

Das Journal des PROFESSORENforum

Vol. 11, No. 2

ISSN 1616-9441 (Internet), ISSN 1616-9433 (Print) © 2010

Inhalt:

- 1. Der Heilige zwischen den Wassern -
Das Leben des Heiligen Lutwin von Mettlach**
von Gottfried Wolmeringer Seite 3
- 2. Sozialethische Analysen in Auseinandersetzung mit den „Phrasen der
Interpretation der bestehenden Welt“ (Karl Marx) und der christlichen
Aufgabe, im Wirklichen selbst das Heil zu suchen**
von Maria-Anna Bäuml-Rossnagl Seite 9
- 3. Vielfalt und Einheit der Religionen**
von Gottfried Fischer Seite 58

Was ist das PROFESSORENforum -Journal?

Mit der Veröffentlichung von **Fachartikeln** in diesem Journal möchte das PROFESSORENforum dazu beitragen, die christliche Weltsicht überzeugend im akademischen Raum zur Geltung zu bringen.

Das Journal ist in jährliche Volumes eingeteilt und pro Volume in vierteljährlich erscheinende Journal-Ausgaben.

Sie können angesehen werden unter <http://www.professorenforum.de/journal.htm>

Was ist das PROFESSORENforum?

Das PROFESSORENforum ist ein Netzwerk von Professorinnen und Professoren verschiedener Fachrichtungen, die die christliche Weltsicht nachhaltig und überzeugend im akademischen Raum zur Geltung bringen wollen.

Das PROFESSORENforum will dies tun, indem es

- ◆ örtliche Initiativen an Hochschulstandorten anregt.
- ◆ internationale und interdisziplinäre Zusammenarbeit fördert.
- ◆ ähnliche Bemühungen von Studenten unterstützt.
- ◆ Professorinnen und Professoren ermutigt, gemeinsam Verantwortung für unsere Zukunft wahrzunehmen.

Das PROFESSORENforum sieht die Hochschulen als die geistige Schmiede der Nation und ihre Professoren als Motor und Gewissen der Hochschulen und Universitäten.

Motto: "Von dem, was man heute an den Universitäten denkt, hängt ab, was morgen auf den Plätzen und Straßen gelebt wird" (Ortega).

Zum PROFESSORENforum geht es unter: <http://www.professorenforum.de>

Hinweis für Autoren:

Sie können Ihre Manuskripte an den Editor des PROFESSORENforum-Journal schicken. Voraussetzung ist, daß das Manuskript dem *Glaubensbekenntnis* des Journals entspricht. Anschrift und Glaubensbekenntnis sowie weitere Informationen über das Format der eingereichten Texte usw. finden Sie auf der Home-Page des Journals (siehe oben).

Impressum:

Professorenforum-Journal

ISSN 1616-9441 (Internet)

ISSN 1616-9433 (Print)

Hrsg. Professorenforum

V.i.S.d.P.: Hans Joachim Hahn, Prof. Dr. Peter Zöller-Greer

Verlag des Professorenforum

Am unteren Rain 2

35394 Gießen

Der Heilige zwischen den Wassern

Das Leben des Heiligen Lutwin von Mettlach

Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Südwestdeutschlands

von Gottfried Wolmeringer



Abbildung 1: Die Saarschleife (Copyright Wolfgang Staudt)

Die Saarschleife ist ein bekanntes Naturdenkmal meiner Heimat und fast jedem in Deutschland bekannt (Abbildung 1). Nur wenige dürften allerdings wissen, dass auf diesem wasserumströmten Bergrücken die Reste dreier Burgen liegen. Daher ist diese Naturschönheit auch ein geschichtlich sehr bedeutungsvoller Ort.

Zu Beginn der 80er des vorigen Jahrhunderts:

Meine Frau Helga war erst vor wenigen Monaten, auf Grund des Austauschs Ausreisewilliger im Gegenzug zur Auslieferung des Kanzlerspions Günter Guillaume, zu mir gekommen und wir hatten geheiratet.

An einem der folgenden Sonntage machten wir einen Ausflug auf diesen markanten Bergrücken. Während ich die leicht auffälligen Höhen der Ruine Montclair (Abbildung 2) allein erstieg, unterhielt sie sich mit dem ‚Burgwächter‘, der die eiserne Tür zur Ruine bald abschließen wollte.

Als ich wieder zur ihr herabgestiegen war, konnte sie mir von einer ungewöhnlichen Begegnung erzählen.

„Stell Dir einmal vor, ein Reiter kam vorbei und redete kurz mit dem Burgmann. Der erzählte mir danach, der Reiter sei *Wendelin Franz Egon Luitwinus Maria von Boch-Galhau* gewesen, also so etwas wie ein Graf. Das es hier so was gibt? Und außerdem soll ihm ein Großteil dieses Waldes gehören.“

Meiner Frau, aus der Welt der volkseigenen Betriebe von einem Tag zum anderen in meine Welt gelangt, war das Ganze etwas suspekt, und es lag an mir, sie über den Adel im allgemeinen und über den langen Namen des Herrn hoch zu Ross aufzuklären.

„Mit der Weimarer Verfassung wurden 1919 die Vorrechte des Adels abgeschafft und alle Menschen als vor dem Staat für gleich erklärt.“

Adel und mit ihm die feudale Gesellschaft gab es bereits bei den Römern und bei anderen Völkern, man denke nur an Ägypten oder China. Manche mitteleuropäischen Adelsgeschlechter lassen sich bis auf Adelsfamilien des römischen Reiches zurückführen. So geht man zum Bei-

spiel davon aus, dass ein Teil der Karolinger, die ja aus Verwaltungsbeamten des Merowingerreichs hervorgingen, gallorömische Verwalter als Vorfahren haben, also bereits Adelsposten zur Römerzeit innehatten. Der Grafentitel ist beispielsweise so ein römischer Adelstitel, den übrigens Konstantin der Große eingeführt hatte.



Abbildung 2: Die Burgruine Montclair auf der Saarschleife

Ritter, für uns die Paradeadligen, wurden beispielsweise durch Karl Martell ‚erfunden‘. Nach der Schlacht von Tours und Poitiers 732, wo er mit seinem Heer die Mauren entscheidend schlug und damit verhinderte, dass ganz Europa islamisiert wurde, organisierte er das Heer völlig neu. Er führte Lanzenreiter ein, die alle gepanzert zu sein hatten. Man benötigte jedoch viel Geld, um Pferde und Rüstungen zu erwerben und zu unterhalten. Deshalb belehnte er seine Krieger mit Land und schuf damit das Rittertum, das das Gesicht des Mittelalters nachhaltig prägen sollte.

Karl Martell selbst stammte aus einer illegitimen Ehe von einer sogenannten Fridelfrau (Freundschafts-Frau) und war daher von der Amtsnachfolge seines Vaters Pippins (althochdeutsch: der Pfeifer) des Mittleren, dem Hausmeier als Verwalter des Frankenreichs und dem Erbe, ausgeschlossen.

Pippins Söhne, aus der legitimen Ehe mit Plegtrud, Drogo und Grimoald der Jüngere starben vor ihrem Vater. Als Pippin 714 schwerkrank darniederlag und klar war, dass er sich nicht wieder erholen würde, überzeugte ihn seine Gemahlin Plektrude nicht etwa Karl Martell oder den ebenfalls nicht legitimen Bruder Childebrand, sondern Theudoald, Grimoalds unmündigen Sohn zu seinem Nachfolger zu ernennen, obwohl der ebenfalls von illegitimer Geburt war. Der schwerkranke Reichsverweser stimmte ein und so hatte Theudoald 714-715

faktisch das Hausmeieramt inne, wobei seine Großmutter die Geschäfte führte, die beiden Stiefsöhne verfolgen ließ und Krieg gegen Karl führte. In dieser unsicheren Zeit suchte Karl Martell Zuflucht an der Saar und versteckte sich im Kloster Mettlach.

Doch zurück ins Heute:

Unter Geocaching versteht man eine Art moderne Schnitzeljagd. Mit einem GPS Empfänger werden Koordinaten gesucht, an denen jemand in wasserdichten Behältern irgendwelche Kleinigkeiten versteckt hat. Die Daten des

Schatzes werden auf speziellen Seiten im Internet veröffentlicht.

Eine solche Koordinateneingabe wäre beispielsweise **N 49° 30.171' E 006° 35.327'**

Sucht man diese Stelle auf, landet man zwischen Mettlach und Saarlöcher am felsigen Saarufer. Dort oben thront eine kleine Kapelle in einer verschwiegenen Waldlichtung. Man ist geneigt zu verweilen, um die Aussicht auf den Fluss zu genießen. Genauso soll es einem Jäger vor fast 1400 Jahren ergangen sein, wie der Abt Remigius von Mettlach in den Klosterannalen von 994 erzählt. Nach anstrengender Jagd legte ein fränkischer Edelmann sich ins Waldmoos, um sich zu erholen. Es soll ein sehr sonniger Tag gewesen sein und wie man leicht erkennen kann, wird auch damals der Urwald besonders zur Saar hin die Sonne durchgelassen haben. Was die Vermutung zulässt, dass es Vormittag war, denn die Saar läuft hier im Osten vorbei. Aber der Ruhende soll trotz der Sommerhitze angenehm geschlafen haben, wie sein Jagdbegleiter berichtete, habe ein großer Adler gerade so vor der Sonne gekreist, dass sein Schatten auf das Gesicht des Schlafenden fiel. Dieser Adlige hieß Liutwinus, wie eben heute nicht von ungefähr jener Herr von Boch-Galhau, und stammte aus einem mächtigen Grafengeschlecht Austrasiens. Er fasste dieses Geschehen als Wunder auf und verstand es so, dass er hier die Stätte gefunden hatte, an der er verweilen sollte. Er ließ ein kleines Kirchlein errichten, das dem heiligen Dionysius geweiht wurde, einem der wenigen Heiligen, die das Frankenreich vor seinen Lebzeiten hervorgebracht hatte. In der sanften Flussbiegung, die den Abschluss der Saarschleife bildet und wo das Tal sich zu einer Aue weitet, ließ er ein Kloster aufbauen, in dem er bald darauf die Stelle des Abtes annahm.

Andere Historiker glauben die Kapelle habe an der Stelle der heutigen Pfarrkirche St. Gangolf in Mettlach gestanden. Dort soll Luitwin seine St. Dionysiuskapelle errichtet haben, die bereits Pilger vor der Abteigründung anzog. Allerdings erklärt das nicht die Existenz der eigentlichen Luitwinkapelle im Wald nach Saarlöcher. Die jetzige Ludwinkapelle ist übrigens ein Neubau aus dem Jahre 1892, gestiftet von Eugen und Oktavie von Boch.

Die Kapelle soll erst später von den Ordensbrüdern des Klosters an der Stelle des Adlerwunders errichtet worden sein. Zweifelsfrei ist aber, der Edelmann selbst gründete das Kloster am Ufer der Saar, die Benediktinerabtei Mettlach. Ihre Entstehung wird auf das Jahr 695 datiert. Die Benediktiner gehen bekanntlich auf Benedikt von Nursia zurück, der 529 das Kloster Monte Casino gründete. Das Ludwin sich damit trug ein Kloster zu gründen, mag einige Ursachen gehabt haben. Einerseits war es gewiss 300 Jahre nach der Etablierung des Christentums angebracht, etwas für die Festigung des Glaubens zu tun. Das kirchliche Leben war verkommen vom Machtstreben der kirchlichen Würdenträger, die weltliche Regierung ein Chaos.



Abbildung 3: Die ehemalige Abtei Mettlach an der Saaruferstrasse (Heute Verwaltungsbau und Museum von Villeroy&Boch)

Ein Teil der Unruhen resultierte aus den Intrigen der mächtigen Reichsverweser, der Hausmeier. In Austrasien war es die Familie der Pippiniden aus denen die Karolinger hervorgehen sollten. Grimoald der Ältere (* um 615; † 662) war der Sohn Pippins des Älteren. Auf einem glücklosen Kriegszug gegen die Thüringer rettete er seinem König Sigibert III. das Leben. Eine daraus folgende freundschaftliche Bindung zu Sigibert verschaffte ihm das Hausmeieramt. Als Sigibert lange kinderlos blieb, überredete ihn Grimoald zur Adoption des eigenen Sohnes unter dem Merowingernamen Childebert (genannt Childebertus adoptivus). Obwohl Sigibert noch einen eigenen Sohn (Dagobert) bekam, regierte Childebert adoptivus von 656 bis 662 als fränkischer König in Austrasien, weil sein Vater den Thronerben Dagobert als Mönch nach Irland verbannete.

Grimoald wurde gewaltsam entführt und 657 von dem Neustrischen Merowingerzweig in Paris zur Abschreckung wegen eines versuchten "Staatsstreichs" hingerichtet. Mit dem Tod Childebert adoptivus¹ war dann die Linie der Pippiniden im Grunde erloschen. Aber Grimoalds Schwester Begga hatte Ansegisel geheiratet den Sohn Arnulfs von Metz (der mit am Untergang der heiligen Brunhilde beteiligt war) und schenkte ihm einen Sohn, Pippin den Mittleren, den Vater Karl Martells. Weshalb diese Linie auch die Arnulfinger genannt wird. Das bereits erwähnte Chaos bei der Nachfolge Pippins des Mittleren führte zu einer schweren Regierungskrise in Austrasien, die erst 714 mit dem Hausmeieramt Karl Martells endete.

Wenige Jahre nach dem Staatsstreich Grimowalds herrschte gewiss eine noch stärkere Unsicherheit als ohnehin im Merowingerreich und dem ständigen Zwist zwischen Austrasiens (Ostreich) und Neustrien (Westreich) üblich. Nur in einer Klostergründung konnte man erhoffen, für sein Seelenheil Sorge zu tragen, sowie die irdischen Güter und

¹ Er war, wenn man so will, lange vor Pippin dem Kurzen, der erste ‚Karolinger‘ auf dem Frankenthron

Ländereien, die man stiftete, auf Dauer in sicheren Händen zu wissen.

Luitwin soll das Kloster erst nach dem Tod seiner Frau (aus dem Stamm der Robertiner²), deren Name uns nicht überliefert ist, gegründet haben. Gleichzeitig sei er Mönch geworden und habe als Abt dem Kloster vorgestanden. Die familiären Hintergründe lassen sich leider nur vermuten (die Abteikirche war der heiligen Maria geweiht!). Der religiöse Wesenszug mag mit seinem Onkel Basin zu tun gehabt haben, der Bischof in Trier war. Nach dessen Tod folgte ihm Liutwin 698 auf den Trierer Bischofsstuhl. Kurze Zeit später übernahm er zusätzlich die Bistümer Reims und Laon und wurde dadurch zum wichtigsten kirchlichen Würdenträger im fränkischen Reich.

Bereits zu Lebzeiten wurde er hochverehrt, vor allem wegen seiner Freigiebigkeit und seinem christlichen Lebenswandel.



Abbildung 4: Sarkophag mit den Gebeinen Luitwins im Altar des Mettlacher Doms

Im Jahre 717 verstarb Liutwin in Reims und wurde dort auch beigesetzt. Milo, Liutwins Sohn, wird Nachfolger als Bischof von Trier und lässt die sterblichen Überreste seines Vaters nach Trier überführen. Wahrscheinlich

² (auch Rubertiner) eine Linie aus der Hugo Capet abstammt, sowie die Bourbonen, nennt man auch Maison de France (Das Haus Frankreichs) also eines der wichtigsten europäischen Stammhäuser

kamen sie von dort auf Betreiben der Abtei nach Mettlach. Der Volksglaube allerdings erzählt sich, dass der Kahn mit Liutwins Sarg allein Mosel und Saar hinaufgetrieben³ sei, bis er in Mettlach schließlich strandete.



Abbildung 5: Die Grabkirche Luitwins (alter Turm)

Mit der Grablege des Heiligen in der Abteikirche St. Marien wurde Mettlach zu einem vielbesuchten Wallfahrtsort. Etwa um 980 wurde die Marienkirche der Abtei durch einen achteckigen Neubau ersetzt, der fortan als Grabkirche Luitwins diente und der Aachener Pfalzkapelle Karls des Großen nachempfunden ist (Abbildung 5). Heute nennt man den Bau 'alten Turm' und er gilt als ältestes Bauwerk des Saarlandes. 1247 wurde daneben eine Luitwinuskapelle erbaut und die Gebeine des Heiligen dort hin umgebettet. Es war bereits die sechste Überführung.

200 Jahre später erhielt die Abteikirche eine Kapelle, in die man die Gebeine überführte. Die Gebäude der Abtei kamen nach der französischen Revolution in den Besitz der Familie von Boch. Sie sind heute ein Teil der Industrieanlagen von Villeroy & Boch.



Abbildung 6: Luitwinusdom Außenansicht

Da die Abteikirche baufällig geworden war, ließ man sie abreißen und die Familie von Boch ließ auf ihre Kosten oberhalb der Abtei den Luitwinusdom erbauen, in dem heute die Gebeine Luitwinus und seine Reliquien aufbewahrt werden (Abbildung 4). Darunter auch eine einzigartige Ahorn-Trinkschale, die im Besitz des Heiligen gewesen sein soll. Es ist ein halbkugelförmiges Holzgefäß auf einem Dreibein mit Vogelfüßen (Abbildung 7).

Pilgergebet

*Großer Gott, Du bist der Quell aller Heiligkeit.
Im heiligen Lutwinus hast Du uns ein leuchtendes
Vorbild Deiner Heiligkeit geschenkt.
Höre auf seine Fürsprache.*

*Seinen Reichtum und sein Leben hat er in den Dienst
des Evangeliums gestellt. Hier im Mettlacher Tal
erkannte er im Zeichen des Adlers die Weisung,
eine Kirche zu bauen: nicht nur zum Segen dieses Ortes,
sondern der ganzen weitumliegenden Gegend.*

Wir sind an diese heilige Stätte gekommen und bitten Dich

- *um die Erneuerung der Kirche in unserem Land,*
- *um Gerechtigkeit und Frieden in der Welt,*
- *für unsere Familien und in unseren persönlichen Anliegen*

*Schenke uns die Gaben des Heiligen Geistes, und lass uns,
durch ihn getröstet in dieser Zeit, das Ziel aller Pilgerschaft
erreichen. Amen!*

³ wohlgermerkt beide Flüsse stromaufwärts

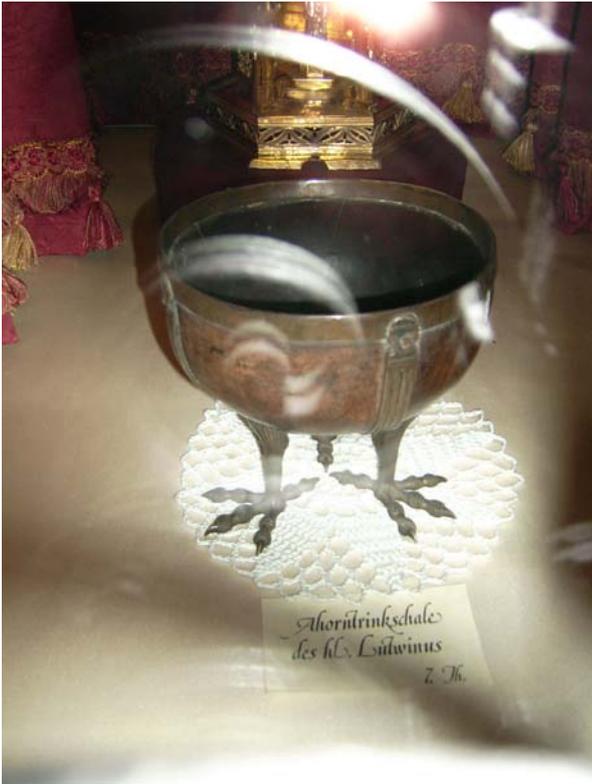


Abbildung 7: Die Trinkschale des heiligen Luitwinus



Abbildung 8: Chor und Altar des Luitwinusdomes in Mettlach

Das Gefäß selbst soll aus der Zeit Luitwins, der ungewöhnliche Fußteil aus dem frühen Mittelalter stammen [2]. Der Dom selbst besitzt eine einzigartige Innenausstattung. Der gesamte Innenraum, Fußboden, Wände, Decke ist mit

Mosaiken ausgeschmückt. An den Seitenwänden wird in großen Bildern die Lebensgeschichte Luitwins erzählt.

Quellen

- [1] <http://www.grin.com/e-book/109337/karl-martells-weg-zum-hausmeier>
 [2] Friedrich Schneider, Die Trinkschale des heiligen Lutwinus zu Mettlach, von Zabern, Mainz 1905

Zeittafel:

| | |
|---------------|--|
| ca. 655 | Lutwin wird wahrscheinlich als Sohn eines austrasischen Grafen in Trier oder in der Nähe geboren. |
| ca. 680 | Lutwin heiratet eine Robertinerin (Der franz. Hugo Capet entstammt dem Geschlecht und mit ihm die Linien der Valois, Babenberger und Bourbonen). |
| 688 | Karl Martell wird als Sohn Pippin des Mittleren und der Friedelfrau Chalpaida geboren. |
| ca. 689 | Rotrude oder Chrotrud wird nach den Söhnen Milo und Wido als Lutwins einzige Tochter geboren, die spätere Großmutter Karls des Großen. |
| ca. 690 | Lutwin wird Witwer |
| 690 | Lutwin gründet das Kloster Mettlach und wird dessen Abt |
| 697 | Sein Onkel Basinus, der Bischof von Trier, weiht Lutwin zum Bischof. er wird Koadjutor (Vertreter) seines Onkels. |
| 698 | Lutwin gründet mit dem Heiligen Willibrord und Irmina von Oeren das Kloster Echternach. |
| 4. . März 705 | Tod des Bischof Basinus von Trier, Lutwin wird zum Nachfolger gewählt. |
| ca. 706 | Lutwins Tochter Rotrud heiratet Karl Martell den späteren Hausmeier des Reichs. |
| ab 706 | Lutwin unterstützt Karl Martell beim Kampf um sein Erbrecht. |
| ca. 707 | Karl Martell erhält im Kloster Mettlach Kirchenasyl. |
| 717 | Lutwin verstirbt in Reims. |
| 725 | Rotrud, Lutwins Tochter, stirbt. |
| 980 | Verfassung der Vita Liutwini durch Remigius von Mettlach |
| 989 | Neubau der Grabkirche Lutwinus, die heute als ältestes Bauwerk des Saarlandes noch erhalten ist |
| 1083 | Zweite Vita durch Abt Thiofried von Echternach verfasst |
| 1094 | Beschreibung der Wunder um Lutwinus unter Abt Nizo III. von Mettlach verfasst |



Dipl.-Informatiker Gottfried Wolmeringer,

Jahrgang 1957, Studium: FH-Heidelberg von 1989 bis 1991, Abschluß Diplom-Informatiker (FH).

Lehrtätigkeit: Ab 1994 bei der SGD, Darmstadt nebenberuflich als Dozent beschäftigt.

Seit 1995 bei der ILS, Hamburg nebenberuflich als Fernlehrer tätig.

Von 1996 an bei der HAF, Hamburg nebenberuflich als Studienleiter eingestellt.

Fächer: CAD für das Bauwesen, DFÜ Grundlagen, Online Dienste, Grundlagen, Web-Design, HTML, DHTML, Objektorientierte Systementwicklung, JavaScript, Java.

Berufstätigkeit: 1992 bis 1994 Wellcome Software, Entwicklung und Vertrieb von Bau/CAD Systemen

1995 bis 1997 NTS Software, Entwicklung und Vertrieb von PPS Systemen. Ab 1998 Jedermann Verlag, Intranets und Java.

Entwicklungen und Forschungstätigkeit: 1992 Arbeitsgemeinschaft Neuro Science e.V. bei der TH Darmstadt, Neural Network Contest. 1993 ZGDV Darmstadt, Mitarbeit an der Entwicklung eines grafischen Standards. Weitere Forschungen in Selbstauftrag im Bereich Agententechnologie, Bewusstseins-hypothesen und Neuronale Netze.

Veröffentlichungen:

HTML Referenz, Taschentabelle, erschienen 1997

W. Hofacker, Holz., Taschenbuch MicroStation V5 Taschentabelle.

Zur neuen Version des Profi- CAD- Systems. Erschienen 1995, W.

Hofacker, Holz., Taschenbuch; Das MicroStation- Buch. Ein

Wegweiser für den professionellen CAD- Einsatz. Erschienen 1996,

VDE, Bln. HTML-Referenz, m. Diskette (3 1/2 Zoll), Erschienen

1997 W. Hofacker, Holz., Taschenbuch; Java Taschentabelle, 1

Diskette (3 1/2 Zoll), Erschienen 1997 W. Hofacker, Holz. CD-

ROM Java Taschentabelle. Java , JavaScript Referenz. Mit Beispielen.,

Erschienen 2000, W. Hofacker, Holz. , Taschenbuch; Java-

Taschentabelle. Buch und 3 1/2' - Diskette., Mit Beispielen.,

Erschienen 2000, W. Hofacker, Holz. , Taschenbuch MicroStation

V5, m. Diskette (3 1/2 Zoll), Erschienen 1995, W. Hofacker, Holz.,

Taschenbuch; Windows NT Taschentabelle. 3 1/2'- Diskette.,

Erschienen 1998 W. Hofacker, Holz. ,CD-ROM.

Zahlreiche Veröffentlichungen in Zeitschriften.

Sozialethische Analysen in Auseinandersetzung mit den *„Phrasen der Interpretation der bestehenden Welt“* (*Karl Marx*) und der christlichen Aufgabe, im Wirklichen selbst das Heil zu suchen

*„Zum Problem der Intersubjektivität bei Karl Marx“ *)*

von Maria-Anna Bäuml-Roßnagl



Ich muss *die Erfahrung des Nichts ernstnehmen, um vielleicht zu erkennen*, dass der gähnende Abgrund die Fülle des wahren Seins offenbart.

Ich muss *das Schweigen Gottes vernehmen, und von da zu erfahren*, dass Gott der ganz Andere ist.

Die *Überwindung unmenschlicher Zustände geschieht nur in diesen Zuständen*; die Revolution aus der Verfallenheit in die Befreiung realisiert sich im Durchleben der Ohnmacht. Die Liebe wird das, was sie überwindet. Entfremdung, Sinnlosigkeit und Verzweiflung sind dann auch Wirkgrund der Menschwerdung.

Maria-Anna Bäuml-Roßnagl

*) Zulassungsarbeit für die 1. Prüfung für das Lehramt an Volksschulen, 1968 II (VPO I vom 4. März 1964) Pädagogische Hochschule Regensburg, angegliedert an die Universität München

Vorbemerkungen zur Neuauflage 2010

Entmenschlichung der Ökonomie – Entfremdung des Menschen

Die Lebensbiographie von Karl Marx (1818 – 1883) ist eng verbunden mit seinem philosophischen Denken, das in der humanistischen Tradition des Westens verwurzelt war. Auf der Basis soziologischer Bedingtheiten seiner Zeit hat er primär eine Wissenschaft vom Menschen, eine Philosophische Anthropologie entwickelt und diese zunehmend als Sozialphilosophie entfaltet. Denn mit wundem Herzen hat Karl Marx die "Entmenschung des Menschen" wahrgenommen, die aus der menschlichen Tätigkeit als unmenschliche Verhältnisse schaffendes Tun hervorgeht. Die Arbeitsproduktion als anonyme Macht, die der menschlichen Kontrolle entwächst und menschliche Erwartungen durchkreuzt waren für ihn ein unentwegter Stein des Anstoßes.

Was mich bewegt, diese meine 1. philosophische Auseinandersetzung mit dem gesellschaftlich engagierten Denken von Karl Marx nach nunmehr 40 Jahren erneut zu publizieren ist vielleicht vornehmlich das Faktum, dass Marxens Stellungnahme zu den großen Problemen seiner Zeit eine unheimliche Analogie aufscheinen lässt zur gesellschaftlich und wirtschaftlich kritischen Situation unserer Tage: es ist das „**Schlüssel**“-**problem der menschlichen Entfremdung** durch unmenschliche Wirtschafts- und Lebensverhältnisse, das derzeit beängstigend globale Dimensionen erreicht hat. *Die „Phrasen der Interpretation der bestehenden Welt“*, die auch den Menschen als Subjekt herabsetzen zu einem *„leeren Gerede“* - sie sind von den *„Rittern der Substanz“*, gegen die Karl Marx in der *„Deutschen Ideologie“* (1845 - 1846) kämpft – sind sie derzeit nicht beängstigend gefährlich in der

international - technisierten Informationsgesellschaft im Umlauf ?

Dieser mein Diskurs zum Intersubjektivitätsproblem bei KARL MARX möchte auf folgende philosophisch-soziologische Herausforderungen aufmerksam machen:

1. Zum einen ist eine ‚**Protestphilosophie**‘ geboten angesichts der ‚Selbstent-fremdung des Menschen‘ im Zuge der technisch-industriellen Entwicklung, welche die Enthumanisierung und Automatisierung des Menschen bewirkt – vgl. dazu die detailreichen Analysen im ökonomisch-philosophischen Werk von Karl Marx, insbesondere seine Frühschriften (1837 – 1848). Durch ein un-menschliches Wirtschaftssystem ist die Totalität der Lebensverhältnisse der Menschen gefährdet und das erfordert Protest!
2. Desweiteren ist eine **Sozialphilosophie** gefordert, welche die Rückgewinnung des menschlichen Wesens aus der Entfremdung und ihre Aufhebung nur in Zusammenschau und im Zusammenwirken der Individuen innerhalb der Gesellschaftsstruktur erhellt. Hierzu sind die wirtschaftsoziologischen Grundlagen der Marx’schen Analysen um die aktuellen Daten zu erweitern, doch bleibt seine grundsätzliche Problemanalyse von brisanter Bedeutung.
3. Das **"Menschenbild"** von MARX im Sinne einer dynamischen und eben nicht statisch-definitiv fixierten Anthropologie ist handlungsleitend zur Welt- und Mitweltgestaltung. Menschsein wird verstanden als tätig-sein. Ein Verstehen des Menschen ist nur möglich über Nachvollzug der Beziehungen in denen der Mensch lebt. Erkenntnis erfordert die konkrete Erfahrung, die Wirklichkeit ist nicht ein ‚Anderes‘ gegenüber dem Subjekt.

Beide Pole, Denken und Tun, Geist und Materie, Mensch und Welt bilden die eine Wirklichkeit, die nur restlos mit sich selber ausgesöhnt ist, wenn Subjektivismus und Objektivismus, Idealismus und Materialismus, diese theoretischen Gegensätze, auf eine praktische Art vereinigt sind. Schon in Karl Marxens Brief an seinen Vater vom 10. Nov. 1837 schreibt er: *"Ein Vorhang war gefallen, mein Allerheiligstes zerrissen und es mußten neue Götter hineingesetzt werden. Von dem Idealismus genährt, geriet ich dazu, im Wirklichen selbst die Idee zu suchen. Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Zentrum der Erde geworden."* (L, 7). Marxens philosophischer Focus richtet sich auf die Frage nach der Existenz des wirklichen individuellen Menschen, die Frage nach dem, was der Mensch ist und was er tut und wie er sein Wesen in der Natur und in der Geschichte entfaltet und zur Erscheinung bringt. So bejaht er die Grundabsicht der Philosophie und dennoch steht er im Widerstreit zu ihr, denn Marx will als denkender Mensch zugleich tätiger Mensch sein. Das Paradigma der Inter-Subjektivität ist für ihn zugleich Erkenntnismodul und anthropologische Handlungsmaxime.

Bedürfnisdialektik des Menschen zur Natur zum Mitmenschen - heute erneut eine existentielle Herausforderung

"Der erste Gegenstand des Menschen - der Mensch - ist Natur, Sinnlichkeit und die besonderen menschlichen sinnlichen Wesenskräfte wie sie nur in natürlichen Gegenständen ihre gegenständliche Verwirklichung finden, können nur in der Naturwissenschaft ihre Selbsterkenntnis finden ..." und noch deutlicher sagt Marx: *"...denn seine (d. Menschen, M.B.) eigene Sinnlichkeit ist erst durch den anderen Menschen als menschliche Sinnlichkeit für ihn Selbst."* (L, 245) Anschaulich wird dieses Anthropologon im vielzitierte Wort von Marx,: *"In der kommunistischen Gesellschaft gibt es keine Maler, sondern höchstens Menschen die unter anderem auch malen."* (L,475)

Der Mensch selbst ist als Mensch über das Arbeitsprodukt als dem Weg der Vergegenständlichung des menschlichen Wesens, als "zweiter Natur", als "humanisierte Natur" für den Menschen da. Für Marx ist letztlich nur der Kommunismus dieser vermittelte Humanismus als die Produktion des Menschen im Akt der Reproduktion der Natur.

Doch diese ‚Rechnung‘ ist entwicklungsgeschichtlich nicht ‚aufgegangen‘! Wir sind international mehr denn je von einer wahrhaft menschlichen Arbeitsweise entfernt und von einer ‚humanisierten Natur‘ kann gegenwärtig wahrlich keine Rede sein. Unheimlich treffend hat Marx die Entwicklung der kapitalistischen Wirtschaftsform vorausgesehen, wenn er sagt, dass die Bourgeoisie als besitzende Klasse unfähig ist zu herrschen, weil sie unfähig ist, dem Proletariat als ihrem Sklaven die Existenz selbst innerhalb seiner Sklavenarbeit zu sichern. Der Bourgeois ist gezwungen, will er Kapitalist sein, den Proletarier in eine Lage herabsinken zu lassen, in der er unfähig ist, sich selbst zu ernähren, wo er hingegen vom Bourgeois ernährt werden muss. Darin offenbart sich das wahrlich dialektische Verhältnis von Eigentümer und Besitzlosen: *"Die Bourgeoisie hat nicht nur die Waffen geschmiedet, die ihr den Tod bringen; sie hat auch die Männer erzeugt, die diese Waffen führen, die Proletarier."* (L, 532) Die Bourgeoisie *"sägt den Ast ab, auf dem sie sitzt"*.

Entmenschlichte ‚Sozialität der Gegenstände‘ – der Mensch als Ware

An die Stelle des Austausches der Menschen untereinander, der die Begegnung von Mensch und Mitmensch zum Ziel hätte, tritt der "gesellschaftliche Verkehr der Produkte", ein "quid - quo - pro -Verhältnis". Der menschliche Verkehr wird zum Mittel für die Zwecke des Warenaustausches. Aus der Vielseitigkeit menschlicher Kommunikation wird die Einseitigkeit des Warenaustausches. An die Stelle der Sozialität des Menschen tritt nach Marx die "Sozialität der Gegenstände". Die Menschen stehen einander nur noch in der Form der Sachen gegenüber, die sie zum Markt bringen - die Menschen selbst sind wechselseitig wertlos. *"Die Produktion produziert den Menschen nicht nur als eine Ware, die Menschenware, den Menschen in der Bestimmung der Ware, sie produziert*

ihn, dieser Bestimmung entsprechend als ein ebenso geistig wie körperlich entmenschtetes Wesen." (L, 303)

Das Paradoxe daran ist aber, daß sich die Verwirklichung des menschlichen Wesens nur über die Vergegenständlichung vollziehen kann und dass sich in dialektischer Umkehrung der Umformung der Produkte in der kapitalistischen Wirtschaftsgesellschaft die grundlegende Vermenschlichung der Natur und damit in unbedingtem Zusammenhang die Vergesellschaftung der Menschen entgegengesetzt.

Geld als entmenschlichender ‚absoluter Realismus‘ – eine wirkliche Realität

Die kalte Norm der Geldrechnung ist bis ins Familienleben eingedrungen. „Der Bourgeois hat dem Familienverhältnis seinen rührend-sentimentalen Schleier abgerissen und es auf ein reines Geldverhältnis zurückgeführt.“ (L, 528) Dagegen wendet sich Marx, wenn er die bürgerl. Familie aufheben will; denn diese beruht auf dem Kapital und ist nur für den Bourgeois da; „aber sie findet ihre Ergänzung in der erzwungenen Familienlosigkeit der Proletarier und der öffentlichen Prostitution.“ (L, 543)

So wird der Mensch für den anderen Menschen das, was er in Beziehung zum Geld sein kann. Das Geld ist jenes Element, das die „menschlichen“ Beziehungen zu abstrakten, d.h. vom Menschen losgelösten Beziehungen umgestaltet. Dieser "rote Sklave" steigt zum Herrn über den Menschen auf; das Tragische aber liegt darin, dass sich das Geld als Beherrscher der Menschen und ihrer Verhältnisse nur in verhüllter Gestalt zeigt, als "roter Sklave" oder als "geheimere Hure, die die Völker tört", wie Marx mit Shakespeare ausruft. In dieser perversen Form baut das Geld in einem "absoluten Realismus" die Gesellschaft der Menschen auf. Die Menschen sind zum Geldaustausch gezwungen, um existieren zu können, aber: "jedes Produkt ist ein Köder, womit man das Wesen des anderen, sein Geld, an sich locken will, jedes wirkliche oder mögliche Bedürfnis ist eine Schwachheit, die die Fliege an die Leimstange heranzuführen will - allgemeine Ausbeutung des gemeinschaftlichen menschlichen Wesens." (L, 255)

Entmenschlichte Ökonomie als ‚Wissenschaft des Entmenschtens‘ – auch heute

Der Mensch soll als Mensch leben, das ist das Ziel aller Bemühungen von Marx! In der Entfremdungssituation ist es so, dass die „völlige unnatürliche Verwahrlosung, die verfaulte Natur“ zum „Lebenselement“ des Menschen wurde. Ja, nicht nur die menschlichen Bedürfnisse verschwinden, selbst die tierischen Bedürfnisse hören auf. Der Mensch sinkt noch tiefer als es das Tier jemals könnte, der Mensch, der der Herr der Natur sein soll. Das ist für Marx eine erregende Tatsache der Nationalökonomie und darum kämpft er nun mit all seiner Kraft für die Wiedergewinnung des menschlichen Wesens.

Die Nationalökonomie als die „Wissenschaft des Entmenschtens“ hat es so weit gebracht, daß der Mensch radikal ökonomisch sein muß, will er nicht zugrunde gehen: „Nicht nur deine unmittelbaren Sinne wie Essen etc. mußt du absparen, auch Teilnahme mit allgemeinen Interessen. Mitleiden, Vertrauen etc. Das alles mußt du dir ersparen, wenn du ökonomisch sein willst.“ (L, 259) In utopischer Weise schwärmt Marx davon, dass die Menschen nicht mehr ar-

beiten müssen, um zu leben; vielmehr würde die Arbeit dann sinnvoll sein, wenn sie das eigentliche Lebenselement, die „Selbstbetätigung“ des Menschen wäre.

Freies Menschsein im ‚Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse‘- eine Utopie ?

Das menschliche Wesen als "Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse" ist des Menschen Heimat; nicht die natürliche Gesellschaft, sondern allein die geschichtliche, d.h. die Gesellschaft, in der sich Freiheit und Freiheit konkret begegnen und einander befruchten, kann dem Menschen Hort und Heimat sein. Der "jenseitige Himmel des Reichtums" ist dir vorenthalten durch das selbstgenüßerische Privateigentum, das bei Marx für den im Grunde ohnmächtigen, weil der Macht bedürftigen Gott steht. Es ist nichts Gutes mit dieser Art von "Himmel"! Wenn du Mensch sein willst, meint Karl Marx, mußt du diese Welt zu deiner Heimat umgestalten, dann kannst du dich nicht gleichsam in einer Höhlenwohnung verkriechen, über die die Geschichte der Natur und deine eigene Geschichte längst Verwilderung brachte. Du mußt dir deine Umwelt zur Wohnung umformen - du mußt die Natur und Welt menschlich machen, willst du selbst als natürlicher, wesentlicher Mensch leben.

München, am Karfreitag 2009

Prof. Dr. Maria-Anna Bäuml-Roßnagl

Nachbemerkung

Die philosophische Auseinandersetzung mit der Anthropologie und dem Sozialverständnis von Karl Marx entwickelte ich im Zusammenhang mit den Vorlesungen des Philosophen FERDINAND ULRICH, der mit seinen expliziten existentialphilosophischen Analysen zu einem kritischen Diskurs begeisterte und so den dialogfreudigen Denkstil meiner eigenen Lehr- und Forschungstätigkeit entscheidend angeregt hat.

Danken darf ich für das Zustandekommen dieser Neuauflage meinem Mann PAUL GEORG ROßNAGL für motivierende Debatten zur Intersubjektivitäts-Problematik und für die mühsame elektronische Aufbereitung des Manuskript.

Mein bester Dank gilt auch Herrn FRIEDRICH MECKE, Militärpfarrer a. D. für das thematisch entgegengebrachte Interesse und für die sorgsame Durchsicht des Manuskripts in der nun vorgelegten Layout-Fassung.

Komplette Edition in e-version unter: <http://epub.ub.uni-muenchen.de/10349/>

A : Darstellung

Vorfragen

1) Karl Marx als Mensch

Wir wollen uns mit dem Denken und Ringen von Karl Marx beschäftigen und auseinandersetzen. Manchmal bedeutet es für das Verstehen der Gedanken eines Philosophen wenig, wenn man sein Leben kennt. Bei Marx dagegen ist es anders: Marx's Sein und Leben war aufs

engste mit seiner philosophischen Auseinandersetzung verbunden, ja wir dürfen sagen, daß die Philosophie von Marx gewissermaßen das Abbild seines Lebens ist, und umgekehrt sein Leben nur durch die Bewegung seines Denkens sich in der geschehenen Weise verwirklichen konnte. 1)

Wir wollen hier nicht eine Biographie von Marxens Leben bieten; wir wollen nur kurz das Charakteristikum dieses Lebens herausstellen, um dann seine Philosophie in bemerkenswerter Entsprechung besser nachvollziehen zu können. Bedenken wir: "Marx verbrachte seine Kindheit in einem emanzipierten und rationalistischen Milieu; sein Leben in Berlin mit der intellektuellen Kritik des Dokortklubs; seine in liberaler Umgebung in Köln gemachte Erfahrung mit dem Journalismus; die Unduldsamkeit der preußischen Zensur; das Pariser Exil; die Begegnung mit der Arbeiterbewegung und mit Engels, die Revolution von 1848, die Kämpfe innerhalb der Internationale, und schließlich die Pariser Kommune von 1871." (Calvez, 34) Diese Erfahrungen waren es, die Marx bewegten, sein privates Leben hinter seiner Berufung zurücktreten zu lassen. Marx glaubte unerschütterlich an die Möglichkeit des Menschen, das durch eigene Anstrengung zu werden, was er potentiell schon ist. Er sah den Menschen geknechtet durch die kapitalistische Wirtschaftsordnung und mußte an seinem Leibe die Fremdheit, die Bedürftigkeit und Verbannung des Menschen erfahren.

Marx selbst war zu seiner Zeit nicht populär; er fühlte sich aber aufgerufen, zu den großen menschlichen Problemen seiner Zeit Stellung zu nehmen. Er sieht und erfährt den Menschen in den verschiedensten Entfremdungen, und er strebt nur Eines an: die Wieder-Vermenschlichung des Menschen. Diesen Weg aus der menschlichen Entfremdung suchte Marx in bitterster Einsamkeit. Nur einen Rückhalt hatte er, der ihm in seinem Streben und in seiner restlosen Selbstentäußerung Kraft verlieh: die grenzenlose Liebe zu seiner Frau. Als nach all der gemeinsam durchlittenen Not im Jahre 1881 seine Frau stirbt, schreibt Marx's Freund Engels: „Der Mohr (Marx) ist auch gestorben.“ Sein Leben ist beendet, auch wenn er erst am 14. März 1883 endgültig Abschied nimmt von dieser Welt und den Menschen, für deren Menschlichkeit er sein Leben lang gekämpft hatte.

2) Marx als Philosoph

Es ist wohl unbestreitbar, daß Marx's Philosophie in der humanistischen philosophischen Tradition des Westens beruht, deren innerstes Wesen in der Sorge um den Menschen und der Verwirklichung seiner Möglichkeiten liegt. Marx's Zentralfrage ist die Frage nach der Existenz des wirklichen individuellen Menschen, die Frage nach dem, was der Mensch ist und was er tut und wie er sein Wesen in der Natur und in der Geschichte entfaltet und zur Erscheinung bringt. So war Marx's Bedürfnis ein durchaus philosophisches. Er bejaht die Grundabsicht der Philosophie und dennoch steht er im Widerstreit zu ihr, denn er will "im Wirklichen selbst die Idee" suchen. Marx will als denkender Mensch zugleich tätiger Mensch sein.

In den "Ökonomisch-philosophischen Manuskripten" von 1844 und in der "Deutschen Ideologie" von 1845/46 vermittelt uns Marx seine Philosophie, die nichts anderes als Anthropologie sein will, d.h. Wissenschaft vom Menschen,

analysiert aus dem konkreten Leben des Menschen und im Dienst der Selbstverwirklichung des Menschen stehend.

Im Manuskript "Nationalökonomie und Philosophie" tritt "der großartige Zusammenhang vollständig zutage, der von der Idee der Philosophie in einem Zuge über die Selbstentfremdung des Menschen (Kapital und Arbeit) zur Selbstverwirklichung, des Menschen, zur "klassenlosen Gesellschaft" führt." (L, XXXI)

Marxens Philosophie ist eine Protestphilosophie; er erhebt sich gegen die Entfremdung des Menschen, den Verlust seiner selbst und die Verwandlung in einen Gegenstand. Das ist auch der Grund, weshalb Marx über die Fragestellung der Philosophie im herkömmlichen Sinne hinausgeht: Die Enthumanisierung und Automatisierung des Menschen ist mit der Entwicklung des westlichen Industrialismus verbunden. Deshalb muß sich Marx auch mit wirtschaftlichen und sozialen Problemen befassen, wenn er den letzten Grund der menschlichen Selbstentfremdung aufdecken will. Sein Anliegen bleibt aber immer ein echt philosophisches; auch sein ökonomisches Werk kann den gleichen Anspruch auf das Prädikat "philosophisch" erheben wie seine übrigen Arbeiten, insbesondere seine Frühschriften. Denn auch im Wirtschaftsreich bleiben wir auf einer Ebene, wo die Bedeutung des Menschen in ihrer Totalität im Spiel ist.

Die Einheit im Marx'schen Werk sind "jene philosophischen Entfremdungskategorien, die er in seiner Jugend von Hegel übernahm" und die im großen Werk seiner Reifejahre, dem "Kapital", ausgebaut wurden. (Calvez)

3) Marx und die Intersubjektivität

Wir sehen Marx als einen Philosophen, dem der Mensch in dem, was er ist und was er tut, zur Frage wird. Marx's humanistische Philosophie ist eine Sozialphilosophie. Für Marx ist der Mensch wesentlich ein Gemeinschaftswesen, ein "Gattungswesen". Darum kann Marx in seinem Ringen um die Rückgewinnung des menschlichen Wesens die Ursachen der Entfremdung und ihre Aufhebung nur in Zusammenschau und im Zusammenwirken mit der Gesellschaftsstruktur des Individuums sehen. Marx sieht den Menschen in seiner vollen Wirklichkeit, als Mitglied einer gegebenen Gesellschaft, als ein Wesen, dessen Verwirklichung nur in und mit der Gesellschaft geschehen kann.

Wir wollen den Begriff "Intersubjektivität" und was er meint, vorerst weit fassen; wir wollen uns vorerst nicht auf die zweipolige Ich-Du-Beziehung festlegen; wir wollen alle Beziehungen der Menschen zueinander darunter verstehen und versuchen, sie aus Marxens Aussagen über den Menschen und seine "Verhältnisse" zu analysieren.

Fest steht eines: Marx war ein Anthropologe, der den Menschen immer in seinem "Mit - Sein" sah und der wußte, daß die Rückführung des Menschen aus der Entfremdung zu sich selbst nur durch die Befreiung der menschlichen Gesellschaft aus ihrer Entfremdungssituation erfolgen kann.

Festzuhalten ist aber, daß für Marx die sog. "Gesellschaft" den Menschen in seinem Sein nicht bestimmen konnte und durfte, vielmehr die wirklichen individuellen Menschen ihre Gemeinschaft bilden und: "Solange der

Mensch sich nicht als Mensch erkannt und daher die Welt menschlich organisiert hat, erscheint dies Gemeinwesen unter der Form der Entfremdung." (Fet, 253)

Subjekt der Gesellschaft ist immer der individuelle Mensch und deshalb ist die unabdingbare Voraussetzung für die Aufhebung der menschlichen Entfremdung innerhalb der Gesellschaft, daß wir "uns selbst emanzipieren, ehe wir andere emanzipieren können" (L, 173)

Im Menschen lebt ein unbezähmbarer Zwang, der nach Versöhnung seines gespaltenen Seins strebt; denn der Mensch ist nach Marx nur Mensch in der Einheit seines Wesens mit sich selbst als einem Gattungswesen: "Setze den Menschen als Menschen, so kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen." (L, 301) Das ist das philosophische Anliegen Marxens: die Einheit der Menschen untereinander in ihrem Wesen, das wir auch Liebe nennen können.

4) Methodische Vorbemerkung

Ich habe versucht, Marx in seinem Wesen und in seinem Anliegen zu verstehen. Es ist nicht ganz leicht, über das "Menschenbild" von Marx zu schreiben; denn Marx will sich im Grunde kein Bild vom Menschen machen. Es ist vom Charakter der einzelnen Aussagen der Marx'schen Schriften her nicht möglich, zu festen Bestimmungen, etwa im Sinne einer statischen Anthropologie, oder zu einer Definition von Wesenseigenschaften des Menschen zu kommen. Für Marx ist das Sein des Menschen Tätig-sein. Der Mensch steht in ständiger Beziehung zur Natur und zum Mitmenschen. Der Mensch, der nicht mehr in dieser dialektischen Bewegung gesehen wird, ist nicht mehr der Mensch, so wie Marx ihn erkennt; der Mensch als fertiges Wesen wäre für Marx tot, er wäre kein Mensch mehr.

Von dieser Grundvoraussetzung aus erhellt für unseren Gedankengang:

- 1) Wir können Marx nur verstehen, wenn wir versuchen, diese Beziehungen, in denen der Mensch sich verwirklicht, nachzuvollziehen. Wir werden Marx nur gerecht, wenn wir versuchen, das, was er sagt, durch die konkrete Erfahrung hindurch zu erkennen. Deshalb können wir nicht über den Menschen und seine Beziehungen sprechen, sondern müssen den Menschen in seinen Beziehungen zu verstehen suchen.
- 2) Wir werden aber des besseren Verständnisses wegen so vorgehen, daß wir in einem ersten Teil unserer Darlegung den Menschen in seinen Beziehungen erkennen wollen und in einem zweiten Teil das Anliegen von Marx hervorheben werden. Wohl ist beides nie zu trennen, aber diese Methode hilft uns vielleicht, Marx, der den konkreten Menschen in seiner Welt als Ausgangs- und Endpunkt alles Denkens nahm, eher gerecht zu werden.
- 3) In einem dritten Teil möchte ich mich dann persönlich mit Marxens Verständnis vom Sein des Menschen als "Mit-Sein" auseinandersetzen.

Zu den Quellen:

Ich stütze mich zwar hauptsächlich auf die Frühschriften von Karl Marx; aber es ist klar, daß das Ganze des Marx'schen Denkens die Grundlätze bieten muß; deshalb wurde auch sein Spätwerk

einbezogen. Aber für die einzelnen Aussagen kann das jeweilige Ganze, in dem sie stehen, nur soweit erhellt werden, als es für die Aspekte der Intersubjektivität angebracht ist.

Zur Art der Darstellung:

Ich versuche, die Zeilen und Abschnitte jeweils in sinnvollen Einheiten zu schließen und werde mich deshalb nicht streng an einen gleichmäßigen Zeilenabschluß halten.

I: Das dynamische Verhalten des Menschen zu sich selbst als "Gattungswesen"

1) Der Mensch als Gattungswesen

a) Der Mensch als "bedürftiges" Wesen

Für Marx ist der Mensch ein bedürftiges Wesen, das auf seine Befriedigung ausgerichtet ist. Im Menschen west ein grundlegendes Streben an, das sein Dasein aufrecht erhält. Ohne diese eingeborene Dynamik, ohne diese innere substantielle Kraft, "ist" der Mensch nicht. Dieses Trachten des Menschen nach Erfüllung ist aber keine rein geistige Sehnsucht; der Mensch sucht nicht etwa in der Kontemplation Einheit mit sich selbst; die Befriedigung kann den Menschen nicht in ihm selbst und durch ihn selbst geschenkt werden; vielmehr strebt der Mensch nach außen und zwar auf ein konkretes Ziel zu: der Mensch hat Bedürfnis nach einem konkreten Gegenstand, nach einem Objekt. Wie soll dieses Objekt nun aussehen, wie soll es beschaffen sein? Wie soll es dem Menschen Befriedigung gewähren können?

Antwort von Marx: Der Gegenstand, nach dem das menschliche Bedürfnis ausgerichtet ist, ist kein vom Menschen ganz und gar verschiedenes Wesen, denn: der Gegenstand gehört zum Menschen. In der menschlichen Erfahrung sind Subjekt und Objekt unzertrennlich miteinander verbunden.

In diesem Punkt setzt sich Marx von Feuerbach und vom gesamten alten Materialismus ab, indem er sagt, daß die Wirklichkeit nicht ein "Anderes" gegenüber dem Subjekt ist. Er verwirft auch den Idealismus, der das Objekt im Subjekt unter- oder aufgehen lassen will, für Marx sind Subjekt und Objekt unzertrennlich im Menschen vereint. Nicht Materialismus als die Auflösung des Subjekts im Objekt (siehe These I über Feuerbach), nicht Idealismus als Aufgehen des Objekts im Subjekt (siehe Auseinandersetzung mit Hegel, bes. in den "Phil. Man." von 1844), sondern Realismus als Einheit von Subjekt und Objekt im Menschen.

Wie kommt Marx zu dieser Auffassung? "Der Mensch ist unmittelbar Naturwesen. Als Naturwesen und als lebendiges Naturwesen ist er, teils mit natürlichen Kräften, mit Lebenskräften, ausgerüstet, ein tätiges Naturwesen diese Kräfte existieren in ihm als Anlagen und Fähigkeiten, als Triebe." (L,274)

Diese Dynamik im Menschen ist also das Streben nach seinem eigenen Wesen. Im Bedürfnis offenbart sich die tiefe wahrhaft "wesentliche" Beziehung des Menschen zur Natur. Die Dynamik des Bedürfnisses ist keine undifferenzierte Lebenskraft, sondern diese "Triebe" haben zum Ziel das Naturobjekt. Das Bedürfnis ist der Natur

zugewendet wie seinem Objekt. Die Naturgegenstände müssen also geeignet sein, dem menschlichen Streben Befriedigung zu gewähren. So fährt Marx fort: "teils ist er (der Mensch, M.B.) als ein natürliches leibliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ein leidendes, bedingtes und beschränktes Wesen, wie es auch das Tier und die Pflanze ist, d.h. die Gegenstände seiner Triebe existieren außer ihm als von ihm unabhängige Gegenstände, aber diese Gegenstände sind Gegenstände seines Bedürfnisses, zur Betätigung und Bestätigung seiner Wesenskräfte und unentbehrliche, wesentliche Gegenstände." (L, 274)

Die Gegenstände sind wohl Gegenstände des Bedürfnisses und somit in einer gewissen Einheit mit dem menschlichen Wesen zu sehen, aber sie bleiben dennoch "Gegenstände", d.h. vom Menschen unterschiedene Objekte. Worin liegt nun die Positivität dieser Beziehung? Hören wir Marx selbst: "Daß der Mensch ein leibliches, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ist, heißt, daß er wirkliche, sinnliche Gegenstände zum Gegenstand seiner Lebensäußerung hat oder daß er nur an wirklichen, sinnlichen Gegenständen sein Leben äußern kann." (L, 274)

Weil der Mensch also "leibliches, sinnliches" Wesen ist, schon ist, sind ihm die "sinnlichen Gegenstände Befriedigung seines Bedürfnisses. Die Gegenstände bestätigen die Existenz des Menschen als "gegenständliches" Wesen, auch dann, wenn der Mensch nicht in subjektiver Dynamik auf den Gegenstand tendiert, sondern sich gewissermaßen rezeptiv verhält: "sinnlich sein heißt leidend sein" (L, 275). Das ist die eine Seite der Beziehung des Menschen zu seinem Gegenstand. Die 2. Seite dieser natürlichen Beziehung ist durch die Aktivität des Menschen gekennzeichnet. Im Menschen lebt ein starker Drang zum Gegenstand, eine Leidenschaft, ihn anzueignen, d.h. ihn als natürliches Wesen in das natürliche Wesen, das er selber ist, integrierend einzuverleiben.

Die Leiblichkeit des Menschen ist der unmißverständliche Hinweis auf seinen Gegenstand. Die Natürlichkeit des Menschen strebt auf das Gegenüber zu, zu dem der Mensch in einem wesentlichen Verhältnis steht: die Natur als der unorganische Leib des Menschen. "Der Hunger ist ein natürliches Bedürfnis; er bedarf also einer Natur außer sich, um sich zu befriedigen, um sich zu stillen. Der Hunger ist das gegenständliche Bedürfnis eines Leibes nach einem außer ihm seienden, zu seiner Integrierung und Wesensäußerung unentbehrlichem Gegenstande." (L, 274)

Das Bedürfnis als Trieb im Menschen ist aber nicht nur eine "physisch-anthropologische", sondern geradezu eine ontologische Bestimmung. Die Leiblichkeit, in der der Mensch sich als echtes Naturwesen offenbart, ist Ausdruck der Bedürftigkeit des Menschen in mannigfacher Hinsicht. Die natürlichen Bedürfnisse des Menschen und ihre Befriedigung sind wesentlich menschlich; der Mensch lebt als Mensch in dieser Dialektik von Bedürfnis und Befriedigung, da das Bedürfnis und seine Befriedigung nur die beiden Pole ein und derselben Beziehung sind: Die Beziehung des Menschen zur Natur als wesentlich menschliche Beziehung.

Aus der Tatsache, daß die Bedürftigkeit zum Wesen des Menschen gehört, resultiert für den Menschen, daß er, sobald er wesensgemäß lebt, auch Eigentum besitzt. In

diesem Sinne ist die gesamte Natur, ist die Erde schlechthin Eigentum des Menschen. Hier eröffnet sich ein neuer Aspekt, der die Dialektik von Bedürfnis und Befriedigung des einzelnen Menschen in Zusammenhang bringt mit der Bedürfnisdialektik des Mitmenschen.

Marx selbst sah die Sache sehr nüchtern: "Es zeigt sich also von vornherein ein materialistischer Zusammenhang der Menschen untereinander, der durch die Bedürfnisse und die Weise der Produktion bedingt und so alt wie die Menschen selbst - ein Zusammenhang, der stets neue Formen annimmt und also eine "Geschichte" darbietet, auch ohne daß irgend ein politischer oder religiöser Nonsense existiert, der die Menschen noch extra zusammenhalte" (Dt.Id.,L,)

Im Laufe der Geschichte haben sich die Bedürfnisse und die Möglichkeiten der Befriedigung gewandelt; das unmittelbare Bedürfnis des Menschen zur Natur wandelte sich durch den geschichtlich bedingten Zusammenhang des Menschen, der wiederum aus den Bedürfnissen der einzelnen Menschen resultiert: Die Menschen haben Bedürfnisse und die Menschen suchen diese Bedürfnisse zu befriedigen. Ihre Bedürfnisse wurden im Laufe der Geschichte differenzierter - somit auch die Art der Befriedigung. Die Menschen schließen sich zusammen, um für- und miteinander der in ihnen wohnenden Bedürfnisdialektik Genüge zu tun. Die unmittelbare Beziehung des Menschen zur Natur wandelt sich in die mittelbare Beziehung des Menschen zur Natur durch die vermittelnde Form der Arbeit als die Beziehung des Menschen zur Natur und zu den anderen Menschen. Somit wird die menschliche Produktion Hilfsmittel, die Bedürfnisse mittelbar zu befriedigen. Doch darauf kommen wir später noch einmal zurück.

Fassen wir kurz zusammen:

Der Mensch ist nach Marx durch die Dialektik von Bedürfnis und Befriedigung wesentlich Mensch. Denn dadurch steht er in der unmittelbaren Beziehung zur Natur, seinem Wesenselement. Diese unvermittelte Form des Verhältnisses des Menschen zur Natur begründet auch die vermittelte Form: die Arbeit. Das Bedürfnis liegt der Geschichte und der Gesellschaft zugrunde. Zu bedenken ist folgende grundlegende Einsicht Marxs:

Der Mensch sucht durch sein Bedürfnis schon auf dem Weg über die Natur die Beziehung zu sich selbst als "Naturwesen", d.h. zu seinem Gattungswesen, wie Marx es nennt. Dieses Streben kann aber erst befriedigt werden, wenn diese Natur oder das Objekt, das ins Selbst des Menschen integriert werden soll, dem menschlichen Wesen adäquat ist. Das erste Objekt, das Mensch, das menschlich sein kann, ist der Mitmensch. "Das Verhältnis des Menschen zu sich selbst ist ihm erst gegenständlich, wirklich durch sein Verhältnis zu den anderen Menschen" (Dt. Id., L.)

Das Bedürfnis geht also letztlich auf den Menschen, auf den Mitmenschen, der ebenfalls ein "natürliches gegenständliches" Wesen ist. Diese Beziehung wollen wir nun besonders ins Auge fassen.

b) Der Mensch als "gegenständliches" Wesen

Der Mensch ist ein "gegenständliches" Wesen, das bedeutet für Marx: der Mensch wirkt seine eigenen Wesens-

kräfte in der Welt aus und läßt sie dabei aus der Welt heraus Gestalt erlangen: im Gegenstande schaut der Mensch sich selbst an.

Nachdem wir oben die Beziehung menschliches Bedürfnis - menschlicher Gegenstand vom Aspekt des Bedürfnisses her untersucht haben, wollen wir nun diese Dialektik vom Gegenstande her betrachten.

Der Mensch findet zunächst den Gegenstand als ein Naturobjekt vor. Das menschliche Subjekt ist vom Objekt geradezu getrennt; darauf beruht jede Möglichkeit menschlicher Erfahrung und menschlichen Erkennens. "Ein Wesen, welches seine Natur nicht außer sich hat, ist kein natürliches Wesen, nimmt nicht teil am Wesen der Natur. Ein Wesen, welches keinen Gegenstand außer sich hat, ist kein gegenständliches Wesen. Ein Wesen, welches nicht selbst Gegenstand für ein drittes Wesen ist, hat kein Wesen zu seinem Gegenstand d.h. verhält sich nicht gegenständlich, sein Sein ist kein gegenständliches. (L, XXVII) Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen." (L, 274)

Der Mensch als "natürliches" Wesen muß also Gegenstände außer sich haben, ebenso die Natur, sonst wäre sie ja dem Menschen nicht Gegenstand. Das Streben des Naturobjekts geht deshalb auf den Menschen; die Natur ist für den Menschen da und bedeutet, daß die Vergegenständlichung zur Natur gehört: "Sobald es Gegenstände außer mir gibt, sobald ich nicht allein bin, bin ich ein anderes, eine andere Wirklichkeit als der Gegenstand außer mir. Für diesen 3. Gegenstand bin ich also eine andere Wirklichkeit als er, d.h. sein Gegenstand ... ein ungegenständliches Wesen ist ein unwirkliches, unsinnliches, nur gedachtes, d.h. nur eingebildetes Wesen, ein Wesen der Abstraktion." (L, 275) Der Mensch ist also, insofern er menschliches Wesen ist, notwendig gegenständlich und insofern er Naturwesen ist, notwendig Gegenstand der Natur. "Aber der Mensch ist nicht nur Naturwesen, sondern auch menschliches Naturwesen: d.h. für sich selbst seiendes Wesen, darum Gattungswesen, als welches er sich sowohl in seinem Sein als in seinem Wissen bestätigen und betätigen muß." (L, 275)

Was will Marx damit sagen?

Hören wir weiter, was es bedeutet, daß das menschliche Naturwesen sich zugleich als Gattungswesen "bestätigen und betätigen" soll: "Weder sind also die menschlichen Gegenstände die Naturgegenstände, wie sie sich unmittelbar bieten, noch ist menschlicher Sinn wie er unmittelbar ist, gegenständlich ist, menschliche Sinnlichkeit, menschliche Gegenständlichkeit. Weder die Natur - objektiv - noch die Natur subjektiv ist unmittelbar dem menschlichen Wesen adäquat vorhanden." (L,275) Marx stellt damit dem Menschen eine unabdingbare Aufgabe, will er wirklich seinem menschlichen Wesen gemäß leben: der Mensch muß die Gegenstände zu menschlichen Gegenständen machen und er muß sich selbst zu einem wahrhaft menschlichen Gegenstand, d. h. zu einem Gegenstand für den Mitmenschen machen; der Mensch soll sich durch seine Vergegenständlichung zum echten "Naturwesen" und zum echten "Gattungswesen" bilden."Der Mensch verliert sich nur dann nicht in seinen Gegenstand, wenn dieser ihm als menschlicher Gegenstand oder gegenständlicher Mensch wird. Dies ist nur möglich, indem er ihn als gesellschaftlichen Gegenstand, und er selbst sich als gesellschaftliches

Wesen, wie die Gesellschaft als Wesen für ihn in diesem Gegenstand wird." (L, 241)

Die gegenständliche Wirklichkeit soll dem Menschen als die Wirklichkeit menschlicher Wesenskräfte entgegentreten. Wenn der Mensch sein Wesen in den Gegenstand hinein entäußert, tritt ihm der Gegenstand als wahrhaft menschliche Wirklichkeit entgegen. Die Gegenstände werden dem Menschen als die Vergegenständlichung seiner selbst und betätigen somit seine persönliche Eigenart, ja, verwirklichen sie eigentlich erst als menschliche, gegenständliche Wesenskräfte auf je verschiedene Art und Weise erfolgt: "Wie sie (die Gegenstände, M.B.) als seine werden, das hängt von der Natur des Gegenstandes und der der Natur daher entsprechenden Wesenskraft ab; denn eben die Bestimmtheit dieses Verhältnisses bildet die besondere wirkliche Weise der Bejahung." (L, 241/42)

Die wirkliche Weise der Vergegenständlichung, d.h. die der Natur der beiden Gegenstände (Mensch und Natur) entsprechende Verwirklichung ihres je eigenen Wesens, wird also nicht durch ein äußeres Gesetz, sondern allein durch das ihnen innewohnende Wesensgesetz bestimmt - und damit vollzieht sich die "wirkliche Weise der Bejahung". Marx führt zum besseren Verständnis dieses grundlegenden Sachverhaltes weiter an:

"Dem Auge wird ein Gegenstand anders als dem Ohr, und der Gegenstand des Auges ist ein anderer als der des Ohres. Die Eigentümlichkeit jeder Wesenskraft ist gerade ihr eigentümliches Wesen, also auch die eigentümliche Weise ihrer Vergegenständlichung, ihres gegenständlichen, wirklichen, lebendigen Seins. Nicht nur im Denken (VIII), sondern mit allen Sinnen wird daher der Mensch in der gegenständlichen Welt bejaht." (L, 242)

Alle Sinne des Menschen haben ihren je eigenen Gegenstand in der Natur, aber auch umgekehrt: die Objekte der Natur sind für den Menschen da, auf daß er in ihnen sich zu seinem "sinnlichen, gegenständlichen" Wesen entfalte: "...erst durch den gegenständlich entfalteten Reichtum des menschlichen Wesens wird der Reichtum der subjektiven menschlichen Sinnlichkeit, wird ein musikalisches Ohr, ein Auge für die Schönheit der Form, kurz, werden (M.B.) erst menschlicher Genüsse fähige Sinne, Sinne, welche als menschliche Wesenskräfte sich bestätigen, teils erst ausgebildet, teils erst erzeugt." (L, 242)

Was Marx weiter sagt, führt uns zu einem neuen Aspekt, der die Bedeutung der menschlichen Gegenständlichkeit ausmacht: "Denn nicht nur die fünf Sinne, sondern auch die sogenannten geistigen Sinne, die praktischen Sinne (Wollen, Lieben etc.), mit einem Wort der menschliche Sinn, die Menschlichkeit der Sinne wird erst durch das Dasein seines Gegenstandes, durch die vermenschlichte Natur." (L, 242)

Wenn Marx für den sog. "menschlichen Sinn" einen entsprechenden Gegenstand fordert, dann kann der adäquate Gegenstand nur der andere Mensch sein: "Der erste Gegenstand des Menschen - der Mensch - ist Natur, Sinnlichkeit und die besonderen menschlichen sinnlichen Wesenskräfte wie sie nur in natürlichen Gegenständen ihre gegenständliche Verwirklichung finden, können nur in der Naturwissenschaft ihre Selbsterkenntnis finden ..." und noch deutlicher sagt Marx: "...denn seine (d. Men-

schen, M.B.) eigene Sinnlichkeit ist erst durch den anderen Menschen als menschliche Sinnlichkeit für ihn Selbst." (L, 245)

Fassen wir kurz zusammen:

Der Mensch als gegenständliches Wesen muß sich zum Objekt machen, d.h. Subjekt und Objekt sind dann in ihm vereint.

Wie aber der Gegenstand für den Menschen Objekt wurde, so wurde der Mensch selbst gleichzeitig zum Objekt des Gegenstandes. Als Naturwesen hat der Mensch Objekte und ist er Objekt. Dasselbe Verhältnis nehmen wir wahr, wenn wir den Menschen als Gattungswesen betrachten: Der Mensch ist soziologisches Objekt für den Mitmenschen, und gleichzeitig ist er Subjekt, weil der Mitmensch, (ebenso wie er selbst) Objekt für ihn ist. An dieser Stelle ist die Beziehung Gegenstand - Gegenstand untrennbar verbunden mit dem Verhältnis Mensch-Mensch.

Ebenso wie aus der Dialektik Bedürfnis—Befriedigung entspringt aus der Dialektik Gegenstand-Gegenstand die Notwendigkeit der Vergesellschaftung des Menschen. Yves Calvez faßt die grundlegende Bedeutung dieser "Dialektik der Verdinglichung" prägnant zusammen, wenn er sagt. „Nicht nur ist der Mensch ein Naturwesen, nicht nur hat er Objekte, er ist auch für die anderen Menschen ein Objekt. Durch dieses dritte Glied, das die Objektivierung hervorbringt, geht die Subjekt-Objekt-Beziehung über in die Beziehung von Subjekt zu Subjekt, von Mensch zu Mensch: sie ist nicht von den früheren verschieden, ebenso wie auch schon die Bedürfnisse als das Element erschienen waren, worin sich die Gesellschaft bildet. Wäre der Mensch nicht Objekt, hätte er nicht Objekte, denen er gewissermaßen zugehört, kurz, wäre er völlig als Geist isoliert, wäre er eine Geistmonade: dann existierte weder eine Gesellschaft noch eine Natur, ja nicht einmal der Mensch selbst: denn nach der Erfahrung existiert der Mensch nicht außerhalb der Natur." (Calvez, 338/339)

2) Die Beziehung des Mannes zur Frau

a) noch gattungsgemäß-natürliche Beziehung

Das Verhältnis von Mann und Frau stellt die Natürlichkeit jenes Verhältnisses dar, welches offenbart, daß das Verhältnis des Menschen zum Mitmenschen der höchste Fall des Verhältnisses des Menschen zur Natur ist. Wir haben erfahren, daß der Mensch sich nach Marx wesensnotwendigerweise der Natur zukehren muß, will er als Mensch existieren, will er als Mensch sein. Die Natur ist der unorganische Leib des Menschen; durch das Verhältnis des Menschen zur Natur als menschlicher Gegenstand erfährt und verwirklicht der Mensch sich selbst als gegenständliches Wesen. In der Vergegenständlichung erringt er die Allgemeinheit, d.h. die Fülle seines eigenen natürlichen Lebens. Solange der Mensch im dialektischen Verhältnis zur Natur steht, bleibt er sich selber treu.

Nun sagt Marx, daß die höchste Form des Verhältnisses des Menschen zur Natur das Verhältnis des Mannes zur Frau darstellt: „Das unmittelbare, natürliche, notwendige Verhältnis des Menschen zum Menschen ist das Verhältnis des Mannes zum Weibe. In diesem natürlichen Gattungsverhältnis ist das Verhältnis des Menschen zur Natur unmittelbar sein Verhältnis zum Menschen, wie das Verhältnis zum

Menschen unmittelbar sein Verhältnis zum Anfang seiner eigenen natürlichen Bestimmung ist. In diesem Verhältnis erscheint also sinnlich, auf ein anschauliches Faktum reduziert, inwieweit dem Menschen das menschliche Wesen zur Natur oder die Natur zum menschlichen Wesen des Menschen geworden ist.“ (L, 234)

Mann und Frau sind zwei Menschen und als solche "natürliche" Wesen. So wie Natur und Mensch einander bedingen und füreinander Objekt des Bedürfnisses sind, so sind es analog Mann und Frau, da sie beide an der menschlichen Natur teilhaben. Aber in derselben Weise, wie die Natur nicht nur Bedürfnisobjekt für den Menschen ist, sondern auch notwendigerweise die Quelle der Stillung des menschlichen Verlangens, so ist die Frau für den Mann nicht nur Ziel seines Strebens sondern auch Erfüllung seiner Sehnsucht.

Am Verhältnis des Mannes zur Frau ist ablesbar, inwieweit der Mensch zum gegenständlichen, natürlichen Wesen wurde und inwieweit er die Natur als echt gegenständliches Wesen erfährt. In der Familie ist der Mensch unmittelbar für den Menschen da, so wie die Natur unmittelbar für den Menschen als Gegenstand da ist. Mann und Frau sind nicht zwei verschiedene Wesen, sondern zwei "Extreme" des einen Wesens Mensch, erst die Einheit der beiden Daseinsweisen des Menschen macht das natürliche Wesen des Menschen aus: "weibliches und männliches Geschlecht ziehen sich ebenfalls an und erst durch die Vereinigung ihrer extremen Unterschiede wird der Mensch." (L, 107) und weiter sagt Marx, daß das weibliche und männliche Geschlecht, beide eine Gattung als ein menschliches natürliches Wesen sind. Mann und Frau sind keine restlos verschiedene, sondern differenziert entfaltete Wesen; denn sonst wären sie von unterschiedlicher Natur und ihr gegenseitiges Verhältnis kein natürliches Wesensverhältnis mehr:

"Wahre, wirkliche Extreme wären Pol und Nichtpol, menschliches und unmenschliches Geschlecht; der Unterschied ist hier ein Unterschied der Existenz (gemeint ist das Verhältnis von männlichem u. weiblichem Geschlecht (M.B.), dort ein Unterschied der Wesen, zweier Wesen." (L,107)

Indem Mann und Frau als zwei Pole ein- und desselben Wesens aufeinander bezogen sind, ist ihr Verhältnis das natürliche Verhältnis des Menschen zu seinem natürlichen menschlichen Wesen. "Aus dem Charakter dieses Verhältnisses folgt, inwieweit der Mensch Gattungswesen, als Mensch sich geworden ist (?) und erfaßt hat; das Verhältnis des Mannes zum Weibe ist das natürlichste Verhältnis des Menschen zum Menschen." (L, 234)

Indem dieses Verhältnis zwar noch ein rein natürliches Verhältnis ist, ist es auch schon ein gesellschaftliches Verhältnis und zwar ein gesellschaftliches in seinem Naturzustand, unvermittelt.

b) schon erste Beziehung zum Mitmenschen

Das führt uns zum zweiten Aspekt, unter dem dieses Verhältnis des Mannes zur Frau als grundlegendes Verhältnis betrachtet werden soll. Eben hatten wir die Beziehung des Menschen zur Natur, die sich in diesem Verhältnis realisiert, ins Auge gefaßt. Nun wollen wir das eheliche Verhältnis als Beziehung des Menschen zum

Menschen erläutern. Marx sagt ganz einfach: Im Verhältnis des Mannes zum Weibe ist der Mensch unmittelbar für den Menschen da: "Denn das Geheimnis dieses Verhältnisses hat seinen unzweideutigen, entschiedenen, offenbaren, enthüllten Ausdruck in dem Verhältnis des Mannes zum Weibe und in der Weise, wie das unmittelbare, natürliche Gattungsverhältnis gefaßt wird." (L 234)

In diesem Verhältnis sieht sich der Mensch zum ersten Mal als Gattungswesen. Das Geheimnis des Verhältnisses von Mensch zu Mensch, d.h. des Verhältnisses des Menschen zu seinem Gattungswesen, ist für Marx sozusagen im ehelichen Verhältnis zum offenbaren unzweideutigen, entschiedenen Ausdruck gekommen. An der Art und Weise dieses Verhältnisses ist anschaulich das Verhältnis des Menschen zu sich selbst und das Verhältnis des Menschen zum Mitmenschen. Die ganze Menschheit in ihrer Entwicklung als Gattungswesen ist im Verhältnis des Mannes zur Frau dargestellt. Darum ist für Marx das Familienverhältnis die Spiegelung des gesellschaftlichen Verhaltens des Menschen überhaupt. "Aus diesem Verhältnis kann man also die ganzen Bildungsstufen des Menschen beurteilen. Aus dem Charakter dieses Verhältnisses folgt, inwieweit der Mensch als Gattungswesen, als Mensch, sich geworden ist und erfaßt hat." (L, 234)

Das Verhältnis des Mannes zur Frau gibt uns das Kriterium für die Beurteilung der menschlichen Gesellschaft. Begegnen Mann und Frau einander als Menschen, d.h. als wahrhaft menschliche Gegenstände, sind sie der ihre Einheit notwendigerweise konstituierende Gegenüberstand, dann ist die Gesellschaft wahrhaft menschliche Gesellschaft, wir würden heute vielleicht eher sagen: Dann bilden die Menschen in der Gesellschaft eine echte Gemeinschaft, in der sich Mensch und Mitmensch als freie Personen begegnen.

Das bestätigt Marx, wenn er sagt: "In diesem Verhältnis zeigt sich auch, inwieweit das Bedürfnis des Menschen zum menschlichen Bedürfnis, inwieweit ihm also der andere Mensch als Mensch zum Bedürfnis geworden ist, inwieweit er in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinwesen ist." (L, 235)

Die höchste Form dieses Verhältnisses von Mann und Frau stellt also die "Identität des Menschen mit dem Menschen" dar. Die Spitze der Menschlichkeit, das eigentliche Wesen des Menschen, des ganz natürlich begriffenen Menschen, ist sein Bedürfnis nach dem anderen Menschen. Das Bedürfnis des Menschen nach dem anderen Menschen geht über alle anderen Bedürfnisse; in ihm sind alle leiblich-natürlichen Bedürfnisse aufgehoben.

Hätte der Mann aber nur dieses höchste menschliche Bedürfnis ohne daß die Frau nicht zugleich die Fülle der Befriedigung schenken könnte, so wäre das ganze Verhältnis sinnlos. Das ist aber ein Gedanke, der für Marx absurd gewesen wäre. In der vollen Entfaltung des menschlichen Verhältnisses sind Aktivität und Passivität in dialektischer Einheit, da ist das "Dasein des Menschen für den Menschen" als unmittelbares Gattungsverhältnis vollendet.

Festzuhalten ist:

Marx geht davon aus, daß die Familie die grundlegende Form sowohl der Beziehung des Menschen zur Natur als auch der Beziehung des Menschen zum Mitmenschen ist. Mann und Frau sind die beiden sich anziehenden Pole des einen natürlichen Wesens. Das ist unbestreitbar schon ein

gesellschaftliches Verhältnis, aber noch eine unmittelbare Beziehung zur Natur.

Die Familie ist die Brücke zwischen der natürlichen und der künstlichen Gemeinschaft. Deshalb läßt sich in der Familie als der noch naturhaften Form des gesellschaftlichen Verhältnisses jede weitere Form der Gesellschaft voraussehen. So wie im Verhältnis von Mann und Frau die Frau als "natürliches" Wesen unmittelbar für den Mann da ist, so ist sie auch als Gattungswesen, als menschliches Wesen unmittelbar für den Mann da. Am ehelichen Verhältnis ist somit ablesbar, inwieweit der Mensch zu seinem Wesen als "natürliches, menschliches" Wesen gelangt ist, inwieweit ein Mensch dem anderen zur Freiheit, d.h. zur Verwirklichung seines menschlichen Wesens hilft. So wird dem Menschen sein Wesen zum Geschenk. Das Wiederfinden des Menschen im anderen ist das allgemein menschliche Bedürfnis, wovon die Geschlechtsliebe nur der besondere, der erste natürliche Typ ist. Durch die Leiblichkeit beider Menschen als ihre Natur, deren "Aufhebung" in der Gemeinschaft von Mann und Frau zur menschlichen Natur sich vollzieht, wird die Einheit beider Existenzen zu einem "menschlichen" Wesen ermöglicht.

3) Arbeit als mittelbare Beziehung des Menschen zur Natur

a) Vergegenständlichung des Menschen im Produktionsakt

Wir haben erkannt, daß nach Marx die Vergegenständlichung zur Natur des Menschen gehört. Im Verhältnis von Mann und Frau ist dieses wesentliche Gegenstandsein des Menschen sowohl eine rein natürliche Beziehung als auch schon die erste und in ihrer Potenz höchste Form der Beziehung zum Mitmenschen, beides aber unmittelbare Beziehungen.

Nun ist für Marx's Verständnis vom Menschen und der Aneignung seines Wesens ein weiterer Gesichtspunkt von ausschlaggebender Bedeutung: Die Vergegenständlichung des Menschen als Bedingung seiner natürlichen Wesensverwirklichung wird durch die Arbeit als wesentlich menschliche Tätigkeit. Der Mensch ist insofern ein Naturwesen, als die Natur ein Prozeß ihrer eigenen Vermenschlichung ist: „Aber auch die Natur, abstrakt genommen, für sich, in der Trennung vom Menschen fixiert für den Menschen nichts. (L, 235)

Die Natur als Objekt wird also erst durch das Einwirken des Menschen zum wahren menschlichen Gegenstand; "an sich" ist sie für den Menschen unwirklich, nichts. Da der Mensch aber die Natur als seinen Gegenstand wesensnotwendig braucht, muß er sie zur „menschlichen" Natur umgestalten. Indem dem Menschen diese Notwendigkeit bewußt wird, ist er von seinem Wesen her zur Tätigkeit genötigt. So beginnt er auf einfachste Weise, die Natur für seine Wesensverwirklichung umzugestalten.

Die Grundlage seiner Tätigkeit wiederum ist seine Existenz: „Die Voraussetzung aller Menschengeschichte ist natürlich die Existenz lebendiger, menschlicher Individuen. Der erste zu konstatierende Tatbestand ist also die körperliche Organisation dieser Individuen und ihr dadurch gegebenes Verhältnis zur übrigen Natur.“ (L, 347)

Diese Tätigkeit des Menschen im Verhältnis zur Natur wird zu einem Wesensmerkmal des Menschen: "Man kann den Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch, was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren, ein Schritt, der durch die körperliche Organisation bedingt, ist. Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst." (L, 347)

Im Gegensatz zum Tier führt der Mensch das Naturobjekt zu sich heran und gestaltet es für den menschlichen Konsum um. Der Naturgegenstand ist schon potentiell menschlicher Gegenstand; aber aktuell wird er es erst durch die vermittelnde Tätigkeit des Menschen; auf diese Weise produziert der Mensch sein materielles Leben selbst, d.h. führt den natürlichen Gegenstand in die Aktualität des menschlichen Gegenstandes über. Arbeit erscheint also zunächst als die Bedingung des materiellen Lebens des Menschen, in der er die Natur zur menschlichen Natur umgestaltet. Dieser verhältnismäßig einfache Prozess entwickelt sich aber im Laufe der Geschichte als „Naturgeschichte des Menschen“ zu einer differenzierten menschlichen Tätigkeit.

Man könnte sagen, daß in der ersten Phase der menschlichen Entwicklung die menschliche Tätigkeit mehr oder weniger instinktiv vollzogen wird. Aber für Marx ist die Arbeit des Menschen, wie wir oben **gesehen** haben, ja gerade eine spezifisch menschliche Tätigkeit. Wie erklärt Marx diese Anschauung?

Die Arbeit ist das Fürsichwerden des Menschen innerhalb der Entäußerung oder als entäußerter Mensch.“(L, 270) In der Arbeit entäußert sich der Mensch in einen Gegenstand, vergegenständlicht er sein eigenes Wesen, das ihm dann als menschlicher Gegenstand gegenübertritt. "Entäußerung, Vergegenständlichung" sind Begriffe der Hegelschen Terminologie und aus der Darstellung der Bewegung des Wissens entstanden. Hegel will in seiner "Phänomenologie des Geistes" zur Darstellung bringen, wie der Geist als Prozeß in dem was er ist, erscheint. In der Bewegung kommt der Geist gleichermaßen als Wissen zu sich selbst.

Marx nun faßt diesen Prozeß in der "Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" von vornherein nicht als eine Bewegung des Geistes. Von seiner Grundposition her kann nicht der Geist an sich Subjekt der Bewegung sein. So stellt er sich gegen Hegel: „Das menschliche Wesen, der Mensch, gilt für Hegel = Selbstbewußtsein ... der sich seines Wesens bemächtigende Mensch ist nur der des gegenständlichen Wesens **Selbstbewußtsein**, die Rückkehr des Gegenstandes in das Selbst ist daher die Wiederaneignung des Gegenstandes.“ (L, 271)

Marx macht Hegel zum Vorwurf, daß er die ganze Bewegung der Vergegenständlichung nur als eine Bewegung des Selbstbewußtseins faßt, d.h. als eine abstrakte, von der wirklichen, sinnlichen Gegenständlichkeit des menschlichen Wirkens abgelöste Bewegung. "Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt, ist die abstrakt-geistig" (L, 270)

Wohl faßt Hegel und damit die Philosophie (Hegel ist für Marx der Inbegriff der Philosophie) den Menschen in seinem wahren Wesen als tätigen Menschen, aber sie erfäßt ihn nur abstrakt, d.h. losgelöst von seinem wirklichen,

sinnlich-gegenständlichen Leben: "Das Große an der Hegelschen Phänomenologie und ihrer Endresultate - die Dialektik, die Negativität als das bewegende und erzeugende Prinzip - ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als Prozeß faßt, die Vergegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der Arbeit faßt, und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eigenen Arbeit begreift.“ (L, 209) Marx dagegen faßt den Prozeß anthropologisch: die **Bewegung** ist wirkliche, sinnliche Tätigkeit des Mensch, nicht der Geist ist Subjekt dieser Tätigkeit. Wenn Hegel sagt, daß das Wissen durch die dialektische Bewegung zum Gegenstand seiner selbst als Gewußtes wird, und das **Wissen** sich in diesem sich-selbst-Äußern ein anderes, und doch dies andere nur das Andere seiner selbst ist, dann übersetzt das Marx folgendermaßen: Der natürliche Mensch wird durch die dialektische Bewegung zur Natur als Gegenstand seiner selbst, zum natürlich menschlichen Gegenstand. Die Vermittlung vollzieht sich dabei durch die Arbeit des Menschen. Nun eröffnet sich hier ein weiterer Aspekt: „Das wirkliche, tätige Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen, als die Bestätigung seiner als eines wirklichen Gattungswesens, - d. h. als menschliches Wesen - ist nur möglich dadurch, daß er wirklich alle seine Gattungskräfte, was wieder nur durch das Gesamtwirken der Menschen möglich ist, nur als Resultat der Geschichte – heraus schafft, sich zu ihnen als Gegenständen verhält.“ (L, 269)

Das wirkliche Wesen des Menschen besteht darin, daß er Gattungswesen ist. Marx meint damit: Das, was jeder einzelne Mensch ist, ist er nur in und durch die Gemeinschaft mit anderen. Diese fundamentale "Wesensbestimmung" des Menschen offenbart sich notwendigerweise in der natürlichen menschlichen Tätigkeit als Wesenstätigkeit des Menschen.

Fassen wir zusammen:

Daß der Mensch „sein Leben produziert“, bedeutet nach Marx das Kriterium für seine Menschlichkeit, d.h. das Unterscheidungsmerkmal des Menschen vom Tier. Der Mensch findet nicht wie das Tier den unmittelbaren Zusammenhang mit der Natur vor, er muß diese unmittelbare Beziehung zur Natur deshalb durch eine mittelbare Beziehung herstellen: Diese „Vermittlung“ stellt die menschliche Tätigkeit, die Arbeit dar. Das, was der Mensch ist, ist jeweils das Resultat seiner eigenen Tätigkeit. Daß der Mensch „produziert“, d.h. aus sich heraus schafft, hat zur Voraussetzung, daß der Mensch das, was er setzt, zuerst in sich hat.

"Diese Weise der **Produktion** ist nicht bloß nach der Seite hin zu betrachten, daß sie die Reproduktion der physischen Existenz der Individuen ist. Sie ist vielmehr schon eine bestimmte Art der Tätigkeit dieser Individuen, eine bestimmte Art, ihr Leben zu äußern, eine bestimmte Lebensweise derselben. Wie die Individuen ihr Leben äußern, so sind sie." (L, 347)

Die Art und Weise der Vergegenständlichung im Produktionsakt gibt also bereits Zeugnis vom Sein der Menschen. Was der Mensch in der Arbeit zur Entäußerung

bringt, ist bereits ein Element seines Wesens: „Was aber von vorneherein den schlechtesten Baumeister von der besten Biene auszeichnet, ist, daß er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut.“ („Das Kapital“ ,zitiert nach Fet, Bd I, S. 139)

Es ist nun für Marx, der das menschliche Wesen als Gattungswesen faßt, eine klare Konsequenz, daß der Mensch, indem er im Produktionsakt sein Leben vergegenständlicht, notwendigerweise mit dem anderen Menschen und dessen Produktionsakt in Zusammenhang steht, ja, daß die Gesellschaftlichkeit des Menschen, eine Voraussetzung für seine Vergegenständlichung ist und umgekehrt: „Diese Produktion tritt erst ein mit der Vermehrung der Bevölkerung. Sie setzt selbst wieder einen Verkehr der Individuen untereinander voraus. Die Form dieses Verkehrs ist wieder durch die Produktion bedingt.“ (L, 347)

Das, was der Mensch in seiner Tätigkeit schafft, bestimmt die Weise seines Lebens grundsätzlich. Der Mensch produziert nicht nur die "Lebensmittel" als Grundlage für seine materielle Existenz, vielmehr ist die menschliche Tätigkeit die Voraussetzung für die Gesamtheit der Bedingungen seines Daseins und damit notwendigerweise auch seines gesellschaftlichen Daseins, das, was Marx die "Produktionsverhältnisse" nennt. Von diesem Verständnis der menschlichen Tätigkeit her ist auch folgende Aussage von Marx zu verstehen, die uns zugleich vom nun betrachteten, "subjektiven" Aspekt der menschlichen Arbeit zum "objektiven" Aspekt des Produktionsaktes führt. "Dieses Sich-festsetzen der sozialen Tätigkeit, diese Konsolidation unseres eigenen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns, die unserer Kontrolle entwächst, unsere Erwartungen durchkreuzt, unsere Berechnungen zunichte macht, ist eines der Hauptmomente in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung." (L, 361)

b) Arbeitsprodukte als menschlich gewordene Natur für den Menschen

Marx hat mit wunden Herzen diese "Entmenschung des Menschen" wahrgenommen, die aus der menschlichen Tätigkeit als unmenschliche Verhältnisse schaffendes Tun hervorgeht. Die Arbeitsprodukte als anonyme Macht, die unserer Kontrolle entwächst, unsere "Erwartungen durchkreuzt", waren für Marx ein unentwegter Stein des Anstoßes. Aber bevor wir uns diese Entfremdung des Menschen durch die Arbeit näher vorführen, wollen wir soz. die "heile" Form dieses Verhältnisses aus den Aussagen von Marx analysieren. Der Mensch muß sich in den Produktionsverhältnissen seine eigene Wirklichkeit schaffen. Die Arbeit ist die Tat des Menschen, in der sich der Mensch zum Objekt macht, zugleich aber diese Gegenständlichkeit überschreitet und selbst zum menschlichen Gegenstand wird. Auf diese Weise wird das Arbeitsprodukt als Gegenstand menschlicher Gegenstand, die Natur wird zur menschlichen gegenständlichen Natur für den Menschen.

Wie vollzieht sich nun dieses "Setzen" des Gegenstandes als menschlichen und zugleich natürlichen Gegenstand? Hören wir zuerst Marx: "Wenn der, leibliche, auf der festen wohlgegründeten Erde stehende, alle Naturkräfte aus- und einatmende Mensch seine - wirklichen gegenständlichen Wesenskräfte durch seine Entäußerung als fremde Gegenstände setzt, so ist nicht das Setzen Subjekt: es ist die Sub-

jektivität gegenständlicher Wesenskräfte, deren Aktion daher auch eine gegenständliche sein muß." (L, 273)

Marx unterscheidet hier zwischen dem "Setzen" als Subjekt und der "Subjektivität gegenständlicher Wesenskräfte". Was möchte er damit sagen? Letztlich wohl dies, daß der Mensch in einem tiefen inneren, "wesentlichen" Zusammenhang mit der Natur steht. Die Wesenskräfte der Natur aber sind "gegenständliche" d.h. sie „sind“ nur, indem sie Gegenstand sind: „Gegenstand, natürlich, sinnlich sein und sowohl Gegenstand, Natur, Sinn für ein Drittes sein, ist identisch.“ (L, 274) Dem Menschen als sinnliches, gegenständliches, natürliches Wesen ist aber die Natur nicht unmittelbar (zumindest nicht ausschließlich unmittelbar) gegenständlich. Es liegt in seiner Wesensbestimmung, daß er sie durch seine sinnliche Tätigkeit zu einem für ihn gegenständlichen Wesen umgestaltet: „In dem Akt des Setzens fällt (das gegenständliche Wesen M.B.) es also nicht aus seiner „reinen Tätigkeit“ in ein Schaffen des Gegenstandes, sondern sein gegenständliches Produkt bestätigt nur seine gegenständliche Tätigkeit, seine Tätigkeit als die Tätigkeit eines gegenständlichen, natürlichen Wesens.“ (L, 273)

Dem Menschen tritt also in seinem Produkt sein Wesen als gegenständliches und damit natürliches menschliches Wesen gegenüber. Für Marx hat das zur Folge, daß Naturalismus und Humanismus austauschbar sind, ja, daß die Produktion des Menschen die Reproduktion der Natur darstellt: „Wir sehen hier, wie der durchgeführte Naturalismus oder Humanismus sich sowohl von dem Idealismus als dem Materialismus unterscheidet, und zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit ist. Wir sehen zugleich, wie nur der Naturalismus fähig ist, den Akt der Weltgeschichte zu begreifen.“ (L, 273)

Marx sieht die Natur abhängig vom Menschen: die Totalität der Erfahrung rührt von einer dialektischen Beziehung zwischen Mensch und Natur her. Marx konnte sich eine nur "natürliche", d.h. eine vom Menschen nicht verwandelte Natur nicht vorstellen. Der Mensch ist fähig, der Natur ein neues, zugleich natürliches Angesicht zu geben. Hören wir in diesen Versen nicht Marx sprechen? "Erde, ist es nicht dies, was du willst: unsichtbar in uns erstehen? - Ist es dein Traum nicht, einmal unsichtbar zu sein? Erde! Unsichtbar! Was, wenn Verwandlung nicht, ist dein drängender Auftrag?" (Rilke, 9. Duineser Elegie). Die Natur wird durch die Tätigkeit des Menschen das, was ihm seine eigene Wesenskraft verkörpert. Aus der Natur soll der Mensch sein Dasein, seine geschichtliche Eigenwelt hervorbringen: tätige "Identität von Mensch und Natur" (M).

Besinnen wir uns: Der Mensch ist für Marx in diesem Sinne das, was er produziert: "In dieser dem Menschen einverwandelten Welt gibt es nicht mehr die Einzelwesentlichkeit ihrer Glieder. Diese Verwandlung ergreift die **ganze** subjektive Seite des Daseins, also auch das Mitsubjekt als solches, d.h. in seiner Gegebenheit, in seiner Andersheit und Gegenständlichkeit, zum Subjekt. Auch die Mitsubjekte sind ja für die schaffenden Menschen, indem sie mit ihm gemeinsam die Dinge bearbeiten, zunächst Dinge, die er vorfindet, und beim gemeinsamen Gebrauch der Dinge mitbehandelt, sie gehören mit

zu der dem Menschen gegenständlichen und gegenüberstehenden Welt." (Hommes, S. 73)

Die geschichtliche Ganzheit des Menschen mit der Natur tritt logischerweise als Ganzheit des Menschen mit den anderen Menschen auf, denn der Mensch ist Teil der Natur und Beauftragter, die Natur zur menschlichen Natur umzugestalten. Indem der Mensch die Natur als den möglichen Menschen zur menschlichen Natur umformt, gewinnt er Anteil an seinem Gattungswesen. Die Natur hat das menschliche "Selbst" sozusagen als Traum in sich. Es ist am Menschen gelegen, diesen Traum zur Wirklichkeit werden zu lassen.

Soll das geschehen, dann wird der Einzelne als Einzelner, als isolierter Mensch, nicht viel ausrichten, auf-richten; denn der Mensch ist in allen seinen Wesenseigenschaften nur Mensch als Mit-Mensch. Somit sieht Marx das höchste Ziel des Menschen darin, als natürliches Wesen und damit zugleich als Gattungswesen die Natur zur menschlichen Natur, den Naturalismus zum Humanismus werden zu lassen. Die Menschen sollen gesellschaftlich tätig sein; ihre gesellschaftlichen Produkte werden dann die wahrhaft menschliche Natur, die "Resurrektion der Natur" darstellen. Der Mensch selbst ist als Mensch über das Arbeitsprodukt als dem Weg der Vergegenständlichung des menschlichen Wesens, als "zweiter Natur", als "humanisierte Natur" für den Menschen da.

Für Marx ist letztlich nur der Kommunismus dieser vermittelte Humanismus als die Produktion des Menschen im Akt der Reproduktion der Natur. Doch bis wir bei dieser wahrhaft menschlichen Arbeitsweise angelangt sind, haben wir zusammen mit Marx noch einen weiten Weg zurückzulegen: denn das menschliche Wesen ist sich total selbstentfremdet, wenn wir diese Entfremdung nun näher ins Auge fassen, dürfen wir aber bei jedem Schritt die Sicherheit haben, daß wir uns schon auf dem Weg in die Selbstverwirklichung befinden; denn Marx ist der festen Überzeugung, daß die Bedingungen der Selbstentfremdung zugleich die Bedingungen der Selbstverwirklichung des Menschen sind.

II. Die Spaltung im einzelnen Menschen als die Trennung des Menschen vom Mitmenschen

1. Herr und Knecht als Symbolgestalten der Teilung, die jedem von ihnen innewohnt.

Die Arbeit als eigentlich menschliche Tätigkeit sichert nach Marx dem Menschen die Herrschaft über die natürliche Welt und macht seine Überlegenheit über die Tierwelt aus. Aber der Arbeiter, so wie Marx ihn vorfindet, verrichtet nicht diese menschliche Tätigkeit. Der Mensch lebt in der Entfremdung von seinem Wesen d.h. der reale Mensch ist gespalten, sein Wesen ist in zwei verschiedene Richtungen auseinandergeborsten. Der Grund der Spaltung ist die Arbeit, die dem Menschen entfremdet ist.

In der entfremdeten Arbeit stellen sich die Menschen gegeneinander. Wie kommt es zu dieser Spaltung des menschlichen Wesens? Wir haben gehört, daß der Mensch wesensnotwendig in den Produkten seiner Arbeit sich selbst vergegenständlichen muß. Treten ihm seine Produkte als seine Produkte entgegen, erfährt er darin die Bestätigung seines Wesens.

Nun studiert aber Marx die Verhältnisse der Ökonomie und kommt zum Ergebnis, daß durch die Teilung der Arbeit der Mensch von seinem Produkt entfremdet wurde: "In deinen Augen ist dein Produkt ein Instrument, ein Mittel zur Bemächtigung meines Produkts und daher zur Befriedigung deines Bedürfnisses. Aber in meinen Augen ist es der Zweck unseres Austausches. Du giltst mir vielmehr als Mittel und Instrument zur Produktion dieses Gegenstandes, der ein Zweck für mich ist, wie du Verhältnis zu meinem Gegenstand giltst." (Fet, 260)

Das Produkt gilt dem Menschen als Zweck des Austausches; aber dieser Austausch vollzieht sich in einer unmenschlichen Form; denn für den einen Menschen ist sein eigenes Produkt das Mittel zur Befriedigung seines eigenen Bedürfnisses, indem er sein Produkt gegen das Produkt des anderen (welches sein Bedürfnis zum Gegenstand hat) austauschen kann.

Aber: In den Augen des anderen ist das Produkt nicht Mittel, sondern Zweck des Austausches. Nun gilt nicht das Produkt des anderen, sondern der Mitmensch als Mittel des Produkts. Dieses Verhältnis wollen wir später ausführlicher erörtern, aber eines wollen wir festhalten: „Der Austausch vermittelt sich also von beiden Seiten notwendig durch den Gegenstand der wechselseitigen Produktion und des wechselseitigen Besitzes... Das reelle, sich in Wirklichkeit setzende, das wahre, sich ausführende Verhältnis ist nur der wechselseitige exklusive Besitz der wechselseitigen Produktion." (Fet, 259/60)

Daraus erhellt, daß das Verhältnis des Menschen zu seinem eigenen Produkt entfremdet ist; insofern der Mensch sein eigenes Produkt nur als Mittel zur Besitzergreifung des Produktes des Mitmenschen erfährt, löst er sich von seiner eigenen menschlichen Wesensäußerung ab, wird sie ihm zur Ent-äußerung seines Wesens, zur Entwirklichung seines menschlichen Wesens.

In diesem entfremdeten, ungegenständlichen, weil unwesentlichen Verhältnis von Mensch zu Mensch verhält sich jeder Einzelne so: der eine wie der andere ent-äußert sein Wesen und wird somit unwesentlich; der eine wie der andere ist nicht Herr, sondern Sklave des Gegenstandes. "Wenn diese wechselseitige Knechtschaft des Gegenstandes bei uns im Beginn der Entwicklung nun auch wirklich als das Verhältnis der Herrschaft-Sklaverei erscheint, so ist das nur der rohe und offenerzige Ausdruck unseres wesentlichen Verhältnisses." (Fet, 261)

Der Dienst am Gegenstand als Herrschaft über den Gegenstand, der gesellschaftlichen Vergegenständlichung des Menschen in ihrer wesentlich menschlichen Form würde den Menschen in ein dialektisches und deshalb wirkliches Verhältnis von Herrschaft und Dienst zu sich selbst, vermittelt durch die gegenständliche Natur und den gegenständlichen, darum wesentlichen Menschen bringen. Nun aber ist dieses Verhältnis gebrochen; wann und wo diese Spaltung geschah, ist unbedeutend angesichts der Tatsache, daß das faktische Knechtschaftsverhältnis nur der "offenerzige Ausdruck unseres wesentlichen Verhältnisses" ist. Was Marx damit sagen möchte, wollen wir an späterer Stelle eingehend bedenken. Weil es aber so ist, "daher schauen wir selbst unser Produkt als die Macht eines jeden über den anderen und über sich selbst an." (Fet, 260)

In jedem Menschen, der seine wesensnotwendige Tätigkeit als industrielle Arbeit verrichtet, wohnt diese fundamentale Spaltung von seinem Wesen. Nun zeigt aber die Entwicklung, daß sich, bedingt durch die wirtschaftliche Situation, allmählich gewissermaßen zwei Extreme herausgebildet haben, welche die Spaltung des Menschen von sich selbst und vom Mitmenschen klar zutage treten lassen. Diese beiden Gruppen von Menschen formieren sich als Klassen: Bourgeoisie und Proletariat als die Endpunkte der Spaltung des gesellschaftlichen Wesens. "Tatsächlich ist es unbestreitbar, daß die Hegelsche Dialektik, vielleicht sogar in der Form des Gegensatzes Herr und Knecht hinter dem Dualismus Bourgeoisie und Proletariat steckt" (Calvez, 182) Für Marx spielt nun der Eigentümer der Produkte, der Kapitalist; die Rolle des Herrn; der Arbeiter, der kein Eigentum besitzt, übernimmt die Rolle des Knechts. In Marxens Werk kehrt diese Hegelsche Dialektik in verschiedenartiger Abwandlung wieder. Jede der beiden Klassen nimmt einen Teil des menschlichen Wesens in Anspruch. Indem die Angehörigen der jeweiligen Gruppe nur an einem gewissen Teil des menschlichen Wesens partizipieren, haben sie auch zweierlei Bewußtsein ihres Seins. Dieses unterschiedliche Bewußtsein konkretisiert sich im Gegensatz zweier Gruppen von Menschen: der Besitzlosen und der Besitzenden: Bourgeoisie und Proletariat. Im Negativen stellt das Proletariat all das dar, was die bürgerliche Klasse im Positiven ist; alles, was der Bürger hat, hat der Proletarier nicht.

Aber bereits hier tut sich das Unheimliche dieser Dialektik auf: Die Bourgeoisie als besitzende Klasse ist unfähig zu herrschen, weil sie unfähig ist, dem Proletariat als ihrem Sklaven die Existenz selbst innerhalb seiner Sklavenarbeit zu sichern. Der Bourgeois ist gezwungen, will er Kapitalist sein, den Proletarier in eine Lage herabsinken zu lassen, in der er unfähig ist, sich selbst zu ernähren, wo er hingegen vom Bourgeois ernährt werden muß. Darin offenbart sich das wahrlich dialektische Verhältnis von Eigentümer und Besitzlosen: "Die Bourgeoisie hat nicht nur die Waffen geschmiedet, die ihr den Tod bringen; sie hat auch die Männer erzeugt, die diese Waffen führen, die Proletarier." (L, 532)

Die Bourgeoisie "sägt den Ast ab, auf dem sie sitzt" - dasselbe dialektische Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft, das wir eingangs unserer Betrachtung erläutert haben, und das Marx in den "Excerpt-Heften" entfaltet: "Dein menschliches und darum auf meine menschliche Produktion notwendig in innerlicher Beziehung stehendes Wesen ist nicht deine Macht, dein Eigentum an dieser Produktion, denn nicht die Eigentümlichkeit, nicht die Macht des menschlichen Wesens ist anerkannt in meiner Produktion. Sie sind vielmehr das Band, welches dich mir abhängig macht, weil sie dich in eine Abhängigkeit von meinem Produkt versetzen. Weit entfernt, daß sie das Mittel wären, welches dir Macht über meine Produktion gäbe, sind vielmehr das Mittel, mir Macht über dich zu geben." (Fet, 259) Indem der Mensch als Produzierender, indem der Eigentümer des Produktes Herr sein will, wird er Sklave des Produktionsaktes und Sklave des angeeigneten Produktes. Dieses dialektische Verhältnis, das Marx aus den ökonomischen Tatbeständen analysierte, wollen wir nun weiter zu verstehen suchen.

2) Der Mensch in der entfremdeten Arbeit

a) Der Mensch, entfremdet dem Produkt seiner Arbeit

Wir haben gesehen, daß Marx den Grund der Entfremdung des Menschen von seinem Wesen und somit auch von seinem Mitmenschen in der industriellen Arbeit sieht. Diese ökonomische Entfremdung stellt sich in zwei Gestalten dar:

1) „Das Verhältnis des Arbeiters zum Produkt der Arbeit als fremden und über ihn mächtigen Gegenstand. Dieses Verhältnis ist zugleich das Verhältnis zur sinnlichen Außenwelt, zu den Naturgegenständen als einer fremden, ihm feindlich gegenüberstehenden Welt.“

2. „Das Verhältnis der Arbeit zum Akt der Produktion innerhalb der Arbeit. Dies Verhältnis ist das Verhältnis des Arbeiters zu seiner eigenen Tätigkeit als einer fremden, ihm nicht angehörenden, der Tätigkeit als Leiden, der Kraft als Ohnmacht, der Zeugung als Entmannung.“ (L, 240)

Sowohl die Beziehung des Arbeiters zum Produkt seiner Arbeit als auch seine Beziehung zur Arbeit selbst trägt den Stempel der Entfremdung. Vorerst wollen wir das entfremdete Verhältnis Arbeiter - Produkt betrachten. Der Prozeß der Vergegenständlichung des Menschen wird in der entfremdeten Arbeit zu einem Vorgang der Verdinglichung des menschlichen Wesens in negativer Art. Das Produkt wird zu einem Objekt, das sich dem Menschen nicht mehr als menschlicher Gegenstand, als Gegenstand der menschlichen Wesensäußerung gegenüber befindet, sondern: das Produkt ist losgelöst vom Menschen, der Mensch wird Sklave des Produkts, dessen Herr er sein soll.

"In der gewöhnlichen materiellen Industrie (...) haben wir unter der Form sinnlich, fremder, nützlicher Gegenstände, unter der Form der Entfremdung die vergegenständlichten Wesenskräfte des Menschen vor uns." (L, 244) Es sind nicht mehr meine Gegenstände, die ich in der Arbeit als Entäußerung meines Wesens hervorbringe; vielmehr sind es fremde Gegenstände. Wie ist das zu verstehen? Hören wir erst noch einmal Marx, wie er die Produktionstätigkeit des Menschen begründet. "Der Mensch produziert nur, um für sich zu haben; der Gegenstand seiner Produktion ist die Vergegenständlichung seines unmittelbaren, eigennützigen Bedürfnisse." (Fet, 257/58)

Wenn der Mensch also produziert, um sein Bedürfnis befriedigen zu können, so hat er das Maß seiner Produktion in der Stärke seines Bedürfnisses bestimmt. Der Mensch produziert in diesem Zustand nicht mehr als was er bedarf: "Die Grenze seines Bedürfnisses ist die Grenze seiner Produktion." (Fet, 258) Aber dieses Verhältnis von Nachfrage und Zufuhr bleibt nicht so: "Sobald der Austausch stattfindet, findet die Produktion über die unmittelbare Grenze des Besitzes hinaus statt." (Fet, 238)

In der ersten Phase vollzieht sich der Austausch zwischen dem produzierenden Menschen und seinem Produkt. Aber im Laufe der Entwicklung genügt das eigene Produkt nicht mehr, um das eigene Bedürfnis zu befriedigen. Der Mensch sucht sein gesteigertes Bedürfnis durch das Pro-

dukt des anderen zu befriedigen. Wenn er mehr produziert als es seinem eigenen Bedürfnis nützt, dann nur, um mit dem anderen austauschen zu können. "Ich habe für mich produziert und nicht für dich, wie du für dich produziert hast und nicht für mich. Das Resultat meiner Produktion hat an und für sich ebenso wenig Beziehung auf dich, wie das Resultat deiner Produktion eine unmittelbare Beziehung auf mich hat." (Fet, 258)

Daraus erhellt: daß die Produktion, die um des Austausches willen vollzogen wird, im Grunde keinen Austausch zwischen den beiden Menschen darstellt. Der eine wie der andere produziert, um die Produkte austauschen zu können. Der Eigennutz ist das bewegende Element der menschlichen Tätigkeit. Der Arbeiter ist nicht entäußernd tätig, um im Gegenstand seinen eigenen Wesen gegenüberzutreten zu können, um sein Wesen betätigt und bestätigt zu erfahren; er arbeitet, um der Sache willen, und wie der eine, so der andere. Deshalb gelangt keiner von beiden weder zu seinem eigenen Wesen noch zum Wesen des Mitmenschen. "Du als Mensch stehst also in keinem Verhältnis zu meinem Gegenstande, weil ich selbst kein menschliches Verhältnis zu ihm habe." (Fet, 260)

Marx analysiert nun, welche Konsequenzen aus diesem grundlegenden Verhältnis der Trennung des Produkts vom Produzenten, der Spaltung des Menschen in Arbeiter und Mensch, sich ergeben. Diese Beziehungslosigkeit offenbart sich am deutlichsten und traurigsten in der Polarität Kapitalist und besitzloser Arbeiter. Kaum hat der Arbeiter sein Produkt geschaffen, stellt es sich ihm als fremde Macht gegenüber: "Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein fremdes Wesen, als eine von dem Produzenten unabhängige Macht gegenüber." (L, 479)

Wie ist das zu verstehen?

Indem das Produkt des Arbeiters in der kapitalistischen Wirtschaftsordnung sich vom Arbeiter trennt, Besitz des Kapitalisten, des Nichtarbeiters wird, stellt es in den Händen des Kapitalisten eine vom Arbeiter unabhängige Macht dar. Der Kapitalist verfügt unabdingbar über den Gegenstand, der dem Bedürfnis des Arbeiters selbst dienen sollte. Diese Produkte des Arbeiters wandeln sich in Kapital um, das zum je mächtigeren Instrument der Ausbeutung des Arbeiters wird. "Die Verwendung der Produkte wird bestimmt durch die sozialen Verhältnisse, in welchen sich die Konsumenten befinden, und diese Verhältnisse selbst beruhen auf den Gegensätzen der Klassen." (L, 490)

Die Bourgeoisie-Klasse verfügt über die Produkte. Ihr Interesse aber ist die Akkumulation des Kapitals. Das Kapital akkumuliert sich aber nur auf Kosten der Produkte des Arbeiters; es wird zu einer gewaltigen Macht, von der der Arbeiter in einer ständig wachsenden Weise abhängig wird. Der Arbeiter wird Sklave des Kapitals: "Die Verwirklichung des Arbeiters erscheint so sehr als Entwirklichung, daß der Arbeiter bis zum Hungertod entwirklicht wird. Die Vergegenständlichung erscheint so sehr als Verlust des Gegenstands, daß der Arbeiter die notwendigsten Gegenstände nicht nur des Lebens, sondern auch der Arbeitsgegenstände beraubt ist. Ja, der Arbeiter selbst wird zu einem Gegenstand, dessen er nur mit der größten Anstrengung und mit den unregelmäßigsten Unterbrechungen sich bemächtigen kann. Die Aneignung des Gegenstandes erscheint so sehr als Entfremdung, daß, je mehr Gegenstände

der Arbeiter produziert, er umso weniger besitzen kann und umso mehr unter die Herrschaft seines Produkts, des Kapitals, gerät." (L, 498)

Furchtbare, unheimliche Verkehrung der Wirklichkeit! Der Gegenstand, der dem Menschen Vermittlung seines Wesens bedeuten soll, wird zum Vernichter des menschlichen Wesens. Der Gegenstand, der dem Menschen Leben und nicht nur Lebensmittel sein soll, zehrt sogar die physische Existenz des Arbeiters auf! Je mehr der Arbeiter sein Wesen zu verwirklichen sucht, wird es ihm entwirklicht: "Denn es ist nach dieser Voraussetzung klar: je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet, umso mächtiger wird die fremde, gegenständliche Welt, die er sich gegenüber schafft, umso ärmer wird er selbst, seine innere Welt, umso weniger gehört ihm zu eigen." (L, 499)

Diese Knechtschaft des Arbeiters ist für Marx ein ihn unaufhörlich beschäftigendes Phänomen; es war ihm entsetzlich zu sehen, wie das Leben, das der Arbeiter in den Gegenstand hineinlegt, für ihn zu einer lebensfeindlichen Macht wird, so sehr, daß nicht nur seine Wesentlichkeit, sondern sogar seine physische Existenz bedroht ist. "Die Verwirklichung der Arbeit erscheint so sehr als Entwirklichung, daß der Arbeiter bis zum Hungertod entwirklicht wird." (L, 490 f)

Das ist die für den Arbeiter unlösliche Spannung: um weiter leben zu können, muß er unter der entfremdeten Arbeit weiter tätig sein; denn allein der Kapitalist als Besitzer seiner Produkte hat die Macht, ihm seine Existenz zu fristen. Diese Knechtschaft, die der Mensch als biologisches Wesen erfährt, macht seine Knechtschaft in der Arbeit noch schwerer. Der Arbeiter kann sein Leben nur weiterfristen, wenn er das Kapital vermehrt. So wachsen Elend und Reichtum im selben Verhältnis: "Allerdings, die Arbeit produziert Wunderwerke für die Reichen, aber sie produziert Entblößung für die Arbeiter. Sie produziert Paläste, aber Höhlen für die Arbeiter. Sie produziert Schönheit, aber Verkrüppelung für die Arbeiter. Sie ersetzt die Arbeit durch Maschinen, aber sie wirft einen Teil der Arbeiter zu einer barbarischen Arbeit zurück und macht den anderen Teil zur Maschine. Sie produziert Geist, aber sie produziert Blödsinn, Kretinismus für die Arbeiter." (L, 490 f)

Doch täuschen wir uns nicht, sagt Marx es ist sicher, daß "alles, was bei dem Arbeiter als Tätigkeit der Entäußerung, der Entfremdung, bei dem Nichtarbeiter als Zustand der Entäußerung, der Entfremdung erscheint." (L, ebda)

Auch der Nichtarbeiter, der Kapitalist, ist von der menschlichen Tätigkeit, der Arbeit und damit vom Produkt der Arbeit entfremdet; nur ist es ein umgekehrtes Verhältnis. So äußert Marx, "daß das wirkliche, praktische Verhalten des Arbeiters in der Produktion und zum Produkt als Gemütszustand zu dem ihm gegenüberstehenden Nichtarbeiter als theoretisches Verhalten erscheint." (L, ebda.)

Das Produkt interessiert den Nichtarbeiter nur in der "unwirklichen", abstrakten Form des Mehrwerts. Der Arbeiter war am Produkt, das ihm freilich dann entrissen wurde, wenigstens noch menschlich und konkret interessiert. In dieser Tatsache tut sich eine Möglichkeit auf, die für Marx das dialektische Verhältnis von Herr und Knecht zum Ausdruck bringt. Doch darüber später mehr.

b) Der Arbeiter, entfremdet im Akt der Produktion

Nun wollen wir die 2. Seite der entfremdeten Arbeit betrachten. Wir haben gesehen, daß im Zustand der Entfremdung die Arbeit sich als die Trennung von Tätigkeit und Genuß, Äußerung und Aneignung darstellt. "Die Analyse dieser Situation der entfremdeten Arbeit ist der Hauptzweck der "Philosoph.-Ökonom. Manuskripte" von 1844 und aller folgenden Arbeiten von Marx" (Brockmüller, 224) In demselben Maße, wie dem Arbeiter das Produkt als fremder Gegenstand entgegentritt, wird auch der Arbeiter selbst sich fremd. Nicht mehr als Mensch ist er tätig, nicht mehr arbeitet er, um seine menschlichen Wesenskräfte zu betätigen, sondern es kam so weit, daß dem Arbeiter die Erhaltung seiner individuellen Existenz als Zweck (?) seiner Tätigkeit erscheint, und sein wirkliches Tun ihm nur als Mittel gilt, daß er sein Leben betätigt, um Lebensmittel zu erwerben." (Fet, 256)

Arbeit als Mittel zum Leben, als Voraussetzung der biologischen Existenz, und nicht mehr Arbeit als Vermittlung des wahren menschlichen Wesens! Die Arbeit wurde so zu einer instrumentalen, zu einer funktionalen anstelle einer intentionalen Tätigkeit. Ja, Marx sagt, daß diese Entfremdung von der Tätigkeit an sich zur Quelle der Entfremdung vom Produkt wird. "Wie würde dem Arbeiter das Produkt seiner Tätigkeit fremd gegenüber treten können, wenn er im Akt der Produktion selbst nicht sich selbst entfremdet: Das Produkt ist ja nur das Resümee der Tätigkeit, der Produktion. Wenn also das Produkt der Arbeit die Entäußerung ist, so muß die Produktion selbst die tätige Entäußerung, die Entäußerung der Tätigkeit, die Tätigkeit der Entäußerung sein. In der Entfremdung des Gegenstandes der Arbeit resümiert sich nur die Entfremdung der Entäußerung in der Tätigkeit der Arbeit selbst." (L, 499)

Warum ist diese Tätigkeit aber entäußert, unwesentlich? Marx gibt uns darauf zwei Aussagen, denen eine dritte als wesentliche Begründung entspringt.

1. Die Arbeit in der kapitalistischen Wirtschaftsform ist dem Arbeiter äußerlich: "Erstens, daß die Arbeit dem Arbeiter äußerlich ist, daß er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert. Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich. Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Hause." (L, 499 f)

Daß die Arbeit dem Menschen unangenehm ist, daß der Arbeiter sich in seiner Tätigkeit, nicht in seinem Wesen bestätigt fühlt, ist ein leicht nachprüfbares, konkretes Phänomen. Was der Grund dieser Tatsache ist, wird uns Marx in der 2. Aussage eröffnen: "Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, Zwangsarbeit. Sie ist daher nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern nur ein Mittel, um die Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen. Ihre Fremdheit tritt darin rein hervor, daß, sobald kein physischer und sonstiger Zwang existiert, die Arbeit als eine Pest geflohen wird." (L, ebda)

Darin ist die Arbeit also dem Menschen äußerlich, daß sie nicht aus dem Menschen selbst entspringt, sondern ihm aufgezwungen wird! Könnte der Mensch durch die Vermittlung der menschlichen Tätigkeit seine Bedürfnisse

befriedigen, würde er frei und froh seine Arbeit ausführen. Aber als "Zwangsarbeit" ist die Arbeit eine Tätigkeit, in der der Mensch in negativer Weise sein Leben entäußert "eine Art Selbstaufopferung", der Verlust seines Wesens, und diese aufgezwungene "äußerliche" Arbeit bedeutet, daß der Mensch nicht mehr seine "eigene" Arbeit verrichtet: "Endlich erscheint die Äußerlichkeit für den Arbeiter darin, daß sie nicht sein eigen, sondern eines anderen ist, daß sie ihm nicht gehört, daß er in ihr nicht sich selbst, sondern einem anderen angehört." (L, ebda) Die Arbeit, diese wesentliche Tätigkeit wird ihm entzogen. Denn der Arbeiter verrichtet nicht seine Tätigkeit als Vermittlung der Befriedigung des eigenen Bedürfnisses, sondern: er arbeitet für einen anderen, um dessen Wünsche zu erfüllen. Der Kapitalist kauft, "mietet" soz. die Arbeitskraft des Proletariers und damit den Proletarier selbst. Der Arbeiter verliert sich selbst in seiner verkauften Tätigkeit. Die Tätigkeit ist für den Proletarier nur Schein einer Tätigkeit: "Unter der Voraussetzung des Privateigentums ist meine Individualität bis zu dem Punkt entäußert, daß diese Tätigkeit mir verhaßt, eine und vielmehr der Schein einer Tätigkeit, darum auch eine nur erzwungene Tätigkeit und nur durch eine äußerliche, zufällige Not, nicht durch eine innere, notwendige Not mir auferlegt ist." (Fet, 262) Und Marx sieht ganz klar das "Wesen" dieser unmenschlichen, den Menschen entmenschenden Arbeit: "Nur als das, was meine Arbeit ist, kann sie in meinem Gegenstand erscheinen. Sie kann nicht als das erscheinen, was sie dem Wesen nach nicht ist. Daher erscheint sie nur noch als der gegenständliche, sinnliche, angeschaute und darum über alle Zweifel erhabene Ausdruck meines Selbstverlustes meiner Ohnmacht." (Fet, 262)

Mit der entfremdeten Arbeit wurde der Mensch uneigentlich, unmenschlich. Der Mensch sinkt in seiner Eigenschaft als tätiges Wesen auf die Stufe des Tieres zurück: "Es kommt daher zum Resultat, daß der Mensch (der Arbeiter) nur mehr in seinen tierischen Funktionen Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck ect. sich als freitätig fühlt und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier. Das Tierische wird das Menschliche und das Menschliche das Tierische." (L, ebda) Die Arbeit als Tätigkeit, die den Menschen vom Tier recht eigentlich unterscheidet, wird uneigentlich, sie verliert ihren Selbstverstand, weil diese menschliche Funktion in ihrer Entfremdung den Menschen sich als unfreies Wesen erfahren läßt, meint der Mensch, er sei nur in der tierischen Tätigkeit ein freies Wesen, ein Mensch: "Essen, Trinken, Zeugen etc. sind zwar auch echt menschliche Funktionen. In der Abstraktion aber, die sie von dem übrigen Umkreis menschlicher Tätigkeit trennt und zu letzten und alleinigen Endzwecken macht, sind sie tierisch." (L, ebda)

Marx will damit sagen: Der Mensch, der seiner eigenen Arbeit beraubt ist, verrichtet ausschließlich seine niedrigen Funktionen, die erst im Zusammenhang mit der eigentlichen menschlichen Tätigkeit, der Vergegenständlichung und der Arbeit, ihren vollen Sinn entfalten könnten. Nun aber werden diese Tätigkeiten so verrichtet, als seien sie Endzwecke. Der Mensch vollzieht sie nicht frei, sondern instinktiv, obwohl er meint, in ihrer Ausübung

frei sein zu können. Aus dieser entfremdeten menschlichen Tätigkeit, die zu einem bloßen Schein, wurde, resultiert für den Menschen die Entfremdung von seinem ‚Gattungswesen‘. „Die gesellschaftliche Beziehung, in der ich zu dir stehe, meine Arbeit für dein Bedürfnis, ist daher auch ein bloßer Schein, und unsere wechselseitige Ergänzung ist ebenfalls ein bloßer Schein, dem die wechselseitige Plünderung zur Grundlage dient.“ (Fet, 259) Doch über diese schwerwiegende Folge später mehr.

c) Geld als "anderer Mensch"

Wir haben mit Marx verfolgt, wie der Mensch in der entfremdeten Arbeit sowohl von seiner eigenen Tätigkeit als auch vom Produkt seiner Tätigkeit entfremdet ist. Immer schon, wenn wir von der Spaltung des Individuums in Arbeiter und Mensch gesprochen haben, haben wir implizit die Spaltung des Menschen vom Mitmenschen mit gemeint; denn der Mensch "ist" nicht als Individuum, d.h. als Einzelner, wesentlich Mensch, sondern erst in der Gemeinschaft mit anderen Menschen. Das Wesen des Menschen ist nach Marx Gattungswesen. Nun schien uns die Vergegenständlichung des Menschen im Produkt seiner Tätigkeit die notwendige Voraussetzung für die Kommunikation des Menschen mit den Mitmenschen. Daß diese Vergegenständlichung in der entfremdeten Arbeit geradezu zur Entgegenständlichung wird, - und daß die gegenständlichen Beziehungen der Menschen untereinander zu abstrakten Beziehungen werden, davon gibt uns die Existenz und die Eigenschaft des Geldes bestes Zeugnis. Marx hat sich viel mit diesem Thema auseinandergesetzt. Die Entfremdung des menschlichen Wesens hat im Geld ihren höchsten Ausdruck erhalten; denn das Geld, das in sich völlig qualitätslos ist, trägt in sich die Verfügungsmacht über alles und über jeden. Und da niemand das hat, was er braucht, benötigt er Geld, um alles haben zu können: "Was mir aber mein Leben vermittelt, das vermittelt mir auch das Dasein des anderen Menschen für mich, das ist für mich der andere Mensch:" (L, 297)

Wollen wir uns diese über den Menschen triumphierende und die Menschen untereinander beherrschende Macht näher vorführen! "Das Geld ist der eifrige Gott Israels, vor welchem kein anderer Gott bestehen darf. Das Geld erniedrigt alle Götter der Menschen, - und verwandelt sie in eine Ware. Das Geld ist der allgemeine, für sich selbst konstituierte Wert aller Dinge. Es hat daher die ganze Welt, die Menschenwelt wie die Natur, ihres eigentümlichen Wertes beraubt. Das Geld ist das dem Menschen entfremdete Wesen seiner Arbeit und seines Daseins, und dies fremde Wesen beherrscht ihn, und er betet es an." (L, 204)

So schreibt Marx in "Zur Judenfrage". Wie kommt es dazu, daß der Mensch das Geld als das fremde Wesen anbetet? Worin ist diese unheimliche Verkehrung begründet? Marx antwortet uns darauf: "Dieser Mittler (Marx bezieht sich auf das Geld) ist daher das sich selbst abhanden gekommene, entfremdete Wesen des Privateigentums, das sich selbst äußerlich gewordene, entäußerte Privateigentum, wie es die entäußerte Vermittlung der menschlichen Produktion mit der menschlichen Produktion, die entäußerte Gattungstätigkeit des Menschen ist. Alle Eigenschaften, welche dieser Tätigkeit zu-kommen, werden daher auf diesen Mittler übertragen." (Fet,248)

Darin liegt also der eigentliche Grund: Das Geld ist das entäußerte Wesen des entfremdeten Privateigentums und damit das Wesen der entäußerten menschlichen Gattungstätigkeit. Der Mensch möchte sich aber seine Gattungstätigkeit wieder aneignen. So versucht er es über diesen Mittler, aber: "Der Mensch wird also umso ärmer als Mensch, d.h. getrennt von diesem Mittler, als dieser Mittler reicher wird." (Fet, 248) Im Geld, das gewissermaßen unendliche Wirkkraft besitzt, verliert der Mensch ganz und gar sein individuelles und gesellschaftliches Sein. "Das Geld ist der Gott, der die Entfremdung des Menschen genießt." (Brockmühl, 229)

Wie kommt er zu dieser Perversität? Der Mensch ist in der industriellen Arbeit zwar von seinem Produkt entfremdet, aber er ist in gleicherweise gezwungen zu produzieren. Daraus folgt: "Mit der Masse der fremden Gegenstände wächst daher das Reich der fremden Wesen, denen der Mensch unterjocht ist, und jedes neue Produkt ist eine neue Potenz des wechselseitigen Betrugs und der wechselseitigen Ausplünderung." (L ,255)

Die notwendige Folge daraus ist: "Der Mensch wird immer ärmer als Mensch, er bedarf umso mehr des Geldes, um sich des feindlichen Wesens zu bemächtigen." (L, 254/55) Das Tragische an dieser Tatsache ist aber, daß in der kapitalistischen Wirtschaftsweise mit der Masse der Produktion die Macht des Geldes abnimmt, d.h. der Arbeiter wird ständig betrogen: "seine Bedürftigkeit wächst, wie die Macht des Geldes zunimmt." (L, 255) So kommt es, daß der Arbeiter schließlich nur noch ein Bedürfnis hat, nämlich das Bedürfnis, Geld zu erlangen! Das ist das einzige Bedürfnis, das die Nationalökonomie produziert, sagt Marx. Damit ist ein weiterer Aspekt verbunden: "Die Quantität des Geldes wird immer mehr seine einzige mächtige Eigenschaft; wie es alles Wesen auf seine Abstraktion reduziert, so reduziert es sich in seiner eigenen Bewegung als quantitatives Wesen." (L, 255) Das Geld als ungegenständliches, abstraktes "Ding" bedeutet für Marx, daß das Geld ein "Unwesen" ist. Diese "Wesens"-eigenschaft müssen wir im Auge behalten, wenn wir nun mit Marx das Geld als den Universalvermittler zwischen Mensch und Mensch betrachten. Marx stellt zunächst fest, daß alle gegenständlichen Beziehungen der Menschen in der kapitalistischen Wirtschaftsform über die Vermittlung des Geldes bestehen: "Das Geld ist der Kuppler zwischen dem Bedürfnis und dem Gegenstand, zwischen dem Leben und dem Lebensmittel des Menschen." (L, 297) und dann zieht Marx den schwerwiegenden Schluß: "Was mir aber mein Leben vermittelt, das vermittelt mir auch das Dasein des anderen Menschen für mich. Das ist für mich der andere Mensch." (L, 297) So wird der Mensch für den anderen Menschen das, was er in Beziehung zum Geld sein kann. Das Geld ist jenes Element, das die „menschlichen“ Beziehungen zu abstrakten, d.h. vom Menschen losgelösten Beziehungen umgestaltet. Dieser "rote Sklave" steigt zum Herrn über den Menschen auf; das Tragische aber liegt darin, daß sich das Geld als Beherrscher der Menschen und ihrer Verhältnisse nur in verhüllter Gestalt zeigt, als "roter Sklave" oder als "geheime Hure, die die Völker tört", wie Marx mit Shakespeare ausruft. In dieser perversen Form baut das Geld in einem "absoluten Realismus" die Gesellschaft der Men-

schen auf. Die Menschen sind zum Geldaustausch gezwungen, um existieren zu können, aber: "jedes Produkt ist ein Köder, womit man das Wesen des anderen, sein Geld, an sich locken will, jedes wirkliche oder mögliche Bedürfnis ist eine Schwachheit, die die Fliege an die Leimstange heranführen will - allgemeine Ausbeutung des gemeinschaftlichen menschlichen Wesens." (L, 255)

Der Austausch der Menschen untereinander durch die Vermittlung des Geldes hat nichts mit dem Austausch des menschlichen Wesens als Gattungswesen gemein; vielmehr errichtet das Geld eine abstrakte Allgemeinheit des menschlichen Verkehrs. Das Geld ist der unsichtbare, abstrakte Mittler zwischen Mensch und Mensch - es löst den Verkehr der wirklichen konkreten Menschen untereinander in sein abstraktes "Wesen" auf. "Die Verkehrung und Verwechslung aller menschlichen und natürlichen Qualitäten, die Verbrüderung der Unmöglichkeiten - die göttliche Kraft - des Geldes liegt in seinem Wesen als dem entfremdeten, entäußernden und sich veräußernden Gattungswesen des Menschen." (L, 299) Alle menschlichen Verhältnisse werden also wirkungslos, indem sie durch das Geld vermittelt werden. "Wenn das Geld das Band ist, das mich an das menschliche Leben das mir die Gesellschaft, das mich mit der Natur und den Menschen verbindet, ist das Geld nicht das Band aller Bande!" (L, 299) Wohl ist das Geld dieses universale Band, aber es ist ein abstraktes Band, weil sein Wesen ein ungegenständliches und damit ein "Unwesen" ist. Es ist das Band der Gesellschaft, aber einer Gesellschaft von abstrakten Individuen (und nicht Personen), so wie sie für Marx von Hegel in seinen "Grundlinien der Philosophie des Rechts" unter der Bezeichnung "System der Bedürfnisse" beschrieben worden ist.

Die wirklichen Individuen haben untereinander keine Bande mehr, weil das Geld als abstraktes "Band" die konkreten, sinnlichen Individuen nicht vereinen kann. So wird die abstrakte Gesellschaft durch das Geld als Vermittlung zwischen den Individuen zwar begründet, aber die Gesellschaft der konkreten Menschen, gebildet durch ihr Wesen als Gattungswesen, wird durch die Vermittlung des Geldes aufgehoben.

Darin offenbart sich aufs tiefste die verkehrende Macht des Geldes: "Als diese verkehrende Macht erscheint es dann auch gegen das Individuum, und gegen die gesellschaftlichen etc. Bande, die für sich Wesen zu sein behaupten. Es verwandelt die Treue in Untreue, die Liebe in Haß, den Haß in Liebe, die Tugend in Laster, das Laster in Tugend, den Knecht in den Herrn, den Herrn in den Knecht, den Blödsinn in Verstand, den Verstand in Blödsinn." (L, 301)

So wie der einzelne Mensch sich mit seinem Geldschatz identifiziert, so schätzt er auch den anderen Menschen nach seinem Geldbesitz ein; konkrete menschliche Beziehungen bestehen nicht mehr. Die Rückkehr zu sich selbst und zum Mitmenschen wollte der Mensch über die Vermittlung des Geldes erreichen; aber es war nur ein "Schein" und die Selbstentfremdung wie auch die Spaltung vom Mitmenschen ist umso "infamer und extremer".

Für Marx war das eine Angelegenheit, die zum konkreten Einschnitt dagegen aufruft, denn: "Man bedenke, was in der Schätzung eines Menschen in Geld, wie sie im Kreditverhältnis geschieht, (für) eine Niederträchtigkeit liegt." (L, 251)

3) Wechselbeziehung zwischen Arbeiter und Nichtarbeiter

a) Arbeiter als Mittel zum Gelderwerb des Nichtarbeiters

Wir haben gesehen, wie sich im Geld die Entfremdung des Menschen sowohl in Gestalt der Selbstentfremdung als der wechselseitigen Entfremdung offenbart. Marx sucht in der "Deutschen Ideologie" das Geldverhältnis zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer in seiner ökonomisch gewordenen Gestalt aufzuzeigen. "In den Zünften regierte das patriarchalische Verhältnis zwischen Gesellen und Meister fort; in der Manufaktur trat an seine Stelle das Geldverhältnis zwischen Arbeiter und Kapitalist..." (L, 386)

Dieses Verhältnis zwischen Arbeiter und Kapitalist wollen wir nun mit Marx von seinen Ursachen her zu verstehen suchen. Zuerst: Welche Rolle spielt der Arbeiter? Marx selbst beschreibt uns die Lage des Arbeiters: "Arbeitermassen, in der Fabrik zusammengedrängt, werden soldatisch organisiert. Sie werden als gemeine Industriesoldaten unter die Aufsicht einer vollständigen Hierarchie von Unteroffizieren und Offizieren gestellt, sie sind nicht nur Knechte der Bourgeoiseklasse, des Bourgeoisestaates sie sind täglich und stündlich geknechtet von der Maschine, von dem Aufseher, und vor allem von dem einzelnen Bourgeois selbst. Diese Despotie ist umso kleinlicher, gehäßiger, erbitternder, je offener sie den Erwerb als ihren Zweck proklamiert." (L, 533)

Das also ist das Sein des Arbeiters in der industriellen Gesellschaft: - Knecht sein, Knecht des Bourgeois, Knecht der Maschine. Er darf nicht an sich denken; ein Einziges muß er im Sinn haben und dafür alle seine Sinne in Einsatz bringen: Diener seines Herrn, des Kapitalisten sein und damit Sklave seines Produkts, das ihm zur Herrschaft über die Natur und uns zum Herrn und Schöpfer menschlicher Kultur verhelfen sollte.

Welch unheimliche Verkehrung! Aber das ist noch nicht genug! Nicht nur, daß der Arbeiter all seine Kraft in den Dienst eines anderen stellen muß, der Arbeiter muß sich selbst, sein eigenes Leben stückweise verkaufen, denn es ist so, wie Marx sagt, daß die modernen Arbeiter "nur solange leben, als sie Arbeit finden, und nur solange Arbeit finden, als ihre Arbeit das Kapital vermehrt." (L, 532) So ist nicht nur das "menschliche" Wesen, sondern auch die physische Existenz an den Arbeitgeber verdingt. Damit sinkt der Arbeiter aber auf tierische Stufen herab. Er kann seine Arbeit nicht mehr als menschliche Tätigkeit sehen, sondern nur mehr als Mittel, sich die Mittel für das physische Leben zu verdienen. Hier wollen wir uns noch kurz vergegenwärtigen, wie Marx diese ökonomische Entfremdung als Grundlage aller Entfremdungen auf ihre Ursachen hin untersucht hat.

Ab 1844 (in "Nationalökonomie und Philosophie") hat Marx sich mit dem Problem der Situation des Proletariats und der kapitalistischen Bourgeoisie auseinandergesetzt. Viele Texte des "Kapitals" sind nur unmittelbare Schilderungen der wirtschaftlichen und sozialen Lage, die um die Mitte des 19. Jahrhunderts, von England ausgehend, vorherrschte. Marx will die oberflächlichen Erklärungen der

klassischen Ökonomie aufdecken; er will die grundsätzliche Entfremdung analysieren und er kommt zur Erkenntnis, die Ausbeutung der Proletarier die letzte Ursache aller Entfremdungen der Menschen ist.

Der Kapitalist kauft als Ware die Arbeitskraft des Arbeiters zu ihrem Wert, d.h. aber: er gibt dem Arbeiter nur soviel Lohn, als er nötig hat, um das physische Leben zu fristen: "Die Bedürfnisse des Arbeiters sind daher für sie (die Kapitalisten, M. B.) nur das Bedürfnis, ihn während der Arbeit zu unterhalten, und soweit, daß das Arbeitergeschlecht nicht aussterbe. Der Arbeitslohn hat daher ganz denselben Sinn wie die Unterhaltung, Instandhaltung jedes anderen produktiven Instruments, wie die Konsumtion des Kapitals, deren es bedarf, um sich mit Zinsen zu reproduzieren, wie das Öl, welches an die Räder verwandt wird, um sie in Bewegung zu halten. Der Arbeitslohn gehört daher zu den nötigen Kosten des Kapitals und der Kapitalisten und darf das Bedürfnis dieser Not nicht überschreiten." (L, 3o2/3)

Arbeitslohn als unumgängliches Faktum, als notwendige Voraussetzung, damit das Kapital Zinsen bringe! Mehrwert, Vergrößerung des Kapitals! Davon denkt und spricht der Kapitalist - vom Arbeiter nur insoweit, als ihm seine Arbeitskraft die notwendige Voraussetzung für gesteigerten Mehrwert bedeutet. Indem sich das Kapital ständig vergrößert, nimmt der Marktwert der Arbeitskraft ab; mit der Minderung der Arbeitskraft ist aber auch der Arbeiter herabgesetzt. Als Person existiert er in diesem Verhältnis ohnehin nicht mehr; aber auch seine physische Existenz (als Voraussetzung für das wesentliche menschliche Leben nach Marx) verringert sich ständig im Wert.

Hat seine Arbeitskraft schließlich so an Wert verloren, daß er zur Arbeitslosigkeit gezwungen ist, dann bedeutet das für ihn das Ende, denn: "Der Arbeiter hat aber das Unglück, ein lebendiges und daher bedürftiges Kapital zu sein, das jeden Augenblick, wo es nicht arbeitet, seine Zinsen und damit seine Existenz verliert." (L, 3o2) Der Arbeiter produziert das Kapital, das ist seine Aufgabe: Mittel zum Gelderwerb des Nichtarbeiters zu sein – aber damit engstens, dialektisch verbunden ist die andere Seite: das Kapital produziert ihn. In dieser Bewegung bringt der Arbeiter sich selbst hervor, aber entfremdet, - indem er das Kapital schafft, welches ihm dann das Existenzminimum gewährt. Mehr als das Nötigste zum Leben und zum Arbeiten kann ihm das Kapital nicht gönnen; denn das Wesen des Kapitals heißt: Zinsen tragen, Mehrwert hervorbringen. So ist der Arbeiter als Produkt der ganzen Bewegung "der Mensch, der nichts mehr ist als Arbeiter, und als Arbeiter sind seine menschlichen Eigenschaften nur da, insofern sie für das ihm fremde Kapital da sind... Sobald es also dem Kapital einfällt - notwendiger oder willkürlicher Einfall, nicht mehr für den Arbeiter da zu sein, ist er selbst nicht mehr für sich, er hat keine Arbeit, darum keinen Lohn, und da er nicht als Mensch, sondern als Arbeiter sein Dasein hat, so kann er sich begraben lassen, verhungern etc." (L, 3o2)

Und das Resultat dieser Analyse laut Marx: "Der Arbeiter ist nur als Arbeiter da, sobald er für sich als Kapital da ist, und er ist nur als Kapital da, sobald ein Kapital für ihn da ist." (L, 3o2) Somit ist das Dasein des Kapitals gleichzusetzen mit dem Dasein des Arbeiters und damit ist sein Leben als ein vom menschlichen Wesen entfremdetes be-

stimmt: "Die Nationalökonomie kennt daher nicht den unbeschäftigten Arbeiter, den Arbeitsmenschen, soweit er sich außer diesem Arbeitsverhältnis befindet." (L, 3o2)

Marx will aufdecken, daß in der kapitalistischen Wirtschaftsweise der Mensch sein eigentliches Menschsein verliert; er wird erniedrigt zum Arbeitsmenschen, dessen lebensnotwendige Funktion es ist, Mittel für den Gelderwerb des Nichtarbeiters, Mittel für die Akkumulation des Kapitals zu sein. Das menschliche Wesen, zu einem Mittel degradiert, das war für Marx eine unbedingte Aufforderung zum Kampf gegen die Selbstentfremdung des Menschen. Das ist die Rolle, die "Mittler"rolle, die der Arbeiter in der entfremdeten Arbeit spielt. Wie steht es nun um den Kapitalisten?

b) Eigentümer als Widerpart des Nichtarbeiters

Marx führt uns hier in unserem Fragen weiter: "Die Entfremdung erscheint sowohl darin, daß mein Lebensmittel eines anderen ist, daß das, was mein Wunsch, der unumgängliche Besitz eines anderen ist, als daß jede Sache selbst ein anderes als sie selbst als daß meine Tätigkeit selbst ein anderes, als endliche - und das gilt auch für den Kapitalisten - daß überhaupt die unmenschliche Macht herrscht." (L, 266) "Das gilt auch für den Kapitalisten", daß die unmenschliche Macht herrscht". Was meint Marx damit explizit? Fragen wir uns zuerst noch einmal: wie sieht Marx das Verhältnis von Eigentümer und besitzlosem Arbeiter? "Das Privateigentum treibt allerdings sich selbst in seiner nationalökonomischen Bewegung zu seiner eigenen Auflösung fort, aber nur durch eine von ihm unabhängige, bewußtlose, wider seinen Willen stattfindende, durch die Natur der Sache bedingte Entwicklung, nur indem es das Proletariat als Proletariat erzeugt, das seines geistigen und physischen Elends bewußte Elend, die ihrer Entmenschung bewußte und darum sich selbst aufgebende Entmenschung." (L, 318)

Das ist also die Zukunft des Kapitalisten: er wird vom Proletarier, den er selbst erzeugt, "aufgehoben", d.h. seine Existenz löst sich auf. Das Proletariat ist seines "geistigen und physischen Elends bewußt", der Kapitalist nach Marx offenbar nicht. Das Proletariat weiß um seine Entmenschung, d.h. für Marx, daß es nicht nur das theoretische Bewußtsein dieses Verlustes gewonnen hat, sondern auch unmittelbar durch die nicht mehr abzuweisende, nicht mehr zu beschönigende, absolut gebieterische Not - dem praktischen Ausdruck der Notwendigkeit - zur Empörung gegen diese Unmenschlichkeit gezwungen ist." (L,318) Das Proletariat wird sich nach Marx also von seiner Not befreien können. Was bedeutet das aber für den Kapitalisten? „Es (das Proletariat, M.B.) kann sich aber nicht selbst befreien, ohne seine eigenen Lebensbedingungen aufzuheben.“ (L.,318)

Damit spricht Marx das „durch die Natur der Suche“ bedingte Urteil über das Kapital aus: Als Erzeuger des Proletariats wird das Kapital restlos untergegangen sein, sobald das Proletariat sich kraft seiner Eigengesetzlichkeit selbst „aufgehoben“ hat: „Das Proletariat vollzieht das Urteil, welches das Privateigentum durch die Erzeugung des Proletariats über sich selbst verhängt.“ (L,318)

Wir sehen also: Arbeiter und Kapitalist sind aufs engste miteinander verbunden, sowohl in ihrem Aufgang als in

ihrem Untergang. Aber bevor diese rettende Tat des Proletariats geschehen kann, muß noch der härteste Kampf zwischen Arbeiter und Nichtarbeiter ausgefochten werden; es ist ein Kampf, dessen Anliegen die Existenz jedes von beiden bis ins tiefste betrifft. Der Arbeiter kämpft mit all seiner Arbeitskraft um das Existenzminimum, das für ihn Leben bedeutet; der Nichtarbeiter streitet mit all seinen Kräften um die Akkumulation des Kapitals, das für ihn den höchsten Wert darstellt.

Aber während er mit höchster Anstrengung kämpft ist er nicht einmal der unmenschlichen Macht bewußt, durch die sein menschliches Dasein beherrscht wird; er weiß nicht um den "vollständigen Sieg des arbeitenden Kapitals über den verschwenderischen Reichtum, d.h. die Verwandlung alles Privateigentums in industrielles Kapital - den vollständigen Sieg des Privateigentums über alle dem Schein nach noch menschlichen Qualitäten desselben und die völlige Unterjochung des Privateigentums unter das Wesen des Privateigentums - die Arbeit." (L, 268)

So hat der arme, geknechtete Proletarier dem reichen, herrschenden (aber nur scheinbar) Kapitalisten etwas ganz Wesentliches voraus: Das Bewußtsein der eigenen Unwesentlichkeit, die Sehnsucht nach der Verwirklichung des menschlichen Lebens in seinem echt gegenständlichen, natürlichen Wesen. Das ist der Anker seiner Rettung, auch wenn der Proletarier "jetzt noch" sehr unter der Last der Knechtschaft und der Entmenschung keucht. Fassen wir noch einmal kurz das Wesentliche zusammen: Für Marx stehen Arbeiter und Nichtarbeiter in einem dialektischen Verhältnis, das wir früher schon als ein wechselseitiges Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft bezeichnet haben. Der Arbeiter kann seine Tätigkeit nicht mehr als menschliche Tätigkeit betrachten, sie wird ihm allein zum Mittel, seinen eigenen Lebensunterhalt zu verdienen. Er muß seine Arbeitskraft als Mittel zum Gelderwerb des Nichtarbeiters verdingen. Aber auch der Nichtarbeiter, er führt keine menschliche Tätigkeit aus; er hat keinen Kontakt mit dem vergegenständlichenden Produktionsakt, der allein vermenschlichen kann.

So ist der Arbeiter der "Tätigkeit der Entäußerung" und der Nichtarbeiter dem "Zustand der Entäußerung" verfallen. Beide sind ihrem menschlichen Wesen fremd, da sie beide Diener der Akkumulation des Kapitals sind, nur in je konträrer, aber komplementärer Weise. Beide sinken auf die tierischen Stufen der Tätigkeit und des Genusses zurück, da sie den freien Menschen, der der Mensch aufgrund seiner Arbeit sein kann, nicht kennen. Die Rettung beider kann sich nur in der "Aufhebung" beider vollziehen, wobei aber dem Proletarier die aktive Rolle zukommt

c) Warenmensch kennt nur Konsum als Beziehung zum Mitmenschen

Nach Marx gehört es zum Wesen des Menschen, daß er nur als Gattungswesen, d.h. in Gemeinschaft mit anderen Menschen wahrhaft Mensch sein kann. Wie sieht es nun mit diesem Verhältnis des Menschen zum Menschen in der kapitalistischen Wirtschaftswelt aus? Wenn wir darauf antworten wollen, dann müssen wir uns zuerst den Menschen selbst ansehen, so wie er als Arbeiter und Nichtarbeiter, den beiden Exponenten der Gesellschaft, lebt.

Marx spricht sich darüber deutlich aus: "Die Produktion produziert den Menschen nicht nur als eine Ware, die Menschenware, den Menschen in der Bestimmung der Ware, sie produziert ihn, dieser Bestimmung entsprechend als ein ebenso geistig wie körperlich entmenschetes Wesen." (L, 303)

Mensch nicht mehr als Mensch sondern als Menschenware - das ist die Bestimmung des Menschen in der Nationalökonomie. Für den Arbeiter ist diese Bestimmung leicht einzusehen; er muß ja seine Arbeitskraft wie sein Produkt um das Existenzminimum verdingen, verkaufen und kann sich selbst daher nur als einen "Handelsartikel wie jeder andere" einschätzen und erfahren. Der Arbeiter selbst hat keine Bedeutung in der Produktionsgesellschaft; er ist nur Produzent einer Ware, die er verkaufen muß und mit der er sich selbst verkauft. Das bloße Menschsein des Arbeiters ist zur Zufälligkeit herabgesunken. Der Proletarier ist die letzte mögliche Form der Selbstentfremdung; er stellt in seinem Sein den "völligen Verlust des Menschen" dar. Wie steht es aber nun mit dem Kapitalisten? Nach all dem, was wir bisher bedacht haben, dürfte die Antwort nicht schwer zu geben sein.

Auch der Kapitalist ist ein "Warenmensch". Arbeiter und Kapitalist tragen nur ein einziges Gesicht, das sich einmal von der einen Seite, einmal von der anderen Seite zeigt. Hierzu sagt Marx: "Wir haben die eine Seite betrachtet, die entäußerte Arbeit in Bezug auf den Arbeiter selbst, d.h. das Verhältnis der entäußerten Arbeiter zu sich selbst. Als Produkt, als notwendiges Resultat dieses Verhältnisses haben wir das Eigentumsverhältnis des Nichtarbeiters zum Arbeiter und der Arbeit gefunden. Das Privateigentum als der materielle, resümierte Ausdruck der entäußerten Arbeit umfaßt beide Verhältnisse, das Verhältnis des Arbeiters zur Arbeit und zum Produkt seiner Arbeit und zum Nichtarbeiter und des Nichtarbeiters zum Arbeiter und dem Produkt seiner Arbeit." (L, ebda) Arbeiter und Nichtarbeiter treten als zwei verstümmelte menschliche Wesen hervor. Das gesellschaftliche Verhältnis, das aus dem ökonomischen Phänomen entspringt, muß deshalb notwendig auch ein verstümmeltes sein: es dokumentiert im kapitalistischen Privateigentum, in dem Eigentümer und Nichteigentümer einander entgegengesetzte, aber jeweils unmenschliche Funktionen innehaben. Wenn die Situation des kapitalistischen Privateigentums für den Nichteigentümer die Entfremdung hervorbringt, dann muß sie es auch in derselben Weise für den Eigentümer tun; denn beide gehen aus ihr hervor.

Wird der Arbeiter in der kapitalistischen Wirtschaftsform entmenschlicht und zur Ware degradiert, dann auch der Nichtarbeiter. Und weiter: indem der eine das Produkt besitzt, dessen der andere bedarf, und umgekehrt, so vermitteln die Menschen sich ihre individuellen Bedürfnisse gegenseitig, sie sind zum Tauschhandel, zum Schacher genötigt. Im Schacher offenbart sich nun die entmenschte Form des gegenseitigen Verkehrs: "Was deinem Bedürfnis zu meiner Sache einen Wert, eine Würde, einen Effekt für mich gibt, ist allein dein Gegenstand, das Äquivalent meines Gegenstandes." (Fet, 260)

Es geht nicht darum, einander menschlicher Gegenstand zu sein, sondern einzig darum, das eigene Produkt gegen das fremde Produkt eintauschen zu können, weil man sich

im Produkt des anderen mehr Befriedigung erwartet. "Unser wechselseitiges Produkt ist also das Mittel, die Vermittlung, das Instrument, die anerkannte Macht unserer wechselseitigen Bedürfnisse aufeinander." (Fet, 260)

Das Bedürfnis des anderen als Austauschmöglichkeit mit meinem Bedürfnis "anerkenne" ich als Macht, d.h. als Bedürfnis, das mich sozusagen zum Austausch zwingt - der andere als Mensch bleibt außer Betracht: "Als bloßer Mensch, ohne dieses Instrument, ist deine Nachfrage ein unbefriedigtes Streben, deinerseits, ein nicht vorhandener Einfall für mich." (Fet, 260)

Und Marx zieht aus dieser Analyse die Konsequenz: "Du als Mensch stehst also in keinem Verhältnis zu meinem Gegenstande, weil ich selbst kein menschliches Verhältnis zu ihm habe. Aber das Mittel ist die wahre Macht über einen Gegenstand und daher schauen wir wechselseitig unser Produkt als die Macht eines jeden über den anderen und über sich selbst an, d. h. unser eigenes Produkt hat sich auf die Hinterfüße gegen uns gestellt, es schien uns Eigentum, in Wirklichkeit aber sind wir sein Eigentum, wir selbst sind von dem wahren Eigentum ausgeschlossen, weil unser Eigentum den anderen Menschen ausschließt." (Fet, 260)

Hier zeigt sich wieder das dialektische Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft: Der Mensch will besitzen, er eignet sich das Produkt des anderen an; aber indem er es aneignet, entzieht es sich ihm in seinem eigentlichen Wesen als Begegnungsort zum anderen Menschen. Der Grund dafür ist: Der andere Mensch hatte schon kein menschliches Verhältnis zu seinem Gegenstand, den ich mir aneignen möchte; er war in seinem Produktionsakt nur auf meinen Gegenstand bedacht und legte somit sein entäußertes Wesen in das Produkt. Auf diese Weise kann es zu keiner Begegnung zwischen den beiden austauschenden Menschen kommen; es werden nur Produkte ausgetauscht, die sich "auf die Hinterfüße" gestellt haben, d.h. die den Menschen beherrschen - anstatt der Ausdruck der Macht des Menschen zu sein.

Deshalb kann auch keiner der beiden das Produkt als "wahres Eigentum" besitzen, weil keiner sich vom anderen in Besitz nehmen läßt. Es gibt keinen menschlichen Austausch; alle Beziehungen der Menschen untereinander werden zunichte: "Die einzig verständliche Sprache, die wir zueinander reden, sind unsere Gegenstände in ihrer Beziehung aufeinander. Eine menschliche Sprache verstehen wir nicht und sie bliebe ineffektiv." (Fet, 260)

An der Stelle des Verkehrs der Menschen untereinander, der die Begegnung von Mensch und Mitmensch zum Ziel hätte, tritt der "gesellschaftliche Verkehr der Produkte", ein "quid - quo - pro -Verhältnis". Weil der Mensch selbst zur Ware wurde, wie wir oben analysierten, wurde sein Verkehr ein durch die Produkte vermittelter, anders ausgedrückt: der menschliche Verkehr wird zum Mittel für die Zwecke des Warenaustausches. Aus der Vielseitigkeit menschlicher Kommunikation wird die Einseitigkeit des Warenaustausches. An die Stelle der Sozialität des Menschen tritt nach Marx die "Sozialität der Gegenstände". Die Menschen stehen einander nur noch in der Form der Sachen gegenüber, die sie zum Markt bringen: "Unser wechselseitiger Wert ist für uns der Wert unserer wechselseitigen Gegenstände. Also ist der Mensch selbst uns wechselseitig wertlos." (Fet, 261)

Das Paradoxe daran ist aber, daß sich die Verwirklichung des menschlichen Wesens nur über die Vergegenständlichung vollziehen kann und daß sich in dialektischer Umkehrung der Umformung der Produkte in der kapitalistischen Wirtschaftsgesellschaft die grundlegende Vermenschlichung der Natur und damit in unbedingtem Zusammenhang die Vergesellschaftung der Menschen in ihrer Eigenschaft als Gattungswesen entgegensetzt.

4) Situationen, die aus der ökonomischen Bedingung der entfremdeten Arbeit entspringen

a) Der Mensch, losgerissen von der Gattung

Vergegenwärtigen wir uns zuerst kurz, was Marx meint, wenn er sagt, daß das menschliche Wesen ein „Gattungswesen“ sei. In der 6. These über Feuerbach schreibt Marx: „Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“ (L, 340)

Damit setzt sich Marx von Feuerbach ab, der die Gattung als etwas Abstraktes, dem Individuum entgegengesetztes, betrachtete. Bei Marx dagegen sind die Individuen nicht durch ihre gemeinsame Natur verbunden, sondern durch Beziehungen, die durch die Vermittlung der gesellschaftlichen Arbeit die Gesellschaft als solche bilden. Für Marx gibt es keine Gattung „an sich“, sondern nur eine konkret sich verwirklichende „Gattung“. Das Gattungswesen, von dem Marx spricht, ist ein mittelbares, konkretes Allgemeines, während die „Gattung“ im Sinne Feuerbachs abstrakt und unmittelbar ist, und von den lebenden und konkreten Individuen zu abstrahieren ist.

Das kommt noch einmal in der These 8 gegen Feuerbach zum Ausdruck: „Alles gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch ...“, (L, 341) Durch die Praxis des konkreten gesellschaftlichen Lebens bildet sich die wirkliche Allgemeinheit. Gattung als Allgemeinheit der allseitigen menschlichen Lebensäußerung, das ist es, was Marx meint unter diesem Begriff. Gattung bedeutet somit die innige Beziehung der Menschen und der Sachen sowie der Menschen untereinander.

Wie steht es nun um diese Gattung innerhalb der ökonomischen Situation der entfremdeten Arbeit?

In den „Expertheften“ beschreibt uns Marx konkret das „Unwesen“ der menschlichen Gattung in der Entfremdung. Zuerst macht Marx darauf aufmerksam, daß der Austausch wesentlich zum Gattungswesen des Menschen gehört: "Der Austausch, sowohl der menschlichen Tätigkeit innerhalb der Produktion als auch der menschlichen Produkte gegen einander ist = der Gattungstätigkeit und Gattungsgeist, deren wirkliches, bewußtes und wahres Dasein die gesellschaftliche Tätigkeit und der gesellschaftliche Genuß ist. Indem die menschlichen Wesen das wahre Gemeinwesen der Menschen so schaffen, produzieren die Menschen durch Betätigung ihres Wesens das menschliche Gemeinwesen, das gesellschaftliche Wesen, welches keine abstrakt-allgemeine Macht gegenüber dem, einzelnen Individuum ist, sondern das Wesen eines jeden Individuums, seine eigene Tätigkeit, sein eigenes

Leben sein eigener Geist, sein eigener Reichtum ist,“ (Fet, 252)

Als gesellschaftliches Wesen soll der Mensch in Gemeinschaft mit den Mitmenschen sein Wesen betätigen und bestätigen durch den gegenseitigen Austausch der vermenschlichten Gegenstände - auf diese Weise entsteht konkret das menschliche Gemeinwesen und der Mensch verwirklicht sein Wesen als Gattungswesen. Also liegt es offenbar an der Tätigkeit des Einzelnen, ob sich dieses gesellschaftliche Wesen bildet, aber Marx sagt anderes: „Es hängt nicht vom Menschen ab, daß (M.B.) dieses Gemeinwesen sei oder nicht.“ (Fet, 252) Was Marx damit sagen will, möchten wir erst später bedenken; doch er fährt fort: „Aber solange der Mensch sich nicht als Mensch erkennt und daher die Welt menschlich organisiert hat, erscheint dies Gemeinwesen unter der Form der Entfremdung. Weil sein Subjekt, der Mensch, ein sich selbst entfremdetes Wesen ist.“ (Fet, 253)

Nun haben wir in unserer vorherigen Betrachtung festgestellt, daß der Mensch in der entfremdeten Arbeitssituation ein „entmenschetes“ Wesen wurde, da er zu einer Ware wurde im Verkehr der Menschen untereinander. Es ist nicht schwer, daraus die Konsequenz für das Gattungswesen des Menschen zu ziehen: es ist notwendigerweise auch entfremdet. Wir wollen hier Marx zu Worte kommen lassen, der die entfremdete Situation unvergleichlich aussagekräftig schildert: „Es ist daher ein identischer Satz, daß der Mensch sich selbst entfremdet und daß die Gesellschaft dieses entfremdeten Menschen die Karikatur seines wirklichen Gemeinwesens, seines wahren Gattungslebens sei, daß daher seine Tätigkeit als Qual, seine eigene Schöpfung ihm als fremde Macht, sein Reichtum als Armut, das Wesensband, was ihn an den anderen Menschen knüpft, als ein unwesentliches Band und vielmehr die Trennung vom anderen Menschen als sein wahres Dasein, daß sein Leben als Aufopferung seines Lebens, daß die Verwirklichung seines Wesens als Entwirklichung seines Lebens, daß seine Produktion als Produktion seines Nichts, daß seine Macht aber den Gegenstand als die Macht des Gegenstandes über ihn, daß er der Herr seiner Schöpfung als der Knecht dieser Schöpfung erscheint.“ (Fet, 253)

Das also ist die Situation des Menschen, der in der Situation der Entfremdung weit davon entfernt ist, die Universalität seines Wesens in der Natur zu erobern und deshalb keine Beziehung zu sich als Gattungswesen hat, die ihm doch durch die Arbeitsbeziehung zur Natur als menschliche Beziehung offen stünde. Die menschliche Tätigkeit als Gattungstätigkeit dient nur der Bedürfnisbefriedigung und ist nicht das wesentliche Element des menschlichen Lebens. So wie dem Menschen die echte Beziehung zur Natur und zum Mitmenschen mangelt, wird der Mensch ein „unwesentliches“ Wesen, das keine konkrete Beziehung zu seinem Gattungswesen haben kann.

b) Frau als käufliches Objekt

Wir haben vom Verhältnis des Privateigentums als entfremdetes Verhältnis des Menschen zur Sachwelt und damit als „unwesentliches“ Verhältnis des Menschen zu sich als Gattungswesen gesprochen. Dieses Verhältnis hat seinen konzentrierten Ausdruck, im Verhältnis des Mannes zur Frau gefunden.

Schon oben stellten wir heraus, daß das eheliche Verhältnis für Marx in seiner Eigenschaft als „natürlich-gegenständliches“ und zugleich „erstes gesellschaftliches Verhältnis“ das Gattungsverhältnis des Menschen dokumentiert. Darum offenbart sich auch in diesem Verhältnis die Entfremdung besonders ausdrücklich: „Das Gattungsverhältnis selbst, das Verhältnis von Mann und Weib etc. wird zu einem Handlungsgegenstand, Das Weib wird verschachert.“ (L, 204) Das Verhältnis von Mensch zu Mensch, das in der kapitalistischen Wirtschaftsweise zu einem Warenverhältnis wurde, offenbart sich also deutlich. "Das Weib wird verschachert", wie ist das zu verstehen?

Wir haben schon erörtert, daß Mann und Frau in ihrer Beziehung Gegenstand, Objekt füreinander sind. Dieses „gegenständliche“ Verhältnis kann entfremdet werden. Im Kapitalismus wird der Gegenstand zum Privateigentum - die Frau als Objekt ebenfalls zu einem Stück Privateigentum. Sie wird einfach "gehabt." „Das Verhältnis des Privateigentums bleibt das Verhältnis der Gemeinschaft zur Sachwelt; endlich spricht sich diese Bewegung, dem Privateigentum das allgemeine Privateigentum entgegenzustellen in der tierischen Form aus, daß der Ehe (welche allerdings eine Form des exklusiven Privateigentums ist) die Weibergemeinschaft, wo also das Weib zu einem gemeinschaftlichen und gemeinem Eigentum wird, entgegengestellt wird. Man darf sagen, daß dieser Gedanke der Weibergemeinschaft das ausgesprochene Geheimnis dieses noch ganz rohen und gedankenlosen Kommunismus ist. Wie das Weib aus der Ehe in die allgemeine Prostitution, so tritt die ganze Welt des Reichtums (?), d.h. des gegenständlichen Wesens des Menschen, aus dem Verhältnis der exklusiven Ehe mit dem. Privateigentümer in das Verhältnis der universellen Prostitution mit der Gemeinschaft.“ (L, 233)

Die Ehe wird zur „Weibergemeinschaft“ – mein Gegenstand tritt in die „universelle Prostitution“, d.h. wird Allgemeinnutzen, ohne der wesensnotwendige, exklusive Besitz zu sein – das ist das Geheimnis des ganz rohen und gedankenlosen Kommunismus, sagt Marx. Statt daß die Frau, wie es ihrem Wesen entspricht „exklusiver Besitz“ eines Mannes wäre, d.h. daß Sein und Wesen eine Einheit darstellten, trennen sie sich.

Die Frau verwandelt sich aus dem ausschließlichen Eigentum, das sie in der Ehe war, zum allgemeinen Eigentum zum gemeinschaftlichen Eigentum. Damit wird die Frau nicht mehr als solche in ihrer Eigenschaft als menschliches Wesen anerkannt; wenn der Mann aber die Frau nicht mehr als Mensch, sondern als allgemeines Objekt zur Befriedigung des allgemeinen Bedürfnisses betrachtet, dann kann er auch selber nicht zu seinem Menschsein gelangen. So wird in der Weibergemeinschaft das Verhältnis des Mannes zur Frau degradiert. Es wird zu einem Produktionsinstrument zur Befriedigung der Bedürfnisse: „Der Bourgeois sieht in seiner Frau ein bloßes Produktionsinstrument. Er hört, daß die Produktionsinstrumente gemeinschaftlich ausgebeutet werden sollen und kann sich natürlich nichts anderes denken als daß das Los der Gemeinschaftlichkeit die Weiber gleichfalls treffen wird.“ (L, 544)

Die Frau ist im Privateigentumsverhältnis zum allgemeinen Privateigentum geworden, sie wird gemeinschaftlich ausgenutzt, getauscht, verschachert. Darin offenbart sich aufs Tiefste, daß der Mensch von der Natur und vom Mitmenschen radikal entfremdet ist, denn die heile Form des Eheverhältnisses stellt ja gerade die Einheit zwischen Mensch, Mitmensch und Natur her. In der Entfremdung aber wird die Frau zu einem käuflichen Objekt; damit ist sie nicht mehr ein natürliches, sondern ein entfremdetes Objekt des Mannes, ein Warenobjekt, das in der Einschätzung durch Geld die höchste Form der Entfremdung erreichte: „Der Bourgeois hat dem Familienverhältnis seinen rührend-sentimentalen Schleier abgerissen und es auf ein reines Geldverhältnis zurückgeführt.“ (L,528)

Die kalte Norm der Geldrechnung ist bis ins Familienleben eingedrungen. Dagegen wendet sich Marx, wenn er die bürgerl. Familie aufheben will; denn diese beruht auf dem Kapital und ist nur für den Bourgeois da; „aber sie findet ihre Ergänzung in der erzwungenen Familienlosigkeit der Proletarier und der öffentlichen Prostitution.“ (L, 543) Darum hofft Marx, daß mit dem Sieg des Proletariats über alle kapitalistischen Verhältnisse auch die „Stellung der Weiber als bloße Produktionsinstrumente aufgehoben ist.“ Können wir ihm in diesem Punkte widersprechen?

c) Der Mensch, getrennt vom Mitmenschen

Der Mensch ist von seinem Gattungswesen losgerissen - der Mensch ist von seiner natürlichen Beziehung zur Natur und zum Mitmenschen getrennt - der Mensch ist schließlich durch die gegenständliche, wesentliche Beziehung zum Mitmenschen, die ungegenständlich, unwesentlich, unmenschlich wurde, vom Mitmenschen getrennt.

Tragische Spaltung des menschlichen Wesens, die eine Trennung der Menschen untereinander impliziert. In einer kurzen Darstellung wollen wir uns der Trennung des Menschen vom Mitmenschen durch die entfremdete, unwesentlich gewordene Beziehung klarwerden. Marx spricht das grundlegende Verhältnis aus: „Weil die austauschenden Menschen sich nicht als Menschen zueinander verhalten, so verliert die Sache die Bedeutung des Menschlichen, des persönlichen Eigentums. Das gesellschaftliche Verhältnis von Privateigentum und Privateigentum, ist schon ein Verhältnis, worin des Privateigentum sich selbst entfremdet ist.“ (Fet, 249)

Im Menschen liegt also der Grund für die Entfremdung des Menschen von der Sache; das Privateigentum als solches ist schon entfremdet, denn die Beziehung zwischen Arbeiter und Produkt wie auch die zwischen Nichtarbeiter und Produkt ist ungegenständlich, unmenschlich, unwesentlich. Wenn der einzelne Mensch von seinem Produktions-Gegenstand getrennt ist, dann bedeutet das für Marx, daß auch der Mitmensch mit dem Mitmenschen über die Vermittlung seines entfremdeten Produktes in Beziehung tritt, vom Menschen entfremdet ist. „Man bedenke noch den vorher aufgestellten Satz, daß das Verhältnis des Menschen zu sich selbst ihm erst gegenständlich, wirklich ist durch sein Verhältnis zu den anderen Menschen. Wenn er sich also zu dem Produkt seiner Arbeit, zu seiner vergegenständlichten Arbeit, als einem fremden, feindlichen, mächtigen, von ihm unabhängigen Gegenstand verhält, so verhält er sich zu ihm so, daß ein anderer, ihm fremder, feind-

licher, mächtiger, von ihm unabhängiger Mensch der Herr dieses Gegenstandes ist. Wenn er sich zu seiner eigenen Tätigkeit als einer unfreien verhält, so verhält er sich zu ihr als der Tätigkeit im Dienst, unter der Herrschaft, dem Zwang und dem Joch eines anderen Menschen.“ (Fet, ebda)

Indem der Arbeiter Kapital schafft, schafft er zugleich den Kapitalisten und damit seinen menschlichen Gegner: so könnten wir kurz das von Marx erläuterte Verhältnis zwischen Arbeiter, Produkt und Besitzer des Produkts kennzeichnen. Indem dem Menschen seine Arbeit und sein Produkt nicht selbst gehört, gehören sie einem anderen, durch dessen Verhältnis zu ihm ihm sein eigenes Verhältnis zum Produktionsakt und Produkt erst wirklich und gegenständlich wird. Nicht die unbearbeitete Natur, nicht etwa außerirdische Wesen oder Götter sind diese fremde Macht, sondern die Menschen, für die der Mensch arbeitet, unfaßbare Perversität!

Der Mensch, das „höchste Wesen für den Menschen“, seit Feuerbach auch für Marx, wird zur ausbeuterischen, vernichtenden Macht des Menschen für den Menschen! Keine andere Macht erweist sich so total unmenschlich wie der Mensch in der Entfremdung. Der Mensch, der auf der besitzenden Seite sitzt, erfährt diese Macht zwar nicht so stark, aber sie betrifft ihn wegen ihrer abgrundtiefen Unwesentlichkeit vielleicht noch mehr. Darüber haben wir an anderer Stelle bereits nachgedacht. Der Arbeiter wird vom Nichtarbeiter weder in seinem Produkt noch in seiner Tätigkeit anerkannt; aber auch dem Nichtarbeiter mangelt die Anerkennung durch den Arbeiter; so besteht eine radikale Beziehungslosigkeit: „Der Nichtarbeiter tut alles gegen den Arbeiter, was der Arbeiter gegen sich selbst tut, aber er tut nichts gegen sich selbst, was er gegen den Arbeiter tut.“ (Fet, ebda) So widersetzt sich ein Mensch gegen den anderen, jede Entfremdung, die der Arbeiter innershalb seiner lebensnotwendigen Tätigkeit erfährt, erleidet der Arbeitgeber im umgekehrten Sinn.

Dem Nichtarbeiter ist alles fremd: Natur, Arbeit, der Arbeiter. Er hat keine mittelbare Beziehung zu ihnen. So sucht er eine natürliche Beziehung zu erlangen über die Vermittlung des unmittelbaren Verbrauchs; aber dadurch erwirbt er nur für sich eine theoretische, keine wirkliche, praktische Haltung und für den Arbeiter die völlige Entrechtung und Entäußerung.

Beide Entfremdungen entspringen dem Produktionsakt innerhalb des Kapitalismus - beide Entfremdungen stellen eine Spaltung des Menschen in sich selbst und engstens damit verbunden eine Spaltung vom Gattungswesen, vom Mitmenschen, dar.

So ist das Verhältnis der beiden Menschen zueinander zu verstehen unter den Symbolgestalten von Herr und Knecht, wobei beide zueinander in einem dialektischen Verhältnis stehen.

Da Marx im kapitalistischen Ausbeutungsakt den Grund der Entzweiung des Menschen vom Mitmenschen und von sich selbst erkennt, setzt er sich nun mit aller Schärfe der Kritik, die die konkrete Aufhebung der Entfremdung zum Ziel hat, dafür ein, daß der Zustand aufgehoben werde, in dem Menschen „seine Tätigkeit als Qual, seine eigene Schöpfung ihm als fremde Macht, sein Reichtum als Armut, das Wesensband, das ihn an die anderen

knüpft, als ein unwesentliches Band, und vielmehr die Trennung vom anderen Menschen als sein wahres Dasein, daß sein Leben als Aufopferung seines Lebens, daß seine Produktion als Produktion seines Nichts, daß seine Macht über den Gegenstand als die Macht des Gegenstandes über ihn, daß er, der Herr seiner Schöpfung, als der Knecht dieser Schöpfung erscheint.“ (Fet,253)

III. Sozialismus (Kommunismus) als Verwirklichung des gesellschaftlichen Seins des Menschen

1) Gesellschaft als Vermittlung der Beziehung der Menschen zur Natur

a) Bedürfnis des Menschen, als "Allgemeinheit der Bedürfnisse"

Wir haben mit Marx den Menschen und sein Verhältnis zur Natur, zu sich selbst und zum Mitmenschen innerhalb der Entfremdung betrachtet. Nun wollen wir den Menschen schauen, der im Sozialismus sein Wesen innerhalb der Gesellschaft betätigt und bestätigt, den Menschen, der zu seinem eigentlichen Sein gelangt ist, so wie Marx ihn uns vorstellt.

Wir haben gesprochen über die Entfremdung der menschlichen Bedürfnisse innerhalb der kapitalistischen Ausbeutung des Menschen. Bevor wir nun die heile Form dieser Bedürftigkeit des Menschen mit Marx darstellen, müssen wir uns noch einmal auf die Verhältnisse in der Entfremdung besinnen. Marx sagt von den Bedürfnissen innerhalb des Privateigentums folgendes: "Jeder Mensch spekuliert darauf, dem anderen ein neues Bedürfnis zu schaffen, um ihn zu einem neuen Opfer zu zwingen, um ihn in eine neue Abhängigkeit zu versetzen und ihn zu einer neuen Weise des Genusses und damit des ökonomischen Ruins zu verleiten. Jeder sucht eine fremde Wesenskraft über die anderen zu schaffen, um darin die Befriedigung seines eigenen Bedürfnisses zu finden." (L, 254) Es ist nicht so, daß der Mensch sein Bedürfnis in der ihm adäquaten Befriedigung stillen könnte. Vielmehr schaffen die Menschen sich gegenseitig Bedürfnisse und Befriedigungsmöglichkeiten, die keine wesentliche Beziehung aufeinander haben, und deshalb dem Menschen nicht Genüge zu leisten vermögen. Ein "Reich fremder Wesen" steht der Masse der Bedürfnisse gegenüber - beziehungslos, unwesentlich. Innerhalb des Sozialismus besteht nun das genau umgekehrte Verhältnis und Marx möchte zeigen, "welche Bedeutung, unter der Voraussetzung des Sozialismus die Reichheit der menschlichen Bedürfnisse" hat, eine "neue Bestätigung der menschlichen Wesenskraft und neue Bereicherung des menschlichen Wesens." (L, 254)

Nicht mehr Ausbeutung des Menschen, sondern Bereicherung seines Wesens! Wie ist das zu verstehen? Doch nur so, daß das Bedürfnis des Menschen genauso allgemein geworden ist wie sein Gegenstand, daß sich beide entsprechen, und zwar in einer den Menschen umfassenden Weise: "Das Bedürfnis und der Genuß haben darum ihre egoistische Natur und die Natur ihre bloße Nützlichkeit verloren, indem der Nutzen zum menschlichen Nutzen geworden ist." (L, 241) Bedürfnis - Natur: beide entsprechen einander in der Weise, daß sie sich nicht mehr unter dem Aspekt der bloßen Nützlichkeit, sondern in einem wesentlichen Ver-

hältnis aufeinander beziehen. Sie bringen aneinander ihr Wesen und darin das Wesen des Menschen zum Ausdruck, sie bestätigen und betätigen das menschliche Wesen. Wenn sich das Proletariat in seinem allgemeinen Elend auflehnt, dann geschieht nach Marx eine „Revolution radikaler Bedürfnisse;“ die alte Ordnung formt sich um, aus dem allgemeinen Elend wird ein positives allgemeines Bedürfnis.

Das vorher "gemeine Bedürfnis", dessen sich vorher der Kapitalist zur Ausbeutung des Arbeiters bedient, wird zu einem allgemeinen Bedürfnis, d.h. zu einem menschlichen Bedürfnis werden. Denn die natürlichen Bedürfnisse des Menschen und ihre Befriedigung gehören zum Wesen des Menschen, und sie verwirklichen dieses Wesen nur, wenn sie in einem freien, tätigen menschlichen Leben vollzogen werden. Die Entfremdung des Bedürfnisses aufheben heißt also für Marx, die Verbindung des Bedürfnisses zu dem ihm adäquaten Gegenstand wieder finden. Die erste Beziehung Mensch-Natur hat sich in ihrer Unmittelbarkeit im Laufe der Entwicklung - durch die Entfremdung hindurch - umgewandelt zu einer mittelbaren Bedienung über die menschliche Tätigkeit der Reproduktion der Natur. So wie der Gegenstand dem Menschen nun die humanisierte Natur insgesamt darstellt, so wurde das Bedürfnis des Menschen zu einem allgemeinen Bedürfnis. Marx kann also dem vulgären Kommunismus nicht zustimmen, der damals trachtete, alle Menschen gleich, alle Menschen bedürfnislos zu machen. Er will nicht "aus jedem Menschen einen Armen" machen. Vielmehr trachtet er danach, die Bedürfnisse des Menschen immer mehr auszubilden, sie zu steigern und zu differenzieren. Die wahre sozialistische Lösung besteht nach Marx darin, daß die Bedürfnisse des Menschen so radikal werden, daß sie nur im Insgesamt der Gegenstände ihre Befriedigung finden, d.h. also, daß Bedürfnis und Gegenstand universell, "allgemein" werden. Denn "die Bedürfnisse des Menschen aufzuheben hieße konsequenterweise seine Kultur aufheben, und zwar zugleich als seine Selbstbildung aufheben wie auch als die von ihm kultivierte und vermenschlichte Welt." (Calvez, 337)

Es werden sogar neue Bedürfnisse entwickelt, die sich zuletzt in ein einziges Bedürfnis aufheben: in das Bedürfnis, das auf die ganze Natur gerichtet ist, welche sich zum adäquaten Bedürfnisgegenstand entwickelt hat.

b) Der Mitmensch als einziger Gegenstand des Bedürfnisses

Wir sehen, daß sich die Bedürfnisdialektik in der echten Einheit von Bedürfnis und Gegenstand als allgemeines Bedürfnis und adäquater allgemeiner Gegenstand vollendet. Der Mensch findet also seine volle Befriedigung in einer allgemein gewordenen Natur. Denn wenn die ganze Natur zum Objekt des menschlichen Bedürfnisses wurde, so konnte das nur so geschehen, daß wir den Menschen als das Wesen der Natur verstehen, d.h. als das Wesen, dessen Bedürfnis in der Natur die menschliche Erfüllung und Befriedigung erfährt. Wir haben uns eingangs unserer Darstellung bereits über das Verhältnis Mensch-Natur-Mitmensch unterhalten, so daß wir Marx verstehen können, wenn er sagt, daß das allg. Bedürfnis des Menschen letztlich nur auf den Mitmenschen gerichtet sein

kann, denn: "Der reiche Mensch ist zugleich der einer Totalität der menschlichen Lebensäußerung bedürftige Mensch. Der Mensch, in dem seine eigene Verwirklichung als innere Notwendigkeit, als Not existiert." (L, 246)

Der Mensch ist also von seinem Wesen her bedürftig. Ist er reich, ist er der Totalität der menschlichen Lebensäußerung bedürftig - sagt Marx. Was heißt das nun im Einzelnen? Marx sagt in "Nationalökonomie und Philosophie": "Damit der Mensch zum Gegenstand des sinnlichen Bewußtseins und das "Bedürfnis des Menschen als Menschen" zum Bedürfnis werde, dazu ist die ganze Geschichte die Entwicklungsgeschichte." (L, 245)

Diese Aussage bestätigt uns noch einmal, unsere vorherige Behauptung, daß die Natur sich als "Werden der Natur zum Menschen" entwickelt und daß das Ziel dieser Entwicklung darin besteht das Bedürfnis des Menschen als Menschen zu entfalten. Der Mensch richtet dann sein Verlangen auf die gesamte Natur als dem "unorganischen" Leib der menschlichen Gattung und damit auf die Bestätigung seines menschlichen Wesens; denn der Mensch verkörperte sich durch die Arbeit im Produkt, er wurde gegenständlich und damit wesentlich in der humanisierten Natur. Sein Bedürfnis, das sich auf diese Natur richtet, ist somit auf das Humane in der Natur ausgerichtet. Das Bedürfnis stellt zugleich die Bedürfnisbefriedigung dar; denn beide wurden vermenschlicht: der Mensch wird wesentlich Mensch durch die Vermittlung der Vergegenständlichung in der Natur; das Bedürfnis, das sich auf diese vermenschlichte Natur richtet, findet zugleich den Mitmenschen in der Natur, ja, der Mitmensch in der Natur ist der eigentliche Gegenstand des Bedürfnisses; denn nur im anderen Menschen findet der Mensch sein eigenes Wesen. Das ist für Marx eine selbstverständliche Sache. So tendiert der Mensch in seinem Bedürfnis nach dem Mitmenschen und er begegnet ihm, da ihm keine "nur natürliche" Natur den Zugang zu ihm versperrt. Der "bedürftige" und der die Totalität seines menschlichen Lebens äußernde Mensch — beide gelangen durch die ihrem Wesen gemäße Vergegenständlichung zum allgemeinen Gattungswesen. Sie werden im wahren Sinne gesellschaftlich. Die unendlich vielen Bedürfnisse des Menschen finden ihre vollkommene Befriedigung somit in einem einzigen Objekt, dem gesellschaftlichen Wesen die Vielseitigkeit, ja Allseitigkeit des menschlichen Wesens darstellt.

Somit wurde zum "höchsten Gut" des Menschen der Mitmensch. Der Mensch verhält sich zum anderen Menschen durch ein einzigartiges Bedürfnis, das alle anderen Bedürfnisse umschließt und zusammenfaßt und "Bedürfnis nach dem Menschen" heißt.

Dieser Mensch in seiner totalen menschlichen Bedürftigkeit und Verwirklichung hat nach Marx auch neue Sinne, die in ihrer Empfänglichkeit allgemein sind; ja, es ist so, daß diese neuen Sinne zusammen einen einzigen menschlichen Sinn bilden. Marx spricht in diesem Sinne von der "Leidenschaft" die dem Menschen der immanente Ausdruck seines Bedürfnisses nach dem Menschen ist: "Die Herrschaft des gegenständlichen Wesens in mir, der sinnliche Ausdruck meiner Wesenstätigkeit, ist die Leidenschaft: welche hier damit die Tätigkeit meines Wesens wird." (L, 246) Der "menschliche" Sinn als "allgemeiner" Sinn ist ganz auf den Menschen bezogen; in seiner Betätigung als Leidenschaft

zum Menschen offenbart sich die Menschlichkeit des Menschen in der Gesellschaftlichkeit seines Seins: der Mitmensch wurde dem Menschen zum wesentlichen Bedürfnis und dieses Bedürfnis bildet zusammen mit seiner Befriedigung in der Vollendung seiner Dialektik den gesellschaftlichen und darum wesentlichen Menschen der neuen Zeit des Sozialismus.

2) Die menschliche Tätigkeit als gesellschaftliche Tätigkeit

a) Produkt = vollkommen menschlicher Gegenstand

Für Marx verwirklicht der Mensch sein Wesen, indem er es in einen Gegenstand verobjektiviert: Der Mensch, der sich zum Gegenstand macht, ist die ganze menschliche Wirklichkeit; denn ein Wesen, das sich nicht zum Objekt machen kann, wäre ein ungegenständliches Wesen und für Marx konsequenterweise ein Unwesen.

Wir haben gesehen, daß diese "Praxis" des Menschen und das entstehende und entstandene Produkt in der Sphäre des Privateigentums dem Menschen entfremdet ist. Der Mensch verliert sein Wesen im Objekt. Anders ist das Verhältnis im Kommunismus. Marx gibt auch den Grund dafür an: "Der Mensch verliert sich nur dann nicht in seinem Gegenstand, wenn dieser ihm als menschlicher Gegenstand oder gegenständlicher Mensch wird." (L, 241) Der Gegenstand tritt dem Menschen also wirklich als menschlicher Gegenstand, d.h. als Gegenüberstand des Menschen entgegen. Das hat aber eine Vorbedingung: "Dies ist nur möglich, indem er ihm als gesellschaftlicher Gegenstand und er selbst sich als gesellschaftliches Wesen, wie die Gesellschaft als Wesen für ihn in diesem Gegenstand wird." (L, 241)

Nur wenn der Mensch im Produkt gesellschaftlich ist, d.h. sich für den anderen Menschen vergegenständlicht, und dies der Mitmensch auch vollzieht, treten dem Menschen die Gegenstände als menschliche Gegenstände und als Bestätigung entgegen: "Indem daher überall einerseits in der Gesellschaft, die gegenständliche Wirklichkeit als Wirklichkeit der menschlichen Wesenskräfte und darum als Wirklichkeit seiner eigenen Wesenskräfte wird, werden ihm alle Gegenstände als die Vergegenständlichung seiner selbst, als die seine Individualität bestätigenden und verwirklichenden Gegenstände, als seine Gegenstände, d.h. Gegenstand seiner selbst." (L, 240/41)

Dem Menschen in der Gesellschaft treten die Gegenstände als „Wirklichkeit seiner eigenen Wesenskräfte“ entgegen, und nur in der Gesellschaft kann darum der einzelne Mensch als solcher in seiner „Individualität“, wie Marx sagt, bestätigt werden. Indem dem Menschen durch die Aufhebung des Privateigentums die Einheit mit seinem Objekt einerseits als Individuum, andererseits als untrennbar verbundene Tatsache mit seinem Gattungswesen geschenkt ist (wir haben uns mit diesem Verhältnis von Individuum und Gattung noch höher zu beschäftigen) werden auch die Sinne des Menschen selbst als Korrelate zu seinem Gegenstand eigentlich menschliche Sinne: „Das Auge ist zum menschlichen Auge geworden wie sein Gegenstand zu einem gesellschaftlich menschlichen, vom Menschen für den Menschen herrührenden Gegenstand geworden ist.“ (L, 240/41) So findet der Mensch

im gegenständlichen und damit menschlichen Objekt der Natur sich selbst wieder und damit sein eigenes Wesen als Gattungswesen; denn die gesamte Natur wurde zum Gegenstand des Menschen: „Der Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus“ (L, 235)

Gemeinschaft des Menschen mit dem Mitmenschen (Kommunismus) bedeutet für Marx: Einheit der Natur mit ihrem menschlichen Wesen (vollendeter Naturalismus = Humanismus), was wiederum Einheit des Menschen mit seinem natürlichen Wesen bedeutet (vollendeter Humanismus = Naturalismus). Diese letztmögliche Einheit und Verwirklichung der Bestimmung von Mensch, Natur und Mitmensch ist für Marx im Kommunismus (oder Sozialismus) vollendet: „Er (der Kommunismus, M.B.) ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreits zwischen dem Menschen mit der Natur, und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung.“ (L,235)

Der Mensch findet sich selbst als Gattungswesen in der humanisierten Natur – das ist das Ziel und die heile Form der Vergegenständlichung des Menschen. Das Produkt steht ihm nicht mehr als feindliche, „fremde“ Macht gegenüber. Vielmehr schaut sich der Mensch in seinem Produkt an, sein Wesen ist in ihm bestätigt. Das Objekt hat ein zweifaches Gesicht: es ist einerseits das vom Menschen produzierte, gegenständlich gewordene Wesen seiner selbst (d.h. die von ihm reproduzierte Natur) und andererseits ist es Objekt für den Mit-menschen, d.h. durch die Vermittlung dieses menschlich gewordenen Objektes begegnen sich Mensch und Mensch wahrhaft menschlich; das Produkt wurde zum vollkommenen menschlichen Gegenstand und es wurde zu einem gesellschaftlichen Objekt; im Produkt offenbart und ereignet sich menschliches Wesen und Leben auf zweifache Weise: als Wesen für sich und als Wesen in der und für die Gemeinschaft.

b) Tätigkeit des Menschen = Leidenschaft zum Menschen

Wir sahen, wie der gesellschaftliche Mensch im Kommunismus die Befreiung von der Versachlichung dadurch erfährt und durch die Dinge sich selbst und den Mitmenschen begegnet. Der Mensch soll durch die Bearbeitung der gegenständlichen Welt sich aus sich selbst und aus der Welt hervorgehen lassen und dabei die Gesellschaft errichten. Diese Tätigkeit des Menschen, die solch menschliche Wirklichkeit zu schaffen vermag, kann doch nicht mehr unmenschlich sein!? Marx gibt uns gleichsam in einer Randbemerkung eine aufschlußreiche Auskunft: "In der kommunistischen Gesellschaft gibt es keine Maler, sondern höchstens Menschen, die unter anderem auch malen." (L, 475) Nicht Maler sein, sondern Mensch, der auch malt, das ist für Marx ein beispielhaftes Charakteristikum der kommunistischen Gesellschaft. Was sagt uns dieser Vergleich näherhin? Marx kämpft in der "Deutschen Ideologie" gegen die "Ritter der Substanz", die nur "Phrasen zur Interpretation der bestehenden Welt" erfinden und den Menschen als Subjekt, als Verwirklicher seines Wesens herabsetzen zu einem "leeren Gerede".

Marx selbst will nicht "Maler" sondern "Menschen die malen", d.h. er will Menschen, die in ihrer Tätigkeit nicht einer Bestimmung von außen her Folge leisten, sondern Menschen, die von sich aus, aus eigenem Antrieb tätig sind. Er will den Menschen. "in dem seine eigene Verwirklichung als innere Notwendigkeit, als Not existiert." (L, 246) Solche Menschen wird es nur im Kommunismus geben, sagt Marx. "Ihr Verhalten zum Gegenstand ist die Betätigung der menschlichen Wirklichkeit. Sie ist daher ebenso vielfach, wie die menschlichen Wesensbestimmungen und Tätigkeiten vielfach sind; menschliche Wirksamkeit und menschliches Leiden, denn das Leiden, menschlich gefaßt, ist ein Selbstgenuß des Menschen." (L, 240)

Vielseitig wird also die menschliche Tätigkeit im Kommunismus sein, so vielseitig wie das menschliche Wesen als Gattungswesen selbst. Die Tätigkeit des Menschen wird zwei Aspekte aufzeigen, die dem Menschen innewohnen: die Rezeptivität und die Aktivität, das Leiden und die Tat. Auch das "Anschauen" des Mitmenschen im Gegenstand wird also menschliche Tätigkeit sein, nicht nur die Vergegenständlichung des eigenen Wesens im Gegenstand. Das ist der Mensch in der kommunistischen Gesellschaft.

Dieses "Anschauen" unterscheidet sich radikal vom rein "theoretischen" Verhalten des Eigentümers des Kapitals zum erworbenen Gegenstand. Es ist "praktisch", so wie das gesellschaftliche Leben des Menschen überhaupt "praktisch" wurde. Noch einmal: Der Mensch selber produziert sich als gesellschaftliches Objekt und er hat eine Gesellschaft vor sich, die seine eigene Vergegenständlichung ist. Das ist die "Leidenschaft des Menschen zum Menschen": "Also ist dieser gesellschaftliche Charakter der allgemeine Charakter der ganzen Bewegung; wie die Gesellschaft selbst den Menschen als Menschen produziert, so ist sie durch ihn produziert. Die Tätigkeit und der Geist, wie ihrem Inhalt, sind auch der Entstehungsweise nach gesellschaftlich; gesellschaftliche Tätigkeit und gesellschaftlicher Geist." (L, 237)

So bedingen Gesellschaft und menschliche Tätigkeit einander gegenseitig und zwar so weit, daß auch jene Tätigkeiten des Menschen, die weder offenbar gemeinschaftlich sind noch sein können (Denken, Wissenschaft, Forschung), den gesellschaftlichen Charakter der kommunistischen Aktivität weit über das unmittelbare Gemeinschaftsleben hinaus entfalten, denn: Das menschliche Wesen der Natur ist erst da für den gesellschaftlichen Menschen; denn erst hier ist sie für ihn da als Band mit dem Menschen, als Dasein seiner für den anderen und des anderen für ihn, wie als Lebenselement der menschlichen Wirklichkeit; erst hier ist sie da als Grundlage seines eigenen menschlichen Daseins." (L, 237)

Die unmittelbare Naturbeziehung, die Beziehung der menschlichen Bedürfnisse zu ihrer Befriedigung verwandeln sich somit in das einzige Bedürfnis nach dem Menschen in der gesellschaftlichen Beziehung. Die gesamte Tätigkeit des schaffenden Menschen, jene, durch die sich der Mensch irgendwie vergegenständlicht, wurde so zur "Leidenschaft" zum Menschen im Menschen selbst. Der Mensch enthüllt sein Wesen und begegnet sich selbst, indem er die Vermittlung zwischen sich selbst und seinem

Gattungssein, zwischen sich selbst und der Natur und dem Objekt vollendet. "Also die Gesellschaft ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur." (L 237) Somit ist das "Sein des Menschen ihr wirklicher Lebensprozeß". Das wahre Wesen des Menschen ist der in den Dingen geschehende "Prozeß", das "gesellschaftliche Sein" des Menschen als Träger der Geschichte als Naturgeschichte. Im Grunde aber ist die menschliche Tätigkeit die Leidenschaft zu sich selbst als Leidenschaft zum anderen Menschen immanent, denn der eigentliche Gegenstand der natürlichen, menschlichen Sinnlichkeit und Leidenschaft kann nur das menschliche Wesen selbst sein.

3 Verhältnis von Person und Gemeinschaft

a) persönliches Sein = gesellschaftliches Sein

Wenn wir rückblickend das Verhältnis des Menschen zur Arbeit und zum Mitmenschen betrachten, dann müssen wir wohl im Sinne von Marx zu folgendem Ergebnis kommen: "Die Liebe ist der Prototyp des Prozesses der dialektischen Identität, ja, der eigentliche Name dieses Prozesses, ganz gleich, um welchen Gegenstand es sich handelt, da sie imstande ist, den Gegenstand zum Menschen zu machen ... Vornehmlich in ihr findet das Eigenartige statt, daß ein Wesen sein eigenes Wesen in einem anderen Wesen sucht." (Brockmühl, 246) Wenn die Liebe der Prototyp des Prozesses ist, dann muß der Gegenstand der Liebe der Prototyp des Gegenstandes sein. Der Gegenstand der Liebe ist im eigentlichen der andere Mensch. Das ist die zentrale anthropologische Aussage der Jugendschriften: Der Mensch ist wesentlich sozial, d.h. die nähere Definition seiner Gegenstandsbezogenheit heißt: der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen.

Wenn wir nun das Verhältnis von persönlichem Sein und gesellschaftlichem Sein analysieren, werden wir immer diese grundlegende Tatsache im Auge behalten, in allem unserem "Meister" Marx folgend (so hoffen wir wenigstens). Marx sagt, daß das Wesen des Menschen das Ergebnis sozialer Bindungen und Frucht einer konkreten Vermittlung ist, das die gesellschaftliche Arbeit bewirkt. Er spricht davon, daß: "jede bestimmte soziale Tätigkeit als Gattungstätigkeit nur die Gattung, d.h. eine Bestimmung meines eigenen Wesens repräsentiert, jeder Mensch Repräsentant des anderen ist. Er ist hier nicht Repräsentant durch das, was er vorstellt, sondern durch das, was er ist und tut." (L, 141)

Jede konkrete Tätigkeit ist also Verwirklichung meines Wesens als Gattungswesen: Das Gattungswesen ist nicht in der Vorstellung vorhanden, sondern nur im Sein und Wirken des individuellen Menschen. Schon in der "Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" bringt Marx das zum Ausdruck: "Würden zum Beispiel bei der Entwicklung von Familie, bürgerlicher Gesellschaft, Staat, etc. diese sozialen Existentialweisen des Menschen als Verwirklichung, Versubjektivierung seines Wesens betrachtet, so erscheinen Familien etc. als einem Subjekt inhärente Qualitäten: Der Mensch bleibt immer das Wesen aller dieser Wesen, aber diese Wesen erscheinen auch als seine wirkliche Allgemeinheit, daher auch als Gemeinwesen." (L, 54)

Das ist also der Grund für die Entfremdung, daß der konkrete, leibliche, sinnliche Mensch und seine Tätigkeit von der Allgemeinheit seines Wesens abstrahiert wird. Damit öffnet sich eine tiefe Kluft zwischen Individuum und Gattung: auf der einen Seite des Individuums, wie es "auf der festen, wohlgerundeten Erde" steht, und alle „Wesenskräfte der Natur aus - und einatmet“ - auf der anderen Seite die Gattung, abstrahiert vom Individuum d.h. als Illusion.

In Wirklichkeit ist es aber nicht so, sagt Marx, denn: "Mein allgemeines Bewußtsein ist nur die theoretische Gestalt dessen, wovon das reelle Gemeinwesen, gesellschaftliche Wesen die lebendige Gestalt ist." (L, 238) Das "reelle" Gemeinwesen in seiner "lebendigen" Gestalt ist also die Grundlage für mein Bewußtsein. Das allgemeine Bewußtsein ist keine Abstraktion des wirklichen Lebens, sondern das wirkliche Leben zeugt das Bewußtsein von der Allgemeinheit seines Seins. Das Sein der Individuen schafft die Gesellschaft und nicht etwa eine fingierte Gesellschaft, kann der Ausgangspunkt des Seins des Einzelnen sein. Die Menschen selbst produzieren durch "Betätigung ihres Wesens das menschliche Gemeinwesen, das gesellschaftliche Wesen welches keine abstrakt-allgemeine Macht gegenüber dem einzelnen Individuum ist, sondern das Wesen eines jeden Individuums, seine eigene Tätigkeit, sein eigenes Leben, sein eigener Geist, sein eigener Reichtum. Nicht durch Reflektion entsteht daher jenes wahre Gemeinwesen, es erscheint... unmittelbar durch die Betätigung ihres Daseins selbst." (Fet, 252) Deutlicher kann Marx wohl nicht mehr sprechen. Das Zusammenleben der Menschen im Kommunismus kennt kein ideelles und reelles Gemeinwesen getrennt voneinander, denn: "Denken und Sein sind zwar unterschieden, aber zugleich in Einheit." (L, 239)

Persönliches Sein und gesellschaftliches Sein weder in Wirklichkeit noch im Bewußtsein getrennt - sie sind als dialektische Identität zu verstehen: jedem von beiden verleiht sie Stand, d.h. Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit: "Als Gattungsbewußtsein bestätigt der Mensch sein reelles Gesellschaftsleben und wiederholt nur sein wirkliches Dasein im Denken, wie umgekehrt das Gattungssein sich im Gattungsbewußtsein bestätigt und in seiner Allgemeinheit als denkendes Wesen für sich ist." (L, 239)

Wenn wir diese dialektische Einheit von Individuum und Gattung überdenken, dann kommen wir wohl unausweichlich zur Frage des Todes des Einzelnen, der Individuum und Gattung unerbittlich trennt. Marx schreibt dazu: "der Tod scheint als ein harter Sieg der Gattung über das Individuum und ihrer Einheit zu widersprechen, aber das bestimmte Individuum ist nur ein bestimmtes Gattungswesen, als solches sterblich." (L, 259) Daß damit das Problem nicht gelöst ist und auch die Frage offen bleibt für uns, ist klar. Marx konnte offenbar hier keine befriedigende Erklärung finden. Doch darüber wollen wir später noch sprechen.

b) "totaler Gattungsakt" als Schöpfung des Menschen, durch den Menschen

Wir haben erkannt, daß für Marx nur der Sozialismus die Einheit des menschlichen Wesens mit seiner Existenz, die Einheit von Individuum und Gattung herstellen kann. Der

Mensch verwirklicht dann sein Wesen, indem er die Vermittlung zwischen sich selbst und seinem Gattungsein, zwischen der Natur und sich selbst vollendet. Die kommunistische Revolution ist für Marx der Geburtsakt des Menschen; denn erst sie ermöglicht es, daß der Mensch menschlich tätig ist, daß somit seine Produkte aus ihm selbst als Vergegenständlichung seiner selbst geschaffen werden, d.h. insgesamt, daß der Mensch sein Wesen "phänomenal" macht, daß er als "gewordener Mensch" sein Sein durch sich selbst schafft und definiert.

Die Bestimmung des Menschen ist totaler Akt im totalen Sein zu sein. Aber: "Ein Mensch, der von der Gnade eines anderen lebt, betrachtet sich als ein abhängiges Wesen. Ich lebe aber vollständig von der Gnade eines anderen, wenn ich ihm nicht nur die Unterhaltung meines Lebens verdanke, sondern wenn er noch außerdem mein Leben geschaffen hat, wenn er der Quell meines Lebens ist, und mein Leben hat notwendig einen solchen Grund außer sich, wenn es nicht meine eigene Schöpfung ist." (L, 246) Damit der Mensch ein selbständiges, total menschliches Wesen werde, muß er sich selbst erschaffen, sagt Marx. Der Mensch muß sich zum Objekt seiner selbst machen können, und dieser Gegenstand dann wirklich sein können, dann ist er ein objektives Wesen, Mensch und Natur zugleich, und es existiert nichts anderes mehr außer er selbst und das ihm gegenständliche Wesen. Die Vergegenständlichung ist in dem totalen Selbsterzeugungsakt inbegriffen; denn nur ein gegenständliches Wesen, d.h. ein Wesen, das Objekte außer sich selbst hat, hat Sein.

Der Mensch selbst als gegenständliches Wesen kann nur der Schöpfer selbst sein. Denn Gott als Gott kann keine Objekte außer sich haben und somit kommt er für den Menschen als Schöpfer nicht in Betracht. "Der Atheismus ist nur jener Akt, der es leugnet, daß der Mensch nicht essentiell sein, um zu behaupten, daß er essentiell sei, daß in ihm selber der ausreichende Grund für sein Dasein bestünde." (Calvez, 469) Der totale Akt der vom Menschen selbst vollbrachten Schöpfung, und Zeugung ersetzt im Kommunismus den Zustand des entfremdeten Menschen, der in seiner vorgetäuschten Existenz im Transzendenten, in Gott, den Ersatz und Trost für selige Selbstversagen als Opium suchte.

Dagegen ist die "Welt des marxistischen Menschen die eines konkret-allgemeinen oder eines unendlich-endlichen Menschen. Der Humanismus von Marx ist die Lehre von einem vollständigen menschlichen Akt, einer wahren sich selber genügenden Dauerekstase, er ist Begreifen des Ursprungs im Akt des Ursprungs." (Calvez, 470) Indem der Mensch seine Freiheit konkret vollzieht, seine Freiheit gegenständlich entäußert, wird er ihrer erst habhaft, erschafft er sie erst als konkrete, wirkliche Freiheit.

Nach Marx ist insbesondere jener Akt, durch den Mann und Frau einen neuen Menschen hervorbringen, ein totaler Gattungsakt. In ihm ist die ganze Bestimmung der Gattung konzentriert: "Du bist gezeugt von deinem Vater und deiner Mutter, also hat an dir die Begattung zweier Menschen, also ein Gattungsakt des Menschen den Menschen produziert. Du siehst also, daß der Mensch auch physisch sein Dasein dem Menschen verdankt." (L, 247)

Das ist die eine Seite dieses Aktes: Zwei Menschen äußern konkret ihr Wesen, vergegenständlichen ihr Wesen in ih-

rem Produkt, dem Menschen, den sie zeugen. Aber auch die andere Seite dieses Gattungsaktes ist da: „Du mußt auch die Kreisbewegung, welche in jenem Prozeß sinnlich anschaulich ist, festhalten, wonach der Mensch in der Zeugung sich selbst wiederholt, also der Mensch immer Subjekt bleibt.“ (L, 247)

Der Mensch im Gattungsakt: zugleich Subjekt und Objekt, und damit Einheit von menschlichem Wesen und menschlicher Gattung! Was im Verhältnis von Mann und Frau konzentriert und „auf ein sinnlich anschauliches Faktum reduziert“ erscheint, das geschieht in jeder menschlichen Tätigkeit, die unter der Voraussetzung des Sozialismus vollzogen wird: „Die Produktion des Lebens sowohl des eigenen in der Arbeit wie des fremden in der Zeugung erscheint nun zugleich als ein doppeltes Verhältnis – einerseits als ein natürliches, andererseits als ein gesellschaftliches Verhältnis – gesellschaftlich in dem Sinne, als hierunter das Zusammenwirken mehrerer Individuen gleichviel unter welchen Bedingungen, auf welche Weise und zu welchem Zweck verstanden wird.“ (L, 356) So ist nach Marx der „totale“ Mensch nur durch seinen „totalen“ Akt als den wirklich einzigen Akt der Schöpfung des Menschen durch den Menschen. Als höchste Aktivität ist dieser „totale Gattungsakt“ äußerste Passivität; denn der Mensch ist nicht nur eigenständiger Schöpfer, sondern zugleich die Leidenschaft, die er gegenüber dem Mitmenschen empfindet. In diesem Sinne dürfen wir auch folgende Aussage von Marx verstehen, die seine Sozialphilosophie affirmieren und sein eigentlichstes Anliegen offenbaren will: „Man sieht, wie Subjektivismus und Objektivismus, Spiritualismus und Materialismus, Tätigkeit und Leiden erst im gesellschaftlichen Zustand ihren Gegensatz, und damit ihr Dasein als solche Gegensätze verlieren; man sieht, wie die Lösung der theoretischen Gegensätze selbst nur auf eine praktische Art, nur durch die praktische Energie des Menschen möglich ist und ihre Lösung daher keineswegs nur eine Aufgabe der Erkenntnis, sondern eine wirkliche Lebensaufgabe ist, welche die Philosophie nicht lösen könnte, eben weil sie dieselbe als nur theoretische Aufgabe faßt.“ (L, 243)

B: Anliegen von Marx: Die Sorge um den Menschen

I. Marx will die Entfremdung als menschliche Not aufhellen und aufheben:

1) Entfremdung von Existenz und Wesen

a) der Mensch ist nicht, was er tut

Wir haben in einem ersten Teil unserer Beschäftigung mit der Sozialphilosophie von Marx versucht, sein Denken aus dem, was er uns schriftlich hinterließ, zu analysieren. Wir erkannten schon eingangs, daß wir Marx nicht gerecht werden, wenn wir nur sein Denken nachvollziehen. Marx war zu sehr ganzer Mensch als daß ihn das, was er schrieb, nicht zutiefst berührte, ja, im Grunde ist es so, daß sein Denken und sein wissenschaftliches Arbeiten dort seinen Wurzelgrund hatte, wo der Mensch ganzheitlich zusammengekommen und ganzheitlich in Anspruch genommen ist: in seinem Herzen. Darum wollen wir nun das, was Marx am Herzen lag, was sein eigentliches Anliegen war, zu verstehen versuchen. Marx hatte, so weit ich das erkennen kann, ein einziges großes, ihn ganzheitlich in Anspruch nehmendes, ja sein Leben verzehrendes Anliegen, das L. Boros in folgenden Fragen treffend zum Ausdruck bringt: "Warum sind wir keine echten Menschen; warum sind wir uns selbst, unserem Werk, unseren Freunden und unseren Mitmenschen gegenüber "fremd"; warum haben wir keine „eigene Seele"; warum sind wir keine "totalen", unserer eigenes Leben, unsere eigenen Hoffnungen, unsere eigenen Träume verwirklichenden Menschen?" (Boros, L.) Das war seine Sorge, die Sorge um den Menschen. Wenn wir nun über dieses Anliegen von Marx sprechen, dann wollen wir das tun, indem wir einige charakteristische Aspekte hervorheben, aber immer so, daß wir dieses Grundanliegen im Auge behalten und im Herzen erwägen.

Entfremdung von Existenz und Wesen? Gehen wir da an das Denken von Marx nicht mit Kategorien und Begriffen heran, die Marx selbst verworfen hat? Wollte er sich nicht lossagen von aller Metaphysik, um die Physis, um den konkreten Menschen, wie er "leibt und lebt", in seiner konkreten Welt zu erreichen? Sollte Marx nicht den Menschen allein aus der Praxis heraus und nur durch sie definiert verstehen? Warum also diese Fragestellung? Hören wir, was Marx selbst in einem Brief an Ruge im September 1845 schreibt: "Das ganze sozialistische Prinzip, welches die Realität des wahren menschlichen Wesens betrifft. Wir haben uns eben sowohl um die andere Seite, um die theoretische Existenz des Menschen zu kümmern." (L, 169) Marx selbst macht also die Unterscheidung zwischen der "Realität" des Menschen und der "Theorie" des Menschen, d.h. vereinfacht zwischen dem, was der Mensch tut und dem was er eigentlich tun sollte.

Freilich ist es so, daß für Marx die "Realität" die Theorie einschließt, aber das soll uns jetzt nicht bewegen; Marx trifft eine Unterscheidung und stellt fest, daß der Mensch nicht ist, was er tut. Im Entfremdungsprozeß sind die zwei Pole der einen Realität, Geist und Materie, Subjekt und Substanz, auseinandergeborsten. Ihre Einheit war vom Ausgangspunkt an gegeben, sie sind im Menschen auseinandergebrochen. Es ist nicht so, als ob Marx eine "Idee" einer präexistenten Totalität hätte; es ist für ihn nur gewiß,

daß die menschliche Totalität vorhanden gewesen sein muß und daß sie wiedergefunden werden soll. Anders sind seine Aussagen über die Entfremdung des Menschen und die Rückkehr des Menschen zu sich selbst im Kommunismus nicht zu verstehen. So ist der Proletarier in seiner konkreten Existenz und äußeren Erscheinung der Widerspruch zum menschlichen Wesen; doch dank seiner totalen Entäußerung, dank seiner Lebensbedingungen ist er für Marx auch schon die Versöhnung des Widerspruchs, zumindest in "konkreter" Verheißung!

Marx sucht aus der Entäußerung, aus der Kenosis die Fülle, das Pleroma menschlichen Lebens zu erheben; das bezeugen insbesondere die Schriften von 1844/45. Aber auch in seinem Spätwerk wird ihn dieser Sachverhalt unausgesetzt beschäftigen. Nur müssen wir hier eine Unterscheidung treffen: "Nur beim ersten Kapitel kann man von einer Anwendung der Beziehung Essenz-Existenz im Sinn eines logisch-geschichtlichen oder logisch-phänomenalen Gegensatzes, nach der Auslegung von Hyppolith, sprechen, während dagegen alle übrigen Partien des "Kapital" unter dem Aspekt eines eigentlich phänomenologischen Gegensatzes von Wesen und Erscheinung stehen." (Calvez, 283)

Damit ist gesagt, daß für Marx eher die Essenz als die Erscheinung Ausgangspunkt ist. Das Wesen brachte noch nicht wahrhaft zur Erscheinung, es offenbarte noch nicht, was es bereits ist. Wenn wir uns bewußt bleiben, daß diese Vergleiche mit Hegel bezüglich des Anliegens von Marx unvollkommen bleiben, dann können wir sie zum besseren Verständnis anwenden. Denn für Marx bleibt in der ganzen Bewegung die Realität des Grundlegenden gleich, d.h. es entfaltet sich aus seinen Gründen nur jeweils mehr oder weniger offenbar zur konkreten Erscheinung. Dieses "phänomenal"-Werden des Wesens gehört zu seiner Bestimmung als "gegenständliches" Wesen: "Das Hauptthema im 3. Band des Kapitals ist daher das geschichtliche Werden, das Ergebnis der Verschmelzung der beiden Bereiche, die bis dahin durch abstraktes wissenschaftliches Vorgehen getrennt waren, nämlich des Bereichs der essentiellen Realität und des Bereichs der Erscheinungen zu einer einzigen Perspektive, der allein das konkret Geschichtliche eignet. Die Phänomene verändern sich gemäß ihrer Abhängigkeit vom Wesentlichen, was immer auch die Ökonomen denken mögen. Diese Essenz hat keinen anderen Sinn als die äußeren Erscheinungen vollständig zu entwickeln." (Calvez, 241) Somit haben das Phänomen der Entfremdung und der Aufhebung der Entfremdung eine gemeinsame Wirkursache: das Wesen, welches die verschiedenen Etappen der Geschichte hervorbringt, aber letztlich nur nach einem strebt: die Verwirklichung des Wesens in der Erscheinung ist es, wozu die Entfremdung nur als eine notwendige Vorstufe erscheinen kann.

Wenn wir das bedenken, dann müssen wir uns klar darüber sein, daß zwar alle Thesen von Marx der Abriß des grundlegenden Phänomens der Trennung von Existenz und Wesen sind, daß aber Essenz und Existenz nur mit und durch den Menschen verstanden werden können. Marx nimmt den Menschen so, wie er ist; er setzt kein menschliches Wesen "an sich" voraus, sondern wartet und hofft nur, daß sich der Mensch in seinem Wesen

selbst offenbare. Marx fordert, der Mensch solle mit der Realität übereinstimmen, er solle das werden, was er bereits ist. Das Wesen des Menschen kann als Resultat des zur-Erscheinung-Kommens verstanden werden. Das menschliche Wesen als das "Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse" wird aber erst dann verwirklicht sein, wenn die Entfremdung, die der Entäußerung zunächst anhaftet, aufgehoben ist.

Dann ist die "Genesis" des Menschen zur Vollendung gelangt, dann ist der Mensch in seiner Fülle vorhanden. Wann dürfen wir diesen glücklichen und von uns allen mit Marx ersehnten Zustand erleben?

Für Marx geschieht die Vereinigung von Existenz und Wesen offenbar im Kommunismus - aber: der Kommunismus ist kein Zustand, sondern eine "Bewegung", sagt Marx. Hat Marx damit den Menschen nicht als eine ewige Dynamik gekennzeichnet und damit wahrhaft Wesentliches vom Menschen ausgesagt?

b) Der Mensch findet keine Heimat in der Welt

Das eine große Anliegen: der Mensch, entfremdet von seinem Wesen, ist für Marx notwendigerweise verbunden mit der Tatsache, daß der Mensch von seinem Mitmenschen und seiner Mitwelt entfremdet ist, denn erst im wahren essentiellen Akt der "Vermenschlichung der Natur" eignet sich der Mensch sein Wesen an und schafft er sich seine Heimat, in der er "zu Hause" sein kann.

Das Letzte, was der Mensch erstrebt, ist Heimat. Sie liegt im dunklen Grund aller utopischen Systeme, auch der Marxschen Analyse. Der Mensch ist daheim in der Welt, wenn er sie sich wohllich einrichtet. Das können wir nach all dem, was wir über die Beziehung Mensch-Mitmenschen-Natur von Marx vernommen haben, in besonders ausdrücklicher Weise verstehen: nur indem der Mensch gegenständliche, menschliche Produkte schafft, nur indem er sich selbst durch die Reproduktion der Natur schafft, nur indem er die Natur menschlich macht, wird für den Menschen die Fremdheit gegenüber der Welt überwunden. Marxens Anliegen ist es, die gegenständliche Welt des Menschen heimatlich, zur Heimat werden zu lassen, indem er bei seiner tätigen Selbstverwirklichung in dieser gegenständlichen Welt sich selbst, sein eigenes menschliches Wesen affirmiert.

Für Marx besteht menschliche Wirklichkeit und Heimat als solche nicht; der Mensch muß sie täglich hervorbringen; so geht das Denken von Marx auf die Einheit und Ganzheit der Produktionskräfte in allen Menschen. Diese Produktionsverhältnisse schaffen das "Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse." Nur in Korrelation und tätiger Einbeziehung in diese beiden Phänomene kann der Mensch wesentlich leben und somit "Heimat" empfinden. Aber diese "Verhältnisse" sind entfremdet. Was Marx in "Nationalökonomie und Philosophie" vom Proletarier sagt, das gilt sinnbildlich und exemplarisch für jeden Menschen, der noch nicht die Einheit mit seinem Wesen wieder erreicht hat - und wer wäre dieser Mensch? "Wir haben eben gesagt, daß der Mensch zu der Höhlenwohnung etc. aber zu ihr unter einer entfremdeten feindseligen Gestalt zurückkehrt. Der Wilde in seiner Höhle - diesem unbefangenen, sich zum Genuß und zum Schutz darbietenden Naturelement - fühlt sich nicht fremder oder fühlt sich vielmehr so

heimisch als der Fisch im Wasser. Aber die Kellerwohnung der Armen ist eine feindliche, als fremde Macht an sich haltende Wohnung, die sich ihm nur hingibt, sofern er seinen Blutschweiß ihr hingibt, die er nicht als seine Heimat - wo er endlich sagen könnte, hier bin ich zu Hause - betrachten darf; wo er sich vielmehr in dem Haus eines anderen, in einem fremden Hause befindet, der täglich auf der Lauer steht und ihn hinauswirft, wenn er nicht die Miete zahlt. Ebenso weiß er der Qualität nach seine Wohnung im Gegensatz zur jenseitigen im Himmel des Reichtums, residierenden menschlichen Wohnung." (L, 266)

Ist in dieser Darstellung konkreter menschlicher Verhältnisse nicht die menschliche Situation als solche getroffen? Ist es nicht die Erfahrung jedes Menschen, daß er nicht "zu Hause" ist. Wo anders her könnte ihn diese Erfahrung so schmerzlich berühren als von dem "Wissen" um ein "gutes Daheim", das, auf welche Weise auch immer, verloren hat? Das ist es auch, was Marx uns sagen möchte: Du, Mensch, dir ist die Welt, in der du täglich arbeitest und lebst, fremd; du kannst dich nicht wie der Mensch in der Ursituation in dieser Welt bewegen. Die Welt hat sich verändert, sie ist als solche nicht mehr dein Lebensraum in dem du dich wohlfühlen kannst wie der "Fisch im Wasser". Der "jenseitige Himmel des Reichtums" ist dir vorenthalten durch das selbstgenießerische Privateigentum (das für den im Grunde ohnmächtigen, weil der Macht bedürftigen Gott steht). Es ist nichts mit diesem "Himmel".

Du mußt diese Welt zu deiner Heimat umgestalten. Wenn du Mensch sein willst, dann kannst du dich nicht in der Höhlenwohnung verkriechen, über die die Geschichte der Natur und deine eigene Geschichte längst Verwilderung brachte: Du mußt dir deine Umwelt zur Wohnung umformen - du mußt die Natur und Welt menschlich machen, willst du selbst als natürlicher, wesentlicher Mensch leben. In einem "fremden Hause" findest du dich vor. Mache es zu deinem Hause, in dem du tätig bist und als Mensch leben kannst. Sei dir aber immer bewußt, daß du nur im Verein mit den Mitmenschen dir die Welt zur Heimat umschaffen kannst. Denn allein der Mensch kann dem Menschen das rettende Ganze sein, der sein Wesen als gesellschaftliches Wesen tätig schaffende Mensch.

Das menschliche Wesen als "Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse" ist des Menschen Heimat; nicht die natürliche Gesellschaft, sondern allein die geschichtliche, d.h. die Gesellschaft, in der sich Freiheit und Freiheit konkret begegnen und einander befruchten, kann dem Menschen Hort und Heimat sein. Das Verlangen nach Geborgenheit war die treibende Kraft des Denkens von Marx. Die neue, "vergesellschaftete" Menschheit als die Gestalt des vom Menschen aus der gegenständlichen Welt herauszubildenden "Selbst" tritt bei Marx (wie auch bei Hegel) als die Heimat des Menschen auf.

2) Das Haben soll in das Sein aufgehoben werden

a) Warenmensch kennt nur den Sinn des Habens und Benützens

Wir haben davon gesprochen, daß der Mensch in der Entfremdung sein Wesen völlig verliert und zur Ware

wird und daß seine Beziehungen zu einem reinen Warenaustausch werden. Was will Marx mit dieser Feststellung näherhin sagen?

Das "Haben" als menschliche Existenzweise ist es, welches die soziale Entfremdung hervorbringt, welches die Gesellschaft in zwei radikal verfeindete Klassen spaltet, in die Besitzenden und in die Besitzlosen. Marx schreibt dazu in "Nationalökonomie und Philosophie": "Das Privateigentum hat uns so dumm und einseitig gemacht, daß ein Gegenstand erst der unsrige ist, wenn wir ihn haben, (er) also als Kapital für uns existiert, oder von uns unmittelbar besessen, gegessen, getrunken, an unserem Leib getragen, von uns bewohnt etc. kurz gebraucht wird." (L, 241)

Der Besitz, der Gebrauch und Verbrauch eines Dinges macht es also erst für den Menschen bedeutsam. Das ist eine Verkürzung der menschlichen Fähigkeiten und Tätigkeiten: "An die Stelle aller physischen und geistigen Sinne ist daher die einfache Entfremdung aller dieser Sinne, der Sinn des Habens getreten." (L, 240)

Der Sinn des Habens als Entfremdung aller menschlichen Sinne, der Sinn des Habens als einzige Beziehung zu Natur und Mensch: so "dumm" hat den Menschen das Privateigentum gemacht! Wie sieht nun dieses Verhältnis von Haben und Sein bei jeder der zwei konträren Gesellschaftsklassen aus und worauf kommt es Marx an?"Der Arbeiter darf nur so viel haben, daß er leben will, und darf nur leben wollen, um zu haben." (L, 258)

In diesem Wort ist das ganze Elend des Arbeiters zusammen gefaßt zum Ausdruck gebracht, das für ihn in der kapitalistischen Wirtschaftsweise immer unerträglicher wird."Er darf nur leben wollen, um zu haben", d.h. seine gesamte Tätigkeit muß auf das Haben ausgerichtet sein. Er darf nicht arbeiten, um sein menschliches Wesen zu vergegenständlichen, er darf nicht arbeiten, um im Arbeitsprozeß mit der menschlichen Gattung in Einklang zu stehen, er darf nicht arbeiten, um den Reichtum des menschlichen Wesens zum Ausdruck zu bringen-; das einzige Ziel seiner Tätigkeit liegt in der Bestimmung, Kapital zu schaffen und damit den Kapitalisten als den Menschen, der nur "hat", restlos hat und gebraucht, zu erzeugen und am Leben zu erhalten. Nicht daß er durch seine Lebenstätigkeit für sich selbst Besitz will."Dieser Besitz ist wirklich nur das Existenzminimum. Es ist kein eigentlicher Besitz für ihn; denn das Wenige, das ihm zur Verfügung steht, dient nur dazu, daß er zur Arbeit, zur Erzeugung des Kapitals fähig ist. So ist der Arbeiter restlos besitzlos, er kann gar nichts festhalten nicht einmal sein eigenes Leben. Der Proletarier, sich selbst entfremdet, weil er von der kapitalistischen Klasse besessen wird, ist der Reichtum des Privateigentümers in einem zweideutigen Sinn:

Wie steht es nun um den Kapitalisten? Er ist doch dem Anschein nach der reiche Mensch schlechthin, der Mensch, der sich selbst und die Welt besitzt. Aber auch der Kapitalist ist sich selbst fremd, sagt Marx. Er hat zwar viel, aber er ist wenig; er gibt sein Sein hin, um viel zu haben. Die Nationalökonomie, die Eigentümer und Nichteigentümer erzeugt, sie hat ein doppeltes Gesicht: "Die Nationalökonomie, diese Wissenschaft des Reichtums, ist daher zugleich die Wissenschaft des Entsagens ... und sie kommt wirklich dazu, dem Menschen sogar das Bedürfnis einer reinen Luft oder der physischen Bewegung zu ersparen...

ihr wahres Ideal ist der asketische, aber produzierende Sklave." (L, 258)

Der Nationalökonom besitzt viele Dinge, aber er besitzt das nicht, was ihn eigentlich erst zum Menschen macht: das Lebens "Die Selbstentsagung, die Entsagung des Lebens und aller menschlichen Bedürfnisse ist ihr (der Nationalökonomie, M.B.) Hauptlehrsatz." (L, 258) Der Arbeiter besitzt nichts, aber er äußert wenigstens noch sein Leben in seiner Tätigkeit; für den Kapitalisten geht alle Tätigkeit in der Habsucht unter: "Je weniger du bist, je weniger du dein Leben äüßerst, umso mehr hast du, umso größer ist dein entäußertes Leben, umso mehr speicherst du auf von deinem entfremdeten Wesen." (L, 258)

Das Leben des Kapitalisten, das Sein des Kapitalisten, wird durch Reichtum, durch Geld, als die letzte Möglichkeit der Entäußerung menschlichen Lebens ersetzt. So sind also beide, Proletarier und Kapitalist, komplementär als die Exponenten der Menschheit durch den Sinn des Habens von ihrem menschlichen Sein entfremdet - und darauf möchte Marx in aller Eindringlichkeit aufmerksam machen: es kommt nicht darauf an, daß du viel besitzest, es kommt darauf an, daß du viel bist! Darum gibt es für ihn im Endstadium des Kommunismus auch keine Gleichheit im Haben wie im Vulgärkommunismus; da bliebe ja der Besitz nur unter veränderter Form das einzige Ziel des Lebens und der Existenz. Im Sozialismus, so wie ihn Marx konzipiert, werden nicht alle Menschen denselben Besitz haben; aber ihr Besitz wird angepaßt sein an ihr Sein und nicht das Sein der Personen angepaßt der Ungleichheit des Habens wie in der kapitalistischen Periode. Das Sein ist das Primäre.

b) dialektische Einheit: der reiche Mensch ist der des anderen bedürftige (= arme) Mensch

Fragen wir noch einmal: Was hat die Dialektik von Haben und Sein in den Augen von Marx letztlich für eine Bedeutung? Warum gilt Marx der Mensch, der viel ist, aber wenig hat, mehr? Marx gibt den Grund an:"Auf diese absolute Armut mußte das menschliche Wesen reduziert werden, damit es seinen inneren Reichtum aus sich heraus gebäre." (L, 240) Wie ist das zu verstehen? Dieser Mensch, dessen Wesen auf "absolute Armut" reduziert ist, ist in der Sphäre des Privateigentums der Proletarier. Er ist durch das Nicht-Haben schlechthin charakterisiert. Er "hat" keine eigene Lebensform, er ist "restloses Elend" reine Negation des menschlichen Wesens -, sagt Marx - aber eben darin besteht sein Reichtum; denn der Proletarier existiert in keiner mit früheren Existenzweisen vergleichbaren Weise; er steht in einer fremdartigen Existenzweise und darin liegt seine revolutionäre Kraft als Verheißung: Das Nicht-Sein des Proletariers ist die Negation allen besonderen Seins. Alles besondere Sein soll aber zum allgemeinen Sein, zum Gattungsein, sich "aufheben." Die notwendige Vorstufe ist das "Nicht" - Sein des Proletariers. Wir sehen also: sein Reichtum liegt in seiner absoluten Armut, zumindest als Verheißung. Weil der Proletarier nichts Menschliches mehr festhält, weil er nichts Menschliches mehr hat, "ist" er die Negation des entfremdeten Menschen, der sein Sein in seinem Besitz gesucht hat.

Wenn durch die Vermittlung des Proletariats die "positive" Aufhebung des Privateigentums geschehen wird, dann wird der Mensch sich sein Wesen nicht mehr einseitig im Sinne des "Habens" aneignen wollen; vielmehr wird er es auf eine allseitige Weise tun; Reichtum und Bedürftigkeit werden nicht mehr Gegensätze sein, sondern eine dialektische Einheit innerhalb der Menschen darstellen. Es wird im Sozialismus, wie Marx ihn ersehnt, so sein, daß "an die Stelle des nationalökonomischen Reichtums und Elends der reiche Mensch und das reiche menschliche Bedürfnis tritt. Der reiche Mensch ist zugleich der der Totalität der menschlichen Lebensäußerung bedürftige Mensch." (L, 246) Während also in der Entfremdung der Reichtum auf der einen Seite, die Armut auf der anderen Seite war, fallen nun Reichtum und Armut in eins zusammen, nicht als Verschmelzung, sondern in dialektischer Einheit.

Während in der Entfremdung die Armut als das "verdoppelte Bedürfnis" nur Entbehrung war, wird jetzt das totale Bedürfnis zur Möglichkeit und Wirklichkeit, zur Fülle des Menschen: "Nicht nur der Reichtum, auch die Armut des Menschen erhält gleichmäßig - unter Voraussetzung des Sozialismus - eine menschliche und daher gesellschaftliche Bedeutung. Sie ist das positive Band, welches dem Menschen den größten Reichtum des anderen Menschen als Bedürfnis empfinden läßt." (L, 246) Das totale Bedürfnis des Menschen ist die Voraussetzung für die Verwirklichung seiner selbst als totaler Mensch; das Bedürfnis wurde zur Leidenschaft, die dem Menschen sein Leben erhält, Leidenschaft, die zugleich höchste Aktivität, Betätigung und Bestätigung menschlichen Lebens ist. Diese totale Bedürftigkeit des Menschen tendiert zunächst auf den natürlichen, menschlichen Gegenstand. Im Verhältnis des Menschen zum Gegenstand sind nun Äußerung und Aneignung, Produktion und Genuß nicht mehr getrennt; vielmehr befinden sie sich in ständigem Wechsel. Der Mensch existiert konkret in diesem Prozeß von Äußerung und Aneignung. Aber wir haben bereits erkannt, daß die nähere Definition der Gegenstandsbezogenheit des Menschen darin besteht, daß der Mensch wesentlich sozial, d.h. auf den Mitmenschen bezogen ist. In der "Heiligen Familie" sagt Marx ausdrücklich, daß "der größte Reichtum für den Menschen" nur der "andere Mensch" sein kann. Somit wird der Mensch also erst in der Gemeinschaft mit dem Mitmenschen die Dialektik der Entäußerung und Aneignung menschlich vollenden können. Das geschieht nach Marx im Sozialismus. Erst in der Gemeinschaft und ihrer Verwirklichung wird der ganze Reichtum und die ganze Armut, deren der Menschen fähig ist, sichtbar.

Es ist für Marx klar, "daß der wirkliche geistige Reichtum des Individuums ganz von dem Reichtum seiner wirklichen Beziehungen abhängt." (Fet, 101) Band I) Vollendete Menschlichkeit, wahres = wirkliches menschliches Wesen ist da, wo der individuelle Mensch sich nicht mehr ausreicht, für sich allein unwesentlich ist und in seiner solchermaßen totalen Bedürftigkeit danach strebt, sein Wesen im Reichtum des anderen zu finden und zu vollenden. Dann ist der Mensch als individueller Mensch zugleich Gemeinwesen, dann ist der Mensch wesentlich, weil er liebt; denn: absolute Armut in und durch absolute Fülle - ist das nicht das Wesen der Liebe - und: absolute Fülle in äußerster Armut. Zu dieser Dialektik von Armut und Reichtum des

menschlichen Wesens bei Marx wollen wir später noch persönlich Stellung nehmen.

II. Protest gegen die organisierte Lieblosigkeit

1) Die versachlichten Beziehungen der Menschen untereinander sollen zu menschlichen Beziehungen werden

a) Der Mensch soll in assoziierter Weise produzieren
Wir haben in aller Entfremdung des Menschen von sich selbst, geschehen durch die entfremdete Arbeitsweise, immer wieder gesehen, wie sich der Mensch zugleich von seinem Mitmenschen entfremdet. Ja, wir könnten sagen, daß der Mensch, wenn er gegen die Arbeitsteilung, gegen das entfremdete Privateigentum, gegen die unmenschlichen Produktionsverhältnisse protestiert, sich nicht anderes als über die organisierte Lieblosigkeit entsetzt; denn in der Sphäre der sozialen und ökonomischen Entfremdung ist der Mensch auf sich selbst allein und damit auf ein ungegenständliches und damit auf ein unwesentliches "Wesen" zurückgewiesen, getrennt von der menschlichen Beziehung zu Natur und Mitmensch, deren Einheit der Mensch, in der Liebe vollenden würde.

In den "Expertheften" schildert uns Marx den Menschen, so wie er im Sozialismus leben und tätig sein wird: "Gesetzt, wir hätten als Menschen produziert: jeder von uns hätte in seiner Produktion sich selbst und den anderen doppelt bejaht." (Fet, 261) Nach dieser Behauptung führt Marx vier Beweisaspekte an: Zum ersten:

"Ich hätte 1) in meiner Produktion meine Individualität, ihre Eigentümlichkeit vergegenständlicht und daher sowohl während der Tätigkeit eine individuelle Lebensäußerung genossen, also im Anschauen des Gegenstandes die individuelle Freude, meine Persönlichkeit als gegenständliche, sinnlich anschauliche und darum über allem Zweifel erhabene Macht zu wissen." (Fet, 261) Der Mensch legt also, unter Voraussetzung des Sozialismus, sein individuelles Leben in den Gegenstand und wird so ein gegenständliches, menschliches Wesen. Damit hängt ein zweites zusammen:

" 2) In deinem Genuß oder deinem Gebrauch meines Produkts hätte ich unmittelbar den Genuß, sowohl des Bewußtseins, in meiner Arbeit ein menschliches Bedürfnis befriedigt, als das menschliche Wesen vergegenständlicht und daher dem Bedürfnis eines anderen menschlichen Wesens seinen entsprechenden Gegenstand verschafft zu haben." (Fet, 261) Wenn der Mensch in assoziierter Weise produziert, dann ist der Gegenstand, den er schafft, nur menschlicher Gegenstand für den Produzenten selbst; vielmehr verdoppelt sich hier schon das Verhältnis: das Produkt ist, so wie mir, zugleich für den anderen Menschen menschlicher Gegenstand d.h. es wird zur Verwirklichung des menschlichen Wesens, das ja nur im anderen Menschen den ihm adäquaten Gegenstand finden kann. Darauf kommt es Marx an: daß der Mensch sich seiner Eigenschaft als gesellschaftliches Wesen bewußt wird, indem er es verwirklicht. Somit wird das Produkt zwar "mein" Produkt, aber es ist zugleich "dein" Produkt; in einem dialektischen Verhältnis ist das

Produkt gesellschaftliches Produkt und gesellschaftlicher Gegenstand in einem.

Hören wir Marx, was er uns als dritten Aspekt der gesellschaftlichen Produktion nennt:

"3) für dich der Mittler zwischen dir und der Gattung gewesen zu sein, also von dir selbst als eine Ergänzung deines eigenen Wesens und als ein notwendiger Teil deiner selbst gewußt und empfunden zu werden, also sowohl in deinem Denken wie in deiner Liebe mich bestätigt zu wissen." (Fet, 261) Der Mensch erfährt nicht nur sein Produkt als gemeinschaftliches, ihm kommt noch Wesentlicheres zum Bewußtsein: Der Mensch erfährt, daß er notwendig zum Mitmenschen gehört, sowohl insofern, als er den Mitmenschen eine "Ergänzung" von dessen eigenen Wesen ist als auch insofern, als er sich selbst dadurch in "der Liebe und im Denken", im Sein des Mitmenschen bestätigt weiß. Beide, Mensch und Mitmensch, kommen an einander und durch einander und für einander zu ihrem je eigenen Wesen. Die Menschen sind nicht getrennt voneinander Menschen, sondern sie sind als solche füreinander da, füreinander die Erfüllung des menschlichen Wesens. Noch einen vierten wesentlichen Gesichtspunkt führt Marx an:

"4) In meiner individuellen Lebensäußerung unmittelbar deine Lebensäußerung geschaffen zu haben, also in meiner individuellen Tätigkeit unmittelbar mein wahres Wesen, mein menschliches, mein Gemeinwesen bestätigt und verwirklicht zu haben." (Fet, 261) Die menschliche Tätigkeit wird also im Sozialismus in allen ihren Dimensionen zu einem wahrhaft menschlichen, weil gesellschaftlichen Tun. Wenn der Mensch in assoziierter Weise produziert, dann bestätigt und verwirklicht er sein Wesen als Gattungswesen und wird dadurch erst wahrhaftig Mensch. Die Produkte sind dann nicht mehr fremde Mächte sondern: "Unsere Produktionen wären ebenso viele Spiegel, woraus unser Wesen uns entgegenleuchtete." (Fet, 261)

b) Die Produktion soll dem Menschen dienen

Indem dem Menschen in seinen Produkten das menschliche Wesen entgegen leuchtet, sehen wir erst, was für eine furchtbare Entfremdung des menschlichen Wesens darin bestand, daß seine Produkte ihm entfremdet, d.h. als feindliche Mächte gegenüberstanden. Marx geht es darum, die Fremdheit, mit der sich die Menschen zu ihren eigenen Produkten und zum Akt ihrer Produktion verhalten, als Folge der Arbeitsteilung, durch die "kommunistische Regelung der Produktion" endgültig aufzuheben; die Produktion soll dem Menschen dienen, die Arbeiter sollen sich die Produkte als menschliche Produkte aneignen.

Mit dem Produkt soll auch der Produktionsakt selbst menschliche Tätigkeit werden. Wenn das nun unter der Voraussetzung des Sozialismus der Fall ist, was ist dann konsequenter als daß der Mensch allein sich als das eigentliche Wesen erfährt, um dessentwillen Produktionstätigkeit und Produkt da sind. Der Mensch selbst ist die höhere und eigentliche Gestalt des produzierenden Lebens. Im industriellen Produktionsprozeß findet und verwirklicht der Mensch sein Selbst, indem er die natürliche, vorgegebene Gestalt der Dinge als uneigentlich empfindet und deshalb sich aufgerufen fühlt, von sich her die Welt umzugestalten. Er verändert die Natur als solche, um aus ihrem Material durch seine menschliche Tätigkeit im Grunde nur sich

selbst zu schaffen. Der Mensch erfährt, so sagt Marx, daß sein eigenes Selbst die innere Bestimmung der Welt darstellt: "die Natur ist für den Menschen" So bemüht sich der Mensch mittels der Produktionstätigkeit die Dinge mehr und mehr zu einem Wesenselement des Menschen werden zu lassen. Die Dinge werden vom Mensch nach den ihnen "immanenten Maß", das der Mensch selbst ist, bearbeitet und gestaltet. So geschieht es, daß die Menschen nicht nur ihre materielles Sein hervorbringen und vergegenständlichen, sondern: "die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben; sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein." (L, 349) Die Produktion hat im Sozialismus nur mehr die eine Funktion: "Vermittlung zu sein, für die Verwirklichung des menschlichen Seins und für Marx konsequenterweise auch des menschlichen Bewußtseins, d.h. als gesellschaftliche Produktion des gesellschaftlichen Seins und des gesellschaftlichen Bewußtseins.

2) Reproduktion der Natur Produktion des Menschen

a) Das Naturobjekt soll zum anderen „Er-selbst“ werden

Wenn im Kommunismus die Produktion dem Menschen dient, dann ist es für Marx selbst verständlich, daß der Mensch im Produkt sein eigenes Wesen vergegenständlicht und anschaut. Wollen wir uns noch einmal besinnen, was Marx damit sagen möchte. Wir haben schon in einer früheren Darlegung erläutert, daß für Marx allein die Gesellschaft die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur herstellen kann und daß die Gesellschaft allein „die wahre Resurrektion der Natur, den durchgeführten Naturalismus des Menschen und den durchgeführten Humanismus der Natur“ (L, 237) ist.

Hier wollen wir nur noch kurz auf das Anliegen von Marx eingehen, das darin besteht, daß die klassenlose Gesellschaft, in der der Mensch frei ist von der Sklaverei der Ökonomie die Befreiung des Menschen aus der Selbstentfremdung zur Selbstverwirklichung des Menschen darstellen soll. Der Mensch, wenn er gesellschaftlich wird, macht sich zur Natur, d.h. er vermenschlicht die Natur. Die Natur feiert ihre Auferstehung durch die Vermittlung des Menschen. Das ist nur möglich, wenn der Mensch durch die kommunistische Revolution wurde; nur dann wird der Mensch durch die Gesellschaft mit der Natur vermittelt, nur dann geschieht die Versöhnung des Menschen mit der Natur und es entsteht dem Menschen die „2. Natur“ die in seiner Wesensbestimmung da ist. Indem der Mensch die Natur reproduziert, eine neue Natur aus ihr in gesellschaftlicher Tätigkeit gestaltet, erzeugt er eine Gesellschaft der Natur, eine gesellschaftliche Natur, und in ihr betätigt und bestätigt er sein eigenes Wesen. Wir erkennen, daß Marx weder den Objektivierungsprozess des Menschen noch die Trennung vom Objekt aufheben will. Ihm geht es einzig und allein darum, daß die Entfremdung, daß die objektive Existenz und der Vergegenständlichungsprozeß aufgehoben werde.

Mensch und Natur, Subjekt und Objekt sollen sich in dialektischer Identität vereinen. „Darin besteht die Endphase dieser Dialektik, innerhalb deren sich am Ausgangspunkt Subjekt und Objekt getrennt vorgefunden hatten; nunmehr finden sich Subjekt und Objekt ausgesöhnt. Es wird zwar immer Subjektives und Objektives geben; doch da das Subjekt zum Meinigen und dadurch zum gesellschaftlichen geworden ist, wurde es subjektiv; und umgekehrt wurde ich, da ich gesellschaftlich wurde und mich in meinem Objekt ausdrückte, objektiv. Objekt und Subjekt sind vereinigt, weil sie wechselseitig ineinander übergingen.“ (Calvez, 340).

Erst wenn der Mensch sich zum Objekt gemacht hat, bildet er mit dem Objekt eine Einheit. Hat auch der Mitmensch sich mittels der Natur zum Objekt gemacht, dann sind die beiden Menschen nicht mehr als Objekte, sondern als vernenschlichte Natur, als Gegenstände füreinander da. Die Natur wurde zum anderen „Ich-Selbst“ des Menschen und dieses „Ich-Selbst“ des Menschen in der Natur wird zum anderen „Er-Selbst“ für den Mitmenschen. Das ist das Anliegen von Marx, daß der Mensch im bearbeiteten reproduzierten Naturobjekt sich selbst und zugleich dem Selbst des Mitmenschen begegnen könne.

Das Verhältnis Mensch-Natur als wesentliches Verhältnis ist zugleich das Verhältnis Mensch-Mitmensch, da der Mensch, ganz wie die Natur und als Wesen der Natur, Gegenstand für den anderen Menschen ist. Auf dem Wag über die Natur sucht der Mensch die Beziehung zu sich selbst als Gattungswesen. Dieses Streben wird nach Marx im Sozialismus befriedigt werden, in dem die Natur zum „Ich—Selbst“ des Menschen wurde, denn des Menschen einzig adäquates Objekt kann nur der Mensch selbst sein.

b) Leben als Hauptbeschäftigung

Die Sorge, die Marxens ganzes Denken und Streben beherrscht, gilt dem Menschen. Wir haben mit Marx die Entfremdung des Menschen als unheimliche und furchtbare Macht über den Menschen empfunden. Wenn wir ausdrücken wollen, was Marx im Kommunismus eigentlich anstrebt, dann können wir wohl nur dies sagen: der Kommunismus soll als Aufhebung des Privateigentums der tatsächliche Beginn des praktischen Humanismus sein, durch den das wahre menschliche Leben zum Eigentum des Menschen wird.

Der Mensch soll als Mensch leben, das ist das Ziel aller Bemühungen von Marx! In der Entfremdungssituation war es so, daß die „völlige unnatürliche Verwahrlosung, die verfaulte Natur“ zum „Lebenselement“ des Menschen wurde. Ja, nicht nur die menschlichen Bedürfnisse verschwinden, selbst die tierischen Bedürfnisse hören auf. Der Mensch sinkt noch tiefer als es das Tier jemals könnte, der Mensch, der der Herr der Natur sein soll. Das ist für Marx eine erregende Tatsache der Nationalökonomie und darum kämpft er nun mit all seiner Kraft für die Wiedergewinnung des menschlichen Wesens. Die Nationalökonomie als die „Wissenschaft des Entsagens“ hat es so weit gebracht, daß der Mensch radikal ökonomisch sein muß, will er nicht zugrunde gehen: „Nicht nur deine unmittelbaren Sinne wie Essen etc. muß du absparen, auch Teilnahme mit allgemeinen Interessen. Mitleiden, Vertrauen etc. Das alles muß du dir ersparen, wenn du ökonomisch sein willst.“ (L, 259)

Das ist für Marx ein unerträglicher Zustand. Aber er weiß um die Rettung, die dem Menschen durch die Machtergreifung des Proletariats zuteil werden wird. Im Kommunismus werden die Menschen dann endlich leben können, denn dann „fällt die Selbstbetätigung mit dem materiellen Leben zusammen, was der Entwicklung der Individuen zu totalen Individuen und der Abstreifung aller Naturwüchsigkeit entspricht und dann entspricht sich die Verwandlung der Arbeit in Selbstbestätigung und die Verwandlung des bisher bedingten Verkehrs der Individuen in den Verkehr der Individuen als solcher.“ (L, 407) Die Menschen werden nicht mehr arbeiten, um zu leben; vielmehr wird die Arbeit das eigentliche Lebenselement, die „Selbstbetätigung“ des Menschen sein. Unter der Voraussetzung des Privateigentums war die Arbeit Lebenselement, sozusagen Lebensmittel; unter der Voraussetzung des Sozialismus wird die Arbeit als solche Leben für den Menschen bedeuten. Der Mensch wird im Kommunismus völlig frei werden in seiner Tätigkeit, er wird durch nichts mehr gezwungen sein, er betätigt nur in großer Freude sein Leben. In folgenden begeisterten Sätzen schildert Marx die Verhältnisse im Kommunismus. Der Mensch muß sich nicht mehr seine Lebensmittel verdienen, das war nur in der Entfremdung so, während in der kommunistischen Gesellschaft, wo jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, auch das Essen zu kritisieren, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden, wie ich gerade Lust habe.“ (L, 361) Das ist die Wirklichkeit des Kommunismus, die allseitige Betätigung und Bestätigung des menschlichen Wesens, das Leben in voller Freiheit, nur um des Lebenswillens. Marx selbst sagt, daß der Kommunismus für uns nicht ein Zustand ist, der hergestellt werden soll..., sondern wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt, die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung.“ (L,361)

III. Marx will das Zusammenspiel von Individuum und Gemeinschaft harmonisieren

1) Die Existenz des wirklichen individuellen Menschen ist „Determination als Gattungswesen“

Wenn Marx vom Menschen als „Gattungswesen“ spricht, dann möchte er damit sagen, daß der Mensch als Mensch nur das ist, was er in Gemeinschaft mit anderen ist. Die Gemeinschaft ist also nicht etwas, was zum einzelnen Menschen noch hinzukommt, sondern das, was das Individuum ist. Marx ist von der Wahrheit dieser Aussage überzeugt; darum wendet er sich auch in der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ gegen Hegel, der sagt: „Mensch bin ich durch die Geburt ohne die Übereinstimmung der Gesellschaft.“ (L,126)

Marx bezeichnet diese Anschauung als „zoologische“ Anschauungsweise; denn: "das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der ge-

sellschaftlichen Verhältnisse." (L, 340, 6. These über Feuerbach) Das ist uns bekannt und wir verstehen Marx, wenn er folgert: „Das Wesen kann daher nur als „Gattung“, als innere, stumme, den vielen Individuen natürlich verbindende Allgemeinheit gefaßt werden.“ (L,540) Will Marx damit erklären, daß die Menschen einander nötig haben, um Menschen sein zu können? Offenbar ist für Marx die Determination zum Gattungswesen von umfassender Bedeutung; denn wie konnte er sich sonst mit folgenden Worten gegen Feuerbach wenden? „Feuerbachs ganze Deduktion in Beziehung auf das Verhältnis der Menschen zueinander geht nur dahin zu beweisen, daß die Menschen einander nötig haben und immer gehabt haben.“ (L,273)

Was ist nun das Anliegen von Marx selbst? „Es geht aus der ganzen bisherigen Entwicklung hervor, daß das gemeinschaftliche Verhältnis, in das die Individuen einer Klasse traten und durch das ihre gemeinschaftlichen Interessen gegenüber einem Dritten bedingt war, stets eine Gemeinschaft war, der diese Individuen nur als Durchschnittsindividuen angehörten, nur soweit sie in den Existenzbedingungen ihrer Klasse lebten ein Verhältnis, an dem sie nicht als Individuen sondern als Klassenmitglieder teilhatten.“ (L, 398)

Marx stellt also zunächst fest, daß die menschliche Gesellschaft bis zu seinem Tag keine Gemeinschaft von Menschen, von Personen war, sondern ein Verhältnis von Klassenmitgliedern zum Zweck ihrer Interessen. Aber diese Situation entspricht offenbar dem menschlichen Wesen als Gattungswesen nicht; darum wird es auch im Kommunismus anders sein. Die Determination, der Zwang zur Gesellschaftlichkeit, in der kapitalistische Wirtschaftsweise herrscht, wird nicht mehr sein. Bisher konnten die Menschen ihr gemeinschaftliches Wesen nicht frei entfalten; denn sie waren genötigt, sich in Interessengemeinschaften zusammenzuschließen.

„Die Lohnarbeit beruht ausschließlich auf der Konkurrenz der Arbeiter unter sich. Der Fortschritt der Industrie, dessen willenloser und widerstandsloser Träger der Bourgeoise ist, setzt an die Stelle der Isolierung der Arbeiter durch die Konkurrenz ihre revolutionäre Vereinigung durch die Assoziation.“ (L, 538) Die Arbeiter sind aus dem Ringen um ihr Existenzminimum gezwungen, sich zusammenzuschließen. Ihre Assoziation hat nicht den Ursprung in der Freiheit, aber sie verwirklicht schließlich Freiheit. Das ist für Marx schon Kommunismus, denn der Kommunismus ist ja eine Bewegung, nicht ein Zustand. Doch darüber noch mehr! Vorerst noch ein Wort zum vulgären Kommunismus, gegen den Marx sich scharf wendet (er lehnt damit auch vorweggreifend strikte das ab, was man heute gewöhnlich unter „Kommunismus“ versteht). Die Gemeinschaft dieses Kommunismus ist eine Gemeinschaft der Arbeit oder der Gleichheit des Salairs (Lohnes, M.B.), die das gemeinschaftliche Kapital ... auszahlt.“ Diese „Gemeinschaft“ ist keine Gemeinschaft, sie ist „der allgemeine Kapitalist“. Damit herrscht über den einzelnen Gesellschaftsmitgliedern der Zwang des Kapitals. Nicht Freiheit des einzelnen, sondern Vernichtung der Persönlichkeit: „Dieser Kommunismus - indem er die Persönlichkeit des Menschen überall negiert - ist aber nur der konsequente Ausdruck des Privateigentums, welches die Negation ist.“ (L,233)

Solange Klassengegensätze herrschen, so lange Proletariat und Kapital einander feindlich gegenüberstehen, ist der Mensch zwar zu Vereinigungen, zu „Vereinen“ gezwungen - eben, weil er aufgrund seiner Determination als Gattungswesen ohne den Mitmenschen schon keine materielle Lebensgrundlage hat - aber er ist nicht frei, er ist nicht wahrer, wesentlicher Mensch, geschweige denn echtes „Gattungswesen“.

2) Gemeinschaft als Sphäre der freien Persönlichkeit

Wir haben mit Marx gesehen, wie das menschliche Wesen selbst in der Entfremdung ohne die Gattung, d.h. ohne die Verbindung mit dem Mitmenschen nicht leben kann. Marxens einziger Wunsch war es, daß der Mensch in dieser Verbindung zum Mitmenschen über die Vermittlung der Natur in Freiheit eintreten könne. So beschreibt er uns die Gemeinschaft der Proletarier als Bewegung des Kommunismus folgendermaßen: „Bei der Gemeinschaft der revolutionären Proletarier dagegen, die ihre und aller Gesellschaftsmitglieder Existenzbedingungen unter ihre Kontrolle nehmen, ist es gerade umgekehrt (wie in der kapitalistischen Gesellschaft, M.B.); an ihr nehmen die Individuen als Individuen Anteil. Es ist eben die Vereinigung der Individuen (innerhalb der Voraussetzung der jetzt entwickelten Produktivkräfte natürlich), die die Bedingungen der freien Entwicklung und Bewegung der Individuen unter ihre Kontrolle gibt, Bedingungen, die bisher dem Zufall überlassen waren und die -.. durch ihre Trennung zu einem ihnen fremden Bande geworden war, verselbständigt hatten.“ (L, 399)

Die Individuen als Individuen vereinigen sich, d.h. ihre Gemeinschaftlichkeit vollzieht sich in Freiheit. Ihre Bedingungen, d.h. die Produktionsverhältnisse bestimmen nun nicht mehr über das Sein des Menschen, vielmehr wird der Wirtschaftsbereich der menschlichen Freiheit unterworfen. Die wirtschaftlichen Verhältnisse werden zum Gegenstand einer bewußten, von einer Gesellschaft freier Menschen ausgeübten Kontrolle.

Wie ist es nun aber zu verstehen, wenn Marx sagt: „In der wirklichen Gemeinschaft erlangen die Individuen in und durch ihre Assoziation zugleich ihre Freiheit.“ (L, 396) Hören wir Marx selbst: „Erst in der Gemeinschaft erhält das Individuum die Mittel, seine Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden; erst in der Gemeinschaft wird also die persönliche Freiheit möglich“ (L, 396) Das ist für Marx eine Konsequenz seiner Auffassung von Mensch, Natur und Gattung. Das Individuum ist in der Gesellschaft frei, weil es wesentlich wurde; denn Freiheit bedeutet für Marx die Übereinstimmung der Existenz mit ihrem Wesen wurde der Mensch wesentlicher Mensch, denn wurde er gleichzeitig Gattungswesen, die Einheit von persönlichem Sein und gesellschaftlichem Sein erzeugt den freien Menschen. Der kommunistische Mensch als der gesellschaftliche Mensch ist frei, seine Selbstverwirklichung in allen Dimensionen zu vollziehen, ohne daß er damit den anderen in seiner freien Entfaltung hindern würde; denn für Marx steht ja der Mensch in Einklang mit dem Mitmenschen, wenn er in Einheit mit seinem Wesen als einem Gattungswesen existiert. Unter

dieser Voraussetzung kann Marx nicht widersprochen werden, wenn er vom Kommunismus sagt: „An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassegegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“ (L, 548)

Wenn wir Marx recht verstehen wollen, dann müssen wir wohl hinter all seinen Bemühungen um die Klärung des Verhältnisses Mensch-Natur-Mitmensch dieses Ringen um die Erhellung des Geheimnisses der menschlichen Freiheit sehen. Marx sagt, daß nur da, wo echte Menschlichkeit ist, auch echte Freiheit ist und umgekehrt: nach seiner Ansicht eben im Kommunismus.

Von hier aus wäre das Verhältnis von Mann und Frau im Sinne Marxens als eine Beziehung zu verstehen, in der ein Mensch dem anderen zur Freiheit verhilft, weil er ihm zur Verwirklichung seines menschlichen Wesens verhilft.

Von hier aus ist die Arbeit als die Quelle der menschlichen Freiheit zu verstehen; denn wenn die Natur durch meine Tätigkeit homo natura, wenn sie menschlich würde, kann ich mich der Welt, der Natur gegenüber frei verhalten. Von hier aus wäre das Verhältnis Mensch-Mitmensch neu zu durchdenken; denn wenn ich in der Arbeit mich in meinem Wesen als Mensch ergreife und meine Freiheit entbinde, dann kann ich dem anderen Menschen in seiner Freiheit nur im Raum meiner Arbeit als die Quelle meiner Freiheit begeben.

Weil der Mensch durch die gesellschaftliche Arbeit in seine Freiheit hineinwächst, gerät er aus der Dissoziation von Ich und Du in die Einheit, in die Assoziation von Ich und Du. Aber erst dem Menschen im Sozialismus geht dieses dialektische Verhältnis, dieses Offenbarwerden der Freiheit als Einheit von Herrschaft und Dienst auf. Das ist das „aufgelöste Rätsel der Geschichte“, die „Einheit von Freiheit und Notwendigkeit, Individuum und Gattung“.

Problem:

Marx will nicht denkend, sondern konkret die Entfremdung aufheben und damit den Menschen mit sich selbst und mit den anderen vermitteln.

Wir haben eben gesehen, daß für Marx Existenz und Wesen, Erscheinung und Essenz, nicht zwei verschiedene Wirklichkeiten sind, sondern zwei Momente, derselben Realität. Die Wirklichkeit ist dialektisch. Deshalb geht Marx in seiner dialektischen Methode immer vom Konkreten zum Wesentlichen = "Abstrakten", aber immer so, daß er das Wesen im Konkreten sieht, selbst wenn es entfremdet ist. Marx entfernt sich in seiner methodischen Arbeit nie von der Erfahrung, aber die Erfahrung ist für ihn dialektisch. Was haben diese Gedanken mit unserer Problemstellung zu tun?

Wenn wir eingesehen haben, daß für Marx die Wirklichkeit wohl zwei Pole, zwei "Wesen" hat, dann können wir Marx verstehen, wenn er sagt, daß die Wirklichkeit in ihrer Entfremdung nur dann verwandelt werden kann, wenn die Entfremdung nicht nur denkend, sondern auch konkret aufgehoben wird.

Beide Pole, Denken und Tun, Geist und Materie bilden die eine Wirklichkeit, die nur restlos mit sich selber ausgesöhnt ist, wenn "Subjektivismus und Objektivismus, Idealismus und Materialismus", diese theoretischen Gegensätze, auf

eine praktische Art vereinigt sind. Wollen wir uns eingehender in das damit ausgesprochene grundsätzliche vertiefen! Schon in "Marx's Brief an seinen Vater vom 10. Nov. 1837" schreibt Marx: "Ein Vorhang war gefallen, mein Allerheiligstes zerrissen und es mußten neue Götter hineingesetzt werden. Von dem Idealismus genährt, geriet ich dazu, im Wirklichen selbst die Idee zu suchen. Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Zentrum der Erde geworden." (L, 7) Keine Spaltung zwischen der Erdenwelt und der Welt der Götter - das ist seit Feuerbach nicht mehr möglich. Nun wartet eine neue Aufgabe: "Es ist also die Aufgabe der Geschichte nachdem das Jenseits der Wahrheit geschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren. Aufgabe der Philosophie, die im Dienst der Geschichte steht, nachdem die Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren unheiligen Gestalten zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde." (L, 209)

Feuerbach hat die "Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung" bereits aufgedeckt; er hat gezeigt, daß Gott nur die Illusion des entfremdeten menschlichen Wesens ist. Die Spaltung des Individuums in ein Diesseits und Jenseits ist somit entlarvt; nun aber - und das ist das brennende Anliegen von Marx - kommt es darauf an, die "Selbstentfremdung" in ihrer unheiligen Gestalt zu entlarven, was einfach und schlicht heißt: die Spaltung im menschlichen Individuum selbst aufzudecken. Das ist zunächst die "Aufgabe der Philosophie", aber die bisherigen kritischen Philosophen kämpfen nur mit dem "Schatten der Wirklichkeit", sie beschäftigen sich nur mit den Gedanken. Einzig und allein Feuerbach mit seinem "realen Humanismus" macht hier einen Unterschied; er ist zwar auch noch ein entfremdeter "Philosoph", aber die Entfremdung ereignet sich bei ihm auf einer anderen Ebene als bei den übrigen deutschen Philosophen. Doch darüber später mehr. Vorerst die Frage: Was kritisiert Marx an der deutschen Philosophie, die für ihn die Philosophie schlechthin, mit ihrer letztmöglichen Verwirklichung in Hegel, darstellen?

Was Marx in der "Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" an Hegel beanstandet, das betrifft die Philosophie schlechthin: "Hegel verselbständigt die Prädikate, die Objekte, aber er verselbständigt sie getrennt von ihrer wirklichen Selbständigkeit, ihrem Subjekt. Zum wirklichen Subjekt wird daher die mystische Substanz, und das reelle Subjekt erscheint als ein anderes, als ein Moment der mystischen Substanz. Eben weil Hegel von den Prädikaten der allgemeinen Bestimmung statt von dem realen Ens (Subjekt) ausgeht, und doch ein Träger dieser Bestimmungen da sein muß, wird die mystische Idee dieser Träger. Es ist dies der Dualismus, daß Hegel das Allgemeine nicht als das wirkliche Wesen des Wirklichen-Endlichen, das ist Existierenden, Bestimmten betrachtet oder das wirkliche Ins nicht als das wahre Subjekt des Unendlichen." (L, 42)

Diese Umkehrung der Wirklichkeit, die Hegel vollzieht, ist für Marx die letztmögliche Entfremdung des Menschen von seiner eigenen konkreten Wirklichkeit. Hegel versucht zwar, die Entfremdung des Menschen denkend aufzudecken, zu verstehen, aber: "dadurch, daß Hegel das

Befremdliche dieser Erscheinung ausspricht, hat er die Entfremdung nicht aufgehoben.“ (L, 95)

Unmißverständlich tadelt Marx an Hegel die "Absurdität der Vermittlung": "Man sieht, es ist eine Gesellschaft, die kampflustig im Herzen ist, aber zu sehr die blauen Flecke fürchtet, um sich wirklich zu prügeln, und die beiden, die sich schlagen wollen, richten es so ein, daß der Dritte, der dazwischentritt, die Prügel bekommen soll, aber nun tritt wieder einer der beiden als der Dritte auf, und so kommen sie vor lauter Behutsamkeit zu keiner Entscheidung." (L, 106) Diese Philosophie hat sich mit den neuen Verhältnissen ihrem Pulte liegen und die dumme exoterische Welt hatte nur das Maul aufzusperren, damit ihr die gebratenen Tauben der absurden Wissenschaft in den Mund flogen. Die Philosophie hat sich verweltlicht und der schlagendste Beweis dafür ist, daß das philosophische Bewußtsein selbst in der Qual des Kampfes nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich hineingezogen ist. Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht unsere Sache, so ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden, rücksichtslos sowohl in dem Sinne, daß die Kritik sich nicht vor ihren Resultaten fürchtet und ebenso wenig mit den vorhandenen Mächten." (L, 168)

Das ist also die neue Aufgabe der Philosophie in ihrer neuen Gestalt: konkrete Kritik zu üben, d.h.: die Philosophie muß sich mit Tätigkeit durchdringen, sie darf sich als solche nicht mehr genügen. Die Philosophie muß für die praktische Weltveränderung richtungweisend sein. Diesbezüglich tadelt Marx, daß die Philosophie der Deutschen im Grunde nur eine "Negation der Philosophie" sei, denn sie erkannten nicht, daß die Philosophie selbst dialektisch sei, was Marx folgendermaßen formuliert: "Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen", und "Sie (die deutsche Philosophie; M.B.) glaubte, die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben.“ (L, 125)

Aufheben der Philosophie bedeutet Verwirklichung der Philosophie und umgekehrt: darin offenbart sich das dialektische Verhältnis der Realität selbst. Indem Marx das Problem der Entfremdung erklären will, will er es lösen. Marx will uns verpflichten, das zu tun, was wir verstanden haben. Sein Bemühen um Erkenntnis ist zugleich ein praktisches Bemühen, denn: "Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis." (L, 341, 8. These über Feuerbach)

Als philosophische Existenzweise, die in der gedanklichen Kontemplation sich verwirklicht sieht, muß sich die neue Philosophie negieren. Sie muß zur Tat werden, zum Handeln übergehen: "Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt darauf an, sie zu verändern.“ (L, 341, These 11 gegen Feuerbach) Auf diesem Wege entsteht die "wahre" Philosophie des Menschen, die sich ihrem Wesen gemäß vergegenständlicht. Sie wird zur "gegenständlichen Tätigkeit“ und zur konkreten Praxis. Für Marx ist die Einheit von Tätigkeit und dem Begreifen derselben Tätigkeit das tiefe Anliegen seiner Bemühungen, und wir können das verstehen, wenn wir Marx's Ringen auf dem Hintergrund der philosophischen und aller übrigen Selbstentfremdungen betrachten.

Marx deckte auf, wie widersprüchlich es schon im Entwurf ist, die Gegen-sätze, die in der Wirklichkeit vorhanden sind, am Ende im reinen Denken aufheben zu wollen. Wir stimmen Marx, der um die Einheit des menschlichen Wesens rang, vollends zu, wenn er sagt, daß das "Ideal" d.h. die höchste Verwirklichung nur vollzogen wird, wenn sie zur Tat übergeht. Die einzige Verheißung, daß die Befreiung des Menschen praktisch vollzogen werde, liegt in der Existenz des Proletariats: "Wie die Philosophie im Proletariat ihren materiellen, so findet das Proletariat seine geistigen Waffen, und sobald der Blitz des Gedankens gründlich in diesen naiven Volksboden eingeschlagen ist, wird sich die Emanzipation der Deutschen zum Menschen vollziehen." (L, 223)

Der "Deutsche", das ist für Marx der in der Entfremdung sich entwirklichende Mensch schlechthin. Weil in Deutschland die Entfremdung so radikal ist, wird es auch eine radikale Revolution erleben. Die "Theorie der Deutschen" sagt, daß der "Mensch das höchste Wesen für den Menschen" sei; diese wird umschlagen in die entsprechende Praxis. Der deutsche "Auferstehungstag" wird die Emanzipation des Menschen schlechthin bedeuten. Marx ist davon überzeugt, daß "der Kopf dieser Emanzipation die Philosophie, ihr Herz das Proletariat ist." (L, 244)

Das ist Marxens Anliegen: den Menschen zu befreien durch die Vereinigung von „Kopf und Herz“ d.h. den Menschen als totalen Menschen herzustellen. "Das Ergebnis des Marxismus besteht gleichzeitig in der Aufhebung der Entfremdungen, in der Wiederherstellung der positiven, aller Entfremdung entledigten Realität und in einer Überschreitung in Richtung auf eine höhere, wirklich vollendete Realität, die totale Versöhnung. Daher ist das Ende der Entfremdung mehr als die bloße Befreiung des Menschen: es ist seine erste Einsetzung, seine wahrhaftige Konstituierung. Die Vorgeschichte schließt ab, die eigentliche menschliche Geschichte beginnt." (Calvez, 386)

Darum können wir Marx verstehen, wenn er sein Leben lang um die Einheit von Theorie und Praxis ringt und wenn er dagegen polemisiert, daß die Philosophie als der "Kopf" sich gegenüber dem Proletariat als seinem "Herzen" verselbständigt: "Wir haben die feste Überzeugung, daß nicht der praktische Versuch, sondern die theoretische Ausführung der kommunistischen Ideen die eigentliche Gefahr bildet, denn auf praktische Versuche, und seien es Versuche in Masse, kann man durch Kanonen antworten, sobald sie gefährlich werden, aber Ideen, die unsere Intelligenz besiegt, die unsere Gesinnung erobert, an die der Verstand unser Gewissen geschmiedet hat, die sind Ketten, denen man sich nicht entreibt ohne sein Herz zu zerreißen." (L, 154) "Wenn "Kopf" und "Herz" zerrissen sind, dann ist es um die Wirklichkeit des wesentlichen Menschen, um den Marx sein Leben lang ringt, geschehen. Sie kann dann nur mehr "Nichts" sein, ein schreckliches Gespenst für Marx, der das "Dasein der Menschen" als ihr wirkliches Sein erklärt hatte.

C: Kritik

Die Kenosis als Vollzugsgestalt der Intersubjektivität

Vorbemerkung

Das, was hier gesagt wird, soll nicht so verstanden werden, daß meine Welterfahrung und mein Welt-"bild" gegen die Marxens gesetzt wird; vielmehr soll es zu einem echten Dialog kommen, in dem zwar Überzeugungen zu Worte kommen, aber keine starren Meinungen gegeneinander gestellt werden. Es geht um das, was letztlich auch Marxens Anliegen war: um den Menschen in seiner lebendigen, dynamischen, uneinholbar geschenkten Wirklichkeit.

Voraussetzungen

1) Die Urerfahrung der Fragwürdigkeit des konkreten Menschen, von Marx reflektiert

Wenn wir vom Menschen reden wollen, sagt Marx, dann dürfen wir nicht mit dem Geist anfangen, sondern wir müssen die Wirklichkeit des leiblichen Daseins in den Blick nehmen. So setzt Marx von vorneherein, in Umkehrung Hegels, an oberste Stelle die Realität der Materie: "Es wird von den wirklich tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozeß auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses dargestellt." (1) Marx ist davon überzeugt, daß das, was gefragt wird, über die Methode entscheidet, also: der konkrete, wirkliche Mensch kann nur Weise, d.h. empirisch erfaßt werden. Im konkreten geschichtlichen Handeln als Vergegenständlichung der eigenen Freiheit wird der Mensch seines Wesens inne, nicht in der Reflexion; aber bereits hier müssen wir Marx fragen, warum er sich so viele Gedanken macht über den Menschen und seine Existenz, warum er die gegenwärtige Situation des Menschen als entfremdete beklagt?

Wenn der Mensch handelnd, wirklich, konkret gut sein und nicht nach einem geplanten Denkschema leben soll, warum entwirft dann Marx selbst eine Zielgestalt von Zukunft, den Kommunismus als die Verwirklichung des konkreten Menschen? Wohl müssen wir zugeben, daß Marx nie in Begriffen über die Vollendung des Menschen spricht, aber er postuliert, daß der Mensch zu sich komme, indem er beim Anderen sei. In der Liebe, die für Marx (in Absetzung von Feuerbach und Hegel) das Ereignis der Entäußerung des allgemeinen Ich in das konkrete Ich, des allgemeinen Menschseins in diese meine konkrete Freiheit ist, soll sich das vollziehen. Wie steht es nun aber um jene Aussage Marxens, nach der das "sozialistische Prinzip" nur die "Realität des wahren menschlichen Wesens betreffe", die andere Seite aber, "um die wir uns auch kümmern müssen", die "theoretische Existenz des Menschen" ausmache? (2) Tun wir Marx unrecht, wenn wir feststellen, daß er uns hier eine klare Antwort schuldig geblieben ist? Deutet er den Menschen nicht als eine bloße Möglichkeit, die in sich selber in keiner Weise bestimmt ist und erst durch die Auseinandersetzung mit dem Anderen durch Arbeit, soziales Verhalten etc. das ist, was er ist? Fragt Marx hier nicht ausschließlich nach dem, was der Mensch ist?

Kommen wir Marxens eigenem Anliegen nicht näher, wenn wir wohl nach dem Menschen in seiner konkreten Existenz

fragen, aber nicht primär am Horizont der Gesellschaft oder der Technik, sondern primär am Horizont der personalen Kommunikation von Ich und Du? Erst dann, so meinen wir, ist die Wirklichkeit, das Leben, um das es Marx geht, in seiner apriorischen und in seiner aposteriorischen Realität erfaßt. Und könnte uns Marx widersprechen, wenn wir sagen, daß die Liebe, die Marx als Problem faßt, das er zu lösen sucht, erst dann zu einer befreienden Wirklichkeit wird, wenn sie als Geheimnis angenommen wird. Marx will zwar beim konkreten Menschen beginnen, aber er macht im Grunde den einzelnen Menschen in der Beziehung zum Anderen austauschbar; so widerspricht er sich selbst. Der Mensch wird zwar existentiell als fragwürdig angesehen, nicht aber in seinem Sein (denn der Proletarier bewahrt den Reichtum des Menschseins auch in der Entfremdung). So sieht Marx zwar die praktische Fragwürdigkeit des Menschseins, er kümmert sich aber, entgegen seiner oben genannten Aussage, nicht um die "theoretische" Fragwürdigkeit des Menschen. Er sagt wohl, daß die Reflexion dem wirklichen Lebensprozeß entspringe, aber er vollzieht diese Reflexion nicht in ihre Tiefe hinein.

Wir sind mit Marx davon überzeugt, daß dem Menschen sein Sein nur in der Realität erschlossen ist und daß die "Vollendung der Philosophie" gewissermaßen die "Aufhebung der Philosophie" ist, indem sie sich legitimiert im Fruchtbarwerden der eigenen Existenz (denn: "verum est manifestativum suum esse", Thomas). Aber: wird der verschriene Realist Marx nicht eigentlich zum Idealisten, wenn er in Hervorhebung der geschichtlichen Konkretheit des Wesens den übergeschichtlichen Grund übersieht? Daß das Wesen des Menschen undefinierbar ist, daß der Mensch gekennzeichnet ist durch die Existenz neben und an Stelle der Substanz im Untermenschlichen, daß der Mensch deshalb in der Seinsweise des zu-sich-selbst-Verhaltens selbst sein konkretes Wesen entwirft, das wußte schon Heraclit (6. Jhdt. v.Chr., siehe Fragment 45) und Thomas sagt: "Das Sein kommt weder der Form noch der Materie allein zu, sondern dem Zusammengesetzten." (3)

Marx will uns auf diese Wahrheit aufmerksam machen; aber verliert er, in allzu scharfer Gegenposition letztlich nicht seinen eigenen Standpunkt? Und wenn er dem Christen vorhält, daß er der unendlichen Frage, die er als Mensch ist, und dem unendlichen Bedürfnis, das ihn antreibt, nicht standhält, sondern sich geschichtslos Antworten und Erfüllungen erschleiche, und zwar durch die Hypostasierung seines unendlichen Fragens zur Gottheit, durch die Objektivierung seiner Wünsche in einem jenseitigen Himmel, ist dann nicht folgende Antwort gerechtfertigt: "Kann man den Verheißungsglauben als verhängnisvolle Entfremdung und Verschleierung der Radikalität der menschlichen Fragesituation kritisieren oder wird durch ihn das Fragen erst zur geschichtlichen Initiative, durchströmt von Hoffnung, ermöglicht?" (4)

2) Der Glaube und seine Bedeutung für Marx und in der Auseinandersetzung mit Marx

Ein weiteres Kriterium für das Gespräch mit Marx müssen wir bedenken, das uns so wesentlich zu sein scheint, daß wir es als richtungsweisend betrachten: es ist Mar-

xens Stellung zum Glauben und die Bedeutung des Glaubens in der Auseinandersetzung mit Marx. Marx sagt, daß im christlichen Glauben, überhaupt im Glauben an Gott oder an Götter, der Mensch auf eine Unmenschlichkeit und die Welt auf eine Unweltlichkeit verpflichtet würde. Der Mensch verstehe sich von einer Dimension her, in der er aufgehört hat, ein wirklicher Mensch in der Welt zu sein. Der Glaube sei also verantwortlich für die menschliche Selbstentfremdung.

Wie steht es nun aber um Marx? Sehen wir einmal von aller konfessionellen Bindung des Glaubens ab. Worin gründet die verborgene Kraft, die Marx zur Revolution ermächtigt angesichts der Armut des Proletariats und der Sinnlosigkeit der Welt? In der Revolution als der konkreten Selbstentäußerung des Menschen sieht Marx die Rettung des Menschen, den Aufbruch des „positiven Humanismus“. Kann dieses unendliche Vertrauen in die Rettung des Menschen denn anders vollzogen werden als im Glauben daran, daß dem Menschen ein ewiges Ja zu seiner Vollendung zugesprochen ist? Bedeutet der Glaube für Marx nicht ein volles Engagement der Freiheit in die Ungewißheit, da er die einstmal gewählte Sicherheit in der Idee aufgegeben oder verloren hat? Fordert der Einsatz der Freiheit angesichts des Zusammengebrochenseins fast auch der eigenen Existenz vom Proletariat nicht ein wahrhaft unendliches Vertrauen? Glaubt Marx nicht unerbittlich daran, daß die Freiheit sie selbst sein kann ohne sich an eine apriorisch vollzogene Wirklichkeit festzuklammern?

Das Signum des Lebens ist das „Noch-nicht“, auch für Marx. Deshalb muß jeder Mensch Glaube und Hoffnung realisieren, um das Wagnis auf sich nehmen zu können, ins echte Selbstsein zu kommen. Und die einzige Sicherheit, die der Mensch hat, die aber wiederum keine ist, liegt im Vertrauen darauf, daß das Geheimnis, aus dem ich komme und in das ich gehe, es gut mit mir meint. So übersteigt Marx das, was er sagt in dem, was er tut, denn er hat dieses Vertrauen und er transzendiert seine Philosophie in die Tat, deren Kraft ihm aus einem anderen Quell als dem des Wissens zu-strömt.

Aber wenigstens einen Unterschied zum christlichen Glauben müssen wir festhalten; der Glaube des Menschen an seine Aufgabe setzt bei Marx keine Berufung auf die Anwesenheit oder den Anruf eines Gottes voraus. Für die Marxisten gilt: "Die Gewißheiten, die wir am Ziel unserer Bemühungen postulieren, postuliert der Christ an ihrem Ausgangspunkt. Es bleibt jedoch bestehen, daß wir dieselben Spannungen erleben... Was den Glauben betrifft... er erlegt uns die Pflicht auf, aus jedem Menschen einen Menschen zu machen, einen Menschen, der täglich die Erfahrung seines schöpferischen Überschreitens gemacht hat, was die Christen Transzendenz und wir seine wahre Endlichkeit nennen." (5) So gilt in gewissem Sinne auch für Marx, daß er nur von dort her leben kann, wo der Glaube Wirklichkeit schafft und ermöglicht; freilich ist es bei ihm ein unerschütterlicher Glaube an den Menschen, der aber hintergründig gespeist wird von jenem Glauben, der in der Wiedergeburt ins verheißene Land führt, aus jener Hoffnung, die sich dem Zukünftigen als Annahme der Verheißung des Lebens anvertraut -, von Glaube und Hoffnung, die sich in die Liebe als Vollendungsgestalt des Selbstseins hinein integrieren. Denn Wirklichkeit als Ruf zur Freiheit

wird erfahren im Glauben, übernommen in der Hoffnung, realisiert in der Liebe.

I. Marx glaubt: Selbstsein = Liebe

1) homo - natura Selbstvermittlung durch das Andere meiner selbst

In den Pariser Manuskripten spricht Marx von der dialektischen Einheit des Menschen mit der Natur: Die Natur als Gegenstand und Produkt des Menschen und der Mensch als Gegenstand und Produkt der Natur. Nun ist es aber gemäß der Marx'-schen Analyse so, daß die "homo natura" entzweit ist. Der Mensch ist unweltlich und die Natur ist unmenschlich. Indem er postuliert, daß die "gegenständlichen Wesenskräfte des Menschen in ihrer Subjektivität" eine „gegenständliche Aktion“ vollziehen". (6) Der Mensch soll seine Freiheit durch Vergegenständlichung gewinnen und damit eine Entdivinisierung der Welt bewirken. Die Natur ist der Ort, an dem sich die nicht essentiell gebundene Freiheitsdynamik des Menschen bekundet, an dem sich sein Natürlich-werden im Sinne der Verleiblichung vollzieht. Da aber in der Entfremdungssituation das Produkt Macht über den Arbeiter hat, ist es Zeugnis für die noch beschränkte Selbstaussage der Freiheit und offenbart es, daß die menschliche Freiheit in die Dimension des Habens abgeglitten ist. Und dennoch steht Eines für Marx fest: Nur durch die kenotische Vergegenständlichung der Freiheit kann die abstrakte Entfremdung überwunden werden. Die Natur ist der Horizont der Praxis der Kenosis, das Andere, das dem Menschen das nur durch Preisgabe affirmierte Selbstsein ermöglicht. Wir dürfen sagen, daß Marx hier sehr tief die Materie als die Stätte des Seinsgehorsams der Freiheit erfaßt hat. Die echte Entäußerung in die Sphäre der Gegenständlichkeit bedeutet die eigentliche Emanzipation der Freiheit und die "Erlösung" der Natur, indem sie ein menschliches Antlitz erhält.

Die primäre Welt der Natur und die sekundäre Welt der technischen Vergegenständlichung gehen in die Geschichte der menschlichen Freiheit ein und verschmelzen zur "Welt des Menschen". "Das Eingenommensein des Menschen von Welt ist je schon so überstiegen, daß von diesem Apriori her: sowohl Welt ereignet wird als auch der Mensch in diesem Ereignis das Verfügtsein in seine geschichtliche Stunde erfährt." (7) Der Mensch erfährt, daß er sein Leben nur leben kann, wenn diese Welt als das Andere umgewandelt wird wenn sie wiedergeboren wird im Menschen selbst, wenn er als Gestalter dieser Welt sein eigenes Antlitz aufprägt. Dann ist das Andere ein dem Menschen Vertrautes, nicht mehr Entgegengesetztes. So wird die Welt zur Stätte der Vollendung des Menschen, aber auch der Mensch zur Stätte der Vollendung der Welt.

Wir wollen Marxens Anliegen: die Selbstvermittlung durch das Andere seiner selbst im Auge behalten. Aber dennoch müssen wir ihn fragen, ob die Dialektik der Beziehungen des Menschen zur Natur (und zur Gesellschaft) und die Bemühungen um die kapitalistische ökonomische Entfremdung und ihre Aufhebung denn nicht nur "nutzlose Epiphänomene der Naturgeschichte" sind, und der Mensch im Grunde sinnlos ist, wenn Naturalis-

mus und Humanismus identisch sind? Warum will Marx Fragen lösen, die die Natur von sich aus zu lösen weiß und lösen wird? Da die Geschichte "die wahre Naturgeschichte des Menschen" (9) ist und "die Geschichte selbst ein wirklicher Teil der Naturgeschichte des Werdens der Natur zum Menschen" (9) ist?

Von hier aus ist auch das Verhältnis von Ich und Du als apriorische Form des Verhältnisses von Mensch und Welt zu kritisieren. Wohl gibt es für Marx den Humanismus der Natur und den Naturalismus des Menschen nur in der Gesellschaft, denn erst der Andere entdeckt mir meine Wesenskräfte als gegenständliche. Die bloße Entäußerung des Menschen in die materielle Andersheit gehört dem Menschen nicht, erst die Andersheit des Du, in der er sich findet, macht den Menschen "natürlich" und bringt ihn zu sich selbst als Mitte der Natur. Die Sinne sind die Wege des Menschen zum Anderen seiner selbst. So gehören Leiblichkeit und Liebesfähigkeit eng zusammen. Der Leib ist das Medium aller Kommunikation, und der Selbstvollzug des Menschen wächst rückbezogen im Maße des Mitseins des Menschen mit leibhaftigen Menschen in leibhaftiger Welt. Und die durch die Sinne vermittelte Welt erfährt der Mensch letztlich erst dann, wenn sie ihm von einem Du her erschlossen ist. Marx sieht zwar die Naturgebundenheit = Leiblichkeit der menschlichen Liebe, aber er übersieht, daß sie von anderen Quellen gespeist wird. Marx anerkennt die Gemeinschaftlichkeit als Medium des Menschenseins, aber er dringt nicht ganz durch zur "Personalität, die das Mitsein nicht von außen her als ein Objekt betrachtet, sondern die soziale Wirklichkeit von innen her in das Geheimnis der Intersubjektivität eindringt." (10) Aber dennoch ist es bedeutsam für uns, daß Marx die alte Wahrheit: "Nicht der ist ein Mensch, der aus dem Mutterschoß herausgekommen ist, sondern der, der über sich selbst hinausgekommen ist" so eindringlich dargelegt hat. Die Freiheit hat sich nur dort, wo sie sich gibt und das "Mehr" erscheint primär dort, wo man in es eingeht unter dem "Schleier des Nichts." (Heidegger)

Das, was ich bin, bin ich nur in und durch einen Anderen. Jedes bei-sich-sein ist an ein Absehen von sich selbst gebunden. Weil jeder Mensch vom Ursprung her seine Selbstverwirklichung will, (davon ist Marx überzeugt und das setzt er voraus) weil der Mensch in ein je größeres Leben hineinreifen will, deshalb muß er in dem Maße von sich absehen, wie er seine Selbstverwirklichung sucht. Das Eingeschrumpftsein auf sich selbst ist Ohnmacht und Hochmut. Ich kann nie sagen "ich bin" ohne mit zu sagen "ich bin von einem Anderen her". Enthüllt sich hier nicht das Herzensanliegen Marxens, das auch unsere Angelegenheit einbeschließt: Ich lebe durch ein unendliches Empfangen und: Ich bin nur daseiend, sofern ich der Andere werde, d.h. restlos auf die Seite des Anderen trete: mich verleibliche, mich vergegenständliche? Und hat nicht Aristoteles diese Wahrheit angezielt, wenn er gesagt hat, daß der menschliche Geist "quodammodo omnia" sei, d.h. selbst, durch das, woraufhin er offen ist, sich bestimme? Und heißt das nicht, daß "die Setzung von Welt durch den Menschen sich somit als das Verfügtsein des Menschengeistes in der Welt" (11) erschließt? Und ahnte Marx nicht zumindest, wenn er es auch nicht bis in die letzten Tiefen durchreflektiert, daß "die ganze Welt Selbstverdingung, aber

zugleich Selbstverlust geworden ist innerhalb der künstlichen Weltstruktur selbst, sondern aus der intersubjektiven Verbundenheit heraus sinnvoll integriert werden müssen."? (12)

2) Ich - Du : Selbstverwirklichung der Freiheit durch Selbstentäußerung

a) Proletarier - Kapitalist

Wie für Marx die Welt eine Gegenwelt ist, so ist der Mensch ein Gegenmensch, in gegenseitiger Abhängigkeit. Das rebellierende oder enteignete Du ist ihm die Personifikation der Welt, die sich gegen den Menschen verschworen hat. Proletarier und Kapitalist sind gewissermaßen die Archetypen der zerspaltenen menschlichen Freiheit. Das dialektische Verhältnis, das zwischen beiden steht, ist die Umkehrung der heilen Dialektik von Selbstverdingung durch Selbstentäußerung. Der Proletarier ist an den Kapitalisten als den Anderen seiner selbst verfallen; wir haben diese Unheilsdialektik weiter oben erläutert und verfolgt, wie Marx eine "Heilsdialektik" daraus ableiten möchte. Der augenscheinlich Reiche, der Kapitalist, ist im Grunde der Arme, weil seine Freiheit im Bann der materiellen Andersheit, im "gegenständlichen" Horizont des "Habens" befangen ist. Er kommt nicht zu sich selbst, weil er nicht der Andere durch die konkrete Vergegenständlichung werden kann, sondern im Scheinreichtum des Privateigentums jegliche Dimension der Kommunikation abgeschnitten ist. Dieser Reichtum ist letztlich ein "Nichts", er ist Ohnmacht, in sich verschlossen, kontaktlos, gegenstandslos, unwirklich. Einzig das Proletariat kann das Privateigentum erlösen. Wenn nämlich die proletarische Armut restlos ist, kann sich auch das Privateigentum, nicht mehr zurückhalten. Die "Entäußerung" = Armut des Proletariats schafft den Reichtum, der endgültig aufgehen wird, wenn die Entäußerung völlig geschehen ist. Im Proletarier als sich selbst entäußernde Freiheit ist echte Freiheit präsent, wenn auch noch verborgen als Unfreiheit. Die totale Unfreiheit des Proletariats ist die immanente Ermächtigung der Freiheit. Der Proletarier ist der Archetyp des Menschen, dem verheißen ist, durch gänzliche Selbstentäußerung zur eigenen Freiheit der Selbstverdingung zu gelangen.

Aber: Der Kapitalist vorenthält dem Proletarier die Bewußtwerdung dessen, was sich hier an wirklichem Leben vollzieht. So empfindet sich der Proletarier als Knecht. Die Erlösung geschieht dadurch, daß das Proletariat seine eigene Praxis zur Theorie erhebt, wenn es über seine Praxis reflektiert und nicht noch einem Ideal von oben sein Sein wertet. Dann erkennt der Proletarier, daß der Kapitalist, der sich von einem Anderen in Dienst nehmen läßt, der eigentlich arme ist. Die Selbstentäußerung bedeutet dann nicht mehr eine negative Entfremdung, sondern sie ist Ausdrucksgestalt des eigenen Reichtums.

Woher hat Marx diese Sicherheit der dialektischen Wendung ins Heile der Existenz? Warum legt er solch großen Wert auf die Bewußtwerdung der entselbsteten Existenz? Warum tut hier nicht die Natur ihr Werk ohne die Philosophie als den „Kopf der Revolution des Proletariats“ zu bemühen? Weshalb kann ich mir die zukünftige Gabe der

Freiheit selbst schenken, wenn ich an meiner Nichtigkeit festhalte?

Entfremdung als Unterpfand der Erlösung: Ist das nicht eine unheimliche Verkehrung jenes Geheimnisses, das der Christ mit den Worten "Kreuz" und "Auferstehung" umschreibt? Gründet Marxens tiefstes Ahnen nicht in diesem Geheimnis auch wenn seiner Meinung nach die Spontanität des Menschen die Liebe zum sich-schenkenden Ursprung ersetzen soll? Wir könnten weiter fragen, doch wir möchten nur Eines festhalten: Marx erkennt im vordergründig reichen Menschen den wesentlich armen Menschen. Diese Dialektik sollte uns besonders dem zu denken geben, der nicht annehmen will, was Thomas so formuliert: "Je mehr sich einer verschenkt, desto freier steht er sich selbst."

b) Mann - Frau

Eine besondere Form der Selbstverwirklichung und des Sich-Rettens zusammen mit dem Du ist auch bei Marx die Beziehung von Mann und Frau. Wir haben oben gesehen, daß dies Verhältnis noch eine gattungsmäßig-natürliche Beziehung und schon die erste Beziehung des Menschen zum Menschen ist. Erst durch den anderen Menschen ist die Sinnlichkeit des Menschen eine menschliche; nur die entäußerte Freiheit ist die meiner Freiheit adäquate Andersheit. Weil der Mensch sich erst dann restlos entäußert, wenn er es auf den anderen Menschen hin tut, so ist ihm dieser auch die Gewähr dafür. Das Du als menschlich gegenständliche Welt wendet die Not der eigenen Existenz. Der Naturalismus des Menschen ist nicht möglich außerhalb der direkten Beziehung von ich und Du. Die Wirgestalt der Ehe ist die Entbindung von Ich und Du, eine apriorische Bedingung des Selbstseins von Ich und Du und zugleich aposteriorisch geschichtlich durch Ich und Du erstellt. Die Freiheit von Ich und Du zeitigt sich in der Wirgestalt. So gibt es in der Interpersonalität keinen Reichtum, der nicht an ihm selbst arm wäre, das ist das Wesen der Liebe, um das es Marx insbesondere im Verhältnis von Mann und Frau geht. Durch den Mann erfährt die Frau erst (und umgekehrt), daß sie nicht in einer "reinen Tätigkeit" im Sein als solchen anfängt, und dann in die Verendlichkeit eintritt, sondern daß sie vorweg ein konkretes Ich ist, das geschichtlich existiert. So wird sie der Wahrheit inne, daß sie, wenn überhaupt, nur als Entäußerte wirklich sie selbst ist. Und nur wenn sie diese Verendlichkeit an sich akzeptiert, ist sei zum Manne, zum Du, vermögend geworden. Dies alles gilt in entsprechender Weise für den Mann. Echte Männlichkeit und echte Fraulichkeit sind also ein vis-à-vis von Freiheit zu Freiheit. Keiner der Partner muß sich erst versachlichen, um sich verschenken zu können.

Auch für Marx sagt sich die „geistige“ Liebe in der geschlechtlichen aus. Wir können ihm zustimmen, denn da der menschliche Geist inkarniert ist, sagt sich der Dialog der Subjekte über die Leiblichkeit aus. Die Leiblichkeit bringt einerseits Momente des Abstands in die intersubjektiven Beziehungen; aber andererseits wird der Leib durch die geheimnisvolle Partizipation aus dem Bereich des Habens in den Bereich des Seins hineingenommen, so daß auch wieder ein unmittelbarer Kontakt zwischen den Subjekten möglich ist.

Aber wir wollten trotz aller Wertschätzung der Marx'schen Analyse noch folgendes bedenken: „Die freie Liebe wird

als notwendiges Übergangsstadium von der kapitalistischen Ehe als Besitzinstitution zur monogamen Liebesehel gesehen. Sie muß in dieser Zwischenperiode gefordert und verteidigt werden, um die Reste der kapitalistischen Ehe, in der die Frau einen Besitz des Mannes darstellt, aufzuräumen.

Diese Gedanken folgen konsequent aus der Marx'schen Theorie, die die Liebe nicht als eine göttliche Gabe betrachtet. Die Liebe wird schließlich durch den Menschen selbst gemacht und stellt darum tatsächlich nur eine höhere Form der Arbeit dar. Deshalb kann der Mensch gleichsam durch das „Mittel“ der freien Liebe die uneigennützig-gattenliebe „technisch“ erlernen“. (13)

II. Marx verfehlt im Erkennen und Wollen bezüglich Welt, Du, Gott

1) den Gabecharakter des Seins als Ermöglichung der Aneignung des Mensch-seins in der Entäußerung

Wir wollen festhalten, daß wir ein Gespräch mit Marx führen. Das schließt stellungnehmende, eindeutige Aussagen nicht aus, sondern vielmehr ermöglichen diese, erst den Dialog. Wenn wir nun behaupten, daß Marx den Gabecharakter des Seins und damit die eigentliche Ermöglichung der Aneignung des Menschseins in der Entäußerung verfehlt, dann ist das folgendermaßen zu verstehen: Marx sagt, der Andere (Kapitalist) vorenthalte mir (Proletarier) mein Wesen. Ich möchte aber ich selbst sein und deshalb muß ich mir mein Wesen vom Anderen rauben. Mein Selbstsein hat also zur Voraussetzung die Entmächtigung oder sogar den Tod des Anderen. Das Nichts der enteigneten Armut ist die Geburtsstätte des Reichtums des Seins. Marx setzt der Herrlichkeit des Proletariats die Armut des Proletariats voraus. Die negative Entäußerung des Proletariats ist die letztmögliche Entgegenständlichung der im Privateigentum nicht entäußerten Freiheit: erst dann kann sich das nicht-an-sich-Halten der wahren Freiheit offenbaren.

Zeigt sich hier nicht eine gefährliche Zweideutigkeit der Marx'schen Denkform: nur weil die Freiheit negiert wird, kann sie sich schöpferisch in die Geschichte aussagen, sich arbeitend entäußern und deshalb im Verborgenen die wahre Fülle der Herrlichkeit des Seins als Liebe durch Armut offenhalten, bzw. bejahen? Die menschliche Vergegenständlichung bringt das Sein erst zur Kenosis im Sinne der materiellen Verendlichkeit. Der Tod der negativen Verfallenheit an das Andere, an die Dimension des Habens ist die Entgegenständlichung des Seins. Das bedeutet: Preisgabe ans Andere seiner selbst als Aufhebung der falschen Entäußerung im An-sich-Halten der Seinsfreiheit.

Wenden wir hier nicht mit Kierkegaard ein, daß alles Entäußern ein Empfangen-haben voraussetzt, daß aber dieses der Tod alles Festhaltens in der Immanenz und gerade deshalb das letzte Ja zur wirklichen Freiheit als Transzendenz auf Gott hin ist?

Marxens Aussagen als solche stimmen aber: Wenn ich nur insoweit bin, als ich mich weggebe, dann heißt das: mein Sein ist eine Gabe. Woher habe ich diese Gabe? Wenn ich sie mir selbst gegeben habe, dann ist nicht alles an mir Gabe. Wenn der Mensch sich selbst sein Sein gibt,

dann ist er nicht auf einen Anderen verwiesen, dann ist er absolut. Dann genügt er sich selbst. Alle Entäußerung wäre sinnlos, ja, widerspräche seinem Wesen. Sein Reichtum wäre nicht mehr Mangel, der des Anderen bedarf, um zu sich selbst zu kommen. Dem widerspricht die Wirklichkeit. Somit ist bei Marx die unheimliche Kluft da: die Dissoziation des Menschen in Gabe und Selbstherrlichkeit- Marx will, daß der Mensch seine Humanität gewinnt, indem er sich preisgibt, und er bezeichnet damit das Wesen der Liebe als das "Wesen" des Menschen. Aber er erfährt den Anfang, aus dem der Mensch ist, als einen gebrochenen Anfang; er erfährt, daß der Mensch vom Ursprung her nicht ganz er selbst ist und meint, dem Menschen würde sein Wesen vorenthalten und er müsse es sich rauben, statt dankend anzunehmen, daß der Mensch vom Ursprung her um ein Unendliches überholt ist.

Marx kommt nicht dazu, zu denken, daß auch sein "Gegen" nur aus dem "Mit" leben kann und so hören wir ihn mit Nietzsche ausrufen: "Man liebt nur die Leidenden, man gibt Liebe nur den Hungernden: Verschenke dich selbst erst, o Zarathustra!" Wohl hält er an jener anderen Wahrheit fest, daß die Fülle des Geschenkes dem Menschen oft erst im erlittenen "Umsonst" des Lebens gewährt wird: Aber ich darf die Wahrheit nicht von dem Quell, aus dem sie kommt, ablösen. Marx hält fest, daß im Anfang menschlicher Existenz die Einheit von Macht und Dienst zerspalten ist und er sieht die Rettung aus der Entzweiung nur dadurch, daß der Mensch das Wagnis der Liebe vollzieht, das das Sein nicht fertig bringt und so kommt er zu jenem Widerspruch, der den Menschen einerseits als Gabe und andererseits in stolzer Selbstherrlichkeit bestimmt.

Der einzige Weg, der Marx aus dieser Zerspaltung und aus diesem Tod ins Leben brächte, wäre der Glaube an jenen Gott, der nicht selbstherrlich in sich kreist, sondern der dem Menschen die Selbstentäußerung vorgemacht hat. Denn dieser Gott fordert nur das vom Menschen, was er ihm gegeben hat: seine Menschwerdung.

2) die actio immanens als Ermöglichungsgrund der action transiens

In der Aussage, daß der Mensch als "gegenständliches" Wesen sich in der Natur entäußern muß, daß die Materie das Verwirklichungsfeld menschlicher Liebe ist, liegt eine gefährliche Versuchung, der Marx nicht immer standgehalten hat. Denn er postuliert einen Menschen, angefüllt von Spontanität, von geschichtlicher Initiative, von Tätigsein, von Sich-Entäußern und Vergegenständlichen und er vergißt allzuleicht in Hervorhebung dieser Wahrheit das notwendige Korrelat: die Rezeptivität als Ermöglichung der Spontanität, die überwesenhafte Ermöglichung der geschichtlichen Initiative, die actio immanens über der actio transiens.

Wenn die Welt vorausgesetzt wird als bloße Potentialität, die durch menschliche Aktivität zur geprägten Wirklichkeit gestaltet werden soll, dann entartet menschlicher Selbstvollzug zu leicht in einem restlosen Aufgehen in der Welt, zu einem Preisgebensein an die Welt. Der Mensch muß ein unendliches Mißtrauen an alles setzen. Er ist an das Andere seiner selbst verfallen und versucht deshalb, sich als das Zentrum innerhalb der Welt zu gebärden, von dem

alles abhängt. Diese Form der radikalen Selbstbehauptung ist aber nur die Kompensation seiner Ohnmacht. Und so verliert der Mensch, der nur den Anderen total umzuformen versucht, bald die Macht, ihn zu bilden. Er wird selbst Knecht. Wenn er nicht mehr die Kraft aufbringt, sich aus der Verstrickung an welthafte Bezüge in sich selbst zu sammeln, sondern im Anderen seiner selbst untergeht, verliert er die Kraft zur Initiative.

Weshalb kommt es zu dieser Entmächtigung des Menschen, der doch letztlich die Liebe als die Gestalt der konkreten Entäußerung vollziehen soll? Wir möchten hier keine Antwort geben, aber vielleicht dürfen wir doch sagen, daß das Beim-anderen-sein eine notwendige Voraussetzung im Bei-sich-sein hat und daß es uns scheint, als würde Marx diese beiden Momente zwar als aposteriorische Einheit fordern, als apriorische aber verneinen. Wohl sind die Sinne das Vermögen zur Erscheinung der Dinge, aber der Mensch "hat" auch Geist als Vermögen zum Wesen der Dinge. Und nur die Einheit beider, in der der Geist über die Sinne vermittelt, zum Wesen der Dinge vorstößt, macht den ganzen Menschen aus.

Jegliche actio transiens als ein sich-Wagen ins größere Leben hinein wird gespeist aus der actio immanens als Schau der gegebenen Wirklichkeit in mir. Jedes Ich in der Welt setzt gewissermaßen eine Welt in mir voraus. Von hier aus ist es auch zu verstehen, warum Marx die Gestalt menschlicher Selbstverwirklichung vorrangig in der Liebe als konkrete, leibliche, natürliche Entäußerung versteht und jener anderen Gestalt menschlicher Freiheit, die sich manifestiert im Wort, so wenig Bedeutung beigemessen hat.

Im Wort ist beides eins: Spontanität und Rezeptivität, daß der Mensch schöpferisch das Erkannte setzt und daß der Mensch Maß nimmt an den Dingen; Wort und Liebe sind die Grundgestalten, in denen der Mensch sein Dasein in der Welt als Ich und Du lebt. Marx beschwört immer wieder das konkrete sich-anders-werden, die Fleischwerdung der Liebe. Aber vielleicht hat er zu sehr übersehen, daß ich Du und Welt nur deshalb in Gestalt meines Ich vollziehen kann, weil ich die Andersheit als Gestalt meines Ich in mir selbst realisiere. Denn erst die größte Immanenz bewirkt eine radikale Transzendenz.

3) die Selbsttranszendenz des Menschen als Ermöglichung der Selbstaneignung des menschlichen Wesens.

Wie steht es um die Transzendenz bei Marx? Hat er im Grunde nicht jede Transzendenz abgelehnt, wenn er sagt, daß die Religion, daß Gott als der Transzendente sofort verschwinden wird, wenn der Mensch mündig geworden ist, wenn der Mensch sich ins eigene Tun hineinwagt? Wird dann die Transzendenz als Wunschtraum der noch nicht zu sich selbst gekommen Freiheit und als "Opium für das Volk" sich als hohles "Nichts" entlarven? Muß ich nicht diesen transzendenten Gott zum Sterben bringen, um konkret in der Welt leben zu können? Marx rührt hier an eine tiefe Wahrheit, aber sie erscheint bei ihm in pervertierter Form. Marx denkt nämlich die Transzendenz als jene Instanz, die dem Menschen das da-seiend-werden nicht ermöglicht. Er meint, dort, wo der Mensch sich mit

den Augen Gottes anschaut, muß er sich als Mensch verfehlen, weil Gott nicht Mensch ist. Das Privateigentum ist gewissermaßen das Symbol, in dem die a-kenotische Transzendenz der noch nicht entäußerten Freiheit sich darstellt. Aber damit schließt Marx die Diskussion um die Transzendenz nicht, denn sie wurzelt zu tief in seinem Wesen. In der neuen Praxis, die ihren Ausgang im Proletariat erlebt, wird die Transzendenz zu einer Gestalt des menschlichen Vollzugs. Sie ist ein Korrelat der immanenten Ohnmacht der Freiheit, in der negativen Verfallenheit an das Andere ihrer selbst. Der Mensch muß aus eigener Kraft die neue Unmittelbarkeit in der Immanenz schaffen, er muß sein Menschsein wagen. Durch die "neue Praxis" der wahren geschichtlichen Entäußerung löscht er die Verfallenheit an den transzendenten Gott aus und kommt jetzt erst der Transzendenz in einer unheimlich zweideutigen Weise nahe - , von unserem Verständnis her jener Transzendenz, die ganz auf die Seite des Menschen getreten ist, sofern ihre Herrlichkeit nichts ist neben der Armut ihrer Verendlichkeit.

Ist hier Marx nicht mit dem eins, der sagt: "Gott wird der einzelne Mensch, nicht unterschieden von anderen Menschen" (Kierkegaard)? Berührt er nicht die letzten Tiefen jenes Geheimnisses, daß die ewige Liebe im Herzen des Menschen immer schon da ist und aus diesem Vorweg jegliche Transzendenzen des Menschen zu einer unendlichen Fruchtbarkeit für den Anderen werden kann? Der Mensch als Wesen der Transzendenz: die Ungestilltheit der eigenen Existenz als "Beweis" für das Andere. Wir können Marx nur zustimmen, aber wir können nicht bejahen, daß er die Transzendenz des Menschen völlig auf das Mitsein und auf die materielle Welt reduziert." Die Transzendenz ist für den Christen ein Tun Gottes, das auf ihn zukommt, das ihn ruft. Für den Marxisten ist es eine Dimension des menschlichen Handelns, die Überschreitung auf sein fernes Wesen hin." (14) Trotz dieser Einschränkung des Wesens der Transzendenz meinen wir, daß Marx das Kontingente mit dem Absoluten nicht völlig gleichsetzen würde, wie dies etwa Sartre tut, denn: „Was wäre euer Glaube, wenn er nicht in sich den latenten Atheismus trüge, der es verhindert, einem falschen Gott zu dienen? Was wäre unser Atheismus, wenn er vom eurem Glauben nicht die Transzendenz eines Gottes lernen würde, von dem wir keine erlebte Erfahrung haben?" (15)

4) Das Einswerden mit dem Anderen seiner selbst als Befreiung zu sich selbst

Nun kommen wir zum Herzensanliegen Marxens. Marx versucht, die Dissoziation von Ich und Du im Raum der Gesellschaft zu überwinden. Im Privateigentum gilt das Du als Vermittlung der reinen Identität des Ich. Das Du kommt gar nicht wirklich zum Ich und das Ich hat keine menschliche Beziehung zum Du. Nun sagt Marx: Erst wenn der Mensch sein Gattungswesen in sich realisiert, meint er das Du konkret. Dann erst ist die Differenz von Allgemeinem und Besonderem überwunden, denn das Allgemeine stellt sich konkret im Einzelnen dar. Und erst die wahre Kenosis des Gattungslebens im Individuum bricht den einzelnen Menschen auf das Du hin auf. Denn die Voraussetzung dafür, daß ich mich als Ich auf das Du hin entäußern kann

ist das Gattungswesen, das sich als Fülle in das einzelne Individuum entäußert. Dann erst entschwindet für den Menschen das Andere und der Andere als Du taucht auf. Für Marx ist es unumgängliche Voraussetzung dieser Vermittlung, daß nur die menschlich gewordene Praxis des Menschenwesens das Individuum als konkrete Einheit, d.h. gesellschaftlich realisieren kann. Im praktischen Aufbruch zur geschichtlichen Selbstentäußerung liegt die Ermöglichung jeder konkreten Einheit von allgemeinem Ich und besonderem Ich, von Ich und Du. Die Vergesellschaftung des Menschen hat für Marx nur einen Sinn: die Funktion einer sozialen Kenosis, die den sozial entfaltenen Reichtum für ihn verbürgt, ja sogar Resultat der schöpferisch gewordenen Freiheit des Einzelnen ist.

Wir stehen wieder vor der Tatsache, daß Marx die Intersubjektivität rein immanent denkt. Der Kern des menschlichen Wesens besteht demnach in der höchsten Identität des Menschen mit dem Menschen und der Aufhebung (in doppeltem Sinn) des menschlichen Wesens in der Gesellschaft. Abgesehen von gewissen Einwänden, die wir Marx entgegenhalten möchten, sind wir ihm zu Dank verpflichtet, daß er unermüdlich hervorgehoben hat, daß der Mensch nur insoweit ist, wie er liebt, daß das Wesen und die Fülle des Lebens den Namen "Liebe" trägt. Nur der als Ich-Du-Existierende, nur der solidarisch mit den anderen lebendige, nur der liebende, nur der sozialistische Mensch ist der eigentliche Mensch. Erst vom Du her ist das Ich als solches und umgekehrt. Der Andere als Du ist die adäquate Ermöglichungsdimension der sich selbst bestimmenden Freiheit des Ich. Der Grundgestalt endlicher Subjektivität des Ich ist die Subjektivität des Anderen vorausgesetzt. Der Mensch kann nur bei sich sein, wenn er beim Anderen seiner selbst ist: das ist die Struktur seiner endlichen Freiheit. Selbstvermittlung im Sinne von Produktivität und Selbstempfängnis im Sinne von Offenheit dem Anderen gegenüber ist im Grunde ein- und dasselbe. "Die Intersubjektivität, die interpersonale Gemeinschaft bleibt dem objektivierenden Denken ein Zeichen des Widerspruchs... So bedeutet hier Selbstsein = der Andere sein und der Andere sein=Selbstsein. Personale Freiheit ist Gebundenheit und Gebundenheit ist Freiheit. Diese paradoxen Aussagen sollen uns nicht davon zurückschrecken, die Intersubjektivität als reale Größe zu akzeptieren". (16)

Trotz der Aufnahme des Marx'schen Anliegens wollen wir uns ernstlich fragen, ob er nicht in gewissem Sinne eine totale Reduktion des Ich auf das Du, des Subjekts auf das Objekt vollzogen hat? Ob seine restlose Inkarnation des allgemeinen Ich und des besonderen Ich in die Gesellschaft letztlich nicht auch schon das Gericht über die Freiheit des Ich einbeschließt? Dennoch, so meine ich, ahnte Marx sehr tief jenes Geheimnis menschlicher Freiheit, das Paul Claudel so formuliert:

*"Unsagbar in deinem Herzen ist einer,
der ein Anderer ist als du,
Deiner Freiheit Spielraum ward dir enger umzogen,
auf die geheime Last, die darin einbrach, abgewogen.
Noch das Letzte in dir stammt aus mir
und sehnt sich nach Gehorsam ganz leis"*

5) Die heile Differenz von Freiheit und Notwendigkeit als Vollzugsgestalt menschlicher Freiheit

Fragen wir zuerst: Wie sieht Marx den freien Menschen? In den Pariser Manuskripten gibt er uns die Antwort: Frei sein heißt den Lebensprozeß mit den Anderen bestehen, sei es nun das Andere oder der Andere. Der freie Mensch lebt in der ständigen Auseinandersetzung mit Du und Welt, in der Rezeptivität und Aktivität sich bis zu einem gewissen Grade verschlingen. Freiheit als Gestalt des Verhaltens aller Menschen zu allen Menschen, als sich-auf-den-Anderen-hinbewegen. Aber diese ganze Beschreibung der Freiheit läßt sich nur als real im Endzustand feststellen. Der Mensch kommt erst zu seiner wahren Freiheit im Kommunismus, dem Reich der Freiheit. Bis dahin gilt, daß Freiheit "begriffene Notwendigkeit" ist; denn die Freiheit hat die Notwendigkeit, das Setzen die Voraussetzung, die Selbstbestimmung das Bestimmtwerden vorgegeben. Nun ist es für Marx wichtig, daß der Mensch die Notwendigkeit nur so lange außer sich hat, solange er sich als Subjekt gegen die Entäußerung abscheidet, solange er noch nicht begriffen hat, daß die Armut (= die Notwendigkeit) die "Not" des Reichtum ist. Alle Entfremdungen sind nur Rauschzustände der Menschenfreiheit; sie sind in Wirklichkeit Absage an seine wahre Freiheit. Denn die Freiheit muß in die Sinnlosigkeit, die ihr alle Voraussetzung, hinein, um, aller Stützen außerhalb und innerhalb ihrer selbst beraubt, an ihr selbst wirklich zum Einsatz zu kommen.

Der Proletarier ist jener Mensch, der des Scheinreichtums (des Privateigentums) beraubt ist, der "arm" geworden ist und deshalb gewissermaßen notwendig aufgefordert, sich echt und wirklich, "praktisch" zu wagen und seine Nichtigkeit ins größere Leben hinein zu überbieten. Die Freiheit entdeckt ihr absolutes Ja in der Entfremdung. Mitten in der Entfremdung ist wenigstens die Struktur des Aufbruchs der geschichtlichen Freiheit durch Vergegenständlichung schon präsent. In dieser Verborgenheit ist die Freiheit immer schon da als der heile Sinn der Geschichte, als kommunistische Bewegung, als Werden des Menschen zum Menschen. In der totalen Armut ist die Freiheit in ihre konkrete Entäußerung eingetreten.

Wie kommt Marx dazu, in der Unheilsdialektik menschlicher Selbstentfremdung den Quellgrund der Heilsdialektik menschlichen Freiheitsvollzuges zu sehen? Muß die Freiheit nicht immer schon als konkrete radikal entäußert sein, wenn sie in der totalen Entäußerung zum Durchbruch ihrer Wesentlichkeit gelangt? Hat Marx nicht ein wahrhaftig unendliches Vertrauen auf die absolute Selbstbefreiung durch restlose Selbstentäußerung? Kommt ihm dieses Vertrauen nicht auch von dem konkreten Vorweg menschlicher Freiheit, das sich in der heilen Dialektik der konkret vermittelten Einheit von Herrlichkeit und Armut offenbart? Aber vielleicht hat Marx doch jene Einheit von Empfangenhaben und sich trotzdem in das Noch-Nicht-Ausstrecken zerbrochen und vergessen, daß frei sein = Gegenwart haben heißt? Aber im Jetzt stehen und handeln kann ich nur, wenn ich das Gewesene nicht abgetrennt vom Zukünftigen im Jetzt annehme. Die Spaltung in Regression und Progression ist der Tod der Freiheit, aber: "Dem Menschen fällt es unendlich schwer, alles für das Heute zu tun." (Th.v.Lisieux)

III. Marx glaubt nicht:

1) daß das Sein als Ermöglichungsgrund alles Wirklichen diffusivum sui ist

Worin liegt der eigentliche Grund für die Forderung Marxens nach der Selbstaneignung des Menschen durch und für den Menschen? Dieses Thema des positiven Humanismus erwächst im Grunde aus der Annahme, daß der Mensch sein Sein gleichsam wie einen Raub holen muß. Die Entäußerung des Seins wird ersetzt durch die Vergegenständlichung des Menschen in den leiblichen Sinnen, in der Welt. Der vernaturalisierte Mensch ist Zeugnis des in der leiblichen Besonderung entäußerten Seins des allgemeinen Gattungswesens. Marx meint, das an-sich-haltende Sein (das er **wie** den in sich selig kreisenden Gott einfach voraussetzt) aus seiner Starre herausführen zu müssen, ES zur Kenosis bringen **zu** müssen. Die überwesenhafte Fülle des SEINS soll sich in die immanente Intersubjektivität des gesellschaftlichen Menschen hinein übersetzen: seine Fülle in der Produktivität menschlicher Selbstauszeugung und seine Armut in der **immanenten** Verendlichung dieser Fülle durch den menschlichen Dienst am Du dessen "Reichtum dem Ich zum Bedürfnis wird", bekunden. Marx kann die Fülle des Seins nicht neben der Endlichkeit begreifen - und hierin stimmen wir ihm völlig zu; aber er kommt zu einer Lösung, DIE uns ZWEIFELDEUTIG scheint: ich als Mensch soll das Sein zu Verendlichung: bringen - und letztlich zwingt mich die Kenosis des Seins nach Marx **dazu**, mich selbst als Mensch **zu** setzen, mein eigener Ursprung zu SEIN.

Ist Marx hier nicht inkonsequent, wenn ER die Dimension des Seins in seiner Herrlichkeit durch Armut nur negativ erfährt? Kennt er etwas Anderes als die unvermittelte Differenz von Geschenksein und Selbstaneignung menschlicher Freiheit, von Sein und Seiendem, wenn er auch die Thematik der Verendlichung des Seins als Liebe und die dadurch sich vollziehende Freisetzung endlicher Freiheit als zentrales Anliegen seines Ringens um den Menschen zur Darstellung bringt? Marx verweigert die Liebe im Ringen um die Liebe. Es ist Schuld, sich die Liebe, von der man glaubt, daß sie sich vorenthalte, selbst holen zu wollen. Es ist Schuld, sich selbstherrlich nicht beschenken zu lassen. Und darin wird Marx sich selbst untreu.

Aber gehört er nicht in die Not unserer eigenen verweigeren Liebe hinein? Führt uns Marx hier nicht zu einer Krisis des eigenen Selbstverständnisses? Sind wir nicht alle verwiesen auf jenen Gott, der die Fülle des Seins "umsonst" als Armut seiner Menschwerdung austrägt? Auf jenen Gott, der arm ist, weil er Gott ist, weil er die Seinsfülle nicht besitzt, sondern ist? Auf jenen Gott, der Wein und Brot wird, um Nahrung für die Menschwerdung "der Vielen" zu sein?

Die negative Armut des Proletariats benutzt die Verweigerung der kenotischen Liebe des Privateigentums dazu, Gott in sich selbst verschlossen vorzusetzen, d.h. sich aus dem Freiwerden durch die göttliche Selbstmitteilung zu emanzipieren. In ihr klafft die Dialektik von Herrlichkeit und Armut in der uneigentlichen Existenz auseinander. Das Sein als Liebe ist noch nicht erschienen, der Mensch noch nicht geboren. Beide sollen ihre Auferste-

hung feiern durch die totale Expropriation hindurch. Die Emanzipation des Proletariats ist Zeugnis für die geschehene positive Entäußerung des Seins. Für Marx ist diese Entäußerung in ihrer letzten Armut nur möglich, weil er hintergründig, wenn auch verneinend, aber doch von ihr her ermöglicht, die Torheit der göttlichen Liebe mitten im Fleisch der entfremdeten Freiheit erfährt.

2) daß die Wirklichkeit des Menschen Gabe ist

Marx versucht in perverser Form die Freisetzung menschlicher Freiheit dadurch, daß der Mensch versuchen soll, aus eigener Kraft das zu tun, von dem er glaubt, Gott habe es ihm vorenthalten. Das „Werde, was du bist“ versteht Marx so, daß der Mensch erst dann er selbst ist, wenn er sich sein Dasein restlos selbst verdankt. Marx hat die unheimliche Urversuchung, die Empfangen mit Entselbstung gleichsetzt, die sagt, daß ich durch ein Empfangen hindurch nicht reich werden kann, nicht bestehen. Das Endliche soll sich von sich her befreien. Marx fragt nicht nach den Bedingungen eines solchen Anfangs der Freiheit im Endlichen, weil er fürchtet, daß dann die Dynamik der Tat zerbrochen werde. Aber: nicht durch den Akt einer willkürlich gesetzten Selbstentäußerung bringt der Mensch den Himmel auf die Erde, sondern dadurch, daß er den sich umsonst schenkenden Himmel gläubig akzeptiert als den Wurzelgrund seiner Freiheit. Nur so entspringt durch den Menschen mitten in der Endlichkeit die Unendlichkeit. "Das Vorweg der Liebe bleibt der Eckstein, an dem alle Selbstrechtfertigung durch die konstruierte Liebe der dissoziierten Freiheit scheitern muß." (17) Erst wenn der Mensch glaubt, daß ihm sein Leben umsonst geschenkt ist, muß er sich nicht mehr verzweifeln sein Leben selbst aneignen wollen, sondern kann er in Freiheit Stellung nehmen zu dem, was ihm im Jetzt und Heute begegnet.

Der letzte Grund dafür, daß Marx mitten in der Entfremdung die Revolution der sich entäußernden Freiheit aufbrechen läßt, liegt darin, daß das Dagewesen der Freiheit in der Entfremdung die Gegenwart der absoluten Liebe in der Gestalt des Endlichen war. Die göttliche Liebe ist unendliche, ewige Gabe und deshalb ist sie immer schon auf die Seite des Endlichen, auch in der Entfremdung, in der Sünde, getreten.

Wohl hat Marx recht, wenn er betont, daß die Wahrheit des Menschen als Initiative der Liebe in der Geschichte unendlich stärker ist als die Wahrheit des Menschen als Idee-, daß das geschichtliche Apriori der jetzt schon befreiten Freiheit stärker ist als das ungeschichtliche Apriori des reflektiven Einholenwollens menschlicher Freiheit. Aber er hat vergessen, daß der Mensch "nur den "Baum gedacht", aber niemals den "Baum vollbracht" pflanzen (kann), der wurzelfassend in dem Kampf der Kehre durch alle Zeitenstürme hindurch besteht" (18) und daß "der Mensch jenes Wesen ist, das im Unbewältigten des Geheimnisses daheim ist und es dennoch in seinem eigenen Leben nie verwirklichen kann; seine Erfahrungen übersteigen ihn um ein Unendliches, sind, "Gegenwart des Himmels" in der irdischen Existenz." (19)

3) daß der Mensch auf dem "kleinen Weg" zum Sein gelangt (Offenhalten der ontologischen Differenz)

Marx fordert die Verweltlichung der Philosophie als Verwirklichung der Philosophie. Ihn interessiert die Differenz von Sein und Seiendem nur insoweit, als er wissen will, wie und warum durch eine solche philosophische Reflexion hier und jetzt eine Möglichkeit geschaffen wird, die Welt zu verändern. Sein heißt für Marx: zukünftig-sein. Im Grunde anerkennt er nur die restlos verendlichte Unendlichkeit. Die Zukunft erschließt sich dem Menschen allein aus der faktischen Existenz. Das ist wiederum unheimlich zweideutig, denn wir sagen auch, daß sich die Fülle des Seins nur im Horizont von Welt und Geschichte zeigt und daß der Mensch immer auf dem Weg zum Ziel in der Kraft des Zieles ist, das entäußert und verendlicht auf diesem Weg ganz auf seiner Seite steht. Die Herrlichkeit des Seins, die alles übergreift und übersteigt, wird dort offenbar, wo sie sich im Endlichen begrenzt und beschränkt.

Die Liebe wird nicht jenseits des Du offenbar; das Sein als Liebe offenbart sich in der Vielfalt der Materie, in der Mannigfaltigkeit der Welt: "pertinet ad rationem boni ut se alicet communicet" (Thomas v. Aquin). Die eigentliche Transzendenz, die nicht mehr über der Endlichkeit, sondern in der geschichtlichen Liebesinitiative verborgen und offenbar ist, enthüllt sich in dieser Lebendigkeit. Die Verweltlichung der Philosophie als Verwirklichung der Philosophie kann keine Funktion des Bewußtseins, sondern nur eine Funktion der Intersubjektivität sein. Hat Marx hier nicht den heilen Austrag der ontologischen Differenz als die ontologische Struktur dieser Vermittlung in die Dimension der gesellschaftlichen Praxis übersetzt? Hat hier der positive Humanismus nicht das Göttliche als Menschliches übernommen?

Für Marx ist die ontologische Differenz logisiert, im Selbstbewußtsein geschlossen. Er versucht, diese Differenz zu öffnen, indem er die Identität als Entselbstung der konkreten Freiheit zu entlarven sucht und die idealisierte Wirklichkeit als die ins Andere hinein projizierte Realität in ihrer Entfremdung zu enthüllen sucht. Aber er kommt seinem eigenen Anliegen nicht nach, denn der Austrag des Humanismus ist ein geschlossener Kreis: ein absolutes Ja des Menschen zu sich selbst, Selbsterzeugung durch Versinnlichung, durch Vergegenständlichung.

Marx verstand die Materie nicht als den Ort, in dem Ewige aufgehen kann. Er hat das Empfangen der Liebe auf ihre immanente Fruchtbarkeit hin reduziert. Er dachte die Armut des Seins als Offenbarung seiner Positivität zur Torheit der Ohnmacht um und beschränkte sich auf eine immanente Intersubjektivität ohne zu glauben, daß die Liebe arm ist, weil sie nur in der Armut des "kleinen Weges" dem Menschen Kraft und Mut zum Ganzen des Menschseins, zur Universalität von Welt vermitteln kann. So vollzieht Marx einen Schluß der ontologischen Differenz vom Menschen her. Die Grenze des Menschen, sein Aufhören, bedeutet ihm nicht ein Aufhören auf das geheimnisvolle Andere, das ihn trägt und umgreift. Er kann nicht anders als in perverser Form den Gehorsam durch das Ja zum verleibten Dasein realisieren und so den "kleinen Weg" gehen. Er dringt aber nicht durch zu jener befreienden Wahrheit, daß weder die ontologische noch die

dialogische Differenz dem Menschen verfügbar ist, da Gott es ist, der sie offenhält.

4) daß das "menschliche Antlitz der Welt" von vorneherein gewährt und dem Menschen uneinholbar ermöglicht ist.

Zielpunkt aller Marx'schen Bemühungen ist das eigenschöpferische Handeln des Menschen! Marx will in der Versinnlichung der Freiheit den Bann der gegenständlichen Unmittelbarkeit überwinden. Der passive Untergang ins Andere soll Akt werden, Produktivität, Reichtum der Entäußerung. Die Fruchtbarkeit der vergegenständlichenden Praxis soll Zeugnis für die Herrlichkeit der menschlichen Freiheit sein. Die Welt wird erst durch die menschliche Arbeit zu ihrem eigenen Wesen geführt, die Welt erhält erst durch die Beziehung zum Menschen ein menschliches Gepräge. Der Mensch kann sich als Subjekt nur verewigen mit der Welt, mit seiner täglichen Not und Arbeit, mit den schlichten und einfachen Dingen, in die er verfügt ist. Er kann sich nur retten als Subjekt - Objekt. Der Mensch ist nichts ohne das Du, der Mensch ist nichts ohne die Welt; von hier her ist die Verführungskunst der Marx'schen Thesen zu verstehen: der Privatisierende, der sich nicht als Arbeiter dem Weltwerk aussetzt, ist kein wirklicher Mensch.

Das machen die Marxisten den Christen zum Vorwurf: Ihr denkt nur an euch, deshalb seid ihr so wenig fähig, die Welt zu verändern. Die Welt wird nicht anders, weil ihr euer Dasein nicht besteht als Ich und Du, deshalb gibt es für euch so viel Theorie und so wenig Praxis. Was können wir antworten: "In gewisser Hinsicht hat der marxistische Arbeitsbegriff einen tieferen Hintergrund als der christliche: er hat einen starken Liebesaspekt. Da aber das Christentum die menschliche Liebe als Teilnahme an der göttlichen Liebe sieht, hat die Arbeit als Voraussetzung für die Liebe und als Orientierung auf sie hin in der christlichen Anschauung wieder eine tiefere Bedeutung als in der marxistischen." (20) Aber wir wollen Marx auch direkt antworten. Eine nur formlose Welt, wie sie Marx um der Verwirklichung menschlicher Freiheit willen postuliert, provoziert eine falsche Subjektivität, die eine reine Spontaneität und deshalb eine Verarmung der Welt und eine Knechtschaft der menschlichen Freiheit bedeutet. Hat Marx jene Tiefe menschlicher Tätigkeit bedacht, die Rilke meint, wenn er sagt: "Wir sind dazu da zu sagen: Haus, Stein, Weg, aber all das zu sagen mit der Innerlichkeit des Herzens." Ich komme vom "technischen" Aufarbeiten der Welt nur dann frei, wenn ich glaube, daß ich alles umsonst bekomme, von dem ich zuvor glaubte, ich müsse es durch eigene Kraft fertig bringen; der Erde einen Sinn zu geben, das liegt nicht in der Verantwortung des Menschen. Die Welt ist zwar Auftrag für den Menschen, aber sie ist nicht etwas total Fremdes für ihn, das er überwinden muß, sondern das Feld, in dem sein eigenes Wesentlich-werden sich vollziehen kann. Trotz aller Einschränkungen möchten wir es wenigstens als Frage offen lassen, ob Marx letztlich nicht doch auf jene "Überwindung" der Welt zielt, die der Christ darin sieht, den Anderen grundlos zu lieben und so Gegenwart Gottes zu "schaffen"?

5) daß Gott ein Anderer = Mensch geworden ist

Für Marx bedeutet Religion = "indirektes Selbstbewußtsein". Gott wird als derjenige, der unmenschlich und geizig ist, der nicht liebend der Andere wird, die Projektion der total verarmten und sich nicht verwirklichenden Freiheit des Du, gesehen. Deshalb muß sich der Mensch seine Freiheit erst durch den Tod Gottes erkaufen: das Nichts Gottes als die Bedingung der Möglichkeit der gesellschaftlichen Emanzipation der Freiheit! Der Mensch muß Gott zum Sterben bringen, damit er konkret in der Welt anfangen kann - das ist im Grunde wahr; auch daß Gott des Menschen bedarf, um Gott zu sein, ist wahr. Aber wir haben ein radikal anderes Verständnis dieser Wahrheiten als Marx, weil wir nicht glauben, daß Menschwerdung erst im Postatheismus möglich ist; wir glauben, daß Gott als der absolut sich schenkende Ursprung gerade die Ermöglichung des Menschseins der Freiheit ist. Gott hat uns unsere Freiheit durch die restlose Entäußerung seiner Gottheit in Christus erkaufte, indem er restlos einer von uns geworden ist, er ist ein "A-theist" geworden: "Mein Gott, warum hast du mich verlassen"? Diese Selbsterschließung seiner Herrlichkeit durch Armut, die Einheit von Macht und Dienst im menschengewordenen Gott ist absurd. Es ist die Torheit des Geheimnisses der ausgeleerten und verblutenden Liebe. Weil Gott wirklich liebend personal ein Anderer geworden ist, so liegt die wahre Immanenz in der Transzendenz, in der die menschliche Freiheit im Glauben als konkrete Freiheit die Initiative in der Geschichte ergreifen kann; "homo homini Deus": die heile Form dieser Wirklichkeit zeigt sich durch den Gott, der mir begegnet in Bruder und Schwester. Solange Gott nicht Mensch ist und damit ein konkretes Du, ist es dem Menschen nicht möglich, sich menschlich zu beurteilen.

"Ein Gottmensch, >Diener Gottes< unter menschlichen Bedingungen und mit der Erfahrung der ganzen menschlichen Entfremdung, das ist die Grundbedingung des Heils und die Resurrektion des Menschen." (21) Der Retter muß zugleich Gott und Mensch sein; die Gottheit muß in den allerradikalsten Entfremdungen des Menschentums erscheinen. Wir dürfen sagen, daß Christus der Mittler ist, den Marx voraussetzte, daß er die Revolution vollbringt, die der Proletarier vollbringen sollte. Gott verweltlicht sich radikal, damit offenbar werde, daß es ihm um das Andere seiner selbst geht: "Seltsames Geheimnis, geheimnisvollstes. Gott ist zuvorgekommen. Alle die Gefühle, alle die Regungen, die wir haben sollen für Gott, Gott hat sie zuvor schon für uns gehabt." (22) -"Nur für ein Denken, das die Kenosis des Seins in seiner Überwesenhaftigkeit verloren hat, ist es unverständlich, daß Gott der Nicht-Andere ist, ohne in den Geschöpfen, bzw. in der Endlichkeit sich zu verlieren. Im Gegenteil, man kann sagen, daß gerade das Maximum des Andersseins Gottes sein nicht-Anderssein ist. Das Maximum, des Andersseins Gottes bestimmt ja den Ernst der Durchnichtung des Seins als Intimität der Liebesgegenwart Gottes." (23) Weil Gott die Liebe ist, ist er sich-anders geworden, personal im ewigen Du des Sohnes, und er hat uns gelehrt, daß man, um Sohn zu sein, Bruder sein muß und daß die wahre Eroberung seiner selbst darin besteht, sich verfügbar zu machen. "Gott ist zur Erde entschlossen." (A. Delp) Weil Er Mensch geworden ist, kann der Mensch

gleichsam Gott werden, kann er als endlicher Mensch unendlich werden. Erfährt Marxens immanente Realisierung der eigenen Vollendung von hier her nicht eine hintergründige Affirmierung? Warum glaubte er nicht, daß Gott die Sünde als das Nichtsein haßt, den Sünder aber liebt? Warum glaubte er nicht, daß Gott nur das vom Menschen fordert, was er ihm gegeben hat: seine Mensch-werdung? Warum ließ er sich nicht von dem ergreifen, der ganz und gar Mensch sein konnte, weil er ganz und gar Gott war?

IV: ICH GLAUBE:

1) Mensch = verdankte Freiheit

Nun sollen uns noch einige wenige, für meine Auseinandersetzung mit Marx aber wesentliche Momente des menschlichen Selbstverständnisses beschäftigen, um dann das besser herausstellen zu können, was wir Marx verdanken.

Der Mensch lebt von einem unendlichen Abgrund her: homo abyssus. Er kann aber nur dort er selbst sein, wo er sein Leben nicht von seinem eigenen Abgrund her, sondern vom Abgrund der sich - schenkenden Liebe her lebt. Ich habe nichts aus mir selbst; aber weil ich alles von vorneherein geschenkt bekommen habe, habe ich alles aus mir. Ich habe mein Dasein empfangen und bin nur, insoweit ich die Tapferkeit aufbringe, ja dazu zu sagen. Wer das realisiert, daß er aus einem ewigen Empfangen-haben lebt, dessen Wesen ist Dank. Dann kann er sich auch vom Mitmenschen her dankend entgegennehmen und muß nicht von vorneherein fürchten, daß ihm dieser sein Wesen vorenthält. Erst dann, wenn der Mensch seine Scheinunendlichkeit, sein scheinbares sich-selbst-verdankt-sein abgelegt hat und froh riskiert, sich beschenken zu lassen, und froh wiederum mitteilt, erst dann nimmt er sich als Mensch an. Menschsein, realisiert in menschlicher Liebe, im Rhythmus von Empfangen Und Weitergeben - Liebe als das Zeugnis des befreiten Dankes endlicher Freiheit. Von Gott, Du und Welt her empfängt sich der Mensch; er akzeptiert dieses sein Sein als Gabe, indem er es weiterschenkt in der Selbstmitteilung an Du, Welt, Gott.

So ist der endliche Dank die erlöste Mitte von Selbstwerdung durch Selbstempfängnis. Die Freiheit vollendet sich im Raum von Ich und Du als Gestalt der Danksagung. Konnte oder wollte Marx diese Wahrheit, daß der Mensch nur frei ist, wenn er annimmt, daß er unfrei ist, konnte oder wollte er dieses Geheimnis menschlicher Freiheit völlig leugnen? Er sucht die restlose Verendlichung des Seins in der Negation des Seinsdankes zu erreichen. Der mögliche Seinsdank ist für Marx nur die Projektion der Freiheit, die unter der Herrschaft des Privateigentums steht. Dieses allein sei der Grund dafür, daß der Mensch sein Wesen außerhalb der Welt sucht.

Aber: Realisiert Marx den Seinsdank nicht dennoch, wenn auch transzendenzlos und in pervertierter Form, wenn er sich unermüdlich anstrengt, die endliche Freiheit zur spontanen Fruchtbarkeit zu bringen? Nimmt er damit, wenn auch gegen seine eigene Tendenz, nicht doch an, daß das Sein im Menschen und in der Welt, im Herzen des Menschen und im "Herzen" der Welt unumkehrbar angekommen ist und daß der Mensch sich nicht auf ein noch ausste-

hendes Jenseits vertrösten muß, sondern dankend - liebend leben - mehr werden, sich auszeugen kann?

2) menschliches Mitsein ist ermöglicht durch die vertikale Intersubjektivität

"Das Christentum weiß, daß der fragmentarische Sieg über die existentielle Entfremdung niemals möglich ist durch historische Dialektik allein, sondern abhängig bleibt von persönlichen Entscheidungen, die in der vertikalen Dimension menschlicher Existenz wurzeln." (24) Ist nun die vertikale Dimension christlichen Selbstverständnisses und die horizontale Dimension marxistischer Weltanschauung unvereinbar oder wo liegen Berührungspunkte?

Nach all dem Gesagten möchte ich nur noch einen, mir gerade heute sehr wesentlich scheinenden Ansatzpunkt hervorheben, der auch das Anliegen unserer Arbeit tiefer ausleuchtet. Daß der Mensch wesentlich sozial ist, hat er mit den höheren Tieren gemein; das weiß Marx. Aber hat er über das Wesen menschlicher Gesellschaftlichkeit wirklich letzte Aussagen gemacht? Sehen andere, u.a. Marcel, nicht tiefer, wenn sie sagen, daß hinter den alltäglichen Situationen jeder zwischenmenschlichen Beziehung der verborgene Ursprung liegt, der die selbstlose Hingabe, der Treue und Hoffnung fordernde Anspruch des absoluten Du? Und stimmen wir K.Barth und H.U.v. Balthasar nicht eher zu, die das menschliche "Gegenüberstehen" in jeder Form humaner Kommunikation als die eigentlich grundlegende und unzerstörbare Imago Dei erkennen? "Gott offenbart sich nicht in der Natur am tiefsten, sondern in der intersubjektiven Hingabe aneinander. Wenn die Personen in horizontaler Freundschaft und Liebe einander gefunden haben, dann wird auch die vertikale Vereinsamung in Bezug auf Gott wie ein Nebel sich vor der Sonne auflösen. Denn menschliche Freundschaft und Liebe werden ein Heimweh erwecken nach der absoluten Freundschaft und Liebe von ihm, dessen Vater-schaft die Ursache aller menschlichen Verbundenheit ist." (25) Und der Mensch wird hoffen, daß der transzendente Gott die endliche menschliche Liebe in seine unendliche hineinnehmen wird. Der Mensch als "das Versprechen, das (vom Menschen her) nicht gehalten werden kann" (Paul Claudel) wird in Gott eingelöst werden. So kann man in gewisser Hinsicht sagen, daß die endliche Freiheit nicht ohne Gott sein kann, wohl aber ohne das endliche Du.

Das hat nichts zu tun mit der Meinung, die Marx vertritt, daß die Religion eine "Instanz der Asozialität" sei. Denn: "Alles Große vollzieht sich in der Einsamkeit, am Ende einer zerbrochenen Existenz, woraus, Güte, Wohlwollen und Verständnis erwachsen. Wer aber Gott nahe ist, ist allen Menschen nahe, ja, allen Geschöpfen nahe: Wer kann dies Geheimnis verstehen?" (26) Vom menschengewordenen Gott her wird beides in untrennbarer Einheit erwartet, daß der Mensch die Mitmenschlichkeit von seinen Brüdern her lebe und daß sie zum Ort Gottes in der Welt werde - und daß Gott das Woher und das Wohin seines Geborgen- und Verpflichtetseins vom Mitmenschen her sei.

Erlöst sein heißt: in die Armutsgestalt von Ich und Du befreit sein und sich in der Liebe Gottes auf das Du hin

beziehen und es als meinen Reichtum erfahren. "Die menschliche Liebe ist der einzige Gottesbeweis, den die heutige Welt noch anzunehmen bereit ist." (Gertrud v. le Fort) Wenn überhaupt, finde ich Gott im Du, im Bruder. Das Ernstnehmen des Du ist schon die Erfahrung Gottes. Ist deshalb bei Marx der Mensch und die Gesellschaft Gott?

Das ist eine unheimlich gefährliche Interpretation, aber: "Als konkreter Nachvollzug seiner Liebe zu Gott bleibt dem Menschen nur der Nächste; hier auf Erden und drüben in der Ewigkeit. Er ist von seinem Wesen her auf Bruderliebe angewiesen und sie ist die Bedingung der Möglichkeit des Glaubens überhaupt... Gerade die endliche, die konkret realisierte Hingabe zum Geschöpf, die nichts anderes sein will als endliche Zuneigung zum bedrohten und dennoch beglückenden Du ist immer schon von vorneherein Liebe zu Gott, ist ein Beweis, daß es einen Gott überhaupt gibt." (27) Der Raum der Intersubjektivität ist der Horizont jeglicher Gotteserfahrung. Wenn der Mensch anfängt, sich dem Du gegenüber menschlich zu verhalten, dann hört für Marx das Jenseits auf; für uns impliziert das die Menschwerdung Gottes.

Marxens Anliegen war, daß der Mensch sein Wesen verwirklicht, indem er die Begegnung von Ich und Du konkret vollzieht. Er übersah, daß der Mensch sich nicht aus eigener Kraft sein Wesen aneignen kann und deshalb dem Du nicht aus eigener Kraft wirklich begegnen kann. Seine Lehre bedeutet von hier aus eine Selbsterlösung, die illusorisch ist, denn Gott und Mitmenschlichkeit gehören wohl zusammen, aber sie werden sich nie völlig decken.

3) Der Mensch ist die konkret existierende Fragwürdigkeit des Seienden

"Fragtest du das Leben 1000 Jahr, warum du lebst, es antwortete: ich lebe darum, daß ich lebe." (Meister Eckehart) Wie steht es um diese Urworte des Menschen "ich" und "warum"?

Ist es nicht so, daß der fragende Mensch schließlich verstummt, weil er die Vergeblichkeit der Systeme zutiefst erlitten hat?

Und ist es andererseits nicht so, daß der Mensch nie endgültig zu fragen aufhören kann, daß er es aushalten muß, fragend ins Unendliche hineingerissen zu werden? Worin liegt es begründet, daß der Mensch gleichsam als "lebendige Fragwürdigkeit" definiert werden kann? Als Einzelner bin ich ein Faktum. Warum sollte ich darüberhinaus fragen? Aber meine Freiheit als die Notwendigkeit des in-Beziehung-Tretens zum Anderen meiner selbst stellt mich ständig neu in Frage. In der Beziehung von Ich und Du (Welt) wird der Mensch sich stets neu fragwürdig; aber nur in dieser konkreten Beziehung erfährt und verwirklicht er sein Wesen. Denn der Mensch hat "kein Wesen" d.h. er meint sich nicht selbst. Indem er alles Seiende in den Horizont seiner Freiheit einbezieht, ist er mehr als nur seiend, ist er Vermittler des Seins, im Gehorsam seiner Sendung. Um sich in Frage stellen zu können, muß der Mensch zum Sein vermögend sein. Er darf diese beiden Seiten seines Menschseins: einerseits unendlich zum Sein vermögend sein und andererseits verwiesen-sein auf das endliche Seiende nicht voneinander trennen, denn sonst werde sein Fragen fruchtloses Mühen bedeuten.

Es wäre eine perverse Form der wahren Fragwürdigkeit, die sich-schenkendes Sein und aufnahmebereites Seiendes, die Reichtum und Armut in gegenseitiger konkreter Vermittlung auseinandernimmt. Nur deshalb, weil der Mensch in seiner Freiheit einem unendlichen Horizont geöffnet ist, kann er seine Endlichkeit in Frage stellen, bekommt seine Kritik am Endlichen eine unendliche Potenz und Relevanz. Nur weil Gott der "konkret-unendliche" ist, wird eine "Kritik des Himmels" innerhalb der Kritik der Erde möglich.

Marx wollte das nicht akzeptieren. Er wollte, daß das Endliche aus sich heraus das Unendliche gebäre. Vielleicht konnte er das nur deshalb postulieren, weil von vorneherein alles Endliche ewig ermöglicht ist durch das Endlich-werden des Unendlichen? Vielleicht konnte er nur deshalb so zur Erde entschlossen sein, aus der Not der konkreten Fragwürdigkeit heraus, weil der "Himmel" immer schon auf die Erde herabgestiegen war? Von da her hat Marx vielleicht geahnt, was M. Buber meint, wenn er sagt: "Größer als alle Rätselschweben am Rande des Seins ist uns die zentrale Wirklichkeit der alltäglichen Erdenstunde, mit einem Streifen Sonne auf einem Ahornzweig und der Ahnung des ewigen Du."

Was ich Marx verdanke

Es ist nicht möglich, in einigen Sätzen das zum Ausdruck zu bringen, was mein Denken und Tun durch die Auseinandersetzung mit Marx befruchtet hat. Und dennoch sollen einige Ansätze aufgezeigt werden. "Wenn man geheilt werden will, muß man zuvor verwundet worden sein." (Jean Sullivan) Entfremdung, totale Entäußerung als Quelle des Selbstseins der Freiheit! Darauf vertraut Marx unerschütterlich und in dieses Vertrauen sollten wir uns von ihm weisen lassen. Jede Entfremdung schließt die Chance einer neuen Begegnung in sich. Ich muß die Erfahrung des Nichts ernstnehmen, um vielleicht zu erfahren, daß der gähnende Abgrund nur die Fülle des Seins offenbart. - Ich muß das Schweigen Gottes "vernehmen", und von da erfahren, daß Gott der ganz Andere ist. - Ich darf jede Enttäuschung als einen neuen Quell der Hoffnung sehen. - Ich muß glauben, daß ich das, worum ich ringe, empfangen werde, ja eigentlich schon empfangen habe (Mk 11), dann wird es mir zuteil. -Die Überwindung unmenschlicher Zustände geschieht nur in diesen Zuständen; die Revolution aus der Verfallenheit in die Befreiung realisiert sich im Durchtragen der Ohnmacht. Die Liebe wird das, was sie überwindet, Entfremdung, Sinnlosigkeit und Verzweiflung als Stätte der Menschwerdung.

Letztes Kriterium ist auch für Marx: man muß Vertrauen zu einer Erfahrung gewinnen, die außerhalb der Grenzen unserer Erfahrung liegt und deren eventuelles Eintreten nicht vom Wurzelschlagen in unserer Erfahrung abhängt. So ist die intelligible Rückversicherung die Negation des konkreten Wagnisses und der geschichtlichen Initiative der Liebe, um die es Marx letztlich geht. Das konkrete Dasein bringt jedes System zum Scheitern. Die wahre Entäußerung ist unverfügbar; sie läßt sich nicht reflexiv einholen. Ich muß grundlos lieben.

Auch hier gehen wir über Marx hinaus, weil Marx selbst sich hier übersteigt, denn dieses "Umsonst" der Liebe, das Marx postuliert, wird nur ermöglicht von dort her, wo die

ewige Liebe die Armut als den Ort ihrer Epiphanie erwählte. "Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch lerne, er selbst zu sein" (Augustinus), d.h. damit der Mensch lerne, der Andere zu werden, im Außer-sich-sein das Bei-sich-sein zu erfahren, in der Entfremdung liebend sein eigenes Wesen zu erfahren, zu bejahen, in concreto anzuzielen. Das Grundgesetz unserer Existenz ist die Auseinandersetzung, das weiß Marx und das spüren wir. Wir müssen aufhören, mit allgemeinen Ideen zu manipulieren, dann werden wir frei für die geschichtliche Initiative der Freiheit.

Der Mensch soll nicht mehr nur zum Himmel aufschauen, sondern sich in die irdische Aufgabe hineinbegeben. Der Bruder ist der Ort der Freude. Das Unsichtbare liegt im Sichtbaren. Die Theorie hat ihre praktische Krisis in der Tat. Sie ist eine Theorie der Praxis und nicht eine Theorie um ihrer selbst willen. Sie ist eine Theorie des dem Du gegenüber ausgesetztem Ich, eine Theorie des Subjekts, das ausgesetzt ist der Welt gegenüber und sich nur befreien kann von der Welt her. Wer wird wissen, daß in dieser Theorie ein Kern Wahrheit steckt, der erst herausgebrochen werden muß und dann nicht mehr Marxismus ist, sondern eine andere Form des Denkens? - Wer wird wissen, daß, wo Theorie echte Theorie ist, wo der Mensch denkend bei sich ist, schon die historische Initiative vorbereitet ist? - Denn Ich und Freiheit sind kein Produkt der Andersheit von Welt, von sozialen Bedingungen, sondern die Voraussetzung dafür, daß ich mich vom Anderen her verstehe.

Marx fordert zwar eine umgreifende Existenz, die Aktion und Theorie zugleich ist, aber eine Aktion, der die Theorie immanent ist. Aber dennoch hofft er unaufhörlich auf das Erscheinen der "Theorie" menschlicher Freiheit als Wirklichkeit und das respektieren wir sehr, denn auch uns bleibt nur zu sein: "Ganz Glaube, ganz Liebe, zugleich auch ganz Hoffnung. Das ist siebenmal schwerer. Wie es auch siebenmal größere Gnade bringt." (28) Und wir hoffen auch unaufhörlich, daß in der dramatischen Auseinandersetzung zwischen dem dialogfähigen Marxismus der Menschen und dem verschlossenen Marxismus der Institutionen der Endsieg dem Menschen zufallen möge.

- Fine -

Die in der Kritik angeführten Zitate sind zu finden:

| | Loc.cit. | |
|-----|--|----------|
| 1) | Landshut, Frühschriften | S. 349 |
| 2) | Landshut, Frühschriften | S. 169 |
| 3) | Thomas, Summa contra Gentiles 2,43 | S. 125 |
| 4) | Metz, J.B. Der Dialog | S. 125 |
| 5) | Garaudy, R. in: Der Dialog | S. 106 |
| 6) | Landshut, Frühschriften | S. 273 |
| 7) | Ulrich, F. Homoabyssus | S. 367/8 |
| 8) | Landshut, Frühschriften | S. 275 |
| 9) | Landshut, Frühschriften | S. 245 |
| 10) | Plattel, Der Mensch und das Mitmenschliche | S. 35 |
| 11) | Ulrich, F. Homo abyssus | S. 365 |
| 12) | Plattel, Der Mensch | S. 10 |
| 13) | Plattel, Der Mensch | S. 144 |
| 14) | Garaudy in: Der Dialog | S. 87 |
| 15) | Garaudy in: Der Dialog | S. 87 |
| 16) | Plattel, Der Mensch | S. 40 |

| | | |
|-----|--|-----------|
| 17) | Ulrich, F. Atheismus | S. 56 |
| 18) | Andre, H. vom Sinnreich | S. 273 |
| 19) | Boros, L. In der Versuchung | S. 104 |
| 20) | Plattel, Der Mensch | S. 134 |
| 21) | Calvez, Karl Marx | S. 501 |
| 22) | Ulrich, F., homo abyssus | S. 80 |
| 23) | Peguy, Ch. Mysterium der Hoffnung | S. 107 |
| 24) | Tillich, Pl. Der Mensch | S. 19 |
| 25) | Plattel, Der Mensch | S. 153/54 |
| 26) | Boros, L., Salzburger Vorlesungen 1967 | |
| 27) | Boros, L., In der Versuchung | S. 127/8 |
| 28) | Peguy, Ch., Mysterium | S. 57 |

Bibliographie (in alphabetischer Folge)

A: Quellenschriften

- 1) Fetscher, J. Karl Marx – Friedrich Engels – Frankfurt 1966 Fischer Bücherei
Band 1 Philosophie
Band 2 Politische Ökonomie
Band 3 Geschichte und Politik I
Band 4 Geschichte und Politik II
- 2) Kautsky, K. Das Kapital Berlin 1929
- 3) Landshut, S. Die Frühschriften, Stuttgart 1964 – Kröner Verlag

B: Bücher, die herangezogen wurden: a: zur Darstellung

- 1) Böse E. Probleme der marxistischen Gesellschaftslehre, Hamburg 1948
- 2) Brockmühl E.K. Leiblichkeit und Gesellschaft, Göttingen 1961
- 3) Calvez, Jean-Yves, Karl Marx. Darstellung und Kritik seines Denkens. Paris 1956 deutsche Ausgabe Freiburg 1964 – Walter Verlag
- 4) Fromm, E. Das Menschenbild bei Marx. Frankfurt 1963. Europäische Verlagsanstalt
- 5) Landshut, S. Die Frühschriften. Einleitung des Herausgebers, Stuttgart 1964 Kröner Verlag

b: zur Kritik

- 1) Boros, L. Im Menschen Gott begegnen. Mainz 1964, Gründewald
- 2) Boros, L. In der Versuchung, Freiburg 1967 Walter Verlag
- 3) Davy, M.-M.. Gabriel Marcel, Frankfurt 1964, Knecht Verlag
- 4) Garaudy, Metz, Rahner. Der Dialog, Hamburg 1966. Rowohlt Taschenbuchverlag
- 5) Peguy, Ch. Mysterium der Hoffnung, Wien 1952
- 6) Plattel G.M. Der Mensch und das Mitmenschliche, Bd. 1 u. Bd. 2, Köln 1952
- 7) Tillich, P. Der Mensch im Christentum und im Marxismus. Düsseldorf 1953. Ring Verlag
- 8) Ulrich, F. Homo abyssus. Einsiedeln 1961. Johannes Verlag

- 9) Ulrich, F. Atheismus und Menschwerdung. Einsiedeln 1966, Johannes Verlag
- 10) Ulrich, F. Zur Ontologie des Menschen, Salzburg 1963
- 11) Beiträge in der Zeitschrift „Orientierung“ verschiedene Jahrgänge, Zürich

C: weitere, zur vorliegenden Arbeit eingesehene Werke:

- 1) Berlin, J. Karl Marx, München 1959
- 2) Bloch, E. Verfremdungen, Frankfurt 1962
- 3) Christentum und Marxismus heute. Gespräche der Paulus-Gesellschaft, 1966 Europa Verlag
- 4) Delfgaauw, B. Der junge Marx, München 1962, Mainz Verlag
- 5) Ehlen, P. Der Atheismus im dialektischen Materialismus, München 1961, Pustet Verlag
- 6) Gabriel, L. Mensch und Welt in der Entscheidung, Wien 1961, Herder Verlag
- 7) Gollwitzer, H. Zum Verständnis des Menschen beim jungen Marx, Göttingen 1967, Vandenhoeck und Ruprecht
- 8) Heiß, R. Wesen und Formen der Dialektik. Köln 1959
- 9) Hommes, J. Krise der Freiheit, Regensburg 1958, Pustet Verlag
- 10) Karisch, R. Der Christ und der dialektische Materialismus, Berlin 1964
- 11) Lacroix, J., Lubac H. de. Der Mensch in marxistischer und in christlicher Schau, Offenburg – Baden, Verlag der Dokumente
- 12) Lefebvre, H. Probleme des Marxismus heute. Paris 1958, Frankfurt Suhrkamp 1965
- 13) Lukacs, G. Zur philosophischen Entwicklung den jungen Marx (1840-1844) in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1954, Nr. 2, S. 288- 343
- 14) Metzke, E. Mensch und Geschichte im ursprünglichen Ansatz des marxischen Denkens. Tübingen 1957, „Marxismusstudien“, 2. Folge S. 1- 25
- 15) Popitz H. Der entfremdete Mensch, Basel 1953 Verlag für Recht und Gesellschaft
- 16) Sartre J.P. Marxismus und Existentialismus, Hamburg 1964, Rowohlt Taschenbuchverlag
- 17) Schaff, A.. Marxismus und das menschliche Individuum. Prag 1964
- 18) Schaff A, Marx oder Sartre? Frankfurt 1966, Fischer Bücherei
- 19) Schlette, R. Sowjetkommunismus, München 1966
- 20) Thier, E. Das Menschenbild des jungen Marx. Göttingen 1957, Vandenhoeck u. Ruprecht

- 21) Wetter, G.A. Die Umkehrung Hegels, Köln 1963
- 22) Eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier und Orcel, Existentialismus und Marxismus. Frankfurt 1966, Suhrkamp

Vertiefende Literatur

- 1) Andre, H. Vom Sinnreich des Lebens, Salzburg 1952, Otto Müller Verlag
- 2) Balthasar von H.U. Das Ganze im Fragment, Einsiedeln 1963
- 3) Barth, K. Mensch und Mitmensch, Göttingen, 1954, Vandenhoeck und Ruprecht
- 4) Brockmüller, K. Industriekultur und Religion Frankfurt 1964
- 5) Buber, M.. Das Problem des Menschen, Heidelberg 1948, L. Schneider Verlag
- 6) David, J. Die schöpferische Kraft des Menschen. Theologie der Arbeit und der Technik in „Mysterium salutis“ S. 787-801
- 7) Lersch, Ph. Aufbau der Person, München 1966, Barth Verlag
- 8) Lotz, J. Von der Einsamkeit des Menschen. Frankfurt 1960, Knecht Verlag
- 9) Hildebrand D.v. Metaphysik der Gemeinschaft. Regensburg 1955
- 10) Nietzsche F. Also sprach Zarathustra, Köln. Atlas Verlag
- 11) Splett, J. Der Mensch in seiner Freiheit. Mainz 1967. Grünewald Verlag
- 12) Theunissen, H. Der Andere, Berlin 1965



Prof. Dr. Maria-Anna Bäuml-Roßnagl,

Dr. Phil., Universität München, geb. 1945 in Gleißenthal/Opf., Grundschul-lehrerin, Aufbaustudiengänge in Germanistik, Philosophie, Psychologie, Erziehungswissenschaft, Soziologie und The-ologie; berufspraktische Tätigkeiten

im Lehramts- und Universitätsbereich an den Universitäten Regensburg (ab 1972) und München (ab 1983) sowie wissenschaftliche Leitung einer Erwachsenenbildungsstätte; zahlreiche Publikationen zu anthropologischen Bildungskonzeptionen, zur integrativen Didaktik unterschiedlicher Schulfächer und zur lebensweltbezogenen Sinn(es)kultur.

Vielfalt und Einheit der Religionen

von Gottfried Fischer

Gliederung:

Zur Einführung

1. Odin, Zeus, Jupiter

2. Die Sonne war ihr Gott

3. Gott Jahweh - und der Gesetzgeber Mose

4. Gott Vater - und sein Sohn Jesus Christus

5. Gott Allah - verkündet durch Mohammed

6. Gott Brahma - lebendig in Krishna

7. Buddha - kein Gottessohn!

8. Die Materie war ihr Gott

9. Der Zufall war ihr Gott

10. Hoffen und harren - die ersehnte Wiederkunft

11. Die Hütte Gottes bei den Menschen

Zusammenfassung / Literatur

Zur Einführung

Es gibt einen Himmel! Nicht nur den astronomischen Himmel, in den wir mit Fernrohren hineinsehen, und in den die Astronauten mit ihren Raumschiffen hineinfliegen können. Sondern es gibt auch einen himmlischen Himmel, der uns von allen alten Kulturen, ebenso aber auch von den drei monotheistischen Religionen offenbart wird. Von Odin, Zeus und Jupiter angefangen, bis hin zu Jesus und Mohammed wird uns dessen Existenz verkündet. Auch die deutsche idealistische Philosophie kannte ihn genau. Nur die Naturwissenschaft hat diesen, oder besser: „jenen“ transzendenten Himmel noch nicht entdeckt.

Die nachfolgenden Darlegungen bieten eine kurze Übersicht. Eine Reihe von Religionen und Kulturen wird daraufhin untersucht, in welcher Weise sie sich jenen uns „übergeordneten“ Himmel vorgestellt haben. Welches seine wesentlichen Kennzeichen und Eigenschaften waren und noch immer sind, und in welcher Beziehung unsere irdische Welt zu jenem transzendenten Himmelreich steht. Die Religionen gehen fast durchweg von der Existenz eines Gottes aus. Ausnahmen bestätigen dabei nur diese Regel. Selbst moderne Anschauungen lassen sich in diese Grundauffassung mit einordnen (vgl. 8 und 9).

Speziell in Deutschland hat die theologisch orientierte Philosophie diesen Aspekt des Glaubens mit der *realen Existenz* einer Transzendentalwelt bereits umfassend untersucht. Das Ergebnis ist - ganz kurz gefaßt - als Zwei-Reiche- Lehre zu bezeichnen. Welche Erkenntnis und welche „Einsicht“ in der modernen christlichen Theologie allerdings fast „vergessen“ ist.

Ein Vergleich der Religionen untereinander erscheint unter dem Gesichtspunkt einer auch wissenschaftlich begründbaren Zwei-Welten-Theorie erneut von hoher Aktualität. In diesem Vergleich gewinnt die Auferstehung Jesu von den Toten plötzlich eine ganz neue und herausragende Bedeutung. Sie ist offenbar das Kriterium, alle Religionen untereinander auch neu zu ordnen.

1. Odin, Zeus, Jupiter

Die **germanische Kultur** ist nicht nur eine der ältesten Kulturen in Mitteleuropa, sondern zugleich auch der Erde insgesamt. Ihre Zeugnisse reichen etwa 8000 Jahre zurück, das ist etwa 6000 vor Christus (vgl. Schröcke 2008). Demgegenüber liegt die Quelle der Ägyptischen Kultur „nur“ etwa 3000 Jahre v.Chr (Djoser-Pyramide 2900 v.Chr.). Auch die griechische Kultur erlebte ihre Blütezeit „nur“ etwa um 500 v.Chr. Trotz dieser unterschiedlichen Quellen mit ihren unterschiedlichen Entstehungs- und Blütezeiten offenbaren uns alle diese alten Kulturen aber eine erstaunlich einheitliche Grund-Auffassung ihres Weltbildes: Es ist durchgehend ein Zwei-Welten-Modell des Lebendigen!

Das heißt: Zum einen existiert ein Leben des Menschen hier im diesseitig-irdischen Bereich, doch gibt es darüber hinaus auch eine „Welt“ als einen Bereich, der dieser irdischen Lebenswelt nicht angehört. „Jene Welt“ ist die Welt der Götter und Göttinnen, aber auch die Welt der bösen Geister und Dämonen. In welche Welt dann auch der Mensch eintritt, wenn dieses Leben nach seinem irdischen Tod einmal ein Ende findet. Nach dieser Auffassung ist der Tod kein „Ende des Lebens“, sondern eben nur ein Übergang! Der Tod ist das Tor, durch welches der Mensch (als solcher, in seiner Individualität) hindurchschreitet, um „danach“ ein Leben in einem gänzlich anderen Bereich zu gewinnen.

Dieses Grundmodell eines Lebens in „Zwei Welten“ ist in fast allen alten Kulturen gleich, wenn die Namen der Götter darin oder „jener Welt überhaupt“ naturgemäß auch ganz unterschiedlich sind. Von den ältesten Stammeskulturen angefangen bis zum Ende der Antike ist diese Grund-Vorstellung eines Lebens in Zwei-Bereichen völlig gleich. Und auch in den späteren monotheistischen Religionen ist dieses Grundmodell einer zwei-Welten-Existenz des Menschen als Individuum erhalten geblieben.

Dieses Grundmodell des Lebendigen als ein existentielles Leben in zwei Bereichen ist der sichere Leitfaden, der

allen folgenden Betrachtungen zugrunde liegt. Und es geht nun eigentlich nur noch darum, die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede zu kennzeichnen, die die Eigenart jeder einzelnen dieser historischen Glaubenslehren bestimmen. Besonders die germanische Kultur erreicht hier bereits eine Einsichten-Tiefe und eine Plastizität der Darstellung, wie sie später in anderen Kulturen kaum noch erreicht wird.

Odin, auch Wotan genannt, ist der höchste Gott der germanischen Mythologie. Ihn umgeben eine ganze Reihe weiterer Gottheiten, wobei das hierarchische Prinzip deutlich hervortritt: Der Mann ist das Oberhaupt des Volkes als einer ganzen Volks-Gemeinschaft, ebenso aber auch das Oberhaupt der Familie. Er bestimmt die Ordnung und das Handeln. Ohne in der Familie seine Frau jedoch zurückzusetzen, wie auch die Kinder nicht. Das urdemokratische Prinzip ist hier bereits vorgebildet: Jeder hat an seinem Platz das Notwendige zu tun. Und zwar unter der Leitung des erfahrenen Familien-Oberhauptes.

In ganz ähnlicher Weise ist ja auch eine Schiffsbesatzung organisiert: Der Kapitän ist die verantwortliche Instanz. Er ist die *Führer*-Persönlichkeit, die Entscheidungen fällt. Dem Kapitän als Leiter der Gemeinschaft ist das Wohl der gesamten Mannschaft sowie auch der Fahrgäste anvertraut. Eine solche wohlgeordnete Hierarchie läßt sich natürlich auch als „Diktatur“ begreifen, obwohl sie das in Wahrheit nicht ist. Daß sie es *nicht* ist, zeigt bereits die Ethik der Schiffs-Philosophie: Im Gefahrenfall verläßt der Kapitän als letzter das Schiff. Muß es sein, geht er mit seinem Schiff in den Untergang, in den Tod. Ganz allgemein heißt das: Der Chef opfert sich für seine Gefolgschaft, für seine Mannschaft. Und er schenkt ihnen damit Überleben und Freiheit (vgl. Joh. 18,8).

Die Gattin Odins ist Freya, auch Frigga oder Frigg genannt. Dieser Name steht im germanischen sinnbildlich für die Geliebte, die Gattin. Ursprünglich ist sie die Urmutter Erde, die Lebensmutter, in deren Schoß letztlich alles Leben wieder zurückfällt. Sie ist die liebe Gemahlin des hohen, lichten Himmels-Herrn, und hat, mit ihm über den Wolken thronend, an seinem Wesen Anteil. Sie ist damit auch das Urbild der irdischen (germanischen) Frauen. Wie Odin selbst kennt sie auch das künftige Schicksal in Form jedes Einzelschicksals, doch spricht sie keine Weissagungen aus.

In ihrem äußeren Erscheinungsbild gleichen die Göttergestalten den Menschen. Der Gott als solcher ist das Abbild des idealisierten Menschen. „Unter den Göttern sind ältere und jüngere gedacht. Odin ist ein älterer, bärtiger Mann, doch keineswegs gebrechlich, greisenhaft, vielmehr stattlich und ehrfurchtgebietend im Waffenschmuck, wie ein bejahrter, vielerfahrener, aber noch rüstiger und waffenfähiger Volkskönig. Thor ist eine blühende Männergestalt mit rotem Bart; Baldr ein strahlender, jugendschöner Held. Nach der Geburt wachsen die Göttersöhne oft wunderschnell zu großer Kraft hervor. Eine Nacht alt macht sich Wali, Odins Sohn, zur Rache Baldrs auf. ... Es liegt im lebenskräftigen Götterglauben begründet, daß der Gott ein höheres und längeres Leben führt als der Mensch. Unsterblichkeit und Ewigkeit im Vergleich zum kurzlebigen Menschen gebührt dem Gott“ (Golther, S.197).

So bilden sich die menschlichen Charaktere in den germanischen Göttern ganz allgemein ab: Heimdall - der Weise; Baldr - der Lichte; Loki - der Verschlagene. „Sein Ebenbild in höchster Vollkommenheit malt sich ein Volk in seinem Gotte aus. Der Gott steht in Beziehung zur Hauptbeschäftigung seines Volkes, er lenkt das Schicksal, das Los der Schlachten“ (ebd, S.201).

So ist die germanische Götterwelt das genaue Abbild der Menschenwelt. Und nicht nur in den Gestalten der Götter, sondern auch in ihren Lebensräumen bildet sich das irdische Leben ab. Asgard ist der Lebensraum der Götter allgemein, darin Wotans Burg Gladsheim. Mit dem riesigen Saal der Walhalla darin, in dem sich Festversammlungen, Fest-Gelage und Fest-Spiele ereignen. Richard Wagners „Sängerkrieg auf der Wartburg“ ist nichts anderes als die irdische Version einer solchen göttlichen Festveranstaltung. Und auch die Verbindung der Menschenwelt mit der Welt der Götter ist eindrücklich gegeben. Tapferkeit, Ehrlichkeit, Fleiß und Mut werden belohnt! Die in der Schlacht gefallenen Krieger werden als Helden von Walküren nach Walhall getragen, in welchem Bereich sie dann ewig leben und ungetrübte Freuden genießen. Die den Strohtod (d.h. im Bett) sterben, müssen dagegen zur Hel in die Unterwelt wandern.

Wie tief ist (oder war) die germanische Mythologie in das deutsche Denken und das „deutsche Wesen“ doch schon eingedrungen! Oder besser: Aus der germanischen Mythologie in das christliche Zeitalter übernommen. Allein drei Wochentage sind nach dieser Tradition benannt: Der Dienstag als der Things-Tag, der Gerichtstag; der Donnerstag als der Donars- oder Thors-Tag; und der Freitag als der Freyas-Tag. Das große und hehre Zwei-Welten-Bild einer ur-germanischen Welt-Anschauung bildet damit - noch bis heute - einen großen Teil unserer alltäglichen Begriffs-Basis, ohne diesen Ursprung freilich noch zu kennen und bewußt wahrzunehmen. Dieses germanische Zwei-Welten-Modell erneut auszugraben wäre wohl aller unserer Mühen wert.

Auch die **griechische Mythologie** hat dieses Zwei-Welten-Bild des Lebendigen verinnerlicht: Die Götterwelt ist das Abbild der Menschenwelt! Wobei die Götter lediglich andere Namen tragen als im nördlichen Kulturkreis. Doch treten auch die Eigenheiten und Besonderheiten der griechischen Mythologie charakteristisch hervor.

Der oberste Gott der Griechen heißt Zeus. Doch ist er nicht der eigentliche Ursprung. Er ist der Sohn des Kronos und der Gäa. Aus Angst vor dem Fluch seines Vaters verschlang dieser Kronos alle seine Kinder, mit Ausnahme des Zeus, der ihn später entthronte. Kronos wandelte sich dann zu Chronos, zum Gott der Zeit. Chronologie ist für uns heute der „selbstverständliche“ Zeit-Ablauf, als die Anordnung allen Geschehens auf der Zeitachse.

Doch zeigt diese Quellenforschung der Griechen schon das intensive Suchen nach dem Ursprung allen Seins und aller „Ereignisse“ überhaupt. „Homer erblickt in den Göttern eine von Zeus monarchisch regierte Aristokratie, Hera, Poseidon, Apollon, Ares, Hepkästus, Hermes, Aphrodite, Artemis, Athene; sie alle erscheinen menschlich nah in wesenhafter Gestalt und zugleich fern durch übermenschliche Erhabenheit und unsterbliches Dasein. Bei

Hesiod siegt in Zeus das Prinzip der Gerechtigkeit; er waltet, das soziale Leben formend, über den Menschen. Bei Homer sind Zeus, Hades, Poseidon die Söhne des Kronos. ... Die Olympier verdrängten die als göttlich-dämonische Wesen angeschauten Naturmächte, überwandnen sie jedoch nicht“ (Das kluge Alphabet, II, S.9).

Wie in der Ilias und der Odyssee des Homer (ca. 800 v.Chr.) so finden sich auch in dem germanischen Götterlied der Edda diese Götter-Geschichten aufgezeichnet, wenn dort auch wesentlich später (ca. 800 n.Chr.). Bis dahin zählte allein die mündliche Überlieferung. Alle diese Mythen versuchen eine naturhaft-symbolische Deutung des Naturgeschehens, da ihnen eine naturwissenschaftliche Deutung noch nicht möglich war.

In dieser Reihe ist die **römische Mythologie** nur die logische und konsequente Fortsetzung. Das Zwei-Welten-Modell einer Götter- und Menschenwelt bleibt auch hier erhalten. Nur die Namen der Götter haben sich wieder verändert. Oberster Gott ist nunmehr Jupiter, sogar in mehrfacher Gestalt: „Jupiter, altitalienische Himmelsgotttheit, als Jupiter-tonans der Gewittergott, als Jupiter-plurins spendete er Regen, als Jupiter-stator der Kriegsgott, als ‘Optimus Maximus’ (Bester und Größter) der römische Staatsgott, mit Juno und Minerva auf dem Kapitol verehrt; der griechische Zeus, mit dem er auch sprachlich gemeinsamer indogermanischer Herkunft ist, ebenso wie der altgermanische Ziu als Lichtvater“ (ebd, II, S.308).

So ragt die germanisch-griechisch-römische Kultur noch weit in unsere Gegenwart hinein. Was u.a. auch an den Planeten-Namen deutlich erkennbar wird: Merkur - der Götterbote; Venus - die Schönheitskönigin; Mars - der Kriegsgott; Jupiter - der Römergott; Saturn - der römische Erdgott, Schirmherr der Saaten, später dem griechischen Kronos gleichgesetzt; Uranus - der griechische Himmelsgott, Sohn der Gää, Vater der Kyklopen und Titanen; Neptun - der Gott des Meeres; Pluto - griechischer Gott des Reichtums und des Ackersegens. Die alt-antike Götterwelt umkreist uns also noch immer unablässig! Sicher mehr als nur ein symbolisches Zeichen. Und ein weiterer Grund, den indogermanischen Kulturkreis wiederum ganz neu zu entdecken.

2. Die Sonne war ihr Gott

So der Titel eines Buches von Zenon Kosodowski, in welchem er die ägyptische Götterwelt plastisch vor unseren Augen erstehen läßt. Und das hervorstechendste Merkmal dieser ganzen Kultur: Das Zwei-Welten-Modell des Lebens ist durchgängige Realität. Die Ägypter waren davon überzeugt, daß das Leben des Menschen nicht mit dem irdischen Tode endet, sondern es gibt eine Fortsetzung, ein „Danach“! Obwohl fast ein halbes Jahrhundert seit dem Erscheinen dieses Buches vergangen ist, und zwischenzeitlich weitere Erkenntnisse über den altägyptischen Kulturkreis gewonnen wurden, hat es von seiner Aktualität nichts eingebüßt. In Ägypten war es feste Überzeugung, daß ein „Jenseits“ existiert, welches so real ist wie unsere Welt. Und in welches „Reich“ jeder Verstorbene nach seinem Tode einmal eintreten muß.

Die Geschichte Ägyptens reicht vom Alten Reich (ab ca. 3000 v.Chr.) über das Mittlere Reich, das Neue Reich und

die Spätzeit bis etwa 400 v.Chr. Die Ägypter bezogen ihre Zeitrechnung nicht auf einen festen Ausgangspunkt, sondern sie zählten sie nur nach der Aufeinanderfolge der Pharaonen. Neben dem Pharaon besaßen auch die Priester große Macht, mit ihrer Verbindung hin zum Totenreich. Die Götterwelt ist ähnlich umfangreich wie in der indogermanischen Kultur. Allerdings gibt es eine Ausnahme: Amenophis IV., genannt Echnaton. Gleichsam „aus dem Nichts“ heraus entwickelt er eine völlig neue Glaubenslehre: Die monotheistische Religion eines Ein-Gott-Glaubens. Darüber berichtet Kosidowski (S.140): „Dieser Pharaon war einer der interessantesten Herrscher auf dem ägyptischen Thron. Dank seiner in Keilschrift abgefaßten diplomatischen Korrespondenz, die man in den Ruinen seiner Residenz nahe dem heutigen Tell-el-Amarna fand, wissen wir heute besser über ihn Bescheid als über einen beliebigen anderen ägyptischen König. Seine stürmischen Reformen revolutionierten die uralten Traditionen Ägyptens und lösten Konflikte von ungewöhnlicher Schärfe aus.“

Die Revolution Echnatons bestand darin, daß er statt eines ganzen Götterhimmels nur einen einzigen Gott gelten ließ, den er Aton nannte. Daher auch sein Name: Echn-Aton. Er entwickelte sich zum Stifter einer bis dahin einzigartigen mono-theistischen Religion. An die Stelle des bisher höchsten Gottes Ra setzte er eine abstrakte Gottheit, die er mit Aton, das heißt: „Sonnenscheibe“ bezeichnete. Symbol dieses Gottes war das Bild der Sonne, umgeben von Strahlen, die in menschlichen Händen endeten. Kosidowski kennzeichnet diesen Gott (S. 150): „Aton nahm in der Lehre des Pharaon allerdings nicht einen von zahlreichen Plätzen in einem polytheistischen Götterhimmel ein: Er war der *einzigste* Gott in der ganzen Welt. Er zeigte sich nicht in Menschengestalt und war unsichtbar, eine Kraft, die auch die Sonne geschaffen hatte und Urquell alles dessen war, was auf Erden wächst und lebt. ... Es ist eine erstaunliche Tatsache, daß Amenophis eine monotheistische Religion schuf, obwohl er kein historisches Vorbild hatte, auf das er sich hätte stützen können. Aus diesem Grund ist er nicht nur als ein origineller religiöser Denker zu betrachten, sondern auch als Vorläufer der späteren Schöpfer mono-theistischer Religionssysteme. Moses sagt, daß er in Heliopolis die ‘Weisheit Ägyptens’ gelernt habe. Es ist also nicht ausgeschlossen, daß zwischen der jüdischen Religion und dem Atonkult Berührungspunkte bestanden; das könnte unter anderem durch die Analogie zwischen einer Hymne an Aton und dem 115. Bibelsalm nahegelegt werden. ... Amenophis IV. brach entschieden mit der Vergangenheit: Er änderte seinen Namen in Echnaton, das bedeutet: der Schild Atons. Um sich vom Einfluß der Priester gänzlich zu befreien und Theben auf die Rolle einer Provinzstadt hinabzudrücken, errichtete er sich in der Nähe des heutigen Tell-el-Amarna eine neue, prunkvolle Residenz, die er ‘Stadt des Sonnenhorizontes’ nannte.“

Natürlich ruft diese „Revolution“ der religiösen Vorstellungen den Protest der Priester hervor, die in ihrer Macht nun beschnitten und eingegrenzt sind. Sie tun nach dem Tode dieses Pharaon deshalb alles, seinen Namen auszutilgen. So schreibt Kosidowski weiter: „Als Davis die Hyroglypheninschriften auf dem Sarg untersuchte, sah er sich vor einer rätselhaften Erscheinung, für die es in der

Ägyptologie bislang kein Beispiel gab. An allen Stellen der Inschriften, an denen der Name des Toten hätte stehen müssen, waren die Schriftzeichen mit einem scharfen Instrument ausgekratzt. Um die in Binden gewickelte Mumie schlang sich, wie in solchen Fällen üblich, ein schmales Band aus Goldblech, in das ein Gebet an den Sonnengott eingepreßt war. Auch hier war der Name des Verstorbenen entfernt, man hatte ihn herausgeschnitten, so daß nur ovale Öffnungen geblieben waren. Alles deutete darauf hin, daß sich jemand alle Mühe gegeben hatte, den Namen des Toten aus dem Gedächtnis der Menschen zu tilgen. Erst an weniger sorgfältig ausgekratzten Stellen ließ sich mit Hilfe des Vergrößerungsglases der Name des Pharaos entziffern: Echnaton.“

Diese Verfahrensweise der Verbannung eines echten Revolutionärs ist in der menschlichen Geschichte freilich kein Einzelbeispiel. Sie reicht von diesem frühen Zeugnis durch unsere gesamte Geschichte hindurch. Bis hin zu Luther, der infolge seiner Lehre „in Acht und Bann“ getan wurde. Die Acht war das Ausstoßen aus der weltlich-reichsbestimmten Gemeinschaft, der Bann der Ausschuß aus der kirchlichen Gemeinde. Solche Ausschlüsse lassen sich weit über Luther hinaus sogar bis in das moderne naturwissenschaftliche Zeitalter hinein verfolgen, wie die Namen Galilei, Ohm, Maxwell, Planck und Einstein zeigen. Doch setzt sich „die Wahrheit“ großer Entdeckungen und Erfindungen schließlich doch durch. Ein großer Denk-Umbruch ist eben kein Sonntagsspaziergang, sondern er rührt an die Grundfesten unseres Seins und unserer Vorstellungen über unser Leben. Auch geistig gibt es offenbar ein Trägheitsgesetz.

Die ägyptische Archäologie förderte aber noch ganz andere Wahrheiten ans Licht. Die Pharaonen wurden zunächst im Tal der Könige bestattet. Doch nahmen die Grabschändungen derart überhand, so daß in einem nicht weit entfernten Talkessel eine neue große Grabkammer ausgehauen wurde. Wohin heimlich viele Mumien umgebettet wurden. „In der unterirdischen Gruft fand man aber nicht die Mumie des Königs Menephtah (Menephtah, Marenptah, war der Sohn und Nachfolger von Ramses II. Die Dauer seiner Regierungszeit ist nicht genau bekannt). Bei den Leuten, welche die Bibel für eine zuverlässige historische Quelle hielten, löste diese Tatsache Genugtuung aus, denn Menephtah war jener Pharaos gewesen, der die Juden auf ihrer Flucht aus Ägypten verfolgte, und der in den Fluten des Roten Meeres versunken sein soll. Der Umstand, daß seine Mumie in dem Sammelgrab fehlte, wurde als Bestätigung der biblischen Erzählung ausgegeben.

Doch zwölf Jahre später gelang eine neue große Entdeckung. Im Tal der Könige legte man das Grab Amenophis' I. frei, das die Mumien von dreizehn weiteren Pharaonen enthielt, unter ihnen auch die des biblischen Menephtah. Damit wurde deutlich, daß dieser Pharaos nicht in den Meereswogen umgekommen, sondern eines natürlichen Todes gestorben ist. Man äußerte zwar den Verdacht, seine Leiche sei von den Wellen an den Strand gespült und im Anschluß daran einbalsamiert worden, doch die anatomische Untersuchung der Mumie ergab keine Spuren von Verwesung, wie sie die Einwirkung des Meerwassers hätte hervorrufen müssen“ (ebd, S. 136).

Die Archäologie, sowie auch die Naturwissenschaft ganz allgemein, kann also durchaus darüber entscheiden, ob und in welcher Weise uns antiquarische - auch biblische - Quellen die Ereignisse so überliefern, „wie sie wirklich gewesen sind“ (nach v.Ranke). Oder ob es sich um Berichte handelt, die einer bestimmten Geisteshaltung verpflichtet und in sie eingebunden sind (vgl. dazu u.a. auch Finkelstein 2002: Keine Posaunen vor Jericho).

3. Gott Jahweh - und der Gesetzgeber Mose

Der eigentliche Stammvater Israels und der Juden ist der Prophet Abraham, ca. 2000 v.Chr. Er zog von seinem ursprünglichen Wohnsitz Ur nach Kanaan. Auch hier sind bereits enge Bindungen zur Vorgeschichte erkennbar. Denn Ur ist das ursprüngliche Uruk, der Schauplatz des Gilgamesch-Epos.

Gilgamesch war der fünfte Herrscher der 1. Dynastie von Uruk (Eanna). Er war der Erbauer der mächtigen Mauer um Uruk, über 10 km lang und zwischen 4 und 5 Meter hoch. Das Epos berichtet von seiner Suche nach dem ewigen Leben und nach ewiger Jugend. Mit Hilfe des Fährmannes Urschanabi gelingt ihm die Fahrt über das Totenwasser in jenes jenseitige Ewigkeitsreich, hin zu Utnapischtim, dem Ewigen, dem Entrückten. Utnapischtim war einst auch nur ein Mensch, doch opferte er den Göttern, die ihm dafür Unsterblichkeit verliehen.

Das Gilgamesch-Epos enthält auch einen Sintflut-Bericht, wie er ähnlicher dem alttestamentlichen Bericht über dieses Ereignis nicht sein kann. Doch Gilgamesch darf nicht in jenem Ewigkeitsreich bleiben. Er kehrt zurück ins irdische Leben und wird ein bedeutender Herrscher, von dessen Wirksamkeit die Reste der Uruk-Mauer noch heute künden.

Bedeutende Jenseits-Kenntnisse besaß auch der alttestamentliche Patriarch Abraham. Er ist der Verfasser jenes geheimnisvollen „Buch Jezirah“, welches erstmals 1870 in der Übersetzung von Johann Friedrich v. Meyer im Reclam Verlag erschienen ist. In ihm ist die gesamte kabbalistische Lehre niedergelegt, die später - und offenbar bis heute - eine so bedeutende Stellung in der israelitischen Geheimlehre besitzt. Es ist ein Lehrbuch, mit dessen Hilfe sich wahre Wunder erzielen lassen! Angefangen von den Wundern des Mose bis hin zum Bau des mächtigen Golem durch Rabbi Löw, den „Maharal von Prag“, etwa um das Jahr 1600. Das Buch Jezirah beginnt mit den 32 Wegen der Weisheit, und beschreibt in sechs weiteren Kapiteln die weitreichenden magischen Beziehungen zwischen Zahlen, Buchstaben und dem Leben des Menschen.

Die herausragende Bedeutung des Mose besteht in seiner gesetzgeberischen Tätigkeit. Nach dem biblischen Bericht fand er zwei mit den zehn Geboten beschriebene Tafeln auf dem Berge Sinai (2.Mo.31,18). Doch scheint es eher wahrscheinlich, daß er infolge seiner Kenntnisse und seiner Erfahrungen diese Gebots-Texte selbst verfaßt und niedergeschrieben hat, was ihren Wert aber keineswegs mindert. Im Gegenteil zeigte sich, daß diese Forderungen - als Gebote bzw. als Verbote - zur Richtschnur für die Entwicklung eines ganzen Volkes für mehr als ein Jahrtausend

send werden konnten. Und welche Forderungen noch bis heute uneingeschränkt gültig sind.

Diese Gebote lassen sich in zwei Hauptgruppen einteilen. Die erste Gruppe beschreibt die Beziehungen des Menschen zu Gott (hier: JHWH), die zweite Gruppe enthält Forderungen nach dem Zusammenleben von Menschen in dieser irdischen Welt. Du sollst nicht töten! Du sollst nicht stehlen! Du sollst Vater und Mutter ehren! Du sollst nicht falsch Zeugnis geben! Diese letzte Forderung im Klartext: Du sollst nicht lügen! Wo stünde der Mensch und die gesamte Menschheit heute, gäbe es diese Forderungen nicht? Doch läßt unsere heutige Gesellschaft in ihrem Verfall bereits deutlich die Folgen erkennen, wenn diese humanistischen Forderungen nicht mehr eingehalten werden.

Wie sie auch während der gesamten israelischen Entwicklungszeit seit Mose mehr oder weniger nicht eingehalten wurden. Stets wurden Katastrophen, verlorene Kriege, Entführungen in Gefangenschaft (Ps.89,31ff; Jes.24; u.a.) gedeutet als die Folge der Nichteinhaltung dieser Gebote. Die jüdische Hierarchie der Priester und Rabbinen hatte sich oft genug vom Volke entfernt und ihren eigenen Lebensstil gelebt, abgehoben und hoffärtig, wie dieser Verfall konkret im Matthäus-Evangelium, Kapitel 23, geschildert wird. So konnte es also nicht weitergehen! Und Gott der HERR offenbarte sich erneut den Menschen! Er sandte seinen Sohn Jesus herab zur Erde. Seine Auferstehung von den Toten bestätigt diese Seine Sendung in einmaliger Weise: Jesus wurde zum Christus!

4. Gott-Vater - und sein Sohn Jesus Christus

Außergewöhnliche Umstände erfordern auch außergewöhnliche Maßnahmen. So sagt es der Volksmund. So hat es sich schon oft in der Geschichte im Ganzen als auch im Leben des einzelnen Menschen als notwendig erwiesen. Und an einem solchen außergewöhnlichen Punkt war die menschliche Geschichte nun angekommen. Zeit zerrinnt zwischen den Fingern, wenn man nicht einen festen Bezugspunkt besitzt. Und dieser Fixpunkt im unaufhaltsamen Ablauf der Zeit wurde mit dem Kommen Jesu in diese irdische Welt nun gesetzt.

Die Ägypter kannten einen solchen Fixpunkt noch nicht. Sie rechneten nur in der laufenden Reihenfolge der Pharaonen. Und in Israel hatte der Verfall ihrer Führungsschicht ein hohes Ausmaß erreicht, wie es Matthäus 23 darlegt. Auch anderswo läßt sich kein solcher allgemein gültiger Fixpunkt in der Zeit erkennen. Jede Kultur besitzt hier ihren eigenen Zeit-Maßstab, oft noch bis heute. So wurde dieser Fixpunkt als der „Nullpunkt“ der Zeit mit dem Kommen Jesu in diese irdische Welt nun ein für allemal gesetzt. In einer ganz konkreten geschichtlichen Situation. Als das Land Israel von den Römern besetzt war. Als Pontius Pilatus dort Statthalter war. Als der Kaiser Augustus von Rom aus das gesamte römische Imperium befehligte, und damit die gesamte damals bekannte Welt beherrschte.

In dieser Zeit wurde Jesus geboren. Im Jahre 1 unserer Zeitrechnung. Nicht im Jahre Null, denn die Null kannte man damals noch nicht. Deshalb begann das dritte Jahrtausend auch am 1. Januar 2001, nicht schon im Jahre 2000. Dieser Zeitpunkt der Geburt Jesu als das Jahr 1 wurde im

Mittelalter von dem römischen Abt Dionysius Exiguus gesetzt. Wenn sich später auch herausstellte, daß die Geburt Jesu bereits im Jahre 7 vor Christus erfolgte.

Um die Geburt Jesu ranken sich viele Geschichten. Niedergelegt im Neuen Testament, sowie auch in anderen Schriften, den nicht kanonischen Evangelien (und anderen Texten, vgl. z.B. die Nag Hammadi Schriften). Ein wahrhaft *wunderbares* Geburts-Ereignis ist diese Jesus-Geburt: Geboren von einer Jungfrau. „Gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater“, wie es im Nizänischen Glaubensbekenntnis heißt. Doch das allein ist noch keine herausragende Besonderheit. Auch Buddha und Laotse werden außergewöhnliche Geburtsursachen zugeschrieben. Möglich oder nicht möglich? Das hat die Wissenschaft noch zu klären. Außergewöhnliche Zufallsereignisse böten eine Erklärung, wie zugleich auch andere Wunder-Erklärungen.

Neben dem Setzen eines *Fixpunktes der Zeit* in der menschlichen Geschichte zeigt das Wirken Jesu in unserer irdischen Welt noch zwei weitere herausragende und einmalige Besonderheiten. Das ist zum einen seine Lehre über Gott als Trinität. Zum zweiten ist es seine Auferstehung von den Toten.

Mit diesen drei Fakten

- Setzen eines Anfangspunktes in der an sich unaufhaltsamen Zeit
- Trinität Gottes als Gott-Vater, Gott-Sohn und Gott-Heiliger-Geist
- Auferstehung von den Toten

ist nun der Grundstein gelegt, der die gesamte weitere Entwicklung der menschlichen Gesellschaft als einer christlichen Gemeinschaft bestimmt.

Punkt. Basta. Ende. Oder besser: Der eigentliche **Anfang** ist damit gesetzt, von dem aus der Entwicklungsweg unserer menschlichen Gemeinschaft, als einer Gemeinde, nun wirklich erst *beginnen* kann. Wesentliche Elemente dieser Entwicklung sind das Verständnis „des Nächsten“, die Suche nach der Wahrheit und nach dem wahren Gott, die Abkehr von Kriegen, und die Suche nach dem wahren Sinn unseres Lebens. Auf diesem Wege sind wir bereits bis zu unserer heutigen Erkenntnishöhe aufgestiegen. Wenn uns dabei auch der eigentliche Hintergrund dieses unseres christlich-abendländischen Aufstieges etwas aus dem Blickfeld geraten ist. Doch diese Verbindung läßt sich wieder finden.

Aus unserer heutigen Sicht ist diese *Verbindung* die Brücke zwischen Wissen und Glauben, welche (erneut) zu finden ist. Konkret ist es die Brücke zwischen unserer Naturwissenschaft einerseits und der uns von Jesus vermittelten Lehre über den Bau unserer Welt andererseits. Welche Lehre die Existenz eines Himmlisch-Göttlichen Reiches einschließt! Die Lehre Jesu wird damit zu einer Lehre über den Bau unserer Welt insgesamt, deren beide Pfeiler - Wissen über die Natur und die Verheißung eines ewigen Lebens - nichts anderes darstellen als eine große Einheit, welche lediglich auf zwei Stützen ruht.

5. Gott Allah - verkündet durch Mohammed

Trotz der Einmaligkeit des Kommens Jesu und seiner Gottesbotschaft gab es auch noch nach ihm Gotteskundler,

wie sie auch schon vielfach vor ihm aufgetreten waren. Ein solcher post-christlicher Gotteslehrer war Mohammed (569 - 632). Der von ihm verkündete Gott trägt den Namen Allah. Wer von den beiden letzten großen Propheten aber hat recht? Wer wird recht behalten? Die Geschichte gab bereits eine erste Antwort.

Mohammed gewann im Laufe seines Lebens die Überzeugung, daß er der auserwählte Gesandte sei, der den Arabern die göttliche Botschaft zu offenbaren habe, die ihnen bisher noch nicht zuteil geworden sei. Infolge seines Wirkens gelang eine weitgehende Einigung der arabischen Stämme, und demzufolge auch ein geistiger Aufstieg. Dieser drückte sich u.a. in mathematischer Form aus, so merkwürdig das auch klingen mag. Den Arabern gelang die Einführung der Null in das Zahlensystem, eine nicht zu unterschätzende Leistung! Denn dort wurde ein Zeichen gesetzt, es wurde ein Symbol gefunden für ein *Etwas*, was es „in Wirklichkeit“ gar nicht gab. Für die nachfolgende physikalische und technische Entwicklung auch in Europa eine unbedingte Voraussetzung.

Gesellschaftlich stehen sich im Spanien des 14. Jahrhunderts Christentum, Judentum und Islam etwa gleichrangig gegenüber. Doch während das Christentum in Europa mit der Renaissance und später mit der Aufklärung einen gewaltigen Aufschwung erlebte, blieb der Islam auf seiner Entwicklungsstufe stehen. Einzigartiges Beispiel für diesen christlichen Aufschwung ist der Aufbau einer korrekt gegründeten Physik und Technik, deren Grundlagen Isaak Newton mit seinen „Mathematischen Prinzipien der Naturlehre“ legte. Nach seinem eigenen Zeugnis geht diese Arbeit auf die Lehre Jesu zurück. Als Folge ergab sich u.a. die Himmelsmechanik mit der Deutung und Berechnung der Planetenbahnen. Dazu wurde technisch auch der Bau der Dampfmaschine möglich, sowie später weiterer Motorentypen. Eine solche Entwicklung aber hat der Islam nicht aufzuweisen! Wie auch keine andere der in der Welt gegründeten Religionen.

In der Gottes-Deutung fällt der Islam auf den „einfachen“ monotheistischen Gottes-Glauben wieder zurück. Die Trinitätslehre bleibt ausgeblendet. Sie wird dort bis auf den heutigen Tag abgelehnt, z.T. sogar spöttisch verhöhnt: Ihr Christen glaubt ja an drei Götter statt an einen einzigen Gott.

Mohammeds Lehre ist im Koran niedergelegt. Die einzelnen Abschnitte werden als Suren bezeichnet, die - mit Ausnahme der ersten Sure - nach ihrer Länge geordnet sind. Sure 2 enthält die geschichtliche Entwicklung und Darstellung des christlich-mohammedanischen Glaubens auf nicht weniger als 40 Seiten. In der dritten Sure wird dieses Thema mit weiteren 23 Seiten fortgesetzt. Die Kernaussagen befinden sich dagegen in kurzen Darstellungen am Schluß des Koran, so daß - nicht unberechtigt - die Empfehlung gilt, den Koran vom Ende her zu lesen. Eindeutig sind in den Text auch damalige sehr aktuelle Bezüge mit eingeflossen. Mohammeds Onkel Abu Lahab versuchte damals eine erste Zusammenkunft der Mohammed-Gläubigen durch böse Bemerkungen und Steinwürfe zu sprengen. Die Reaktion darauf gibt die Sure 111: „Verderben über die Hände Abu Lahabs und Verderben über ihn! Nichts nützte ihm sein Gut und sein Gewinn. Brennen wird er im Feuer, dem lohenden, und ebenso seine Frau,

die Holzträgerin, mit einem Strick von Palmenfasern um ihren Hals.“

Die Verbindung unserer Diesseits-Welt mit einem jenseitig-transzendenten Bereich ist nicht nur gegeben, sondern wird durchgängig als sehr enge Beziehung dargestellt. Gute Taten werden im Paradies belohnt, böse Taten in der feuerlohenden Hölle bestraft. Gute Taten sind dabei aber nicht nur das Gute „an sich“, sondern es sind vor allem solche Taten, die der Ausbreitung des muslimischen Glaubens dienen. Selbstmord-Attentäter gelangen also sofort ins Paradies, wenn sie ihre Taten „im Namen Allahs“ verüben. Allah ist generell der allmächtige Herr, der auch jedes Einzelschicksal bestimmt. Abtrünnigkeit von diesem Glauben zieht das Höllenfeuer im Jenseits nach sich, so z.B. Sure 87,10ff: „Ermahnen läßt sich, wer da fürchtet, doch der Bösewicht geht ihr aus dem Weg, er, der im großen Feuer brennen wird.“ In welcher Sure zu Beginn zugleich Allahs alleinige Macht beschrieben wird: „Preise den Namen deines Herrn, des Höchsten, der da geschaffen und gebildet hat, der (allein) bestimmt und leitet, der die Weide hervorbringt, und sie zu versengter Spreu macht.“

Von einer selbstverantworteten Freiheit des Menschen als eigenständige Persönlichkeit - und damit auch ihrer Individualität - kann also kaum die Rede sein. Und gerade diese Freiheit war es, die Jesus den Menschen brachte, Joh. 8,36: „Wenn euch nun der Sohn frei macht, so seid ihr recht frei.“ Frei vor allem zum selbständigen Denken und Handeln. Selbst auf die Gefahr der Sünde hin. Und nur durch diese dem Menschen geschenkte Freiheit war der Aufstieg möglich, der allein im christlichen Abendland in der bekannten Form erfolgte. Welchen Aufstieg auch Fehler, Kriege, Feldzüge und Kreuzzüge nicht hindern konnten, wie die Geschichte hinlänglich gezeigt hat.

6. Gott Brahma - lebendig in Krishna

Eine der ältesten und auch vielgestaltigsten Religionen ist der Brahmanismus, der auch Hinduismus genannt wird. Diesen letzten Namen trägt er nach dem Fluß Indus: Die Bewohner in dieser Region wurden von ihren nördlichen Nachbarn dementsprechend als Hindus bezeichnet. Welcher Name dann für eine gesamte und große Religion eingeführt wurde.

In der Entwicklung der Hindu-Religion werden drei große Phasen unterschieden: Die vedische Periode, die mittelalterliche oder klassische Periode, und die Spätzeit der islamischen Vorherrschaft. Die heiligen Schriften dieser Religion heißen Veda, das ist: Heiliges Wissen. Die älteste Form bestand in der Verehrung einer Vielzahl von Gottheiten, welche zum großen Teil Naturerscheinungen repräsentieren, wie Himmel, Erde, Sonne, Mond, das Feuer, u.a. „Durch Umkleidung mit Mythen sind sie im Laufe der Zeit zu himmlischen Persönlichkeiten mit ganz eigenem Charakter geworden. So der Gott Indra, der ursprünglich wie der nordische Thor wohl ein Gewittergott war, später aber als Götterkönig und Vorbild des Kriegerturns eine bedeutende Rolle spielt“ (v.Glasenapp 1991, S. 28.)

Um die Mitte des 1. Jahrtausends vor Christus geht das indische Altertum als die vedische Periode in ihre klassische Periode über. Es ist eine Entwicklung, die gleichsam schon in eine Vorstufe der Trinitätslehre führt. Der oberste Gott ist Brahma, der sich in seinen beiden Gegensätzen

äußert: In den Gottesgestalten Vishnu als dem guten Gott, und seinem bösen Gegenspieler Shiwa. Wenn der böse Shiwa die alte Welt durch seinen dämonischen Tanz zerstört hat, läßt das Lächeln Vishnus wiederum eine neue Welt entstehen. Die Polarität als eine „Komplementarität“ ist in dieser alten Religion also bereits vorgezeichnet, ein Beispiel für die Ursprünglichkeit dieser unserer modernen Denkweise.

Der Gott Brahma, der bei der Entstehung der Welt eine maßgebende Rolle spielt, und der die heiligen Veden verkündet, ist jedoch nur eine Personifikation des ursprünglichen „Brahma“, und zwar als Neutrum! „Ungeachtet seiner Herkunft und der Bedeutung, die ihm ursprünglich beigelegt wurde, ist er doch auf die Dauer nicht zu einer alle anderen Götter überragenden Stellung gelangt, und gilt heute den meisten Hindus nur als der Demiurg, der Weltbaumeister, der aus den schon vor ihm vorhandenen Bestandteilen die Welt ordnet, und die nach einer Periode der Ruhe wieder in den Kreislauf des Werdens zurückkehrenden Seelen mit den erforderlichen Leibern versieht“ (ebd., S.32). Die Wiedergeburtstheorie aller Individuen wird damit zum unaufgebbaren Bestandteil dieser Lehre.

Wesentlich erfolgreicher war in dieser Glaubenslehre der Entwicklungsweg Vishnus. Vielen Hindus ist er der höchste Gott überhaupt. Seine irdischen Avatares (Herabkünfte, Inkarnationen, Inkorporationen) sind sowohl die Gestalten Rama als auch Krishna. Rama war ein Prinz, er wird später der König von Ayodhya. Noch bedeutender aber wurde Krishna (der „Christus“ im Sinne des christlichen Glaubens). Auch er ist königlichen Geblütes. „Da seinem Oheim, dem grausamen König Kausa von Mathura, prophezeit worden war, er werde durch Krishna getötet werden, ließ dieser alle neugeborenen Knaben seines Reiches umbringen. Krishna entging jedoch diesem bethlehemitischen Kindermord und wuchs unerkannt unter Hirten auf, wo er schon als Knabe wunderbare Taten vollbrachte und der Liebling aller Hirtinnen wurde. Später tötete er Kausa, und führte als Herrscher von Mathura siegreiche Kämpfe. Krishnas Heldentaten, Liebesabenteuer und Weisheitsworte bilden eines der beliebtesten Themen der indischen Dichtung“ (ebd., S.33).

Von dieser Beliebtheit zeugt u.a. auch das Buch: „Krsna - Die Quelle aller Freude“. Darin heißt es im Vorwort: „Krsna ist die höchste Persönlichkeit Gottes, der höchste Herrscher. Er hat einen ewigen, glückseligen, spirituellen Körper. Er ist der Ursprung aller Dinge. ... Im vorliegenden Krsna-Buch werden alle seine Taten beschrieben, die ER als scheinbar menschliches Wesen ausführte. Obwohl Krsna die Rolle eines Menschen spielt, behält ER immer Seine Identität als die höchste Persönlichkeit Gottes. ... In der Bhagavad-Gita wird im zwanzigsten Vers des 8. Kapitels gesagt, daß es noch eine andere, ewige Natur gibt, den spirituellen Himmel, der transzendental zur manifestierten und unmanifestierten Materie ist. Die manifestierte Welt kann in der Form von vielen Sternen und Planetensystemen gesehen werden, sie besteht aus Sternen und Planeten wie Sonne und Mond. Doch jenseits davon existiert ein unmanifestierter Teil der Schöpfung, der niemandem, der sich in dem gegenwärtigen grob-stofflichen Körper befindet, zugänglich ist. Und jenseits dieses Bereiches der unmanifestierten Materie liegt die spirituelle Welt. Diese

Welt wird in der Bhagavad-Gita als das höchste und ewige Reich beschrieben, das niemals vernichtet wird. Die materielle Natur ist der wiederholten Schöpfung und Vernichtung unterworfen, doch die spirituelle Natur bleibt für ewige Zeiten, wie sie ist.“

Zwei herausgegriffene Zitate aus der Bhagavad-Gita (v.Glasenapp, Reclam 1955) können diese Grundhaltung der Existenz einer transzendenten Welt in aller Klarheit noch weiter verdeutlichen. Zunächst sieht der Vers 13 im 2. Gesang die Seele und den Geist in ihrer irdischen Entwicklung:

„Denn wie die Seele jetzt im Leib
Zum Knaben, Jüngling, Greise wird,
So lebt sie auch im neuen Leib:
Das glaubt der Weise unbeirrt.“

Das Gute „an sich“ bleibt in aller Ewigkeit bestehen (6. Gesang, Vers 40):

„In dieser wie in jener Welt
Kann niemals einer untergehn,
Der etwas Gutes hat getan,
Denn das, was gut, bleibt stets bestehen.“

Doch bleibt die Seele des Menschen „dort“ nicht ewig, sondern sie erfährt ihre irdische Wiedergeburt, wie der anschließende Vers 41 sogleich verkündet:

„Zur Welt der Frommen geht er ein
Und lebt zunächst dort viele Jahr’,
Dann wird er wiederum erzeugt
Als Sohn von einem frommen Paar.“

Diese Wiedergeburtstheorie wird vom Christenglauben jedoch verworfen (Hebr. 9,27): „Wie dem Menschen gesetzt ist *einmal* zu sterben, danach das Gericht.“ Eine Transzendental-Welt ist trotzdem in beiden Fällen unbezweifelte Realität.

Diese polare Sicht der gesamten Schöpfung in Form einer Zwei-Welten-Existenz ist aber zugleich Ergebnis unserer modernen Naturwissenschaft, wofür wir den Begriff der Komplementarität gefunden haben: Welle-Teilchen; Materie-Antimaterie; Gesetz-Zufall; auch: Stoff-Geist. Und die weitere Extrapolation ergibt: Es existiert eine dreidimensionale stofflich-energetische Raum-Welt mit einem Zeit-Ablauf darin, komplementär dazu aber auch eine vierdimensionale Ewigkeitswelt! Welche beiden Welten (als **3D+Zeit**-Welt und **4D**-Welt) in einer sehr unmittelbar engen und un-auflösbaren Wechselwirkung stehen.

7. Buddha - kein Gottessohn

In gleicher Weise lassen sich nun auch alle weiteren Religionen auf ihren Weltbild-Inhalt untersuchen. So predigte Buddha zwar ein Zwei-Welten-Modell, doch lehnt er die Existenz eines Gottes in diesem seinem Weltbild ausdrücklich ab: „Ich selbst habe meine Erkenntnisse aus eigenem Wissen und aus eigener Kraft gewonnen, wessen Anhänger also sollte ich mich nennen?“ So etwa seine Meinung darüber.

Seine „Erleuchtung“ erhielt Buddha angeblich unter einem Feigenbaum, in welcher Situation er offenbar mit jener „Geistigen Welt“ in einen engen Kontakt geriet. Ganz ähnlich dem „Abenteuer“ des Mose am brennenden Dornbusch. Über welche „Kontakte“ auch weitere alttestament-

liche Propheten berichten, bis schließlich hin zum Apostel Paulus und seinem Damaskus-Erlebnis. Sowie - zentrales Ereignis der gesamten Weltgeschichte - Jesus in seinen drei Versuchungen (Mt. 4). Jeder dieser „Kontakte“ führt nun zur Ausarbeitung einer jeweils eigenen „Theorie“, oder zumindest zu einer Prophezeiung als Deutung dieses ur-persönlichen Ereignisses des Betroffenen. Das Ergebnis der Versuchungen Jesu ist die Erkenntnis Seiner Gottes-Sohnschaft, niedergelegt in den Evangelien. Das Ergebnis einer solchen „Begegnung“ ist auch die Lehre des Mose. Ebenso auch die Lehre des Buddha. Wobei seine Lehre ebenso wie im Hinduismus ihrem Wesen nach ebenfalls eine Wiedergeburt-Lehre ist.

Für Buddha bildet der Mensch keine Ganzheit, sondern das Individuum löst sich für ihn auf in lauter Einzelfaktoren, die Dharma genannt werden. Ihr Auftreten und ihre Kombination sind aber nicht zufällig, sondern einer strengen Gesetzmäßigkeit unterworfen. Im Tode löst sich diese Kombination auf, um nach der Wiedergeburt ganz neu zusammengesetzt zu werden. Kriterium dafür sind die guten und schlechten Taten des Menschen in diesem irdischen Leben. Gute Taten bedeuten späteren Aufstieg, böse Taten den Abstieg, bis hin zur Wiedergeburt als Ratte oder als Schlange. Der Seinsbereich zwischen dem Tode und der Wiedergeburt wird Zwischenzustand genannt, im Buddhismus Bardo, was „Lücke“ bedeutet. Hat der Mensch das absolut Gute erreicht, so scheidet er aus dem zwangsweisen Wiedergeburt-Zyklus aus, und er gelangt ins „Nirwana“, ins „Nichts“. Dort gibt es kein Weiterleben, sondern es ist die Auslöschung des Individuums im Sinne seiner „Erlösung“. Aber kann darin der Sinn des Lebens gesehen werden? Die Moral liegt hier im Diesseits: Handle und werde gut! So weit, so gut. Doch nur deshalb, um einmal im Nichts „zu verschwinden“?

8. Die Materie war ihr Gott

Die Sonne ist kein Gott, sondern nur ein Gestirn am Firmament. Und trotzdem wurde sie von den alten Ägyptern als Gott angesehen, was in dem Kosidowski-Titel: „Die Sonne war ihr Gott“ deutlich zum Ausdruck kommt.

Doch auch „die Materie“ ist kein Gott. Trotzdem wird sie von den Materialisten gleichsam als „Gott“ angesehen. Auch wenn dies expressis verbis nicht derart deutlich zum Ausdruck kommt. Der Theologe Ernst Lerle brachte diese Sicht einmal mit nur einem kurzen Satz auf den Punkt: Die Materie ist der Gott der Materialisten. Was sich bei näherer Untersuchung ihrer Philosophie - als ihres angeblich atheistischen Weltbildes - auch klar nachweisen läßt. Denn die Macht des christlich-allmächtigen Gottes wird in der materialistischen Philosophie „der Materie“ zugeschrieben! Insofern wird „die Materie“ nun zwar nicht zum Gott, wohl aber zum Götzen der Materialisten.

Der Materialismus stößt mit dem Versuch seiner Weltklärung vor bis zu der grundsätzlichen Frage: Was ist primär in der Welt? Hat ein Gott die Welt geschaffen, oder hat sich der Mensch einen bzw. seinen Gott erschaffen? Das ist die Frage nach der Priorität des Geistes, des Bewußtseins, der Idee in der Welt - oder aber der Priorität „der Materie“ als der uns sichtbaren Masse. Es ist dies die Frage nach der Priorität einer Welt, in der Masse und Energie von vornherein vorhanden sind, deren Existenz

wir keiner „Höheren Macht“ zu verdanken haben. Der Materialismus leugnet dabei die Existenz des Geistes keineswegs, nur wird dieser Geist in seiner Philosophie als sekundär betrachtet. Geist ist ein „Etwas“, welches „die Materie“ hervorgebracht hat. Das Philosophische Wörterbuch definiert: „Materialismus - die dem Idealismus entgegengesetzte Grundrichtung der Philosophie. Name für diejenigen Weltanschauungen, die die *Grundfrage der Philosophie* dahingehend beantworten, daß die Materie gegenüber dem Bewußtsein in letzter Instanz das Primäre, das Bestimmende ist.“

Damit aber wird „die Materie“ selbst zum „Gott“! Aus welcher (christlich: aus welchem) letztlich alles hervorgegangen ist (Buhr/Kosing 1974): „Materie: die außerhalb und unabhängig vom menschlichen Bewußtsein existierende objektive Realität. ... Die materielle Einheit der Welt umfaßt alle außerhalb des menschlichen Bewußtseins existierenden Gegenstände, Erscheinungen und Prozesse, von den Elementarteilchen bis zur menschlichen Gesellschaft. Diese alle sind Entwicklungsformen der einheitlichen Materie. Die Materie befindet sich, unerschaffbar und unzerstörbar, in ewiger Bewegung und bringt immer neue Erscheinungsformen und Entwicklungsprodukte hervor. Das höchste Entwicklungsprodukt der Materie ist das menschliche Bewußtsein.“

Mit dieser Auffassung hat die materialistische Philosophie aber lediglich das Wort oder den Begriff „Gott“ durch das Wort „Materie“ ersetzt. Denn alle diese Sätze bleiben weithin gültig, wenn darin das Wort „Materie“ durch das Wort „Gott“ ersetzt wird: Gott - die außerhalb und unabhängig vom menschlichen Bewußtsein existierende objektive Realität. Gott befindet sich, unerschaffbar und unzerstörbar, in ewiger Bewegung, etc. Oder anders, in christlicher Sicht: ER ist der unbewegte Beweger allen Seins. In christlicher Sicht wurde der Mensch von Gott „erschaffen“, in materialistischer Sicht ist er nur noch „das höchste Entwicklungsprodukt“ der Materie. Die Moral bleibt, so gesehen, auf der Strecke. Das Wort „Verantwortung“ wird ausgeklammert, und so fort.

Gott-Vater als der Allmächtige - das alles wird in der materialistischen Philosophie kopiert, womit „die Materie“ nun tatsächlich göttliche Eigenschaften erhält, und womit sie allen Ernstes zum „Gott der Materialisten“ aufsteigt! Engels behauptete, Marx habe die idealistische Philosophie „vom Kopf auf die Füße gestellt“. Die Wahrheit sieht nun aber ganz anders aus: Die idealistische Philosophie mit ihrer Quelle der christlichen Theologie stand von Anfang an auf den Füßen, welche Philosophie nun von Marx, Engels, Lenin etc. konsequent auf den Kopf gestellt wurde. Mit ihrem Kopfstand noch bis heute!

Die Geschichte beweist es: Die gesamte materialistische Philosophie einschließlich der darauf gebauten „Diktatur des Proletariats“ und einschließlich der kommunistischen Herrschaftsideologie der einstigen Sowjetunion ist am Ende des 20. Jh. kläglich in sich zusammengebrochen. Der Fall der Berliner Mauer am 9. November 1989 war ein Welt-Ereignis allerersten Ranges!

Für uns besteht die gegenwärtige Aufgabe nun darin, diese verdrehte Entwicklungs-Sicht in ihrer weltgeschichtlichen Bedeutung in aller Klarheit zu erkennen, zu benennen und sie damit auch wieder in rechter Sicht zu begreifen und zu

korrigieren. Um diese Entwicklungs-Sicht wiederum „auf die Füße“ zu stellen. Das heißt, die materialistische Philosophie wieder in ihre idealistisch-theologischen Grundlagen mit einzugliedern. Und das heißt weiter: Es gibt *doch* einen Himmel, ein Reich des Geistes, ein „Reich Gottes“, welches „Reich“ uns Jesus als der auferstandene Christus in seiner *Realität* offenbart hat. Welches „Göttliche Reich“ aber durchaus verschieden ist von dem „Himmel“, in welchen die Astronauten mit ihren Raumschiffen hineinfliegen können.

9. Der Zufall war ihr Gott

Ein ähnlich falsches Weltbild wie im Materialismus tritt uns aber auch in der modernen Naturwissenschaft entgegen. Hier hat nunmehr „der Zufall“ die bedeutende Macht gewonnen, welche sich schon im Materialismus in Form der „Materie“ entfaltet hatte.

Das beginnende 20. Jahrhundert brachte zwei neue physikalische Theorien: Die Quantentheorie und die Relativitätstheorie. Die Quantentheorie zeigte die Quantisierung auch der Energie auf. Das heißt: Es gibt eine kleinste Energie-Menge, die sich nicht weiter teilen läßt. Dieses kleinste Energie-Teilchen wurde Quant genannt. Es entspricht gleichsam dem Atom bzw. einem Elementarteilchen der Masse. Mit diesen Entwicklungen erhielt auch die Statistik eine ganz neue und zentrale Stellung in der Physik, ebenso wurde auch der Zufall als ein wesentliches und gestaltendes Element allen Geschehens erkannt. Das einfache Ursache-Wirkungs-Prinzip trat dagegen mehr und mehr in den Hintergrund.

Auch in der Biologie läßt sich eine solche Änderung der Geisteshaltung beobachten. Das Prinzip der Selbstorganisation gewinnt an Bedeutung, welches insbesondere von der atheistischen Philosophie begierig aufgegriffen und ausgebaut wurde. Denn wenn „der Zufall“ letztlich alles regiert, wozu ist dann noch Gott erforderlich? Der Zufall selbst wird zum „Gott“ - mehr ist nicht nötig.

Doch läßt sich „hinter“ dem Zufall in aller Regel durchaus ein lenkendes und leitendes Prinzip erkennen. War der Fall der Berliner Mauer im November 1989 wirklich nur ein Zufalls-Ereignis? Mit oft rückhaltlosem Einsatz erzwangen die Bürger der damaligen DDR diesen Mauerfall - als jeweils statistisch handelnde Einzelindividuen, die aber dennoch von einer hohen Idee beseelt waren: Freiheit aus dem Zwang der damaligen sozialistisch-kommunistischen Diktatur! So kann hinter allen diesen damals glücklich verlaufenden Ereignissen doch ein - oder sogar *der* - Wille Gottes erkannt werden, der mit gleichsam gütiger Hand dieses gesamte damalige Geschehen lenkte und leitete: Der Aufstand des Volkes manifestierte sich als „der Wille Gottes“, dieses atheistische und diktatorische System zu zerbrechen. Und dieser „Wille Gottes“ geschah! ER stürzte damit den von außen so unbesiegbare erscheinenden „Ostblock“ von innen her! Im Grunde ist dies aber „nur“ der gleiche Vorgang, den uns das Alte Testament über den Turmbau von Babel und seinen Sturz berichtet (1.Mo.11). In dieser Weise kann letztlich auch die gesamte menschliche Geschichte - durch alle Zufälle hindurch - als eine Führung und Fügung durch die „Hand Gottes“ aufgefaßt werden. Sie führte von der Urgesellschaft ausgehend über die verschiedenen Religionen und Philosophien bis hin zur

heutigen Hochkultur des Menschen mit seiner ausgeprägten technischen Entwicklung. In welcher Sicht und in welcher Reihe von Religionen der christlichen Lehre und der christlichen Kirche aber eine ganz besondere Bedeutung zufällt. Denn nur allein im christlichen Abendland liegt die Quelle dieser hohen Kultur mit allen seinen technischen Errungenschaften, die in einem umfassenden Wissen begründet ist. Keine andere Religion hat einen derartigen Aufstieg vorzuweisen.

Dieser christlich-abendländische Aufstieg kann aber doch nun wirklich kein Zufall sein! Sofern man nicht „den Zufall“ an die oberste Stelle rückt, und ihn damit an die Stelle Gottes setzt. So wie einstmals „die Materie“ an dieser höchsten Stelle stand. Und wie sich einst die Glaubenssätze des Materialismus in festen Formen und Regeln fassen ließen, so können nun auch die Glaubens-Sätze der götzenbestimmten Zufalls- und Evolutions-Lehre formuliert werden:

- Ich glaube an die Macht des Zufalls, der „aus sich heraus“ alles materielle Sein mit allem Leben darin „geschaffen“ hat.
- Ich glaube an die Macht der Evolution, die als „die Evolution“ alles Leben von den einfachsten Lebensformen an bis hinauf zum Menschen entstehen ließ, und welche „Evolution“ diesen Entwicklungsweg auch gestaltete.
- Ich glaube nicht an die Existenz und an die Macht einer höheren Intelligenz, die schöpferisch die gesamte so wunderbar eingerichtete Natur mit ihren sinnvollen Prinzipien gestaltet hat, - obwohl wir als Menschen viele dieser (angeblich durch Zufall entstandenen) Kunstwerke nachzugestalten suchen.
- Ich glaube, daß mit dem Tode jedes individuelle Leben beendet ist, daß es eine transzendente göttliche Überwelt nicht gibt; etc.pp

Allen diesen Glaubens-Sätzen steht das christliche Weltbild entgegen. Es ist dies ein Zwei-Welten-Bild, eine Zwei-Welten-Theorie, eine Zwei-Reiche-Lehre, die sich von der Urkirche über die Reformation bis zur deutschen idealistischen Philosophie als einer Transzendental-Philosophie hin fortsetzt. An diese Philosophie gilt es heute wieder anzuknüpfen. In welche Transzendental-Philosophie unsere naturwissenschaftlichen Kenntnisse mit einzubinden sind.

Und noch ein weiterer Gott läßt sich heute ausmachen: Der Gott des Mammon ist entstanden, der Gott des Kapitals, des Goldes und des Geldes. Wogegen alle anderen Werte des und im Menschen zurücktreten. Was sich „nicht rechnet“, das bleibt auf der Strecke. Und so werden spätere Generationen über uns ebenfalls einmal ihr Urteil fällen, mit dem Satz: Der Mammon war ihr Gott! Wobei uns bereits Jesus den grundsätzlichen Unterschied von Gott und Geld aufzeigt und unsere Entscheidung fordert: „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“ (Mt.6,24), vgl. dazu auch Lk.16,13, u.a.

Wir haben uns zu entscheiden, wohin unsere Reise künftig gehen soll: Zurück zu finden zum christlichen Gottesglauben, oder weiter allein in dieser irdischen Welt zu leben und dem Besitz sowie dem Kapital nachzujagen. Und um demzufolge von einer Banken- und Wirtschaftskrise zur

nächsten zu schlittern. Mit nun schon der zweiten großen Krise dieser Art innerhalb nur eines Jahrhunderts, von 1929 zu 2009. Das sind gerade einmal 80 Jahre, eine Winzigkeit in der menschlichen Geschichte. Wie viele dieser Krisen brauchen wir noch, um den Mammon und die Kapitalwirtschaft abzulösen und sie in ihre Grenzen zu weisen? Um mit dieser Ablösung zum wahren Gottesglauben der Trinität und damit zu Jesus zurückzufinden?

10. Hoffen und Harren - die ersehnte Wiederkunft

Seine Wiederkunft hatte Jesus mehrfach angekündigt, die schon damals bald zu erwarten sei (Mt.16,28): „Wahrlich, ich sage euch: Es stehen etliche hier, die nicht schmecken werden den Tod, bis daß sie des Menschen Sohn kommen sehen in seinem Reich.“ Doch warten wir Menschen noch bis heute auf diese seine Wiederkunft. Wird und kann sie überhaupt erfolgen?

Das Weltbild zur Zeit Jesu besaß noch eine sehr einfache Struktur. Die Erde als Scheibe, darüber wölbte sich „der Himmel“, und unterhalb breitete sich „die Hölle“ aus, der Scheol, die Unterwelt. So erschien eine bzw. „seine“ Wiederkunft aus den Wolken durchaus als möglich. Und trotzdem fand sie bis heute noch nicht statt. Jedenfalls noch nicht in seiner körperlichen Form, so wie sich seine Jünger das damals vorstellten.

Heute besitzen wir dagegen ein ganz anderes Weltbild. Die Erde dreht sich als Planet um die Sonne, und sie ist nur ein winziges Stäubchen im Kosmos. Ist da Seine Wiederkunft als ein körperlich-fleischliches Ereignis überhaupt noch vorstellbar? Kann das noch „ein Thema“ sein? In einer aufgeklärten Zeit und Welt? Ist diese seine Wiederkunft wirklich noch möglich und „denkbar“?

Doch läßt sich die Frage stellen, was denn „Wiederkunft“ eigentlich bedeutet. Sicher erfolgt sie nicht in der Form, daß ein Raumschiff mit ihm von irgendwoher aus dem Kosmos kommt. Bei dessen Erdlandung Jesus aus dem Cockpit steigt. Wie aber könnte sie denn dann erfolgen?

Wenn schon nicht körperlich, so könnte es sich doch um eine *geistige* Wiederkunft handeln! Seine Lehre und sein Lebensweg sind heute nahezu vergessen. Mit den vielen Wunderberichten in den Evangelien sind diese Überlieferungen ohnehin recht unglaubwürdig geworden. Wie also, wenn wir seine Lehre (von der Existenz eines himmlisch-göttlichen Reiches) wieder ganz neu verstehen und neu „entdecken“ könnten - gegründet auf die Erkenntnisse unserer modernen Naturwissenschaft? Ein solches neues Verständnis seiner Lehre würde wahrhaftig einer bzw. Seiner Wiederkunft gleichkommen! Jesus und seine Lehrmeinung wieder unter uns! Das wäre die Botschaft.

Wenn ein Physikprofessor an der Universität in einer Vorlesung die Gravitations-Theorie Newtons erklärt, ist da nicht dieser Mann - geistig - im Hörsaal mit „anwesend“? Wenn ein Theologieprofessor das Wesen der lutherischen Reformation erläutert - ist da nicht auch dieser Mann Luther ebenfalls im Raume „anwesend“? Und wenn ein Physik- oder Theologie-Professor im Hörsaal die Lehre Jesu von der Existenz des „Reiches Gottes“ erklärt und den Hörern diese seine Lehre deutlich macht und nahebringt - ist da nicht auch dieser Mann Jesus mitten unter den Zuhörern, sowie auch bei dem Vortragenden „anwesend“? So sagt ja Jesus selbst: „Wo zwei oder drei versammelt sind

in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt. 18,20). Solange wir also noch auf die körperliche Wiederkunft Jesu warten (müssen), solange kann und wird uns diese seine Wiederkehr „im Geiste“ durchaus hilfreich sein.

Mit vielen Folgerungen, die sich an diese Seine geistige Wiederkunft knüpfen. Die aber auch unserem Verständnis vom „Bau unserer Welt insgesamt“(!) ein wenig weiterhelfen können. Dieser „Bau“ zeigt sich nun: Es gibt eine irdische raum-zeitliche und stoffliche Welt „hier unten“, sowie „zusätzlich“ eine geistige als eine Ewigkeitswelt „dort oben“. Als Frage bzw. als Aufgabe bleibt dann nur, eine solches komplementäres Zwei-Welten-Modell auf rationaler und mathematisch-physikalischer Grundlage zu entwickeln und aufzubauen. Gelingt dieser Aufbau - dann allerdings könnte eine solche Theorie durchaus auch im Sinne einer Wiederkunft Jesu gedeutet und verstanden werden.

11. Die Hütte Gottes bei den Menschen (Off. 21,3)

Die (neue) Deutung der Lehre Jesu als Zwei-Welten-Theorie läßt sich also gleichsam (auch) als seine „Wiederkunft“ verstehen. Umgekehrt bedeutet die Wiederkunft Jesu aber die Bestätigung seiner Lehre von der Existenz eines „Reiches Gottes“, ebenso aber auch ein (erneuertes) Verständnis seiner Auferstehung von den Toten. Jeder Mensch geht den Weg vom irdischen Leben zum „Reich Gottes“ nur einmal und nur in einer Richtung: Im irdischen Leben von der Geburt bis zum Tode, vom Tode aber ins „ewige Leben“! (Heb.9,27). Dabei gibt es jedoch eine wesentliche Ausnahme: Jesus kehrte aus „jenem Reich Gottes“ einmalig zurück zu uns Menschen, um uns die Botschaft von der realen Existenz von eben jenem „Reich Gottes“ als einer transzendentalen Ewigkeits-Welt zu bringen!

Dazu erschien er seinen Jüngern am Ostertage des Jahres 30 in seiner leiblich-spirituellen Form, und er lebte danach unter ihnen noch 40 Tage bis zu seiner erneuten und dann endgültigen Himmelfahrt. Und er verriet seinen Jüngern Geheimnisse aus „Jener Welt“, die sie auf keinem anderen Wege hätten erfahren können. Bis hin zum Auftrag, diese seine Auferstehungs-Botschaft aller Welt zu überbringen (Mt.28,19f). Was bis heute auch im großen Maßstab geschehen ist: Die christliche Glaubensgemeinschaft insgesamt ist mit etwa zwei Milliarden ihrer Mitglieder oder Anhänger die heute bei weitem größte Religionsgemeinschaft der Erde. In welchem christlichen Bereich sich auch die physikalisch-technische Entwicklung bis noch vor etwa einem halben Jahrhundert fast allein vollzogen hat. Deren Erben wir Menschen heute aber allenthalben sind.

Erst mit diesem Stand der theologischen Entwicklung ist nun ein wirklicher Religions-Vergleich möglich, der die Gleichheit, aber auch die Unterschiede zwischen den einzelnen Religionsgemeinschaften herausarbeiten kann, soll und muß. Diese Riesen-Aufgabe ist ein eigenes Thema, welches sowohl viele Bearbeiter als auch viel Zeit erfordern wird. Beispielhaft kann hier nur ein einziger dieser Vergleiche angeführt werden, der Vergleich zwischen der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Lehre.

In einem Interview (Publik-Forum Nr.4, Febr. 2006) stellte Ruth Lapide die Unterschiede zwischen beiden Auffassungen klar heraus: „Es gibt aber aus meiner Sicht drei Grenzsteine, die ich nicht verrücken kann. Sie sorgen auch für Trennung, aber wir brauchen sie, bis der Messias kommt. Also drei unterschiedliche Markierungen, bei denen es keinen Konsens geben kann: Da ist erstens die Trinität, die Dreieinigkeit von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Ein gläubiger Jude kann sie nicht nachvollziehen. Da ist zweitens die griechische Gottessohnschaft, die ja mit der Trinität verbunden ist. Ich sage ausdrücklich die griechische, denn hebräisch ist Jesus natürlich ein Gottessohn gewesen, wie alle Menschen Töchter und Söhne Gottes sind. Und da ist drittens die Zweinaturenlehre - wahrer Gott und wahrer Mensch. Auch hierüber kann es keine Einigung geben.“

Als Christen müssen wir zum ersten aber darauf bestehen: Keine Abstriche an der Trinität! Es gilt die Drei-Einigkeit von Vater, Sohn und Geist, ohne jeden Kompromiß. Jeder christliche Gottesdienst beginnt mit den Worten: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ Mit der Abkehr von der Dreieinigkeit fällt die gesamte christliche Kirche aller Konfessionen unweigerlich in sich zusammen. Zum zweiten: Die behauptete Gottessohnschaft für alle Menschen kann durchaus nachvollzogen werden: Jeder Mensch wurde von Gott so geschaffen, wie er ist, einschließlich seiner Freiheit, die uns durch Jesus, den Christus, geschenkt wurde (Joh.8,36). Jedoch geriet die eigentliche Gründung dieser Freiheit inzwischen in Vergessenheit. Zum dritten gilt die Zwei-Naturen-Lehre für Christen in vollem Umfang: Wahrer Mensch und wahrer Gott! Das Weltbild, welches uns Jesus in seiner Lehre und durch seine Auferstehung schenkte, läßt keine andere Deutung als diese Doppelsicht zu. Wobei die Zwei-Naturen-Lehre später von Luther zur Zwei-Reiche-Lehre ausgebaut wurde.

Über alle theoretischen Differenzen hinweg sollten wir jedoch das Friedensgebot Jesu für unser irdisches Zusammenleben nicht vergessen. Nicht mehr „Auge um Auge, Zahn um Zahn“ (2.Mo.21,23) als Rache- und Vergeltungs-ideologie soll für uns Menschen gelten, sondern die Weisung, sogar die Forderung Jesu: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“. Welche Forderung sogar hinreicht bis zur Selbstüberwindung der eigenen Person: „Liebet eure Feinde, auf daß ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel“ (Mt. 5,38ff).

Die Zwei-Welten-Theorie des Lebendigen ist analog zur Zwei-Naturen-Lehre Jesu folgerichtig nun sogar *die* wissenschaftstheoretische Grundlage für eine Synthese völlig neuer Art. Nämlich die Synthese unserer physikalischen und wissenschaftlichen Theorien einerseits mit dem Weltbild Jesu von einem real existenten *Reich Gottes* andererseits. In diese Synthese fließt wesentlich auch eine erweiterte Informations-Theorie mit ein, nach der sich „Information“ als eine Form von „Geist“ mit der Masse und der Energie sicher verbinden läßt.

Alle weiteren Folgerungen aus den genannten konträren (Teil-)Standpunkten alttestamentlicher sowie neutestamentlicher Geisteshaltung sind nun ausführlich zu diskutieren. Damit ergibt sich sowohl eine innere theologische

Diskussion (alttestamentlich-neutestamentlich) einerseits, ebenso wie eine auch naturwissenschaftlich-theologische (als eine physikalisch-theologische) Diskussion andererseits. Auf den jeweiligen Grundsatzpositionen aufbauend wird sich weiter auch ein ausführlicher „Disput der Religionen“ insgesamt entwickeln (vgl. Huntington 1998), in welche Diskussion nunmehr auch sämtliche anderen Weisheitslehren östlicher Herkunft sowie europäisch-materialistischer Prägung mit einbezogen werden können. Als Ergebnis dieser umfangreichen Diskussion läßt sich heute schon erkennen, daß „die Hütte Gottes unter den Menschen“ (Off.21,3) in absehbarer Zeit nun errichtet werden kann. Mit dem weiteren Ergebnis: Ein friedvolles Leben wird künftig unter allen Menschen dieser Erde möglich sein! Aufbauend auf dem wesentlichen Grundgedanken: Christlicher Glaube und die Erkenntnisse der Naturwissenschaft stehen nicht mehr im Widerspruch zueinander, sondern beide Lehren lassen sich zu einer großen Einheit zusammenfügen. Beide Lehren ergänzen sich gegenseitig! Für welche große Einheit auch alle anderen Religionen ihre Erkenntnisse beisteuern werden.

Zusammenfassung

Religionen als Glaubenslehren begleiten den Menschen von seinen Anfängen an bis heute. Einige dieser Religionen mit ihren Grundsätzen und Besonderheiten werden kurz vorgestellt. Dabei kristallisiert sich ein Element als Erkenntnis deutlich heraus: Neben unserer irdischen Welt existiert weiter ein transzendentaler Bereich, in welchem „Reich“ das individuelle Leben des Menschen nach seinem Tode seine Fortsetzung erfährt. Dieses Zwei-Welten-Modell des Lebens entspricht vollkommen der ursprünglichen Lehre Jesu, und damit auch voll dem christlichen Glauben.

Weiter fordert der dargelegte Vergleich der Religionen damit auch den Christenglauben heraus, sich auf seinen eigentlichen Lehr-Inhalt wieder ganz neu zu besinnen. In Verbindung mit der Naturwissenschaft erzwingt der christliche Glaube sogar eine Denk-Umkehr, wie sie radikaler nicht sein kann: Nicht das irdische Leben ist das Zentrum des Lebens, sondern das eigentliche Lebens-Zentrum liegt in jener transzendenten Ewigkeits-Welt, die Jesus als das „Reich Gottes“ bezeichnet. Ähnlich der kopernikanischen Wende damals deutet sich auch heute ein christozentrischer Denk-Umbruch an: Wie einstmalig die Sonne in den Mittelpunkt gerückt werden mußte, so wird nunmehr das „Reich Gottes“ zum eigentlichen Zentrum des Lebens und alles Lebendigen. Auch die modernen Lehren des Materialismus und der Quantenphysik ändern an dieser neuen Lebens-Sicht nichts. Es handelt sich dabei lediglich um den Ausbau der spezifisch irdischen Sicht des Lebendigen.

Mit der möglichen Synthese von christlicher Lehre und Naturwissenschaft ergibt sich ein Zwei-Welten-Modell des Lebendigen, welches viele heute noch offene Fragen zu beantworten vermag. Die Esoterik kann hier ebenso mit eingebunden werden wie auch alle anderen Religionslehren und Philosophien.

Literatur

- Bhagavad-Gita. Das Lied der Gottheit. Hrsg. v. H.v.Glasenapp. Reclam 1962.
- Buhr, M. und A. Kosing: Kleines Wörterbuch der marx-leninist. Philosophie. Berlin 1974.
- Das Buch Jezirah (Sefer Jezirah). Das Buch der Schöpfung. Stuttgart 1994.
- Das Gilgamesch-Epos. Übers.u.hrsg. v.H.Schmökel. Stuttgart/Berlin 1966
- Das kluge Alphabet, Lexikon (3 Bde). Ullstein 1957.
- Das Totenbuch der Tibeter: Bardo Thödol. München Diederichs 1994.
- Der Koran. Reclam 1970.
- Der Sohar. Das heilige Buch der Kabbala. München Diederichs 1993.
- Die Edda. Übers. u. hrsg. v. A. Hänig. Zürich, Manesse 1992.
- Die Kabbala. Einführung in die jüdische Mystik und Geheimwissenschaft. Paderborn o.J.
- Dietzfelbinger, K. (Hrsg): Nag Hammadi Schriften (4 Bde). Dingfelder Verlag 1989ff.
- Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus. Reclam 1983.
- Ewald, G.: Die Physik und das Jenseits. Augsburg 1998.
- Fechner, G.Th.: Büchlein vom Leben nach dem Tode. Leipzig 1911.
- Finkelstein, I. und A. Silbermann: Keine Posaunen vor Jericho. C.H.Beck 2002.
- Fichte, J.G.: Die Bestimmung des Menschen. Berlin 1980.
- Fischer, G.: Brennpunkt Jesus - Offensive für Christus (2 Bde). Dresden 1999.
- Von Karfreitag zu Ostern. Auferstehung im Lichte der Wissenschaft. Dresden 2000.
- Trinitätsphysik. Dresden 2005.
- Christlich-evangelische Neugründung. Das NT im nat.wiss. Verständnis. Dresden 2007.
- Transzendentalphysik. Dresden 2008.
- div. Aufsätze im www.professorenforum.de. (2003 - 2009)
- Gerdsen, P.: Deutschland in den Fesseln der Ideologien. Dresden 2005.
- Glasenapp, H.v.: Die fünf Weltreligionen. Gütersloh 1991.
- Hrsg. u. Übers.: Die Bhagavadgita. Reclam 1962.
- Golther, W.: Germanische Mythologie. Handbuch. Essen o.J. (1895; 1992).
- Hauff, W.: Das kalte Herz. Leipzig 1825.
- Hegel, G.W.F.: Phänomenologie des Geistes. Berlin 1975.
- Huntington, S.P.: Kampf der Kulturen. Berlin Siedler 1998.
- Kant, I.: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. Leipzig 1979.
- Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1979.
- Klaus, G. und M. Buhr: Philosophisches Wörterbuch (2 Bde). Leipzig 1974.
- Kosidowski, Z.: Die Sonne war ihr Gott. Berlin 1963.
- Krsna - Die Quelle aller Freude. The Bhaktivedanta Book Trust 1987
- Lapide, P.: Er wandelte nicht auf dem Meer. Gütersloh 1991.
- Warum kommt er nicht? Gütersloh 1994.
- Lapide, R.: Der Gott der Liebe gehört Juden wie Christen. Z.Publik Forum 2006, Nr.4
- Lerle, E.: Das Weltbild der Bibel. Berlin EVA 1975.
- Lütz, M.: GOTT. Eine kleine Geschichte des Größten. Knaur 2009.
- Marquardt, H.J.: Vom Ursprung der Deutschen. 30000 Jahre Vorgeschichte. Tübingen 1995.
- Meiser, H.: Völkerorde. Vom Altertum bis zur Gegenwart. Tübingen 2009.
- Meyrink, G.: Der Golem. Leipzig 1915.
- Moody, R.A.: Leben nach dem Tod. Augsburg 1994.
- Newton, I.: Mathematische Prinzipien der Naturlehre. Berlin 1980.
- Raabe, W.: Der Hungerpastor. Berlin 1918.
- Ranke, L.v.: Die römischen Päpste. Wien Phaidon o.J.
- Schamoni, W.: Die Seele und ihr Weiterleben nach dem Tode. Abensberg 1980.
- Schelling, F.W.J.: System des transzendentalen Idealismus. Hamburg 1992.
- Urfassung der Philosophie der Offenbarung (2 Bde). Hamburg 1992.
- Schopenhauer, A.: Die Welt als Wille und Vorstellung. Berlin 1974.
- Schröcke, H.: Die Vorgeschichte des deutschen Volkes. Tübingen 2008.
- Tokarew, S.A.: Die Religion in der Geschichte der Völker. Berlin Dietz 1968.
- Weisheit der Völker. Lesebuch aus 3 Jahrtausenden. München Diederichs 1991
- Woltersdorf, H.W.: Denn der Geist ist's, der den Körper baut. München 1991.
- Wurmbrand, R.: Christus auf der Judengasse. Uhlhingen 1996.
- Zöller-Greer, P.: Zur Historizität der Auferstehung Jesus Christus. www.professorenforum.de. Vol.1, Nr.2 (2000).
- Quantenphysik, Unendlichkeit, Logik und Atheismus. prof.forum.de Vol5, Nr.3 (2004).
- und H.J. Hahn: Gott nach der Postmoderne. Hamburg LIT Verlag 2007.
- Gott und Vernunft. Berlin LIT Verlag 2009.



Dipl.-Ing. Gottfried Fischer,

(geb. 1931) erlernte nach dem Abitur den Beruf eines Elektromechanikers, mit sich anschließender Berufstätigkeit. Es folgte ein Studium in den Fächern Physik, Elektronik und Regelungstechnik mit Diplom-Abschluss. Danach mehrjährige Tätigkeit in Forschungsabteilungen der Kohleindustrie. Besondere Arbeitsgebiete waren der Einsatz radioaktiver Isotope zur Steuerung von Produktionsprozessen, sowie die Automatisierung eines tagebautechnischen Großgerätes (Förderbrücke). Nach Schließung dieser Forschungseinrichtungen ab 1968 Dozent an einer Ingenieurschule/Fachhochschule in den Fächern Mathematik sowie Steuerungs- und Regelungstechnik. Währenddessen erfolgte der Aufbau von drei Fach-Laboratorien (Elektronik, Regelungstechnik, Steuerungstechnik). Seit 1994 im Ruhestand. Neben der eigentlichen Berufsarbeit erfolgten intensive Studien und Publikationen in biophysikalischen Grenzgebieten (Wachs-

tum), einschließlich der Betrachtung ihres philosophischen und auch theologischen Umfeldes. Motivation war hier die Übertragung physikalisch gesicherter Methoden zur Beschreibung und Berechnung auch biologischer Prozesse, mit dem Ziel einer universellen Systemdarstellung.

Alle Lehrkräfte waren damals in der DDR unabhängig von einer Parteizugehörigkeit verpflichtet am Parteilehrjahr teilzunehmen, der üblichen marxistisch-materialistischen Schulung. Gegenüber dieser Agitation versuchte ich meinen christlichen Glauben zu verteidigen. Meine Kenntnisse als Elektroingenieur zeigten mir einen Weg, diesen Glauben insbesondere vor mir selbst zu vertreten und zu begründen. Das Verständnis vieler biblischer Berichte öffnete sich mir durch ein universell wirkendes Biologisches Feld oder ein „Informationsfeld“, mit dem alles Lebendige in Wechselwirkung steht. Nach der Wende 1989 arbeitete ich meine Vorstellungen systematisch in Buchform aus, doch fand sich dafür kein Verleger. So gründete ich meinen eigenen Verlag, um die jahrzehntelang entwickelten Vorstellungen nicht ungenutzt und brach liegen zu lassen. Das entstandene Weltbild ist hier in sehr kurzer Form dargelegt, wobei die Hypothese von Zwei existierenden Lebenswelten als Diskussionsangebot anzusehen ist. In dem gegenwärtig intensiv beginnenden Dialog der Kulturen könnten diese Vorstellungen aber durchaus von Nutzen sein, um die christliche Botschaft auch unter den gegenwärtigen Bedingungen glaubwürdig und überzeugend zu vertreten.

Anschrift des Autors:

Dipl.-Ing. Gottfried Fischer
Hochlandstrasse 27
D-01328 Dresden