

## **Vorwort zur digitalisierten Ausgabe April 2015**

Es war auf der Buchmesse in Leipzig. Am Rande eines Vortrags und einer anschließenden lebhaften und kontroversen Debatte zu Luthers Theologie kam ein Mann auf mich zu. Ob ich ihn denn erkennen würde? Nach über zwanzig Jahren war klar: Kurt W. Fleming. Im Gespräch stellte sich heraus: ein Glücksfall, besaß er doch ein Exemplar meiner Dissertation von 1978. Ich hatte keins mehr. Verschenkt, verborgt, vermisst.

Nach einigem Zögern stimmte ich seinem Vorschlag zu. Das Ergebnis unserer Begegnung ist die nun revitalisierte Dissertationsschrift. Auferstanden aus dem Archiv der Deutschen Bücherei.

Damals in den siebziger Jahren arbeitete ich als Assistent an der philosophischen Sektion. Eines Tages fragte mich der Sektionsdirektor, ob ich nicht Interesse hätte, die neue Lehrveranstaltung zum „wissenschaftlichen Atheismus“ aufzubauen und zu übernehmen. Welche Herausforderung! Es gab an der Leipziger Karl-Marx-Universität hierzu weder Lehrmaterialien, mochten sie noch so bescheiden sein, noch Lehrerfahrungen zu diesem Thema. Angeregt und inspiriert durch Diskussionen in der Arbeitsgruppe „wissenschaftlicher Atheismus“ hatte ich mich sehr bald für diesen Vorschlag, den ich als Herausforderung und Chance verstand, entschieden. Jedoch schnell wuchsen meine Zweifel sowohl hinsichtlich der vorgegebenen Benennung wie auch der Konzeption des Faches. Mein Ansinnen nach einer adäquateren Bezeichnung stieß auf erheblichen Widerstand. Nach meiner Überzeugung sollten in Vorlesungen und Seminaren wissenschaftlich gesicherte Grundkenntnisse zur Religion, insbesondere zur christlichen, ebenso vermittelt werden wie ein Überblick zu relevanten aktuellen religionskritischen Theorien und der Rolle von Religion in der Gegenwart. Unter ausgewählten Methoden der Religionskritik galt für mich der Ansatz von Marx und Engels durchgängig als zentral. Aus diesem leitete sich nach meiner Überzeugung die Berechtigung und wissenschaftliche Legitimation einer in der DDR zu begründenden und nach dem politisch verordneten Ende von Forschung und Lehre an der Schiller-Universität Jena fortzuführenden marxistischen Religionswissenschaft ab. Durch die von mir gewählte Thematik der Dissertationsschrift sollte dies hinreichend wissenschaftlich legitimiert werden. Ein Beleg für die geforderte Disziplin „Wissenschaftlicher Atheismus“ ließ sich hingegen aus den Quellen nicht einmal als „Spurenelement“ nachweisen. Dieser auch politisch gemeinte Kampfbegriff war nachträglich auf die marxistische Theorie aufgepfropft, aber wissenschaftlich nicht haltbar zu begründen.

Im Ergebnis der Dissertation und der damit verbundenen Diskussionen wurden schließlich unter der Bezeichnung „Wissenschaftlicher Atheismus“ zu Grundfragen der marxistischen Religionstheorie, Religionskritik und Geschichte Vorlesungen und Seminare gehalten. Ein Kompromiss, formal, nicht inhaltlich, der mehr als ein Dutzend Jahre hielt.

Mit der Rekonstruktion der Marxschen Religionskritik aus den frühen Texten der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts wurde die Begründung eines völlig neuen geschichtsphilosophischen Ansatzes zum Verständnis von Religion wie ihrer Kritik sichtbar. Ein Ansatz, geschichtstheoretisch und in der praktischen Konsequenz hinausgehend über Feuerbach und die Junghegelianer. Nach Marx verhält sich Religion sehr ambivalent zur Emanzipation des Menschen. Auch innerhalb von Religionen und zwischen ihnen werden die sozialen, politischen und kulturellen Widersprüche des wirklichen Lebens der Menschen reflektiert und ausgetragen. Religionen sind komplexe Systeme, selten homogen und nicht durchgängig und uneingeschränkt reduzierbar auf antiemanzipatorische Ideologie. Eine Sequenz mit praktischen Folgen.

In der Auseinandersetzung mit Rezeptionsdiskursen zu Marx' Religionskritik bei protestantischen und katholischen Autoren galt es zu differenzieren. Mit Einschränkungen zustimmend: christlicher Glaube sei keine Religion, Marx sei einem Zerrbild des Christentums begegnet, dass er als das Original missverstanden habe. Diese Debatten liefen vor dem Hintergrund sich verstärkender Tendenzen der praktischen Religionslosigkeit, der rückläufigen politischen und gesellschaftlichen Relevanz von Religion und dem Nachlassen ihrer geistigen Integrationskraft als eine Folge der Säkularisierung. Hierzu zählten auch die verschiedenen theologischen Ansätze, in neuer Weise christlich von Gott zu reden und ihn so gegen Argumente philosophischer Religionskritik zu immunisieren.

Die zunehmende religiöse Pluralisierung durch neu aufkommendes religiöses Konfliktpotential, das seine Anhänger gegen oder für demokratische Gesellschaften mobilisiert, war hingegen zur Zeit der Entstehung der Dissertationsschrift in den 70er Jahren kein Gegenstand vernehmbarer Reflexion.

Für das Verstehen der aktuellen Konflikte zwischen religiösem und säkularem Weltverständnis, den Kontroversen um die angemessene Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Religion, von Politik und Religion, bleibt Marx relevant und aktuell. Das zeigen der gelegentlich wieder erschallende Ruf aus dem konservativen Milieu nach Verschärfung des Blasphemie-Paragrafen, die, mittlerweile wieder verebten, erregten Diskurse um die Abwägung des Rechtes auf Religionsfreiheit mit dem Menschenrecht des Kindeswohls in der Beschneidungsdebatte. Und aktuell der Streit, ob an staatlichen Schulen Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach selbstverständlich angeboten oder genauso selbstverständlich ausgelagert und den Religionsgemeinschaften überlassen bleibt, ob das Kreuz im Klassenzimmer als öffentliches Bekenntnis und auch das Kopftuch der muslimischen Lehrerin, als privates religiöses Symbol gedeutet, hinzunehmen sind oder ob in der Schule als einem bekenntnisfreien Raum nicht eher die Abwesenheit jeglicher religiöser Symbole als selbstverständlich durchzusetzen ist. Dabei ist das nur eine Auswahl weiterer Konfliktthemen. Das unvermeidliche Eindringen religiöser Deutungsansprüche in Politik und Kultur, die die individuellen menschlichen Grundrechte durch universalen Geltungsanspruch religiöser und kulturell tradierter Zwangsnormen bedrohen können, verlangt, die weltlichen Ursachen religiöser Konflikte mit der Moderne, mit Menschenrechten und Demokratie politisch zu kritisieren und eine Politik ihrer Überwindung zu unterstützen. Auch die katholische Kirche z. B. war zumindest noch vor 150 Jahren ein strikter Gegner von Meinungs- und Pressefreiheit und hat ihr bis vor wenigen Jahrzehnten ausgeprägt antiquiertes Verständnis von Gleichberechtigung noch immer nicht überwunden. Neben den relativ emotionsarmen Daten religionssoziologischer Erkundungen zu den aktuellen Glaubens- und Nichtglaubensformen reaktiviert sich zunehmend heftiger die Frage nach der Rolle von Religion in der Öffentlichkeit einer modernen Gesellschaft.

Marx sah in der Trennung von Staat und Religion, von Politik und Religion einen wichtigen emanzipatorischen Entwicklungsschritt. Aber dieser Schritt ist fragil und die gesellschaftliche Emanzipation von Religion bleibt unvollendet. Das zeigen aktuell irritierende Entwicklungen in einer Reihe von Bundesstaaten der USA, dem Land, welches Staat und Religion streng trennt, ebenso die Diskussionen in Frankreich als dem klassischen Land des Laizismus um den Platz des Islam, die Debatten in Holland mit dem Vorschlag, islamische Gruppen aktiv in die gesellschaftlichen Gestaltungsprozesse einzubeziehen und in Deutschland z. B. der Streit um die Frage, ob der Islam nun zu Deutschland gehört oder nicht.

Soll also versucht werden, geeignete ethische Ressourcen der präsenten relevanten Religionen aufzuspüren für eine gelingende gesellschaftliche Übereinkunft im Sinne der religionssoziologischen Integrationstheorie oder soll die prinzipielle Divergenz von Staat und Religion, von Politik und Religion weiter ausgestaltet werden? Gilt noch das Diktum von Religion als

Privatsache oder setzt sich ein Verständnis durch, nach welchem Religion stärker im öffentlichen Raum präsentiert sein soll? Gesellschaftliche Konflikte sind nicht durch interreligiöse Verständigung lösbar.

Die Abwehr solcher religiösen Deutungsansprüche und Normen, die dem säkularen demokratischen Staat entgegenstehen, kann die Tatsache nicht verdrängen, dass auch ein säkularer Staat das Fortdauern der Bedingungen religiöser Entfremdung nicht beenden kann.

Wenn die These von Marx stimmt, wovon stringent ausgegangen wird, dass aus den wirklichen Lebensverhältnissen der Menschen sich deren „verhimmelte Formen“ entwickeln, es also der Aufhebung jener gesellschaftlichen Verhältnisse bedarf, die die Grundlage und Quelle religiöser Weltdeutungen sind, dann muss derzeit vom anhaltenden Fortdauern von Religion ausgegangen werden.

Die Gestaltung des konfliktreichen Verhältnisses zwischen einem sich als säkular verstehenden Staat und religiösen Deutungsansprüchen und Normen für das individuelle und soziale Zusammenleben von Menschen wird weiterhin und nachhaltig kontrovers diskutiert und letztlich politisch und juristisch „neutral“ entschieden. Die gnoseologische Kritik an einem religiösen Welt- und Menschenbild als nicht vermittelbarer Konflikt zwischen wissenschaftlich basierten Aussagen über reale Sachverhalte mit deren Deutung durch Glaubensaussagen ist dabei ein Aspekt.

Marx hat die Tür zu einem qualitativ neuen wissenschaftlichen Verständnis von Religion aufgestoßen. Daran wäre heute anzuknüpfen im Diskurs der verschiedenen soziologischen, historischen und philosophischen Erklärungen.

April 2015, Bernd Stoppe

**Band 1**

**Die Religionsauffassung von Karl Marx und Kritik ihrer theologischen Kritik**

Dissertation Promotion A

eingereicht von

Bernd Stoppe, geb. am 20. Jan. 1948 in Etzelbach

Karl-Marx-Universität Leipzig

Sektion marxist./leninist. Philosophie / Wissenschaftlicher Kommunismus

Angenommen nach Beschluß

am .....

## Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis .....	5
Vorwort .....	6
I. Die Auseinandersetzung um die Religionskritik und den Atheismus in der Theorie von Karl Marx und das Verhältnis von Marxismus und Christentum .....	7
II. Kritik der Religion und Kritik der Gesellschaft .....	12
II.1. Das Schicksal der „deutschen Ideologie“ oder warum scheitert eine Religionskritik? .....	12
II.2. „Die Praxis der Philosophie ist selbst theoretisch“ .....	24
II.3. Religion – die allgemeine Sanktion des Bestehenden.....	28
II.4. Zur Analogie von Demokratie und Christentum und der „deifizierte Mensch“ .....	30
II.5. Gegen den dogmatischen Atheismus – das Anknüpfen an die theoretische Wirklichkeit .....	34
III. Die Wende in der Religionskritik .....	37
III.1. Atheismus – Religionskritik – Religionswissenschaft.....	38
III.2. Die Atheismusauffassung von Marx und Engels.....	38
III.3. Praktischer Atheismus und Religionslosigkeit .....	42
III.4. Zur Atheismusauffassung in der marxistischen Literatur.....	44
III.5. Eine Kontroverse zum Atheismusbegriff Klohr und Rupprecht .....	45
III.5.1. Der Atheismusbegriff bei H. Ley .....	49
III.6. Zu Terminus und Begriff „wissenschaftlicher Atheismus“ .....	51
III.7. Eine Atheismus-Debatte in der Theologie.....	52
III.8. Der Doppelcharakter der Feuerbachschen Religionskritik.....	57
III.9. Zur Kritik an Feuerbach die Umkehrung einer Methode .....	60
IV. Modelle theologischer Kritik .....	69
IV.1. Das Postulat vom „Ende der Religionskritik“ .....	69
IV.2 Religion – das „Opium des Volks“ .....	77
IV.3. Die These vom „Versagen der Kirche“ oder die „empirischen Wurzeln“ des Atheismus bei Marx .....	81
IV.4. Der „akzidentielle Atheismus“ .....	87
IV.5. Christentum zwischen Materialismus und Idealismus?.....	89
IV.6. Atheistisch an Gott glauben?.....	93
Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen: .....	102
Verwendete Literatur .....	102
Anmerkungen .....	106

[I] = Seitenangabe in der Dissertation  
1 = Seitenangabe der PDF-Datei

[I]

## Vorwort

Vorliegende Arbeit stellt sich die Aufgabe, durch die Untersuchung ausgewählter Aspekte des Verhältnisses von Marxismus und Religion einen Beitrag für die Forschungen zur Entstehung und Herausbildung des Marxismus zu leisten, zur Diskussion über inhaltliche und methodische Fragen der marxistischen Religionsauffassung beizutragen und die Auseinandersetzung mit einigen weltanschaulich relevanten Argumenten theologischer Kritik am Marxismus zu führen.

Die Arbeit konzentriert sich im I. und II. Kapitel auf einige Fragen zur Rolle der Religionskritik bei der Entstehung und Herausbildung des Marxismus. Es kam dabei weniger darauf an, alle von Marx und Engels vorgetragenen Auffassungen über Religion und Atheismus zu einer möglichst vollständigen und treffenden Gesamtdarstellung ihrer Religionsauffassung zu bringen, was natürlich eine verdienstvolle Aufgabe ist. Hauptanliegen war vielmehr, den theoretischen und methodischen Voraussetzungen nachzufragen, von denen sich Marx und Engels bei der Entwicklung ihres Religionsverständnisses maßgeblich leiten ließen.

Neben der Feststellung, daß die von Marx erhobene Forderung vom „*Ende*“ der Religionskritik zugleich für sich beanspruchen kann, eine *Wende* gegenüber der bisherigen Religionskritik durchzusetzen, führte die Unterscheidung von Atheismus, Religionskritik und marxistischer Religionsgeschichte bzw. Religionswissenschaft zu dem Nachweis, daß und warum eine konsequent wissenschaftliche Religionsauffassung untrennbar mit dem Marxismus verbunden ist und daß der atheistische Charakter des Marxismus-Leninismus notwendig aus der Konfrontation mit religiöser Weltanschauung entspringt.

Damit waren die Grundthesen für die Auseinandersetzung mit ausgewählten Argumenten der theologischen Kritik der marxistischen Religionsauffassung gewonnen, die im III. Kapitel geführt wurde. Die gestellte Aufgabe brachte es mit sich, daß ein breites Spektrum von theoretischen und z. T. praktischen Problemen und Fragen behandelt werden mußte. Es wurde nicht angestrebt, die einzelnen Themen unter dem Blickwinkel der Vollständigkeit zu diskutieren, sondern unter dem Gesichtspunkt ihrer Bedeutung und Aussagekraft für den nachzuweisenden und gegen theologische An-[II]würfe zu verteidigenden wissenschaftlichen Charakter der marxistischen Religionsauffassung.

So bestand z. B. eine Aufgabe im Aufzeigen von theoretischen und methodischen Voraussetzungen, die die wissenschaftliche Bestimmung des sozialen Phänomens Religion durch den Marxismus ermöglichen, darin eingeschlossen die Gewinnung eines wissenschaftlichen Religionsbegriffs; es war für das gestellte Thema jedoch nicht erforderlich, z. B. eine ausführliche Diskussion zu den in der marxistischen Literatur vertretenen Positionen zum Religionsbegriff oder zur Bestimmung des religiösen Glaubens anzusetzen – so notwendig dies in einem anderen Zusammenhang ist.

Zum Verhältnis von Religion und Idealismus wurde, beispielsweise, ebenfalls nur soweit diskutiert, wie nötig war, um die Gründe und widersprüchlichen Argumente von Theologen aufzuzeigen, die eine Auflösung oder Lockerung dieser so innigen Verquickung anstreben, um damit eine z. T. akzeptierte Kritik des Marxismus am Christentum auszuräumen.

In der Auseinandersetzung mit der theologischen Kritik an der marxistischen Religionsauffassung, speziell der von Marx, ging es nicht allein darum, aufzuzeigen, wo und warum diese „auf der Strecke bleibt“, sondern auch um das Verdeutlichen der weltanschaulich-ideologischen Motive dieser Kritik, die nicht selten aus der subjektiven Überzeugung der Autoren rührt, daß die marxistische Religionsauffassung bzw. der marxistische Atheismus das christliche Selbstverständnis verletzend verfehle, somit dem Marxismus abträglich sei

und unnötige Barrieren gegen die Zusammenarbeit von Marxisten und Christen errichte, die auszuräumen wären.

Schließlich möchte ich an dieser Stelle Worte des Dankes sagen an jene, deren Ratschläge und Hinweise mir bei der Bewältigung dieses Themas hilfreich waren.

Stellvertretend nennen möchte ich Prof. O. Klohr, der mir bei der Wahl des Themas und den weiteren Schritten mit Rat und Hilfe Unterstützung gab, das Kollektiv des Lehrstuhls Dialektischer Materialismus und das Forschungsseminar von Prof. M. Thom. [1]

## **I. Die Auseinandersetzung um die Religionskritik und den Atheismus in der Theorie von Karl Marx und das Verhältnis von Marxismus und Christentum**

Die vorliegende Arbeit stellt sich im wesentlichen zwei Aufgaben. Indem sie sich der Religionsauffassung von Marx und damit, seit Marx die Religionsauffassung historisch-materialistisch anlegt, der marxistischen Religionsauffassung zuwendet, soll der Frage nachgegangen werden, inwieweit die marxistische Religionswissenschaft<sup>1</sup> an das theoretische Erbe von Marx und Engels anknüpfen kann.

Motive, Inhalt und Bedeutung der Religionskritik in der Theorie von Marx werden vorrangig untersucht und in der Auseinandersetzung mit theologischen Einwänden der Zusammenhang von Marxismus mit Atheismus und Religionskritik herausgearbeitet. Dort, wo es angebracht war, wird auf den Inhalt der Religionsauffassung von Marx ausführlich eingegangen. Auf eine vollständige Nachzeichnung der Entwicklung der Religionsauffassung von Marx wurde ebenso verzichtet wie auf die Begrenzung auf einen bestimmten Zeitraum.<sup>2</sup>

Zweitens wird sich mit repräsentativen theologischen Bemühungen um eine den weltanschaulichen Bedürfnissen von Kirche und Christen gemäße Interpretation der Religionsauffassung von Marx und des marxistischen Atheismus auseinandergesetzt. Ihr ideologisches Anliegen wird aufzuhellen versucht, und die Argumente der theologischen Ideologen werden einer kritischen Analyse unterworfen.

Im Gegensatz zur Mehrzahl der christlichen Ideologen, die sich der Kritik der Religionsauffassung von Marx zuwenden, wird der Prozeß ihrer Herausbildung und Entwicklung nicht mit dem Jahr 1843 für beendet erklärt, sondern an einigen ausgewählten Aspekten ihre weitere Entwicklung verfolgt. Es war daher nur natürlich, die Beiträge von Engels mit in die Analyse einzubeziehen und diese nicht, wie bei den meisten theologischen Autoren üblich, mit Ignoranz zu übergehen.

Gerade der Gesichtspunkt der Weiterentwicklung der Religionsauffassung wie auch die Einbeziehung von Engels widersprechen [2] nämlich gründlich einer Konzeption, die den Atheismus und die Religionskritik des Marxismus-Leninismus vorrangig aus den besonderen und historisch angeblich begrenzten Erfahrungen abzuleiten gedenkt, die Marx um 1840 mit Religion und Kirche gemacht habe. Religionskritik und Atheismus seien Resultat seiner Erziehung, der besonderen historischen Umstände und somit ein rein zufälliger aber kein notwendiger Charakter des Marxismus.<sup>3</sup>

Erst Engels und Lenin hätten dem Atheismus von Marx einen militanten Zug verliehen und ihn der Arbeiterbewegung „eingimpft“. Es ist dann nicht schwer, die Religionsauffassung von Marx als dessen individuelle Angelegenheit, die keine oder kaum allgemeingültige Bedeutung besitze, verzerrt vorzutragen.

Die Arbeit hält sich bei all dem an die bewährte marxistische Erkenntnis, daß die marxistische Bündnispolitik, die politische Zusammenarbeit von Marxisten und Christen durch eine sachliche, ohne Kompromisse geführte notwendige weltanschauliche Auseinandersetzung mit

religiösen Auffassungen nicht unterminiert werden kann. Der Autor fühlt sich diesem Anliegen um so mehr verpflichtet, als die Bedenken, eine sachliche, wissenschaftliche Analyse und Kritik der christlichen Religion könne unsere Bündnispolitik gefährden, seines Wissens bisher in der marxistischen Literatur nicht wissenschaftlich begründet vorgetragen worden sind. Beispielsweise hielt Lenin die Auseinandersetzung mit religiösen Auffassungen für weltanschaulich legitim und sinnvoll dann, wenn sie in die politische Hauptaufgabe der proletarischen Partei eingeordnet ist, also nicht abstrakt, sondern politisch begründet ist.<sup>4</sup>

Es muß nicht besonders betont werden, daß einer historisch-materialistischen Analyse und Kritik des Christentums wie bestimmter, weltanschaulich relevanter religiöser Auffassungen Denunziation und Verunglimpfung der anderen weltanschaulichen Richtung wesensfremd sind.

[3] Niemand wird ernstlich behaupten können, daß den Christen in der DDR die weltanschauliche Gegensätzlichkeit von Marxismus und Christentum verborgen sein könnte. Daß insbesondere in theologischen Kreisen in der DDR nicht die Absicht besteht, daraus einen politischen Fehdehandschuh zu machen, ist aus ihren Reihen wiederholt zu vernehmen. In einem Rundfunkkommentar über das so überaus bedeutsame Gespräch des Generalsekretärs des ZK der SED und Staatsratsvorsitzenden E. Honecker mit dem Vorstand der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen unter Leitung seines Vorsitzenden Bischof D. Dr. A. Schönherr erklärte der Oberkonsistorialrat M. Stolpe: „Das Spitzengespräch am 6. März zeigte, daß die weltanschaulichen Gegensätze zwischen Christen und Marxisten, die weder verwischt noch verharmlost werden sollen, keine unüberbrückbare Barriere bilden. Wenn es um eine gerechtere, friedlichere und freundlichere Welt geht, und wenn wir wissen, daß daran mitzumischen Gottes Wille ist, dann brauchen wir Christen die Grenzen der Ideologie nicht ernster zu nehmen als die gemeinsame Aufgabe.“<sup>5</sup>

Neben der Notwendigkeit der wissenschaftlichen Erhellung des Phänomens Religion, seines Wesens, seiner Wurzeln und historisch vielfältigen Formen, seiner Rolle in der Geschichte u. v. a. damit verbundenen Fragen schafft vor allem die langfristige Existenz der Religion unter den Bedingungen des Sozialismus wie auch die Förderung des Bündnisses von Marxisten und Christen im antiimperialistischen Kampf<sup>6</sup> das weltanschauliche und theoretische Bedürfnis nach einer wissenschaftlich begründeten Gestaltung der Beziehungen zwischen Marxisten und Christen, von sozialistischem Staat und Kirche.

Nicht zuletzt erweist es sich als erforderlich, dem ideologischen und politischen Einsatz religiöser Auffassungen zu Angriffen auf den Marxismus-Leninismus und den realen Sozialismus entsprechend zu begegnen.

Im Jahre 1969 konnte die Internationale Beratung der kommunistischen und Arbeiterparteien in Moskau in ihrem Hauptdokument einschätzen: „Infolge der ernsten Verschärfung der sozialen Widersprüche haben sich in vielen kapitalistischen Ländern Möglichkeiten für ein Bündnis der revolutionären Arbeiterbewegung [4] mit breiten Massen von Gläubigen auf antimonopolistischer und antiimperialistischer Grundlage ergeben.“<sup>7</sup> Zu diesem Zweck entwickelte sich zwangsläufig der Dialog zwischen Marxisten und Christen.<sup>8</sup> Er entspann sich, wie R. Steigerwald in seiner bemerkenswerten Studie „Marxismus – Religion – Gegenwart“ festhält, nicht um das Problem: Religion oder Atheismus, sondern um Probleme von globaler sozialer und politischer Bedeutung. Allerdings möchte ich der Auffassung von Steigerwald nicht zustimmen, daß diese Themen, da sie zur gemeinsamen gesellschaftlichen und politischen Praxis von Gläubigen und Marxisten gehören, nicht auch zu den weltanschaulichen Problemen zu rechnen sind.<sup>9</sup> Politische Bündnisse und Zusammenarbeit setzen Übereinstimmung beider Seiten zumindest in wesentlichen Grundfragen voraus. Gleiche soziale Interessen als die entscheidende Voraussetzung schaffen die aus dem weltanschaulichen Gegensatz von Marxismus und Religion begründeten unterschiedlichen Auffassungen über den Weg des

Kampfes, über die Motive, über die Mittel, über die Methoden und die anzuwendenden Kampfformen nicht automatisch beiseite. Es ist die von beiden Seiten erkannte ernste Dringlichkeit dieser sie gemeinsam berührenden Probleme, die sie hartnäckig um eine Verständigung ringen läßt. Da weltanschauliche Kompromisse ausgeschlossen sind und Marxisten Marxisten und Christen Christen bleiben wollen, läßt sich die Kompliziertheit der notwendigen theoretischen Verständigung zu den sie berührenden politischen und sozialen Fragen leicht absehen.<sup>10</sup>

Als Reaktion auf die Erstarkung des Sozialismus und der internationalen kommunistischen Bewegung sowie der Ausbreitung des Marxismus-Leninismus muß das seit den 60er Jahren in vielfältiger Hinsicht modifizierte Verhalten von Christen, Theologen und Kirche zum Marxismus gesehen werden. Dieses Verhältnis gestaltet sich wesentlich in zwei Grundrichtungen, die sich quer durch die christlichen Konfessionen ziehen. Die Vertreter der einen Grundrichtung sehen, bedingt durch eine konservative oder reaktionäre politische Orientierung, im Marxismus den hauptsächlichsten weltanschaulichen und damit den primären Gegner des christlichen Glaubens und schließen aus diesem Grund prinzipiell ein Bündnis von Marxisten und Christen aus. In diesem Zusammenhang konzentrieren sie sich auf das Verhältnis von marxistischem Atheismus und Religion, wobei die marxistische Auffassung mehr oder weniger entstellt und diffamiert wiedergegeben wird. Dadurch soll der Marxismus und mit ihm die kommunistische Bewegung zurückgedrängt und breite Schichten der Gläubigen von einer Annäherung an marxistische und kommunistische Positionen abgehalten werden.

Andererseits gibt es nicht wenige Vertreter des Christentums, die vom Marxismus Antwort auf sie bewegende Fragen erwarten, in ihm eine auch für sie akzeptable wissenschaftliche Alternative zur bürgerlichen Ideologie sehen. Insofern der marxistische Atheismus dabei als hinderlich erscheint, sind sie bemüht, ihn aus dem Marxismus herauszulösen bzw. zu relativieren.

Das Verhältnis von Marxismus und Christentum in Deutschland hat eine wechselvolle Geschichte.<sup>11</sup>

Lange Zeit war die Theologie bemüht, den Marxismus zu ignorieren, zu verfälschen und zu denunzieren. Das wird heute auch von Theologen eingestanden: „Geraume Zeit hat die Theologie den Marxismus ignoriert ... Noch bis vor zehn Jahren erschien die sachliche, wissenschaftliche Auseinandersetzung der Theologie mit dem Marxismus wenn nicht verdächtig und zersetzend, zumindest als überflüssig.“<sup>12</sup> Bisher von Sachkenntnis wenig getrübbte, emotionsgeladene, pauschale Abwehrreaktion der Theologie gegenüber dem Marxismus registriert stellvertretend für viele andere auch der protestantische Theologe W. Kreck.<sup>13</sup> Bis zu diesem Zeitpunkt dominierte ein Argumentationsmuster, dessen antikommunistische Ausrichtung die Christen zum Kampf gegen die „kollektive Barbarei“ des Kommunismus mobilisieren sollte.<sup>14</sup> Realistische Positionen blieben selbst nach den grauenvollen Erfahrungen des Faschismus zunächst in den Ansätzen stecken. Die beiderseitigen Bemühungen um eine neue Gestaltung des Verhältnisses von Christen und Marxisten konnten sich in den kapitalistischen Ländern zunächst nicht durchsetzen. In der BRD wurden sie vor allem gestoppt durch die Restaurierung des Monopolkapitals und die Wiederaufforstung des Antikommunismus. Ungleich günstiger gestalteten sich insbesondere seit den sechziger Jahren die Beziehungen von Marxisten und Christen in der [6] DDR. Eine gründliche und umfassende Analyse und Darstellung dieser Prozesse steht allerdings noch aus.

In den sechziger Jahren begann die Kirche und mit ihr die Theologie aus den genannten politischen und ideologischen Gründen, den Marxismus und insbesondere den marxistischen Atheismus genauer und mit präziserer Zielrichtung zu reflektieren. Diese Umorientierung war deshalb keineswegs durchgängig von plötzlich aufwallender Sympathie mit dem bisher zumeist erbittert und offen bekämpften marxistischen Atheismus getragen. Sie manifestierte

sich in einer Vielzahl ideologischer und organisatorischer Aktivitäten. So führt z. B. H. Feigl für die Jahre 1960-1970 immerhin 617 allein deutschsprachige Titel nur zum Thema „Atheismus“ an, wobei, von wenigen Ausnahmen abgesehen, hauptsächlich Theologen und nicht-marxistische Autoren die Verfasser sind.<sup>15</sup> Die theologische Rezeption bürgerlicher Atheismusauffassungen (Comte, Nietzsche, Sartre, Freud, Neopositivismus, kritischer Rationalismus) spielen dabei eine untergeordnete Rolle.

1965 wurde durch Papst Paul VI. das „Sekretariat für die Nichtglaubenden“ (non credentibus) beim Vatikan gegründet, das unter der Leitung von Kardinal Franz König, Erzbischof von Wien, stand. Zu nennen ist auch der sogenannte „Dialog“, der auf eine Initiative der katholischen Kirche zurückgeht und theoretisch durch das II. Vatikanische Konzil (1962-65) und die Enzyklika „Pacem in terris“ von Papst Johannes XXIII. 1963 begründet wurde.<sup>16</sup>

In der Enzyklika „Ecclesiam suam“ von 1965 widerspiegelt sich u. a. der untaugliche und von mangelndem Realitätssinn zeugende Versuch, die Frage Atheismus oder Christentum zur Grundfrage unserer Zeit zu radikalisieren. Der Atheismus sei „... die schlimmste Erscheinung unserer Zeit“, der „gottlose Kommunismus“ wurde zum Freiwild theologischer Kritik erklärt. Auf der 31. Generalkongregation der Jesuiten im Juli 1965 wurde der Kampf gegen den Atheismus zur Hauptaufgabe des Ordens erklärt.

1976 wurde an der päpstlichen Universität „Urbana“ ein „Institut für das Studium des Atheismus“ gegründet.

[7] Die „Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen“ in Stuttgart führt seit Jahren eine intensive Auseinandersetzung mit dem marxistischen Atheismus.

An dieser massiv in Gang gesetzten und international von verschiedenen christlichen Konfessionen geführten Atheismus-Diskussion beteiligen sich auch politisch und weltanschaulich progressiv orientierte Theologen. Ihr Einfluß erwies sich zunächst allerdings als nicht ausreichend, um die militant antimarxistische und oft antikommunistische Stoßrichtung der Auseinandersetzung umzubiegen. Dennoch sind viele ihrer Beiträge nicht zu unterschätzen, sind sie doch geeignet durch ihre Fragestellung, ihre Analysen und Schlußfolgerungen mitzuhelfen, die Beziehungen von Marxisten und Christen sachlich, und was das Wichtigste ist, im Sinne der Bündnisfähigkeit beider Seiten zu gestalten.

Das Motiv jener Theologen wie Girardi, Gollwitzer, Gutierrez, Reding, Rahner u. v. a. ist in der Überlegung begründet, über Kritik an sozialen Ungerechtigkeiten des gegenwärtigen Kapitalismus nach realen Möglichkeiten einer grundlegenden Änderung der bestehenden Situation zu suchen. Deshalb verstärkt sich bei ihnen die Bereitschaft, über Möglichkeiten dieses Bündnisses konstruktiv zu diskutieren. Viele von ihnen empfinden dabei den marxistischen Atheismus als ein entscheidendes Hindernis auf diesem Weg, der für so manchen unter ihnen ein Weg in Richtung Marxismus und Sozialismus sein kann.<sup>17</sup> Daraus lassen sich die Bestrebungen verstehen, den Atheismus vom Marxismus abzuheben, weil sich christlicher Glaube zwar mit dem Marxismus als Wissenschaft aber nicht mit seinem „atheistischen Zusatz“, der als unwesentlich, politisch, metaphysisch oder als unwissenschaftlich gefaßt wird, vereinbaren lasse.

Innerhalb der theologischen Atheismus-Diskussion nimmt darum nicht zufällig die Kritik der Begründung der Religionsauffassung [8] des Marxismus durch Marx einen zentralen Platz ein.<sup>18</sup> Indem mit der Kritik hier angesetzt wird, soll mit verschiedenen Varianten die Zufälligkeit, Unwesentlichkeit der Religionskritik bei Marx sowie des marxistischen Atheismus generell nachgewiesen werden,

[8] Marx habe, so wird behauptet, seine Religionskritik nur politisch begründen können, sie stünde mit seinem wissenschaftlichen System nicht im Zusammenhang, sie sei einseitig,

überzogen, treffe nicht den christlichen Glauben und sei darüber hinaus, entgegen den Intentionen von Marx, durch Engels und Lenin gemeinsam mit dem Atheismus in militanter Weise nachträglich dem Marxismus einverleibt worden.

Eine in der Zielstellung entgegengesetzt ausgerichtete Linie der theologischen Atheismus-Kritik ist bemüht, den Marxismus-Leninismus auf den Atheismus zu reduzieren und durch diese Überbetonung eines historischen Charakterzuges die Zusammenarbeit von Marxisten und Christen zu verhindern.

Als Widerspiegelung typischer Argumentationsmuster dieser Linie kann eine Artikelserie in der römischen Zeitung „L'Osservatore Romano“ gelten.<sup>19</sup> Hinter dieser Linie verbirgt sich die Befürchtung politisch konservativ<sup>20</sup> ausgerichteter Theologen, daß der Marxismus seinen Einfluß auf „weite Kreise der katholischen Welt“ behalten und erweitern könnte. Bereits aktive wie auch potentielle Sympathisanten des Marxismus und Kommunismus werden in der erwähnten Artikelserie angesprochen als diejenigen, „... die im Marxismus hauptsächlich ein theoretisches und praktisches Instrument für den Klassenkampf gegen den Kapitalismus sehen.“ Manche haben, wird beklagt, „den Übergang zum Marxismus vollzogen: vom Antikapitalismus sind sie zur Anerkennung der Klassengesellschaft übergegangen..., von der Anerkennung der Klassengesellschaft zum Sozialismus ... vom Sozialismus schließlich zum Marxismus...“.<sup>21</sup>

Vorliegende Arbeit hat es sich deshalb zur Aufgabe gemacht, sich mit repräsentativen theologischen Argumenten, die sich insbesondere zur Religionsauffassung von Marx zu Wort melden, auseinanderzusetzen. Dabei wird die Aufmerksamkeit vor allem jenen Autoren gewidmet, die sich der Kritik und Rezeption der Religionsauffassung von Marx deshalb zuwenden, weil sie im marxistischen Atheismus eine Gefährdung der politischen Zusammenarbeit von Marxisten und politisch progressiv engagierten Christen sehen. Wenn dazu beigetragen werden kann, diese Bedenken abzubauen, kann dies positive politische Konsequenzen [9] haben, werden diese Bedenken doch von theologischen Vertretern jener christlichen Kreise vorgetragen, die der sachlichen Gestaltung des Verhältnisses von Sozialismus und Christentum, von Marxisten und Christen nicht ablehnend gegenüberstehen. Es wird dabei natürlich nicht übersehen, daß nicht alle Theologen, die gleiche oder ähnliche kritische Argumente gegen die marxistische Religionsauffassung vorzutragen glauben müssen, gleiche oder ähnliche politische Konsequenzen im Auge haben.<sup>22</sup> Eben weil eine bestimmte Richtung der theologischen Kritik an der marxistischen Religionsauffassung einen für uns nutzbar zu machenden erheblichen politischen Effekt in sich birgt, ist mehr zu leisten als die Bestätigung der marxistischen Erkenntnis, daß das Bemühen, bei Ignorierung der weltanschaulichen Dimension des Marxismus-Leninismus dessen Wissenschaftlichkeit auf die ökonomische Theorie von Marx zu reduzieren, eine gängige Variante bürgerlicher Marxismuskritik darstellt, zumal auch bei Theologen die Auffassung aufzufinden ist, wonach die Wissenschaftlichkeit des Marxismus eben nicht auf seine ökonomische Theorie eingegrenzt werden kann.<sup>23</sup> [10]

## II. Kritik der Religion und Kritik der Gesellschaft

### II.1. Das Schicksal der „deutschen Ideologie“ oder warum scheitert eine Religionskritik?

Die Verständigung über Ursachen und Anliegen der Kritik von Marx und Engels an der Religion halte ich aus folgenden Gründen für notwendig. Sie muß zunächst zur Lösung der Frage beitragen, inwiefern die Religionskritik mit der Herausbildung des Marxismus verknüpft ist. Zweitens: War es unter historischem und logischem Gesichtspunkt notwendig, daß die Entstehung des Marxismus in Deutschland auch die Religionskritik als Voraussetzung einschloß? Drittens: Inwiefern kann von methodischer und theoretischer Kontinuität bei der Kritik der Religion in den frühen, insbesondere vor 1844 geschriebenen Arbeiten von Marx und den späteren Arbeiten gesprochen werden? Viertens: Erst nach Klärung dieser Fragen ist eine sichere und überzeugende Auseinandersetzung mit den genannten theologischen und bürgerlichen Positionen möglich.

Zunächst soll nach den gesellschaftlichen Voraussetzungen gefragt werden, die im Deutschland des Vormärz als Geburtshelfer der Religionskritik agierten. Dazu eine knappe Erinnerung an allgemein bekannte historische Tatsachen. Nahezu durchgängig wird in der entsprechenden marxistischen und neuerdings auch in der theologischen Literatur<sup>24</sup> auf die innige Verknüpfung von Staat und Kirche nachdrücklich aufmerksam gemacht. Die seinerzeitige „Ehe von Staat und Kirche“, die „Verstaatlichung“ des Christentums und die Christianisierung der deutschen Staaten waren ein durchaus wirksames Instrument, um die zutiefst konservativen und antidemokratischen Ambitionen der „Heiligen Allianz“ im Kampf gegen progressive Bewegungen zu verwirklichen. In Bayern z. B. waren die katholische und „... die evangelische Kirche zunächst dem Staat in der Person des Königs untergeordnet; durch das Konkordat von 1817 geriet der Staat in ein starkes Abhängigkeitsverhältnis zum Vatikan und zum bayerischen katholischen Klerus. Auch in den anderen Ländern Deutschlands waren die Kirchen mehr oder weniger fester Bestandteil des absolutistischen Staatsapparates und ihre Bekenntnisse Staatsreligion.“<sup>25</sup> Nach 1815 gab es nur [11] schwache oppositionelle politische Bewegungen, zunächst vor allem unter der jungen deutschen Intelligenz, organisiert in den Burschenschaften. Sie erlebten mit dem Wartburgfest von 1817 ihren Höhepunkt und mit den Karlsbader Beschlüssen von 1819 ihr Verbot. Die von der Reaktion eingeleitete und um sich greifende politische Entmündigung äußerte sich u. a. in der Kontrolle der Hochschulen, einer scharfen Zensur der Presse und des geistigen Lebens sowie in zahlreichen Verhaftungen.<sup>26</sup>

Mit der französischen Julirevolution 1830 wurde die nächste Runde der politischen Auseinandersetzungen auch in den deutschen Staaten eingeleitet. Die politische Opposition verbreiterte durch den Einfluß der europäischen Revolutionen ihre Basis spürbar. Volksagitation und bürgerliche Aufklärung wurden wirksam und in verschiedenen Staaten Deutschlands wurden Verfassungen erkämpft.

1832 vereinte das Hambacher Fest tausende Bürger, die nationale Einheit und demokratische Rechte forderten. Neben der bürgerlich-liberalen Bewegung, die gemäßigt und kompromißbereit war, entstand die revolutionär-demokratische Bewegung. Ihre Vertreter appellierten nicht mehr an die Fürsten, sondern an das Volk. „Friede den Hütten, Krieg den Palästen!“ war ihre Losung, die geheime „Gesellschaft für Menschenrechte“ in Hessen ihre Organisation, der „Hessische Landbote“ ihr Organ und Georg Büchner ihr bedeutendster politischer Kopf. Und schon 1836 erschien mit dem „Bund der Gerechten“ ein neuer und der nunmehr konsequenteste Gegner der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse auf der politischen Bühne – das Proletariat. Weitling und Heß waren seine ersten deutschen theoretischen Repräsentanten, der Weberaufstand von 1844 seine erste große Klassenschlacht.

1840 erfuhr die Oppositionsbewegung in Deutschland ihren bis dahin größten Aufschwung. Die Verschärfung der Gegensätze zwischen der ökonomisch erstarkenden jungen deutschen Bourgeoisie und dem Feudaladel führte zur politischen Radikalisierung progressiver bürgerlicher Elemente. „Diesen Umschwung kann man von 1840 datieren, von dem Zeitpunkt, zu dem die preußische Bourgeoisie an die Spitze der deutschen Bourgeoisie trat.“<sup>27</sup> [12] Die politischen Zuspitzungen fanden ihre Fortsetzung und Ergänzung in der theoretischen Literatur der auch um ihre geistige Selbstverständigung, um ihr theoretisches Bewußtsein ringenden verschiedenen oppositionellen Strömungen. Und wie im Frankreich des 18. Jahrhunderts die Religionskritik die bürgerliche Revolution ideologisch vorbereiten half, so wurde auch in Deutschland die Religionskritik zunächst zum Hauptfeld der theoretischen Kämpfe.<sup>28</sup> Im Unterschied zu Frankreich, wo die meisten und die bedeutendsten Religionskritiker aus dem Lager des philosophischen Materialismus kamen, trafen sich in der deutschen „atheistischen Allianz“ linke Hegelianer als Vertreter des philosophischen Idealismus mit dem Repräsentanten des deutschen bürgerlichen Materialismus L. Feuerbach. Solange Marx und Engels Hegel und Feuerbach noch nicht „dialektisch negiert“ hatten, waren sie dieser Bewegung zugehörig. Das soll an einer späteren Stelle noch genauer gezeigt werden.

Neben den zahlreich erscheinenden Büchern standen auch in den theoretischen Organen der Junghegelianer vor allem religionskritische Fragen im Mittelpunkt. So heißt es in einem den „Deutschen Jahrbüchern“ von der Königlich-Sächsischen Zensurbehörde angedrohten Verbot, daß die Zeitschrift „auf der ganzen eigentlichen Bahn des Negierens, besonders auch im Gebiete der Religionsphilosophie und der Politik“ sich bewege und „maß- und rücksichtslos ihren Krieg gegen alles Bestehende mit scharfen Waffen“ führe.<sup>29</sup>

1841 beabsichtigte K. Marx gemeinsam mit B. Bauer und L. Feuerbach, ein „Journal des Atheismus“ herauszugeben, das „die neuesten, freiesten und radikalsten Tendenzen in der Philosophie und Religionskritik propagieren sollte.“ G. Jung berichtete darüber an A. Ruge: „Dr. Marx, Dr. Bauer und L. Feuerbach assoziieren sich zu einer theologisch-philosophischen Zeitschrift; dann mögen alle Engel sich um den alten Herrgott scharen und sich selber gnädig sein, denn diese drei, schmeißen ihn gewiß aus seinem Himmel heraus... Marx wenigstens nennt die christliche Religion eine der unsittlichsten.“<sup>30</sup> Für seine eigene Zeitschrift und für die Theologie dadurch Schlimmes ahnend, schreibt Ruge deswegen mit einem weinenden und einem lachenden Auge an Stahr zu dieser geplanten Zeitschrift:

[13] „Ich habe es jetzt schlimm, denn B. Bauer und Karl Marx und Christiansen und Feuerbach werden oder haben schon die Montagne proklamiert und den Atheismus, die Sterblichkeit zur Fahne erhoben. Gott, Religion und Unsterblichkeit wird abgeschafft, die Götter als die Menschen proklamiert. Es wird ein Journal des Atheismus erscheinen...“<sup>31</sup> Auch wenn dieser Plan wegen der reaktionären Preßgesetze nicht zur Ausführung gelangen konnte, war der Einfluß der Junghegelianer in dieser Zeit unbestritten groß. Ihre radikale Kritik an den politischen wie an den „religiösen Verhältnissen“ (wenige Jahre später werden Marx und Engels die Junghegelianer prinzipiell ablehnen, weil sie deren Auffassung, jedes bestehende Verhältnis in ein religiöses Verhältnis aufzulösen, nicht mehr teilen können) erreichte weite Kreise.

1843 kommt Engels darauf zu sprechen: „Die Junghegelianer von 1842 waren erklärte Atheisten und Republikaner... Wir hatten Freunde in fast jeder wichtigen Stadt Deutschlands; wir versorgten alle liberalen Zeitungen mit dem notwendigen Stoff und machten sie auf diese Weise zu unseren Organen; wir überschwemmten das Land mit Flugschriften und beherrschten sehr bald in jeder Frage die öffentliche Meinung.“<sup>32</sup>

Zunehmend hatten die Junghegelianer sich dabei der Repressionen der deutschen feudalen Staaten sowie derjenigen der Kirche zu erwehren. Ein Mittel der Regierung war die Durchsetzung verschärfter Zensurbestimmungen, um die politische und atheistische Kritik mundtot

zu machen. Dieses Vorhaben spricht etwa aus der Forderung, daß in der Presse das nicht geduldet werde, „... was wider die *christliche* Religion im Allgemeinen oder wider einen *bestimmten Lehrbegriff* auf eine *frivole, feindselige* Weise gerichtet ist“<sup>33</sup> und Marx schlußfolgert daraus: „Die Religion soll weder auf eine feindselige, noch auf eine frivole Weise, weder im Allgemeinen noch im Besonderen, nicht angegriffen werden.“<sup>34</sup>

Das Urteil der katholischen Kirche zur Frage der „Preßfreiheit“ war schon 1832 gesprochen und zwar durch den Hirtenbrief von Papst Gregor XVI., an alle Bischöfe der katholischen Welt. Darin heißt es deutlich und unmißverständlich: „Wahnsinn ist es zu behaupten, jedem Menschen sei Gewissensfreiheit zuzuge-[14]stehen; nicht genug zu verabscheuen ist Preßfreiheit.“<sup>35</sup>

In der scharfsinnigen Polemik gegen Hermes in „Der leitende Artikel in Nr. 179 der ‚Kölnischen Zeitung‘“ setzt sich Marx mit dem Versuch auseinander, die junghegelianische Kritik an Staat und Religion aus der Öffentlichkeit zu verbannen. Er bezieht sich dabei auf die anti-demokratische Forderung: „Philosophische und religiöse Ansichten durch die Zeitungen zu verbreiten, oder in den Zeitungen zu bekämpfen, scheint uns gleich unzulässig.“<sup>36</sup> Hermes, Sprachrohr der politischen Reaktion, hatte die Verletzung dieser Forderung beklagt. „Auch darin ist bisher ... eine tadelswerte Nachsicht bewiesen worden, daß man der neuen philosophischen Schule gestattet hat, sich in öffentlichen Blättern und in anderen für einen nicht bloß wissenschaftlichen Leserkreis bestimmten Druckschriften die unwürdigsten Ausfälle auf das Christentum zu erlauben.“<sup>37</sup>

1851 urteilt Feuerbach über das politische Klima im Vormärz: „Es war dies jene Zeit, wo alle öffentlichen Verhältnisse so vergiftet und verpestet waren, daß man seine geistige Freiheit und Gesundheit nur dadurch wahren konnte, daß man auf jeden Staatsdienst, auf jede öffentliche Rolle, selbst die eines Privatdozenten verzichtete, wo alle Beförderungen zum Staatsdienst, alle obrigkeitliche Erlaubnis, selbst die *venia docendi*, nur der Preis des politischen Servilismus und religiösen Obskurantismus war, wo nur das schriftliche wissenschaftliche Wort frei war; aber auch nur frei in einem höchst beschränkten Maß und nur frei nicht aus Achtung vor der Wissenschaft, sondern vielmehr nur aus Geringschätzung wegen ihrer, sei's nun wirklichen oder vermeintlichen Einflußlosigkeit und Gleichgültigkeit für das öffentliche Leben.“<sup>38</sup>

Es ist also unbestritten und vielfach belegt, daß die philosophische Religionskritik im deutschen Vormärz eine zeitlang beherrschendes Thema gewesen ist, oft verknüpft und verwoben mit Kritik an politischen Institutionen.

Es stellt sich nun natürlich die Frage nach den Ursachen und dem Charakter dieser philosophischen Strömung, findet sich doch von hier der Zugang zum Verständnis der Marxschen Religionskritik in den Jahren vor 1843.<sup>39</sup>

[15] Es ist zu fragen, ob das Christentum in Deutschland eine solche gesellschaftliche Bedeutung innehatte, die eine so heftige und intensive Auseinandersetzung mit ihm rechtfertigte.

Es ist vielleicht angebracht, noch eine Bemerkung voranzustellen. Bekannterweise erklärte Engels in einer späteren Arbeit, daß zu Beginn der vierziger Jahre die Politik ein „sehr dorniges Gebiet“ gewesen sei „... und so wandte sich der Hauptkampf gegen die Religion; dies war ja, namentlich seit 1840, indirekt auch ein politischer Kampf.“ Der Kampf wurde noch mit philosophischen Waffen geführt, aber nicht mehr um abstrakt-philosophische Ziele: „es handelte sich direkt um Vernichtung der überlieferten Religion und des bestehenden Staats.“<sup>40</sup> Man schlug die Religion und traf damit auch den Staat. Man darf nun Engels nicht dahin mißverstehen, daß die Junghegelianer, weil auf dem „dornigen Gebiet“ der politischen Praxis zunächst nichts auszurichten war, auf das Gebiet der Religionskritik und damit in die Wirkungslosigkeit abgetrieben wurden. Der besonderen deutschen Verhältnisse wegen konnte man der Religionskritik eine, wenn auch begrenzte, politische und ideologische Bedeutsam-

keit eben nicht absprechen. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß der Vorwurf, die junghegelianischen Ideologen würden als Schafe im Wolfspelz erscheinen und daß diese als Superradikale verkannten Kritiker der deutschen Verhältnisse in Wirklichkeit die größten Konservativen sind, begründet erst dann erhoben werden konnte, als sich mit Herausbildung der dialektisch-materialistischen Philosophie erwiesenermaßen die bis dato praktizierte Religionskritik als verfehlte Ideologiekritik theoretisch überlebt hatte und ihr „Verwesungsprozeß“ begann. Ein Verharren auf ihren philosophischen und ideologischen Positionen mußte in theoretische Sterilität, philosophischen Rückschritt und politische Agonie auslaufen.<sup>41</sup>

Die deutsche junghegelianische Religionskritik (ihre wirklich bedeutende und originelle Phase beginnt mit F. D. Strauß' „Leben Jesu“ und schließt im Wesentlichen ab mit Marx' „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ von 1843/44) wurde durch die deutschen Verhältnisse provoziert. Eine der Voraussetzungen war die Verquickung von Christentum und Staat, die [16] sich in vielfältiger Weise äußerte. Damit eine solche Verbindung möglich wurde, mußten der spätf feudale Staat und die politischen und geistigen Führer der Kirchen in Deutschland ein gemeinsames Interesse geltend machen, innerhalb dessen die Verwirklichung ihrer besonderen Interessen möglich wurde. Dieses gemeinsame Interesse war der Kampf gegen ihren gemeinsamen Feind – die verschiedenen bürgerlich-liberalen und demokratischen Bewegungen in Deutschland.<sup>42</sup> Gleichzeitig konnten Kirche und Staat auf ergänzende Voraussetzungen verweisen, die sie in ihren gemeinsamen Bund einbringen konnten und die die Durchsetzung ihrer Interessen ermöglichen sollten. So konnte das Christentum sowohl in seiner katholischen wie in seiner protestantischen Ausprägung auf seine geschichtlich nachgewiesene Fähigkeit verweisen, als weihevollere Rechtfertigung und illusorische Ergänzung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu wirken. Diese ideologisch dienstbar gemachte soziale Funktion war es, die zur Vereinigung staatlicher und kirchlicher Reaktion nach 1830 in verschiedenen deutschen Staaten, insbesondere in Preußen, führte. Das „theologische Wesen“ des preußischen Regierungssystems offenbarte sich in vielfältiger Weise. „Zuerst, um den christlichen Staat zu verwirklichen, muß er den fast heidnisch gewordenen rationalistischen Beamtenstaat mit christlichen Ideen durchdringen, den Kultus heben, die Teilnahme an demselben zu fördern suchen ... Die Maßregeln zur Förderung des Kirchenbesuchs im allgemeinen und namentlich bei den Beamten, die strengere Aufrechthaltung der Sonntagsfeier überhaupt, die beabsichtigte Verschärfung der Ehescheidungsgesetze, die teilweise schon begonnene Epurierung der theologischen Fakultäten, ... die Besetzung vieler Beamtenstellen mit vorzugsweise gläubigen Männern – und viele andere weltkundige Tatsachen gehören hierher.“<sup>43</sup> Bekannt ist auch Engels' Urteil von 1851: „So galten 1845 in allen deutschen Staaten entweder die römisch-katholische oder die protestantische Religion oder beide als wesentlicher Bestandteil des im Lande herrschenden Rechts. Und ebenso bildete in allen diesen Staaten der Klerus der anerkannten Konfession oder Konfessionen einen wesentlichen Bestandteil des bürokratischen Regierungsapparats. Ein Angriff auf die protestantische oder katholische Orthodoxie, ein Angriff [17] auf das Pfaffentum bedeutete also einen versteckten Angriff auf die Regierung selbst.“<sup>44</sup>

Wesentliches Anliegen der deutschen Staaten, namentlich des preußischen war die gewaltsame, unverhüllte Niederhaltung der demokratischen Kräfte. Wesentliches Anliegen der Kirche war, vermittels der Pfarrer, der Theologen und der kirchlichen Einrichtungen selbst, die scheinheilige Auflösung der wirklichen Gegensätze oder, wo das nicht gelang, ihre offene theologische Weihe als gottgewollt.

Der erwähnte Bund von Thron und Altar, der sich als Gegensatz zu den demokratischen Bewegungen verstand, war aber in sich selbst widersprüchlich. Dieser ihm innewohnende Gegensatz resultierte aus der Unverträglichkeit der staatlichen Macht mit dem gesellschaftlichen Herrschaftsanspruch des Christentums. Der Staat erklärte seine weltlichen Interessen und somit die

Staatsgewalt für das bestimmende und höchste Moment. Die Unterordnung des Geistlichen unter das Weltliche war Prinzip des protestantischen wie des katholischen Staates. Diese Unterordnung widersprach wiederum dem Selbstverständnis des Christentums. Für den überzeugten und konsequenten Christen, hauptsächlich für den Katholiken, ist nicht eine weltliche Einrichtung das ihn leitende Prinzip – und sei es selbst der Staat – sondern sein Glaube, Gott, die Kirche. Der Katholik will die Unterordnung des Staates unter die Kirche oder er stellt sich gegen ihn.<sup>45</sup> Die Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat führten zu zahlreichen Kontroversen. Ein besonders markantes Beispiel waren die sogenannten „Kölner Wirren“.<sup>46</sup>

Für eine philosophische Strömung wie die Junghegelianer, die es sich zur Aufgabe gemacht hatten, die bestehenden Verhältnisse radikal zu kritisieren, da sie ihrer Auffassung von Vernunft und Gesellschaft widersprachen, war eine Auseinandersetzung mit Staat und Politik, Kirche und Christentum deshalb unumgänglich. Religion, Theologie und Kirche waren als Stützen des Staates in den Blick des öffentlichen Bewußtseins geraten. Die dem Christentum innewohnende Tendenz, als konservative, ja reaktionäre gesellschaftliche Macht zu wirken, eine notwendige und möglich gewordene fortschrittliche gesellschaftliche Entwicklung [18] zu behindern, wenn religiöse Prinzipien zu Ideen der herrschenden konservativen sozialen Kräfte werden, wurde in einer klassischen Reinheit offenbar. Forderungen, der Religion die Philosophie, die Vernunft, die Wissenschaft, ja selbst die Politik unterzuordnen, ließen die christliche Religion in den Augen vieler kritischer Denker als *den* Gegner erscheinen. Sich der wirklichen Zusammenhänge nicht bewußt, galt ihnen Religionskritik als *die* Gesellschaftskritik. Auffällig, daß auch die durch Schleiermacher begründete „liberale Theologie“ an diesem Bild nichts zu ändern vermochte. Ihr Einfluß auf die ideologischen Auseinandersetzungen zu jener Zeit war gering, in den Diskussionen wurde sie so gut wie nicht zur Kenntnis genommen, ja sie unterzog sich nicht einmal der Mühe ihrer Widerlegung.<sup>47</sup>

Die Religion äußerte sich reaktionär im geistigen Bereich der Gesellschaft. Die religiösen Institutionen beeinflussten das religiöse Massenbewußtsein, um die Gläubigen zu treuen und lenkbaren Untertanen von Staat und Kirche zu erziehen, unkritisch im Denken, unkritisch gegenüber dem deutschen Status quo, verschlossen gegenüber liberalen oder demokratischen Reformen – oder gar Revolutionsgedanken. Dadurch erschien Religion als eine ideologische Waffe in den Händen von Staats- und Kirchenhäuptern den Junghegelianern als vorzüglicher Gegenstand ihrer Kritik.

L. Feuerbach, der das Unzeitgemäße der gegenwärtigen Religion offen aussprach, bemerkte bei seiner Auseinandersetzung mit der religiösen Weltanschauung zur Notwendigkeit der Religionskritik, daß diese um so dringender sei, „... je größer der Widerspruch ist, in welchem die Vorstellungen, Gefühle und Interessen der Religion mit den anderweitigen Vorstellungen, Gefühlen und Interessen der Menschheit stehen, wie dies gegenwärtig der Fall ist ...“<sup>48</sup>

Die Kritik der Religion wurde nun vor allem auch von Theologen wie D. F. Strauß und B. Bauer entwickelt. Ihre Widersacher kamen gleichfalls aus dem theologischen Lager. Einig war man sich in der Einschätzung der Religion als einer gesellschaftsbestimmenden Größe. Worin man sich wesentlich unterschied, waren die gegensätzlichen Konsequenzen, die aus der Philosophie Hegels [19] gezogen wurden. Damit notwendig verbunden war die völlig entgegengesetzte Wertung der christlichen Religion im damaligen Deutschland.

Die Anhänger der „liberalen Theologie“ Schleiermachers, an Kant, Fichte und Schelling orientiert, zeigten wegen ihrer weitgehenden Ignoranz Hegels ihre eigene philosophische Bedeutungslosigkeit in dieser Frage, ihr Unvermögen, in die zwischen Hegelianern geführten Auseinandersetzungen einzugreifen. Der „liberalen Theologie“ ging es weder um die einfache Verfestigung und Festschreibung der bestehenden Religion (im Sinne der Althegeleianer) noch um ihre radikale Überwindung (Junghegelianer). Sie wollten die Religion als „Gefühl

der schlechthinnigen Abhängigkeit“ so weit liberalisieren, daß sie gegenüber der Philosophie, der Wissenschaft und auch der Politik sich gleichgültig verhalten kann. In dieser Sicht war Religion eine glaubensmäßige Entscheidung und für wissenschaftliche und gesellschaftliche Fragen nicht zuständig. Die „liberale Theologie“ wollte die „Irrationalisierung“ der Religion, Alt- und Junghegelianer stritten sich um die Verteidigung bzw. um die Kritik der Religion mittels der Vernunft.<sup>49</sup>

Die Althegeleaner waren in der Philosophie orthodoxe Hegelianer und sahen in der Hegelschen Philosophie das Mittel zur Verteidigung der bestehenden Religion. Sie wurden so zu Konservativen selbst in der Theologie. Sie waren doppelt konservativ – als philosophische Idealisten und als orthodoxe Theologen.

Das Verdienst der Junghegelianer war, die Bedeutung der Hegelschen Dialektik – wenn auch im Rahmen der idealistischen Philosophie – erkannt und ihre Konsequenzen für die Religionskritik deutlich gemacht zu haben. Auf der Grundlage von Hegel wurde Hegel kritisiert, seine Christologie ebenso wie die der Orthodoxen.

D. F. Strauß eröffnete 1835 mit seinem für die Religionskritik überaus bedeutsamen Werk „Das Leben Jesu“ den Reigen der religionskritischen Literatur der Junghegelianer. Es war der Anlaß für die Spaltung der Hegelianer und der Entstehungsakt der junghegelianischen Bewegung. Strauß führte den überzeugenden Nach-[20]weis, daß die biblische Jesusgeschichte Profangeschichte ist und zum überwiegenden Teil aus Sagen und Mythen besteht. Der historische Jesus und der Christus des Glaubens sind nicht miteinander identisch. Der historische Jesus ist nicht Gegenstand des Glaubens, wie Hegel behauptet hatte. Vielmehr sei der historische Jesus die Menschheit und diese sei wegen ihrer Leistungen und Fortschritte in der Geschichte philosophisch zu würdigen. Der Angriff auf Christus als Gott-Mensch war zugleich ein Angriff auf den Monarchen. Nach Auffassung der orthodoxen Hegelianer verkörperten beide auf ihre Weise die absolute Idee. Insofern war die Religionskritik vermittelte Kritik am politischen System.<sup>50</sup>

Dieser historischen Kritik ließ Strauß 1840/41 die Kritik der christlichen Dogmen mit dem Nachweis ihrer Unhaltbarkeit folgen. Strauß hatte ein Grunddogma der christlichen Theologie für immer verworfen – die Behauptung, die christliche Religion besitze gegenüber allen anderen Religionen einen besonderen Charakter, insofern es eine „historische Religion“ sei. Ihr Ursprung und der Gegenstand ihres Glaubens seien gesichert wie bei keiner anderen Religion. Jesus Christus sei keine Phantasiegestalt, sondern eine reale historische Erscheinung. Christus sei die Wurzel und der Gegenstand des Glaubens, er sei die Offenbarung Gottes. Diese Glaubenswahrheit vermittele, „offenbare“ das Neue Testament.

Indessen gilt als bewiesen, daß das historisch Gesicherte der biblischen Geschichte nicht wesentlich mehr umfassen kann als das, was Strauß von der biblischen Geschichte übriggelassen hat. Die historischen Grundlagen des Christentums sind durch die Kritik von Strauß seither ein für allemal zerstört.<sup>51</sup> Der vielleicht bedeutendste evangelische Theologe des 20. Jahrhunderts, K. Barth, sieht sich 1939 zu dem Eingeständnis veranlaßt, das die Theologie mit den Konsequenzen von Strauß lange nicht fertig geworden ist. Strauß habe „... die Theologie vor eine Reihe von Fragen gestellt, ... zu denen sie, ähnlich wie zu denen Feuerbachs, vielleicht bis heute noch nicht durchgreifend Stellung genommen hat ... Die Theologie hat seither viel und vielerlei darum herumgeredet, was doch mehr ein Zeugnis dafür war, daß sie seine Frage *nicht* gehört hat. Viele haben Strauß bis auf den heutigen Tag [21] nicht überwunden, sondern sind mehr an ihm vorbeigegangen und sagen bis auf diesen Tag dauernd Dinge, die, wenn Strauß nicht zu überwinden ist, nicht mehr gesagt werden dürften.“<sup>52</sup>

Für die Religionswissenschaft nicht weniger bedeutend waren die Resultate, die der Junghegelianer und Theologe B. Bauer vorlegen konnte. Die Leistungen des ehemaligen Verbände-

ten und späteren Gegners würdigt Engels anlässlich des Todes von Bauer im Jahre 1882 im SPD-Organ „Der Sozialdemokrat“: „Die offiziellen Theologen, unter ihnen auch *Renan*, schrieben ihn ab und schwiegen ihn deshalb einstimmig tot. Und doch war er mehr wert als sie alle und hat mehr geleistet in einer Frage, die auch uns Sozialisten interessiert: in der Frage nach dem geschichtlichen Ursprung des Christentums.“<sup>53</sup>

War Strauß' Religionskritik Anlaß zur Spaltung der Hegelianer, so bildete sich mit Bauers Philosophie des Selbstbewußtseins eine von Strauß abweichende und ihn überholende philosophische Strömung innerhalb der Junghegelianer.<sup>54</sup> Wenn B. Bauer Strauß' „Leben Jesu“ 1855 und selbst noch 1839 von „rechts“, also vom orthodoxen Standpunkt aus kritisierte, so stellte er sich in seiner „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker“, 1841/42, auf den linken Flügel der Junghegelianer. Er sieht in Strauß' Mythentheorie verschleierte Offenbarung; das Substantialitätsprinzip, das Strauß als philosophischer Schlüssel zu den Quellen des Christentums gilt, ist für Bauer orthodoxe Apologetik. Deswegen sei Strauß ein „verfluchter Pfaffe“ und seine Substanzauffassung gegenüber der Philosophie des Selbstbewußtseins zurückgeblieben.<sup>55</sup> Trotz der heftigen Polemik war die Streitfrage zweitrangiger Natur und die Diskussion überstieg nur teilweise den Rahmen der Hegelschen Philosophie. 1844/45 schrieb Marx über diese Auseinandersetzung: „Der Kampf zwischen *Strauß* und *Bauer* über *die Substanz* und *das Selbstbewußtsein* ist ein Kampf *innerhalb* der *Hegelschen* Spekulationen. In *Hegel* sind drei Elemente, ... die *spinozistische Substanz*, das *Fichtesche Selbstbewußtsein* und die *Hegelsche* ... Einheit von beiden, der *absolute Geist*. Das erste Element ist die metaphysisch travestierte *Natur* in der *Trennung* vom Menschen, das zweite ist der metaphysisch travestierte *Geist in der Trennung von der Natur*, [22] das dritte die metaphysisch travestierte Einheit von beiden, der *wirkliche Mensch*...

*Strauß* führt den *Hegel* auf *spinozistischem Standpunkt*, *Bauer* den *Hegel* auf *Fichteschem Standpunkt* innerhalb des theologischen Gebietes konsequent durch. Beide *kritisierten* *Hegel*, insofern bei ihm jedes der beiden Elemente durch das andere *verfälscht* wird, während sie jedes derselben zu seiner *einseitigen*, also konsequenten Ausführung entwickelten. – Beide gehen daher in ihrer Kritik *über* *Hegel* hinaus, aber beide bleiben auch *innerhalb* seiner Spekulation stehen und repräsentieren jeder nur *eine* Seite seines Systems.“<sup>56</sup>

Wenn nach Bauer nicht mehr der absolute oder Heilige Geist, sondern das unendliche Selbstbewußtsein (also ein Zurückgehen hinter Hegel auf Fichte) der Evangelisten die schriftlichen Quellen des Christentums verwirklichten,<sup>57</sup> so gelangte er doch zu überaus wertvollen religionswissenschaftlichen Ergebnissen. In seinem Artikel „Zur Geschichte des Urchristentums“ schreibt Engels 1894: „Sein großes Verdienst besteht nicht nur in der rücksichtslosen Kritik der Evangelien und apostolischen Briefe, sondern auch darin, daß er zum erstenmal Ernst gemacht hat mit der Untersuchung, nicht nur der jüdischen und griechisch-alexandrinischen, sondern auch der rein griechischen und griechisch-römischen Elemente, die dem Christentum erst die Laufbahn zur Weltreligion eröffnet haben ...“<sup>58</sup> In verdienstvoller Weise habe Bauer „den Grund des Beweises gelegt, daß das Christentum nicht von außen, von Judäa in die römisch-griechische Welt importiert und ihr aufgenötigt worden, sondern daß es, wenigstens in seiner Weltreligionsgestalt, das eigenste Produkt dieser Welt ist.“ Daran soll auch die einschränkende Bemerkung, die Engels anfügt, nichts wesentlich ändern: „Natürlich schoß Bauer, wie alle gegen eingewurzelte Vorurteile ankämpfenden Leute, bei dieser Arbeit weit übers Ziel hinaus.“<sup>59</sup>

Das von Bauer geschaffene, bis heute einzigartige Kompendium der Widersprüche der Evangelien, seine kritisch-dialektische Analyse des Ideengebäudes der Evangelien sind der Grund dafür, daß ihm die Anerkennung in der offiziellen theologischen Literatur weitgehend versagt bleibt. Anderslautende Einschätzungen sind die Ausnahme. Der weithin bekannte evangelische Theologe A. Schweitzer vermerkt in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“:

„Bauers Kritik der evangelischen Geschichte ist ein Dutzend gute Leben-Jesu wert, weil sie, wie wir das erst jetzt, nach einem halben Jahrhundert, erkennen können, das genialste und vollständigste Repertorium der Schwierigkeiten des Lebens Jesu ist, das überhaupt existiert.“<sup>60</sup>

Während Bauer auf dem Gebiet der Religionskritik insbesondere zur Geschichte des Urchristentums noch bis 1880 wissenschaftliche Arbeit leistete und zu neuen Erkenntnissen gelangte, von denen viele bis zur Gegenwart gültig geblieben sind, führte ihn seine philosophische Konzeption des Selbstbewußtseins seit 1843 weltanschaulich und politisch zum Konservatismus. Soweit es sich bei seiner Kritik der Religion um einzelwissenschaftliche Forschung handelte, gelangte er, an der Hegelschen Dialektik geschult, zu vorzüglichen Resultaten. Seine daran anknüpfenden weltanschaulich-philosophischen Schlußfolgerungen ließen seine Konzeption eines „fichtianisierten“ Hegels jedoch bereits nachteilig sichtbar werden.

Damit war die Frage nach den weltanschaulich-philosophischen Voraussetzungen der Religionskritik aufgeworfen. Die heftige Polemik seitens Marx und Engels gegen B. Bauer wird demnach unter diesem Aspekt verständlich, ging es Marx und Engels doch dabei eben nicht primär um Fragen der Religionskritik selbst. Es ist ja unschwer nachzuweisen, daß sich Marx eben in dem Moment von Bauer endgültig philosophisch trennt, nachdem er, gegen Bauers Überzeugung, zu der Erkenntnis kommt, daß die Kritik der Religion noch keine gesellschaftlichen Veränderungen bewirken kann, sondern daß vielmehr die praktische Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse auch dem religiösen Bewußtsein den Nährboden entziehen wird. Obwohl man sich natürlich vor einer überzogenen Trennung von Religionskritik und Philosophie sehr hüten muß, läßt sich doch sagen, daß es in der Polemik nicht primär um Fragen der Religionskritik, sondern um grundlegende philosophische Probleme ging, etwa um das Verhältnis Philosophie-Wirklichkeit, um das Verhältnis von theoretischer und sozialer Emanzipation u. a. Nicht als Religionskritiker tritt Marx hier auf, sondern als „Gesellschaftskritiker“. [24] Nicht um die Weise der theoretischen und religiösen Emanzipation geht es Marx, sondern um die „radikale“, also gesellschaftliche Emanzipation. Nicht der Religionswissenschaftler Bauer ist Gegenstand seiner Kritik, sondern der philosophische Idealist Bauer, eben der „deutsche Ideologe“. Dennoch spielen bei Marx und Engels in der Auseinandersetzung mit „Bruno Bauer und Konsorten“ auch immer wieder Prinzipien der Religionskritik eine gewichtige Rolle. Im wesentlichen geht es dabei um die Frage, was die Kritik der Religion hinsichtlich der Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse wie der Überwindung der Religion real zu leisten in der Lage ist. Und das ist zweifellos eine Frage, die philosophisch nicht voraussetzungslos ist, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Wirklichkeit. Bauer, geleitet von der Philosophie des Selbstbewußtseins, verstand sich als Religionskritiker direkt als Gesellschaftskritiker. Vermittels der Religionskritik sollte der Umsturz der gesellschaftlichen Verhältnisse bewirkt werden. Aber das ist eben schon keine Frage der Religionskritik, sondern eine philosophische Grundhaltung. Das scheint mir der eigentliche Springpunkt des Zurückbleibens von Bauer u. a. Hinzu kommt, daß die „Bauerianer“ wegen ihrer theoretischen und ideologischen Positionen zur Ablehnung der Rolle der Volksmassen, der Ideen der französischen bürgerlichen Revolution und selbst des bürgerlichen Demokratismus übergingen.

Die aus dem Doktoren-Klub hervorgegangenen „Berliner Freien“ überboten schließlich einander in praxisfremder philosophischer Begriffsspielerei; zu wirkungsvoller politischer oder journalistischer Arbeit waren sie nicht fähig. Sie lagen im theoretischen Koma.

Aufschlußreich ist in dieser Hinsicht ein Urteil Ruges. Er besuchte 1842 gemeinsam mit Herwegh die „Berliner Freien“, um sie für die Mitarbeit am geplanten Organ „Der deutsche Bote“ zu gewinnen. In einem Brief an Fleischer vom 18. 10. 1842 schreibt Ruge darüber: „Die ‚Freien‘ sind eine frivole und blasierte Clique. Ich habe ihnen ehrlich und sehr stark meine Meinung gesagt ... Ich hatte dabei die sehr unbefangene Absicht, sie zur Auflösung ihrer Sozietät zu bewe-

gen, damit sie die gute Sache nicht kompromittieren und sich selbst nach Gelegenheit [25] blamieren. Namentlich wandte ich mich damit an B. Bauer, aber er wollte alle die theoretischen und praktischen Extravaganzen ... verteidigen und heftete mir die lächerlichsten Dinge auf die Nase, z. B. der Staat und die Religion müßten *im Begriff* aufgelöst werden, das Eigentum und die Familie dazu, was positiv zu machen wäre, wüßte man nicht, man wisse nur, daß alles zu negieren sei. Das heißt, die Negativität der frivolen Welt zum Prinzip zu machen und alle Bestimmtheit, allen Charakter, alle Begeisterung für historische Aufgaben der Menschheit ... aufheben.“<sup>61</sup>

Die Tatsache, daß nach Strauß mit B. Bauer eine weitere Koryphäe der Religionskritik innerhalb der Junghegelianer hinter der Aufgabe der Zeit – „die Emanzipation der Deutschen zu Menschen zu befördern“ – zurückbleibt, ist nicht zufällig. So wertvoll die wissenschaftlichen Ergebnisse der Religions- und Bibelkritik insbesondere B. Bauer waren – eine theoretische Lösung der herangereiften philosophischen Probleme konnte dadurch nicht erwartet werden. Die theoretische Auflösung der Religion und darüber hinaus aller als religiöse etikettierten gesellschaftlichen Verhältnisse als gefundene Lösung auszugeben, mußte zwangsläufig zum Scheitern dieser Strömung der Junghegelianer führen.

Marx war sich mit Ruge in der Ablehnung dieses Prinzips der „formalen Negativität“ einig. Ruge, der Hegels Philosophie, d. h. die Konsequenzen seiner Dialektik, durchführen wollte, insbesondere in den Fragen des Staates, war von der Notwendigkeit politischer Veränderungen überzeugt. Das stellt ihn über Strauß und Bauer. „Ruge hat als erster den politischen Gehalt der theologischen Kritik, die von Strauß eröffnet worden war, aufgedeckt und die Junghegelianer auf die Auseinandersetzung mit den direkt politischen Fragen der Zeit orientiert ... Wandten Strauß und Bauer den Entwicklungsgedanken der Hegelschen Dialektik auf die Religion an und lösten sie kritisch auf, tat Feuerbach das gleiche für die Philosophie, um sie auf materialistische Grundlage zu stellen – so wandte Ruge die Hegelsche Dialektik auf den preußischen Staat an, indem er zeigte, daß der gegebene Zustand nicht Zustand in dem Sinne sei, daß er auch Bestand haben könne.“<sup>62</sup>

[26] Aber auch Ruge fand seine Grenzen. Insbesondere Marx' Erkenntnis, daß auch die politische Emanzipation nicht die Lösung der Frage ist, vielmehr die gesellschaftliche Emanzipation notwendig ist, durchgeführt vom Proletariat als Herz dieser Emanzipation (oder Revolution, wie Marx auch formuliert), war für Ruge nicht mitzuvollziehen. So kommt es 1843 zum Bruch zwischen ihnen. Marx löst sich damit endgültig von der junghegelianischen Bewegung, deren philosophischen Prinzipien er nicht länger folgen kann. Die Lösung der drängenden Zweifel und Probleme sucht er immer stärker von den Positionen des philosophischen, des dialektischen Materialismus.

Der Auflösungsprozeß der Junghegelianer, der damit in ein neues Stadium getreten war, verlief nicht ohne dramatische Zuspitzungen. Strauß und Bauer, Ruge und Marx – gelegentlich wird auch L. Feuerbach dazu gerechnet – waren unter der Losung angetreten, die deutschen Verhältnisse von ihrer Unvernünftigkeit zu befreien. Die deutschen Verhältnisse, das waren in den Augen zunächst aller Junghegelianer, darunter auch Marx', die geistigen Verhältnisse und Begriffe, darunter Religion und Staat (eigentlich Begriff der Religion und Begriff des Staates).

Es kann also zunächst festgehalten werden, daß die mit kritischem Pathos und großer Leidenschaftlichkeit vorgetragene junghegelianische Religionskritik, die mit bemerkenswerten religionswissenschaftlichen Resultaten aufwarten konnte, an der selbstgestellten Aufgabe – Überwindung der unvernünftigen Wirklichkeit – scheiterte. Dieses Scheitern war nun insofern unvermeidbar, als ihre philosophische Konzeption von der Herrschaft der Ideen, von der „Macht des Selbstbewußtseins“, ihr Kult der allgewaltigen theoretischen Kritik der Begriffe sie in der Tat nur zur Kritik an den Phänomenen, an den Losungen der Wirklichkeit bewegte, ein Eingehen auf die „wirklichen Verhältnisse“, auf den „empirischen Menschen“ ausbleiben mußte.

Ihrer philosophischen Positionen, nicht schlechthin ihrer Religionskritik wegen, rechnen Marx und Engels ohne Erbarmen nach 1843 mit ihren ehemaligen theoretischen Verbündeten ab.

[27] Von der allgegenwärtigen Aufdringlichkeit der religiösen Losungen düpiert und irritiert, war den Junghegelianern die deutsche Geschichtsschreibung gründlich fehlgeraten. Sie nahmen die politischen und religiösen Losungen beim Wort und sahen in der gegenwärtigen Geschichte die Geschichte eines gigantischen Ideenkampfes, zu dessen Haupthelden sie sich berufen glaubten. Es schlug die Geburtsstunde der junghegelianischen Philosophie, deren Vertreter unverzüglich und unter unerhörtem philosophischem Feldgeschrei antraten zum Kampf gegen die religiösen Schatten der deutschen Wirklichkeit, als deren Verteidiger die Althege- lianer auf der anderen Seite der philosophischen Wortbarrikaden standen. „Die Althege- lianer hatten Alles *begriffen*, sobald es auf eine Hegelsche logische Kategorie zurückgeführt war. Die Junghegelianer *kritisierten* Alles, indem sie ihm religiöse Vorstellungen unterschoben oder es für theologisch erklärten. Die Junghegelianer stimmen mit den Althege- lianern überein in dem Glauben an die Herrschaft der Religion, der Begriffe, des Allgemeinen in der beste- henden Welt. Nur bekämpfen die Einen die Herrschaft als Usurpation, welche die Andern als legitim feiern.“<sup>63</sup> Für die Althege- lianer waren die Begriffe, die Produkte des von ihnen ver- selbständigten Bewußtseins, die einenden Bande der Gesellschaft, den Junghegelianern dage- gen erschienen diese Begriffe als Illusionen und Fesseln. Es entbrannte die erbitterte Schlacht um die Herrschaft der wahren Begriffe und Ideen. Den von Marx und Engels kritisierten Junghegelianern, die als superradikale Kritiker die deutsche Wirklichkeit durch ihre „kriti- schen Ideen“ zum Einsturz bringen wollten, blieb indes verborgen, daß ihr Kampf gegen Be- griffe nur auf eine andere Interpretation der Wirklichkeit hinauslief und sie trotz aller welter- schütternder Phrasen die größten Konservativen waren. „Keinem von diesen Philosophen ist es eingefallen, nach dem Zusammenhang der deutschen Philosophie mit der deutschen Wirk- lichkeit, nach dem Zusammenhang ihrer Kritik mit ihrer eignen materiellen Umgebung zu fragen.“<sup>64</sup>

Nicht allein die unter dem Niveau der Kritik stehenden deutschen Verhältnisse erklären die im Verhältnis zu ihrer tatsächlichen praktischen Wirksamkeit maßlos aufgeblähte junghegeliani- sche [28] Religionskritik. Zur emphatischen Piedestalisierung der religiösen Illusionen bedurfte es ferner einer Philosophie, bedurfte es Philosophen – eben der „deutschen Ideologen“ –, die zwei wesentliche Voraussetzungen erfüllen mußten. Sie mußten, bewirkt auch durch ihre politischen und ideologischen Interessen, bereit sein, die deutschen Verhältnisse einer scho- nungslosen Kritik zu unterwerfen – von der Position des Bürgertums. Sie mußten zum zweiten bei dem Versuch, diese Aufgabe zu bewältigen, wegen ihrer Befangenheit im idealistischen Denken den tatsächlichen Zusammenhang von Wirklichkeit und Philosophie verkennen.

Die philosophische Ruine des Junghegelianismus bezeugte 1843/44 nachdrücklich, daß auch diese relativ fortschrittliche Strömung der bürgerlichen Philosophie an den von der Geschich- te gestellten Aufgaben scheiterte, die darin bestanden, zunächst die theoretische Begründung der sozialen, der „radikalen Revolution“ oder wie Marx 1843 auch formuliert, der „menschli- chen Emanzipation“ zu geben.

Zur Entlastung der „kritischen Kritiker“ kann angeführt werden, daß sie selbst Opfer der Unreife der sozial-ökonomischen und politischen bürgerlichen Verhältnisse in Deutschland waren. So zeigten Marx und Engels, wie die „deutschen Ideologen“ „... die Vorstellungen der deutschen Bürger nur philosophisch nachblöken, wie die Prahlereien dieser philosophischen Ausleger nur die Erbärmlichkeit der wirklichen deutschen Zustände widerspiegeln.“ Der junghegelianische Anspruch der Kritik sage gerade dem „träumerischen und duseligen deutschen Volk“ zu.<sup>65</sup> Wie Marx und Engels wiederholt betonten, handelte es sich überhaupt um „eine bloß *nationale* An- gelegenheit der Deutschen und [sie] hat nur lokales Interesse für Deutschland ...“<sup>66</sup> Während die

sozialen und politischen Verhältnisse in Frankreich und England zur Herausbildung des utopischen Sozialismus und Kommunismus führten und das Proletariat, wenn auch zunächst vorwiegend als „leidende Klasse“ verstärkt in das Blickfeld der politischen und theoretischen Aufmerksamkeit geriet,<sup>67</sup> so waren diese Probleme für das deutsche Publikum weitgehend unverständlich. Die deutschen Aufgüsse waren, wie Marx kritisch bemerkt, schal und [29] ungenießbar.<sup>68</sup> Insofern war es zwingend, daß die ideologischen Auseinandersetzungen in Deutschland um die Erbfolge der Hegelschen Philosophie entbrannten. Politisch war die junghegelianische Bewegung in der Phase ihrer Herausbildung durchaus progressiv einzuschätzen. Links von ihnen stand im Deutschland von 1842 niemand. Progressiv waren ihre theoretischen Führer in dieser Phase, die bis 1841/42 währt, als sich der Materialismus, zunächst durch Feuerbach, durchzusetzen beginnt, auch auf ideologischem Gebiet. Ihre philosophische Position ist widersprüchlich. Im Vergleich mit Hegel war es ein Rückschritt, insbesondere durch die starke Betonung der subjektiv-idealistischen Konzeption des Fichteschen Selbstbewußtseins und die Auflösung der Identität von Philosophie und Wirklichkeit. Aus dieser Auflösung ergaben sich aber m. E. überaus wertvolle Ansätze, die, wie bei Marx, weit über Hegel hinauszuführen vermochten.

Nimmt man noch die Leistungen auf religionswissenschaftlichem Gebiet, so muß gesagt werden, daß die junghegelianische Bewegung etwa bis 1842 eine insgesamt sehr widerspruchsvolle Erscheinung im damaligen geistigen und politischen Leben darstellte. Natürlich waren ihr die von Marx und Engels nachgewiesenen Mängel auch in dieser ihrer bedeutendsten Phase eigen. Die junghegelianische Philosophie war somit zwar nicht die beste aber doch die einzig mögliche Philosophie unter den damaligen deutschen Verhältnissen, solange nicht der dialektische Materialismus ihre philosophische Überwindung herstellte.

Eine Einschätzung und Charakterisierung der junghegelianischen Philosophie ist unumgänglich, um den Zugang zu Marx' Religionskritik in seinen frühen Arbeiten zu gewinnen. Es handelt sich dabei um jene Arbeiten, die vor Marx' Übergang zum dialektischen und historischen Materialismus entstanden. Dieser Übergang zu einer Theorie „auf der Höhe ihrer Zeit“ wurde von Marx programmatisch in der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ gefordert und bezeichnet. Er selbst vollzieht diesen Übergang schrittweise in den daran anschließenden Arbeiten.<sup>69</sup>

Eine nicht unwesentliche Eigenart der Marxschen Religionskritik besteht zweifellos darin, daß bei Marx in den Arbeiten vor 1844 die explizierte Religionskritik einen merklich und nachweisbar [30] umfangreicheren Raum einnimmt als das in seinen späteren Texten der Fall ist. Wie dieser Sachverhalt erklärt werden kann, werde ich im Weiteren zeigen. Zunächst läßt sich sagen, daß bei aller Kontinuität des atheistischen Charakters der Marxschen Arbeiten seit der Dissertation die Religionskritik selbst ein unterschiedliches Gewicht besitzt. Anders gesagt: der atheistische Charakter ist ein allen theoretischen Arbeiten von Marx anhaftender Grundzug, weil, zum einen, das dialektisch-materialistische Herangehen an alle Fragen und Probleme mit einer entsprechenden theologischen Interpretation unvereinbar ist. Zum zweiten sind auch die vor 1844 verfaßten Arbeiten atheistisch, insofern sie der Religion prinzipiell entgegengesetzte Auffassungen vertreten.

Offensichtlich wurde das in den von Marx geführten Auseinandersetzungen zu solchen Fragen wie dem Verhältnis von Religion und Philosophie, Glaube und Vernunft, Kirche und Staat, Funktionen und Wesen der Religion. Diese Fragen sind es also, die auf den ersten Blick zu expliziten religionskritischen Darlegungen herausforderten.

Hier muß man sich nun natürlich fragen, warum denn Marx vor 1844 sich neben anderen gerade mit diesen Fragen beschäftigte und warum nach 1844 die explizite Religionskritik in den Arbeiten von Marx spürbar nachläßt. Der Zugang zu einer akzeptablen Erklärung dieser Schwierigkeiten läßt sich m. E. durch die Frage erschließen, ob es denn Marx bei den genannten Probleme

men um Religionskritik ging oder ob sich nicht hinter den religionskritischen Passagen das eigentliche Problem verbarg? War nicht die Religionskritik vor 1844 nur das Mittel, um eine schwerwiegendere Frage zu entscheiden als die nach dem Wesen der christlichen Religion?

In der bisherigen Literatur ist diese Frage so nicht gestellt worden, und mehr oder weniger wurde trotz der – grundsätzlich nicht zu bestreitenden – Behauptung von der Kontinuität des Marxschen Atheismus übersehen, daß damit die Schwierigkeiten nicht aus der Welt zu schaffen sind, die bei der Frage nach Ursachen, Motiven, Charakter und Entwicklung der Marxschen Religionskritik auftauchen.

[31] Untersucht man die entsprechenden Arbeiten, zeigt sich nämlich, daß ungeachtet einer Vielzahl religionskritischer Aussagen und Textstellen niemals die Religion der eigentliche Gegenstand und letztes Ziel der Kritik ist.

Strauß, Bauer und Feuerbach dagegen beschäftigten sich in den meisten ihrer Arbeiten direkt mit der Religion als Gegenstand ihrer Forschungen und Untersuchungen.

Diese These verdrängt nicht die an anderer Stelle angeführten Belege und Aussagen, daß die Kritik der Religion Hauptfeld der theoretischen Kämpfe war. Auf die dafür wesentlichen Gründe, nämlich die besondere politische und geistige Konstellation in Deutschland, hatte ich bereits verwiesen. Diese sozialen, politischen und weltanschaulich-geistigen Verhältnisse hatten ja zu der Religionskritik als einer rein deutschen Angelegenheit geführt.

Ehe ich näher auf Spezifik und Wesen der Marxschen Religionskritik vor 1844 eingehe, einige Bemerkungen zum Selbstverständnis der junghegelianischen Religionskritiker einschließlich Feuerbach. Es soll gezeigt werden, um welche Fragen nach Meinung jener „deutschen Ideologen“ in der Religionskritik diskutiert wurde, und auch warum sie diskutiert wurden. Nachdrücklich erklärte z. B. Feuerbach, daß in Hegels Philosophie der bestehende Widerspruch der Zeit auf mystifizierte Weise, verdunkelt, zum Ausdruck gelangt. Dieser Widerspruch wurde bekanntlich im Verhältnis von Theologie und Philosophie, Glaube und Vernunft, Christentum und Atheismus gesehen, wie es Hegel in seiner Philosophie zum Ausdruck gebracht hatte.

Aber, so Feuerbach, Hegels Philosophie sei eben nicht die wirkliche Lösung dieses Widerspruchs, sondern sie vermittele die Illusion einer Lösung, weil sie die Gegensätzlichkeit von Theologie und Philosophie, von Glaube und Vernunft durch die Postulierung ihrer Identität nur scheinbar auflöst. Der zeitweilige „ideologische Friedenstaumel“<sup>70</sup> als Folge des Postulats der Verschwägerung von Philosophie und Religion, die nicht ausbleibende Ernüchterung und der Ausbruch der unterdrückten, schwerwiegenden ideologischen Meinungsverschiedenheiten, der zur Spaltung der Hegel-Schule führte, waren von D. F. Strauß [32] 1840 glänzend beschrieben worden. Auch für ihn war die theoretische Vermittlung des Gegensatzes von Glaube und Wissen im Prokrustesbett der Hegelschen Identitätsphilosophie eine den Bedürfnissen der Zeit unangemessene Scheinlösung. „Der Gegensatz von Glauben und Wissen, über welchen hinaus zu sein in der älteren *Hegelschen* Schule etwas von sich selbst Verstehendes gewesen war, stand wieder da, als wäre er nie gefallen, und von credo ut intelligentam sah man sich entweder zum credo quia absurdum est oder vorwärts zum reinen, glaubensfreien Wissen hingewiesen.“<sup>71</sup> Die Aufgabenstellung, ungeachtet ihrer sehr unterschiedlichen Durchführung und Entwicklung bei Strauß, B. Bauer und Feuerbach, war also in dieser Phase keineswegs wirklichkeitsfremde und unwirksame Glashausphilosophie. Vielmehr wurde in der Auflösung der „philosophisch-theologischen Union“ die Auflösung des theoretischen Grundwiderspruchs gesehen. Insofern entsprach sie durchaus einem dringenden weltanschaulichen Bedürfnis in Deutschland. Die Auflösung dieses Widerspruchs konnte zweifellos eine Voraussetzung werden, um theoretische Klarheit zu erhalten und um zu einer Philosophie zu gelangen, die sich berechtigt als der theoretische Ausdruck ihrer Zeit begreifen und in den Kämpfen dieser Zeit behaupten konnte. Daß

diese Aufgabe nicht von allen gelöst wurde, die sie formulierten, hatte seine Ursache im philosophischen Bekenntnis der linken Hegelianer, die, im Unterschied zu Marx und Engels, die Haut des „deutschen Ideologen“ nie abstreifen konnten. So wurden diese theoretischen Widersprüche zum wirklichen Grundwiderspruch travestiert, seine Ursachen sowie die Wege seiner Überwindung wurden ausschließlich im Versagen bzw. in der Anstrengung der theoretischen Aufklärung gesehen. Die aufbrechenden religionskritischen Kontroversen sieht Strauß z. B. durch den Konflikt von Bildung und schriftlichen Denkmälern der Religion provoziert. Er schreibt: „Wo immer eine auf schriftliche Denkmale sich stützende Religion in weiteren Raum- und Zeitgebieten sich geltend macht, und ihre Bekenner durch mannigfaltige und immer höher steigende Entwicklungs- und Bildungsstufen begleitet: da tut sich früher oder später eine Differenz hervor zwischen Geist und Form jener alten Urkunden und zwischen der neuen Bildung derer, welche an dieselben als an heilige Bücher gewiesen sind.“<sup>72</sup>

[33] Für Feuerbach ist der bestehende Widerspruch der Widerspruch zwischen den „wissenschaftlichen, politischen, sozialen, kurz geistigen und materiellen Interessen“ der Menschheit und der bestehenden Religion – „ein *grundverdorbener, unsittlicher* Zustand“, ein „Zustand der Heuchelei.“<sup>73</sup>

## II.2. „Die Praxis der Philosophie ist selbst theoretisch“

Marx' philosophische Entwicklung, darin eingeschlossen seine Religionsphilosophie, zeichnet sich ohne Zweifel bereits in der Doktordissertation durch ihre Eigenständigkeit gegenüber anderen Vertretern der junghegelianischen Philosophie aus. Das wird auch in der marxistischen Literatur übereinstimmend hervorgehoben.<sup>74</sup>

Wie die Junghegelianer und wie L. Feuerbach, kritisiert Marx die Hegelsche Lösung des Verhältnisses von Religion und Philosophie. Obwohl im Hegelschen Sinn die Kritik eines abgesteckten Bereichs innerhalb einer Philosophie Kritik des ganzen Systems bedeutet, verwirft Marx Hegel nicht en bloc, womit er sich grundlegend von der Hegelkritik Feuerbachs unterscheidet. Stets ist Marx bemüht, die „irrationale Hülle“ als die entscheidende Differenz zu Hegels Philosophie zu sehen. Diese Distanz vom „Irrationalen“ sicherte Marx letztlich den Zugang und den Verbleib beim „Rationalen“ der Hegelschen Philosophie. Mit Recht kann behauptet werden, daß die Entfernung vom „irrationalen“ Hegel die Annäherung an den „rationalen“ Hegel bedingte.<sup>75</sup>

Unter anderem ist Marx auch nicht bereit, Hegel bei dessen Auflösung des Widerspruchs von Religion und Philosophie zu folgen. Als er sich in den Vorarbeiten zur Dissertation mit Fragen der Religionsphilosophie auseinanderzusetzen hat, tritt seine Originalität auf diesem Gebiet gegenüber Hegel aber auch gegenüber den Junghegelianern D. F. Strauß und B. Bauer bereits hervor. Die Differenz entspringt primär philosophischen nicht aber religionsphilosophischen Fragestellungen. Die Ableitung der religiösen aus den philosophischen [34] Fragen kennzeichnete auch in der Folge das theoretische Herangehen von Marx. Das unterscheidet ihn zweifellos von den Junghegelianern und L. Feuerbach, die, wie bekannt, das Verhältnis von Vernunft und Religion und somit die religiöse Frage als Hauptproblem und als eine Grundfrage des Philosophierens ansahen. Insofern halte ich den Ansatz von Marx für einen entscheidenden Aspekt zum Verständnis seiner Religionsauffassung. Ob Religion als Antipode zur Rationalität philosophischen Denkens, als Form des Bewußtseins, als politischer Faktor oder als falsches Bewußtsein einer verkehrten Sozietät kritisiert wurde – stets fungierte die Kritik der Religion als Beitrag zur Lösung der theoretischen und praktischen Fragen, die Marx als die jeweils entscheidenden ansah, sei das nun das Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit, das Problem sozialer Emanzipation in Deutschland oder die ökonomische Analyse der bürgerlichen Gesellschaft.

In den Vorarbeitern zur Dissertation steht Marx noch der Religionskritik der Junghegelianer nahe, die mit ihrer Kritik der Religion dem gesellschaftlichen Fortschritt zu dienen glaubten

und das Denken aus der religiösen Vormundschaft zu befreien versuchten.<sup>76</sup> So ist Marx in der Dissertation der Überzeugung, daß für das Philosophisch-Werden der Welt und das Wirklich-Werden der Philosophie, für die Aufhebung des Auseinanderfallens von Philosophie, von Vernunft und Wirklichkeit der Praxis der theoretischen Kritik die entscheidende Bedeutung zukommt. In Anlehnung an Hegel sieht Marx das Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit als wesentlich praktisches Verhältnis. Für ihn ist Praxis dabei die kritische Tätigkeit des menschlichen Selbstbewußtseins, die theoretische Kritik auch dessen, was das Vernünftigwerden der Wirklichkeit behindert. Notwendig ist also unter diesem Gesichtspunkt die Kritik der Religion und Theologie. „... *die Praxis* der Philosophie ist selbst *theoretisch*.“<sup>77</sup> Marx nennt es ein „psychologisches Gesetz, daß der in sich frei gewordene Geist zur praktischen Energie wird, als *Wille* aus dem Schattenreich des Amanthes heraustretend, sich gegen die weltliche, ohne ihn vorhandene Wirklichkeit kehrt.“<sup>78</sup> Ergebnis dieses Heraustretens sei dann die „... *unmittelbare Realisierung* der Philosophie.“<sup>79</sup> Dieser [35] seinem innersten Wesen nach widersprüchliche Prozeß führe zur Konsequenz, „... daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust, daß, was sie nach außen bekämpft, ihr eigener innerer Mangel ist, daß gerade im Kampfe sie selbst in die Schäden verfällt, die sie am Gegenteil als Schäden bekämpft, und daß sie diese Schäden erst aufhebt, indem sie in dieselben verfällt.“<sup>80</sup> Die „Philosophie ..., nicht mehr begreifend, sondern als eine praktische Person...“<sup>81</sup> tritt der Welt gegenüber. Sie vollzieht dieses sich Hingeben an die Wirklichkeit in verschiedenen Gewändern, auch im Priestergewand. Sie schlägt um „... in ein praktisches Verhältnis zur Wirklichkeit“.<sup>82</sup>

In diesem Zusammenhang kommt Marx zu weiteren Überlegungen, die das Verhältnis von Philosophie und Religion betreffen. Wenn dieses Problem bei Marx auch nicht im Zentrum des philosophischen Denkens stand,<sup>83</sup> war es dennoch unvermeidbar. Zu diesem Urteil berechtigt u. a. die Art und Weise, in der sich Marx dieses Problems in den Heften zur Epikureischen Philosophie annimmt. Ausgangspunkt ist wieder der zentrale Gedanke vom Weltlich-Werden der Philosophie. Das Schicksal der Philosophie nach Aristoteles und nach Hegel vergleichend, verweist er auf verschiedene Parallelen. So gäbe es Momente, in denen die Philosophie nicht mehr begreifend, sondern als praktische Person sich zur erscheinenden Welt wendet. Sie schlägt um in ein praktisches Verhältnis zur Wirklichkeit.

Gleichzeitig erscheine die Tätigkeit dieser Philosophie als eine zerrissene und sich widersprechende. Ihre objektive Allgemeinheit schlage um in subjektive Formen des einzelnen Bewußtseins, in denen sie lebt.

Um nun das subjektive Moment der Platonischen Philosophie näher zu bestimmen, will Marx von Epikur her Rückschau auf Plato halten.<sup>84</sup> Er greift dabei auf eine Arbeit von F. Ch. Baur, Haupt der Tübinger Schule der Bibelforschung und -kritik zurück. Dieser hatte in seinem Buch „Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus“<sup>85</sup> die Beziehung von Philosophie und Religion an der Beziehung von Sokrates und [36] Christus darzustellen versucht. In diesem Zusammenhang behauptete Baur, Sokrates und Selbsterkenntnis verhielten sich zu Christus und Sündenerkenntnis wie Allgemeines und Besonderes, wie Philosophie und Religion.

Marx weist nun in seiner Polemik die philosophische Schwäche dieser Behauptung nach. Baur beweise damit eher das Gegenteil einer Analogie zwischen Philosophie und Religion sowie Sokrates und Christus. Zwar verhielten sich Selbsterkenntnis und Sündenerkenntnis allerdings wie Allgemeines zu Besonderem, wie die Philosophie zur Religion. Das gelte aber für jeden Philosophen und hieße hier nur, daß sich der Philosoph Sokrates zu Christus verhalte, wie sich ein Philosoph zu einem Lehrer der Religion verhält. Das ist für Marx jedoch keine Analogie und wenn Baur eine solche zwischen der Sokratischen Ironie und der Gnade behauptete, treibe er nicht

die Analogie, sondern den Widerspruch auf die Spitze. Wenn es eine Analogie zwischen Sokrates und Christus gäbe, dann die von personifizierter Philosophie und personifizierter Religion.

Auch in der Frage nach dem religiösen Charakter der Platonischen Philosophie schließt sich Marx nicht der Argumentation Baur an. Zunächst weist er auf die Äußerlichkeit ihres religiösen Charakters hin, indem er ihren Charakter als „... Begeisterung zur Ekstase als ihrer höchsten Spitze ...“ charakterisiert und sie selbst nur als „Wärmflasche einzelner Gemüter“ bestimmt sieht.<sup>86</sup> Unterschwellig kritisiert Marx bei Plato, daß dessen Philosophie hier in der Bestimmung der Religion erscheine.

Die Beziehung von Platon und Christentum stellt sich für Marx dagegen nicht in äußerlichen Gründen her. Weder die religiöse Begeisterung Platos noch seine Bemühungen um die Erlösung der Seele gelten für Marx als Beweis für den religiösen Charakter seiner Philosophie: „... das Analoge mit der Religion wäre nur der Mangel an Philosophie ...“<sup>87</sup>

Das eigentliche Problem sieht Marx in den Bestrebungen Platos, dem durch Philosophie Erkannten eine positive, zumeist mythische Grundlage zu geben. Ein solches Bestreben, so Marx, sei „das Verwunderungswürdigste, was von einem Philosophen [37] gesagt werden kann, wenn er die objektive Gewalt nicht in seinem Systeme selbst, in der ewigen Macht der Idee findet.“<sup>88</sup> Die äußerliche Antwort auf diese Frage finde sich in der subjektiven Form des platonischen Systems, dem Dialog und der Ironie. Dabei sei der Mythos der Halt für das seines bedürftigen Individuums, weil er die subjektive Gewißheit zur objektiven Wahrheit werden läßt. Die tatsächliche Antwort sei jedoch aus dem Umstand zu erhalten, daß Plato eines inneren Grundes wegen der positiven Auslegung des Absoluten, der Stützung der Immanenz durch die Transzendenz bedarf. Diese Auslegung sei eine mythische und ein Anlehnen an Mythen. Der Mythos und die Allegorie seien die wesentliche, in sich selbst gegründete Form der positiven Auslegung des Absoluten. Und hier liege auch die Verwandtschaft platonischer Philosophie „... wie mit jeder positiven Religion, so vorzugsweise mit der christlichen, die die vollendete Philosophie der Transzendenz ist.“<sup>89</sup> Dies sei auch einer der Gesichtspunkte, aus denen eine tiefere Anknüpfung des historischen Christentums an die Geschichte der alten Philosophie bewerkstelligt werden kann. So seien bei Plato Liebe und Tod die positive Auslegung, die mythische Allegorie der negativen Dialektik.

Neben der Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Religion und des religiösen Charakters der platonischen Philosophie finden wir hier eine der ersten philosophischen Bestimmungen der Religion bei Marx. Noch von nichtmaterialistischen Positionen aus vorgenommen, ist sie aber doch philosophisch konsequent und dem Bibelwissenschaftler Baur gegenüber originell und eigenständig. Zweierlei ist an ihr bemerkenswert: Gegenüber der praktischen Rolle, die die Philosophie als gestaltende geistige Kraft in den mannigfaltigen Formen des subjektiven philosophischen Bewußtseins zu spielen vermag, wird dergleichen von der Religion nicht behauptet. Zweitens: Die gegenüber allen äußerlichen Merkmalen der Religiosität letztlich wesentliche Verwandtschaft der platonischen Philosophie mit der christlichen Religion besteht in der positiven Auslegung des Absoluten durch den Mythos, d. h. im Mangel dieser Philosophie, den sie mit der Religion teilt, im Äußerlichen, Positiven, Transzendenten die Stütze des Absoluten, des Immanenten, z. B. der negativen Dialektik, zu finden. Es ist dies eine Stütze, die sie ihrem inneren Wesen gemäß nötig hat.

In der Konsequenz werden damit m. E. sowohl die platonische Philosophie wie auch die christliche Religion als in gewisser Weise irrationale und – das wäre der Hauptvorwurf – nicht theoretisch-praktische Geistesformen klassifiziert. Daß Marx späterhin, als er auf materialistischen Positionen Philosophie betreibt, dieses Urteil über die praktische Unwirksamkeit der Religion bei der, wie er dann formulieren wird, „sozialen Emanzipation des Menschen“, dem Wesen nach nicht zu korrigieren gezwungen ist, hebt diesen ersten hier vorgestellten Ansatz noch heraus.

Zu bemerken ist allerdings, daß die praktische Unwirksamkeit – im Sinne des frühen Marx – keinesfalls ausschließt, daß die Religion nicht auch den Massen imponiert und sie ergreift.

Marx ist diese Wirksamkeit auch keineswegs entgangen. So beeindruckt in der Dissertation die originelle Weise, in der Marx des „fast berüchtigt gewordenen Themas“<sup>90</sup> gedenkt – der Beweise für das Dasein Gottes. Dieser Passus ist in der marxistischen Literatur hinreichend zitiert und kommentiert worden.<sup>91</sup> Ich weise deswegen hier nur auf einen Aspekt hin, der mir hinsichtlich des Vorangestellten als besonders wichtig erscheint. Für Marx gilt historisch als erwiesen, daß religiöse Vorstellungen dann „wirkliche Vorstellungen“ sind, wenn sie auf den Menschen wirken. „... in diesem Sinne haben *alle Götter*, sowohl die heidnischen als christlichen, eine reelle Existenz besessen.“<sup>92</sup> Vorstellungen, an die geglaubt wird, werden den Individuen wirklich, sind ihnen existent und besitzen Macht. Daß es sich im Anhang nicht um einen beiläufig geäußerten und wieder fallengelassenen Gedanken von Marx handelt, geht aus seiner Arbeit „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“<sup>93</sup> hervor, in der er genauer der Frage nachgeht, was Ideen zur Wirklichkeit, zur „materiellen Gewalt“ werden läßt und wodurch und unter welchen Bedingungen die Massen von ihnen ergriffen werden können. Hält es Marx in dieser Arbeit für die Aufgabe einer neuen kritischen Theorie, die [39] auch wesentlich philosophischer Natur ist, die Massen zu ergreifen, klingt im Anhang zur Dissertation der Gedanke an, daß auch die verschiedenen Gottesvorstellungen zur Wirklichkeit wurden und die Massen berührten, wenn auch in einer den Massen eher nachträglichen Weise. „... *die ganze Menschheit* [hat] *Schulden auf ihre Götter gemacht*“, kann Marx darum gegen Kant's und Hegel's Version dieses Themas erwidern.<sup>94</sup> Auf die Frage, warum die Religion nicht wie die Philosophie das Vernünftig-Werden der Welt zu vollziehen vermag, antwortet er im Anhang dem Hinweis auf die Subjektivität der an einzelne, nationale Individuen gebundenen bestimmten Gottesvorstellungen. Diese Pluralität der Gottesvorstellungen sei der Beweis für die eigentliche Nichtexistenz der nationalen Götter. Es ist also die des Objektiven entbehrende subjektive Form, die alle Gottesvorstellungen auf Einbildungen und Abstraktionen zurückwirft. Dem historischen Beweis der objektiven Nichtigkeit jener subjektiven ideellen Vorstellungen fügt Marx einen weiteren hinzu: „*Was ein bestimmtes Land für bestimmte Götter aus der Fremde, das ist das Land der Vernunft für Gott überhaupt, eine Gegend, in der seine Existenz aufhört.*“<sup>95</sup>

Wie schon in der Polemik gegen Baur zum Verhältnis Sokrates und Christus sichtbar wurde, stellt sich Marx auch hier gegen einen Versuch der Vermittlung von Philosophie und Religion. Er unterscheidet sich damit von Hegel wie von der rationalistischen Theologie und bezieht Position gegen orthodoxe Theologie und Althegeleaner. Sein Urteil wird noch schärfer: „Weil der Gedanke nicht ist, ist Gott.“ Was besagte dies aber, als, *wem die Welt unvernünftig, wer daher selbst unvernünftig, dem ist Gott? Oder die Unvernunft ist das Dasein Gottes.*“<sup>96</sup>

Die Souveränität der Philosophie gegenüber der Religion hervorzuheben, ist die Absicht von Marx auch in der Vorrede zur Dissertation. So soll die Kritik der Polemik Plutarchs gegen Epikur diesem Ziel dienen. Dies geschieht, weil diese Polemik „... das Verhältnis des theologisierenden Verstandes zur Philosophie sehr treffend an sich darstellt.“<sup>97</sup> So sei Plutarchs Standpunkt deswegen falsch, weil er „... die Philosophie vor das Forum der Religion zieht.“<sup>98</sup> In diesem Zusammenhang [40] steht auch Marx' Bekenntnis zu Prometheus als dem „... vornehmste[n] Heilige[n] und Märtyrer im philosophischen Kalender.“<sup>99</sup> Marx fährt fort: „Mit einem Wort, ganz hass' ich all' und jeden Gott.“<sup>100</sup> Das sei auch das Bekenntnis der Philosophie, „... ihr eigener Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewußtsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen. Es soll keiner neben ihm sein.“<sup>101</sup>

Diese Überzeugung von der Nichtexistenz eines göttlichen Prinzips äußert Marx auch 1843/44 in der Arbeit „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung.“ Hier aller-

dings wird dann schon materialistisch, z. T. noch in Feuerbachscher Diktion, das Verhältnis von Wirklichkeit und Bewußtsein aufgefaßt: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei* ...“<sup>102</sup>

Die Kontinuität des Anliegens von Marx von der Dissertation bis hin zur Einleitung zeigt sich an dem von ihm verfolgten Grundthema, die Voraussetzungen, Funktionen und das Wesen jener Theorie darzustellen, durch die das Philosophisch-Werden der Welt und das Weltlich-Werden der Philosophie vollzogen werden kann. In die Bewältigung dieser Aufgabe war auch die Kritik der Religion, erfolgte sie nun philosophisch, historisch oder in der Polemik gegen die sich in politischen Wirkungen niedergeschlagene Religion, funktional einbezogen und ihr untergeordnet. Dieser Zusammenhang wird noch näher untersucht, ebenso wird noch auf die Frage einzugehen sein, welche Konsequenzen die programmatische „Einleitung“ von 1843/44 für die Religionskritik besaß, in der ja sowohl das Ende der Religionskritik für Deutschland wie auch die neuen Aufgaben der „kritischen Theorie“ für die soziale Emanzipation dargelegt wurden.

In der Dissertation ergreift Marx als eigenständiger „Philosoph des Selbstbewußtseins“ kritisch Partei für die Junghegelianer, gegen Religion und theologisierenden Verstand. Die Kritik der Religion ist hier die Kritik ihrer Vernunftfeindlichkeit, die sie gegen die Philosophie stellt. Die Resultate jener Kritik der Religion bestärken Marx in der Auffassung, daß das Selbstbewußtsein die „oberste Gottheit“ darstellt, neben der alle irdischen und himmlischen Götter in den Hintergrund treten. [41] Der Glaube an Gott ist Indiz für die Unvernunft der Welt wie des glaubenden Individuums. Auch 1843/44, bei der Begründung wissenschaftlicher Voraussetzungen für die Religionskritik, sieht Marx keinen Grund, dieses Urteil über die Religion als Form der Unvernunft grundsätzlich zu revidieren: Religion ist der „Geist geistloser Zustände“.<sup>103</sup> Allerdings ist die Unvernunft nur ein Aspekt der Religion. Die Religion ist eine unvernünftige Form des menschlichen Bewußtseins vor allem hinsichtlich ihres Mangels an praktischem Vermögen – sie vermag die Aufhebung des Gegensatzes von Vernunft und Wirklichkeit nicht durchzuführen.

Ergebnis der in der Dissertation enthaltenen religionskritischen Auffassungen ist: die Aufgabe, das „praktische Verhältnis“ zur Wirklichkeit herzustellen, ist nur die Philosophie des Selbstbewußtseins in der Lage, nicht aber Religion und Theologie, die das Vernünftig-Werden der Wirklichkeit hintertreiben und nicht befördern.

### **II.3. Religion – die allgemeine Sanktion des Bestehenden**

Kritik der Religion ist ein Thema von Marx auch in seinen Arbeiten, die in der „Rheinischen Zeitung“ publiziert wurden. Sie ist hier eingeordnet in die Polemik zwischen Alt- und Junghegelianern, ob die Philosophie, d. h. die Vernunft oder die Religion die Prinzipien für den Staat in Deutschland zu liefern haben. Wenngleich Marx den Junghegelianern im Kampf gegen orthodoxe Theologie und Althegeleaner noch immer nahesteht, findet er doch in zunehmendem Maße zu eigenen Positionen. Dazu tragen auch der wachsende Einfluß von L. Feuerbach sowie sein Hegelverständnis bei.<sup>104</sup>

Wodurch bestimmt sich dieser Einfluß? Feuerbach machte ohne Zweifel auf Grenzen der Religionskritik von Strauß und B. Bauer aufmerksam, indem er konsequenter als diese nach dem Wesen der Religion fragte. Diese Orientierung ergab sich für ihn aus der Frage nach den Faktoren, nach den Bedingungen, die religiöses Bewußtsein bestimmen und ermöglichen. Weder Strauß' Mythentheorie noch Bauers Evangelienkritik ließen eine erschöpfende Antwort dieser Frage zu.

[42] Die von Feuerbach in diese Diskussion eingebrachten neuen Antworten über erkenntnistheoretische und psychologische Wurzeln der Religion wurden von Marx aufgenommen.<sup>105</sup> Ein erstes Beispiel findet sich im Artikel „Bemerkungen über die neueste preußische Zensur-

instruktion“. Marx führt hier, gegen die eklektische Vermischung christlicher und politischer Prinzipien in Deutschland gerichtet, den Nachweis von der Unvereinbarkeit beider: „Die Konfusion des politischen und christlich-religiösen Prinzips ist ja die *offizielle Konfession* geworden...“ Der Staat, der christlich sein will, ziehe die Religion in die Politik, um den Staat auf den Glauben zu stützen. Aber der Glaube soll den Staat nur stützen, nicht aber sich diesen unterwerfen. Beides sei aber unmöglich. „Wer sich mit der Religion verbünden will aus Religiosität, muß ihr in allen Fragen die entscheidende Stimme einräumen.“<sup>106</sup>

Diese Frage hatte Feuerbach schon 1839 angesprochen: „Aber ... sind denn unsere Staaten wirklich christliche Staaten? Stimmt der Begriff des Staates überhaupt mit dem Christentum überein ...?“ Feuerbach schlußfolgert: „Seitdem die Staaten christlich sind, sind die Christen keine Christen mehr.“<sup>107</sup>

Auch Feuerbachs Auffassung von der gegenwärtigen christlichen Religion als einer politisch und geistig unzeitgemäßen Erscheinung und der somit gegebenen Rechtfertigung ihrer Kritik findet sich bei Marx. In seiner Polemik gegen Hermes heißt es: „Wenn die Religion zu einer politischen Qualität wird, zu einem Gegenstand der Politik, so scheint fast keiner Erwähnung zu bedürfen...“, daß politische Gegenstände öffentlich zu besprechen sind. „Es scheint von vornherein die Weisheit der Welt, die Philosophie, mehr Recht zu haben, sich um das Reich dieser Welt, um den Staat zu kümmern, als die Weisheit jener Welt, die Religion.“<sup>108</sup>

Die Aufnahme von Argumenten zur Verteidigung und Förderung der Religionskritik geschieht bei Marx zu dieser Zeit noch von wesentlich idealistischen Positionen.<sup>109</sup>

Marx polemisiert deshalb in seinen publizistischen Arbeiten gegen den Versuch, „... den Staat nicht auf freie Vernunft, sondern auf den Glauben [zu] stützen ...“, da die Religion [43] „... als die *allgemeine Sanktion des Positiven* ...“ gelte.<sup>110</sup> Damit kommt zur Kritik der Religion, wie sie aus der Dissertation bekannt ist, ein neues Argument hinzu: die christliche Religion als Ausdruck der Unvernünftigkeit soll das „Positive“, d. h. das Wirkliche, also Staat und Gesellschaft sanktionieren. Das führt jedoch, so erkennt Marx, zu nicht zu vermittelnden Widersprüchen.<sup>111</sup>

Wenn als erwiesen gilt: „... die Wahrheit ist allgemein, sie gehört nicht mir, sie gehört allen...“, so gilt von der Religion: „Es widerspricht nämlich schon den allgemeinen Grundsätzen der Religion, ihre allgemeinen Grundsätze von ihrem positiven Inhalt und von ihrer Bestimmtheit zu trennen, denn jede Religion glaubt sich von den andern besondern *eingebildeten* Religionen eben durch ihr *besonderes Wesen* zu unterscheiden und durch ihre *Bestimmtheit* die *wahre Religion* zu sein.“<sup>112</sup>

Religion im Verständnis von Marx ist also nur vorgestellte, eingebildete allgemeine Wahrheit, wirklich dagegen ist ihre Besonderheit; wirklich allgemeingültig, d. h. gültig für alle ist wirklich und nicht nur vorgestellter Maßen die Wahrheit der Vernunft. Somit kann der Staat als allgemeine Angelegenheit notwendigerweise nur auf der allgemeinen Vernunft, nicht aber auf einer besonderen Religion gegründet sein. Für Deutschland ist deswegen von einem solchen Standpunkt die Kritik der Religion eine konsequente Forderung.

Ihre Aufgabe ist es, die Inkompetenz der Religion als staatsbegründende Idee nachdrücklich bloßzustellen. In diesem Sinne sind „philosophische und religiöse Anliegenheiten“ zu „*Fragen der Zeit*“ geworden und interessieren, wie Marx verzeichnen kann, als Zukunftsfragen das Publikum.<sup>113</sup>

Unter diesem Gesichtspunkt interessiert natürlich auch, wie Marx das Verhältnis von Politik und Religion faßt. Mit dem Versuch, Politik durch Religion zu begründen, sieht er zunächst zwei Widersprüche verbunden. So stelle sich der Staat gegen die Religion auf einen irreligiösen Standpunkt, wenn er weltlich bestimmen wolle, wie die Religion in der Politik aufzutre-

ten habe. Die „... Religion soll die Weltlichkeit stützen, ohne daß sich die Weltlichkeit der Religion unterwirft.“<sup>114</sup>

[44] Diese weltliche Anmaßung des Staates müsse, so Marx, den Gegensatz zur Religion provozieren. Wenn beispielsweise der „Zensor an Gottes Statt zum Richter des Herzens“ gestellt wird, wird damit der „... allgemeinste[...] Grundsatz aller Religionen, die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der subjektiven Gesinnung“ verletzt.<sup>115</sup> Dadurch befindet sich der Staat im Gegensatz zur Religion, denn „[w]er sich mit der Religion verbünden will aus Religiosität, muß ihr in allen Fragen die entscheidende Stimme einräumen ...“<sup>116</sup>

Desweiteren, und damit weist Marx auf einen zweiten Widerspruch im Verhältnis von Politik und Religion hin, müsse sich der Fürst eines religiösen Staates einer Kirche unterwerfen, die eine unfehlbare zu sein vorgibt, denn wenn, wie im Protestantismus, diese nicht existiert, ist „... die Herrschaft der Religion nichts anderes als die Religion der Herrschaft, der Kultus des Regierungswillens.“<sup>117</sup>

Auch wenn der Staat mehrere religiöse Konfessionen einschließe, sei dieser Widerspruch damit nicht aus der Welt. Er ist dann als religiöser Staat die Verletzung der besonderen Konfessionen, er ist eine Kirche, die jeden Anhänger einer anderen Konfession konsequenterweise als Ketzler bekämpfen muß.

Ein „allgemeiner christlicher Geist“ schließlich, der diese Widersprüche unmöglich machen könnte, ist, so Marx, eine Absurdität, da der allgemeine Geist der Religion nicht von ihren positiven Bestimmungen zu trennen ist. Die Philosophie aber nenne den allgemeinen Geist der Religion nicht christlichen, sondern menschlichen Geist.

Die Schlußfolgerung, die Marx jetzt ziehen kann, lautet: der Staat ist nicht aus der Religion, sondern aus der Vernunft der Freiheit zu konstruieren.<sup>118</sup>

Es ist Marx' Überzeugung gewesen, daß der Philosoph den Widerspruch zwischen menschlicher Vernunft und Evangelium in der Natur des religiösen Denkens begründet sehen müsse. Deswegen sei dieser Widerspruch für den Philosophen auch ein notwendiges Produkt der christlichen Anschauung. Der Theologe, gemeint war konkret Sallet, sei dadurch jedoch nicht zu beunruhigen, lege er doch nicht den Maßstab der Vernunft an alles, also auch an die Religion, sondern mache vielmehr diese selbst zum Scharfrichter der Vernunft.<sup>119</sup> [45]

#### **II.4. Zur Analogie von Demokratie und Christentum und der „deifizierte Mensch“**

Will man zu einer akzeptablen inhaltlichen Erfassung der in den Marxschen Arbeiten enthaltenen religionskritischen Auffassungen gelangen, kann man die Methoden, deren Ergebnis sie letztlich sind, verständlicherweise nicht ausklammern.

Dennoch ist gerade der methodische Aspekt in den diesem Problemkreis gewidmeten Arbeiten in der marxistischen Literatur auffallend wenig berücksichtigt.

In der „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“ greift Marx. z. B. zu einem methodischen Mittel, dessen er sich auch in der Folge noch bedienen wird in der ihm eigentümlichen Weise – er demonstriert das Wesen oder einen Aspekt des von ihm analysierten Gegenstandes analog zur Religion, zumeist der christlichen. Es scheint mir legitim, diese methodischen Analogien auch „rückwärts“ zu lesen, also auch aus dem dargestellten, mit der Religion verglichenen Gegenstand Schlußfolgerungen zu ziehen hinsichtlich der Marxschen Bestimmung von Merkmalen, Funktion und Wesen der Religion.<sup>120</sup>

Wenn für Marx in der Monarchie das „Volk der Verfassung“ der „Verfassung des Volks“ in der Demokratie nachsteht, in der Demokratie „die Verfassung nicht nur *an sich*, dem Wesen nach, sondern der *Existenz*, der Wirklichkeit nach in ihren wirklichen Grund, [in] den *wirkli-*

*chen Menschen*, [in] das *wirkliche Volk*, stets zurückgeführt und als sein *eignes* Werk gesetzt“ werden kann, so lautet sein Vergleich: „Wie die Religion nicht den Menschen, sondern wie der Mensch die Religion schafft, so schafft nicht die Verfassung das Volk, sondern das Volk die Verfassung. Die Demokratie verhält sich in gewisser Hinsicht zu allen übrigen Staatsformen, wie das Christentum sich zu allen übrigen Religionen verhält...“<sup>121</sup>

Wenn Marx in der Dissertation und in den Artikeln der „Rheinischen Zeitung“ die Religion an der Vernunft und den Staat an der philosophischen Idee des Staates mißt, bestimmt er hier die Religion als Produkt des Menschen und ebenso „antispekulativ“ die Verfassung in der Demokratie als Produkt des Volkes. Nach-[46]drücklich werden der wirkliche Mensch, das wirkliche Volk als der wirkliche Grund des „Wesens“ – an sich – wie der wirklichen Existenz genannt. Aus diesem Grund kann Marx auch der Verfassung des Volkes gegenüber dem Volk der Verfassung den unbestrittenen Vorzug geben. Insofern dadurch das unterschiedliche Verhältnis des Volkes zur politischen Verfassung bestimmt wird, die natürlich in der Demokratie wie in der Monarchie Produkt von wirklichen Menschen ist, während nur in der Demokratie diese Menschen auch das Volk sind, lassen sich hinsichtlich der Religion analoge Bestimmungen finden. So sei eben das Christentum die Religion des deifizierten Menschen und insofern das Wesen der Religion. Der deifizierte Mensch ist zu übersetzen als ein Mensch, der glaubt, der inneren Überzeugung nach. Insbesondere der protestantische Glaube sei Ausdruck dieser Haltung.

Die Frage ist dabei offen gelassen, worin das Wesen dieses deifizierten Menschen besteht und inwiefern er sich vom religiösen, aber nicht deifizierten Menschen der vorbürgerlichen Gesellschaft unterscheidet.

Auf das Problem des deifizierten Menschen kommt Marx dann 1843 noch einmal zu sprechen: „*Luther* hat allerdings die Knechtschaft aus *Devotion* besiegt, weil er die Knechtschaft aus *Überzeugung* an ihre Stelle gesetzt hat. Er hat den Glauben an die Autorität gebrochen, weil er die Autorität des Glaubens restauriert hat. Er hat die Pfaffen in Laien verwandelt, weil er die Laien in Pfaffen verwandelt hat. Er hat den Menschen von der äußern Religiosität befreit, weil er die Religiosität zum innern Menschen gemacht hat.“ Dadurch habe sich der Protestantismus als die wahre Stellung der Aufgabe erwiesen. „Es galt nun nicht mehr den Kampf des Laien mit dem *Paffen außer ihm*, es galt den Kampf mit seinem *eigenen innern Pfaffen*, seiner *pfäffischen Natur*.“<sup>122</sup>

Das Wesen der Religion liegt in der inneren Natur des Menschen begründet, ja es ist das Wesen der Religion als existierende Gattung, als Allgemeines, sich eben dadurch von den positiven Religionen abzuheben. Innere Natur des Menschen – das ist bei Marx nun nicht in dem Sinne der ewigen inneren Religiosität des Menschen, mitbedingt durch eine ewige Zerrissenheit, eine [47] unaufhebbare Entfremdung des Menschen, zu verstehen.

Ohne den Zusammenhang schon genauer darstellen zu können, ist es für Marx eine grundlegende Überzeugung, daß das Wesen des Menschen durch die Gesellschaftlichkeit seiner Verhältnisse ausgewiesen wird.

Der deifizierte Mensch, der Mensch der inneren Religiosität, das ist somit jener Mensch, dessen innere Natur ihn aus Überzeugung glauben macht. Dieser religiöse Mensch ist religiös aus innerem Antrieb, aus innerer Überzeugung und nicht aus Devotion und unterwürfiger Autoritätsanerkennung.

Zunächst das Christentum und nach der Reformation vor allem der Protestantismus sind deshalb auch das Wesen der Religion, weil dies die Religion des Menschen ist im Unterschied zu einer dem Menschen äußerlichen, nicht seiner inneren Überzeugung entspringenden. Schon Feuerbach macht auf dieses Problem in seinem „*Pierre Bayle*“ nachdrücklich aufmerksam. An Bayles religionskritische Attacken erinnernd, heißt es dort: „Die Beschuldi-

gungen Bayles treffen also allerdings die Religion ... namentlich aber die Religion, wie sie im Unterschiede von dem, was man sonst die natürliche oder Vernunftreligion nannte, eine *positive* Religion, ein *förmlicher Gottesdienst*, eine zu einer *Kirche* verweltlichte, durch gewisse Glaubensformeln begrenzte Religion ist. Die Religion wird dadurch, und zwar notwendig, nicht zufällig, *im* Menschen selbst zu einer *positiven*, d. h. geist- und gesinnungslosen, einer *besonderen*, von der Vernunft und der Sittlichkeit unterschiedenen Angelegenheit. Die Sache der Kirche wird die Sache der Religion ... Die katholische Kirche ist die einzig gelungene Definition dessen, was eine positive, kirchliche Religion ist ...<sup>123</sup>. Mit einem Wort: Religion, das ist der Glaube des Menschen an das, was die Kirche zu glauben bestimmt und lehrt. Eine so charakterisierte positive Religion kann naturgemäß nicht die Religion des Volkes sein, bzw. sie kann es sein in nur sehr beschränktem Maße. Sie ist weit mehr Religion der in ausreichendem Maße Einfluß entwickelnden Kirche und dem Gläubigen insofern äußerlich. Der religiöse Mensch ist unter diesem Aspekt nicht identisch mit dem deifizierten Menschen, wie Marx ihn vorstellt. [48] Trotz der Gemeinsamkeit der Religiosität sind sie in der von Marx hervorgehobenen Beziehung sehr verschieden. Eben so verschieden wie Monarchie und Demokratie, wie Marx in seinem Vergleich feststellt. Diese positive Religion ist dem Menschen äußerlich, weil sie den Interessen der Kirche und darunter auch und vor allem den ideologischen Ansprüchen sowie den kirchlichen Dogmen entspricht und entspringt. Sie produziert sich als Gegensatz zur religiösen Äußerung des Selbstgefühls, der Erfahrung, der Hoffnung des Gläubigen, die seiner inneren Natur, seinem Wesen adäquater sind.

Auch Feuerbach kennt den hier vorgestellten Widerspruch: „Der Katholizismus mit seiner kirchlichen Pracht und Herrlichkeit ist nichts anderes als der versinnlichte, augenscheinliche Widerspruch der positiven Religion mit dem, was die Religion an sich oder ihrem Wesen nach sein *soll* und *will* – ein Widerspruch, der zur Zeit der Reformation seinen Kulminationspunkt erreicht hatte und daher notwendig das religiöse Gemüt aufs tiefste erschüttern und gegen den Katholizismus empören mußte. Aus dieser Empörung ging der Protestantismus hervor, welcher daher von Hause aus eine geistige Tendenz hatte, indem er die Religion wieder zu dem machen wollte und teils wirklich machte, was sie ihrem Inhalte nach sein *soll* und sein *will*, zu einer inneren Angelegenheit.“<sup>124</sup> Und eben deshalb, weil die Reformation die äußere Religiosität durch die innere, natürliche Religiosität ablöste, bezeichnete sie Marx als die wahre Stellung der Aufgabe, welche lautete: Kampf des Menschen mit seiner eigenen inneren pfäffischen Natur, Kampf mit der inneren Religiosität. In diesem Sinne ist der Protestantismus das aufgelöste Rätsel aller Religionen so wie die Demokratie das „aufgelöste Rätsel aller Verfassungen“ ist. Diese christliche Religion, so kann man analog behaupten, ist „... nicht nur *an sich*, dem Wesen nach, sondern der *Existenz*, der Wirklichkeit nach in ihren wirklichen Grund, den *wirklichen Menschen*, das *wirkliche Volk*, stets zurückgeführt und als sein *eignes* Werk gesetzt.“<sup>125</sup>

Die Religion ist für Marx hier nicht mehr eine vorrangig geistige Größe, ein geistiges Phänomen, sondern das Produkt einer „Sozietät“, auch wenn der Begriff dieser Sozietät zunächst [49] nicht weiter entfaltet wird. Konsequenter sieht Marx in der Religion das notwendige Produkt des Menschen, dessen Wesen das Ensemble einer verkehrten Welt ist. Es ist verständlich, daß er 1843 noch nicht auf die Frage eingehen kann, in welchem Maße nach der von ihm scharfsinnig hypothetisch prognostizierten sozialen Revolution das Verschwinden der „Verkehrtheit“ das Absterben der Religion nach sich ziehen wird.

Nach 1843 werden mit der Analyse der gesellschaftlichen, d. h. hauptsächlich der ökonomischen Verhältnisse jene Voraussetzungen aufgezeigt, die die Grundlage der „inneren pfäffischen Natur“ der inneren Religiosität darstellen.

Den Kampf gegen diese pfäffische Natur hatte Marx erstmals 1843 in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ gefordert. Das heißt, eigentlich galt es ihn fortzusetzen und zu vollenden, hatte den ersten Teil der Aufgabe doch bereits der Protestantismus gelöst.

Nach Marx war es dessen Verdienst gewesen, die „innere Natur“ des Menschen als Quelle der Religiosität herauszukehren. Nun galt es, das „Herz von den Ketten“ zu emanzipieren. Diese Aufgabe konnte und wollte der Protestantismus nicht lösen, obgleich er für Marx „Deutschlands revolutionäre Vergangenheit“ in geistiger Form darstellt. Revolutionär war der Protestantismus nach Marx' Verständnis, weil er den massenhaften Versuch der theoretischen Emanzipation und Befreiung von der äußeren Religion darstellte. Es ist aber die unvollendete theoretische Emanzipation, es bleibt die Autorität des Glaubens, die innere Religiosität. Nachdem nun um 1843 die Theologie in Deutschland gescheitert sei – nämlich an der Aufgabe der Emanzipation – hat die Philosophie das Erbe der Theologie angetreten. „Wie damals der *Mönch*, so ist es jetzt der *Philosoph*, in dessen Hirn die Revolution beginnt.“<sup>126</sup> Der mögliche Einwand, diese Bemerkung von Marx besitze einen junghegelschen Pferdefuß – die philosophische Idee als Schöpfer der Revolution – ist m. E. nicht haltbar und geht am Wesen des Marxschen Gedankens vorbei. Ihm geht es in dieser Arbeit und in dieser Bemerkung um das Programm der neuen, der kritischen Theorie, die in der Vorbereitung der kommenden radikalen Emanzipation eine ent-[50]scheidende Rolle zu spielen hat, eine Rolle, die ihr keine andere „Theorie“, einschließlich der Religion, streitig machen kann. In diesem Sinne „... wird die philosophische Verwandlung der pfäffischen Deutschen in Menschen das *Volk* emanzipieren.“<sup>127</sup> Das Scheitern der Theologie, der Verfall der inneren Religiosität als der Autorität des Glaubens und die Zunahme der Säkularisierung<sup>128</sup> werden nach Ansicht von Marx für die deutsche Emanzipation, für den Tag vor der Revolution wesentliche Begleitumstände und sind mit der theoretischen Emanzipation des Volkes verbunden. Diese hat ihren Ausgangspunkt in der „... Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei ...“, einer Lehre, die in die Forderung mündet, alle die Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein verlassenes und verächtliches Wesen ist.<sup>129</sup> An den Dimensionen dieser Aufgabe gemessen, war die ehemals revolutionäre Rolle des Protestantismus beschränkt. Er bewahrte den Glauben als innere Überzeugung von einem höchsten Wesen außer dem Menschen und sein kategorischer Imperativ befahl keineswegs, die wirklichen Verhältnisse umzuwerfen. Vielmehr „... scheiterte der Bauernkrieg, die radikalste Tatsache der deutschen Geschichte, an der Theologie.“<sup>130</sup> Inzwischen, so Marx, ist nicht nur die Theologie von Philosophie überwunden, beginnt sich der Mensch von seiner „inneren pfäffischen Natur“ zu emanzipieren – auch „... die unfreieste Tatsache der deutschen Geschichte...“, der *status quo* wird „... an der Philosophie zerschellen.“<sup>131</sup> Über Möglichkeiten und Erfolge der theoretischen Emanzipation des Volkes von der Religion, also der Befreiung von jener Theorie, die dem Menschen durch den Glauben an ein Höheres außer ihm die Überzeugung von seiner eigenen Unwesentlichkeit nährt und ihm trostvoll in diesem Zustand zu belassen sucht, äußert sich Marx wiederholt, ohne daß er dabei die Begrenztheit und Unzulänglichkeit der nur theoretischen Emanzipation verschweigt. Wenn auch die Religion jener in Aussicht genommenen neuen Theorie unterlegen ist, die zur materiellen Gewalt werden kann, weil sie die Massen ergreift, weil sie vom Menschen als einem sozialen Wesen ausgeht, so vermag doch auch die Religion, von der Unwesentlichkeit des Menschen als eines hilflosen, bedürftigen „geschöpflichen Wesens“ ausgehend, die so Empfindenden [51] zu ergreifen und eine „Gewalt“ darzustellen. Es ist die Macht phantastischer Vorstellungen, die Macht der religiösen Traditionen und des Trostes. Es ist die Macht des religiösen Alltagsbewußtseins (die Logik in populärer Form), und die Macht der imaginären Verwirklichung des „menschlichen Wesens“.

Der Fortschritt zur Dissertationsschrift besteht hier darin, daß sich Marx darüber klar wird, worin der objektive Grund der religiösen Widerspiegelung besteht.

## II.5. Gegen den dogmatischen Atheismus – das Anknüpfen an die theoretische Wirklichkeit

Die politische und ideologische Brisanz einer Kritik der Religion zeigte sich an vielen Symptomen. Als das öffentliche Interesse an philosophischen und religiösen Ansichten zu den Fragen der Zeit merklich zunahm, versuchten konservative Vertreter der Religion die für diese ungünstige Polemik mit der Philosophie in der Presse, u. a. auch in der „Rheinischen Zeitung“, kurzerhand zu denunzieren. Dem Versuch, die Diskussion als unzulässig abzublocken, hält Marx mit Recht entgegen, daß es sich bei den philosophischen und religiösen Angelegenheiten, soweit sie als Zeitungsfragen das Publikum interessieren, um „Fragen der Zeit“ handelt. Die Philosophie wende sich dabei an den Verstand und fordere die Prüfung ihrer Argumente durch den Zweifel. Darauf beruhe ihre wesentliche Überlegenheit gegenüber der Religion. Dies wären aber auch die Gründe für ihre Ablehnung durch jene, die die Anstrengung der Vernunft scheuten, den Zweifel meiden würden und dem gewissenlosen Glauben verfielen.

So sind eben die Argumente der Religion jene Ideen, an deren Wert das Publikum glaubt und deshalb stößt die Verdrängung des religiösen Glaubens durch die Philosophie auf erhebliche Schwierigkeiten.

Diese entspringen nicht nur dem „Haß der protestantischen Theologie gegen die Philosophie“ ob deren Toleranz gegen die besondere Konfession, sondern ebenso sehr der religiösen Befangenheit des theologischen Laien.

[52] Entgegen diesen Schwierigkeiten machte es Marx zum Prinzip seiner journalistischen Arbeit, den Inhalt des Atheismus „unters Volk“ zu bringen, dabei „... die Religion mehr in der Kritik der politischen Zustände, als die politischen Zustände in der Religion zu kritisieren“, entsprechend dem Wesen der Zeitung und der Bildung des Publikums. Dies um so mehr, „... da die Religion, an sich inhaltslos nicht vom Himmel, sondern von der Erde lebt, und mit der Auflösung der verkehrten Realität, deren *Theorie* sie ist, von selbst stürzt.“<sup>132</sup>

Zwei Gesichtspunkte sind hier bemerkenswert. Zum ersten spricht Marx hier von der Notwendigkeit des Atheismus. Er versteht hier unter Atheismus aber nicht ein theoretisches System. Atheismus heißt hier zunächst nichts weiter als die Forderung, die aktuellen politischen und ideologischen Aufgaben vom Standpunkt der irreligiösen Philosophie zu behandeln, wobei die Religion als inhaltslose Theorie zurückgedrängt werden soll. In diesem Zusammenhang wird deutlich, was Marx unter Kritik der Religion als politische Aufgabe versteht. Es ist aber eine Aufgabe, die durch theoretische Kritik allein nicht lösbar ist, obwohl die Philosophie und, wie er wenig später schreiben wird, die Feuerbachsche Religionskritik einen theoretischen Sieg über die Religion davongetragen haben. Die außertheoretischen Quellen der Religion werden durch die Kritik zwar aufgespürt, ihre Wirkung bleibt indes unberührt. Deshalb soll die Kritik der Religion indirekt in der Kritik der politischen Zustände bestehen. Auch dieser Gedanke erinnert sofort an die Arbeit „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“. Hier wird Marx genauer das Verhältnis von Religion und Gesellschaft darstellen.

Zweitens. Marx äußert unverblümt seine Skepsis über die Möglichkeiten, die sich für die Zurückdrängung des religiösen Massenbewußtseins anbieten. Er lehnt eine atheistische Aufklärungschampagne, wie sie Vertretern der Junghegelianer vorschwebte, mit allen Konsequenzen ab. Man könnte einwenden, die Ablehnung war durch die theoretischen Schwächen dieses Atheismus begründet.

Dieser Einwand kann indes leicht abgewiesen werden. Es sei nur daran erinnert, daß Marx zu dieser Zeit in keiner Weise eine [53] religionskritische Propaganda mit Massencharakter als Aufgabe betrachtet, auch nicht von den theoretischen Positionen einer „kritischen Philosophie“ her begründet. Die zuweilen in der Literatur geäußerte Meinung, die Kritik der Religion sei im

Vormärz den Masseneinfluß der Religion zurückzudrängen bemüht gewesen und habe so die Revolution mit vorbereitet, überschätzt die Wirkung derartiger Bemühungen. Schon gar nicht kann die Kritik der Religion von Marx als atheistische Massenaufklärung verstanden werden.

Mit Gewißheit, so Marx 1843, stehe Deutschland die Revolution bevor, auch wenn die deutschen Narren dies nicht glaubten, und wenn man jetzt noch konstatieren müsse, daß selbst die Scham als Vorbereitung der Revolution in Deutschland noch nicht vorhanden sei. „... im Gegenteil, diese Elenden sind noch Patrioten.“<sup>133</sup> Auf die deutschen Zeitgenossen sei theoretisch einzuwirken. „Einmal die Religion, dann die Politik sind Gegenstände, welche das Hauptinteresse des jetzigen Deutschland bilden. An diese, wie sie auch sind, ist anzuknüpfen“.<sup>134</sup> In den Briefen an Ruge erläutert Marx das Programm zur notwendigen Reform des Bewußtseins. Diese Reform müsse erfolgen nicht mittels Dogmen, sondern mittels der „... Analyse der mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins, trete es nun religiös oder politisch auf. Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen.“<sup>135</sup> Das Schicksal treibe Deutschland unaufhaltsam der Revolution entgegen. Die deutschen Zeitgenossen sind dieser Aufgabe vom theoretischen Vermögen her nicht gewachsen. Es bedarf aus diesem Grund der Reform des Bewußtseins, indem der Welt gezeigt wird, warum sie kämpft „... und das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen *muß*, wenn sie auch nicht will.“<sup>136</sup>

Daraus entstehen auch Aufgaben für die Kritik der Religion. Ich habe auf deren Spezifik schon hingewiesen. Nach Marx' Vorstellung hat sich die Kritik neben den Auseinandersetzungen mit den dogmatischen Abstraktionen der derzeitig existierenden kommunistischen Ideen auch „... um die andre Seite, um die theoretische Existenz des Menschen zu kümmern, also Religion, [54] Wissenschaft etc. zum Gegenstande unserer Kritik zu machen.“<sup>137</sup> In diesem Zusammenhang ist auch an eine Bemerkung von Marx über den Inhalt der Religion zu erinnern. „Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form. Der Kritiker kann also an jede Form des theoretischen und praktischen Bewußtseins anknüpfen und aus den *eigenen* Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln.“<sup>138</sup> Insofern ist die Kritik „die *Vollziehung* der Gedanken der Vergangenheit“<sup>139</sup>, auch dann, wenn sie die Religion zu ihrem Gegenstand hat, denn die Religion ist „... das Inhaltsverzeichnis von den theoretischen Kämpfen der Menschheit“.<sup>140</sup>

Religion als ein Ausdruck der theoretischen Selbstverständigung des Menschen enthält demnach in mystifizierter Form Gedankenstoffe, die in ihrer „vernünftigen Form“ in der gegenwärtigen Philosophie aufgehoben sind. Die Religion erscheint somit als der mystifizierte Traum, als die illusionäre Zukunftshoffnung und illusionäres Glück der Menschheit.

Wie in Feuerbachs Kritik der Religion sind diese religiösen Vorstellungen in ihre „selbstbewußte menschliche Form“, d. h. in ihre vernünftige Form, zu bringen. Unter diesem Aspekt leitet Marx die Forderung nach Kritik der Religion aus der mystifizierten Form ihres Inhalts ab.

Zweifelloso bestimmt Marx aus den theoretischen Aufgaben der Zeit Inhalt und Form der Religionskritik. Es geht nicht um die Erstellung eines Systems des Atheismus, das nur als dogmatische Negation der Religion entwickelt werden konnte. Es wäre also selbst wieder nur ein „theologisches System“, eine negative Wendung der Theologie gewesen.

Andererseits konnte auf die Einbeziehung der Religion in den Objektbereich der Kritik nicht verzichtet werden – sowohl aus theoretischen wie aus propagandistischen Gründen. Anknüpfen an das religiöse Bewußtsein, den „Inhalt des Atheismus“ verbreiten, das erforderte Kritik der politischen Zustände von irreligiösen Positionen aus. Von hier aus ist an die theoretische Wirklichkeit, darunter die Religion, anzuknüpfen und aus ihren eigenen Formen die wahre

Wirklichkeit zu entwickeln, [55] d. h. nicht, daß dieser Wirklichkeit ein abstraktes System des Atheismus dogmatisch entgegengesetzt werden soll.

Beispielsweise sei aus dem Widerspruch der ideellen Bestimmung des Staates mit seinen realen Voraussetzungen die „soziale Wahrheit“ zu entwickeln.<sup>141</sup>

Die Forderung, eine bestimmte Form der Religionskritik aufzugeben und zur Kritik der Politik etc. überzugehen, ist hier bereits im Keim enthalten. Sie entspringt aus der Ablehnung eines „dogmatischen Atheismus“. [56]

### III. Die Wende in der Religionskritik

Wenn Marx seit der Doktordissertation unter verschiedenen Gesichtspunkten die Notwendigkeit der irreligiösen Religionskritik überzeugend nachweisen konnte, ergeben sich einige Fragen aus seinem religionskritischen Resümee von 1843: „Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.“<sup>142</sup> Die Bedeutung dieser Bemerkung ergibt sich aus der darin enthaltenen und allein aus diesem Text nicht zu erschließenden grundsätzlichen Auffassung von Marx zu Funktion und Inhalt der bis dahin vorgetragenen Religionskritik.

So ist diese These Opfer mehrfacher mißverstehender und entstellender Interpretationen seitens religiöser Ideologen geworden. Insbesondere sollen dadurch jene Argumente unterstützt werden, die einen Bruch zwischen Marxschem Religionsverständnis und der heutigen marxistischen Religionsauffassung insofern unterstellen, als sich letztere angeblich zu Unrecht auf Marx berufe. Desweiteren wird – wengleich im Widerspruch zu anderen Erklärungsversuchen religiöser Autoren – behauptet, Marx' Theorie entbehre nach 1843 in ihrer Gesamtheit nicht nur des religionskritischen Gehaltes, sondern verhalte sich generell gleichgültig gegen Atheismus wie Religion. Seine Theorie sei – als Wissenschaft – weder atheistisch noch religiös, in einigen Zügen allerdings eine Ersatzreligion.<sup>143</sup> Der atheistische Anspruch des „Marxismus nach Marx“ – dabei Engels und Lenin eingeschlossen – würde also Marx' Intentionen angeblich nicht entsprechen, denn Marx habe 1843 die Kritik der Religion für beendet gehalten und vom Atheismus als einem bis zur letzten Faser abgenagten Knochen gesprochen.<sup>144</sup>

Danach wäre natürlich allein die Tatsache der Existenz der heutigen marxistischen Religionskritik ein Argument der Theologen gegen Marx und den Marxismus.

Noch eine andere Interpretation liegt nahe. Bei Anerkennung des prinzipiell atheistischen Charakters des Marxismus könnte die Notwendigkeit einer marxistischen Religionskritik [57] bzw. einer marxistischen Religionswissenschaft mit der Begründung bestritten werden, daß, unter vermeintlicher Berufung auf die These von Marx, die Religion als Geist geistloser Zustände keinen besonderen Inhalt habe und von selbst verschwinde, wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse, die sie produzieren, beseitigt sind. Auch die Bemerkung von Marx, daß die Kritik der Religion in die Kritik der Politik etc. umzuschlagen habe, könnte diese Meinung scheinbar ebenso stützen wie die Tatsache, daß in der Zeit, als sich Marx am häufigsten mit der Religion auseinandersetzt, von einer systematisch vorgetragenen wissenschaftlichen Religionskritik natürlich nicht gesprochen werden kann.

Von der damit geübten Fehlinterpretation dieses Marxtextes vorerst abgesehen, scheidet diese Auffassung schon an der Wirklichkeit. Entweder muß sie bestreiten, daß die Religion ein vielschichtiges und kompliziertes soziales Gebilde darstellt, welches bestimmte Strukturen, Wurzeln, Funktionen und gesetzmäßige Zusammenhänge mit den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen aufweist und die Religion somit Gegenstand einer besonderen Wissenschaft sein muß, die allgemeine und spezifische Methoden zu ihrer Erforschung einsetzt – das aber zu bestreiten wäre absurd angesichts der Existenz und der Ergebnisse eben dieser Disziplin. Oder, um dieser Kalamität zu entgehen, muß zugegeben werden, daß eine wissenschaftliche Religionskritik prinzipiell eine nicht-marxistische Disziplin ist und somit bürgerlichen Ideologen überlassen bleibt. Angesichts der gesellschaftlichen Rolle, der Bedeutung und Verbreitung der Religion muß das Ausklammern der Religionswissenschaft aus den marxistischen Gesellschaftswissenschaften sowohl für das wissenschaftliche Verständnis der Religion wie für weltanschaulich-ideologischen Kampf negative Konsequenzen nach sich ziehen.

Die Einwände gegen die hier vorgestellten Positionen sind damit nicht erschöpft. Es liegt die Vermutung nahe, daß ihre Vertreter die Begriffe „Atheismus“ und „marxistische Religionskritik bzw. „Religionswissenschaft“ identisch setzen und damit übersehen, daß diese Begriffe insofern funktionell bedeutsam [58] sind, als sie *verschiedene* Inhalte besitzen. Nicht zufällig wird deswegen in marxistischen Publikationen auf die inhaltliche „Unschärfe“ insbesondere des Begriffs „Atheismus“ aufmerksam gemacht.<sup>145</sup>

### III.1. Atheismus – Religionskritik – Religionswissenschaft

Spätestens jetzt ist es deshalb dringend notwendig, einige Bemerkungen zur genauen inhaltlichen Bestimmung und damit zugleich zur Unterscheidung der Begriffe „Atheismus“, „Religionskritik“ und „Religionswissenschaft“ vorzutragen. Im Mittelpunkt sollen die Diskussionen zum marxistischen Atheismusbegriff stehen. Es gibt hinreichende Gründe, die weitere Präzisierung der Grundbegriffe der marxistischen Religionswissenschaft ernst zu nehmen, verbinden sich doch mit deren Schärfe oder Unschärfe Konsequenzen für die inhaltliche Gestaltung des Herangehens des Marxismus an die Religion, wie auch für die Auseinandersetzung und Diskussion mit bürgerlichen und theologischen Auffassungen.<sup>146</sup>

Drei Probleme sollen im Folgenden dargestellt und diskutiert werden. Erstens: Worin besteht das Wesen der Atheismusauffassung von Marx und Engels? Zweitens: Kriterien des marxistischen Atheismusbegriffs; und drittens: Was bezeichnet der Begriff „wissenschaftlicher Atheismus“?

In der marxistischen Literatur sind systematische Überlegungen zum Atheismusbegriff von Marx und Engels selten und ausschließlich jüngerer Datums.<sup>147</sup> Die Autoren unterstellen durchweg die Identität von Religionskritik und Atheismus und verstehen Marx als Begründer des wissenschaftlichen Atheismus. Die neue Qualität des marxistischen Atheismus im Unterschied zum bisherigen Atheismus wird hervorgehoben und das Verhältnis von Atheismus und Religion und Atheismus und Humanismus diskutiert. Es gibt aber dennoch wichtige Fragen, die mit den angebotenen Positionen nicht hinreichend erklärt werden können, ja es sind Fragen, denen sich zuweilen gar nicht gestellt wird. [59]

### III.2. Die Atheismusauffassung von Marx und Engels

Marx und Engels äußern sich zum Atheismusproblem anlässlich der Diskussion über die Grenzen und Leistungen der Religionskritik von Feuerbach und B. Bauer, des historischen Schicksals von Religion und Atheismus im Sozialismus sowie im Zusammenhang mit der Tendenz der Säkularisierung innerhalb des Proletariats und der Arbeiterbewegung.

Atheismus wird von ihnen als eine bestimmte Haltung zur Religion und immer in Bezug auf Religion gefaßt. Mit der Religion wird auch der Atheismus absterben und in Religionslosigkeit übergehen.

Spätestens ab 1844 spricht Marx den Gedanken aus, den Engels auch vierzig Jahre später noch bekräftigen wird: die Zeit des Atheismus ist beendet. Atheismus ist kritische Religion, die letzte Stufe des Theismus, weil er die negative Anerkennung Gottes ist.<sup>148</sup>

Atheismus ist in diesem Sinne noch Religion. Diese scheinbar paradoxe Formulierung ist indessen nichts anderes als theoretischer Ausdruck des objektiven Widerspruchs von Atheismus und Religion. Dieser reduziert sich nicht etwa nur auf die inhaltliche Unvereinbarkeit von Religion und Atheismus. Er besitzt einen genetischen Aspekt. So ist Atheismus stets an Religion gebunden als die Negation der Religion. Ohne Religion enthebt sich die Möglichkeit und Notwendigkeit ihrer Negation – der Atheismus.

Daraus folgt, daß nicht jede beliebige Auseinandersetzung mit Religion Atheismus ist. In der Sicht von Marx und Engels ist er die unvollendete, d. h. negative Überwindung der Religion. Er bleibt selbst noch an Religion haften, er kann sich nicht von ihr emanzipieren. Den Zugang zu positiven Aussagen über Mensch und Gesellschaft, über die wesentlichen Beziehungen des Menschen gewinnt der Atheismus nur über die Negation der Religion, über die Bestreitung der von der Religion behaupteten Unwesentlichkeit des Menschen und der Natur. Er ist somit Selbstbewußtsein des Menschen und führt über Religion hinaus. Dieses Selbstbewußtsein ist jedoch nur ein negatives. Atheismus führt unter diesem Aspekt über Religion nicht hinaus.

[60] Atheismus als provozierte Antwort auf eine religiöse Fragestellung bestreitet das religiöse Glaubensdogma, wonach der Mensch Geschöpf eines Gottes sei und behauptet deshalb die Wesentlichkeit, die Selbstschöpfung des Menschen, ohne die massenwirksamen religiösen Vorurteile des Volkes wirksam widerlegen zu können und ohne aus der Analyse der „empirischen Wirklichkeit“ der Menschen eine dem religiösen Glauben entgegengesetzte wissenschaftliche Theorie zu gewinnen.

Durch diese bloße Negation Gottes ist Atheismus das Werden des theoretischen Humanismus, so wie der Kommunismus als Aufhebung des Privateigentums das Werden des praktischen Humanismus ist. Erst durch die Aufhebung dieses vermittelten Humanismus als notwendige Voraussetzung entsteht der positive, nicht mehr aus einer Negation, sondern von sich selbst ausgehende Humanismus.<sup>149</sup>

Der theoretische Atheismus, das „negative Selbstbewußtsein“ des Menschen, vermag nur in theoretischer Weise das Dasein des Menschen durch die Negation Gottes zu setzen. Das Dasein des Menschen und seine Behauptung als höchstes Wesen und die gleichzeitige Negation eines Gottes sind für den jeweiligen atheistischen Denker zwar theoretisch vermittelt, entbehren aber der praktischen Unmittelbarkeit. Jene Form atheistischen Denkens ist Ergebnis individueller und subjektiver Erfahrungen, Erlebnisse, Beobachtungen und philosophisch-weltanschaulicher Darstellung. Auch wenn dieser „negative Theismus“ dabei treffend wesentliche Merkmale des Phänomens Religion beschreiben und darstellen kann, bleibt er eine Hypothese, da ihm die ständig Religion produzierenden und reproduzierenden gesellschaftlichen Verhältnisse die Bestätigung der „Negation Gottes“ verweigern und ihn scheinbar widerlegen. Dieser Schein macht sich um so geltender, als die wesentliche und letztlich entscheidende Beziehung zwischen Gesellschaft und Religion diesem Atheismus verborgen bleiben mußte. Auch weil die massenhafte und spontane Erfahrung des Menschen der vorsozialistischen Gesellschaft ihn aus dem „Fetischglauben“ nicht entlassen konnten, erschien den theologischen Ideologen und dem religiösen Massenbewußtsein die theoretisch vermittelte Religionslosigkeit als Abnormität und außerhalb der allgemeinen Moral stehend.<sup>150</sup> Gegenstand des theoretischen Atheismus sind jene religiösen Auffassungen, die die Abhängigkeit von bzw. die Beziehungen zu einem „außer dem Menschen“ befindlichen, z. B. mit „Gott“ bezeichnetem Wesen, glaubensmäßig behaupten, etwa in dem Sinn, daß dieses so bezeichnete personal oder transzendental und Schöpfer des wirklichen Menschen ist.

Indem sich der Atheismus auf diese polemisch und kritisch bezieht, lebt er also selbst noch von der Religion. Sie ist sein Gegenstand und sein Material.<sup>151</sup> Insofern lebt dieser Atheismus nicht von der Erforschung der „empirischen Wirklichkeit“ im Sinne von Marx, sondern vom verkehrten Bewußtsein. Jener Atheismus ist noch kein positives Selbstbewußtsein des Menschen, er lebt von der theoretischen Aufhebung der Religion als entfremdetem Bewußtsein.

Es ist unbestritten, daß Marx und Engels den theoretischen Atheismus an weltanschaulich-relevante Aussagen gebunden sehen, durch die er begründet und gerechtfertigt ist. Seine theoretische Versicherung mußte aber methodisch wie theoretisch anfechtbar bleiben, solange die

praktisch-gesellschaftliche Tätigkeit des Menschen ausgespart wurde und diese seine Behauptungen und Urteile eher zu falsifizieren als zu bestätigen schien.

Insofern Feuerbach mit seiner Religionskritik in bis dahin qualitativ z. T. unerreichter Weise den Nachweis erbrachte, daß der Mensch das Geheimnis der Religion und Theologie eine entfremdete Form der Anthropologie ist, hatte er den wesentlichen Beitrag zum Abschluß des theoretischen Atheismus geleistet. Die Konsequenz dieser Kritik der Religion, nicht von Feuerbach, sondern von Marx aufgezeigt, ist der „kategorische Imperativ“, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein gedemütigtes Wesen, eine in sich zerrissene Kreatur ist, Verhältnisse also, die der Behauptung jener Religionskritik vom Menschen als höchstem Wesen für den Menschen provozierend widersprechen.<sup>151a</sup>

Wenn die Religion als phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens nunmehr theoretisch kompromittiert ist, also mit anderen Worten als phantastischer, illusionärer Humanismus widerlegt [62] ist, ist dies der letzte Satz und das entscheidende Resultat aller bisherigen philosophischen Kritik der Religion und zugleich die entscheidende Leistung des theoretischen Atheismus.

Der Begriff „theoretischer Atheismus“ beinhaltet die Methode, wie atheistische Behauptungen begründet werden – das geschieht z. B. bei Feuerbach vermitteltst anderer theoretischer Aussagen sowie unter Auswertung literarischer Quellen hauptsächlich theologischer Herkunft wie Bibeltexte, Aufzeichnungen der Kirchenväter u. a.

Zweitens beinhaltet dieser Begriff das Verhältnis zur Gottesfrage. Es ist charakterisiert durch einen nicht zu vermittelnden weltanschaulich-theoretischen Widerspruch. Der theoretische Atheismus ist nur möglich als Gegensatz zur Religion und in Einheit mit diesem Gegensatz, der theoretische Atheismus ist nichts ohne diesen seinen Gegensatz. Als bloße Verneinung der Religion und sich in dieser Negation auf sie beziehend ist dieser Atheismus jedoch selbst noch Religion. D. h. er kann als Religion insofern qualifiziert werden, als er allein durch die theoretische und vernunftgemäße Bestreitung der glaubensmäßig behaupteten wesentlichen religiösen Aussagen zur Setzung, zur Position des Daseins des Menschen gelangt.

Diese Beziehung widerspiegelt das zwiespältige Verhältnis der progressiven bürgerlichen Ideologen vor Marx zu Religion, Religionskritik und Atheismus. Je nach den weltanschaulichen Ansprüchen werden mehr oder weniger intensiv religiöse Auffassungen, Dogmen, die Theologie, der Kult und das religiöse Menschenbild attackiert, also Atheismus und Religionskritik eingesetzt, ohne indes die Notwendigkeit von Religion durchgängig und konsequent in Abrede zu bringen.

Da nun auch die bürgerliche Gesellschaft Religion massenhaft hervorbringt, wird versucht, diese im Interesse des Bürgertums einzusetzen.

Die Forderung, Religion aufzugeben, hätte zur Voraussetzung oder Konsequenz, die Aufhebung der sich gerade etablierenden bürgerlichen Gesellschaft zu unterstellen, also ihren Horizont zu überschreiten. Das Verlangen Feuerbachs, es „möge auf Erden besser werden“, übersteigt jedoch auch noch nicht den Rahmen dieser Gesellschaft; seine Anthropologie ist die des bürgerlichen Menschen.

[63] Insofern besitzt der „theoretische Atheismus“ eine zutiefst ideologische Dimension.

Kritik der Theologie ist für Feuerbach Voraussetzung der Anthropologie, für Marx ist sie innerhalb der historischen Situation in Deutschland eine Voraussetzung und Vorbereitung der theoretischen und praktischen Kritik der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse. Die Religionskritik Feuerbachs und ihre qualitative Erweiterung durch Marx, die in gewisser Weise als Abschluß und Überwindung des bisherigen theoretischen Atheismus in dem hier

bestimmten Sinn bezeichnet werden kann, entsprach einem theoretischen Bedürfnis und wurde somit „Voraussetzung aller Kritik.“ Zugleich aber ist sie der Ausdruck eines Mangels, insofern das weltanschaulich-theoretische Bedürfnis an der Klärung der Frage nach dem Wesen des Menschen noch nicht anschaulich, praktisch, sondern nur durch die Kritik der Religion, durch die theoretische Negation der Gottesfrage und somit nur mittelbar befriedigt werden kann und damit den Tatbestand widerspiegelt, daß die theoretische Emanzipation als Komponente der sozialen Emanzipation selbst noch an die theoretische Überwindung der Religion gebunden ist. Sie ist Ausdruck eines Mangels, weil die Frage nach dem Wesen des Menschen und seinem Verhältnis zur Wirklichkeit nur durch das „negative Selbstbewußtsein“ und also theoretisch und weltanschaulich nur unbefriedigend gelöst werden kann.

Diese Kritik der Religion wie auch der theoretische Atheismus sind selbst noch Interpretationen – wenn auch kritische – eines geistigen Phänomens, der Religion. Diese ist als phantastische, illusionäre und scheinheilige Verwirklichung des menschlichen Wesens zugleich die Behauptung der Unwesentlichkeit des Menschen als Produkt eines außer ihm Seienden, wie sie zum anderen der verschwommene Reflex der wahren Wirklichkeit des Menschen ist. Für Deutschland ist die Kritik der religiös-ideologischen Verschleierung deshalb Voraussetzung jeder Kritik, weil aus dem Inhalt der Religion, die als Theorie, Reflexion und Logik in populärer Form erscheint, die Kritikwürdigkeit der Wirklichkeit selbst folgt. Das ist die wesentliche Konsequenz der Religionskritik und des theoretischen Atheismus.

[64] „Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks. Die Forderung, die Illusionen über einen Zustand aufzugeben, ist die *Forderung, einen Zustand aufzuheben der der Illusionen bedarf*. Die Kritik der Religion ist also im *Keim* die *Kritik* des *Jammertals*, dessen *Heiligenschein* die Religion ist. ... Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege.“<sup>152</sup> Dennoch ist auch diese Aufhebung der Religion nur theoretischer Art und sie ist es nur für einzelne. Allerdings ist diese Aufhebung schon nicht mehr einfache Negation der Religion, sondern positive Aufhebung der Religion, indem sie nach der „Kritik der Illusionen“ die Gestaltung der Wirklichkeit in den Vordergrund bringt, und neben der theoretischen Kritik die praktische Vernichtung jener gesellschaftlichen Verhältnisse fordert, unter denen „der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist ...“<sup>153</sup>, Verhältnisse also, unter denen Religion unvermeidlich und lebensnotwendig war. Vom Standpunkt der sozialistischen Gesellschaft, bzw. des Kommunismus, auf den Marx sich 1843 begibt, ist die bürgerliche Form der Religionskritik beendet.

Nachdem die Religionskritik in Deutschland theoretisch die positive Aufhebung der Religion vorbereitet hat, ist ihre Aufgabe erfüllt und die Kritik der Religion für Deutschland beendet. Die empirischen und ideologischen Verhältnisse des Menschen bedürfen – das ist das Resultat ihrer kritischen Interpretation – nun der Veränderung durch die Praxis. Die Bedingungen hierfür hat die „Waffe der Kritik“ zu erschließen. Insofern leitet Marx mit der historisch-materialistischen Auffassung des Verhältnisses von Gesellschaft und Religion die Überwindung des theoretischen Atheismus von Feuerbach ein.

„[F]ür Deutschland“ kann Marx schreiben, weil die religiösen Illusionen für Deutschland spezifisch sind, so wie die politischen und ökonomischen Illusionen für Frankreich und England. [65] Galt in Frankreich das politische Wesen des Menschen als seine wahre Wirklichkeit, so in Deutschland das religiöse Wesen des Menschen.

Die religiösen Illusionen ebenso wie ihre Kritik sind eine spezifische Angelegenheit der Deutschen.<sup>154</sup>

Aus der Bestimmung des Atheismus als negativem Selbstbewußtsein des Menschen ergibt sich für Marx und Engels dessen historischer Charakter: mit dem Absterben der Religion verschwindet auch der Atheismus. Es ist das Ergebnis eines Prozesses, in dessen Verlauf die Fragestellung nach einem Wesen über der Natur und dem Menschen unmöglich wird. „Der *Atheismus*, als Leugnung dieser Unwesentlichkeit, hat keinen Sinn mehr, denn der Atheismus ist eine *Negation des Gottes* und setzt durch diese Negation das *Dasein des Menschen*; aber der Sozialismus als Sozialismus bedarf einer solchen Vermittlung nicht mehr; er beginnt von dem *theoretisch und praktisch sinnlichen Bewußtsein* des Menschen und der Natur als des *Wesens*. Er ist *positives*, nicht mehr durch die Aufhebung der Religion vermitteltes *Selbstbewußtsein* des Menschen...“<sup>155</sup> Die religiöse Fragestellung verschwindet für den „sozialistischen Menschen“, denn er erlebt „... den anschaulichen, unwiderstehlichen Beweis von seiner *Geburt* durch sich selbst, von seinem *Entstehungsprozeß*.“<sup>156</sup>

Der praktisch religionslose Mensch bezieht die Überzeugung vom Wesen des Menschen nicht mehr vermittelt über die Negation Gottes, sondern sie ist ihm positives Selbstbewußtsein, anschaulich und praktisch gewonnen durch den Charakter der gesellschaftlichen Beziehungen. Dieser Mensch stellt nicht mehr die Theismusfrage. Religion und ihre Negation, der Atheismus sind für ihn weltanschaulich nicht mehr relevant. Er ist religionslos. Im Verhältnis zur Religion steht er nicht als Atheist, sondern als Materialist.

Der theoretische Atheismus schlägt um in praktischen Atheismus und schließlich in Religionslosigkeit. [66]

### III.3. Praktischer Atheismus und Religionslosigkeit

In seiner für die Herausbildung des Marxismus so bedeutsamen Analyse der „Lage der arbeitenden Klasse in England. Resultate“ bemerkt Engels zur weltanschaulichen Situation des englischen Arbeiters: „Vor religiösen Vorurteilen schützt ihn seine mangelhafte Erziehung; er versteht nichts davon und plagt sich nicht viel damit herum ... und wenn er ja etwas Religion haben sollte, so ist sie nur nominell, nicht einmal theoretisch – praktisch lebt er nur für diese Welt und sucht sich in ihr einzubürgern. Alle Schriftsteller der Bourgeoisie stimmen darin überein, daß die Arbeiter keine Religion haben und die Kirche nicht besuchen!“<sup>157</sup> Abgesehen von einigen nationalen und sozialen Gruppen finde man, so Engels, „... unter der Masse ... fast überall eine gänzliche Indifferenz gegen die Religion, und wenn es hoch kommt, ein bißchen Deismus“ Und auch dieser sei sehr unterentwickelt. Engels konstatiert jedenfalls einen massenhaften „Mangel an religiöser und sonstiger Bildung“ unter den Arbeitern in England.<sup>158</sup> An anderer Stelle heißt es: „Der (theoretische, B. S.) Sozialismus ist zu gleicher Zeit der entschiedenste Ausdruck der unter den Arbeitern herrschenden Irreligiosität, und darin so entschieden, daß die *bewußtlos*, bloß praktisch irreligiösen Arbeiter oft vor der Schärfe dieses Ausdrucks zurückschrecken. Aber auch hier wird die Not die Arbeiter zwingen, einen Glauben aufzugeben, von dem sie mehr und mehr einsehen, daß er nur dazu dient, sie schwach und ergeben in ihr Schicksal, gehorsam und treu gegen die sie aussaugende besitzende Klasse zu machen.“<sup>159</sup>

Engels charakterisiert hier eine Denkweise, die sich sowohl vom theoretischen wie auch vom bereits dargestellten praktischen Atheismus unterscheidet, wobei sie m. E. dem letzteren näher steht. Die von Engels 1845 geschilderte Irreligiosität ist nämlich ebenfalls praktischer Natur, sie wird genährt durch die Lebensverhältnisse dieser Arbeiter. Sie resultiert dagegen nicht aus theoretischen und philosophischen Auffassungen. Sie entspringt jedoch auch nicht den von Marx genannten durchschaubarer gewordenen sozialen Verhältnissen des „sozialistischen Menschen.“ [67] Es ist theoretisch „bewußtloser“, spontaner Atheismus, der zur „Irreligiosität“, zur Religionslosigkeit tendiert, und dessen Konsequenzen, werden sie den Arbei-

tern bewußt, sie noch abschrecken und beunruhigen. Es wäre noch genauer zu untersuchen, wie es zu diesem Sonderfall religiöser Gleichgültigkeit kommen konnte.

Engels deutet an, daß sowohl der Prozeß der Verstädterung, die Herausbildung des Industrieproletariats, die soziale Not wie auch der geringe Einfluß der bürgerlichen und kirchlichen Bildungsträger als Ursachen zu nennen sind. Es müssen jedenfalls Faktoren sein, die keine weltanschaulich bewußte Überwindung und Kritik der Religion bewirken.

Ein Problem, auf das in diesem Zusammenhang hingewiesen, im Rahmen dieser Arbeit aber nicht gelöst werden kann, ergibt sich aus der Auffassung von Engels, wonach die sozialen bedrückenden Verhältnisse sowie der alltägliche Kampf um die „Einbürgerung“ die Irreligiosität verstärken würden. Das scheint anderen Erklärungen zu widersprechen, wonach die Undurchschaubarkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse und die materiellen und sozialen Nöte der Arbeiter dem Einfluß der Religion überaus förderlich sind, wie es Engels in den Briefen aus dem Wuppertal, Marx in der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ und auch Lenin darstellen. Auch die These von Marx über den Warenfetischismus, die Charakterisierung und Definition der Religion durch Engels im „Anti-Dühring“ bescheinigen diesen Zusammenhang von Religion und bürgerlicher Gesellschaft im 19. Jahrhundert.

Andererseits gibt es ebenfalls genügend Äußerungen, die auch eine gegenläufige Tendenz, d. h. die Zunahme der Religionslosigkeit reflektieren.<sup>160</sup>

Hervorzuheben ist die Kontinuität der Atheismusauffassung bei Marx und Engels. Auch in späteren Texten findet sich der Gedanke wieder, wonach das Verschwinden der Religion mit dem Absterben des Atheismus zusammenfällt. Diesen Zusammenhang hatte Marx ja in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten deutlich herausgestellt.

So bekräftigt Engels in einem Brief an Bernstein im Jahre 1884 genau diese Atheismusauffassung.

[68] Es heißt darin: „... daß Atheismus nur eine Negation ausdrückt, haben wir selbst schon vor 40 Jahren gegen die Philosophen gesagt, nur mit dem Zusatz, daß der Atheismus, als *bloße* Negation der Religion und stets sich auf Religion beziehend, ohne sie selbst nichts, und daher selbst noch eine Religion ist.“<sup>161</sup>

Zehn Jahre vorher schrieb Engels in seiner Polemik gegen den linksradikal auftretenden Antiklerikalismus der blanquistischen Kommuneflüchtlinge, die in ihrem Programm den Kampf gegen Religion und Kirche und für den Atheismus zur Hauptaufgabe der Arbeiterbewegung hochspielten: „Der Atheismus ist so ziemlich selbstverständlich bei den europäischen Arbeiterparteien ... Von den deutschen sozialdemokratischen Arbeitern kann man sagen, daß der Atheismus sich bei ihnen schon überlebt hat; dies rein negative Wort hat auf sie keine Anwendung mehr, indem sie nicht mehr in einem theoretischen, sondern nur noch in einem praktischen Gegensatz zum Gottesglauben stehen. Sie sind *mit Gott einfach fertig*, sie leben und denken in der wirklichen Welt und sind daher Materialisten.“<sup>162</sup>

Zum einen wird hier behauptet, der Atheismus sei bei den europäischen Arbeiterparteien ziemlich selbstverständlich.

Anschließend wird erklärt, der Atheismus habe sich z. B. bei deutschen sozialdemokratischen Arbeitern schon überlebt, könne für sie keine Anwendung mehr finden, sei als rein negatives Wort für sie überholt.

Das scheint logisch widersprüchlich und nicht ganz plausibel. Es wird aber sogleich einleuchtend, wenn man davon ausgeht, daß von zwei verschiedenen Entwicklungsstufen des Atheismus die Rede ist. Im Proletariat setzt sich als Folge des praktischen Atheismus zunehmend Religionslosigkeit durch. Zwar wird der Prozeß des Absterbens der Religion erst unter sozia-

listischen Verhältnissen zu einem spürbaren Rückgang der Religiosität führen, doch bereits im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts ließ der Kampf der politisch organisierten Arbeiter die Religion für diese bedeutungslos werden.

Gott und Religion sind für sie ohne Interesse, insofern ist der theoretische Atheismus für sie überflüssig. Standen z. B. L. Feuerbach und die Junghegelianer noch in einem nur theoretischen Gegensatz zur Religion, mußte Feuerbach das Wesen des Men-[69]schen aus der Kritik der Religion, aus der Kritik der Gottesidee ableiten, befindet sich das Proletariat bereits in einem praktischen Gegensatz zur Religion.<sup>163</sup>

Zusammenfassend kann behauptet werden: Marx und Engels nennen drei Formen von Atheismus, wobei sie dem praktischen Atheismus die größte Bedeutung zumessen. Er ist Ausdruck der praktischen Auflösung der Religion, zunächst für die politisch organisierte Vorhut des Proletariats, später, unter sozialistischen Verhältnissen, für zunehmend mehr Mitglieder der Gesellschaft. Er entspringt der gesellschaftlichen Praxis und führt zur religiösen Indifferenz, zur Gleichgültigkeit gegenüber der Religion, zur Religionslosigkeit. Er hat die theoretisch erstellte Behauptung vom Wesen des Menschen durch die zuvor erfolgte theoretische Negation der Religion nicht mehr nötig.

Der theoretische Atheismus und die mit ihm verbundene Form bürgerlicher Religionskritik wirkten historisch progressiv, solange sie in den ideologischen Auseinandersetzungen mit der Kirche und bestimmten Formen der Religion die weltanschaulichen Interessen des Bürgertums gegen feudale Reaktion verfochten. In Deutschland war diese Tendenz Mitte der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts ausgelaufen.

So bedeutend die theoretischen Leistungen der wissenschaftlichen Bibelkritik wie auch der Religionskritik von Feuerbach einzuschätzen sind – mit dem Auftreten des Proletariats, das als Träger der „radikalen Emanzipation“ objektiv auf die Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft zielte, bedeutete konsequente Kritik von Religion zugleich Kritik der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer Grundlage.

Der theoretische Atheismus war zumindest für Deutschland solange notwendig, wie die Behauptung von der Wesentlichkeit des Menschen und der Negation der Religion noch nicht praktisch, anschaulich, durch die gesellschaftliche Tätigkeit, sondern nur auf dem Wege der theoretischen Deduktion erstellt werden konnte.

Der Terminus „wissenschaftlicher Atheismus“ taucht bei Marx und Engels nicht auf. Kann daraus die Schlußfolgerung gezogen werden, daß Marx und Engels eine wissenschaftliche Kritik der Religion, die Analyse der Religion durch eine wissenschaftliche [70] Disziplin für überholt und unangebracht hielten? Ist die Erklärung des „Kuriosum[s] dieser theoretische[n] Wolkenbildung“, also der Religion, wirklich nur ein „wissenschaftliche[s] Amusement“, wie in der „Deutschen Ideologie“ sarkastisch erklärt wird?<sup>164</sup>

Bevor diesen Fragen nachgegangen wird, soll auf einige Aspekte und Probleme der Atheismuskritik in der marxistischen Literatur hingewiesen werden.

#### **III.4. Zur Atheismusauffassung in der marxistischen Literatur**

In der gegenwärtigen marxistischen Literatur gibt es verschiedene und z. T. voneinander abweichende Auffassungen zum Problem des Atheismus. Eine bewußte Reflektierung dieser Unterschiede und die Frage nach methodischen und inhaltlichen Prinzipien eines marxistischen Atheismusbegriffes sind in der DDR-Literatur über erste Ansätze kaum hinaus gelangt. Im „Philosophischen Wörterbuch“ wird unter „Atheismus“ eine „... bestimmte Klasse von Weltanschauungen, die die Welt aus sich selbst erklären“, verstanden.<sup>165</sup> Danach ist jede

Theorie, jede Wissenschaft und jede Weltanschauung atheistisch, wenn sie die bewußte Absage an jedwede Glaubensauffassung einschließt.

Diese Bestimmung wird auch von H. Korch im 2. Kapitel des Buches „Marxistisch-leninistische Philosophie“ angeführt: „*Atheistisch* nennen wir alle jene Weltanschauungen, die die Welt aus sich selbst erklären und beliebige Gottesvorstellungen, religiöse Glaubensinhalte, die Zurückführung materieller Erscheinungen auf überweltliche Mächte verwerfen.“<sup>166</sup> Der marxistische bzw. proletarische Atheismus wird als höchste Form des Atheismus verstanden.

Die legitime Frage, wo und wie Marx oder Engels diesen Atheismus entwickelt haben, muß von Korch jedoch offen gelassen werden. Wo er den Versuch macht, das zu beweisen, kann die Antwort nicht befriedigen. So ist seiner Auffassung nach der marxistische Atheismus nicht in erster Linie die Kritik der Religion, wie das für den nichtmarxistischen Atheismus gelten soll, sondern „... vor allem eine positive Anschauung von der Welt und vom Denken und Handeln der Menschen.“<sup>167</sup>

[71] Abgesehen von dem schwer zu qualifizierenden Ausdruck „positive Anschauung“, die ja auch als Abgrenzung z. B. gegen Skeptizismus und Agnostizismus gedacht sein kann, ist diese Erklärung sehr fragwürdig, weil unpräzise. Dieses Problem wurde über Jahre in der sowjetischen Literatur diskutiert. Aus der Vielzahl der Standpunkte, die von sowjetischen, bulgarischen und deutschen Autoren zu dieser Frage bezogen wurden, geht hervor: Die Dinge liegen keineswegs so einfach, wie es in unserer Literatur noch immer dargestellt wird. Im Zusammenhang mit der Problematik des Begriffes „wissenschaftlicher Atheismus“ werde ich auf die wichtigsten Argumente, die in dieser Argumentation vertreten werden, zurückkommen.

Korch führt zur Unterscheidung zwischen Atheismus und marxistisch-leninistischem Atheismus dies Kriterium ein: Während der Begriff „Atheismus“ vor allem „Kritik der Religion, also ein prinzipiell ablehnendes Verhältnis zu Religion und Theologie“ bezeichnet, unterscheidet sich der marxistische Atheismus dadurch qualitativ von seinem Vorgänger, daß er primär als „ein System positiver Aussagen über die Welt verstanden werden“ kann.<sup>168</sup> Er beruft sich mit dieser Argumentation auf Marx: „Nach Marx ist der Atheismus nicht nur Negation Gottes, sondern die Bestätigung des Menschen mittels dieser Negation. Mit dem Atheismus verbindet sich in erster Linie die Begründung und Vermittlung eines wissenschaftlichen Weltbildes und die Befähigung der Massen zu historischer Bewußtheit.“<sup>169</sup> Es ist jedoch ein Irrtum, anzunehmen, damit die Position von Marx wiederzugeben. Die Bestätigung des Menschen mittels der Negation Gottes hob Marx als Leistung der Religionskritik Feuerbachs und dessen Atheismus hervor. Für den sozialistischen Menschen, also sicher auch für einen Marxisten, werde dieser Atheismus überflüssig. Korch vereinnahmt mit seiner Interpretation den Atheismus Feuerbachs als „marxistisch-leninistischen Atheismus“. [72]

### III.5. Eine Kontroverse zum Atheismusbegriff Klohr und Rupprecht

1965 veröffentlichte O. Klohr einen Bericht über ein Atheismus-Symposium in Wien, das auf Einladung des katholischen Akademikerverbandes Österreichs als Beitrag zum Dialog<sup>170</sup> zwischen Marxismus und Christentum stattgefunden hatte. Das Grundsatzreferat zum Thema „Wissenschaft und Atheismus in marxistischer Sicht“ wurde von O. Klohr gehalten.<sup>171</sup> Neben seiner Einschätzung und Wertung dieses Symposiums war vor allem sein Atheismusbegriff Gegenstand einer deutschen kritischen Replik, vorgetragen von F. Rupprecht.<sup>172</sup>

Die kritischen Einwände bezogen sich auf die These von Klohr: „Der Atheismus des Marxismus ist seinem Wesen nach nicht das ‚Nein‘ zur Religion und zu Gott, sondern das ‚Ja‘ zur Welt, das ‚Ja‘ zur bewußten Gestaltung des menschlichen Lebens.“<sup>173</sup> Und: „In bezug auf die Religion (ist) der Anti-Theismus für den Marxismus unwesentlich.“<sup>174</sup>

Rupprecht dagegen vertritt folgende Position: „Mit dem Begriff Atheismus wird vor allem die wissenschaftliche Kritik der Religion, der negative Bezug des Materialismus auf Religion, Theologie und Theismus bezeichnet, der dort notwendig auftritt, wo beide sich gegenüber treten und die Religion der Wissenschaft den Weg versperrt. Für den ganzen positiven Inhalt des Marxismus-Leninismus haben wir andere Begriffe.“<sup>175</sup> Ausgehend von diesem Atheismusbegriff und der darin eingeschlossenen Idee vom Prozeß des Absterbens des Atheismus<sup>176</sup> ist für Rupprecht die Verneinung der Religion dem Marxismus durchaus wesentlich. Diese Verneinung, dieser Atheismus oder Antitheismus sei aber an die Beziehung Marxismus-Religion gebunden. Rupprecht sollte zugestimmt werden, wenn er sich gegen eine Überziehung des Atheismusbegriffs wendet, die m. E. tatsächlich aus der Auffassung von Klohr zu entnehmen ist. Es ist nämlich nicht einsichtig, warum Atheismus aus dem weltanschaulichen Gegensatzverhältnis mit der Religion herausgelöst werden soll. Die „Bejahung der Welt“<sup>177</sup> ist dann atheistisch, wenn die damit verbundenen Aussagen, Wertungen oder Handlungsorientierungen mit einem religiösen Korrelat einen [73] Widerspruch bilden, einen weltanschaulichen Gegensatz darstellen. Haben sich aber Christen z. B. eine aktive Einstellung zur Wirklichkeit zu eigen gemacht, muß sehr genau gefragt werden, wo und inwiefern noch von einem Gegensatzverhältnis in der Bedeutung von Atheismus vorliegt. Das marxistische Menschenbild, die Gesellschaftsauffassung u. a. können einen atheistischen Charakter haben, wenn sie entsprechenden religiösen Auffassungen entgegenstehen, sie können als wissenschaftlich begründete, materialistische, aber nicht atheistische Auffassungen auch von Christen partiell oder ganzheitlich akzeptiert werden. Ideelle Gebilde sind also atheistisch stets in bezug auf ein weltanschauliches Gegenüber. In dieser Beziehung halte ich den Nachweis von Ley für stichhaltig, wonach wissenschaftlichen Theorien und materialistischer Philosophie nicht unbedingt und voraussetzungslos die Eigenschaft zukommen muß, atheistisch zu sein.<sup>178</sup>

Je nach politischer und religiöser Überzeugung von Christen ist z. B. die Forderung nach konstruktiver Mitarbeit im Sozialismus atheistisch begründet und abzulehnen oder mit einem christlichen Glaubensverständnis vereinbar. Die Diskussion, ob Sozialismus gleich Atheismus sei, besitzt somit neben der philosophischen auch eine politische Dimension.<sup>179</sup>

Wodurch sind die gegensätzlichen Positionen von Klohr und Rupprecht zu erklären, wie werden sie begründet und welche Konsequenzen bergen sie?

Klohr geht von der Überlegung aus, daß ein wesentlicher Mangel des bürgerlichen wie vor-marxistischen Atheismus in der Tat in der bloßen Negation der Religion bestand. Typen dieses Atheismus sind etwa die Betrugshypothese der französischen Materialisten, die rationalistische Reduzierung der Religion auf Unvernunft und Unwissenschaftlichkeit und die Negation Gottes als Voraussetzung der Anerkennung der Ungeschöpflichkeit des Menschen. Dieser Atheismus ist an vorwissenschaftliche Formen der Religionskritik gebunden. Es ist konsequent, daß von einer wissenschaftlichen Weltanschauung eine andere Haltung zur Religion erwartet wird. Marx wie auch Engels und Lenin haben darauf wiederholt verwiesen. In unserer Literatur wird diese mit [74] dem Terminus „wissenschaftlicher“ bzw. „marxistischer“ oder „proletarischer Atheismus“ benannt. Die Probleme, die sich aus Terminus und Begriff „wissenschaftlicher Atheismus“ ergeben, wurden z. T. schon angesprochen und werden noch ausführlicher dargestellt.

Unterstellt man diesen Begriff, und das soll zunächst geschehen, ergibt sich sofort die Frage, wodurch sich denn der marxistische Atheismus vom nichtmarxistischen, der wissenschaftliche vom nichtwissenschaftlichen unterscheiden soll. Als Antwort bietet sich der Gedanke an, daß diese Unterscheidung eben durch das Zurücktreten der Negation, der „bloßen Kritik“ der Religion und der „Hinwendung zur Bejahung der Welt im theoretischen Denken und praktischen Handeln“ zutage tritt. M. E. wird dann dabei übersehen, daß die so apostrophierte

Überzeugung, die nicht durch die Kritik der Religion, sondern aus dem positiven Wissen und aus der alltäglichen Erfahrung in der gesellschaftlichen Wirklichkeit erwächst, nicht identisch mit Atheismus sein muß. Rupprecht verweist mit Recht auf den Umstand, daß ein Christ partiell materialistische Auffassungen annehmen kann und derjenige, der die Frage nach einem Wesen über der Natur und Gesellschaft aus Bedeutungslosigkeit nicht mehr stellt, ebenfalls kein Atheist ist, da er sich nicht mehr in einem weltanschaulichen Gegensatzverhältnis zur Religion sieht. Er ist Materialist in der Beziehung, daß er religionslos ist. Der Atheismus als Negation der Religion verschwindet, es bleibt jedoch die Möglichkeit einer auf wissenschaftlichem Niveau stehenden Religionsauffassung, denn die Frage nach einem übernatürlichen Wesen persönlich für bedeutungslos halten, heißt nicht, sich zu Theismus und Religion als Ignorant verhalten zu müssen.

Klohr unterstreicht die Notwendigkeit einer „wissenschaftlichen Kritik der Religion“,<sup>180</sup> die insbesondere die Aufgabe habe, den Säkularisierungsprozeß und die Beziehung von Gesellschaft und Religion bewußt zu machen. Er unterscheidet damit zwischen Atheismus als weltanschaulichem Effekt des Marxismus und der wissenschaftlichen Erforschung der Religion. Diese habe, „primär unter soziologischem Aspekt“, wie Klügl anmerkt,<sup>181</sup> als [75] marxistische Religionssoziologie Beziehungen zu beschreiben und zu erklären, nicht aber auf Kritik des religiösen Bewußtseins den Schwerpunkt zu legen.<sup>182</sup>

Rupprecht stützt sich auf die Bestimmung des Verhältnisses von Atheismus und Religion, die er als zwei Seiten eines historischen Gegensatzverhältnisses faßt. Sein Atheismusbegriff ist, soweit er dieses Verhältnis beinhaltet, akzeptabel. „Der Begriff Atheismus behält seine Bedeutung, solange es Religion und Theismus gibt.

In dem Maße, wie die Religion zurückgeht, und dort, wo sie zurückgeht, werden auch die atheistischen Konsequenzen der materialistischen Wissenschaft und Weltanschauung überflüssig.“<sup>183</sup> Weiter heißt es: „In vielen Fragen des öffentlichen gesellschaftlichen Lebens wird der Gegensatz von Atheismus und Theismus daher praktisch allmählich gegenstandslos. In ihrer Mehrheit sind die Christen in den sozialistischen Ländern überzeugte Staatsbürger geworden, und viele haben sich dabei auch Erkenntnisse der marxistisch-leninistischen Gesellschaftswissenschaft angeeignet. Ihre Gemeinsamkeit mit Marxisten erstreckt sich auch auf Teile des gesellschaftlichen Bewußtseins.“<sup>184</sup>

Weil es zwischen Marxisten und Christen sowohl praktische wie auch weltanschauliche Übereinstimmungen gebe und die zwischen ihnen bestehenden weltanschaulichen Unterschiede nicht als Klassengegensätze auftreten, sondern „Entwicklungsunterschiede und Widersprüche in der geistigen Aneignung des gemeinsamen Lebens“ sind,<sup>185</sup> könnten sie nicht auf Begriffe wie „religiöses“ und „wissenschaftliches“ Bewußtsein gebracht werden, weil sie dadurch verständig würden und ein „unversöhnlicher Gegensatz“ zwischen ihnen entstünde.<sup>186</sup> Rupprechts Argumentation zufolge ist die Ausdehnung des Atheismusbegriffs primär aus Gründen der wissenschaftlichen Unhaltbarkeit abzulehnen. Praktisch, d. h. für die Beziehung von Marxisten und Christen, sei jener Atheismusbegriff, wie ihn Klohr vertrete, schädlich.

Es ist ersichtlich, daß Rupprecht zum Atheismusproblem interessante Gedanken einzubringen hat, wenngleich die von ihm dargestellten Überlegungen zu Gemeinsamkeiten und Unterschieden [76] in Weltanschauung und Handeln bei Marxisten und Christen durch das Einbringen von Differenzierungen inhaltlich zu bereichern sind. Leichtfertig mutet auch der Optimismus an, als verlaufe der Prozeß des Absterbens des Theismus-Atheismus-Gegensatzes im Sozialismus spontan und als könne sich der Marxismus aus diesem Grund einer Darstellung und Kritik der Religion enthalten. Rupprecht ist hier um so mehr in Schwierigkeiten, als er auf einen empirischen Beleg seiner Argumentation, den er der marxistischen Religionssoziologie hätte entnehmen können, verzichtet.

Es soll deutlich gesagt werden: nicht dem Atheismusbegriff Rupprecht, den ich für durchaus akzeptabel halte, sondern der von ihm vorgenommenen ungerechtfertigten Identifizierung von Atheismus und Religionskritik sind die m. E. theoretisch wie politisch falschen Konsequenzen geschuldet, die vom Autor gezogen werden. Eindeutig formuliert Rupprecht: „Mit dem Begriff Atheismus wird vor allem die wissenschaftliche Kritik der Religion, der negative Bezug des Materialismus auf Religion, Theologie und Theismus bezeichnet, der dort notwendig auftritt, wo beide sich gegenüber treten und die Religion der Wissenschaft den Weg versperrt.“<sup>187</sup>

An diesem Atheismusbegriff ist der Gedanke zu unterstützen, daß Atheismus der Gegensatz von Religion und an dies Verhältnis gebunden ist. Allerdings tritt der Atheismus der Religion nicht als ein selbständiges System gegenüber, sondern er entsteht aus der Konfrontation von Religion und nichtreligiösem, vorzüglich wissenschaftlichem Denken. Atheismus ist also eine weltanschauliche Konsequenz z. B. bestimmter Aussagen, Hypothesen und Theorien, die einen „atheistischen Effekt“ (H. Ley) dann freisetzen, wenn sie religiösen Auffassungen zum gleichen Sachverhalt widersprechen.

Rupprecht widerspricht seiner eigenen Definition, wenn er im selben Text behauptet: „Der Atheismus ist ebenfalls (im Verhältnis zum Theismus, B. S.) eine historisch bedingte und bestimmte, d. h. veränderliche Seite jener der Materialität von Natur und gesellschaftlich adäquaten, weil materialistischen, praktisch-geistigen und theoretischen Aneignung der Welt.“<sup>188</sup> Auch hier unterstreicht der Autor den richtigen Gedanken, von der Beziehung von Religion und Atheismus als einem historischen Verhält-[77]nis zu sprechen. Was aber ist nun Atheismus? Eine wissenschaftliche Disziplin, eine Seite der geistigen Aneignung der Wirklichkeit oder ein Moment des praktisch-geistigen Verhaltens?

Erhebliche Bedenken ruft schließlich der Versuch hervor, Atheismus und wissenschaftliche Religionskritik identisch zu setzen und jene Religionskritik lediglich als negativen Bezug des Materialismus auf Religion auszugeben. Das zieht die Konsequenz nach sich, die These vom Absterben des Atheismus auf die Religionskritik auszudehnen und zu behaupten, daß auch diese im Sozialismus verschwinde. Gegen eine derartige Bestimmung von Religionskritik müssen sich erhebliche Einwände und Bedenken erheben:

- a) Es ist nicht begründet, Atheismus und Religionskritik in dieser Weise gleichzusetzen. Beide sind inhaltlich und genetisch voneinander verschieden, können sich aber auch ergänzen und überlagern.
- b) Kritik hat nicht in erster Linie Religion als Irrationales vorzuführen, sondern ihr Werden, ihre Funktion, ihre verschiedenen Formen und Beziehungen darzustellen. In diesem Sinn ist Religionskritik als Wissenschaft zu fassen.
- c) Wenn von wissenschaftlicher Religionskritik gesprochen wird, ist deren Aufgabe auszuweisen und nicht eine Bestimmung anzubringen, die Religionskritik auf Negation der Religion reduziert und damit als nichtmarxistisch einstuft.

Rupprecht übersieht nicht nur, daß es hinsichtlich der Genesis verschiedene Formen des Atheismus und der Religionslosigkeit geben kann. Für ihn hat mit dem Atheismus auch die wissenschaftliche Kritik der Religion bzw. Religionswissenschaft ihre Aufgabe verloren. Dazu rechnet auch die marxistische Religionssoziologie, deren Gegenstandsbereich in verschiedenen Veröffentlichungen in dieser Zeit diskutiert wurde. Auf diese Debatten nimmt Rupprecht keinen Bezug. Aus dem umfangreichen Gegenstand der marxistischen Religionswissenschaft<sup>189</sup> spricht er lediglich einige Aufgaben an: die Kritik des klerikalen Antikommunismus, das Verhältnis von Form und Inhalt bei der Entwicklung des sozialistischen Be-

wußtseins der Christen, die neuen Formen des Konfliktes zwischen Wissenschaft und Religion in der sozialistischen Gesellschaft u. a.<sup>190</sup>

[78] Mit ihrer Sicht der sich rasch vollziehenden Aufhebung von Religion und Atheismus im Sozialismus und der Funktionslosigkeit der marxistischen Religionsforschung ist jene Konzeption geeignet, die theoretische Begründung für die faktische Einstellung von Lehre und Forschung auf dem so apostrophierten Gebiet „wissenschaftlichen Atheismus“ ab der zweiten Hälfte der sechziger Jahre bis zur ersten Hälfte der siebziger Jahre abzugeben.

### III.5.1. *Der Atheismusbegriff bei H. Ley*

Welche unterschiedlichen und nuancenreichen Atheismusauffassungen in der DDR-Literatur vorgetragen werden, widerspiegelt sich in der von H. Ley vertretenen Position.<sup>191</sup> Sein Atheismusbegriff lehnt sich an die Resultate der von ihm durchgeführten umfangreichen Studien zur Geschichte des Verhältnisses von Religion, Aufklärung und Atheismus an. Die umfassende und differenzierte Aufarbeitung der historischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhänge fördert originelle und theoretisch interessante Ergebnisse zu Tage.

Dennoch lassen sich gegen seinen Atheismusbegriff entscheidende Einwände einbringen. Es heißt bei ihm: „Aus der Abgrenzung gegen staatlich fixierte Glaubensansichten einer Stadt, eines Landes, eines größeren Territoriums kann die intensive Hinwendung zu materialistischer Philosophie resultieren. Daraus folgt: Atheismus ist eine konkrete Ablehnung herrschender Glaubensansichten und ihrer philosophischen Tendenz.“<sup>192</sup> Konsequenterweise ist nach dieser Bestimmung das Folgende: „Für eine Geschichte der Aufklärung und des Atheismus gilt als wichtigstes Kriterium, daß die Zeitgenossen geistig hervorragende Personen und entsprechend ganze Gruppen der Bevölkerung als *atheoi* bezeichneten, sie demnach für Atheisten hielten. Die Vorläufer der so hervorgehobenen Ideenwelt sind mit ihnen durch den historischen Zusammenhang verbunden. Das gesellschaftliche Geschehen hat Atheisten hervorgebracht. Deshalb ist es wissenschaftlich falsch, nur bestimmte seiner Entwicklungsstufen als ‚Atheismus‘ anzuerkennen. Der philosophische Idealismus hat durchaus richtig schon in den Frühformen wissenschaftlichen Denkens und selbstverständlich in den ausgeprägt sich gegen Religion und Kirche wendenden Lehren das Gegensätzliche und den wirkungsvollen Gegner erkannt.“<sup>193</sup>

[79] Daraus ergeben sich zumindest folgende kritische Fragen: Ley selbst demonstriert an den von ihm vorgestellten Texten, daß die „konkrete Ablehnung herrschender Glaubensansichten“ historisch nachweisbar als Pantheismus und Deismus auftrat. Kritik der herrschenden Glaubensvorstellungen entsprach auch dem Auftreten des sich historisch durchsetzenden Monotheismus am Polytheismus und auch der Kritik der jüdischen Glaubensvorstellungen durch die Vertreter des sich im historischen Aufschwung befindenden Christentums. Sie alle würden das von Ley vorgeschlagene Kriterium für Atheismus – konkrete Ablehnung herrschender Glaubensansichten und ihrer philosophischen Tendenz – erfüllen. Auch die Haltung des Protestantismus zum Katholizismus würde dem entsprechen.

Es könnte gegen diese Argumentation eingewendet werden, mit der Ablehnung der philosophischen Tendenz sei die Ablehnung des philosophischen Idealismus zu verbinden. Ohne Zweifel würden damit die religiösen Formen der Kritik herrschender Glaubensansichten aus dem Atheismus herausfallen. Doch so will Ley nicht verstanden werden. Die Ablehnung der die jeweilige Glaubensauffassung stützenden philosophischen Tendenz soll sich auf Materialismus wie Idealismus beziehen und sie kann sowohl von materialistischen wie auch von idealistischen Positionen aus vorgetragen werden. Der in unserer Literatur häufig aufzufindenden Zuordnung des Atheismus zum Materialismus und der Religion zum Idealismus hält Ley ent-

gegen: „Die Religionen besitzen bekanntlich gesellschaftlich politische Bedeutung, die im Falle Sokrates den Beginn einer vorwiegend als idealistisch zu kennzeichnenden Philosophie mit dem Merkmal des Atheismus versieht. Die unterschiedliche Beantwortung der Grundfrage der Philosophie ordnet demnach geschichtlich keineswegs nur der *einen* der beiden Richtungen, dem Materialismus oder dem Idealismus, das Kennzeichen des Atheismus zu. Verfehlt wäre anzunehmen, daß später und gegenwärtig die Bezeichnung eindeutig wäre.“<sup>194</sup>

Nach Ley wird Atheismus damit zur Klammer verschiedener philosophischer und weltanschaulicher Standpunkte, darin religiöse eingeschlossen. Atheismus ist das, was die Gegenreaktion der herrschenden Glaubensauffassung hervorruft, also jene Auf-[80]fassungen, die in der Geschichte dem Inhalt und den Wirkungen nach Kritik an einem herrschenden Glaubenssystem übten und von dessen Verteidigern als Atheismus benannt wurde.

Eine solche Klassifizierung ist nicht neu. Im 18. Jahrhundert weiß Holbach von folgender verbreiteter Atheismusauffassung zu berichten: Mit dem Namen „Atheist“ „... bezeichnen die Theologen ziemlich willkürlich jeden, der über Gott nicht denkt wie sie oder ihn sich nicht so vorstellt, wie sie ihn sich in ihren unfehlbaren Hohlköpfen zurechtgemacht haben. Im allgemeinen ist jeder Mensch, der nicht an den Gott der Priester glaubt, ein Atheist.“<sup>195</sup>

Mit dem Attribut „willkürlich“ drückt sich die Skepsis Holbachs gegen eine solche Verfahrensweise aus, jede Abweichung von der offiziellen Glaubensvorstellung als Atheismus zu benennen.

Ley vermag allerdings einen gewichtigen Grund ins Feld zu führen, um das von ihm angewendete Kriterium zu favorisieren. Er verweist auf aus dem theologischen Lager vorgetragene Angriffe, die das Ziel haben, die Geschichte des Atheismus zu verkürzen und prominente Vertreter des antiken Materialismus als Vorläufer der christlichen Theologie zu vereinnahmen.<sup>196</sup>

Die Frage nach den Kriterien eines marxistischen Atheismusbegriffs kann im Rahmen dieser Arbeit nicht ausdiskutiert werden. Die Analyse und Interpretation historischer Quellen ist hierzu unvermeidlich. Ley hat dies ja auch in beispielhafter Weise geleistet, allerdings ohne die Bedenken gegen seinen Atheismusbegriff ausräumen zu können.

Bei der Frage nach einem solchen Kriterium ist davon auszugehen, daß sich der Atheismusbegriff in der Geschichte gewandelt hat. Das, was etwa Juden oder Christen als Atheismus erschien, ist es nach unserem heutigen Verständnis nicht. Die Gottesauffassungen unterschiedlicher Religionen bezichtigen sich gegenseitig des Atheismus, und das bis in die Gegenwart.

Es ist zu überlegen, ob nicht mit dem Begriff „Anti-Theismus“ eine genauere Bestimmung ihres Verhältnisses gelingen kann. Die verschiedenen Formen des Monotheismus, der Pantheismus, der Deismus und die Religionskritik besitzen ein Gemeinsames in Bezug auf die von ihnen attackierte Glaubensauffassung – den Anti-Theismus. Seine letzte und konsequenteste Form ist der Atheismus.

[81] Eine Auffassung hat einen „atheistischen Effekt“ nicht schon deshalb, weil sie bestehenden Religionen widerspricht. So verfuhr z. B. das Christentum, das gleiche wurde Sokrates vorgeworfen. Als Kriterium des Atheismus genügt dann lediglich der Nachweis einer alternativen, oppositionellen Gottes- und Glaubensauffassung. Der Nachweis ihres philosophisch-materialistischen Charakters ist ebenfalls noch kein hinreichender Grund, eine Auffassung als atheistisch zu bezeichnen. Es bedarf hierzu das Vorliegen eines weltanschaulichen Gegensatzverhältnisses zu einer konkreten religiösen alternativen Position sowie die Ablehnung nicht nur des jeweils dominierenden, sondern konsequent jeglicher Annahme eines göttlichen Prinzips, also Gottes.

Es sind also hinreichende Gründe, die es angeraten machen, als Atheismus die Eigenschaft solcher ideellen Gebilde zu bezeichnen, die zur Erklärung materieller und ideeller Verhältnisse und Erscheinungen nicht nur das Wirken bzw. Eingreifen eines übernatürlichen und göttlichen Wesens im Sinne des Deismus zurückzuweisen und auch nicht bei der Behauptung einer Einheit von Welt und Gott stehen bleiben, nicht nur einer bestimmten Glaubens- oder Gottesauffassung entgegenstehen, sondern konsequent die Nichtexistenz eines übernatürlichen oder göttlichen Wesens behaupten und folglich auch eine glaubensmäßige oder rational zu ermittelnde Beziehung zwischen diesem Wesen und dem Menschen bestreiten und sich dabei wissenschaftlicher, philosophischer und empirischer Argumente und Tatsachen bedienen. Als gleichermaßen gewichtiges Kriterium gilt das Eingebundensein jener Auffassungen in den weltanschaulichen Gegensatz mit einer beliebigen konkreten religiösen Auffassung. [82]

### **III.6. Zu Terminus und Begriff „wissenschaftlicher Atheismus“**

Anschließend soll kurz auf die Problematik des Begriffes „wissenschaftlicher Atheismus“ hingewiesen werden. In der vorliegenden marxistischen DDR-Literatur wird sich einer Diskussion dieses Themas weitgehend enthalten. Synonym verwendet werden die Termini „marxistischer“ bzw. „proletarischer Atheismus“. <sup>197</sup> Es wird zumeist stillschweigend als unmißverständlich vorausgesetzt, daß jeder weiß, was gemeint ist. So wird ohne Bedenken wissenschaftlicher Atheismus, wissenschaftliche Religionskritik und Disziplinen der marxistischen Religionswissenschaft und atheistischer Charakter des Marxismus mit ein und demselben Begriff einzufangen versucht.

Eine Diskussion, und zwar eine ausführliche, gab es in der sowjetischen Literatur. Im Jahre 1974 erschien in einer philosophischen Zeitschrift unter dem Titel „Aktuelle Probleme der wissenschaftlich-atheistischen Forschung“ ein Artikel, der einen Überblick zu den wichtigsten Standpunkten vermittelte und ein vorläufiges Resümee zog. Diese Arbeit braucht hier nicht wiederholt werden. <sup>198</sup>

Der Autor Paškov führt an, daß der Terminus „wissenschaftlicher Atheismus“ traditionell gebräuchlich ist als Synonym für „marxistischen Atheismus“ und den Unterschied dieses Atheismus besonders zum vormarxistischen aber auch zum gegenwärtigen bürgerlichen Atheismus unterstreicht. Es stelle sich heraus, daß dieser Terminus, früher gebräuchlich für die Kennzeichnung einer höheren Stufe in der Entwicklung des Atheismus, als geistige Erscheinung auf die Wissenschaft übertragen wurde, die die Religion und den Atheismus erforscht. Dies sei eine erhebliche Begriffsverwirrung. Nach Auffassung von Paškov könne der damit verbundene Wirrwarr nur beseitigt werden, wenn ein besonderer Terminus eingeführt wird für die Bezeichnung der Wissenschaft von der Religion und dem Atheismus. Diese sei eine Disziplin, die als besondere Wissenschaft erst vor relativ kurzer Zeit erschienen sei. Sie gestalte sich auf der Grundlage der marxistisch-leninistischen Philosophie und einer Reihe anderer Wissenschaften wie Soziologie, Geschichte, Ethnologie, Anthropologie, Psychologie u. a. Die Formierung [83] dieser Disziplin sei noch nicht abgeschlossen, da es nicht immer möglich ist, sie deutlich von anderen Wissenschaften abzugrenzen. In der Debatte befinde sich noch immer eine allgemeingültige Bestimmung des Gegenstandes dieser Disziplin sowie das Problem ihrer Struktur.

Unklarheit und Unsicherheit wird durch die Mehrdeutigkeit des Terminus „wissenschaftlicher Atheismus“ zusätzlich in die Diskussion eingebracht. Durch die Einführung eines besonderen Terminus soll diesen Problemen begegnet werden. Als eine mögliche und adäquate Bezeichnung wird „Geschichte und Theorie des Atheismus und der Religion“ vorgeschlagen. Bisher habe sich das Fehlen deutlicher und genauer Bezeichnungen der genannten Wissenschaft nachteilig auf die Bestimmung ihres Gegenstandes ausgewirkt.

Der Autor setzt sich anschließend ausführlich mit den verschiedenen Standpunkten, die zur Klärung dieses Problems in die Debatte eingebracht wurden, auseinander.

Als gesichert gilt ihm: Der traditionell verwendete Terminus „wissenschaftlicher Atheismus“ benennt zwei verschiedene Sachverhalte – den atheistischen Charakter des Marxismus und eine wissenschaftliche Disziplin.

Zweitens. Aufgabe dieser Disziplin wie auch des atheistischen Charakters des Marxismus sei nicht die positive Vermittlung der wissenschaftlichen Weltanschauung des Marxismus. Dies würde von der marxistischen Philosophie wie von den anderen gesellschaftswissenschaftlichen Disziplinen geleistet.

Der Autor will damit auf die Problematik der vorliegenden Gegenstandsbestimmungen dieser Disziplin verweisen. Er erachtet die weitere klärende Diskussion dieses Problems als dringend notwendig und wendet sich gegen in der Literatur erhobene Forderungen, die Klärung dieser Fragen wegen Bedeutungslosigkeit abzustellen.<sup>199</sup>

Neben den in der Literatur erörterten inhaltlichen und methodologischen Fragen ist für die weitere Gestaltung des wissenschaftlichen Atheismus vor allem der Umstand bewußt zu machen, daß die im Politbürobeschuß der SED geforderte stärkere Darstellung des atheistischen Charakters des Marxismus-Leninismus [84] nur dann den weltanschaulichen und politischen Anforderungen qualitativ gerecht werden kann, wenn sie sich auf Ergebnisse der Forschung und Lehre der Disziplin „Geschichte und Theorie der Religion und des Atheismus“ bzw. „marxistische Religionswissenschaft“ stützen kann.

Neben dem massenhaften atheistischen bzw. religionslosen Alltagsbewußtsein, der Rückläufigkeit der christlichen Religion in den entwickelten sozialistischen Ländern und der damit verbundenen Zunahme der Religionslosigkeit wirkt, da Religion noch immer und für längere Zeit soziale und weltanschauliche Bedeutung besitzt, der atheistische Charakter des Marxismus-Leninismus.

Wie die Diskussion in der Literatur zeigt, erweist es sich als zweckmäßig, den atheistischen Charakter des Marxismus und die marxistische Religionswissenschaft als die zwei Elemente des wissenschaftlichen Atheismus zu bezeichnen.

Zum atheistischen Charakter: Theorien, Aussagen, Handlungsanweisungen und selbst Fragen haben einen atheistischen Effekt, insofern sie auf den gleichen Sachverhalt bezogenen, weltanschaulich wirksamen und relevanten religiösen Auffassungen entgegengesetzt sind. Insofern kann behauptet werden, daß der theoretische Atheismus im atheistischen Charakter des Marxismus aufgehoben wird. Der atheistische Effekt wird solange hervortreten, wie es weltanschaulich relevante religiöse Auffassungen geben wird.

Sollten diese schließlich einmal entfallen, ist die Betonung des atheistischen Charakters ideeller Gebilde weltanschaulich nicht mehr notwendig. Voraussetzung dieser so verstandenen allgemeinen weltanschaulichen Gleichgültigkeit gegenüber der Religion ist die Aufhebung des weltanschaulichen Gegensatzes von religiösem und nichtreligiösem Bewußtsein, also eine Gesellschaftsform ohne Religion und folglich ohne Atheismus. Dies kann nicht bedeuten, daß nach Maß des Rückgangs der Religion auch die wissenschaftliche Analyse dieses sozialen Phänomens Religion eingefroren wird.<sup>200</sup> [85]

### **III.7. Eine Atheismus-Debatte in der Theologie**

Um Mißverständnissen zu entgehen – die vom Autor vertretene Atheismusauffassung erhebt nicht den Anspruch auf Alleingültigkeit. Allein die anstehende Dringlichkeit, Wege zu suchen, Widersprüchlichkeiten der vorgestellten Auffassungen auszuräumen, offene Fragen

einer Lösung näher zu bringen, um bedenkliche Konsequenzen zu vermeiden und die theoretische wie ideologische Wirksamkeit der marxistisch-leninistischen Atheismusauffassung zu entwickeln, war der Grund der kritischen Hinterfragung der jeweiligen Position. Die Diskussion ist gewiß nicht beendet.

Die möglichen Konsequenzen des jeweiligen Atheismusverständnisses dürften deutlich geworden sein. Sie berühren die Frage, was die marxistische Religionsauffassung zu leisten vermag, welche Aufgaben, welchen Gegenstand sie hat, ebenso wie die Untersuchung und Wertung der sich in historischer Dimension vollziehenden Kritik und endlichen Zurückdrängung der Religion.

Die Debatten zum marxistisch-leninistischen Atheismusbegriff mögen als auf metatheoretische Fragen bezogen gelten – ihre Bedeutung geht gewiß darüber hinaus. Das soll, diese Problematik vorerst abschließend, durch den Nachweis der politischen Dimension der Diskussion zum Atheismus weiter belegt werden, wie sie in der vor einigen Jahren von DDR-Theologen geführten Debatte deutlich geworden ist.

In einer in den sechziger Jahren in der DDR veröffentlichten Publikation, in der marxistische Religionssoziologen aus mehreren sozialistischen Ländern über Ergebnisse ihrer zum Absterben der Religion in den jeweiligen Ländern durchgeführten Untersuchungen berichten und in diesem Zusammenhang auch theoretische Fragen der marxistischen Religionssoziologie und zum Atheismus diskutiert wurden, schreibt Klohr: „Der ‚eigentliche Atheismus‘ des Marxismus entspringt der revolutionären Tat der werktätigen Massen. Aus diesem Grunde ist es müßig, darüber zu streiten, ob der Atheismus als notwendiger Bestandteil zum Sozialismus gehört oder ob es auch eine sozialistische Gesellschaft ohne Atheismus geben könne. Der Atheismus liegt als [86] primär soziale Erscheinung *in der Sache selbst*, der wissenschaftliche Atheismus ist nur der theoretische Ausdruck dieses immanent im ökonomischen, sozialen und politischen Bereich vorhandenen praktischen Verhaltens.“<sup>201</sup>

Hieraus ergibt sich eine Reihe von Fragen.

Wie schon erwähnt, kam es in den sechziger Jahren innerhalb der protestantischen und katholischen Theologie aus ideologischen und politischen Gründen verstärkt zur Diskussion über das Verhältnis von Marxismus und Atheismus. Wie ich dargestellt habe, gab es innerhalb der theologischen Polemik verschiedene Tendenzen, die auf den ideologischen und politischen Standort der Autoren zurückgeführt werden können. Die Diskussion darüber wurde aus verständlichen Gründen auch von Theologen in der DDR aufgegriffen. Politisch fortschrittlichen Theologen ging es in dieser Diskussion vor allem um den Nachweis, daß im Sozialismus die politische Zusammenarbeit von Marxisten und Christen unter bestimmten Voraussetzungen möglich, ja notwendig ist. Insofern seien realer Sozialismus und Christentum keine sich ausschließenden Gegensätze. Vielmehr schaffen die sozialen Gegebenheiten und wesentliche Ziele der marxistischen Politik einen günstigen Rahmen für die Verwirklichung grundlegender christlicher Ziele und verhindern die bislang übliche und nicht zuletzt auch für die Mehrzahl der Christen tragische politische und ideologische Ausnützung der Religion seitens reaktionärer politischer Kräfte. In dieser überaus wichtigen Frage gab und gibt es Übereinstimmung mit marxistischen Stellungnahmen und diesbezüglichen Erklärungen.<sup>202</sup>

Die christliche Überzeugung von der Übereinstimmung von Sozialismus und Christentum in wesentlichen Fragen gründete sich auf einen Glaubensbegriff, der den christlichen Glauben als „... eine Art zu leben, eine Lebenshaltung ...“ auffaßt. Danach könne man den „Glauben auch nicht bloß als eine Art Bewußtseinsvorgang ansehen, durch den man Erkenntnisse gewinnt, die auf andere Weise nicht zu erhalten sind. Glaube ist letztlich umfassende, eine das ganze Leben in seinem Denken, Fühlen und Wollen bestimmende Grundeinstellung.“<sup>203</sup>

[87] Allerdings unterstellt der Verfasser obigen Zitates, der Theologe W. Quandt, zwar in positiver Absicht, einen sehr verkürzten Ideologiebegriff, wenn er behauptet, daß man unter Ideologie nur „... ein System der gesellschaftlichen Idee und Grundsätze versteht, die bestimmte Klasseninteressen zum Ausdruck bringen ...“.<sup>204</sup>

Nun ist Ideologie nach marxistischer Auffassung eben nicht nur Ideen- und Grundsatzsystem, sie prägt auch, wie der christliche Glaube, die Lebenshaltung.<sup>205</sup>

Der Autor geht jedoch zu Recht davon aus, daß christlicher Glaube im Unterschied zur Ideologie nicht den sozialen Wurzeln *einer* bestimmten Klasse oder Gruppe entspringt. Dieser Ansatz läßt ihn zum Ergebnis gelangen, „... daß sich der Christ unbefangen mit der sozialistischen Ideologie beschäftigen“ kann.<sup>206</sup>

Auch andere protestantische Theologen verweisen auf die Möglichkeit, als Christ, ohne Aufgabe des Glaubens, die marxistische Gesellschaftswissenschaft zu akzeptieren.<sup>207</sup>

Dieser Standpunkt ist zweifellos zu begrüßen, kann er doch für seine Vertreter die Abkehr von bürgerlichen und religiösen Gesellschaftsauffassungen und die Annahme wichtiger marxistischer Erkenntnisse bedeuten. Damit reduziert sich das Spannungsfeld von theoretischem Atheismus und Christentum in seiner protestantischen Ausprägung. Man muß aber die Problematik dieses Standpunktes ebenso berücksichtigen wie die Tatsache, daß gegenwärtig noch die Minderheit der protestantischen Theologen zu so weitgehenden Auffassungen gelangt ist.<sup>208</sup>

Wenn für eine Reihe von Theologen und, so muß man annehmen, auch für „Laien“,<sup>209</sup> Sozialismus und Christentum keine sich ausschließenden Gegensätze darstellen und diese Überzeugung durch praktisches Wirken von Christen inzwischen hinreichend bestätigt wurde, ist es erforderlich, einige Fragen weiter zu durchdenken.

Das bezieht sich z. B. auf die politische Gestaltung der alten marxistischen Erkenntnis, daß es im Sozialismus keinen Kulturkampf im Sinne von Bismarck geben kann, daß, mit neueren Worten, mit der Kirche nicht „albanisch“ geredet wird. Diese Feststellung ist nun nicht neu und wird auch in den sozialistischen [88] Ländern nicht bestritten. Das heißt aber auch, daß sich neben der sachlichen marxistischen Religionskritik als Wissenschaft, der atheistischen Kritik religiöser Auffassungen zu sozialen, zu ethischen Fragen sowie zu Ergebnissen der naturwissenschaftlichen Forschung und neben der bestimmenden Tendenz des praktischen Atheismus, der sich ausbreitenden Religionslosigkeit auch eine zwar untergeordnete, aber gegenläufige Tendenz der Säkularisierung geltend machen kann. Diese drückt sich im sozialen Spielraum aus, den Kirche, Theologie und Christen durch „loyale und bekennende Haltung“ zur sozialistischen Gesellschaft erhalten. Das heißt, daß die Christen in bestimmten Bereichen, z. B. im Gesundheitswesen und im Eintreten für politische Ziele, die ihrem Anliegen wie dem des Sozialismus entsprechen, z. B. Kampf für Frieden und Abrüstung, für den Marxisten ein Partner werden. Es ist nur natürlich, daß jene, die innerhalb der Kirche auf diesen Positionen stehen oder sich ihnen annähern, geltend machen, daß die Losung „Sozialismus ist Atheismus“ zurückzuweisen ist. Gegen bürgerliche Vertreter dieser Losung, die damit die Kirche zur aktiven Haltung gegen den Sozialismus und gegen die Zusammenarbeit mit den Marxisten zu stimulieren suchten, erklärte z. B. G. Götting: „... reaktionäre Kreise bedienen sich vor allem – und seit einiger Zeit in verstärkter Beobachtung – der Behauptung, Sozialismus sei mit Atheismus gleichzusetzen.“<sup>210</sup> Götting bringt damit einen Standpunkt zum Ausdruck, der, unterschiedlich begründet, in theologischen Kreisen verbreitet ist. So verweist der schon zitierte Theologe C. Ordnung auf den Atheismusbegriff im Alten Testament.

Obwohl in diesem ältesten Dokument christlichen Glaubens das Wort „Gottlosigkeit“ nicht auftaucht, wird das in der damaligen Zeit offensichtlich nicht bekannte Phänomen der theoretischen Gottlosigkeit auch ideologisch nicht reflektiert, aber mit durchweg pejorativen Attributen den-

noch eine bestimmte Form von Gottlosigkeit kritisiert. Keineswegs aber war damit, und das ist das entscheidende, die theoretische Bestreitung eines höchsten Wesens, sondern die praktische Mißachtung der göttlichen Gebote im alltäglichen Leben gemeint. In diesem Sinn konnten auch Gläubige „praktische Atheisten“ sein, etwa wenn sie sich „unsozial“ zu ihresgleichen verhalten.

[89] Im Neuen Testament, wo das Wort „Atheist“ nur an einer Stelle auftaucht,<sup>211</sup> wird ein Verhalten verpönt, daß von „für Gott hoffnungslosen Fällen“ ausgeht, also Menschen als „für Gott verloren“ ausgibt.<sup>212</sup> An die Adresse der Christen wird beruhigend argumentiert, daß Gottlosigkeit und Atheismus also keineswegs neuartige und so überaus beunruhigende Phänomene darstellen, wie manche glauben wollen. Das Christentum habe sich dieser Herausforderung bisher immer zu stellen gewußt.

Wenngleich die politischen und ideologischen Absichten dieser religiös begründeten Positionen begrüßenswert sind, werden einige Prämissen dabei außer acht gelassen. Das geschieht dann, wenn Atheismus im Sozialismus lediglich als Bestandteil der marxistischen Theorie gesehen wird.<sup>213</sup> Damit wird seitens der Theologie bestätigt, daß natürlich Klarheit über den atheistischen Charakter des Marxismus besteht und die Marxisten damit kein Geheimnis hüten. Vor allem gegenüber diesem, aber auch Teilen des Marxismus bzw. seinem ganzen System steht der christliche Glaube, je nachdem wie weit er gefaßt wird, im Gegensatz. Zwischen beiden gibt es keinen Synkretismus, um hier einen theologischen Termini zu gebrauchen, der gelegentlich von Theologen in diesem Zusammenhang verwendet wird. Allerdings ist der Gebrauch dieses Wortes etwas zweideutig, versteht doch die Theologie darunter die „Vermischung verschiedener religiöser Auffassungen“.<sup>214</sup>

Unberücksichtigt bleibt indessen jenes Phänomen, das ich in Anlehnung an Marx und Engels „praktischen Atheismus“ nenne. Zwar wird das Wort auch von Theologen verwendet, es dürfte jedoch im oben genannten Zusammenhang klargeworden sein, daß damit ein anderer Sachverhalt beschrieben werden soll. Danach verstößt ein religiöser Mensch gegen die Gebote seines Glaubens, er handelt nicht glaubensgemäß. Die Annahme, daß unter sozialistischen Verhältnissen die praktische Religionslosigkeit nicht den Verlust menschlicher Werte, sondern die Erkenntnis darstellt, daß zur Bewältigung des Lebens nichtreligiöse, letztlich wissenschaftlich begründete Überzeugungen möglich, notwendig und verfügbar sind, muß konsequenterweise einer religiösen Weltanschauung schwerfallen. Das heißt aber nichts anderes, als daß sich die Theologie, die solches nicht akzeptiert – [90] und es muß ihr überaus schwerfallen, dies zu akzeptieren, begibt sie sich doch dadurch in die unmittelbare Gefahr ihrer Selbstaufgabe – einer entscheidenden marxistischen Erkenntnis über den Zusammenhang von Christentum und Sozialismus zu entziehen sucht.

Sicher muß man berücksichtigen, daß es im Bemühen geschieht, der bürgerlichen und von konservativen Theologen vorgetragenen Unvereinbarkeit von Christentum und Sozialismus entgegenzutreten.

Wenn sich Theologen dem für sie überaus brisanten Problem des praktischen Atheismus stellen, wird bei Anerkennung des Phänomens versucht, eine für den christlichen Glauben akzeptable Interpretation zu erstellen. So konstatiert W. Krötke, daß der praktische Atheismus zur beherrschenden Anschauung des Menschen von der Welt und von seinem Leben geworden ist. „Praktischer Atheismus“ heißt einfach: Gott als bestimmende Größe und Lenker des Lebens spielt im Lebensvollzug des einzelnen keine Rolle. Es wird nicht nach ihm gefragt und nicht auf ihn gehört. Er ist für den Menschen *nicht da*, nicht existent.

Solcher praktische Atheismus ist dem theoretischen dadurch überlegen, daß er sich mit der Frage, ob es Gott gibt, gar nicht mehr auseinandersetzt. Andererseits ist ihm aber durch die philosophische Widerlegung der Theorie des Theismus erst der Weg geebnet worden.“<sup>215</sup>

Kann dem Autor auch weitgehend zugestimmt werden, so macht doch der letzte Satz nachdrücklich auf die Schwierigkeiten aufmerksam, die sich für jene Theologen, die das Phänomen des praktischen Atheismus reflektieren, ergeben, wenn sie um dessen Erklärung bemüht sind. So macht auch Krötke nicht die sozialen Verhältnisse, sondern die philosophische Kritik des Atheismus am Theismus für diese Entwicklung verantwortlich. Wir stoßen hier auf ein Argumentationsmuster, welchem wir noch öfters begegnen werden. Es ist ein Ergebnis des Anpassungszwangs der protestantischen Theologie.

Ohne den theologischen Argumenten weiter nachzuspüren, kann als der springende Punkt dieser Auffassung die theologische Kritik am traditionellen Theismus genannt werden. Dieser als eine bestimmte Weise des Redens von Gott habe den theoretischen und philosophischen Atheismus zu dessen schwerwiegender Kritik [91] an dieser Art Gottesglauben provoziert. „Er gipfelt in der Überzeugung, daß mit der Außerkraftsetzung des Theismus die Rede von Gott überhaupt erledigt sei. Und in der bewußten oder schon nicht mehr bewußten Überzeugung solcher ‚Erledigung‘ lebt der atheistische Mensch.“<sup>216</sup> Krötke polemisiert dann gegen den Vorschlag von D. Sölle, in „atheistischer Weiser“ von Gott zu reden, da dies dem Inhalt des Atheismusbegriffes zuwiderlaufe und empfiehlt dafür eher einem Vorschlag von K. Elmer zu folgen, der für das Abrücken zahlreicher Theologen – man muß sagen: der bedeutendsten zumindest innerhalb des Protestantismus – in der neueren Zeit von herkömmlichen Theismusauffassungen und als Resultat der Kritik die Bezeichnung „Contraatheismus“ vorschlägt. „Man betrachtet dann den Theismus als *eine* Redeweise von Gott, *gegen* die eine neue Weise von Gott zu reden zu entwerfen ist. Man stimmt dem Atheismus aber nicht darin zu, daß sich mit der theoretischen und praktischen Erledigung des Theismus die Rede von Gott und die Anerkennung Gottes überhaupt erledigt habe.“<sup>217</sup>

Die Theologie ist also bemüht, mit dem Versuch der Umlagerung Gottes in eine „andere Dimension“ dem theoretischen wie auch dem praktischen Atheismus zu entgehen und über die Entwicklung einer neuen Gottes- und Glaubensauffassung die Positionen der Religion zu stärken. Die Kritik dieser letztlich illusionären Hoffnungen und Bemühungen durch die marxistische Religionswissenschaft konnte nicht ausbleiben.<sup>218</sup>

Aus diesem Grund halte ich allerdings eine marxistische Auseinandersetzung mit theologischen Auffassungen zum Verhältnis von Sozialismus und Christentum nicht für müßig, wenn nicht der Überblick für entscheidende ideologische, theoretische und politische Entwicklungen innerhalb von Theologie und Kirche verlorengelassen soll. Damit komme ich auf das schon erwähnte Zitat von O. Klohr zurück.

Der hier verwendete Terminus „eigentlicher Atheismus“ bezeichnet nach meinem Verständnis den praktischen Atheismus bzw. Religionslosigkeit. Weltanschauung und Verhalten werden nicht religiös begründet, eine Auseinandersetzung mit der Religion und deren Kritik werden als nicht mehr notwendig empfunden.

[92] Soweit ist O. Klohr unbedingt zuzustimmen, zumal zum Zeitpunkt des Erscheinens dieser Arbeit in den sechziger Jahren es noch möglich war, diese Behauptungen durch gesichertes soziologisches Material, erstellt durch die marxistische Religionssoziologie, akzeptabel und hinreichend zu belegen.

Überdenkenswert scheint mir indes die Behauptung, der wissenschaftliche Atheismus sei der theoretische Ausdruck der praktischen Religionslosigkeit. Ich möchte hier nicht die schon genannten erheblichen Einwände gegenüber der Verwendung des Terminus „wissenschaftlicher Atheismus“ wiederholen. Theoretischer Ausdruck, theoretische Widerspiegelung des alltäglichen, praktisch-anschaulichen atheistischen Denkens ist aber auch nicht der theoretische Atheismus. Dem widersprechen die Spezifik seines Inhalts und seiner Funktion. M. E.

stößt es auf nicht geringe Schwierigkeiten, einen anderen Begriff als „Religionslosigkeit“, bzw. „Säkularisierung“ dafür zu benennen. Der zu bezeichnende Sachverhalt würde wahrscheinlich am deutlichsten von der marxistischen Religionssoziologie empirisch konstatiert und innerhalb dieser sowie der marxistischen Religionswissenschaft theoretisch erklärt. Auf die dabei gegenwärtig bestehenden Schwierigkeiten hatte ich verwiesen.

Die Formulierung „wissenschaftlicher Atheismus als theoretischer Ausdruck des praktischen Atheismus“ sowie der Religionslosigkeit läßt noch eine zweite Interpretation zu. Danach bedürfen der spontane praktische Atheismus und die Religionslosigkeit der theoretischen Ergänzung und Begründung durch die marxistische Theorie der Religion und des Atheismus. Daraus ließe sich eine Begründung für die Notwendigkeit der atheistischen Propaganda ableiten. [93]

### III.8. Der Doppelcharakter der Feuerbachschen Religionskritik

Ohne in Beweisnot zu geraten, kann behauptet werden:

Am Urteil vom Ende der Kritik der Religion hält Marx auch in der Zeit nach dessen apodiktischer Verkündung fest, ohne daß er und Engels die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Kritik der Religion bestreiten.

Inwieweit war die bisherige Religionskritik tatsächlich theoretisch mit der Religion „fertig geworden“? Was bedeutet die Erklärung von Marx, die Kritik der Religion sei die „Voraussetzung jeder Kritik“? War wirklich nach 1844 die Religionskritik für Marx erledigt?

Schließlich: Welche theoretischen und ideologischen Motive veranlaßten Marx, die Kritik der Religion als beendet anzusehen?

Trotz des noch waltenden „Feuerbachkultes“ bei Marx wie auch bei Engels<sup>219</sup> begann Marx in seinen in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ erschienenen Arbeiten sich zunehmend der Grenzen der Feuerbachschen Religionskritik bewußt zu werden. In der Literatur wird dazu in der Regel aus dem Briefwechsel Marx-Ruge zitiert, wo es u. a. heißt: „Feuerbachs Aphorismen sind mir nur in dem Punkt nicht recht, wo er zu sehr auf die Natur und zu wenig auf die Politik hinweist.“<sup>220</sup>

Auf eine ausführliche Darlegung der Probleme der Feuerbach-Rezeption durch Marx muß hier verzichtet werden. Die Diskussion darüber ist in unserer Literatur keineswegs schon abgeschlossen.<sup>221</sup>

Für das Verständnis von Marx' Haltung zur Religionskritik von L. Feuerbach bringt der Nachweis der eigentümlichen Doppelnatur dieser einen Zugang. Ihre Leistungen sind unbestritten: die theoretische Auflösung der Religion in eine weltliche Grundlage. „Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: *Der Mensch macht die Religion*, die Religion macht nicht den Menschen.“<sup>222</sup> Dieses Fundament beruht auf einer langen historischen Tradition, in der sich seine ideologische Wirkung nachdrücklich beweisen konnte. Der Gedanke, der im Menschen den „Macher“ von Gott und Religion sehen will, ist nicht erst bei Feuerbach entstanden. Als einer seiner ersten Repräsentanten wird in der Literatur der Eleat Xenophanes von Kolophon genannt. [94] So heißt es bei W. Capelle: „Er sprach unverhohlen aus: ihm wolle scheinen, als ob die Götter von den Menschen stammen, nicht die Menschen von den Göttern; so menschenähnlich seien die Götter gedacht ...“.<sup>223</sup>

Überaus bekannt geworden ist seine Behauptung, wonach die Äthiopier sich ihre Götter schwarz und stumpfnasig, die Thrakier dagegen blauäugig und rothaarig vorstellen. Die Sterblichen wähten, die Götter würden geboren und hätten Gewand, Stimme und Gestalt ähnlich wie die Menschen. Auch Homer und Hesiod hätten den Göttern all das angedichtet, was unter den Menschen verächtliche Eigenschaften seien.<sup>224</sup> Diese Bemerkungen können

nun allerdings schwerlich als religionswissenschaftlich gehaltvoll eingestuft werden, sie übersteigen nicht das Niveau alltäglicher Erfahrung und Beobachtung. Sie als atheistisch zu bezeichnen, fällt desgleichen schwer, ging es Xenophanes doch nicht um die Bestreitung jeder Religion, sondern nur um eine ihrer Formen. „(herrscht doch) nur ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der Größte, weder an Aussehen den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken.“<sup>225</sup> Die Behauptung vom Pantheismus des Xenophanes wird in der neueren Literatur aufrechterhalten, auch H. Ley macht darauf aufmerksam, während in anderen Arbeiten dieser Aspekt unerwähnt bleibt.<sup>226</sup> Atheistisch war Xenophanes also lediglich im historisch relativen Sinn, insofern er gegen die bestehenden polytheistischen Religionen opponierte. Unbestritten aber war er ein früher Vertreter der Religionskritik. Diese Linie der Religionskritik kann bis in die neuere Zeit verfolgt werden. Danach machen die Menschen religiöse Einbildungen, um Phänomene wie die Angst, das mangelnde Vertrauen oder den Zwang zur Einhaltung öffentlicher Gesetze geistig zu bewältigen, oder sie auch als Mittel des Betrugs einzusetzen.

Die Ablehnung jeder Religion war dabei mehr oder weniger konsequent, in keinem Fall genügten die wissenschaftlichen Methoden und das entsprechende Material sowie die theoretischen Voraussetzungen, um wissenschaftlich vertretbare Erkenntnisse und Behauptungen zum Wesen der Religion und ihrer Entstehung zu legen.

[95] Um die Religionskritik in eine Wissenschaft umzuwandeln, bedurfte es neben der theoretischen, philosophischen und methodischen Voraussetzungen vorrangig des ideologischen Interesses der bürgerlichen Klasse an einer unvoreingenommenen und theologisch nicht reglementierten Untersuchung der Religion wie auch des weltanschaulichen Bedürfnisses fortschrittlicher Theologen.

Die ersten Vertreter einer so angelegten wissenschaftlichen Untersuchung der Religion, abgesehen von der Bibelkritik<sup>227</sup>, waren in Frankreich Volney und Dupuis. Sie entwickelten die erste systematische Theorie über die Entstehung und Entwicklung der Religion, die als naturistische, bzw. als astrale Theorie bezeichnet wird.<sup>228</sup>

Anfang des 19. Jahrhunderts entstand, in Anknüpfung an Dupuis, die erste bedeutendere religionswissenschaftliche Schule, die mythologische oder naturistische Schule. Ausgehend von Dupuis werden dessen Auffassungen nun mit umfangreichem Tatsachenmaterial unterstützt. Es sind dies Leistungen der vergleichenden Religionsgeschichte, Forschungen zur Mythologie und Religion der alten Inder, Iranier, Griechen, Römer und Germanen, auf die auch Engels hinweisen wird.<sup>229</sup>

Zwar wurde in dieser Schule die Religion als Produkt des Menschen gesehen, diese geistige Produktion wurde jedoch lediglich aus dem Denken erklärt, während der Blick auf die sozialen Verhältnisse als Geburtsstätte der Religion versperrt blieb.

Um 1870 entstand, philosophisch von Feuerbachs Anthropologismus befruchtet, die anthropologische Schule. Ihre Vertreter E. Tylor, H. Spencer, J. Lubbock sahen in der menschlichen Natur die Grundlage der Religion. Methodisch standen sie auf positivistischen Positionen und vertraten einen materialistischen Evolutionismus.

Der Urmensch sei durch das Nachdenken über verschiedene Erlebnisse wie Tod, Schlaf, Traum, Ohnmacht u. a. zum Glauben an eine Seele und an das Weiterleben nach dem Tod gelangt. Bekannt geworden ist vor allem auch die These des englischen Ethnologen Tylors, wonach der Animismus, d. h. der Glaube an geistige Wesen, als „Minimum der Religion“ zu betrachten sei. [96] Diese These erwies sich angesichts des historischen Materials als nicht haltbar.<sup>230</sup>

Neben der Reduktion aller Religion auf animistische Elemente bestand ihre Hauptschwäche in der Interpretation der Religion als individuell-geistiges Phänomen.

Um 1890 wurde die animistische Theorie seitens der Theologie und seitens der bürgerlichen Religionswissenschaft verstärkt kritisiert.

Zu nennen wäre weiter die biologistische Richtung von S. Freud. Danach wird Religion aus inneren Bedürfnissen des menschlichen Organismus geboren, aus seinen Instinkten und seinen physiologischen Reaktionen. Die Religion erscheint als Attribut der menschlichen Natur.

E. Fromm sieht in der Religion einen Versuch des Menschen, seine Spaltung in Geist und Körper zu überwinden. Religion ist ein beliebiges System von Gedanken und Handlungen, welche dem Individuum ein System von Orientierungen sowie ein Objekt gibt, daß es verehren kann.

E. Durkheim als maßgeblicher Vertreter der französischen soziologischen Schule sieht in der Religion ein solches System, das als integrierender Faktor die Gesellschaft stabilisiert und ihr normales Funktionieren garantiert. So sei Religion gesellschaftliches Bewußtsein und ein soziales Phänomen, entstanden und geprägt durch das gesellschaftliche Milieu. Dieses wurde jedoch in seinem Wesen als System psychischer Vorgänge aufgefaßt. Außerdem sei die Religion ein ewiger Bestandteil der menschlichen Gesellschaft.<sup>231</sup>

Da alle bisher vorgestellten Auffassungen und Schulen letztlich in ideellen oder biologischen Ursachen die Gründe und Wurzeln für die Entstehung religiöser Vorstellungen sahen, wenngleich auch viele richtige Auffassungen zum Phänomen Religion dargelegt wurden, kann behauptet werden, daß auch die positive Leistung der eingangs genannten Kritik der Religion mit ihrem „Fundament“ vom Menschen als Produzent der Religion, auch in materialistischer Ausprägung, wie bei Feuerbach, als Begründung für eine wissenschaftliche Analyse der Religion nicht ausreichend sein konnte. Auch deswegen war diese Art der Religionskritik ohne wissenschaftliche Perspektive. Das bedeutet nicht die pauschale Kritik oder gar die Abweisung der historisch-kritischen [97] Methode der Bibelkritik, einzelwissenschaftlicher Methoden der vergleichenden Religionsgeschichte oder soziologischer Methoden sowie bestimmter Erkenntnisse der religionswissenschaftlichen Untersuchungen.

Alle die vorgestellten Bemühungen entbehrten jedoch jenes philosophischen Fundaments, auf dessen Boden allein eine Erkenntnis des religiösen Phänomens über Einzelaspekte hinaus möglich wird – eines philosophischen Fundamentes, das auch L. Feuerbach, wie noch gezeigt wird, nicht bieten konnte. Zu diesen unerläßlichen philosophischen Voraussetzungen gehört auch die entsprechende Methode. Waren alle hier vorgestellten religionskritischen bzw. religionswissenschaftlichen Strömungen und Ansätze um den Nachweis bemüht, daß es nur ganz bestimmte geistige, psychische, soziale oder auch astrale Erscheinungen sind, die in die Religion Eingang fanden und dadurch die alten religiösen Dokumente ihres verklärenden Heiligenscheins und Offenbarungscharakters beraubt wurden, so wurden doch die Fragen nach dem Grund der Religion, ihrem Wesen und ihrem gesellschaftlichen Charakter nur scheinbar oder z. T. gelöst. Hinzu kommt, daß z. B. die christliche Theologie ebenfalls die nichtchristlichen Religionen zu Menschenwerk erklärte. H. Ley gibt den Hinweis, daß bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts der Italiener Giovanni Battista Vico sich einer materialistischen Methode in der Religionsgeschichte bediente, der Marx im Prinzip zustimmte. Vico, so heißt es bei Ley, unterscheide Naturgeschichte und Menschheitsgeschichte, die eine nicht, die andere von den Menschen gemacht. Er läßt deswegen folgerichtig „... die aufeinanderfolgenden Religionen – zunächst der Antike – aus den Interessen der Menschen im Lebensprozeß entstehen. Er verfolgt diesen aus urtümlichen Zuständen bis zu Landwirtschaft und Stadtkultur, leitet dar-

aus mit dem mythologischen Material des griechischen und römischen Götterhimmels Recht, Moral und die beide in sich aufnehmenden Religionen ab.“<sup>232</sup> [98]

### III.9. Zur Kritik an Feuerbach die Umkehrung einer Methode

Wenn also L. Feuerbach nicht der erste und nicht der einzige Denker ist, der die Religion als Produkt des Menschen auffaßt, ohne daß dabei seine Originalität und die durch ihn gewonnene neue Qualität der Religionskritik etwa gemindert oder negiert werden soll, muß Marx aus einem anderen Grund die Feuerbachsche Religionskritik für so bedeutsam gehalten haben, als er ihr Ergebnis zum Fundament der nichtreligiösen Kritik erklärt.<sup>233</sup> Diese Wertschätzung rührt weniger von der theoretischen, d. h. wissenschaftlichen Qualität der philosophischen, insbesondere erkenntnistheoretischen Religionskritik Feuerbachs her, obwohl sie als Höhepunkt der bürgerlichen Religionskritik zu würdigen ist. Das Wertvolle dieser Kritik besteht nach Marx neben der bedeutsamen Entwicklung, Bereicherung und Ausgestaltung der philosophischen Religionskritik und des „theoretischen Atheismus“ darin, daß in ihrer Konsequenz auf die „weltliche Grundlage“ der religiösen Entfremdung gewiesen wird, daß die wirkliche Zerrissenheit und die weltliche Entfremdung als soziale Quelle der religiösen Entfremdung gesehen werden kann. Die Religion gilt nur als das Phänomen dieser Welt und die radikale Emanzipation des Menschen kann nicht durch die Überwindung oder die theoretische Kritik der religiösen Befangenheit erlangt werden. Es müssen die wirklichen, die sozialen Bedingungen für die Emanzipation des Menschen durch die Kritik gewiesen werden. Für diese Erkenntnis, für diese Aufgabenstellung war die Religionskritik von Feuerbach Voraussetzung.

Dabei kann nicht übersehen werden, daß Marx, wenn er die Bedeutung der Religionskritik für Deutschland hervorhebt, dieses Urteil keineswegs auf die gesamte deutsche Religionskritik des Vormärz bezogen hat. Diese ist ohne Zweifel weiter zu fassen als die Religionskritik von Feuerbach. Feuerbach wird seines Materialismus und der ideologischen Gewichtigkeit seiner religionsphilosophischen Ergebnisse wegen von Marx über die Religionskritik der Junghegelianer, d. h. über die theoretisch glanzvolle Bibelkritik von D. F. Strauß, B. Bauer, Wilke und Weiße gestellt.

Die Eigentümlichkeit der Religionskritik Feuerbachs hinsichtlich des Gewinns einer wissenschaftlichen Religionsauffassung besteht darin, daß seine anthropologische Konzeption einen bemerkens-[99]werten Fortschritt bewirkte bei der Beantwortung der Frage nach der wirklichen Grundlage der Religion, insbesondere des Christentums. Deshalb ist er für uns der bedeutendste bürgerliche Religionsphilosoph. Von der deutschen Bibelkritik war dagegen ein Vorstoß zum Wesen der Religion trotz der von dieser Disziplin erreichten herausragenden Ergebnisse nicht zu leisten. Mit der Aufdeckung des Entfremdungscharakters der Religion gelingt Feuerbach eine über die bisherige Religionskritik hinausgehende Einsicht in erkenntnistheoretische Strukturen der Religion. Sie erwies sich für die weitere Religionskritik, insbesondere für die marxistische Auffassung über die Religion, als theoretische Quelle.<sup>234</sup>

Den ideologischen und theoretischen Bedürfnissen, die durch die deutlich gewordene Aufgabe der sozialen Emanzipation in Deutschland den progressiven Denkern mehr oder weniger bewußt wurden, konnte sie jedoch auf die Dauer nicht genügen. Es ist gerade dieser Doppelcharakter der Religionskritik von Feuerbach, der, wie Marx in der „Einleitung“ schreibt, sie zur Voraussetzung der „neuen Theorie“ und zum Abschluß der Entwicklungsphase zur Herausbildung dieser „neuen Theorie“ in einem werden läßt.<sup>235</sup> Engels war sich mit Marx in der Einschätzung dieses Phänomens einig. Das wird aus einem Brief von Engels an Marx aus dem Jahre 1846 deutlich. Engels rezensiert hier Feuerbachs neueste Arbeit, „Das Wesen der Religion“ und schreibt u. a.: „Über die geschichtliche Entwicklung der verschiedenen Religionen erfährt man nichts. Höchstens werden Beispiele aus ihnen zu[ge]geben, um die obi-

gen Trivialitäten zu beweisen. Die Hauptmasse des Artikels besteht aus Polemik gegen Gott und die Christen, ganz in der Weise, wie er's bisher gemacht, nur daß jetzt, wo er sich erschöpft hat, trotz aller Wiederholungen des alten Kohls die Abhängigkeit von den Materialisten (Vulgärmaterialismus, B. S.) viel frecher hervortritt. Wenn man über die Trivialitäten über Naturreligion, Polytheismus, Monotheismus etwas sagen wollte, müßte man die wirkliche Entwicklung dieser Religionsformen dagegenstellen, wozu man sie erst studieren müßte. Das geht uns aber für unsere Arbeit ebensowenig an, wie seine Erklärung des Christentums.<sup>236</sup>

[100] Sicher muß davor gewarnt werden, hier vorschnell eine Absage von Engels an die theoretische Auseinandersetzung mit der Religion erkennen zu wollen. Was Engels kritisiert oder als für ihre weitere Arbeit gleichgültig bezeichnet, sind neben den theoretischen und methodischen Mängeln dieser Religionskritik hauptsächlich auch deren ideologische Fehlorientierung. Während sich Marx und Engels konsequent an die von ihnen als theoretisch und weltanschaulich vordringlich erkannte Aufgabe begeben – die theoretische Kritik der sozialen Verhältnisse mit der Praxis ihrer Veränderung zu verbinden –, blieb Feuerbach der von ihm praktizierten Methode und der ideologischen Ausrichtung seiner Religionskritik verhaftet.

Engels bestreitet nicht die Notwendigkeit, die geschichtliche Entwicklung der verschiedenen Religionen zu erforschen, im Gegenteil, er kritisiert Feuerbach, weil er dies *nicht leistet*. Engels behauptet auch nicht, daß Erkenntnisse über Naturreligion, Polytheismus und Monotheismus Trivialitäten darstellen. Er kritisiert Feuerbach, weil dieser bei der Untersuchung dieser genannten Religionsformen eben über Trivialitäten nicht hinauskommt. Den Grund für diese schwerwiegenden Mängel sieht Engels in der Methode, die Feuerbach gewählt hat. Diese Methode, die ich noch genauer darstellen werde, verhindert das Studium der wirklichen Entwicklung der Religionsformen.

Marx und Engels sind angesichts der theoretischen Aufgaben, die sie sich gestellt haben, nun nicht etwa bestrebt, zu diesem Zeitpunkt eine wissenschaftliche, materialistische Methode der Religionskritik im Detail auszuarbeiten und zur Anwendung zu bringen, um eine wissenschaftliche Darstellung der Religion, ihres Wesens und der geschichtlichen Entwicklung ihrer Formen zu geben. Das geht sie, so Engels, für ihre Arbeit zunächst nichts an. Die zu dieser Zeit geäußerte Gleichgültigkeit dieser Aufgabe gegenüber resultiert aber schon aus einem tiefen Verständnis des Wesens der Religion, insofern nämlich, als diese als geistiger Ausdruck, als Reflex der gesellschaftlichen Verhältnisse begriffen ist. Diese Gleichgültigkeit ergibt sich weiter aus der Erkenntnis, daß zur Lösung der sozialen Probleme und Widersprüche, die sich aus der Stellung des Proletariats in der bürgerlichen Gesellschaft ergeben, nicht eine wissenschaftliche Darstellung und Kritik der Religion erforderlich [101] ist, sondern eine wissenschaftliche Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse, darunter insbesondere der ökonomischen. Die Produktion des gesellschaftlichen Bewußtseins und dessen Beziehung zum gesellschaftlichen Sein wird dabei in der Untersuchung nicht ignoriert: insbesondere die aktive Rückwirkung des Bewußtseins auf den praktischen Lebensprozeß und noch mehr die Ableitung der „ideologischen Formen“ aus den sozialökonomischen Verhältnissen wurden in den Arbeiten von Marx und Engels hingegen mehr oder weniger stark vernachlässigt. Es ist dies ein Tatbestand, auf den Engels in seinen Altersbriefen und auch Lenin nachdrücklich verweisen.<sup>237</sup> Diese Situation wurde aber nicht durch theoretische Mängel oder Unsicherheiten bei Marx und Engels hervorgerufen, sondern war vorgefundenen theoretischen und ideologischen Bedingungen geschuldet.

Engels kritisiert also in dem vorangestellten Zitat in scharfer Form das Unvermögen Feuerbachs, den spekulativen Charakter seiner anthropologischen Religionskritik abzustreifen und sich vom „materialismus vulgaris“ zu trennen. Er sieht demnach die schwerwiegenden inhalt-

lichen Mängel von Feuerbachs Arbeit über das Wesen der Religion in dessen philosophischem Standpunkt begründet. Gravierende theoretische Mängel sind damit verbunden: „Daß der Eine Gott ohne den *Einen König* nie zustande gekommen wäre, die Einheit des die vielen Naturerscheinungen kontrollierenden, die widerstreitenden Naturkräfte zusammenhaltenden Gottes nur das Abbild des Einen, die widerstreitenden, in ihren Interessen kollidierenden Individuen scheinbar oder wirklich zusammenhaltenden orientalischen Despoten ist, hat F[euerebach] für überflüssig gehalten zu sagen.“<sup>238</sup>

Feuerbachs Geschichtsidealismus versperrt ihm auch den Zugang zu einer methodischen Untersuchung und Darstellung der „wirklichen Entwicklung“ der Religionsformen. Deswegen muß Engels neben der philosophischen Stagnation Feuerbachs auch dessen methodisch unfruchtbar gewordene Religionskritik konstatieren. Er untermauert damit Marx' Urteil vom Ende der Religionskritik für Deutschland. Das theoretische Niveau der von Engels rezensierten Arbeit mag der Grund sein, warum sich dieser, nach eigenen Worten, erst „... nach langem Widerstreben drangemacht“ hat, diese Arbeit von Feuerbach durchzulesen und dabei zu dem Resultat kommt, „... daß wir in unsrer Kritik („Die deutsche Ideologie B. S.) darauf nicht eingehen können.“<sup>239</sup>

[102] Marx verwies dagegen schon Ende 1843 – also noch während seines „Feuerbachkultes“ – auf die nunmehr herangereifte Aufgabe, der Enthüllung der „irdischen Familie“ als Geheimnis der „heiligen Familie“ konsequent die theoretische und praktische Kritik der „irdischen Familie“ anzuschließen. Dieser Ansatz des historischen Materialismus wird in der Folge von Marx und Engels weiter entwickelt und angewendet.

Es ist gewiß unbestritten, daß diese Konsequenzen für Theorie und Methode der marxistischen Wissenschaft von der Religion nach sich zieht. Auch wenn als sicher behauptet werden kann, daß Marx 1843 das Wesen der Religion als gesellschaftliches Phänomen faßt, schafft er doch erst durch seine, den sozialökonomischen Verhältnissen gewidmeten Arbeiten weitere notwendige Voraussetzungen für eine wissenschaftliche Erklärung der Religion.

Wird Feuerbach in einem Brief von Marx 1844 noch gewürdigt, weil er „... dem Sozialismus eine philosophische Grundlage gegeben“ habe<sup>240</sup> und den philosophischen, d. h. den materialistischen Ansatz der weiteren Kritik erstellte, so kritisiert Marx bereits in seinen Feuerbach-Thesen neben dem Hauptmangel des Feuerbachschen Materialismus das davon berührte methodische Verfahren: „Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. ... Aber daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Selbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden. Also nachdem z. B. die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muß nun erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden.“<sup>241</sup> Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf und verharrt bei dieser Auflösung, ohne nach der Grundlage des menschlichen Wesens zu fragen. Er abstrahiert vom wirklichen geschichtlichen Verlauf und setzt ein abstraktes, von den sozialen Determinanten im wesentlichen isoliertes menschliches Individuum voraus. 1844 schreibt Engels in einem Brief an Marx anläßlich der Besprechung von Stirners „Einzigem“: „St[irner] hat recht, wenn er ‚den Menschen‘ Feuerbachs, wenigstens das ‚Wesen des Christentums‘ [103] verwirft; der F[euerebach]sche ‚Mensch‘ ist von Gott abgeleitet, F[euerebach] ist von Gott auf den ‚Menschen‘ gekommen, und so ist ‚der Mensch‘ allerdings noch mit einem theologischen Heiligenschein der Abstraktion bekränzt. Der wahre Weg, zum ‚Menschen‘ zu kommen, ist der umgekehrte. Wir müssen vom Ich, vom empirischen, leibhaftigen Individuum ausgehen, um ... uns von da aus zu ‚dem Menschen‘ zu erheben. ‚Der Mensch‘ ist immer eine Spukgestalt, solange er nicht an dem empirischen

Menschen seine Basis hat. Kurz, wir müssen vom Empirismus und Materialismus ausgehen, wenn unsere Gedanken und namentlich unser ‚Mensch‘ etwas Wahres sein sollen; wir müssen das Allgemeine vom Einzelnen ableiten...“<sup>242</sup> Ich habe diese Briefstelle ausführlich zitiert, da sie einen aufschlußreichen Einblick in die theoretische Selbstverständigung von Engels wie auch von Marx gewährt. Hatte letzterer schon in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ die theoretische und praktische Kritik der wirklichen Welt des Menschen, Staat, Sozietät als vordringliche Aufgabe genannt, so finden wir hier den Hinweis, welcher Methode sich diese theoretische Kritik, oder, wie es in der „Deutschen Ideologie“ heißt, die „Wissenschaft von der Geschichte“ zu bedienen hat – der empirischen, der materialistischen Methode.<sup>243</sup> Die Kritik an Feuerbachs Methode, trotz der durch sie gewonnenen wertvollen Resultate, ist eindeutig. Für ihn stellte sich, getragen von seinem spekulativen Materialismus, die Kritik des religiösen Bewußtseins als die einzige Möglichkeit dar, wirksame Kritik an den damaligen deutschen Verhältnissen zu üben. Die Abneigung des Empirismus und der historischen materialistischen Untersuchung der Religionsformen versperrt ihm den Zugang zum sozialen Wesen der Religion und kulminiert in seiner abstrakt-spekulativen Auffassung vom Menschen. Die Forderung, diese Kritik der Religion nun zu beenden, besaß sowohl weltanschauliche wie theoretische Dringlichkeit und war nur zu berechtigt. Die Tatsache, daß sie relativ frühzeitig und eigentlich inmitten des „Feuerbachkultes“ erhoben wurde, war Ausdruck des theoretischen Scharfblickes insbesondere von Marx.

Neben dem Urteil vom Ende der Religionskritik, d. h. derjenigen Feuerbachs, findet sich ihre Würdigung als Voraussetzung aller [104] Kritik. In der „Deutschen Ideologie“ wird ausgesprochen, inwiefern diese Würdigung berechtigt ist und daß es sich in jedem Fall um die Kritik von Feuerbach handelt: „Indem Feuerbach die religiöse Welt als die Illusion der bei ihm selbst nur noch als *Phrase* vorkommenden irdischen Welt aufzeigte, ergab sich selbst auch für die deutsche Theorie die von ihm nicht beantwortete Frage: Wie kam es, daß die Menschen sich diese Illusionen ‚in den Kopf setzten‘? Diese Frage bahnte selbst für die deutschen Theoretiker den Weg zur materialistischen, *nicht voraussetzungslosen*, sondern die wirklichen materiellen Voraussetzungen als solche empirisch beobachtenden und darum erst *wirklich* kritische Anschauung der Welt.“<sup>244</sup> Feuerbachs Verdienst und insbesondere das Verdienst seiner Religionskritik besteht also darin, durch seine Kritik des religiösen Bewußtseins in der Konsequenz die entscheidende Frage aufzuwerfen, warum und auf welche Weise sich die Menschen ihre Welt auch in religiöser Weise aneignen, eine Frage, die er nicht beantworten konnte.

Diese beiden Seiten – Voraussetzung und theoretische Ohnmacht der Religionskritik bei der Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse – bilden den eigentümlichen Doppelcharakter der Feuerbachschen Religionskritik.

Wie schon erwähnt, machte Engels für die zutage getretene theoretische Sterilität dieser Kritik auch Feuerbachs Ignoranz der empirischen, wirklichen Geschichte der Religion verantwortlich. Feuerbach ging eben nicht, wie es das Wesen der Sache erforderte, vom Einzelnen zum Allgemeinen. Das heißt, er kam zum philosophischen Begriff der Religion auf „voraussetzungslose“ Weise, also nicht über das Studium der Religionsformen, wie sie sich in der Geschichte niedergeschlagen hatten, nicht über das Studium der gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen, die religiöse Vorstellungen entwickelten. Das soll nicht heißen, daß eine Methode der Kritik und Darstellung der Religion, wie sie Marx und Engels wiederholt gefordert haben, ohne weiteres zu einen adäquaten Begriff der Religion führen muß. Schließlich gab es Bemühungen um eine nicht voraussetzungslose Geschichte der Religion, die an Hand empirischen Materials, zumeist von der vergleichenden Mythologie und von der Ethnologie geliefert, für eine philosophische „Zusammenfassung der allgemeinsten Resultate“<sup>245</sup> unter Vermeidung philosophischer Spekulation [105] wesentliche Voraussetzungen schaffen konn-

ten. Engels selbst bediente sich später verschiedentlich dieser ebenfalls „empirischen Voraussetzungen“, so z. B. für seine Definition der Religion im „Anti-Dühring“.

Wenn von den verschiedenen bürgerlichen Schulen oder Richtungen der Religionsgeschichte gesprochen wird und ihre Methode als empirisch und nicht voraussetzungslos bezeichnet wird, ist jedoch zu bedenken, daß, wahrscheinlich mit einer Ausnahme – Vico –, in ihnen nur sehr begrenzt und eingeschränkt die Analyse der sozialen Verhältnisse als der entscheidenden Quelle religiösen Bewußtseins durchgeführt wurde, bzw. ganz unterblieb. Empirisch bedeutet, bezogen auf die Methode der genannten Schulen, daß teilweise nicht vom religiösen Denken, sondern von materiellen Sachverhalten ausgegangen wurde. Die erzielten Resultate erwiesen sich durch den Fortgang der Forschungen zumeist als einseitig bzw. als relativ wahr.<sup>246</sup> Keine dieser Schulen konnte von sich heraus, d. h. mit dem entsprechenden empirischen Material und den theoretischen Schlußfolgerungen, zum Wesen der Religion als sozialem Phänomen vordringen. Der wirkliche Zusammenhang von Gesellschaft und Religion blieb weitgehend im Verborgenen. Das lag einmal an der vor allem wissenschaftshistorisch bedingten Begrenztheit der einzelwissenschaftlichen Resultate, zum anderen an der Ausklammerung des philosophischen Materialismus, der zur „philosophischen Verallgemeinerung“ der historischen, ethnologischen u. a. Tatsachen und zur philosophischen Bestimmung des Wesens der Religion zu führen vermocht hätte. Es gibt bisher kein Beispiel, wo ohne den philosophischen Materialismus und seine Methode und lediglich im Rückgriff auf einzelwissenschaftliche Resultate eine wissenschaftlich akzeptable Bestimmung der Religion gelungen ist. Auch die wissenschaftliche Bibelkritik kann dies nicht für sich in Anspruch nehmen.<sup>247</sup>

Wenn andererseits Marx und Engels nachdrücklich und wiederholt vor jeder „selbständigen Philosophie“, die von der „wirklichen positiven Wissenschaft“ getrennt ist, warnen, wird damit gleichfalls die Einheit von Philosophie und einzelwissenschaftlicher Forschung herausgehoben.<sup>248</sup> Ein Prinzip, dem die marxistische Religionswissenschaft seitdem verhaftet ist.

[106] Hinsichtlich der Anforderungen an eine ganzheitliche wissenschaftliche Betrachtungsweise der Religion ergeben sich nunmehr einige wichtige Schlußfolgerungen. So ist für die erfolgreiche Gestaltung religionswissenschaftlicher Arbeit der wissenschaftliche Charakter aller ihrer Bestandteile ein notwendiges Erfordernis. Das heißt also, Religionsgeschichte, Religionssoziologie, Religionspsychologie und Religionsphilosophie wissenschaftlich, materialistisch zu betreiben. Gemessen an den Aufgaben dieser Disziplinen sowie angesichts der Präsenz und großen Verbreitung der theologischen und bürgerlichen Anstrengungen um ein ihnen Interessen gemäßes Verständnis der Religion und ihrer Beziehung zur Gesellschaft, ist den Bemühungen um die Entwicklung einer marxistischen Religionswissenschaft der in DDR noch größere Konsequenz zu wünschen. Wenngleich es in letzter Zeit versprechende Ansätze und gute Resultate gegeben hat, bestehen doch offensichtlich noch zu viele Parallelen zur Situation Anfang der 60er Jahre, wie sie von Robbe kritisiert worden war.<sup>249</sup>

Unerläßlich ist die bewußte Anwendung des von Marx und Engels geforderten methodischen Prinzips der Religionswissenschaft. Diese Methode wird seit 1843 in einer Reihe wichtiger Arbeiten sowie im Briefwechsel wiederholt erwähnt und präzisiert. Mit am bekanntesten und häufig zitiert ist die Fußnote aus dem 1. Band des „Kapital“: „Die Technologie enthüllt das aktive Verhältnis des Menschen zur Natur, den unmittelbaren Produktionsprozeß seines Lebens, damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der ihnen entquellenden geistigen Vorstellungen. Selbst alle Religionsgeschichte, die von dieser materiellen Basis abstrahiert, ist – unkritisch. Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode.“<sup>250</sup>

An der Grundsätzlichkeit dieser Forderung kann auch in Erinnerung an ihre klärende Präzisierung durch Engels nicht vorbeigegangen werden. Engels nannte es in einem Brief an C. Schmidt „pedantisch“, für all diesen „urzuständlichen Blödsinn“, der das vorgeschichtliche Material der gegenwärtigen Religion sei, ökonomische Ursachen zu suchen.<sup>251</sup>

[107] Ins Auge fällt die Tatsache, daß Marx – und nicht nur im vorangestellten Zitat aus dem „Kapital“ – die Notwendigkeit und Möglichkeit einer wissenschaftlichen Religionskritik, genauer der wissenschaftlichen Methode der Religionsgeschichte, ausdrücklich hervorhebt. Die Methode, aus den wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln, ist materialistisch, indem sie das gesellschaftliche Sein als Produktionsstätte des gesellschaftlichen Bewußtseins, darunter des religiösen, faßt. Sie ist, weil materialistisch, wissenschaftlich. Das Attribut „wissenschaftlich“ belegt, daß nur diese Methode zu allgemeingültigen Aussagen über den Zusammenhang von Religion und Gesellschaft, gleichzeitig die Grundfrage der Religionswissenschaft, wie Robbe bemerkt,<sup>252</sup> führen kann. Die geforderte und hinreichend bewiesene Einheit von Wissenschaftlichkeit und Materialismus zeichnet eine in diesem Sinn gestaltete Religionsgeschichte als gesellschaftswissenschaftliche Disziplin aus und widerlegt theologische und bürgerliche Vorstellungen, die die Marxsche Religionskritik als materialistisch und daher unwissenschaftlich abwerten möchten.<sup>253</sup>

Diese Methode ist kritisch im Gegensatz zur unkritischen Methode der Feuerbachschen Religionskritik. Sie ist kritisch gegenüber der Religion, weil, wie Marx schon 1843 feststellte, eine Theorie erst dann kritisch ist, wenn sie radikal ist, d. h. die sozialen Wurzeln der ideologischen Phänomene aufdeckt. Sie unterscheidet sich damit grundlegend von der Religionskritik bürgerlicher bzw. theologischer Provenienz.

Insofern hat diese Methode auch einen atheistischen Charakter. Dies nicht nur, weil sie die sozialen Wurzeln der Religion als ihre letztlich entscheidenden aufzudecken weiß und Religion dadurch als soziales Phänomen darzustellen vermag, sondern weil sie in ihrer Diktion jeder theologischen Konzeption über den letzten Grund des religiösen Glaubens entgegensteht.

[108] Auf einen von Engels in seinen Altersbriefen entwickelten Gedanken zur Kritik ideologischer Reflexionen ist noch besonders hinzuweisen. Es geht um das Verhältnis von Gesellschaft und Religion, genauer um „... die blödsinnige Vorstellung der Ideologen: Weil wir den verschiedenen ideologischen Sphären, die in der Geschichte eine Rolle spielen, eine selbständige historische Entwicklung absprechen, sprächen wir ihnen auch jede *historische Wirksamkeit* ab. Es liegt hier die ordinäre undialektische Vorstellung von Ursache und Wirkung als starr einander entgegengesetzten Polen zugrunde, die absolute Vergessung der Wechselwirkung.“ Es sei selbstverständlich, daß die von den ökonomischen Ursachen in die Welt gesetzten Momente auch auf ihre Ursache und auf andere Momente wieder zurückwirken.<sup>254</sup>

Für die wissenschaftliche Darstellung der Religion bei Marx und Engels gilt in diesem Zusammenhang: die historische Wirksamkeit der Religion wird von ihnen nie in Frage gestellt. Was indessen, bedingt durch die ideologischen Bedingungen und die vorrangigen theoretischen Aufgaben insbesondere in der politischen Ökonomie, zurückgestellt blieb, war die umfassende Darstellung und Untersuchung der historischen Wirksamkeit der ideologischen Gebilde, darunter der Religion. Wenn nach Engels' Auffassung bei der Verwirklichung der materialistischen Methode, die nicht nur bei der Untersuchung des religiösen Bewußtseins Voraussetzung ist, selbst bis 1890 „nur wenig geschehen“ ist,<sup>255</sup> so gilt dies um so mehr für 1843/44. Die bisherige, auch die Feuerbachsche Religionskritik, hatte ihre Aufgabe erfüllt. Sie mußte ihr Ende finden, weil sie „unkritisch“ war. Zu diesem Vorwurf gesellte sich das pejorative Attribut „ideologisch“ zu sein. Bezog sich das „unkritisch“ vor allem auf die Methode dieser Religionskritik, bezeichnete „ideologisch“ jene philosophische Denkweise, die diese Methode begründet. „Die Ideologie ist ein Prozeß, der zwar mit Bewußtsein vom sogenannten Denker

vollzogen wird, [109] aber mit einem falschen Bewußtsein. Die eigentlichen Triebkräfte, die ihn bewegen, bleiben ihm unbekannt; sonst wäre es eben kein ideologischer Prozeß.“<sup>256</sup>

Darin ist auch die Religionskritik Feuerbachs eingeschlossen. Er hob die Religion vom realen Lebensprozeß ab und löste sie aus ihrem natürlichen Zusammenhang mit der Gesellschaft.

Der Vorwurf, unkritisch und ideologisch zu sein, darf nicht ahistorisch verstanden werden. So muß man berücksichtigen, daß 1843 entscheidende Voraussetzungen für eine kritische und konsequent materialistische Religionskritik fehlten. Weder war die materialistische Geschichtsauffassung entwickelt, noch war die wissenschaftliche Analyse der sozialökonomischen Verhältnisse erarbeitet, aus denen die Produktion des religiösen Bewußtseins abgeleitet werden kann. Wenn Feuerbach also über diese Voraussetzungen nicht verfügte, war ihm deswegen doch kein Vorwurf zu machen. Schließlich mußten diese erst noch erbracht werden. Insofern war 1843 nicht nur die Arbeit der Religionskritik von Feuerbach beendet, sondern jede andere Analyse der Religion, eingeschlossen die von Marx und Engels, wäre ebenfalls durch diesen Mangel bezeichnet gewesen. Waren durch die Bibelkritik und die verschiedenen Richtungen der Religionsgeschichte auch wichtige Erkenntnisse erzielt worden, so blieb die theoretische Untersuchung der Religion, ihrer Wurzeln, ihres Wesens auch hier insgesamt unter den Anforderungen an eine historisch-materialistische Religionsauffassung.

Der theoretische Hauptmangel der bisherigen Religionskritik ist also im Unvermögen zu sehen, ihre Arbeit von historisch-materialistischen Positionen aus zu führen und, sich des wirklichen theoretischen und weltanschaulichen Leistungsvermögens bewußt, sich an den ihr zukommenden Platz innerhalb der Wissenschaften von der Gesellschaft einzuordnen.

[110] Ich habe schon mehrfach darauf verwiesen, daß Marx und Engels in zahlreichen Arbeiten nach 1843/44 ihre Vorstellungen entwickelt haben, welche theoretischen und methodischen Voraussetzungen sie für die wissenschaftliche Erklärung der Religion für erforderlich gehalten haben. Marx und Engels waren sich, als sie die „Deutsche Ideologie“ verfaßten, im Klaren, welche theoretische Voraussetzung notwendig war. Es muß eine Denkweise sein, die „... von den wirklichen tätigen Menschen“ ausgeht „... und aus ihrem wirklichen Lebensprozeß auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses darstellt.“ Die eigentliche Schwierigkeit beginnt dann dort, „... wo man sich an die Betrachtung und Ordnung des Materials, sei es einer vergangnen Epoche oder der Gegenwart“ begibt.<sup>257</sup> Diese Schwierigkeit, die einer wissenschaftlichen Betrachtung der geistigen Reflexe noch immer im Wege steht, kann auch 1846 noch nicht beseitigt werden. Ein Indiz mehr für die Behauptung, daß zu dieser Zeit eine wissenschaftliche Theorie über die Religion objektiv unmöglich war. Es heißt dazu: „Die Beseitigung dieser Schwierigkeiten ist durch Voraussetzungen bedingt, die keineswegs hier gegeben werden können, sondern die erst aus dem Studium des wirklichen Lebensprozesses und der Aktion der Individuen jeder Epoche sich ergeben.“<sup>258</sup> Wichtige theoretische Voraussetzungen einer Disziplin, deren Gegenstand die Religion und ihre Beziehungen zur Wirklichkeit sind, standen noch aus. Und selbst dann, als wesentliche Voraussetzungen durch die ökonomischen und historischen Analysen von Marx und Engels gegeben waren, war für die Erklärung der Entstehung und Entwicklung des gesellschaftlichen Bewußtseins, darunter des religiösen, nur wenig geschehen, auch in den Arbeiten von Marx und Engels. Letzterer schreibt zu dieser Frage im Jahr 1893: „Sonst fehlt nur noch ein Punkt, der aber auch in den Sachen von Marx und mir regelmäßig nicht genug hervorgehoben ist und in Beziehung auf den uns alle gleiche Schuld trifft. Nämlich wir haben zunächst das Hauptgewicht auf die *Ableitung* [111] der politischen, rechtlichen und sonstigen ideologischen Vorstellungen und durch diese Vorstellungen vermittelten Handlungen aus den ökonomischen Grundtatsachen gelegt und *legen müssen*. Dabei haben wir dann die formelle Seite über der inhaltlichen vernachlässigt: die Art und Weise, wie diese Vorstellungen etc. zustande kommen.“<sup>259</sup> Unter der

Form versteht Engels die Art und Weise der Entstehung und Entwicklung der „ideologischen Vorstellungen“, den Prozeß ihres Werdens, die geistige Aneignung der Wirklichkeit. Marx und Engels haben, nach eigenem Verständnis von Engels, vorrangig die Geschichte des gesellschaftlichen Bewußtseins als Geschichte der es produzierenden gesellschaftlichen Verhältnisse untersucht. Die Analyse der Geschichte der geistigen Vorstellungen in ihrer eigentümlichen Natur und ihrer relativ selbständigen, aktiven Beziehung zur gesellschaftlichen Grundlage und untereinander war dagegen zurückhaltender. Das hatte Gründe, war es doch gerade „... dieser Schein einer selbständigen Geschichte der Staatsverfassungen, der Rechtssysteme, der ideologischen Vorstellungen auf jedem Sondergebiet, der die meisten Leute vor allem blendet.“<sup>260</sup> Für jene „Ideologen“ stellte sich etwa die Auseinandersetzung zwischen katholischer und protestantischer Religion und Theologie, das Auftreten von Luther und Calvin etc., als rein innertheologischer Vorgang dar.

Zusammenfassend läßt sich festhalten:

1. Mit der Feststellung, die Religionskritik sei für Deutschland beendet, hat Marx jene Religionskritik im Sinn, die sich weltanschaulich und theoretisch überholt hat. Sie ist einseitig, wie die Bibelkritik der Junghegelianer, wie die Religionskritik von Feuerbach, der zwar wichtige gnoseologisch-psychologische Wurzeln der Religion aufdeckte,<sup>261</sup> aber die Frage nach den materiellen und damit den entscheidenden Grundlagen der Religion ausließ.

2. Weil und insofern diese Religionskritik einseitig ist, ist sie unvollendet und eben darum beendet. Von ihren eigenen Grundlagen aus sind die Grenzen nicht zu durchstoßen.

[112] Die Kritik der Religion wird nicht ein für allemal verworfen, einfach negiert, sondern es ist die Entwicklung der Kritik der Religion auf historisch-materialistischer Grundlage anzustreben. Dazu bedarf es nicht der philosophischen Spekulation über das Wesen der Religion, sondern des Studiums der Geschichte.

Das Wissen darum, wie diese Voraussetzungen einer wissenschaftlichen Religionsauffassung methodisch und theoretisch zu gewinnen sind, erspart nicht die Mühe ihrer Herausarbeitung.

Das Wissen darum, daß Religion phantastischer Reflex von gesellschaftlichen Verhältnissen ist, ersetzt nicht die Aufgabe, dies konkret nachzuweisen. Die Hypothese muß bestätigt werden. Dies ist ein länger währender Erkenntnisprozeß.

3. Die Auffassung, wonach für Marx die Religionskritik beendet sei, weil Religion nicht der Grund, sondern Phänomen der „verkehrten Welt“ ist und mit der Auflösung jener „verkehrten Welt“ verschwindet, kann einer wissenschaftlichen Religionskritik keine Perspektive anbieten. Die Bemühungen von Marx und Engels um die Entwicklung einer Religionsgeschichte auf historisch-materialistischer Grundlage belegen das Wissen beider um die weltanschauliche Bedeutung einer wissenschaftlichen Religionsauffassung.

4. Schuffenhauer hebt hervor, daß Marx 1843 dem gnoseologisch-psychologischen Aspekt der Religionskritik Feuerbachs den soziologischen voranstellt. Damit wurde „die Grundlage für eine unangreifbare Theorie von Ursprung und Rolle der Religion sowie von ihrer Überwindung geschaffen.“<sup>262</sup>

Damit ist die Intention verbunden, Marx habe die theoretische Leistung der Religionskritik Feuerbachs zwar als unvollständig kritisiert, aber prinzipiell anerkannt. Dies sei daraus ersichtlich, daß er dieser Religionskritik zwar den entscheidenden soziologischen Aspekt vorangestellt habe, dadurch aber gleichzeitig das „Anknüpfen“ an diese Kritik als Aufgabe zum Ausdruck bringt.

[113] M. E. knüpft Marx nun tatsächlich, allerdings nur auf einer bestimmten Stufe seiner philosophischen Entwicklung – 1843/44 – an Feuerbachs Religionskritik an, und zwar an ihr

Resultat. Er wird allerdings schon sehr bald erkennen, daß diese Methode und damit auch das Resultat für ihn keine weiteren rationalen Impulse mehr abgeben können.

Eine wirklich materialistische Kritik der Religion hat daher nicht einfach an die Methode Feuerbachs anzuknüpfen und diese Religionskritik zu erweitern, sondern sie muß methodisch und theoretisch qualitativ anders ansetzen. Historisch beendet, weil überholt, war damit jede Religionskritik, die unterhalb dieser neuen Erkenntnis stehenblieb.

5. Voraussetzung aller Kritik war die Religionskritik um 1840 nur innerhalb der weltanschaulichen Kämpfe in Deutschland. Nur die besondere historische Situation in Deutschland machte die Kritik der Religion zu einer politischen Aufgabe.

Damit der Horizont der bisherigen Religionskritik durchbrochen werden konnte zugunsten einer Theorie, die die Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse zur ersten Aufgabe machte, war aber die Hegelkritik durch Marx eine wohl noch entscheidendere theoretische Voraussetzung.

Fraglich ist, ob die Kritik der religiösen Illusionen wirklich die Voraussetzung für die Konzentration auf die „wirkliche Welt des Menschen“ gewesen ist. Nachweislich hatte für Marx letzteres bereits seit der Dissertation den Vorrang vor der Kritik der Religion. Wenn er sich mit Religionskritik beschäftigte, dann stets unter dem Aspekt ihrer politischen Bedeutung.<sup>263</sup>

Fakt ist: Religionskritik war für Marx ein Mittel, sein philosophisches Rüstzeug an einem relevanten Gegenstand zu überprüfen. Die rationale Fruchtbarkeit der Kritik von Religion drückte sich in der Veränderung des Objektbereichs seiner Theorie aus. Stets wird mit ihr versucht, die Marx jeweils am stärksten bewegenden Fragen konstruktiv zu lösen. [114] Der jeweilige Einsatz der Religionskritik war gleichsam Ausdruck der theoretischen Entwicklung und Reife des Philosophierens bei Marx.

Fraglich ist auch, ob Marx die Religion tatsächlich durch die bisherige deutsche philosophische Kritik für zerstört ansah, wie dies z. B. Schuffenhauer behauptet.<sup>264</sup> Natürlich – ist der Gegner vernichtet, muß er nicht weiter kritisiert werden.

Sicher hielt Marx die Religion theoretisch für widerlegt, doch aber wohl nicht für aufgehoben in dem Sinn, daß sie keine gesellschaftliche Wirksamkeit mehr besitzen würde. Mit Ausnahme einer Bemerkung in der „Deutschen Ideologie“, wo von der sich bereits vollzogenen Auflösung der religiösen Illusionen durch die Verhältnisse gesprochen wird,<sup>265</sup> gibt es m. E. für diese Interpretation kein stichhaltiges Indiz. Marx und Engels selbst haben diese Sicht stillschweigend später nicht mehr übernommen.

Ähnliches gilt für die Charakterisierung der Kritik religiöser Illusionen als „wissenschaftliches Amusement“ – so in der „Deutschen Ideologie“.<sup>266</sup> Im „Kapital“ wird dagegen die Methode der wissenschaftlichen Religionsgeschichte als theoretisch anspruchsvoll gegenüber der Methode des abstrakten Materialismus hervorgehoben.<sup>267</sup> [115]

## IV. Modelle theologischer Kritik

### IV.1. Das Postulat vom „Ende der Religionskritik“

Was läßt sich als Resümee aus der vorgestellten und anderen Forderungen von Marx und Engels zur methodischen Gestaltung der religionswissenschaftlichen Forschung entnehmen? Da ist einmal die bemerkenswerte Kontinuität. Bereits 1843 formuliert Marx dieses methodische Prinzip, später begegnet es uns in der „Deutschen Ideologie“, in den Feuerbachthesen und im „Kapital“. Wiederholt wird es von Engels angeführt. Konfrontiert mit dieser Kontinuität erweisen sich all jene insbesondere theologischen Argumente als haltlos, die einen Bruch, eine Diskontinuität, ja einen Gegensatz zwischen Marx religionskritischen Auffassungen vor 1844 und seinen in der Folge dargelegten Ansichten konstatieren wollen, um dadurch ihre These vom späteren absoluten Desinteresse Marx' an Religionskritik und Atheismus abzusichern.

Desweiteren widerlegt die Übereinstimmung in der o. g. Forderung zwischen Marx und Engels jene, die einen angeblich „militanten Atheismus“ bei Engels gegen eine Indifferenz gegenüber Atheismus und Religion bei Marx ausspielen möchten.<sup>268</sup>

Für die Auseinandersetzung mit bürgerlichen und insbesondere theologischen Angriffen auf die Religionsauffassung von Marx ist nun die Grundlage für eine überzeugende und akzeptable Gegenargumentation gewonnen.

Die Verständigung zu Fragen der Entstehung und Entwicklung der Religionsauffassung von Marx hat auch aus diesem Grund wissenschaftliche und ideologische Bedeutung.

Die von Marx und Engels verschiedentlich geäußerte Überzeugung von der theoretischen Erschöpfung der von ihnen angegriffenen deutschen Religionskritik<sup>269</sup> wird von theologischen Autoren emphatisch als ein ihnen willkommener und scheinbar begründeter Ansatzpunkt für ihre Polemik gegen die marxistische Religionsauffassung aufgegriffen.

[116] Die Frage nach dem Verhältnis des Marxismus zu Religion, Atheismus und Religionskritik spielt dabei eine zentrale Rolle. Religiöse Autoren lassen bei der Interpretation dieses Verhältnisses nichts unversucht, dem Marxismus prinzipiell Einseitigkeit, Irrtümer oder generelle Fehlentwicklungen zu unterstellen. Der Marxismus, so wird moniert, verhalte sich entweder trotz Marx, der die Kritik der Religion für beendet gehalten habe, oder gerade durch Marx, der ihn mit Atheismus und Religionskritik verbunden habe, zu diesen positiv und betone und pflege beide. Einigen dieser Argumente soll daher nachgegangen werden. Ansatzpunkt theologischer Kritik ist häufig die Einschätzung von Marx, wonach die Kritik der Religion beendet sei und diese gleichzeitig als Voraussetzung aller Kritik gewertet wird. Das Verständnis dieses Textes<sup>270</sup> ist gewiß bedeutsam, um die Haltung von Marx und im weiteren des Marxismus zur Religion und Religionskritik zu verstehen:

Der westdeutsche Autor P. Wende vertritt die Auffassung, daß Marx sich im genannten Artikel am Problem der „Bewegung der Massen im Sinne der Theorie“ versucht und in diesem Zusammenhang der Religionskritik die zentrale Rolle zugewiesen habe.<sup>271</sup> Damit hat Wende schon die Weichen für eine gründliche Mißdeutung dieses Marxtextes gestellt. Es ist dann nicht verwunderlich, wenn er den Marx von 1843/44 als einen der radikal-demokratischen Theoretiker der Hegel-Schule ausruft und ihn auf die weltanschauliche Position seiner damaligen theoretischen und bald auch politischen Widersacher festlegt.<sup>272</sup> Neben der ideologischen Verbiegung von Marx wird der von ihm eingebrachte qualitativ neue Ansatz für eine wissenschaftliche Religionsauffassung in Abrede gestellt.

Wie alle anderen radikal-demokratischen Theoretiker, z. B. Fröbel und Ruge, sei auch Marx um die Mobilisierung der Religionskritik bemüht gewesen, um insbesondere durch die kritische Aburteilung des Protestantismus „... den Menschen [117] in den Stand der Mündigkeit zu versetzen, ihn darüber aufzuklären, daß sein Reich von dieser Welt sei.“<sup>273</sup> Die radikal-demokratischen Theoretiker, darunter Marx, seien wie Ruge der Überzeugung angehängen, wonach die christliche Religion als staatlich geförderte und beschützte Ideologie selbst staats-tragend ist. Wären erst die Trugbilder der Theologen entlarvt, so werde das Volk nicht länger zögern, auf dieser Erde seinen Himmel zu errichten.

Ausgehend von Feuerbach,<sup>274</sup> der die Religion als das Herz der Menschheit bezeichnete, gelte es, so Wende, „... für den, der die Menschheit für eine neue welthistorische, weltbewegende Idee gewinnen will, in die religiöse Sphäre des Menschen einzudringen.“<sup>275</sup>

Dringend stelle sich deshalb die Frage nach Wesen, Inhalt und Funktion der Religion. Kritik der Religion wird zur ersten politischen Forderung. Die radikal-demokratischen Theoretiker seien darüber hinaus der Überzeugung gewesen, das religiöse Engagement des Volkes für einen neuen Inhalt einzusetzen. Dazu müsse die Theologie, das überlebte christliche Dogma zerstört werden, die Religion jedoch sei neu zu beleben und in den Dienst des Radikalismus zu stellen. Religion, so Wende, „... wird demzufolge nur noch als die Fähigkeit des Menschen definiert, sich gefühlsmäßig für ein absolut Gesetztes zu engagieren ...“, sie ist nach Ruge „... die höchste Herzensangelegenheit der Menschheit ... in ihrem Begriff nichts anderes, als das Praktische Pathos für das Ideale, für die Wahrheit.“<sup>276</sup>

Der Versuch, Marx 1843/44 der radikal-demokratischen Tradition einzugliedern, enthält einen zweifachen Anschlag auf dessen tatsächliche theoretische und politische Entwicklung. Neben der Unterstellung eines quasireligiösen Elements im Marxismus<sup>277</sup> läuft die Unterschlagung des qualitativen theoretischen Neugewinns von Marx, der sowohl das Wesen der Religion als soziales Phänomen faßt, wie auch die Religionskritik von ihren Aufgaben her neu bestimmt, parallel.

[118] Wie gezeigt wurde, bestand ja das Verdienst von Marx u. a. darin, daß er die Religionskritik von Aufgaben freisprach, die sie nicht zu lösen vermochte und dagegen die Notwendigkeit der „weltlichen Kritik“ betonte. Kritik der Religion sei dann theologische Kritik, wenn die Religion als der Grund der weltlichen Beschränktheit angegriffen wird. Religion jedoch sei nicht der Grund, sondern der Ausdruck jener Beschränktheit. Diesen weltlichen Grund kritisch zu fassen und aufzuheben, sei allerdings nicht die Aufgabe der Religionskritik. Weiter: Marx geht es nicht deshalb um die Kritik der Wirklichkeit, weil etwa nur so die Religion verschwinden würde. Aufgabe der kritischen Kritik ist für ihn die Vorbereitung der „menschlichen Emanzipation“ in Deutschland, nicht weil Deutschland religiöser als andere Länder gewesen wäre, sondern weil die „politische Emanzipation“ noch nicht die konsequente Verwirklichung des „menschlichen Wesens“, weil die Emanzipation des Proletariats nur durch die „soziale Emanzipation“ zu verwirklichen ist. Die theoretische Marxkritik offenbart in diesen wie auch in anderen Fragen unfreiwillig ihr tiefes theoretisches Dilemma, geht sie doch aus von vorgefaßten und ideologisch motivierten Behauptungen, die mit dem Zusammenhang entrissenen Zitaten belegt werden sollen. Hält man eben am Urteil von der prinzipiellen Unvereinbarkeit von Marxismus und Atheismus bzw. Religionskritik fest, dann unterliegt man schnell der Versuchung, Marx als Kronzeugen dieser Unvereinbarkeit auszurufen und bei ihm theoretische Gleichgültigkeit gegenüber der Religion zu sehen. So ist es bei dem protestantischen Theologen Bienert. Er sieht sich theoretisch hinreichend legitimiert, wenn er aus verschiedenen Bemerkungen Marx' gegen die ideologische deutsche Religionskritik die Behauptung ableitet, daß für ihn die Religion erledigt sei, weil er die Religion vernichtet glaubte. „Die praktische Folge für Karl Marx war, daß er fortan die Religion nicht nur prak-

tisch, sondern auch theoretisch unbeachtet [119] beiseite ließ. Religion war für ihn eine Größe, die keine Beachtung mehr verdient.<sup>278</sup> Zur Ehre der politisch nicht antikommunistisch orientierten und theoretisch sachlich argumentierenden Vertreter der theologischen Marxkritik bzw. Marxrezeption sei erklärt, daß ihr Marxverständnis adäquater ist. Die Meinung, verzogener könne es nicht mehr kommen, findet sich bei Bienert rasch widerlegt. In der Interpretation der These von Marx über das Schicksal der Religionskritik in Deutschland heißt es bei ihm: Feuerbachs und Marx' Theorie bedeute nach Marx „die endgültige Überwindung der Religion für jeden denkenden Menschen“. Marx habe zunächst der Religion „unerhörte Bedeutung“ zugeschrieben. „Sie ist die Kraft, welche die bestehende Gesellschaft in ihrer Existenz ermöglichte, sie ist die Kraft, die beseitigt werden muß, wenn es gelingen soll, eine bessere Gesellschaft hervorzubringen. Religionskritik ist für Marx wichtiger als Gesellschaftskritik, sie ist die ‚Voraussetzung aller Kritik‘“.<sup>279</sup>

Den Marx der „Deutsch-Französischen Jahrbücher“ in einen Vertreter der These vom Primat der Religion gegenüber der Gesellschaft zu verwandeln, ist schon ein Kunststück. Die Verwunderung hervorrufende Argumentation Bienerts ist daher auch schwerlich auf ein Niveau zu bringen, das sie als Gegenstand einer Kritik qualifiziert, wenn nicht eben dieses Argument in der theologischen Literatur verbreitet wäre und immer wieder angeführt würde.

Nachgewiesen ist: Marx hat auch vor 1843 der Religion keinesfalls „unerhörte Bedeutung“ zugemessen. Bekanntlich war er der Auffassung, daß nicht der Untergang der alten Religionen die antiken Staaten, sondern der Untergang der antiken Staaten die Religionsformen und ihren Inhalt bedingten. Das mußte sich „Hermes“ schon 1842 sagen lassen.<sup>280</sup> An seinen ideologischen Gegnern kritisierte Marx wiederholt den Standpunkt, wonach die Religion das entscheidende Band der deutschen Verhältnisse sei und alle wesentlichen Verhältnisse sich in religiöse Verhältnisse auflösten.

[120] Die von diesen Positionen hochgezogene Kritik der Religion gehe an der Tatsache vorbei, daß erst mit der praktischen Veränderung jener Verhältnisse, die Religion produzieren, die Überwindung der Religion garantiert werden kann. Die Vorstellung, Religion vermittels theoretischer Deduktionen aufzuheben, hielt Marx für eine Illusion der deutschen Ideologie.<sup>281</sup> Er war weit entfernt von jenen Merkwürdigkeiten, die ihm Bienert mit der Behauptung anlasten möchte, er habe 1843 mit Feuerbach die Religion „aufgehoben“. Wollte man der Losung Bienerts folgen: „Religionskritik ist für Marx wichtiger als Gesellschaftskritik“, dann befände man sich auf dem kuriosen Standpunkt, wonach Marx seine Hauptaufgabe 1843 für erledigt hält; zu einem Zeitpunkt also, als er gerade dabei war, „Marxist“ zu werden.

Antimarxistische Verstiegenheit, aber kein akzeptables Argument läßt sich einbringen, das Bienert als Beleg verwenden könnte für die These, aus Marx' Erklärung vom Ende der Religionskritik sei auf die Vernichtung des Gegenstandes dieser Kritik, der Religion, zu schließen. Marx selbst habe sich die Aufhebung der Religion als Verdienst angerechnet.

Nachweisbar dagegen ist: jene Religionskritik war für ihn beendet, nicht weil Marx die Religion vernichtet glaubte, sondern seiner Überzeugung wegen, daß die Kritik der Religion ihre Aufgabe erfüllt hat, die Kritik der Religion als eines entfremdeten Selbstbewußtseins auf die Aufgabe hinweist, die weltlichen Grundlagen dieser Selbstentfremdung zu überwinden. Die Religion als ein Ausdruck dieser Verlorenheit und Selbstzerrissenheit des Menschen wird durch die Bewegung der Gesellschaft zur Aufhebung dieser Entfremdung überwunden. Wenn aber die Religionskritik Feuerbachs beendet war, weil sie die Religion als geistiges und nicht als soziales Phänomen faßt, denn konnte ihre Todeserklärung nur von einem Standpunkt aus berechtigt und konstruktiv sein, der gesellschaftliche Verhältnisse und nicht ein abstraktes menschliches Wesen als Produzent [121] der Religion erkennt. Insofern hat sich für Marx allerdings der Disput, wie denn nun die wirkliche Überwindung der Religion zu betreiben sei,

für's erste erledigt: die praktische und einzig wirksame weil endgültige Überwindung der Religion geschieht im Vollzug der radikalen Veränderung der Umstände, nicht aber durch theoretische Deduktionen. Damit wird nicht behauptet, daß sich eine wissenschaftliche Kritik und Analyse der Religion erledigt habe. Sie nimmt wegen ihres Gegenstandes und ihrer Funktion im System einer Theorie, für die die theoretische Vorbereitung der „praktischen Emanzipation der Arbeiterklasse“ die entscheidende Aufgabe ist, naturgemäß und vorerst eine untergeordnete Rolle ein. Unter sozialistischen Verhältnissen verzeichnen wir erstmals die Möglichkeit, eine marxistische Religionswissenschaft umfassend zu entwickeln.

Auch der Theologe Bienert will eine „atheistische Religionskritik“, darunter den, wie er glaubt, längst überholten „Feuerbach-Marx'schen“ Atheismus für alle Zelten erhalten sehen. Denn: „Der Atheismus ist nötig, nicht nur damit das Christentum seine inneren Kräfte entwickeln und stärken kann, sondern auch, um dem Christen selbst seine Position der Freiheit des ständigen sich-Entscheidens zu bewahren. Religionskritik, insbesondere atheistische Religionskritik ist nötig, damit das Christentum nicht in Religion aufgeht.“<sup>282</sup>

Religion und Atheismus – Bienert meint einen „religionsfreundlichen Atheismus“ – lägen miteinander im Ringen, „solange der Mensch auf Erden lebt.“<sup>283</sup> Bienert demonstriert hier die für ihn unüberwindliche Schwierigkeit, dem Wesen der Religionsauffassung von Marx mit akzeptablen Argumenten zu begegnen. So reduziert er die Auseinandersetzung von Religion bzw. Christentum und Atheismus auf ein theoretisches Verhältnis. Insofern kann er auch von der Möglichkeit der „freien Entscheidung“ zwischen gegensätzlichen weltanschaulichen Alternativen sprechen. Nun hat aber schon Marx auf jenen praktischen Atheismus verwiesen, der dem [122] „sozialistischen Menschen“ als Ergebnis des unmittelbaren Erlebnisses der „Gottlosigkeit“ der Welt zur selbsterworbenen Überzeugung wird. Hier wird der Entscheidungsakt zwischen atheistischer und religiöser Weltanschauung nicht primär durch theoretische Argumente bewirkt, sondern durch die zunehmend bewußte praktische Teilnahme an der Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse als der entscheidenden Sphäre der Selbstverwirklichung des Individuums. Das dadurch bewirkte Phänomen der Säkularisierung wird zu einer wachsenden Herausforderung an die Theologen und ist ihnen ein bedrohlicher, zumindest beunruhigender Vorgang, dessen Wesen ihnen bisher unklar geblieben ist und sie zu unterschiedlichsten illusionären Erklärungsversuchen veranlaßt hat.<sup>284</sup>

Wird im Sinne von Bienert der Gesichtspunkt der „freien Entscheidung“ als eine von keinen materiellen Verhältnissen bestimmte Wahl zwischen der vermeintlichen Alternative Atheismus oder Christentum angeführt, muß von dieser Position aus zur Erklärung des Rückgangs von Religiosität in sozialistischen Ländern das Argument von der angeblichen „politischen Behinderung“ an dieser fraglichen Entscheidung herhalten und in antisozialistische Kritik münden.

Auch Gollwitzer will insbesondere die Arbeit „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ von Marx als Ausdruck dessen religiösen Desinteresses verstanden wissen. Danach habe Marx „... sein persönliches Desinteresse am religiösen Thema auch damit bewiesen, daß er die geschilderte Sicht der Religion rein axiomatisch vortrug; der Versuch einer eignen und eingehenden wissenschaftlichen Begründung findet sich nirgends, eine Illustrierung durch Einzelbeobachtung nur flüchtig und gelegentlich ... Wie der Seufzer der Erleichterung eines Mannes, der froh ist, daß ihm weitere Mühe damit abgenommen ist, klingt sein Satz: ‚Die Kritik der Religion ist im wesentlichen beendet.‘“<sup>285</sup>

[123] Gollwitzer unterschlägt in diesem Zitat den Anfang: „Für Deutschland ...“. Das mag Zufall sein, vielleicht hielt der Autor diese Bemerkung nicht für wichtig. Jedenfalls erleichtert ihm das die Verteidigung seiner Behauptung. Er entzieht sich der Frage, welche Religionskritik in Deutschland beendet war und welche Argumente hierfür benannt werden können. Das

ist zugleich die Frage nach dem Verhältnis der bis dahin nicht konsequent materialistischen und deshalb nicht wissenschaftlichen Religionskritik zu den ideologischen und politischen Bedürfnissen im damaligen Deutschland. Indem Gollwitzer diese Fragen im wesentlichen ausspart, gelangt er wie Bienert u. a. zu dem Schluß, Marx habe das Ende der Religionskritik schlechthin behauptet und gefordert.

Auch diese Marxinterpretation reiht sich somit ein in die Versuche, die Verbindung von Marxismus mit Religionskritik und Atheismus als unmarxistisch zu diskreditieren.

Noch zeitiger als Bienert und Gollwitzer datiert Post das Ende der Religionskritik von Marx. Genauer: Post spricht nicht vom Ende, sondern von der „Aufhebung“ der Religionskritik in weltliche Kritik. Marx' Auffassungen zum Verhältnis von Staat und Religion, wie sie in der „Judenfrage“ vorgetragen werden, sind für Post der Beleg dieser These. „Die Kritik des Verhältnisses von Staat und Religion ist folglich methodisch keine theologische Kritik mehr, sondern eine politische, insofern der Staat sich politisch zur Religion oder religiös zur Politik verhält. Religion bildet das Medium für politische Kritik am Staat; strenggenommen findet sich hier das Ende der Marxschen ausdrücklichen Religionskritik ... Die Religionskritik hebt sich auf in weltliche Kritik.“<sup>286</sup> Post bietet damit eine ungenaue und simplifizierende Schlußfolgerung an. Nicht nur, daß Marx schon vor der Abfassung der „Judenfrage“ keine „theologische Kritik“ betrieben hat, diese vielmehr von B. Bauer eingesetzt wurde – auch vor 1843, dem Jahr also, in dem die Arbeit von Marx geschrieben [124] wurde, war für ihn Religion stets „Medium“ für philosophische und politische Kritik. Es trifft nicht den Sachverhalt, was Post über das Schicksal der Religionskritik im genannten Text behauptet. Will man die Tragfähigkeit dieser These weiter prüfen, ist es ratsam, der Frage nachzugehen, in welcher Bedeutung die Termini „religiös“ bzw. „theologische Frage“ und „theologische Kritik“ von Marx verwendet werden. Das ist um so dringlicher, als die Attribute „religiös“ und „theologisch“ bei Marx in verschiedenem Zusammenhang verwendet werden. So gibt es einen „religiösen Gegensatz“, ein „theologisches Verhalten“ bzw. „theologisches Verhältnis“, die „Kritik der Theologie“ und „kritische Theologie“, es gibt „theologische Fragen“, „religiöse Befangenheit“, den „religiösen Menschen“ und den „religiösen Staat“.<sup>287</sup>

Um die Kritik an Post u. a. zu fundieren, ist zu fragen, welche Resultate aus der Analyse des Verhältnisses von Gesellschaft, Staat und Religion in der „Judenfrage“ entwickelt werden und welche Konsequenzen sich daraus für die Religionskritik ergeben. Marx bestimmt den Charakter der Judenfrage in Abhängigkeit von dem Staate, in welchem der Jude sich befindet. In Deutschland, wo kein politischer Staat, kein Staat als Staat existiert, ist die Judenfrage eine rein theologische Frage. Denn: Der Jude befindet sich im *religiösen* Gegensatz zum Staat, der das Christentum als seine Grundlage behauptet. Dieser Staat ist deshalb „Theologe *ex professo*. Die Kritik ist hier Kritik der Theologie, zweischneidige Kritik, Kritik der christlichen, Kritik der jüdischen Theologie. Aber so bewegen wir uns immer noch in der Theologie, so sehr wir uns auch *kritisch* in ihr bewegen mögen.“<sup>288</sup>

In einem religiösen Staat muß also der außerhalb der Staatsreligion Stehende außerhalb des Staates stehen, der Protestant im Widerspruch zum katholischen Staat, der Katholik im Widerspruch zum protestantischen Staat, der Jude im Widerspruch zum christlichen Staat. Ein religiöser Gegensatz ist für Marx also dann gegeben, wenn eine Religion als privilegierte vor anderen Verfassungsmacht wird, wenn die „Herrschaft der Religion die Religion der Herrschaft“<sup>289</sup> ist. Es ist ein Gegensatz zwischen verschiedenen Formen der Religion und der Theologie und insofern, so Marx, ist die Frage der Emanzipation des politisch weil [125] religiös Unterprivilegierten zunächst eine theologische Frage. Die Kritik dieses Verhältnisses ist Kritik der Theologie.

Die Beziehung zwischen den Gläubigen und dem Staat höre aber dort auf, sich als religiöser Gegensatz darzustellen, wo der politische Staat in seiner vollständigen Ausbildung existiert. Erst dann kann das Verhalten des Staates zur Religion „in seiner Eigentümlichkeit, in seiner Reinheit heraustreten“<sup>290</sup>. Insofern dieses Verhältnis kein religiöses Verhältnis mehr ist, der religiöse Gegensatz aufgehoben ist, hört die Frage auf, theologisch zu sein, wird eine Kritik, die jenes „eigentümliche Verhältnis“ noch immer als religiösen Gegensatz behandelt, unkritisch – wie bei B. Bauer: „Die Kritik dieses Verhältnisses hört auf, theologische Kritik zu sein, sobald der Staat aufhört, auf *theologische* Weise sich zur Religion zu verhalten, sobald er sich als Staat, d. h. *politisch*, zur Religion verhält.“<sup>291</sup> An diesem Punkt verliert die Judenfrage ihre theologische Bedeutung und wird zu einer „wirklich *weltlichen* Frage“.<sup>292</sup>

Dort also, wo die Religion keine politische Qualität ist und der Staat von der Religion abstrahiert, fehlt der religiöse Gegensatz.

Diesen Zustand herbeizuführen, ist im Deutschland des Jahres 1843 eine noch ausstehende Aufgabe.

Schlug Bauer den Juden und den Gläubigen im Allgemeinen vor, sich von der Religion geistig zu emanzipieren, um Staatsbürger zu werden, hält Marx dagegen den Umstand fest, daß die „vollendete politische Emanzipation“, d. h. die Herausbildung des politischen, des vollendeten, reifen Staates die „*lebensfrische*, die *lebenskräftige* Existenz der Religion“ nicht ausschließt, daß „das Dasein der Religion der Vollendung des Staates nicht widerspricht.“<sup>293</sup> Weil nun das Dasein der Religion Ausdruck eines Mangels ist, so Marx, finde dieser seine Quelle im Wesen des Staates selbst: „Die Religion gilt uns nicht mehr als der *Grund*, sondern nur noch als das *Phänomen* der weltlichen Beschränktheit. Wir erklären daher die religiöse Befangenheit der freien Staatsbürger aus ihrer weltlichen Befangenheit. ... Wir behaupten, daß sie ihre religiöse Beschränktheit aufheben, sobald sie ihre weltliche Schranke aufheben.“<sup>294</sup> Marx kann festhalten: „Wir verwandeln nicht die weltlichen Fragen in theologische. Wir verwandeln die theologischen Fragen in welt-[126]liche.“<sup>295</sup> D. h. – der Widerspruch des Staates mit einer bestimmten Religion wie mit der Religion überhaupt wird erklärt als Widerspruch des Staates mit seinen weltlichen Elementen, mit seinen Voraussetzungen.

Wenn Post sehr rasch zu diesem Zitat von Marx die Schlußfolgerung parat hält, daß dieser von nun an die Religionskritik in die Ecke gestellt habe – und zwar aus prinzipiellen Erwägungen heraus –, kann ihm nicht gefolgt werden. Denn: Die Forderung, die theologischen Fragen in weltliche zu verwandeln, also von der Kritik der Theologie respektive Kritik der Religion zur Kritik des Staates und dessen Voraussetzungen überzugehen, geht aus von einem zweifachen Faktum: Dort, wo die bürgerliche Gesellschaft am weitesten herausgebildet ist, der Staat als Staat hervortritt, ist der Gegenstand jener „kritischen Theologie“ aufgelöst – der religiöse Gegensatz. Gegenstand der nicht theologischen, der weltlichen Kritik wird jetzt der Widerspruch des Staates mit seinen Voraussetzungen, der bürgerlichen Gesellschaft.

Insofern ist eine Kritik, welche eben dieses leistet, Kritik des Staates, der Gesellschaft und schließt als einen Aspekt die Kritik der Religion mit ein. Würde man der Interpretation von Post folgen, käme man zur Konsequenz, daß in dem Maße, wie die politische Emanzipation des Staates und des „Bürgers“ von der Religion durchgeführt ist, nach Marx jede Kritik der Religion entfiele, weil sie keinen Gegenstand fände und sich aufheben würde in Kritik von Staat und Gesellschaft.

Warum verwirft Marx in der „Judenfrage“ die theologische Kritik, die Lösung des Problems durch alleinigen Einsatz der Religionskritik? Hierin eingeschlossen ist auch die Frage nach den grundlegenden Differenzen zwischen B. Bauer und Marx. In „Die heilige Familie“ führt dieser dazu an: Die „absolute Kritik“ des Theologen B. Bauer verdrehte „... die ‚Judenfrage‘

dergestalt, daß sie die *politische Emanzipation*, um welche es sich in jener Frage handelt, nicht zu untersuchen brauchte, sondern vielmehr mit einer Kritik der jüdischen Religion und einer Schilderung des christlich-germanischen Staates sich begnügen konnte.“<sup>296</sup> Sie habe dies in der Person B. Bauers tun können, weil sie auf den religiösen Schein der Judenfrage [127] hereinfliege und in einer religiösen Frage nicht mehr als eine religiöse Frage erblickte. Dagegen bringt Marx in Anschlag: „Die *religiösen* Tagesfragen haben heutzutage eine *gesellschaftliche* Bedeutung. Von *religiösen* Interessen als *solchen* ist nicht mehr die Rede. Nur noch der *Theologe* kann glauben, daß es sich um die Religion als Religion handle.“<sup>297</sup>

Dabei, so Marx, habe man keineswegs bestritten, „... daß die Judenfrage auch eine *religiöse* Frage ist.“<sup>298</sup> Die Lösung Bauers wurde kritisiert, weil in ihr nur das religiöse Wesen der Judenfrage aber nicht der weltliche, reale Grund dieses religiösen Wesens begriffen wurde; weil das religiöse Bewußtsein als ein selbständiges Wesen bekämpft wurde; weil der Jude und im weiteren Sinn der Gläubige nur als Gegenstand der Theologie verstanden wurde; weil die Religion, darunter die jüdische, nicht als Produkt der bürgerlichen Gesellschaft, nicht als Glied der wirklichen Welt gefaßt wurde; weil der einzige Kampf, den Bauer gelten ließ, der Kampf gegen die religiöse Befangenheit des Selbstbewußtseins ist.

„Herr Bauer behandelte also die *religiöse* und *theologische* Frage in *religiöser* und *theologischer* Weise, schon darum, weil er in der ‚religiösen‘ Zeitfrage eine ‚*rein religiöse*‘ Frage sah.“<sup>299</sup>

Es ist also erstens das reale Verhältnis von Gesellschaft und Religion, das zwingt, letztere nicht als ein apartes, von den gesellschaftlichen Voraussetzungen losgelöstes, selbständiges Wesen zu fassen; zweitens: im damaligen Deutschland besaßen die religiösen Tagesfragen *unmittelbare* gesellschaftliche Bedeutung und schließlich drittens: die Frage, wie der Widerspruch zwischen einem Gläubigen – hier dem Juden – und dem unvollendeten christlichen Staat bzw. dem vollendeten, dem demokratischen und atheistischen Staat aufzulösen sei, mußte die Ebene der Kritik des religiösen Bewußtseins verlassen und zum Nachweis der Keimzellen von Religion in der bürgerlichen Gesellschaft führen.

Wie aber stellte sich die bisherige Religionskritik zu diesen genannten Anforderungen? Sie ignorierte das weltliche Wesen der religiösen Fragen, den gesellschaftlichen Boden des religiösen Bewußtseins und blieb mit ihrer Kritik in religiösen Ideen [128] stecken. Die Einsicht in das Wesen der politischen und menschlichen Emanzipation mußte ihr so notwendig versperrt bleiben. Die Forderung, von jener Religionskritik abzurücken zur Kritik von Politik und Gesellschaft, bedeutete für ein tatsächlich „kritisches“, d. h. materialistisches Verständnis der Religion, aus der Gesellschaftskritik die Religionskritik abzuleiten, nicht aber, jene abzustellen.

Nachdem Marx das Verhältnis von politischer und menschlicher Emanzipation und ihre Beziehung zur Religion umrissen hat,<sup>300</sup> hält er den Umstand fest, daß die politische Emanzipation von der Religion die private Religiosität der Menschen, die den Staat bilden, nicht ausschließt. So wie sich der Staat zur Religion, verhält sich der Mensch zu ihr. Die politische Befreiung von der Religion ist darum die Befreiung von einer „Schranke“ auf partielle Weise, auf einem Umweg, über einen Mittler – den Staat.<sup>301</sup>

Dabei teilt die „*politische* Erhebung des Menschen über die Religion ... alle Mängel und alle Vorzüge der politischen Erhebung überhaupt.“<sup>302</sup>

Im Ergebnis der politischen Emanzipation des Menschen von der Religion werde diese aus dem öffentlichen Recht in das Privatrecht verbannt; sie ist nicht mehr der „Geist des Staates“, sie ist zum „Geist der bürgerlichen Gesellschaft“ geworden. Im Staat verhalte sich der Mensch als Gemeinwesen – wenn auch in noch beschränkter Weise – als „Gattungswesen“ in Gemeinschaft mit anderen Menschen. Die Religion ist hingegen Ausdruck einer Sphäre des „bellum

omnium contra omnes“, des Egoismus: „Sie ist nicht mehr das Wesen der *Gemeinschaft*, sondern das Wesen des *Unterschieds*. Sie ist zum Ausdruck der *Trennung* des Menschen von seinem *Gemeinwesen*, von sich und den anderen Menschen geworden – was sie *ursprünglich* war.“<sup>303</sup>

Die politische Weise der Emanzipation von der Religion ist die „Zersetzung“ des Menschen in den religiösen Menschen und in den Staatsbürger.<sup>304</sup> Darum führt, so Marx, der Mensch im politischen Staat ein Doppelleben, nicht nur im Bewußtsein, sondern in der Wirklichkeit, Dies Doppelleben zerfällt in das Leben im „politischen Gemeinwesen“, worin sich der Mensch als Gemeinwesen gilt, und in das Leben in der bürgerlichen Gesellschaft, [129] „worin er als *Privatmensch* tätig ist, die andern Menschen“ und sich selbst „als Mittel betrachtet“, „Spielball fremder Mächte“ ist.<sup>305</sup>

Marx kann deshalb Religion und Staat in ihrer Beziehung zur Gesellschaft miteinander vergleichen: „Der politische Staat verhält sich ebenso spiritualistisch zur bürgerlichen Gesellschaft wie der Himmel zur Erde. Er steht in demselben Gegensatz zu ihr, er überwindet sie in derselben Weise wie die Religion die Beschränktheit der profanen Welt...“<sup>306</sup>

Der religiöse Mensch befindet sich nach Marx' Auffassung ungeachtet der Leistung der politischen Emanzipation deshalb in einem Konflikt. Es ist der Konflikt zwischen dem Bekenner einer besonderen Religion mit seinem Staatsbürgertum. Dieser Konflikt finde seine Wurzeln nicht in der Religion. Er ist deshalb auch keine religiöse Frage, sondern er reduziere sich auf die *weltliche* Spaltung zwischen dem politischen Staat und der bürgerlichen Gesellschaft. Marx gelangt zu dem Schluß: „Die Differenz zwischen dem religiösen Menschen und dem Staatsbürger ist die Differenz ... zwischen dem *lebendigen Individuum* und dem *Staatsbürger*. Der Widerspruch, in dem sich der religiöse Mensch mit dem politischen Menschen befindet, ist derselbe Widerspruch, in welchem sich der *bourgeois* mit dem *citoyen*, in welchem sich das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft mit seiner *politischen Löwenhaut* befindet.“<sup>307</sup>

Marx greift dann einen Gedanken auf, den er bereits in der Arbeit „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ entwickelt hatte. Es handelt sich um die Beziehung von Demokratie und Christentum.<sup>308</sup>

Er geht davon aus, daß nicht der „christliche Staat“, der das Christentum als seine Grundlage bekennt, der vollendete christliche Staat ist, „sondern vielmehr der *atheistische* Staat, der *demokratische* Staat, der Staat, der die Religion unter die übrigen Elemente der bürgerlichen Gesellschaft verweist.“<sup>309</sup> Solange der Staat sich nämlich als Theologe gibt, gelinge es ihm nicht, „in *weltlicher, menschlicher* Form, in seiner *Wirklichkeit* als Staat die *menschliche* Grundlage auszudrücken, deren überschwenglicher Ausdruck das Christentum ist.“<sup>310</sup> Er sei deshalb die christliche Verneinung des Staates.<sup>311</sup> Der unvollendete [130] Staat erklärt die Religion zu seiner Grundlage wegen des Mangels, der in seiner „besonderen Existenz“ liege. Hier wird die Religion zur unvollkommenen Politik. Die Religion muß den Staat vervollständigen. Dieser verhält sich politisch zur Religion und religiös zur Politik. In ihm herrschen gläubige Beziehungen und der „religiöse Geist ist also noch nicht wirklich verweltlicht“<sup>312</sup>. Letzteres geschehe erst im demokratischen Staat. Auch dieser zähle die Religion zu seinen Voraussetzungen – sie ist eine Seite der geistigen Voraussetzungen. Daß er dies tut, liegt im Mangel des allgemeinen Wesens dieses Staates. Darin zeige sich die Unvollkommenheit der „vollendeten Politik“ in der Religionsfrage, d. h. die Unmöglichkeit, mit den Mitteln des Staates und der Politik den „bourgeois“ von der Religion zu emanzipieren. Dennoch: „Der demokratische Staat, der wirkliche Staat, bedarf nicht der Religion zu einer politischen Vervollständigung. Er kann vielmehr von der Religion abstrahieren, weil in ihm die menschliche Grundlage der Religion auf weltliche Weise ausgeführt ist.“<sup>313</sup> Das heißt aber auch, daß die Glieder des vollendeten Staates religiös sind: „durch den Dualismus zwischen dem individuellen und

dem Gattungsleben, zwischen dem Leben der bürgerlichen Gesellschaft und dem politischen Leben, religiös, indem der Mensch sich zu dem seiner wirklichen Individualität jenseitigen Staatsleben als seinem wahren Leben verhält, religiös, insofern die Religion hier der Geist der bürgerlichen Gesellschaft, der Ausdruck der Trennung des Menschen vom Menschen ist.“<sup>314</sup>

Diese Aufspaltung, diese Verdoppelung des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft, der sich zum Staat als zu etwas Jenseitigem verhält und es als sein „wahres Leben“ anschaut, worin die Trennung des Menschen vom Menschen, die Aufspaltung in die Privatinteressen überwunden scheint, äußert sich auch in der Religion, die eben geistiger Ausdruck jener Zerrissenheit ist. Religion ist mit der bürgerlichen Gesellschaft unauflöslich verbunden, weil diese eben jenen [131] Mangel hervorbringt, dessen Ausdruck sie ist. Weder dieser Mangel noch die bürgerliche Gesellschaft, noch die Religion können deshalb durch die politische Emanzipation überwunden werden.

Marx unterscheidet dabei zwischen dem religiösen Charakter der Glieder des Staates und seinem christlichen Charakter: „Christlich ist die politische Demokratie, indem in ihr der Mensch, nicht nur ein Mensch, sondern jeder Mensch, als *souveränes*, als höchstes Wesen gilt, aber der Mensch ... wie er durch die ganze Organisation unserer Gesellschaft verdorben, sich selbst verloren, veräußert, unter die Herrschaft unmenschlicher Verhältnisse und Elemente gegeben ist...“<sup>315</sup> Im unvollendeten christlichen Staat gilt dagegen nicht der Mensch, sondern der König als göttliches, von anderen Menschen unterschiedenes Wesen.

#### **IV.2. Religion – das „Opium des Volks“**

Immer wieder und seit geraumer Zeit zieht sich theologische Kritik an der Religionsauffassung von Marx auf das Argument zurück, diese lasse Originalität vermissen und sei blendend aufgemachte Wiederholung von ihm aufgegriffener Gedanken.<sup>316</sup> Wohl keiner anderen These seiner Religionskritik wird dies so massiv und hartnäckig unterstellt wie jener, die Religion als „Opium des Volks“ bestimmt.<sup>317</sup> Von ihr kann mit Recht gesagt werden, daß sie in der marxistischen Literatur, im öffentlichen Bewußtsein wie auch in den Marx-Rezeptionen von Theologen eine außerordentlich weite Verbreitung gefunden hat.

Lenin bezeichnete sie bekanntlich als den „Eckpfeiler der ganzen Weltanschauung des Marxismus in den Fragen der Religion.“<sup>318</sup>

[132] Auch in der gegenwärtigen marxistischen Literatur wird diese Bestimmung immer wieder zitiert.<sup>319</sup> Einer solchen nachdrücklichen Würdigung könnten scheinbar zwei Argumente entgegengehalten werden. Marx selbst hat sich zu dieser Bestimmung nicht mehr nachweisbar geäußert. Aus einem Brief an L. Feuerbach aus dem Jahre 1844 geht hervor, daß er dem ganzen Artikel „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, der diese Definition enthält, keine allzu große Bedeutung beimißt.<sup>320</sup> In späteren Rückblicken auf ihren theoretischen Werdegang würdigen und erwähnen Marx und Engels u. a. Marx' Arbeit an der „Rheinischen Zeitung“, die Arbeit aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“, „Zur Judenfrage“ und auch „Die Heilige Familie“; nur einmal indirekt die „Einleitung“.<sup>321</sup>

Diese Tatsache ist nun zwar nicht uninteressant, eine schlagende Widerlegung der behaupteten Bedeutung der „Einleitung“ und der hier gegebenen Definition ist das aber nicht. Denn Ähnliches könnte auch über die Würdigung der „Ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ und der Feuerbach-Thesen“ angeführt werden. Auch hierzu sind diesbezügliche Äußerungen von Marx und Engels relativ sparsam.

Ein zweiter Einwand könnte auf die „theoretische Unschärfe“ der zur Diskussion stehenden Religionsbestimmung verweisen. So bedeutet ja das Wort „Opium“ keine philosophische Kategorie und auch keinen Begriff der Religionswissenschaft oder einer anderen Gesell-

schaftswissenschaft. Das erschwert, so ließe sich bemerken, die Interpretation beträchtlich und gebe unterschiedlichen Deutungen Raum. Ein theoretischer „Eckpfeiler“ dürfe aber solche Unbestimmtheiten nicht aufweisen.

Dennoch lassen sich zur Verteidigung der Definition zumindest zwei Argumente anführen, Auch „schärfere“ kategoriale Bestimmungen und Definitionen im Marxismus verhindern nicht die Entstellung ihres Inhalts durch bürgerliche [133] Autoren, weil diese natürlich von entgegengesetzten ideologischen Positionen herangehen. In der marxistischen Literatur gibt es zu vielen marxistischen Kategorien einen ganz normalen Meinungsstreit.

Zweitens: Der Inhalt der jeweiligen Definition ist nur verständlich, wenn sie im textlichen Zusammenhang untersucht wird, und der ist in der „Einleitung“ ohne Zweifel dafür ausreichend und aufschlußreich.

So ist auf den ersten Blick die Definition „Religion ist Opium des Volks“ ohne theoretische Tücken, weil auch im alltäglichen Bewußtsein die Funktion des Opiums als Rausch- und Betäubungsmittel gut bekannt ist.<sup>322</sup> Im damaligen öffentlichen Bewußtsein fand das Wort „Opium“ insbesondere durch den chinesischen „Opiumkrieg“ weite Verbreitung. Dennoch ist diese Definition weitaus inhaltsreicher als man bei oberflächlicher Betrachtung annehmen könnte. Fakt ist: Es wird hier eine Definition gegeben. Definiert wird eine bestimmte, und zwar eine wesentliche Funktion der Religion. Marx betont dabei ein anderes Moment als später Engels, dessen Definition der Religion ebenfalls Wesentliches derselben erfaßt.<sup>323</sup>

Die Studien zur Geschichte verschiedener Religionen, die Auswertung historischer und ethnologischer Arbeiten sowie der vergleichenden Mythologie zur Entstehung des Alten Testaments, der islamischen Religion u. a. ermöglichten Engels, den erzielten Erkenntnisfortschritt in den Religionsbegriff einzubringen.

Es belegt die theoretische Fruchtbarkeit der Religionsauffassung von Marx aus der „Einleitung“, daß ungeachtet des reichhaltigen und umfangreichen Materials, auf das Engels sich stützen konnte, dies in einem Begriff fixiert wurde, ohne daß der Religionsbegriff von Marx aus dem Jahr 1843 damit theoretisch veraltet, korrigiert oder gar widerlegt worden war. Das heißt natürlich nicht, daß von dem durch Engels eingebrachten Erkenntniszuwachs abgesehen werden kann.

[134] Fakt ist: Der Religionsbegriff von Marx aus dem Jahre 1843 kann nicht als einseitig oder gar spekulativ abgezeichnet werden. Das Allgemeine, das Marx als Ergebnis seiner bis dahin betriebenen philosophischen und historischen Studien festhalten kann, ist, daß jede Religion phantastisch verkehrtes menschliches Selbstbewußtsein ist, worin die gesellschaftlichen Verhältnisse konkreter gesellschaftlicher Individuen ausgedrückt sind. Als solches ist Religion die allgemeine und populäre Theorie dieser Welt und ihre moralische Sanktion.

Auf zwei soziale Funktionen in der bisherigen Entwicklung der Religion macht Marx besonders aufmerksam – auf die Trost- und Protestfunktion. In beiden Fällen fehlt den sozialen Trägern des religiösen Trost- und Protestbewußtseins das Wissen um ihre eigene historische Stellung und historisch mögliche Aufgabe. Gefühl und Empfinden sozialer Ungerechtigkeit in dieser Form entsprachen sicher den jeweils vorhandenen historischen Bedingungen und Möglichkeiten. Verglichen mit der revolutionären Theorie des Marxismus ist Religion Opium des Volks. Kriterium und Maßstab dieser Einschätzung sind die jeweiligen Möglichkeiten zur revolutionären Umgestaltung der Gesellschaft, wozu eine wissenschaftliche Theorie und ein seiner historischen Stellung bewußtes soziales Subjekt Voraussetzung sind.

Durch die in der Folge durchgeführten ökonomischen und historischen Studien werden diese Zusammenhänge durch Marx weiter theoretisch umrissen und aufgehellte. Der Opium-

Vergleich ist die schlagende und anschauliche Pointe der vorangehenden Bestimmungen der Religion durch Marx in der „Einleitung“. Religion ist nicht das Werk von geistigen Manipulatoren, von Betrügern, wie es die Vertreter der „Betrugshypothese“ für ausgemacht hielten. Nach ihrer Sicht wäre Religion Opium *für* das Volk. Religion war damit vorrangig als geistiges Phänomen ohne gesellschaftlich-materielle Grundlage charakterisiert.<sup>324</sup> [135] Dagegen ist in der Formulierung von Marx der Erkenntnis Ausdruck gegeben, daß Religion nicht vorrangig durch priesterlichen Betrug entsteht.

Religion ist nach dieser und nach anderen Bestimmungen von Marx und Engels auch nicht die Ideologie einer bestimmten Klasse, deren ideologische Wortführer diese auf die unterdrückten Klassen und Schichten erst zu übertragen hätten.<sup>325</sup> Dies ist vielmehr ein Mechanismus, der gewöhnlich für die Manipulierung der ausgebeuteten Klasse durch die Ideologie der Herrschenden gilt. In diesem Sinne ist bürgerliche Ideologie Opium für das Volk. Auch gegenwärtig ist Religion nicht schlechthin mit bürgerlicher und antisozialistischer Ideologie identisch. Sie kann gewiß bürgerliche und kleinbürgerliche Auffassungen aber auch politisch und weltanschaulich progressive Auffassungen aufnehmen. Es war bisher nicht zu beobachten, daß unter kapitalistischen Bedingungen bedeutende Teile der bürgerlichen Klasse zum Marxismus und Sozialismus übergegangen wären. Warum sollten sie auch ihr erstes Interesse, das an die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen gebundene Profitstreben, aufgeben? Anders aber bei christlichen Arbeitern und Bauern, bei Priestern und Theologen.<sup>326</sup>

In diesem Zusammenhang taucht die Frage auf, ob aus diesen u. a. Erwägungen an der Bestimmung der Religion als Opium des Volkes festgehalten werden könne.<sup>327</sup> Sicher ist das Überprüfen von Begriffen am fortgeschrittenen Erkenntnisstand notwendig und legitim. Mit welchen Argumenten wird aber nun von Theologen diese Bestimmung von Marx attackiert?<sup>328</sup>

Gollwitzer wirft dem Vergleich der Religion mit Opium mangelnde Unterscheidung zwischen opiaten und mobilisierender Funktion von Religion vor: „Die Junghegelianer und Marxisten (! B. S.) haben, an der primitiven Entgegensetzung ‚Widerstand *oder* Ergebung‘ interessiert, die Verbindung ‚Widerstand *und* Ergebung‘ (Bonhoeffer), die eine [136] so unabsehbare Bedeutung für das menschliche Leben hat und in der sich das eigentliche Wesen des Glaubens ausdrückt, nie würdigen können; so hatten sie auch kein Auge für die lebensnotwendige Milderung und Humanisierung, die – wohl zu unterscheiden von der dumpfen Passivität der Apathie und der Verzweiflung – von dieser Glaubenshaltung her in den irdischen Lebenskampf eingeführt wird.“<sup>329</sup> Gollwitzer hier folgen, heißt glauben, Religion führe generell über Passivität, Apathie und Verzweiflung hinaus, sei über alle Kritik dann erhaben, wenn sie „lebensnotwendige Milderung und Humanisierung in den Lebenskampf“ einbringe. Was soll gemildert werden, individuelle Not oder soziales Elend, oder beides? Was außer Seelsorge und charitativen Maßnahmen kann Kirche anbieten? Und warum soll nur gemildert werden, während die Beseitigung der sozialen Not ausgeklammert bleibt bzw. in Frage gestellt wird?

Hat dies nicht die Tendenz, gesellschaftliche Widersprüche zu harmonisieren und ihre Lösung, die die Aktivität des gesellschaftlichen Subjekts erfordert, in der Praxis auszuschließen? Daß Gollwitzer eben dies hier im Auge hat, belegt seine zustimmende Haltung zur Äußerung eines ceylonesischen Christen: „Das Evangelium gibt dem Lebenskampf seine Bedeutung und verweist ihn gleichzeitig an die zweite Stelle... Dem Brot wird die Bedeutung gegeben, als Hilfe zu wahren Leben zu dienen, und der Kampf um das Brot ist von der Bitterkeit befreit, die er bewirken kann. Es ist wahr, daß die Religion Opium für die Massen ist; denn echte Religion bringt das Verlangen nach Rache zur Ruhe.“<sup>330</sup>

Wenn Gollwitzer bei der Verteidigung seiner Auffassung auf den protestantischen Theologen Bonhoeffer verweist, so ist dies kein Zufall, haben dessen theologische Auffassungen doch seit 1945 einen bedeutenden Einfluß auf den gegenwärtigen Protestantismus.<sup>331</sup>

[137] An ihm orientieren sich häufig politisch progressive Christen. Es kann jedoch nicht übersehen werden, daß es sich bei Bonhoeffer um *eine* Richtung innerhalb des gegenwärtigen Protestantismus handelt. Die Frage, inwieweit sie den Rahmen theologisch-akademischer Diskussionen übersteigt und die Glaubenshaltung breiter christlicher Kreise reflektiert bzw. beeinflusst, läßt sich hier nicht zuletzt auch wegen Mangels an religionssoziologischen Untersuchungen zu diesem Sachverhalt nicht beantworten. Eines ist indes sicher: In sozialistischen wie auch in kapitalistischen Ländern beteiligen sich zahlreiche Christen aktiv an der Lösung gesellschaftlicher Fragen im Sinne des gesellschaftlichen Fortschritts. Christ sein muß nicht generell beißen, der „Welt“ abgewandt, passiv oder gleichgültig gegenüberzustehen und sich in die „Innerlichkeit“ zurückzuziehen, wenngleich auch diese Tendenz durchaus noch wirksam ist.<sup>332</sup>

Jede Diskussion über die Opium-Analogie ist nur dann fruchtbar, wenn nicht am formalen Vergleich von Opium und Religion festgehalten wird, sondern der theoretische Inhalt dieser Bestimmung erschlossen und das ideengeschichtliche Umfeld in die Erörterung einbezogen werden. Zu entscheiden wäre, ob die genannte Analogie *den* Religionsbegriff von Marx und des Marxismus enthält oder ob hier nur eine wesentliche Funktion der Religion erfaßt werden sollte. Keinen Zweifel gibt es hinsichtlich der Klärung dies Zusammenhangs von Gesellschaft und Religion: Die gesellschaftlichen Bedingungen lassen Religion als entfremdetes Selbstbewußtsein und Selbstgefühl des Menschen entstehen.

Gegen die Interpretation, wonach in der bewußten Analogie der Begriff und *die* Definition der Religion enthalten seien, spricht ein Vergleich dieser mit anderen Bestimmungen, die im gleichen Text enthalten sind. Religion gilt Marx als Selbstbewußtsein und Selbstgefühl, als verkehrtes Weltbewußtsein, als allgemeine Theorie der Welt, als ihre [138] moralische Sanktion, als Trost und Rechtfertigung, als phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, als Ausdruck des Elends und als Protest gegen das wirkliche Elend.<sup>333</sup> Insofern diese Formen religiöser Äußerung verbunden sind mit sozialer und politischer Gleichgültigkeit, Passivität, mit Verzicht auf die „Verwirklichung des menschlichen Wesens“, einer pessimistischen Einstellung hinsichtlich der Möglichkeiten des sozialen und geistig-kulturellen Fortschritts und wird dies aus religiösen Ideen begründet, dann ist die opiate Funktion nicht eine aparte, von allen anderen Momenten der Religion unabhängig, sondern das Allgemeine, das allen anderen religiösen Äußerungen eigen ist. Selbst der religiöse Protest gegen das „wirkliche Elend“ kann einen opiaten Zug annehmen, wenn er in Form von Gleichgültigkeit, Verachtung, Teilnahmslosigkeit gegenüber der gesellschaftlichen Produktions- und Lebensweise des Menschen auftritt.

Genau diese gesellschaftliche Funktion der Religion wird durch die Definition der Religion als Opium hervorgehoben. Marx ging es nicht allein darum, festzuhalten, daß Religion verkehrtes Bewußtsein ist, sondern er zielte auf die gesellschaftlich relevante praktische Bedeutung der Religion. Damit war die entscheidende Differenz von Religion zur „kritischen Theorie“ aufgerissen. Konnte diese durch ihre radikale Kritik der bürgerlichen Gesellschaft bzw. der Verhältnisse in Deutschland dem Proletariat die Theorie werden, die für dessen soziale Emanzipation notwendig war und somit in materielle Gewalt umschlagen, hatte das Christentum in der bürgerlichen Gesellschaft die revolutionäre Rolle, die es nach Marx durch die protestantische Revolte gegen den Katholizismus einst in gewissem Maße spielte, verloren.

Der in der Definition fixierte Religionsbegriff von Marx enthält alle die genannten Bestimmungen, obwohl sie aus der Opium-Analogie, nimmt man diese isoliert, nicht hervorgehen. Aber nur dann, wenn die Analogie nicht formal und [139] philologisch interpretiert wird, erschließt sich die Definition und enthüllt den von Marx verfolgten Zweck.

Weiter zu diskutieren ist sicher die Frage, ob und wenn ja, inwieweit auch jene Äußerungen religiösen Glaubens, die nicht in Weltflucht und Passivität münden, sondern sich z. B. in dem von Radzimanowski beschriebenen und auch durch Christen im Sozialismus vorgeb-

lich religiös begründeten aktivem Eintreten für den gesellschaftlichen Fortschritt an der Seite und im Bündnis mit Marxisten niederschlagen, opiaten Charakter besitzen, Opium des Volkes sind.

Das Argument, Religion sei Protest, Hoffnung und Humanismus und stünde deshalb dem Marxismus nahe und sei eben nicht Opium des Volkes, hat in der marxistischen Literatur vielfältige Kritik erhalten und ist zu Recht als Versuch einer Revision der marxistischen Religionsauffassung, als Überziehung und Vereinseitigung bestimmter Momente der Religion und als theoretisch falsch und politisch irreführend abgewiesen worden.<sup>334</sup>

### **IV.3. Die These vom „Versagen der Kirche“ oder die „empirischen Wurzeln“ des Atheismus bei Marx**

Sowohl bei den theologischen Bemühungen um eine Entschärfung der Religionsauffassung von Marx wie bei dem Versuch, zu einer ihren ideologischen Bedürfnissen gemäßen Interpretation der Säkularisierung zu gelangen, übt diese These vom Versagen des Christentums eine gewichtige Funktion aus.<sup>335</sup> Ich werde hauptsächlich auf ihre Funktion in der theologischen Marx-Kritik eingehen, wird doch hier versucht, mit dieser These die Frage nach den Ursachen der Religionskritik, bzw. des Atheismus in den Arbeiten von Marx zu beantworten.

Auch der schon zitierte Gollwitzer bedient sich ihrer in einer Argumentation. Er ist der Meinung, daß es eben das [140] Versagen der Kirche wie auch der Gemeindemitglieder gewesen sei, das die „praktischen Wurzeln“ für den Atheismus im Denken von Marx legte. Da zu den „letzten Wurzeln“ des Atheismus auch die Marxsche These von der „Selbsterlösung des Menschen“ zu rechnen sei, erklärt der Theologe zu den Ursachen des Atheismus bei Marx, daß sie „... entgegen der offiziellen Behauptung – nicht theoretisch, nicht ‚wissenschaftlich‘, sondern praktisch (sind). Der Atheismus ist Postulat: Gott kann nicht sein, weil seine Existenz die Selbsterlösung ausschliesse ...“.<sup>336</sup>

Der Theologe Gollwitzer meint mit der „Selbsterlösung“ den Gedanken Marx’ vom Werden des Menschen durch sich selbst. Da er diesen Prozeß ganz richtig als einen praktischen Prozeß und nicht etwa als „Selbsterlösung des menschlichen Selbstbewußtseins“ faßt, kann sich Gollwitzer damit nur auf den Materialisten Marx beziehen und nicht etwa auf den Marx der Doktordissertation.

Nun ist freilich „Selbsterlösung“ kein marxistischer, sondern ein theologischer Begriff, der sich inhaltlich von der Auffassung vom Werden des Menschen durch sich selbst, d. h. durch seine Arbeit, grundlegend unterscheidet. Ihren atheistischen Gehalt, den Gollwitzer ihr mit Recht zuspricht, bezieht diese Auffassung durch die Erklärung der menschlichen Gesellschaft aus der Tätigkeit des Menschen. Die „Arbeitshypothese Gott“, die auch in der Gegenwart noch immer von theologischen Ideologen zur Erklärung und „Sinnegebung“ dieses Prozesses strapaziert wird, hatte Marx als Voraussetzung nicht nötig. Er stützte sein Menschenbild und seine Geschichtsauffassung zu dieser Zeit auf die Ergebnisse seiner philosophischen Kritik an Hegel, an Feuerbach und auf die Ergebnisse aus dem Studium der „empirischen Voraussetzungen“ der gesellschaftlichen Entwicklung. Keineswegs setzte er etwa die Kritik an der Gottesvorstellung als Voraussetzung seiner Geschichtsauffassung ein. Ein solches methodisches Vorgehen wurde von ihm als unwissenschaftlich abgelehnt.

[141] Das obengenannte Postulat, das Gollwitzer Marx unterstellt, war gerade eine Auffassung, die Marx mehrfach als grundsätzlich falsch kritisiert und abgelehnt hatte. Diese Denkweise als eine selbst noch religiöse Denkweise sei überholt durch die Erkenntnis der wirklichen Bedingungen geschichtlicher Veränderung. Das bedeute jedoch nicht, daß diese Denkweise wie auch die Gottesvorstellung die Selbstverwirklichung des Menschen und die

geschichtlichen Umwälzungen verhindern, also ausschließen könnte, wie Gollwitzer ja unterstellt hatte.

Zu bemerken ist schließlich noch, daß Marx in seiner Religionsauffassung Gott keineswegs bezweifelt. Er zweifelt auch nicht *an* Gott, das vermag nur, wer ihn, gleichwie existent, glaubensmäßig anerkennt bzw. dessen Existenz als möglich annimmt. Marx konnte dagegen überzeugend nachweisen, daß für eine wissenschaftliche Religionsauffassung nicht der Zweifel an Gott, sondern die Frage nach den historischen Bedingungen im Mittelpunkt steht, die zur Projektion einer Gottesvorstellung im menschlichen Bewußtsein führen. Dennoch könnte Gollwitzer zugestimmt werden, wenn er, um die Herausbildung des Atheismus bei Marx zu erklären, den „praktischen“ und „empirischen Wurzeln“ die Priorität zuerkennen würde. Nicht nur die Religionskritik von Marx, sondern der Marxismus insgesamt hatten die Herausbildung des Proletariats in der bürgerlichen Gesellschaft zur Voraussetzung. Doch nicht diese in der Tat entscheidenden sozialen Wurzeln hat Gollwitzer im Auge. Er sieht die praktischen Wurzeln des Atheismus im sogenannten „Versagen der Kirche“ gegenüber der sozialen Frage angelegt. Und auch in der Gegenwart würden sich die Kirchen zwar stärker für progressive Bewegungen engagieren, aber nicht aus sich heraus, mit Eigenständigkeit, sondern dies sei der „Zug der Zeit“. Trotzdem würde die Kirche durch ihr Verhalten in vielen Fragen der marxistischen Religionskritik recht geben.<sup>337</sup> Unter um die Zukunft der Kirche besorgten Christen ist [142] diese Überlegung weit verbreitet. Schon vor Jahrzehnten gab es gleichlautende Äußerungen: „Als das Proletariat vor hundert Jahren die Augen aufschlug und zum Bewußtsein seiner selbst erwachte, war es nicht so, daß Christus hochmütig verworfen wurde; es war vielmehr so, daß Christus sozusagen gar nicht da war. Christus war unsichtbar und unhörbar.“

Machen wir uns nur schonungslos klar: *so* entstand der Marxismus. In den Irrtum verfielen die Marxisten, die größere Schuld hatten die Christen... Die Last des proletarischen Unglaubens liegt auf Schultern. Dieser Unglaube trennt uns nicht von diesen Menschen, sondern er bindet uns geradezu an sie.“<sup>338</sup>

Die Pointe: Ursache des Marxismus wie des Atheismus ist das unnötige Versagen der Kirche, die den Zug der Zeit zu spät erkannt habe. Weil das Proletariat kurzschlüssig die Praxis der Kirche mit dem Anliegen und dem Wesen des Christentums identifiziert habe, sei es dem Irrtum des Marxismus verfallen. Die illusionäre Hoffnung dieses verzogenen Geschichtsbildes drückt sich in der Erwartung aus, durch eine größere Aufgeschlossenheit der Kirche den „Zeichen der Zeit“ gegenüber ließe sich dieser „Unfall der Geschichte“ im Nachhinein reparieren.

Diese selbstzerstörerische Haltung der eigenen Geschichte gegenüber ist primär nicht das Ergebnis einer aus historischem Verantwortungsgefühl vollzogenen theologischen Neubesinnung. Ursache sind die bedeutenden Fortschritte der Säkularisierung und die bisher durch nichts aufzuhaltende Ausbreitung des Marxismus. Beides nimmt in den Augen so mancher Theologen bedenkliche Formen an.

Bei der Interpretation dieser Prozesse wird von Theologen nach solchen Argumenten gesucht, die der Kirche und dem christlichen Glauben die historische Perspektive erhalten können.

Diesem Anliegen sind viele Bemühungen untergeordnet, beginnt man doch in der Kirche zu ahnen, daß es sich um die [143] Frage eines historischen Überlebens handelt. Sind dafür Zugeständnisse an die Marxisten und Selbstkritik notwendig, wird dieser Preis gezahlt.

Auch wenn die Suche nach neuen Argumenten ihrem Wesen nach als Versuch einer Anpassung an die veränderten gesellschaftlichen Bedingungen gewertet wird, sind diese Argumente von uns in der Begegnung und in der Auseinandersetzung mit Christen ernstzunehmen. Neben der Analyse ihres theoretischen Gehaltes geht es besonders um die Frage, ob und welche Kon-

sequenzen sich aus ihnen für die Gestaltung der Zusammenarbeit von Marxisten und Christen ergeben. Ein solches Herangehen gilt m. E. auch für die These vom Versagen der Kirche.

Ihre Analyse führt zum Resultat, daß sie in erster Linie Ausdruck der egoistischen Sonderinteressen der Kirche ist. Die Befürchtung eines weiteren Rückganges des kirchlichen Einflusses und nicht die Sorge um die Lösung der sozialen Widersprüche und um die Verbesserung der sozialen Lage des Proletariats sind ihr alles andere überdeckendes Motiv. Die Orientierung auf die sozialen Fragen erscheint hier als Mittel, die Stärkung der Position der Kirche als Ziel. Vom Standpunkt der Kirche ist das durchaus konsequent. Ihre entscheidende Aufgabe sieht sie nun einmal darin, die Menschen „zum Glauben zu führen“ und das „Wort Gottes“ zu lehren und zu verbreiten.<sup>339</sup>

Wenn also vom Versagen gesprochen wird, dann doch offensichtlich deswegen, weil die Kirche durch ihr politisches und ideologisches Bündnis mit der Bourgeoisie und durch eine vordergründige geistige Ausrichtung auf das „Jenseits“ sich selbst bei der Erfüllung ihrer selbst gestellten Aufgaben behinderte.

Beklagt und kritisiert werden also sowohl die einseitige politisch-ideologische Bindung an die im Kapitalismus herrschende Klasse und die Vernachlässigung des „Diesseits“. Beides soll nun geändert werden.

[144] Sicher kann diese Orientierung von Marxisten unterstützt werden, ohne dabei ihre Widersprüchlichkeit und Kompliziertheit zu übersehen. Dennoch kann die Formel vom Versagen nicht akzeptiert werden, ohne auf ein weiteres Problem hinzuweisen. Der Terminus „Versagen“ ist m. E. ungeeignet, wenn damit unterstellt werden soll, daß der Kirche bei etwas mehr Klugheit oder Verantwortungsbewußtsein ein alternatives Verhalten möglich gewesen wäre. Die Kirche in Deutschland hat im 19. Jahrhundert nicht versagt und auch in der Gegenwart kann man nicht unbedingt von Versagen sprechen. Sie hat sich so verhalten, wie es durch die in ihr wirkenden politisch kontrahierenden Kräfte möglich und bedingt war. Die politische und ideologische Orientierung der Kirche ist ja letztlich der Ausdruck der außerkirchlichen wie innerkirchlichen Konstellation der politischen Kräfte.<sup>340</sup> Die Frage nach dem politischen Standort der Kirche, ihrer Repräsentanten und Mitglieder hat an Bedeutung gewonnen, seitdem sich viele Christen für die Orientierung auf das „Diesseits“ ausgesprochen haben. Es gibt Christen, die die einstige verhängnisvolle einseitige politische Orientierung der Kirche an den Interessen der Ausbeuterklassen aufgeben wollen – nur ist gegenwärtig und in Zukunft das Bekenntnis zum sozialen Engagement mit Überparteilichkeit kaum zu vereinbaren. Auch die Christen müssen sich politisch entscheiden. Nicht zuletzt stellt sich die Frage, wie sich Kirche und Christen in den sozialen Auseinandersetzungen unserer Zeit weltanschaulich und theoretisch orientieren. Zu vielen entscheidenden Fragen lassen sich im Christentum keine oder widersprüchliche Aussagen finden. Das Christentum selbst ist nicht in der Lage, eine wissenschaftliche Gesellschaftsanalyse zu geben. Wer das fordert, verläßt den Boden der Religion und stellt eine nichtkirchliche Aufgabe. *Deswegen akzeptieren heute mehr denn je progressive Christen partielle Aussagen und Theorien des Marxismus-Leninismus.*<sup>341</sup>

[145] Die Konzeptionen des religiösen Sozialismus und die kirchlichen Soziallehren sind dazu nicht in der Lage, wie ihre im Ganzen praktische Wirkungslosigkeit nachhaltig unterstreichen.

Somit ist die Formel vom historischen Versagen eher auf das politische Verhalten der Kirche und der Christen in der Gegenwart anzuwenden. Heute gibt es tatsächlich auch für die Kirche mehrere Möglichkeiten, sich zu entscheiden. So können Theologen wie Laien in dem ihnen möglichen Rahmen die progressiven Kräfte bei der gesellschaftlichen Entwicklung und im

Kampf um die Erhaltung des Friedens unterstützen, freilich ohne ihnen gegenüber einen politischen oder weltanschaulichen Führungsanspruch anzumelden.

Es wird hier nicht behauptet, daß in einem solchen historischen Zeitraum unter komplizierten Bedingungen seitens der Kirche alle Fehler und Irrtümer vermeidbar waren. Fehler und Irrtümer, das zeigt auch die Geschichte der kommunistischen Bewegung, lassen sich nicht immer verhindern. Berechtigt ist die Kritik, weil durch Wesen, Struktur und Funktion von Religion und Kirche ihre Dienstbarkeit für reaktionäre oder konservative Gruppen oder Klassen als permanente Möglichkeit ausgewiesen wird. Der Kampf zwischen verschiedenen Klassenkräften innerhalb der Kirche ist eine bestimmende Tendenz ihrer bisherigen Geschichte. Selbst der schon erwähnte protestantische Theologe Bienert muß die von Marx angeprangerte Klassengebundenheit der Kirche, ihre Verteidigung der Rolle und Funktion der ausbeutenden Klasse zugeben. Nur, so meint Bienert, dieses Verhalten von Kirche wie von Christen müsse als „Abweichung“ vom wahren Christentum bezeichnet werden, es sei ein temporäres Versagen gewesen.<sup>342</sup> Weil nun Marx übersehen hätte, so meint Bienert, daß das kritikwürdige Verhalten der Kirche nur Ausdruck einer zeitweiligen Abweichung vom wahren Christentum gewesen sei, müsse seine [146] übereilte Schlußfolgerung, wonach die Kirche ihre Existenzberechtigung verloren habe, abgewiesen werden. Nicht die Soziallehren, sondern „Menschen haben versagt, die Christen sein wollten oder zu sein vermeinten.“ Sowieso wären die sozialen Prinzipien des Christentums „... sittlich, etwas wesentlich höheres als das praktische Verhalten des Christen.“<sup>343</sup> Das Anliegen der Bibel sei außerdem nicht die Rechtfertigung, sondern die Kritik an den Verhältnissen und der Aufruf zur Überwindung von Unrecht. „Nicht erst in einem Leben nach dem Tode, ‚im Himmel‘ will Gott das Unrecht beseitigt wissen.“<sup>344</sup>

Auch Bienert verfolgt mit seinen Argumenten das Ziel, die wenig glanzvolle und zahlreichen Theologen heute peinliche Rolle der Kirche in der Geschichte damit zu entschuldigen, daß ihre Repräsentanten das „wahre Christentum“ entstellten hätten. Merkwürdig ist doch aber dann die Tatsache, daß sich sowohl in der protestantischen wie auch in der katholischen Theologie die Meinungen darüber, welches denn die wahren Auffassungen des Christentums über Glaube, Gesellschaft u. a. sind, ständig geändert haben und einander widersprechen.<sup>345</sup> Die Hoffnung mancher Theologen, daß sich der „wahre christliche Glaube“ in der Praxis zu beweisen und zu bestätigen habe, wird von Bienert arg enttäuscht. Die Praxis, so Bienert, sei sittlich minderwertiger als die Prinzipien und das Versagen der Christen müsse dabei immer einkalkuliert werden.

Im übrigen ist die vorlaute Mahnung Bienerts: „Karl Marx hätte beachten müssen, daß biblische Lehre und kirchliche Praxis auseinanderklafften“<sup>346</sup>, höchst unangebracht. Zu eben diesem Widerspruch zwischen christlicher Theorie und Praxis schrieb Marx im Jahre 1842: „... straft nicht jeder Augenblick eures praktischen Lebens eure Theorie Lügen? Haltet ihr es für Unrecht, die Gerichte in Anspruch zu nehmen, wenn ihr übervorteilt werdet? Aber der Apostel schreibt, daß es Unrecht sei... es ist euch gesagt, daß dieser Zeit Leiden der künftigen Herrlichkeit nicht wert [147] sei, daß die Passivität des Ertragens und die Seligkeit in der Hoffnung die Kardinaltugenden sind.“<sup>347</sup> Bekanntlich enthält das Evangelium zahlreiche sich widersprechende Behauptungen und Forderungen. Welche den Theologen als die maßgeblichen galten und in der kirchlichen Praxis realisiert werden sollten, war immer von den gesellschaftlichen Bedingungen abhängig. Deshalb kann nicht übersehen werden, daß das Auseinanderfallen von Theorie und Praxis nicht absolut gewesen ist. Nicht absolut, weil die Religion durchaus eine massenwirksame Macht gewesen ist, eine Macht, die die Massen ergriff in der Form des opiaten Trostes und des opiaten Protestes, über große Zeiträume durchaus erfolgreich als Ideologie der demutsvollen Unterwürfigkeit wirkte und die „Tugenden der Canaille“ predigte. Marx unterzog die sozialen Prinzipien des Christentums in seiner Polemik mit dem preußischen Konsistorialrat Franz von Duesberg eben dieser Wirkung wegen einer harten Kritik. Hier fielen Theorie und Praxis keineswegs auseinander.<sup>348</sup>

Auf der Suche nach den Ursachen für das „historische Versagen“ des Christentums im 19. Jahrhundert gelangt Bienert zu dem Ergebnis, daß nicht das Christentum, sondern das „... Eingebundensein des Christentums in das geistige und materielle Geflecht der damaligen Gesellschaft“ zur Rechtfertigung der Unterdrückung des Proletariats geführt habe.<sup>349</sup> Vorbehaltlich gewisser Anmerkungen kann dem sicher zugestimmt werden. Bei Bienert verbirgt sich jedoch hinter dem Urteil die Illusion, daß ein Christentum außerhalb des materiellen und geistigen Geflechts der Gesellschaft bestehen könnte und als moralischer Korrektor, als geistige Leitlinie der Gesellschaft deren Entwicklung maßgeblich zu gestalten habe. Der Idealismus Bienerts ist damit offensichtlich. Er sieht im Christentum eine „progressive“ Ideologie, die bei entsprechender Umsetzung die sozialen Widersprüche endlich beheben kann.

[148] Es gibt keinen ahistorischen, von den verschiedenen und gegensätzlichen ideologischen Stimmungen abgehobenen Maßstab für die Bewertung der historischen Rolle des Christentums. Ohne daß hier die Kriterien dieser Bewertung zu diskutieren wären, ist gewiß die Frage legitim, welche Anforderungen von Theologen an ein Christentum gestellt werden, das „nicht versagt“.

Wenn also diese Diktion der theologischen These vom „Versagen der Kirche“ abgewiesen werden kann, sind andere von ihr begründete Behauptungen unhaltbar. Darunter fällt jene, wonach Marx nur das empirisch entstellte Christentum zur Kenntnis nahm. So erklärt z. B. R. Lay, Marx' Religionskritik hätte nur einen „... von Marx unter tätiger Mithilfe christlicher Praxis aufgebauten Popanz des Christentums“ getroffen.<sup>350</sup> Da sich Marx angeblich theoretisch nicht mit dem christlichen Gedankengut befaßt habe, sei ihm das „wahre Christentum“ verborgen geblieben. Aus seinen Erfahrungen mit dem empirischen Christentum sei seine Religionskritik, aus dieser dann seine Gesellschaftstheorie entstanden. Insofern seine Religionskritik nur einen „Popanz“ des Christentums treffe, sei sie für die Kritik des christlichen Glaubens unmaßgeblich. Unhaltbar und theoretisch auf falschen Voraussetzungen beruhend sei dann auch die aus seiner Religionskritik abgeleitete Gesellschaftstheorie, insbesondere aber sein Atheismus und der Weltanschauungscharakter des Marxismus. Bienert beansprucht gar, eine noch ausstehende Arbeit zu vollbringen, nämlich „... eine zusammenfassende und umfassende Prüfung der Marx'schen Weltanschauung und der ihr zugrunde liegenden Religionskritik“ zu leisten.<sup>351</sup>

Wie am Beispiel des linken bürgerlichen Demokraten Gollwitzer und des Anti-Kommunisten Bienert abzulesen ist, berufen sich Theologen unterschiedlicher politischer Orientierung auf die These von der angeblich „bornierten Religionsauffassung“ von Marx. Damit wird der Zweck verfolgt, den angeblich aus der Religionsauffassung begründeten [149] Marxismus bzw. dessen Weltanschauung zu diffamieren und als theoretisch haltlos darzustellen. So weiß der katholische Theologe Kadenbach folgendes zur Religionskritik von Marx zu sagen: „Diese Kritik besitzt ihre Quelle eindeutig nicht in einem abstrakten, theologischen oder philosophischen Wahrheitsinteresse, sondern im praktischen Interesse an der Menschwerdung des Menschen. Die marxistische Kritik der Religion ist demnach alles, nur nicht Selbstzweck...“<sup>352</sup> Im Unterschied zu Gollwitzer, Reding und anderen will Kadenbach nachweisen, „... daß die Religionslosigkeit von Marx wesentlich philosophisch begründet ist...“<sup>353</sup> und daß die Philosophie von Marx innig und notwendig mit der Religionslosigkeit verknüpft ist.<sup>354</sup> Wenn Kadenbach zum Ausdruck bringen möchte, daß das praktische Interesse an der Veränderung der Welt, an der „Menschwerdung des Menschen“ die philosophische und theoretische Auseinandersetzung mit der Religion unumgänglich werden läßt, soll ihm nicht widersprochen werden. Es dürfte nämlich unmöglich sein, mit akzeptablen Gründen den wesentlichen Unterschied zu leugnen, der dem Herangehen an diese Fragen durch Marxismus und christliche Theologie – auch durch die heutige – innewohnt. Es scheint, daß sich von dieser Position weder der atheistische Charakter des Marxismus in Zweifel ziehen, noch die Notwendigkeit der Marxschen Religionskritik bestreiten lassen. Angesichts von Aussagen, daß die „... Einsicht in das Wesen der Religion... ihm (Marx, B. S.) einen eigenen philosophischen Standpunkt, der dann seiner öko-

nomischen und gesellschaftskritischen Situationsanalyse maßgebend zu Grunde liegt“, vermittelte,<sup>355</sup> äußert sich aber auch hier wieder ein Überziehen der Bedeutung der Religionskritik. Noch deutlicher zeigt sich das im folgenden Zitat: „Seine Philosophie bildet sich dort heraus, und tritt dort erstmals in Erscheinung, wo er die Religion zum Gegenstand seines Nachdenkens macht.“ Gott wird, so Kadenbach, für Marx zum zentralen Thema.<sup>356</sup> Die Kritik der Religion soll, will man dem Autor glauben, der theoretische Einstieg zu [150] Marx' Philosophie und Gesellschaftsanalyse gewesen sein. Nach Marx sei die Religion Spiegelbild der Welt, Religionskritik ist also Interpretation der Welt. So jedenfalls sieht es Kadenbach. Marx habe sich der Religionskritik als Methode bedient, um die Welt zu interpretieren. Der Marxismus sei Produkt der Religionskritik und nur dadurch verständlich. In diesem Sinn sei der gesamte Marxismus im Wesen religionsfeindlich.<sup>357</sup>

Das hier gemalte Bild entspricht jedoch keinesfalls der Wirklichkeit, wenn es auch in einigen Zügen treffend beurteilt, etwa die Marxsche Bestimmung der Religion als Widerspiegelung. Dabei ist aber schon unterschlagen, daß es sich nach Marx' Verständnis um verkehrte, illusorische, phantastische Widerspiegelung handelt. Das macht sie von vornherein als Adäquatheit gewinnendes Interpretationsmittel der Wirklichkeit ungeeignet. Keineswegs war der Religionsbegriff *die* philosophische Kategorie zur Erfassung der Wirklichkeit. Marx und Engels kritisierten ja eben die Junghegelianer dieser Illusion wegen. Kadenbach verfährt dann in schon bekannter Weise. Er erklärt Marx' Religionskritik als einseitig und nur partiell zutreffend. Ist einmal die Voraussetzung widerlegt – die Religionskritik –, dann fällt auch die Schlußfolgerung – der Marxismus. Die Ursache für Marx' angeblich verfehlte Religionsauffassung sieht Kadenbach in der Tatsache, daß Marx während seiner Erziehung das „wahre Christentum“ nicht kennenlernte und er wegen seiner zwiespältigen religiös-weltanschaulichen Erziehung zu keiner festen religiösen Überzeugung kommen konnte. Auch Post strapaziert diese These. Weil Marx nie ernsthafte theologische oder religionsgeschichtliche Studien betrieben habe, (mit Ausnahme seines Religionsaufsatzes gebe es nirgends eine theologische Erörterung), sei sein Urteil über Religion und Christentum ein Vorurteil gewesen, das feststand, bevor er kritische Argumente zur Hand hatte. Er habe aus einem Vorurteil eine theoretische Prämisse gemacht. Für eine fundierte Kritik des Christentums sei er nicht kompetent.<sup>358</sup>

[151] Unkenntnis der christlichen Religion kann Marx jedoch nicht unterstellt werden. Dagegen spricht die von ihm gelesene christliche Literatur.

Marx war, wie auch Engels, in der Bibel bewandert, aus der er häufig zitierte. Er kannte Texte der „Kirchenväter“, er las Augustinus, er las Luther, um nur die bedeutendsten zu nennen. Er kannte die religionswissenschaftliche Literatur der Junghegelianer, er hatte Hegels und Feuerbachs Arbeiten über die Religion gelesen. Mit B. Bauer, dem Junghegelianer und Theologen, war er in seinen jungen Jahren befreundet. Das bestreitet auch Kadenbach nicht. Er bestreitet nur, daß dies „authentische Quellen“ gewesen sind. Wenn diese nicht, welche dann? Im übrigen meint man wohl, daß man religiös und am besten auch noch Theologe sein muß, ehe man sich das Recht der Religionskritik erwirbt.<sup>359</sup>

Der Übergang von Marx zur historisch-materialistischen Geschichtsauffassung, die sich insbesondere durch die Kritik des Hegelschen Staatsrechtes und nicht in der Kritik der Religionsphilosophie Hegels sowie durch die kritische Rezeption des Philosophierens von Feuerbach herausbildete, sind die nachweisbaren weltanschaulich-philosophischen Voraussetzungen der durch ihn begründeten historisch-materialistischen Religionsauffassung, wie sie uns erstmals in der Arbeit „Zur Judenfrage“ und in dem Artikel „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ begegnet. Marx selbst hebt in einer kurzen Darstellung seines theoretischen Werdeganges den Umstand hervor, daß die öffentlichen Debatten über ökonomische

mische Streitfragen in der Rheinprovinz ihm die ersten Anlässe gaben, sich theoretisch mit diesen ökonomischen Fragen zu beschäftigen.

Zugleich wandte er sich gegen die Stümperei, „... ein schwach philosophisch gefärbtes Echo des französischen Sozialismus und Kommunismus...“<sup>360</sup> in der „Rheinischen Zeitung“, der er bekanntlich als Chefredakteur vorstand, zu verbreiten. Er ließ bei dieser Gelegenheit erkennen, daß ihm seine bisherigen Studien ein Urteil über den tatsächlichen [152] Inhalt der französischen Richtungen noch nicht erlaubten.<sup>361</sup> Zu diesem Zeitpunkt befand sich der junge Marx noch im Stadium der Suche nach einer wissenschaftlichen Theorie und Methode, auf deren Grundlagen die anstehenden Probleme theoretisch gelöst werden konnten. Keine Spur eines „übereilten Vorurteils“ oder einer theoretisch unbegründeten vorgefaßten Meinung. Kein Gedanke, daß die philosophische Religionskritik theoretisch legitimiert sei, ihm den Schlüssel zur Ausarbeitung seiner Geschichtsauffassung zu liefern. Dagegen konzentrierte Studien zu historischen und ökonomischen Fragen der bürgerlichen Gesellschaft. Das allgemeine Resultat, das sich dabei einstellte und ihm nunmehr als Orientierung und Grundlage seiner weiteren Arbeit diente, war der „Leitfaden“ der materialistischen Geschichtsauffassung.<sup>362</sup> Es war der „Leitfaden“ auch für das grundsätzliche Herangehen an das religiöse Phänomen und eine nochmalige Bestätigung des wesentlichen Inhaltes seiner Religionsauffassung, wie sie in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ 1843/44 dargelegt worden war. Dies alles beweist hinreichend, daß die Erforschung der Religion als soziales Phänomen philosophisch-weltanschaulich nicht voraussetzungslos ist. Desweiteren zeigt sich der Atheismus als ein Grundzug der Theorie von Marx, der nicht aus der Haltung zur Gottesfrage und der theoretischen Negation der Religion entspringt, sondern sich aus der wissenschaftlichen Erforschung der objektiven Gesetze und Zusammenhänge ergibt. Das Menschenbild, die Gesellschafts- und Naturauffassung von Marx widersprachen in ihrem weltanschaulichen und theoretischen Gehalt notwendig den entsprechenden Auffassungen des Christentums im 19. Jahrhundert. Das gleiche gilt in weiten Zügen auch für das Verhältnis von Marxismus und christlicher Religion in der Gegenwart. [153]

#### IV.4. Der „akzidentielle Atheismus“

Neben dem katholischen Theologen Reding hat sich ausführlich Gollwitzer mit der Frage beschäftigt, ob der Atheismus notwendiges oder zufälliges Element der Theorie von Marx ist. Er teilt mit Rohrmoser die Auffassung, daß der Atheismus bei Marx kein akzidentielles Moment gewesen sei, wie das Reding behauptet hatte und dies zur Begründung seiner These vom „politischen Atheismus“ bei Marx anführt.<sup>363</sup> Nach Rohrmoser sei die Ablehnung der Religion nicht akzidentiell, weil sie im Begriff der Emanzipation notwendig angelegt ist. Die Kritik der These vom akzidentiellen „politischen Atheismus“ habe jedoch noch nicht, so Gollwitzer, „... eine definitive Entscheidung über die Stellung des antireligiösen Dogmas in Theorie und Praxis der kommunistischen Bewegung gegeben; denn die erwähnte Einheit besteht zunächst nur für Marx selbst als die Einheit zwischen Religions- und Revolutionstheorie.“<sup>364</sup> Allerdings sei „... die von Marx prognostizierte und proklamierte Revolution nicht eingetreten, auch (im Gegensatz zu seiner Naherwartung) weit und breit nicht in Sicht; diejenige kommunistische Revolution aber, die – unter seinem Namen! – eingetreten ist, ist nicht die von ihm erwartete, wie sehr sie es auch zu sein beansprucht.“<sup>365</sup> Der angebliche Beweis: „Der Satz meint nur eine nüchterne historische Feststellung: der von Marx prophezeite revolutionäre Umschlag der fortgeschrittensten kapitalistischen Industriegesellschaft in den Sozialismus hat nicht stattgefunden...“ Die Revolutionen, die stattfanden, und die sozialistische bzw. kommunistische Umgestaltung in diesen ehemals industriell rückständigen Agrarländern würden mit der „Marxschen Zukunftsvision“ nur bedingt tangieren.<sup>366</sup>

Auch wenn Gollwitzer die aktuelle Bedeutung der Gesellschaftskritik von Marx nicht bestreiten will, müssen seine Argumente denjenigen verwundern, der Gollwitzer ernst nehmen möchte bei dessen Versicherung, den Marxismus, den Marxismus-Leninismus und die kommunistische Bewegung [154] nebst „Irrläufern“ zu kennen<sup>367</sup> und als „nichtkommunistischer Sozialist“ politisch links zu stehen.<sup>368</sup> Aus gutem Grund hat Gollwitzer an anderer Stelle zu heißblütige Kritiker des realen Sozialismus vor der Gefahr, in antikommunistische Klischees zu verfallen, gewarnt.<sup>369</sup> Er sollte beachten, daß manches seiner Argumente aus eben dieser Ecke kommen könnte. Für unser Thema – die Kritik der Theologie am Atheismus und der Religionsauffassung von Marx – sind die Schlußfolgerungen interessant, die der Autor auf seinen wissenschaftlich schiefen Prämissen fußen läßt. Das von ihm unterstellte „Scheitern der Marxschen Zukunftsvision“ läßt ihn zu dem Ergebnis kommen, „... daß das Problem der Religion zwar für die Marxsche Zukunftstheorie mit dem Abschluß der ‚Vorgeschichte‘ endgültig ‚beendet‘ sein wird, daß es aber, wie heute schon von jedem Klarsehenden erkannt werden kann, für die kommunistische Bewegung als einer realen Größe im Geschichtsverlauf... weder beendet ist noch beendet sein wird. Infolgedessen wird sie sich der Notwendigkeit, ihre Stellung zu diesem Problem neu zu formulieren, auf die Dauer nicht mit der Berufung auf ihre Klassiker entziehen können.“<sup>370</sup> Gollwitzer stellt sich selbst ein Bein, wenn er die dem Scheitern anheimgegebene Revolutionsauffassung von Marx ausdrücklich an frühen Schriften festmacht und von der doch nicht zu leugnenden wissenschaftlichen Entwicklung der Revolutionstheorie und Kommunismusauffassung in den Arbeiten nach 1844 nichts wahrhaben will. Die Übernahme antimarxistischer Klischees ist hier evident. Die Fragwürdigkeit dieses Vorgehens ahnt auch Gollwitzer. Der Revolutionsbegriff bleibe trotz seines „Scheiterns“ optimistisch, wenn man ihn „... etwas relativierter versteht: als die Vorstellung von einer sozialistischen Revolution innerhalb des Menschenmöglichen, d. h. innerhalb der Grenzen und unter Beibehaltung der wesentlichen Spannungen, die zu dem Menschen, wie wir ihn bisher kennen, wesentlich gehören.“<sup>371</sup> Dieser von verschiedenen Autoren, u. a. von Th. Ramm und W. Dirks „relativierte“ Revolutionsbegriff im Sinne einer „realen Utopie“ sei doch nicht undenkbar. „Warum sollte es so etwas nicht geben?“ fragt Gollwitzer. Wenn auch noch nicht realisiert, so ist es doch denkbar, eben „reale Utopie“. Immerhin zählt er zu dieser [155] „realen Utopie“ eine „tiefgreifende Revolution“, von jedem Reformismus unterschieden und von großem Anspruch, „... weil sie durch Aufhebung der bisherigen Eigentums- und Machtverhältnisse einen Zustand schaffen will, ... in dem es keine *institutionelle* Degradierung, Ausbeutung und Vergewaltigung von Menschen mehr gibt und in dem alle Institutionen auf die Beförderung des Gemeinschaftssinnes und des brüderlichen Mit- und Füreinander gerichtet sind.“<sup>372</sup> Die Marx zugeschobene „relativierte Revolutions- und Zukunftsauffassung“ offenbare gleichzeitig die Selbsttäuschung von Marx, zu meinen, „... das Problem der Religion lasse sich durch die gesellschaftliche Veränderung beseitigen ...“.<sup>373</sup>

Wie kommt nun, nach der Meinung von Gollwitzer, Marx zu dieser ominösen „Selbsttäuschung“? War Gollwitzer zunächst von der Überlegung ausgegangen, daß Marx' Kritik der Religion notwendig in dessen Emanzipationsbegriff angelegt sei, insbesondere in der Feststellung, daß der Mensch „das höchste Wesen für den Menschen“ ist, womit das entscheidende Ergebnis der bisherigen Religionskritik festgehalten wird, so sieht er sich im Ergebnis seiner hier vorgestellten Untersuchungen zu einem anderen Urteil veranlaßt. Die „Selbsttäuschung“ über das Absterben der Religion sei nun doch nicht in der „Zukunftsvision“ von Marx verwurzelt. Dieser „Vision“ bzw. „realen Utopie“ gegenüber sei die „Selbsttäuschung“ dann doch „akzidentiell“, also nicht notwendig. Sie entspringe vielmehr Marx' „bornierter Sicht der Religion“.<sup>374</sup>

#### IV.5. Christentum zwischen Materialismus und Idealismus?

Die Frage, ob die religiösen Auffassungen, darunter die christlichen, philosophisch dem Materialismus oder dem Idealismus angehören, wird im Marxismus-Leninismus seit je dahingehend beantwortet, daß die Religion wie der Idealismus einem aparten geistigen Wesen die Priorität gegenüber der natürlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit zuerkennen. Materialismus heißt dagegen jene philosophische Strömung, die die objektive Realität als unabhängig und außerhalb des Ideellen existierend an-[156]erkennt. Dagegen fühlen sich heute zahlreiche Theologen gedrängt, die Subsumierung des christlichen Glaubens unter den philosophischen Idealismus mehr oder weniger nachdrücklich zu bestreiten. Dabei sind differenzierte Einschätzungen nicht zu übersehen. So will Gollwitzer unterstellen, daß die unterscheidende Diskrepanz zwischen Idealismus und biblischem Glauben der Theologie stets und auch zur Zeit der Entstehung des Marxismus bewußt war, Marx dies aber verborgen blieb, weil er anstelle eines „offenen Gesprächs mit biblischer Theologie“ die Polemik bevorzugt habe.<sup>375</sup>

Dagegen glauben andere Theologen, die innige Verbindung von christlicher Theologie und Idealismus nicht bestreiten zu können. Diese einseitige weltanschauliche Orientierung habe die Kirche nur zu oft an der Erfüllung ihres Auftrages, sich um den „wirklichen Menschen“ zu bemühen, gehindert<sup>376</sup> und konservatives politisches Verhalten begründet. Die Absichten, die mit einer so angelegten Argumentation verfolgt werden, sind z. B. in der Auffassung des Theologen Emil Fuchs offenkundig, wenn er schreibt: „Die atheistische Haltung des Marxismus ist also... zum größten Teil dadurch bedingt, daß Idealismus und Religion einen Gott als eine die Wirklichkeit verdunkelnde oder den Wechsel der Geschichte leugnende Autorität einsetzen und somit bei Menschen, die durch Naturwissenschaft und Gesellschaftswissenschaft zu einem von offizieller Kirchenlehre abweichenden Welt- oder Geschichtsbild vorgezogen waren, diesen Gott in jämmerlichster Weise diskreditierten. Wie sich ein Marxismus ausgeprägt hätte, dem eine der Wirklichkeit in die Augen sehende Kirche als Bundesgenosse zur Seite gestanden wäre, ist schwer zu sagen; aber eines darf gewißlich angenommen werden: Das Dogma des Atheismus wurde in einem solchen Falle nicht zur materialistischen Weltanschauung gehören.“<sup>377</sup> Im Unterschied zu Gollwitzer versteht Fuchs zunächst den Atheismus bei Marx und im Marxismus als *notwendige* und *unvermeidliche* Reaktion auf die von ihm kritisierte weltanschauliche und politische Ausrichtung von Theologie und Kirche. In der Tat ist der atheistische Charakter des Marxismus nicht unabhängig von Theologie, offizieller Kirchenlehre und empirischer Kirche.

[157] Fuchs will jedoch den Atheismus an eine bestimmte Form des Christentums binden, an eine bestimmte Weise der Theologie, „von Gott zu reden“. Er übersieht dabei, daß der atheistische Charakter des Marxismus so lange wirksam bleibt, wie ein weltanschaulicher Gegensatz von Marxismus und Religion besteht. Er gelangt deshalb wie Gollwitzer zu dem Resultat, daß der Atheismus ein vermeidbarer Aspekt des Marxismus sei.

Auch wenn es Christen je gelingen sollte, mit der Theorie und Methode des Marxismus-Leninismus die gesellschaftliche und natürliche Wirklichkeit zu sehen und keine religiöse Interpretation anzusetzen, bliebe doch immer noch der für das Christentum unaufgebbare „Rest“ – eine Gottes- bzw. Christusvorstellung.

Außerdem widerspricht die marxistische Religionswissenschaft durch ihre historisch-materialistische Erklärung der sozialen, erkenntnismäßigen und psychologischen Wurzeln der Religion direkt den jeweiligen christlichen Auffassungen. Auch dadurch wird der Atheismus zu einem Wesenszug des Marxismus.

Die Ursache für die Ablehnung und Kritik von Idealismus und Religion durch Marx und Engels sieht Fuchs hauptsächlich in deren ideologischer Funktion. Es sei ein Nein zu einem

Idealismus, „... der der unerträglichen Gesellschaft eine Gloriole schafft, der sie sieht aus den Augen der Herrschenden, Behaglichen und sich und die Unterdrückten über die Wirklichkeit hinwegtäuscht und zugleich durch philosophische Argumente jeden Willen lähmt, die Wirklichkeit zu begreifen, ihre Gesetze zu verstehen, um sie zu beherrschen und zu verändern. Zu diesem Idealismus rechnet man Religion und Christentum. Man hat bis heute keinen entscheidenden Grund, diese Meinung zu ändern.“<sup>378</sup> Auch W. Fischer, ein Schüler von Fuchs, vertritt die Auffassung, daß „... der Idealismus und mit ihm ein Christentum konservativer Prägung bewirken (können), daß die Wirklichkeit verklärt und damit in verfälschter Weise gesehen wird.“<sup>379</sup> Idealismus und ein „unrecht verstandenes Christentum“ hätten ein falsches Bewußtsein bewirkt. Ihre Kritik durch den Marxismus sei deshalb berechtigt, weil beide die Bedeutung des materiellen Seins unterschätzten und die „Besserung der Zustände hier auf Erden“ behinderten. Berechtigt kämpfe der Marxismus gegen die [158] Abhaltung vom Klassenkampf, die durch eine dem Evangelium entnommene Hoffnung auf ein besseres Jenseits verursacht werden kann.<sup>380</sup> Sehr prosaisch bezeichnet Fuchs an anderer Stelle den Idealismus als „... ehrfurchtslos gegenüber der tiefen Wirklichkeit, die in allem materiellen Sein und Geschehen um uns wirkt und aus ihr uns trifft. Damit wird er aber auch ehrfurchtslos gegenüber unserer eigenen Wirklichkeit...“<sup>381</sup> Auch die christlichen Gemeinden wären von diesen „idealistischen Zielsetzungen“ geprägt, weswegen sie als Bündnispartner im Kampf gegen die „falsche Gesellschaft“ versagten.<sup>382</sup> Das Christentum sei von den Herrschenden mißbraucht worden zur Verklärung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, indem die Menschen die sozial bedingten Nöte und Zustände als von Gott gewollte, schicksalhafte und daher unabwendbare ansahen.<sup>383</sup> Trotz des Mißbrauches als Ideologie besitze das Christentum die Fähigkeit, sowohl diesem Mißbrauch als auch seiner Einbindung in eine idealistische Weltanschauung zu entgehen. Gegen die marxistische Religionsauffassung polemisierend, bemerkt Fuchs: „Es ist sinnlos, den Materialismus der Marxisten, Religion sei abhängig von den Interessen jeweils herrschender Klassen und müsse deshalb nach gewonnener Erkenntnis dieses Sachverhaltes absterben, mit Erkenntnistheorie oder anderen theoretischen Beweisführungen widerlegen oder überwinden zu wollen. Hier gilt nur der Beweis der Kraft. Es muß Wirklichkeit werden, daß christliches Leben und christlicher Glaube freimachen von solchen Bindungen. Praktische Tat muß die Voraussetzung aller marxistischen Folgerungen zerschlagen. ... Wo aber ist dieser Beweis im heutigen Christentum und seinen Kirchen?“<sup>384</sup>

Real ist an diesen Überlegungen die darin enthaltene Forderung, das Christentum nicht in den Dienst einer Klasse zu stellen. Es soll kein Christentum der Bürgerlichkeit sein, ein „sozialistisches Christentum“ ist ohnehin ausgeschlossen.

Sicher ist aber auch, daß sich christlicher Glaube und Kirche nicht aus den sozialen, politischen und weltanschaulichen Auseinandersetzungen in ein apolitisches, angeblich wertfreies und neutrales Vakuum flüchten können. Christen werden auch als Christen Partei ergreifen müssen. Auch theologisch ist das [159] legitimiert durch den Anspruch, den Menschen als „Geschöpf Gottes“, d. h. auch als „Herrn der Erde – der sichtbaren Schöpfung“ zu glauben.<sup>385</sup>

Die vielfältigen Bemühungen, Idealismus und Christentum generell zu trennen, entspringen den Befürchtungen und dem sicheren Gefühl vieler Theologen, daß sich der Niedergang des Christentum nicht aufhalten läßt, werden nicht verhängnisvolle traditionelle Bindungen aufgegeben. Diese Bemühungen sind durch manche Illusion genährt. Dazu gehört die Auffassung, der Marxismus betrachte die klassenmäßigen Wurzeln als die alleinigen sozialen Wurzeln der Religion. Gelänge es dem Christentum, die ihm innewohnenden Potenzen zur Befreiung von der Klassenbindung zu nutzen, entfielen der Haupteinwand des Marxismus. „Weder abhängig von Interessen der herrschenden Klasse, noch abhängig von dem aus Widersprüchen in den Produktionsverhältnissen geborenen Bewußtsein der revolutionären Klasse und doch Geschichte neu gestaltend, könnte christliches Leben den Marxisten zu ernstem

Nachdenken und zu einer Vertiefung seiner Lehre anregen.“<sup>386</sup> Es gehört zu den Leistungen von Marx, die ökonomische Entfremdung in der bürgerlichen Gesellschaft als entscheidende Wurzel der Religion erkannt zu haben. Die kritische Haltung des Marxismus gegenüber der Religion und ihrer historischen Perspektive kann deshalb keineswegs durch die Tatsache umgestoßen werden, daß zumindest die Kirche im Sozialismus anstrebt, auf eine klassenmäßige Bindung zu verzichten. Es bedarf zwar der notwendigen Beachtung bestimmter Entwicklungsprozesse in Theologie und Kirche, aber eines „ernsten Nachdenkens“ über etwa bestehende prinzipielle Einseitigkeiten der marxistischen Religionsauffassung bedarf es in diesem Zusammenhang nicht. Fuchs hat sicher recht, wenn er die Entscheidung dieser Frage der Praxis überlassen möchte.

Wenn dem Christentum unter den gegenwärtigen historischen Bedingungen günstige Möglichkeiten gegeben sind, sich von alten konservativen Bindungen zu lösen, bleibt doch andererseits das Bemühen, den christlichen Glauben vom philosophischen Idealismus zu trennen, undurchführbar. M. E. ist das auch nicht die entscheidende Frage, denn wie die Praxis zeigt, kann auch ein Christ [160] ein sozialistischer Staatsbürger sein. Das beweist, daß auch von idealistischen Positionen eine Annäherung an den Sozialismus durchaus nicht unmöglich ist.

Dennoch wird dieses Problem von Theologen stark diskutiert. Von fast allen wird die ausgesprochen idealistische Tradition des Christentums nicht bestritten,<sup>387</sup> wobei diese Tradition dadurch korrigiert werden soll, daß eine prinzipielle Entscheidung für eine bestimmte philosophische Richtung nicht im Wesen des Christentums liege. Der protestantische DDR-Theologe H. Müller erklärt in seinem 1978 erschienenen Überblick zur Dogmatik: „Es kann nicht oft genug gegen den religiösen Idealismus unterstrichen werden: Wo die Bibel von Erde und Fleisch redet, da gehört – im Unterschied zum Heiligen Geist als Gott selbst – der menschliche Geist, das gesellschaftliche Bewußtsein als Bewußtsein des Fleisches zur Erde; die Grundfrage der Philosophie wird durch die Bibel nicht entschieden, sondern bleibt offen für weltanschauliche Entscheidung...“<sup>388</sup>

H. Trebs, ebenfalls protestantischer Theologe, behauptet im „Theologischen Lexikon“, daß auch von der Position des objektiven Idealismus, der die Existenz der Natur an sich nicht leugne, eine „... der Methode nach materialistische Naturforschung...“ möglich sei. Im übrigen sei die Ebene der philosophischen Fragestellungen nicht entscheidend.<sup>389</sup>

Es geht doch nicht darum, daß der objektive Idealismus die Existenz der Natur nicht leugnet, sondern um die Frage, wie er das Verhältnis von objektiver Realität und Bewußtsein beantwortet. Diese Ebene der philosophischen Fragestellung ist entscheidend für den Charakter einer Weltanschauung, wenngleich etwa die politische Zusammenarbeit unbestritten wichtiger ist als die Übereinstimmung in der philosophischen Grundfrage.

Dieser Grundfrage versucht Trebs auszuweichen, wenn er erklärt: „Die Schöpfungsgeschichte spricht dem Menschen in mythologischer Form die Herrschaft über die Erde (dominum terrae) zu, damit sind Wissenschaft und Technik legitimiert. Die Bibel betrachtet – in moderne Ausdrucksweise übertragen – Natur und Leiblichkeit des aus ‚Erde‘ gemachten Menschen durchaus als stofflich und gesetzlichen Abläufen unterworfen, so daß christlicher Glaube und die Anerkennung materieller Sachverhalte und Gesetzmäßigkeiten keine Widersprüche sind.“<sup>390</sup>

[161] Auch Müller akzeptiert die Unabhängigkeit der Gesetzmäßigkeiten in Natur und Gesellschaft gegenüber dem Menschen: „So ist die Menschheit berufen, durch die Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit in Natur und Geschichte sich die Natur unterzuordnen und in gesellschaftlicher und individueller Disziplin sich selbst zu beherrschen.“

Als solcher Herr ist der Mensch sich nicht Gegenstand des Glaubens, sondern Gegenstand seiner Weltanschauung. Er ist als solcher und also gegenüber der Kreatur nicht zum Gehorsam, sondern zur Weltbeherrschung berufen, und die ihm untergeordnete, von ihm zu beherrschende Erde, Natur und Geschichte sind legitimerweise Gegenstand seines beherrschenden Wissens, seiner weltanschaulichen Erkenntnis und seiner weltverändernden Praxis.

Weil das so ist, kann die materialistische Weltanschauung nicht nur der objektiven Weltwirklichkeit besser entsprechen als eine idealistische, sondern auch dem *mandatum dominii terrae* (dem Auftrag, die Erde zu beherrschen) angemessener sein als der Idealismus mit seiner Tendenz zu natürlicher Theologie und Religion, die Gott der Herrschaft des Menschen und den Menschen der Herrschaft der Kreatur ausliefert.<sup>391</sup>

Wie ist die These, Religion bzw. christlicher Glaube sei kein Idealismus und widerspreche nicht der Grundposition des philosophischen Materialismus, inhaltlich zu bewerten?

Die genannten christlichen Autoren begründen diese Auffassung, indem sie einmal auf die „Anerkennung der Eigengesetzlichkeit von Natur und Gesellschaft“ verweisen und zum anderen die Möglichkeit der Erkenntnis und Ausnutzung jener Gesetze als *Maxime* des christlichen Glaubens wie des Materialismus ausgegeben wird.

Nun ist aus der Geschichte des philosophischen Denkens bekannt, daß Anerkennung von Gesetzen in Natur und Gesellschaft und die Betonung des Subjekts im Erkenntnis- und Geschichtsprozeß von materialistischen und idealistischen, von atheistischen und religiösen Positionen aus möglich ist. Das gilt nicht nur für die Gegenwart.<sup>392</sup>

Das Wesen des Materialismus liegt darin allerdings nicht, wie die genannten Autoren stillschweigend unterstellen. Ebenso ist allerdings auch das Argument zurückzuweisen, es gäbe bei der Anerkennung gesellschaftlicher Gesetze, der Erkennbarkeit [162] oder in der Frage nach dem Verhältnis von Subjekt und Objekt zwischen Materialismus und christlicher Religion keine prinzipiellen Unterschiede oder gar Gegensätze.

Das Wesen des philosophischen Materialismus widerspiegelt sich in der Aussage, daß die objektive Realität unabhängig und außerhalb des menschlichen Bewußtseins sich bewegt. Das heißt aber auch, daß es ein Bewußtsein, einen Geist oder etwas Ideelles, das nicht an Materielles gebunden und unabhängig von diesen ist, nicht gibt. Die Annahme eines geistigen Prinzips als Schöpfer der Welt und des Menschen ist deshalb mit philosophischem Materialismus unvereinbar.

Wie überaus fragwürdig der Materialismusbegriff vieler Theologen ist, geht auch aus der Meinung hervor, er beinhalte in seinem Wesen die Behauptung des „stofflichen“ und der „Leiblichkeit“ gegenüber dem Bewußtsein und stelle die „Magenfrage“ in den Vordergrund.

Wird „Gott“ als etwas Ideelles glaubensmäßig behauptet,<sup>393</sup> dann ist das ebenso Idealismus wie die glaubensmäßige Anerkennung Gottes als Schöpfer von Natur und Gesellschaft.

Noch immer bedeutet „objektiver Idealismus“ eine philosophische Grundanschauung, die die Priorität, das Primat von etwas von der objektiven Realität Verschiedenem gegenüber dieser objektiven Realität behauptet. Nachgerade klassische Beispiele dafür finden wir auch bei Müller: „Gott ist Schöpfer, indem er spricht. Sein Wort ist schöpferisches Wort...

Dem Wort Gottes aber muß die Wirklichkeit entsprechen als dem Kriterium ihres Seins und ihr Wahrheit; Gottes Wort bezeichnet und deutet nicht nur die Wirklichkeit, sondern setzt und schafft sie. ‚Es werde... und es ward!‘ Der Grund und Maßstab der Wirklichkeit ist die Wahrheit des Wortes Gottes.<sup>394</sup> Die uralte Geschichte von der Exklusivität eines göttlichen Schöpfers bemüht sich auch der in der lutherischen Tradition stehende DDR-Theologe F. Jacob glaubhaft zu machen: Die Bibel mache „... deutlich, daß die Art, wie Gott die Welt

hervorgebracht hat, mit nichts sonst zu vergleichen ist. So wird das hebräische Wort für ‚schaffen‘ (= bara) nur im Zusammenhang mit Gott gebraucht. Und aus dem gleichen Grund heißt es in 1. Mose 1, daß Gott durch sein *Wort* alles gemacht habe. [163] Gott erweist sich gerade in der Schöpfung als der souveräne Herr, der nur zu sprechen, nur zu befehlen braucht, und der gesamte Kosmos tritt ins Dasein. Er hat die Welt aus dem Nichts geschaffen (Röm. 4, 17; 2. Makk. 7, 22 f.).“ Gott dürfe jedoch nicht zu einem Bestandteil dieser Welt „erniedrigt“ werden. Deshalb sei er „... nicht der Baumeister der Welt, auch nicht der Weltgrund, der alles aus sich selbst hervorbringt. Der Begriff des Schöpfers muß im letzten Grunde ungeklärt stehenbleiben.“<sup>395</sup> Die Aussage des letzten Satzes will Jacob als „chinesische Mauer“ gegen die kritische Hinterfragung dieser „Glaubensaussage“ durch die Wissenschaft verstanden wissen. Er hofft, sich gegen das naturwissenschaftliche Weltbild abzuschirmen, wenn er behauptet, daß Gott als der Schöpfer nicht in diese Welt eingeht, „... sondern (er) bleibt ihr souveränes, befehlendes Gegenüber.“<sup>396</sup> Übereinstimmend mit der marxistischen Position in dieser Frage erkennt Jacob die Tatsache an, daß die Naturwissenschaft Gott weder beweisen noch seine Existenz widerlegen kann. Nachdem die Naturwissenschaft Gott aus einem Bereich der Natur nach dem anderen, nach einem Wort von Engels, „hinauskomplimentiert“<sup>397</sup> hat, versuchen Jacob u. a. Gott im „Nichts“, jenseits, außerhalb der Wirklichkeit und des Gegenstandes menschlicher Erkenntnis in Sicherheit zu bringen. Die Gesellschaftswissenschaft scheint Jacob indes nicht als Gegner der Gottesvorstellung ernst zu nehmen. Die größten Gegner, die der Theologie heute durch die Wissenschaft erwachsen, kommen aber gerade aus ihren Reihen. Sie entstehen insbesondere auch durch die Erkenntnisse der marxistisch-leninistischen Religionswissenschaft. Sie weisen die Religion, darunter die christliche, als soziales Phänomen, als geistiges und institutionelles Produkt bestimmter, von ökonomischer Entfremdung geprägter gesellschaftlicher Verhältnisse aus.

Angesichts der hier vorgestellten Aussagen ist die Versicherung, die philosophische Entscheidung sei durch den christlichen Glauben offengehalten, zumindest vermessen.

Auch die Versuche der gegenwärtigen christlichen Theologen, Gott weder transzendent vorzustellen noch als deus ex machina, der aktiv in das weltliche Geschehen eingreift, unerreichbar (Barth) und undefinierbar (Stammler) ist, vermögen nicht, dem christ-[164]lichen Glauben den idealistischen Charakter zu entziehen. Das käme der Quadratur des Kreises gleich. Der Übergang vom Dualismus zum materialistischen Monismus ist für die Theologie nicht vollziehbar, da sie sich sonst ihres Wesens, der Gottesvorstellung, beraubt. Das aber sei, wie der Theologe Johannes Hessen treffend bemerkt, „ein Nonsens“.<sup>398</sup>

Klohr ist voll und ganz zuzustimmen, wenn er bezüglich des idealistischen Charakters der christlichen Religion feststellt: „Der Idealismus des christlichen Glaubens vereint somit in sich zwei Tendenzen: einen Anteil eines nebelhaften objektiven Idealismus, der bei aller formalen Leugnung der Transzendenz übrigbleibt, weil Gott überhaupt nicht (Barth) oder nicht völlig (Robinson) in Natur und Gesellschaft aufgeht, und einen Anteil eines kaum weniger nebelhaften, aber noch unverständlicheren subjektiven Idealismus existentialistischer Prägung.“<sup>399</sup>

#### **IV.6. Atheistisch an Gott glauben?**

Selbstverständlich sind auch politisch als progressiv zu bezeichnende Theologen vor die Notwendigkeit gestellt, ihre Auffassung zur Bestimmung und Definition der Religion durch den Marxismus darzulegen. Augenscheinlich ist die Schwierigkeit der Aufgabe, die sie sich gestellt haben. Es ist nicht ihr angegebenes Ziel, den Marxismus zu widerlegen. Andererseits sind sie natürlich keineswegs bereit, den christlichen Glauben der Analyse und dem Urteil der marxistischen Religionsauffassung zu unterstellen. Welche theoretischen Positionen dabei entwickelt werden, soll im folgenden an einem namhaften Vertreter der protestantischen

Theologie in der DDR dargestellt werden. Neben anderen Theologen hat sich in jüngster Zeit der schon zitierte H. Müller zu dieser Problematik relativ ausführlich zu Wort gemeldet.<sup>400</sup>

Zum Verständnis der Auffassungen Müllers ist festzuhalten, daß er in Anlehnung an Bonhoeffer zwischen Religion und christlichen Glauben strikt unterscheiden will. Das bestimmt auch seine Haltung zur marxistischen Religionsauffassung.

[165] In enger Beziehung zu der von Bonhoeffer in die theologische Diskussion eingebrachten These von der „mündigen Welt“ steht sein Religionsbegriff. Wenn Bonhoeffer erklärt, daß die mündige Welt dadurch charakterisiert ist, daß der Mensch in ihr gelernt habe, „... in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der ‚Arbeitshypothese Gott‘“, <sup>401</sup> wird von ihm die bisherige Religion als von Menschen gemachte Religion in der Weise bestimmt, „... daß die menschlichen Religionen Gott lediglich als Lückenbüßer unserer unvollkommenen Erkenntnis figurieren ließen“. <sup>402</sup> In dem Maße, wie die Entwicklung des menschlichen Wissens unvermeidlich die Grenzen der Unwissenheit verschiebt und beständig den Erkenntnisschatz der Menschheit erweitert, wird damit „... auch Gott immer weiter weggeschoben und befindet sich demgemäß auf einem fortgesetzten Rückzug.“ Dies sei eine „sachlich zwangsläufige Entwicklung“, folglich müssen die Religionen absterben. Das bedeute nichts anderes als: „Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen.“ <sup>403</sup> In diesem Kontext will Müller die Anlehnung an Bonhoeffer den „Christusglauben“ von der Religion und der religiösen Weltanschauung grundsätzlich unterschieden sehen.

Ausgehend von dem Verständnis der Religion als aus menschlicher Schwäche vollzogene Vergötterung der Welt sowie seiner Interpretation der Säkularisierung, bestimmt Müller sein Verhältnis zur Religionsauffassung von Marx und Engels. Es ist dies eine Konsequenz, die sich durch die Annahme der Säkularisierungsauffassung von Bonhoeffer ergibt und für eine bestimmte Linie in der protestantischen Theologie charakteristisch ist.

Der Zweck der von Müller angebotenen Interpretation der marxistischen Religionsauffassung besteht darin, die ernststen Besorgnisse der Christen, die durch die sich vollziehende Säkularisierung hervorgerufen werden, auszuräumen durch das Bemühen, den Christusglauben als eine durch die Säkularisierung nicht gefährdete geistige und praktische Haltung erscheinen zu lassen.

Dazu wird die Leistung der Religionskritik von Marx und Engels gewürdigt und ihre Überlegenheit gegenüber der bürgerlichen Religionskritik anerkannt. In der Tat sei durch diese Kritik der Nachweis erbracht worden, wie sehr die Religion das Produkt von Menschen und eine Vergötterung der Welt gewesen sei. Diese Re-[166]ligion treffe nämlich auch die Kritik des „Christusglaubens“, der nicht das Werk von Menschen, sondern „Gottes Wort“ sei. Eben *weil* und *insofern* die Religionskritik des wissenschaftlichen Sozialismus „... die Religion nicht mehr als ein offenes individualistisches und theoretisches Problem *vor sich*, sondern als ein praktisch gesellschaftlich gelöstes Problem prinzipiell *hinter sich hat*, ... ist der im wissenschaftlichen Sozialismus begründete Atheismus – so unverzichtbar er zur wissenschaftlichen Weltanschauung des Sozialismus gehört – ihm doch nicht Hauptsache, sondern Selbstverständlichkeit, der begleitende Schatten seiner materialistischen und also nichtreligiösen Weltanschauung.“ <sup>404</sup> Das Bemühen um ein sachliches Herangehen widerspiegelt sich auch in der Erkenntnis Müllers, daß dem Marxismus die Atheismusfrage natürlich nicht gleichgültig ist und dabei sowohl Versuchen einer administrativen Beseitigung der Religion entschieden entgegengetreten wird wie auch die „religiöse Subversion in der eigenen Partei“ und jegliche Form einer weltanschaulichen Koexistenz aus grundsätzlichen Erwägungen abgelehnt werden.

Die unverfälschte sachlich genaue Wiedergabe und eine den theoretischen Gehalt bis hierher adäquat treffende Interpretation der marxistischen Auffassungen zur Religion ist bemerkenswert und verdient um so mehr hervorgehoben zu werden, als ein solches Herangehen eines

Theologen gegenüber dem Marxismus, hier insbesondere gegenüber der Religionsauffassung von Marx und Engels, auch gegenwärtig noch eher eine Ausnahme denn die Regel darstellt, Der entscheidende Grund für die Gewinnung einer solchen Position liegt in der Verwerfung einer antimarxistischen Grundhaltung, in der Absage an den Anti-Kommunismus und in der weitgehenden Anerkennung der gesellschaftlichen Realitäten, unter denen die Kirche, der Müller angehört, existiert und wirkt.

Natürlich sind die Fragen, die durch diese Haltung provoziert werden, nicht zu übersehen. So scheint es absurd, daß ein Theologe vorgibt, die Religionsauffassung von Marx und Engels zu akzeptieren. Es ist zu fragen, ob diese wirklich so gehalten ist, daß jemand, der sich zum christlichen Glauben bekennt, stichhaltig behaupten kann, diese Kritik sei nicht an die Adresse des „Christusglaubens“ gerichtet. Träfe diese Behauptung zu, würde das bedeuten, daß es eine Form des Glaubens an Gott gibt, – auch der Möglichkeit nach –, die vom Standpunkt der [167] historisch-materialistischen Religionsauffassung ihrem Wesen nach etwas grundsätzlich anderes ist als alle Formen des religiösen Glaubens. Es müßte diese eine Form sein, die von Marx und Engels nicht theoretisch gefaßt und kritisiert wurde, ja die *überhaupt nicht* einer marxistischen Analyse und Kritik unterzogen werden kann. Genau das ist nun aber die Intention Müllers, und hier hat die marxistische Kritik natürlich anzusetzen. Die vorangestellte Frage muß deshalb dahingehend präzisiert werden, daß zu fragen ist, wo und wie Müller versucht, die Religionsauffassung von Marx und Engels soweit zu verkürzen, daß diese vor dem christlichen Glauben Bonhoefferscher Prägung bestehenbleibt.<sup>405</sup>

Zunächst warnt Müller vor einer unüberlegten Kritik der marxistischen Religionsauffassung: „Ein apologetischer theoretischer Gegenangriff der Theologie wäre unchristlich und sinnlos... sinnlos... darum, weil diese Kritik historisch zutreffend und darum theoretisch unwiderlegbar ist.“<sup>406</sup> Die christliche Gemeinde solle vielmehr bestrebt sein, die von der Kritik erfaßte Wirklichkeit des religiösen Christentums zu überwinden. Diese Kritik, so Müller, könne jedoch auch gegen den Willen der Christen von diesen selbst bestätigt werden, wenn „... sie nach religiösen Bedürfnissen der Gesellschaft sucht, um aus deren Befriedigung zu leben, und wenn die Gemeinde Religion als Instrument der klerikalen Unterdrückung klerikal oder als Instrument des Protestes enthusiastisch handhabt und davon lebt.“<sup>407</sup>

An Unterscheidungsmerkmalen von Religion und nichtreligiösem Christentum will der Autor also aufgeführt sehen: Religion sucht nach religiösen Bedürfnissen der Gesellschaft und will sie befriedigen, das nichtreligiöse Christentum dagegen anerkennt das Verschwinden eben dieser religiösen Bedürfnisse. Es sucht nicht nach ihnen und will sie auch nicht erhalten und pflegen. Es sucht nicht den religiösen Menschen, sondern lebt mit dem nichtreligiösen, dem „mündigen Menschen“. Als von der Religion mißbrauchte „religiöse Bedürfnisse“ werden von ihm die kirchlichen und theologischen Sanktionen der Klassengesellschaft, die klerikale Unterdrückung von gegen die an der Macht befindlichen Ausbeuterklassen opponierenden [168] sozialen Schichten und Klassen ebenso verstanden wie die Einsetzung der Religion als ein Instrument des Protestes gegen soziale Ungerechtigkeit produzierende gesellschaftliche Verhältnisse und deren politische Träger. Neben dem Mißbrauch der Religion als Ideologie und zur Klerikalisierung gesellschaftlicher Interessen ist die Einsetzung Gottes in den Lücken bzw. an den Grenzen menschlichen Wissens Ausdruck für das Entstehen religiöser Bedürfnisse. Sie entstünden dort, wo sich Menschen skeptisch zu den Möglichkeiten ihrer Erkenntnisfähigkeit und gesellschaftlichen Macht verhalten.

Religion als Ausdruck menschlicher Unwissenheit und Schwäche gegenüber den Prozessen in Natur und Gesellschaft sei nun durch die Entwicklung von Natur- und Gesellschaftswissenschaften zum Absterben verurteilt. Wissenschaft und Politik hätten den ihnen zustehenden Platz eingenommen und die religiösen Bedürfnisse weitgehend ausgeräumt. Der ehemals

„unmündige Mensch“ sei mündig, der ehemals religiöse Mensch würde seine Religion, d. h. seine religiöse Weltanschauung, aufgeben. Er ist nicht mehr genötigt und bereit, natürliche Zusammenhänge als „Übernatürliches“ zu identifizieren. An dieser Stelle sieht Müller dann die Gelegenheit, sich ausdrücklich mit der Bestimmung der Religion durch Engels zu identifizieren.<sup>408</sup> Ähnliche Auffassungen werden von dem Bonner Theologen W. Kreck in einem Interview für die Monatsschrift protestantischer Christen in der DDR vertreten. Nach den Chancen für eine Kirche im Sozialismus befragt, antwortet Kreck, daß sie nicht auf die Aufdeckung der „Schwachstellen im Menschen und in der Gesellschaft“ angewiesen sei und daß sie nicht in religiösen transzendentalen Bedürfnissen einen Anknüpfungspunkt für die Missionierung zu suchen habe. Bewußtes religiöses Verlangen sei nicht die Voraussetzung christlicher Verkündigung.<sup>409</sup>

Die vielstrapazierte Selbstversicherung der Theologen, sie sollten an den Menschen in seiner Stärke und nicht an seine Schwäche, an seine Macht und nicht an seine Ohnmacht anknüpfen, hat eine entscheidende Ursache in der Säkularisierung. Insbesondere unter den Bedingungen der sozialistischen Entwicklung ist Säkularisierung dadurch ausgezeichnet, daß in ihrem Ergebnis nicht eine religiöse Glaubensform eine andere ablöst, sondern ein genereller Schwund religiösen und darunter ausgewiesener-[169]maßen auch christlichen Glaubens einsetzt. Der springende Punkt der fraglichen These ist der Versuch, nur für Religion einen bestimmten Zusammenhang mit gesellschaftlichen Verhältnissen zu behaupten und in diesen die Bedingungen für die Entstehung religiöser Bedürfnisse zu sehen. Aber auch dieser quasimaterialistische Ansatz ist verkürzt, wenn die Wurzeln der Religion lediglich aus politischen, ideologischen und wissenschaftlichen Bedingungen und Interessen erklärt werden. Die verbale Zustimmung zur Religionsauffassung von Marx und Engels bleibt dadurch inkonsequent und halbherzig. Für den christlichen Glauben, der als „nicht religiös“ bezeichnet wird, entfällt selbst in eingeschränkter Form die Anerkennung seiner Abhängigkeit von den materiellen Verhältnissen der Gesellschaft.

In der kirchlichen Praxis, in der praktischen Gemeindearbeit und durch das praktische Verhalten der Christen soll nach Meinung Müllers und anderer Theologen<sup>410</sup> der Anspruch der marxistischen Religionsauffassung, auch den christlichen Glauben zu erfassen, widerlegt werden. Christen sollten sich verhalten, als seien sie nicht religiös. Dieser Argumentation liegt weiter die Behauptung zugrunde, daß christlicher Glaube nicht in Konkurrenz mit der Wissenschaft trete und andererseits von der Wissenschaft auch nicht zu erfassen sei. Der Christusglaube komme von Gott zum Menschen. Von sich aus könne der Mensch keinen Weg zu Gott finden. Der Grund dieses Glaubens sei theoretisch nicht zu hinterfragen.

Das, was hier nun „heilig“ gesprochen wird, bleibt indes für die marxistische Religionsauffassung profaner Gegenstand ihrer Analyse und selbstverständlich auch ihrer Kritik. Es bleibt eine der Religion zuzuordnende Glaubensauffassung, wenn glaubensmäßig ein „Offenbarwerden Gottes“ als eines Übernatürlichen in Menschen behauptet wird. Dieses religiöse Bekenntnis schließt den Glauben ein an einen Gott, der nicht vom Menschen als Gegenstand der Erkenntnis gewählt werden kann, sondern der als geglaubtes und aus der Wirklichkeit herausfallendes Wesen selbst sein „Verborgensein“ aufhebt und sich damit angeblich menschlicher Erkenntnis „preis gibt“.<sup>411</sup>

[170] Das „Wort Gottes“ könne nur geglaubt werden.

Nun soll gegen Müller nicht bestritten werden, daß es geglaubt wird, z. B. von Gläubigen. Es muß indes bestritten werden, daß ein Subjekt sich zu dem, was von Theologen als „Wort Gottes“ apostrophiert wird, nur glaubensmäßig verhüten könne, es also entweder glauben oder auch nicht glauben könne. Wenn nach Müller das Wort, bzw. an das Wort geglaubt wird, werde an „Gott“ geglaubt, der sich angeblich im Wort den Gläubigen „offenbart“ und „sich

gibt“. Insofern, so behauptet Müller, ist damit jeder Gedanke, Gott beweisen zu wollen, ausgeschlossen. Er macht hiermit Front gegen die katholische Theologie sowie gegen jede Art eines „theologischen Rationalismus“. Beweisen, so Müller, „... heißt nachweisen, daß eine Aussage mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Gott beweisen wollen hieße, sein Wort an der Wirklichkeit prüfen wollen, sich also nicht auf sein Wort, sondern auf die Wirklichkeit verlassen wollen, also nicht Gott, sondern der Wirklichkeit glauben und sie vergöttern.“<sup>412</sup>

Wenn wahrer christlicher Glaube darin besteht, das Wort Gottes als vermeintliche „Selbstoffenbarung Gottes“ zu glauben, hat Müller damit die Voraussetzung konstruiert, aus der sich dann der Verzicht auf die ohnehin absterbenden „religiösen Bedürfnisse“ herleiten und fordern und der christliche Glaube sich scheinbar vom religiösen Glauben abheben läßt. Dieser kann dann als eine Form des Unglaubens zurückgestellt werden.

Mit der Inanspruchnahme dieser Argumentation glaubt sich Müller hinreichend legitimiert, die Christen aufzufordern, die wissenschaftliche Religionsauffassung nicht schlechthin mit Unglauben zu identifizieren, „denn sie weist ja nur rational auf, daß Menschen sich in religiöser Weltanschauung zu diesseitigen Mächten verhalten, als seien sie jenseitige Gottheiten. Objektiv steht sie damit nicht im Widerspruch zum Christusglauben, der den *religiösen Glauben* als Versuchung des Sünders erkennt, sich in geistlicher Selbstliebe auf sich selbst zu verlassen.“<sup>413</sup> Allerdings sei auch religiöse Weltanschauung noch nicht identisch mit Unglaube. Der Glaubende habe die Freiheit, sich für religiöse oder nichtreligiöse, d. h. atheistische Weltanschauung zu entscheiden.<sup>414</sup> Was er aber nicht haben dürfe, sei ein [171] religiöser Glaube in dem Sinne, daß er sich nicht auf „Gott“ bzw. „Christus“, sondern auf seine Gottesvorstellung und seine „eigenen Werke“ verlasse. In genau diesem Sinne sei religiöser Glaube Unglaube.<sup>415</sup> Sowohl die „Verfälschung wahren Glaubens“ als „Vergötterung des Geschöpflichen“ als auch die „Verfälschung richtiger Weltanschauung“, wodurch Diesseitiges vereinseitigt werde, sei Religion.<sup>416</sup>

Die These, wonach Christusglaube keine Religion sei, wird durch die Behauptung gestützt, wonach der Glaube Produkt des Wortes Gottes und nicht das Wort Gottes Produkt des Glaubens sei. Diese Relation sei aber nicht sichtbar, da die Glaubensentscheidung als Entscheidung des Subjektes und nicht als Entscheidung Gottes empirisch erscheinen würde. „Das Wort, das den Glauben trägt, wird ja nicht anders erkannt, als im Glauben.“<sup>417</sup>

Es fällt angesichts der hier vorgestellten Thesen der Theologie nicht schwer, nachzuweisen, daß sie die auch für Marxisten legitime weil notwendige Frage nach dem Wesen des christlichen Glaubens durch den Rückgriff auf den Irrationalismus, der in der protestantischen Theologie eine große Tradition hat, verstellt. Irrationalismus und Agnostizismus sind dabei keine nebensächlichen Defekte der vor allem von Barth und Bonhoeffer entwickelten sogenannten „Offenbarungstheologie“, sondern gehören geradezu zu ihrem Wesen. Ursache dafür ist die unter dem Eindruck der Säkularisierung erfolgte Umkehrung der seit Schleiermacher geltenden Subjekt-Objekt-Relation zwischen Mensch und Gott. Hatte Schleiermacher durch die Verlagerung der Quelle der Frömmigkeit in das Gefühl des Menschen diesen zum Subjekt des Glaubens erklärt und den Glaubensvorgang als einen Weg vom Menschen als Subjekt zu Gott als Objekt bestimmt, den Glauben also in die Verfügbarkeit des Menschen gegeben und an sein Bewußtsein, d. h. an sein Gefühl gebunden, stülpt Barth diese Beziehung in radikaler Weise um. Nach der von ihm begründeten „Offenbarungstheologie“ ist nicht der Mensch, sondern Gott der Ausgangspunkt des Glaubens. Der Glaube ist nicht mehr die Angelegenheit des Menschen. Es liege nicht in seiner Macht, den Weg zu Gott zu finden. Der Glaube sei ein rational nicht zu erklärender Vorgang, dem menschlichen Verstand ebenso verschlossen wie das Wesen Gottes.

[172] Dieser Grundzug des Irrationalismus durchzieht auch die Argumentation von Müller. In der marxistischen Literatur wird sich in der Kritik dieses Grundzuges darauf beschränkt, die

logische Widersprüchlichkeit der theologischen Argumentation zu unterstreichen, die positive Aussagen über einen geglaubten Sachverhalt macht, über den nach ihren eigenen Festlegungen nichts ausgesagt werden kann als dies, daß positive Aussagen nicht möglich sind.<sup>418</sup>

Charakteristisches Merkmal jener der „Offenbarungstheologie“ verpflichteten theologischen Auffassungen ist auch der Agnostizismus.

Wenn Müller behauptet, das Wort, das den Glauben trägt, könne nur im Glauben erkannt werden, bleibt rätselhaft, wieso Müller hier von Erkennen spricht und nicht von Glauben. Er kann unmöglich den Begriff „Erkennen“ im Sinn haben, wie er in der marxistisch-leninistischen Erkenntnistheorie verwendet wird. Im Rezeptionsprozeß des „Wortes“, auf das die protestantische Theologie solch gesteigerten Wert legt, durch einen Gläubigen oder ein Subjekt, daß sich im Ergebnis dessen zum Glauben bekennt, kann jedenfalls beim besten Willen nicht ein Resultat in Form einer Erkenntnis entstehen. Es handelt sich hierbei um keinen Erkenntnisprozeß, denn dann wäre der Glaube Resultat eines rational angelegten Prozesses. Genau das zu bestreiten, scheute ja auch Müller keine Mühe.

Es handelt sich um einen Prozeß, der eine spezifische Form der geistigen Aneignung von ideellen Gebilden darstellt. Als eine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt des Glaubens ist er ein Sachverhalt, über den wahre oder falsche Aussagen getroffen werden können, also Erkenntnisse möglich sind.

Müller grenzt sich gegen die in der katholischen Theologie verbreitete Inanspruchnahme der aristotelischen Wahrheitsauffassung ab, die die prinzipielle Verifizierbarkeit religiöser Aussagen behauptet. Zu diesem Zweck unterscheidet Müller und mit ihm alle Offenbarungstheologen zwischen Aussagen der Bibel und „profanen“ Aussagen. Es wird eine Diskrepanz hinsichtlich ihres Charakters, ihres Inhaltes und der Möglichkeit ihrer Überprüfbarkeit unterstellt.<sup>419</sup>

[173] Allerdings – so lautet ein entscheidender Einwand gegen Müller – ist aus dem „Wort“ tatsächlich nicht zu erkennen, warum Glaube ist. Wir wissen zunächst nur, es ist ein Text, der aussagt, daß geglaubt wurde. Das gilt für religiöse wie für wissenschaftliche Rezeption. Nur dann allerdings, wenn der Text aus dem sozial-historischen Zusammenhang gelöst wird, bleiben die Ursachen seiner Entstehung verborgen und das Wesen des Glaubens erscheint als Bewußtseinsphänomen, als Glaubensentscheidung. Das gilt natürlich nicht nur für die Analyse der Bibel, sondern auch für alle anderen sogenannten religiösen Texte.

Das „Vertrauen“ der Christen, daß jener Glaube, jenes Wort ein Produkt ihres Gottes sei, schließt nicht aus, daß auch Anhänger eines anderen religiösen Glaubens dies mit gleichem Recht von ihrem Glauben annehmen können. Der von Müller apostrophierte Christusglauben wäre demnach keineswegs nur an das Christentum gebunden. Auch andere Formen religiösen Glaubens, ob sie sich nun als Weltanschauung verstehen oder dies bestreiten, können sich des Argumentes, das Müller für den Christusglauben und gegen dessen wissenschaftliche Hinterfragung in Anschlag bringen möchte, mit dem gleichen Anspruch bedienen.

Das, was Müller der wissenschaftlichen Religionskritik hinsichtlich aller anderer Formen der Religion zugesteht – hinter der Erscheinung der Religion als Bewußtseinsphänomen ihr Wesen als soziales und historisches Phänomen bloßzulegen –, gilt dann entweder auch für den von ihm favorisierten Christusglauben oder für keine Form religiösen Glaubens.

Wenn von der historisch-materialistischen Religionskritik die Auffassung vertreten wird, daß es vom Charakter und dem Reifegrad der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse abhängt, ob und in welchem Ausmaß Bedingungen dafür existieren, daß diese oder jene soziale Klasse oder Schicht, daß massenhaft oder abnehmend an das „göttliche Wort“ geglaubt wird, bedeu-

tet diese Tatsache für das Vertrauen der Christen, daß ihr Glaube von Gott komme, daß auch die Möglichkeit und Bereitschaft zu diesem „Vertrauen“ durch jene Verhältnisse entwickelt, gestützt oder erschüttert und aufgelöst werden. Ebenso historisch bewirkt ist die Annahme, daß der Glaube vom Menschen ausgeht, wobei jeweilige Umprägungen von Glaubensauffassungen durchaus auch [174] gesellschaftlichen Erfordernissen entsprachen, also nicht als Abweichung vom „wahren christlichen Glauben generell abzuqualifizieren sind. Es ist der historisch bedingte Wechsel religiöser Glaubensformen und Theismen.

Auch die von Müller veranschlagte Trennung zwischen Christusglauben und religiöser bzw. nichtreligiöser Weltanschauung ist nicht stichhaltig. Wenn jemand bereit ist zu akzeptieren, daß das „Wort“ das Produkt Gottes ist, und daß darauf der Glaube beruht, ist diese Entscheidung oder dieses „Vertrauen“ weltanschaulich relevant und keineswegs weltanschaulich voraussetzungslos. Besitzt jemand eine Weltanschauung, die die Annahme eines Gottes ebenso ausschließt, wie die Auffassung, Gott könnte sich „durch das Wort“ oder anderweitig mitteilen, also offenbaren, wird er keinen Grund sehen, etwa das Alte oder Neue Testament als Produkt Gottes anzunehmen.

Nun gesteht aber auch Müller zu, daß zwischen dem Charakter einer Weltanschauung und den gesellschaftlichen Verhältnissen Beziehungen bestehen, wie sie vom historischen Materialismus beschrieben und erklärt werden. Das heißt aber, auch die weltanschaulichen und psychologischen Voraussetzungen dafür, ob jemand bereit ist, sich dem „Wort Gottes“ anzuvertrauen oder nicht, sind gesellschaftlich determiniert.

Müller hat deshalb nicht Recht, wenn er in einer früheren Arbeit erklärt: „Der Atheist, der an Jesus Christus glaubt, wird durch diesen Glauben nicht gezwungen, zu einem religiösen Weltbild zurückzukehren, sondern er empfängt in der Botschaft vom in der Welt ohnmächtigen Gott die Freiheit zum theoretischen, wissenschaftlichen Atheismus als Weltanschauung.“<sup>420</sup>

Die marxistische Religionswissenschaft kann die protestantische These von der Unbeweisbarkeit Gottes mit Gelassenheit zur Kenntnis nehmen. Ein immaterielles und nicht an Materielles gebundenes Gebilde läßt sich in der Tat weder durch die Wissenschaft noch durch eine theologische Philosophie als existierend bzw. durch sein Wort wirkend nachweisen. Seine Annahme ist eine Vorstellung, ein Gedankengebilde und entsteht als phantastischer Auswurf bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse. Die beweiskräftige Anerkennung dieser Beziehung ist ein Grundzug der marxistischen Religionsauffassung. Die entscheidende Quelle des religiösen Glaubens wird in den sozialen Verhältnissen des Menschen erkannt.

[175] Im Licht der historisch-materialistischen Bibelkritik wird dann auch das angebliche „Wort Gottes“ als ein historischer Ausdruck von Empfindungen, Gefühlen, von Geschichtsauffassung, moralischen Vorschriften u. a. dechiffriert. So können das Alte und das Neue Testament als beeindruckendes Kompendium des gesellschaftlichen Bewußtseins – des künstlerischen, moralischen, philosophischen, religiösen – gefaßt werden.

Diesem Verständnis der Beziehung von Gesellschaft und Religion sowie von Subjekt und Objekt des Glaubens hält protestantische Theologie das Argument entgegen, die wissenschaftliche Weltanschauung falle lediglich auf den empirischen Schein herein, wenn sie die Ursachen des Glaubens in der Welt und nicht bei Gott ausmache. Sie könne deshalb den Christusglauben „... nicht anders verstehen denn als religiöse Widerspiegelung natürlicher und gesellschaftlicher Mächte.“<sup>421</sup> Aber auch die Christen könnten das Phänomen christlicher Gläubigkeit nur als spezifische Religion neben anderen Religionen sehen und begreifen. Somit würden sie dazu neigen, den grundsätzlichen Unterschied zwischen Glaube und Religion zu übersehen. „So können, werden und dürfen Christen ihren Glauben – *selbstkritisch* – auch als menschliches, und insofern als Religion in Erscheinung tretendes Bewußtsein sehen und

analysieren, soziologisch und psychologisch erklären.“ Voraussetzung dafür soll das Auseinanderhalten von „Glaube an das Wort Gottes“ und die „Anschauung der Welt als Erkenntnis des Menschen“ sein.<sup>422</sup>

[176] Also – das Wesen äußert sich nicht in der Erscheinung und die Erscheinung ist nicht wesentlich. Empirisches und theoretisches Wissen reflektiert den Glauben nur, sofern er verhüllt als Religion erscheint, aus der Religion ist keine Erkenntnis über den „wahren Glauben“ mittels wissenschaftlicher Denkweise zu gewinnen.

Müller gibt sich damit die Blöße, ein undialektisches Verständnis des Verhältnisses von Wesen und Erscheinung vorzutragen, das zudem einen agnostizistischen Einschlag besitzt.

Die Zielstellung Müllers, dem Fortbestehen des christlichen Glaubens auch unter den Bedingungen des Sozialismus/Kommunismus auch deshalb eine Perspektive einzuräumen, um u. a. Bedenken von Christen gegenüber der Zukunft ihres Glaubens in der sozialistischen Gesellschaft auszuräumen und sie zu einem konstruktiven und aktiven Verhältnis zur sozialistischen Entwicklung zu ermuntern, muß gebührend gewürdigt werden.

Er bedient sich jedoch eines theoretischen und methodischen Verfahrens, wie es aus dem Phänomenologismus bekannt ist. Der von ihm konstruierte unauflösbare Gegensatz zwischen theoretischem Anspruch und Unvermögen, der die marxistische Religionsauffassung zeichne, ist dessen konsequentes Resultat.

In der bürgerlichen und theologischen Religionswissenschaft ist dieses Verhältnis zu den Möglichkeiten einer wissenschaftlichen Erhellung des Wesens von Religion weit verbreitet. So erklärt C. H. Ratschow, daß die „Gottheit“ das Ziel der Religionswissenschaft sei, „... denn in ihr gipfelt alles religiöse Tun.“ Allerdings „zeigt“ sich die Gottheit nur der gläubigen Verehrung, sie sei durch keine wissenschaftliche Methodik zu erfassen oder zu „sichern“. Ratschow schreibt: „Wenn man wissen will, was in einer Religion wesentlich ist, so muß man nach ihren Göttern fragen. Sie bleiben aber der Religionswissenschaft verschlossen, wenngleich sie erfragt sein müssen. Das ist die zentrale Aporie aller Religionswissenschaft.“<sup>423</sup>

Mit dieser Aufgabenstellung begibt sich bürgerliche Religionswissenschaft selbst in jene „Aporie“ und in einen innerhalb ihrer Grenzen nicht lösbaren Widerspruch. Allerdings resultieren diese Aporie und dieser Widerspruch nicht aus dem Geheimnis des Gegenstandes, sondern aus den philosophischen und methodischen Prämissen dieser Disziplin – soweit sie bürgerlich ist.

[177] Geschichtlich ist jeweils die Form religiösen Glaubens als „wahre Religion“ apostrophiert worden, deren Glaubensauffassung adäquater als andere weltanschaulich-ideologische Interessen der sie speisenden Klasse oder Schicht zum Ausdruck bringen konnte.

Um sie als einzig wahre Religion zu favorisieren, würden konkurrierende und abweichende Strömungen als Aberglaube, Irrlehre, Ketzerlehre, als Atheismus verworfen und denunziert. In diesen Zusammenhang ist auch die von Bonhoeffer, Müller u. a. eingebrachte Entgegensetzung des „Christusglaubens“ gegen die Religion als verfehlte Form des Glaubens eingeordnet.

Die Ideenkämpfe, in denen sich das Aufeinanderprallen verschiedener und gegensätzlicher weltanschaulich-ideologischer Interessen niederschlägt, vollzogen und vollziehen sich auch in religiösem Gewand. Damit ist nicht behauptet, daß der Wahrheitsgehalt der einen Glaubensform höher wäre als der einer anderen. Wenn es dennoch eine historische Tatsache ist, daß sich bestimmte Glaubensformen gegenüber andern in historischer Dimension durchzusetzen vermochten, ist dies dem Umstand geschuldet, daß sie adäquater als jene weltanschauliche Interessen jener Klasse oder Schicht zum Ausdruck brachten, die in den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen für eine bestimmte Periode den gesellschaftlichen Fortschritt

trugen und anstrebten, ihre Ansprüche auf die ideologische und geistige Führung auch mittels der Religion zu verwirklichen. Dies gilt für gesellschaftliche Verhältnisse, die Religion produzieren und wo Religion im Alltagsbewußtsein des Volkes allgegenwärtig ist, und eine radikale Religionskritik mit einer radikalen Kritik jener gesellschaftlichen Verhältnisse notwendig verbunden wäre.

Erst eine Klasse, die gezwungen und befähigt ist, solche gesellschaftlichen Verhältnisse zu errichten, die die sozialen Wurzeln von Religion beseitigen, kann eine radikal religionskritische Position gewinnen, weil sie die Bedingungen der gesellschaftlichen Entwicklung in den Verhältnissen selbst und nicht außerhalb dieser in einem übernatürlichen Wesen findet. Deshalb benötigt das Proletariat für den weltanschaulichen Ausdruck seiner Interessen keine Reform des religiösen Glaubens, keinen neuen Gottesbegriff. Es gibt keine „Fortführung der Religion“.<sup>424</sup>

[178] Das unterscheidet die marxistische Religionsauffassung von der bisherigen Religionskritik und dem bisherigen Atheismus. Für den Sozialismus gibt es keine „wahre Religion“, da Religion nicht Weltanschauung und Ideologie des Proletariats sein kann.

In der Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus sind es erstmals nicht die Ideologen der zur Herrschaft kommenden Klasse, die an der Reform von Religion arbeiten und die „wahre Religion“ oder den „wahren Gottesbegriff“ herauszuarbeiten suchen, sondern ausschließlich die Theologen selbst, im Bündnis mit bürgerlicher Philosophie.

Wenn dabei angestrebt wird, stärker als bisher auch Momente wie gesellschaftliche Aktivität, Diesseitsorientierung und Absage an bürgerliche Ideologie durchzusetzen und dies als „wahren Glauben“ auszugeben, ist dies als Ausdruck mehr oder weniger weitgehender Anpassung an die gegebenen gesellschaftlichen Prozesse zu werten.

Es zeugt jedoch von einem ahistorischen Herangehen, wenn die Ergebnisse dieses Anpassungsprozesses als Durchbruch zum Wesen des christlichen Glaubens gegen die angeblich verfehlten, falschen Glaubensauffassungen der Vergangenheit herausgestellt werden. [179]

## **Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen:**

DZfPh: Deutsche Zeitschrift für Philosophie

IDZ: Internationale Dialogzeitschrift

LW: Lenin, Werke

MEW: Marx-Engels-Werke

PFS: Probleme des Friedens und des Sozialismus

## **Band 2: Anmerkungen**

## **Verwendete Literatur**

Die Aufgaben der Agitation und Propaganda bei der weiteren Verwirklichung der Beschlüsse des VIII. Parteitag der SED. Politbürobeschuß. Berlin 1973.

Internationale Beratung der kommunistischen und Arbeiterparteien. Moskau 1969. Berlin 1969.

Marx, K.:

Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie. In: MEW Ergänzungsband. Erster Teil. Berlin 1973.

Doktordissertation: Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie im allgemeinen. In: MEW Ergänzungsband. Erster Teil. Berlin 1973.

Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion. In: MEW Bd. 1. Berlin 1970.

Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. In: MEW Bd. 1, Berlin 1970.

Der Kommunismus und die Augsburger „Allgemeine Zeitung“. In: MEW Bd. 1. Berlin 1970.

Noch ein Wort über: Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit von Dr. O. F. Gruppe. In: MEW Ergänzungsband. Erster Band. Berlin 1973.

Das Verbot der „Leipziger Allgemeinen Zeitung“. In: MEW Bd. 1. Berlin 1970.

Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts. In: MEW Bd. 1. Berlin 1970.

Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“. In: MEW Bd. 1. Berlin 1970.

Zur Judenfrage. In: MEW Bd. 1. Berlin 1970.

Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: MEW Bd. 1. Berlin 1970.

Die „Rhein- und Mosel-Zeitung“ als Großinquisitor. In: MEW Ergänzungsband. Erster Teil. Berlin 1973.

Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEW Ergänzungsband. Erster Teil. Berlin 1973.

Thesen über Feuerbach. In: MEW Bd. 3. Berlin 1969.

Der Kommentar des „Rheinischen Beobachters“. In: MEW Bd. 4. Berlin 1969.

Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort. In: MEW Bd. 13. Berlin 1970.

Über P. J. Proudhon. In: MEW Bd. 16. Berlin 1962.

Das Kapital. Band 1. In: MEW Bd. 25. Berlin 1970.

[106] Marx, K./Engels, F.: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer & Konsorten. In: MEW Bd. 2. Berlin 1970.

Die deutsche Ideologie. In: MEW Bd. 3. Berlin 1969.

Engels, F.: Friedrich Wilhelm IV., König von Preußen. In: MEW Bd. 1. Berlin 1970.

Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent. In: MEW Bd. 1. Berlin 1970.

Briefe aus London. In: MEW Bd. 1. Berlin 1970.

Die Lage Englands. „Past and Present“ by Thomas Carlyle.

Die Lage Englands. Das achtzehnte Jahrhundert.

Die Lage Englands. Die englische Konstitution. In: MEW Bd. 1. Berlin 1970.

Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen. In: MEW Bd. 2. Berlin 1970.

Revolution und Konterrevolution in Deutschland. In: MEW Bd. 8. Berlin 1974.

Karl Marx. In: MEW Bd. 16. Berlin 1973.

Varia über Deutschland. In: MEW Bd. 18. Berlin 1962.

Flüchtlingsliteratur. II. Programm der blanquistischen Kommuneflüchtlinge. In: MEW Bd. 18. Berlin 1962.

Bruno Bauer und das Urchristentum. In: MEW Bd. 19. Berlin 1974.

Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. (Anti-Dühring) In: MEW Bd. 20. Berlin 1973.

- Dialektik der Natur. In: MEW Bd. 20. Berlin 1973.  
Das Buch der Offenbarung. In: MEW Bd. 21. Berlin 1974.  
Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW Bd. 21. Berlin 1974.  
Was nun? In: MEW Bd. 22. Berlin 1973.  
Zur Geschichte des Urchristentums. In: MEW Bd. 22. Berlin 1974.  
Aus dem Briefwechsel:  
K. Marx an A. Ruge, 13. März 1843; in: MEW Bd. 27. Berlin 1972.  
K. Marx an L. Feuerbach, 11. Aug. 1844; in: MEW Bd. 27. Berlin 1976.  
F. Engels an K. Marx, 18. Okt. 1844; in: MEW Bd. 27. Berlin 1976.  
F. Engels an K. Marx, Nov. 1844; in: MEW Bd. 27. Berlin 1976.  
F. Engels an K. Marx, 20. Jan. 1845; in: MEW Bd. 27. Berlin 1976.  
[107] F. Engels an K. Marx, 26. Juni 1853; in: MEW Bd. 28. Berlin 1972.  
K. Marx an F. Engels, 24. April 1867; in: MEW Bd. 31. Berlin 1970.  
F. Engels an E. Bernstein, Juli 1884; in: MEW Bd. 36. Berlin 1967.  
F. Engels an C. Schmidt, 5. Aug. 1890; in: MEW Bd. 37. Berlin 1967.  
F. Engels an C. Schmidt, 27. Okt. 1890; in: MEW Bd. 37. Berlin 1967.  
F. Engels an K. Liebknecht, 18. Dez. 1890; in: MEW Bd. 37. Berlin 1967.  
F. Engels an F. Mehring, 14. Juli 1883; in: MEW Bd. 39. Berlin 1968.  
Lenin, W. I.: Der China-Krieg. In: LW Bd. 4. Berlin 1955 .  
Materialismus und Empirio-kritizismus. In: LW Bd. 14. Berlin 1967.  
Über das Verhältnis der Arbeiterpartei zur Religion. In: LW Bd. 15. Berlin 1974.  
Sozialismus und Religion. In: LW Bd. 10. Berlin 1972.  
Referat über die Ratifizierung des Friedensvertrags. In: LW Bd. 27. Berlin 1960.  
Über die Bedeutung des streitbaren Materialismus. In: LW Bd. 33. Berlin 1966.  
Anissimow, S. F./Miller, R. (Hrsg.): Ethik und Persönlichkeit. Berlin 1975.  
Balzer, F. M.: Klassegegensätze in der Kirche. Erwin Eckert und der Bund religiöser Sozialisten. Köln 1973.  
Barth, K.: Gottes Freiheit für den Menschen. Eine Auswahl. (Hrsg. Kulicke, G./Matthiae, K./Sänger, P. P.) Berlin 1970.  
Bartmus, H. J. (Hrsg.): Deutsche Geschichte, Berlin 1976.  
Bauer, B.: Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Leipzig 1841.  
Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum. Leipzig 1841.  
Beyer, W. R.: Hegel-Bilder. Kritik der Hegel-Deutungen. Berlin 1970.  
Bialas, W./Richter, K./Thom, M.: Marx-Hegel-Feuerbach. In: DZfPh 1980/H. 5.  
Bienert, W.: Der überholte Marx. Stuttgart 1974.  
[108] Birkner, H.-J.: Beobachtungen und Erwägungen zum Religionsbegriff in der neueren protestantischen Theologie. In: Fides et communicatio, Festschrift für M. Doerne, (Hrsg. Rössler, D./Voigt, G./Winter, F.) Göttingen 1970.  
Bonhoeffer, D.: Widerstand und Vergebung. (Hrsg. Bethge, E.) Berlin 1977.  
Bosse, H.: Marx – Weber – Troeltsch. Religionssoziologie und marxistische Ideologiekritik. München 1970.  
Bräker, H.: Die religionsphilosophische Diskussion in der Sowjetunion zur heutigen Auseinandersetzung des Marxismus-Leninismus mit dem Christentum. In: Marxismusstudien. Tübingen 1969.  
Buschmann, M.: Kommunisten und Christen für Entspannung und Abrüstung. In: Marxistische Blätter. 1977/H. 6.  
Bychowskj, E.: Die Erosion der ewigen Philosophie. Berlin 1977.  
Calvez, Y. J.: Karl Marx. Darstellung und Kritik seines Denkens. Olten, Freiburg i. Br. 1964.  
Capelle, W.: Die Vorsokratiker. Berlin 1958.  
Cornu, A.: Karl Marx und Friedrich Engels. Bd. 1 und 2. Berlin 1961.  
Daim, W.: Progressiver Katholizismus. München 1967.  
Desroche, H.: Marx/Engels Einschätzung der Religion. In: Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze. (Hrsg. Ch. Elsas) München 1975.  
Die Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils. (Hrsg. v. Becker) Leipzig 1967.  
Dresser, H./Kaltenborn, C. J. (Hrsg.): Junge Theologen im Sozialismus. Berlin 1979.  
Dubinin, N. P.: Probleme der Genetik und die marxistisch-leninistische Philosophie. In: Dialektik in der modernen Naturwissenschaft. Berlin 1973.  
Farner, K./Post, W.: Marxistische Religionskritik. Freiburg i. Br. 1972.  
Fetscher, I.: Wandlungen der marxistischen Religionskritik. In: Concilium. 1966/H. 2.  
Feuerbach, L.: Das Wesen des Christentums. In: Gesammelte Werke. (Hrsg. v. Schuffenhauer, W.) Bd. 5. Berlin 1973.  
[109] Feuerbach, L.: Vorlesungen über das Wesen der Religion. In: Gesammelte Werke. (Hrsg. Schuffenhauer, W.) Bd. 6. Berlin 1967.

- Figl, H.: Bibliographie zum Thema „Atheismus“. In: Atheismus kritisch betrachtet. München/Freiburg 1971.
- Finger, O.: Von der anthropologisch materialistischen Religionskritik zur historisch-materialistischen Ideologiekritik. In: DZfPh 1972/H. 9.
- Fischer, W.: Materialismus-Idealismus-Christentum. In: Autorenkollektiv: Fruchtbare Gespräche. Der Christ und die moderne Wissenschaft. Berlin (ohne Angabe).
- Fränkel, H. J.: Begegnung von Staat und Kirche. In: Die Zeichen. der Zeit. 1978/H. 7/8.
- Fuchs, E.: Marxismus und Christentum. Leipzig 1952.  
Christliche und marxistische Ethik.
- Frostin, P.: Marx' und Bonhoeffers Religionskritik. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1976/H. 3
- Gollwitzer, H.: Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube. Tübingen 1965.  
Sowjetkritik und Antikommunismus. In: Das Argument. Januar/Februar 1979.
- Gottschling, G.: Die weltanschaulichen Grundlagen und der historische Charakter des marxistischen Atheismusbegriffs. DZfPh 1970/H. 5.
- Götting, G./Verner, P.: Christen und Marxisten in gemeinsamer Verantwortung. Berlin 1971.
- Götting, G.: Die Bewährung christlicher Existenz im Aufbau des Sozialismus. Hefte aus Burscheidungen, Heft 20.
- Hahn, M./Sandkühler, H. J. (Hrsg.): Bürgerliche Gesellschaft und theoretische Revolution. Zur Entstehung des wissenschaftlichen Sozialismus. Materialien des 2. Bremer Symposiums). Köln 1978.
- Heine, H.: Ludwig Börne. Viertes Buch. In: Heines Werke in fünf Bänden. Weimar 1976.
- Herlitzius, E.: Der Marxismus über Wesen, Begriff und Ursprung der Religion. Dresden 1964. (Diss.)
- Heyden, G.: Stichwort „Ideologie“. In: G. Klaus/M. Buhr (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch. Leipzig 1974.
- Holbach, P. P.: Religionskritische Schriften. Berlin/Weimar 1970. [110]
- Hollitscher, W.: Bilanz aus dem Dialog zwischen Marxisten und Christen. In: Marxistische Blätter. 1977/H. 6.
- Hondt, J. d': Kant und die philosophische Tiefe. In: M. Buhr. (Hrsg.): Revolution der Denkart oder Denkart der Revolution. Berlin 1976.
- Höppner, H. J./Seidel-Höppner, W.: Von Babeuf bis Blanqui. Leipzig 1975.
- Jacob, F.: Glaubenslehre. Berlin 1978.
- Kadenbach, J.: Das Religionsverständnis von Karl Marx. München/Paderborn/Wien 1970.
- Kern, W.: Die Religionskritik des Marxismus. In: Marxismus und Christentum. Mainz 1974.
- Kern, J.: Volkskirche: das Volk in der Kirche – die Kirche für das Volk. In: IDZ 1974/H. 4.
- Kimmerle, H.: Der marxistische Atheismus. Zur Religionskritik bei Marx, Engels und Lenin. In: Evangelische Theologie, 1966/H. 8.  
Kirche für andere. (Hrsg. Pabst, W. ) Berlin 1970.
- Kleinig, W.: Wandlungen in der katholischen Marxismuskritik. In: DZfPh 1969/H. 9.
- Kliem, M. (Hrsg.): Karl Marx. Dokumente seines Lebens. Leipzig 1970.
- Klohr, O.: Neue Tendenzen im Katholizismus? In: DZfPh 1965/H. 9.
- Klohr, O. (Hrsg.): Religion und Atheismus heute. Ergebnisse und Aufgaben marxistischer Religionssoziologie. Berlin 1966.
- Klohr, O.: Marxismus – Leninismus – Atheismus – Religion. Rostock-Warnemünde 1978. (Als Manuskript gedruckt.)
- Klohr, O./Klügl, J.: V. Europäisches Kolloquium zur Soziologie des Protestantismus. In: DZfPh 1965/H. 8.
- Klügl, J.: Säkularisierungsprozesse im Kapitalismus und die ideologische Funktion der bürgerlichen Religionssoziologie. (Habilitationsschrift) Jena 1969.
- Korch, H.: Der atheistische Charakter der marxistisch-leninistischen Philosophie. In: Autorenkollektiv: Marxistisch-leninistische Philosophie. Berlin 1979.
- Kreck, W.: Kirche und Marxismus. In: Evangelische Theologie. München 1975/H. 5  
Kirche im Sozialismus – von außen gesehen. In: Stand punkt. 1979/H. 1. [111]
- Krötke, W.: Der geschichtliche Gott. Berlin 1978.
- Kryveljev, I. A.: Ateizm Friedricha Engelsa. In: Voprossy naučnogo ateizma, 1975/H. 10.  
Marks i Engels o religii, Moskau 1964
- Lay, R.: Zukunft ohne Religion, Olten/Freiburg 1970.
- Lenk, W.: „Ketzer“lehren und Kampfprogramm. Berlin 1976.
- Leonov, O. D.: Ateizm molodogo Marksa i ego religioznye fal'sifikatory. In: Naučnogo ateizma. 1975/H. 18.
- Ley, H.: Atheismus – Materialismus – Politik. Berlin 1978.  
Geschichte der Aufklärung und des Atheismus. Bd. 1. Berlin 1966.
- Lukacs, J.: Ponjatje ateizma v trudax Karla Marksa. In: Voprossy naučnogo ateizma. 1977/H. 23.  
Die Weltanschauung des Marxismus und die Religiosität der Gegenwart. In: DZfPh 1979/H. 11.
- Lukatschewski, A.: Marx und Engels über die Religion. Moskau 1933.
- Maier, H.: Soziologie der Päpste. Berlin 1965.
- Maier, J./Spinrad, W.: Religiöse Überzeugungen und religiöse Verhaltensweisen. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 1968/H. 3.

- Matern, H.: Unser gemeinsamer Weg zur sozialistischen Menschengemeinschaft. Berlin 1969.
- Meinhold, P.: Zur Religionskritik von Heinrich Reine und Karl Marx. In: Zeitschrift für Pastoraltheologie. April 1960/H. 4.
- Monz, H.: Karl Marx. Grundlagen der Entwicklung zu Leben und Werk. Trier 1973.
- Mtschedlow, M.: Die Religion in der Welt von heute. In: Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge. 1980/H. 6.
- Müller, H.: Von der Kirche zur Welt. Leipzig 1961.  
Evangelische Dogmatik im Überblick. Berlin 1978.
- Müller, N. (Hrsg.): Standortbestimmung. Berlin 1975.
- Norden, A.: Aktive Mitstreiter für die edle Sache der Menschheit. Ansprache auf dem 13. Parteitag der CDU. (Okt. 1972) Berlin 1972.
- Oiserman, T.: Die Entstehung der marxistischen Philosophie. Berlin 1980. [112]
- Parsons, H. L.: Zu den humanistischen Werten im Marxismus und im Christentum. In: PFS 1979/H. 7.
- Paschkov, N. A.: Aktualnye problemy naučno-atetičeskich issledovanij. In: Filosofskie nauki. 1974/H. 1.
- Piščík, J. B.: Problemy ateizma i religii v „Kapitale“ K. Marksa. In: Voprossy naučnogo ateizma 1978/H. 23.
- Post, W.: Kritik der Religion bei Karl Marx. München 1969.
- Quandt, W.: Das Verhältnis von Glaube und Ideologie im Blick auf das Gespräch zwischen Christen und Marxisten. In: Müller, N. (Hrsg.): Standortbestimmung. Berlin 1975.
- Radzimanowski, K.: Reform oder Revolution? Lateinamerikas Christen auf der Suche nach der gesellschaftlichen Alternative. Berlin 1980.
- Reding, M.: Die Glaubensfreiheit im Marxismus. Wien/Frankfurt a. M./Zürich 1967.  
Der politische Atheismus. Graz 1957.
- Robbe, M.: Philosophische Fragen der Religionswissenschaft. In: DZfPh 1963/H. 11.  
Marxismus und Religionsforschung. In: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie. 1966.
- Rohrmoser, G.: Die Religionskritik von Karl Marx im Blickpunkt der Hegelschen Religionsphilosophie. In: Neue Zeitschrift für systematische Theologie. 1960.
- Rolfes, H. (Hrsg.): Marxismus – Christentum. Mainz 1974.
- Rosales, J.: Revolution, Sozialismus, Theologie. In: PFS 1975/H. 2.
- Rupprecht, P.: Weltanschauung und Politik im Dialog. DZfPh 1966/H. 8.
- Schaper, E.: Religion ist Opium für's Volk. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1940.
- Schachnowitsch, M. I.: Engels und das Problem der Religion. In: Klein, M./Ley, H. (Hrsg.). Friedrich Engels und moderne Probleme der Philosophie des Marxismus. Berlin 1971.
- Schleiermacher, F.: Über die Religion. Leipzig 1920.
- Schuffenhauer, W.: Feuerbach und der junge Marx. Berlin 1972. [113]
- Schuffenhauer, W./Geissler, R.: Stichwort „Atheismus“ in: Klaus, G./Buhr, M.: (Hrsg.) Philosophisches Wörterbuch, Leipzig 1974.
- Seeger, R.: Herkunft und Bedeutung des Schlagwortes „Die Religion ist Opium für das Volk“. Halle 1935.
- Seidel, H.: Philosophie und Wirklichkeit. Zur Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie. Leipzig 1966. (Diss.)
- Séve, L.: Marxistische Analyse der Entfremdung. Frankfurt a. M. 1978.
- Steußloff, H.: Bruno Bauer als Junghegelianer und Kritiker der christlichen Religion. In: DZfPh 1963/H. 9  
Die Kritik der biblischen Geschichte durch D. F. Strauß und die moderne evangelische Theologie in Deutschland. Leipzig 1966 (Diss.)  
Die Junghegelianer. In: Schriftenreihe philosophisches Erbe. (Hrsg. von Gropp, R. O.) Berlin 1963.
- Schrey, H. H.: Auseinandersetzungen mit dem Marxismus. Stuttgart 1963.
- Sorg, R.: Marxismus und Protestantismus in Deutschland. Eine religionssoziologisch-sozialgeschichtliche Studie zur Marxismusrezeption in der evangelischen Kirche 1848-1948. Köln 1974.
- Steigerwald, R.: Marxismus – Religion – Gegenwart. Berlin 1973.
- Stiehler, G.: Der Idealismus von Kant bis Hegel. Kritik und Darstellung. Berlin 1970  
Ludwig Feuerbachs Kritik der Religion. In: DZfPh 1972/H. 9.
- Suchov, A. D.: Religija kak socialny fenomen. Moskau 1973.
- Theologisches Fach- und Fremdwörterbuch. (Autorenkollektiv) Berlin 1978.
- Theologisches Lexikon. (Autorenkollektiv) Berlin 1978.
- Thielicke, H.: Zur Herausarbeitung des wissenschaftlichen Atheismus durch K. Marx. Halle 1976. (Diss.)
- Tödt, H. E.: Die Marxismusdiskussion in der ökumenischen Bewegung. In: Marxismusstudien. 6. Folge. Tübingen 1969.
- Tokarew, S. A.: Die Religion in der Geschichte der Völker. Berlin 1976.
- Ugrinovič, D. M.: Vvedenie v teoretičeskoe religiovedenie. Moskau 1973. [114]
- Verner, P.: Gemeinsam auf dem guten Weg des Friedens und des Sozialismus. In: Götting, G./Verner, P.: Christen und Marxisten in gemeinsamer Verantwortung. Berlin 1971.

- Wende, P.: Radikalismus im Vormärz. In: Frankfurter historische Abhandlungen. Bd. 11. Wiesbaden 1975.  
Werner, H.: Der beste Dialog ist die Zusammenarbeit. In: Marxistische Blätter. 1977/H. 6.  
Wessel, K. F.: Kritischer Realismus und dialektischer Materialismus. Berlin 1971.  
Winter, G.: Über den Religionsbegriff in der gegenwärtigen evangelischen Theologie. In: DZfPh 1969/H. 9.  
Wie steht es mit der Religionsfreiheit in der DDR? In: Marxistische Blätter. 1977/H. 6.

## Anmerkungen

<sup>1</sup> M. Robbe: Philosophische Fragen der Religionswissenschaft. In: DZfPh, 1963/H. 11.

<sup>2</sup> Dieser Aufgabe stellten sicher bisher u. a. H. Thielicke: Zur Herausarbeitung des wissenschaftlichen Atheismus durch K. Marx. Halle 1976. (Diss.); E. Herlitzius: Der Marxismus über Wesen, Ursprung und Begriff der Religion. Dresden 1964. (Diss.); H. Seidel: Philosophie und Wirklichkeit. Zur Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie. Leipzig 1966. (Diss.)

<sup>3</sup> „Da Marxens Atheismus so Motiv eines Systems ist, aus dessen Logik er aber nicht zwingend folgt, muß er aus der Ideengeschichte der abendländischen Neuzeit, aus der Situation der Zeit, aus Marxens politischen Zielen, aus seiner persönlichen Lebensgeschichte und aus seinem Charakter heraus erklärt werden.“ M. Reding: Der politische Atheismus. Graz 1957. S. 176. – Die Ignoranz theologischer Autoren erstreckt sich auch auf den Beitrag Lenins zur marxistischen Religionsauffassung. Wenn auf diesen eingegangen wird, dann in dem Sinne, daß Lenin des Rückfalls in die „Betrugshypothese“ bezichtigt wird. Auch dies dient dem Ziel, die Wissenschaftlichkeit der marxistischen Religionsauffassung grundsätzlich in Abrede zu stellen. Die theoretische Haltlosigkeit jener Unterstellungen wird in dieser Arbeit belegt. Von den wenigen bürgerlichen Schriften, die sich speziell der Religionskritik von Lenin zuwenden, sei genannt E. Adler: Lenins Religionssoziologie. München 1964. (Diss.)

<sup>4</sup> Zwei Bedingungen hebt Lenin hervor, die für das Verhältnis von Atheismus, Klassenkampf und gesellschaftlichen Fortschritt entscheidend sind: „Unsere Propaganda schließt notwendigerweise auch die Propaganda des Atheismus ein ...“ Es wäre aber, so schließt er sofort an, „... unsinnig zu glauben, man könne in einer Gesellschaft, die auf schrankenloser Unterdrückung und Verrohung der Arbeitermassen aufgebaut ist, die religiösen Vorurteile auf rein propagandistischem Wege zerstreuen.“ So heranzugehen, verrate einen Standpunkt bürgerlicher Beschränktheit. Denn: „Durch keine Broschüre, durch keine Propaganda kann man das Volk aufklären, wenn es nicht durch seinen eigenen Kampf gegen die finsternen Mächte des Kapitalismus aufgeklärt wird. Die Einheit dieses wirklich revolutionären Kampfes der unterdrückten Klassen für ein Paradies auf Erden ist uns wichtiger als die Einheit der Meinungen des Proletariats über das Paradies im Himmel.“ Lenin: Sozialismus und Religion. In: W. I. Lenin: Werke. Bd. 10. Berlin 1972. S. 73 ff. – Schließt man sich dieser Auffassung an, hat das die Konsequenz, sowohl gegen die Verabsolutierung der Propaganda des Atheismus wie auch gegen ihre Unterschätzung oder Negierung auftreten zu müssen. An die Religionsfrage als Marxist heranzugehen, heißt sozusagen, die „Ideallinie“ zwischen den beiden Extremen anzustreben. Wo sie verläuft, ist abhängig von den jeweiligen sozialen, politischen und kulturellen Bedingungen. Allerdings sind historische Umstände möglich, unter denen für eine bestimmte Phase jede unmittelbare Kritik an der „heiligen Religion“ des entsprechenden Landes eine progressive Entwicklung empfindlich zu stören vermag. Wenn Lenin, akzentuierter noch als Marx und Engels, die atheistische Aufklärung als ein Moment bei der Zurückdrängung des religiösen Bewußtseins der Menschen einsetzen will, gilt diese Forderung auch unter sozialistischen Verhältnissen. Das bedeutet sicher nicht, von ihr Wunderdinge zu erwarten. Sie vermag jedoch die theoretische Haltung der Marxisten zur Religion zu qualifizieren und die Zusammenarbeit von Marxisten und Christen zu unterstützen. In der Literatur werden diese Fragen nahezu ausnahmslos an dem Verhältnis von Marxismus und Christentum diskutiert. Das ist nicht verwunderlich und ist den konkreten historischen Bedingungen geschuldet. Der Sozialismus traf zuerst und in der überwältigenden Mehrheit der Länder auf eine christliche Form der Religion. Demgegenüber sind die Erfahrungen, die Marxismus und Sozialismus etwa mit Islam, Buddhismus u. a. Religionen inzwischen sammelten, noch nicht in diesem Maße ausgewertet und diskutiert. Auch nach der Revolution von 1917 mußte sich Lenin mit dem unzureichenden Verständnis über die politische und weltanschauliche Bedeutung des genannten Prozesses auseinandersetzen: Von den Mitarbeitern und Autoren der Zeitschrift „Unter dem Banner des Marxismus“ verlangte er u. a.: „Eine solche Zeitschrift muß zweitens ein Organ des streitbaren Atheismus sein. Wir haben Behörden oder zumindest staatliche Einrichtungen, die für diese Arbeit zuständig sind. Sie wird jedoch äußerst träge, äußerst unbefriedigend geleistet, da sich offenbar der Druck der allgemeinen Verhältnisse unseres echt russischen (obzwar sowjetischen) Bürokratismus auf sie auswirkt.“ W. I. Lenin: Über die Bedeutung des streitbaren Materialismus. In: W. I. Lenin: Werke. Bd. 33. Berlin 1972. S. 215. – Bemerkenswert sind die Vorschläge zur inhaltlichen Gestaltung des „streitbaren Atheismus“: „Die gesamte einschlägige Literatur in allen Sprachen muß aufmerksam verfolgt und alles, was auf diesem Gebiet von irgendwelchem Wert ist, übersetzt und besprochen werden.“ Ebenda. S. 216. Die „kämpferische atheistische Literatur vom

Ende des 18. Jahrhunderts“ sollte zur „Massenverbreitung unter das Volk“ gebracht und auf den seither gemachten Fortschritt „in der wissenschaftlichen Kritik der Religion“ und die entsprechende neueste Literatur hingewiesen werden. Lenin empfahl: Die Marxisten sollten sich bei der Bewältigung dieser Aufgabe auch der Ergebnisse von Vertretern der bürgerlichen „modernen wissenschaftlichen Religionskritik“ bedienen, auch wenn diese in manchen Fragen der Religionsauffassung „direkte, bewußte Reaktionäre“ sind, die den Ausbeutern helfen, die alten, überholten religiösen Vorurteile durch neue zu ersetzen. – Konkret bezog sich das auf A. Drews und dessen Buch „Die Christusmythe“, dessen religionskritischen Effekt Lenin für die atheistische Propaganda einsetzbar hielt. Ebenda. Für Lenin ist also atheistische Propaganda nicht vorstellbar ohne eine wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Analyse der Religion, sie ist nicht vorstellbar ohne wissenschaftliche Religionskritik. – Er schrieb diese Zeilen, als aktuelle marxistische Arbeiten über Religion und Religionskritik offensichtlich noch Rarität waren. Von einer Position, wonach Marx, Engels und er selbst alle wesentlichen Probleme der marxistischen Religionsauffassung „allseitig und tieferschürfend“ gelöst oder analysiert hätten, ist in diesen Zeilen nichts zu finden. Überraschen mag freilich der ausgebliebene Hinweis auf Texte von Marx und Engels, von Kautsky und Plechanow. Da es Lenin hier vor allem um die Kritik an Mängeln und Lücken in der Darstellung und Verbreitung der entsprechenden Literatur zu tun war, sah er möglicherweise keine Veranlassung, auf die wohl ohnehin bekannten Arbeiten ausdrücklich aufmerksam zu machen. Eines läßt sich sicher sagen: Wenn Lenin sich veranlaßt sah, selbst die religionswissenschaftlichen Arbeiten von partiell „reaktionären“ bürgerlichen Autoren zu empfehlen und auch die religionskritische Literatur des 18. Jahrhunderts zur Verbreitung vorschlug, wie sehr wäre wohl von ihm die Entwicklung einer auf dem entsprechenden Niveau stehenden marxistischen religionskritischen Literatur begrüßt worden? Dieses Herangehen ist aus der Sorge Lenins um eine theoretisch qualifizierte marxistische Religionskritik erwachsen. Es ist mit dieser wie mit jeder gesellschaftswissenschaftlichen Disziplin: Analyse und Kritik des Gegenstandes erfordert seine Kenntnis im Detail. Auf dabei anstehende Probleme und Schwierigkeiten macht ein Leitartikel der „Voprosy filosofii“ aufmerksam. Hier werden jene Autoren kritisiert, die „... sich auf die einfache Darlegung und Kommentierung der allgemeinen Literatur der marxistischen Religionskritik ...“ spezialisieren und „... einer gut durchdachten kritischen Analyse der konkreten Formen der religiösen Ideologie ...“ ausweichen. – Die Theorie des wissenschaftlichen Atheismus muß den gegenwärtigen Anforderungen entsprechen. Leitartikel der Zeitschrift „Voprosy filosofii“ 1964/H. 5. Übersetzt von A. Häusler. Abgedruckt in: Atheistische Forschungen. Hrsg. v. Institut für Philosophie der Friedrich-Schiller-Universität Jena, 1964/H. 5. S. 1. – Eine unseren weltanschaulichen und theoretischen Bedürfnissen Rechnung tragende Realisierung der im Politbürobeschluß des ZK der SED zu Agitation und Propaganda formulierten Aufgabe, stärker den „atheistischen Charakter des Marxismus-Leninismus“ zu propagieren („Die Aufgaben der Agitation und Propaganda ...“ vom 7. März 1972. Berlin 1972), schließt ebenfalls als Voraussetzung die hinreichende Kenntnis der aktuellen religiösen Weltanschauung wie auch ihrer Geschichte ein. In seinem sehr anregenden Beitrag über Marxismus und Religiosität betont J. Lukács, daß man den objektiv kulturgeschichtlichen Einfluß der Bibel, die nicht nur ein „religiöses“ Buch sei, den sie auf die kulturelle Entwicklung späterer Epochen ausübte, ähnlich der Ilias, dem Ramajana, dem Gilgamesch-Epos u. a., nicht außer acht lassen könne. – „Die Analyse der Bibel fassen wir nicht als Kompromiß mit ihrer Weltanschauung auf, sondern ganz im Gegenteil als Beweis dafür, daß auch ein moderner Materialist die soziale Qualität der Bibel zur Kenntnis nehmen sollte.“ J. Lukács Die Weltanschauung des Marxismus und die Religiosität der Gegenwart. In: DZfPh 1979/H. 11. S. 1333.

<sup>5</sup> Sachlichkeit, Vertrauen, Freimütigkeit. In: Standpunkt. 1978. H. 4. S. 87. – Siehe auch: H.-J. Fränkel: Begegnung von Staat und Kirche. Bericht des Bischofs auf der 4. ordentlichen Tagung der 7. Provinzialsynode der Evangelischen Kirche des Görlitzer Kirchengebietes vom 31.3. bis 3.4.1978. In: Die Zeichen der Zeit. 1978. H. 7/8. Es heißt hier u. a.: „Auch unser Staat steht – unabhängig davon, wie er zustande gekommen ist, und unabhängig davon, wie er sich selbst versteht – unter Gottes gnädiger Anordnung, für Recht und Frieden zu sorgen. Darum beten wir für die Träger staatlicher Macht und achten ihre Autorität.“ Und weiter: „Das aber heißt, daß wir als Kirche und als Christen in unserer Gesellschaft zu unterscheiden haben zwischen dem gebotenen Dienst an der Erhaltung des Lebens und der Verweigerung atheistischer Bindung. Von daher ist es unmöglich, unserem Staat und unserer Gesellschaft mit unguter Konfrontation zu begegnen ... Ebensowenig aber kann sich die Kirche von opportunistischer Akklamation leiten lassen, denn damit würde sie die ihr in Christus geschenkte Freiheit verleugnen. Kirche im Sozialismus ist die Kirche, die zwischen den Abgründen unfruchtbarer Konfrontation und unglaubwürdiger Akklamation in der durch Christus geschenkten Freiheit zum Dienst und damit im Gehorsam des Glaubens ihren Weg als Zeugnisgemeinschaft zu gehen sich bemüht.“ (S. 253 f.)

<sup>6</sup> Siehe die Diskussion in der Zeitschrift „Probleme des Friedens und des Sozialismus“. Darin u. a.: Howard L. Parsons: Zu den humanistischen Werten im Marxismus und im Christentum. PFS, 1979. H. 7; J. Rosales: Revolution, Sozialismus, Theologie. In: PFS. 1975. H. 2; Derselbe: Notwendigkeit und Perspektiven der Aktionseinheit. Treffen eines chilenischen Marxisten mit chilenischen Christen. In: PFS. 1978. H. 10.

<sup>7</sup> Internationale Beratung der kommunistischen und Arbeiterparteien. Moskau 1969. Berlin 1969. S. 31.

Zu Ursachen und Bedingungen der politischen Zusammenarbeit von Marxisten und Christen siehe weiter: „Die Tatsache, daß Christen sich in Anbetracht der Krise der heutigen Gesellschaft in wachsendem Maße Fragen stellen, führt viele von ihnen dazu, die Ungerechtigkeit dieser Gesellschaft zu verurteilen und zu der Schlußfolgerung zu kommen, daß man sie tiefgreifend umgestalten muß. Ihre Besorgnisse reichen bis in die Kirchen hinein. Die Anziehungskraft des Sozialismus wächst unter den christlichen Arbeitern und in einigen ihrer Organisationen.“ Politische Erklärung der Brüsseler Konferenz der kommunistischen Parteien der kapitalistischen Länder Europas. Brüssel, Januar 1974, Zitiert in: Der Unterschied zwischen den Weltanschauungen und politische Zusammenarbeit. In: PFS. 1974. H. 6. S. 798. Damit hat sich die internationale kommunistische Bewegung wiederholt gegen eine, wenn auch vereinzelt in der marxistischen Literatur aufgetretene, vulgäre und sektiererische Auffassung abgegrenzt, die Religion auf Ideologie einer Klasse reduziert und sie generell als reaktionär wertet. Beispielsweise heißt es bei A. Lukatschewski: „Die marxistische Lehre von der Religion als einer Ideologie ergibt sich mit voller Konsequenz aus der Theorie des historischen Materialismus ...“ A. Lukatschewski: Marx und Engels über die Religion. Moskau 1933. S. 4. Wenn Lukatschewski hier Ideologie im Verständnis von Marx faßt, ist die Reduzierung der Religion auf diese einseitig. Marx hatte bekanntlich mehr zu diesem Thema zu sagen. – An anderer Stelle des Textes wird undifferenziert und schematisch von der „reaktionären Bedeutung der Religion zu allen Zeiten ihres Bestehens...“ gesprochen. Ebenda. S. 10. Als sei dies nicht genug, wird über Lenin behauptet, er habe die Religion als „Opium für das Volk“ bezeichnet. Der Autor „zitiert“ dies aus Lenins Arbeit „Über das Verhältnis der Arbeiterpartei zur Religion.“ Derselbe: Ebenda. S. 3. – Daß bei den praktischen Konsequenzen dieser mit sektiererischem Einschlag behafteten Position Komplikationen in der Kirchenpolitik und der Zusammenarbeit mit Christen nicht ausbleiben können, ist unschwer einzusehen. Als Lenin von Religion, Kirche und allen religiösen Organisationen als Organen der bürgerlichen Reaktion sprach, bezog sich das auf die nicht wegzudiskutierende Ausnutzung von Religion und Kirche durch die politischen Repräsentanten der Bourgeoisie. Diese Tendenz ist jedoch nicht unauflösbar. Sicher wird heute kein Marxist etwa die Kirche im Sozialismus als Organ der bürgerlichen Reaktion bezeichnen, auch wenn es Versuche gegeben hat, sie in ein solches zu verwandeln. Religion und Kirche sind dann reaktionär, wenn sie einer entsprechenden politischen Tendenz folgen. (Siehe M. Mtschedlow: Die Religion in der Welt von heute. In: Sowjetwissenschaft; Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge. 1980/H. 5. S. 571 ff.) Engels machte auf diesen Umstand aufmerksam, als er sich zum reaktionären Charakter einer christlichen Partei äußerte. In „Was nun?“, einem Artikel zur politischen Situation in Deutschland Anfang 1890, heißt es über das „Zentrum“, die katholische Partei: „Eine spezifisch katholische, wie jede spezifisch christliche Partei, kann ja nichts anderes sein als reaktionär.“ F. Engels. Was nun? In: MEW. Bd. 22. Berlin 1973. S. 8. – Die Frage, warum bis dahin jede christliche Partei reaktionär war, findet ihre Antwort in der politischen Tendenz einer solchen Partei, die die Rückkehr zum zünftlerischen Mittelalter anstrebt. Gradmesser ist danach das jeweils verfolgte politische Ziel, das im Einklang oder im Gegensatz zum jeweiligen gesellschaftlichen Fortschritt liegen kann.

<sup>8</sup> „Große Aktualität erlangte ihr Dialog über solche Probleme wie Krieg und Frieden, Kapitalismus und Sozialismus, Neokolonialismus und Entwicklungsländer.“ Internationale Beratung der kommunistischen und Arbeiterparteien. Moskau 1969. A. a. O., S. 31 – So erklärte der katholische Theologe Prof. A. Dordett, Direktor des Instituts des kanonischen Rechts bei der Theologischen Fakultät der Wiener Universität in einer Diskussion mit Marxisten: „Das Christentum geht in seiner Haltung zum Dialog mit Marxisten von folgenden Schlüssen aus: Anerkennung und Förderung des sozialen Fortschritts, ganz gleich von wem er ausgegangen ist; im Zentrum der Aufmerksamkeit muß das menschliche Wohl stehen; in dieser Richtung muß sich die Zusammenarbeit entwickeln; der Kommunismus und die sozialistischen Staaten stellen heute eine Realität dar, eine Realität, die einfach nicht übergangen werden darf.“ In: Der Unterschied zwischen den Weltanschauungen und der politischen Zusammenarbeit. A. a. O., S. 796.

<sup>9</sup> R. Steigerwald: Marxismus – Religion – Gegenwart. Berlin 1973. S. 54.

<sup>10</sup> Ebenda. Von progressiven Theologen wie Hans W. Bartsch wird anerkannt, daß marxistisch oder christlich orientierte Menschen eine Reihe von Grundfragen gesellschaftlicher Natur gemeinsam lösen können. Diese Haltung wird von Steigerwald in einem Kommentar zur Rezension seiner Arbeit durch den genannten Theologen aus der BRD anerkennend hervorgehoben. IDZ 1974. S. 382. – Allerdings kann sich Bartsch nicht der Versuchung entziehen, Religion und Sozialismus verbinden zu wollen. Über den politischen Charakter dieser These wird noch zu sprechen sein. Er sieht jedenfalls „... eine unmittelbare Beziehung zwischen dem christlichen Glauben und dem Sozialismus.“ – Weiter heißt es: Die konkrete Zielstellung des Sozialismus/Kommunismus sei „... der konkrete gesellschaftliche Ausdruck dessen, ... was für den Christen mit dem Reich Gottes bezeichnet ist.“ Ebenda. Sicher ist: Die Frage, wann, warum und inwieweit bestimmte Gemeinsamkeiten zwischen christlichem und marxistischem Humanismus hinsichtlich bestimmter Ziele der gesellschaftlichen Entwicklung die

politische Zusammenarbeit mit fördern und unterstützen können, erfordert weitere Überlegungen und Diskussionen.

<sup>11</sup> Siehe: R. Sorg: *Marxismus und Protestantismus in Deutschland. Eine Studie zur Marxismus-Rezeption in der evangelischen Kirche 1848-1948.* Köln 1974.

<sup>12</sup> M. Reding: *Die Glaubensfreiheit im Marxismus.* Wien. Frankfurt a.M. Zürich 1967. S. 9 f. – Die theoretischen und politischen Positionen der theologischen Autoren sind dabei unterschiedlich. In der Gegenwart gibt es Anzeichen für eine zunehmend stärkere Differenzierung in den Auffassungen, die zum Teil bis zur Gegensätzlichkeit ausgewachsen ist. Dabei konnte von einer ausdrücklichen Rezeption der religionskritischen Auffassungen von Marx selbst in den fünfziger Jahren nur wenig bemerkt werden. An Umfang und zum Teil auch an Gediegenheit hat sie in den letzten Jahren spürbar zugenommen. Dabei ziehen sich die Fronten der Auseinandersetzung um Marx quer durch die katholische und protestantische Theologie. Eine der ersten um Sachlichkeit bemühten katholischen Arbeiten war die von J. Y. Calvez. 1955 erschien in französischer Sprache sein Buch mit dem Titel: *La pensée de Marx.* Erst 1964 gab es die erste deutsche Ausgabe. – J. Y. Calvez: *Karl Marx. Darstellung und Kritik seines Denkens.* Olten, Freiburg i. Br. 1964. Siehe auch W. Kleinigs Darstellung: *Wandlungen in der katholischen Marxismuskritik.* In: *DZfPh.* 1969/H. 9. S. 1099 ff. Für Calvez ist der Marxismus nicht einfach areligiös oder antireligiös. Wegen seiner Verbreitung und seiner Massenwirksamkeit sieht Calvez ihn als „Gegenwahrheit“ zur katholischen Lehre. Während diese Arbeiten die aus katholischer Sicht erfolgte Darstellung und Kritik der Theorie von Marx enthielten, so erschienen später Veröffentlichungen, die sich einzig und allein der Religionskritik von Marx widmeten. Siehe z. B. W. Post: *Kritik der Religion bei Karl Marx.* München 1969. – J. Kadenbach: *Das Religionsverständnis von Karl Marx.* München/Paderborn/Wien 1970. In der Rezension einer dieser Arbeiten wurde gar bemängelt, daß der Autor, der katholische Theologe Werner Post, geb. 1940, wissenschaftlicher Assistent an der PH in Bonn, der Darstellung der theologischen Positionen und der Kritik des Marxismus nur wenige Seiten eingeräumt habe. *Kairos Neue Folge*, XII. Jahrg. 1970, Heft 1-4, S. 145. Theologie und Kirche hatten auch im 1. Drittel unseres Jahrhunderts weder die Wissenschaftlichkeit noch die geistige Ausstrahlungskraft des Marxismus erfaßt. Sie waren durch seine Existenz zwar beunruhigt, glaubten aber mit ihm ohne größere theoretische Anstrengungen fertig zu werden. So war in theologischen Kreisen das Werk von Marx auffallend wenig bekannt. (Vergl. H. E. Tödt: *Die Marxismusdiskussion in der ökumenischen Bewegung.* In: *Marxismusstudien*, 6. Folge. Tübingen 1969). – Wie E. Troeltsch und M. Weber sich an K. Kautsky, orientierte man sich allgemein weniger an Marx als am Gedankengut der deutschen Sozialdemokratie. Vorherrschend war ein vulgäres Materialismusverständnis; eine Ausnahme bildeten einige religiöse Sozialisten. Die Oktober-Revolution 1917, die dem christlichen Verständnis widersprechenden „gewaltsamen Aktionen“ (natürlich nur die der Bolschewiki) und das verzerrte Kommunismus-bild bereitwillig gehörter russischer Emigranten bewirkten auch ein entsprechendes negatives Marxismusverständnis. Der Weltkirchenkonferenz der Ökumene 1925 in Stockholm erschien der Marxismus immerhin als Protestversuch gegen den Kapitalismus. Dieses humane und soziale Bemühen der Menschen sei jedoch eigentlich christlich. Außerdem gefährde der Marxismus sein lobenswertes Anliegen durch seinen Materialismus als „Lehre vom Primat der wirtschaftlichen Mächte in der Gestaltung der Geschichte.“ – Siehe: Ebenda. Zitiert auf S. 5; aus: L. Ragaz. In: „Stockholm“ 1/1928, S. 49. – Der dialektische Materialismus wurde nicht zur Kenntnis genommen. Weite Kreise der Kirche zeigten sich beunruhigt über die „Kirchenfeindlichkeit“ der marxistisch orientierten Arbeiterbewegung, „die einen großen Teil des europäischen Proletariats vergiftet, die Massen von den Kirchen trennt und die meisten Menschen aus dem Volk von dem Glauben an Gott und die Unsterblichkeit abwendet.“ Ebenda. Zitiert auf S. 6; aus: Gounelle. In: *Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz.* S. 203. Der theoretische Atheismus wurde jedoch keineswegs erfaßt und diskutiert. Die zitierte Klage widerspiegelt eine der Grundkalamitäten theologischer Marxismuskritik – die illusorische Einbildung, daß es irgendwelche infamen Methoden der Kommunisten, eine schillernde Verfänglichkeit des Marxismus oder dergleichen sei, woraus sich seine steigende Massenwirksamkeit erklären lasse. Hinsichtlich des Marxismus als theoretischem Ausdruck gesellschaftlicher Verhältnisse, der Einsicht, daß die Wirksamkeit einer Weltanschauung nicht durch die „Betrugshypothese“ erklärt werden kann, war die Theologie, zumindest in diesem Stadium, politisch wie theoretisch nicht gewachsen. Jedoch wurden die Bemühungen zur Bewältigung dieses Problems in dieser Zeit zu einem Thema, das seitdem aus der theologischen Diskussion (wenn auch mit Schwankungen), nicht mehr verschwunden ist. Sozialismus und Kommunismus wurden von Theologen zu Beginn der 30er Jahre als ein „Protest gegen die üblen Folgen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung“ gewertet. Die Verbindung dieses Protestes „mit einer radikalen Ablehnung von Christentum, Kirche und Gottesglauben“ sei teilweise auf die Tatsache zurückzuführen, daß die Kirchen häufig von den besitzenden Klassen wirtschaftlich und politisch abhängig waren und sich politisch mit ihnen identifizierten. Die Kirchen, so wurde erklärt, sollten angesichts dessen ihre Blindheit für die wirkliche Situation eingestehen. Mitte der zwanziger Jahre tauchte versteckt jenes Argument auf, wonach der Marxismus als Ergebnis einer großen Unterlassungssünde für die Christen verständlich werden soll. „Hätten sich die Kirchen nicht so mit den Reichen verbunden, ... hätten sie der Unter-

drückung widerstanden, hätten sie den Männern, die an der Macht sind, das Gleichnis vom guten Hirten eingeprägt, dann würde der Kommunismus einen christlichen Inhalt haben. Die Lehre vom wirtschaftlichen Determinismus würde zugunsten geistlicher Faktoren verändert ...“ Ebenda. Zitiert aus: Tippy. „Stockholm“ 1/1928, S. 329. In der katholischen wie auch in der protestantischen Literatur ist jenes in der ökumenischen Diskussion aufgekommene Argument, wonach die der „sozialen Frage“ gegenüber gezeigte Gleichgültigkeit der Kirche die Verbreitung des Marxismus und Atheismus unter den Massen, insbesondere unter den Arbeitern, ausgelöst habe, seither überaus häufig aufzufinden.

<sup>13</sup> W. Kreck: Kirche und Marxismus. In: Evangelische Theologie. München 1975. H. 5. S. 421.

<sup>14</sup> Die an Theologen gerichtete Erwartungshaltung politisch konservativer Kräfte war jenen natürlich bewußt. So bemerkt der westdeutsche Theologe H. H. Schrey, daß in seinem Land in der Auseinandersetzung mit dem dialektischen Materialismus vom Theologen eine Apologetik erwartet werde, „... die zugleich politisch handhabbar ist und brauchbare Parolen abgibt im Kampf gegen den Osten. Die Feststellung des atheistischen Charakters des Dialectes genügt, um keine weitere Diskussion aufkommen zu lassen.“ H. H. Schrey: Auseinandersetzung mit dem Marxismus. Hrsg. von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen. Stuttgart 1963. S. 68. Schrey selbst hat allerdings ein eher verkrampft zu nennendes Verhältnis zum Marxismus. Dessen Rezeption mündet bei ihm in einer Karikatur. Folgendes hält er für ausgemacht: „So wird der oberste Grundsatz der materialistischen Geschichtsauffassung verständlich, nach dem der neue Mensch erst durch die neuen weltgeschichtlichen Verhältnisse, die nach-revolutionären Gesellschaftsbedingungen, entstehen kann.“ Dem Individuum sei dabei nur die Rolle des leidenden oder staunenden Betrachters, zugewiesen, es selbst habe „an der Weltwende kaum aktiven Anteil.“ Ebenda. S. 55. Wenn Schrey mit dem Marxismus diskutieren will, dann aus dem gleichen Motiv, das als Beweggrund auch bei anderen religiösen Ideologen in Anschlag kommt: „Die modernen Atheisten sind die von Gott zum Schreien erweckten Steine, weil die Söhne Abrahams schweigen. Darin hat der Marxismus seine weltgeschichtliche Bedeutung bis zum heutigen Tage, daß er auf Mißstände aufmerksam macht, die von den Christen nicht gesehen oder verschwiegen wurden, weil sie zum großen Teil von ihnen mitveranlaßt worden sind, sei es das Elend des vierten Standes in den Anfängen des Kapitalismus oder die Ungerechtigkeit des Kolonialismus in der Gegenwart.“ Ebenda. S. 24. – Natürlich darf auch die These vom Religionsersatz nicht fehlen: „Wir sind der Ansicht, daß es sich beim Marxismus nicht um ein in erster Linie aus wissenschaftlicher Objektivität kommendes Verhältnis zur Geschichte handelt, sondern um eine im Dienst der sozialen Heilslehre stehende Mythologie...“ Ebenda. S. 29. – Marx habe als Mythologe eine Mythologie entworfen, weil er nicht von der Wirklichkeit, sondern vom Endziel der Geschichte ausgegangen sei. Mit einer so gezimmerten, theoretisch anspruchlosen Position dürfte es schwer sein, in der Auseinandersetzung und Diskussion mit dem Marxismus zu bestehen.

<sup>15</sup> H. Figl: Bibliographie zum Thema „Atheismus“. In: Atheismus kritisch betrachtet. München/Freiburg 1971. S. 269-303.

<sup>16</sup> Zu ihrer Einschätzung siehe: H. Maier: Soziologie der Päpste. Berlin 1965.

<sup>17</sup> In einem Artikel von W. Kleinig wird festgehalten: „In unserer Untersuchung gehen wir von der Annahme aus (die sich im Folgenden bestätigen wird), daß die katholische Hinwendung zum Marxismus selbst einen Ausdruck ihrer wesenseigenen Krise darstellt.“ Vor allem der Klassenkampf habe die katholische Reaktion auf den Marxismus verursacht. W. Kleinig: Wandlungen in der katholischen Marxismuskritik. DZfPh. 1969. H. 9. S. 1099. In der Tat hat sich diese Einschätzung bestätigt. Es sollte aber berücksichtigt werden, daß seitens der Theologen unterschiedliche Motive, Ziele und Konsequenzen in die von ihnen geführte Marxismusdiskussion eingebracht werden, sowohl im katholischen wie im protestantischen Lager. Weiter heißt es bei Kleinig: „Den katholischen Theoretikern geht es hierbei um den Versuch der Formierung aller Kritiken am wissenschaftlichen Sozialismus zu einer möglichst geschlossenen Reaktion auf den wachsenden Einfluß der Philosophie der Arbeiterklasse. Es geht ihnen vor allem um die Erhöhung bzw. Wiedererlangung der Wirkungsfähigkeit des katholischen Glaubens, um die Abwehr einer weiteren Einflußnahme des weltweit verwirklichten und wirkenden Marxismus-Leninismus.“ Ebenda. S. 1. Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß es einer anderen Gruppe von katholischen Theoretikern vorrangig um Kritik am Kapitalismus zu tun ist. Dabei wird sich auch auf die Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus berufen. Siehe hierzu u. a. K. Radzimanowski: Reform oder Revolution? Berlin 1980. Zur Mitgliedschaft von Christen in kommunistischen Parteien siehe: R. Steigerwald: Marxismus – Religion – Gegenwart. A. a. O.

<sup>18</sup> „Wir haben also zu fragen nach der Lehre von der Religion innerhalb der marxistischen Theorie, nach ihren Motiven und nach dem Grade der Notwendigkeit, mit der diese Lehre dem Ganzen der Theorie verbunden ist.“ H. Gollwitzer: Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube. Tübingen 1965. S. 20. – Zum gleichen Thema bemerkt der katholische Theologe M. Reding: „Die Marxsche Religionsphilosophie ist deshalb

geschichtlich so wichtig geworden, weil der Marxismus sich in der deutschen Sozialdemokratie und durch sie in den europäischen sozialistischen Parteien sowie im Kommunismus durchgesetzt hat.“ M. Reding: *Der politische Atheismus*. A. a. O., S. 223.

<sup>19</sup> Siehe: *L'Osservatore Romano*. 24.9.1976, 1.10.1976, 8.10.1976, 15.10.1976.

<sup>20</sup> Konservatismus im theologischen Denken und konservative politische Auffassungen von Theologen sind zu unterscheiden. Nicht immer und nicht inhaltlich stringent bedingen sie einander.

<sup>21</sup> *L'Osservatore Romano*. 1.10.1976. S. 9. – H. Guske, Chefredakteur der Zeitschrift „Begegnung“, sprach sich in einem Kommentar anlässlich des 150. Geburtstages von Karl Marx gegen eine von O. Nell-Breuning geforderte Antihaltung der Christen zum Marxismus aus. Zwar könne der Christ die materialistische Philosophie von Marx nicht annehmen, „... aber seine Lehre vom Aufbau einer wirklich sozialen, menschenwürdigen Gesellschaftsordnung kann nur der ‚widerlegen‘ wollen, der die kapitalistische Ausbeutergesellschaft für ‚gottgewollt‘ hält und so Gott zum Götzen, zum Goldenen Kalb degradiert.“ *Begegnung*, 1968/H. 5. S. 1.

<sup>22</sup> Umgekehrt können voneinander divergierende bzw. sich ausschließende theologische Positionen zur Begründung für analoge politisch progressive oder politisch konservative Konsequenzen genutzt werden. Unter bestimmten historischen Bedingungen können die Beziehungen zwischen den ideologischen Auffassungen und der jeweils vertretenen Glaubenslehre jedoch eindeutig sein. Diesen Zusammenhang hat W. Lenk für die Zeit der Reformation nachgewiesen. – Siehe: W. Lenk: *‚Ketzler‘lehren und Kampfprogramme*. Berlin 1976. S. 71 ff. U. a. hält er fest: „Gerade an diesem Beispiel der ‚imitatio Christi‘ wird sichtbar, daß die Neuinterpretation der christlichen Lehre in einer immensen Vielfalt von ethischen, sozialen, religiösen Grundsätzen, Legitimationsformeln, Leitgedanken und Argumentationsweisen zutage trat, die sowohl neue Formen einer vor allem individuellen Frömmigkeit begründeten, als auch Handlungsinitiativen ideologisch vorbereiteten und letztlich auf eine Veränderung des Menschen wie der bestehenden sozialen Verhältnisse gerichtet waren.“ *Ebenda*. S. 71.

<sup>23</sup> Aber auch bei jenen Theologen, die in dieser Beziehung am weitesten gehen, enthält ihr Wissenschaftsbegriff einen „Rest“ Agnostizismus und Positivismus, insofern sie die Zuständigkeit der Gesellschaftswissenschaft und also auch das Marxismus für „Glaubensfragen“ strikt bestreiten. Repräsentativ ist in dieser Beziehung H. Müller, der dies ausführlich vorführt in seinem Buch: *Evangelische Dogmatik im Überblick*. Berlin 1978. Zu marxistischen Wertungen dieses Sachverhaltes siehe: R. Steigerwald: *Marxismus – Religion – Gegenwart*. Berlin 1973, S. 113 ff.

<sup>24</sup> Siehe u. a. H. Gollwitzer: *Die marxistische Religionskritik ...* A. a. O. Der katholische Autor W. Daim versucht, die progressiven, konservativen und reaktionären Bestrebungen des Christentums in der Geschichte zu bestimmen. Er mißt die Positionen der Kirche an der Haltung zur Französischen Revolution, zum bürgerlichen Liberalismus und der „republikanischen Demokratie“. Sein Urteil: Die Haltung war „geradezu rein negativ, falsch, nicht nur im konservativen, sondern sogar eindeutig im reaktionären Sinn.“ – W. Daim: *Progressiver Katholizismus*. München 1967. S. 65.

<sup>25</sup> W. Schuffenhauer: *Feuerbach und der junge Marx*. Berlin 1972. S. 19 ff.

<sup>26</sup> Siehe: M. Klein/E. Lange/F. Richter: *Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in Deutschland*. Band 1. Berlin 1969.

<sup>27</sup> F. Engels: *Revolution und Konterrevolution in Deutschland*. In: MEW Bd. 8. Berlin 1974. S. 9.

<sup>28</sup> Siehe: F. Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. In: MEW Bd. 21. 8. 271. Natürlich sind auch wesentliche Unterschiede zwischen der französischen Religionskritik, die philosophisch an den Materialismus gebunden war und der Religionskritik der klassischen deutschen Philosophie nicht zu übersehen. So trug die Religionskritik der letzteren mit Ausnahme Feuerbachs keinen atheistischen Charakter, besaß aber wie die Entwicklung der Junghegelianer zeigte, einen deutlichen antitheistischen Effekt. Zur ideologischen Funktion der Religionskritik des deutschen Idealismus siehe: G. Stiehler: *Der Idealismus von Kant bis Hegel*. Berlin 1970. S. 201 ff.

<sup>29</sup> A. Ruge an L. Feuerbach, 25. Dezember 1841. *Bw. Recl.* S. 155; *Kanzleibescheid des Königlich Sächsischen Zensurkollegiums vom 10. Dezember 1841*. In: *Anecdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*. Zürich 1842. I. S. 12.

<sup>30</sup> Vergl. G. Jung an A. Ruge, 18. Oktober 1841. In: *MEGA I*, 1. Bd., 2. Halbbd. S. 261.

<sup>31</sup> Briefwechsel I, S. 23. A. Ruge an Stahr, 8. September 1841. Hier zitiert bei: A. Cornu: Karl Marx und Friedrich Engels. Berlin 1961. 1. Bd. S. 245.

<sup>32</sup> F. Engels: Fortschritte der Sozialreform auf dem Kontinent. In: MEW Bd. 1 Berlin 1970. S. 493. – Der fortgeschrittene Teil der Junghegelianer unterzog das Christentum einer harten Kritik und erschütterte bisher als selbstverständlich genommene Grundlagen seines Glaubens. Gleichzeitig wurden „kühne politische Auffassungen“ entwickelt. „Wenn aber die abstruse philosophische Sprache, in die diese Ideen gekleidet waren, den Geist des Autors wie den des Lesers umnebelte, so blendete sie nicht minder die Augen des Zensors, und so kam es, daß die Junghegelianer sich einer Pressefreiheit erfreuten, wie kein anderer Zweig der Literatur sie kannte.“ F. Engels: Revolution und Konterrevolution in Deutschland. In: MEW Bd. 8. Berlin 1960. S. 16.

<sup>33</sup> K. Marx: Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion. In: MEW Bd. 1. A. a. O. S. 10.

<sup>34</sup> Ebenda, S. 11.

<sup>35</sup> Zitiert bei K. Marx: Das Verbot der „Leipziger Allgemeinen Zeitung“. In: MEW Bd. 1. A. a. O. S. 164.

<sup>36</sup> K. Marx: Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. In: MEW Bd. 1. A. a. O. S. 87.

<sup>37</sup> Zitiert bei K. Marx: Ebenda. S. 88.

<sup>38</sup> L. Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion. In: L. Feuerbach. Gesammelte Werke. Hrsg. v. W. Schuffenhauer. Bd. 6. Berlin 1967. S. 9.

<sup>39</sup> Das Jahr 1843 stellt insofern eine Zäsur dar, weil Marx im Ergebnis seiner Studien von 1843 zu einem prinzipiell neuen Verständnis der materiellen Bestimmtheit von Religion gelangt. Er findet darin seine Zurückhaltung gegenüber einer favorisierten Religionskritik bestätigt, die bei der angestrebten Kritik der Gesellschaft die entscheidende Aufgabe erfüllen sollte. Dies jedenfalls war die Rolle, die ihr von den Junghegelianern zugedacht worden war und der Marx zu diesem Zeitpunkt bereits mit begründeter Zurückhaltung begegnete.

<sup>40</sup> F. Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. A. a. O. S. 271.

<sup>41</sup> Siehe: K. Marx und F. Engels: Die deutsche Ideologie. In: MEW, Berlin 1971, Bd. 3. S. 17 ff.

<sup>42</sup> Es muß nicht besonders betont werden, daß die ökonomische und politische Schwäche der deutschen Bourgeoisie als Klasse, daß die Unreife der bürgerlichen Gesellschaft die entscheidende Ursache dieser Situation waren.

<sup>43</sup> F. Engels; Friedrich Wilhelm IV., König von Preußen. In: MEW Bd. 1. A. a. O. S. 447 f. Marx unterstreicht: „Der sogenannte christliche Staat bedarf der christlichen Religion, um sich *als Staat* zu vervollständigen.“ Er verhält sich „politisch zur Religion und religiös zur Politik.“ K. Marx: Zur Judenfrage. In: MEW. Bd. 1. Berlin 1957. S. 358. – Die Situation ist mit der Beziehung von Staat und Kirche vor der Reformation vergleichbar. Alle Poren des gesellschaftlichen Organismus waren von der Religion verstopft: geistiges Leben, Sitten und Bräuche, die Ökonomie und die Politik, der Lebensrhythmus der Menschen. „Die christliche Religion war nicht Privatsache, sie war Sache des öffentlichen Rechts, des Staatsrechts, sie war identisch mit der Staatlichkeit. Der Christ war Christ als Staatsbürger und nicht als Privatmann.“ W. Lenk: Ketzlerlehren und Kampfprogramm. A. a. O. S. 89. Die Rebellion, die Revolution, gegen diese den bürgerlichen Menschen knechtenden Verhältnisse begann nach einem Wort von Marx im „Kopf des Mönches“, besaß religiöse Form, war ein religiöser Protest gegen diese Verhältnisse, der die Massen ergriff. Das Besondere der Situation in Deutschland: Nicht mehr die bürgerliche Gesellschaft, nicht mehr die bürgerliche Klasse war zum Träger des sozialen Fortschrittes geworden, sondern das Proletariat. Das ideologische Potential des Proletariats würde das der Reformation übersteigen und die Kritik an der bestehenden Religion war selbst irreligiös geworden.

<sup>44</sup> F. Engels: Revolution und Konterrevolution in Deutschland. A. a. O. S. 26.

<sup>45</sup> Siehe: F. Engels: Friedrich Wilhelm IV., König von Preußen. In: MEW, Bd. 1. Berlin 1957. S. 448 ff.

<sup>46</sup> Bei diesem Konflikt ging es um die Frage des Glaubensbekenntnisses bei Kindern aus Ehen zwischen Katholiken und Protestanten. Preußen unterwarf sich unter Friedrich Wilhelm IV. schließlich dem päpstlichen Diktat.

<sup>47</sup> Schleiermacher war in erster Linie Theologe, nicht Philosoph. Er hegte auch nicht, wie etwa B. Bauer, die Absicht einer wissenschaftlichen Bibelkritik. Schon gar nicht war er mit dem Anliegen einer Gesellschaftskritik befaßt. Dennoch war er nicht unbedeutend. Er prägte maßgeblich die „liberale Theologie“ des 19. Jahrhunderts. Schon um 1800 forderte er die Trennung von Staat und Kirche. Zur marxistischen Einordnung von Schleiermacher siehe: G. Winter. Über den Religionsbegriff in der zeitgenössischen evangelischen Theologie. In: DZfPh. 1969/H, 8. S. 987 In der Theologie von Schleiermacher finden sich Elemente einer Kritik der positiven Religi-

on. Diese zielt nicht auf die Überwindung der Religion, sondern sucht sie vor den Angriffen der Philosophie und Wissenschaft zu retten. Glaube soll deshalb neu bestimmt werden. In Abgrenzung zum theologischen Rationalismus beginnt der Weg der protestantischen Theologie in den Irrationalismus. Vergl. G. Winter: Ebenda. S. 986. Scheinbar ist die Aufgabenstellung bei Marx und Schleiermacher ähnlich: Trennung von Vernunft und Religion, Austreibung der Religion aus der Politik. Methode und Ziele aber liegen weit auseinander: Marx geht es um die Souveränität der Philosophie und des Staates gegenüber der Religion, Schleiermacher zielt auf die Unabhängigkeit des Glaubens von Vernunft, Staat und Gesellschaft.

<sup>48</sup> L. Feuerbach : Gesammelte Werke. 1846, Bd. 9, S. 29 f.

<sup>49</sup> Siehe auch D. M. Ugrinovič: Vvedenie v teoretičeskoe religiovedenie. (Einführung in die theoretische Religionsforschung) Moskau 1973. S. 27 ff.

<sup>50</sup> Vergl. auch: H. Steußloff: Die Kritik der biblischen Geschichte durch D. F. Strauß und die moderne evangelische Theologie in Deutschland. Leipzig 1966. (Diss.)

<sup>51</sup> Vergl.: F. Engels: Zur Geschichte des Urchristentums. In: MEW. Bd. 22. Berlin 1974. S. 456.

<sup>52</sup> K. Barth: Der Götze wackelt. Zollikon 1939, S. 31 ff.

<sup>53</sup> F. Engels: Bruno Bauer und das Urchristentum. In: MEW. Bd. 19. Berlin 1974. S. 297.

Wie hoch die Leistung von Strauß heute noch zu veranschlagen ist, hat Steußloff nachgewiesen. Die marxistisch-leninistische Religionskritik könne sich bei ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Religion, insbesondere bei der Auseinandersetzung mit der These vom Christentum als einer „historischen Religion“ auf die Resultate seiner Kritik stützen. Steußloff stellt diesen Sachverhalt wie folgt dar: „Das Christentum gibt sich den Anschein, als werde es von der prinzipiellen Kritik des Marxismus-Leninismus nicht getroffen ... Eines der weitestverbreiteten Argumente begegnet uns in der Behauptung, die christliche Religion oder der christliche Glaube besitzen gegenüber allen anderen Religionen einen ganz einzigartigen und einmaligen Charakter.“ Das Christentum sei angeblich eine „historische Religion“, sein Ursprung und der Gegenstand seines Glaubens seien wie bei keiner anderen Religion verbürgt und fundiert. Jesus Christus sei keine Phantasiegestalt, sondern eine reale historische Erscheinung der Vergangenheit. Er sei Wurzel und Gegenstand des Glaubens. In ihm habe sich angeblich Gott offenbart. Somit sei durch die Realität Christus auch die Wirklichkeit Gottes verbürgt. Von allem hätten wir Kenntnis durch die Schriften des Neuen Testaments. H. Steußloff: Die Kritik der biblischen Geschichte durch D. F. Strauß und die moderne evangelische Theologie in Deutschland. Dissertation. (unveröff.) Leipzig 1966. S. 28.

Im Widerspruch zu diesen Behauptungen, so Steußloff, sei Tatsache, daß die historische Wahrheit nicht wesentlich mehr umfassen kann als das, was Strauß von der evangelischen Geschichte übriggelassen hat. Es ist eine unwiderlegbare Folgerung, „... daß die historischen Grundlagen des Christentums durch die Kritik ein für allemal zerstört und als ideologische Illusionen entlarvt sind.“ Derselbe: Ebenda. S. 31.

<sup>54</sup> Zu dem Vorhaben von B. Bauer und Marx, gemeinsam mit Feuerbach eine atheistische Streitschrift herauszugeben, die in der Radikalität Ruges „Deutsche Jahrbücher“ übertreffen sollte, bemerkte dieser: „Es wird ein Journal des Atheismus erscheinen ... Dieses Auftreten löst eine andere Partei los. So haben wir 1. Doktrinäre (Althegeleaner, B. S.) 2. Straußianer, 3. Atheisten oder solche, die Strauß für einen verfluchten Pfaffen erklären.“ Zu den letztgenannten waren Marx, B. Bauer und möglicherweise Feuerbach zu rechnen. Siehe: Briefwechsel I, S. 213. A. Ruge an Stahr, 8. September 1841. Zitiert bei: A. Cornu. Karl Marx und Friedrich Engels. A. a. O. S. 245.

<sup>55</sup> Siehe auch: H. Steußloff: Die Jungehegelianer. Ausgewählte Texte. In: Schriftenreihe Philosophisches Erbe. Hrsg. O. Gropp. Berlin 1963. S. 50 ff.

<sup>56</sup> K. Marx/F. Engels: Die Heilige Familie. In: MEW Bd. 2. Berlin 1970. S. 147.

<sup>57</sup> Ebenda.

<sup>58</sup> F. Engels: Zur Geschichte des Urchristentums. A. a. O. S. 455.

<sup>59</sup> Ebenda. S. 456.

<sup>60</sup> A. Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen 1933. S. 161. – Es ist sicher nicht legitim gegenüber den Leistungen B. Bauers, wenn von manchen marxistischen Autoren Engels Erkenntnisse zugeschrieben werden, die dieser mit mehr oder weniger ausdrücklichem Vermerk von B. Bauer übernommen hat. Das gilt für seine bekannte Bemerkung: „Wenn wir in der Tat Philo den geistigen Vater des Christentums nennen kennen, so war Seneca der Onkel.“ Siehe: Zur Geschichte des Urchristentums. A. a. O. S. 456. Engels verweist hier deutlich auf den Umstand, daß der Nachweis eines solchen Zusammenhangs vorwiegend Bruno Bauers Werk gewesen ist. Siehe

dagegen: M. I. Schachnowitsch: Engels und das Problem der Religion. In: Friedrich Engels und moderne Probleme der Philosophie des Marxismus. Hrsg. M. Klein, H. Ley. Berlin 1971. S. 549.

<sup>61</sup> A. Ruge: Briefwechsel, Bd. I. S. 290 ff. Zitiert bei: W. Schuffenhauer: Feuerbach und der junge Marx. A. a. O. S. 41 f.

<sup>62</sup> H. Steußloff: Die Junghegelianer. A. a. O. S. 85.

<sup>63</sup> K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. A. a. O. S. 19.

<sup>64</sup> Ebenda. S. 20.

<sup>65</sup> Ebenda. S. 13.

<sup>66</sup> Ebenda. S. 40.

<sup>67</sup> Siehe dazu: J. Höppner/W. Seidel-Höppner: Von Babeuf bis Blanqui. Leipzig 1975. 1. Bd.

<sup>68</sup> K. Marx: Der Kommunismus und die Augsburger „Allgemeine Zeitung“. In: MEW Bd. 1. A. a. O. S. 108.

<sup>69</sup> Es gibt m. E. keine zwingenden Gründe, diese Einschätzung grundsätzlich in Frage zu stellen, auch wenn die Diskussionen zur Herausbildung und Entwicklung des Marxismus in der marxistischen Literatur weitergeführt werden müssen. Siehe u. a.: M. Hahn/H. J. Sandkühler: (Hrsg.): Bürgerliche Gesellschaft und theoretische Revolution. Zur Entstehung des wissenschaftlichen Sozialismus. Köln 1978.

<sup>70</sup> H. Steußloff: Die Junghegelianer. A. a. O. S. 22.

<sup>71</sup> D. F. Strauß: Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt. 1. Bd. Tübingen 1840. S. 5. In: H. Steußloff: Die Junghegelianer. A. a. O. S. 25.

<sup>72</sup> D. F. Strauß: Das Leben Jesu kritisch bearbeitet. 1. Aufl. Tübingen 1835. 1. Bd. S. 1. In: H. Steußloff: Die Junghegelianer, A. a. O. S. 25

<sup>73</sup> H. Feuerbach: Sämtliche Werke. Bd. 1. S. 253.

<sup>74</sup> Siehe u. a.: H. Seidel: Philosophie und Wirklichkeit. Zur Herausbildung und Begründung der marxistischen Philosophie. Leipzig 1966. (Diss.); T. I. Oiserman: Der „junge“ Marx im ideologischen Kampf der Gegenwart. Berlin 1976.

<sup>75</sup> „Gerade im religiösen Element gewinnen Marxens Trennungs-Züge von Hegel die erste Position. Dies erscheint wichtig: Marx löst sich von Hegel ab, wo es bei ihm am irrationellsten zugeht. Die *Distanz von Hegel beginnt bei der irrationellen ‚Hülle‘*.“ W. R. Beyer: Hegel-Bilder. Kritik der Hegel-Deutungen. Berlin 1970. S. 272.

<sup>76</sup> Vergl. H. Steußloff: Die Junghegelianer. A. a. O. S. 8 ff.

<sup>77</sup> K. Marx: Anmerkungen zur Doktor-Dissertation. Erster Teil. In: MEW Ergänzungsband, Erster Teil. Berlin 1973. S. 326.

<sup>78</sup> Ebenda.

<sup>79</sup> Ebenda. S. 328.

<sup>80</sup> Ebenda. S. 328.

<sup>81</sup> K. Marx: Hefte zur Epikureischen Philosophie. Sechstes Heft, Ebenda. S. 214.

<sup>82</sup> Ebenda.

<sup>83</sup> So wird es von der theologischen Marxkritik behauptet. Siehe z. B. J. Kadenbach: Das Religionsverständnis bei Karl Marx. A. a. O.

<sup>84</sup> K. Marx: Hefte zur Epikureischen Philosophie. Sechstes Heft. A. a. O. S. 216 ff.

<sup>85</sup> F. Chr. Baur: Das Christliche im Platonismus oder Sokrates und Christus. Tübingen 1837.

<sup>86</sup> K. Marx: Hefte der Epikureischen Philosophie. Sechstes Heft. A. a. O. S. 224.

<sup>87</sup> Ebenda. S. 225 f.

<sup>88</sup> Ebenda. S. 226.

<sup>89</sup> Ebenda. S. 228.

<sup>90</sup> Ebenda. S. 370.

<sup>91</sup> Siehe T. I. Oiserman: Die Entstehung der marxistischen Philosophie. Berlin 1980. S. 69 ff.

<sup>92</sup> K. Marx: Anmerkungen zur Doktordissertation. Anhang. A. a. O., S. 370.

<sup>93</sup> K. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Eileitung. In: MEW, Bd. 1.

<sup>94</sup> K. Marx: Anmerkungen zur Doktordissertation. Anhang. In: MEW Ergänzungsband, Erster Teil. Berlin 1973. S. 370.

<sup>95</sup> Ebenda.

<sup>96</sup> Ebenda. S. 372. Marx bezieht sich damit auf einen Gedanken des frühen Schelling: „Schwache Vernunft ist nicht die, die keinen objektiven Gott erkennt, sondern die einen erkennen *will*.“ Hier zitiert auf S. 368.

<sup>97</sup> K. Marx: Vorrede zur Doktordissertation. In: MEW, Ergänzungsband, Erster Teil. Berlin 1973. S. 262.

<sup>98</sup> Ebenda. Marx macht sich in dieser Frage den Standpunkt Humes zu eigen: „Es ist gewiß eine Art Beschimpfung für die Philosophie, wenn man sie, deren *souveränes Ansehen* allenthalben anerkannt werden sollte, zwingt, bei jeder Gelegenheit sich wegen ihrer Folgen zu verteidigen und sich bei jeder Kunst und Wissenschaft, die an ihr Anstoß nimmt, zu rechtfertigen.“ Zitat aus der deutschen Übersetzung von D. Humes „A treatise of human nature“ von L. E. Jakob. 1. Bd.: Über den menschlichen Verstand. Halle 1790. S. 485.

<sup>99</sup> Ebenda. S. 263.

<sup>100</sup> Ebenda. S. 262. Fußnote 5.

<sup>101</sup> Ebenda.

<sup>102</sup> K. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Eileitung. In: MEW, Bd. 1. S. 385.

<sup>103</sup> Ebenda. S. 378.

<sup>104</sup> Dabei ist sich natürlich zu erinnern, daß zu dieser Zeit sowohl die Bekanntschaft mit Feuerbachs Hauptwerk „Das Wesen des Christentums“ ebenso noch aussteht wie die erste bedeutende Hegelkritik von Marx – die „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“. Zur Beziehung von Marx, Hegel und Feuerbach bis 1844 siehe: W. Bialas/K. Richter/M. Thom: Marx-Hegel-Feuerbach. In: DZfPh. 1980/H. 5.

<sup>105</sup> Detailliert hat diese Beziehung W. Schuffenhauer dargestellt. Siehe: W. Schuffenhauer: Feuerbach und der junge Marx. Berlin 1972. S. 30 ff.

<sup>106</sup> K. Marx: Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion. A. a. O. S. 12.

<sup>107</sup> L. Feuerbach: Über Philosophie und Christentum.

<sup>108</sup> K. Marx: Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. A. a. O. S. 100.

Die Überlegenheit der Philosophie, die Marx mit Hegel als geistige Quintessenz ihrer Zeit faßt, (Ebenda. S. 97) über die Religion ist für ihn evident. Hiervon leite sich die Berechtigung der wahren Philosophie ab, an religiösen wie philosophischen Gegenständen Kritik zu üben: „Aber die Philosophie spricht anders über religiöse und philosophische Gegenstände, wie ihr darüber gesprochen habt. Ihr sprecht ohne Studium, sie spricht mit Studium, ihr wendet euch an den Affekt, sie wendet sich an den Verstand ... ihr fordert den Glauben an euren Glauben, sie fordert nicht den Glauben an ihre Resultate, sie fordert die Prüfung des Zweifels ...“. Ebenda. S. 99. Die Trennung von Staat und Kirche sowie von Wissenschaft, Philosophie und Glaube war auch die Option Schleiermachers. Eine entscheidende Zielrichtung dieser Trennung, die bei ihm mit der Neufassung des Religionsbegriffs einhergeht, war das Herausheben der Religion aus der Kritik der Philosophie: Die Religion begehre „nicht das Universum seiner Natur nach zu bestimmen und zu erklären wie die Metaphysik, sie begehrt nicht aus der Kraft der Freiheit und göttlicher Willkür des Menschen es fortzubilden und fertizumachen wie die Moral. Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl.“ F. Schleiermacher: Über die Religion. Leipzig 1920. S. 34.

<sup>109</sup> So heißt es z. B. über die neueste Philosophie: „Sie betrachtet den Staat als den großen Organismus, in welchem die rechtliche, sittliche und politische Freiheit ihre Verwirklichung zu erhalten hat und der einzelne Staatsbürger in den Staatsgesetzen nur den Naturgesetzen seiner eigenen Vernunft, der menschlichen Vernunft gehorcht.“ K. Marx: Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. A. a. O. S. 104.

- <sup>110</sup> K. Marx: Bemerkungen über die neuste preußische Zensurinstruktion. A. a. O. S. 12.
- <sup>111</sup> „Es gibt ein Dilemma, dem der ‚gesunde‘ Menschenverstand nicht widerstehen kann ... Ihr mögt das Dilemma beantworten, wie ihr wollt, und werdet gestehen müssen, daß der Staat nicht aus der Religion, sondern aus der Vernunft der Freiheit zu konstruieren ist.“ K. Marx: Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Rheinischen Zeitung“. A. a. O. S. 102, 103.
- <sup>112</sup> K. Marx: Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion. A. a. O. S. 6, 10.
- <sup>113</sup> K. Marx: Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. A. a. O. S. 100.
- <sup>114</sup> K. Marx: Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion. A. a. O. S. 12.
- <sup>115</sup> Ebenda. S. 15.
- <sup>116</sup> Ebenda. S. 12.
- <sup>117</sup> K. Marx: Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. A. a. O. S. 101.
- <sup>118</sup> Ebenda, S. 102.
- <sup>119</sup> K. Marx: Die „Rhein- und Mosel-Zeitung“ als Großinquisiteur. In: MEGA I/1. Berlin 1977. S. 362.
- <sup>120</sup> Vergl. hierzu: L. Sève: Marxistische Analyse der Entfremdung. Frankfurt a. M. 1978.
- <sup>121</sup> K. Marx: Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts. In: MEW, Bd. 1. A. a. O. S. 231.
- <sup>122</sup> K. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. A. a. O. S. 386.
- <sup>123</sup> L. Feuerbach: Pierre Bayle. In: Gesammelte Werke. Hrsg. W. Schuffenhauer. Bd. 4. Berlin 1967. S. 75 f.
- <sup>124</sup> Ebenda. S. 78.
- <sup>125</sup> K. Marx: Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts. A. a. O. S. 231.
- <sup>126</sup> K. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. A. a. O. S. 385.
- <sup>127</sup> Ebenda. S. 386. – Vergl. auch: W. Lenk: ‚Ketzer‘lehren und Kampfprogramme. A. o. O.
- <sup>128</sup> „Unter Säkularisierung ist allgemein eine fortschreitende Verweltlichung, ein Verfall religiöser Bewußtseinsformen und kirchlicher Institutionen zu verstehen, die Zurückdrängung der Religion als eines Mittels der sozialen Kontrolle, die Überwindung der durch objektive äußere natürliche und gesellschaftliche Kräfte, sowie durch staatlichen, moralischen und kirchlichen Druck erzwungenen religiösen Konformität, eine Umwandlung religiöser und kirchlicher in immanent weltliche gesellschaftliche Funktionen, die Bejahung gesellschaftlicher Strukturen, politischer und moralischer Wertsysteme aus wissenschaftlich rationalen und anderweitigen Erwägungen.“ – J. Klügl: Säkularisierungsprozesse im Kapitalismus und die ideologische Funktion der bürgerlichen Religionssoziologie. Jena 1969. (Unveröffentlichte Habilitationsschrift) Siehe auch: R. Sorg: Marxismus und Protestantismus in Deutschland. Köln 1974.
- <sup>129</sup> K. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. A. a. O. S. 385.
- <sup>130</sup> Ebenda. S. 386.
- <sup>131</sup> Ebenda.
- <sup>132</sup> Marx an Ruge, November 1842. In: MEW, Bd. 27. A. a. O. S. 412 „Marx war inzwischen gegen die Bauern aufgetreten, d. h. hatte sich dagegen erklärt, daß die ‚Rh[einische] Z[ei]tung‘ vorwiegend ein Vehikel für *theologische* Propaganda, Atheismus etc. statt für politische Diskussion und Aktion werde, und ebenso gegen den Edgar Bauerschen ... Phrasen-Kommunismus ...“ Engels an F. Mehring, Ende April 1895. In: MEW, Bd. 39. Berlin 1968. S. 473.
- <sup>133</sup> Marx an Ruge, März 1843. In: MEW, Bd. 1. A. a. O. S. 337.
- <sup>134</sup> Ebenda. S. 344.
- <sup>135</sup> Marx an Ruge. März 1843. A. a. O. S. 344.
- <sup>136</sup> Ebenda. S. 345.
- <sup>137</sup> Ebenda. S. 344.

<sup>138</sup> Ebenda. S. 345.

<sup>139</sup> Ebenda. S. 346.

<sup>140</sup> Ebenda. S. 345.

<sup>141</sup> Ebenda.

<sup>142</sup> K. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. A. a. O. S. 378. – Seidel trifft folgende Einschätzung: „Die ganze nachhegelianische Kritik, an der Marx und Engels selber bedeutenden Anteil hatten, wird nunmehr in ihrer historischen Notwendigkeit und in ihrer historischen Begrenztheit gesehen. Der Hauptgegenstand war von Strauß bis Bauer und Feuerbach die Kritik der christlichen Religion. Die Religionskritik war erste Vorbedingung und notwendiger Ausgangspunkt jeder weiteren Kritik. Solange die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse durch das religiöse Bewußtsein im weitesten Sinne des Wortes sanktioniert wurden, war an die Geburt einer neuen Welt nicht zu denken.“ H. Seidel: Philosophie und Wirklichkeit. A. a. O. S. 177. – Dem möchte ich nur bedingt zustimmen. In der „Judenfrage“ gewann Marx die Einsicht, daß die sanktionierende Funktion von Religion im vollendeten politischen Staat anders ausgeprägt ist als im sogenannten unvollendeten Staat. Der Staat, der sich von der Sanktionierung durch Religion befreit, bedeutet nicht die Aufhebung von Religion als Geist der bürgerlichen Gesellschaft. Die Aufhebung dieser Gesellschaft – Marx verwendet in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern dazu den Terminus „menschliche Emanzipation“ – hat nun aber keineswegs die Aufhebung der Religion zur Voraussetzung und folglich auch nicht die Religionskritik. Die Aufhebung der Religion ist vielmehr erst eine Folge der Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft. Die Feststellung von Marx, Religionskritik sei Voraussetzung aller Kritik, meint also etwas anderes. In dem Maße, wie die menschliche Emanzipation als Überwindung der bürgerlichen und Herstellung der neuen Gesellschaft zur Reife kommt, verschwindet Religion. Dagegen betont Seidel: „Die Periode, in der die Kritik der Religion das erste, wichtigste und selbständige Thema war, betrachtet Marx nunmehr als abgeschlossen. Die neue, von ihm eingeleitete Periode hat den Staat, das Recht, die Politik, die bürgerliche Gesellschaft zum Gegenstand der Kritik. Erst die theoretische und praktische Kritik dieser Phänomene kann die Voraussetzung für die Befreiung der Völker von der Religion, die Voraussetzung der menschlichen Emanzipation überhaupt schaffen.“ Ebenda. S. 177 f. Seidel wäre dann zuzustimmen, wenn er die *politische* Befreiung von Religion als eine Voraussetzung der menschlichen Emanzipation wertet. Marx skizziert im „Kapital“ die folgenden Bedingungen: „Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werktagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen. Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d. h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht. Dazu ist jedoch eine materielle Grundlage der Gesellschaft erheischt, oder eine Reihe materieller Existenzbedingungen, welche selbst wieder das naturwüchsige Produkt einer langen und qualvollen Entwicklungsgeschichte sind.“ K. Marx: Das Kapital. Erster Band. A. a. O. S. 94. – Ähnlich drückt Engels diesen Gedanken im „Anti-Dühring“ aus: „... wenn die Gesellschaft durch Besitzergreifung und planvolle Handhabung der gesamten Produktionsmittel sich selbst und alle ihre Mitglieder aus der Knechtung befreit hat, in der sie gegenwärtig gehalten werden durch diese von ihnen selbst produzierten, aber ihnen als übergewaltige fremde Macht gegenüberstehenden Produktionsmittel, wenn der Mensch also nicht mehr bloß denkt, sondern auch lenkt, dann erst verschwindet die letzte fremde Macht, die sich jetzt noch in der Religion widerspiegelt, und damit verschwindet auch die religiöse Widerspiegelung selbst, aus dem einfachen Grunde, weil es dann nichts mehr widerzuspiegeln gibt.“ F. Engels: Herrn Engen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft, Anti-Dühring, In: MEW, Bd. 20. A. a. O. S. 295. – In einem Interview nach seiner Haltung zur Religion befragt, erklärte Marx: „Wir wissen, daß Gewaltmaßnahmen gegen die Religion unsinnig sind. Nach unserer Auffassung wird die Religion verschwinden in dem Maße, wie der Sozialismus erstarkt. Die gesellschaftliche Entwicklung muß diesem Verschwinden Vorschub leisten, wobei der Erziehung eine wichtige Rolle zufällt.“ Interview der „Tribune“ mit Karl Marx, 18. Dezember 1878. In: MEW, Bd. 34. Berlin 1966. S. 514.

<sup>143</sup> Auf eine ausführliche Kritik der These, der Marxismus bzw. der marxistische Atheismus sei eine Ersatzreligion bzw. ein Religionsersatz wird hier verzichtet. Siehe hierzu: O. Klohr/B. Stoppe: Zur bürgerlichen Kritik des wissenschaftlichen Atheismus. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Ingenieurhochschule für Seefahrt. Warnemünde 1978. (Sonderdruck)

<sup>144</sup> H. Gollwitzer: Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube. München/Hamburg 1965. S. 46. Siehe auch W. Bienert: Der überholte Marx. A. a. O.

<sup>145</sup> Siehe: N. A. Paškov: Aktualnye problemny naučno – atheističeskich issledovanij. (Aktuelle Probleme der wissenschaftlich-atheistischen Forschungen.) In: Filosofskie nauki. Moskau 1974. H. 1. S. 126 ff.

<sup>146</sup> „Ein sehr wichtiges Problem, das als Voraussetzung für den Dialog von marxistisch-leninistischer Seite neu durchdacht und weiter geklärt werden muß, ist die Bestimmung des Atheismus.“ F. Rupprecht: Weltanschauung und Politik im Dialog. In: DZfPh 1966/H. 8. S. 942.

<sup>147</sup> G. Lukács, Direktor des Instituts für Philosophie der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, veröffentlichte in der Zeitschrift „Voprossy naučnovo ateizma“, Moskau 1978, Heft 23 einen Artikel zum Thema: Ponjatje ateizma v trudach K. Marksa, (Der Begriff des Atheismus in den Arbeiten von K. Marx.) – Im gleichen Heft erschien eine Arbeit von B. J. Piščik, Mitarbeiter des Instituts für wissenschaftlichen Atheismus der Akademie der Gesellschaftswissenschaften beim ZK der [31] KPdSU unter dem Titel: Problemy ateizma i religii v „Kapitale“ K. Marksa. (Probleme des Atheismus und der Religion im „Kapital“ von K. Marx.) Siehe weiter: I. A. Kryvelev: Ateizm Friedrichs Engelsa. (Der Atheismus von Friedrich Engels.) In: Voprosej naučnovo ateizma. 1975, Heft 10; O. D. Leonov: Ateizm molodogo Marksa i ego religioznye fal’sifikatory. (Der Atheismus des Jungen Marx und seine religiösen Kritiker.) Gleichfalls von G. Lukács erschien in der DZfPh 1979, H. 11, der Artikel: Die Weltanschauung des Marxismus und die Religiosität der Gegenwart. Der Autor geht darin ebenfalls auf einige Aspekte der Atheismusauffassung von Marx und Engels ein.

<sup>148</sup> In einer kritischen Replik zur Behandlung der Judenfrage durch B. Bauer wird vermerkt: „Er mußte sogar den religiösen Gegensatz *kritisch* wieder herstellen, in dem *Gegensatz* zwischen dem Verhältnis des Juden und des Christen zur *kritischen* Religion – dem *Atheismus*, der letzten Stufe des *Theismus*, der *negativen* Anerkennung Gottes.“ F. Engels/K. Marx. Die Heilige Familie. A. a. O. S. 116.

<sup>149</sup> „... wie der Atheismus als Aufhebung Gottes das Werden des theoretischen Humanismus, der Kommunismus als Aufhebung des Privateigentums die Vindikation des wirklichen menschlichen Lebens als seines Eigentums ist, das Werden des praktischen Humanismus ist, oder der Atheismus ist der durch Aufhebung der Religion, der Kommunismus der durch Aufhebung des Privateigentums mit sich vermittelte Humanismus.“ K. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEW, Ergänzungsband, Erster Teil. A. a. O. S. 583. – Nicht wie Lukács schreibt: Atheismus als theoretischer wie praktischer Humanismus sei unerläßliche Voraussetzung der kommunistischen Bewegung. G. Lukács: Der Begriff des Atheismus in den Arbeiten von Karl Marx. A. a. O. S. 62. Die Konsequenz heißt anders: Insofern dieser Atheismus durch seinen Anti-Theismus besticht, also zuerst den Theismus, die Religion ad absurdum führen möchte, die positive Darstellung realer Zusammenhänge, materieller Beziehungen, also das „sinnliche Moment“, den „Empirismus“ vernachlässigt, kann sich die sozialistische Gesellschaft wie auch der Marxismus eines solchen Atheismus enthalten. Vergl.: O. Klohr: Neue Tendenzen im Katholizismus? In: DZfPh 1965/H. 9. S. 1122. Zum Verhältnis von Atheismus und Humanismus heißt es bei Marx an einer anderen Stelle der Manuskripte: „Die religiöse Entfremdung als solche geht nur in dem Gebiet *des Bewußtseins* des menschlichen Innern vor, aber die ökonomische Entfremdung ist die des *wirklichen Lebens* – ihre Aufhebung umfaßt daher beide Seiten.“ Für das Schicksal der Religion bedeutet dies: „Der Kommunismus beginnt sogleich (*Owen*) mit dem Atheismus, der Atheismus ist zunächst noch weit entfernt, *Kommunismus* zu sein, wie jener Atheismus mehr noch eine Abstraktion ist. – Die Philanthropie des Atheismus ist daher zuerst nur eine *philosophische* abstrakte Philanthropie, die des Kommunismus sogleich *reell* und unmittelbar zur *Wirkung* gespannt.“ K. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. A. a. O. S. 537. – Also: Der Kommunismus beginnt mit theoretischem Atheismus. Dieser ist jedoch vom Kommunismus noch sehr weit entfernt. Er ist negative Religion, d. h. ohne positive Begründung des Kommunismus. Der Humanismus des theoretischen Atheismus, seine Philanthropie, die Erklärung des Menschen zum Geheimnis der Religion und zum höchsten Wesen für den Menschen bleiben abstrakte und ideelle Philanthropie, der Kommunismus reeller, praktischer Humanismus.

<sup>150</sup> Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Wesen des Menschen knüpft Marx an einen schon 1843 entdeckten Zusammenhang an: „Ein *Wesen* gilt sich erst als selbständiges, sobald es auf eigenen Füßen steht, und es steht erst auf eignen Füßen, sobald es sein *Dasein* sich selbst verdankt ... Ich lebe aber vollständig von der Gnade eines andern, wenn ich ihm nicht nur die Unterhaltung meines Lebens verdanke, sondern wenn er noch außerdem mein *Leben geschaffen* hat, wenn er der *Quell* meines Lebens ist, und mein Leben hat notwendig einen solchen Grund außer sich, wenn es nicht meine eigne Schöpfung ist. Die *Schöpfung* ist daher eine sehr schwer aus dem Volksbewußtsein zu verdrängende Vorstellung. Das Durchsichselbstsein der Natur und des Menschen ist ihm *unbegreiflich*, weil es allen *Handgreiflichkeiten* des praktischen Lebens widerspricht.“ K. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. A. a. O. S. 544 f. – Damit erklärt sich die Unmöglichkeit eines massenhaften „praktischen“, spontanen und empirischen Atheismus unter vorsozialistischen Verhältnissen ebenso wie das Auftreten atheistischen Denkens in Form des „theoretischen Atheismus“. Natürlich stieß die Ausbreitung des Atheismus in der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur auf erkenntnismäßige Barrieren, die ein Niederreißen religiösen Massen-

bewußtseins verhinderten. Obwohl der Atheismus von der Bourgeoisie in der ideologischen Offensive gegen den Feudalismus eingesetzt wurde, also der bürgerlichen Gesellschaft dienen sollte, scheiterte seine Durchsetzung an der Praxis jener Gesellschaft: „... er disharmonierte mit den materiellen Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft. Die ökonomischen Bedingungen dieser Gesellschaft erzeugten ein verkehrtes Bewußtsein, dessen Ausdruck die Religion war, und sie ließen bei der Bourgeoisie das Bedürfnis entstehen, die Massen mittels der Religion in politischer Abhängigkeit zu halten.“ G. Stiehler: Der Idealismus von Kant bis Hegel. A. a. O. S. 209. – Es gibt in der bürgerlichen Gesellschaft auch die gegenläufige Tendenz. Auch wenn Marx das Wesen der einsetzenden Säkularisierung theoretisch noch nicht voll durchschaut, hat er ihre Bedeutung doch erfaßt: „Es ist eine merkwürdige Erscheinung, wie, im Gegensatz zum 18ten Jahrhundert, die Religiosität in den Mittelstand und die höhere Klasse, die Irreligiosität dagegen – aber die Irreligiosität des sich als Menschen empfindenden Menschen – in das französische Proletariat herabgestiegen ist.“ Marx enthält sich jeder Andeutung, welche die sich ausbreitende Irreligiosität als Aufklärungserfolg der philosophischen Religionskritik erklären würde. Irreligiosität entsteht demnach durch das Gefühl, durch die Empfindung der praktischen Souveränität des Menschen, der sich von keinem göttlichen Wesen abhängig fühlt. Daß die Religionskritik ihren Beitrag zum Bewußtwerden dieser Irreligiosität leistet, wird deshalb von Marx nicht bestritten. Im hier zitierten Brief heißt es: „Die hiesigen deutschen Handwerker, d. h. der kommunistische Teil derselben, mehre Hunderte, haben diesen Sommer durch zweimal die Woche Vorlesungen über Ihr ‚Wesen des Christenthums‘ ... gehört und sich merkwürdig empfänglich gezeigt.“ K. Marx an L. Feuerbach, 11.8.1844, in: MEW, Bd. 27. A. a. O. S. 426, 428.

<sup>151</sup> K. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. A. a. O. S. 385.

Die Negativität dieses Atheismus, der versucht, aus der Kritik der Religion eine theoretisch begründete positive Auffassung vom Menschen zu erstellen, zeigt sich deutlich bei Feuerbach: „Die Verneinung des Jenseits hat die Bejahung des Diesseits zur Folge; die Aufhebung eines besseren Lebens im Himmel schließt die Forderung in sich ein: es soll, es muß besser werden auf der Erde; sie verwandelt die bessere Zukunft aus dem Gegenstand eines müßigen, tatlosen Glaubens in einen Gegenstand der Pflicht, der menschlichen Selbsttätigkeit.“ – L. Feuerbach. Vorlesungen über das Wesen der Religion. Die Beziehung von Atheismus und Religion ist allerdings nicht identisch mit der Beziehung von Religionskritik bzw. Religionswissenschaft und Religion.

<sup>151a</sup> Ebenda.

<sup>152</sup> Ebenda. S. 379.

<sup>153</sup> Ebenda. S. 385.

<sup>154</sup> F. Engels/K. Marx: Die deutsche Ideologie. In: MEW. Bd. 3. Berlin 1969. S. 40.

<sup>155</sup> K. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, A. a. O. S. 546.

Die völlige Unfähigkeit, getragen von einer apologetischen antimarxistischen und antikommunistischen Absicht, das von Marx gegebene Atheismusverständnis zu durchschauen, ist in der theologischen wie bürgerlichen Literatur vor allem dort auszumachen, wo das Dogma vom angeblichen „religiösen Wesen“ des Marxismus verkündet wird: „Der Atheismus von Marx bedeutete jedoch nur die Verneinung eines außerweltlichen Gottes, wie ihn die überlieferte westliche Religion kennt. Er bedeutete nicht die Ablehnung eines höchsten Wesens. Die Verneinung des außerweltlichen Gottes war tatsächlich die negative Art des Ausdrucks, daß ‚der Mensch‘ als höchstes Wesen oder letzter Bezugspunkt angesehen werden sollte ... Also war sein (Marx’, B. S.) Atheismus eine positive religiöse Vorstellung. Er hindert uns nur daran, den Marxismus als ein religiöses Gedankensystem aufzufassen, wenn wir mit Marx die überkommenen Religionen der Religion an sich gleichsetzen.“ R. C. Tucker: Karl Marx. Die Entwicklung seines Denkens von der Philosophie zum Mythos. München 1963. S. 18.

<sup>156</sup> K. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Ebenda. Dieser Gedanke wurde wiederholt in der marxistischen Literatur aufgegriffen, u. a. bei F. Rupprecht: Weltanschauung und Politik im Dialog. A. a. O. S. 942 f.

<sup>157</sup> Friedrich Engels, Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen. MEW Band 2, S. 352. – Ausdrücklich betont Engels diese Unterscheidung. Ende des 19. Jahrhunderts bemerkt er zum Säkularisierungsprozeß unter der Arbeiterbewegung: „Der Atheismus ist so ziemlich selbstverständlich bei den europäischen Arbeiterparteien ... Von den deutschen sozialdemokratischen Arbeitern kann man sogar sagen, daß der Atheismus bei ihnen sich schon überlebt hat; dies rein negative Wort hat auf sie keine Anwendung mehr, indem sie nicht mehr in einem theoretischen, sondern nur noch in einem praktischen Gegensatz zum Gottesglauben stehen: Sie sind *mit Gott einfach fertig*, sie leben und denken in der wirklichen Welt und sind daher Materialisten.“ – F. Engels: Flüchtlingsliteratur. II. Programm der blanquistischen Kommuneflüchtlinge. In: MEW, Bd. 18. Berlin 1962. S. 531 f. Engels wertet das Verschwinden von Religiosität und Atheismus bei den bewußten Arbeitern gleichermaßen positiv. Es kommt ihm nicht in den Sinn, etwa die Her-

ausbildung eines wissenschaftlichen Atheismus zu fordern, obwohl es scheinen könnte, als habe es sich doch gerade an diesem Platze angeboten. Für Engels ist wesentlich festzuhalten, daß sich Materialismus durchsetzt. In der Konsequenz schließt das auch Materialismus in der Religionsfrage ein. Wir finden hier also ein weiteres Indiz für die Unterscheidung von Atheismus und materialistischer, d. h. marxistischer Religionsauffassung. Letztere hat wissenschaftlich zu sein, vom Atheismus wird das nicht gefordert.

<sup>158</sup> F. Engels: Lage der arbeitenden Klasse in England. Resultate. In: MEW, Bd. 2. A. a. O. S. 352 f.

<sup>159</sup> Ebenda, S. 453.

<sup>160</sup> Zur Widersprüchlichkeit und Grenze der Säkularisierung im Kapitalismus siehe z. B. R. Sorg: Marxismus und Protestantismus in Deutschland. A. a. O. S. 36 ff.

<sup>161</sup> F. Engels an E. Bernstein, Juli 1884. In: MEW, Bd. 36. Berlin 1973. S. 186.

<sup>162</sup> F. Engels: Flüchtlingsliteratur. II. Programm der blanquistischen Kommuneflüchtlinge. A. a. O. S. 531 f. Den Einfluß der Religion auf das Bewußtsein der Arbeiter hat Engels hier wohl etwas unterschätzt. In einer erneuten Auflage dieser Arbeit schränkt er zwanzig Jahre später ein: „Von der großen Mehrzahl der deutschen sozialdemokratischen Arbeiter kann man sagen...“ Ebenda, S. 531, Fußnote. – Zur Verbreitung der Religiosität heißt es in der „Deutschen Ideologie“: „Für die Masse der Menschen, d. h. das Proletariat, existieren diese theoretischen Vorstellungen (es sind religiöse und andere ideologische Vorstellungen gemeint, B. S.) nicht, brauchen also für sie auch nicht aufgelöst zu werden, und wenn diese Masse je einige theoretische Vorstellungen, z. B. Religion hatte, so sind diese jetzt schon längst durch die Umstände aufgelöst.“ Karl Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. A. a. O. S. 40. – Dies ist natürlich nicht das letzte Wort des Marxismus in jener Frage. Die Behauptung von der Auflösung der religiösen Vorstellungen für das Proletariat ist akzeptabel, wenn sie im Zusammenhang mit der Bemerkung von Marx zur Religionslosigkeit des „sozialistischen Menschen“ gesehen wird, dessen politischer Kampf und praktische Tätigkeit zur Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse besser als theoretische Argumente, zumal die der Junghegelianer, die religiösen Vorstellungen auflösen. Das schließt einen Prozeß längerer Dauer ein. 1846 machte das deutsche Proletariat nicht die Mehrheit der Bevölkerung aus. Noch um 1870 waren 70% der deutschen Bevölkerung in der Landwirtschaft tätig. H.-J. Bartmuss u. a.: (Hrsg.) Deutsche Geschichte. Berlin 1967. Bd. 2, S. 345 ff.

<sup>163</sup> Dieser praktische Atheismus trägt spontane Züge. G. Winter spricht vom „spontanen Atheismus breiter Kreise der Bevölkerung im Gefolge der Desillusionierung im Hinblick auf die Rolle der Kirchen im Herrschaftssystem des deutschen Imperialismus und die tradierten christlichen Auffassungen.“ Sorg, der sich als bisher letzter marxistischer Autor in dieser Frage zu Wort meldete, verwies zu Recht auf das Einsetzen dieser Desillusionierung bereits im 19. Jahrhundert. Siehe: R. Sorg: Marxismus und Protestantismus in Deutschland. A. a. O. S. 32 ff.. Winter definiert: „Unter spontanen Atheismus verstehe ich eine aus Erziehung oder persönlicher Lebenserfahrung erwachsene, stark gefühlsbetonte Ablehnung eines religiösen Glaubens, die nicht theoretisch fundiert ist. Es ist eine niedrigere Form des Atheismus, welche der religiösen Propaganda nur wenig Widerstand entgegenzusetzen vermag. Er bietet aber auch Ansatzpunkte für die atheistische Propaganda.“ G. Winter: Über den Religionsbegriff in der gegenwärtigen evangelischen Theologie. A. a. O. S. 989.

<sup>164</sup> K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. A. a. O. S. 40.

<sup>165</sup> W. Schuffenhauer/R. Geissler: Stichwort „Atheismus“. In: G. Klaus/M. Buhr, (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch. Leipzig 1974, S. 144.

<sup>166</sup> H. Korch: Der atheistische Charakter der marxistisch-leninistischen Philosophie. In: Autorenkollektiv: Marxistisch-leninistische Philosophie. Berlin 1979. S. 167.

<sup>167</sup> Derselbe. Ebenda, S. 170. – „Der Begriff ‚Atheismus‘ bezeichnet vor allem Kritik der Religion, also ein prinzipiell ablehnendes Verhältnis zu Religion und Theologie ... Deshalb bedeutet es eine Herabsetzung des atheistischen Charakters des dialektischen und historischen Materialismus, wenn er allein auf eine Verneinung von Gottesglauben beschränkt oder gar als negative Ideologie interpretiert wird. Da der marxistisch-leninistische Atheismus vor allem Ausdrucksform des materialistischen Monismus ist, muß er primär als ein System positiver Aussagen über die Welt verstanden werden, aus dem sich wissenschaftlich begründete Orientierungen für das auf revolutionäre Veränderung der Realität gerichtete Handeln ergeben.“ S. 170 f. Was ist das System des marxistisch-leninistischen Atheismus? Heißt das dasselbe wie „Atheismus als Bestandteil einer Weltanschauung“? S. 169. Und: Haben wir nicht zur Bezeichnung des Systems „positiver Aussagen über die Welt“ die Begriffe Materialismus bzw. Wissenschaft?

<sup>168</sup> Derselbe. Ebenda. S. 170 f.

<sup>169</sup> Derselbe. Ebenda. S. 171.

<sup>170</sup> Siehe zum Dialog u. a.: R. Steigerwald: Marxismus – Religion – Gegenwart. A. a. O.

<sup>171</sup> O. Klohr: Neue Tendenzen im Katholizismus? In: DZfPh 1965/H. 9.

<sup>172</sup> F. Rupprecht: Weltanschauung und Politik im Dialog zwischen katholischem Christentum und Marxismus, In: DZfPh 1966/H. 3.

<sup>173</sup> O. Klohr: Neue Tendenzen im Katholizismus? A. a. O. S. 1121.

<sup>174</sup> Derselbe. Ebenda. S. 1122.

<sup>175</sup> F. Rupprecht: Weltanschauung und Politik im Dialog. A. a. O. S. 942. Es muß nicht besonders auf die Differenz zu Korch in dieser Frage aufmerksam gemacht werden.

<sup>176</sup> Derselbe. Ebenda. S. 942 f.

<sup>177</sup> Formulierungen wie „Bejahung der Welt“ und „positive Auffassung von der Welt und vom Menschen“ sind wenig geeignet, Präzision und Klarheit in diese Frage hineinzubringen.

<sup>178</sup> H. Ley: Atheismus – Materialismus – Politik. Berlin 1978. S. 82. „Die unterschiedliche Beantwortung der Grundfrage der Philosophie ordnet demnach geschichtlich keineswegs nur der einen der beiden Richtungen, dem Materialismus oder dem Idealismus, das Kennzeichen des Atheismus zu. Verfehlt wäre anzunehmen, daß später und gegenwärtig die Bezeichnung eindeutig wäre.“

<sup>179</sup> Siehe hierzu Abschnitt III. 7.

<sup>180</sup> O. Klohr (Hrsg.): Religion und Atheismus heute. Ergebnisse und Aufgaben marxistischer Religionssoziologie, Berlin 1966. S. 13 ff.

<sup>181</sup> Siehe: J. Klügl: Theoretische Grundlagen und Ergebnisse der bürgerlichen Religionssoziologie. In: O. Klohr (Hrsg.): Religion und Atheismus heute. A. a. O. S. 51 ff.

<sup>182</sup> Konstruktiv ist auch die Position, die M. Robbe in diesem Zusammenhang vertritt. Auch er unterscheidet zwischen Atheismus als bewußt empfundener und formulierter Religionslosigkeit als Gegensatz zur Religion und einer wissenschaftlichen Religionsauffassung. In seinen Arbeiten benennt er letztere mit den Termini „Religionswissenschaft“ bzw. „Religionskritik“. M. Robbe: Religionskritik im marxistisch-christlichen Dialog. In: DZfPh 1965/H. 10/11, S. 1332 ff. – Zum Kriterium einer wissenschaftlichen Religionskritik heißt es dort: „Religionskritik ist nur fruchtbar, wenn sie vom sich selbst befriedigenden Monolog fortkommt und an diesem Dialog teilnimmt, mit dem Gläubigen spricht, ihm zuhört, an seinen Gefühlen und Gedanken nicht vorbei-, sondern durch sie hindurchgeht. Eine solche Forderung mag zunächst befremden: kann Kritik der Religion Marxisten und Christen einander näherbringen? Zweifellos nicht, wenn sie sich (wie zuweilen in vergangenen Jahren) in abstrakter Verneinung erschöpft, Daten der Bibelkritik des vergangenen Jahrhunderts und Argumente der französischen Aufklärung einfach wiederholend. Doch marxistische (wirklich als solche betriebene) Religionskritik erfaßt ihren Gegenstand in seiner geschichtlichen Widersprüchlichkeit. Sie zeigt, wie Religion, indem sie die praktische Ohnmacht der Menschen in der Klassengesellschaft reflektiert und institutionalisiert, im Widerspruch zum Materialismus und zur revolutionären Befreiung steht. Doch zugleich arbeitet sie die im Religiösen enthaltenen weltlichen Gehalte heraus, die Gläubige und Atheisten gleichermaßen betreffen und die das Bündnis beider ermöglichen.“ Derselbe: Ebenda, S. 1337.

<sup>183</sup> F. Rupprecht: Weltanschauung und Politik im Dialog ... A. a. O. S. 944; ähnlich heißt es bei G. Gottschling: „Da sich der Begriff des Atheismus für den marxistischen Atheisten *an sich* (d. h. die weltanschauliche Notwendigkeit der theoretischen Negation Gottes, B. S.) überlebt hat und somit nur noch zur Bezeichnung eines widersprüchlichen Verhältnisses zu einer religiösen Weltanschauung sinnvoll ist und die Verbreitung atheistischen Denkens und Verhaltens ein Absterben der Religiosität und damit ... des Widerspruchsverhältnisses zur Folge hat, ist die Herausbildung und Verbreitung des marxistischen Atheismus gleichzeitig ein Prozeß seines Absterbens, weil damit der Atheismusbegriff allmählich seinen Sinn als Bezeichnung des – zukünftig – verschwindenden Gegensatzverhältnisses verliert.“ A. a. O. In dem Maße, wie die Religion durch die gesellschaftlichen Veränderungen wie auch durch die marxistische Weltanschauung zurückgedrängt wird und ihre Möglichkeiten der Reaktion und Anpassung abnehmen, sich also Religionslosigkeit als gesellschaftlicher Normalfall durchsetzt, wird der weltanschauliche Atheismus aufgehoben.

<sup>184</sup> F. Rupprecht: Weltanschauung und Politik im Dialog ... A. a. O. S. 944.

<sup>185</sup> Derselbe: Ebenda. S. 943 f.

<sup>186</sup> Unter diesem Gesichtspunkt sei die Ausdehnung des Atheismus-Begriffes „... nicht einfach ‚taktisch‘ falsch, sie ist nicht gerechtfertigt, weil sie wissenschaftlich nicht begründet werden kann.“ Daraus ergebe sich auch ihre „praktische Schädlichkeit“. Derselbe: Ebenda. S. 942.

<sup>187</sup> Derselbe: Ebenda.

<sup>188</sup> Derselbe: Ebenda.

<sup>189</sup> Siehe: M. Robbe: Philosophische Fragen der Religionswissenschaft. A. a. O. und N. A. Paškov: Aktual'nye problemy naučno ateističeskich issledovanij. A. a. O.

<sup>190</sup> Ausführlich bemerkt Rupprecht: „Aus der Gemeinsamkeit von Marxisten und Christen beim Aufbau des Sozialismus ergeben sich interessante Probleme für die Theorie des sozialistischen Bewußtseins. Welche Form-Inhalt-Beziehung wirkt z. B. bei der ideengeschichtlich religiösen Ableitung und Motivierung im Wesentlichen sozialistischer Verhaltensweisen von christlichen Menschen? ... Wie vollzieht sich die Assimilation des Humanismus christlicher Ausdrucksweise durch den sozialistischen Humanismus? Worin bestehen die neuen Erscheinungsformen von Konflikten zwischen Religion und Wissenschaft in der sozialistischen Gesellschaft, in der die Religion nicht mehr an eine sozialpolitische Klassenkraft gebunden ist? In welchen neuen Formen tritt das offensive und kämpferische Wesen der wissenschaftlicher Weltanschauung auf?“ – F. Rupprecht: Weltanschauung und Politik im Dialog. A. a. O. S. 944.

<sup>191</sup> H. Ley: Geschichte der Aufklärung und des Atheismus. Berlin 1966. Bd. 1; Derselbe: Atheismus – Materialismus – Politik. A. a. O.

<sup>192</sup> Derselbe: Geschichte der Aufklärung und des Atheismus. Bd. 1. Berlin 1966. S. 39. Siehe auch: „Überhaupt werden meist diejenigen als Gottlose bezeichnet, die mit den herrschenden religiösen Vorstellungen brechen und sich damit in Gegensatz zu den von Staats wegen eingeführten Göttern und den in den verschiedenen Städten, Landschaften, Ländern, Völkern, Kontinenten geltenden Kulturen setzen, in denen die jeweils herrschende Klasse die Verehrung und Anerkennung des für sie wesentlichen Eigentums sicherzustellen bemüht ist. Begriffe wie Atheist, Gottloser, Ketzer erweisen sich als relativ. Sie bezeichnen häufig Personen oder Gruppen, die sich nicht den vorherrschenden Gedanken oder Einrichtungen einordnen. Sie beziehen sich deshalb auf unterschiedliche Strömungen, deren Funktion und Bedeutung nur der historische Bezug aufzuschließen gestattet.“ S. 9.

<sup>193</sup> Ebenda. S. 39.

<sup>194</sup> Derselbe: Atheismus – Materialismus – Politik. A. a. O. S. 82 An anderer Stelle betont Ley: „Es gibt also atheistische Momente in der Religion selbst, und zwar in ihren Häresien.“ Ebenda. S. 39. – Auf die Abhängigkeit des atheistischen Elementes von den jeweiligen konkreten historischen Bedingungen macht auch Ley aufmerksam: „Den als atheistisch bezeichneten Lehren gehört geschichtlich meist eine sie von anderen Vorstellungen auszeichnende Tendenz an: Sie repräsentieren für eine gewisse Zeit eine einige Seiten der Gesellschaft positiv beeinflussende Summe von Gedanken.“ Es erscheint als gewiß, „... daß in der historischen Entwicklung die Positionen, die sich als atheistisch oder ausgesprochen religiös ausweisen, eine wechselnde und unterschiedliche Funktion besitzen können.“ Beispielsweise führte der Atomismus erst um 1850 durch die Anerkennung der Materialität der Atome zu einem offenen Atheismus. Vorher sei Atomismus durchaus mit religiösen Auffassungen vereinbar gewesen. H. Ley: Atheismus – Materialismus – Politik. A. a. O. S. 9 f.

<sup>195</sup> P. T. d'Holbach: Religionskritische Schriften. Berlin/Weimar 1970. S. 199 f.

<sup>196</sup> Ley wendet sich begründet und bewußt gegen eben diese Tendenz. Siehe: Geschichte der Aufklärung und des Atheismus. A. a. O. S. 21 ff.

<sup>197</sup> Ley spricht von „proletarischem“ und „marxistischem Atheismus“, in entsprechenden sowjetischen und deutschen Arbeiten ist der Terminus „wissenschaftlicher Atheismus“ vorherrschend. Bei Ley findet sich ein präziser Gebrauch der entsprechenden Termini und Begriffe. Proletarischer und marxistischer Atheismus sind für ihn Synonyme. Beide Termini bedeuten den Begriff einer wissenschaftlichen Disziplin, so wenn er schreibt: „Der marxistische Atheismus unterscheidet sich von dem vormarxistischen und dem bürgerlichen durch die historische Sicht. Die Religion, die Kirche und ihre Inhalte werden nicht einfach als falsch verworfen, sondern in ihrer historischen Bedingtheit, Differenzierung, als institutionell fixierte oder nonkonformistische Realität aufgefaßt. Zu ihren objektiven Ursachen gehören die Furcht vor individuellem oder sozialem Schicksal, vor den Naturge-

walten, ein unentwickelter Stand der Produktivkräfte und was damit zusammenhängt.“ H. Ley: Geschichte der Aufklärung und des Atheismus. A. a. O. S. 41. Und: „Erst der proletarische Atheismus erwirbt eine wissenschaftliche Grundlage des sozialen Geschehens, die es gestattet, die Gesamtheit der Ursachen religiöser Erscheinungen in ihrer Bedingtheit und Funktion zu verstehen.“ Ebenda. S. 10.

<sup>198</sup> N. A. Paškov: Aktual'nye problemy ... A. a. O.

<sup>199</sup> Ebenda. S. 128.

<sup>200</sup> Kontrovers ist in dieser Hinsicht das Urteil von W. Lange: „Der Atheismus ist ein Wesensmerkmal des Marxismus-Leninismus insgesamt, da er alle Probleme der Entwicklung der Natur, der Gesellschaft und der menschlichen Erkenntnis ohne Zuhilfenahme übernatürlicher Kräfte erklärt.“ W. Lange: Die Bedeutung der atheistischen Erziehung für die Entwicklung sozialistischer Überzeugungen bei Studenten. In: S. F. Anissimow/R. Miller: (Hrsg.) Ethik und Persönlichkeit. Berlin 1975. S. 243. – Wenn es stimmt, wie Lange behauptet, daß Atheismus als Wesensmerkmal dort vorliegt, wo „alle Probleme der Entwicklung der Natur etc. ohne Zuhilfenahme übernatürlicher Kräfte erklärt“ werden, dann stellt sich doch sofort die berechnete Frage, ob dann heute auch die Mathematik, die Chemie, die Physik u. a. Wissenschaften den Atheismus als Wesensmerkmal besitzen. So pauschal wird das sicher auch Lange nicht behaupten wollen. Ist es nicht vielmehr so, daß wir vom atheistischen Effekt oder Charakter z. B. einer Theorie dann und nur dann sprechen können, wenn sie bzw. ihre Konsequenzen einer weltanschaulich aktuellen religiösen Auffassung widersprechen? Sicher ist dieser atheistische Effekt stets historisch-konkret auszumachen. Wenn noch heute von bestimmten religiösen Kreisen etwa in den USA die Abstammung des Menschen vom Affen als „atheistisch“ fanatisch und borniert abgelehnt wird, kann für andere Gläubige diese Auffassung ihren ursprünglich tatsächlich massenwirksamen atheistischen Effekt längst verloren haben, wie das ja auch tatsächlich der Fall ist. Das gilt heute natürlich nicht nur für Darwin. Als weiterer Einwand gegen Lange läßt sich die Frage stellen, die Rupprecht gegen Klohr in Anschlag brachte: Ist nicht mit Attributen wie „wissenschaftlich“ und „marxistisch“ die Objektivität des Inhalts einer Aussage, Theorie, Hypothese etc. hinreichend belegt? Das, was in Übereinstimmung mit den Auffassungen von Gottschling, Ley, Rupprecht u. a. als eine Voraussetzung für das Auftreten von Atheismus bzw. des atheistischen Effektes behauptet wurde, nämlich die Existenz religiöser Vorstellungen, ist bei Lange *conditio sine qua non* für die wissenschaftliche Disziplin „wissenschaftlicher Atheismus“. Offensichtlich ist auch für ihn der Atheismus einmal ein Wesensmerkmal und zweitens eine wissenschaftliche Disziplin. Er schreibt: „Die Notwendigkeit des wissenschaftlichen Atheismus als wissenschaftlicher Disziplin, die auf der Grundlage des Marxismus-Leninismus betrieben ... wird, ergibt sich aus der Tatsache der Existenz religiöser Glaubensvorstellungen.“ Ebenda: S. 243. Deutlicher noch heißt es anschließend: „Die Funktion des wissenschaftlichen Atheismus ist primär, wenn nicht ausschließlich, eine weltanschaulich erzieherische, die mit der Überwindung der Religion entfällt. Der Atheismus als wissenschaftliche Disziplin hat also keine Perspektive, während der Atheismus als Wesensmerkmal des Marxismus-Leninismus bestehen bleibt, er prägt sich mit der Entwicklung der Bestandteile des Marxismus-Leninismus immer umfassender aus.“ Ebenda. S. 244. – Hierzu gibt es m. E. folgende Einwände: Unbestritten gibt es den weltanschaulich-erzieherischen Aspekt in der Auseinandersetzung mit Religion. Gerade dieser ist in der jüngeren Vergangenheit in der DDR vernachlässigt worden. Nicht unwesentlich dürfte aber auch die theoretische Begründung der marxistisch-leninistischen Kirchenpolitik sein, sowie Fragen der Zusammenarbeit von Marxisten und Christen und das Wissen um die Rolle von Religion und Kirche in den gesellschaftlichen Prozessen. Zweitens: Das Argument, mit dem Verschwinden der Religion verliere die wissenschaftliche Disziplin ihren Gegenstand, ist doch wohl zu kurz angesetzt. Aus dem gleichen Grund könnte die Notwendigkeit der Altertumswissenschaft bestritten und die historischen Disziplinen auf Zeitgeschichte reduziert werden. Es ist auch nicht einzusehen, wieso ein wissenschaftlich und marxistisch gebildeter Bürger sich z. B. zur christlichen Religion wie ein „Heide“ verhalten soll – nichts über sie wissen. – Ganz entschieden ist zu betonen: die marxistische Religionsauffassung hat ihre Perspektive.

<sup>201</sup> O. Klohr: (Hrsg.) Religion und Atheismus heute. Ergebnisse und Aufgaben marxistischer Religionssoziologie. Berlin 1966. S. 21.

<sup>202</sup> Wiederholt ist von Führern der SED betont worden, daß die Übereinstimmung in wesentlichen ethischen Grundsätzen eine günstige und zu nutzende Basis für die Zusammenarbeit von Marxisten und Christen abgibt. Diesem Grundsatz ist in Dokumenten und Reden von Vertretern der SED und der Regierung immer wieder Ausdruck verliehen worden. W. Ulbricht unterstrich in einem Gespräch im Amtssitz des Staatsrates der DDR am 9. Februar 1961, daß die gemeinsamen humanistischen Ideale und Ziele, welche Marxisten und Christen verbinden, vor allem das Streben nach Frieden und Menschlich-[45]keit, nach gegenseitiger Achtung, nach Glück und Wohlfahrt Ziele aller ehrlich arbeitenden Menschen sind. Siehe: Schriftreihe des Staatsrates der DDR. Nr. 5/1961. Berlin. H. Matern unterstrich: „Wenn wir sagen, daß das Christentum und die sozialen Prinzipien des Sozialismus keine Gegensätze sind, so bezieht sich das auf die konkreten Fragen der gesellschaftli-

chen Verhältnisse, nicht aber auf die Weltanschauung der Arbeiterklasse bzw. des Christentums.“ Siehe: H. Matern: Unser gemeinsamer Weg zur sozialistischen Menschengemeinschaft. Berlin 1969. S. 50. – Auf dem 13. CDU-Parteitag würdigte A. Norden die für den Sozialismus engagierten Christen mit den Worten: „Ihr Wille und Ihre Haltung werden darin sichtbar, daß Sie ohne Bekenner der marxistisch-leninistischen Weltanschauung zu sein, den Sozialismus bejahen, daß Sie von den Aussagen Ihres Glaubens und Ihrer Ethik aus, einen schöpferischen Beitrag zur Festigung der sozialistischen Ordnung, insbesondere auch in der Menschenbildung, leisten. Wir achten Ihre Entscheidung, und wir respektieren die Motive, mit denen Sie heute Entscheidungen begründen und aus denen heraus Sie Ihre Aktivität für die sozialistische Gesellschaft immer von neuem verstärken.“ A. Norden: Aktive Mitstreiter für die edle Sache der Menschheit. Ansprache auf dem 13. Parteitag der CDU. (Oktober 1972) Berlin 1972. S. 11. Gleichzeitig wurde aber auch deutlich gesagt, was nicht möglich ist: „Es hat zwar eine Verpreußung der evangelischen Kirchen und nationalistische, ja sogar faschistische Verfälschungen der christlichen Botschaft gegeben – eine ‚Sozialisierung‘ der christlichen Lehre hat es bisher nicht gegeben und wird es auch nicht in Zukunft geben.“ P. Verner: Gemeinsam auf dem guten Weg des Friedens und des Sozialismus. In: G. Götting/P. Verner: Christen und Marxisten in gemeinsamer Verantwortung, Berlin 1971. S. 41.

<sup>203</sup> W. Quandt: Das Verhältnis von Glaube und Ideologie im Blick auf das Gespräch zwischen Christen und Marxisten. In: N. Müller: (Hrsg.) Standortbestimmung. Berlin 1975. S. 151.

<sup>204</sup> Derselbe: Ebenda. S. 150.

<sup>205</sup> Siehe: G. Heyden: Stichwort „Ideologie“. In: G. Klaus/M. Buhr: (Hrsg.) Philosophisches Wörterbuch. Leipzig 1971. I. Bd. S. 546. Hier heißt es u. a.: „Ideologie – System der gesellschaftlichen (politischen, ökonomischen, rechtlichen, pädagogischen, künstlerischen, moralischen, philosophischen u. a.) Anschauungen, die bestimmte Klasseninteressen zum Ausdruck bringen und entsprechende Verhaltensnormen, Einstellungen und Wertungen einschließen.“

<sup>206</sup> W. Quandt: Das Verhältnis von Glaube und Ideologie ... A. a. O. S. 171.

<sup>207</sup> Eine der neuesten Publikationen, in der diese Auffassung vor allem von jüngeren Theologen vorgetragen wird, ist der von dem Marxisten H. Dressler und dem Christen C.-J. Kaltenborn 1979 herausgegebene Sammelband: „Junge Theologen im Sozialismus“, Berlin 1979.

<sup>208</sup> Inwieweit diese Position auch von katholischen Theologen in der DDR geteilt wird, kann hier nicht dargelegt werden.

<sup>209</sup> Nach christlichem Verständnis werden mit „Laien“ jene Christen bezeichnet, die weder Theologe noch hauptamtliches Mitglied der Kirche bzw. einer Religionsgemeinschaft sind. Soweit ich es übersehe, liegen in der DDR keine neueren Veröffentlichungen vor, die sich mit Wurzeln, Inhalt und Tendenzen des christlichen Alltagsbewußtseins der Gläubigen in der DDR beschäftigen. U. a. widmet sich dieser Problematik W. D. Kobetzkij: Soziologitscheskoe isutschenie religioznosti i ateizma. Leningrad 1978.

<sup>210</sup> G. Götting: Die Bewährung christlicher Existenz im Aufbau des Sozialismus. Hefte aus Burgscheidungen. H. 20. S. 5.

<sup>211</sup> Die Heilige Schrift. Eps. 2/12: „Ihr wart ohne Hoffnung, ohne Gott in der Welt.“

<sup>212</sup> „Wer in anderen einen Gottlosen sieht, der ist es selbst.“ H. J. Iwand: Göttinger Predigt-Meditationen. Hier zitiert bei: C. Ordnung: Der Atheismus als Frage an die Christenheit. In: Hefte aus Burgscheidungen. H. 55. S. 21. Die Vorstellung, andere Götter zu haben, nicht aber die Vorstellung, keinen Gott zu haben, sei in der Vorstellungswelt des Alten Testaments enthalten, argumentiert Ordnung. „Gottlosigkeit wird mit Begriffen wie ‚töricht‘, ‚frevelhaft‘, ‚untreu‘, ‚böse‘ umschrieben, meint in keinem Fall also eine theoretische Leugnung Gottes, sondern eine praktische Mißachtung seiner Gebote.“ C. Ordnung: Der Atheismus als Frage ... A. a. O. S. 18. Ordnung beruft sich dabei auf eine Auslegung des Alten Testaments durch den Theologen Weiser: „Es ist bezeichnend für die biblische Gottesauffassung, daß damit nicht die Reflexion über das Dasein Gottes, also eine Art theoretische Gottesleugnung gemeint ist, sondern ein ‚praktischer Atheismus‘, der dem Anspruch der Gotteswirklichkeit im Leben auszuweichen sucht.“ A. Weiser: Die Psalmen. ATD 14/15. Berlin 1955. S. 102 f. Hier zitiert bei C. Ordnung: Ebenda.

<sup>213</sup> C. Ordnung: Ebenda. S. 6. Es heißt hier: „Der Atheismus ist ein Bestandteil dieses wissenschaftlichen Sozialismus. Jede Erörterung, die den Sozialismus in seinem Selbstverständnis als einer Wissenschaft nicht ernst nimmt, die ihm vielmehr den Charakter einer ‚Ersatzreligion‘ zuschreiben möchte, muß in eine Sackgasse führen.“ Dieser Atheismus sei auch nicht zu eliminieren. Ordnung betont dies ausdrücklich gegen diesbezügliche

Erörterungen in „gewissen theologischen und kirchlichen Kreisen“. Der Christ dürfe der fragenden Herausforderung des Atheismus nicht dadurch zu entkommen suchen, indem er die Frage nach dem Atheismus als zentralem oder peripherem Bestandteil des wissenschaftlichen Sozialismus stelle. Ebenda. S. 7.

<sup>214</sup> Theologisches Fach- und Fremdwörterbuch. Berlin 1978. S. 164.

<sup>215</sup> W. Krötke: Der geschichtliche Gott. Berlin 1978. S. 11.

<sup>216</sup> Ebenda.

<sup>217</sup> Ebenda. S. 12.

<sup>218</sup> Von den Veröffentlichungen in der DDR sollen genannt sein: G. Winter: Über den Religionsbegriff in der gegenwärtigen protestantischen Theologie. A. a. O. Siehe auch: D. M. Ugrinowitsch: Vvedenie v teoretičeskoe religiovedenje. A. a. O.

<sup>219</sup> Siehe: K. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. A. a. O.

Anlässlich eines Besuches bei Kugelmann, der Marx ein Exemplar der „Heiligen Familie“ übergeben wollte, schreibt Marx an [48] Engels: „Ich war angenehm überrascht, zu finden, daß wir uns der Arbeit nicht zu schämen haben, obgleich der Feuerbachkultus jetzt sehr humoristisch auf einen wirkt.“ Marx an Engels, 24. April 1867. In: MEW Bd. 31. Berlin 1970. S. 290.

<sup>220</sup> Marx an Arnold Ruge, 13. März 1843. In: MEW Bd. 27. Berlin 1972. S. 417.

Wenn Marx in dem Bündnis von „Naturenthusiasten“ (Feuerbach) und „Staatsenthusiasten“ (Marx, Ruge) die einzige Möglichkeit sieht, die damalige Philosophie zur Wirklichkeit zu bringen, so ist darin der in den „Manuskripten“ entwickelte Gedanke von der Verbindung von Naturalismus, Humanismus und Kommunismus angelegt.

<sup>221</sup> Siehe: W. Schuffenhauer: Feuerbach und der junge Marx. A. a. O., G. Stiehler: Ludwig Feuerbachs Kritik der Religion. In: DZfPh 1972/H. 9; O. Finger: Von der anthropologisch-materialistischen Religionskritik zur historisch-materialistischen Ideologeanalyse. DZfPh 1972/H. 9. Schuffenhauer hebt hervor, daß ungeachtet der sich entwickelnden Einsicht von Marx über die Einseitigkeiten der Religionsphilosophie von Feuerbach, dessen Religionskritik für Marx im Jahre 1843 doch auch noch „Lehrfach“ war. Er betont: Marx berief sich „... auf Feuerbachs Religionskritik, die ihm als Lösung einer Teilaufgabe dieses theoretischen Klärungsprozesses (d. h. Klarstellung der Aufgaben von Philosophie, Theorie, Kritik in den gesellschaftlichen Aufgaben der Zeit, B. S.) und zugleich als methodisches Vorbild der notwendigen Kritik alles Bestehenden galt.“ W. Schuffenhauer: Feuerbach und der junge Marx. A. a. O. S. 78. – In einem Brief an Ruge hatte Marx sein Anliegen vorgestellt: Die neue Philosophie habe nicht die Auflösung aller Rätsel in den Schubladen ihrer Schreibtische zu suchen. Die Konstruktion der Zukunft sei nicht ihre Sache. Dem „Privatwesen“ wie der Politik und der Religion könne also nicht so begegnet werden, wie das etwa durch die dogmatischen Abstraktionen des Kommunismus von Cabet, Dézamy, Weitling u. a. geschehe, der nichts sei als „eine aparte, von seinem Gegensatz, dem Privatwesen, infizierte Erscheinung des humanistischen Prinzips.“ – Analog sei mit der Religion zu verfahren. Auch hier sei kein fertiges System gegenüberzusetzen, etwa als Atheismus. Sowenig wie der damalige Kommunismus und die Aufhebung des Privateigentums identisch seien, seien es Aufhebung der Religion und Atheismus. Danach ist auch der Atheismus durch seinen Gegensatz, die Religion, infiziert. – Dennoch stellt Marx das Ziel, Religion, Wissenschaft etc. zum Gegenstand der Kritik zu machen, da sie die „theoretische Existenz des Menschen“ seien. – Das Resümee: „Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form. Der Kritiker kann also an jede Form des theoretischen und praktischen Bewußtseins anknüpfen und aus den *eigenen* Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihren Endzweck entwickeln.“ Die Philosophie habe sich kein neues System, kein Prinzip auszudenken, sondern an die „wirklichen Kämpfe anzuknüpfen.“ Schließlich: „Unser ganzer Zweck kann in nichts anderem bestehn, wie dies auch bei Feuerbachs Kritik der Religion der Fall ist, als daß die religiösen und politischen Fragen in die selbstbewußte menschliche Form gebracht werden.“

Unser Wahlspruch muß also sein: Reform des Bewußtseins nicht durch Dogmen, sondern durch Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins, trete es nun religiös oder politisch auf.“ Marx an Ruge, September 1843. In: Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“. In: MEW, Bd. 1. A. a. O. S. 344, 346. Religion, Wissenschaft, Politik werden von Marx der bestehenden Wirklichkeit zugeordnet. Schuffenhauer ist zuzustimmen, wenn er konzediert, daß Marx zwar an Feuerbach anknüpfte, aber doch andere Akzente setzte, denn „... es ging ihm um Ergänzung und Weiterführung des Feuerbachschen Anstoßes *durch* die Kritik der bürgerlich-philosophischen Illusionen über das Wesen von Staat und Politik, durch die Kritik des bestehenden Staats- und Gesellschaftszustandes selbst.“ Ebenda. Würdigt Marx hier noch die Methode von Feuerbachs Religionskritik, die „menschliche“, also weltliche Grundlage des religiösen Bewußtseins herauszuarbeiten, im Sinne

von Kant als undogmatisch, kritisiert er nach dem Herbst 1843 eben jene Unzulänglichkeit dieser Methode. Feuerbach sei „vom Himmel zur Erde“ gelangt, sei durch die Kritik Gottes zum „Wesen des Menschen“ gelangt, durch die Kritik der Theologie zur Anthropologie gestoßen. Umgekehrt müsse verfahren werden: aus der Kritik der Wirklichkeit, die hier als „Staat, Sozietät“ bestimmt wird, sei die Entstehung des mystischen Bewußtseins als verhimmelte Form der „verkehrten Welt“ zu entschlüsseln. Erst jetzt ist die Analyse der empirischen Verhältnisse, insbesondere des Gesellschaftszustandes, in den Mittelpunkt geraten. Weil dies so ist, sieht Marx für die Weiterführung der bisherigen Religionskritik keine Perspektive mehr. In dem zitierten Brief an Ruge ist dies, so muß gegen Schuffenhauer kritisch angemerkt werden, noch nicht herausgearbeitet. – Marx wird sich offensichtlich zunehmend bewußt, daß er einen anderen Weg eingeschlagen hat als Feuerbach. Ein Weg, der sich nicht nur durch die aus der Hegelkritik maßgeblich orientierte Hinwendung zur Kritik der bürgerlichen Gesellschaft auszeichnet, sondern der auch von der Methode her anders angelegt ist. Das, was Marx an Feuerbach bis 1843/44 als rational hervorhebt, wird zunehmend kritischer reflektiert und, wie noch zu zeigen ist, schließlich als Trennlinie verstanden. – Es ist keineswegs so, wie z. B. O. Finger behauptet, daß Feuerbach das Jenseits aus dem Diesseits, die Religion aus den irdischen Verhältnissen erklärt und daß dies zum Ausgangspunkt „aller frühmarx'schen Analysen von Ideologie“ geworden ist. O. Finger: Von der anthropologisch-materialistischen Religionskritik zur historisch-materialistischen Ideologiekritik. In: DZfPh 1972/H. 9. S. 1128. Freilich hat Finger recht, das von Feuerbach apostrophierte Wesen des Menschen als ahistorisch anzugeben; es ist m. E. aber zu verkürzt, aus der Aussage Feuerbachs vom Menschen als Produzent der Religion die fragliche religionsanalytische Methode abzulesen. Feuerbach kam eben nicht aus der Kritik der wirklichen Verhältnisse des Menschen zur Ableitung der Religion, sondern von der Kritik des religiösen Bewußtseins zum Wesen des Menschen. – Wiederholt wird diese Methode von Engels kritisch reflektiert: Feuerbach „ist der Form nach realistisch, er geht vom Menschen aus; aber von der Welt, worin dieser Mensch lebt, ist absolut nicht die Rede, und so bleibt dieser Mensch stets derselbe abstrakte Mensch, der in der Religionsphilosophie das Wort führte. Dieser Mensch ist eben nicht aus dem Mutterleib geboren, er hat sich aus dem Gott der monotheistischen Religionen entpuppt, er lebt daher auch nicht in einer wirklichen, geschichtlich entstandenen und geschichtlich bestimmten Welt ...“ F. Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang ... A. a. O. S. 286. – An dieser Einschätzung vermag auch die Charakteristik der Methode der kritisch-genetischen Philosophie, die Finger als Beleg angibt, nichts umzudrehen. Finger stellt heraus, daß der Vorzug jener Methode darin besteht, sich nicht auf beschreibenden positivistischen Historismus zu reduzieren, sondern „auf die Erklärung des Wesens der Religion“ ziele. Ebenda. S. 1119. – Marx ist sich des methodischen Ansatzes von Feuerbach bewußt, wenn er noch ohne direkten kritischen Anwurf festhält, daß die bisherige Religionskritik methodisch so verfuhr, daß nicht aus der Kritik der profanen Selbstentfremdung in den irdischen Verhältnissen die Religionskritik angesetzt wurde, daß sie aber immerhin einen profanen Inhalt der Religion aufzeigte hatte. Dies Resultat besaß zu jenem Zeitpunkt der theoretischen Entwicklung von Marx zweifellos einen rationalen und produktiven Gehalt, dessen einmaliger „Zündeffekt“ darin bestand, die Aufgaben der sozialen Emanzipation genauer und schärfer als bisher ins Auge zu fassen und den Objektbereich der „kritischen Philosophie“ abzustecken. – Produktiv war desgleichen die Erkenntnis Feuerbachs, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist. (Homo Homini Deus). Für Feuerbach leitete sich von daher die Forderung nach einer „Religion des Menschen“ ab, für Marx war es der Ausgangspunkt, auf die Veränderung von Verhältnissen hinzuwirken, die der Durchsetzung dieses humanistischen und atheistischen Prinzips im Wege stehen. – An dieser Stelle noch eine Bemerkung zum Quellenwert des in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern veröffentlichten Briefwechsels. Wie Schuffenhauer anführt, (S. 70) gab es in der Vergangenheit Zweifel an dessen Authentizität. Nachdem er eine Stellungnahme von Feuerbach zu diesem Briefwechsel vorgestellt hat, schreibt er: „Danach bestätigt sich auch die von Mehring gegen Treitschke geltend gemachte Auffassung, daß der in den Jahrbüchern veröffentlichte ‚Briefwechsel von 1843‘ zu dem (der) Brief Feuerbachs an Ruge (Bruckberg, Juni 1843) gehört, keineswegs von Ruge fingiert – wenn auch vielleicht redaktionell bearbeitet – echt ist. Feuerbach war über den bevorstehenden Abdruck informiert, hatte ihn zur Kenntnis nehmen können und ist niemals gegen die Authentizität dieses Briefwechsels aufgetreten, ebensowenig wie Marx oder Bakunin, von denen – neben Ruge – der übrige Teil dieses Briefwechsels herrührt. Wir sind demnach berechtigt, dem in den ‚Deutsch-Französischen Jahrbüchern‘ abgedruckten, bisher umstrittenen Briefwechsel Quellenwert zuzusprechen.“ A. a. O. S. 70. – Dem soll nicht widersprochen werden. Wünschenswert wäre jedoch ein Eingehen auf eine Äußerung von Engels zu dem Briefwechsel Marx-Ruge gewesen. In einem Brief an W. Liebknecht, wo sich Engels zum neuerlichen Abdruck dieses Briefwechsels äußert, teilt er Liebknecht seine Bedenken mit. Es sei ihm unbegreiflich, was der „... Abdruck dieses konfusen und in der verhegelten Sprache heute unverständlichen Briefwechsels soll“. Er begründet das: „Zum Briefwechsel höchstens dies, daß Marx mir mehr als einmal sagte, Ruge habe ihn zurechtredigiert und allerlei Blödsinn hineingesetzt.“ Engels an W. Liebknecht, 18. Dezember 1890. In: MEW Bd. 37. Berlin 1967. S. 527.

<sup>222</sup> K. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. A. a. O. S. 378.

<sup>223</sup> W. Capelle: Die Vorsokratiker. Berlin 1958. S. 121.

<sup>224</sup> Derselbe: Ebenda.

<sup>225</sup> Derselbe: Ebenda.

<sup>226</sup> H. Ley: Geschichte der Aufklärung und des Atheismus. A. a. O. Bd. 1. S. 205. – Im Unterschied zu Ley wird in der Regel Xenophanes als Atheist eingeschätzt. Siehe: „Xenophanes begründet darin eine atheistische Lehre, die, indem sie anthropomorphistische und anthropopathische Göttervorstellungen bekämpfte, dem Gedanken, daß die Götter nach menschlichem Bilde geschaffen wurden, Eingang in die *Religionskritik* verschaffte.“ W. Schuffenhauer/R. Geissler: Stichwort „Atheismus“. In: Philosophisches Wörterbuch. Bd. 1. A. a. O. S. 144. Von „bewußtem Atheismus“ bei Xenophanes spricht H. Korch. Siehe: Der atheistische Charakter ... A. a. O. S. 168. Ley wertet die Religionskritik von Xenophanes als „volkstümliche Ergänzung der wissenschaftlichen Anstrengung anderer Forscher, die bei ihrer geistigen Arbeit den Glauben als verwirrendes Netz aller phantastischen Vorstellungen der Vergangenheit vorgefunden haben.“ H. Ley: Ebenda. S. 206. Er betont an gleicher Stelle, daß mit dieser Religionskritik nicht der „monotheistischen Doktrin“, sondern vielmehr der künftigen Häresie vorgegriffen wurde. – In die Linie der Religionskritik, nicht des Atheismus, wird Xenophanes auch von Tokarew gestellt. S. A. Tokarew: Die Religion in der Geschichte der Völker. Berlin 1976. S. 6.

<sup>227</sup> Auf die Existenz und Bedeutung dieser Bibelkritik hat Engels wiederholt verwiesen: „... *der deutsche Protestantismus die einzige moderne Form des Christentums, die der Kritik wert*. Der Katholizismus schon im 18. Jahrhundert *unter der Kritik*, Gegenstand der *Polemik* ... der englische [Protestantismus] in x Sekten zerfahren, ohne theologische Entwicklung, oder eine, deren jede Seite sich als Sekte fixierte. Der deutsche allein hat eine Theologie und damit einen Gegenstand der Kritik – der historischen, philologischen und philosophischen. *Diese von Deutschland geliefert*, ohne den deutschen Protestantismus unmöglich und doch absolut nötig. Eine Religion wie das Christentum wird nicht mit Spott und Invektive *allein* vernichtet, sie will auch *wissenschaftlich überwunden sein*, d. h. *geschichtlich erklärt*, und das bringt auch die Naturwissenschaft nicht fertig.“ F. Engels: Varia über Deutschland. 1873/74. In: MEW Bd. 18. Berlin 1962. S. 595. In einer anderen Arbeit heißt es: „Die deutsche Bibelkritik, bis jetzt die einzige wissenschaftliche Grundlage unsrer Kenntnis der Geschichte des Urchristentums, ist in doppelter Richtung verlaufen.“ Diese beiden Richtungen sieht Engels vertreten durch die Tübinger Schule, zu der im weiteren Sinn D. F. Strauß zu rechnen sei sowie durch B. Bauer. F. Engels: Zur Geschichte des Urchristentums. In: MEW Bd. 22. Berlin 1974. S. 455. – Zum gleichen Thema schreibt er an anderer Stelle: „Die historische und sprachliche Kritik der Bibel, die Untersuchung des Alters, des Ursprungs und des historischen Werts der verschiedenen Schriften, aus denen sich das Alte und das Neue Testament zusammensetzt, ist eine Wissenschaft, welche in diesem Land fast niemandem, außer einigen freisinnigen Theologen, bekannt ist ... Diese Wissenschaft ist fast ausschließlich deutsch.“ F. Engels: Das Buch der Offenbarung. In: MEW Bd. 21. Berlin 1974. S. 9. – Die Frage, aus welchen Gründen Engels die damalige deutsche Bibelkritik als eine Wissenschaft einschätzen kann, kann hier nicht erörtert werden. Siehe hierzu H. Steußloff: Die Kritik der biblischen Geschichte ... A. a. O. Diese Ausführungen von Engels bekräftigen eines der Arbeitsprinzipien von Marx und Engels – die sorgfältige Berücksichtigung und Auswertung einzelwissenschaftlicher Resultate. Daß theologische Bibelkritik diese liefern konnte, hängt mit ihrer ideologischen Position in den weltanschaulichen Kämpfen der jeweiligen Zeit zusammen. – Dieser Aspekt wird von Engels unterstrichen, wenn er die deutsche protestantische Bibelkritik als „denkende Wissenschaft“ gegen Apologetik und Orthodoxie verteidigt. In seiner Polemik gegen den Physiker Wiedemann kritisiert er dessen Methode der „exklusive[n] Empirie“, die sich das Denken höchstens in der Form des mathematischen Rechnens erlaube. Wenn man seine Erklärung zur Strombildung lese, so glaube man „... ein Stück jener Apologetik vor sich zu haben, mit der die ganz- und halbgläubigen Theologen (Althegeianer und theologische Rationalisten, B. S.) vor beinahe vierzig Jahren der philologisch-historischen Bibelkritik von Strauß, Wilke, Bruno Bauer u. a. entgegentraten. Die Methode ist ganz dieselbe. Sie muß es sein. Denn in beiden Fällen handelt es sich um die Rettung der *überlieferten Tradition* vor der denkenden Wissenschaft.“ F. Engels: Dialektik der Natur. In: MEW Bd. 20. A. a. O. S. 415.

<sup>228</sup> Siehe zum folgenden S. A. Tokarew: Die Religion ... A. a. O. S. 9.

<sup>229</sup> F. Engels: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. In: MEW Bd. 20. Berlin 1973. S. 294. Es heißt hier: „In den Anfängen der Geschichte sind es zuerst die Mächte der Natur, die diese Rückspiegelung erfahren und in der weitem Entwicklung bei den verschiedenen Völkern die mannigfachsten und [55] buntesten Personifikationen durchmachen. Dieser erste Prozeß ist wenigstens für die indoeuropäischen Völker durch die vergleichende Mythologie bis auf seinen Ursprung in den indischen Vedas zurückverfolgt und in seinem Fortgang bei Indern, Persern, Griechen, Römern, Germanen und, soweit das Material reicht, auch bei Kelten, Litauern und Slawen im einzelnen nachgewiesen worden.“

<sup>230</sup> Vergleiche z. B. S. A. Tokarew: Die Religion ... A. a. O.

<sup>231</sup> Siehe zu diesen Konzeptionen: S. A. Tokarew: Die Religion ... A. a. O. sowie D. M. Ugrinowič: Vvedenie v teoretičeskoe religiovedenie. A. a. O.

<sup>232</sup> H. Ley: Atheismus – Materialismus – Politik. A. a. O. S. 43.

<sup>233</sup> K. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. A. a. O. S. 378.

Schon in der Kritik des Hegelschen Staatsrechts vertritt Marx den Gedanken, daß der Mensch auch Produzent von Religion ist. Er verfährt dann allerdings nicht in der Weise, daß er dies als Grundthese, als Fundament seiner weiteren Kritik einsetzt. Er knüpft in dieser Beziehung noch nicht einmal kritisch an Feuerbach an, sondern an Hegel. Jener später besonders apostrophierte Grundgedanke des „Wesen des Christentums“ war für ihn 1842 offensichtlich weit weniger theoretisch fruchtbar als die Auflösung von Hegels Darstellung zum Verhältnis von Staat und bürgerlicher Gesellschaft.

<sup>234</sup> Dieser Aspekt ist in der marxistischen Literatur von Autoren wie Sorg, Schuffenhauer, Stiehler und Finger hervorgehoben worden. Verschiedene Fragen sind freilich weiter zu bedenken. Ist das Verhältnis von Marx und Engels zur Religionskritik von Feuerbach dasselbe Verhältnis wie das des Marxismus zu dieser Religionskritik? Was war für Marx das Rationale an jener Kritik? Stand für Marx die Frage des theoretischen und methodischen Ansatzes im Mittelpunkt des Interesses oder die Summe „wahrer Aussagen“ über die Religion?

<sup>235</sup> Die Frage nach der Bedeutung, die Marx' Hegel- und Feuerbachkritik für die Herausbildung seiner Theorie innewohnt, ist gewiß kompliziert und wird im Rahmen dieser Arbeit nicht erörtert werden können. Aus der neueren Literatur siehe hierzu: M. Hahn/H. J. Sandkühler: (Hrsg.) Bürgerliche Gesellschaft und theoretische Revolution. Zur Entstehung des wissenschaftlichen Sozialismus. (Materialien des 2. Bremer Symposiums) Köln 1978.

Es beginnt schon mit der Überlegung, wie notwendig unter philosophie-historischem Gesichtspunkt Anknüpfen und Kritik an Hegel und Feuerbach waren. Sicher waren beide auf ihre Weise ein historisch bedingter „Glücksfall“ für die Herausbildung der wissenschaftlichen Theorie der Arbeiterklasse. Beide waren auf ihre Art „epochemachend“. „Verglichen mit Hegel ist Feuerbach durchaus arm. Dennoch war er epochemachend *nach* Hegel, weil er den *Ton* legte auf gewisse, dem christlichen Bewußtsein unangenehme und für den Fortschritt der Kritik wichtige Punkte, die Hegel in einem mystischen Clair-obscur gelassen hatte.“ – K. Marx: Über P.-J. Proudhon. In: MEW Bd. 16. Berlin 1962. S. 25. Die materialistische Religionskritik, wenngleich nicht historisch-materialistisch, war unter den Bedingungen der breit grassierenden und auswuchernden junghegelianischen Religionskritik, der vielstrapazierten Debatten zum Verhältnis von Religion und gesellschaftlichem Fortschritt sowie unter dem Klima der staatlich wie klerikal geförderten geistigen Enge und Unterdrückung zweifellos weltanschaulich relevant. Sie war dies, wie eine Anmerkung von Marx belegt, nicht nur für Deutschland Mitte der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts: „Seine Angriffe gegen Religion, Kirche usw. besitzen jedoch ein großes lokales Verdienst zu einer Zeit, wo die französischen Sozialisten es passend hielten, dem bürgerlichen Voltairianismus des 18. und der deutschen Gottlosigkeit des 19. Jahrhunderts durch Religiosität überlegen zu sein.“ K. Marx: Ebenda. S. 31. – Die bahnbrechende Erkenntnis, daß in der bürgerlichen Gesellschaft der „Schlüssel zum Verständnis des geschichtlichen Entwicklungsprozesses der Menschheit zu suchen sei“, war jedenfalls *das* Resultat der Hegelkritik von Marx. Der Nachweis à la Feuerbach, daß das religiöse Bewußtsein entfremdete Widerspiegelung des „leiblichen menschlichen Wesens“ ist, bestätigte diese Einsicht auf einem weiteren Gebiet, wies aber in seiner Konsequenz zugleich auf die Notwendigkeit hin, die Frage schärfer bzw. anders als Feuerbach zu stellen und nach den sozialen Bedingungen zu suchen, unter denen das „Opium des Volks“ produziert wird. – „Anknüpfend an Hegels Rechtsphilosophie, kam Marx zu der Einsicht, daß nicht der von Hegel als ‚Krönung des Gebäudes‘ dargestellte Staat, sondern vielmehr die von ihm so stiefmütterlich behandelte ‚bürgerliche Gesellschaft‘ diejenige Sphäre sei, in der der Schlüssel zum Verständnis des geschichtlichen Entwicklungsprozesses der Menschheit zu suchen sei. Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft aber ist die politische Ökonomie, und *diese* Wissenschaft konnte nicht in Deutschland, sie konnte nur in England oder Frankreich gründlich studiert werden.“ F. Engels: Karl Marx. In: MEW Bd. 16. A. a. O. S. 362 f.

<sup>236</sup> Engels an Marx, 18. Oktober 1844. In: MEW Bd. 27. A. a. O. S. 57 f.

<sup>237</sup> Siehe W. I. Lenin: Materialismus und Empirio-kritizismus. LW Bd. 14. Berlin 1967. S. 333.

<sup>238</sup> Engels an Marx, 18. Oktober 1846. A. a. O. S. 57.

<sup>239</sup> Derselbe: Ebenda. S. 55.

<sup>240</sup> Marx an Feuerbach, 11. August 1844. In: MEW Bd. 27. A. a. O. S. 425.

<sup>241</sup> K. Marx: Thesen über Feuerbach. In: MEW Bd. 3. A. a. O. S. 6. Daß Feuerbach Marx nicht begriffen hatte, zeigt seine Begründung, mit der er die Weiterführung der Religionskritik rechtfertigen will: „... das Wesen des Christentums ist das tiefste und mächtigste Wesen der bisherigen Menschheit gewesen und nur die Auflösung dieses rätselhaften Wesens ... entscheidet in letzter Instanz über das Schicksal der Staaten und Völker ... Wohl ist die Kritik der Religion in Deutschland, wie Marx sagt, im wesentlichen vollendet, aber auch nur im wesentlichen und eben deswegen nur für einzelne denkende Köpfe, noch ist ihr Resultat keine allgemeine, keine populäre Wahrheit ...“ Feuerbach an Ruge, April 1844. Erstmals zitiert bei W. Schuffenhauer: Feuerbach und der ... A. a. O. S. 84 f. – In seinen Vorlesungen über die Religion bringt er den Beweis, daß die prinzipielle Kritik von Engels aus dem Jahre 1844 [58] berechtigt war: „Mir war und ist es noch jetzt hauptsächlich nur insofern um die Religion zu tun, als sie, wenn auch nur in der Einbildung, die Grundlage des menschlichen Wesens, die Grundlage der Moral und Politik ist. Mir war und ist es vor allem darum zu tun, das dunkle Wesen der Religion mit der Fackel der Vernunft zu beleuchten ...“ F. Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion. A. a. O. S. 30.

<sup>242</sup> Engels an Marx, 2. November 1844. In: MEW Bd. 27. A. a. O. S. 11 f.

<sup>243</sup> K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. A. a. O. Feuerbach behauptete in einer Polemik gegen die spekulative Philosophie von seiner Methode, sie sei empirisch und materialistisch. Über diese von ihm keineswegs als irrelevant empfundene Methode im „Wesen des Christentums“ schreibt er u. a.: „Die Methode, die aber der Verfasser hierbei befolgt, ist eine durchaus *objektive* – die Methode der *analytischen* Chemie. Daher werden überall, und wo es nur nötig und möglich war, Dokumente, teils gleich unter dem Text, teils in einem besonderen Anhang angeführt, um die durch die Analyse gewonnenen Konklusionen zu legitimieren, d. h. als objektiv begründet zu erweisen.“ L. Feuerbach: Wesen des Christentums. A. a. O. S. 6. – Mit seiner Schrift wolle er „eine empirisch- oder historisch-philosophische Analyse, Auflösung des Rätsels der christlichen Religion“ geben. Die Gedanken seiner Schrift seien Folgerungen aus Prämissen. Diese Prämissen seien keine Gedanken – wie etwa bei Hegel – sondern gegenständliche, lebendige oder historische Tatsachen. Damit wendet er sich gegen die absolute, die immaterielle Spekulation, die ihren Stoff aus sich selbst schöpft. Feuerbach kritisiert eine Methode, die den Gegenstand aus den Gedanken und die Gedanken nicht aus dem Gegenstand ableite. Um Letzteres zu tun, benötige das Denken als Voraussetzung die Sinne, darunter vor allem die Augen. Er, Feuerbach, gründe seine Gedanken auf Materialien, „... die wir uns stets nur vermittelt der Sinnestätigkeit aneignen können.“ L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. A. a. O. S. 14 f.

<sup>244</sup> Ebenda. S. 217.

<sup>245</sup> Siehe u. a.: S. A. Tokarew: Die Religion in der Geschichte der Völker. A. a. O.; M. Robbe: Philosophische Fragen der Religionswissenschaft. A. a. O. S. 1374 ff.

<sup>246</sup> Siehe: S. A. Tokarew: Die Religion ... A. a. O.

<sup>247</sup> Steußloff antwortet auf die Frage nach den Schwächen und Verdiensten der Bibelkritik von B. Bauer: „Bauer hat *nicht* die *Entstehung* des Christentums, hat nicht seinen *Ursprung* geklärt. Die Hauptursache dafür liegt in den philosophischen Grundlagen, in der *idealistischen Methode* Bauers. Bauer zeigte einige sehr wichtige ideelle Quellen des Christentums auf, aber für die wirklichen und entscheidenden materiellen Wurzeln des Christentums gibt er nur Hinweise.“ H. Steußloff: Bruno Bauer als Junghegelianer und Kritiker der christlichen Religion. In: DZfPh 1963/H. 9. S. 1136. – Robbe konstatiert einen theoretischen Verfall der heutigen bürgerlichen Religionswissenschaft, gekennzeichnet von irrationalistischen und mythologisierenden Tendenzen, die die historisch-kritische Methodologie in der bürgerlichen Religionswissenschaft zerstören. Aber selbst in ihrer progressiven Phase ist die bürgerliche Forschung trotz wertvoller Ergebnisse, trotz Untersuchung mannigfaltiger, auch wesentlicher Erscheinungen und Beziehungen, nicht zu gesetzmäßigen Zusammenhängen zwischen Gesellschaft und Religion vorgestoßen. Dabei wurde dieser Grundmangel nur selten als solche von bürgerlichen Autoren empfunden: „Es soll mit Bezug auf sie (die Religion, B. S.) nur eine Beschreibung, aber keine Erklärung geben. Was heißt dies anders, als die Religionsforschung vor einer Grenze halt machen zu lassen, jenseits welcher sie gerade anfangen würde, einen höheren Reiz auszuüben?“ E. Hardy: Was ist Religionswissenschaft? Ein Beitrag zur Methodik der historischen Religionsforschung. In: Archiv für Religionswissenschaft. Bd. 1. Freiburg i. Br., Leipzig und Tübingen 1898. S. 13. Hier zitiert bei M. Robbe: Philosophische Probleme der Religionswissenschaft. A. a. O. S. 1378.

<sup>248</sup> In drastischer Form bemerken Marx und Engels gegen die Vertreter jener selbständigen Philosophie, gegen die „deutschen Ideologen“: „Man muß ‚die Philosophie beiseite liegenlassen‘ ... man muß aus ihr herauspringen und sich als ein gewöhnlicher Mensch an das Studium der Wirklichkeit geben, wozu auch literarisch ein ungeheures, den Philosophen natürlich unbekanntes Material vorliegt; ... Philosophie und Stupidium der wirklichen Welt verhalten sich zueinander wie Onanie und Geschlechtshiebe.“ K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. A. a. O. S. 218.

<sup>249</sup> Robbe gibt einen kurzen Überblick zu den Ergebnisse der marxistischen Religionswissenschaft und bemerkt anschließend kritisch: „Dennoch kann die Situation nicht befriedigen. Nicht selten begegnet man dem Vorurteil, die nähere Beschäftigung mit der Religion sei Sache der Theologen; es wird durch den Umstand bestärkt, daß sich Marxisten bisher ungenügend mit dem Studium religiöser Erscheinungen befaßten, weshalb die Vorstellungen darüber, was Religionswissenschaft ist, weitgehend von der Praxis einer unter diesem Namen im Geiste bürgerlicher Ideologie betriebenen Disziplin geformt wird. Und die in solchen Vorstellungen wurzelnde skeptische Einstellung gegenüber religionswissenschaftlicher Arbeit hat ihrerseits wiederum dazu beigetragen, daß sich die marxistische Religionswissenschaft in unserer Republik noch nicht als selbständige Disziplin konstituieren konnte. Von Philosophen, Historikern, Wirtschaftswissenschaftlern, Juristen, Philologen, Archäologen und Völkerkundlern wurden Beiträge geleistet, doch ein einheitliches Vorgehen und eine den gesellschaftlichen Bedürfnissen entsprechende Zielstrebigkeit gibt es auf diesem Gebiet noch nicht.“ M. Robbe: Philosophische Fragen der Religionswissenschaft. A. a. O. S. 1386.

<sup>250</sup> K. Marx: Das Kapital. Bd. 1. In: MEW Bd. 23. Berlin 1970. S. 393, Fußnote.

<sup>251</sup> Engels an C. Schmidt, 27. Oktober 1890. In: MEW Bd. 37. A. a. O. S. 492.

<sup>252</sup> Sicher bedarf es der weiteren Überlegungen zur Aufgaben, Gegenstand und Methoden dieser Disziplin. Die hier wiedergegebene Auffassung von Robbe ist daher nicht als letztes Wort in dieser Angelegenheit zu verstehen. In dem schon erwähnten Artikel aus dem Jahre 1963 heißt es: „Aufgabe der Religionswissenschaft ist es, ausgehend von den materiellen, in ihrer Widersprüchlichkeit zu erfassenden Lebensverhältnissen und unter Berücksichtigung der Wechselbeziehungen zwischen religiösen und nichtreligiösen Bewußtseinsformen die verschiedenen, oft einander entgegengesetzten Strömungen und Tendenzen in der Religion zu erforschen. Sie bedient sich dazu dem jeweiligen Gegenstand gemäßer (historischer, soziologischer, ethnologischer, archäologischer, philologischer und psychologischer) Arbeitsmethoden, die es erlauben, jede religiöse Erscheinung exakt im Gefüge ihrer sozialen – letztlich ökonomischen – Bedingungen zu analysieren und die gesellschaftlichen Bewegungen, die in bestimmten Perioden in religiöser Gestalt auftreten, konkret auf ihren Ideengehalt hin zu untersuchen.“ M. Robbe: Philosophische Fragen der Religionswissenschaft. A. a. O. S. 1381.

<sup>253</sup> Ein Kompendium dieser Einwände unterbreitet der protestantische Theologe Bienert in seinem Buch, dessen Titel zugleich Ausdruck seines verzweifelten Wunsches ist: Der überholte Marx. Stuttgart 1974. Stehe auch: H. Gollwitzer: Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube. A. a. O.

<sup>254</sup> Engels an F. Mehring, 14. Juli 1893. In: MEW Bd. 39. Berlin 1968. S. 98. Mehrfach konnten Marx und Engels die historische Wirksamkeit der Religion im Ergebnis ihrer historischen Studien nachweisen. Dieser Einfluß konnte inhaltlich wie formal reaktionär sein, wie dies Marx z. B. in der Kritik der sozialen Prinzipien des Christentums herausstellt. Als eine Form der Reaktion wird die „religiöse Revolution“ Mohammeds bei Engels eingeschätzt. Aus alten Quellen, so Engels, scheint hervorzugehen, „... daß Mohammeds religiöse Revolution, wie jede religiöse Bewegung, *formell eine Reaktion* war, vorgebliche Rückkehr zum Alten, Einfachen.“ Engels an Marx, 26. Juni 1853. In: MEW Bd. 28. Berlin 1972. S. 247. In Deutschland spielte der Protestantismus historisch eine bedeutende Rolle. Marx hat den progressiven Charakter der Reformation hervorgehoben. Engels würdigte, wie schon erwähnt, die Theologie und Bibelkritik des deutschen Protestantismus als „denkende Wissenschaft“. – Noch einen Aspekt hebt Engels hervor: „Desgleichen wäre diese Erdrückung des Protestantismus in Deutschland nicht ein Unglück für Deutschland gewesen, wohl *aber für die Welt*. Sie hätte Deutschland die katholische *Entwicklungsform* der romanischen Länder aufgezwungen, und da die englische Entwicklungsform auch halb katholisch und mittelalterlich war (Universitäten etc., Colleges, public schools, alles protestantische Klöster), wäre die ganz protestantisch deutsche Bildungsform (Erziehung zu Hause oder in Privathäusern, freiwohnende und kollegwählende Studenten) weggefallen und die europäische geistige Entwicklung unendlich einförmig geworden.“ F. Engels: Varia über Deutschland. In: MEW Bd. 18. Berlin 1962. S. 594 f.

<sup>255</sup> Gegen die Verwandlung des Wortes „materialistisch“ in eine Phrase, mit der alles zu etikettieren sei, forderte Engels: „Unsere Geschichtsauffassung aber ist vor allem eine Anleitung zum Studium, kein Hebel der Konstruktion à la Hegelianertum. Die ganze Geschichte muß neu studiert werden, die Daseinsbedingungen der verschiedenen Gesellschaftsformationen müssen im einzelnen untersucht werden, ehe man versucht, die politischen, privatrechtlichen, ästhetischen, philosophischen, religiösen etc. Anschauungsweisen, die ihnen entsprechen, aus ihnen abzuleiten.“ F. Engels an C. Schmidt, 5. August 1890. In: MEW Bd. 37. A. a. O. S. 437 f. Was an dieser Briefstelle verblüfft und sie über den Verdacht einer nebensächlichen Bemerkung erhaben macht, ist u. a. ihre inhaltliche Übereinstimmung mit einer Polemik, die über vierzig Jahre zurücklag: „Da, wo die Spekulation aufhört, beim wirklichen Leben, beginnt also die wirkliche, positive Wissenschaft, die Darstellung der praktischen Betätigung, des praktischen Entwicklungsprozesses der Menschen. Die Phrasen vom Bewußtsein

hören auf, wirkliches Wissen muß an ihre Stelle treten.“ Die „selbständige Philosophie“, also Hegelianertum wie auch der abstrakte Materialismus Feuerbachs, verlieren durch die Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium. Es bedarf nicht mehr eines Rezeptes oder Schemas, um die geschichtlichen Epochen zurechtzustützen. Das neue und schwierige Problem der Darstellung der historischen Epochen bedarf einer entscheidenden Voraussetzung – das Studium des wirklichen Lebensprozesses. K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. A. a. O. S. 27.

<sup>256</sup> F. Engels an F. Mehring: 14. Juli 1893. A. a. O. S. 97.

<sup>257</sup> K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. A. a. O. S. 27, 26; siehe auch S. 37.

<sup>258</sup> Ebenda. S. 27.

<sup>259</sup> F. Engels an F. Mehring, 14. Juli 1893. A. a. O. S. 96.

<sup>260</sup> Derselbe: Ebenda. S. 97. Nochmals betont Engels: „Diese Seite der Sache, die ich hier nur andeuten kann, haben wir, glaube ich, alle mehr vernachlässigt, als sie verdient. Es ist die alte Geschichte: Im Anfang wird stets die Form über den Inhalt vernachlässigt.“ Ebenda. S. 98.

<sup>261</sup> W. Schuffenhauer: Feuerbach und der junge Marx. A. a. O. S. 81.

<sup>262</sup> Ebenda. S. 82.

<sup>263</sup> Überzogen und undifferenziert ist folgende Wertung: „Deshalb erfolgt die Begründung des wissenschaftlichen Atheismus durch Marx und Engels nicht um eines theoretischen Selbstzweckes, sondern um der theoretisch-wissenschaftlichen Vorarbeit willen, die zur Analyse der Entfremdung unter dem Kapitalismus und zur Schaffung der organisatorischen Einheit der Arbeiterbewegung mit dem Ziel der Vorbereitung und Durchführung der proletarischen Revolution zu leisten war.“ E. Herlitzius: Der Marxismus über Wesen, Begriff und Ursprung der Religion. Dissertationsschrift. (Unveröffl.) A. a. O. S. 60. – Siehe auch W. Schuffenhauer: Feuerbach und der junge Marx. A. a. O. S. 79.

<sup>264</sup> W. Schuffenhauer: Ebenda.

<sup>265</sup> K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. A. a. O. S. 40. „Die wirkliche, praktische Auflösung dieser Phrasen, die Beseitigung dieser Vorstellungen aus dem Bewußtsein der Menschen wird, wie schon gesagt, durch veränderte Umstände, nicht durch theoretische Deduktionen bewerkstelligt. Für die Masse der Menschen, d. h. das Proletariat, existieren diese theoretischen Vorstellungen nicht, brauchen also für sie auch nicht aufgelöst zu werden, und wenn diese Masse je einige theoretische Vorstellungen, z. B. Religion hatte, so sind diese jetzt schon längst durch die Umstände aufgelöst.“

<sup>266</sup> Ebenda.

<sup>267</sup> K. Marx: Das Kapital. 1. Bd. A. a. O. S. 393.

<sup>268</sup> Siehe u. A. H. Gollwitzer: Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube. A. a. O., sowie W. Biernert: Der überholte Marx. Stuttgart 1974. Beispielsweise spricht der katholische Autor W. Post vom Ende der ausdrücklichen Religionskritik von Marx in den Texten [64] der „Judenfrage“: „Die Kritik des Verhältnisses von Staat und Religion ist folglich methodisch keine theologische Kritik mehr, sondern eine politische, insofern der Staat sich politisch zur Religion oder religiös zur Politik verhält. Religion bildet das Medium für politische Kritik am Staat; strenggenommen findet sich hier das Ende der Marxschen ausdrücklichen Religionskritik ... Die Religionskritik hebt sich auf in weltliche Kritik.“ W. Post: Kritik der Religion bei Karl Marx. München 1969. S. 154. Siehe weiter: I. Fetscher: Wandlungen der marxistischen Religionskritik. In: Concilium 1966, H. 2. S. 455 ff.

<sup>269</sup> Siehe u. a. K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. A. a. O. S. 219.

<sup>270</sup> K. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. A. a. O.

<sup>271</sup> P. Wende: Radikalismus im Vormärz. In: Frankfurter historische Abhandlungen. Bd. 11. Wiesbaden 1975. S. 169.

<sup>272</sup> Ebenda.

<sup>273</sup> Ebenda. S. 172.

<sup>274</sup> „Nur da geht eine geschichtliche Bewegung auf den Grund ein, wo sie auf das Herz der Menschheit eingeht. Das Herz der Menschheit ist die Religion ...“ L. Feuerbach: Kleine Schriften. Hrsg. v. Löwith. Frankfurt 1966. S. 220. Hier zitiert bei P. Wende: Radikalismus ... A. a. O. S. 174.

- <sup>275</sup> Ebenda.
- <sup>276</sup> A. Ruge: Die Religion unserer Zeit. In: Akademie, Philosophisches Taschenbuch. Leipzig 1848. I, S. 86. Hier zitiert bei P. Wende: Ebenda: S. 173.
- <sup>277</sup> Siehe zur Kritik des theologischen Anwurfs, Marxismus sei Ersatzreligion: O. Klohr/B. Stoppe: Zur bürgerlichen Kritik des wissenschaftlichen Atheismus. In: Zeitschrift der Ingenieurhochschule für Seefahrt, Warnemünde/Wustrow 1978. Reihe: Wissenschaftlicher Atheismus, Reihe 1/Heft 4.
- <sup>278</sup> W. Bienert: Der überholte Marx. A. a. O. S. 214.
- <sup>279</sup> Ebenda. S. 44.
- <sup>280</sup> K. Marx: Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“. A. a. O. S. 91.
- <sup>281</sup> K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. A. a. O. S. 39.
- <sup>282</sup> W. Bienert: Der überholte Marx. A. a. O. S. 216.
- <sup>283</sup> Ebenda. S. 217.
- <sup>284</sup> Vergl.: G. Winter: Über den Religionsbegriff in der zeitgenössischen evangelischen Theologie. A. a. O.
- <sup>285</sup> H. Gollwitzer: Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube. A. a. O. S. 46.
- <sup>286</sup> W. Post: Kritik der Religion bei Karl Marx. A. a. O. S. 154.
- <sup>287</sup> K. Marx: Zur Judenfrage. In: MEW Bd. 1. A. a. O. S. 351 ff.
- <sup>288</sup> Ebenda. S. 351.
- <sup>289</sup> Ebenda. S. 359.
- <sup>290</sup> Ebenda. S. 351.
- <sup>291</sup> Ebenda.
- <sup>292</sup> Ebenda.
- <sup>293</sup> Ebenda. S. 352.
- <sup>294</sup> Ebenda.
- <sup>295</sup> Ebenda.
- <sup>296</sup> F. Engels und K. Marx: Die Heilige Familie. In: MEW Bd. 2. Berlin 1970. S. 95.
- <sup>297</sup> Ebenda. S. 115.
- <sup>298</sup> Ebenda.
- <sup>299</sup> Ebenda. S. 117.
- <sup>300</sup> K. Marx: Die Judenfrage. A. a. O. S. 353.
- <sup>301</sup> Ebenda.
- <sup>302</sup> Ebenda, S. 354.
- <sup>303</sup> Ebenda, S. 356.
- <sup>304</sup> Ebenda, S. 357.
- <sup>305</sup> Ebenda, S. 355.
- <sup>306</sup> Ebenda.
- <sup>307</sup> Ebenda.
- <sup>308</sup> Siehe vorliegende Arbeit, Abschnitt II. 4.
- <sup>309</sup> K. Marx: Die Judenfrage. A. a. O. S. 357.
- <sup>310</sup> Ebenda.

<sup>311</sup> Ebenda. S. 358.

<sup>312</sup> Ebenda. S. 360.

<sup>313</sup> Ebenda. S. 358.

<sup>314</sup> Ebenda. S. 360.

<sup>315</sup> Ebenda.

<sup>316</sup> Die meisten Vertreter dieser Anschuldigung sind vorgestellt bei H. Gollwitzer: Die marxistische Religionskritik ... A. a. O. Daneben gibt es in der theologischen Literatur Bemühungen um eine sachliche Einordnung dieser so viel diskutierten These von Marx. Siehe: H. Bosse: Marx-Weber-Troeltsch. Religionssoziologie und marxistische Ideologiekritik. München 1970.

<sup>317</sup> K. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. A. a. O. S. 378.

<sup>318</sup> W. I. Lenin: Über das Verhältnis der Arbeiterpartei zur Religion. In: Lenin. Werke. (LW) Bd. 15. Berlin 1974. S. 405. Siehe auch: Derselbe: Sozialismus und Religion. In: LW Bd. 10. Berlin 1972. S. 71.

<sup>319</sup> Siehe z. B.: R. Steigerwald: Marxismus – Religion – Gegenwart. A. a. O. S. 76 ff; sowie H. Ley: Atheismus – Materialismus – Politik. A. a. O. S. 27. – Neuerdings wird selbst in der theologischen Literatur nicht mit Lob für diesen Marx-Text gezeigt: „Seine dialektische, zweiseitige Bewertung der Religion faßt Marx in der bekannten Aussage zusammen: Die Religion ist ‚Opium des Volks‘“. J. Kadenbach: Das Religionsverständnis von Karl Marx. A. a. O. S. 188. – Gollwitzer schreibt von einem „... der bekanntesten Texte von Marx, jene glänzend formulierte Einleitung ‚Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie‘, deren Thesen dadurch, daß sie weit ins Bewußtsein eingegangen sind, selbst geschichtliche Bedeutung erlangt haben.“ In: Die marxistische Religionskritik ... A. a. O. S. 20. – Als „fundamentalen Marx-Text“ bezeichnet der protestantische Theologe Kern die „Einleitung“. W. Kern: Die Religionskritik des Marxismus. In: H. Rolfes. (Hrsg.): Marxismus-Christentum. Mainz 1974. S. 15. Kern ist Professor für Fundamentaltheologie an der theologischen Fakultät der Universität in Innsbruck. Diese freigebige Verteilung von Blumen wird in der Regel bei allen hier genannten Autoren zwei Einwänden ihrerseits vorangestellt. Erstens sei diese Kritik von Marx so nur für die Religion im damaligen Deutschland zutreffend oder gar nur auf den Pietismus jener Zeit. Marx habe, so einer der gegenwärtig am häufigsten wiederholten Vorwürfe, unzulässig „generalisiert“. „Die ernstzunehmende und wahrlich mit Beispielen aus Vergangenheit und Gegenwart mühelos zu belegende Kritik, die der Vergleich enthält, (bei Marx, B. S.) verliert ihr Recht, wenn sie nicht unterscheidet. Die Generalisierung, deren man sich im Anwendungskreis um Marx befleißigt, ist auch ihre Schwäche.“ H. Gollwitzer: Ebenda. S. 26. Der zweite Einwand soll sich gegen Lenin richten: Lenin habe das Wort von Marx „einseitig umformuliert“ in „Opium für das Volk“. W. Kern: Ebenda. S. 17. Das gleiche behaupten auch Kadenbach, Post, Gollwitzer u. a. Lange Zeit war es in der theologischen Marxkritik üblich, zu unterstellen, Marx habe in diesem Text die Religion als „Opium für das Volk“ bezeichnet. In der deutschen bürgerlichen Literatur hat m. W. erstmals I. Fetscher auf den reicheren Inhalt und die neue Qualität der Marxschen Definition in der „Einleitung“ hingewiesen, wenngleich seiner überzogenen Wertung der Religion als „Protest“ nicht zugestimmt werden kann. I. Fetscher: Wandlungen der marxistischen Religionskritik. In: Concilium. 1966/H. 6, S. 459 f. – So liest er im Gegensatz zu Seeger, Schaper u. a. bei Marx nicht „Religion ist Opium fürs Volk“ sondern richtig „Opium des Volks“. Um so mehr muß es verwundern, wenn Fetscher dann behauptet, Lenin habe dagegen formuliert: „Die Religion ist Opium für das Volk.“ Fetscher zitiert, laut seiner Quellenangabe, aus Lenins Werke, Dietz-Verlag Berlin, 1954, Band 10, S. 71. – Er führt dann fort: „Bezeichnend an diesem Zitat die kleine folgenschwere Änderung an der Marxschen Formel: ‚die Religion ist das Opium des Volkes.‘“ Weiter heißt es: „Bei Marx handelt es sich um ein Narkotikum, das sich das Volk in seinem Elend selbst schafft, das aus dem realen Elend seiner Lage hervorgeht. Bei Lenin wird hieraus – ganz im Sinne der älteren bürgerlichen Religionskritik des 18. Jahrhunderts, für die Lenin große Bewunderung hegte – ein von den herrschenden Klassen dem dienenden Volk absichtlich zubereitetes Mittel, durch das Demut und Geduld im irdischen Leben bewirkt werden soll. Religion ist für den Politiker Lenin in erster Linie, ja fast ausschließlich ein Herrschaftsinstrument.“ Ebenda. S. 464. Fetscher stützt also seine Behauptung vom angeblichen theoretischen Rückfall Lenins auf die oben zitierte angebliche Definition Lenins. Fetscher ist der Urheber dieser Behauptung. Fast alle theologischen Autoren, die sich zu diesem Problem äußern, wiederholen dieses Argument, mit dem eine „Degenerierungsphase“ der marxistischen Religionsauffassung bewiesen werden soll. Kadenbach behauptet z. B., daß nach Marx' Überzeugung die Religion nicht von einer reaktionären Klasse geschaffen wurde, um das Volk zu betrügen. Das Volk schafft sich die Religion als „Pseudoheilmittel“, als einem Sicherheitsbedürfnis entsprechenden illusorischem Glück. Dies sei eine „Unterscheidung, die Lenin nicht nur übersieht, sondern ablehnt ...“ J. Kadenbach: Das Religionsverständnis von Karl Marx. A. a. O. S. 195. An „Kühnheit“ der Schlußfolgerungen steht Kadenbach Fetscher um nichts nach. Lenin „werde durch die Erfahrung zu einer anderen

Feststellung als Marx gezwungen. Diese Feststellung mindert seinen Glauben an die areligiöse Wirkung veränderter sozialer Zustände.“ Im „Gegensatz“ zu Marx müsse Lenin die Allgemeingültigkeit der Religion konstatieren. Deswegen stelle er die Forderung nach atheistischer Propaganda. „Dieses Verlangen entspringt dem Zweifel an dem von Marx behaupteten unabdingbaren Zusammenhang zwischen dem gesellschaftlichen Sein und der Religion ... Lenin erkennt, daß die Existenz der Religion nicht allein mit dem Hinweis auf die Gesellschaft begründet werden kann.“ Ebenda. S. 239. Im 1974 erschienenen Sammelband „Marxismus und Christentum“ verspricht der Herausgeber H. Rolfes eine „sachbezogene Information“. Während sich die Mehrzahl der theologischen Autoren daran hält, schreibt Walter Kern, 1922 geboren, Professor für Fundamentaltheologie, in seinem Artikel „Die Religionskritik des Marxismus“: „Das Opium des Volkes“ – das sei Marx’ berühmt gewordene Formulierung, nicht, „wie Lenin einseitig umformulieren wird, ‚Opium für das Volk‘. Instrument also des täuschenden Betrugs der beherrschten durch die herrschenden Klassen, durch Adel, Klerus usw.“ W. Kern: Die Religionskritik des Marxismus. In: Marxismus – Christentum. Hrsg. v. H. Rolfes. A. a. O. S. 290. Auch Kern zitiert dann Lenin, dessen Aussage: „Religion ist das Opium des Volkes“ er „überlesen“ hat. Das ist dasselbe Schema wie bei Fetscher, nur fast 20 Jahr später. Daß Kern, wie wahrscheinlich auch Kadenbach, von Fetscher abgeschrieben haben, muß man deshalb vermuten, weil sie die gleichen Methoden bei ihrem „Lenin-Verriß“ benutzen und dieselben Unterstellungen machen. Fetscher, Kern u. a. verschweigen den wesentlichen Satz von Lenin: „Die Religion ist das Opium des Volkes – dieser Ausspruch von Marx bildet den Eckpfeiler der ganzen Weltanschauung des Marxismus in der Frage der Religion.“ W. I. Lenin: Über das Verhältnis der Arbeiterpartei zur Religion. A. a. O. S. 404. Siehe auch: Derselbe: Sozialismus und Religion. A. a. O. S. 71. Der nächste Satz bei Lenin heißt – und dieser wird sowohl von Fetscher, Kern und auch Kadenbach weiter richtig zitiert: „Der Marxismus betrachtet alle heutigen Religionen und Kirchen, alle religiösen Organisationen stets als Organe der bürgerlichen Reaktion, die die Ausbeutung verteidigen und die Arbeiterklasse verdummen und vernebeln sollen.“ W. I. Lenin: Über das Verhältnis ... Ebenda. Mit „sachbezogener Information“ hat das wohl kaum zu tun. Hier spricht der bürgerliche Ideologe, der mutwillig gefälschte Texte (oder ist es bei Kern nur Fetscher-Plagiat?) zu unhaltbaren Prämissen unhaltbarer Thesen aufbaut. Lenin soll gegen Marx ausgespielt werden. Marx wird unterstellt, er habe den Protestcharakter der Religion in den Vordergrund gestellt – was ohne Zweifel so nicht stimmt, denn Marx hat den Protestcharakter nicht als den wesentlichen Zug der Religion gewertet. Die Kritik der Religion als geistigem Unterdrückungsinstrument der herrschenden Klasse sei in Marx’ Religionsauffassung nicht zu finden – was auch nicht stimmt, wie Marx’ Charakteristik der sozialen Prinzipien des Christentums beweist. Kern und Kadenbach haben außerdem wohl ganz übersehen, daß ihre Kollegen Marx Religionsauffassung deswegen kritisieren, weil er die negative Rolle der Religion als geistiges Instrument reaktionärer gesellschaftlicher Kräfte „verabsolutiert“ habe. Natürlich gibt es in der Beurteilung der Religion durch Marx, Engels und Lenin Nuancen – aber keinen Bruch, keine Gegensätze, keine Diskontinuität oder gar „theoretische Rückfälle“. Besonders Kadenbach macht sich viel Mühe, Lenin als Anhänger und Nachläufer der „Betrugshypothese“ theoretisch abzuwerten und ihm eine „Kriegserklärung an die Religion“ unterzulegen. Nach seiner Auffassung habe Lenin gleich doppelt geirrt. So habe Lenin Unrecht, wenn er erklärt, daß die Religion zur Entmenschlichung und zur Lähmung der Arbeiter benützt werde, analog dem „Opium der bürgerlichen Ideologie“. Man kann Kadenbach nur so verstehen, daß nach seiner Überzeugung Religion diese Funktion überhaupt nicht ausübt – Lenins erster „Irrtum“, und daß Lenin Religion als Ideologie identifiziert habe. Beide Vorwürfe sind nicht gerechtfertigt. Eine Überprüfung der Lenin-Zitate, die Kadenbach als Basis seiner Urteile verwendet, wird zeigen, warum diese falsch sind. Lenin, so Kadenbach, verwende im „Vortrag über die Ratifizierung des Friedensvertrags“ ausdrücklich das Wort „Opium für die Betäubung des Volkes“. J. Kadenbach: Das Religionsverständnis ... A. a. O. S. 193 u. S. 395, Fußnote S. 414. Das Zitat entstammt einem Text, in dem Lenin Sanktionen gegen jene konterrevolutionären Blätter ankündigt, die in der Frage des Brester Friedens eine den Interessen der Bourgeoisie gemäße Position beziehen und bestrebt sind, „die Sowjetmacht zu einem falschen Zug zu veranlassen ... Ich möchte das Proletariat sehen, das den Konterrevolutionären, den Anhängern der Bourgeoisie und denen, die mit ihr paktieren, erlauben wird, das Monopol des Reichtums zur Verdummung des Volkes mit ihrem bürgerlichen Opium weiter auszunutzen.“ – W. I. Lenin: Referat über die Ratifizierung des Friedensvertrags. In: Werke Bd. 27. Berlin 1960. S. 167. Hier geht es um den klassenmäßigen Inhalt, um den Ideologiecharakter der politischen Propaganda. Natürlich hat den auch die Religion – aber das ist einer ihrer Aspekte neben anderen. Auch für Lenin gab es darüber keinen Zweifel. Religion reduziert sich nicht auf Ideologie und nicht jede nichtmarxistische Ideologie ist Religion. Auch wenn beide Formen eine „opiate Funktion“ ausüben, können sie sich inhaltlich beträchtlich voneinander unterscheiden. Die Religion wird allerdings dann „bürgerliches Opium“, wenn versucht wird, sie als Träger der bürgerlichen Ideologie und reaktionärer Auffassungen einzusetzen. Vor allem in dieser Funktion wird sie von Lenin kritisiert. Kadenbach unterstellt Lenin weiter die Identifizierung von Opium und Religion, wenn er schreibt: „Die Religion als Opium existiert nach Lenin zum Schaden für das Volk, für das Proletariat.“ J. Kadenbach: Das Religionsverständnis ... A. a. O. S. 193. Soweit ist Kadenbach zuzustimmen. Die Zweifelhaftigkeit seiner Methode äußert sich aber schon im Satz, der o. g. Behauptung begründen soll: „Das Opium ‚betäubt‘ die Men-

schen ...“ Ebenda. Das ist wieder ein Lenin-Zitat – aber aus einem völlig anderen Zusammenhang genommen. Es steht in Lenins Artikel: „Der China-Krieg“ aus dem Jahre 1900. Dort heißt es: „Wie sollten auch die Chinesen nicht Menschen hassen, die nur des Profits wegen nach China gekommen sind, die ihre vielgerühmte Zivilisation nur zu Betrug, Raub und Vergewaltigung ausgenutzt haben, die gegen China Kriege führten, um das Recht zu erhalten, mit dem das Volk betäubenden Opium Handel zu treiben ...“ W. I. Lenin: Der China-Krieg. In: Werke. Bd. 4. Berlin 1955. S. 372. Es zeigt sich also, wie fragwürdig Kadenbachs Methode ist, Lenin der formalen Identifizierung der Termini „Religion“ und „Opium“ zu bezichtigen und ihm die Renaissance der Betrugshypothese zu unterschieben. Das Wesen der Leninschen Religionsauffassung ist gewiß nicht dadurch zu erfassen, daß man alle jene Textstellen seiner Arbeiten zusammensucht, in welchen das Wort „Opium“ auftaucht. Die hier demonstrierte Art und Weise philologischer Textkritik führt die Autoren zu dem Resultat, daß die praktischen Erfahrungen Lenins die Religionsauffassung von Marx angeblich widerlegten, daß diese Erfahrungen Lenin durch die Betrugshypothese erklären wollte, und daß schließlich die Forderung nach atheistischer Propaganda nur vom Boden dieser Hypothese aus zwingend sei. – Diese Anwürfe zielen darauf, Lenin als Vertreter einer überholten und von Marx widerlegten Auffassung theoriengeschichtlich auf einen bürgerlich-aufklärerischen Standpunkt herabzuziehen und ihn gleichzeitig mit der Etikettierung „militanter Kämpfer gegen die Religion“ in den politischen Horizont kleinbürgerlich-anarchistischer Ideologen zu stellen. Diese Absicht verrät das Unverständnis des ideologischen Gehalts der fraglichen Hypothese, der z. B. Holbach mit folgenden Worten Ausdruck gab: „Das sind die Schliche, die die Diener der Religion überall anwenden, um die Erde zu unterwerfen und sie unterm Joch zu halten. In allen Ländern ist das Menschengeschlecht Beute der Priester geworden. Als Religion haben sie die Systeme bezeichnet, die sie ausgeklügelt hatten, um die Menschen zu unterjochen, deren Einbildungskraft sie verwirrt, deren Geist sie verwirrt und deren Vernunft zu zerstören sie versucht haben.“ P. T. d’Holbach: Briefe an Eugenie. Berlin 1959. S. 59. Dies ist Ausdruck eines Erklärungsversuches von Religion, der partiell den bürgerlichen Interessen im Kampf gegen den Feudalismus vor der französischen bürgerlichen Revolution entsprach. Diese „subjektiv-idealistische Erklärung“ diente dabei bürgerlichen und fürstlichen Interessen, indem der Angriff weder auf die politischen Repräsentanten noch auf die sozialen Verhältnisse der feudalen bzw. bürgerlichen Ordnung zielte, sondern lediglich auf die Priester, sofern diese als antibürgerliche Ideologen auftraten, gerichtet war. Sie hatte eine die Klassengesellschaft abschirmende Funktion. Siehe G. Stiehler: Der Idealismus von Kant bis Hegel. A. a. O. S. 218. – Die Betrugshypothese, so radikal sie sich gibt, schützt letztlich Religion, da sie die Enthüllung ihrer sozialen Ursachen eher verbaut als fördert. Dies eingedenk, bewirkt sie objektiv eine Schutzfunktion gegenüber Religion.

<sup>320</sup> K. Marx an L. Feuerbach, 11. August 1844. In: MEW Bd. 27. A. a. O. S. 425. „Ich lege diesem Aufsatz („Zur Kritik ... B. S.) keinen besondern Wert bei ...“.

<sup>321</sup> F. Engels an K. Marx, 20. Januar 1845. In: MEW Bd. 27. A. a. O. S. 17.

<sup>322</sup> Vergl. z. B. H. Ley: Atheismus – Materialismus – Politik. A. a. O. S. 27. „Der bekannte Vergleich mit dem Opium war stets vielschichtig. Als Vergleich war ein Präparat herangezogen, das die Wirklichkeit vergessen macht, phantasmagorische Illusionen produziert und Sucht erzeugt. Erstaunlicher scheint, daß der früher als besonders schockierend empfundener Vergleich offensichtlich an provokativem Inhalt, wenigstens in manchen Schichten, verloren hat. Bedeutete für Marx Opium den symbolischen Ausdruck für Ausschalten der vollen Fähigkeit des bewußten Denkens und zielte auf die Assoziation, bewußtes Anwenden von ähnlichem Gedankengut sei ein Angriff auf das Individuum, so gelten inzwischen in manchen vom Kapitalismus erzeugten Schichten andere Maßstäbe. Sogenannte harte oder weiche Drogen gelten als Erweiterung des Bewußtseins unter manchen Schriftstellern oder unter deklassierten Elementen, pubertierenden Jugendlichen u. a. m. Teilweise kehrte sich die Funktion um. Als Trostmittel aufgefaßt, kann es außerhalb oder selbst innerhalb der Religionen als Randerscheinung zur Stimulierung benutzt werden.“ Wie Recht Ley mit dieser Einschätzung hat, wird durch einen Bericht aus den USA belegt. In einem Artikel über die Befragung US-amerikanischer Studenten zu Kriterien der Religiosität halten die Autoren fest: „Aus einigen Antworten sprach die Vorstellung, Religion ‚wirke wie Medizin‘, ‚verhüte und heile Neurosen‘, ‚überwinde Frustrationen‘ und ‚helfe innere und äußere Konflikte zu meistern.“ – J. Maier/W. Spinrad: Religiöse Überzeugungen und religiöse Verhaltensweisen. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. 1968, H. 3. S. 439.

<sup>323</sup> F. Engels: Anti-Dühring. A. a. O. S. 294 f.

<sup>324</sup> Zur „Betrugshypothese“ siehe A. D. Suchov: Religija kak socialny fenomen. Moskau 1973. S. 11 f. Der Autor schreibt: „In der Theorie des Betrugs wurden Elemente der religiösen Praxis richtig hervorgehoben, so die bewußte Täuschung, ohne die die Schamanen der Urgesellschaft, die heidnischen Opferpriester und die Diener der Kirche nicht auskommen konnten. Die Anhänger dieser Theorie enthüllten scharfsinnig die undurchsichtigen Machenschaften und Intrigen der Kultpriester, sie deckten schonungslos die den Geistlichen eigene Scheinheiligkeit und Heuchelei auf. In ihren Arbeiten wurden der Zusammenhang von Religion und Kirche und die geistige Rückstän-

digkeit der Massen enthüllt. Weil diese Theorie so einfach und einleuchtend war und dabei den in der Geschichte der Religion wirklich vorhandenen Betrug aufzeigte, war ihr eine potentielle antireligiöse Wirkung eigen. Eine positive Seite der Theorie des Betrugs bestand auch darin, daß sie die natürlichen Ursachen der Entstehung der Religion den übernatürlichen entgegensetzte, daß sie an die Untersuchung der Religion wie an eine normale Erscheinung, welche man erklären kann, ohne sich auf die Offenbarung zu stützen, herangingen. Dies schuf einige Voraussetzungen für die wissenschaftliche Erklärung der Religion. Insgesamt muß diese Theorie jedoch als oberflächlich und vereinfacht eingeschätzt werden. Auch wenn sie festgestellt hat, daß zur Religion Unwissenheit und Betrug gehören, so hat sie doch die tieferen Ursachen der Religiosität nicht erfaßt. Deshalb hielt die Theorie des Betrugs schließlich auch der Prüfung der Zeit nicht stand... Die Praxis hat auch die aus dieser Theorie hervorgegangene Schlußfolgerung, daß die Bildung ein völlig ausreichendes Mittel zur Überwindung der Religion darstellt, nicht bestätigt. Es erwies sich, daß sowohl die Aufklärung wie auch die Propaganda des Atheismus allein nicht ausreichen, um mit der Religion Schluß zu machen.“ Merkwürdigerweise ist selbst in manchen marxistischen Darstellungen die so entscheidende Differenz zwischen Betrugshypothese und marxistischer Religionsauffassung unter den Tisch gefallen. So schreibt A. Lukatschewski 1933, Marx und Lenin hätten die Religion als Opium für das Volk bezeichnet. A. Lukatschewski: Marx und Engels über die Religion. Moskau 1933. S. 3. Aus unerfindlichen Gründen wird dies auch in einem neueren Lehrbuch des historischen Materialismus behauptet. W. W. Stoljarow: Struktur und Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins. In: Grundlagen des historischen Materialismus. (Autorenkollektiv.) Berlin 1977. 2. Auflage, 8. 698. Hier heißt es: Die Religion wird „vom Marxismus als ‚Opium für das Volk‘ charakterisiert.“

<sup>325</sup> Folgende Auffassung vertritt dazu Suchov: „Die wissenschaftliche Darlegung der sozialen Wurzeln der Religion setzt die allseitige Analyse einer bestimmten Erscheinung und die Berücksichtigung aller ihrer dazugehörigen Komponenten voraus. Die sozialen Wurzeln der Religion sind nicht identisch mit ihren klassenbedingten Wurzeln. Die erste Kategorie ist breiter zu fassen als die zweite, sie ist universeller. Die klassenbedingten und die sozialen Wurzeln der Religion stehen untereinander in Wechselwirkung, sie verhalten sich zueinander wie ein Teil zum Ganzen.“ A. D. Suchov: Religija kak socialny fenomen. A. a. O. S. 19. – Es gibt in der Geschichte konkrete Fälle, wo die Beziehung eindeutig ist. In einem Interview erklärte F. Castro, daß das Christentum auf Kuba im Unterschied zu anderen Ländern Lateinamerikas keine Religion des Volkes, sondern der Reichen gewesen sei, die die „Religion als politisches Instrument gegen die Revolution verwendeten“. Dennoch sei die kubanische Revolution niemals „antikatholisch, antichristlich und antireligiös“ gewesen. In: „Christliche Revolution“ begrüßt. In: Frankfurter Rundschau. 4. Januar 1972.

<sup>326</sup> Nachdrücklich wird diese Entwicklung für Lateinamerika in der informativen, durch aufschlußreiche Quellen belegten und problemhaltigen Studie von K. Radzimanowski belegt. U. a. macht der Autor mit einer Untersuchung des katholischen Theologen G. Girardi bekannt, worin dieser den Erkenntnisprozeß, der sich im Bewußtsein der revolutionären Christen vollzieht, analysiert. Dazu heißt es: „Von der Erkenntnis der Ungerechtigkeit über die Anklage dieser Zustände gelangt dieser Christ an einen Punkt, wo er erkennt, daß die christliche Liebe eines politischen und wissenschaftlichen Instrumentariums bedarf, um eine historisch befreiende Kraft zu werden. Hier trifft er auf den Marxismus, der es ihm ermöglicht, die strukturellen Ursachen der Ungerechtigkeiten und die historischen Möglichkeiten zu deren Überwindung aufzudecken.“ Die Christen, so Girardi, „vollziehen dabei den Schritt vom utopischen Sozialismus zum wissenschaftlichen Sozialismus.“ Zitiert nach: K. Radzimanowski: Reform oder Revolution? Lateinamerikas Christen auf der Suche nach der gesellschaftlichen Alternative. Berlin 1983. S. 62. Vergl. G. Girardi: Zur Konfrontation der Christen ... A. a. O. – Zur Einschätzung dieses Prozesses heißt es bei Radzimanowski: „Wenn wir auf das Heute und Morgen in Lateinamerika schauen, so ist festzustellen, daß die Front der Christen, die nein zu den ausbeuterischen und unterdrückerischen Strukturen des Kapitalismus wie auch zu dem Bündnis eines Teiles der kirchlichen Kräfte mit den Herrschern jener Gesellschaftsordnung sagen, immer größer und machtvoller wird, daß diese Christen sich einreihen in den Kampf der Arbeiter und Bauern und verlässliche Gefährten in den noch bevorstehenden schweren Schlachten sein werden.“ Ebenda. S. 109.

<sup>327</sup> Stellvertretend für die theologischen Einwürfe, die Definition von Marx sei einseitig und überholt und enthalte kaum neue Gesichtspunkte, sei die Arbeit von Gollwitzer genannt. Hier findet sich u. a. ein ausführlicher „Exkurs“ zu dem Ausdruck „Opium des Volkes“, wo insbesondere die von Theologen vorgelegten Untersuchungen zu Herkunft und Bedeutung des „Schlagwortes“ zusammengefaßt und dargestellt sind. Siehe: H. Gollwitzer: Die marxistische Religionskritik ... A. a. O. S. 23-28. – Der Jesuitenpater A. Wetter erklärte auf dem XIX. Philosophiekongreß in Wien 1968, daß die Marxisten, wenn sie den Dialog wollten, die Opium-These aufgeben müßten. Reding will den Religionsbegriff der „Einleitung“ an den von Lenin bestimmten vier Kriterien der dialektischen Logik messen und formuliert folgenden Einwand: „Es ist im folgenden zu zeigen, daß Marx diesen hochgespannten methodischen Forderungen Lenins und Stalins in bezug auf die Religion nicht gerecht wurde, seine Auffassung der Religion infolgedessen einseitig blieb und in ihrer Einseitigkeit gerade

dadurch falsch wurde, daß sie behauptete, die ganze Wirklichkeit der Religion zu erfassen.“ Marx habe nicht gegen Gott, sondern gegen einen Götzen gekämpft. Die Religion, die er kritisiert habe, sei Aberglaube. M. Reding: Der politische Atheismus. A. a. O. S. 45 f.

<sup>328</sup> Meines Erachtens findet sich der erste Versuch einer theologischen Kritik der Opium-Analogie von Marx in einer Arbeit des Theologen Reinhardt Seeger: Herkunft und Bedeutung des Schlagwortes „Die Religion ist Opium für das Volk“. Halle 1935. Betreuer dieser Arbeit war der Professor für Theologie Ernst Barnikol. Obwohl Seeger eine Analyse des Religionsbegriffs der von ihm angeführten und kritisierten Autoren unterschlägt, sind für viele Theologen seine Argumente scheinbar nach wie vor überzeugend, wie ihre Aufnahme durch Autoren wie Reding, Gollwitzer, Kadenbach, Post u. a. beweist. – Wie schon der Titel der Arbeit verrät, hat ihr Autor den Inhalt der Definition von Marx nicht erfaßt. Er unterstellt, daß Marx ein Vertreter der Betrugshypothese gewesen sei und deren Sinn geschickt in eine populäre Fassung gebracht habe. Damit sei sein Beitrag in dieser Frage bereits erschöpft. Seeger versucht, seine unhaltbare These damit zu begründen, daß er zunächst die Verbreitung der Opium-Religion-Analogie im zeitgenössischen Denken nachweist. Das ist sicher legitim. Allerdings erfährt man dann lediglich, warum sich Marx das Opium als anschaulichen Vergleich mit Religion wählt; der Zugang zum Inhalt des Religionsbegriffes von Marx ist mit diesem formal-historischen und philologischen Vergleich natürlich nicht zu erschließen. Seeger zitiert ein Urteil über die Wuppertaler: „Diesen Menschen kann mit einer leichten Ergötzlichkeit heiterer Genüsse nicht mehr gedient sein, sie müssen sich *berauschen, leiblich und geistig, um die erschlafften Nerven zu beleben.*“ G. Kühne: Männliche und weibliche Charaktere. Leipzig 1838. S. 271. Hier zitiert bei H. Gollwitzer: Die marxistische Religionskritik ... A. a. O. S. 24 [Im Original nicht hervorgehoben, B. S.]; bei R. Seeger: Herkunft und Bedeutung des Schlagwortes ... A. a. O. S. 32. – Auch Engels' Briefe aus dem Wuppertal werden zur Bestätigung dieses Urteils angeführt. Seeger schlußfolgert: „Langsam entsteht das Wort vom ‚Opium‘. Bald finden wir ähnliche Gedanken auch bei den Junghegelianern.“ Derselbe: Ebenda. S. 33. Die Junghegelianer hätten die Religion als Narkotikum bezeichnet. Bauer habe diesen Vergleich von Ruge und Feuerbach übernommen. Feuerbach und Ruge sollen die Vorarbeit für B. Bauer geleistet haben, der als der eigentliche Schöpfer des Wortes anzusehen sei: „Bezeichnen die Junghegelianer die Religion als ‚Opium‘, so verstehen sie darunter ein Rauschgift, das dem Volk von obenher aufgezwungen wurde, ebenso wie dem chinesischen Volk das Opium von den Engländern aufgedrängt wurde.“ Derselbe: Ebenda. S. 38. Daraufhin sieht sich Seeger zu der Behauptung veranlaßt: „Karl Marx ist also in seinem Urteil über religiöse Dinge von seinen Vorgängern und Vordenkern völlig abhängig. Was sie darin erdacht haben, nimmt er hin ...“ Derselbe: Ebenda. S. 43. – Natürlich war der Vergleich der Religion mit Opium bereits vor Marx gebräuchlich, allerdings mit einer anderen inhaltlichen Bedeutung. Der Vergleich taucht auch nicht erst bei B. Bauer auf. E. Schaper nennt Feuerbach. In den Anmerkungen und Erläuterungen zu seiner Schrift „Pierre Bayle“ schreibt dieser: „Dem Unglauben mit ewiger Verdammnis drohen heißt nichts anderes als zum Glauben *zwingen*, denn man flößt dadurch Furcht und Schrecken ein, die den Menschen seiner Freiheit berauben. Wer daher mit dem einnehmenden Schmeichelwort der ewigen Freuden an sich lockt und mit dem einschüchternden Schreckwort der ewigen Hölle die Trennung von sich bedroht, gebraucht Zwangsmaßregeln, bedient sich eines ungeistigen, eines unsittlichen, eines *niedrigen* Mittels, um den Menschen für sich zu gewinnen; er gibt ihm Opium ein, um ihm in dem Zustande, wo die Leidenschaften der Furcht oder Hoffnung seine Vernunft umnebelt haben, sein Ehrenwort abzunehmen.“ L. Feuerbach: Pierre Bayle. In: Gesammelte Werke. Hrsg. v. W. Schuffenhauer. Bd. 4. Berlin 1967. S. 354 f. Zuerst zitiert aus der 1. Auflage dieser Schrift von E. Schapper: Religion ist Opium fürs Volk. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1940. S. 425 ff. – Seeger bezieht sich, wenn er B. Bauer den „Schöpfer des Wortes“ nennt, auf dessen Aufsatz „Der christliche Staat und unsere Zeit“, der 1841 in den Halleschen Jahrbüchern auf S. 537 ff. erschien. Bauer spricht hier davon, daß die „theologischen Satzungen“ im „allerchristlichsten Staat“ es „durch ihren opiumartigen Einfluß“ soweit bringen könnten, daß sie keine Spur von Widerstand mehr finden. 1842, im Artikel „Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit“, Zürich und Winterthur. S. 212, heißt es, die Religion spreche, nachdem sie alles Irdische mit Füßen getreten habe, „in dem Opiumrausche ihrer Zerstörungssucht“ von einem jenseitigen neuen Leben. Bei Moses Heß findet sich der Vergleich von „Opium, Religion und Branntwein“. Die Religion könne das unglückliche Bewußtsein der Knechtschaft erträglich machen, „... so wie das Opium in schmerzlichen Krankheiten gute Dienste leistet, der Glaube an die Wirklichkeit der Unwirklichkeit und an die Unwirklichkeit der Wirklichkeit kann wohl den Leidtragenden eine passive Glückseligkeit gegen, ... aber nicht die männliche Tatkraft geben, sich vom Übel zu befreien.“ M. Heß: Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz. Herausgegeben von G. Herwegh. Zürich und Winterthur 1843. Vergl. auch G. Gollwitzer: Die marxistische Religionskritik... A. a. O. S. 23. – Während Feuerbach mit der Kritik an einem geistigen Opiat, durch das die Menschen mit Versprechen und Drohung gleichzeitig gefügig gemacht werden sollen, um sie zum Glauben zu zwingen, nicht zurückhält, hebt Heine die betäubend-heilsame Wirkung der „einschläfernden Tropfen“ des geistigen Opiums hervor: „Wie der Einzelne sich trostlos die Adern öffnet und im Tode ein Asyl sucht gegen die Tyrannei der Cäsaren, so stürzt sich die große Menge in die Ascetik, in die Abtötungslehren ..., in den ganzen Selbstmord der nazarenischen Religion, um auf einmal die damalige Le-

bensqual von sich zu werfen ... um das leidende Haupt durch Orgelton und Glockenklang zu betäuben.“ Und weiter: „Für Menschen, denen die Erde nichts mehr bietet, ward der Himmel erfunden. Heil dieser Erfindung! Heil einer Religion, die dem leidenden Menschengeschlecht in den bitteren Kelch einige süße, einschläfernde Tropfen goß, geistiges Opium, einige Tropfen Liebe, Hoffnung und Glauben.“ H. Heine: Ludwig Börne. Viertes Buch. In: Heines Werke in fünf Bänden. Weimar 1976. S. 283. – Vergl. dazu auch bei P. Meinhold: Zur Religionskritik von Heinrich Heine und Karl Marx. In: Zeitschrift für Pastoraltheologie. April 1960. H. 4. S. 161 ff. – Gollwitzer macht aufmerksam, daß sich dieser Gedanke auch noch später bei Heine findet, der dessen persönliche Bedeutung für ihn während seines Schicksals auf der „Matratzengruft“ ausdrückt: „Ich habe auch meinen Glauben. Denken Sie nur nicht, daß ich ohne Religion bin. Opium ist auch eine Religion ... Wenn so ein bißchen grauer Staub in meine fürchterlichen Brandwunden gestreut wird und dann der Schmerz gleich aufhört, soll man da nicht sagen, daß dies dieselbe beruhigende Kraft ist, welche sich in der Religion wirksam zeigt? Es ist mehr Verwandtschaft zwischen Religion und Opium, als sich die meisten Menschen träumen lassen.“ H. H. Houben: Gespräche mit Heinrich Heine. Potsdam 1948. S. 770 f. Hier zitiert bei H. Gollwitzer: Die marxistische Religionskritik... A. a. O. S. 25. – Die angebliche Wurzel der von Heine wie auch Marx vertretenen Auffassung, „... daß die Religion eine Erfindung des Menschen ist, die ihm über die nicht bewältigten Probleme dieser Welt hinweghilft oder die ihn in einen Traumzustand versetzt, durch den er sich ein illusorisches Glück verschafft,“ sei bei Hegel zu finden, behauptet Meinhold: „Bekanntlich hat Hegel in seiner Behandlung der indischen Religionsphilosophie zuerst den Gedanken von der Religion als einem Opium in der Weise ausgebildet, daß die indische Religion das Volk gänzlich unfähig gemacht habe, die bei ihnen herrschenden politischen und gesellschaftlichen Zustände zu ändern. Diesen Gedanken, den Hegel jedenfalls an der indischen Religion konzipiert und zunächst nur von der indischen Religion ausgesagt hat, haben seine Schüler aber auf jede Religion bezogen ...“ P. Meinhold: Zur Religionskritik von Heinrich Heine und Karl Marx. A. a. O. S. 174. Die formale Weitergabe und Rezeption dieses Vergleichs ohne qualitative theoretische Neufassung durch Marx wird auch von Kadenbach behauptet: „Heine, Bruno Bauer und Moses Heß haben Hegel studiert, sie sind auf diesen Vergleich bei Hegel gestoßen und haben ihn in ihrer Weise als zutreffend übernommen.“ J. Kadenbach: Das Religionsverständnis von Karl Marx. A. a. O. S. 192. Die Übernahme dieses Vergleichs durch Marx sieht Kadenbach durch eine Bemerkung aus der „Deutschen Ideologie“ bewiesen. Hier ist von „opiumartiger Wirkung“ der Argumentation Sanchos, also Stirners, die Rede, die mit indischer Musik verglichen wird. Siehe: K. Marx/F. Engels: Die deutsche Ideologie. A. a. O. S. 431. – „Nebenbei bemerkt: das berühmte und viel zitierte Wort: ‚Religion ist das Opium des Volkes‘ stammt nicht von Marx, sondern es findet sich erstmals bei Holbach, dem maßgebenden Enzyklopädisten, dann bei Goethe, der u. a. von ‚narkotisierenden Predigten‘ spricht, dann weiter beim Hegelianer Bruno Bauer, bei Moses Heß ... bei Feuerbach, bei Heine, bei Proudhon.“ K. Farner/W. Post: Marxistische Religionskritik. Freiburg i. Br. 1972. S. 29. – In jüngster Zeit hat der französische Marxist Jacques d’Hondt auf Kant verwiesen: „Vor Marx hat bereits Kant für die Beruhigungsmittel des Bewußtseins das Bild des Opiums verwendet. Er beobachtete, daß Sterbende, die einen Geistlichen an ihr Bett rufen lassen, in ihm vor allem einen Tröster haben wollen. Nicht etwa, betont er, wegen der physischen Leiden; denn in dieser Hinsicht ist der Tod viel wirksamer als der Geistliche und bringt ihnen endgültig Hilfe; auch nicht wegen der elementaren Furcht vor dem Tode – denn auch hier setzt der Tod selbst der Furcht ein sicheres Ende. Es sind aber die *Gläubigen*, die zu diesem Trost Zuflucht nehmen, und zwar nur wegen der allerletzten Vorwürfe des Gewissens.“ Von Kants moralischem Standpunkt aus wird nun nicht die Abschwächung des Bewußtseins des moralisch Bösen, sondern vielmehr dessen Schärfung und Aufregung gebieterisch gefordert. Das moralisch Böse mit allen seinen Folgen soll überwunden werden, deswegen protestiert Kant gegen den Versuch der opiaten, scheinheiligen Milde rung: „An dessen Statt aber gleichsam Opium fürs Gewissen zu geben, ist Verschuldigung an ihm selbst und andern ihn Überlebenden.“ I. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: Werke in sechs Bänden. Hrsg. v. W. Weischedel. Wiesbaden 1964. Bd. 4, S. 733. Hier zitiert bei J. d’Hondt: Kant und die philosophische Tiefe. In: Revolution der Denkart oder Denkart der Revolution. Hrsg. v. M. Buhr u. T. I. Oiserman. Berlin 1976. S. 60 f. – D’Hondt fährt dann fort: „Marx erweist sich der kranken Menschheit gegenüber als ein weniger strenger Arzt als Kant. Nach seiner Ansicht hat die Religion den Menschen in bestimmten Geschichtsabschnitten mitunter einen wirklich therapeutischen und nicht zu unterschätzenden Dienst erwiesen. In anderen Fällen und in Ermangelung wirksamer medizinischer Mittel hat sie sich als schmerzlindernd erwiesen. Weshalb sollte, wenn das Leiden nicht geheilt werden kann, darauf verzichtet werden, die Schmerzen, die es verursacht, wenigstens zu lindern?“ Derselbe: Ebenda, S. 61. Der Autor gibt leider nicht die Quelle an, der er diese Interpretation der opiaten Rolle der Religion entnimmt. Es liegt jedoch nahe, daß er sich auf die Arbeit „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ bezieht, worin sich Marx u. a. zur Trost-Funktion von Religion äußert. Weiter heißt es: „Von diesem Standpunkt aus wird das Opium nur dann schädlich, wenn es dem Kranken den Mut nimmt, geeignete Hilfe zu ertragen, oder wenn es den Arzt entmutigt, die Rettung bringenden Eingriffe vorzunehmen. Die Religion wird zum unheilvollen Opium, wenn sie durch die eingebil dete Entfremdung, die sie nährt, das Volk davon ablenkt, gegen seine wirkliche Entfremdung anzugehen, die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen zu

beseitigen, dem Klassenkampf ein Ende zu setzen, eine neue Welt zu errichten. Dann ist es, wie Kant sagte, im Gegenteil angebracht, das Verständnis für die Realität *aufzuregen*, zu schärfen.“ Derselbe: Ebenda. Nach Marx, so d’Hondt, ist ohne Zweifel Religion ein therapeutisches Mittel gewesen. Als solches besaß es eine lindernde Wirkung, solange es half, jene Leiden leichter zu ertragen, die ohnehin nicht zu beseitigen waren. Die unheilvolle Wirkung der Religion als Opium bricht erst dann durch, wenn die Gläubigen durch diese davon abgehalten werden, die historische Möglichkeit, sich an der Beseitigung der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen zu beteiligen, praktisch zu realisieren. – Historisch scheint es mir jedoch sehr zweifelhaft, wenn der Umschwung von der therapeutischen zur lähmenden Wirkung von Religion erst mit dem Übergang zum Sozialismus angesetzt wird, wie dies d’Hondt unternimmt. Ich halte dagegen das Auftreten *beider* Tendenzen unter den bisherigen gesellschaftlichen Entwicklungsformen für nachgewiesen. Gegen d’Hondt und für Kant ist geltend zu machen, daß dessen Angriff auf eine die Widersprüche verhüllende und auf das Jenseits vertröstende Religion durchaus berechtigt war und den ideologischen Kampfstellungen der klassischen deutschen Philosophie entsprach. Über deren religionskritisches Auftreten heißt es bei Stiehler: „Hier ist an erster Stelle eine entschiedene Diesseitszugewandtheit zu nennen, welche die Abkehr von einer passiven Hinnahme der gegebenen Machtverhältnisse und den bürgerlichen Drang nach tätiger Umgestaltung und Entwicklung der Gesellschaft einschloß. Der Jenseitsverhimmelung setzten die deutschen Philosophen die aktive Wirklichkeitsbewährung entgegen, der Hoffnung auf Gnadenerweise einer höheren Macht den entschiedenen Appell an das eigene Handeln *hic et nunc* – hier und jetzt.“ Zum Wesen dieser Denkhaltung schreibt Stiehler: „Insofern lag in dieser Denkhaltung ein antitheologisches und antiidealistisches Moment, das auf das *wirkliche* Leben und die *wirklichen* Menschen orientierte. Das Prinzip, den Himmel nicht im Jenseits zu suchen, sondern im Diesseits zu verwirklichen, überbrückte die von der Theologie aufgerissene Kluft und widertritt im Grunde jedem religiös fundiertem Transzendentalismus.“ G. Stiehler: Der Idealismus von Kant bis Hegel. Kritik und Darstellung. A. a. O. S. 225.

<sup>329</sup> M. Gollwitzer: Die marxistische Religionskritik ... A. a. O. S. 27.

<sup>330</sup> D. T. Niles: Die Botschaft für die Welt. München 1960. S. 38 f. Hier zitiert bei H. Gollwitzer: Ebenda.

<sup>331</sup> Siehe: D. Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung. Hrsg. v. E. Bethge. Berlin 1977. Von den zahlreichen Rezeptionen Bonhoeffers in der theologischen Literatur sei genannt: H. Müller: Von der Kirche zur Welt. Leipzig 1961, Marxistische Analysen der Religionsauffassung Bonhoeffers finden sich bei G. Winter: Über den Religionsbegriff in der zeitgenössischen evangelischen Theologie. A. a. O.; bei R. Steigerwald: Marxismus – Religion – Gegenwart. A. a. O. und V. I. Garadza: Zur Kritik neuer Strömungen in der protestantischen Theologie. Moskau 1977 (russ.).

<sup>332</sup> Entscheidend ist dabei natürlich, welchen Inhalten und Zielen die Kirche das Engagement in der Gesellschaft unterstellt. In den protestantischen Kirchen spielt dabei die auf Bonhoeffer zurückgehende Losung „Kirche für andere“ eine zentrale Rolle. Im „Glaubensbuch“ wird darüber folgendes formuliert: „Die Gesamtheit der Gesellschaft, in der wir leben, ist Auftragsfeld und Dienstchance für die Christen, und als ‚sozialistische Gesellschaft‘ bietet sie eine Fülle von Formen organisierter Hilfe für soziales Engagement an. Sei es in der Gewerkschaft, in den Kollektiven der sozialistischen Arbeit, in den Konfliktkommissionen, in der Neuererbewegung, in den Wohnbereichsausschüssen und in Elternaktiven.“ Neben Sachgemäßheit und Kenntnis der Fragen und Probleme sollen hierzu gehören „... vorbereitet zu sein auf Entscheidungssituationen, in die Christen in diesem Kontext immer wieder gestellt werden.“ Aufschlüsse. Ein Glaubensbuch. Hrsg. v. e. Autorenkollektiv. Leipzig 1978. S. 320. – Weiter heißt es: „Auch politisches Handeln ist eine Form von Nächstenliebe. In diesem Sinn zielt es darauf, weltweit Bedingungen zu schaffen, daß Menschen in Gerechtigkeit und Frieden ein sinnerfülltes, ein eigenes Leben führen können. Die daraufhin angelegten Strukturen und die dahin zielenden Kräfte gilt es in der eigenen Gesellschaft zu stärken.“ Ebenda. S. 321. Und schließlich: Die Kirche „... kann ihren Gliedern auch von der Botschaft her begründeten Rat anbieten. Sie hat Denkanstöße zu vermitteln und vor allem die Gewissen zu schärfen, damit der einzelne seine politisch-gesellschaftliche Verantwortung erkennen und wahrzunehmen lernt. – Als Institution macht sie innerhalb der sozialistischen Gesellschaft von der Möglichkeit Gebrauch, sich zu wichtigen innen- und außenpolitischen Fragen zu äußern. Damit nimmt sie auch selbst politische Verantwortung wahr.“ Ebenda. S. 323. Bleibt die Kirche und bleiben die Christen dabei innerhalb des Rahmens und der Möglichkeiten, die durch die Trennung von Staat und Kirche gegeben sind, sind das begrüßenswerte Haltungen, die dem Anliegen entsprechen, daß der Sozialismus das Werk aller seiner Bürger ist. Andererseits werden Kirche und Christen darum bemüht sein, ihre spezifisch christlichen Auffassungen und Vorstellungen mit in das soziale und politische Engagement einzubringen. Die Möglichkeit von Meinungsverschiedenheiten, das Hervortreten der unterschiedlichen weltanschaulichen Positionen sind dann nicht ausgeschlossen.

<sup>333</sup> Siehe: K. Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. A. a. O. S. 378.

<sup>334</sup> Siehe H. Thielicke: Zur Herausarbeitung des wissenschaftlichen Atheismus durch Karl Marx. Halle 1976. (Diss.)

<sup>335</sup> Johanna Kern, Mitarbeiterin der evangelischen Kirche in Westberlin, kann z. B. nicht umhin, in ihrer Untersuchung über die Arbeit der bürgerlichen Gemeinde-Kirchenräte im 19. Jahrhundert diesen Tatbestand deutlich zu machen. Zur Rechtfertigung dieser Gemeindegarbeit schreibt sie: „Dies bedeutet nicht, daß der im Ganzen bürgerliche Gemeinde-Kirchenrat ... sich nicht große Mühe gegeben hätte, die Not der Proletarier und Kleinbürger zu lindern: zahlreiche Aktivitäten, z. T. in Zusammenarbeit mit staatlichen Organen, lassen das erkennen. Doch hatten diese Aktivitäten den Charakter von Almosen. In der Chronik der Gemeinde heißt es über diese Zeit: ‚Die Gemeinde war auf die Wohltätigkeit derer angewiesen, die Gott mit irdischen Gütern reicher gesegnet hatte‘. Diese Formulierung zeigt, daß man zwar helfen wollte, aber an eine wirkliche Änderung der Verhältnisse nicht denken konnte oder wollte, sondern sie als gottgegeben hinnahm – auch noch 90 Jahre nach Erscheinen des kommunistischen Manifestes, als diese Chronik geschrieben wurde. So ist es konsequent, daß viele Arbeiter sich allmählich von der Kirche entfernten.“ – J. Kern: Volkskirche: Das Volk in der Kirche – die Kirche für das Volk. In: Internationale Dialogzeitschrift. 1974/ EI. 4. S. 316. – Die Kirche in der BRD und Westberlin sei auch heute so strukturiert, „... daß sie den größeren Teil der Bevölkerung nicht integrieren kann.“ Ebenda. S. 317. – In der überzogenen Wertung der Struktur der Kirche zeigen sich die theoretischen und weltanschaulichen Grenzen der Autorin.

<sup>336</sup> H. Gollwitzer: Die marxistische Religionskritik ... A. a. O. S. 96.

<sup>337</sup> „Allerdings hat sich die Einstellung zu sozialen Problemen in der Kirche gewandelt, allerdings sind alte Vorurteile – wenigstens weithin – geschwunden ... Aber diese Entwicklung ist ... doch vor allem Folge der allgemeinen Zeitentwicklung, deren Einfluß auch die Kirche positiv oder negativ unterliegt. Die soziale Bemühung der Kirche liegt im Trend der Zeit und begegnet in der Gesellschaft keiner Mißbilligung.“ Daß es sich dabei real um eine qualitative Veränderung handele, müßte sich, so Gollwitzer, an folgenden Testpunkten zeigen: An dem Beitrag der Kirche zur Überwindung des Kolonialismus, in der Frage der Massenvernichtungsmittel u. a. Gegen den klerikalen Antikommunismus betont der Autor: „Solange man in der Kirche zu erkennen gibt, daß man die letzteren (die Massenvernichtungsmittel, B. S.) für ein taugliches Abwehrmittel gegen den ‚bolschewistischen Seelenmord‘ hält, daß man die in den westlichen Ländern der Kirche gewährten Privilegien – zum mindesten die hier vorhandene rechtsstaatliche Ordnung – als eine unentbehrliche Voraussetzung für die Existenz der Kirche ansieht, solange man also christliche Existenz – ganz entgegen dem Neuen Testament – nur hinter einem politischen Schutzwall und unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen für möglich hält, solange bestätigt man die Kommunisten in ihrer Anschauung vom Klassencharakter der Religion und hält sie in ihrem Irrtum fest.“ Stellvertretend für viele nicht militant antikommunistisch eingestellte Christen äußert Gollwitzer die Hoffnung: „Eine neue Empirie schafft eine neue Lage, auch für den Kommunismus. Deshalb darf man aus dem deduktiven Charakter der Marxschen Religionskritik, aus der Nicht-Erwähnung des empirischen Faktors nicht den Schluß ziehen, dieser habe keine entscheidende Bedeutung. M. E. hat er *die* entscheidende Bedeutung – nicht so sehr für Marx selbst, als für die Übernahme seiner Absage an die Religion als Parteidoktrin.“ H. Gollwitzer: Ebenda. S. 88 f. In diesen Zeilen ist der Tenor der Absage an Antikommunismus und die Betonung eines gewissen realpolitischen Herangehens beachtenswert. Kritische Einwände rufen der Empirie-Begriff bei Gollwitzer hervor sowie die Unterstellung, die Religionskritik von Marx sei deduktiv gewesen. Haltlos ist die Behauptung, die marxistische Religionsauffassung reduziere die sozialen Wurzeln von Religion auf deren Klassencharakter. – Was Gollwitzer die empirischen Wurzeln nennt, ist für den schon zitierten protestantischen Theologen Post der „formale Rahmen“ der Religionskritik: „Der religiöse Mensch wird gegen den mündigen abgesetzt, Emanzipation gegen Glauben, Wissenschaft gegen Theologie, Immanenz gegen christliche Transzendenz, Natur gegen Übermacht und Gnade usw. Daran ist gewiß vieles richtig, die notorische Wissenschafts- und Aufklärungsfeindlichkeit der Kirchen bis heute noch, die gespannten Beziehungen zu sozialistischen und radikal-demokratischen Bewegungen mögen nur als Beispiel dienen. Sowohl historisch muß man zugeben, daß die Kirche den meisten Fortschritts- und Freiheitsbewegungen über alle Maßen Widerstand geleistet hat, als auch systematisch, daß sie allein durch ihre Art, theologisch zu denken, der Autoritätshörigkeit, d. h. der Unmündigkeit des Menschen Vorschub geleistet hat.“ W. Post: In: K. Farner/W. Post: Marxistische Religionskritik. A. a. O. S. 57. Inzwischen habe sich die Situation in Kirche und Gesellschaft so gewandelt, daß wie die Kapitalismuskritik auch die Religionskritik daran nicht vorbei könne: „Die direkte Kritik des Christentums bezieht sich de facto auf die soziale Funktion der Kirchen und der Theologie vor allem in Preußen und England zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Genauer: Marx kritisierte die Allianz von Kirche und Staat, die theologische Rechtfertigung der damaligen gesellschaftlichen und politischen Herrschaftsformen, die ideologische Rolle der Theologie als Vertrösterin ... ihre transzendente Formalstruktur (Diesseits-Jenseits ...die ungerechte Praxis rechtfertigende Theorie) ... ihr soziales Versagen in 1800 Jahren. So gesehen, betrieb Marx eine kritische Theorie der Religion seiner Zeit, deren Berechtigung heute noch von Theologen kaum mehr bestritten wird.“ Ebenda. S. 62. Post

verzichtet hier darauf, der christlichen Religion mit dem apologetischen Argument zu Hilfe zu kommen, die Religionskritik von Marx habe nur für die indische Religion bzw. für den Pietismus Gültigkeit. Allerdings bleibt der Autor die Antwort schuldig, wieso eine Religionskritik, die nach seinen Worten 1800 Jahre Geschichte der Religion einfängt, lediglich die Religion um die Mitte des 19. Jahrhunderts treffen soll.

<sup>338</sup> W. Dirks: Marxismus in christlicher Sicht. In: Frankfurter Hefte, Februar 1947, S. 141 f. Hier zitiert bei H. Gollwitzer: Die marxistische Religionskritik ... A. a. O. S. 86 f.

<sup>339</sup> Ganz bewußt wird dieser Zusammenhang auch von Theologen reflektiert: „Man kann heute nicht unpolitisch sein; gerade wer es versucht, läuft Gefahr, Handlanger, Vollstrecker oder Opfer einer Gewalt zu werden ... Bevor es möglich ist, unbefangen und einfach zu beten, zu glauben, zu meditieren, über und von Gott zu sprechen, gilt es, solche humanen Lebensbedingungen zu schaffen, wie sie technisch möglich geworden sind, für alle Menschen – sonst wird der Name Gottes so unverständlich, wie die Gott-ist-tot-Theologie es sagt.“ W. Post: In: K. Farner/W. Post: Marxistische Religionskritik. Freiburg 1972. S. 71.

<sup>340</sup> Siehe F.-M. Balzer: Klassengegensätze in der Kirche. Erwin Eckert und der Bund der religiösen Sozialisten. Köln 1973.

<sup>341</sup> Dort, wo dies geschieht, wird zugunsten der marxistischen Theorie das religiöse Weltbild abgebaut und die religiöse Weltanschauung als für diese Fragen nicht zuständig aufgegeben. Jemand, der an Gott glaubt, kann in gesellschaftlichen Fragen marxistische Positionen übernommen haben.

<sup>342</sup> W. Bienert: Der überholte Marx. A. a. O. S. 95.

<sup>343</sup> Ebenda. S. 95.

<sup>344</sup> Ebenda. S. 140.

<sup>345</sup> Auf die Vielfalt der Glaubensauffassungen in der protestantischen Theologie weist das von Bischof A. D. Schönherr verfaßte Vorwort im „Glaubensbuch“ von 1977 hin. Das Buch vermittele Aufschlüsse über die Vielfalt der theologischen Positionen, aber nicht darüber, was „... man in der Kirche ‚offiziell‘ glaubt.“ Aufschlüsse. Ein Glaubensbuch. A. a. O. S. 7.

<sup>346</sup> W. Bienert: Der überholte Marx. A. a. O. S. 113.

<sup>347</sup> K. Marx: Der leitende Artikel ... A. a. O. S. 101.

<sup>348</sup> K. Marx: Der Kommentar des Rheinischen Beobachters. In: MEW Bd. 4. Berlin 1969. S. 19 ff.

<sup>349</sup> W. Bienert: Der überholte Marx. A. a. O. S. 100.

<sup>350</sup> R. Lay: Zukunft ohne Religion. Olten/Freiburg 1970. S. 138.

<sup>351</sup> W. Bienert. Der überholte Marx. A. a. O. S. 10. – Ohne daß alle Theologen den rabiaten antimarxistischen und antikommunistischen Gestus von Bienert teilen, kommen sie zu ähnlichen Schlüssen: „Weil die Religion am stärksten jene passiv hinzunehmende, gewissermaßen von Gott gewollte, bestehende Welt voraussetzt und befestigt, darum muß eine Gesellschaftskritik, die auf eine bewußte und aktive Veränderung der Welt durch den Menschen abzielt, mit der Kritik der Religion beginnen.“ Deswegen sei Religionskritik Voraussetzung, Keim aller Kritik. H. Himmerle: Der marxistische Atheismus. In: Evangelische Theologie. H. 8. 1966. S. 438.

<sup>352</sup> J. Kadenbach: Das Religionsverständnis von Karl Marx. A. a. O. S. 22.

<sup>353</sup> Ebenda. S. 246.

<sup>354</sup> Ebenda. S. 247.

<sup>355</sup> Ebenda. S. 2.

<sup>356</sup> Ebenda. S. 7.

<sup>357</sup> „Die Religion ist im Verständnis von Marx ein Exempel für den Stand der Dinge und ein Muster der gegenwärtigen Welt. An der Religion ist die Situation ablesbar, in der die Menschen sich befinden. Die Religion bringt Licht in die Lage der Menschen, sie hellt ihren Zustand auf. Diesen interpretativen Charakter des Religionsverständnisses hebt Marx hervor, weil ihn die Interpretation der religiösen Wirklichkeit zur Erkenntnis der Welt, zu seiner Philosophie geführt hat.“ Ebenda. S. 6.

<sup>358</sup> W. Post: Die Kritik der Religion bei Karl Marx. A. a. O. S. 304. Zum Einfluß der politischen Verhältnisse in Trier und des Religionsunterrichtes auf die geistige Entwicklung des jungen Marx siehe H. Monz: Karl Marx. Grundlagen der Entwicklung zu Leben und Werk. Trier 1973. – Monz weist darauf hin, daß das von Marx besuchte Gymnasium im Ruf stand, im Vergleich zu anderen Schulen die meisten katholischen Theologen hervorzubringen. S. 145. – Auch aus dem Brief des Vaters vom 18. November 1835 geht hervor, daß Marx in seiner Kindheit und frühen Jugend keineswegs antireligiös erzogen wurde: „Daß Du moralisch gut bleibst, daran zweifle ich wirklich nicht. Doch ein großer Hebel für die Moral ist der reine Glaube an Gott. Du weißt, ich bin nichts weniger als Fanatiker. Aber dieser Glaube ist dem Menschen früh oder spät wahres Bedürfnis, und es gibt Augenblicke im Leben, wo auch der Gottesleugner unwillkürlich zur Anbetung des Höchsten hingezogen wird. Und gemein ist es [...] denn was Newton, Locke und Leibniz geglaubt, dem darf sich jeder [...] unterwerfen.“ Heinrich Marx an Karl Marx, 18. Nov. 1835. In: MEW. Ergänzungsband. Erster Teil. A. a. O. S. 617. – Gegen Post u. a., die Marx nachsagen möchten, er habe von Theologie und Religion nichts gewußt und sei deshalb für eine fundierte Kritik nicht kompetent gewesen, spricht u. v. a. der Aufsatz von Marx: Noch ein Wort über: „Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit von Dr. O. F. Gruppe. Berlin 1842“. In: MEW Bd. 1. Ergänzungsband. Erster Teil. A. a. O. S. 381 ff. – Selbstredend ging es Marx dabei um den *politischen* Aspekt der Verteidigung Bauers, nicht um die Klärung theologischer Fragen: „Der gütige Leser wird sich einen Augenblick mit theologicis behelligen müssen, aber er wird nicht vergessen, daß Herr Gruppe und nicht die Theologie unser Zweck ist. Er wird es billig finden, daß die Charakteristik von Bauers Gegnern vor das Zeitungspublikum gebracht wird, nachdem man Bauers Charakter und Lehre zu einer Zeitungsmythe gemacht hat.“ Ebenda. S. 382. – Sowohl Marx als auch Engels haben in der Jugend Religionskenntnisse vermittelt bekommen. So heißt es im Reifezeugnis von Marx aus dem Jahre 1835 unter 2. Wissenschaften: „Religionskenntnisse. Seine Kenntnis der christlichen Glaubens- und Sittenlehre ist ziemlich deutlich und begründet; auch kennt er einigermaßen die Geschichte der christlichen Kirche.“ M. Kliem: Karl Marx. Dokumente seines Lebens. Verlag Philipp Reclam jung. Leipzig 1970. S. 56. Der Theologe E. Bockmühl verweist in seiner Arbeit „Leiblichkeit und Gesellschaft“ auf den Anhang zur Marxschen Doktordissertation. Er sieht dessen Bedeutung u. a. darin, daß er Einblick gewährt in die Beschäftigung Marx' mit „theologischen Problemen“. – Naturgemäß standen diese Fragen für Marx nicht im Mittelpunkt. In den späteren Jahren beschäftigte sich vor allem Engels mit Fragen der Religionskritik und Religionsgeschichte. – Steußloff betont dazu in seiner Dissertation, daß von Engels alle bedeutenden Forschungen, wie z. B. die von Strauß, Wilke, B. Bauer, Chr. F. Baur u. a. beachtet und kritisch verarbeitet wurden. A. a. O. S. 9.

<sup>359</sup> Das ist durchaus ernst gemeint. Der bürgerliche Religionswissenschaftler F. Heuer zählt tatsächlich zu den notwendigen Voraussetzungen dieser Disziplin neben den „rein wissenschaftlichen“ religiöse. Man könne der Religion nicht bloß mit rationalen, philologischen und psychologischen Maßstäben beikommen: „Was vor allem nottut, ist *Ehrfurcht* vor aller Religion.“ Und weiter: „Das nächste Erfordernis ist *persönliche religiöse Erfahrung*. Ohne sittliches Gefühl kann man nicht Ethik treiben, ... ebenso ohne Religiosität im weitesten Sinne des Wortes nicht Religionswissenschaft.“ Man müsse an Gottes Offenbarung in allen Religionen der Menschheit glauben. F. Heuer: Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart 1961. S. 17.

<sup>360</sup> K. Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort. In: MEW. Bd. 13. Berlin 1970. S. 8.

<sup>361</sup> Siehe K. Marx: Der Kommunismus und die Augsburger „Allgemeine Zeitung“. In: MEW. Bd. 1. A. a. O. S. 105 ff.

<sup>362</sup> K. Marx: Zur Kritik der Politischen Ökonomie. A. a. O. S. 7 ff.

<sup>363</sup> H. Gollwitzer: Die marxistische Religionskritik ... A. a. O. S. 70. Gollwitzer bezieht sich auf G. Rohrmoser: Die Religionskritik von Karl Marx im Blickpunkt der Hegelschen Religionsphilosophie. In: Neue Zeitschrift für systematische Theologie. 1960. Folgende Begründung gibt Reding: Als das Bürgertum eine Änderung der politischen Verhältnisse anstrebte, bot sich seinen Gegnern die Theologie als entscheidende Waffe: „So entartete der politische Kampf in einen religiösen, aus der Bekämpfung einer politischen Gruppe entstand der Kampf gegen die Kirche, gegen die Religion ...“ M. Reding: Der politische Atheismus. Graz 1957. S. 25.

<sup>364</sup> H. Gollwitzer: Die marxistische Religionskritik ... A. a. O. S. 70.

<sup>365</sup> Ebenda.

<sup>366</sup> Ebenda. S. 70 f.

<sup>367</sup> Ebenda. S. 9 f.

<sup>368</sup> Ebenda. S. 10.

<sup>369</sup> Siehe H. Gollwitzer: Sowjetkritik und Antikommunismus. In: Das Argument/113. Januar/Februar 1979. S. 82 ff.

<sup>370</sup> H. Gollwitzer: Die marxistische Religionskritik ... A. a. O. S. 71.

<sup>371</sup> Ebenda. S. 72.

<sup>372</sup> Ebenda.

<sup>373</sup> Ebenda.

<sup>374</sup> Ebenda.

<sup>375</sup> Gollwitzer führt den Grund des von ihm behaupteten Fortbestehens der Religion auch nach Verwirklichung der sogenannten „realen Utopie“ durch die kommunistische Bewegung in der folgenden Überlegung aus: „Alle Veränderung der Welt wird die künftige nicht exotisch gemacht haben. Jene konstanten Faktoren sind noch da, es gibt noch Eifersucht und Feigheit, Liebe und enttäuschte Liebe, Verrat und Versagen, Freude und Sorge um die Freude, Schwermut und Hohn, Krankheit, Alter und Tod. Es gibt noch die Frage nach dem Sinn und die Abgründe in unserer Brust. Es wird also auch noch Philosophie geben und immer wieder ‚religiöse Ideen‘, und die christliche Gemeinde wird auch noch dasein ... und es ist weit und breit kein Grund zu sehen, warum das Evangelium dann von geringerer Aktualität sein sollte als heute.“ Ebenda. S. 117 ff. – Also auch dann, wenn die von Marx „prophezeite“ historische Umwälzung eingetreten sei, bedeute sie nicht das Ende der Religion. Aus der Revolutionstheorie folge daher nicht zwangsläufig der Atheismus. Deshalb will sich Gollwitzer, wie er erklärt, nicht gegen den Marxismus richten, solange er „rational argumentiert“. Ebenda. S. 115. Der Atheismus sei vielmehr Resultat der „bornierten Religionsauffassung“ von Marx und entspringe also seiner Religionskritik. Gegen die christliche Religion habe Marx die „Religion der Revolution“ und einen neuen „Messianismus“ gesetzt. Der Marxismus müsse, angeblich zu seinem eigenen Vorteil, wie der Autor versichert, von der durch ihn beschworenen Konkurrenz mit der Religion abgebracht werden: „Daß das sozialrevolutionäre Programm ständig noch das metaphysische Sinnbedürfnis befriedigen, eine universale Weltanschauung zum Siege bringen und metaphysische und religiöse Dekrete durchsetzen soll (denn auch antimetaphysische und antireligiöse Dekrete sind natürlich metaphysische und religiöse Bekenntnisse), ist ein aus dem 19. Jahrhundert ererbter Unfug, der sich vielfältig schädigend auf die eigentliche sozialpolitische Bestrebung des Kommunismus auswirkt: er verwehrt denjenigen, die Gründe haben, weltanschaulich anders zu denken, die unbefangene Erwägung der sozialpolitischen Programmatik des Kommunismus ...“ Nicht um dem Kommunismus in den Arm zu fallen, sondern „... um ihn zu ernüchtern und durch die Ernüchterung auf die Ebene des sozialen und politischen Kampfes zu verweisen, also um ihn wahrhaft zu politisieren ...“ müsse er aufhören, mit der Religion um die Befriedigung weltanschaulicher Bedürfnisse zu konkurrieren. Ebenda. S. 116. Nun ist für eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Rezeption der Revolutionstheorie von Marx und des Marxismus, wie sie Gollwitzer vorträgt, hier nicht der Platz. Für einen Kenner des Marxismus, für den sich Gollwitzer ja ausgiebt, ist es jedoch verwunderlich, daß ihm die Weiterentwicklung der marxistischen Revolutionstheorie offensichtlich entgangen ist. Die Unterschlagung bzw. Abwertung insbesondere der Leninschen Revolutionstheorie, die er mit den bürgerlichen Ideologen teilt, mag dafür eine Ursache sein. Nur so ist erklärlich, wieso das bisherige Ausbleiben einer erfolgreichen sozialistischen Revolution in den industriell entwickelten kapitalistischen Ländern von ihm als vermeintliches Indiz gegen die marxistische Revolutionstheorie eingesetzt wird. Zweitens. Auch wenn die Diskussion zu individuellen ethischen Problemen des Individuums in der marxistischen Literatur bis in die siebziger Jahre selten war, wurde nirgends behauptet, daß in einer kommunistischen Gesellschaftsform individuelle Konflikte, Enttäuschungen, Sorgen, Krankheit, Alter, Tod etc. zu überwinden wären. Es soll hier nicht diskutiert werden, ob und inwieweit dies überhaupt möglich und wünschenswert ist. Siehe z. B. N. P. Dubinin: Probleme der Genetik und die marxistisch-leninistische Philosophie. In: Dialektik in der modernen Naturwissenschaft. Berlin 1973. – Im Zusammenhang mit der Erörterung verschiedener sozialer, biologischer und philosophischer Aspekte der Genetik schreibt der Verfasser: „Solche ethischen Probleme, wie das Bewußtsein des Todes und die Frage nach dem Sinn des Lebens formen gleichfalls im bestimmten Maße die geistige Welt des Menschen. Sie sind aber gleichzeitig eine der Quellen seiner fortschreitenden Entwicklung, die seinen Verstand zu weiteren Überlegungen anregen. Es ist uns bewußt, daß der Tod unabwendbar ist.“ S. 75. Bei allen sich eröffnenden Möglichkeiten der Verlängerung des Lebens werde die Frage diskutiert: „Wird es möglich werden, daß sich die Menschen vom Tod befreien? Ich halte das für unmöglich.“ Ebenda. Dubinin schreibt dazu: „Mir scheint, daß der Mensch wirklich für immer mit dem Problem des Todes verbunden ist. Der Gedanke an den Tod, an die persönliche Auflösung des einzelnen Menschen als Einzelwesen in der großen allgemeinen Existenz der Materie, seine Unsterblichkeit im geistigen Leben der Menschheit wird den Menschen durch seinen tiefen, tragischen Optimismus immer komplizierte sittliche, ethische und andere geistige Probleme stellen.“ Ebenda. S. 76. – Warum aber aus dem Auftreten dieser Probleme und der Unumgänglichkeit ihrer Erörterung auf die Notwendigkeit der Religion geschlossen wer-

den soll, ist nicht einsichtig. Dies kann nur annehmen, wer einer Psychologisierung der Religion das Wort redet, d. h. wer die Religion primär als psychologisches und nicht als soziales Phänomen faßt. Im übrigen belegen die vorliegenden Resultate der marxistisch-leninistischen Religionssoziologie bisher eindeutig und fast ausnahmslos einen merklichen Rückgang der Religiosität in den entwickelten sozialistischen Ländern. Die Trennung von Theorie und Weltanschauung des Marxismus, die Gollwitzer empfiehlt, um der Religion einen Freiraum für die Befriedigung der weltanschaulichen Fragen zu öffnen, kann deshalb weder theoretisch noch praktisch legitimiert werden. Eine weltanschauungsfreie Sozialtheorie ist nicht möglich. – Wenn Gollwitzer dennoch solches von Marxisten fordert, muß dies objektiv zwei Konsequenzen mit sich bringen: Sowohl den „halben“ Angriff auf den Marxismus wie auch gleichzeitig das Eingeständnis, daß die marxistische Theorie auch für Christen wissenschaftlich und politisch diskutabel sei. Die Tür, die sich der Zusammenarbeit von Marxisten und Christen öffnet und sich antikomunistischen Ambitionen verschließt, sei jedoch für den Christen nur zu finden, wenn der Atheismus als zufälliges Moment von den Marxisten aufgegeben wird. Das antireligiöse Dogma sei ein Ballast für die kommunistische Propaganda in weiten Teilen der Arbeiterschaft und bei den farbigen Völkern, es verschiebe die echten politischen Fronten durch außerpolitische Motive. H. Gollwitzer: Die marxistische Religionskritik ... A. a. O. S. 116. – Geht man davon aus, daß die Sorge um die Zusammenarbeit von Marxisten und Christen ernst gemeint ist, zielt doch die Forderung nach Absage an die weltanschaulichen Grundlagen des Marxismus objektiv gerade auf die verhängnisvolle Gefährdung dieses Bündnisses und auf die Schwächung des Bündnispartners. Vielleicht fürchtet Gollwitzer, wenn er vor der weltanschaulichen Auseinandersetzung zwischen Marxismus und Christentum warnt, nicht so sehr um den Marxismus als um die Religion. Jedenfalls machen die Marxisten nicht die gemeinsame Zusammenarbeit von der Absage der Christen an ihren Glauben abhängig. Gollwitzer bleibt einem Dogma theologischer Marxkritik treu: Marx' mißgünstige Einstellung gegenüber dem Christentum habe sich niedergeschlagen in seiner Ahnungslosigkeit über den „traditionellen Gegensatz zwischen Idealismus und biblischem Glauben seit den Tagen der Gnosis“. Seit Feuerbach und Marx werde im Marxismus das Christentum „als eine mythologische Form der idealistischen Metaphysik“ angesehen – sehr zum Ärgernis von Gollwitzer, der sich über die von Marxisten bewiesene Unbelehrbarkeit gegenüber den „so überzeugenden Argumenten“ der Theologen erregt. H. Gollwitzer: Die marxistische Religionskritik ... A. a. O. S. 73.

<sup>376</sup> In einem Referat unter dem Thema: „Was erwartet die Christenheit in der Ökumene von der Kirche in der DDR?“, gehalten von dem Bonner Theologen Prof. Dr. W. Kreck in Berlin, führte dieser u. a. aus: „Gegenüber einer meist idealistischen Einstellung in der neuzeitlichen Theologie, die an die schöpferische Freiheit des Geistes anknüpfte und die materiellen, ökonomischen Aspekte der menschlichen Existenz geringschätzte, und gegenüber einer bürgerlichen Kirchlichkeit, die den Wurzeln des sozialen Elends in den Industriestaaten kaum nachspürte und vollends einer kolonialen oder neokolonialen Ausbeutung ganzer Länder gar nicht gewahr zu werden schien, werden Theologie und Kirche durch den ökonomischen Materialismus an den wirklichen Menschen aus Fleisch und Blut und an seine Lebensbedingungen gewiesen.“ Der Materialismus enthalte den berechtigten Hinweis auf die „Leiblichkeit in der Schöpfung“ und auf die „verheißene Auferstehung des Leibes“. – Neben dem Eingeständnis des idealistischen Grundzuges der Theologie steht die Kritik an selbigem. Wenn auch die Aufwertung des Materialismus positiv sein mag, so ist das von Kreck gezeichnete Materialismusverständnis reichlich antiquiert und erinnert an den von Engels spöttisch gerügten Vulgärmaterialismus. Daß dem Kreck gefährlich nahekommt, belegt sein Aufruf an die Kirche, „die Magenfrage, die 90 % der Menschheit primär beschäftigt“ nicht mehr auszuklamern. – Auch der Terminus „ökonomischer Materialismus“ sowie die Aussage, es mit einem „mechanisch-materialistischen Weltbild“ zu tun zu haben, berechtigen zu dem Verdacht, daß Kreck hier einem Materialismusbegriff aufsitzt, der längst nur noch historische Bedeutung hat und vom philosophischen Materialismus des Marxismus kritisiert und theoretisch überwunden ist. Das Materialismusverständnis von Kreck ist wissenschaftlich überholt. Er hat diese Lektion leider schlecht gelernt. Was würde er wohl von einer marxistischen Kritik halten, die das gegenwärtige Christentum mit dem Pietismus des 18. Jahrhunderts identifiziert? – W. Kreck: Kirche im Sozialismus – von außen gesehen. In: Standpunkt. Evangelische Monatsschrift. 1979/H. 1. S. 5.

<sup>377</sup> E. Fuchs: Marxismus und Christentum. Leipzig 1952. S. 165. Fuchs hält philosophischen Materialismus und christlichen Glauben durchaus miteinander vereinbar: „Materie als die unabhängig vom Bewußtsein, als die außerhalb menschlichen Geistes bestehende Wirklichkeit, Materie als die Grundlage unserer Erkenntnis und als erkennbare objektive Realität, Materie als die Existenz bestimmter, auch in der Gesellschaft wirkender und dieselbe verwandelnder Gesetzmäßigkeiten – ist das eine Welt, die mit einem von Gott ausgehenden Ruf, alles der Vollkommenheit zuzuführen, nichts anzufangen wüßte?“ Ebenda.

<sup>378</sup> Ebenda. S. 160.

<sup>379</sup> W. Fischer: Materialismus – Idealismus – Christentum. In: Fruchtbare Gespräch. Der Christ und die moderne Wissenschaft. Hrsg. v. Autorenkollektiv. Berlin. S. 158.

- <sup>380</sup> Siehe auch W. Kreck: Kirche im Sozialismus ... A. a. O. S. 6.
- <sup>381</sup> E. Fuchs: Christliche und marxistische Ethik. 1. Teil. S. 127.
- <sup>382</sup> Ebenda. II. Teil. S. 93.
- <sup>383</sup> W. Fischer: Materialismus – Idealismus – Christentum. A. a. O. S. 160.
- <sup>384</sup> E. Fuchs: Marxismus und Christentum. A. a. O. S. 141. – Den Wirkungen einer langfristigen Realisierung des christlichen Glaubens vertraut auch Kimmerle: „... die Kirche führt durch ihre Existenz je länger desto mehr ein schlagendes Argument gegen die atheistische Agitation ins Feld. Wenn sie die mit der bürgerlich-konservativen Grundhaltung gegebene prinzipielle Gegenstellung gegen den Kommunismus aufgibt und sich auf ihre politisch gesellschaftliche Wirksamkeit besinnt, die von der kommunistischen Politik nicht in allen Punkten verschieden sein muß, entzieht sie der Atheismus-Propaganda noch mehr an Boden.“ H. Kimmerle: Der marxistische Atheismus. Zur Religionskritik bei Marx, Engels und Lenin. In: Evangelische Theologie. 1966/H. 8. S. 447.
- <sup>385</sup> H. Müller: Evangelische Dogmatik im Überblick. Teil 1. Berlin 1978. S. 165.
- <sup>386</sup> E. Fuchs: Marxismus und Christentum. A. a. O. S. 141.
- <sup>387</sup> H. Trebs: Stichwort „Idealismus, philosophischer und Theologie“. In: Theologisches Lexikon. Hrsg. v. Autorenkoll. Berlin 1978.
- <sup>388</sup> H. Müller: Evangelische Dogmatik im Überblick. Teil II. A. a. O. S. 367. Der Autor schreibt: „... obgleich selbstverständlich die Mehrzahl der biblischen Autoren hinsichtlich ihrer Weltanschauung idealistisch gedacht haben dürften, macht es ihnen gerade ihr Glaube an Gott, den Heiligen Geist, unmöglich, eine Priorität menschlicher Erkenntnis der Erde gegenüber der Wirklichkeit der Erde ... und also des Bewußtseins gegenüber dem Sein geistlich verbindlich zu machen.“ Ebenda.
- <sup>389</sup> H. Trebs: Stichwort „Idealismus, philosophischer ...“. A. a. O. S. 207.
- <sup>390</sup> Ebenda. – Auch die Vertreter des Neothomismus bedienen sich dieser Argumente. In den Beschlüssen des II. Vatikanischen Konzils heißt es dazu: „Wenn wir unter Autonomie der irdischen Dinge verstehen, daß die geschichtlichen Dinge und Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß, dann ist es durchaus berechtigt, diese Eigengesetzlichkeit zu beanspruchen. – Das wird nicht nur von den Menschen, unserer Zeit gefordert, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers.“ Die Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils. Hrsg. v. W. Becker. Leipzig 1967. S. 166. – Durch dieses philosophische Credo der katholischen Theologie soll dann auch die Verträglichkeit von Glaube und Wissenschaft beansprucht werden. In der marxistischen Literatur ist diese These mehrfach einer kritischen Analyse unterzogen worden. – O. Klohr: Marxismus – Leninismus – Atheismus – Religion. Rostock-Warnemünde 1978. (Als Manuskript gedruckt). – K. F. Wessel: Kritischer Realismus und dialektischer Materialismus. Berlin 1971. Siehe auch: B. E. Bychowski: Die Erosion der ewigen Philosophie. Berlin 1977. – K. F. Wessel hat unterstrichen, daß diese Position eng mit dem „kritischen Realismus“ korrespondiert. Wessel hält die „objektiv idealistische Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Religion“ durchaus dem Wesen des „kritischen Realismus“ entsprechend und konzidiert neothomistischer Philosophie und „kritischem Realismus“ ein inniges Verhältnis. K. F. Wessel: Kritischer Realismus ... A. a. O. S. 21 ff.
- <sup>391</sup> H. Müller: Evangelische Dogmatik ... A. a. O. Teil 1. S. 166.
- <sup>392</sup> Siehe H. Ley: Atheismus – Materialismus – Politik. A. a. O. sowie G. Stiehler: Der Idealismus von Kant bis Hegel. A. a. O. Ebenda. S. 374.
- <sup>393</sup> Vergleiche: O. Klohr: Marxismus – Leninismus – Atheismus – Religion. A. a. O. S. 13 ff.
- <sup>394</sup> H. Müller: Evangelische Dogmatik ... A. a. O. Teil 1. S. 163.
- <sup>395</sup> F. Jacob: Glaubenslehre. Berlin 1978. S. 82 f.
- <sup>396</sup> Ebenda. S. 83.
- <sup>397</sup> F. Engels: Dialektik der Natur. Aus der Geschichte der Wissenschaft. In: MEW Bd. 20. Berlin 1975. S. 471.
- <sup>398</sup> J. Hessen: Religionsphilosophie. I. München 1948. S. 167. Hier zitiert bei O. Klohr: Marxismus – Leninismus – Atheismus – Religion. A. a. O. S. 21. – Das sieht auch Müller: „Der Glaube an Jesus Christus gibt die Freiheit zu einer nichtreligiösen Weltanschauung. Insofern die Theologie von Gott sprechen muß – bleibt sie

aber Idealismus, selbst dann, wenn es ihr gelänge, weltlich von Gott zu reden.“ Von der Kirche zur Welt. A. a. O. S. 552. Anmerkung 1157.

<sup>399</sup> O. Klohr: A. a. O. S. 21.

<sup>400</sup> Siehe H. Müller: Evangelische Dogmatik ... A. a. O. Bereits 1969 zählte Winter in seinem bereits zitterten Artikel Müller zu einer „Gruppe fortschrittlicher Theologen in der Deutschen Demokratischen Republik“, die die Gedanken Bonhoeffers weiterführten. Winter geht aber wohl zu weit, zu erklären, im „Mittelpunkt ihrer Überlegungen“ stünde „das Verhältnis christlicher Bürger zur sozialistischen Gesellschaft sowie das Verhältnis von Marxismus-Leninismus und Christentum.“ G. Winter: Über den Religionsbegriff in der zeitgenössischen evangelischen Theologie. A. a. O. S. 993. – Auch die Bemerkung Winters, jene Theologen würden beabsichtigen, „... den christlichen Glauben im Interesse des Sozialismus umzufunktionieren“, kann nicht ohne Einwand bleiben. Ebenda. Ein christlicher Glaube im Interesse des Sozialismus dürfte weder im Sinne der Gläubigen noch ein Bedürfnis der sozialistischen Gesellschaft sein. Der Autor müßte sich dann unter anderem der Frage stellen, was denn ein christlicher Glaube im Interesse des Sozialismus sein soll. – Wahrscheinlich bezieht sich Winter auf das Anliegen der genannten Theologen, eine Position zu entwickeln, die das Bekenntnis von Christen zur sozialistischen Gesellschaft einschließen kann.

<sup>401</sup> D. Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung. Hrsg. von E. Bethge. Leipzig 1978. S. 215.

<sup>402</sup> Ebenda. S. 210.

<sup>403</sup> Ebenda. S. 178.

<sup>404</sup> H. Müller: Evangelische Dogmatik ... A. a. O. S. 267.

<sup>405</sup> Winter bemerkt hierzu richtig, daß die Kritik eines theologischen Denkers an der Religion nicht deren Wesen, sondern nur bestimmte Erscheinungsformen derselben erfaßt. Bezogen auf Bonhoeffer wird festgehalten: „In diesem Verständnis von Religion erscheint seine Desillusionierung bezüglich bisheriger Ausprägungen christlichen Glaubens. Seine Kritik an Illusionen enthält deshalb Gemeinsamkeiten mit dem wissenschaftlichen Religionsbegriff. Elemente solcher echten Erkenntnis sind sichtbar, wenn dargelegt wird, daß Religion ihre Ursache hat in der gedanklichen Überschreitung historisch bedingter Erkenntnisschranken und in Emotionen, welche die Phantasie anregen. Der religiöse Mensch wird von Bonhoeffer als Schöpfer Gottes begriffen. Dagegen bleibt die soziale Wurzel der Religion völlig unberücksichtigt.“ G. Winter: Über den Religionsbegriff ... A. a. O. S. 992. Der Theologe Frostin gelangt bei einem Vergleich der Religionskritik von Marx und Bonhoeffer zu der Auffassung, daß beide Religion als von Menschen geschaffen ansehen. Während Marx von der Produktionsweise ausgehe, erkläre Bonhoeffer „die Säkularisierung durch Veränderungen in Ideengeschichte, Wissenschaftstheorie, Naturwissenschaft und dgl.“ P. Frostin: Marx und Bonhoeffers Religionskritik. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1976/H. 3. S. 338. Diese vom Autor richtig bemerkte Unterscheidung ist für ihn jedoch nicht wesentlich, denn wenig später behauptet er: Trotz Vorbehalten „... ist es aber deutlich, daß Bonhoeffer die Grundzüge von Marx' Religionskritik bejahen könnte, d. h. ihre Methode so wie es eben interpretiert wurde.“ Ebenda. S. 339.

<sup>406</sup> H. Müller: Evangelische Dogmatik ... A. a. O. S. 268.

<sup>407</sup> Grund und Gegenstand der marxistischen Religionskritik könnten, so Müller, dort aufgehoben werden, wo die Gemeinde „nicht aus der religiösen Befriedigung gesellschaftlicher Interessen“, sondern „allein aus Gottes Wort für die Welt leben würde, so daß ihre Existenz gesellschaftlich unerklärbar wäre und sie selbst als ein Wunder Gottes erschiene“. Weiter heißt es: „Darum sollte die Gemeinde Jesu Christi in der weltlichen Interpretation ihres Glaubens durch die Liebe und also in ihrer politischen Existenz bereit werden zu selbstloser Solidarität und Zusammenarbeit für Frieden und soziale Gerechtigkeit auch mit Atheisten und Kommunisten ... Darum sollte sie bekennen, daß sie durch illegitime Klassenbindungen ihre Verkündigung korrumpiert und im Sinne religiöser Unterdrückung, religiöser Verklärung gesellschaftlichen Proteste und religiöser Vertröstungen funktioniert hat. Aber sie wird nicht zugestehen dürfen, daß ihr Christusglaube – mag er auch nicht anders artikulierbar sein als so, daß er dem Nichtglaubenden als Religion erscheinen muß – mit Recht religiöse Weltanschauung sei oder ihrer bedürfe.“ Sie könne nicht zugestehen, „daß sie im Glauben auf eine gesellschaftliche Basis religiöser Bedürfnisse mit ihrer Existenz angewiesen sei. So darf sie getrost der so augenscheinlichen Richtigkeit der marxistischen Prognose vom Absterben auch des Christusglaubens samt der Religion durch ihr bloßes Dasein ... widersprechen, indem sie die Religion absterben läßt, aber den Verheißungen ihres Herrn gegen den Augenschein glaubt, daß seine Worte nicht vergehen werden.“ Ebenda. S. 268 f.

<sup>408</sup> Ebenda. S. 263 ff.

<sup>409</sup> W. Kreck: Kirche im Sozialismus – von außen gesehen. A. a. O. S. 6.

<sup>410</sup> Dieses Argument findet sich auch bei Kimmerle: „Die Kirchen im kommunistischen Machtbereich werden auch die ihrem Wesen gemäßen gesellschaftlichen Funktionen in der sozialistischen Gesellschaftsordnung suchen müssen, um ihr Daseinsrecht überzeugend zu machen. Je mehr die sozialistische Gesellschaftsordnung von unerfüllbaren utopischen Vorstellungen abrückt und sich auf die sachlichen Notwendigkeiten der modernen Industriegesellschaft einstellt, umso mehr wird die Zeit gegen das Atheismus-Argument und für eine weiter existierende Kirche arbeiten ...“, die ihre Funktionen in den kommunistischen Staaten zu finden sucht. H. Kimmerle: Der marxistische Atheismus. Zur Religionskritik bei Marx, Engels und Lenin. In: Evangelische Theologie. 1966/H. 8. S. 447.

<sup>411</sup> Mit dieser Gottesauffassung ist die Ablehnung der katholischen *analogia entis* verbunden. Das sogenannte „geschöpfliche Sein“ soll nicht dem „göttlichen Sein“ analog sein, also entsprechen, sondern der von Müller als „subjektive Wirklichkeit der Offenbarung“ bezeichnete Glaube soll der „objektiven Wirklichkeit der Offenbarung“, nämlich dem vermeintlichen „Wort Gottes“ entsprechen. In der protestantischen Theologie ist dieser Gedanke ausführlich von Barth entwickelt worden.

<sup>412</sup> H. Müller: Evangelische Dogmatik ... A. a. O. S. 76.

<sup>413</sup> Ebenda. S. 269.

<sup>414</sup> „Es wäre Gesetzlichkeit schlimmster Art, zu sagen, ein Christ muß eine religiöse oder er muß eine nichtreligiöse Weltanschauung haben. Was er aber nicht haben kann, ist ein religiöser Glaube in dem Sinne, daß er sich statt auf den gekreuzigten Christus auf seine Gottesvorstellung, statt auf das Werk Jesu Christi auf seine eigenen Werke verläßt, oder ein ‚atheistischer Glaube‘ in dem Sinne, daß er Gottes Wort nur für ein Interpretament seines Selbstverständnisses, Gottes Gebot nur für eine Motivation seines Handelns hält. In diesem Sinne wird im Folgenden – ohne daß ich diese Begrifflichkeit für besonders glücklich hielte – zuweilen zwischen religiöser Weltanschauung und religiösem Glauben unterschiedlich akzentuiert.“ Ebenda. S. 407. Anmerkung. Nr. 673.

<sup>415</sup> „Der Christusglaube steht in diametralem Gegensatz zu solchem religiösen Glauben. Er erkennt ihn als Unglauben, insofern Menschen sich in ihm heidnisch (und also in Unkenntnis der Offenbarung Gottes) auf Götter verlassen, die das Werk ihrer eigenen Phantasie, nur Gottesbilder, Vorstellungen, Illusionen und Projektionen sind ...“. Er sei Unglaube, weil die Menschen Gott gegenüber sich auf sich selbst verlassen würden, weil sie aus Gott ein Mittel zum Zweck der Befriedigung religiöser Bedürfnisse machen würden. Deshalb, so Müller, „... erkennt der Christusglaube Gott weder in dem, den alle Religionen meinen, noch in dem, was die wissenschaftliche Religionskritik als das von allen Religionen Gemeinte aufweist.“ Ebenda. S. 271.

<sup>416</sup> Ebenda. S. 269.

<sup>417</sup> Ebenda. S. 270. Daher auch, so Müller, die Unmöglichkeit, das Wesen und die Ursachen christlichen Glaubens wissenschaftlich-rational zu erfassen: Der Christusglaube sei weder eine religiöse noch eine nicht-religiöse bzw. atheistische, sondern er sei überhaupt keine Weltanschauung. Dies sei so gewiß, wie „der Glaube Produkt des Wortes Gottes und nicht das Wort Gottes Produkt des Glaubens ist. Ebendies ist aber nicht sichtbar. Empirisch sichtbar erscheint die Entgegensetzung Gottes gegen die Götter menschlicher Religionen als Glaubensentscheidung und nicht als Entscheidung Gottes ... So kann auch wissenschaftliche Weltanschauung, weil Gott nicht in der Anschauung der Welt, sondern im Hören auf sein Wort erkannt wird, nicht hinter den – ihr nur als Bewußtseinsphänomen zugänglichen – Glauben zurückfragen nach dem Grund, den er in Gottes Wort hat, sondern nur nach den Gründen, die er in der Welt haben könnte, also nach seinen gesellschaftlichen, historischen und psychologischen Ursachen und Bedingungen. Auch den Christusglauben kann sie darum nicht anders verstehen denn als religiöse Widerspiegelung natürlicher und gesellschaftlicher Mächte.“ Ebenda.

<sup>418</sup> Siehe D. M. Ugrinovič: Vvedenie v ... A. a. O.

<sup>419</sup> Sich auf den Theologen Iwand beziehend, schreibt Müller: „In der Theologie bedeutet Wahrheit keineswegs das, was wir heute gewöhnt sind, unter der ‚Wahrheitsfrage‘ zu verstehen, die Adäquation einer Aussage mit einem Tatbestand. Die Wahrheitsfrage ist hier nicht wie in der Apologetik die getarnte Frage des Unglaubens, der, unzufrieden mit der Hoffnung, die nicht sieht, was sie hofft, nach der Wirklichkeit fragt, an der er zu sehen hofft, was er notgedrungen glauben muß, sondern Wahrheit ist der Ausdruck für die Identität des Glaubens mit sich selbst, die Wahrheitsfrage ist also die Frage nach dem, wodurch der Glaube Glaube wird und ist.“ H. J. Iwand: Um den echten Glauben. München 1959. S. 92. Hier zitiert bei H. Müller: Evangelische Dogmatik ... A. a. O. S. 76 f.

<sup>420</sup> H. Müller: Von der Kirche zur Welt, Leipzig 1961. S. 402.

<sup>421</sup> Evangelische Dogmatik ... A. a. O. S. 270.

<sup>422</sup> Ebenda.

<sup>423</sup> C. H. Ratschow: Methodik der Religionswissenschaft. In: Enzyklopädie der geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden. 9. Lieferung: Methoden der Anthropologie, Anthropogeographie, Völkerkunde und Religionswissenschaft. München/Wien 1973. S. 353.

<sup>424</sup> Siehe G. Stiehler: Der Idealismus von Kant bis Hegel. A. a. O. S. 231 ff.