

Das folgende Bulletin weicht von der üblichen Art der Literaturberichte ab. Es bietet eine in sich geschlossene Darstellung der Entfaltung und Wandlung der marxistischen Religionskritik von ihren geistigen Ursprüngen her. Es stellt dabei hauptsächlich die «klassische Literatur» des Marxismus

zu diesem Thema vor und vermittelt eine umfassende Sicht auf die marxistischen Positionen gegenüber der Religion. Dies scheint uns für eine fundierte Auseinandersetzung zwischen Christentum und Marxismus von besonderer Bedeutung zu sein.

DIE SCHRIFTFLEITUNG

Iring Fetscher

Wandlungen der marxistischen Religionskritik

I. EINLEITUNG

Die Religion, namentlich die christliche, wird von allen Marxisten – von Marx selbst bis zu seinen zeitgenössischen Anhängern – kritisiert. Aber diese Kritik ist keineswegs immer die gleiche geblieben, geht auf höchst unterschiedliche geistige Haltungen und historisch-soziale Bedingungen zurück und hat zumindest *einen radikalen* Wandel durchgemacht. Die Marxsche Religionskritik ist nur zu verstehen auf dem Hintergrund der Hegelschen Philosophie und der Feuerbachschen Anthropologie, die sie beide «aufgehoben» enthält. Die spätere Entwicklung aber hat mehr dem materialistischen Monismus des 19. Jahrhunderts (Darwin, Hückel usw.) und den Weltanschauungsbedürfnissen einer proletarischen Massenpartei zu danken als dem Werk von Karl Marx. In Lenins religionskritischen Äußerungen endlich finden wir eine Kombination spezifisch russischer Erfahrungen mit einer der zaristischen Autokratie willfährigen Kirche und Zügen einer an Pathologische grenzenden Aversion gegen theologischen Spiritualismus, den er mit Religion schlechthin verwechselt. Fehldeutungen, die Anhängern wie Gegnern des Marxismus in bezug auf die marxistische Religionskritik immer wieder unterlaufen, lassen sich zumeist darauf zurückführen,

daß die verschiedenen Formen dieser Religionskritik miteinander verwechselt und vermischt worden sind.

II. HEGEL

Nicht nur Marx, auch Feuerbach und natürlich die Linkshegelianer sind durch die Philosophie Hegels in ihrem Denken selbst noch dort geprägt, wo sie gegen den Meister revoltieren. Ihr Denken kann daher auch nicht ohne Rückgriff auf Hegel verstanden und gedeutet werden. Dabei ist es jedoch nicht möglich, den vielfältigen Aspekten der grandiosen Synthese abendländischen Denkens gerecht zu werden, die Hegel entfaltet hat. Für den vorliegenden Zusammenhang genügt es, wenn auf einige Aspekte der Religionsphilosophie – vor allem auf den systematischen Ort der Religion im Ganzen des Hegelschen Denkens – hingewiesen wird.

Diesen systematischen Ort der Religion hat Hegel immer wieder neu zu bestimmen gesucht. In der abschließenden Gestalt seiner Philosophie erscheint sie als zweite Stufe des «absoluten Geistes», als Erscheinungsform Gottes für die Menschen einer bestimmten, historischen Bildungsstufe. Wie die Religionsphilosophie die Religionen der Erde als eine nicht nur historische, sondern zugleich vernunftnotwendige Entwicklung begreift, die von

unangemessenen Gottes-Vorstellungen (der Ägypter usw.) bis zur höchsten, «absoluten Religion», dem Christentum, führt, so erscheint in der triadischen Konstruktion des absoluten Geistes die Religion als zweite Stufe der von Kunst über Religion zum absoluten Wissen, der spekulativen Wissenschaft, gehenden Konstruktion. Was in der Religion nur vorgestellt (und gefühlt) wird, das vermag die spekulative Weisheit im adäquaten *Begriff* zu fassen. Die unangemessene Anschaulichkeit fällt ab, im Nachvollziehen dialektischen Denkens hat der Denkende selbst teil am Sich-Denken des Absoluten (Gottes). So kommt Gott (der absolute Geist) erst im spekulativen Weisen ganz heim zu sich selbst, vollendet sich in ihm die Schöpfung. Es soll hier nicht aufs neue der Streit darüber entfesselt werden, ob Hegels System als «pantheistisch» bezeichnet werden muß, oder ob es sich bei ihm um eine legitime Spätform mystischer Trinitätsspekulation handelt. Wichtiger für das Verständnis seiner Erben ist vielmehr die Art und Weise, wie Hegel die Sphäre des absoluten Geistes insgesamt (und besonders die Religion) mit der *politisch-sozialen* vermittelt.

Der absolute Geist wird im dialektischen Denkmodell auch als die «Einheit des Subjektiven und Objektiven» verstanden, das heißt: in ihm ist die dialektische Einheit des (geisthaften) Einzelmenschen mit der (gleichfalls geisthaften, objektiv vernünftigen) Ordnung des sozialen und staatlichen Lebens *dargestellt* (klassische Kunst und ihre Vollendung in der Polis), *vorgestellt* (Religion: Idee der Gemeinde) und endlich *begrifflich gewußt* (absolutes Wissen). Der absolute Geist scheint – so gesehen – zu der im objektiv-vernünftigen Staat bereits realisierten Versöhnung des Subjektiven (Individuellen) und des Objektiven erst «nachträglich» hinzukommen.

Dieser Schein trägt jedoch, da für Hegel *umgekehrt* die Annahme einer bestimmten Religionsform die Verwirklichung einer ihr entsprechenden Gestalt des politischen Gemeinwesens bedingt, wie die Völker sich Gott vorstellen, so «sind sie» und so gestalten sie ihren Staat. «So wie ein Volk sich Gott vorstellt, so stellt es sich auch seine Beziehung zu Gott oder so stellt es sich selber vor; so ist die Religion auch der *Begriff des Volkes von sich*. Ein Volk, das die *Natur für seinen Gott hält, kann kein freies Volk sein*; erst dann, wenn es Gott für einen Geist *über der Natur* hält, wird es selbst Geist und frei».¹

Die Religion bildet also nach Hegel die «Basis»,

auf der sich ein von diesem Unterbau abhängiger und geprägter Überbau erhebt. Erst mit dem Christentum sind freiheitliche Staaten möglich geworden, weil erst in ihm «das unendliche Recht der Persönlichkeit» anerkannt wird, aber erst im Protestantismus kommt diese Potenz des Christentums rein heraus. So sehr Hegel die Monarchie als die Spitze der Verfassungsentwicklung feiert, so deutlich optiert er doch zugleich für den nachrevolutionär-bürgerlichen Staat. Die Revolution in Frankreich bleibt eine «erhabene Morgenröte», aber sie mußte scheitern, weil «ohne Reformation» die Revolution nicht gedeihen kann und die Gesellschaft zwischen Rebellion und Restauration unerlöst hindurchgeworfen wird. Ohne daß es klar und deutlich ausgesprochen würde, kann man wohl unterstellen, daß Hegel die englische bürgerliche Revolution des 17. Jahrhunderts und die der französischen Revolution folgenden preußischen *Reformen* als die angemesseneren Erscheinungsformen jenes das christliche Prinzip in die soziale Realität übertragenden Prozesses ansah, dem auch die große Französische Revolution dienen wollte. «Die Religion also muß betrachtet werden als notwendig übergehend in Verfassung, weltliches Regiment, weltliches Leben.»² Wie das weltliche Leben aussieht, in das «Religion übergeht», das hängt von der jeweiligen konkreten Gestalt derselben ab.

Die Hegelsche Philosophie läßt in bezug auf die Bedeutung, das Wesen und die Stellung der Religion in der Wirklichkeit eine Anzahl von offenen Fragen zurück, an die sowohl die Junghegelianer als auch Feuerbach und Marx angeknüpft haben.

1. Hat die Religion einen *eigenen* – von Mensch und Gesellschaft *unterschiedenen* – Gegenstand, oder ist sie nur die vergegenständlichte («verdinglichte») Gestalt, in der den Menschen jeweils die Einheit von subjektivem und objektivem Geist erscheint, in der sie sich diese Einheit vorstellen, sie fühlen oder sie «begreifen»? An diese offene Frage knüpft kritisch *Feuerbach* an, der in der Religion nichts als das vergegenständlichte Bewußtsein «des Menschen» von sich selbst und in der Theologie eine sich selbst mißverstehende Anthropologie erblickt. Sie wird aber auch zum Ausgangspunkt für *Marx*, der im Unterschied zu Feuerbach den Nachdruck auf die historische und soziale «Vermittlung» der religiösen Vorstellungen legt und die übergreifende, einheitsstiftende Funktion nicht dem Individuum, sondern der Gesellschaft zuschreibt, zu der sich bei ihm der Hegelsche «objektive Geist» gewandelt hat.
2. Kommt der religiösen Vorstellung

neben dem «absoluten Wissen», der spekulativen Weisheit noch ein eigenständiger Wert zu, oder wird sie nur als vorläufig unvermeidliche Folge der mangelnden philosophischen Bildung der Mehrheit der Stände akzeptiert? An die elitäre Deutung der spekulativen Philosophie Hegels knüpfen die Linkshegelianer (vor allem Bruno Bauer und seine Freunde) kritisch an. In der Enzyklopädie hatte Hegel gesagt: «der *Inhalt* der Religion und der Philosophie sei derselbe», aber die *Religion* sei die Wahrheit *für alle Menschen*.³ An dieser Unterscheidung zwischen einer exoterischen – allen Menschen zugänglichen – und einer esoterischen, den Philosophen vorbehaltenen Form der Wahrheit stießen sich die linkshegelianischen Theologen und suchten durch Entmythologisierung den Vorstellungsgehalt der Theologie in Spekulation aufzulösen, damit der Weg frei werde für eine *allen* erreichbare Weisheit. Daß Hegel in der Tat zwischen der vollendeten Weisheit einer intellektuellen und politischen Elite und der in inadäquater Gestalt erscheinenden Wahrheit der Religion unterscheiden wollte, könnte man auch aus einer nachgelassenen Formulierung schließen, die 1805/06 in Jena entstanden ist, aber erst 1931/32 veröffentlicht wurde. Dort heißt es: «Wie (eine) besondere Rechtspflege (für die besonderen Stände), (müßte es für sie) besondre Wissenschaft, Religion (geben); dahin sind unsre Staaten noch nicht gekommen.»⁴ Es fragt sich allerdings, ob diese Stelle nicht ironisch-polemisch gemeint war.

III. FEUERBACH

Die Absicht der Feuerbachschen kritischen Philosophie ist es, Theologie wie spekulative Philosophie in Anthropologie aufzulösen. Nicht nur das religiöse Bewußtsein, sondern auch seine sublimierte philosophische Gestalt, die Hegelsche Spekulation, soll als falsches Bewußtsein entlarvt werden. Als positiver Ausgangspunkt erscheint dem gegenüber der sinnlich-konkrete Mensch und als sozialer Aspekt lediglich die Ich-Du-Beziehung und die Liebe. Als methodologisches Prinzip wird der Positivismus gewählt: «Die Philosophie ist die Erkenntnis dessen, was ist. Die Dinge und Wesen so zu denken, so zu erkennen, *wie sie sind*, – dies ist das höchste Gesetz, die höchste Aufgabe der Philosophie.»⁵ Gott, der Gegenstand der Theologie, und der «absolute Geist», der Gegenstand der Spekulation, werden von Feuerbach als Vergegenständlichungen und Projektionen menschlicher Eigen-

schaften in ein Jenseits der menschlich-individuellen Realität aufgefaßt. Im «Wesen des Christentums» heißt es: «Der Gegenstand des Menschen ist nichts anderes als sein *gegenständliches Wesen* selbst. Wie der Mensch denkt, wie er gesinnt ist, so ist sein *Gott*. *Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen*. Aus seinem Gotte erkennst du den Menschen und wiederum aus dem Menschen seinen Gott; beides ist eins ... Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen; die Religion die feierliche Enthüllung der verborgenen Schätze des Menschen, das Eingeständnis seiner innersten Gedanken, das *öffentliche Bekenntnis seiner Liebesgeheimnisse*.»⁶ Das ist die bewußte und exakte Umkehr der Formel, in welcher die spekulative Philosophie Hegels das Verhältnis von Gottes Selbsterkenntnis und menschlichem Bewußtsein von Gott ausgedrückt hatte.

Die Wurzel der spezifischen religiösen Vorstellung wird von Feuerbach in der individuellen menschlichen Psyche gesucht: «Wie der Mensch denkt, wie er gesinnt ist, so ist sein Gott.» Aber daß er *überhaupt* einen Gott sich vorstellt, führt Feuerbach darauf zurück, daß das Individuum in sich Eigenschaften vorfindet, die es sich zwar leicht ins Unendliche gesteigert denken kann, von denen es aber zugleich weiß, daß sie in solcher Vollkommenheit ihm selbst nie zukommen können. «Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen ... *abgesondert von den Schranken des individuellen, d. h. wirklichen, leiblichen Menschen, vergegenständlicht d. h. angeschaut und verehrt als ein andres*, von ihm unterschiedenes, eigenes Wesen ...»⁷ Unfähig, der menschlichen «Gattung» die höchste denkbare Vollkommenheit des *Wissens, Fühlens* und *Wollens* (Allwissenheit, Allliebe und Allmacht) zuzuschreiben, projiziert der religiöse Einzelne diese Eigenschaften auf ein fingiertes jenseitiges Wesen, das er Gott nennt und von dem er demütig Anteil an den ihm verliehenen Gaben erfleht. Die gleiche «kritische Methode» wendet Feuerbach auch Hegel gegenüber an und führt dessen spekulative Begriffe auf hypostasierte *Prädikate* zurück: «Die Methode der reformatorischen Kritik der spekulativen Philosophie überhaupt unterscheidet sich nicht von der bereits in der Religionsphilosophie angewandten. Wir dürfen nur immer das *Prädikat zum Subjekt*, und so als Subjekt zum Objekt und Prinzip machen – also die spekulative Philosophie nur umkehren, so haben wir die unverhüllte, die pure, blanke Wahrheit.»⁸

In Feuerbachs «vorläufigen Thesen» (1842) werden viele Aspekte der späteren Marxschen und Engelsschen Religionskritik antizipiert: die Betonung der sinnlich-konkreten Realität des Menschen, die «Rückverwandlung» der in Gott hypostasiierten Prädikate zu Eigenschaften des Menschen (als Gattungswesen), die Formel «das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken»,⁹ die Synthese von aktivem (bewußten) und passivem (gefühlsmäßigen) Prinzip als die des deutschen und französischen Wesens¹⁰ und so weiter. Im «Wesen des Christentums» (1841) finden sich aber auch schon Andeutungen einer Theorie vom Ursprung der Religion, die an die berühmten Sätze von Marx in der «Kritik zur Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung» anklängen. Dort heißt es u. a.: «Gott ist... das Echo unserer Schmerzenslaute. Äußern muß sich der Schmerz; unwillkürlich greift der Künstler nach der Laute, um in ihren Tönen seinen eigenen Schmerz auszuhauchen. Er befriedigt seinen Schmerz, indem er ihn vernimmt, indem er ihn vergegenständlicht; er erleichtert die Last, die auf seinem Herzen ruht, indem er sie der Luft mitteilt, seinen Schmerz zu einem allgemeinen Wesen macht... Diese *freie Luft des Herzens*, dieses ausgesprochene Geheimnis, *dieser entäußerte Seelenschmerz ist Gott*. Gott ist eine *Träne der Liebe*, in tiefster Verborgenheit vergossen über das menschliche Elend. ‚Gott ist ein unaussprechlicher Seufzer im Grund der Seelen gelegen‘ (Sebastian Franck von Wörd) – dieser Ausspruch ist der merkwürdigste, tiefste, wahrste Ausspruch der christlichen Mystik». ¹¹ Genau genommen haben wir also zwei «Quellen», aus denen nach Feuerbach religiöse Vorstellungen hervorgehen: eine *intellektuelle*, die in der Unfähigkeit der Individuen besteht, die ins Unendliche erweitert gedachten menschlichen Eigenschaften der (sich unendlich vervollkommenden) menschlichen Gattung sich beizulegen und sie veranlaßt, aus diesen Prädikaten ein Subjekt im Jenseits zu hypostasieren, und eine *gefühlsmäßige*, die in der Unfähigkeit besteht, sich anders über den Schmerz und die Not hinwegzutrusten, die mit menschlichem Dasein verbunden sind. Der Grund dieses Schmerzes wird an einer anderen Stelle noch näher dahingehend spezifiziert, daß «unter dem *Drucke des Lebens*, besonders des *bürgerlichen und politischen Lebens*» der «*positive Wunsch*» «*eines besseren Lebens nach dem Tode*» *entstehe*, für welche die Religion dann eine vermeintliche Garantie übernehme. ¹² Gemeinsam ist daher sowohl der intellektuellen wie auch der gefühlsmäßigen Wurzel des

Gottesglaubens das Wissen um und das Leiden an der *Endlichkeit* des individuellen menschlichen Daseins.

Gerechtfertigt ist nun aber in den Augen des Aufklärers Feuerbach die Religionskritik dadurch, daß sie – indem sie Gott die ihm fälschlich beigelegten Eigenschaften der Gattung wieder nimmt – die Menschheit bereichert und befreit. Wie alle Aufklärung glaubt die Feuerbachsche Philosophie durch bloße Umgestaltung des Bewußtseins jene Befreiungstat vollbringen zu können, auch wenn hier und da von «Praxis» die Rede ist. Die von Feuerbach propagierte Synthese ist eine von sinnlicher Anschauung und begrifflichem Denken, noch *nicht* die von Bewußtsein und Tat, wie bei A. von Cieszkowski, Moses Heß und Karl Marx.

IV. KARL MARX

Marx geht von der Position der Feuerbachschen Religionskritik aus, betrachtet sie als vorliegendes Resultat. Aber bei diesem Resultat bleibt Marx nicht stehen, sondern geht sofort über es hinaus. Wenn Feuerbach die Gottesvorstellung auf Denken und Gesinnung des individuellen Menschen zurückgeführt hatte, so fragt Marx nun seinerseits, wodurch menschliche Individuen bedingt sind, welche religiöse Vorstellungen entwickeln oder an ihnen festhalten. Wo Feuerbach das Bewußtsein Gottes als ein Selbstbewußtsein des Menschen verstand, da fragt Marx nach dem Wesen des Menschen, der sein Selbstbewußtsein nur in dieser entfremdeten Gestalt entwickeln kann. Das Problem wird um eine Stufe verschoben: «Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: der Mensch macht die Religion, die Religion nicht den Menschen»; ¹³ soweit stimmt Marx mit Feuerbach überein. Aber dann fährt er fort: «die Religion ist das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, *das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät*. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewußtsein*, weil sie eine *verkehrte Welt* sind». ¹⁴ Damit ist das Prinzip der Marxschen Religionskritik bereits formuliert. Staat und Gesellschaft in ihrer spezifischen, unvollkommenen, ungerechten, unmenschlichen Gestalt erzeugen entsprechend ihrer eignen «Verkehrtheit» ein verkehrtes Bewußtsein des Menschen von sich – das religiöse Bewußtsein. Die Aufgabe verschiebt

sich daher auch von der aufklärerischen Kritik der Religion zur *praktischen Kritik* der sozialen und politischen Verhältnisse, die religiöses Bewußtsein hervorbringen oder aufrechterhalten. Die Religion wird weiter als «moralische Sanktion», «feierliche Ergänzung», «allgemeiner Trost – und Rechtfertigungsgrund» dieser Welt bezeichnet.¹⁵ Das heißt, sie gehört als wesentlicher Bestandteil zu dieser schlechten (verkehrten) Wirklichkeit hinzu, nicht nur als das ihr zugehörige (verkehrte) Bewußtsein. Sie ist nötig, um die Menschen über diese schlechte Welt hinwegzutrusten, um sie (eben dadurch) erträglich zu machen und zu rechtfertigen. Ohne Religion vermöchte diese Welt sich nicht aufrecht zu erhalten, aus diesem Grunde entsteht sie auch (spontan) immer wieder aus den unmenschlichen Lebensbedingungen.

Die Religion ist aber an diesem schlechten Ganzen immerhin noch der bessere Teil, denn «das religiöse Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elends und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der *Seufzer der bedrängten Kreatur*, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes».¹⁶ Solche rhetorisch klangvollen Formeln gilt es genau zu lesen, wenn man Marx richtig verstehen will. Die (übrigens gar nicht originelle) Bezeichnung der Religion als Opium ist das einzige Bild, das ins allgemeine Bewußtsein eingedrungen ist, aber bei weitem nicht das aufschlußreichste. Religion wird bezeichnet als *Ausdruck* des weltlichen Elends, als «Seufzer der bedrängten Kreatur». Diese Formel ist uns schon bei Feuerbach begegnet, der Sebastian Franck von Wörd zitierte: «Gott ist ein unaussprechlicher Seufzer im Grund der Seelen gelegen». Aber die Religion ist zugleich auch ein *Protest* gegen dieses Elend. Ein Protest, der freilich – nach marxistischer Auffassung – ohnmächtig und wirkungslos bleibt, weil er den Blick vom Diesseits abwenden und Hoffnung vom Jenseits erwarten läßt. Erst nachdem die religiöse Äußerung als Anteil erweckender Seufzer und als Sympathie hervorrufender Protest geschildert wurde, wird sie drittens als «Opium», als Betäubungs- und Beruhigungsmittel kritisiert. Ihre betäubende Wirkung aber wird darin erblickt, daß sie durch Hinweise auf transzendentes Glück irdisches Unglück hinzunehmen lehre. Nichts anderes ist gemeint, wenn Marx sie auch als den «Geist geistloser Zustände» apostrophiert. Sie erscheint also um so spiritueller und ästhetischer, je geistloser die materielle Welt sich erweist, je mehr

sie den menschlichen Geist in ein Jenseits hinausgedrängt hat. Die Religion vermag daher allenfalls im Geiste, im Bewußtsein und imaginär zu befriedigen, nicht auf allseitige und reale Weise. Sie stellt eine Arznei dar, die nicht dazu beiträgt, die Krankheit zu heilen, an welcher die Gesellschaft und mit ihr der Mensch (beide bilden eine Einheit!) leidet, sondern nur den Schmerz zu lindern vermag. Es erscheint Marx daher sinnlos (und sogar unmenschlich), den Menschen nur dieses schmerzlindernde Mittel zu nehmen, ganz abgesehen davon, daß dies – solange die Krankheit andauert – immer vergeblich sein würde, sondern es kommt darauf an, die Krankheit selbst zu heilen und damit das Opiat überflüssig zu machen: «Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die *Forderung seines wirklichen Glücks*. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertals, dessen Heiligenschein die Religion ist... Es ist zunächst die Aufgabe der Philosophie, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die *Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung* entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihrer unheiligen Gestalt zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die *Kritik der Erde*, die Kritik der Religion in die *Kritik des Rechts*, die Kritik der Theologie in die *Kritik der Politik*».¹⁷

Genau so wie es oben geheißen hatte «dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion», wird auch in dem zuletzt zitierten Satz nur von einer Kritik des Rechts und der *Politik* gesprochen. Bei dieser Gestalt der Kritik bleibt aber Marx bekanntlich nicht stehen. Vielmehr versucht er alle Formen menschlicher Selbstentfremdung auf ihre Wurzel zurückzuführen, die er in der entfremdeten Arbeit, den entfremdeten sozialen Beziehungen in der warenproduzierenden Gesellschaft findet. Recht und Staat erscheinen dann gegenüber der entfremdeten und entfremdenden Gesellschaft gleichfalls nur als abgeleitete Phänomene, als «Überbauten». Zur Zeit der Abfassung der «Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung» (1843) war die «Kritik der Nationalökonomie» – die erstmals in den Pariser Manuskripten (1844) in Angriff genommen wurde – noch nicht deutlich ins Blickfeld von Marx getreten. Allerdings war Marx schon bewußt, daß die *politische* Emanzipation durch die bürgerliche Revolution noch nicht jene «menschliche Befreiung» gebracht hatte und brin-

gen konnte, die sie auf ihre Fahne geschrieben hatte und für die Marx eintrat. Auch setzt er – unter Anknüpfung an Heßsche Formulierungen und vielleicht auch an Äußerungen August Graf von Cieszkowskis – seine Hoffnung bereits auf eine proletarische Revolution und eine Kombination deutschen und französischen Geistes (deutscher Philosophie und französischen Sozialismus), wie sie auch Feuerbach ins Auge gefaßt hatte.

Endlich geht es Marx in seinen Frühschriften um eine alle bisherige Philosophie wahrhaft «aufhebende» Verbindung des Selbstbewußtseins mit der historischen Praxis. In der ersten Feuerbachthese (1845) wird gegen allen bisherigen Materialismus (einschließlich Feuerbachs) der Vorwurf erhoben, er habe «die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des *Objekts* oder der *Anschauung* gefaßt». ¹⁸ Im Unterschied dazu will er in seiner Konzeption die «*sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*», die subjektive und tätige Seite der Realität zur Geltung bringen. Als Praxis im eminenten Sinne erscheint dabei die «*revolutionäre*», die «*praktisch-kritische Tätigkeit*». In der revolutionären Aktion des zum politischen Selbstbewußtsein erweckten und erwachten Proletariats soll die *historische Substanz*, die auch Hegel nur im Nachhinein begreifend verinnerlichen konnte, zugleich sich selbst erfassen und mit einem angemessenen Bewußtsein bewegen. Hier hoffte Marx auf jene Realität nicht nur zu stoßen, sondern in sie einzudringen, die bislang von den Philosophen nur immer anders interpretiert worden war: «Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt darauf an, sie zu verändern» (11. Feuerbachthese). ¹⁹ An die Stelle der Feuerbachschen Synthese von Denken und Anschauung tritt die von Selbstbewußtsein und revolutionärer Aktion.

«Daß die weltliche Grundlage (der Religion) sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und dem Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden» (4. Feuerbachthese). ²⁰

Von diesen beiden Aufgaben hat Marx die zweite schon 1844 klar gesehen: die radikale, menschliche Emanzipation konnte nur eine Klasse «mit radikalen Ketten», das Industrieproletariat sein, durch dessen Aktion zugleich *alle Menschen* befreit werden würden, weil es sich als Klasse nur dadurch befreien kann, daß es jeder Art von «Herrschaft des

Menschen über den Menschen» und «Ausbeutung des Menschen durch den Menschen» ein Ende bereitet. Mit der Aufhebung dieser unmenschlichen sozialen Beziehungen aber würde auch das Elend verschwinden, dessen notwendiger Ausdruck und ohnmächtiger Protest die Religion gewesen war.

Den «Selbstwiderspruch der weltlichen Grundlage» der Religion, nämlich die antagonistische Struktur der Gesellschaft und den widerspruchsvollen Charakter der bürgerlichen politischen Ökonomie hat Marx noch in seinen Hauptwerken «Das Kapital» und den «Theorien über den Mehrwert» untersucht. Die Religionskritik der Frühschriften wird also zumindest indirekt in den Arbeiten «Zur Kritik der politischen Ökonomie» fortgesetzt.

Im ersten Kapitel des «Kapital» (1867) ist der berühmte Abschnitt über den «Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis» enthalten, in dem direkt auf das Problem der religiösen Entfremdung Bezug genommen wird. In der warenproduzierenden Gesellschaft scheinen die Beziehungen der Individuen von Dingen, den Waren und deren Bewegungsgesetzen (auf dem Markt) abzuhängen. Eine geheimnisvolle Macht verwandelt die Erzeugnisse menschlicher Arbeit, die bestimmte ihren Gebrauch ermöglichende Eigenschaften haben, in «Waren», verleiht ihnen «Wert» und macht sie austauschbar gegen gleichwertige andere Waren. Dieses Geheimnis sucht Marx in dem genannten Abschnitt zu enthüllen. «Das Geheimnisvolle der Warenform, erklärt er, besteht darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit *als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst*, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies quid pro quo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge... Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welche hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. Um... eine Analogie zu finden, müssen wir in die *Nebelregion der religiösen Welt* flüchten. Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, unter einander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den *Fetisch-*

mus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist.»²¹ Der Fetischcharakter der Waren und die Verselbständigung der Warenwelt gegenüber den sie arbeitsteilig produzierenden Individuen stellt aber nach Marx nicht nur ein *Analogon* zur religiösen Entfremdung dar, sondern bildet auch die Grundlage für deren Fortdauer. Solange die sozialen Beziehungen der Menschen ihnen als Beziehungen von fremden Sachen (Waren) erscheinen, ihre eigene Gesellschaft also ihnen als ein Komplex gegenständlicher Relationen mit unbeeinflussbaren Eigenesetzen gegenübersteht, werden sie nicht aufhören, jenseits dieser Gesellschaft ein transzendentes göttliches Wesen zu fingieren, genau so wie sie zur Zählung und Regulierung dieser Gesellschaft einer politischen Macht (des Staates) bedürfen.

Wenn aber die spezifische Undurchsichtigkeit der warenproduzierenden Gesellschaft Ursache der religiösen Entfremdung des zeitgenössischen Menschen ist, dann muß die Frage auftauchen, wieso schon auf viel früheren Stufen sozialer Entwicklung religiöses Bewußtsein entstand. Damals waren die Sozialkörper einfacher, durchsichtiger, verständlicher, woran lag es dann, wenn die Menschen dennoch nicht zum Bewußtsein ihrer selbst und der sozialen Vermitteltheit ihrer Individualität gelangten? «Jene alten gesellschaftlichen Produktionsorganismen sind außerordentlich viel einfacher und durchsichtiger als der bürgerliche, aber sie beruhen entweder auf der *Unreife des individuellen Menschen*, der sich von der Nabelschnur des natürlichen Gattungszusammenhangs mit anderen noch nicht losgerissen hat, oder auf *unmittelbaren Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen*. Sie sind bedingt durch eine niedrige Entwicklungsstufe der Produktivkräfte der Arbeit und entsprechend *befangene Verhältnisse* der Menschen innerhalb ihres materiellen Lebensprozesses, *daber zueinander und zur Natur*. Diese wirkliche Befangenheit spiegelt sich ideell wider in den *alten Natur- und Volksreligionen...*»²² Hier beruht also das religiöse Bewußtsein darauf, daß entweder die Individuen noch ganz mit der naturwüchsigen Gemeinschaft eins sind, noch kein Individualbewußtsein entwickelt haben, oder in unmittelbaren Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen (Sklaverei, Leibeigenschaft) leben; beide Phänomene aber sind letztlich bedingt durch den niedrigen Stand der Entwicklung menschlicher Arbeitsfertigkeiten (Werkzeuge, Maschinen usw.). In der modernen bürgerlichen Gesellschaft

hat sich aber das selbstbewußte Individuum vollständig von den natürlichen Gemeinschaften losgelöst, bezieht sich *bewußt* auf sie zurück, und die unmittelbaren Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnisse sind durch die Herstellung allgemeiner Rechtsgleichheit (Vertragsfreiheit) aufgehoben.

Nunmehr sind die alten Natur- und Volksreligionen unmöglich geworden, und an ihre Stelle tritt das Christentum: «Für eine Gesellschaft von Warenproduzenten, deren allgemein gesellschaftliches Produktionsverhältnis darin besteht, sich zu ihren Produkten als *Waren*, als als *Werten* zu verhalten, und in dieser sachlichen Form ihre Privatarbeiten aufeinander zu beziehen als gleiche *menschliche Arbeit*, ist das *Christentum*, mit seinem Kultus des abstrakten Menschen, *namentlich in seiner bürgerlichen Entwicklung* dem Protestantismus, Deismus usw. die entsprechende Religionsform».²³ Der Individualismus protestantischer Frömmigkeit erscheint hier als «Entsprechung» zur individuellen Produktionsweise und zur Isolierung der allein durch den Markt verbundenen Produzenten. Zur unsichtbar werdenden Kirche gehört die unsichtbar werdende Gesellschaft, die gleichsam nur hinterücks über den Markt die Einzelnen leitet und lenkt. Adam Smith' «invisible hand» wird von der häufig anonym gebrauchten «Vorsehung» angekündigt wie sie in neuzeitlicher Theologie apostrophiert wird. Karl Marx ist also schon lange vor Max Weber auf gewisse Zusammenhänge zwischen Protestantismus und «Geist des Kapitalismus» aufmerksam geworden, auch hat er keineswegs, wie man vielleicht annehmen könnte, einen monokausalen Zusammenhang zwischen Kapitalismus und Protestantismus behauptet, sondern lediglich «Protestantismus, Deismus usw.» als die der kapitalistischen Warengesellschaft «entsprechende» Religionsform charakterisiert.

Die Überwindung der Religion wird im «Kapital» von einer solchen Verwandlung der Produktionsweise erwartet, die die Beziehungen der Menschen zugleich «durchsichtig» und «vernünftig» (worunter freie, allein durch die technischen Aufgaben und die individuelle Einsicht vermittelte Beziehungen zu verstehen sein dürften) werden läßt. «Der *religiöse Widerschein* der wirklichen Welt kann ... nur verschwinden, sobald die *Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens* den Menschen tagtäglich *durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur* darstellen. Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d. h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihre mystischen

Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht.»²⁴

An die Stelle eines gewissen Mystizismus der revolutionären (und zugleich «selbstbewußten») Aktion tritt hier die Skizze einer Gesellschaftsordnung, in der die Beziehungen der Menschen zueinander und zur Natur deutlich erkennbar und zugleich als vernünftig akzeptierbar geworden sind. In einer so beschaffenen Gesellschaft, die Marx nur dadurch für erreichbar hält, daß die freiwillig assoziierten Individuen die Kontrolle über Produktion und Verteilung übernehmen, würde der «religiöse Widerschein der wirklichen Welt... *verschwinden*». Die Aufgabe lautet also keineswegs: Bekämpfung der Religion, sondern jetzt noch eindeutiger als früher: Herbeiführung einer Gesellschaft, die religiöses Bewußtsein absterben läßt. Schmerz und Elend, aus denen schon Feuerbach Religion hervorgehen ließ, sind jetzt als das Leiden unter unfreiwilligen und unvernünftigen, unverständlich-fremden Lebensbedingungen (Sozialordnungen) präzisiert. Der Akzent hat sich vom emotionalen Leiden zum intellektuellen verschoben, ohne daß die empfundenen Schmerzen deshalb vergessen sein müßten. Die Formel, in der Marx die freie künftige Gesellschaft andeutet, ist nüchterner als in den Exzerptheften der vierziger Jahre, aber dennoch scheint mir legitim zu sein, an sie zu erinnern, weil in ihr am eindringlichsten belegt werden kann, daß die «religiöse Verklärung» überflüssig gemacht werden soll durch Stiftung einer «humanen Gemeinschaft», deren verklärtes Bild als treibendes Motiv hinter der wissenschaftlichen wie der politischen Anstrengung von Karl Marx stand: «Gesetzt wir hätten *als Menschen* (nicht als warenproduzierende Teilwesen, TF) produziert: jeder von uns hätte in seiner Produktion sich selbst und den andren doppelt bejaht. Ich hätte 1. in meiner Produktion meine Individualität, ihre Eigentümlichkeit vergegenständlicht... 2. In deinem Genuß oder deinem Gebrauch meines Produkts hätte ich unmittelbar den Genuß, sowohl des Bewußtseins, in meiner Arbeit ein menschliches Bedürfnis befriedigt, als das menschliche Wesen vergegenständlicht zu ... haben. 3. für dich der *Mittler* zwischen dir und der Gattung gewesen zu sein, also von dir als ein notwendiger Teil deiner selbst als eine Ergänzung deines eigenen Wesens und als ein notwendiger Teil deiner selbst gewußt und empfunden zu werden, also sowohl *in deinem Denken wie in deiner Liebe* mich bestätigt zu wissen... Unsere

Produktionen wären ebensoviele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegenleuchtete.»²⁵

Wenn die Menschheit nach der Überzeugung von Karl Marx schon je als «Schöpferin ihrer selbst» zu deuten war, so wird diese Tatsache in der vollendet menschlichen Gesellschaft den Gliedern dieses in Liebe aufeinander bezogenen Ganzen erstmals voll bewußt und sichtbar. Die Einzelnen bedürfteten keines besonderen «Mittlers» mehr, um sich mit der Gattung (oder der ins Jenseits projizierten Entsprechung der Gattung, Gott) zu verbinden, sie sind alle einander zugleich Zweck und Ver-Mittler (nicht «Mittel», das man zu eigensüchtigen Zwecken gebraucht). Die humane Gesellschaft sozialer Menschen ist an die Stelle Gottes und göttlicher Vollkommenheit getreten.

V. VON FRIEDRICH ENGELS ZU W.I. LENIN,
DIE VERWANDLUNG DES MARXISMUS IN EINE
«WISSENSCHAFTLICHE WELTANSCHAUUNG»

Bei Friedrich Engels finden sich neben den von Marx entwickelten Thesen zur Religionskritik zunehmend Argumente, die der zeitgenössischen positivistischen und materialistischen Philosophie entnommen sind. Die «Ergänzung» entspricht aber der zunehmenden Verlagerung des Schweregewichts der Aktivität der Arbeiterbewegung: von der Kritik der politischen Ökonomie und der Hoffnung auf die umwälzende revolutionäre Aktion zur proletarischen Weltanschauung und der Stärkung und Erhaltung der Organisation (Partei). Mit der Konsolidierung einer Millionen von Mitgliedern zählenden proletarischen sozialistischen Partei und dem Ausbleiben der Revolution entstand mehr und mehr das Bedürfnis, die organisatorische Einheit weltanschaulich zu unterbauen und zu festigen. Je länger die Revolution ausblieb, um so wichtiger schien es den Parteiführern, durch eine *eigene Weltanschauung* die Abgrenzung gegenüber dem bürgerlichen Milieu markieren zu können. Diese Weltanschauung wird der «dialektische Materialismus», in dem Elemente Hegelscher Dialektik mit der materialistischen Evolutionslehre Häckels und anderer kombiniert sind. Daß *inhaltlich* diese Weltanschauung von der «bürgerlichen» der gleichen Zeit sich gar nicht so sehr unterscheidet, wird von Engels und seinen «Erben» Kautsky und Lenin kaum gesehen. Der soziale Gegensatz Bürgertum-Proletariat wird auf den weltanschaulichen Gegensatz von Idealismus und Materialismus übertragen. Das konservativ gewordene Bürgertum gilt als

idealistisch und als (wenigstens äußerlich) religiös. Durch die Annahme des irreligiösen dialektischen Materialismus kann daher auch ein Einzelner aus anderen Gesellschaftsschichten seine Zugehörigkeit zur marxistischen Arbeiterbewegung dokumentieren. In früheren historischen Phasen war freilich – wie Engels erkennt – auch das Bürgertum materialistisch-atheistisch oder zumindest deistisch (was nach Engels einer verschämten und vorsichtigen Form des Atheismus gleichkommt). Die revolutionäre marxistische Arbeiterbewegung erweise sich also auch hier als «Erbin» der «progressiven Züge» des früheren Bürgertums. Der Akzent verlagert sich von Kritik und revolutionärer Praxis zur Weltanschauung und Organisation.

In den Vorarbeiten zum Anti-Dühring (1878) hat Engels u. a. notiert: «Schon die *richtige Widerspiegelung der Natur* äußerst schwer, Produkt einer langen Erfahrungsgeschichte. Die Naturkräfte dem ursprünglichen Menschen etwas Fremdes, Geheimnisvolles, Überlegenes. Auf einer gewissen Stufe, die *alle* Kulturvölker durchmachen, assimiliert er sie sich durch *Personifikation*. Dieser Personifikationstrieb schuf eben überall Götter, und der consensus gentium des Beweises vom Dasein Gottes beweist eben nur die Allgemeinheit dieses Personifikationstriebes als *notwendige Durchgangsstufe*, also auch der Religion. Erst die wirkliche Erkenntnis der Naturkräfte vertreibt die Götter oder den Gott aus einer Position nach der andern.»²⁶ Diese Auffassung stimmt ziemlich genau mit der *Auguste Comtes* und dessen Drei-Stadien-Gesetz überein. Religiöses Bewußtsein wird als eine primitive Weise der Erkenntnis interpretiert, die durch den Fortschritt der Naturwissenschaft zunächst monotheistisch, dann metaphysisch und schließlich ganz aufgelöst wird. In der Einleitung zum Anti-Dühring hatte Engels ganz ähnlich wie Comte die Überflüssigkeit einer «über den andern Wissenschaften stehenden Philosophie» begründet: «Sobald an jede einzelne Wissenschaft die Forderung herantritt, über ihre Stellung im Gesamtzusammenhang der Dinge und der Kenntnis von den Dingen sich klarzuwerden, ist jede *besondere* Wissenschaft vom Gesamtzusammenhang *überflüssig*. Was von der ganzen bisherigen Philosophie dann noch selbständig bestehen bleibt, ist die Lehre vom Denken und seinen Gesetzen – die formelle Logik und die Dialektik. *Alles andere geht auf in die positive Wissenschaft von Natur und Geschichte.*»²⁷

In der Religionskritik des Engelsschen und des späteren Marxismus verschränkt sich eine positiv-

stische Haltung mit einer weltanschaulichen Polemik. Während vom Standpunkt positivistischer Wissenschaftsgläubigkeit Religion durch Entfaltung der positiven Wissenschaften unnötig wird, erscheint sie der Position des *Materialisten* als feindliche Weltanschauung. In der Behauptung, beim «Diamat» handle es sich um eine «wissenschaftliche Weltanschauung», sind diese beiden – ihrem Wesen nach unvereinbaren – Behauptungen miteinander kombiniert. Schon Engels hat dabei die Religion als ein Form des «Idealismus» oder des Dualismus verstanden, gegen die der materialistische Monismus gestellt wird. Durch den Fortschritt der Wissenschaften glaubt Engels auch jene «Einheit des Menschen mit der Natur» wieder gewinnen zu können, die in Religion und Philosophie verlorengegangen war: «Namentlich seit den gewaltigen Fortschritten der Naturwissenschaft in diesem (dem 19. IF) Jahrhundert werden wir mehr und mehr in den Stand gesetzt, auch die entfernteren natürlichen Nachwirkungen wenigstens unserer gewöhnlichen Produktionshandlungen kennen und damit beherrschen zu lernen. Je mehr dies aber geschieht, desto mehr werden sich die Menschen *wieder als Eins mit der Natur nicht nur fühlen, sondern auch wissen*, und je unmöglicher wird jene widersinnige und widernatürliche Vorstellung von einem Gegenstand zwischen Geist und Materie, Mensch und Natur, Seele und Leib, wie sie seit dem Verfall des klassischen Altertums in Europa aufgekomen und im Christentum ihre höchste Ausbildung erfahren hat.»²⁸ Während Marx durch eine veränderte Produktionsweise die Einheit der Glieder der Gesellschaft und ihre Beziehung zur Natur so verändern wollte, daß sie einander und die Natur als freundliche Ergänzung und Bedingung der Entfaltung ihres Lebens erfahren, setzt Friedrich Engels – vor allem in seinen späteren Arbeiten – auf den Fortschritt der Naturerkenntnis und der technischen Natur-beherrschung. Was in der Marxschen Reflexion nur ein – untergeordnetes, wenngleich notwendiges *Moment* war, rückt bei Engels in den Mittelpunkt des Interesses. Der spätere sowjetische Marxismus hat diese Verlagerung noch stärker betont. Fortschritt wird mit dem naturwissenschaftlich-technischen identisch und der Vorzug der «sozialistischen Gesellschaftsordnung» schließlich vor allem darin erblickt, daß sie die optimalen Bedingungen für die Entwicklung der Produktivkräfte gewährleistet (Stalin). Dem entspricht es ganz genau, wenn jetzt Religion und Kirche vor allem als Hindernis voller Entfaltung wissenschaft-

licher Forschung bekämpft werden und die alte Gottlosenbewegung in einer «Gesellschaft für die Verbreitung wissenschaftlicher Kenntnisse» weiterleben. In einem Buch des SED-Ideologen Olaf Klohr heißt es ganz konsequent in diesem Sinne: «Die Auseinandersetzung zwischen Naturwissenschaft und Religion, zwischen wissenschaftlichem und biblischem Weltbild liegt im geschichtlichen Verlauf der Ereignisse eingeschlossen und kann im Interesse der Entwicklung des Sozialismus nicht umgangen werden, denn es gibt keine friedliche Koexistenz der gegensätzlichen Ideologien.»²⁹

Die hinter dieser neuen Frontstellung liegenden Mißverständnisse betreffen sowohl das Wesen der Religion als auch das der Wissenschaft. Sie lassen sich zum Teil aus dem bis zum heutigen Tage ungeklärten Verhältnis zwischen dem Hegelschen, dem Marxschen, dem Engelschen und dem modernen (positivistischen) Wissenschaftsbegriff zurückführen. Es kann kaum geleugnet werden, daß zumindest im Marxschen und teilweise auch im Engelschen Wissenschaftsbegriff (bewußt oder unbewußt) ein Stück jenes umfassenden und absoluten Wissenschaftsbegriffs von Hegel fortlebt. Bei Marx wird das «absolute Wissen» abgelöst durch das historisch-bedingte Absolute einer in der proletarisch-revolutionären Aktion zum Selbstbewußtsein kommenden Geschichte. Bei Engels taucht umrißhaft eine tendenziell absolute und allumfassende dialektisch-materialistische Weltanschauung auf, die ähnlich wie im Hegelschen System als Selbstbewußtsein der Welt (statt des in der materiellen Welt nur «entäußerten» Hegelschen Geistes) im Menschen verstanden werden könnte. Mit dieser Art von Wissenschaft ist aber die experimentell oder durch Beobachtung verifizierbare Einsicht in kausale Zusammenhänge der Erscheinungen von Natur und Gesellschaft, wie sie von der modernen Wissenschaft vermittelt wird, nicht identisch. Während die ältere, philosophische Art von «Wissenschaft» zugleich den Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit und den Sinn menschlicher Existenz zu erhellen versucht, vermag «Wissenschaft» im modernen, positivistischen Sinn lediglich durch Nachweis kausaler oder funktionaler Zusammenhänge die menschliche Macht über die Natur (und die gesellschaftlichen Prozesse) zu stärken. Moderne Wissenschaft kann daher auch gar nicht mehr in Konflikt mit der Religion geraten, wenn sie im Umkreis ihrer selbstgewählten Beschränkung auf die Erforschung verifizierbarer Beziehungen einzelner (isolierter) Phänomene verbleibt.

Bei W.I. Lenin bekommt die marxistische Religionskritik einen scharf polemischen Ton, der kaum anders als individual-psychologisch erklärt werden kann: «Die Religion ist *Opium für das Volk*. Die Religion ist eine Art geistigen Fusels, in dem die Sklaven des Kapitals ihr Menschenantlitz, ihren Anspruch auf ein auch nur halbwegs menschenwürdiges Dasein ersäufen.»³⁰ Bezeichnend ist an diesem Zitat die kleine, folgenreiche Änderung an der Marxschen Formel: «die Religion ist das *Opium des Volkes*». Bei Marx handelte 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: «Der Marxismus betrachtet alle heutigen Religionen und Kirchen, alle und jegliche religiöse Organisationen *stets* als Organe der bürgerlichen Reaktion, die dem *Schutz der Ausbeutung* und der Umnebelung der Arbeiterklasse dienen.»³¹ Trotz dieser politisch-instrumentalen Auffassung von der Funktion der Religion betont allerdings der Taktiker Lenin immer wieder, daß «die atheistische Propaganda der Sozialdemokratie untergeordnet sein muß ihrer *Hauptaufgabe*: der Entfaltung des Klassenkampfes der ausgebeuteten Massen gegen die Ausbeuter.»³² Dementsprechend müssen Parteiführer Rücksicht auf «religiöse Vorurteile» von Arbeitern nehmen, wenn diese dadurch besser für eine gemeinsame Aktion (einen Streik z. B.) gewonnen werden können. In diesem taktischen Ratschlag ist noch ein Stück jener älteren Marxschen Konzeption enthalten, derzufolge die Religion «abstirbt», wenn durch die gemeinsamen Anstrengungen des revolutionären Proletariats der Industrienationen eine sozialistische und endlich auch eine kommunistische Gesellschaftsordnung gestiftet worden ist.

Den Höhepunkt erreicht die Leninsche Polemik in seinen Briefen an *Maxim Gorki*, der sich zu einer freireligiösen Gruppe bekannte, die sich selbst als «Gottbildner» bezeichnete. «Gerade weil jede religiöse Idee, jede Idee von jedem Herrgott, selbst jedes Kokettieren mit einem Herrgott eine unsagbare Abscheulichkeit ist, die von der demokratischen Bourgeoisie mit besonderer Duldsamkeit (oft

sogar wohlwollend) aufgenommen wird – gerade deshalb ist sie die gefährlichste Abscheulichkeit, die widerlichste Seuche. Millionen von Sünden, Gemeinheiten, Gewalttaten und Verseuchungen physischer Art werden von der großen Menge viel leichter erkannt und sind daher viel weniger gefährlich als die raffinierte, vergeistigte, in die prächtigsten ‚ideologischen‘ Gewänder gekleidete Idee von einem lieben Gott» (Brief an Maxim Gorki v. Nov. 1913).³³

Soweit dieser leidenschaftliche und blinde Haß auf jede Art von Religion nicht individualpsychologisch erklärt werden kann, könnte man ihn – gerade im vorliegenden Fall – auf die Wut darüber zurückführen, daß die Religion nicht immer und überall mit dem vergrößerten und verzerrten Klischee übereinstimmt, das sich die bürgerliche Religionskritik des 18. Jahrhunderts von ihr gemacht hatte und das Lenin als taktisch nützlich für die russischen, rückständigen Verhältnisse zu übernehmen empfahl. Daher der scharfe Ton in den Briefen an den ganz und gar unorthodoxen Maxim Gorki, dessen schriftstellerische Arbeiten Lenin zugleich bewunderte und schätzte.

VI. FOLGERUNGEN

Aus der geschilderten Entwicklung der marxistischen Religionskritik kann man, wie mir scheint, zwei Folgerungen ziehen: 1. Gegen die *Marxsche* These, daß Religion immer hervorgehe aus sozialen Verhältnissen, in denen der Mensch ein elendes und geknechtetes Wesen ist und die für die Individuen «undurchsichtig» unverständlich bleiben, kann die christliche Antwort lauten: wohlan denn, wir lassen es auf eine «Wette» im Pascalschen Sinne ankommen. Wir *wissen*, daß die Religion etwas anderes ist als eine Folge menschlichen Elends und unzulänglicher Durchsichtigkeit sozialer Beziehungen; wenn ihr aber überzeugt seid, daß es sich anders verhält, dann *beweist*, daß die Religion von

allein abstirbt, wenn man optimale (oder «ideale») soziale Verhältnisse schafft, in denen alle Menschen glücklich werden können. Ihr dürft aber in diesem Falle nicht die Überzeugungskraft dieses empirischen Nachweises dadurch beeinträchtigen, daß ihr *direkt* mit allen möglichen Arten sozialen und politischen Zwangs gegen die Gläubigen und ihre Kirche vorgeht. Die Kirche wird sich Anstrengungen um die Stiftung wahrhaft gerechter und freier Verhältnisse nicht widersetzen, im Gegenteil. Sie wird aber auch dort sich der politischen Äußerung enthalten, wo sie glaubt, daß ein Staat auf einem falschen Weg sich befindet, solange wenigstens glaubhaft bleibt, daß die betreffende Regierung in bester Absicht handelt. Sie darf aber ihrerseits erwarten, daß ihre eigene politische Zurückhaltung durch gleiche Zurückhaltung von der anderen Seite honoriert wird.

2. Gegenüber der *späteren marxistischen Religionskritik* aber kann die zeitgenössische Theologie und Wissenschaftstheorie überzeugende Argumente ins Feld führen. Sie kann zeigen, wie christlicher Glaube keineswegs an ein mittelalterliches Weltbild gebunden ist, daß heutige Theologie der wissenschaftlichen Forschung keine Schranken mehr setzt, sondern lediglich im Interesse des Menschen und seiner Personwürde Bedenken gegen eine skrupellose Anwendung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse anmeldet. Gleichzeitig wird man auf das Wissenschaftsverständnis so gut wie aller bedeutenden zeitgenössischen Wissenschaftler hinweisen, die genau wissen, wie wenig die Wissenschaft Fragen nach dem Sinn menschlichen Daseins, dem Wert des Lebens und nach unseren sittlichen Aufgaben zu beantworten vermag.

In beiden Fällen scheint mir, haben eine welt-offene und moderne christliche Theologie und ein christlicher Glaube nichts zu befürchten. Mit der Überwindung unangebrachter Furcht aber wird ein entkrampftes, selbstsicheres und zugleich humanes Verhältnis zu Kommunisten möglich.

¹ Philosophie der Weltgeschichte I, Ed. J. Hoffmeister, Hamburg 1955, 125. Hervorhebungen von mir.

² *Ibid.*, 130.

³ Sämtliche Werke X (Jubiläumsausgabe), ed. Glockner, 459.

⁴ Jenenser Realphilosophie, ed. Hoffmeister, 259.

⁵ Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie (1842), (Sämtliche Werke II, ed. Bolin u. Jodl, Stuttgart 1903–1911, 232).

⁶ Sämtliche Werke VI, 15.

⁷ *Ibid.*, 17.

⁸ Sämtliche Werke II, 224.

⁹ Sämtliche Werke VI, 239.

¹⁰ *Ibid.*, 236.

¹¹ *Ibid.*, 146.

¹² *Ibid.*, 162.

¹³ Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. MEGA, Erste Abteilung, Bd. I, 1, 607f.

- 14 Ibid.
 15 Ibid.
 16 Ibid.
 17 Ibid.
 18 Marx-Engels Werke III, Berlin 1956 ff., 5.
 19 Ibid., 7.
 20 Ibid., 6.
 21 Das Kapital I, Berlin 1947, 77f.
 22 Ibid., 85.
 23 Ibid., 84f.
 24 Ibid., 85.
 25 MEGA, I. Abteilung, Bd. III, 546f.
 26 Marx-Engels Werke XX, 582.
 27 Ibid., 24.
 28 Ibid., 24.
 28 Ibid., 453.
 29 Naturwissenschaft und Religion, Berlin 1958, 6.
 30 Lenin, Werke X, Berlin 1963 ff., 71.
 31 Lenin, Werke XV, 405.
 32 Ibid., 408.
 33 Lenin, Werke XXXV, 99.

Geboren 1922 in Marbach, studierte in Tübingen und an der Pariser Sorbonne, 1950 promovierte er in Tübingen mit der Arbeit: Hegels Lehre vom Menschen, 1959 habilitierte er dort mit der These: Rousseaus politische Philosophie. Er lehrt als Professor für Politische Wissenschaft an der Universität Frankfurt am Main. Seine Werke: Von Marx zur Sowjetideologie, ¹¹1964, und Der Marxismus, seine Geschichte in Dokumenten I-II, 1962-1965. An folgenden Zeitschriften arbeitet er mit: Politische Vierteljahreshefte, Marxismusstudien, Philosophische Rundschau. Zudem ist er Mitarbeiter an einer demnächst erscheinenden Studie über die Theorie der internationalen Politik sowie an einer im Entstehen begriffenen vierbändigen Geschichte politischer Theorien.