

Dietrich Korsch

WARENTAUSCH UND RELIGION

Eine Anmerkung zur transzendentalen Struktur des Religionsbegriffs, seiner empirischen Genese und seiner theologischen Kritik

1. Religion – ein umstrittener, aber unverzichtbarer Begriff

Aus verschiedenen Gründen wird in der Theologie, aber auch in der Religionswissenschaft der Begriff der Religion kontrovers diskutiert. Friedrich Schleiermacher, der in seinen Reden über die Religion von 1799 den Begriff für die Folgezeit entscheidend geprägt hat, nahm bekanntlich in der Glaubenslehre von 1830/31 wegen dessen Nähe zu einem gegenständlich anmutenden Vorstellungskosmos und seiner institutionellen Verwertbarkeit durch eine religiöse Organisation eine distanzierte Position ein und bevorzugte statt dessen den fließenderen, vollzugsorientierten Begriff der Frömmigkeit.¹ Paul Tillich kritisierte den Religionsbegriff, weil er den Blick auf die Unbedingtheit des Göttlichen verstelle.² Karl Barth konnte Religion als Unglaube charakterisieren, jedenfalls sofern darunter ein Allgemeinbegriff verstanden werden sollte.³ Die Lebendigkeit des religiösen Lebens, so kann man alle diese Einwände zusammenfassen, wird da verspielt, wo man sich der deskriptiven und normativen Aspekte bedient, die im Begriff der Religion aufscheinen. In gewisser Weise gilt diese Kritik auch für die religionswissenschaftliche Reserve gegen den Begriff, der dieser Wissenschaft doch ihre Bezeichnung gegeben hat. Nur wird sie hier im Namen der Vielfalt geschichtlicher Formationen erhoben, denen sich die Religionswissenschaft zuwendet. Es wird unterstellt, der Religionsbegriff strukturiere das Feld historisch unvoreingenommener Untersuchung

¹ FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*², § 6, Zusatz.

² PAUL TILLICH, *Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie* (1922), GW I, 367–388.

³ KARL BARTH, *Kirchliche Dogmatik I/2*, § 17.

nach Mustern eines westlichen Theismus, der Begriff besitze von daher eine kulturimperialistische Färbung.

Auf der anderen Seite lässt sich mindestens auf die deskriptive Leistung des Religionsbegriffs nicht verzichten, wenn man überhaupt eine Zusammenschau unterschiedlicher, aber doch auch vergleichbarer Phänomene geben will. Schon die Kritik an der theologischen oder religionswissenschaftlichen Leistungsfähigkeit des Religionsbegriffs muss voraussetzen, dass es einen Wirklichkeitsbereich gibt, der sich eben mit diesem Begriff nicht vollständig oder richtig erfassen lässt. Wie aber soll man den benennen, wenn nicht mit Hilfe des Religionsbegriffs? Das gilt zumal für den Unterricht in der Schule, für den sich alle versuchten Alternativen als untauglich erwiesen haben. Daher liegt es doch auch weiterhin nahe, mit dem Religionsbegriff als Hinweis auf ein noch näher zu bestimmendes Phänomenfeld zu arbeiten – in dem Bewusstsein, dass diese Bearbeitung nur durchgeführt werden kann, indem zugleich eine Kritik des zunächst das Feld abgrenzenden Begriffs mitvollzogen wird. Der Begriff der Religion schließt darum eine Kritik der Religion immer ein.⁴ Eine Kritik des Religionsbegriffs kann sich aber, gerade dann, wenn sie nötig ist, nicht auf den Aufweis von Mängeln oder Schiefheiten beschränken. Sie muss – und zwar zuvörderst – auch die Genese und den Sinn des deskriptiv gebrauchten Begriffs ermitteln. Ein Beitrag dazu soll im folgenden geliefert werden – und es wird sich zeigen, dass die Beziehung von kritischer Rekonstruktion des Begriffs und seiner religionswissenschaftlichen und theologischen Kritik zu den Momenten gehört, die für den Unterricht im Fach Religion unverzichtbar ist.

2. Konstanz und Variation im Religionsbegriff

Für jede Begriffsbildung gilt, dass der Begriff in der Lage sein muss, eine Mehrzahl von Phänomenen zu bündeln und zu bezeichnen. Dafür ist vorausgesetzt, dass die Eigenart, die der Begriff zu Wort bringt, auch tatsächlich in den Phänomenen zu identifizieren ist. Der Vorgang der Begriffsbildung ist, so gesehen, ein hermeneutischer Akt, in dem Merkmale aufgegriffen und verbunden werden – stets mit dem Anspruch, etwas Phänomentypisches erhoben zu haben, das dann auch prägend in die Begriffsgestalt eingeht. Eine möglichst grundlegende Bestimmung des Begriffs der Religion zeichnet sich nun dadurch aus, dass für sie auf eine elementare Operation verwiesen werden kann, die für die Begriffsbildung auf dem Feld der Phänomene von Bedeutung ist. Sie knüpft basal an den Vorgang des Unterschei-

⁴ HANS-WALTER SCHÜTTE, Religionskritik und Religionsbegründung, in: NORBERT SCHIFFERS / HANS-WALTER SCHÜTTE, Zur Theorie der Religion, Freiburg / Basel / Wien 1973, 95–144.

dens überhaupt an. Es gibt überhaupt keine Erkenntnis, die sich nicht im Modus des Unterscheidens vollzöge. Im Unterschied zum Unterscheiden von Nebeneinanderstehendem, aber auch im Unterschied zum Aufbau einer stufenförmig angelegten Pyramide von Verallgemeinerungen ist die Religion dasjenige Phänomen, das gewissermaßen das Unterscheiden selbst als Bezug wählt – nämlich eine Unterscheidung zwischen dem, was unterschieden werden kann, und dem, was der Unterscheidung entnommen ist. Eben diese Unterscheidung vorzunehmen ist das, was Religionen tun, und dieser Unterschied ist der zwischen Transzendenz und Immanenz.

Nun versteht es sich von selbst, dass die Vorgänge des Unterscheidens, wie sie sich in religiösen Vollzügen abspielen, keineswegs dieser religionsphilosophischen Terminologie bedürfen.⁵ In einem hermeneutischen Sinne wird man aber sagen können, dass die hier aufgemachte Unterscheidung tatsächlich diejenige ist, die am besten die Vorgänge in religiösen Praktiken und Vorstellungen zu verstehen erlaubt: Sie nimmt auf und präzisiert, um was es in den religiösen Gestaltungen zu tun ist.

Dass es aber gar nicht der religionsphilosophischen Terminologie bedarf, damit Religionen funktionieren, hängt mit zwei Momenten zusammen. Einmal damit, dass die als Immanenz-Transzendenz-Unterschied markierte Differenz noch gar nicht überall rein erfasst worden sein muss. Es kommt erst einmal darauf an, einen Bereich besonderer und unübersteigbarer Wirklichkeit vom Alltäglichen abzusondern, wie er etwa durch heilige Orte, heilige Zeiten, heilige Personen und heilige Handlungen anschaulich wird. Und diese keineswegs immer kategorial geklärte Differenz geht darauf zurück, dass ja auch das mit dem Begriff der Transzendenz gemeinte Jenseits, so sehr es den diesseitigen Unterscheidungen entzogen ist, schon deshalb, weil es sich in Abgrenzung von diesen aufbaut, mit ihnen gewissermaßen infiziert ist. Auch über das transzendente Jenseitige muss man etwas sagen, allein, um sich dazu verhalten zu können. So gesehen, ist die praktische Durchführung der religiösen Grundunterscheidung allemal weniger präzise

⁵ Über diese Ausdrücke zu handeln, wäre ein eigenes Thema, das hier nicht verfolgt werden kann. Vgl. JENS HALFWASSEN / MARKUS ENDERS, Art. Transzendenz, Transzendieren, HWP 10, Sp. 1442–1455; HANS BLUMENBERG, Art. Transzendenz und Immanenz, RGG³, 6, Sp. 989–997. Dabei würde sich zeigen, dass der in der Antike grundlegende Modus des Überschreitens erst im 19. Jahrhundert und dann in der Theologie des 20. Jahrhunderts zum Gegensatzschema »Immanenz« – »Transzendenz« ausgebaut wird; in diesem Sinne desillusionierend: LUDGER OEING-HANHOFF, Art. Immanenz, HWP 4, Sp. 220–237.

als philosophische Reflexionen und Anweisungen zum »Übersteigen« es verlangen, wie sie spätestens seit Plato üblich geworden sind.⁶

Wenn man nun diesen Typ der Unterscheidung zwischen Unterscheidbarem und Ununterscheidbarem, Diesseitigem und Jenseitigem, als strukturelles Grundmuster von Phänomenen festhält, die dann mit dem Ausdruck »Religion« belegt werden; wenn man also mit einer Interferenz von strukturellen und empirischen Momenten rechnen muss: dann taucht die Frage auf, wo und unter welchen Bedingungen denn die Einsicht in die Strenge der angeführten Unterscheidung zuerst gewonnen ist und welche Konsequenzen für den Religionsbegriff sich daraus ergeben. Die diesbezüglich hier weiter zu skizzierende Hypothese lautet folgendermaßen: Was wir »Religion« nennen, versammelt in sich eine Fülle von Phänomenen, die mit einer Unterscheidung arbeiten, welche sich kategorial einigermaßen deutlich als Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz bezeichnen lässt. Diese Unterscheidung aber vollzieht sich stets in einem historisch gegebenen, im wesentlichen kontingenten Feld von Handlungen und Vorstellungen. Da der Status des Religionsbegriffs nun aber von den empirischen Religionsvollzügen nicht zu trennen, auch nicht abstrakt vorauszusetzen ist, muss es darum gehen, die historischen Bedingungen - religionsgeschichtlicher und gesellschaftlicher Art - genauer zu bestimmen, unter denen die Begriffsfassung von »Religion« als Oberbegriff zustande kommt. Davon wird auch abhängen, inwiefern der Religionsunterricht ein weiterhin notwendiges Fach in der öffentlichen Schule ist.

3. Der transzendente Begriff der Religion und seine historische Genese

Wir nehmen die Überlegung an der Stelle wieder auf, wo von der Bildung des Transzendenz-Begriffs die Rede war. Es gibt für das menschliche Bewusstsein, das sich in seiner Welt und gegenüber seiner Welt erkennen und behaupten will, die Nötigung, sich durch die Bildung von verallgemeinernden Abstraktionen eine Übersicht zu schaffen, die die Vielfalt der begegnenden Phänomene zu ordnen erlaubt. Schon die Ausbildung der Sprache folgt diesem Muster. Die grundlegende Operation dafür ist das Unterscheiden, und dessen Pointe besteht darin, dass nicht nur sozusagen horizontal unterschieden wird, sondern dass vermittels des Unterscheidens verschiedene Ebenen generiert werden, die einen unterschiedlichen Allgemeinerheitsstatus besitzen. Das ist das, was wir als Begriffsbilden kennen; bereits dadurch entstehen, im Verhältnis zur phänomenalen Ebene,

⁶ Daraus ergibt sich dann auch das Gefühl der Überlegenheit der Philosophie über die Religion des Volkes.

verschiedene Transzendenz-Stufen. Dieses Vorgehen besitzt darin eine religiöse Dimension, dass das Vornehmen von Unterscheidungen stets eine Operation war, um deren Risiko gewusst wurde. Denn das Absehen und Sich-Erheben über die unmittelbare Welt des sinnlich Wirklichen öffnet die Tür in eine andere Welt, über deren Status man keineswegs sogleich eine sichere Auskunft geben kann. So lagen das technisch-praktische Unterscheiden und das religiös-magische Unterscheiden lange Zeit ineinander, und erst zu späteren Zeiten trat eine Differenzierung zwischen beiden ein. Die lässt sich so beschreiben, dass die Sphäre des wirkenden Weltumgangs, der auf weltbezogene Unterscheidungen zurückgreift, von der Sphäre der deutenden Weltordnung zu unterscheiden ist, in der gewissermaßen das Risiko des Unterscheidens als solchen gebündelt wird, damit aber auch beherrscht werden kann. Indem es auf diese Weise in der Religion zu einer Selbstbezüglichkeit des Unterscheidens kommt, entsteht unser oben thematisierter harter Begriff der Transzendenz, der aber, wie nun zu sehen ist, mit dem graduellen Transzendieren immer schon verbunden war und verbunden bleibt. Religion, die diesem Muster der Transzendenz folgt, ist selbst ein – gerade in der Differenz wirksames – Medium der Weltbewältigung, indem es die Besonderheit des menschlichen Bewusstseins als solche thematisiert. Das ist die Genese einer transzendenten Fassung des Religionsbegriffs.

In dem Maße nun, wie diese im dauernden empirischen Rückbezug auftretende kategoriale Eigenständigkeit der Religion sich ausbildet, erwächst daraus auch schon eine Tendenz für die inhaltliche Ausbildung von religiösen Vorstellungswelten, die mit der Symbolisierung derjenigen deutenden Rahmenbedingungen zu tun haben, die je nach historischer Lage für die Weltaneignung erforderlich sind. Aus diesem Gedanken ergibt sich einerseits der Leitfaden für eine Untersuchung der Interdependenz von Religion und Gesellschaft, andererseits eine Leitlinie für die Entwicklung auch religiöser Vorstellungssysteme. Ganz grob gerastert, kann man anhand dieser beiden miteinander verwobenen Leitperspektiven historische Entwicklungen der Religionsgeschichte ermitteln. Sie gehen – um weit frühere religiöse Konstellationen auf sehr lokaler Ebene aus dem Blick zu lassen – von einem mit dem jahreszeitlichen, landwirtschaftlichen Rhythmus synchronisierten Polytheismus hin zum Monotheismus, der sich auf die humanen Subjekte und ihre Lebensformen konzentriert. In der Tat bringt der Monotheismus ja eine ungeheure Steigerung der humanen Verantwortlichkeit im Inneren und Äußeren mit sich, und die ist selbst eine Bedingung für weitere gesellschaftliche Entwicklung und intensiv beförderte Naturaneignung. In der Geschichte des Monotheismus lassen sich nun deistische und theistische Varianten unterscheiden – und man kann den untrennbaren Zusammenhang zwischen beiden auch gut nachvollziehen. In der theistischen Versionen des Monothe-

ismus kommt der Aspekt zum Zuge, dass sich die Welt des Göttlichen ja einer Unterscheidung verdankt, die vom Menschen gemacht wird: das Jenseitige wird personal vorgestellt, es ist »wie wir«. Die deistische Spielart dagegen hält den Sachverhalt fest, dass das Jenseitige ja gerade darin »nicht wie wir« ist, dass es alles bestimmt – und nur wegen dieses Unterschiedes »gibt« es dieses ja auch. Die Tatsache, dass es das Jenseits als Transzendentes gibt (und es ist dabei klar, dass es sich nicht um ein weltliches Gegebensein handeln kann!), hält uns den Raum des Immanenten als Spielraum der Weltbewältigung offen. Dass das Transzendente zugleich »wie wir« ist (also als Person vorgestellt wird), bestätigt speziell unser Recht als Menschen auf die umfassende Weltaneignung. Auch und gerade der Begriff des Monotheismus – in seinen beiden miteinander verbundenen Spielarten – hält den Zusammenhang zwischen religiöser Selbstdeutung (mit ihrem eigenen religiösen Vorstellungskosmos) und technisch-praktischer Weltbemächtigung fest. So sehr die religiöse Vorstellungswelt transzendent erscheint, so genau ist, andererseits, dieses rein Transzendente doch durch und durch empirisch gefärbt; ebendieses phänomenale Rückbezogenheit macht den Sinn der Rede von einem transzendentalen Religionsbegriff aus.

Allerdings unterliegt diese hier nun fahrlässig grob gezeichnete Entwicklungsperspektive⁷ selbst abermals einer Weiterentwicklung, und die resultiert aus dem Aufbaumechanismus dieses transzendentalen Religionsbegriffs selbst. Wenn nämlich der Zusammenhang zwischen Religion und humaner Selbsterfassung im praktischen Sinn der Weltaneignung festgehalten und erkannt wird, dann wird sich zeigen, dass es auf die Ausmalungen der religiösen Vorstellungswelt nur sekundär oder funktional ankommt. Die harte, eigentliche Funktionsweise der Religion geht in dem transzendentalen Selbstverständnis des menschlichen Vernunftvermögens auf. In dem Maße, in dem sich die – durch die Spielarten des Monotheismus beförderte – Weltaneignung als erfolgreich herausstellt, kann auf die vorstellungshaft ausschmückenden Rahmenumstände der überlieferten Religion Zug um Zug verzichtet werden. Die Basis einer derartigen – aus religiösem Ursprung hervorgegangenen! – Religionskritik ist eben das transzendente Bewusstsein als solches, das sich bereits als harter Kern der Religionsproduktivität herausstellt. Die Doppelspitze von transzendentaler Selbsterfassung des Bewusstseins und Religionskritik erwächst aus der Interaktion von Religions- und Gesellschaftsgeschichte selbst. Dabei ist es naheliegend, gerade das erfolgreiche Operieren auf dem Felde regelhaften humanen Handelns als Interpretations- und Selektionskriterium von anerkennungsfähiger Religion zu gebrauchen – die kantische Perspektive einer »ethischen Religion«. Um-

⁷ So würde etwa die spezifische Integrationsleistung des dezidiert nichttheistischen Buddhismus separat zu würdigen sein.

gekehrt kann man diese Sachlage aber auch so interpretieren, dass es die transzendentalen Züge in der Verfasstheit der Religion in ihrer Geschichte waren, die die transzendente Denkungsart selbst erst ermöglicht haben. Auch der reine Vernunftursprung des transzendentalen Denkens, auch die Ermittlung von strengen Geltungsbedingungen für Vernunfterkennntnis, besitzt einen historischen, ja religionshistorischen Kontext. Dass die Matrix der kantischen Religionskritik über die Kritik der Regelmäßigkeiten des menschlichen Handelns verläuft, bestätigt auf ihre Weise die Tatsache, dass die Religion selbst einem Zusammenhang erwachsen ist, in dem es um die Selbsterfassung des Menschen unter den Bedingungen seiner Weltaneignung zu tun ist.

4. Warentausch und Religion

Für Deutschland sei die Kritik der Religion im Wesentlichen abgeschlossen, erklärte Karl Marx in seiner Einleitung der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie⁸. Man kann diesem Urteil zustimmen, wenn es, auf dem Hintergrund der eben angestellten Überlegungen, um den Sachverhalt geht, dass die Produktion religiöser Vorstellungen für das Funktionieren der gesellschaftlichen Weltaneignung nicht mehr nötig ist, da doch die selbstbewusste Vernunft in ihrer moralischen Verpflichtung als das nun bestimmende operationale Zentrum der Weltbearbeitung erkannt und festgestellt worden ist. Allerdings ist die Kritik der religiösen Vorstellungen keineswegs schon die Kritik der Kräfte, die Religion erzeugt haben. Statt dass durch Religionskritik die Transzendenz abgeschafft würde, lässt die erfolgreiche Religionskritik gerade darauf achten, welchen Ursprungs die Transzendenz wirklich ist - und das macht die Angelegenheit um vieles komplizierter. Insofern kann auch Marxens Fortsetzung des zitierten Satzes Geltung beanspruchen, nach der die Kritik der Religion die Voraussetzung aller Kritik ist. Hier ist also ein neuer Analyseschritt vorzunehmen, der sich auf einer anderen, zugleich abstrakteren und konkreteren Ebene bewegt.

Es geht darum, darin Marx methodisch folgend, die Strukturen und Mechanismen der Weltaneignung genauer und kritischer zu untersuchen. Es ist in ihnen nämlich nicht nur um das technisch-praktische Syndrom menschlichen Handelns zu tun. Zweifellos bedarf es einer zwischenmenschlichen Verlässlichkeit im Handeln, um erfolgreich kooperieren zu können. Diese ergibt sich nur, wenn sich situationsübergreifende Regeln auch künftigen Verhaltens stiften lassen - also Moral, nach welchen Prinzipien sie auch bestimmt werden mag. Und ebenso steht außer Frage, dass es Bedingungen

⁸ KARL MARX, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, MEW 1, 378.

technischen Vermögens geben muss, die die beschränkten körperlichen Kräfte der Menschen – individuell und kollektiv – steigern, vom Rad über den Pflug bis zur modernen Hochtechnologie. Was aber in diesen beiden Perspektiven noch unbeachtet bleibt, ist ein Moment, das mindestens ebenso elementar in der menschlichen Geschichte ist, nämlich die über Güter der Welt laufende Interaktion. Ohne die Phänomene Tausch und, damit korrelierend, Arbeitsteilung / Spezialisierung ließe sich die moralisch-technische Weltbewältigung der Menschen nicht vorstellen. Mit dem Tausch aber hat es nun eine besondere Bewandnis, und nicht ohne Grund hat Marx die Analyse des Warentausches an den Anfang des Kapitals gestellt.⁹

Für unsere Zwecke reicht es bereits aus, an Wohlbekanntes zu erinnern. Am Anfang steht die Unterscheidung zwischen einem unmittelbaren Tausch von Gebrauchsgegenständen und dem Warentausch. Der stets (und immer noch) mögliche Tausch von Gebrauchsgegenständen setzt dem Tauschen enge Grenzen: Er funktioniert nur, wenn die Tauschenden in Raum und Zeit beieinander sind; und er setzt genau komplementäre Bedürfnisse voraus, die durch die Wechselseitigkeit des Tausches befriedigt werden können. Mit der Ware verhält es sich anders. Sie ist von vornherein zum Tauschen bestimmt. Daher tritt ihre Produktion auch tendenziell neben die unmittelbare humane Reproduktion, es spaltet sich warenerzeugende Arbeit von der Erzeugung individueller Mittel zum Lebenserhalt ab. Die damit mögliche und nötige tendenzielle Erweiterung des Tausches über enge Raum- und Zeitgrenzen hinaus setzt nun aber voraus, dass sich auch Medien, Vermittlungsgrößen des Tausches etablieren lassen, die als relativ abstrakter Ausdruck des Wertes der zu tauschenden Waren gelten können. Die kategoriale Etablierung solcher Tauschmedien muss von der ihnen selbst notwendigen Materialität unterschieden werden, denn die Zuordnung von (zum Tausch bestimmter) Ware und Vermittlungsmedium ist völlig arbiträr und muss das auch sein. Allerdings kann man sagen, dass sich als solche Medien am ehesten Substanzen eignen, die nicht unmittelbar in leibliche Verwertungszusammenhänge eingehen (können), die selbst eine hohe Beständigkeit besitzen und die überdies leicht quantifizierbar, also teilbar sind. Wir kommen damit vor die Marxschen Unterscheidungen von Gebrauchswert, Tauschwert und Geld. Dabei bezeichnet der Ausdruck Gebrauchswert eigentlich gar keinen Wertausdruck im engeren Sinne, sondern steht lediglich dafür, dass das Getauschte irgendwie, und zwar auf eine unmöglich vollständig zu ermittelnde Weise, einem humanen Bedürfnis Befriedigung verschafft, mag dies allgemein und elementar, mag es individuell und absonderlich sein. Tauschwert bezeichnet die Ware unter dem Gesichtspunkt, dass sie sich mit anderen – über das Medium – austauschen lässt. Da sich nun eine Wertäquivalenz

⁹ KARL MARX, Das Kapital, Bd. 1, Erster Abschnitt, 1.-4. Kapitel, MEW 23, 49-191.

verschiedener Gegenstände nicht über das subjektive Gebrauchsinteresse etablieren lässt, kommt als Basis der Wertermittlung nur das in Betracht, was der Produktion der Dinge als Waren in gleicher und abstrakter Weise inhärent ist – dass sie nämlich Resultate menschlicher Arbeit sind; und dieses Abstraktum »menschliche Arbeit« entsteht eben nur dann, wenn man die Produktion von Waren betrachtet. Der Geld- oder Gold-Ausdruck, der den Wert quantifiziert, ist dagegen keineswegs unmittelbar mit dem Ding als Ware verbunden – anders als es unser Gefühl als Subjekte, die in der Warenwelt leben, nahezulegen scheint.

Nun ist der Warentausch selbst eine historisch durchaus alte Angelegenheit und entsteht vermutlich bereits mit der für technische Effizienz nötigen Arbeitsteilung überhaupt. Allerdings besitzt die Struktur des Warentausches selbst eine historische Dynamik. Denn in dem Maße, in dem der Fortschritt in der Naturbeherrschung eine auf Arbeitsteilung beruhende Spezialisierung in der Produktion von Technik voraussetzt, in demselben Maße verallgemeinert sich der Warentausch zur alles durchziehenden Struktur einer Gesellschaft. Und mit der Verallgemeinerung des Warentausches verallgemeinert sich auch die Abstraktion menschlicher Arbeit. Man könnte sagen: Diese allgemeine menschliche Arbeit, die die ganze Welt und die Welt insgesamt formt, ist das gesellschaftliche Äquivalent des transzendentalen Bewusstseins, das der Natur ihre Regeln vorschreibt.¹⁰

Für unsere Überlegungen ergibt sich daraus eine erste, grundlegende Einsicht. Folgt man der von Marx vorgetragenen Analyse, dann erzeugt die humane wirtschaftlich-technische Interaktion aus sich selbst so etwas wie eine transzendente Welt, die Welt der Ware. Sie erwächst einerseits aus menschlichem Handeln und Produzieren – nun aber gerade darin, dass die materielle Besonderheit dieses Handelns untergeht in seinem Charakter, waren- oder wertproduktiv zu sein. Andererseits scheint die Warenwelt ein eigenes Leben zu führen. Sie ist allgegenwärtig, alles durchdringend, und sie folgt doch ihren eigenen Regeln. Sie ist die wahre Hinterwelt – im Doppelsinne dieses Ausdrucks. Die Universalisierung dieser Hinterwelt der Ware ist das Resultat einer entfalteten Warenform, also der Tatsache, dass es in der modernen Welt keinen Bereich mehr gibt, der vom Warencharakter nicht bestimmt wäre. Das führt dazu, dass wir, im normalen Alltagsbewusstsein, diese Mehrfachcodierung der Wirklichkeit nicht einmal mehr bemerken. Wir leben in der jenseitigen Welt der Waren, obwohl wir doch nur essen, trinken und genießen können, was sich des Warencharakters wieder entkleidet hat und uns zum Gebrauch zur Verfügung steht.

¹⁰ Vgl. GEORG LUKÁCS, Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik (Sammlung Luchterhand 11), Neuwied 1970, 210–225.

Diese erste und grundlegende Einsicht bedeutet nun für den Begriff der Religion folgendes. Hatten wir vorher schon gesehen, dass der transzendente Religionsbegriff mit der humanen Bemächtigung der Welt koexistiert und dass die ihm innewohnende Tendenz im Verständnis der transzendenten Verfasstheit des Bewusstseins als reines Vernunftvermögen realisiert wird, wodurch eine Kritik der Religion als ein Zusammenhang von Vorstellungen möglich wird – so erkennen wir nun, dass sich jenseits dieser Religionskritik eine neue Ebene von transzendenter Wirklichkeit aufbaut, die von der herkömmlichen Religionskritik noch gar nicht erfasst wurde. Man könnte geradezu sagen: In dem Maße, wie die gesellschaftlich abstrakte Arbeit sich in der Warenproduktion verallgemeinert und darin die transzendente Funktion des Bewusstseins effektiv in die materielle Wirklichkeit hineinsetzt, so sehr entsteht gerade in dieser uns in ihrem Operieren keineswegs zugänglichen gesellschaftlichen Verfasstheit eine Transzendenz, die sich der bisherigen Kritik entzieht, ja die sich immer wieder neu erzeugt. Warenproduktion ist zugleich Transzendenzproduktion; in der Warenwelt versteckt sich harte, härteste Religion.

Dieser Grundgedanke gewinnt durch zwei inzwischen realisierte Zuspitzungen eine besondere Schärfe und Reichweite. Die erste ist schon alt und war bereits für Marx ein Motiv, wenn nicht sogar das entscheidende Movers der Warenanalyse. Es geht dabei um den Sachverhalt, dass die warenproduzierende abstrakte menschliche Arbeit selbst – zur Ware wird. In diesem Vorgang wird der Arbeit auch noch die allerletzte inhaltliche Bestimmtheit geraubt; was übrig bleibt, ist allein die Arbeitskraft, noch vor aller Veräußerung und diesseits aller realen Produktion. Nicht zu übersehen ist, dass diese Einbeziehung der Arbeitskraft in die Warenwelt zu der massiven Erweiterung der Weltbeherrschung geführt hat, die wir im 20. Jahrhundert erlebt haben – mit allen Fortschritten und allen Katastrophen. Fragt man nun, diesem Stand der gesellschaftlichen Entwicklung entsprechend, nach dem Wert der Arbeitskraft, dann bleibt auch hier nichts anderes übrig, als sie nach den Kosten zu deren Reproduktion zu bemessen. Diese Phase der Gesellschaft, der entwickelte Kapitalismus, verändert dann auch das Menschenbild, die humane Selbstauffassung. Denn es entsteht so etwas wie eine innere Transzendenz, eine stets mitlaufende innere Welt der Bewertung und Beurteilung, immer aufs neue durch die eigene Tätigkeit miterzeugt, aber gerade darin dem eigenen Zugriff entzogen. Das ist es, was Theoretiker wie etwa Georg Lukács unter »Verdinglichung« verstanden haben.¹¹ Die innere Transzendenz ist nun aber, gerade aufgrund ihres eigenen Produktionsmechanismus, der produktiven Selbstkritik entzogen. Und selbst da, wo sie durch intensive Selbstreflexion wahrgenommen wird, stößt ihre Verände-

¹¹ Vgl. LUKÁCS, a.a.O., 170–209.

rung auf die Grenzen der Gesellschaft, die immer noch als kapitalistische Warengesellschaft existiert.

Eine zweite Wendung kommt hinzu, und die ist jüngerem Datums: der Aufschwung und die dominante Stellung des Finanzkapitals.¹² Dass selbst dem Medium des Tausches, dem Geld, noch gewisse materielle Qualitäten anhaften müssen, auch wenn es nur auf dem quantitativen Aspekt ankommt, war schon erwähnt worden; über lange Zeit standen die Metalle Silber und / oder Gold als Substrat für diese Materialität des Geldes ein (nicht zu verzehren, haltbar, selten, teilbar). Entwicklungen seit der Mitte des 20. Jahrhunderts haben Zug um Zug von dieser dinglichen Rückbindung des Geldes Abschied genommen. Auf der Konferenz von Bretton Woods wurde der Dollar zur Leitwährung und damit als Bezugsgröße des Goldes bzw. Silbers zwischengeschaltet. In der Konsequenz des Vietnamkrieges wurde der Goldstandard 1971 vollends aufgegeben. Die Gründe dieser graduellen Verabschiedung der Metall-Referenz des Geldes lagen in der Ansicht, die über Kredite finanzierte Wirtschaft stärker zu fördern, als die Restriktionen der Goldbindung es erlaubt hätten; damit verband sich jedoch auch die Möglichkeit, von staatlicher Seite Schulden aufzuhäufen, die als vorgezogener Verbrauch später erst zu erwirtschaftender Erträge zu verstehen sind. Im Zuge dieser Abkopplung des Geldes von seiner Rest-Materialität baute sich der Finanzsektor zum eigenen, selbstbezüglichen Wirtschaftssektor auf. Religionsanalytisch gesehen bedeutet diese Selbstbezüglichkeit des Finanzmarktes aber eine neue Stufe von Transzendenz. Denn war die durch abstrakte Arbeit und Warenproduktion erzeugte Transzendenz immer noch an menschlich produktive Tätigkeit gebunden, sofern Warenproduktion doch noch am Ende in den Gebrauch und Verbrauch von Dingen einmündet, so sehr sie sich von deren materieller Substanz befreit hat, so fällt diese Rückkopplung im Finanzkapital aus. Es geht nur noch um die Selbstläufigkeit von Wertzurechnungen; man könnte sagen: Wertzurechnungen werden zu Waren ohne Gebrauchswerte. Damit kommt aber das kapitalistische Prinzip vollends zu sich selbst, nachdem es schon in der Welt des Warentausches nur auf die Steigerung, die Verwertung des Wertes ankam. Allerdings ist die damit neu geschaffene Transzendenz auch von einer geradezu unheimlichen Selbständigkeit und Unbeeinflussbarkeit – was sich phänomenal daran zeigt, dass die Transaktionen mittlerweile zwar über von Menschen geschaffene elektronische Handelssysteme laufen, dass sich deren Operieren aber über große Strecken ohne weitere willentliche Beeinflussung vollzieht, so dass sich die Resultate, die durch überkomplexe Interaktionen zustande kommen, keiner personalen Instanz mehr zurechnen lassen. Die Dynamik des Warentausches hat sich hier letztmöglich verallge-

¹² JOSEPH VOGL, *Das Gespenst des Kapitals*, Zürich ²2011.

meinert – und erweist sich in dieser Allgemeinheit als eine alles bestimmende Wirklichkeit. Der Gott, den die Religionskritik als Vorstellung abgeschafft hatte, kehrt als selbst erzeugte, aber übermächtige Wirklichkeit zurück. Den handelnden Personen etwa in der Politik bleibt nur übrig, um das Wohlwollen der allmächtigen Finanzmärkte zu betteln – mit der ziemlich sicheren Konsequenz, dass sich deren unbeschränkte Macht von solchen Interventionsversuchen nicht stören lässt. Der Gott des Kapitals erhört die Gebete nicht. Die Abhängigkeiten, die man einmal den Vorstellungen von Gott in der Religion zuschrieb, sind demgegenüber als geradezu harmlos anzusehen. Die Religion des Finanzkapitals ist allgegenwärtig – und wird immer neu selbst, unwillentlich aber alternativlos, erzeugt.

5. Religionskritik als Differenzkompetenz

Religion ist ein unerlässliches Thema des Religionsunterrichts, gerade in der Mehrdeutigkeit des Religionsbegriffs, wenn es darum geht, die Lebenswelt von Schülerinnen und Schülern ihnen selbst zugänglich zu machen. Das Thema Religion verlangt auf alle Fälle das Mitthematisieren von Religionskritik. Besonders in dieser Zuordnung von Religion und Religionskritik zeigt sich die Verschiedenheit der Grundannahmen, auf denen der Religionsunterricht basiert: apologetische Tendenzen der Rechtfertigung von Religion und Kirche stehen neben funktionalen Analysen der Religion in der Gesellschaft, religionswissenschaftliche Annäherungen im historischen Feld neben theologischen Überzeugungen normativer Art. Die hier angestellten Überlegungen enthalten den Vorschlag in sich, die gesellschaftsgeschichtliche, ökonomisch-politische Dimension, wie man sie aus den kritischen Aufstellungen bei Marx entnehmen kann, in die Beschäftigung mit Religion und Religionskritik aufzunehmen und damit die Differenzkompetenz der Schülerinnen und Schüler zu steigern.

Ohne hier in die Erörterung didaktischer Vorschläge eintreten zu können, sollen einige Grundlinien für das Programm einer Religionskritik im Religionsunterricht skizziert werden, die zweifellos auch auf andere Gegenstände des Unterrichts ausstrahlen werden.

Zu erwägen wäre erstens der Versuch, den oben umrissenen transzendentalen Religionsbegriff einzuführen. Durch die Einsicht in verschiedenen Stufen des Transzendierens würde sowohl der Zusammenhang zwischen Religion und Wissenschaft im Sinne eines theoretischen Weltverstehens und einer praktisch-technischen Weltbeherrschung vermittelbar als auch die kategoriale Differenz bemerklich: Zu bestimmten Zeiten und in bestimmten Konstellationen tragen Religionen zu gesellschaftlicher Theorie und Praxis bei – teils durch Anschluss an diese, teils durch Distanznahme ihnen gegenüber. Die Formen dieser Beiträge ändern sich je nach gesellschaftlichen

Bedingungen. Daraus ergibt sich eine Leitlinie sowohl für die Theologiegeschichte als auch für die Religionsgeschichte im Zusammenhang der Geschichte überhaupt.

Zweitens wird das Augenmerk auf diejenigen Instanzen gelenkt, die unsere wirkliche Hinterwelt konstituieren. Damit wird das Bewusstsein dafür geschärft, dass mit der Kritik der religiösen Vorstellungsproduktion die Kritik der Religion keineswegs abgeschlossen ist. Stattdessen wird die Aufmerksamkeit auf das eigentümliche Ineinander von Erfahrungswelt und warentauschkonstituierter Hinterwelt gelenkt – was eine Differenzierung im Alltagsbewusstsein zur Folge hat. Diese beiden Aufgaben bewegen sich, durchaus mit Absicht, im Zwischenbereich von Religionsunterricht, Geschichtsunterricht und Politikunterricht.

Drittens nun kommt es auf das theologische Potential an, den Begriff der Religion zu diesen gestuften Transzendenzen ins Verhältnis zu setzen. Das ist vermutlich die komplizierteste Aufgabe, geht sie doch über das Verfahren einer kritischen Analyse hinaus. Sie lässt sich gar nicht lösen, ohne die theologische Differenz von Gott und Mensch ins Verhältnis zu den Differenzen zu setzen, die im Zuge des transzendentalen Religionsbegriffs auftauchen. Die Hypothese, die ich dafür ins Spiel bringen möchte, lautet folgendermaßen: Die transzendente Religionskritik – wie man sie exemplarisch bei Kant finden kann – hat deutlich gemacht, dass die Religion nicht mehr unmittelbar zu Zwecken der Welterkenntnis und Weltbeherrschung gebraucht werden kann. Dieser Einsicht ist zuzustimmen. Aus ihr ergeben sich nun zwei Folgerungen. Die erste besagt, dass auch und gerade diejenige Religionsproduktivität, wie sie am warentauschbestimmten Bewusstsein haftet, der Kritik unterworfen werden muss. In der Allgemeinheit ihres Aufbaus ist die Religion des Warentausches mit ihren gezeigten Konsequenzen selbst ein Relikt derjenigen Konstellation, die zu früheren Zeiten die Weltwahrnehmung religiös normieren wollte. Sie übt eine Macht aus, von der sich die Religionskritik doch gerade emanzipieren wollte. Die andere besagt – und das schließt eine Selbstkritik der transzendentalen Religionskritik ein! –, dass sich das Verhältnis zu Gott auch nicht mehr über die Allgemeinheit der Moral und ihrer empirischen Verwirklichungsgrenzen ergibt. So gelesen, muss eine selbstkritische transzendente Religionskritik das Moment des schlechthin Individuellen gerade unbesetzt lassen. Gott bezieht sich eben nicht allgemein auf die Welt – und dann, darin eingeschlossen, auch noch auf das individuelle Leben und Bewusstsein, sondern zunächst und zuhächst auf das Individuum, welches dieser Beziehung im Glauben als der Anerkennung Gottes entspricht. Die Abarbeitung der funktionalen Notwendigkeit von Religion, wie sie aus der transzendentalen Religionskritik folgt, verweist eben auf diesen Raum des Individuellen. Eines Individuellen, das durch keine gesellschaftliche Vorgabe und Nötigung, nicht einmal durch die Trans-

zendenzproduktion des Warentauschbewusstseins, erzwungen werden kann. Die religiösen Überlieferungen und Vorstellungen erhalten damit einen ganz anderen, subjektrelativen Sinn. Sie dienen der unmittelbaren Selbstbestimmung des individuellen Subjekts - und sie vermögen zugleich individuelle Subjekte aufeinander zu beziehen, sofern sie als Individuen vergleichbare und damit kommunizierbare Erfahrungen machen. Umgekehrt freilich ist dieser individuelle Bezug der Religion alles andere als strukturell unbestimmt. Gerade die Beobachtung der verschiedenen Transzendierungsschritte lässt ja am Ende die Frage aufkommen, wo, in welchem Bewusstsein denn der letzte, kategorial besondere Schritt gegangen wird. Und hier lautet die abermals durch die transzendente Religionskritik belehrte Antwort: Dieser Schritt kann nicht in einer allgemeinen Struktur des Bewusstseins stattfinden, er kann stets nur individuell gegangen werden. Wo im Kontext der Erörterung von Religion und Religionskritik diese Einsicht aufscheint, eröffnet sich auch ein präzises Gesamtverständnis des Christentums, nach dem die Differenz von Gott und Mensch eben nicht über die Welt im Allgemeinen, sondern über Gott selbst in Jesus Christus vermittelt ist - womit dann auch das Anliegen einer strikt theologischen Religionskritik eingeholt ist.

Bei einem kritischen Religionsunterricht dieser Art wird es sich um dasjenige Schulfach handeln, in dem am stärksten Differenzkompetenz erschlossen und vermittelt wird. Denn in ihm scheint, wie ganz am Anfang dieser Überlegungen, diejenige Unterscheidung auf, die allen anderen Unterscheidungen zu Grunde liegt. Darum ist und bleibt der Religionsunterricht ein notwendiges Fach in der Schule.