



# Die Gottesfrage und der Humanismus der Praxis

Karl Marx, Franz Josef Hinkelammert und der  
Versuch einer Antwort

*Kuno Füssel*

## 1. Der Ausgangspunkt: Gottesfinsternis und Gotteskrise – eine trostlose Signatur der modernen Zeiten

Der jüdische Gelehrte Martin Buber hat im Jahre 1953 eine kleine Schrift mit dem Titel *Gottesfinsternis*<sup>1</sup> veröffentlicht. Johann Baptist Metz hat seinerseits später von einer »Gotteskrise« gesprochen und damit die allenthalben geübte Rede von der »Glaubenskrise« oder »Kirchenkrise« auf ihre tieferen Ursachen zurück geführt.<sup>2</sup>

Ich lasse hier bewusst Martin Buber zu Wort kommen, um damit nebenbei zu zeigen, dass die politische Theologie von Johann Baptist Metz zuinnerst mit dem jüdischen Umgang mit der Gottesfrage verwoben ist, und dies nicht erst, seitdem die politische Theologie die Shoa ins Zentrum der theologischen Diskurse gerückt hat.

Nach einem Bericht Martin Bubers über ein Streitgespräch, das er mit einem Philosophen führte, habe sein Gesprächspartner ihn dabei nachdrücklich auf das allenthalben wahrnehmbare oberflächliche Reden von Gott und die inflationäre Nennung seines Namens mit folgenden, oft zitierten Worten hingewiesen:

»Welches Wort der Menschensprache ist so befleckt, so geschändet worden wie dieses! All das schuldlose Blut, das um es vergossen wurde, hat ihm seinen Glanz geraubt. All die Ungerechtigkeit, die zu decken es erhalten musste, hat ihm sein Gepräge verwischt. Wenn ich das Höchste, »Gott« nennen höre, kommt mir das zuweilen wie eine Lästerung vor.«<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Buber 1953.

<sup>2</sup> Metz 2006, 69–122.

<sup>3</sup> Buber 1953, 13.

Viele Denker:innen und Dichter:innen haben uns diese generelle Signatur der modernen Zeiten ausgemalt und nachdrücklich vor Augen geführt, warum das Diktum Nietzsches vom Tode Gottes für Aufregung sorgte, eine Hoch-Zeit erlebte, aber seinen Zenit schon wieder überschritten hat und einer banalen Gottesvergessenheit Platz gemacht hat. Gerade deswegen sei hier aber die von meinem Freund Franz Josef Hinkelammert vorgenommene Attacke auf eine von Nietzsche inspirierte »Mystik des Todes« hinzugefügt. Die im aktuellen Kapitalismus präsenten tödlichen Selbstmordtendenzen haben ihre spirituelle Untermauerung in einer Mystik des Todes,

»die ja schon das ganze 20. Jh. hindurch gegenwärtig war und die es ermöglicht, das Wissen vom sich entwickelnden kollektiven Selbstmord zu verdrängen und zu verstecken. Das begann mit Nietzsche und seiner Aussage »Gott ist tot«. Das soll nicht heißen, dass Gott tot ist, sondern eher, dass der Tod zum alles beherrschenden Gott geworden ist. Die spanischen Faschisten schrien es offen heraus: ›Viva la muerte.‹ (Es lebe der Tod!). Und Heidegger definierte den Menschen als Sein zum Tode. [...] Es ist seine Art zu sagen: Es lebe der Tod.«<sup>4</sup>

Ich lasse diese mit einer überraschenden Umkehrung des Diktums von Nietzsche arbeitende Situationsbeschreibung von Hinkelammert, zustimmend, einfach so stehen. Wer einen erweiterten Kontext sucht, sei auf seine Publikation verwiesen.

Aber die Situation ist ja noch schlimmer und trostloser. Eine bekümmerte oder auch frohlockende Rede vom Tode Gottes ist in der mittlerweile digitalisierten kapitalistischen Postmoderne und ihren technologischen Unsterblichkeitsphantasien bereits für den:die findige:n Tastendrücke:in, d.h. dem auf allen Straßen öffentlich präsenten Subjekt der Gegenwart, bereits zu einer unbekannteren Größe verkommen. Der Tod Gottes wurde nahtlos durch den Stromausfall des Handys ersetzt.

Es sei hier nur auf die weltanschauliche Modeerscheinung des Transhumanismus und einen seiner bekanntesten Protagonist:innen Ray Kurzweil verwiesen<sup>5</sup>, der eine peinliche Karikatur des »Neuen Menschen« propagiert und sich das ewige Leben als labortechnisch erreichbar vorstellt, und dabei »mit gutem Beispiel« vorangeht, indem er sich noch zu Lebzei-

<sup>4</sup> Hinkelammert 2020, 181.183.

<sup>5</sup> Man vgl. auch dazu die Kritik von Tiemo Rainer Peters (vgl. Peters 2018, 61f.).

ten einfrieren lassen will. Boshaft gesagt: Da wird die Auferstehung zum Auftauen.

Seit der Klage bei Martin Buber über Missbrauch, Verwerfung und Abschaffung des Wortes »Gott« hat sich die Finsternis noch ausgeweitet und verdichtet. Sie verdeckt mehr als nur das Wort »Gott«. Die Ausklammerung der auch wissenschaftlich formulierbaren Gottesfrage – ich rede nicht vom Glauben an Gott – aus dem öffentlichen Diskurs hat diesen ebenso banal wie unmenschlich werden lassen. Die Lüge triumphiert in Sprache und Medien. Die Wahrheit als letzte unhintergehbare Norm für die Überzeugungskraft von Diskursen wurde von willigen Hilfstruppen aus Philosophie, Gehirnforschung, Psychologie und manchmal auch den übrigen Geisteswissenschaften so weit diskreditiert, dass man sich in so manchen wissenschaftlichen Diskussionen fast schon lächerlich macht, wenn man die Instanz der Wahrheit immer noch als oberste Richtschnur anerkennt.

Martin Buber hat es nicht bei einer resignierten oder auch verzweifelten Diagnose des Schicksals des Wortes »Gott« belassen, sondern allen Gottsucher:innen nahegelegt, mit Herz und Verstand an der Rede von Gott deswegen festzuhalten, weil wir ihn seufzend, bittend, schreiend und anklagend anrufen dürfen:

»(Das Wort Gott) ist das beladenste aller Menschenworte. Keines ist so besudelt, so zerfetzt worden. Gerade deshalb darf ich darauf nicht verzichten. [...] Wir müssen die achten, die es (das Wort Gott) verpönen, weil sie sich gegen das Unrecht und den Unfug auflehnen, die sich so gern auf die Ermächtigung durch ›Gott‹ berufen; aber wir dürfen es nicht preisgeben. Wie gut läßt es sich verstehen, daß manche vorschlagen, eine Zeit über von den ›letzten Dingen‹ zu schweigen, damit die mißbrauchten Worte erlöst werden! Aber so sind sie nicht zu erlösen. Wir können das Wort ›Gott‹ nicht reinwaschen, und wir können es nicht ganzmachen; aber wir können es, befleckt und zerfetzt wie es ist, vom Boden erheben und aufrichten über einer Stunde großer Sorge.«<sup>6</sup>

Es gilt, diesen Impetus Martin Bubers ernst zu nehmen und in eine verantwortungsbewusste Rede vom befreienden und aus jeder Knechtschaft heraus führenden Gott fortzusetzen und beharrlich gegen Dummheit und Zynismus in Kirche und Gesellschaft ins Feld zu führen. Diese Position muss auch behauptet werden gegen die drohende Zerstörung einer aufgeklärten und die Gottesfrage nie eliminierenden Vernunft durch die

<sup>6</sup> Buber 1953, 13–15.

Reduktion des Denkens auf die sog. »künstliche Intelligenz« im digitalisierten Kapitalismus.

## 2. Die Erneuerung der Gottesfrage und der kategorische Imperativ von Karl Marx

Mit Krise wird immer eine Situation gekennzeichnet, in der eine Entscheidung stattfindet, entweder im Sinne einer Bewältigung dieser zuge-spitzten Lage oder im Enden in der Katastrophe, wörtlich zu übersetzen als »Niedergang«. Wie wollen wir der Krise der Gottesrede Herr werden? Gibt es die Chance, gestärkt aus der Krise hervorzugehen oder droht der endgültige Untergang?

*Meine These lautet:* Die Gottesfrage muss in einem gesellschaftlichen Theorie-Praxis-Zusammenhang, der nicht nur ihre Vorbedingung, sondern ihr Verhandlungsgegenstand wird, neu gestellt werden, soll sie überhaupt noch im aktuellen öffentlichen oder auch wissenschaftlichen Diskurs sich Gehör verschaffen.

Dabei sollte die Theologie aufmerksam sein für das, was bereits Walter Benjamin in seiner ersten geschichtsphilosophischen These programmatisch zum Ausdruck brachte. Er erwähnt darin einen Schachautomaten, den sog. »Schachtürken«, in dessen Innerem ein »Zwerg« saß, der als Meister im Schachspiel dem Automaten den Sieg sicherstellte:

»Zu dieser Apparatur kann man sich ein Gegenstück in der Philosophie vorstellen. Gewinnen soll immer die Puppe, die man den ›historischen Materialismus‹ nennt. Sie kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt, die heute bekanntlich klein und hässlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen.«<sup>7</sup>

Ich nehme diesen Hinweis von Walter Benjamin ernst, ohne die Analogie und ihre Rollenverteilung überzustrapazieren, und wähle für meinen Vorschlag der Problembearbeitung eben dieses *Bündnis zwischen Historischem Materialismus und Theologie*, die allerdings heutzutage das gemeinsame Schicksal teilen, sicher nicht als bejubelte Stars und Großdarsteller :innen auf der Bühne der Öffentlichkeit agieren zu dürfen.

---

<sup>7</sup> Benjamin 1978, 693.

Es tauchen natürlich sofort ernst zu nehmende Bedenken auf: Ist nicht der »HistoMat« einer der Stützpfeiler des orthodoxen Marxismus-Leninismus, einem der Hauptfeinde der Rede von Gott? Oder auch: Wer die Religionskritik von Karl Marx als eine der Dimensionen des HistoMat kennt – aber auch, was aus ihr in einer oft irregeleiteten Rezeption geworden ist –, wird erstaunt fragen, wieso ausgerechnet von Seiten der schärfsten Kritik der Religion als falsches Bewusstsein, als illusionärem Nebel, und stillstellendem Narkotikum für das unterdrückte Volk, Hilfe und Rettung zu erwarten sind? Aber vielleicht liegt gerade darin die Chance, im »Durchgang durch den Feuerbach«, um metaphorisch auf die Hintergründe bei Marx anzuspielden, ein sicheres Ufer erreichen zu können. Ich will es versuchen, indem ich zeige, dass von einer radikalen Religionskritik und einer konsequenten Kapitalismuskritik zu einer Erneuerung prophetischer Rede von Gott fortgeschritten werden kann, denn beides sind nur zwei Seiten einer Medaille und bilden die Einheit der Kritik einer Wirklichkeit, die umgestoßen werden muss. Für Marx endet die Kritik der Religion 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«<sup>8</sup>.

So lautet die programmatische Formulierung von Marx in seiner *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Marx verknüpft hier auf denkbar knappe Art die Theorie (Lehre) mit der Praxis (Handlungsimperativ). Diese Verknüpfung kann mit guten Gründen als ein »Humanismus der Praxis« bezeichnet werden.

Franz Hinkelammert hat in seinen Arbeiten der letzten zwanzig Jahre »diese Lehre« und ihre praktisch-politische Durchsetzung unermüdlich und, gemäß seiner Art zu denken, »nachbohrend« analysiert und kommentiert, wodurch sie gleichsam zu einem Zentrum seiner kritischen Überlegungen und seines Projekts eines »pensamiento critico« (kritisches Denken) wurde.<sup>9</sup>

Er setzt sich mit dem auf der zitierten Aussage von Marx beruhenden Begriff eines »Humanismus der Praxis« bewusst von einem säkularen Humanismus als Weltanschauung gebildeter Bürger ab, verstanden als

<sup>8</sup> MEW 1, 385.

<sup>9</sup> Nur stellvertretend sei verwiesen auf Hinkelammert 2019; 2020.

theoretisches Ensemble wie auch als spirituelle Haltung und manchmal auch als an der Würde des Menschen orientierte menschenfreundliche Politik. Oft wenden sich eine aufgeklärte bürgerliche wie auch linke Kritik unter Berufung auf den Humanismus gegen den Gottesglauben und die öffentliche Präsenz von Religion und reproduzieren dabei eine die traditionellen Auseinandersetzungen verkürzende Form von Religionskritik. Gegen diese kognitiv diffuse Gemengelage wendet sich seit langem Franz Hinkelammert, indem er die tieferen Wurzeln freilegt und maßgebliche geistige und politische Taktgeber:innen der Moderne von Locke und Hume angefangen, über Friedrich Nietzsche und Max Weber bis zu Karl Popper und den Theoretiker:innen des Neoliberalismus wie Friedrich von Hayek u.a. einer scharfsinnigen Analyse und Kritik unterzieht. Es sei daher noch einmal betont: Der hier richtungsweisende und von Franz Hinkelammert ins Spiel gebrachte »Humanismus der Praxis« ist keineswegs identisch mit dem sogen. »säkularen Humanismus« der Gebildeten in der bürgerlichen Gesellschaft.<sup>10</sup>

### 3. Die beiden Phasen der Marxschen Religionskritik

Bevor ich mich der Auslegung des kategorischen Imperativs durch Franz Hinkelammert und einer gemeinsamen Kommentierung zuwende, sei zur besseren Einordnung ein kurzer Überblick über die beiden Phasen der Marxschen Religionskritik vorgelegt.

Karl Marx fand in Philosophie und Theologie seit jeher nicht so sehr wegen seiner Kritik der politischen Ökonomie, sondern wegen der Radikalität seiner seit Mitte der 40er Jahre des 19. Jhs. pointiert formulierten Religionskritik eine besondere Aufmerksamkeit. Es lassen sich in ihr zwei Phasen unterscheiden, die oft dem sog. »jungen Marx« und dem »reifen Marx« zugeteilt werden. Dies ist m.E. aber eine eher abwegige Terminologie, denn nicht die entwicklungspsychologischen Stadien, sondern die

<sup>10</sup> Keineswegs sei eine im Folgenden formulierte, gut dokumentierbare Charakterisierung unterschlagen: Der Humanismus ist eine Weltanschauung (Denken und Theorie) und eine Haltung bzw. Praxis (Ethik), die sich an der Würde des Menschen orientiert und deren Vertreter:innen für die Durchsetzung des Ziels, menschenwürdige Verhältnisse zu schaffen, nicht nur optieren, sondern auch aktiv für ihre Realisierung arbeiten.

Methode und Kontextualität sind maßgebend, wobei die ebenfalls gebräuchliche Unterscheidung zwischen den »Frühschriften« und den späteren Schriften zur Kritik der politischen Ökonomie schon besser passt. Knapp und vielleicht auch anfechtbar gesagt: Es geht um eine aus der Negation der Hegelschen Philosophie und an Feuerbach orientierte Kritik einerseits und um eine auf der in den ökonomischen Schriften entfalteten und erprobten materialistischen Methode aufbauende Kritik andererseits. Zwischen beiden gibt es einen epistemologischen Schnitt, jedoch keinen völligen Bruch, womit die Behauptung von Louis Althusser von der »rupture épistémologique« (epistemologischer Bruch) zu relativieren ist. Es gibt einen Paradigmenwechsel des Denkstils, welche den Charakter gerade auch der empirischen Analysen und Tatsachenbehauptungen determinieren.<sup>11</sup> Auffallend ist, dass aber explizit methodologische Reflexionen seiner theoretischen Arbeit bei Marx erst in den ökonomischen Schriften stattfinden.

Für beide Phasen gilt: Marx beschäftigt sich in seiner Religionskritik nicht in erster Linie mit relativ vordergründigen Fragen wie die, dass Religion offensichtlich eine Form des ideologischen Bewusstseins ist oder eben als solches notwendig überwunden werden sollte oder sogar, ob die Religion wegen ihrer Vernebelung der Gehirne auszurotten ist, worauf sich dann ein stalinistischer Marxismus-Leninismus einschwor, der aber keine Befreiung von religiöser Verblendung, sondern letztendlich den Zerfall der Sowjetunion mitbewirkt hat. Damit sei nicht bestritten, dass Marx sehr gehässige Bemerkungen über die negativen Wirkungen von Religion, besonders in Form des staatstragenden Christentums, formuliert hat. Es geht ihm aber vor allem wissenschaftlich darum zu erklären, unter welchen »jedemaligen wirklichen Lebensverhältnissen« die Menschen ihre religiösen Vorstellungen entwickeln, d.h. was die geschichtlichen und gesellschaftlichen Ursachen für die religiösen Phänomene sind. Marx hat selber den Unterschied zwischen seiner frühen philosophisch argumentierenden Kritik der Religion und dem theoretischen Status einer Kritik der Religion als materialistischer Theorie der oft zitierten Fußnote im Ersten Band des *Kapital* auf den Punkt gebracht:

---

<sup>11</sup> Vgl. hierzu die wissenschaftstheoretischen Arbeiten von Ludwik Fleck (vgl. Fleck 2011).

»Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letzte ist die einzige materialistische und daher wissenschaftliche Methode.«<sup>12</sup>

Marx hat selber keine ausführlich entfaltete Form dieser Religionskritik vorgelegt. Ich interpretiere seine Fetischismustheorie als erste Annäherung an diese erstrebte Form. Aber eine Konsequenz sei an dieser Stelle bereits formuliert: Die eigentlich materialistische Form der Marxschen Religionskritik unterstellt, dass die Religion als ein Phänomen verstanden wird, welches zum Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung mit Hilfe der üblichen Methoden gemacht werden muss.<sup>13</sup> Dies ist alles andere als das Projekt einer feindseligen Vernichtung der Religion, zu der es in Verfälschung des Erbes von Marx in Ost und West gemacht wurde.

Wenden wir uns genauer der Phase der Religionskritik in den »Frühschriften« (mangels eines besseren Ausdrucks bleiben sie so genannt) zu. Dabei soll auch die Beantwortung der bereits gestellten Frage nach dem Religionsverständnis von Marx nicht vergessen werden.

Bevor Marx die zu geflügelten Worten gewordenen Sentenzen in der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* formulierte, hatte er bereits in der Vorrede (vom März 1841) zu seiner Doktor-Dissertation über die *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*<sup>14</sup> erste religionskritische Äußerungen zu Papier gebracht, die sich jedoch noch an der Phase der Götterkritik in der griechischen Philosophie orientierten und erheblich vom zwei Jahre später aufgestellten »kategorischen Imperativ« unterschieden. Das Bekenntnis des von ihm bewunderten Prometheus, »des vornehmsten Heiligen und Märtyrers im philosophischen Kalender«, welches lautet: »Mit einem Wort, ganz hass' ich all' und jeden Gott« identifiziert er in seiner Vorrede als ein Bekenntnis, das sich auch die Philosophie zu eigen macht, als »ihren eigenen Spruch gegen al-

<sup>12</sup> MEW 23, 393 Fußnote 89.

<sup>13</sup> Vgl. hierzu die wegweisenden Überlegungen von Per Frostin, die er im Jahre 1978 vorgelegt und damit auch damals die Bewegung der »Christen für den Sozialismus« theoretisch nachhaltig beeinflusst hat (vgl. Frostin 1978).

<sup>14</sup> Veröffentlicht in MEW Ergänzungs-Bd. 1, 260–373.



le himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewusstsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen«<sup>15</sup>.

Diese Formulierung bleibt noch dem Hegelschen Ansatz verpflichtet, dass im menschlichen Selbstbewusstsein mit seiner reflexiven Struktur auch die Grund-Struktur der Weltwirklichkeit überhaupt gegeben ist, die dann in dem zu sich selbst gekommenen absoluten Geist vollendet zum Ausdruck kommt. Nach seinem Kontakt mit sozialen Problemen (vgl. die Beschäftigung mit dem Elend der Moselbauern und den Holzdiebstahlgesetzen) und mit frühsozialistischen Denkern wie Saint-Simon, vor allem aber die Bekanntschaft mit Moses Heß (1812–1875) und über ihn mit sozialistischen Bestrebungen bringt ihn schnell dazu, Hegel »vom Kopf auf die Füße zu stellen« und das menschliche Selbstbewusstsein durch den »geknechteten und beleidigten Menschen« zu ersetzen. Auch seine Religionskritik ist damit in eine neue Phase getreten.

Der Marx der folgenden Jahre (ab 1842) entwickelt dann das Verständnis der Kritik seiner früheren linkshegelianischen Freunde weiter und stellt fest, dass die Kritik der Religion im Wesentlichen beendet sei, womit er natürlich auf Ludwig Feuerbach und seine Schrift *Das Wesen des Christentums* anspielt, in der Gott als menschliche Projektion enttarnt wird. Religion wurde von Feuerbach als Musterbeispiel eines Abstraktionsprozesses, durch den der Mensch sich selbst entfremdend wird, begriffen, was in der Religionskritik von Marx zugespitzt, aber ausdrücklich auf den Bereich der Gesellschaft ausgedehnt wurde.

#### 4. Eine Zwischenüberlegung

Wenn Religion nicht bleibend und unausweichlich diesem Verdikt verfallen bleiben soll, dann muss sie ihre Fähigkeit unter Beweis stellen, das wahre Wesen des Menschen aus dieser Entfremdung zurück zu erobern. Feuerbach behauptete, dass alle Abstraktionen, deren höchste »Gott« heißt, sich wieder zurück übersetzen lassen müssen in natürliche und geschichtliche Phänomene, aus denen sie sich herleiten.

Aber was ist diese Revision selber wieder anderes als ein Produkt des menschlichen Denkens, das seine eigene Abstraktionsbewegung reflek-

---

<sup>15</sup> Ebd., 262.

tiert und so erkennt, wie dieses Denken funktioniert? Aber woraus folgt, dass das Abstraktionsergebnis zu negieren bzw. sogar zu bekämpfen ist?

Mit solchen Fragen aber hat sich Marx nicht weiter herumgeschlagen, denn er sieht in der »Kritik der Religion [...] die Voraussetzung aller Kritik«<sup>16</sup>. Da sie aber auf die umfassende Emanzipation des Menschen zielt, treibt sie über sich selbst hinaus:

»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.«<sup>17</sup>

Dieser Umwandlung der Religionskritik in Gesellschaftskritik entspricht bei Marx die Historisierung und Soziologisierung der Auffassung vom Wesen des Menschen, das in der Religion in entfremdeter Gestalt erscheint:

»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.«<sup>18</sup>

Es sind die Antagonismen der Gesellschaft, die sich in der Religion reproduzieren und artikulieren.

»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 Verhältnisse ist. Sie ist Opium des Volks.«<sup>19</sup>

Sie stellt als verkehrte Widerspiegelung aber eine nur historisch, und nicht ontologisch notwendige Form des gesellschaftlichen Bewusstseins dar, die nur durch eine praktische Umwälzung der Verhältnisse aufgehoben werden kann.

Dieses Programm einer sich immer mehr differenzierenden historisch-materialistischen Religionskritik findet dann seine erste Ausführung in der zusammen mit Friedrich Engels verfassten *Deutschen Ideolo-*

<sup>16</sup> MEW 1, 378 (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie).

<sup>17</sup> Ebd., 379.

<sup>18</sup> Ebd., 389; vgl. auch die 4. Feuerbachthese in: MEW 3, 6.

<sup>19</sup> MEW 1, 378.

gie<sup>20</sup> und wird dann aber später weiter entwickelt und auch transformiert im Kontext der Analysen des Waren- und Kapitalfetischismus im *Kapital*.

Aber auch für die Religionskritik selber ergibt sich eine Präzisierung ihres Selbstverständnisses. Religionskritik hat sich selber nach Maßgabe der historisch-materialistischen Grundgedanken zu reflektieren; sie ist Intervention in einem bestimmten geschichtlich determinierten Feld und verkündet keinen Kanon zeitlos gültiger Aussagen, muss sich also immer auch ihrer eigenen Zeitabhängigkeit bewusst bleiben. Wenn sich die ökonomische Basis und der ideologische Überbau ändern, ändert sich auch das Verhältnis von Religion und Gesellschaft.

Das religionskritische Programm von Marx beinhaltet einen radikalen Neuansatz im Verhältnis zur Religionskritik der Aufklärung und auch Feuerbachs. Sie handelt nicht von Gott, sondern vom Menschen. Der Mensch als gesellschaftliches Wesen steht eindeutig im Mittelpunkt seines Interesses. Insofern vertritt Marx implizit in der ersten und dann explizit in der zweiten Phase seiner Religionskritik, die durch seinen Ansatz einer materialistischen Theorie geprägt ist, unbestreitbar einen methodischen Atheismus, d.h. die Frage nach der Existenz Gottes kann nicht mit einer materialistischen Methode beantwortet werden. Es genügt dabei einfach nur festzustellen, dass es von den Voraussetzungen der Methode her unmöglich ist, eine wissenschaftliche Aussage über die Existenz Gottes, definiert als eine geistige, nicht-materielle Größe, zu machen, denn solche Größen gehören von den ontologischen Voraussetzungen der Methode nicht zum Bereich ihrer Untersuchungsobjekte. Natürlich steht dem nicht entgegen, die Methode abzuändern, weil sie sich als für die eigenen Untersuchungsabsichten als untauglich erwiesen hat. Dazu sah sich aber Marx aus verständlichen Gründen nicht gezwungen. Wir sollten daher seinen methodischen Atheismus genau so akzeptieren wie den methodischen Atheismus der Naturwissenschaften, für die ebenfalls Gott nicht zu ihren Basishypothesen gehört, wie bereits Laplace gegenüber Napoleon betonte. Andererseits aber sollte man sich vor der erkenntnistheoretisch und auch ontologisch völlig falschen Behauptung hüten, dass das, was von einer besonderen Methode nicht erfasst werden kann, überhaupt nicht existiert.

---

<sup>20</sup> Vgl. MEW 3, 3–530.

## 5. Die Lehre vom Menschen als dem höchsten Wesen für den Menschen. Eine atheistische Provokation? Oder doch nicht?

Wenden wir uns nun der Lehre, oder vielleicht besser gesagt, der Formel zu, »dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist«<sup>21</sup>. Wegen dieser Formel schiebt sich hier immer wieder die Frage in die Kommentierung: War Marx Atheist? Sie lässt sich daher leider nicht übergehen, kann aber durch die Analyse der Formel mitbearbeitet werden.

Von den Anhänger:innen wie von den Gegner:innen von Marx wird wie selbstverständlich unterstellt, dass Karl Marx ein Atheist war. Es bestand wenig Interesse daran, zu klären, in welchem Sinne er es war oder wann und in welchem Sinne er es wurde? Eine Antwort auf diese Frage bedarf einer umfangreichen Analyse, zu der jedoch im Folgenden so viel beigetragen werden soll, dass eine Differenzierung möglich wird. Dies beginnt schon mit einer Relativierung des Atheismusverständnisses.<sup>22</sup>

Als Jude wird man ohnehin für das orthodoxe Christentum schnell zum Atheisten, so wie die frühen Christ:innen in den Augen der römischen Behörden »Atheist:innen« waren. Als Beleg kann ein Zitat aus der ersten Apologie von Justin dem Märtyrer genommen werden, der die frühen Christ:innen gegen den Atheismusvorwurf seitens der damals herrschenden Weltanschauung verteidigte:

»Daher heißen wir Gottesleugner. Wir gestehen zu, in Bezug auf derartige falsche Götter Gottesleugner zu sein, nicht aber hinsichtlich des wahren Gottes, des Vaters der Gerechtigkeit, und Keuschheit und der übrigen Tugenden, der mit dem Schlechten nichts gemein hat.«<sup>23</sup>

Justin polemisiert hier gegen die Verurteilung von Sokrates als Gottesleugner und Religionsfrevler, der seine Kritik gegen die Identifikation von bösen Dämonen als Götter gerichtet hatte.

Der:Die Atheist:in leugnet angeblich die Existenz Gottes. Aber welcher Gottesbegriff wird dabei zugrunde gelegt? Wenn wir von der Formulierung von Marx ausgehen, dass »der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist« – wozu Franz Hinkelammert eine sehr überzeugende und

<sup>21</sup> MEW 1, 385 (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung).

<sup>22</sup> Wer eine ebenso gelehrte wie auch gegenüber dem modernen Atheismus überaus faire Einführung in die Problematik sucht, sollte immer noch zum Artikel *Atheismus* von Karl Rahner im Lexikon *Sacramentum Mundi* greifen (vgl. Rahner 1968).

<sup>23</sup> Justin 1913, 70.

diskussionswürdige Interpretation vorgelegt und weiterführende Schlussfolgerungen aufgezeigt hat<sup>24</sup> –, dann liegt es natürlich nahe, davon auszugehen, dass Marx in der traditionellen Aussage »Gott ist das höchste Wesen für den Menschen« schlicht »Gott« durch »Mensch« ersetzt hat. Daraus könnte sehr schnell gefolgert werden, dass Marx Atheist war, was häufig auch geschieht.

Zur Strukturierung einer inhaltlichen Diskussion darüber, a) was Marx unter einem »höchsten Wesen« verstanden hat und b) ob er implizit auch auf die vierte Frage der vier fundamentalen Fragen von Immanuel Kant »Was ist der Mensch?« geantwortet hat, möchte ich eine formallogische Überlegung zu Hilfe nehmen, denn die Aussage von Marx lässt sich als eine Formel auffassen, in der die beiden Begriffe »Mensch« und »höheres Wesen« durch Variablen ersetzt werden können.<sup>25</sup>

- 1) Wenn wir in der Aussage »Der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen« für »Mensch« die Variable  $x$  und für »höheres Wesen« die Variable  $y$  einsetzen, erhalten wir die Formel:  $x$  ist  $y$  für  $x$ . Dann wird aber sehr schnell ein logisches Problem sichtbar. Das Problem entsteht dadurch, dass der Prädikator ( $y$  für  $x$ ) des Subjekts ( $x$ ) eine Relation ist, welche noch einmal das Subjekt ( $x$ ) enthält.
- 2) Bei dem Satz: »Der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen« handelt es sich nicht um eine Definition des Menschen, sondern um eine erweiterte Aussage über den Menschen, also ein *Urteil*. Bei dieser Urteilsbildung droht nun, logisch gesehen, doppeltes Ungemach, entweder eine sog. »scheinbare Tautologie« – d.h. das wiederholende Wort weist auf ein wesentliches Bedeutungsmerkmal des wiederholten Wortes hin – oder eine Äquivalenz, d.h. Wortgleichheit bei sachlicher Verschiedenheit.
- 3) Die Relation  $R(y,x) = (y \text{ für } x)$  wird verwendet als Prädikator für  $x$ , d.h.  $x$  ist  $R(y,x)$ . Ist dies zulässig, da  $x$  als Subjekt auch Teil des Prädikators ist?

<sup>24</sup> Vgl. mehrerer seiner Veröffentlichungen aus der letzten Zeit, insbesondere den Beitrag Hinkelammert 2019.

<sup>25</sup> Die folgende formallogische Darstellung der Aussage-Problematik ist nicht der Dreh- und Angelpunkt meiner Argumentation, soll aber belegen, dass eine formallogische Analyse das Problem und seine Lösung einfacher macht.

- 4) Man kann die Formel auch umbauen:  $(x \text{ ist } y)$  für  $x$ , dann wird die Identitätsbehauptung  $Id = (x \text{ ist } y)$  mit  $x$  in der Relation  $R(Id, x)$  verknüpft, also nur für  $x$  gilt die Identität  $x = y$ . Das mag als formallogische Spitzfindigkeit erscheinen, doch damit wird aufgedeckt, dass in beiden Fällen das genannte Problem vorliegt, was aber nicht sein sollte, weil dann das Argument von Marx aus logischen Gründen untauglich erschiene.
- 5) Formallogisch lässt sich das Problem nicht ohne Weiteres lösen. Wir sind daher gezwungen, eine inhaltliche Überlegung zwischen zu schalten und zu sagen, dass  $x$  nicht  $x$  ist, also eine Indizierung mit  $x_1$  und  $x_2$  vorgenommen werden muss. Dann lautet die Formel:  $x_1 \text{ ist } y \text{ für } x_2$ .
- 6) Eine erste Konsequenz aus  $x_1 = y$  ist, dass es keine Differenz zwischen  $x_1$  und  $y$  gibt, d.h. wir müssten schreiben: »Der Mensch ist ein Mensch für den Menschen.« oder: »Für den Menschen ist der Mensch immer ein Mensch und kein über ihm stehendes ›höheres Wesen‹«, was dann für alle Menschen gilt. Nun gibt es aber unbestreitbar erhebliche Unterschiede zwischen den konkreten Menschen und Situationen, in denen die Gefahr besteht, dass der eine Mensch für den anderen Menschen nicht als Mensch erscheint. Wir müssen daher sagen: »Die Gattung Mensch ist als solche die inhaltliche Füllung der Variablen  $y$  also jenes ›höhere Wesen‹, das jeder Mensch anzuerkennen hat, um für sich selbst und die anderen ein Mensch zu sein.« *Es gilt dann:  $x_1 =$  »Mensch« als Gattungsbezeichnung;  $x_2 =$  »Mensch« als Individualbezeichnung.*
- Damit ist die Angelegenheit doch wieder ein Stück einfacher geworden als befürchtet und hat auch kontextuell nicht primär etwas mit einer Leugnung der Existenz oder Funktion Gottes zu tun, sondern nur damit, dass Gott und der Mensch verschieden sind und daher nicht gleichzeitig das »höchste Wesen« in Bezug auf den Menschen sein können.
- 7) Bleiben wir dabei, von  $x_1$  und  $x_2$  zu reden. Marx verlangt, »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«. Dieser Imperativ richtet sich an alle Menschen, unterscheidet aber zwischen denen, die erniedrigt sind, und denen, die dies bewirken.

- 8) Gehen wir nun in der Interpretation unserer Basisformel einen Schritt weiter und setzen  $x_2$  insbesondere gleich mit den erniedrigten Menschen, die sich fragen, wer für sie »das höchste Wesen ist«, dann kommen sie zu dem Schluss, dass dies der Mensch in seiner unverletzbaren Würde ist, welche es zurück zu erobern gilt, weil dieses vollgültige Menschsein das Höchste ist, was der beleidigte und verachtete Mensch erstrebt.

Man könnte den kategorischen Imperativ dann auch anders formulieren und dabei, seinen Gehalt und seine Zielsetzung bei Marx ernst nehmend, verdeutlichen: *Alle Verhältnisse sind umzuwerfen, in denen der Mensch ein andere Menschen erniedrigendes und beleidigendes Wesen ist.* Der:Die Ausgebeutete muss dann gerade und ausdrücklich für den:die Ausbeuter:in zum »höchsten Wesen« werden, nicht umgekehrt. Die *Internationale* interpretiert auf ihre Weise dieses Ergebnis und singt: »Es rettet uns kein höheres Wesen, kein Gott, kein Kaiser, noch Tribun. Uns aus dem Elend zu erlösen, müssen wir schon selber tun.« Das ist konsequent, denn das einzige »höhere Wesen« für den Menschen ist der freie und selbstbestimmte Mensch und sicher nicht die Kaiser und Tribunen, die es so gerne wären. Heute müsste man ergänzen: Weder der Markt noch das Kapital, weder der Staat noch irgendeine andere Institution oder Staatsform, inklusive der Demokratie (d.h. quantitativ der Herrschaft einer Mehrheit über eine Minderheit), die heute angeblich überall verteidigt werden muss, sind das höchste Wesen für den Menschen. Der Mensch selbst ist und bleibt allein das höchste Wesen für den Menschen. Nichts anderes.

- 9) Aber wenn der:die Ausbeuter:in in dem:r Ausgebeuteten sein:ihr eigenes höheres und nicht schäbig verräterisches Menschsein zu erkennen vermag, dann muss er:sie aufhören, ein:e Ausbeuter:in zu sein oder er:sie verspielt sein:ihr Wesen als Mensch endgültig. Für Marx ist daher die Erhöhung der Erniedrigten die Befreiung aller Menschen in ihr eigentliches Menschsein. So befreit der:die kämpfende Arbeiter:in nicht nur sich selbst, sondern auch den:die Kapitalist:in. Die Knechte werden keine Herren, das Verhältnis kehrt sich nicht einfach um, sondern beide werden freie Menschen.

Mit dieser Auslegung der Formel von Marx bleibt diese jedoch kompatibel mit der jüdisch-christlichen Tradition, dass Gott will, dass der Mensch in

Würde und Freiheit lebe, dessen letzte Garantie darin besteht, dass Er selbst Mensch, aber nicht der Mensch Gott wird. Ohne auf die Attacke der Religionskritik antworten zu wollen und zu müssen, hat sich daher die traditionelle Christologie eine gute Ausgangsbasis im kritischen Dialog dadurch geschaffen, dass sie die Inkarnation als eine zweifache aufgefasst hat: Gott wird Mensch in Jesus dem Christus und dieser identifiziert sich mit den Geringsten, den Erniedrigten und den Sklav:innen, was in Phil 2,4–6 von Paulus herausgearbeitet und betont wird und was Marx ausdrücklich und positiv aufgegriffen hat.<sup>26</sup>

Der entscheidende Schritt in der Konfrontation mit Marx liegt für den:die Theolog:in darin, die Ersetzung von »Gott« durch »Mensch« nicht einfach zu negieren, sondern »Gott« nicht essentialistisch als »ein höchstes/höheres Wesen« zu begreifen. Vielmehr sollte »Gott« funktional<sup>27</sup> begriffen werden, wie es z.B. in der Exodus-Geschichte (siehe nächstes Kapitel) geschieht. Die Frage lautet dann nicht mehr, wer Gott »an und für sich« ist, sondern sie lautet: Wer erweist sich an mir als die Instanz, die mich aus der Sklaverei befreit, und daher mit dem »Namen« Gott auftritt.

Mir scheint die wichtigste Konsequenz der vorgenommenen Bearbeitung der Formel von Marx darin zu liegen, dass die metaphysische Konzeption jenes »höheren Wesens, das wir verehren«, wie es Heinrich Böll in *Doktor Murkes gesammeltes Schweigen* formulierte, dekonstruiert wird.

Der Gott des Exodus, an den die Jüd:innen glauben, ist kein »höheres Wesen«, sondern derjenige, der aus der Sklaverei befreit. Der Gott des orthodoxen Christentums ist eine geschichtslose, ontologische Größe, wozu sich die Neuausgabe der Katholischen Einheitsübersetzung der Bibel (Ex 3,14) kommentarlos bekennt, wenn der Gottesname übersetzt wird mit »Ich bin, der ich bin.« Schlimmer kann ein Rückfall in überholte Positionen nicht ausfallen. Der Gott und Vater Jesu Christ wird von Jesus wohl anders verstanden, worin wir ihm folgen sollten.

Ob Marx ein Atheist in dem Sinne wäre, dass er auch diesen Schritt nicht mitvollziehen würde, ist zumindest in der Hinsicht eine offene Fra-

<sup>26</sup> Urs Eigenmann hat bei seiner Charakterisierung des »Humanismus« auf diese »Doppelinkarnation« aufmerksam gemacht (vgl. Eigenmann 2022, 12). Die Rezeption der Philipper-Stelle durch Marx habe ich eingehend analysiert in Füssel 2022, 50–52.

<sup>27</sup> Diesen Vorschlag macht Ton Veerkamp (vgl. Veerkamp 2001).



ge, als Marx ja dazu nicht befragt werden kann, wir also auf Schlussfolgerungen aus seinem dokumentierten Umgang mit der Tradition, hier der Bibel und des Judentums, angewiesen sind. In der Angelegenheit der abstrakt gestellten Atheismus-Frage gibt es allerdings eine deutliche Antwort. Marx hat bereits in den *Pariser Manuskripten* – im Rahmen seiner Diskussion der Abschaffung des Privateigentums als des wesentlichen Hindernisses für die Selbstwerdung des Menschen als eines gesellschaftlichen Wesens – zum Atheismus eine bemerkenswerte Aussage gemacht:

»Der Atheismus [...] hat keinen Sinn mehr, denn der Atheismus ist eine Negation des Gottes und setzt durch diese Negation das Dasein des Menschen; aber der Sozialismus als Sozialismus bedarf einer solchen Vermittlung nicht mehr; er beginnt von dem theoretisch und praktisch sinnlichen Bewußtsein des Menschen und der Natur als des Wesens. Er ist positives, nicht mehr durch die Aufhebung der Religion vermitteltes Selbstbewußtsein des Menschen [...].«<sup>28</sup>

Wer sich noch an die Wahlkampfparole erinnert »Freiheit statt Sozialismus«, dem fällt hier die plakative Gegenparole ein: »Sozialismus statt Atheismus«.

Doch wenden wir uns etwas ernsthafter dem Anliegen von Marx zu. Es geht um den Gegensatz zwischen einer durch die Negation immer noch an das Negierte gebundenen Haltung einerseits und einer positiven in sich selbst stehenden und aus sich selbst lebenden Wirklichkeit andererseits. Doch woher kommt diese? Wie das Volk Israel aus Ägypten ausziehen musste, um nicht aus der Negation des Pharaos leben zu müssen, sondern mit Mose sich einer neuen, aber noch unbekannteren Wirklichkeit anvertraute, so geht es auch hier um den Auszug aus den bestehenden Verhältnissen, also dem Kapitalismus, der ja der eigentliche Gegensatz zum Sozialismus ist.

## **6. Der biblische Exodus – die Befreiung aus der Sklaverei. Eine Basis auch für Karl Marx?**

Unter der Perspektive der bisherigen Ergebnisse ist der methodische Atheismus von Marx kein Hindernis für eine selbstkritische, aber auch ihrer Quellen bewusste Rede von Gott. Diese Minimalbedingung würde

<sup>28</sup> MEW Ergänzungs-Bd. 1, 546 (Ökonomisch philosophische Manuskripte 1844).

zwar genügen, lässt sich aber ohne ideologische Überanstrengung erweitern, weil es bei Marx eindeutig auch positive Anknüpfungspunkte gibt, wobei zwar sicherlich keine Nähe zum traditionellen Theismus feststellbar ist, sehr wohl aber Übereinstimmungen mit einer aus der Tradition des Exodus und der Propheten Israels kommenden Rede von einem aus der Sklaverei befreienden Gott. Sein ganzes Werk enthält nirgendwo ein explizites Gottesbekenntnis im Sinne der Tradition seines Volkes Israel. Und doch bleibt er ein Leben lang der Tradition des Exodus treu. Ich möchte ihn daher, ohne jede hinterhältige Absicht der Vereinnahmung einen *atheistischen Theologen des Exodus* nennen, eine Charakterisierung, die bewusst die in ihr unaufgehoben am Werk bleibende Widersprüchlichkeit zu artikulieren versucht. Es geht ihm dabei um die praktische Verwirklichung des menschlichen Wesens und nicht um eine abstrakte Diskussion der Existenz Gottes als eines übernatürlichen Wesens. Nebenbei bemerkt: Die Frage, ob Marx Atheist war, wird hier, sozusagen en passant, hinreichend relativiert, wenn auch nicht abschließend beantwortet.

Die angebotene Charakterisierung von Marx ist nun genauer auf den sie verstärkenden biblischen Kontext zu beziehen. Marx kennt und akzeptiert aus der biblischen Tradition die klare prophetische Opposition zwischen einem Unterdrücker-Gott, der Unterwerfung und Opfer fordert, und einem Gott, der Befreiung, der Leben in Würde und Selbstbestimmung ermöglicht und garantiert. Dies soll durch eine kurze Wiedergabe der Offenbarung des Gottesnamens bestätigt werden:

Was den Leuten um Mose beim historischen Exodusereignis widerfahren ist, wird am Dichtesten festgehalten in der Offenbarung des Gottesnamens (vgl. Ex 3,9–14). In dieser Textstelle des Buches Exodus wird eine Geschichte erzählt, die Jahwe selbst seinen Namen enthüllen, aber auch in eine Formel kleiden lässt, die den Namen teilweise wieder verbirgt.

»Gott rief dem Mose zu und sagte: ›Mosche, Mosche!‹ Und er antwortete: ›Hier bin ich.‹

Und Gott sagte: ›Ich bin der Gott deines Vaters. Siehe der Hilfeschrei der Israeliten ist zu mir gekommen; ich habe die Bedrängnis gesehen, mit der die Ägypter sie bedrängen. Nun aber: Geh du zum Pharao und befreie die Israeliten aus der Macht der Ägypter.‹

Da sagte Mose zu Gott: ›Wer bin ich denn schon, dass ich einfach zum Pharao gehen und die Israeliten aus der Macht der Ägypter befreien kann?‹

Und Gott sagte: »Ich will doch bei dir da sein.«

Da sagte Mose zu Gott: »Siehe, ich werde zu den Israeliten kommen und zu ihnen sagen: »Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt!«, da werden sie zu mir sagen: »Was ist es um seinen Namen?«, was soll ich ihnen dann antworten?«

Da sagte Gott zu Mose: »*Ich will bei euch da sein als welcher ich bei euch da sein will.* So sollst du zu den Israeliten sagen.«

(Ex 3,9–14; Übersetzung von Erich Zenger)

Ein wunderbarer Dialog; es muss nicht diskutiert werden, ob er *historisch jemals* so statt gefunden hat; er ist und bleibt ein Stück unüberbietbarer Weltliteratur. Als solcher ist er aber entscheidend für eine Welt der Befreiung aus der Sklaverei und fasziniert mich schon ein Leben lang. Das Bekenntnis affirmiert die Erkenntnis.

Drei Dinge fallen vor allem an dieser kleinen, aber für das Volk Israel und seinen Gottesglauben doch so zentralen Geschichte auf:

- *Erstens* erinnert sie an die Situation, in die hinein der Gottesname als Rettung und Unterpfeiler der Hoffnung offenbart wird. Gott hat den Hilfeschrei seines Volkes gehört und ist entschlossen, es aus der Knechtschaft des Pharao zu befreien.
- *Zweitens* gilt diese Zusage des »Ich bin da« für alle Zeiten. Mit der Beauftragung des Mose ergeht hier an alle, die im Namen Gottes auftreten, in Sonderheit dann auch an die Amtsträger in den christlichen Kirchen, der Auftrag, diese Botschaft der Hoffnung und der Befreiung gegenüber den Pharaonen und Machthaber:innen in allen Systemen glaubhaft und mutig zu verkünden und deswegen hat z.B. die für die lateinamerikanische Kirche so entscheidende Bischofsversammlung von Medellin (Kolumbien) 1968 sich gerade auf diesen Text berufen, um den Völkern Lateinamerikas neue Hoffnung zu schenken.
- *Drittens* wahrt die kompliziert anmutende Formulierung des Gottesnamens die Souveränität und Freiheit Gottes. Es gibt keinen Automatismus der Befreiung aus der Not, so wünschenswert dies auch immer aus der Perspektive der Betroffenen erscheinen könnte. Gott selbst behält sich vor, wie, wann und gegenüber wem er sich als der rettende Gott zeigen wird. Dieser Grundzug des Gottesnamens wird auch noch an einer anderen Stelle des Buches Exodus sichtbar, wenn es heißt:

»Ich werde mich erbarmen als welcher und wem ich mich erbarmen werde, und ich will gnädig sein als welcher und wem ich gnädig sein werde.« (Ex 33,19)

Gott kann nicht, auch nicht durch gute Werke, zum Ausgießen seiner Gnade gezwungen werden. Diese Erkenntnis ist bitter und hat nicht zuletzt nach der Shoa und insbesondere der Unausdenkbarkeit der Gräueltaten von Auschwitz auch viele Jüd:innen ihren Glauben an diesen Gott in Frage stellen oder sogar verlieren lassen. In diesem Gottesnamen herrscht also eine kaum auszuhaltende Spannung von Zuverlässigkeit und Unverfügbarkeit.

Zwei weitere Aspekte ermöglichen es, diese Spannung besser auszuhalten: *Zum einen* ist es die Ausschließlichkeit, mit der nur von diesem Gott und keinem anderen Heil zu erhoffen ist. Dies wurde schon in der Form klar, mit der der Anspruch des Dekalogs begründet wird. Neben diesem Gott kann es keine weiteren Götter geben. Diese Grundentscheidung wird Israel und allen, die in seiner Tradition stehen, abverlangt. *Sodann* ist die Zusage seines rettenden Nahe-Seins keinen räumlichen und zeitlichen und auch keinen institutionellen Grenzen unterworfen. Sie gilt damals und heute, in Israel und bei allen Völkern, vor dem Tod und nach dem Tod.

Diese Grundlinie gilt auch für die verschiedenen Akzentsetzungen der Marx'schen Religionskritik. Die Kritik der Religion richtet sich zwar gegen Religion als illusorische Verzeichnung der Wirklichkeit bzw. ihre phantasmagorische Reproduktion, wie Marx sagt, weit mehr jedoch gegen Religion als eine entfremdende und unterdrückerische Praxis, als Aufrechterhaltung ausbeuterischer Verhältnisse, die sie nicht nur ideologisch rechtfertigt, sondern praktisch auch am Leben erhält. Die Praxis der Religion als Teil einer verkehrten Welt macht daher eine praktische Überwindung dieser Form von Religion notwendig.

Es lassen sich hier zwei Fragen anschließen: 1. Hat Marx nur diese Ausformung von Religion in seiner Kritik gemeint und ihre Abschaffung gefordert? 2. Ist eine gegenteilige Form von Religion denkbar und entwickelbar, nämlich Religion als richtiges Bewusstsein richtiger, statt verkehrter gesellschaftlicher Verhältnisse?

Wer die Rezeption und Verarbeitung einer sehr großen, in der einschlägigen Literatur zu Karl Marx leider übersehenen biblischen Texte

(mehr als 170 Fundstellen gibt es) in die Überlegungen mit einbezieht,<sup>29</sup> kann erkennen, dass Marx, obwohl er nirgendwo explizit einen positiven Gottesbegriff vorgelegt hat, trotzdem dem Gottesverständnis auf der Basis des Exodus eine Verifikation durch die Praxis, getreu seinen Feuerbach-Thesen, zutraut, wie er ja auch eine entscheidende Differenz sieht zwischen Praxis und Verkündigung des Evangeliums durch Jesus und seine messianische Bewegung einerseits und ihrer späteren Verkehrung, die mit der Hellenisierung der theologischen Reflexion beginnt, andererseits. Diese Verkehrung wird gemeinhin als konstantinischen Wende bezeichnet, die Urs Eigenmann<sup>30</sup> in den Gegensatz »Imperialisierung des Christentums statt Christianisierung des Imperiums« gekleidet hat. Marx bedient sich natürlich nicht dieser Begrifflichkeit, da sie zu seiner Zeit noch nicht im theologischen Diskurs üblich war. Daher formuliert Marx seine Wahrnehmung des Gegensatzes zwischen »Kirche« und »Reich Gottes« zeitgemäß als radikale Religionskritik.<sup>31</sup>

## 7. Rede von Gott als Kapitalismuskritik

Theologie als Rede von Gott ist auf Geschichte, auf Gesellschaft, auf Welt in Zeit verwiesen. Die Wahrheit theologischer Aussagen hat daher, worauf Johann Baptist Metz in seinen letzten Jahren immer wieder verwiesen hat, einen durch Geschichte und Gesellschaft geprägten Zeitkern, dies aber nicht in Form ihrer Reduplikation, sondern vor allem in der Form des Widerspruchs. Metz hat diese Erkenntnis in der Aussage verdichtet, dass eine zeitempfindliche Theologie zugleich auch immer eine leidempfindliche Theologie ist. Dieser Gedanke weist in die nun schon mehrfach beschworene Tradition des Exodus zurück, in der Gott den Schrei seines Volkes gehört hat. Nicht, weil es uns persönlich schlecht geht oder wir uns benachteiligt bei der Verteilung der Güter dieser Welt fühlen, sondern wegen der »Klage der Erde und dem Schrei der Armen«, wie es Papst Franziskus gesagt hat, müssen wir uns der kollektiven Leidenssitua-

<sup>29</sup> Vgl. Füssel 2022, 43–118.

<sup>30</sup> Vgl. Eigenmann 2014.

<sup>31</sup> Ich darf hier noch einmal auf mein Buch *Marx und die Bibel* (Füssel 2022) verweisen, in dem auch zu anderen, in diesem Beitrag nur tangierten Themen ausführliche Darstellungen vorhanden sind.

tion stellen, die bestimmt ist von einem globalen Kapitalismus und seinen Katastrophen, die massenhaft Menschen in Armut, Elend, und Gewalt versinken lassen. Eine zeit- und leidempfindliche Rede von Gott steht vor der Frage: Wie lässt sich angesichts der mit der Krise des Kapitalismus verbundenen Katastrophendrohungen noch vom Gott Israels und seinem Messias und denen auf beide hoffenden Sehnsüchten nach Befreiung sprechen?

Wenn die Rede von Gott sich nicht durch die fast peinliche Suche nach gesellschaftlicher Anschlussfähigkeit blamieren will, dann kann sie sich nur noch als Kritik und Protest zu Wort melden. Ihre konstitutive Verbindung mit dem Leid der Menschen, das nicht nur gefühlt werden sollte, sondern auch zu denken geben muss, verbietet ihr jede postmoderne, auf Beliebigkeit rekurrierende Ignoranz. Zeit- und leidempfindlich fragt sie danach, wie das, was die Menschen aufgrund unseres Handelns erleiden, mit dem Ganzen der so produzierten Gesellschaft, die unter dem Diktat des Kapitalismus steht, zusammenhängt.<sup>32</sup>

Allerdings führt ohne eine sozialanalytische Vermittlung die Rede von Gott ins Leere oder zu schnellen Identifizierungen mit unmittelbaren Bedürfnissen und pastoralen Erfordernissen. Ich erinnere daran, dass diese von der Theologie der Befreiung eingeforderte Vermittlung von den hochamtlichen Inquisitoren im Vatikan wie leider – es muss gesagt werden – Papst Benedikt XVI. ignoriert und bis zur völligen Diskriminierung der Theologie der Befreiung durchgezogen wurden.

## 8. Fazit

Die Rede von Gott kann hier und heute nur stattfinden als radikale und bedingungslose Kapitalismuskritik. Papst Franziskus hat uns dazu bereits in *Evangelii gaudium* einen Leitspruch geschenkt, der immer noch die Herrschenden aufregt: »Diese Wirtschaft tötet.« Unsere Gesellschaft wird durch die Angst vor Ansteckung mit Covid-19 regiert. Corona kann töten, aber die kapitalistische Wirtschaft tötet, Tag für Tag, Millionen von Kindern, die an Hunger sterben, Millionen von Erwachsenen durch Ausbeu-

---

<sup>32</sup> Vgl. zu allem sehr ausführlich Füssel et al. 2016.

tung, Krieg und Zerstörung der Lebensgrundlagen. Es droht ein kollektiver Selbstmord der Menschengattung.

Dagegen setzen wir die Proklamation der Verkündigung eines Gottes, der in der Gestalt des Messias Jesus aus Nazareth, nicht nur, aber besonders auffällig, eine besondere Liebe zu den Kindern offenbarte, was sogar von Marx zustimmend als eine der wenigen Existenzberechtigungen des Christentums eingestuft wurde. ER ist ein Gott, der den Schrei der Armen und der Unterdrückten hörte und kommt, um sie zu befreien, und der Krieg und Elend ein Ende setzen will, wenn wir nur bereit sind, seinen Willen zu erfüllen. Dies sollten wir tun, indem wir die Vaterunser-Bitte »Herr, dein Wille geschehe!« nicht nur gedankenlos immer neu nachplappern, sondern uns in die Erkenntnis seines Willens vertiefen und die in ihm beschlossenen Wege gehen. Was können wir einer durch ihre eigenen Widersprüche verängstigten und zerrissenen Welt mehr anbieten als diese Botschaft?

## Literatur

Benjamin, Walter

- 1978 Über den Begriff der Geschichte, in: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. I: Abhandlungen, Teilband 3, hg. von Rolf Tiedemann, 2. Auflage, Frankfurt a.M., 691–705.

Buber, Martin

- 1953 Gottesfinsternis, Zürich.

Eigenmann, Urs

- 2014 Von der Christenheit zum Reich Gottes. Beiträge zur Unterscheidung von prophetisch-messianischem Christentum und imperial-kolonisierender Christenheit, Luzern.
- 2022 Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für die Erde, 2. Auflage, Luzern.

Fleck, Ludwik

- 2011 Denkstile und Tatsachen, Frankfurt a.M.

Frostin, Per

- 1978 Materialismus. Ideologie. Religion. Die materialistische Religionskritik bei Karl Marx, München.

Füssel, Kuno / Salz, Günther / Gelhardt, Helmut

- 2016 Das Ganze verändern. Beiträge zur Überwindung des Kapitalismus, hg. von der KAB Trier, Norderstedt.

Füssel, Kuno

- 2022 Marx und die Bibel, Luzern.

Hinkelammert, Franz Josef

- 2019 Der Mensch als höchstes Wesen für den Menschen. Jenseits der Ethik der neoliberalen Religion des Marktes, in: Eigenmann, Urs et al. (Hg.): Der himmlische Kern des Irdischen. Das Christentum als pauperozentrischer Humanismus der Praxis, Luzern/Münster, 65–96.
- 2020 Die Dialektik und der Humanismus der Praxis. Mit Marx gegen den neoliberalen kollektiven Selbstmord, Hamburg.

Justin

- 1913 1. Apologie, in: Rauschen, Gerhard (Hg.): Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten Bd. 1, Kempten/München, 65–138.

Metz, Johann Baptist

- 2006 Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i.Br.

Peters, Tiemo Rainer

- 2018 Entleerte Geheimnisse. Die Kostbarkeit des christlichen Glaubens, Mainz.

Rahner, Karl

- 1968 Atheismus, in: Ders. (Hg.): Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis, Bd. 1, Freiburg, 372–383.

Veerkamp, Ton

- 2001 Gott, in: Haug, W.F. (Hg.): Historisch-Kritisches Handbuch des Marxismus, Bd. 5, Hamburg, 917–931.



**Siglen**

MEW      Marx, Karl / Engels, Friedrich: Werke, 44 Bde., hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED und vom Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung, Berlin 1956–2017.