

„Alle prägnanten Begriffe des modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.“ (Schmitt 1922, 49)

Die deutsche Philosophie, die eine Wissenschaft der Bestimmung von Grundbegriffen sein wollte, *bevor* die anderen Wissenschaften sie auslegen (Heidegger GA 18, GA 22, GA 29, GA 51; cf. 2.5.5), übernahm in vielen Fällen eher *nachzeitig* sedimentierte Interpretationen aus einzelwissenschaftlichen Diskursen, die sie zu „Grundbegriffen“ verunklarte. So vererbte sich auch die Theologisierung von Marx aus der Theologie in philosophische Säkularisationstheorien. Sie identifizierten Gedanken über die Weltgeschichte als solche über ein Heilsgeschehen.

---

tung vorstellen, ohne sie zur Religion, natürlich einer falschen, zu erklären“ (Wünsch 1962, 76, cf 50, 81). F. Naumann lehnte schweren Herzens Christentum und Sozialismus zugunsten seines „Realismus“ ab und bestätigt so den Zusammenhang *ex negativo* (20 f.; vgl. Nietzsche, Fn. 136, 178).

165 „Die Zustimmung des Religiösen Sozialismus zu der soziologischen Analyse der kapitalistischen Gesellschaft durch Marx bedeutet nicht ohne weiteres seine Zustimmung zu seiner ökonomischen Theorie“ (Tillich, GW II, 167). Wie ist das eine ohne das andere möglich? Tillich berücksichtige nur die Frühschriften (1962, 151).

166 Aus der Frage nach der Stellung zu Marx wurde ein unnötiger Glaubenskrieg. Wichtiger wäre der Kirchenkampf gegen die „Deutschen Christen“ gewesen.

Das Wort „Säkularisierung“ hat historisch einen präzisen Sinn: es meint den Übergang kirchlichen Grundbesitzes in weltliche Hände, wie er besonders nach der französischen Revolution auftrat (Lübbe 1965). Übertragen in die Philosophie wird es allerdings schwammig. Philosophische Säkularisierungstheorien beschränken sich ja nicht auf die soziologische Lehrbuchformel, dass sich in „der“ Moderne alles nach und nach verweltliche (bereits diese Beobachtung beruht auf einer überabstraktiven Verallgemeinerung), sondern sie liefern bestimmte Sinndeutungen dieser Allerweltsformel, in die persönliche Wertungen eingehen. Schon die Verallgemeinerung des Wortes „Säkularisierung“ auf kulturelle Prozesse unterstellt, dass *vor* der Moderne, in den traditionellen Gesellschaften, dieses fragliche „alles“, die gesellschaftliche Totalität, religiös gewesen sei. Was soll das heißen? Man unterschiebt auf diese Weise der Religion eine ursprünglich setzende Kraft, die das „alles“ aus sich entlassen habe – selbst die sozialen Verhältnisse zwischen Herren und Knechten wären religiös codiert, und hätten sich erst im Laufe der Moderne „ausdifferenziert“.<sup>167</sup> Wird für diesen Narrativ vom Zerfall der ursprünglichen Einheit<sup>168</sup> das Wort „Säkularisierung“ benutzt, so suggeriert dies zudem, die ursprüngliche Besitzerin des „alles“ sei die *Kirche* gewesen (Fn. 172). Aus dem klaren Wort wird ein philosophischer Ursprungsmythos, eine „Kategorie des geschichtlichen Unrechts“ (Blumenberg 1966, 60).

Folgende Fragen werden so eher überdeckt als geklärt: Erschien denn wirklich alles in religiöser Form? Das ist doch mehr als zweifelhaft. Aber selbst wenn unterstellt wird, *dass* „alles“ religiös artikuliert worden sei, muss darum auch die „Substanz“ religiös gewesen sein? Und selbst wenn man idealistisch unterstellt, dass die Menschen einmal von Religion gelebt hätten,<sup>169</sup> warum soll dann jedes weitere Stadium als von diesem Ursprung abhängig gedacht werden? Und wenn auch dies so gedacht wird, ist dann der Vorwurf an ein bestimmtes späteres Den-

167 Die Systemtheorie, die sich methodisch über die „Teilnehmerperspektive“ hinwegsetzt (Halfmann 1996a, 30), bleibt in ihren Inhalten derselben um so eher verhaftet: beschrieben wird meist der Wandel der Selbstverständnisse. Nur wenn Denken und Sein identisch sind, kann das zugleich als eine „Beschreibung“ der Realität gelten.

168 Dies ist nicht mehr als die Projektion einer Verallgemeinerung auf einen antedevonianischen Zustand im Stile der Romantik. Tatsächlich waren frühere Gesellschaften derart zerspalten („stratifikatorisch“), dass es zwischen ihren Mitglieder kaum je „Kommunikation“ gab. Was soll sich da noch „ausdifferenzieren“?

169 „Soviel ist klar, dass das Mittelalter nicht vom Katholizismus und die antike Welt nicht von der Politik leben konnte“ (MEW 23, 96; cf. MEW 3, 39, 47; aber C. Schmitt 1932a). „Auf keinem Gebiete die Substanz voraussetzen – heißt ...: kein vom Denken unterschiedenes Sein, [...] kein vom Subjekt unterschiedenes Objekt, keine von der Theorie unterschiedene Praxis [...] anerkennen“ (MEW 2, 150). „Diese Summe von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet, ist der reale Grund dessen, was sich die Philosophen als ‚Substanz‘ und ‚Wesen des Menschen‘ vorgestellt, was sie apotheosiert und bekämpft haben, ein realer Grund, der dadurch nicht [...] in seinen Wirkungen und Einflüssen auf die Entwicklung der Menschen gestört wird, dass diese Philosophen als ‚Selbstbewusstsein‘ und ‚Einzige‘ dagegen rebellieren“ (MEW 3, 38; cf. MEW 1, 216 ff.; G. McCarthy 1992, Pike 1999).

ken, es sei „nur“ eine säkularisierte Form religiösen Denkens, nicht sinnlos, da er sich aus methodischen Gründen auf *jedes* spätere Denken erstreckt (auf Liberalismus und Demokratie ebenso wie auf den Sozialismus)? Bezüglich dieser weniger scheidenden als vermengenden Marxkritik stellt sich zuletzt die Frage der Richtung: wird bemängelt, dass Marx zuviel „säkularisiert“ hat, dass er also nicht Jude oder Christ geblieben sei, oder umgekehrt, dass er zuwenig „säkularisiert“ hat, also dass seine Religionskritik nicht radikal genug gewesen sei?<sup>170</sup> Dies geht oft durcheinander. Die *philosophische* Formel „Säkularisierung“ erweist sich als unpräzise. Ihr Sachgehalt ist durch zahlreiche identitätsphilosophische Gleichsetzungen und Assoziationsketten kaum mehr greifbar. Philosophische Probleme werden so nicht gelöst, sondern vielmehr übersprungen. Der Vorwurf, Marx habe Gedanken der Religion säkularisiert, unterliegt einer Kette von logischen Sprüngen. Er vereint die bunte Schar der Marxgegner unter einem politischen Kampfbegriff, der Widersprüchlichstes enthält.

Eröffnet wurde die philosophische Säkularisierungsthese von Carl Schmitt. Hatte Max Weber (1904) nur von Strukturanalogien zwischen der protestantischen Ethik und dem „Geist des Kapitals“ (MEW 23, 295) gesprochen,<sup>171</sup> so las Carl Schmitt das als bloßen Formwandel einer identischen „Substanz“, die ihm als genuin religiöse („theologische“) galt, und die daher wieder „politisch-theologisch“ interpretiert und vertreten werden müsse (cf. 2.6.7).<sup>172</sup>

170 Wäre eine neue Einheit von Religion und Politik (so Schmitt und Voegelin, cf. Kiel 1998) eigentlich wünschenswert? Das ist nicht nur eine Frage des Kopftuches.

171 Dies tat auch Marx („Kultus des abstrakten Menschen“ MEW 23, 93). Er sah allerdings mehr als Weber: das Christentum hat sich nicht nur dem Kapitalismus, sondern zuvor auch anderen Formen perfekt eingepasst, und würde dies notfalls auch mit dem Sozialismus tun (MEW 4, 200, 484). Es beruht auf einer perspektivischen Täuschung und idealistischen Voraussetzungen (2.5.7), die Religion als Ursache des Kapitalismus zu werten (was nicht Webers Absicht war, wohl aber seine Wirkung). Wenn Weber die innerweltliche Askese „Geist des Kapitalismus“ tauft, beschreibt er eine vorkapitalistische Formation: die Geldfunktion der „Schatzbildung“ (MEW 23, 144 ff.; MEW 24, 488 ff.). „Der Schatzbildner opfert daher dem Goldfietisch seine Fleischeslust. Er macht Ernst mit dem Evangelium der Entsagung“ (MEW 23, 147; 2.3.5, Fn. 155; 2.4.6, Fn. 138). Die Askese der erweiterten Reproduktion (die Akkumulation muss aus dem Mehrwert bezahlt werden, MEW 23, 615) ist im Kapitalismus nicht mehr dieselbe: sie wirft, jedenfalls im Glücksfalle, eine hohe Rendite ab, so dass sich die Rede von „Askese“ oder „Abstinenz“ (MEW 23, 623) erübrigt: „Produktion und Reproduktion auf erweiterter Stufenleiter gehen [...] ihren Gang ohne alle Dazwischenkunft jenes wunderlichen Heiligen, [...] des ‚entsagenden‘ Kapitalisten“ (MEW 23, 625; zum Luxuskonsum MEW 24, 402 ff.). Kurz 1994, 172 wirft seltsamerweise Marx eine protestantische Arbeitsethik vor.

172 Die Behauptung einer Umbesetzung setzt voraus, dass die Kirche göttlich sei (sie „persönlich repräsentiert Christus“, Schmitt 1923, 56). Diese Gottessubstanz („die übernatürliche Dimension der Kirche“, Senge 1985, 312) habe sich in den Staat säkularisiert („Die ‚Allmacht‘ des Gesetzgebers ist nicht nur linguistisch von der Theologie abhängig“ (Schmitt 1922, 38; cf. 42, 45 – wie sonst, wenn nicht substantiell?). Zur Kritik Kodalle 1973, Faber 1975, 2001, Mehring 1989, Bröckling 1993, Wacker 1994, Groh 1998, Kiel 1998, Pircher 1999, Gross 2000.

Eine ganze Familie von Interpreten im Schweizer Exil der 1930er Jahre übernahm diese These des damaligen Nationalsozialisten Schmitt. Der katholische Theologe Hans Urs von Balthasar, der Soziologe René König und die Philosophen Karl Löwith und Jacob Taubes untersuchten das Verhältnis der modernen „Geschichtsphilosophie“ zur jüdisch-christlichen Eschatologie.<sup>173</sup> Wie in der Theologie galt Marx von vornherein als falscher politischer „Prophet“ (Fn. 162).

An der bekanntesten Version, Löwiths Buch über die „theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie“ (1949), lassen sich die Voraussetzungen dieses Denkens beispielhaft freilegen. Löwith übernimmt Schmitts substantialistische Interpretation, ohne sie zu nennen,<sup>174</sup> wenn er den Marxismus als „Pseudomorphose des jüdisch-christlichen Messianismus“ bezeichnet (1949, 49) – unerachtet der Tatsache, dass diese Vermengung an die nationalsozialistische Rede von einer „jüdisch-bolschewistischen Weltverschwörung“ erinnert; Löwith verlegt Marx' unbewussten Messianismus sogar in seine „Rasse“ (48).<sup>175</sup> Weiterhin teilt Löwith mit den katholischen Apologeten das idealistische top-down-Denken: von einem obersten Grundsatz werde alles abgeleitet, und es komme nur darauf an, welcher dies sei.<sup>176</sup> Da Marx kein Theologe war, konnte es also nur der „Atheismus“ sein, der sein Denken und Handeln auf diese Weise vorprogrammierte.<sup>177</sup> Die Frage ist nur: Was ist ein „Reich Gottes, ohne Gott“ (46)?

173 Schmitt 1922, Balthasar 1936, Taubes 1947, Löwith 1949, König 1987, 90 ff.; cf. Voegelin 1952, 158 ff., 235; Kröner 1977, Vondung 1988. Taubes' Doktorvater König war mit Löwith befreundet. Von ihm angeregt, hatte er in Zürich Vorlesungen über Marx gehalten. (Auch Balthasar war in Zürich.) Taubes griff sie auf (König 1980, 8, 140; 1987, 435). Überschwängliche Formen des Marxismus, des sich prophetisch gerierenden im Westen wie des Staatskultes im Osten, gaben der Säkularisierungsthese ihre Plausibilität. Sie ist inzwischen ein Allgemeinplatz (vgl. das konservative Paradox, dass ‚die‘ Moderne auf Voraussetzungen beruhe, die sie nicht selbst garantieren könne, Böckenförde 1991, 112; 2.4.3, Fn. 57). Der Bezug auf Marx war allerdings fraglich. Für Schmitt gibt es zwei säkularisierte Religionen („nemo contra deus nisi deus ipse“), den messianischen Sozialismus (Behemoth), den er verurteilte, und den „katholischen“ Staat (Leviathan), den er vertrat (Schmitt 1923a, Gross 2000, 155 ff., 225 ff.; 2.6.7).

174 Carl Schmitts Schriften waren Löwith allerdings wohlbekannt, siehe Löwith 1935.

175 Hier ähnelt Löwith Plenge, auf den er sich aber nur bezüglich Hegels bezieht. „Ich habe Marx schon damals 1911 in seiner letzten Eigenheit als ‚Juden‘ gekennzeichnet“ (Plenge um 1933, nach Käsler 1986, 411 f.; cf. Berlin 1994).

176 Voegelins Voraussetzung für die „neue“ Wissenschaft von der Politik etwa ist „eine durchgearbeitete Ontologie, die alle Seinsbereiche, vor allem den weltjenseitigen, göttlichen, als real anerkennt“ (1952, 16; s.o., Fn. 137).

177 „Auf der Grundlage [!] dieses [...] Atheismus unternahm Marx seine radikale Kritik [...] Die Leugnung der menschlichen Abhängigkeit von einer bestehenden Schöpfungsordnung ist die atheistische Voraussetzung [!] der materiellen Weltrevolution“ (Löwith 1949, 49 f.). Der Materialismus habe eine „atheistische Begründung“ (50). Wie Nietzsche macht Löwith die Alternativ auf: „Ist das oberste Maß unseres Daseins das Sein der Welt oder der christliche Gott“ (1949, 198)? *Tertium datur*: Von einem solch spekulativen ‚obersten Maß‘ hängt bei Marx theoretisch ebenso wenig ab wie in Newtons Physik (Newton war fromm, dennoch praktizierte er ei-

Wie soll ein Atheismus messianisch sein? Nur weil Löwith selbst die Struktur des theologischen Denkens beibehält, erscheint ihm Marx' „historischer Messianismus“ als (fern-)gesteuert vom „Geist des Prophetismus“:

„Das kommunistische Manifest ist in erster Linie ein prophetisches Dokument“ (Löwith 1949, 46). „Die grundlegende Voraussetzung [...] des kommunistisches Manifestes [...] liegt [...] darin, dass die eine Klasse Kinder der Finsternis und die andere Klasse Kinder des Lichts sind“ (47).

Die theologistische Prämisse in Löwiths Denken<sup>178</sup> ist so stark, dass er noch die Religionskritik von Marx in sein Narrativ einbaut (49 ff.), obwohl sie dies dementiert.<sup>179</sup> Diese Sicht verhärtet sich darin, dass Löwith Marx' Theorie von vornherein nicht als *Wissenschaft* zur Kenntnis nimmt.<sup>180</sup> Darin ist Löwith Kind seiner Zeit: er übernimmt vom deutschen Bürgertum die typische Geringschätzung für westliche Politik und „westliche“ Wissenschaft. So wird Marx, für den das „Weltlich-Werden der Philosophie“ (MEW 40, 328) der Ausgangspunkt war, als spekulativer Theologe gelesen. Obwohl Löwith sich zeitlebens nur mit Marx' Frühschriften beschäftigte, scheinen gerade deren Errungenschaften, die Religions- und Philosophiekritik, an ihm abgeperlt zu sein; wie an so vielen seiner Ge-

- 
- nen methodischen Atheismus, „etsi deus non daretur“, wie Grotius für das Naturrecht sagte) oder in Kants Ethik – auch wenn biographisch für Marx „der vornehmste Heilige ...im philosophischen Kalender“ Prometheus war (MEW 40, 263).
- 178 Obwohl Marx mit Bibelanspielungen nicht spart (eher um die Positionen der Gegner als absurd zu überführen als um die eigene anzupreisen, Buchbinder 1976), benutzt erst Löwith die Begriffe „Ersünde“ (1949, 47), „letztes Gericht“ (46), Christus, Kreuz, Auferstehung und Erlösung (48; Löwith wechselt unbedenken vom Marx „rassisch“ zugehörigen Judentum ins Christliche). Bereits Nietzsche führte einen Kampf „gegen das latente Christentum (z.B. in der Musik, im Sozialismus)“ (1887, 1021; der Terminus „Mein Kampf“ fällt hier fünfmal).
- 179 Die Religionskritik, die Löwith äußert, ist sinngemäß – und überspitzt – die, dass Geschichtsdenken zu Marx führe und die jüdische Religion zum Geschichtsdenken, so dass es also vom bürgerlichen Standpunkt praktisch klüger sei, nicht religiös zu werden, jedenfalls nicht in der jüdisch-christlichen Variante. Das ist eine prudentielle Klugheitsregel mit katholisch-atheistischen Zügen (cf. Gross 2000, 155 ff; Faber 2001), aber noch keine theoretische Kritik.
- 180 „Der Marxismus gehört in den Zusammenhang der Kirchen- und Ketzergeschichte, nicht der Wissenschaftsgeschichte“ (Hofmann 1987, 12). Löwith betrachtet nur das Manifest (2.1.1, 2.4.6). Es sei „keineswegs [...] eine rein wissenschaftliche, auf empirische Fakten gegründete Analyse“ (1949, 46). Die Wissenschaft bei Marx sei „verkehrte Form“ (48; was nur zeigt, dass diese Lesart sie nicht unterbringen kann): „Es ist nicht möglich, die Vision der messianischen Berufung des Proletariats wissenschaftlich zu beweisen und Millionen von Anhängern durch eine bloße Feststellung [...] zu begeistern“ (49 f.). Das trifft Sorel und Gramsci und wurde auch Kautsky vorgeworfen (2.1.4, Fn. 72). Bezüglich Marx aber ist dies ein Hinweis, dass er eben aus diesem Grund nicht „messianisch“ gelesen werden kann. Löwith spürt, dass seine eschatologische Lesart nicht mit dem Textbefund übereinstimmt, doch projiziert er sein eigenes Problem auf Marx: „Marx' Antwort auf diese Frage ist keineswegs überzeugend“ (49). Für Marx stellt sich diese Frage nicht. Zwar spielt Agitation im Manifest eine große Rolle, aber seine Endabsicht ist säkular.

neration.<sup>181</sup> Karl Löwith, der angetreten war, die Geschichtsphilosophie zu bekämpfen, hat eine neue Modewelle der Geschichtsphilosophie mit eingeleitet.

Marx hatte über Dinge *in* der Geschichte gesprochen, und davon ausgehend heuristische Gesetzmäßigkeiten benannt. Er rief dazu auf, die sich bietende Möglichkeit einer anderen Wirtschaftsordnung zu nutzen. Geschichts*philosophie* aber lehnte er dezidiert ab.<sup>182</sup> Löwith dagegen sagt nichts über geschichtliche Ereignisse, sondern löst deren Form (Geschichte) von ihrem Inhalt (geschichtliche Ereignisse) ab, um darüber im Medium der Auslegung von anderen Geschichtsphilosophien apriorische Betrachtungen anzustellen. Wie die Junghegelianer, deren Hagiograph er wurde, saß er im Fliegenglas des „Geistes“ fest und kam nicht heraus.<sup>183</sup> Löwith ist somit noch eher als Theologe zu bezeichnen als Marx:<sup>184</sup>

Die politischen Kämpfe seiner Zeit waren Löwith, einem Sohn großbürgerlicher Eltern, fremd geblieben.<sup>185</sup> Von den Erschütterungen seiner Zeit – die daran

181 Löwith liest Marx nicht nur als Propheten, sondern auch als Hegelschen Philosophen: „Das allgemeinste Prinzip von Marx ist dasjenige Hegels: die Einheit von Vernunft und Wirklichkeit“ (53). Wenn irgendetwas in Marx' Werk kontinuierlich ist, dann der Kampf gegen eben diese idealistische Hegelsche Voraussetzung (2.5.7). Doch für Löwith ist und bleibt Marx Philosoph („aber auch als ‚Materialist‘ blieb Marx Philosoph“, 1949, 38; das erinnert an Horkheimer 1937, 59/GS 4, 219, cf. Fn. 73). Er nahm „die künftige Philosophie [!] vorweg“ (1949, 39). Außerdem habe er moralisch argumentiert (47) – was nicht recht zum gleichzeitig unterstellten Hegelianismus passen will, dafür aber eine noch heute beliebte Marxlesart tradiert (cf. Spengler 1923, 471 f.; Popper 1944 II, 243 ff.; Wildt 1997; siehe 3.1.4).

182 Marx wandte sich eindeutig gegen den „Universalschlüssel einer geschichtsphilosophischen Theorie“, „deren größter Vorzug darin besteht, übergeschichtlich zu sein“ (MEW 19, 111 f., cf. MEW 13, 616; F. Jonas 1968 I, 217; siehe 2.1.4, Fn. 71; 2.4.5). Über seine „allgemeinsten Resultate“ (MEW 3, 27, cf. MEW 40, 467; MEW 13, 8) meinte er: „Diese Abstraktionen haben für sich, getrennt von der wirklichen Geschichte, durchaus keinen Wert. [...] Sie geben [...] keineswegs, wie die Philosophie, ein Rezept oder Schema, wonach die geschichtlichen Epochen zurechtgestutzt werden können“ (MEW 3, 27). Vgl. dazu Vollgraf 1996 und 1998, Behrens 1997.

183 Das philosophische Fliegenglas der Hegelianer (Fn. 152) führte noch bei Löwith (Fn. 196) zu einer Auffassung ähnlich der von Marx beschriebenen, dass „mein wahres religiöses Dasein mein religionsphilosophisches Dasein, mein wahres politisches Dasein mein rechtsphilosophisches Dasein, [...] mein wahres menschliches Dasein mein philosophisches Dasein [ist]. Ebenso ist die wahre Existenz von Religion, Staat, Natur, Kunst: die Religions-, Natur-, Staats-, Kunstphilosophie“ (MEW 40, 582). Geschichte und Geschichtsphilosophie wären in diese Liste zu ergänzen. Eine Brisanz hatten die deutschen Diskussionen über die Geschichte bereits durch die Unklarheit über den wissenschaftstheoretischen Status der Geschichtswissenschaften (Dilthey 1883, Rickert 1896). Doch die Frage der Gegebenheitsweise des Gegenstandes „Geschichte“ wird von Löwith, einem Husserlschüler, nicht gestellt.

184 Marx (MEW 3, 40) verspottete „die wichtige, neuerdings mehrfach behandelte Frage: wie man denn eigentlich ‚aus dem Gottesreich in das Menschenreich komme‘, als ob dieses ‚Gottesreich‘ je anderswo existiert habe als in der Einbildung und die gelahrten Herren nicht fortwährend [...] in dem ‚Menschenreich‘ lebten“.

185 Löwith verließ München 1919, weil ihm die Revolution „zu laut“ geworden war. Auch der Angriff der Japaner auf Pearl Harbour 1941 ließ den soeben von Japan in die USA Übersiedelten kalt (Lutz 1999, 280 ff.).

wahrlich nicht arm war – hielt er diejenigen des *Geistes* für die schwerwiegendsten: ihm und seinem Studienfreund Leo Strauß erschien der „Historismus“ als *das* Problem der Epoche. Zwar war Marx für die Entstehung dieses Paradigmas in der Geisteswissenschaft wichtig. Wie der junge Marx hatte sie sich von Hegels Geschichtskonstruktion ab- und der „wirklichen“ Geschichte zugewandt.<sup>186</sup> Doch der an den deutschen Universitäten wirksame Historismus, also die auf Marx bereits reagierende Version, hatte die materialistische Relation der Theorie auf eine politökonomische Basis gestrichen und an dessen Stelle die irrationale Basis des „Lebens“ gesetzt (2.5.2). Dieser Nihilismus machte zwar die historische *Relativierung* der vormalig für autonom gehaltenen „geistigen Gebilde“ mit, nicht aber deren *Relationierung* auf eine historisch stringent zu verfolgende Geschichte der Basis.<sup>187</sup> Die Vergeisteswissenschaftlichung des Historismus bei Dilthey und Heidegger erblickte „Sinn“ erst innerhalb eines emphatisch „historischen“ Horizontes – innerhalb eines isoliert betrachteten Überbaus (2.5.2). Aus dieser Optik hatte Löwith den Eindruck, in dem steten Wechsel, den der Historismus konstatierte, ohne ihn erklären zu können, sei eigentlich kein „Sinn“ zu finden. Marxens Thematisierung geschichtlicher Ereignisse und künftiger Möglichkeiten las Löwith idealistisch als *Metaphysik* ‚der‘ Geschichte – unter Ausblendung der Basis.

Wenn aber, wie bei Löwith, innerhalb der Marx'schen Theorie die zentralen empirischen Momente, wenn die Reflexionen auf das Verhältnis dieser veränderten Form von Theorie sowohl zu ihrer kontemplativen Vorgängerin wie zur politischen Praxis, wenn schließlich der besondere Charakter politischer Rhetorik in einzelnen dieser in die Praxis eingelassenen Texte ignoriert, die einschlägigen Parteien also ohne Beibringung ihres Kontextes zitiert werden, *dann* mag diese Theorie einer mythischen Geschichtsphilosophie ähneln.<sup>188</sup> Diese entfernte Analogie auf der textualen Ebene – die niemand bestreiten wird, die aber als solche wenig besagt – wird allerdings nicht näher untersucht. Mit der formalen Entsprechung des eindimensional-philosophisch gelesenen Marxismus zu ausgewählten religiösen Mythen wird eine Abhängigkeit desselben zu jenen schlechterdings behauptet, ohne dafür noch Belege anzubringen.<sup>189</sup>

186 Löwith 1958; Lutz 1999, 279. Zur „Überwindung des Historismus“ Mannheim 1924, Schnädelbach 1974, 160 ff.

187 Zu Ranke, Droysen, Treitschke etc. Schnädelbach 1974. Troeltsch 1922 ist selbst noch Historist. „Die Relativität jeder Art von menschlicher Auffassung des Zusammenhangs der Dinge ist das letzte Wort der historischen Weltanschauung, alles im Prozess fließend, nichts bleibend“ (Dilthey, GS V, 9; vgl. Lukács 1954, 349).

188 Darum haben Schul- und einführende Lehrbücher, die Marx als Geschichtsphilosophen hinstellen, zunächst einmal recht; Einführungs- und Schulbücher müssen vereinfachen (cf. Ständeke 1981, Angehrn 1991, Schaeffler 1991). Zur hinreichend philosophischen Erfassung Marxens reicht dies aber bei weitem nicht aus.

189 Gegen Ähnliches bei Toynbee (*A Study of History* II, 178) richtet sich Popper (1975 II, 312): „,Die entschieden jüdische Inspiration des Marxismus [...] ist die apokalyptische Vision einer gewaltsamen Revolution [...] die wohlbekannten Züge der traditionellen jüdischen Apokalypse treten durch diese fadenscheinige Verkleidung hindurch zutage [...]‘ Es ist nicht viel in dieser vortrefflichen Stelle enthalten,

Eine andere Ebene als die textuale berücksichtigt Löwith nicht. Löwith unterstellt, wie schon Carl Schmitt (Fn. 172), einen Formwandel einer identischen Substanz. Gegen diesen Popanz einer marxistischen Geschichtsmetaphysik will Löwith nun *jegliche* Sinnerwartung von der Geschichte abziehen.<sup>190</sup> Er weist jede Aussage über sie ab, die über die Konstatierung eines „Zufalls“ hinausgeht.<sup>191</sup>

Gegenüber seinem „Auszug aus der Geschichte“ in die Natur<sup>192</sup> verschmelzen *alle* Theorien, die irgend von Geschichte handeln – antike Historiographie, jüdische Prophetie, mittelalterliche mythische Heilsgeschichten, die Geschichtsschreibung der Aufklärung, ihre Radikalisierung im historischen Materialismus sowie die wenigen Entwürfe zu einer „Universalgeschichte“ (Herder, Condorcet, Hegel) – zu einem erratischen Block. Dadurch gerät Löwith die Realität aus dem Blick.<sup>193</sup> Seine *verüberallgemeinernde* Denkart verstellt Löwith die Sicht auf seine Gegner: Einst kritisierte er den theologisierenden Dezisionismus der deutschen Zwischenkriegsphilosophie.<sup>194</sup> Doch wenn er meint, in *Marx* die Wurzel dieses Denkens getroffen zu haben, so übersieht er, dass dieser bereits von jenem getroffen werden sollte (2.5.2). Löwith gerät damit in eine Zweideutigkeit: er ist gegen Marx und dessen konservativ-revolutionäre Gegner *zugleich*. Indem er sie nicht mehr angemessen unterscheiden kann, ist seine eigene Position kaum dingfest zu machen. Sie ist damit genauso „pseudokonkret“, wie es Anders 1947 dem gemeinsamen Lehrer Heidegger vorwarf.

In einer solchen Zweideutigkeit war schon Löwiths Vorbild Jacob Burckhardt stecken geblieben: gegen die Geschichtsphilosophie eingestellt, vertritt er doch

---

womit ich nicht übereinstimmen würde – solange man nicht glaubt, dass hier mehr vorliegt als eine interessante Analogie. Aber wenn man glaubt, dass eine ernsthafte Analyse gegeben worden ist ..., dann muss ich Einspruch erheben“.

190 Dramaturgisch ist der Gipfel der Geschichtsmetaphysik, direkt vor dem rettenden Burckhardt, die Marx'sche (1949, 38 ff.). Vom Sozialismus und Faschismus in Löwiths drei Heimaten Deutschland, Italien und Japan ist keine Rede.

191 Löwith fragt: „denn ist die Geschichte nicht etwas völlig Zufälliges, verglichen mit der ewigen Bewegung der Himmelskörper und ihrer kosmischen Notwendigkeit?“ (1949, 197). Auch Natur hat eine Geschichte. Marx bezog sich neben Darwin auf die geologische Formationstheorie von P. Trémaux (cf. Irrlitz in Fleischer 1994, 113). Löwith übernimmt den Gegensatz von Natur und Geschichte von Feuerbach, den bereits Marx kritisiert hatte (MEW 3, 39, 43; cf. Löwith 1941). Die Forderung, keine Sinnerwartung in die Geschichte hineinzutragen („Enttäuschungen gibt es nur, wo etwas erwartet wird“; Löwith 1949, 13), kann nur meinen, keine *Werturteile* in die Beschreibung des Geschehens zu mengen, nicht aber, geschichtliche Prozesse gar nicht mehr zu betrachten. Doch selbst die „profangeschichtliche Methode Voltaires“, die erste „wissenschaftliche Theorie der ‚wirklichen‘ Geschichte“, lehnt Löwith ab (1949, 11). Gleichet das nicht einer Absage an jede „Geschichte“ zugunsten eines melancholischen amor fati, das sich um Einzelheiten nicht kümmern will?

192 Vgl. Bolz 1989. Wenn es in der Geschichtsphilosophie je ein Theologoumenon gab, dann ist es dieser Exodus, das verheißene Ende (Niethammer 1989, Meyer 1993).

193 „Mit Marx verglichen, ist Hegels Philosophie realistisch“ (Löwith 1949, 54).

194 Löwith 1935. Nach 1945 blieb er ein Kritiker Heideggers (Löwith 1953, 1986).

selbst eine solche, nur eben eine andere.<sup>195</sup> Sich prinzipiell gegen die Religion erklärend, verklärt Löwith sie am Ende selbst – wie schon Nietzsche oder der „religiöse Sozialismus“.<sup>196</sup> Aus dem Fliegenglas des Geistes ist kein Entkommen, wenn der Primat des Geistes schon in den Ausgangsvoraussetzungen steckt: Wenn die historischen Katastrophen, die den unausgesprochenen Hintergrund der Erörterungen Löwiths bilden, nur als Ausflüsse eines *Glaubens* gelten, dann kann nur ein *anderer* Glaube abhelfen (oder eine andere, skeptische Philosophie, wie Odo Marquard vorschlug).<sup>197</sup> Löwith bemühte sich folglich um ein „anderes Denken“ – wie sein Lehrer Heidegger, nur in einer bescheideneren Variante. Wohl aufgrund seines reingeistigen Blickwinkels übersah Löwith, dass ihn seine Lösungsversuche gerade wieder in Marx' Nähe brachten: angefangen mit der epikureischen Grundhaltung, waren seine Entwürfe zur Anthropologie wie seine Forderung nach einer „wissenschaftlichen Behandlungsart“ der Geschichte (nach Maßgabe der antiken Schriftsteller; 1949, 16) bereits von Marx vorweggenommen und *durchgeführt* worden.<sup>198</sup> Allerdings war Marx dadurch aus der reinen Philosophie – und damit aus dem Gesichtskreis Löwiths – hinweggeführt worden.

Das Säkularisierungsnarrativ wurde nun von vielen Autoren geteilt, die sich lediglich in der Bewertung dieses Narrativs unterschieden: plädierte Löwith für eine heidnisch-antike Eliminierung der Geschichte<sup>199</sup> und gegen den überall unterschobenen „jüdischen Messianismus“, so Taubes *für* Letzteren. Behauptete

195 Der „dünne Faden bloßer Kontinuität“ bei Burckhardt (Löwith 1949, 32) kann selbst geschichtsphilosophisch, ja theologisch interpretiert werden – als Position die der Gegenreformation. Ihr ging es darum, den „Ausnahmезustand“ weltlicher Veränderungen auszuschließen (2.6.7). Löwith ignoriert diesen, obwohl er längst da war: „Sollte wirklich eine radikale Krise die Kontinuität unserer Geschichte sprengen, so würde dies ihr Ende sein“ (1949, 28). Von einer solchen Krise war damals pausenlos die Rede (2.5.2, Fn. 89). Auch übernahm Löwith 1936a Nietzsches hochgradig geschichtsphilosophische „ewige Wiederkehr des Gleichen“.

196 Wie Jacob Burckhardt den Asketismus des frühen Christentums lobte und sich eine Rettung vor der „allgemeinen Unruhe“ nur durch diese vorstellen konnte (Burckhardt 1910, 207; vgl. Löwith 1936b; Martin 1947), so kam Löwith zu einer Naturverehrung, die stoische Züge trug (Habermas 1991, 195 ff.). Löwiths Schlusswort lautet: „Der neuzeitliche Geist ist unentschieden, ob er heidnisch oder christlich sein soll [...] Daher ist seine Sicht notwendigerweise trübe, verglichen mit dem entweder griechischen oder biblischen Denken“ (1949, 189). Die Option für ein radikales Christentum ist offen gelassen. Ein eigenes Denken in Neuzeit und Moderne anerkennt Löwith dezidiert nicht. Er ist gefangen im „Geist“, die klassische Bildung hat ihn der sozialen Realität entfremdet (vgl. Cancik 2000 zu Nietzsche).

197 Löwith 1950 unterstellt einen neuzeitlichen „Glauben“ an die Wissenschaft und die Geschichte. Auch der Kommunismus war für Löwith vor allem ein „Glaube“ (1949, 49). Damit argumentiert Löwith eben „theologisch“.

198 Eine Anthropologie entwarf Löwith in seiner Habilitation (1928) und späteren Schriften, wo die „Natur“ eine prominente Rolle spielt. Auf diese Weise ließ sich Marx allerdings schlecht aushebeln (Fn. 191; cf. 2.1.4, Fn. 74).

199 Schon hierin liegt ein hermeneutisches Defizit, weil sich „die Antike“ so nicht zu rechtstellen lässt. Auch sie hat Geschichtsschreibung wie Geschichtsspekulation gekannt, sogar Fortschrittsdenken hat es gegeben (Cancik 1983).

Carl Schmitt, die Übertragung theologischer Kategorien in die Politik werde erst dann unrechtmäßig, wenn die Theologie der *Herrschaft* ausgetrieben sei (oder eine Theologie der Freiheit sich erdreiste, sie zu nutzen),<sup>200</sup> so entgegnete Hans Blumenberg (1966), die „Selbstbehauptung“ der Neuzeit sei eine durchaus legitime gewesen. Eine weitere Variante dieses Narrativs war die Unterstellung eines gnostischen Dispositivs bei Marx, welche entweder zu einer Verurteilung Marxs aus christlicher Sicht führte – die zwar eine religiöse, aber nur eine christkatholische Politik dulden wollte (Voegelin 1959); oder zu einer Verurteilung aus kritisch-rationalistischer Sicht, die *gar keine* Vermengung der Religion mit der Politik duldet (Topitsch 1961). Schon diese Fülle unterschiedlicher religiöser Aufladungen des Marxismus zeigt ihre Unschärfe. Blumenberg ragt insofern aus diesen polemischen Schriften heraus, als er die allreligiöse Voreingenommenheit gerade vermeiden will. Doch auch er sah die Kontinuität in diesem Bruch rein *geistesgeschichtlich*: es sei in den Epochenbrüchen um „große Fragen“ und die Unmöglichkeit ihrer Beantwortung gegangen, die schließlich in der Neuzeit besser beantwortet wurden.<sup>201</sup> Die einzige Perspektive ist die von Texten, die sich wieder auf andere Texte beziehen und so fort. Der synchrone Realitätsbezug der Texte oder die Realität *hinter* den Texten wird nicht berührt.<sup>202</sup> Marx wird also auch von den Geschichtsphilosophen zu einem Theologen gemacht. Doch ist es kein Zeichen eines vertieften Religionsverständnisses, wenn man überall Religion erspät.<sup>203</sup> Das tat Marx weniger als seine geschichtsphilosophischen Kritiker.

200 Schmitt hieß eine solche Übertragung solange gut, wie die gegenreformatorische Theologie sich damit „theologisch“ rechtfertigen ließen – unter Missachtung des konfessionellen Neutralitätsprinzips von Bodin, wie sie schon Hobbes praktizierte (Kriele 1994, 55, 96 ff., 105). Er wandte sich gegen protestantisch-profane politische Veränderungen im Liberalismus und gegen jüdisch-messianische im Marxismus, nicht aber gegen die katholische Idee eines universalen, „ordnenden“ Reiches. Schmitt war politischer Konfessionalist. 1934 rechtfertigte er das neue „Reich“ trinitarisch (als Staat, Bewegung, Volk). Marx benutzt theologische Begriffe zur Karikatur der Politik, Schmitt zu ihrer Sakralisierung.

201 Eine ausgeführte Kritik (cf. Faber 1984) müsste vor allem die Lutherdeutung problematisieren: Blumenberg (1966) suggeriert, Ockhams nominalistische Verjenseitigung Gottes und Luthers Prädestinationslehre hätten Gott in eine Ferne gerückt, die einen weltlichen Neuanfang erzwungen hätte. Durch diese Reduzierung der Geschichte auf Religionsgeschichte entgeht Blumenberg der doppelte Freiheitsgewinn dieser Operation: individuell wurde eine personale Gottesbeziehung so gerade erst eröffnet, nicht entstellt, und politisch war so der bedrückenden und repressiven „politischen Theologie“ von Mittelalter und Gegenreformation der Boden entzogen. Wenn ein weltlicher Neuanfang provoziert wurde, dann durch die verfehlete politische Inanspruchnahme Gottes (2.6.7), nicht durch seine Ferne.

202 Leo Strauß hatte den Mut, dies gutzuheißen und sich als Platoniker zu bezeichnen (Lutz 1999, 428; s.u., Fn. 209).

203 Mit Bonhoeffer lässt sich entgegenhalten: Wer weiß, wie es in der Religion zugeht und wo der angemessene Ort dafür ist, der wird nicht in jeder Kleinigkeit einen Beleg für mögliche „religiöse Voraussetzungen“ sehen, nicht alles vermengen müssen. Gerade weil Gott groß ist, ist er in religiösem Verständnis nicht auf die Welt angewiesen; weil er gut ist, lässt er den Menschen die Freiheit, sich um ihre Belan-

Dessen ungeachtet wurde der Titel „Geschichtsphilosophie“ ablehnend wie zustimmend als eine Chiffre für „Marxismus“ gebraucht, von den 1890er Jahren bis heute.<sup>204</sup> Die Geschichtsphilosophie hat in manchen geschichtsmächtigen Varianten des Marxismus tatsächlich eine Rolle gespielt, doch sie war schon dort kompensatorisch: so im orthodoxen Marxismus Kautskys (2.1.4) und Lenins (2.2.6), ähnlich in der Frankfurter Schule (2.6.2); jeweils zumindest *auch*, um das erstrebte „Endziel“ mit der ihm zuwiderlaufenden Taktik oder Forschungsweise zu „versöhnen“. Die philosophischen Debatten um die Geschichtsphilosophie hatten einen doppelt verschobenen Charakter: in ihnen wurde stellvertretend der Marxismus verhandelt, welcher in seiner Geschichtsphilosophie jedoch selbst nur in Form einer Ausflucht gegenüber Einwänden vorhanden war.<sup>205</sup>

Ein verwandtes Feld solch stellvertretender Auseinandersetzung war die Debatte um Mythos und Wissenschaft in der Marx'schen Theorie. Dieses Thema hatte den Vorteil, dass es im Marxismus selbst umstritten war.<sup>206</sup> Unverkennbar ist auch hier eine geschichtsphilosophische Schlagseite. Popper eröffnete diese Auseinandersetzung für die Nachkriegszeit. Er wies Marx als unwissenschaftlich zurück, nicht aber wegen seiner Ökonomie, sondern wegen seines „Historizismus“, seiner „deterministischen Geschichtsphilosophie“ (1944 II, 197; 1957). Er übernahm damit die Einteilung des Marx'schen Werkes in einen einzelwissenschaftlichen und einen mythisierenden Teil, die schon Bernstein und Sorel vorgenommen hatten. Allerdings waren sich Philosophie wie Geistes- und Sozialwissenschaften je für sich, untereinander und zudem gegenüber den Naturwissenschaften über ihre spezifische Wissenschaftlichkeit selten einig.<sup>207</sup>

---

ge selbst zu kümmern (Kraus 1982, Link 1999). „Die Welt ist heute weltlich geworden“ (Metz 1968, 1). Ein Zeitungsartikel lobt: es „begreifen auch katholische Theologen allmählich, dass Säkularisierung, Entflechtung von Hoheitsansprüchen und Religion, dem Kern der christlichen Botschaft durchaus entspricht“ (Leserbrief in der *Süddeutschen Zeitung*, 21.12.2002, cf. Steinbüchel 1950). Dennoch tritt Kulturkritik noch immer gern als Religionskritik auf (Luckmann 1963, Jacob 1996).

204 Die Synonymisierung zieht sich von P. Barth 1897 über Freyer 1930 und O. Marquard 1973 bis zu Rohbeck 2000 (2.4.4, Fn. 67). Es gab auch Marxisten, die dies affirmierten, so Conrad Schmidt oder die Frankfurter Schule (Horkheimer 1930, Schmidt 1976, Lutz-Bachmann 1988, Bolz 1989, Bialas 1994, Wegerich 1994, Behrens 1996, Herrmann 2000). Zur russischen Geschichtsspekulation (Dostojewski, Solowjew, Berdjajew) cf. Meyer 1993, 70 ff.; Groys 1996.

205 Die Wende zur Geschichtsphilosophie kann in allen drei Fällen als abstrahierende Ausflucht gegenüber der Aufforderung verstanden werden, eine sachliche Berechtigung der eigenen Ansprüche beizubringen. Eine solche direkte oder indirekte Aufforderung hatte Kautsky durch Bernstein, Lenin durch die „Ökonomen“ und Horkheimer durch Mannheim erfahren (in Form einer Problematisierung der vorausgesetzten Wirklichkeit, cf. 2.6.1).

206 Siehe etwa Wetter 1958, Topitsch 1961, Zeleny 1968, Negt 1969, A. Schmidt 1970, Tomberg 1973, Büsser 1974, Reichelt 1974, Szczesny 1975, Kittsteiner 1977, Callinicos 1983, Sandkühler 1983, Sheehan 1985, Kitching 1994.

207 Siehe dazu u.a. Apel 1979, Mittelstrass 1979, Oelmüller 1988, Plümacher 1996.

Der scheinbar schwerwiegende Vorwurf der „Unwissenschaftlichkeit“ war daher recht beliebig auffüllbar. Wetter 1952 warf sie Marx vor, weil er die Gottesbeweise nicht akzeptierte. Popper bescheinigte sie Marx, weil er Platon so *nah* war, Leo Strauß, weil er ihm so *fern* war.<sup>208</sup> Der Vorwurf der „Mythisierung“ findet sich nun auch bei den Theologen. Heinz-Horst Schrey etwa (1954, 145) erörtert die Wissenschaftlichkeit in Bezug auf die Geschichte:

„Wir sind der Ansicht, dass es sich bei Marx nicht um ein aus wissenschaftlicher Objektivität stammendes Verhältnis zur Geschichte handelt, sondern um eine im Dienst der sozialen Heilslehre stehende Mythologie, für die der wissenschaftliche Begründungszusammenhang zwar subjektiv notwendig [?], aber keineswegs konstitutiv ist.“

Der mythisierende Marxismus von Sorel hatte die Geschichtsbetrachtungen von Marx gerade nicht als Mythos, sondern als Wissenschaft betrachtet (1908, 92, 158, 163). Sorel stellte ihnen den Mythos des Generalstreiks *gegenüber*, der den proletarischen Massen ihre eigene Stärke versinnbildlichen sollte (1908, 163 ff.). Dazu bediente er sich einer bewussten Entintellektualisierung und offenen Anpreisung der Gewalt.<sup>209</sup> Dies war sehr wohl als Mythisierung zu kritisieren.<sup>210</sup> Die Fixierung des Mythos-Vorwurfs gerade auf die Geschichte muss dagegen als spezifisch deutsche Variante gelten, die wohl deshalb so brisant wurde, weil man hier ohnehin *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* hatte.<sup>211</sup> Eben diese wurden nun in den Marxismus hineingesehen. Denn wie begründet Schrey seine „Ansicht“, Marx mythisiere ‚die‘ Geschichte? „Ginge es um objektive Wahrheit bei Marx, so müsste ihn die Frage leiten: was kann man aus der Geschichte lernen? Ihn leitet dagegen eine [...] Vorstellung vom Endziel“ (1954, 146). Obwohl historische Objektivität eingefordert wird, setzt die Diskussion um Marx an einem historischen Abschnitt an, in welchem es bereits zu schwerwiegenden *Verzerrungen* gekommen war – an Bernsteins Diskussion des „Endziels“ (2.1.2).

Schreys Sichtweise trennt zwischen zwei Hälften des Marxismus, von denen die eine wissenschaftlich triftig, aber belanglos, die andere politisch wirksam, aber irrational sei.<sup>212</sup> So konnte man den Marxismus politisch kritisieren, ohne auf die wissenschaftlichen Gehalte weiter eingehen zu müssen. Der unübersehbare Hintergrund solcher Einlassungen ist der kalte Krieg.

208 Vgl. Strauß 1956, 1975 (Gawoll 1989, 126). Als Verfechter des Fortschritts sei Marx zwar das Gegenstück zu Platon als dem Verfechter der Veränderungslosigkeit (stasis), er teile aber mit jenem über Aristoteles und Hegel Züge wie den „Essentialismus“ (Popper 1944 II, 213) oder die Feindschaft zur „offenen Gesellschaft“.

209 Zu Sorel siehe Lichtheim in Sorel 1908; Freund 1932, H. Barth 1959.

210 Vgl. im Ansatz Lukács 1933, König 1937. Für den frühen Lukács und für König war Sorel wichtiger als Marx (Lukács 1967, 12; König 1980, 101, vgl. 4.4, Fn. 38).

211 Sowohl die Realgeschichte wie auch die methodischen Grundlagen ihrer theoretischen Betrachtung bereiteten in Deutschland Probleme: man denke an die Debatten über den Status der Geschichtswissenschaft seit Droysen, Windelband, Rickert und Dilthey (Rickert 1896, Theodor Lessing 1919, Koselleck 1977; 2.5.2).

212 Die unterstellte Mythologie ähnelt der Theologie der Revolution, Tillichs kairos-haftem „Jetzt“ (Schrey 1954, 150).

Die kommunistische Herrschaftsikonographie praktizierte tatsächlich eine politische Mythologie.<sup>213</sup> Zwar hätte man den Sowjetkommunismus auch direkt angreifen können, ohne den Umweg über Marx. Erst die *Vermengung* aber gewährleistet diese Kritik des Sowjetkommunismus im Gewande einer Marxkritik.<sup>214</sup> Vielleicht wollte man auf diese Weise diplomatisch sein. Erneut aber wurden Theorie und Realität einander so stark angenähert.

Adressat der entmythologisierenden Kampfschriften war auch bei bei Ernst Topitsch weniger Marx als vielmehr Sowjetrussland. 1941 Teilnehmer des deutschen Vernichtungsfeldzuges gegen Russland, beendete er seine philosophische Karriere mit einem antirussischen Pamphlet, das auch seine früheren Einlassungen zu Marx fragwürdig macht.<sup>215</sup> Topitsch sah in Marx eine religiös verbrämte und machtgierige Person, die mit Hilfe einer Mythologie „Kaiser“, ja „Gott“ habe werden wollen. Er habe sich als „Erlöser“ (Topitsch 1975, 18) in den Mittelpunkt seiner apriorischen Konstruktion der Weltgeschichte gestellt. Die Wissenschaft habe ihm lediglich dazu gedient, nach den Enttäuschungen von 1848 seinen naiv-optimistischen „Glauben“ zu bewahren.<sup>216</sup> Als Wissenschaft begreift Topitsch einzig die zu Geschichtsgesetzen hochstilisierte Selbstlegitimierung stalinistischer Machthaber, die Geschichtsphilosophie des „dialektischen Materialismus“ (Poppers „Historizismus“). Das projiziert den Stalinismus auf Marx.

Der Effekt einer solchen Projektion ist aus drei Gründen misslich: Weder werden die politischen Verhältnisse im Realsozialismus damit wirklich getroffen, weil über sie nur stellvertretend verhandelt wird, noch wird sie Marx gerecht, da er von vornherein in ein Raster gepresst wird, das ihn als Gründer des Stalinismus hinstellt (es gibt kaum eingehende Textexegesen), noch finden sich Reflexionen auf den Mythosbegriff, obwohl dieser im 20. Jahrhundert Gegenstand eingehender Betrachtung geworden ist.<sup>217</sup> Der diffuse Vorwurf der „Mythologie“ er-

213 Zur Ästhetik des „Totalitarismus“ siehe Damus 1981, Groys 1988 oder Tabor 1994.

214 Die mythologisierende Autodepotenzierung des Marxismus, etwa im „Proletkult“ (Gorsen 1981, 83 ff.), regte die Rückverlängerung dieses Angriffs auf Marx an (cf. Fn. 20; 2.1.4, Fn. 66; 2.2.4, Fn. 59; 2.4.2, Fn. 41).

215 Topitsch 1985 meint, dass „der ganze Krieg in seinem politischen Kern ein Angriff der Sowjetunion gegen die westlichen Demokratien war, bei dem Deutschland und Japan dem Krenl nur als militärische Werkzeuge dienten“, dass man „dem Opfergang des deutschen Soldaten auch einiges verdankt“ u.ä. (nach Kahl 1999, 426 ff.). Topitsch 1990 dagegen holt wieder Thesen aus Topitsch 1958 hervor.

216 Topitsch charakterisiert Marxens Person: „als beherrschendes Motiv ein nachgerade cäsarischer Machtwille, verbunden mit einem messianischen Sendungsbewusstsein, unbändigen destruktiven Gelüsten und einer unverkennbaren Tendenz zur Selbstvergottung [...] So hat Marx [...] eine Ideologie geschaffen, die es [...] ermöglicht, unter dem Deckmantel der Befreiung [...] nach totaler Macht und Herrschaft zu greifen“ (1975, 13); sein großes Idol sei Napoleon gewesen. Ähnliche Ausfälle ad personam gibt es bei Schwarzschild 1954, Künzli 1966, Pilgrim 1990, Löw 1996 und *Bild Dresden* („Marx & Co: so waren sie wirklich“, 14. 11. 2002).

217 Vgl. u.a. Cassirer 1923, Bohrer 1983, Frank 1988. Die Dechiffrierung biblischer Mythen bei Bultmann und in der Psychoanalyse nimmt keine Säuberung eines rationalen Kerns von einer mystischen Hülle vor, sondern eine existenziale Ausle-

laubte es gerade *wegen* diese Diffusität, den Marx noch verhafteten Begriff der „Ideologie“ zu vermeiden<sup>218</sup> und das Problem Marx dadurch aus der Welt schaffen, dass er diskreditiert und auf diese Weise am besten gar nicht mehr gelesen würde.<sup>219</sup> Diese Technik wurde auch gegen die Studentenbewegung angewandt, als der Marxismus nicht mehr nur als vergangene oder als erzwungene Gestalt des Geistes von jenseits der bundesdeutschen Grenze von Interesse war.<sup>220</sup>

Allerdings erklärt der kalte Krieg die anhaltende Popularität der Geschichtsphilosophie in Deutschland nach 1945 nur halb. Es gab weitere Gründe: Die Frage nach dem Sinn von Geschichte war in Deutschland nach dem erneut verlorenen Krieg, in welchem man sich zu ungeheuerlichen Greuelthaten hatte hinreißen lassen, schmerzlich aufgerissen.<sup>221</sup> Das lag nicht zuletzt daran, dass die Nationalsozialisten die deutsche Geschichte mit viel Aufwand nach rückwärts stilisiert hatten, für die Zukunft ein „Tausendjähriges Reich“ versprochen und in der Gegenwart (unter dem „größten Feldherrn aller Zeiten“) alle historischen Bezüge sprengten. Musste man nicht fragen, was der weltliche Aufstieg nutzte, den Deutschland nach 1871 und 1933 erlebt hatte, wenn im nächsten Moment wieder alles – und noch weit mehr – verloren war? Es gab ein Interesse daran, solche Fragen möglichst philosophisch zu halten (eine Flucht in die Abstraktion), denn mit solchen Verallgemeinerungen konnte vom Schlimmsten *abgelenkt* werden.

Man fragte nicht: Was genau ist geschehen? Wer hat das zu verantworten? Wie war das möglich? Dies wurde als Nestbeschmutzung empfunden. Man fragte nach dem Sinn des Ganzen, *unabhängig* von den Einzelheiten. „Die Frage nach dem Wesen der Geschichte kümmert sich nicht um einzelne Ereignisse in der Geschichte“ (Taubes 1947, 3).<sup>222</sup>

---

gung, die den Mythen selbst einen rationalen Sinn abgewinnt (selbst bei der Gnosis, die Voegelin 1959 und Topitsch 1961 Marx vorwarfen; siehe H. Jonas 1964). Der Mythos kann ein reflektiertes Erzählmittel sein.

- 218 Eine direkte Kritik des Sowjetkommunismus konnte sich affirmativ auf Marx beziehen – gängig war etwa die Kritik, es gäbe im Realsozialismus eine neue Klassengesellschaft (vgl. Cliff 1955, Marcuse 1958, Leonhard 1962, Hillmann 1966 und 1967, siehe 2.2.3, Fn. 40; parallel Nolte 1977, 86 ff. zur Studentenbewegung).
- 219 Cf. Tucker 1963, Albert 1964, Topitsch 1969, Senge 1985, Thomas 1993, Khella 1995, Löw 1996, Kelpanides 1999. Helmut Kohl sagte 1998 in einer Fernsehshow, er habe nicht eine Zeile des Kapitals gelesen (cf. 3.4.3, Fn. 45).
- 220 Ralf Dahrendorf, dessen Vater im sozialdemokratischen Widerstand war, verstörte nicht die Auseinandersetzung mit den Nazi-Vätern, sondern die Abqualifizierung der bestehenden Institution Universität, die für seine Generation die Erfüllung eines großen Traumes bedeutete (Der Spiegel, 2. 6. 2001).
- 221 Um ihrer wegen war die Niederlage so bitter: als Sieger hätte man darüber hinweggehen können, als Verlierer war man doppelt gedemütigt: einmal durch die Niederlage, und zusätzlich durch die Konfrontation der eigenen Schuld.
- 222 Verallgemeinert wurde mit dieser Frage nicht nur ihr Gegenstand, sondern auch das fragende Subjekt: nicht Einzelne befragten sich gegenseitig, sondern „man“ fragte – und zwar ins Leere. Bei dieser Übung kam man recht schadlos davon. Ein Artikel wollte gerade hierin eine Permanenz der Mentalität der „Volksgemeinschaft“ erblicken („Deutsche Lebenslügen“, *Die Zeit*, 3. 10. 2000; vgl. Koenen 2001, 13 ff.).

Die Debatten um die Geschichtsphilosophie hatten den Vorteil, dass sie durch ihre religiöse Aufladung und Unentscheidbarkeit, sowie durch das Oszillieren des Verhältnisses der Geschichtsphilosophie zur „Eschatologie“ (Fn. 173) endlos diskutierbar waren, ohne dass man über diese Frage hinaus kam. Es gibt eben Fragen, deren Sinn darin besteht, *nicht* beantwortet zu werden. Doch stellt man die Frage anders, sind selbst sie zu lösen. Ein vielversprechender, wenn auch oft ausgeschlagener Weg dorthin ist Marx' „Umstülpung“ der Frage in die, wie es kommt, dass etwas überhaupt als philosophisch oder gar als religiös *erscheint* (Fn. 97). Der Fundus der Philosophie wird dadurch radikal verschlankt, da sich viele ihrer Fragen lösen, indem sie anders beantwortbar werden. Dies lässt sich durchaus positiv, als *Purifizierung* der Philosophie begreifen, denn es bleiben, anders als Engels meinte (MEW 20, 24; MEW 3, 27), genügend philosophische Fragen übrig.<sup>223</sup> Dies wäre eine Kritik im Ursinne des Wortes: Trennung.

### Trennung von Religion und Politik

„Silete Theologi in munere alieno!“ (Alberico Gentili)

In dem „Dialog“ zwischen Christentum und Marxismus, der sich in den 1960er Jahren entwickelte, und den versteiften Fronten beider Seiten, die allein schon den Dialog beargwöhnten, machte sich ein Dilemma bemerkbar: Der Marxismus konnte den Christen und allen sich ihnen nähernden Marxisten vorwerfen, dass ihre Frömmigkeit eine weltlose sei und zwar vom Guten *rede*, sich aber nicht daran begeben, es auch zu tun, ja dies von der Theologie gerade verhindert werde. Die Christen hielten dagegen, dass der Marxismus und alle sich ihm nähernden Christen eine religiös unhaltbare Verschmelzung von Irdischen und Göttlichem vornähmen, wodurch das Weltliche über Gebühr sakralisiert werde. Die Alternative bestand scheinbar zwischen völlig weltlosem Christentum und restloser Heiligung des Erdenlebens. Denen, die sich *dazwischen* bewegten, konnte wahlweise das eine oder das andere vorgeworfen werden.<sup>224</sup> Und in der Tat hatten politisch-theologische Autoren oft zwischen widersprüchlichen Aussagen geschwankt.<sup>225</sup>

223 Die Freiheit des Willens kann neurologisch ebenso wenig widerlegt werden wie Gott durch die Astronomie; die Biologie kann kein „gutes Leben“ bestimmen etc.

224 Garaudy, der in der Paulusgesellschaft mit den Theologen Rahner und Metz diskutiert hatte, wurde aus seiner Partei, der KPF, ausgeschlossen (später wurde er Moslem). Rom belegte den Befreiungstheologen Gutierrez noch 1985 mit einem einjährigen Bußschweigen (auf Betreiben Ratzingers; Thomas 1993, 193 ff.).

225 „Aus dieser Doppelheit der Dimensionen in der Reich-Gottes-Idee folgt das Ja und Nein in allen Urteilen über künftige Geschichte“ (Tillich 1962, 148). Zwar könne „der Kampf um eine neue soziale Ordnung nicht zu einer Erfüllung im Sinne des Reiches Gottes führen“ (1962, 55); *aber*: „dass aber in einer bestimmten Zeit bestimmte Aufgaben gestellt sind, ein bestimmter Aspekt des Reiches Gottes sich zeigt als Forderung und Erwartung“. Das heißt: nein, aber ja. Die Verbindung wird durch Phrasen hergestellt. „Theonomie ist nicht Erfüllung, aber [?] sie ist das innergeschichtliche Abbild der Erfüllung“ (149). „Das Reich Gottes bleibt immer

Doch einige Theologen hatten eine differenziertere Sichtweise entwickelt; so Karl Barth, das Haupt der dialektischen Theologie. Ähnlich wie Tillich versuchte Barth, eine theologische Brücke zwischen Religion und Sozialismus zu schlagen.<sup>226</sup> Ein Dissens zwischen Barth und Tillich ergab sich daraus, dass die Theologisierung des Sozialismus bei Tillich von der Kultur ausging (Fn. 161), während Barth den Sozialismus umgekehrt deswegen theologisierte, weil dieser die Welt *überwand* – eine „Revolution Gottes“ („Jesus ist die soziale Bewegung“).<sup>227</sup> Barth neigte dem Sozialismus zu, weil ihn die Bibel darauf hinstieß, Tillich sah im Sozialismus *selbst* sakrale Elemente – für Barth eine Unmöglichkeit. Er hatte bereits an Kutter und den Religiös-Sozialen die religiöse Aufladung der Sozialdemokratie abgelehnt.<sup>228</sup> Sozialismus sei zwar gottgewollt, aber nicht selbst das „Reich Gottes“, sondern nur dessen „Spiegelung“, sein „Gleichnis“.<sup>229</sup> Der 2. Römerbriefkommentar warnte *innerhalb* derer, die wie Barth sahen, dass ein Christ Sozialist sein müsse, vor „unverschämten Identifikationen“.<sup>230</sup>

Theologisierte Tillich den Sozialismus von der Welt her, so Barth von Gott. In beiden Fällen drohte er theologisiert zu werden. Barth allerdings gestand ihm konsequent zu, dass er die Welt *als Welt* betrachtete (Tillich sprach zwar davon, hielt es aber nicht durch). Er sprang theologisch erst auf den Zug der politischen *Praxis* auf. Man kann diesen Gedanken sinngemäß so wiedergeben: Welt und Gott sind radikal zu trennen, ein Reich Gottes auf Erden ist von Menschenhand nicht zu erbauen. Dennoch fordert der biblische Gott schon auf Erden Gerechtigkeit ein und stellt eindeutige Bedingungen für den Einlass in sein Reich.

- 
- jenseitig; aber [?] es erscheint als Gericht einer gegebenen und als Norm einer kommenden Gesellschaftsform“ (56). Was ist mit „nein, aber“ gemeint, wenn nicht „ja“? (Mat 5, 37; Kor 1, 17 f.; Jac 5, 12). Tillich vertritt die Neutralität der Welt (GW VII, 133 ff.), hält aber gerade sie für protestantisch (cf. Stahl 1853).
- 226 Siehe Gollwitzer 1972, Marquard 1972, Schellong 1985. Dagegen sparen E. Busch 1998 und Pfeleiderer 2000 dies eher aus.
- 227 Barth 1951 (KD III/4), mündlich 1918 (nach Gollwitzer 1972, 14, 7; cf. Fn. 153).
- 228 Tillich (GW VII, 216 ff.) warf 1923 Barth vor, die Krise sei ihm nicht mehr Durchgang, sondern werde selbst zum Absoluten; er vermisste das Positive. Dies sah bei Barth bei Tillich im Überfluss vorhanden: eine „breite Glaubens- und Offenbarungswalze“ gehe über alles hin und verwische jede Grenze (Zahrnt 1966, 34, 410; F. Marquard 1972, 42, 257; Pangritz 1996, 57 ff.). Dieser Dissens verhinderte eine von beiden Schulhäuptern gewollte gemeinsame Aktionsbasis. Schon Barths Tambacher Vortrag von 1919, den er in Vertretung von Ragaz hielt (obgleich er ihm im Vortrag ablehnte), bewirkte unnötige Irritationen (Ewald 1977, Einleitung).
- 229 Barth in Safenwill (Gollwitzer 1972, 19) und 1947 (Christengemeinde, a.a.O., 21).
- 230 „Es ist etwas anderes, ob wir die Identität von Reich Gottes und Sozialismus erkennen, oder ob wir unseren Sozialismus [...] mit dem Reich Gottes identifizieren. Im ersten Fall folgen wir der Bewegung des Evangeliums ...; im zweiten Fall bedienen wir uns Gottes für unsere Zwecke“ (Gollwitzer 1972, 9 f.). F. Marquard 1972 zeigt die bei Barth gleichwohl vorausgesetzte Option für den Sozialismus. Die Formel des 1. Römerbriefes: „sozialdemokratisch, aber nicht religiös-sozial“ (Barth 1919, 390) legt Gollwitzer so aus: „keine Erhöhung unserer Gehorsamsversuche zur Religion, zur Heilslehre; denn ‚Religion ist Unglaube‘“ (1972, 28).

Es kann darum nicht falsch sein, auf ein Reich Gottes auf Erden *hinzuwirken*; genau das forderte ja der Erlöser von den Gläubigen. Die frohe Botschaft besagt: mit Jesus Christus ist das Reich Gottes bereits angebrochen, und es ist an den Menschen, es voranzubringen. Damit ist nicht die Hybris verbunden, dass der Mensch es vollenden könne,<sup>231</sup> sondern die Hoffnung, dass der Messias einst wiederkehrt und es durch sein Zutun vollbringt. Es liegt kein veritabler theologischer Grund vor, der gegen ein sozialistisches Engagement spräche, wohl aber gibt es viele, die dafür sprechen – wenn auch nur abstrakt. Man kann also aufgrund seiner Christlichkeit zum Sozialismus *motiviert* werden; innerhalb desselben kann man sie aber nicht mehr als Argument benutzen. „Gott will es“ kann jeder sagen, auch die Gegner des Sozialismus; es fügt den Argumenten wenig hinzu. An der Theologie ist es vielmehr, unbotmäßigen Sakralisierungen des Politischen zu wehren: sie weiß, dass es allein Gottes Sache ist, sein Reich zu errichten. Niemand darf für sich das exklusive Recht beanspruchen, die Sache Gottes zu vertreten, die Kommunisten nicht, aber auch nicht Kirche und Staat.

Weder darf der Sozialismus sakralisiert, noch das Evangelium politisch instrumentalisiert werden. Dennoch, und nur so, können beide eine Verbindung eingehen, die nicht einen von beiden Teilen unrecht tut. Eine radikale Trennung ist dazu unerlässlich. Man könnte dies „dialektisch“ als eine politische Einheit beschreiben, die die theologischen Differenzen nicht einebnet, sondern als Differenzen bestehen lässt, aber eben dadurch zum Handeln kommt. Insofern ist die „dialektische Theologie“ sehr wohl dialektisch (anders Rentsch 1990, 100), nur nicht in der Theorie, sondern in der durch sie wieder ermöglichten „freien“ politischen Praxis. Sie ist jedenfalls die einzige, die aus der Theologie „ein produktives Gespräch mit dem Marxismus“ (Heidegger 1947, 87) führen konnte.<sup>232</sup> So klar wie diese Konzeption war, sie wurde in der Theologie nur wenig beachtet. Es bedurfte der spiegelbildlichen Entwicklung dieses Gedanken von Seiten eines überaus populären Marxisten, bis er – wenn auch verdreht – in die etablierte deutsche Theologie eindrang. Die Rede ist von Walter Benjamin, einem Marxisten, der zugleich von der Theologie aus argumentierte.

### 2.6.7 Walter Benjamins als politische Theologie

„Das Ordal wird durch den Logos in Freiheit durchschlagen.“ (Walter Benjamin)

Von Benjamin war bereits oben als von einem Vorbild Adornos die Rede (2.6.3). Zwischen Benjamins und Adornos Bezug auf Religion gibt es jedoch einen zentralen Unterschied: Anders als Benjamin verstand Adorno das „Kleiner- und Un-

---

231 „Ein moralisches Volk Gottes zu stiften, ist also ein Werk, dessen Ausführung nicht von Menschen, sondern nur von Gott selbst erwartet werden kann. Deswegen ist aber doch dem Menschen nicht erlaubt, in Ansehung dieses Geschäfts untätig zu sein“ (Kant 1794, 141; Pannenberg 1959, Dittmer 1997; Bloch 1968, Sölle 1968).

232 Turneyen 1923; Farner 1969, 139 ff.; Gollwitzer 1962 und 1972; Plonz 1995.

sichtbarwerden der Theologie“ (Pangritz 1996, 214) als Freibrief für den Zugriff auf herrenlos gewordene theologische Gehalte.<sup>233</sup> Um den für eine Kritik der theologistischen Marxlesart zentralen Unterschied zu sehen, sei Benjamins Denken abschließend näher betrachtet. Das schwierige Verhältnis von Theologie und Marxismus hatte er in seinem Bild von dem „Schachautomaten“ ja nur angedeutet. Doch wurde er oft so verstanden (und diese Deutung verdankt sich Adorno), dass der historische Materialismus die Theologie deswegen „in ihren Dienst nimmt“, weil er *selbst* in einer hoffnungslosen Lage sei. Von einer solchen Kompensationsbedürftigkeit ist jedoch bei Benjamin keine Rede: er baute eher auf den historischen Materialismus als auf die Theologie – diese, nicht der Materialismus ist für ihn „heute [1940, CH] bekanntlich klein und hässlich“.<sup>234</sup>

Die rigide Marx'sche Kritik an der herrschenden Theologie als einer Theologie der Herrschaft hat Benjamin in seiner abgelehnten Habilitationsschrift mit dem vielsinnigen Titel „Der Ursprung des deutschen Trauerspiels“ appliziert, und zwar auf *den* zeitgenössischen Theologen der Herrschaft, auf Carl Schmitt. Dieser hatte durch eine Neubewertung des absolutistischen Staates des 17. Jahrhunderts den sich anbahnenden totalitären des 20. Jahrhunderts „theologisch“ zu legitimieren versucht (Schmitt 1922). Benjamin kritisierte diese Konzeption immanent, mit seinerseits theologiehaltigen Argumenten.<sup>235</sup> Doch ist er sich bewusst, dass diese Kritik im Absolutismus des Barock noch nicht möglich war – ein glänzendes Beispiel historischen Bewusstseins. Damals nämlich war eine solch befreiende theologische Kritik der angemessenen Göttlichkeit usurpierter Herrschaft nicht denkbar: die Gegenreformation war durch ihren im Wortsinne durchschlagenden Erfolg (dahinter standen nicht Argumente, sondern Kriege) derart hegemonial, dass jeder Zugang zu Gott über *ihre* Theologie ging.<sup>236</sup>

233 Die Rede ist oft von „Versöhnung“, „Erlösung“, „Entrückung“ u.ä. (siehe Wiggershaus 1988, 212 f. zu Adornos „Marginalien zu Mahler“ von 1936; s.u., Fn. 75).

234 Nach Benjamin könne der historische Materialismus „es ohne weiteres mit jedem aufnehmen“, wenn er die Theologie, „die heute bekanntlich klein und hässlich ist“, in Dienst nimmt (GS I.2, 691, These 1).

235 Der „Ausfall der Eschatologie“ aus der Theologie der Gegenreformation war bedingt durch den unbedingten weltlichen Machtwillen der Kirche (sie nämlich trägt „das Schwert“ und „garantiert“ diesen Ausfall; GS I.1, 259 – das entspricht dem Moment des Katechontischen bei Schmitt, cf. Grossheutschi 1996). Damit war die barocke Rede des sich „als säkularisierte Heilsgewalt sich erweisenden Königiums“ (260) theologisch verunmöglichlich, da es sich nur „auf der Ebene des Schöpfungsstands“ behaupten konnte (263 f.), wo es solches Heil gerade nicht gibt. Diese gelebte Unmöglichkeit scheint im Trauerspiel darin auf, dass die sich gotthaft dünkenden Tyrannen dem Wahnsinn verfallen (265, 277). Sie entkommen der Kreatürlichkeit nicht – nicht nur, weil sie kreatürlich sind, sondern weil sie selbst mit dem „Ausfall aller Eschatologie“ für den Wegfall der Transzendenz gesorgt haben. Der allgemeinen Kritik der Schmittschen Theologisierung sowie der „Entscheidungsunfähigkeit des absoluten Monarchen“ bei Heil (1996, 134) entgegen diese theologischen und gegenwartsbezogenen Pointen Benjamins.

236 Der „unmittelbare Weg ins Jenseits“, die „religiöse Lösung“ der „religiösen Anliegen“ war den protestantischen Barockdichtern versagt, weil „die Verweltlichung

Die von Hobbes und Schmitt als neutraler Schlichter anempfohlene absolute weltliche Herrschaft sowie das legitimierende Naturrecht waren selbst noch konfessionell.<sup>237</sup> Nach Benjamin gelang es ihr, die hoffnungseröffnende Perspektive der Eschatologie, in der jegliche irdische Herrschaft ihr Ende findet, im Interesse ihrer eigenen Herrschaft gänzlich zu verdrängen.<sup>238</sup> Erst eine weltliche Befreiung von dieser Herrschaft (wie sie nach den Religionskriegen und dem schließlich sich durchsetzenden aufklärerischen Naturrecht stattfand) ermöglichte wieder eine geistliche Zuversicht. Doch dies weiß nur der historische Betrachter, die damals Lebenden wussten es nicht. Dieses Wissen beruht auf einer harten historischen „Praxis“.<sup>239</sup> Theorie ist zwar nicht selbst Praxis, doch das Wissen einer Zeit enthält (oder verdrängt) praktische Erfahrungen ihrer „Vorgeschichte“.<sup>240</sup>

Benjamin vertritt hierin eine ähnliche Stellung der Juden und Christen zur Politik wie Barth: das Gottesreich kann zwar nicht von Menschenhand erbaut werden, wie chiliastische Bewegungen und theokratische Herrscher meinten, doch

- 
- der Gegenreformation in beiden Konfessionen sich durchsetzte“. So kam es zum „Ausfall der Eschatologie“ „durchs Schwert der Kirche“ (Benjamin GS I.2, 258 f.). Dadurch waren die Gegner des Absolutismus genötigt, sich auf die weltliche Ebene zu werfen. Das ist gegenüber gängigen Säkularisierungsthesen originell: die *eigentliche* Verweltlichung kam mit der Gegenreformation, die ihre religiöse Macht weltlich ausnutzte. Diese weltliche Besetzung des Religiösen verbaute die Möglichkeit, dem religiös zu opponieren, und forcierte die Entwicklung einer weltlichen Opposition. Tatsächlich stützte sich der Protestant Pufendorf im Naturrecht auf Descartes statt auf Thomas, um sich den weltlich-katholischen Ansprüchen zu widersetzen.
- 237 „Katholisch“ heißt ja „universal“. Dieser Skandal erregte nicht nur protestantische Naturrechtler wie Pufendorf, sondern selbst Friedrich II. von Preußen (es solle ein jeder nach seiner Façon selig werden, doch dürfe der Staatsherr keine besondere Religion bevorzugen). Auch Marxens Argument gegen den „christlichen Staat“ war, dass dieser zwar allgemein christlich zu sein vorgebe, aber letztlich doch nur eine besondere Konfession vertrete (MEW 1, 12, 101). Zur extremen Katholizität Carl Schmitts u.a. Schmitt 1923, Wacker 1994, Kiel 1998, Faber 2001.
- 238 Dies ist das luziferische Moment des Katechontischen („Geist des Satan“, GS I, 406). Dieses Motiv tritt bei Schmitt schon 1922 in der Figur des „Großinquisitors“ auf; Grossheutschi 1996, 116 datiert es auf 1932. Das Weltende wird, obzwar von Gott verhängt, als böse angesehen. Diese Verteufelung überträgt Schmitt auf die Sozialisten, die auf ein Ende der feudalen „Vorgeschichte“ Europas hinwirken. Der Bezug zur Bibel ist zweifelhaft (vgl. Leutzsch und Faber in Wacker 1994, 175 ff.; 257 ff.). Schmitt stellt sich auf die Seite der Macht, die das Christentum von unten verfolgt und dann durch das von oben ersetzt hat – Rom (Faber 2001).
- 239 Der Sinn einer „rettenden Kritik“ besteht darin, „im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen“ (Benjamin GS I.2, 691 ff., These VI), also nachträglich die damals noch fehlende Perspektive aufzuzeigen.
- 240 Benjamin war von Lukács und Korsch beeinflusst. Er übertrug deren Praxeologie auf die Religion: Der einzige Weg zu gültigem Wissen ist auch hier gelingendes Handeln. „Das Wissen vom Guten, als Wissen, ist sekundär. Es erfolgt aus der Praxis“ (GS I, 407; vgl. GS II 304; GS III 319, 350; ein Brief vom 16. September 1924 bemerkt, dass „eine definitive Einsicht in die Theorie an Praxis [...] gebunden ist“ Briefe I, 355). Das Trauerspiel nennt ein Wissen ohne Praxis „böse“ (GS I, 402 f.). Ließe sich dies nicht auch als eine antizipierte Adornokritik lesen?

*Hindernisse* auf dem Weg zu ihm, wie im 17. Jahrhundert die weltliche und religiöse Bevormundung der Untertanen durch den Staat sowie jede Totalisierung der weltlichen Herrschaft ausgerechnet im Namen der Religion,<sup>241</sup> können und müssen sehr wohl ausgeräumt werden (Thielen 1991, Plonz 1995).<sup>242</sup>

Die Pointe der Verbindung der Theologie speziell zum Marxismus ist, dass Benjamin auch den Kapitalismus als Religion beschreibt, die sich – so ist das bekannte Fragment (GS VI, 100 f.) zu ergänzen – zwischen Gott und die Menschen schiebt, wie einst die Gegenreformation.<sup>243</sup> Der Theologe kann schlecht behaupten, dass das Werk des Marxisten selbst heilig sei. Wohl aber kann er zu der Auffassung gelangen, dass die politische Praxis des Sozialismus Gott wohlgefällig sei, insofern sie den Dienst am gefräßigen Götzen Kapitalismus und die ihm zahlreich dargebrachten Menschenopfer hinwegzuräumen trachtet. Der Theologe kann diese Praxis als Religionskritik an falschen Götzen gutheißen. So kommt es zur *Koinzidenz* der Religion mit dem Sozialismus, ohne ihn selbst religiös aufzuladen. Am 29. Mai 1926, kurz nach der Fertigstellung des Trauerspielbuches schreibt Benjamin an seinen Freund Scholem: „„gerechte“, radikale Politik, die eben darum nichts als Politik [!] sein will, wird immer für das Judentum wirken und [...] immer das Judentum für sich wirksam finden“ (Briefe I, 426).

Benjamins Verständnis vom Judentum, welches als assimilierter Berliner sicher nicht das orthodox-tribalistische, sondern eher das universalere des Gottesvolkes Israel war,<sup>244</sup> kann in etwa wie folgt rekonstruiert werden: Gott und die

241 Hierin steckt eine Verurteilung speziell des politischen Katholizismus, welche sich nicht nur im Trauerspielbuch, sondern durchgehend zeigt: „Katholizismus – Prozess des Heraufkommens der Anarchie: Das Problem des Katholizismus ist das der (falschen, irdischen) Theokratie“ (Benjamin VI, 99; vgl. II, 203; VI, 688 und öfter). Karl Barth war so konsequent, den ‚Verdacht‘ auf den Protestantismus auszudehnen – mit Recht (cf. Stahl 1853).

242 Zwischen Benjamin und Carl Schmitt besteht somit keine „gefährliche“ Nähe (Heil 1996, dort auch weitere Literatur), sondern ein Gegensatz. Adornos Verschweigen der Beziehung Benjamins zu Schmitt geht ebenso an diesem Gegensatz vorbei wie der Verweis auf eine Nähe in der Meinung, hier berührten sich die Extreme (Rumpf 1976, Figal 1992). Vermutlich scheute Adorno die Konfrontation mit Schmitt, weil er dessen Deutung der Säkularisierung als einer substantiellen Transformation der Theologie in Politik zu nahe stand. Benjamin hatte die Nähe Schmitts (wie die von Klages, Fuld 1981) wohl gesucht, um ihn zu widerlegen. Der Terminus „Herrschaft des Christentums“ (GS I.1, 258) deutet auf die Wahrnehmung des Gegners als Christentum der Herrschaft hin (cf. Oudenrijn 1970, 155 ff.).

243 Vgl. Baecker 2003. Ähnlich dachten neben Barth, Tillich („Dämonie“) und Benjamin der Wirtschaftsethiker Wunsch 1925, Türcke 1983, F. Wagner 1985 – und Papst Johannes Paul II. (Nell-Breuning 1983, BKAB 1992). Wie erwähnt begriff Marx den Kapitalismus nicht primär als Religion: Man versteht den Kapitalismus nicht besser, wenn man ihn als Religion beschreibt, da die Religion noch weit rätselhafter ist als dieser. Vielmehr versteht man moderne Religionsphänomene erst, wenn man den Kapitalismus thematisiert. Etwas anderes ist es, von der Religion aus eine Bewertung des Kapitalismus vorzunehmen, wie die Genannten es taten.

244 Die exklusiv jüdische Deutung Benjamins bei Scholem 1975, die Heil 1996, 141 ff. übernimmt, relativiert den Geltungsumfang seiner Gedanken auf das Judentum. Fa-

Menschen waren und sind immer aneinander interessiert.<sup>245</sup> Doch da der Mensch frei ist, kann er dies bejahen oder ablehnen.<sup>246</sup> Im Zustand der gefallenen Schöpfung ist Politik augustinisch eine Notwendigkeit, Menschen müssen in Gruppen handeln. Nun kann sich eine Gruppe in eine Situation manövrieren, in der der Weg zu Gott „verstellt“ ist (GS I.1, 258, auch „versagt“, „beschränkt“).<sup>247</sup> In solch gottesfinsternen Situationen können die Menschen Gott nicht zwingen, wie Hiob es versuchte. Sie können sich höchstens neue Götzen und goldene Kälber schaffen. Doch sie können, um wieder zu Gott zu finden, in einem *Exodus* alles hinter sich zurücklassen – wie Mose, als er das Volk in die Wüste führte, oder Jesus, der die Händler aus dem Tempel trieb (Mat 21, 12). Die Menschen können sich also zumindest bereit machen („glückswürdig“, Kant, *KpV* 234).

In die Politik übersetzt bedeutet die Zerstörung des goldenen Kalbes (GS VI, 99) radikale Kritik *jeder* Theokratie und politischen Theologie (II, 203). Über diese Reinigung und Purifizierung kann kein religiös motiviertes politisches Handeln hinausführen („weil es sinnvoll politische Ziele nicht gibt“, Briefe I, 426; Mai 1924).<sup>248</sup> Nur in solchen Akten „durchdringen sich das politische und das eschatologische Element“ (GS III, 100; II, 200). Ein „absolutes Wissen“ oder

---

ber 1985 zeigt dagegen bei Benjamin auch christliche und pagane Bezüge auf. Benjamins Judentum war das eines assimilierten Berliner Juden, der sich retrospektiv und reflexiv gebrochen der jüdischen Tradition näherte, aber nicht ‚in‘ ihr lebte (Mayer 1994, 388 ff.; anders Schulte 1994).

245 Gewisse „religiöse Anliegen“ waren dem Barock ein „Stachel“ (GS I.1, 258). Auch dem „guten Gott“ – ein jüdischer Gedanke – ist an den Menschen gelegen.

246 Die im Fall errungene Freiheit ist die „Freiheit zu verneinen“ (Max Scheler). Bezüglich der Freiheit des menschlichen Willens gegenüber Gott lässt sich mit Kant sagen, dass wer von Sünde spricht, die Freiheit schon voraussetzt. Sonst erscheint Gott als ein gnostisches Monstrum, das die Menschen für etwas bestraft, was sie nicht verschuldet haben. Luthers *Servo arbitrio* (1525) behauptet die Unmöglichkeit einer Unmittelbarkeit zu Gott und der Natur (Benjamin GS II, 154), doch er beeinträchtigt nicht die Freiheit in menschlichen Angelegenheiten.

247 Biblische Beispiele dafür sind Sodom und Gomorra, Ninive, Babylon – und Rom (cf. Benjamin GS IV, 123; Faber 2001).

248 Damit ist nicht der lebensphilosophische „Exodus“ *aus der Wirklichkeit* und dem Verstand gemeint, den es auch gibt. Er ist nicht mit dem aus einer falschen Vergottung gleichzusetzen, wie Bolz 1985 nahelegt. Bei Schmitt geht es aus der Weltlichkeit heraus in mythische Scheinwelten (zu Schmitts Mythisierungen Kodalle 1973, Groh 1998, Gross 2000). Bei Benjamin wie schon bei Marx geht es umgekehrt *aus solchen Mythen* heraus, hinein in die Wirklichkeit. Fraglich ist, ob Marx' Schweigen über mögliche klassenlose Gesellschaften „religiös“ interpretiert werden muss. Marx wollte vermeiden, den vielen ideologischen Luftschlössern ein weiteres hinzuzufügen, während Adornos Verweis auf das „Bilderverbot“ umgekehrt dazu benutzt wird, Fragen des Verstandes abzuwehren. „Die wissenschaftliche Gewissheit des Marxismus bezieht sich auf das Proletariat nur negativ, insoweit es ökonomisch der dialektische Gegensatz der Bourgeoisie ist. Positiv dagegen [...] muss die Bourgeoisie erkannt werden. Weil ihr Wesen im Ökonomischen liegt, musste Marx ihr auf das ökonomische Gebiet folgen“ (Schmitt 1923a, 74; Benjamin, These XII).

Proklamationen der Göttlichkeit wie bei Benjamins Zeitgenossen Ludwig Derleth oder Alois Dempf können die zwei Reiche nicht verbinden.

Dies ist zugleich der Fingerzeig zur Auflösung des Trauerspielbuches: Zwar kennt das Barock *offiziell* keine Eschatologie (GS I, 246). Das Geheimnis des deutschen Trauerspiels ist, dass die Eschatologie *dennoch* die versteckte Bedingung seiner Möglichkeit war. Denn: „Die Anschauung des Determinismus kann keine Kunstform bestimmen“ (GS I, 308), und anders als im katholischen Spanien war auch kein mythischer Ersatz mit dem protestantischen Glauben zu vereinbaren. Was bestimmt diese Kunstform aber dann? Der versteckte „Schlüsselstein“ der Gattung des deutschen Trauerspiels ist die Eschatologie;<sup>249</sup> nur konnte sie nicht konstitutiv verwendet werden, da *jede* Theologie von der herrschenden politischen Philosophie besetzt war.<sup>250</sup> Das deutsche Trauerspiel beschränkte sich darauf, die Ausweglosigkeit der gegenreformatorischen Situation negativ aufzuzeigen. Diese protestantische Verweigerung brachte die Hoffnung außer Sichtweite, es war eine *zu* negative Theologie. Die „objektive Möglichkeit“, die die Dramaturgen damit verloren und die daher vom Kritiker „gerettet“ werden muss, ist: „Der gewaltige Entwurf dieser Form ist zu Ende zu denken“ (GS I, 409).

Der Widerspruch des christlichen Glaubens zur mythischen Herrschaftsvergottung muss bis ins Extrem gebracht werden, um eine „allegorische Totalität“ zu erreichen. Erst diese hätte dem Trauerspiel „Einsatz und Ausgang zugleich“ gewiesen (I, 409). Das ist beim Lukácsleser Benjamin als theoretisches Selbstbewusstsein *und* befreiende Praxis zu übersetzen.<sup>251</sup> Es geht um den „*einen* Umschwung“ (406).<sup>252</sup> Dieses Geheimnis wird „erst im rückgewandten größten Bogen und erlösend“ deutlich (406). Noch in späteren Arbeiten zielt Benjamin auf diesen „Umschlag“ (II 299, III 108), den er auch „Umkehr“ (I, 1232), „Errettung“ (401), „Schwelle“ oder „Erwachen des Kollektivs“ (V 491) nennt. Es ist die befreiende Distanzierung von aller weltlichen Herrschaft und Verblendung, aus dem Wissen um Gottes Heilsversprechen – theoretisch wie praktisch.

Das *Trauerspiel* zeigt, was geschieht, wenn diese Praxis versäumt wird: die Gnosis kehrt wieder (I, 395; cf. Blumenberg 1966), Christen zweifeln, ob Jesus

249 Darauf weist der „letzte Tag“ (GS I.1, 409) sowie die Rekonstruktion der Sehnsucht nach „Auferstehung“ (406) aus der allegorischen „Versenkung“ in die Vergänglichkeit. „Zuletzt springt in den Todesmalen des Barock [...] die allegorische Betrachtung um“ (407) – in die eschatologische. „In Gottes Welt erwacht der Allegoriker“ (407). Gott ist am Ende stärker als die irdischen Katechonten, auch als „jene Welt, die sich dem tiefen Geist des Satans preisgab“ (406, gemeint ist auch lutheranisch die „Restaurationstheologie der Gegenreformation“, 308).

250 Vgl. den Term „Umbesetzung“ in der Säkularisierungsdebatte. Scholem nennt die Rolle des Messianismus für Benjamin eine „regulative Idee“ (nach Heil 1996, 142).

251 „Das deutsche Trauerspiel hat [...] den Silberblick der Selbstbesinnung [...] nie zu erwecken vermocht“ (I, 335).

252 Biblisch verursacht die eschatologische Wende schon jetzt eine Umkehr: „Indem also die Botschaft vom Kommen der Gottesherrschaft, wie vom Willen Gottes, den Menschen hinweisen auf sein Jetzt als letzte Stunde, im Sinne der Stunde der Entscheidung, bilden beide eine Einheit, ja sie fordern einander“ (Bultmann 1926, 91).

der Christus ist (359),<sup>253</sup> Wissen (407) und Politik werden böse (306), und die resultierende Passivität der Menschen („Verzweiflung“, 257) verschlimmert die Situation noch, indem sie hermetisch wird.<sup>254</sup> Dies ist der Sieg des Mythos: die Freiheit ist verschwunden, Geschichte (267),<sup>255</sup> Gefühl (322), Natur (308) und Religion (396), alles dies wird mythisiert – wie bei Carl Schmitt (aber auch in der *Dialektik der Aufklärung*). Doch diese Aporien sind nicht das Ergebnis des christlichen Glaubens als solchem, sondern seiner *Vermengung* mit der gegenreformatorischen politischen Philosophie.

In dieser Situation müssen Politik und Religion rigoros getrennt werden.<sup>256</sup> Benjamin tut dies, indem er Erlösung von Befreiung unterscheidet.<sup>257</sup> Zuerst muss das Joch von den Schultern genommen werden (GS II, 438), denn es gibt keine spirituellen Dinge ohne materielle.<sup>258</sup> Andernfalls ist jede proklamierte Erlösung Kitsch, Ideologie, Mythos.<sup>259</sup> Darum gab es bei den barocken Protestanten keine Eschatologie. Die diesseitige, Gott für sich in Anspruch nehmende gegenreformatorische Herrschaft war zu erdrückend.<sup>260</sup> Zwar ist, wie Barth sagt, Heiligung keine menschliche Möglichkeit, doch was die Menschen am nötigsten haben, ist *Befreiung*. Und dies müssen sie selbst tun. Nur wenn man den „wirklichen Ausnahmezustand“, den Schmitt (1922, 9) für Benjamin gerade verhindern will (GS I, 245, 1231), erzeugt, wird der Blick auf Gott wieder frei.

253 In Hobbes Leviathan (1651) wird beschwörend oft wiederholt: „Jesus is the Christ“.

254 Dies impliziert eine Stellungnahme zu Kierkegaard, der hiermit geschichtsmaterialistisch „aufgehoben“ wird, aber auch gegenüber der späteren Faschismusanalyse des Institutes, die sich wieder in einer Hermetik verliert (2.2.6).

255 Die „Essenz des mythischen Geschehens ist die Wiederkehr“ (Benjamin I, 1234).

256 „Die Ordnung des Profanen hat sich aufzurichten an der Idee des Glücks“ (II, 202).

257 „Werden sich diese Menschen befreien? Man ertappt sich auf dem Gefühl, dass es für sie, wie für arme Seelen, nur noch eine Erlösung gibt“ (Benjamin GS III, 538). Auch in Goethes Werther fühlen sich die Protagonisten zwar erlöst, aber nicht befreit (GS III 709; 552, 589; zur späteren „Theologie der Befreiung“, die ähnlich argumentierte, Gutiérrez 1973, Buhl 1989, Löwy 1990, Thielen 1991, Kern 1992).

258 „Der Klassenkampf [...] ist ein Kampf um die rohen und materiellen Dinge, ohne die es keine [...] spirituellen gibt“ (Benjamin GS I.2, 691 ff., These IV). „Darum: wenn du deine Gabe auf dem Altar opferst und dort kommt dir in den Sinn, dass dein Bruder etwas gegen dich habe, so lass dort vor dem Altar deine Gabe und geh zuerst hin und versöhne dich mit deinem Bruder und dann komm und opfere deine Gabe“ (Mat 5, 23). Buber, den Benjamin kannte, formulierte ähnlich: „Heißt das, Gott könne die Welt nicht ohne unsere Mitwirkung erlösen? Es heißt, dass Gott eben das nicht können will (Buber 1935, 55). Auch mit Kant ist dies verträglich.“

259 Auch darum verstanden sich das aufklärerische Naturrecht wie später viele Marxisten atheistisch: zuerst muss wieder ein Weg zu Gott eröffnet werden. Das ist nur radikal weltlich, jenseits der theologischen Hyperbel möglich. Benjamin illustriert die Sinnlosigkeit einer religiösen Revolte in theologisch düsteren Zeiten an Kafka, der Entscheidungen so lange hinauszögert, bis der Himmel so düster ist wie die Erde (GS II, 681; GS III 528; zu den Kafkaessays Faber 1985, Pangritz 1996, 138 ff.).

260 Benjamin entziffert dies auch in barocken Bildern mit schwerem, wolkenverhangenen Himmel (GS I.1, 258). Etwas Ähnliches mag Benjamin im Dritten Reich selbst empfunden haben, bis er sich schließlich das Leben nahm.

Befreiung und Erlösung sind somit zwar verbunden, sie sind nur gemeinsam denkbar.<sup>261</sup> Entscheidend aber ist, dass nur *Gott* sie vermitteln kann.<sup>262</sup> Dies verunmöglicht jeden totalitären Anspruch wie auch jede Ästhetisierung. Die weltliche Geschichte hat keine direkte Verbindung mit der Eschatologie. Diese war ohnehin nie das „Ziel“ der Geschichte, da sie von oben hereinbricht. Doch wer religiös *ist*, kann einzelne geschichtliche Ereignisse in eschatologischer Hinsicht bewerten, wenn auch nur negativ: die Herrschaft Gottes verunmöglicht jedes „Heil“, mit dem weltliche Herrschaft sich gegen die Vernunft der Menschen zu verabsolutieren sucht. Die Botschaft des zitierten Briefes von Benjamin an Scholem ist nach alledem wie folgt: in *dieser* historischen Periode haben Judentum und Marxismus die gleichen Motive. Indem Marx begreifbar macht, was für die modernen Mythologeme verantwortlich ist, verspricht er die besten Mittel, ihnen abzuhelfen und damit die Menschen zu befreien. Geschieht dies nicht, droht eine alles beherrschende Mythologie und im Zuge dessen eine Mythologie der Herrschaft. Daher machte Benjamin noch in den 1930er Jahren, als Kunstkritiker, Gebrauch von der „revolutionären Chance im Kampf um die unterdrückte Vergangenheit“ (These XVII): Er zieht die Aporien *seiner* Zeit soweit ins Extrem, bis die „allegorische Totalität“ und damit beim Betrachter die entscheidende Wende provoziert wird (zur Methode der „rettenden Kritik“ Faber 1985).

Kommen wir an dieser Stelle auf den Unterschied zu Adorno zurück. In der Beanspruchung religiöser Insignien seitens weltlicher Mächte hatte das Problem bestanden, das seinerzeit die Dichter des Trauerspiels zu einer radikalen, doch aussichtslosen Weltlichkeit verurteilte.<sup>263</sup> So geschah es bezeichnenderweise in

---

261 Cf. 2.2.1, Fn. 7. „Es schwingt [...] in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit“ (Benjamin GS I.2, 93); „wie eine Kraft durch ihren Weg ein andere auf entgegengesetzt gerichtetem Wege zu befördern vermag, so auch die profane Ordnung des Profanen [!] das Kommen des messianischen Reiches. Das Profane ist zwar keine Kategorie des Reichs, aber eine [...] seines leisesten Nahens“ (GS II.1, 204). Benjamin wehrt damit die Identitätssetzung von Befreiung und Erlösung ab, wie es sie bei den religiösen Sozialisten oder Bloch gab, doch reißt er sie auch nicht auseinander wie die katholische Apologie, für die sich Weltliches und Göttliches nur in der eigenen Herrschaft berührt (in ihrem „theokratischen Anspruch“, GS I, 145; II, 203), während sie autonomes menschliche Handeln verurteilt – noch immer ist für sie die „sog. ‚menschliche Emanzipation‘ [...] das genaue Gegenteil [!] des biblischen Befreiungsbegriffs, welcher jedes derartigen Befreiungsbegriffs entbehrt“ (Hofmann 1987, 8). Das alte Testament kennt fast nur solche Befreiungen, kaum eine Erlösung. „Nicht Warten auf die göttliche Initiative von oben, sondern politische Aktivität bringt das Zeitalter des Messias näher“ (C. Schulte 1994, 203; nach H. Cohen 1915).

262 Nur darin liegt auch der Sinn des von Benjamin zitierten Ausspruches von Hegel: „Trachtet am ersten nach Nahrung und Kleidung, so wird euch das Reich Gottes von selbst zufallen“ (GS I.2, 693, These IV). Gott ist für das religiöse Sprachspiel immer mit im Spiel, auch in der säkularisierten Welt, sonst wäre er nicht Gott.

263 Ähnlich im Passagenwerk (GS V): hier ist das von der Technik ausgehende Versprechen einer besseren Welt von der unverändert ungerechten Gesellschaftsordnung gebannt worden. Erst damit erhält die Technik mythisch-dämonische Züge.

der Zeit eines erneuten weltlichen Absolutismus mit religiösem Siegel, im Nationalsozialismus, dass auch Benjamin auf Theologoumena radikal *verzichtete* (aus einer dem Trauerspiel analogen Situation: wo nicht einmal Befreiung ist, erübrigt sich die Rede von Erlösung),<sup>264</sup> während Adorno sich gerade in dieser Situation darum bemühte, Benjamin und Horkheimer zu größerer Offenheit gegenüber einer religiösen Redeweise zu bewegen.<sup>265</sup> Damit wird der Sinn, den Religion bei Benjamin hatte, verdreht: Benjamin hat in *besonderen* Kontexten einer bestimmten Epoche an theologische Probleme gerührt, die nur politisch lösbar waren.

Adorno übernahm das als *allgemeine* Methode.<sup>266</sup> Fortan sprach er von „Retung“, „Erlösung“ und „Sprengung“, als sei es eine verbriefte geisteswissenschaftliche Methode, und als sei der theologische Gehalt, der damit reklamiert, aber nicht ausgewiesen wurde, gratis verfügbar.<sup>267</sup> Der Bezug auf Benjamin war allerdings fraglich. Dieser hatte keine voreilige Beimischung religiöser Zutaten in eine theoretische Suppe erstrebt, sondern ihre strenge Scheidung. Er hatte die historisch-politische Bedingtheit der Theologie erkannt, darunter auch die Möglichkeit religiöser „Einbahnstrassen“, die eine radikale Weltlichkeit erzwingen – ad maiorem dei gloriam. Wo Benjamin sich stellvertretend für die verunmögliche Theologie politisch betätigte,<sup>268</sup> da wich Adorno umgekehrt aufgrund einer von ihm als unmöglich beurteilten Politik in seine „Theologie“ aus.

---

Den bislang versäumten Weg aus dieser Aporie sieht Benjamin erneut nur in dem „immer dringlicher sich erweisenden Akt, mit dem das Proletariat sich in den Besitz der Technik bringen sollte“ („Eduard Fuchs“, 1937, nach Wiggershaus 1988, 228). Solange dies versäumt wird, ist jedes Sprechen von „Erlösung“ mythische Erschleichung, etwa wenn Adorno sie in elitären Kunstwerken durch „Durchdialektisierung“ modellhaft vorweggenommen sah („Über den Fetischcharakter der Musik“, 1938, in: Adorno 1956, nach Wiggershaus 1988, 239).

264 Im Passagenwerk gibt es „Analogien [...] zu dem Barockbuch“ (GS V, 1117).

265 Wiggershaus 1988, 216 f.; vgl. Pangritz 1996, 169 ff.

266 Dem Überspringen des historischen Hintergrundes entspricht formal die Kürzung um die Kategorie des Besonderen in der Negativen Dialektik (Rentsch 2000, 262 ff.). Adorno theologisierte bereits in seiner Habilitation von 1931, ungeachtet der Tatsache, dass Kierkegaard selbst schon Theologe war und keineswegs „gerettet“ werden musste. Trennte Benjamin am Barock das Weltliche vom Religiösen, verlegte Adorno umgekehrt die Transzendenz in die Immanenz hinein, wobei er schon 1931 die Ästhetik als Ort der „Versöhnung“ dachte (Wiggershaus 1988, 110; Pangritz 1996, 136 f.). Der Schluss der *Minima Moralia* mengt Religion in einer Wissenschaft verunmöglichenden Weise ein: „Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint“ (1951, 333/GS 4, 281).

267 Es sei „das Motiv der Sehnsucht nach universaler Gerechtigkeit [...] das ihn, Adorno, zum Gebrauch theologischer Kategorien veranlasse“ (Brief an Horkheimer vom 25.1. 1937, nach Pangritz 1996, 162). Die neue Musik habe „alle Dunkelheit und Schuld der Welt [...] auf sich genommen“ (1949, 119/GS 12, 126, cf. 122). „Adornos Arbeiten schlossen regelmäßig mit dem Ausblick auf Erlösung“ (Wiggershaus 1988, 213; vgl. auch 350, 560).

268 Dieser Kampf wird besonders deutlich in seinem Pariser Exil (vgl. Kambas 1985). Gogarten hat den Barthischen Ansatz 1920 auf den Punkt gebracht: „Der Raum wurde frei für das Fragen nach Gott“ (nach Kambas 1985, 285).

Hat Benjamin das, was nach weltlicher Befreiung aussah, stets begrüßt (auch Anarchismus, Surrealismus und populäre Kultur) und darin wie Tillich nur *wegen* der radikalen Weltlichkeit einen religiösen Widerschein sehen können;<sup>269</sup> so hat Adorno diese Elemente *abgelehnt* – sowohl die Annäherung an das Proletariat wie die populäre Kultur und schließlich auch die Studentenbewegung.<sup>270</sup> In diese eher werturteilende als argumentierende weltliche Ablehnung sowie in seine dafür erarbeiteten ästhetischen Ausdeutungen ausgewählter moderner Kunstwerke hat Adorno religiöse Anflüge beigemischt – und zwar als theoretische „Arbeitshypothese“ genau der Art, wie sie Bonhoeffer abgelehnt hatte.

Seine Theologizität hat es Benjamin erlaubt, aktiv einen radikal weltlichen Marxismus zu vertreten – radikaler noch als die kommunistische Einheitsfrontpolitik im Pariser Exil.<sup>271</sup> Bei Adorno dagegen bewirkte die Religion das Gegenteil: der utopisch gefärbte Anstrich seiner Forderung nach einer „besseren Gesellschaft“ – so hochgesteckt und abstrakt, dass ihm keine Praxis genügte – behinderte auch noch die verschobene Ausarbeitung der Gesellschaftstheorie. Dieser Gegensatz zwischen Adorno und Benjamin auf theoretischem, religiösem *und* politischem Gebiet wurde dadurch verdeckt, dass Benjamin zu Lebzeiten von Adorno in einer Abhängigkeitsbeziehung stand und sich ihm gegenüber daher mäßigen musste, während erst dieser ihn später bekannt gemacht hat und damit seine Lesart desselben recht stark machen konnte (Adorno 1970a; Wiggershaus 1988, 238; Jay 1973, dt. 237).

Benjamin ist erst postum berühmt geworden, zuerst in der Studentenbewegung,<sup>272</sup> dann in der neuen politischen Theologie. Dort ist unter Verweis auf Benjamin oft die Rede von „Eingedenken“, „gefährlicher Erinnerung“ und verschiedenen *Zeitverständnissen*, doch meist ohne ein konkretes Politikum zu berühren. Es sieht so aus, als ob alles am rechten „Zeitverständnis“ hänge – wieder wird von obersten Grundsätzen ausgegangen, von denen alles abzuhängen scheint, so dass eine Betrachtung derselben schon als *per se* „politisch“ verstanden wird.<sup>273</sup>

269 Im Aufsatz über „Goethes Wahlverwandtschaften“ zeigt Benjamin, dass sich die „Versöhnung“ den Liebenden gerade deswegen entzieht, weil sie sich nicht entschlossen zur Praxis hin öffneten, nie „zum Kampf erstarkten“ (GS I, 201). Denn man braucht „nur mit der Liebe Ernst zu machen, um auch in ihr eine ‚profane Erleuchtung‘ zu erkennen“ (GS II, 298). Vgl. Tillich, „Prinzipien des Protestantismus“ (1942): „Wenn die profanen Sphären zu ihrem eigenen Grund und Ziel durchstoßen, sind sie nicht mehr profan“ (GW VII, 138).

270 Zu diesem Unterschied Wiggershaus 1988, 218: Adorno verwarf Benjamins Aufsatz „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner Reproduzierbarkeit“ (1934), weil dieser darin eine Nähe zum Proletariat forderte.

271 Vgl. *Der Autor als Produzent* (1934; GS II, 701), dazu Kambas 1985, 268.

272 Vielleicht veranlasst durch surrealistische und andere Experimente (Bohrer 1970).

273 Während Benjamin in den sog. „geschichtsphilosophischen Thesen“ (1940, GS I. 2, 691 ff.) von politischen Dingen spricht (Klassenkampf, Niederlage, Hass und Opferwille, Revolutionen etc.), von denen ausgehend er Überlegungen über das Verhältnis zum historischen Erbe und den zugrunde gelegten „Begriff der Geschichte“ anstellt, waren für die neue politische Theologie allein die Gedanken über die Zeit

Gerade dieses idealistische Denken hatte Marx „theologisch“ genannt (2.6.4). So wurde im Namen des Marxismus noch die *Grundvoraussetzung* des Marx’schen Denkens, die Religionskritik, preisgegeben.

Dieses Kapitel 2.6 zeigte, dass auch die Kritische Theorie die theoretisch vorgegebenen und misslichen Gehalte, speziell die ökonomische Marxverhinderung der Neoklassik und die Entökonomisierung des leninistischen „Primats der Politik“, recht unkritisch übernahm. Zuletzt flüchtete sie sich theoretisch – über die Umwege Psychologie und Ästhetik – in die Theologie. In einer Ironie der Geschichte erwies sich gerade diese letztmögliche Abstraktionsform, die theologische Reststufe eines einst von Marx inspirierten kritischen Denkens, gegenüber den intellektuellen Anfechtungen aufgrund des Epochenbruchs von 1989 als resistent. Die theologische Wirtschaftsethik nämlich ist die einzige von den vielen Varianten deutschen normativistischen Denkens, die sich eine *Erinnerung* an Marx’sche Inhalte und Argumentationsmuster bewahrt hat (3.3.2).<sup>274</sup>

Das mag auch an der stärkeren Nähe mit den „wirklichen Menschen“ liegen, den die Theologie über die kirchlichen sozialen Dienste im In- und Ausland hat. Den anderen sozialphilosophischen Versuchen, die Gegenwart auf den Begriff zu bringen, auch der *heutigen* Kritischen Theorie, ist nach 1989 der Referenzpunkt Marx verschwunden, und damit auch ein Gutteil Realitätssinn. Denn wenn der normative Überbau der Sozialtheorie seinen materiellen Unterbau – und sei er noch so technizistisch zurechtgestellt – *verliert*, wird der Normativismus übergreifend; er wird zum „Supernormativismus“ (4.2.5). Sehen wir zu, wie sich dieses buchstäblich haltlose Denken entfaltet, nachdem der Bezug auf die Marx’sche Theorie 1989 weitgehend verschwand.

---

von Interesse, unabhängig davon, was sich in ihr abspielt. Isoliert von ihrem politischen Hintergrund sind diese Gedanken spekulativ-räsonierenden Charakters (s.o. zu Löwith; cf. Moltmann 1964, Metz 1972, Manemann 1999). Hugo Assmann kritisierte, dass hier „Marx und Hegel [...] theologisch noch nicht verdaut“ seien, so dass zuviel davon und darüber geredet werde, statt zu den Sachen selbst zu kommen (in: Feil 1969, 218, 221 f.; vgl. Thomas 1993, 190; Türcke 1979, 9 ff.).

274 Der Marxismus „scheint [...] heute fast nur noch von Theologen ernst genommen zu werden“ (Hofmann 1987, 11, siehe dazu jüngst Baecker 2003).