

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 20 (1973)

**Heft:** 1-2

**Artikel:** Die Religionskritik des frühem Marx und der christliche Glaube

**Autor:** Brechtken, Josef

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-760513>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 10.04.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

JOSEF BRECHTKEN

# Die Religionskritik des frühen Marx und der christliche Glaube

## *Einleitung*

«Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendigt, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik», schreibt Karl Marx gleich zum Eingang seiner bereits 1843 verfaßten Schrift «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung»<sup>1</sup>. Dies ist eine Feststellung, die sich nicht nur auf die Religionskritik Feuerbachs aufstützt, sondern zugleich die eigene Weiterführung und Vollendung von dessen materialistischer Destruktion des Hegelschen Idealismus und der christlichen Religion vorwegnimmt, wie sie dann im unmittelbar folgenden entwickelt wird. Zweifellos stellen die Einsichten dieser Schrift «eine wichtige Etappe im Prozeß seines Übergangs vom Idealismus zum Materialismus» dar, wie die Herausgeber der Marx-Engels-Werke behaupten<sup>2</sup>, gleichwohl zeigt sich gerade dabei, daß mit dem materialistischen Zurechtrücken der Verhältnisse nicht nur die Ungereimtheiten einer überspannten Metaphysik beseitigt werden, sondern sogleich wieder neue Fragen aufkommen. So beruft sich Marx in dieser Schrift z. B. auf eine Philosophie, seine eigene «Philosophie» als Kritik und Analyse der bestehenden Verhältnisse, die keine sachgemäße Einordnung in das vorgegebene Schema des historischen Materialismus finden kann, außer daß sie «im Dienste der Geschichte steht»<sup>3</sup>.

Dies gibt Anlaß zu der Frage, ob das nicht auch für die Religion gilt, und das heißt: ob nicht die Marx'sche Religionskritik in diesem

<sup>1</sup> MARX-ENGELS-Werke. Berlin 1956 ff. (abgekürzt: MEW). Bd. 1, 378.

<sup>2</sup> MEW 1, xxvii, Vorwort.

<sup>3</sup> MEW 1, 379.

Zusammenhang auf einem Vorurteil beruht, das Religion nur als Teil einer überholten Metaphysik gelten läßt, nicht aber als Sache des geschichtlich begründeten Glaubens, der vielleicht ebenfalls «im Dienste der Geschichte steht», jedoch nicht nur Ausfluß vergangener Produktionsverhältnisse ist. Wir werden das im einzelnen prüfen müssen.

### 1. Die Religionskritik des frühen Marx

Schon in dem 1842 verfaßten Zeitschriftartikel «Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach» hatte Marx seine Stellung zur Feuerbachschen Religionskritik zum Ausdruck gebracht. In dieser frühen Zeit stellt Feuerbach für ihn eine derart uneingeschränkte Autorität dar, daß er den «spekulativen Theologen und Philosophen» zur Erlangung von Wahrheit und Freiheit keinen anderen Weg «als durch den Feuerbach» zeigen konnte. Denn «der Feuerbach ist das Purgatorium der Gegenwart»<sup>4</sup>. Obwohl sich Marx später aufgrund seiner eigenen Einsichten in das wahre Wesen des Menschen von Feuerbach absetzen und über ihn hinausgehen mußte, so bleibt doch der Feuerbachsche Materialismus, seine Umkehrung der metaphysisch-idealistischen Weltansicht, so sehr die Grundlage seiner eigenen Kritik, daß er in der Schrift «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung» in voller Übereinstimmung mit Feuerbach als das «Fundament der irreligiösen Kritik» herausstellen kann: «Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat»<sup>5</sup>.

Es muß nicht eigens betont werden, daß an dieser Stelle mit «Religion» nicht etwa nur das religiöse *Verhalten* des Menschen, die *Beziehung* etwa zum sog. absoluten Grund seiner selbst gemeint ist, die ja in der Tat als menschliche Akte gesetzt sein können, also vom Menschen «gemacht» werden; «Religion» impliziert vielmehr das Ganze, auch die Inhalte und die für objektiv gehaltenen Voraussetzungen, kurz: die ganze Welt der Religion und der Metaphysik, einschließlich und gerade auch der «jenseitigen Welt» und Gott selbst. Marx übernimmt also mit der Feuerbachschen Kritik des Idealismus und der Religion nicht weniger als dessen Atheismus. In diesem Sinne heißt es später in der genannten Schrift: «Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch

<sup>4</sup> MEW 1, 27.

<sup>5</sup> MEW 1, 378.

das höchste Wesen für den Menschen sei ...»<sup>6</sup>. Soweit Marx als Feuerbachianer.

Ohne eigentlich irgend etwas Wesentliches bei seinem Lehrmeister in Frage zu stellen, nimmt Marx nun am Materialismus Feuerbachs eine entscheidende Korrektur vor, ausgehend von der alles bestimmenden Voraussetzung seiner Religionskritik: der Grundfrage nach dem Wesen des Menschen. Während Feuerbach vom Menschen «an sich» ausging, von seinem abstrakten Wesen, entdeckt Marx mit einem nüchternen Sinn für die Realität den eigentlichen Grund des ganzen Elends des Menschen in seiner sozial-politischen Lage. Er setzt sich damit von Feuerbach ab, indem er dessen Konzeption an der Wirklichkeit mißt und konkretisiert, und stellt fest: «Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät»<sup>7</sup>. Und dann die These Feuerbachs über das Verhältnis von Mensch und Religion entsprechend modifizierend, fügt Marx hinzu: «Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt sind»<sup>8</sup>.

Indem Marx damit die Entfremdung ihrer Metaphysik entkleidet und vom vorgegebenen abstrakten «Wesen» des Menschen zurückholt in die reale Geschichte und so den Glauben an ihre Unvermeidbarkeit und Notwendigkeit zerstört, begründet er gleichwohl oder besser gerade dadurch mitten im unleugbaren Elend vieler Menschen seiner Zeit, angesichts der schlimmsten Not breiter Schichten der Gesellschaft, zugleich ein neues Verhältnis zum Dasein, einen neuen Lebensoptimismus. Denn er kann das «wirkliche Glück»<sup>9</sup> anvisieren, weil er mit der neu gewonnenen Einsicht in die Voraussetzungen der Misere des Daseins sich nun nicht mehr – wie Feuerbach – auf das akademische Geschäft beschränken, die Gegebenheit der Religion als ein Unprodukt der unüberholbaren Unzulänglichkeit des menschlichen Daseins *erklären* muß; er kann wesentlich mehr, ja geradezu alles: er kann aufklären und bewußt machen, *und* zugleich kämpfen gegen eine alles Elend verursachende «Ordnung», verändern und eine neue Welt schaffen. Dem von Marx bestimmten Verhältnis von Religion und Sein des Menschen entsprechend, ist dann «der Kampf gegen die Religion ... mittelbar der Kampf gegen jene Welt,

<sup>6</sup> MEW 1, 385.

<sup>7</sup> MEW 1, 378.

<sup>8</sup> ebd.

<sup>9</sup> MEW 1, 379.

deren geistiges Aroma die Religion ist»<sup>10</sup>. Es geht dabei also gar nicht mehr um die Religion als solche, sie ist längst uninteressant für das Marx'sche Weltbild. Die Religion ist nämlich nur der Indikator des Elends der Menschheit, der unmenschlichen Zustände in Staat und Gesellschaft, oder wie Marx sagt: «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 Volks»<sup>11</sup>. Die Marx'sche Theorie trifft die Religion im Grunde zweifach: sie beraubt sie ihrer letzten Existenzberechtigung<sup>12</sup> und gibt zugleich den Anstoß und die Legitimation zu ihrer Vernichtung, und das, ohne ihr auch nur im geringsten die Ehre zur Auseinandersetzung mit ihr als irgendwie gleichwertigem Partner geben zu müssen. Die Marx'sche Korrektur des Feuerbachschen Materialismus ist deshalb für jede Religion gefährlicher als alle Atheismen je sonst, weil sie in direkter Konsequenz die Einheit von Kritik und handfester Aktion, von «wissenschaftlichem» Atheismus und Herstellung religionsloser Zustände, kurz: die Einheit von Theorie und Praxis impliziert. Der erste Akt ist allerdings – und das schließt eine indirekte Würdigung der nicht an Praxis orientierten theoretischen Leistung Feuerbachs ein – die «Kritik der Religion», die Entlarvung der «Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung»<sup>13</sup>. Sie «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>14</sup>. Die eigentliche Aufgabe ist aber nun darüber hinaus – und damit verläßt Marx wesentlich die Position Feuerbachs – der Versuch, «die Wahrheit des Diesseits zu etablieren»<sup>15</sup>. Dies ist nun nicht einfach nur ein «zweiter» Schritt, sondern in dem Sinne die Konsequenz aus seiner Analyse des menschlichen Elends und seiner Vernebelung durch den «Heiligenschein» der Religion<sup>16</sup>, daß jetzt eine völlig neue Richtung für die Kritik eingeschlagen werden muß. Und das heißt für Marx: «Die Kritik des Him-

<sup>10</sup> MEW 1, 378.

<sup>11</sup> ebd.

<sup>12</sup> Bei Feuerbach kann sie angesichts der wesentlichen Unzulänglichkeit des menschlichen Daseins vielleicht wenigstens eine gewisse positive Trostfunktion behalten, auch wenn sie nicht mehr ist als zugleich Ergebnis und Verleugnung des Elends.

<sup>13</sup> MEW 1, 379.

<sup>14</sup> ebd.

<sup>15</sup> ebd.

<sup>16</sup> ebd.

mels 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»<sup>17</sup>. Und dies sei «zunächst die Aufgabe der Philosophie», sagt Marx, und zwar einer Philosophie, «die im Dienste der Geschichte steht», wie es beiläufig heißt<sup>18</sup>.

## 2. Die Anwendung dieser Kritik in Deutschland

Das Marx'sche Programm in der ersten Dringlichkeitsstufe lautet also kurz: Kritik der bestehenden rechtlich-politischen Verhältnisse<sup>19</sup>. Dies gilt allgemein und eigentlich ohne Ausnahme. Es stellt sich aber nun heraus, daß Marx die so definierte Aufgabe in seinem eigenen Lande, in Preußen, in Deutschland, so nicht realisieren kann. Nicht, daß es dort in Gesellschaft und Staat nichts zu kritisieren gäbe, eher umgekehrt. Deutschland ist für den Marx von 1843/44 im Vergleich mit den modernen Völkern in seiner unmittelbaren Nachbarschaft in einem derart rückständigen Zustand, daß es praktisch sinnlos wäre, sich mit den bestehenden Verhältnissen, d. h. den Verhältnissen von gestern im internationalen Maßstab, zu beschäftigen, wenn man die Zukunft, also die Emanzipation wahrhaft menschlicher Verhältnisse von morgen im Auge hat. Denn «wollte man an den deutschen status quo selbst anknüpfen, wenn auch in einzig angemessener Weise, d. h. negativ, immer bliebe das Resultat ein Anachronismus», wie Marx meint. «Selbst die Verneinung unserer politischen Gegenwart findet sich schon als bestaubte Tatsache in der historischen Rumpelkammer der modernen Völker. Wenn ich die gepuderten Zöpfe verneine, habe ich immer noch die ungepuderten Zöpfe. Wenn ich die deutschen Zustände von 1843

<sup>17</sup> ebd.

<sup>18</sup> ebd.

<sup>19</sup> Daß an dieser Stelle die ökonomische Lage, also Wirtschaft und Produktion als die «Basis» aller Realität in der Sicht des späteren Marx, noch nicht eigens berücksichtigt ist, braucht nicht zu überraschen. Marx steht erst am Anfang und ist doch auf dem besten Weg zu seiner reifen Konzeption, wie die Erfassung des wahren Wesens des Menschen, d. h. die Überwindung des Feuerbachschen Materialismus zeigt. – Daß auch das ökonomische Problem an sich in dieser frühen Zeit nicht im toten Winkel liegt, zeigt z. B. seine Analyse der Verhältnisse in den «nordamerikanischen Freistaaten» und hier sein Hinweis auf die negative Bedeutung des «Privateigentums», das dort die Einheit von Staat und Gesellschaft verhindere und so – trotz Freiheit in den politisch-rechtlichen Verhältnissen – die «Emanzipation des wirklichen Menschen» unmöglich mache (vgl. «Zur Judenfrage»: MEW 1, 351 ff.).

verneine, stehe ich, nach französischer Zeitrechnung, kaum im Jahre 1789, noch weniger im Brennpunkt der Gegenwart»<sup>20</sup>.

An dieser Haltung ist nicht so sehr interessant, wie Marx über Deutschland denkt, bemerkenswert ist vielmehr die darin zum Ausdruck gebrachte Konsequenz seines Denkens. Denn damit, daß Marx seine neue über Feuerbach hinausgehende Konzeption nicht rücksichtslos und um jeden Preis auf die realen Verhältnisse auch in Deutschland anwendet, demonstriert Marx – bewußt oder nicht – das wahre Wesen seines Denkens. Es vertritt keine übergeschichtliche absolute Wahrheit, die ein für allemal gilt, es gibt bei ihm keine Ansammlung von ewigen Normen, keine neue Metaphysik, er hat nichts anderes als ein aus der Analyse der vergangenen geschichtlichen Abläufe gewonnenes Schema zum Verständnis des gegenwärtigen Geschehens und zur Programmierung der Zukunft. Der historische Materialismus stellt sich nicht außerhalb der Geschichte – wie etwa der dialektische Materialismus –, um gleichsam von einem absoluten Standpunkt aus die Geschichte zu beurteilen; er geht *in* der Geschichte *mit* der Geschichte, so daß er nicht eine Lehre ist, sondern eine Theorie, und im übrigen wesentlich Mitvollzug der Geschichte, also Praxis. Die einzige absolute Norm ist die Freiheit, die wahre Menschlichkeit des Menschen. Und dies ist die unüberholbare Voraussetzung des Marx'schen Humanismus. Wenn Marx also jetzt in bezug auf Deutschland sein eigenes Programm revidiert, dann heißt das nichts anderes, als um des unverrückbaren Zieles der menschlichen Emanzipation willen Rücksicht nehmen auf die tatsächlichen historischen Verhältnisse, – und das, ohne sein ursprüngliches Konzept selbst in Frage zu stellen.

Marx geht nun, bestimmt durch die Einsicht in die Nutzlosigkeit einer Kritik der bestehenden politischen und rechtlich-sozialen Verhältnisse in Deutschland, nicht etwa zur direkten Religionskritik über, d. h. zu Feuerbach zurück, er richtet sich auf das, was in Deutschland am fortschrittlichsten oder doch zumindest am wenigsten anachronistisch ist: die Philosophie, die «deutsche Staats- und Rechts-*Philosophie*»<sup>21</sup>. Marx ist sich bewußt, daß er damit nicht eine Gegebenheit der «Erde»<sup>22</sup> zum Gegenstand seiner Kritik macht, wie es das Programm nach dem ursprünglichen Konzept vorsieht. Die «deutsche Staats- und Rechts-Philosophie» ist für ihn nur «Kopie», nicht das «Original» (sc. der realen

<sup>20</sup> MEW 1, 379.

<sup>21</sup> ebd.

<sup>22</sup> ebd.

Verhältnisse in Deutschland) <sup>23</sup>. Und diese Kopie ist nichts anderes als die Philosophie Hegels, zumal seine Rechtsphilosophie. Daß Marx dessen Philosophie überhaupt für würdig erachtet, anstelle der realen politischen Verhältnisse zum Gegenstand seiner Kritik gemacht zu werden, zeigt eine Hochschätzung an, die nicht nur darauf zurückzuführen ist, daß Marx ursprünglich Hegelianer war und Hegel selbst für einen großen Denker hielt, und nicht nur darauf, daß die Hegelsche Philosophie wie nie sonst eine ganze Epoche lang Geist und Kultur einer ganzen Nation und darüber hinaus bestimmt hat; im Grunde ist es bei aller Kritik vielleicht nichts weniger als die unbewußte Bejahung von Hegels idealistischer Bestimmung des Verhältnisses von Denken und Sein, Philosophie und Wirklichkeit, Idee und Realität, Geist und Materie. Denn wie anders könnte sich Marx in bezug auf Deutschland mit der Kritik der Philosophie als der «Kopie» der rechtlich-politischen Verhältnisse begnügen, wenn nicht deshalb, weil auch er noch die «idealistische» Vorstellung gelten läßt, wonach das Denken die Wirklichkeit «denkt», d. h. bestimmt, lenkt, weitertreibt und so im Denken schließlich «aufzuheben» trachtet.

Wie dem auch sei: selbst wenn man davon ausgehen muß, daß sich hier die materialistische Geschichtsauffassung schon ganz durchgesetzt hat, so läßt sich «Kopie» doch nicht einfach nur als *Abklatsch* der Realität verstehen. Denn ein solcher enthielte doch wohl keinen geringeren «Anachronismus» als die realen Verhältnisse selbst. Den aber will Marx doch gerade übergehen, er will sich auf etwas beziehen, das relativ – also bezogen auf die politisch-rechtlichen Verhältnisse in «fortschrittlichen» Ländern – kritikwürdig ist. «Kopie» kann also nur für etwas (hier: die «deutsche Staats- und Rechts-Philosophie») stehen, das zwar – der materialistischen Grundauffassung entsprechend – aus den bestehenden Verhältnissen erwachsen ist, gleichwohl aber Denkmodelle, Vorstellungen, Aufrisse und Konzeptionen umfaßt, die irgendwie exemplarisch und vor-bildlich, d. h. dem status quo verhaftet und doch zugleich ihm schon voraus sind. Dennoch muß beachtet bleiben, daß damit die Philosophie Hegels oder genauer: «die deutsche Staats- und Rechts-Philosophie» für Marx nichts weniger als fortschrittlich im eigentlichen Sinne ist. Sie erhält eine zwielfichtige Position und ist allenfalls so «fortschrittlich» wie etwa – und das ist für eine Deutung des Marx'schen Denkens unter dem Aspekt seiner Religionskritik besonders interessant –

<sup>23</sup> ebd.

die «Revolution» Martin Luthers am Ende des Mittelalters. Denn Luther habe «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. Er hat den Leib von der Kette emanzipiert, weil er das Herz in Ketten gelegt»<sup>24</sup> hat.

### 3. Das Problem der zwei Philosophien

Wir fragen nun nicht weiter nach der Struktur der Marx'schen Religionskritik an sich, nachdem wir festgestellt haben, daß seine Kritik der Religion – die Feuerbachsche Analyse, Aufklärung und materialistische Zurechtrückung der Verhältnisse voraussetzend – die Religion als solche ganz und gar abseits liegen läßt und sich in voller Konsequenz aus seinem eigenen gesellschaftlich-politisch konkretisierten und geschichtlich verfaßten Materialismus in die Kritik der Erde, des Rechts und der Politik «verwandelt». Und wir sehen zunächst erst recht keinen Anlaß mehr, nach einer *isolierten* Religionskritik bei Marx zu fragen, nachdem wir in bezug auf Deutschland die weitere Modifikation seiner Kritik kennengelernt haben: die Wendung oder Rückwendung von der Kritik der realen Verhältnisse zur Kritik von Denkinhalten und Vorstellungen, wie sie in der Hegelschen Staats- und Rechtsphilosophie als in gleicher Weise kritikwürdig gegeben sind – nach Marx wenigstens. Wir könnten vielmehr das Ergebnis schematisieren, auf den Nenner des historischen Materialismus bringen und sagen, daß zwischen Basis und Überbau zu unterscheiden sei, wonach die Basis, eben als rein materielle Gegebenheit, als «materielle Tätigkeit», «materieller Verkehr der Menschen» und als «materielle Produktion», den «wirklichen Lebensprozeß» darstellt, wie Marx es nennt<sup>25</sup>, während Religion und Metaphysik als Bewußtseinsinhalte den sog. Überbau darstellen, der aus der Basis hervorgeht. Diese, nämlich «die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen», wie Marx aufzählt, «behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbständigkeit.

<sup>24</sup> MEW 1, 386.

<sup>25</sup> Vgl. «Die deutsche Ideologie», in: MEW 3, 25 ff.

Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens». Denn «nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein»<sup>26</sup>.

Dieses Schema vor Augen, müßten wir jetzt eher fragen, wo das einzuordnen wäre, was Marx die «Philosophie» nennt, auf die er sich in bezug auf Deutschland anstelle der politisch-rechtlichen Verhältnisse richtet: «die deutsche Staats- und Rechts-*Philosophie*». Marx selbst unterscheidet zwischen «Original» und «Kopie». Wenn man nun davon ausgehen muß, daß «Original» für den «status quo» im unmittelbar folgenden Absatz<sup>27</sup> steht, also für «unsere politische Gegenwart» und für die «deutschen Zustände von 1843», so ist klar, daß sich nach unserem Schema vom historischen Materialismus diese Gegebenheiten als solche nicht einfach nach «unten», also in den Bereich der Basis einordnen lassen. Nach der bereits genannten Bestimmung in der «Deutschen Ideologie»<sup>28</sup> bestehen sie zwar wesentlich aus Elementen des «wirklichen Lebensprozesses», also der «materiellen Produktion», der «materiellen Tätigkeit», des «materiellen Verkehrs» und des «materiellen Verhaltens» von «wirklichen, wirkenden Menschen, wie sie bedingt sind durch eine bestimmte Entwicklung ihrer Produktivkräfte und des denselben entsprechenden Verkehrs»<sup>29</sup>, gleichwohl darf nicht übersehen werden, daß nach Marx «die gesellschaftliche Gliederung und der Staat ... beständig aus dem Lebensprozeß bestimmter Individuen hervor(gehen)»<sup>30</sup> und daß Marx folgerichtig nicht nur Moral, Religion und Metaphysik zur «geistigen Produktion» und d. h. zum «direkten Ausfluß ihres materiellen Verhaltens» rechnet, sondern auch die «Sprache der Politik, der Gesetze»<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> ebd. MEW 3, 26/27. – Es ist natürlich hinzuzufügen, daß die genannte Aufzählung so nicht vollständig ist und auch eine ungelöste Problematik enthält, was die Aufteilung auf Basis und Überbau betrifft. Vgl. dazu schon die Ausführungen in «Deutsche Ideologie» aus MARX-ENGELS-Werke 3, 25 ff. im Haupttext mit dem, was als «im Manuskript gestrichen» in der Fußnote steht, S. 25/26. – Das so anvisierte Problem braucht uns hier jedoch nicht weiter zu beschäftigen.

<sup>27</sup> Vgl. MEW 1, 379, Absatz 4.

<sup>28</sup> Vgl. MEW 3, 25 f.

<sup>29</sup> ebd. MEW 3, 26.

<sup>30</sup> ebd. MEW 3, 25.

<sup>31</sup> ebd. MEW 3, 26. – Daß Marx in seinem Manuskript einen Text gestrichen hat, der die «gesellschaftliche und politische Organisation» noch auf die Seite der Vorstellungen produzierenden «wirklichen Verhältnisse und Betätigung, ihrer Pro-

Wie dem auch sei: es dürfte dagegen wohl eindeutig feststehen, daß die aus den Zuständen in Deutschland erwachsene Philosophie, die «deutsche Staats- und Rechts-Philosophie», als «Kopie» der politisch-rechtlichen Zustände in diesem Lande, problemlos in den Überbau einzuordnen ist, und das heißt, daß sie – wie die «Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen» – nicht selbständig wäre, keine eigene Geschichte und keine Entwicklung hätte<sup>32</sup>. Die Philosophie, auch die «deutsche Staats- und Rechts-Philosophie» und das heißt auch und gerade die Philosophie des großen Hegel, ist nichts anderes als ein Ausfluß, ein Ergebnis, eine Äußerung der Art und Weise, wie hier und jetzt die elementaren Produktivkräfte am Werk sind. Nach dem Konzept des historischen Materialismus ist sie abgeleitet, sekundär, eine Folgeerscheinung, nicht jedoch eine selbständige, nach eigenen Gesetzen des Denkens und des Geistes wirkliche Gegebenheit. Auch geschichtlich gesehen ist sie nicht aus eigener Tradition und Herkunft bestimmt, sondern nur Widerschein der Geschichte der «materiellen Produktion».

So weit, so gut. Bis hierher gibt es eigentlich keine neuen Fragen und Probleme, vom historischen Materialismus bzw. der materialistischen Geschichtsauffassung her gesehen. Was aber, so müssen wir jetzt fragen, ist dasjenige, was Marx selbst betreibt? Was für eine «Philosophie» ist das, «die im Dienste der Geschichte steht» und deren «Aufgabe» es sein soll, «die Selbstentfremdung in ihren unheiligen Gestalten zu entlarven», «nachdem die Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist»<sup>33</sup>?

Zunächst ist klar, daß sich diese Philosophie in der Weise positiv von aller Philosophie als «Kopie» der bestehenden Verhältnisse abhebt, daß sie einen – offenbar unveräußerlichen – Akt im Prozeß der Realisierung wirklich menschlicher Verhältnisse darstellt. Noch vor der «Aufgabe der Geschichte», «die Wahrheit des Diesseits zu etablieren», steht

duktion, ihres Verkehrs ...» stellte, unterstreicht die Richtigkeit unserer Deutung an dieser Stelle Vgl. MEW 3,25 f. (Fußnote).

<sup>32</sup> ebd. MEW 3, 26 f.

<sup>33</sup> MEW 1, 379. – Hier ist darauf hinzuweisen, daß wir diese «Philosophie» an der wichtigsten Stelle der Religionskritik des frühen Marx so ernst nehmen, wie sie offenbar gemeint ist. Wir nehmen also keine Rücksicht auf die später von Marx selbst anvisierte Überwindung der Philosophie als selbständiger Sache (vgl. «Deutsche Ideologie», MEW 3, 27), weil wir meinen, daß diese Aufhebung der Philosophie sich auch bei Marx nicht rechtfertigen läßt. Die entsprechende Darstellung und Begründung muß einer weiteren Arbeit vorbehalten bleiben.

die «Aufgabe der Philosophie», «die Selbstentfremdung in ihren unheiligen Gestalten zu entlarven». Freilich ist dies kein selbständiges, akademisches, interessefreies Unternehmen, diese Philosophie hat sich ein- und unterzuordnen, sie steht nämlich «im Dienste» jener Geschichte, deren Aufgabe es sein soll, «die Wahrheit des Diesseits zu etablieren». Die Forderung, die Philosophie Wirklichkeit werden zu lassen, läßt sich also offenbar nicht durch spontane Aktion erfüllen, die Praxis braucht die Vermittlung durch die Theorie einer Philosophie als Kritik.

So selbstverständlich diese Zuordnung von Theorie und Praxis an sich auch sein mag, so bemerkenswert ist andererseits doch, daß Marx diese Kritik eine «Philosophie» nennt. Wenn man diesen Terminus nicht leichtfertig einschmelzen will – was sich wohl kaum rechtfertigen läßt, allein schon angesichts des umfangreichen, durch und durch «philosophischen» Werks zumal des frühen Marx –, dann steht er wohl mit Recht für ein Unternehmen des Denkens, das weder «kopierende» Wiedergabe des Bestehenden darstellt noch einfach nur vordergründige, interessebestimmte tageskritische Anmerkungen enthält; «Philosophie» steht hier wohl – im Gegensatz zur «Spekulation» der Hegelschen Rechtsphilosophie – für eine intellektuelle Leistung, die die Wirklichkeit auf ihre *Wahrheit* hin durchdringt – was denn sonst? Natürlich geschieht hier nichts unabhängig von der «Basis», ja der Widerspruch der bestehenden politisch-rechtlichen Verhältnisse und der wirklich waltenden Lebensprozesse treibt die Kritik und die Auseinandersetzung ja gerade hervor. Dennoch ist es eine kritische Infragestellung nach Maßstäben, die nicht aus dem derzeitigen Stand der materiellen Lebensprozesse und Produktionsverhältnisse herauswachsen können. Die Marx'sche Kritik von Erde, Recht und Politik ist vielmehr deshalb «Philosophie», weil sie an *Wahrheit* orientiert ist und zwar nach *Prinzipien*, die – wenn nicht metaphysisch – so doch zumindest geschichtlich ausgewiesen sind und so gerechtfertigt erscheinen. Wie anders läßt sich z. B. überhaupt seine Entlarvung der «Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung» und dann der politisch-rechtlichen Scheinordnung realisieren, wenn nicht auf dem fraglosen Fundament und im Namen eines Humanismus, der durch die Menschheitsgeschichte grundgelegt und gefestigt ist, und zwar in der Weise, daß selbst das radikale Prinzip des Marx'schen Humanismus gar nicht so neu und längst nicht so provokativ klingt, wie es wohl ursprünglich gemeint war, wenn es heißt: «Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhält-

nisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist ...»<sup>34</sup>.

#### 4. Die Frage nach einer kritischen Glaubens-«Religion»

Eine so bestimmte «Philosophie» heißt uns – gerade im Zusammenhang der Religionskritik – noch einmal zurückfragen nach dem eigentlichen Wesen der Religion. Marx hat recht: soweit und solange Religion nichts anderes wäre als das Postulat einer «jenseitigen Welt» und die Fixierung eines weltflüchtigen Bewußtseins auf ein «Leben danach», soweit ist sie das Produkt einer verfälschten, mißbrauchten und scholastisch erstarrten Metaphysik, ein «verkehrtes Weltbewußtsein», ein Ausdruck der «Selbstentfremdung» des Menschen und schließlich ein «allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund», wobei an dieser Stelle nicht eigens entschieden werden soll, ob dies tatsächlich der Widerschein des politisch-rechtlichen und sozialen Elends ist, also das Selbstbewußtsein des irdisch betrogenen Menschen darstellt. Und niemand wird aufrichtigerweise bestreiten wollen, daß z. B. das späte Christentum, wie Marx es angetroffen hat, dogmatisch erstarrt und ohne Mut zur Rückbesinnung auf das ursprüngliche biblische Glaubens-Ethos, diese Theorie der Religion und ihre Kritik von sich aus weitgehend rechtfertigt.

In dem Sinne aber, wie Marx hier eine «Philosophie» bemüht, um die entsprechend notwendige Durchleuchtung der Tatbestände auf ihre wahre Wirklichkeit hin von Grund auf vorzunehmen und so – offenbar unter stillschweigender Berufung auf geschichtlich vorgegebene ethische Postulate und Imperative – die Humanisierung des politisch-gesellschaftlichen Lebens einzuleiten, muß sich derjenige, der Einsicht gewonnen hat in das lebensbejahende und gesellschaftskritische Ethos des ursprünglichen Christentums, nun nüchtern fragen, ob er sich nicht gerade aus dem Glauben heraus an der Marx'schen «Philosophie» der Aufklärung und Kritik beteiligen muß, und das gerade dann, wenn er weiß, daß sein «Humanismus» geschichtlich besser aufgehoben und d. h. paradigmatisch belegt und durch eine lange «Nachfolge»-Tradition wirklich praktizierter Menschenliebe und Gesellschaftskritik ausgewiesen ist: Jesus von Nazareth, Franz von Assisi, Martin Luther King, Camilo Torres ..., um nur einige Stationen zu nennen.

Darüber hinaus aber ist der Glaubende auf eine alles entscheidende

<sup>34</sup> MEW 1, 385.

Weise im Vorteil: sein (alle Gesellschaftskritik tragender) Humanismus stützt sich nämlich auf eine Geschichtsauffassung, die über die innerweltlich-kategoriale Interpretation und Bewältigung der geschichtlichen Abläufe hinaus einen Vorgriff der Hoffnung auf das «Ganze» leistet: die Transzendenz der «absoluten Zukunft»<sup>35</sup>. In fundamentaler Orientierung an einer bestimmten geschichtlichen Gestalt, nämlich Jesus Christus, und geleitet durch dessen einmalige Realisierung und Darstellung dieses Hoffnungsglaubens, sieht der Glaubende den wahren «Grund» der Geschichte und der Existenz, seiner eigenen und der des anderen, nicht im Menschen selbst verwahrt, sondern aufgehoben im «Unendlichen», das wesentlich unverfügbar bleibt und – bildhaft gesprochen – eher von «außen» kommt.

Diese wesenhaft eschatologische Geschichtsauffassung des Glaubens verläßt sich also nicht auf die Eigendynamik der schöpferischen Fähigkeiten des rein innerweltlich orientierten Menschen, sie überantwortet ihren Humanismus auch nicht einer mehr oder weniger zufälligen interessebedingten Solidarität, sondern verbindet die Zukunft des Menschen mit einer heilsgeschichtlichen Perspektive über den innerweltlichen Geschichtsablauf hinaus, im Vorgriff auf ein «anderes», das der Glaubende Gott nennt<sup>36</sup>, und sichert so den humanistischen und entsprechend gesellschaftskritischen Imperativ durch die Bindung der Menschenliebe an den vertrauens- und hoffnungsvollen Daseinsentwurf auf die «absolute Zukunft» hin, traditionell gesprochen: an die Gottesliebe.

Auch der Glaube steht damit im «Dienst der Geschichte», aber nicht – wie die Marx'sche «Philosophie» – im Namen eben dieser Geschichte und ihrer kategorial bestimmbaren «Ordnung», sondern unter dem radikalen Vorbehalt der «hoffenden Offenheit auf das Näherkommen der absoluten Zukunft»<sup>37</sup>, im absoluten Aus-stand, d. h. im Aussein-auf zum je immer bevorstehenden «Ganzen», dem «Unendlichen».

Wenn nun der französische Marxist R. Garaudy unter der Voraus-

<sup>35</sup> Vgl. K. RAHNER, Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen. In: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 77–88, bes. 79 ff. – Zuerst veröffentlicht in: Orientierung 29 (1965) 107–110. Später abgedruckt in: GARAUDY-METZ-RAHNER, Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus? Reinbek bei Hamburg 1966 (Rowohlt Taschenbuch, 9–25).

<sup>36</sup> Auf eine solche Artikulierung der Transzendenz der «absoluten Zukunft» kommt es allerdings nicht an. Es bleibe eine «sekundäre Frage», wie K. RAHNER meint, «ob er (sc. der Mensch) dieses Wort verwendet oder nicht, auf diese Einheit von absoluter Zukunft und Gott explizit reflektiert oder nicht» (a. a. O. 77).

<sup>37</sup> K. RAHNER, a. a. O. 77.

setzung eben dieses Verständnisses von der eschatologischen Geschichtsauffassung des christlichen Glaubens einen – freilich abgrenzenden – Vergleich zwischen dem christlichen und marxistischen Welt- und Selbstverständnis zieht, dann ist daran schon überraschend genug, daß nach seiner Auffassung «wir Christen und Marxisten ... die Forderung nach dem gleichen Unendlichen (erleben)», daß also auch der Marxist auf die «absolute Zukunft» setzt und daß «diese zum Unendlichen hin geöffnete Zukunft ... die einzige Transzendenz (ist), die wir Atheisten kennen»<sup>38</sup>.

Noch erstaunlicher ist aber, daß der alles bestimmende Unterschied allein in der näheren Bestimmung des jeweiligen Verhältnisses zur absoluten Zukunft liegen soll: in der «Anwesenheit» bzw. «Abwesenheit» des «gleichen Unendlichen»<sup>39</sup>. Denn wenn der Marxist nur deswegen die eschatologische Geschichtsauffassung ablehnen muß, weil «wir ... nicht sagen (können): Als absolute Zukunft des Menschen ist Gott schon anwesend, wir bewegen uns schon in ihm», also weil es um die Vermeidung der «Illusion einer Gewißheit» geht<sup>40</sup>, dann wäre hier wohl nur noch ein letztes Mißverständnis einer metaphysisch verfälschten Theologie auszuräumen.

Wie aber, wenn dies nur ein Vorwand wäre: wenn die marxistische (hier: Garaudy'sche) zukunftsbezogene Transzendenz der «Abwesenheit» doch nicht mehr besagte als nur die rein innergeschichtliche, also im letzten doch unbegründete Berufung auf den «Menschen» und nicht mehr als die alte Fehleinschätzung, «daß alles von ihm abhängt, und daß sich unsere ganze Geschichte und ihre Bedeutung im Verstand, im Herzen und im Willen des Menschen und nirgendwo anders abspielt ...»<sup>41</sup>? Dann wäre der humanistische Imperativ mit seiner gesellschaftskritischen Bestimmung wie bei Marx selbst in der Tat doch nur eine Sache, die aus der Geschichte zu beziehen ist. Und dann wäre er wohl besser im Glauben und seiner transzendental-eschatologischen Geschichtsauffassung untergebracht als in einer «Philosophie», die ihn weit weniger absolut ausweisen kann und ihn stattdessen unreflektiert und erst recht ohne Legitimation in einer auch noch materialistischen Geschichtsauffassung mitschleppt.

<sup>38</sup> R. GARAUDY, Vom Bannfluch zum Dialog. Ein Marxist zieht die Schlußfolgerungen aus dem Konzil. In: GARAUDY-METZ-RAHNER, Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus? Reinbek bei Hamburg 1966, 27–118, 89 ff. – Französisch: De l'anathème au dialogue. Paris 1965.

<sup>39</sup> a. a. O. 90.

<sup>40</sup> a. a. O. 91.

<sup>41</sup> a. a. O. 90.

## LITERATUR

- K. E. BOCKMÜHL: Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx. Göttingen 1961.
- I. FETSCHER: Wandlungen der marxistischen Religionskritik. In: Concilium 2 (1966) 455–466.
- R. GARAUDY - J. B. METZ - K. RAHNER: Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus? Reinbek bei Hamburg 1966 (Rowohlt-Taschenbuch).
- G. GIRARDI: Marxismus und Christentum. Wien 1968.
- H. GOLLWITZER: Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube. München 1965.
- J. KADENBACH: Das Religionsverständnis von Karl Marx. München-Paderborn-Wien 1970.
- P. CHR. LUDZ: Der Begriff der Religion bei Karl Marx und im Marxismus. In: Monatsschrift für Pastoraltheologie 49 (1960) 268–276.
- P. MEINHOLD: «Opium des Volkes»? Zur Religionskritik von Heinrich Heine und Karl Marx. In: Monatsschrift für Pastoraltheologie 49 (1960) 161–176.
- W. POST: Kritik der Religion bei Karl Marx. München 1969.
- M. REDING: Der Sinn des Marx'schen Atheismus. In: Universitas 16 (1961) 517–525.
- G. ROHRMOSER: Die Religionskritik von Karl Marx im Blickpunkt der Hegelschen Religionsphilosophie. In: Neue Zeitschrift für systematische Theologie 2 (1960) 44–63.
- A. SCHAEFER: Praxis. Zur Religionskritik von Karl Marx. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 19 (1967) 127–139.
- J. SPLETT: Das Christentum angesichts der marxistischen Religionskritik. In: Stimmen der Zeit 93 (1968) 319–326.