

JOURNAL FÜR ENTWICKLUNGSPOLITIK

vol. XXXVII 3-2021

CHRISTLICHE RELIGION ALS GESELLSCHAFTSKRITIK?

Schwerpunktredaktion: Magdalena Andrea Kraus,
Jonathan Scalet

Herausgegeben von:
Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik
an den österreichischen Universitäten

Journal für Entwicklungspolitik (JEP)
Austrian Journal of Development Studies

Herausgeber: Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik an den österreichischen Universitäten

Redaktion: Tobias Boos, Alina Brad, Eric Burton, Julia Eder, Nora Faltmann, Gerald Faschingeder, Karin Fischer, Daniel Fuchs, Daniel Görgl, Inge Grau, Markus Hafner-Auinger, Johannes Jäger, Bettina Köhler, Johannes Korak, Magdalena Kraus, Franziska Kusche, Bernhard Leubolt, Sebastian Luckeneder, Clemens Pfeffer, Stefan Pimmer, Jonathan Scalet, Lukas Schmidt, Gregor Seidl, Nicolas Schlitz, Koen Smet

Board of Editors: Henry Bernstein (London), Patrick Bond (Johannesburg), Dieter Boris (Marburg), John-ren Chen (Innsbruck), Hartmut Elsenhans (Leipzig), Jacques Forster (Genève), John Friedman (St. Kilda), Peter Jankowitsch (Wien), Franz Kolland (Wien), Helmut Konrad (Graz), Uma Kothari (Manchester), Ulrich Menzel (Braunschweig), Jean-Philippe Platteau (Namur), Dieter Rothermund (Heidelberg), Alfredo Saad-Filho (London), Dieter Senghaas (Bremen), Heribert Steinbauer (Wien), Osvaldo Sunkel (Santiago de Chile)

Produktionsleitung: Clemens Pfeffer

Umschlaggestaltung: Clemens Pfeffer

Titelbild: Zapatistia Church (2004) by David Sasaki,
www.flickr.com/photos/oso/4655542

Inhalt

- 4 MAGDALENA ANDREA KRAUS, JONATHAN SCALET
Christlicher Glaube als Quelle gesellschaftskritischer Diskurse und
befreiender Praxis
- 39 BRUNO KERN
Kritik der Religion nach Karl Marx. Vom Sinn der Gottrede in
säkularer Zeit
- 60 SANDRA LASSAK, MAGDALENA ANDREA KRAUS,
JONATHAN SCALET
Körperterritorien befreien. Aktuelle Herausforderungen für eine
feministische Befreiungstheologie im Lichte ökoterritorialer und
dekolonialer Kämpfe
- 89 JAN NIKLAS COLLET
Die Vergeschichtlichung des Universalen. Reflexionen zu einem
befreiungstheologischen Universalismus
- Essay*
- 117 JAKOB FRÜHMANN
Als Christ zur See? Reflexionen über ein heikles Fahrwasser
- 127 SchwerpunktredakteurInnen und AutorInnen
- 131 Impressum

BRUNO KERN

**Kritik der Religion nach Karl Marx.
Vom Sinn der Gottrede in säkularer Zeit**

ABSTRACT Soziale Bewegungen und die vielfältigen Formen der Selbstorganisation marginalisierter Gruppen im Globalen Süden sind oftmals von Menschen und Gemeinden entscheidend geprägt, deren Engagement religiös motiviert ist. Dieses Phänomen fordert dazu heraus, die Marx'sche Religionskritik neu zu bedenken. Für Marx selbst war Religion nicht nur falsches Bewusstsein, er erkannte in ihr durchaus ein Protestpotenzial. Das wäre nicht zuletzt angesichts der aktuellen ökologischen Krise neu zu entdecken. Dieser Beitrag möchte in kritischer Auseinandersetzung mit Marx zeigen, dass Religionen unverzichtbare Sinnressourcen für die tiefgreifende gesellschaftliche Transformation, die wir bewältigen müssen, bereitstellen können.

KEYWORDS Kritik der Religion, (Öko-)Theologie der Befreiung, Kontingenz, Fetischismus, Kosmologie

1. Vorbemerkung

Mit Bedacht spreche ich in diesem Beitrag von *Kritik der Religion* anstelle von Religionskritik, weil es mir auf beides zugleich ankommt: auf das Säurebad der Kritik, dem die Religion ausgesetzt wird, aber ebenso auf die kritische Perspektive, die die Religion gegenüber der Gesellschaft erschließen kann. Religion hat sich heute vor dem Forum der Vernunft zu bewähren, wenn sie noch Relevanz besitzen will, doch sie enthält ihrerseits ein kritisches Potenzial, das vermutlich dringender denn je entfaltet werden muss. Marx selbst war sich dieses kritischen Potenzials bewusst, wie weiter

unten noch gezeigt werden soll. Im Lauf der Geschichte haben sich Grundhaltungen und Themen, die sich aus religiösen Quellen speisen, immer wieder als gesellschaftsveränderndes Ferment bewährt. In reflektierter Form haben in jüngerer Zeit die sogenannte „neue Politische Theologie“ und die – von Lateinamerika ausgehende, aber bald den gesamten Globalen Süden durchdringende – „Theologie der Befreiung“ diese gesellschaftskritische Dimension von Religion in ihr eigenes Selbstverständnis aufgenommen.

Es ist ein einmaliger Vorgang innerhalb der mehr als zweitausendjährigen Kirchengeschichte, dass an der Peripherie der Weltgesellschaft und damit zugleich an der Peripherie der Weltkirche ein theologischer Neuansatz, ein neues Paradigma für die Theologie insgesamt, entsteht. Dessen Subjekte sind nicht in erster Linie die Theologinnen und Theologen, sondern die Armgemachten, die an den Rand Gedrängten und deren vielfältige Formen von Selbstorganisation. Die professionelle Theologie versteht sich hier als die kritische Reflexion dieser Praxis im Licht des Glaubens. Die Auseinandersetzung mit der Marx'schen Religionskritik gewann in diesem Zusammenhang gerade deshalb eine besondere Brisanz, weil man sich auf der Ebene der ökonomischen Analyse ausdrücklich auf zentrale Elemente einer marxistischen Theorie berief.

Zu meinem Verständnis von Karl Marx: Ich unterscheide zunächst seine eigene kritische Gesellschaftstheorie und deren philosophische Implikationen und Voraussetzungen von der dogmatischen Weltanschauung, zu der sie bereits Friedrich Engels verfälscht hat (vgl. dazu meinen Kommentar in Engels 2020: 91-98). Des Weiteren teile ich mit Axel Honneth (Honneth 2015) die Auffassung, dass man Marx von den Schläcken des 19. Jahrhunderts befreien muss, wenn man sein unverzichtbares Erbe bewahren und fruchtbar machen will. Zu diesen zeitbedingten Schläcken zähle ich im Anschluss an Honneth Marx' unkritisches Verhältnis zu Industrialismus und Produktivismus, einen wenigstens ansatzweise vorhandenen Geschichts determinismus sowie eine Vernachlässigung der Ausgestaltung der politischen Sphäre (vgl. vor allem Kern 2020: 184-207).

Was die Verhältnisbestimmung von Religion und öffentlicher, politischer Sphäre betrifft, ist für mich das Selbstverständnis der Theologie der Befreiung entscheidend: Weder die Analyse der ökonomisch-politischen Wirklichkeit noch die Begründung konkreter politischer Optionen darf

sich unmittelbar auf eine weltanschauliche Sondertradition berufen (das gilt übrigens auch für säkulare Weltanschauungen wie etwa einen „dialektischen Materialismus“), ohne unter das Verdikt des Ideologieverdachts zu fallen. Eine Praxis, die sich am unteilbaren Lebensrecht aller orientiert, bedarf keiner Rechtfertigung von außen, keiner eigenen inhaltlichen weltanschaulichen Legitimation. Und umgekehrt vermittelt ein weltanschaulicher Standpunkt keine privilegierten Einsichten in die Mechanismen von Ökonomie und Politik. Religion als eine bestimmte existenzielle Stellungnahme zum Dasein insgesamt kommt hier auf der Ebene der „Letztmotivation“ des Handelns ins Spiel. Jedes (politische) Engagement weist nämlich eine irreduzible existenzielle Dimension auf: Keine noch so überzeugende Analyse garantiert bereits die Freisetzung entsprechender Handlungspotenziale. In der öffentlichen Sphäre unterliegen Menschen, deren Selbstverständnis von einer bestimmten „Weltanschauung“ geprägt ist, dem Anspruch, ihre politischen Grundoptionen so zu übersetzen, dass sie unabhängig vom eigenen weltanschaulichen Hintergrund intersubjektiv vermittelbar und konsensfähig sind (vgl. Kern 2014: 35).

Genau diese Unterscheidung der Ebenen hat es dem Christentum der Befreiung im Globalen Süden möglich gemacht, ohne jede Anmaßung eines christlichen „Propriums“, das heißt von Inhalten, die ihre Begründung selbst kurzschlüssig aus der eigenen Tradition herleiten, gesellschaftliche Bündnisse einzugehen und die vielfältigen Formen der Selbstorganisation der Unterdrückten, die Landlosenbewegung, die authentischen Gewerkschaften, den indigenen Widerstand usw. zu stärken.

Dieses laizistische Verständnis ist allerdings klar zu unterscheiden von der Auffassung von Religion als „Privatsache“. Bereits die europäische neue Politische Theologie, wie sie vor allem Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und Dorothee Sölle¹ ausformuliert haben, hat darauf aufmerksam gemacht: Wenn die Theologie ihre gesellschaftliche und geschichtliche Bedingtheit nicht in ihre eigene Reflexion mit aufnimmt, läuft sie Gefahr, unbewusst und ungewollt, gleichsam „von hinten“, ideologisch aufgeladen zu werden und die bestehenden Verhältnisse schlicht zu verdoppeln. Daraus ergab sich ein konsequentes „Entprivatisierungsprogramm“ für die Theologie selbst. Den ideologischen Kern der Redeweise von der Religion als Privatsache hat Eugen Drewermann² treffsicher herausgestellt:

„Zu den Verschleierungstaktiken der kapitalistischen Gesellschafts„ordnung“ gehört es, dass sie [...] Grundsatzfragen als Zeitvergeudung ausklammert. Der Eindruck herrscht – und soll herrschen –, dass Weltanschauungs- und Glaubensüberzeugungen allenfalls privat von Belang sind, gesellschaftlich aber als neutral und irrelevant zu betrachten seien; für nicht hinterfragbar gelten allein die Betriebsvorschriften des Kapitalismus selber –, dass gerade er ein Glaubenssystem darstellt, gehört zu den Bewusstseinsinhalten, die verdrängt werden müssen, um das System funktionsfähig zu halten“ (Drewermann 2017: 378).

Das Wort „Gott“ kann niemals eine partikuläre Größe meinen, es hat nur dann überhaupt einen Sinn, wenn es die Wirklichkeit insgesamt betrifft. Wenn dem aber so ist: Müssen dann religiöse Menschen nicht zwangsläufig ein integralistisches, theokratisches, totalitäres Verhältnis gegenüber dem Politischen entwickeln? Wie ist ihr religiöses Selbstverständnis zu vereinbaren mit der Anerkennung einer recht verstandenen Autonomie dieser Sphäre? Für die jüdisch-christliche Tradition hat Johann Baptist Metz diese Frage meines Erachtens überzeugend beantwortet. Er weist darauf hin, dass das Gott-Welt-Verhältnis in Judentum und Christentum *inhaltlich qualifiziert* ist durch die Identifikation Gottes mit den Leidenden. Demnach verweist das jüdisch-christliche Verständnis von Gott von sich aus darauf, dass es nur eine einzige Autorität gibt, die als absolut gelten kann: die Autorität der Leidenden (vgl. Metz 2006: 74). Genau dies aber deckt sich mit der Pointe der klassischen Passage der Marx'schen Religionskritik, wie er sie in *Vorwort zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* formuliert:

„Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (MEW I: 385).

Nach einer Darstellung der und Auseinandersetzung mit den zentralen religionskritischen Motiven bei Marx werde ich die vor allem von Leonardo Boff entwickelte „Ökotheologie der Befreiung“ als den Versuch darstellen, in unserer aktuellen Katastrophensituation Sinnpotenziale für politisches Handeln freizusetzen. Die Daseinsberechtigung von Religion

entscheidet sich – gerade im Ausgang von Marx' Religionskritik – an diesem Kriterium der praktisch-politischen Relevanz.

2. Religionskritische Motive bei Karl Marx

Wenig bekannt ist Marx' erste Religionskritik aus einer Zeit, in der er noch weit entfernt war von seinen späteren gesellschaftspolitischen Positionen sowie von seinem „historischen Materialismus“. Ganz im Sinne der Junghegelianer, vor allem seines Mentors, des (atheistischen) Theologen Bruno Bauer, vertritt Marx zunächst dessen Philosophie des Selbstbewusstseins. G.W.F. Hegel hatte – in Vollendung des Deutschen Idealismus – die gesamte Wirklichkeit in all ihren Erscheinungsformen (Natur, Geschichte und Gesellschaft gleichermaßen) als die Selbstentäußerung des absoluten Geistes (also Gottes) begriffen. Modell hierfür war die reflexive Struktur des Selbstbewusstseins: In der Reflexion auf sich selbst fallen Reflektierendes und Reflektiertes in eins. Dieser dynamische Prozess gilt für Hegel nicht nur für unsere subjektive Erfahrung, sie ist vielmehr konstitutiv für die Wirklichkeit insgesamt. Im menschlichen Selbstbewusstsein kommt der sich entäußernde absolute Geist zu sich selbst.

Es ist nun nicht schwer, diesen Gedanken religionskritisch zu wenden und umgekehrt den absoluten Geist als dem endlichen menschlichen Selbstbewusstsein entspringend anzunehmen. Im Nachwort zu seiner Doktorarbeit (über die beiden atomistischen Philosophen Demokrit und Epikur) erweist sich Marx diesbezüglich noch ganz als Schüler Bruno Bauers. Im Sinne von dessen Philosophie zeigt er auf, dass Religion nichts als Tautologie des Selbstbewusstseins ist. Sie erschließt keinen eigenen Erkenntniszugang zur Wirklichkeit, sondern bringt lediglich in mythologischer, nichtreflexiver Sprache zum Ausdruck, was die Philosophie viel adäquater formuliert. Religion als Tautologie: Diese erste Dekonstruktion der Religion durch Karl Marx ist nicht minder radikal als seine spätere, viel bekanntere Religionskritik. Demgegenüber wäre es die Aufgabe der Theologie, so sie denn vor dieser Kritik bestehen will, den eigenständigen, nicht reduzierbaren Sinn der Gottrede aufzuzeigen: Sie müsste deutlich machen, inwiefern das existenzielle Setzen darauf, dass unser geschichtliches Engagement nicht ins Leere läuft, dass ihm eine Zukunft über das menschlich

Machbare hinaus vorbehalten ist, die auch die zahlreichen Opfer, auf der Strecke Gebliebenen und Toten mit einschließt, ein anderes, solidarisches praktisches Verhältnis zur Welt bewirken kann.

Religionskritisch relevant sind ebenso die 1844 in Paris entstandenen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*, auch *Pariser Manuskripte* genannt. Deren sehr späte Publikation (zunächst in russischer Sprache, 1932 erstmals auf Deutsch) löste eine heftige Debatte um die Marx-Rezeption insgesamt aus. Sie sind insofern bedeutend, als Marx hier zum ersten Mal seinen kommunistischen Standpunkt formuliert und seinen Entfremdungsbegriff konkret entfaltet. Die Aufhebung der Entfremdung des Menschen von sich selbst, von sich als Gattungswesen, von seinem Produkt und von der lebendigen Arbeit setzt die Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln voraus. Höchst problematisch allerdings sind die *Pariser Manuskripte* deshalb, weil hier ein äußerst schwärmerischer junger Karl Marx den Bogen gewaltig überspannt und von einem anderen gesellschaftlichen Verhältnis, von der Aufhebung des Privateigentums, die Beseitigung aller Antagonismen erwartet (oder dies zumindest suggeriert), die mit dem Menschsein als solchem, mit der *Conditio humana*, gegeben sind:

„Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Gegenständlichkeit und Selbstbetätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung“ (MEW 40: 536).

Es sei vermerkt, dass dieses Schwärmertum bei Marx später einer wesentlich nüchterneren und realistischeren Haltung weicht. Zwei Grundzüge allerdings werden hier sichtbar, von denen zu vermuten ist, dass sie Konstanten des Marx'schen Denkens bilden: die Auffassung vom Menschen als dem *Homo faber* und das doch sehr befremdliche Verdrängen bzw. saloppe Überspielen der Kontingenz, der Nicht-Notwendigkeit und Endlichkeit des menschlichen Daseins. In seinem kleinen „Antischöpfungstraktat“ in den *Pariser Manuskripten* postuliert Marx den Menschen als das Wesen,

das sich keinem anderen als sich selbst verdankt, das vollständig aus sich selbst heraus existiert und nicht von der Gnade eines anderen abhängig ist. Dass sich der Schöpfungsgedanke so hartnäckig im Bewusstsein der Menschen behaupten kann, führt Marx auf die Erfahrung der Abhängigkeit des Menschen innerhalb kapitalistischer Verhältnisse zurück.

Helmut Gollwitzer³ hat allerdings darauf aufmerksam gemacht, dass diese Aussagen in eigentümlicher Spannung zu anderen „anthropologischen“ Einsichten Marx' stehen, die den Menschen gerade als allseits abhängiges, hungerndes, der Natur bedürftiges Wesen beschreiben, dessen Notwendigkeit, „von außen“ zu empfangen, ein zu bejahendes Lebensverhältnis ausmacht. Die Abhängigkeit von vielfältigen Naturzusammenhängen und von den Mitmenschen ist hier eben nicht Heteronomie und Fremdbestimmung, sondern zeichnet den Menschen gerade als das gegenständliche Wesen aus (Gollwitzer 1967: 75). Im selben Zusammenhang fällt auch die meines Wissens einzige Bemerkung im gesamten Marx'schen Werk zum Tod („ein harter Sieg der Gattung über das Individuum [...]“), den er hier in einer saloppen Formulierung, die sein eigenes Niveau weit unterschreitet, als spezifisch menschliches Phänomen wegleugnet und beiseite wischt (MEW 40: 539; vgl. dazu Kern 2017a: 48-54). Es spricht nun aber sehr viel für die Vermutung, dass das Prometheus-Projekt der gnadenlosen Ausplünderung der Erde das Verdrängen und Leugnen der „Grundlosigkeit“ und Endlichkeit unseres Daseins zur Voraussetzung hat.

Die religiöse Antwort auf die Kontingenz, die Nicht-Notwendigkeit und Endlichkeit unseres natürlichen Daseins, ist die Be-Gründung unserer Existenz aus Freiheit, aus der Bejahung unseres Daseins durch den freien Schöpferwillen Gottes, das Verständnis unserer eigenen Existenz als eines verdankten Daseins. Diese religiöse Antwort ist nicht zwingend und wurzelt letztlich selbst in unserer freien Stellungnahme zu diesem Dasein. Unabhängig davon, ob wir aber eine religiöse oder eine dezidiert atheistische Antwort darauf geben oder die Frage einfach mit dem Verweis auf ihre Unbeantwortbarkeit agnostisch von uns weisen, stehen wir alle unter dem Anspruch, unsere *Conditio humana*, die konkrete Verfassung unseres endlichen Daseins, anzunehmen.

Zu gelungener Subjektivität und einem bewusst geführten Leben gehört konstitutiv ein affirmatives Verhältnis zur Endlichkeit, traditionell

gesprochen: die Kompetenz einer *Ars moriendi* (Müller 2011: 47), die uns individuell und kollektiv von jedem Selbstoptimierungszwang befreit. Die Akzeptanz unserer eigenen Endlichkeit ist letztlich auch die Voraussetzung für die Hinwendung zum schwachen, gefährdeten Dasein. Deshalb „findet sich in den Traditionen der großen Religionen ein radikaler Einspruch gegen gerade diesen Zwang der Selbstvervollkommnung, wenn sie sich schützend vor das Schwache, das Angeschlagene, stellen und (in den Monotheismen) von ‚Gnade‘ sprechen“ (ebd.: 13). Gnade ist der traditionelle Ausdruck dafür, dass die Vollendung unseres Daseins nicht von uns selbst geleistet werden kann, sondern uns – wenn überhaupt – als ungeschuldetes Geschenk zuteil wird. Auch für Menschen, die eine religiöse Einstellung nicht teilen, ist nachvollziehbar: Die Ausblendung der Dimension der „Unverfügbarkeit“ unseres Daseins hat ein aggressives Weltverhältnis und einen Verlust an Empathiefähigkeit zur Folge. Die Einsicht, die Erfüllung der eigenen Existenz nicht selbst leisten zu können und zu müssen, befreit uns von einem Perfektionierungswahn, der allem weniger Vollkommenen, mit Defekten Behafteten, keinen Raum mehr lässt und ihm die Existenzberechtigung abspricht.

Auf der Würde des Angeschlagenen, von Spuren des Verfalls Gezeichneten, ja selbst sinnlos verloren Scheinenden zu beharren gehört aber nun gerade zum innersten Kern der jüdisch-christlichen Tradition. Die Erinnerung an zu Ende gekommene, manchmal abgebrochene Lebensgeschichten werden untrennbar an eine Gotteshoffnung gebunden, die darauf setzt, dass alles menschlich Gelebte und Gelittene und sogar das Verfehltene noch zu einem guten Ganzen sich fügen wird in einer Wirklichkeit, die die biblischen Überlieferungen „neuen Himmel und neue Erde“ (vgl. Offb 21,1) nennen. Die blindwütige Verabsolutierung der instrumentell-technischen Vernunft, die unsere Moderne mit all ihren fatalen Folgen der Ausbeutung von Mensch und Natur geprägt hat, hat vermutlich viel mit der unzureichenden Kontingenzbewältigung zu tun. Umgekehrt gilt: Gerade ein kompromissloser Kampf für das Leben setzt Akzeptanz der Endlichkeit voraus.

Wenn Marx in seinem *Vorwort zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie*, jener Schrift also, die die klassische Formulierung seiner Religionskritik enthält, feststellt: „Für Deutschland ist die Kritik der Religion im Wesentlichen beendet“, dann bezieht er sich damit auf Ludwig Feuer-

bach. Wie die Junghegelianer um Bruno Bauer und Karl Marx versuchte auch Feuerbach, das allumfassende Hegel'sche System zu überwinden. Im Gegensatz aber etwa zu Bruno Bauer war für ihn nicht das endliche menschliche Selbstbewusstsein der Angelpunkt, sondern die konkrete, handfeste, nicht auf den Geist zurückführbare Sinnlichkeit. Sie wird ihm zum Wirklichkeitskriterium schlechthin. Er ist nun bestrebt, die Vielschichtigkeit der Wirklichkeit inklusive ihrer geistigen Dimension auf diesen Sensualismus zu reduzieren. In seinem einflussreichen Buch *Das Wesen des Christentums* unternimmt er in diesem Sinne den Versuch, Gott als Projektion des Menschen zu entlarven. Die Attribute, die der Mensch in dieses göttliche Wesen hineinverlegt, sind nichts anderes als die Eigenschaften seines eigenen Wesens. Doch damit die Konstruktion dieser Projektionsthese nicht von vornherein in sich zusammenbricht, muss Feuerbach eine entscheidende Voraussetzung machen: Nicht dem Einzelnen als begrenztem Individuum kann man diese Attribute beilegen, die in ein außer uns existierendes göttliches Wesen hineinprojiziert werden, sondern dem Menschen als Gattungswesen, das der Einzelne in der konkreten Ich-Du-Beziehung erfährt.

Obwohl Marx den Feuerbach'schen Sensualismus einer grundsätzlichen Kritik unterzieht und ihm seinen eigenen Ausgangspunkt vom sinnlich-tätigen Menschen entgegenhält und entscheidend über Feuerbach hinausgeht, indem er nach dem Grund dieser Projektionsleistung, nach den verkehrten gesellschaftlichen Verhältnissen also, fragt, die dieses verkehrte Bewusstsein erzeugen, bleibt er doch der Fortschrittsidee Feuerbachs verhaftet. Dieser muss, damit seine Projektionsthese einigermaßen plausibel wird, der Gattung Mensch unbegrenzte Perfektibilität zuschreiben, er muss unterstellen, dass sie in der Lage ist, nach und nach die ihr gesetzten Schranken zu überwinden und in unendlichem Progress zu immer höheren Stufen der Vollkommenheit hin zu gelangen. Ohne den Hintergrund eines – aus heutiger Sicht reichlich naiven – positivistischen Fortschrittsglaubens, der den Zeitgeist des 19. Jahrhunderts mit seinen atemberaubenden Entdeckungen auf dem Gebiet der Naturwissenschaften und der Technik bildete, kann man Feuerbachs Versuch der Destruktion der Religion nicht verstehen. In dieser Hinsicht ist es entlarvend genug, wenn Feuerbach im Vorwort der zweiten Auflage seines Buches *Das Wesen des Christentums* feststellt,

„dass das Christentum längst nicht nur aus der Vernunft, sondern auch aus dem Leben der Menschheit verschwunden, dass es nichts weiter mehr ist, als eine fixe Idee, welche mit unsern Feuer- und Lebensversicherungsanstalten, unsern Eisenbahnen und Dampfwägen, unsern Pinakotheken und Glyptotheken, unsern Kriegs- und Gewerbeschulen, unsern Theatern und Naturalienkabinetten in schreiendstem Widerspruch steht“ (Feuerbach 2005: 9).

Innerhalb des Marx'schen Werkes ist hinsichtlich seiner Religionskritik ein bemerkenswerter Widerspruch festzustellen: In der klassischen Passage aus dem *Vorwort zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie* schreibt Marx die Religion als „verkehrtes Bewusstsein“ dem verkehrten gesellschaftlichen Sein zu, also dem kapitalistischen Produktionsverhältnis, in dem der Mensch nicht zu sich selbst kommen kann. Der illusionäre Schleier der Religion entspricht den intransparenten gesellschaftlichen Zuständen, und von deren Aufhebung erwartet Marx folgerichtig auch das Verschwinden der Religion als falschen Bewusstseins. Im *Manifest der Kommunistischen Partei* hingegen wird das „Verdampfen“ des religiösen Bewusstseins dem Kapitalismus selbst zugeschrieben. Es ist eine Begleiterscheinung jener atemberaubenden revolutionären Umwälzung und technischen Umgestaltung der Welt, die die Bourgeoisie ins Werk gesetzt haben. Nicht die Aufhebung des Privateigentums, nicht die Ablösung des kapitalistischen Produktionsverhältnisses durch die bewusste Kooperation der Produzierenden, nein: die technischen Errungenschaften der kapitalistischen Gesellschaft bewirken das Absinken der Religion in die Bedeutungslosigkeit:

„Die Bourgeoisie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. [...] Sie hat den heiligen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt. [...] Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisiepoche vor allen anderen aus. [...] Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen“ (MEW 4: 464f.).

In der *Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie* gesteht Marx der Religion durchaus einen ambivalenten Charakter zu. Hier heißt es an zentraler Stelle:

„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“ (MEW 1: 378).

Diese Passage wird leider so oft auf das populäre Opium-Wort reduziert, dass der doppeldeutige Charakter, den Marx dem Phänomen Religion hier zubilligt, meist übersehen wird: Sie sei „Ausdruck und Protestation“ gegen das wirkliche Elend zugleich. Das heißt: Marx billigt der Religion auch ein Protestpotenzial zu – wenn auch in unaufgeklärter, sich ihrer selbst nicht bewussten Form. Friedrich Engels hat dem Rechnung getragen, als er in seinem Versuch, die Einsichten des historischen Materialismus konkret auf die Geschichte anzuwenden, die Rolle Thomas Müntzers und der Wiedertäufer im deutschen Bauernkrieg beschrieb (MEW 7: 329-354; vgl. meinen Kommentar in Engels 2020, 81-85). Und innerhalb der marxistischen Tradition war es vor allem Ernst Bloch, der diesem subversiven „roten Faden“ der Religion (speziell der jüdisch-christlichen Tradition) in seinem Buch *Atheismus im Christentum* systematisch nachgegangen ist. In selbstreflexiver Form haben sich die verschiedenen Spielarten der Befreiungstheologie auf dieses Protestpotenzial zurückbesonnen und damit in den Ländern der Peripherie eine Dynamik des Widerstands gegen neokoloniale und imperialistische Strukturen verstärkt.

Insbesondere angesichts der aktuellen ökologischen Krise ist allerdings zu fragen: Wäre dieses Protestpotenzial nicht genau gegen das zu mobilisieren, was Marx im *Kommunistischen Manifest* als die historische Rolle der Bourgeoisie beschreibt? Bedarf ein entschlossener Widerstand gegen die Dampfwalze des endgültig global gewordenen Kapitalismus, die zurzeit die natürlichen Lebensgrundlagen weltweit in rasantem Tempo vernichtet, nicht gerade der Rückbesinnung auf „das Heilige“, auf ein Unverfügbares, nicht zur Disposition Stehendes, als letzter Basis für den Kampf um humane und solidarische Zustände? Der Kommunist und Atheist Pier Paolo Pasolini war es, der das in Erinnerung gerufen hat: „Dass das Leben

heilig ist, versteht sich von selbst; dieses Prinzip steht über dem Prinzip der Demokratie und es erübrigt sich, darüber weitere Worte zu verlieren“ (Pasinoli 1978: 55). Und auch der sich selbst gern als „religiös unmusikalisch“ bezeichnende Philosoph Jürgen Habermas rechnet grundsätzlich damit, dass die religiösen Traditionen gesellschaftlich höchst relevante Inhalte in sich bergen, die sich (noch?) nicht adäquat ins Säkulare übersetzen lassen. So meint er etwa, dass es für die Unverfügbarkeit menschlichen Lebens, die es vor Funktionalisierung schützt und die innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition im Schöpfungsgedanken aufgehoben ist (Habermas führt das Beispiel der Humangenetik an), keine säkulare Entsprechung zu geben scheint (vgl. Habermas 2001).

Ein sich durchhaltender methodischer Standpunkt bei Marx ist sein zusammen mit Friedrich Engels entwickelter, zum ersten Mal in der *Deutschen Ideologie* ausformulierter „historischer Materialismus“, der im Übrigen nichts zu tun hat mit einem ontologischen Materialismus, der das Sein selbst als Materie auslegt. Für solche metaphysischen Fragen hat sich Marx kaum interessiert. In den *Pariser Manuskripten* hat er deren Sinnhaftigkeit überhaupt infrage gestellt. Nicht um ontologische Probleme ging es Marx, sondern um das Verständnis des geschichtlichen Menschen selbst in seinen Lebensäußerungen. In diesem Sinne meint sein (und Engels') historischer Materialismus die methodische Regel, alle Phänomene des menschlichen Daseins von daher zu verstehen, wie die Menschen in sinnlich-tätiger Auseinandersetzung mit der Natur ihr Leben produzieren und reproduzieren.

Die „Überbauphänomene“, also etwa die Erscheinungsweisen des geistigen Lebens, werden erst adäquat verstanden von diesem methodischen Rückbezug darauf, wie die Menschen ihre Lebensmittel erzeugen. Doch einzig und allein der Religion spricht Marx jede eigenständige Daseinsberechtigung ab, sie allein wird als Illusion und nichts als das bezeichnet, während alle anderen Überbauphänomene lediglich in ihrer konkreten historischen Ausdrucksgestalt materialistisch gedeutet, keineswegs aber „aufgelöst“ werden. Das vernichtende Urteil über die Religion lässt sich also nicht aus dem historischen Materialismus als solchem ableiten. Die religionskritische Passage in der Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie sagt deshalb noch nichts darüber aus, „erstens ob Religion auch gedacht werden kann als adäquate Widerspiegelung autonomer menschlicher

Produktion und freier Vergesellschaftung und zweitens, ob Religion überhaupt und erschöpfend nur als Widerspiegelung begriffen werden kann, d.h. ob Religion nicht in sich eine substanziell eigenständige und funktional mehrwertige Größe sein kann“ (Füssel 2018: 25).

3. Kapitalismus als Religion⁴

Neben dem historischen Materialismus gibt es bei Marx ein weiteres zentrales Denkmotiv, das sich von den *Pariser Manuskripten* bis zum *Kapital* durchzieht: Für die grundsätzliche Charakterisierung des innersten Wesens des Kapitalismus greift er auf einen Begriff aus der Welt der Religion zurück: Fetischismus. In immer wieder neuen Wendungen beschreibt Marx, dass das Kapitalverhältnis eine Verkehrung von Subjekt und Objekt darstellt, dass der kapitalistische Verwertungsprozess in seiner Eigendynamik sich der Kontrolle der Produzierenden selbst entzieht, sich über die Köpfe der Subjekte hinweg entfaltet, ja diese zu bloßen Anhängseln, zu Variablen dieses Verwertungsprozesses macht. Von den vielen entsprechenden Passagen quer durch das gesamte Marx'sche Werk sei wenigstens eine wiedergegeben. In der *Deutschen Ideologie* heißt es:

„Die soziale Macht, das heißt die vervielfachte Produktionskraft, die durch das in der Teilung der Arbeit bedingte Zusammenwirken der verschiedenen Individuen entsteht, erscheint diesen Individuen, weil das Zusammenwirken selbst nicht freiwillig, sondern naturwüchsig ist, nicht als ihre eigne, vereinte Macht, sondern als eine fremde, außer ihnen stehende Gewalt, von der sie nicht wissen woher und wohin, die sie also nicht mehr beherrschen können, die im Gegenteil nun eine eigentümliche, vom Wollen und Laufen der Menschen unabhängige, ja dies Wollen und Laufen erst dirigierende Reihenfolge von Phasen und Entwicklungsstufen durchläuft“ (MEW 3: 34).

Erstaunlich genug, dass dieses zentrale Denkmotiv innerhalb der marxistischen Tradition in seinem Stellenwert kaum erkannt, gar als „unwissenschaftlich“ (Louis Althusser; vgl. vor allem Althusser 1974) abqualifiziert wurde. Es blieb der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung vorbehalten, Marx'Fetischismusanalyse wiederzuentdecken und

ihren zentralen Status für die Analyse des Kapitalismus selbst zu erkennen (vgl. vor allem Kern 2013: 77-89). Theologisch wurde dies mithilfe eines ebenfalls innerhalb der Theologie verdrängten biblischen Grundmotivs des Gegensatzes zwischen dem Gott des Lebens und den Götzen der Unterdrückung in Verbindung gebracht. Vor allem im Anschluss an die polemischen Texte des „zweiten Jesaja“ (vgl. Jes 44,13-17) aus der Zeit des babylonischen Exils zeigen die BefreiungstheologInnen auf, dass das Unterscheidungskriterium zwischen dem Gott des Lebens und den „Götzen“ der lebendige Mensch in seiner leiblichen Bedürftigkeit ist. Das solidarische Subjektwerden der Menschen vor Gottes Angesicht als die Sinnspitze der Heilsgeschichte überhaupt entzieht jeder Ökonomie die Legitimation, die auf der systematischen Ausschaltung, Verobjektivierung der Subjekte selbst beruht. Nicht der theoretische Atheismus, sondern die praktische Leugnung Gottes im Götzendienst des Kapitals wird von den Befreiungstheologen daher als die eigentliche theologische Herausforderung betrachtet (vgl. vor allem Assmann et al. 1984; Assmann/Hinkelammert 1992).

Was genau rechtfertigt es, den Kapitalismus als „Religion“ zu qualifizieren und ihn in der Vermessenheit eben dieses Anspruchs theologisch zu kritisieren? Kuno Füssel⁵ argumentiert folgendermaßen:

„Prinzipiell muss auch der Kapitalismus, um bei allen Mitgliedern Zustimmung zu erlangen, den Eindruck erwecken, dass er Glück für alle produziert und in seine Verheißungen alle Mitglieder der Gesellschaft eingeschlossen sind. Doch sowohl die Geschichte als auch der gegenwärtige Zustand der kapitalistischen Gesellschaften beweisen, dass er strukturell unfähig ist, dies praktisch und auf Dauer zu leisten. Gerade deswegen aber tritt er selber als Religion auf, und nicht nur als Religionsersatz. [...] der Kapitalismus ist konstitutionell dazu gezwungen, sein Angebot zu erweitern, das heißt sich von der Ebene der Ökonomie auf die Ebene der Religion emporzuschwingen und damit sich selbst als Religion zu präsentieren, die vorhandene traditionelle Religion also nicht nur zu nutzen, sondern sie in allen ihren Funktionen zu beerben. [...] Die Unfähigkeit des gegenwärtigen Kapitalismus, eine menschenwürdige Existenz für alle Menschen auf der Welt zu garantieren [...], könnte den Kapitalismus in eine allgemeine Legitimationskrise stürzen, der er dadurch zu begegnen sucht, dass er sich religiöse Potenzen aneignet und instrumentalisiert“ (Füssel 2017:81f.).

Je mehr Leid der Kapitalismus aus sich herausgebiert, je katastrophenträchtiger er erscheint, umso mehr muss er, um sich selbst zu rechtfertigen, seinen Anspruch erhöhen, sich als alternativlos erklären, sich religiösen Status anmaßen. Aber gilt diese Legitimationskrise nicht für jede nicht egalitäre Gesellschaft? Ist damit eigentlich schon das Spezifische des Kapitalismus angesprochen? Meines Erachtens ist die religiöse Anmaßung des Kapitalismus viel eher in seinem ihm eingeschriebenen Wachstumszwang begründet, in dem seine Tendenz liegt, sich zu „totalisieren“, alle geografischen Räume, aber auch alle Sphären des menschlichen Lebens zu durchdringen. Genau in diesem Sinne ist für Drewermann dieses Wirtschaftssystem

„weit mehr [...] als ein bloß ökonomischer Organisationszustand der Gesellschaft. Es ist [...] imstande, die Dynamik seiner eigenen Maßlosigkeit jedem Hersteller, jedem Händler, jedem Käufer, jedem und allen also, aufzuzwingen. Sein immanenter Wachstumsdruck verinnerlicht sich als Motiv der Unersättlichkeit: Der Kapitalismus bedarf der *Gier* nach immer mehr; Konsumverzicht, Produktionsrückgang, Bedürfnisseinschränkung bedeuten Stagnation und Rezession; sie sind Warnzeichen der Krisen des Systems“ (Drewermann 2017:364).

Das heißt: Aufgrund des inhärenten Wachstumszwangs bekommt der Kapitalismus totalitären Charakter und erheischt die Durchdringung nicht nur aller äußeren Räume, sondern auch die Kolonisierung des Denkens und Empfindens, die Durchdringung aller Lebensbereiche. Diese totalitäre Tendenz unterscheidet ihn von allen anderen Wirtschaftssystemen, denen der Einzelne sich zunächst auch fügen muss, denen gegenüber er aber eine Distanz aufbauen kann. Aufgrund dieses totalitären Charakters ist Kapitalismus Gegenreligion.

4. Kosmologie der Herrschaft – Kosmologie der Befreiung

Zielscheibe der Marx'schen Religionskritik ist konkret das Christentum. Natürlich ist dies zunächst Hegel geschuldet, der das Christentum als die höchste Entwicklungsstufe von Religion verstand, aber

auch der Tatsache, dass der preußische Staat sich eine dezidiert christliche Grundlage gegeben hatte. Nun, da diese historische Konstellation endgültig weggefallen ist, darf man die Frage stellen, ob eine Religionskritik im Anschluss an Marx nicht den Gegenstand wechseln müsste. Wie immer man das Christentum insgesamt einschätzen mag: Es ist heute sicher nicht die bedeutendste ideologische, die kapitalistischen Verhältnisse verschleiernde und rechtfertigende Ausdrucksgestalt.

Leonardo Boff und Mark Hathaway machen in ihrem grundlegenden Werk *Die Weisheit des Kosmos* auf einen ganz anderen Zusammenhang aufmerksam: Dem globalen Kapitalismus entspricht heute als Bewusstseinsform eine – säkulare – *Kosmologie der Herrschaft*, ein Weltbild, das dem Interesse an der gnadenlosen Ausplünderung der Natur entspricht und die Individuen durch Vermittlung von Gefühlen der Ohnmacht, der Resignation und durch die Verinnerlichung eines Suchtverhaltens hierfür gefügig macht. Sie zeigen auf, dass das Alltagsbewusstsein der Menschen von einer Sicht der Wirklichkeit insgesamt geprägt ist, die die fatalistische Ergebnisheit in die Herrschaft des globalen Kapitalismus ermöglicht und fördert. Die ökonomischen Verhältnisse haben ihre psychische Resonanz in den Phänomenen Verleugnung, Verzweiflung und Sucht. Der Verfestigung dieser systemkonformen Verhaltensweisen dient eine bestimmte Auffassung von der Wirklichkeit insgesamt und vom Platz des Individuums darin. Es ist eine Sichtweise vom Kosmos insgesamt, die keineswegs mehr vereinbar ist mit den Erkenntnissen der neueren Naturwissenschaften.

Das Alltagsbewusstsein der Menschen geht üblicherweise aus von einem determinierten Kosmos, von einer strikten Trennung von Bewusstsein und „Außenwelt“, von der alten cartesianischen Dichotomie von Geist und Materie, von einem mechanistischen Kosmos, dem keinerlei Sinn eingestiftet ist, von der Evolution des Lebens, die im neodarwinistischen Sinne lediglich von den Mechanismen der Zufallsmutation und des Konkurrenzkampfes um das Überleben der am besten Angepassten geprägt ist. Diese Weltsicht entspricht exakt dem Interesse an der rücksichtslosen Ausbeutung der Natur, dem „monokulturellen Denken“ und der Alleinherrschaft eines ökonomischen Nutzenkalküls. Eine ganzheitliche Kosmologie hingegen, wie sie Hathaway und Boff ausgehend von den neueren Erkenntnissen der Naturwissenschaften skizzieren, stellt für die herrschende Gesellschaftsordnung eine Bedrohung dar. Solange

Natur und Mensch lediglich als komplexe Maschinen betrachtet werden, sind wir auch nur auf technologische und materielle Bedürfnisse reduziert. Das Prometheus-Unternehmen der Industriegesellschaft erfordert eine Sichtweise der Evolution und der Biosphäre, die einer indifferenten Zufallswelt die umwälzende Kraft des Fortschritts entgegensetzen kann. Die beiden Autoren plädieren dagegen für eine *Kosmologie der Befreiung*, die den Kosmos insgesamt nicht mehr als aus toten Dingen zusammengesetzt begreift, die Materie nicht mehr nach dem „Klötzchen-Modell“ versteht, sondern als Ergebnis von dynamischen, relationalen Strukturen, denen etwas noch Tieferes, Subtileres zugrundeliegt, das man von der Natur der Sache her nur noch in annähernden Metaphern beschreiben kann („Urquell des Seins“ u.Ä.).

Befreiendes Handeln im Sinne von Solidarität und Nachhaltigkeit bedarf, will es nicht selbst wieder illusionär werden, einer Grundlage in der Kosmogonie selbst. An der Frage nach dem Sinn, dem wir dem gesamten kosmischen Prozess, dem Sein der Welt insgesamt, beimessen können, entscheidet sich nicht nur der Sinn meines individuellen Lebens, sondern damit gleichzeitig auch die Frage nach dem Sinn unseres Einsatzes und Engagements für ein solidarisches Miteinander der Menschen untereinander und von Mensch und Natur. Dieses hat nur dann eine tragfähige Grundlage, wenn dieser Sinn dem kosmischen Geschehen selbst eingestiftet ist. Werden unsere Hoffnungen und Ängste, unser Fühlen und unser Denken, unser Bemühen, Humanität zu verwirklichen, letztlich „unter dem Schutt eines in Trümmern liegenden Universums begraben“, wie Bertrand Russell meint (zit. nach Sheldrake 1993: 21)? Oder können wir damit rechnen, dass all dem Bestand verliehen ist, dass uns nicht ein gleichgültiges Universum entgegenstarrt, sondern dass wir in ihm den Urquell des Seins erkennen können, dem wir uns verdanken?

„Wenn der Kosmos keinen Sinn offenbarte, würde unser Leben letztlich auf einen Kampf ums Überleben oder vielleicht auf das Streben nach unmittelbarem Vergnügen reduziert. Würde es sich in einem weiten Kontext wirklich lohnen, nach einer echten Befreiung zu streben und einen Weg zu suchen, in Harmonie mit der größeren Lebensgemeinschaft der Erde zu leben?“ (Boff/Hathaway 2021: 391)

Anstelle eines fragmentierten, maschinenartigen Universums, das sich aus toten, miteinander nicht verbundenen Dingen zusammensetzt, legen

die neue Kosmologie und die Quantenphysik nahe, dass wir es grundlegend mit einer Wirklichkeit dynamischer Beziehungen zu tun haben, innerhalb derer Raum, Zeit, Energie, Materie und Geist Teil eines größeren Zusammenhanges sind. Vor allem aber offenbart die Evolution des Kosmos als Ganzem und der Erde im Besonderen einen allem zugrunde liegenden Sinn, eine Richtung hin zu größerer Vielfalt, Gemeinschaft und Interiorität.

Befreiung wird hier also innerhalb einer kosmischen Perspektive als der Prozess aufgefasst, in dessen Verlauf das Universum selbst sein Potenzial im Sinne einer je höheren Ausdifferenzierung, Verinnerlichung (Interiorisation und Selbstorganisation) und Gemeinschaft entfaltet. Damit erhält das Engagement für gesellschaftliche Befreiung, das ein neues Verhältnis zur außermenschlichen Kreatur mit einschließt, erst seine tragfähige Grundlage und seinen Hoffnungshorizont jenseits aller berechtigten Verzweiflung. Unser Kampf um Befreiung mündet nur dann nicht ins Leere, wenn er mit den Sinnstrukturen selbst korrespondiert, die im Kosmos erkennbar sind. In diesem Sinne formuliert Martha Heyneman:

„Wenn wir uns das Universum als ‚es‘ vorstellen, das heißt als ein Universum ‚toter Materie und blinder Kräfte‘, dann wird etwas in uns selbst tot und blind. Wir können uns ohne Gewissensbisse (bis wir kapieren, dass unser eigenes Leben bedroht ist) am zerstörerischen Ausverkauf der Natur beteiligen. Wenn wir der Vorstellung eines sinnlosen Universums verhaftet sind, dann werden wir beim Nachlassen der Begeisterung unmittelbar nach dem Erreichen eines nahen Zieles an einem erstaunlichen Gefühl der Depression leiden. Wenn das Universum keine Bedeutung hat, kann dann mein Leben irgendeine letzte Bedeutung haben? Wenn das Ganze keinen Sinn hat, kann dann ein Teil Sinn haben?“ (zit. nach Boff/Hathaway 2021: 235)

Nach „Opium“ jedenfalls klingt dies keineswegs.

Kein Geringerer als Erich Fromm hat uns darauf aufmerksam gemacht, dass das physische Überleben der Menschheit selbst nun zum ersten Mal in der Geschichte von einer radikalen seelischen Veränderung des Menschen abhängt (Fromm 1989: 279). Es wird also wesentlich darauf ankommen, welche Sinnressourcen wir für unser Handeln mobilisieren

können. Ob der Religion Daseinsberechtigung zukommt, ob sie ein eigenständiges Wort zur Wirklichkeit zu sagen hat, das nicht einfach hohle Tautologie ist – das entscheidet sich letztlich daran, ob sie sich angesichts unserer umfassenden Biosphärenkrise, in der die menschliche Zivilisation insgesamt auf dem Spiel steht, als Sinnressource erweist, die das konsequente Handeln im Sinne von Humanität, Solidarität und der Erhaltung unserer natürlichen Lebensgrundlagen auch unter den düsteren gegenwärtigen Aussichten motivieren kann.

- 1 Die drei Genannten zählen zu den HauptvertreterInnen der sog. neuen Politischen Theologie. Metz hat in seinem Hauptwerk *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (1977) aufgezeigt, dass das Subjekt des Glaubens stets in seiner gesellschaftlichen und historischen Bedingtheit zu sehen ist. Sölle (vgl. Sölle 1982) hat ihre politische Theologie vor allem ausgehend von der individualistischen „Engführung“ der existenziellen Theologie Rudolf Bultmanns entwickelt. Jürgen Moltmann, der einzige noch Lebende dieser drei, hat mit seiner Theologie der Hoffnung zunächst Ernst Bloch theologisch rezipiert (Moltmann 1964). Heute ist er der profilierteste Vertreter einer Ökotheologie der Befreiung im Sinne des brasilianischen Befreiungstheologen Leonardo Boff.
- 2 Eugen Drewermann wurde die kirchliche Lehrerlaubnis entzogen. Er trat zunächst durch eine originelle Synthese von Theologie und Psychoanalyse hervor, bis er sich mehr und mehr mit ökonomischen und politischen Strukturen auseinandersetzte und eine dezidierte Kapitalismuskritik entwickelte.
- 3 Der reformierte Theologe Helmut Gollwitzer hat mit dem zitierten Buch eine der wichtigsten Auseinandersetzungen mit der Marx'schen Religionskritik geleistet. Dass er dies von einem dezidiert kapitalismuskritischen Standpunkt aus tat, hat er eindrucksvoll mit seinem Buch *Die kapitalistische Revolution* bewiesen.
- 4 So lautet auch der Titel eines Fragments von Walter Benjamin, das in den letzten Jahren einige Popularität erlangte (Benjamin 1991: 100-102). Ich gehe hier aus mehreren Gründen nicht näher darauf ein. Es wurde weder innerhalb der Befreiungstheologie rezipiert noch schließt es an die Marx'sche Argumentation an. Benjamins Argumentation geht aus einem recht eigenwilligen Amalgam aus jüdisch-messianischer Mystik und einem bestimmten Verständnis des historischen Materialismus hervor und erschließt sich meines Erachtens heutigen Lesern und Leserinnen nur schwer. In der Literatur wird oftmals in einer Weise darauf hingewiesen, die erkennen lässt, dass die entsprechenden Autorinnen und Autoren nicht viel mehr als die Überschrift dieses Textes zur Kenntnis genommen haben. Eine sehr sorgfältige Interpretation bietet allerdings Michael Löwy (2019: 11-34).
- 5 Der Mathematiker und Theologe Kuno Füssel war lange Zeit Assistent von Johann Baptist Metz; eine theologische Habilitation wurde ihm kirchlicherseits verweigert.

Literatur

- Althusser, Louis (1974): Für Marx. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Assmann, Hugo/Hinkelammert, Franz J./Pixley, Jorge V./Richard, Pablo/Sobrinho, Jon (Hg.), 1984): Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott. Münster: Edition Liberación.
- Assmann, Hugo/Hinkelammert, Franz (1992): Götze Markt (Bibliothek Theologie der Befreiung). Düsseldorf: Patmos.
- Benjamin, Walter (1991): Kapitalismus als Religion [Fragment]. In: Ders.: Gesammelte Werke. Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schwepphäuser. Band VI. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 100-102.
- Bloch, Ernst (1980): Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Boff, Leonardo/Hathaway, Mark (2021): Die Weisheit des Kosmos. Ein zukunftsweisendes Weltbild. Münster: LIT-Verlag.
- Drewermann, Eugen (2017): Von Krieg zu Frieden (Kapitalismus & Christentum, 3). Ostfildern: Patmos.
- Engels, Friedrich (2020): Im Widerspruch denken. Ansichten eines smarten Revolutionärs. Herausgegeben von Bruno Kern. Wiesbaden: Marixverlag.
- Feuerbach, Ludwig (2005): Das Wesen des Christentums. Stuttgart: Reclam.
- Fromm, Erich (1989): Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. München: dtv.
- Füssel, Kuno (2017): Die Religion in Gesellschaft der Gesellschaft. Marxistische, religionswissenschaftliche und befreiungstheologische Reflexionen zum Thema Religion. In: Hinkelammert, Franz / Eigenmann, Urs/Füssel, Kuno/Ramminger, Michael (Hg.): Die Kritik der Religion. Der Kampf für das Diesseits der Wahrheit. Münster: ITP, 60-91.
- Füssel, Kuno (2018): Hommage an Marx. Warum und wie sollte man sich mit Karl Marx beschäftigen? In: Ramminger, Michael/Segbers, Franz (Hg.): „Alle Verhältnisse umzuwerfen ... und die Mächtigen vom Thron zu stürzen“. Das gemeinsame Erbe von Christen und Marx. Hamburg: VSA, 18-30.
- Gollwitzer, Helmut (?1967): Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube. München: Kaiser.
- Gollwitzer, Helmut (1974): Die kapitalistische Revolution. München: Kaiser.
- Habermas, Jürgen (2001): Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2015): Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kern, Bruno (2013): Theologie der Befreiung. Tübingen: utb.
- Kern, Bruno (2017a): „Es rettet uns kein höh'eres Wesen“? Zur Religionskritik von Karl Marx – ein solidarisches Streitgespräch. Ostfildern: Grünewald.

- Kern, Bruno (2017b): Karl Marx. Ökonom – Redakteur – Philosoph. Wiesbaden: Weimarer Verlagsgesellschaft.
- Kern, Bruno (2020): Das Märchen vom grünen Wachstum. Plädoyer für eine solidarische und nachhaltige Gesellschaft. Zürich: Rotpunktverlag.
- Löwy, Michael (2019): La révolution est le frein d'urgence. Essais sur Walter Benjamin. Paris: Éditions de l'éclat.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1956ff.): Werke. Hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bde. 1-43. Berlin: Dietz Verlag (zit. als MEW mit entsprechender Band- und Seitenzahl).
- Metz, Johann Baptist (1977): Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag.
- Metz, Johann Baptist (2006): Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. Freiburg i. Br.: Herder.
- Moltmann, Jürgen (1964): Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. München: Chr. Kaiser.
- Müller, Klaus (2011): Endlich unsterblich. Zwischen Körperkult und Cyberworld. Kevelaer: Butzon & Bercker.
- Pasolini, Pier Paolo (1978): Freibeuterschriften. Die Zerstörung der Kultur des Einzelnen durch die Konsumgesellschaft. Berlin: Klaus Wagenbach.
- Sheldrake, Rupert (1993): Das Gedächtnis der Natur. Das Geheimnis der Entstehung der Formen der Natur. Bern: Scherz.
- Sölle, Dorothee (1982): Politische Theologie. Stuttgart: Kreuz Verlag.

ABSTRACT Popular movements and the diverse forms of self-organisation of marginalised groups in the global South are often decisively shaped by people and communities, the engagement of which is religiously motivated. This phenomenon challenges us to reconsider Marx's criticism of religion. For Marx himself, religion was not just a false consciousness; rather, he recognised it as a potential for protest. This needs to be further explored, not least in view of the current ecological crisis. In a critical examination of Marx's work itself, this article aims to show that religions can provide indispensable resources of meaning for the profound transformation that we have to master.

Bruno Kern
fackelkraus@gmx.de