

In seinem Artikel „Hegels Kritik der Metaphysik und Kritik der Hegelschen Metaphysik“ entwickelte Helmut Seidel wiederholt sein zutiefst von Marx geprägtes Verständnis von wissenschaftlicher Philosophie als antimetaphysischer, dialektischer Theorie der Tätigkeits- und Aneignungsformen der Menschen, deren Analyse den Zugang zu einem historisch-prozessierenden Totalitätsverständnis der Wirklichkeit bietet. Dies schließt ein: Kritik „jener philosophischen Lehren ..., die auf *Wissen vom Absoluten* zielen und diese mit *absolutem Wissen* gleichsetzen.“<sup>1</sup> Die Kritik derartiger Systemformen geschieht bekanntlich nicht erst durch Marx; sie zeigt sich u. a. in der Linie Kant-Fichte-Bauer-Feuerbach, soweit hier das „menschliche Subjekt“ Ausgangspunkt des Philosophierens wird. Aber erst Marx gewinnt mit seiner historisch-materialistischen Untersuchung des praktischen Lebensprozesses eine wahrhaft Metaphysik (als Methode *und* als Form des Philosophierens) ausschließende Basis.

Wie im Kontext der Neuzeit auch Neuansätze der Religionskritik gesucht und gefunden werden, soll im Folgenden skizziert werden. Auch auf diesen Zusammenhang von Metaphysik- und Religionskritik wies Helmut Seidel hin.<sup>2</sup>

Wir fanden in der Neuzeit mindestens folgende, vom Philosophieverständnis abhängige Typen (Denkhaltungen) der Religionskritik vor (mitunter freilich in „Mischformen“): *Erstens*: Im Kontext der Hinwendung zu einem vor allem durch Rezipierung der Naturwissenschaften genährtem materialistischem Weltbild wurde in, der französischen Aufklärung auch die Religion einer scharfen Kritik unterworfen. Dies Problem wird aber in Ermangelung einer historischen Gesellschaftserklärung rein aufklärerisch behandelt. Die Religion wird weitgehend als Mittel des Betrugs und der Manipulation durch Klerus und Staat erklärt – eine verständliche Hervorhebung eines bestimmten Aspekts angesichts des stark zentralisierten, mit der katholischen Kirche eng liierten absolutistischen Staates. Diese politische Motivation des kämpferischen Atheismus hebt jedoch seine metaphysischen Voraussetzungen und theoretischen Verkürzungen nicht auf.

Schon Hegel hatte bekanntlich die Betrugstheorie als unzureichend charakterisiert, erklärte sie doch weder die wahren Ursachen der Religion noch deren große Macht, im Leben und Denken des Volkes. Die Aufklärung setzte die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und politische Argumente unvermittelt gegen die Religion – es war ein Atheismus! Hegel bemängelt aufgrund seines eignen dialektischen Gesellschaftssinnes zunächst das Fehlen historischer Einsicht. Die Aufklärung wisse „den Glauben als das ihr, der Vernunft und Wahrheit, Entgegengesetzte.“<sup>3</sup> Der Glaube sei der Aufklärung im allgemeinen ein Gewebe von Aberglauben, Vorurteilen und Irrtümern. Böse Absicht werde (unterstellt und jene Masse des Volkes) als ein Opfer des Betrugs der Priesterschaft betrachtet, die sich mit dem Despotismus verschworen habe.<sup>4</sup> Aufklärung verstehe sich so selbst als „Mitteilung der reinen Einsicht“; sie durchschleiche alle Eingeweide und Glieder des bewußtlosen Götzen. Sie sei selbst der fremde Gott, von dem in „Rameaus Neffe“ die Rede ist: „... an einem hübschen Morgen gibt sie mit dem Ellenbogen [158] dem Kameraden einen Schub, und bauz! baradauz! der Götze liegt am Boden.“<sup>5</sup> So aber verhält sie sich als Aufklärung rein negativ – mit anderen Worten: Hegel vermißt eine *Erklärung* der Religion als reale Inhalte und reale Bedürfnisse widerspiegelndes Bewußtsein. Allerdings argumentiert Hegel selbst vom Standpunkt eines „gehaltvoll restaurierten“ metaphysischen Systems aus und unterliegt somit einer Mystifikation: Er faßt das *Wesen* der Religion als eine allerdings noch unbegrifflich reflektierte Form des Absoluten, als eine Ahnung von einer allgemeinen göttlichen Vernunft auf. Sie ist daher eine Stufe im objektiven Annäherungsprozeß an das Absolute, eine Station im Für-sich-Werden des Absoluten in Gestalt des Selbstbewußtseins über den historischen Weg; aber gerade deshalb ist sie ein notwendiges Moment im Volksbewußtsein. Denn, indem das Absolute im religiösen Bewußtsein reflektiert wird, denkt der Mensch über die Vernünftigkeit der Welt nach, von der er selbst ein Teil ist: Er besitzt in der Welt die Gewißheit seiner selbst, wenn auch noch nicht in

---

<sup>1</sup> Seidel, H.: Hegels Kritik der Metaphysik und Kritik der Hegelschen Metaphysik. In: Dt. Z. Philos., Berlin 30 (1982) 1. S. 462.

<sup>2</sup> Vgl.: Ebenda, S. 461.

<sup>3</sup> Hegel, G. W. F.: Phänomenologie des Geistes. In: Hegels sämtliche Werke. Bd. II. Leipzig, 1949. S. 385.

<sup>4</sup> Vgl.: Ebenda, S. 385 f.

<sup>5</sup> Ebenda, S. 388.

begrifflicher Form. Historisch ist nach Hegel die Form der Religion, nicht aber ihr Inhalt. Dieser ist ein Absolutes. So mißdeute die Betrugstheorie Religion als bewußte Täuschung in einer Sache, über deren Wesen eine Täuschung gar nicht möglich sei. Bezugnehmend auf eine von Friedrich II. 1778 an die Berliner Akademie gerichtete Preisfrage schrieb Hegel: „Wenn die allgemeine Frage aufgestellt worden ist; *ob es erlaubt sei, ein Volk zu täuschen*, so müßte in der Tat die Antwort sein, daß die Frage nichts taue; weil es unmöglich ist, hierin ein Volk zu täuschen. – Messing statt Golds, nachgemachte Wechsel statt echter mögen wohl einzeln verkauft, eine verlorene Schlacht als eine gewonnen Mehrern angeheftet, und sonstige Lügen über sinnliche Dinge und einzelne, Begebenheiten auf eine Zeit lang glaubhaft gemacht werden; aber in dem Wissen von dem Wesen, worin das Bewußtsein die unmittelbare *Gewißheit seiner selbst* hat, fällt der Gedanke der Täuschung ganz hinweg.“<sup>6</sup>

Die sinnlich gegenwärtigen, symbolischen Formen und historischen Formenwandlungen des Glaubens, z. B. die Anthropomorphismus, sind für Hegel nur Ausdruck für die historisch-transitorische Unbewußtheit darüber, daß es sich letztlich nicht um einen vorgetäuschten transzendenten Gegenstand, sondern um Immanenz der Vernunft als Absolutes handelt. Der Glaube ist aber eine Stufe des Selbstbewußtseins; allerdings steht Philosophie als begrifflich operierendes Selbstbewußtsein höher: als Wissenschaft bzw. absolutes Wissen in ihrer höchsten Ausprägung.

Marx teilte die Ablehnung der Betrugstheorie mit Hegel und achtet dessen Versuch, die Religion historisch als ein *wesentliches*, ernst zu nehmendes Bewußtsein einzuordnen. Allerdings teilte er natürlich nicht die rein positive Bestimmung der Religion als Ahnung eines Absoluten. Eine zweite Ausprägung von Religionskritik findet sich in der Geschichte des philosophischen Denkens als pantheistische Traditionslinie seit Giordano Bruno und Baruch Spinoza – eine Traditionslinie, die auch als ein Anknüpfungspunkt für Hegels Idee einer göttlichen Vernunft diene (das spinozistische Element in Hegels Philosophie, wie Marx in der „Heiligen Familie“ hervorhebt<sup>7</sup>). Charakteristisch für diese Traditionslinie ist der „Deus – sive – natura“ – (Gott oder die Natur) – Gedanke der Ethik des Spinoza: Die Natur selbst [159] ist Gott – Gott ist die Natur, natura naturans und natura naturata gleichermaßen. Das religionskritische Potential der spinozistischen Philosophie wird wesentlich ergänzt durch die historisch-kritische Analyse des Alten Testaments in Spinozas Theologisch-politischem Traktat, indem die jüdische Religion als historisch einzuordnender Moral- und Rechtskodex des israelischen Volkes erklärt wird (ein Gesichtspunkt, der schon zu einer dritten Traditionslinie hinführt!).

Per spinozistische Gedanke einer göttlichen Substanz, die zugleich Natur ist – ewig und unendlich zugleich –, findet seine modifizierte Auferstehung im Fantheismus des 18. Jahrhunderts in Deutschland, besonders bei Herder und Goethe. Ausgelöst durch den sogenannten Pantheismus-Streit zwischen Moses Mendelssohn und Friedrich Heinrich Jacobi wurde der Spinozismus in der deutschen Philosophie und Literatur erneuert. Jacobi hatte behauptet:

Hen kai pan – Ein und Alles, Gott und Natur zugleich –, sei das Prinzip, wozu sich Lessing bekannt habe: zum Pantheismus, – eine Behauptung, die Mendelssohn als Atheismus-Vorwurf begriff und in Frage stellte.<sup>8</sup>

Diese Kontroverse um den religionskritischen und philosophischen Ausgangspunkt Spinozas und die Verbreitung pantheistischer Konzepte (Goethe, Herder u. a.) machte aber auch deutlich, daß der Pantheismus selbst in metaphysischen Voraussetzungen steckenbleiben muß und das Religionsproblem nicht als ein historisches zu erklären vermag. Die Natur selbst wird vergöttlicht“; und sie wird als „metaphysisch travestierte Natur in der Trennung vom Menschen“<sup>9</sup> ein nicht hinterfragter transzendenter Ausgangspunkt. Es wird nicht nach dem Vorgang der *Naturaneignung* – der praktischen und theoretischen durch den Menschen – gefragt. Der Begriff der Natur (bzw. der Substanz) wird als nicht hinterfragter Ausgangspunkt, als Absolutes, gesetzt – eine Bewußtlosigkeit über die Voraussetzungen unserer Weltansicht.

---

<sup>6</sup> Ebenda, S. 392.

<sup>7</sup> Vgl.: Marx, K.; Engels, F.: Die heilige Familie. In: Marx, K.; Engels, F.: Werke, Bd. 2. Berlin, 1957. S. 147.

<sup>8</sup> Vgl.: Die Hauptschriften zum Pantheismus-Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn. Berlin 1916.

<sup>9</sup> Vgl.: Marx, K.; Engels, F.: Die heilige Familie. a. a. O. S. 147.

Pantheistisch war auch David Strauß' Auffassung, während Feuerbach in der zweiten Auflage seiner „Geschichte der neuen Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza“ 1843 von einem anthropologischen Standpunkt aus Spinozas Steckenbleiben in einem transzendenten Ausgangspunkt kritisiert. Zugleich radikalisiert er die Fragestellung: Nicht „Deus sive natura“, sondern „Aut Deus, aut Natura“ müsse entschieden werden.<sup>10</sup> Engels hat frühzeitig in seinem in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern veröffentlichten Artikel „Die Lage Englands. Past and Present by Thomas Carlyle“ Carlyles von der deutschen Literatur und Philosophie (Goethes besonders) übernommenen Pantheismus kritisiert und die Bedeutung der Wende der Religionskritik durch Bruno Bauer und Feuerbach betont: „Die Kritik des Pantheismus ist in der letzten Zeit in Deutschland so erschöpfend ausgeführt worden, daß wenig mehr zu sagen bleibt. Feuerbachs Thesen in den ‚Anekdoten‘ und B. Bauers Schriften enthalten alles hieher Gehörige.“<sup>11</sup> Es ist sehr interessant und bemerkenswert, welche Aufmerksamkeit Marx und Engels übereinstimmend und damals noch unabhängig voneinander diesem dritten der Religionskritik schenken. Beiden Denkern ist die Unzulänglichkeit der beiden ersten Typen bewußt, welche die Religion als historisches Phänomen nicht hinreichend zu erklären vermögen und entweder im abstrak-[160]ten A-Theismus (Betrugsthese) oder in quasi-religiöser Naturvergöttlichung stecken bleiben (Pantheismus).

Der *dritte Typ* von Religionskritik kulminiert tatsächlich in den Auffassungen Bruno Bauers und besonders aber Ludwig Feuerbachs. Seine Etappen sind aber in der Neuzeit schon mit Spinozas Theologisch-politischem Traktat und mit Immanuel Kants religionskritischer Auffassung anzusetzen: Gefragt wird nach den menschlichen Bedürfnissen, welche die Religion als Bewußtseinsformen hervorbringen und prägen. Nicht die Religion macht den Menschen (und bestimmt seine Moral, würde Kant sagen!), sondern der Mensch (sein moralisches Bedürfnis, so Kant) macht die Religion. Es handelt sich um die „Kopernikanische Wende“ – weg von der Transzendenz, hin zur „Immanenz“, also einer vom Menschen selber produzierten Vorstellungswelt, – hin zum *Subjekt* einer Bewußtseins*produktion*, die eben keine Offenbarung von außen darstellt! Spinozas Theologisch-politisches Traktat erwähnten wir schon. Der Systemaufbau seiner Philosophie ist jedoch ein ontologisierender, metaphysischer, wodurch allerdings der „Eckstein“ der „innere Bau“ verdeckt wird.<sup>12</sup> Angesichts der Systemform Spinozas wendet Kant mit Recht ein, daß dieser „Gott“ (bzw. die vergöttlichte Substanz = Natur – M. Th.) als Ausgangspunkt setzt.<sup>13</sup> Da „Gott“ kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, kann auch sein Dasein mit den Mitteln unserer Erkenntnisfähigkeit weder bewiesen, noch widerlegt werden. Denn das *Denkmögliche* (der Denkgrund) ist nicht das *Real-Mögliche* (der Realgrund). Jedoch *postulieren* wir das Dasein Gottes aus moralischem Bedürfnis heraus; Gott ist als höchstes Tugendideal gedacht. Dies entspricht – so Kant – einem subjektiven Bedürfnis, ist aber auch kein hinreichender Beweis für die *objektive* Existenz Gottes.

Wir wissen nur: Wir machen uns selbst eine Idee von Gott. Kant spricht in einer Notiz sogar von einer „Fiktion“, „Erdichtung, um eine Idee in der Anschauung in concreto zu setzen“.<sup>14</sup> So führt er die Religion und ihre Begriffe bzw. Ideale auf menschliche Bedürfnisse zurück, auf die Hoffnung der Menschen, daß höchste Tugendhaftigkeit einmal mit höchster Glückseligkeit jenseits des irdischen Lebens zusammenstimmen könne. Kant anerkennt damit schließlich *anthropologische* Wurzeln der Religion; er verspottet jeglichen Offenbarungsglauben. Mit seiner kopernikanischen Wende auf die Analyse der Tätigkeiten und Aneignungsformen des Subjekts gegenüber der Wirklichkeit hat er tatsächlich mit gewissem Recht von seiner Philosophie in jener Zeit sagen können, der Transzendentalismus sei das Grab allen Aberglaubens.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Vgl.: Feuerbach, L.: Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza. In: Feuerbach, L.; Gegammelte Werke, Bd. 2. Leipzig, 1976. S. 370.

<sup>11</sup> Engels, F.: Die Lage Englands. I. „Past and present“ by Thomas Carlyle. London 1843. In: Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), II. Abt., Bd. 3. Berlin, 1985. S. 529; vgl. auch: S. 529-531.

<sup>12</sup> Vgl.: Marx, K. an Lassalle, F., 31. Mai 1858. In: Marx K.; Engels, F.: Werke, Bd. 29. Berlin, 1963. S. 561.

<sup>13</sup> Vgl.: Kant, I.: Was heißt, sich im Denken orientieren? In: Immanuel Kants sämtliche Werke in 6 Bdn. Bd. 4. Leipzig, MDCCCXXI. S. 532.

<sup>14</sup> Vgl.: Ebenda, Reflexion Nr. 6611.

<sup>15</sup> Vgl.: Ebenda, Reflexion Nr. 5022.

Allerdings errichtet er selbst wieder den „Aberglauben“ einer ahistorischen, apriorischen (metaphysisch gefaßten) „Vernunft“ des Menschen.

In der junghegelianischen Traditionslinie und bei Feuerbach wird diese „anthropologische Wende“ konsequent gemacht. Hier wird vor allem herausgearbeitet, daß Religion auch nicht mehr aus *moralischem Bedürfnis subjektiv notwendig* ist, sondern als *entfremdetes Bewußtsein einer Moralvorstellung widerspricht, wonach der Mensch dem Menschen das höchste Wesen ist*. Diese These – daß der Mensch dem Menschen das höchste Wesen – würde allerdings auch Kant und in seiner Nachfolge Fichte bejahen! Und im Grunde führen sie die Religion auf Moral so stringent zurück, daß diese „Heroen der Moral“ eigentlich keiner Religion bzw. Religionsphilosophie mehr bedürfen.<sup>16</sup> Resümieren wir: Diese religionskritische Wende ist bei all diesem Denken die Konsequenz ihrer philosophischen Wendung auf das Subjekt der Geschichte, den Menschen. Während Kant die menschliche Gattungsvernunft untersucht, Bauer Hegels „gehaltvolle Restauration“ der Metaphysik<sup>17</sup> mit seinem Begriff des menschlichen Selbstbewußtseins zurücknimmt, hatte Feuerbach erklärtermaßen zum Ausgangspunkt seiner Philosophie nicht schlechthin „die Natur“, sondern den Menschen in seinem Verhältnis zur Natur und zum anderen Menschen gewählt und Philosophie sie Anthropologie entwickelt.

Ohne diesen dritten Typ der Religionskritik wäre der Marxsche eigenständige Ansatzpunkt nicht denkbar – und doch kann man bei Marx zu Recht von einem vierten und zwar *den hinreichend wissenschaftlich begründeten Typ der Religionskritik* sprechen: Es handelt sich um die historisch-materialistische Erklärung und Einordnung des gesellschaftlichen Phänomens „Religion“ in den komplex begriffenen Gang der Geschichte. Damit werden die bisherigen Traditionslinien nicht einfach nur ergänzt, sondern es wird ein Neuansatz entwickelt. In seinem Artikel „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ begründet Marx seine Neufundierung der Religionsfrage. „Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendet und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.“<sup>18</sup> Mit diesem ersten Satz der Einleitung wird die Leistung der Junghegelianer und Feuerbachs auf religionskritischem Gebiet umrissen diese besteht politisch darin, daß mit der Kritik der Religion zugleich ein wichtiges weltanschauliches Rückgrat konservativer Politik aufgegriffen wurde, – mehr noch: „Die *profane* Existenz des Irrtums ist compromittirt, nachdem seine *himmlische oratio pro aris et focis* [Rede für Altar und Herd] widerlegt ist.“<sup>19</sup> Der Mensch habe in der phantastischen Wirklichkeit des Himmels nur den Widerschein seiner selbst gefunden, er müsse nur seine wahre Wirklichkeit suchen. Die Leistungen der bisherigen Religionskritik auf *politischem Kampffeld* werden also mit diesen Bemerkungen hervorgehoben. Jedoch betrachtete Marx die Religion nicht vorrangig als „Betrugsmittel“ zu politischen Zwecken. Der im Volksbewußtsein stark wirkenden Macht der Religion muß ein Bedürfnis der Menschen in ihrer bisherigen widerspruchsvollen Geschichte entsprechen. Daher sagt obiger Satz mehr aus als Kritik der Religion als Mittel der Politik – er besagt, daß die Kritik der Religion *Voraussetzung aller Kritik* auch deshalb ist, weil diese Art Religionskritik, wie sie vor allem Feuerbach vollendete, an die Kritik der Religion als *soziales* Phänomen, *an ihren sozialen Boden* heranführt! Marx formuliert das Resümee Feuerbachscher Religionskritik: „Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: *Der Mensch macht die Religion*, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und den Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben, oder schon wieder verloren hat.“<sup>20</sup> Aber Marx fährt fort, gleichsam diese Vorstellung einer „Widergewinnung“ des Menschen korrigierend: „Aber *der Mensch*, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die *Welt des Menschen*, Staat, Societät. Dieser Staat, diese Societät produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewußtsein*, weil sie eine *verkehrte Welt* [162] sind.“<sup>21</sup> Die Religion sei die allgemeine

<sup>16</sup> Vgl.: Marx, K.: Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion. In: Marx-Engels-Gesamtausgabe, I. Abt., Bd. 1. Berlin, 1975. S. 106 f.

<sup>17</sup> Vgl.: Marx, K.; Engels, F.: Die heilige Familie. a. a. O. S. 132.

<sup>18</sup> Marx, K.: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: Marx-Engels-Gesamtausgabe, I. Abt., Bd. 2. Berlin, 1982. S. 170.

<sup>19</sup> Ebenda.

<sup>20</sup> Ebenda.

<sup>21</sup> Ebenda.

Theorie dieser Welt, ihre moralische Sanktion, ihr allgemeiner Trost und Rechtfertigungsgrund. Aber sie ist nicht *nur* Rechtfertigungsgrund: „Das *religiöse* Elend ist in einem *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüth einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist *Opium* des Volks.“<sup>22</sup> Daher sei die Aufhebung des illusorischen Glücks des Volks, der Religion, Forderung ihres wirklichen Glücks. „Die Kritik der Religion ist also *im Keim* die Kritik jenes *Jammerthales*, dessen *Heiligenschein* die Religion ist.“<sup>23</sup>

Also nicht nur Reflexion des Elends – auch *Protestation* gegen das Elend; nicht in erster Linie „Opium für das Volk“ (Manipulierungs- und Betrugsmittel in den Händen von Kirche und Staat) –, sondern „Opium *des* Volkes“ als Betäubungsmittel und Ausdruck der Sehnsucht nach einem besseren Leben, und sei es im Jenseits!

Die Rede vom Opiumcharakter der Religion bzw. bestimmter ihrer Kultformen hat Tradition: So hält Kant die Schärfung des menschlichen Gewissens angesichts des Todes für moralischer, als den Gebrauch religiöser Tröstung als „gleichsam Opium fürs Gewissen.“<sup>24</sup> Dies aber sei Verschuldigung am Menschen. Herder schrieb an Lessing: „Ach! ein Opium der Seele ist sie, diese feierliche Andacht. Sie wiegt in einem Schlummer, wobei man was zu denken glaubt, nichts denkt, und – desto mehr fühlt. Man träumt, und ermattet und entnervt sich auf immer – schädliches, tödliches Opium der Seele!“<sup>25</sup>

Bekannt war Marx auf jeden Fall Bruno Bauers Bezeichnung der Religion als Opium in einem Aufsatz „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu sein“: Die Religion kann nur den Menschen das Elend erträglich, machen, „so wie das Opium in schmerzlichen Lagen gute Dienste leistet“, aber nicht „männliche Tatkraft“ gebe.<sup>26</sup> Während aber Bruno Bauer den Ursprung der Religion wesentlich als eine Selbstentfremdung des menschlichen Bewußtseins sieht, zugleich aber auch die Betrugstheorie der französischen und deutschen Aufklärung aufnimmt<sup>27</sup>, betont Marx die notwendige Produktion und Reproduktion des religiösen Bewußtseins aus der sozialen Lage der Volksmassen heraus.

Diese Position von Marx schließt neben aller Hochschätzung der bisherigen Religionskritik in Deutschland zugleich ein kritisches Moment gegenüber deren methodischem Vorgehen ein. Marx setzt hier seine Überlegungen fort, die er bereits im Zusammenhang mit der Dr.-Dissertation begann: Es gilt zu erklären, *warum* die Religion ein gesellschaftlich machtvolles Bewußtsein ist.<sup>28</sup> Es ist also noch wesentliches zu leisten: Die Kritik des Himmels muß zur Kritik der Erde werden! Die bisherige Religionskritik führt methodisch an diese Basisprobleme der Erklärung des religiösen Bewußtseins heran, aber sie *leistet die* Kritik der Erde letztlich nicht! Sie führt sie nicht aus! Dies liegt nicht schlechthin an einer „Inkonsequenz“, sondern daran, daß der methodische Ausgangspunkt selbst sich in der *Hinführung* zur Kritik der Erde letztlich erschöpft: Die Religion wird als Bewußtseinsphänomen auf ihren irdischen Kern hin befragt, aber die Analyse des irdischen Kerns ist nicht der *methodische Ausgangspunkt* der Erklärung dieses Bewußtseinsphänomens: Denn wird [163] der irdische Kern aus dem Bewußtseinsphänomen Religion „erschlossen“, so ist er damit *durch dieses* Prisma geprägt. Engels hat dies einmal sehr treffend im November 1844 in einem Brief an Marx ausgedrückt: „St. (Stirner – M. Thom) hat Recht, wenn er ‚den Menschen‘ Feuerbachs wenigstens des Wesens des Christentums vorwirft; der ‚F’sche Mensch‘ ist von Gott abgeleitet, F. ist von Gott auf den ‚Menschen‘ gekommen und so ist ‚der Mensch‘ allerdings noch mit einem theologischen Heiligenschein der Abstraktion bekränzt. Der wahre Weg zum ‚Menschen‘ zu kommen, ist der Umgekehrte. Wir

<sup>22</sup> Ebenda, S. 171.

<sup>23</sup> Ebenda.

<sup>24</sup> Vgl.: Kant, I.: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: Immanuel Kants Werke in 6 Bdn. Bd. 5. Leipzig, MDC000XXI. S. 488; vgl. auch: Kant, I.: Schriften zur Religion. Berlin, 1981. S. 5 f.; S. 156.

<sup>25</sup> Herder, J. G.: Brief an Lessing. In: Herders sämtliche Werke, Bd. 6: Unterhaltungen und Briefe (1771-1772). Berlin, 1883. S. 98 f.

<sup>26</sup> Vgl.: Bauer, B.: Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu sein. In: Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz. Winterthur, 1843. S. 143.

<sup>27</sup> Ebenda.

<sup>28</sup> Vgl.: Thom, M.: Dr. Karl Marx. Das Werden der neuen Weltanschauung. Berlin 1986. S. 153-163.

müssen vom Ich, vom empirischen leibhaftigen Individuum ausgehen und nicht wie Stirn. drin stecken zu bleiben, sondern uns von da aus zu ‚dem Menschen‘ zu erhöhen.

‚Der Mensch‘ ist immer eine Spukgestalt, solange er nicht an dem empirischen Menschen seine Basis hat. Kurz, wir müssen vom Empirismus und Materialismus ausgehen, wenn unsere Gedanken und namentlich unser ‚Mensch‘ etwas Wahres sein sollen; wir müssen das Allgemeine vom Einzelnen ableiten, nicht aus sich selbst oder aus der Luft à la Hegel.“<sup>29</sup> Wenn Marx und Engels fordern, von der ‚Kritik der Erde‘ auszugehen, so ist dies nicht nur eine Ergänzung bisheriger Religionskritik – es ist ihre ‚Kopernikanische Wende‘: „Die Religion ist nur die illusorische Sonne, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt“<sup>30</sup>, schrieb Marx.

Und dieser *praktischen* Kopernikanischen Wende, wo der Mensch sich in der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens als höchstes Wesen gilt, muß die theoretische Kopernikanische Wende vorausgehen: Die adäquate Einordnung des Religionsproblems in die philosophische Erklärung des praktischen Lebensprozesses der Menschen vermittelt historisch-materialistischer Methode. Damit verliert das Religionsproblem auch die Überdimensionierung, die es in der Kritik-Linie des Junghegelianismus und Feuerbach erfuhr, und es werden, in Kritik aller bisherigen Methoden der Religionskritik, „aus dem jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen“<sup>31</sup> entwickelt.

Quelle: Thematische Information Philosophie Jg. 13 (1989) Heft 4-5. Vernunft und Erbe. Eine Fortsetzung der Diskussion. Festschrift zum 60. Geburtstag von Helmut Seidel. Akademie der Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED. Institut für Marxistisch-leninistische Philosophie. Zentralstelle für philosophische Information und Dokumentation Berlin. (Redaktionsschluß 17.02.1989), S. 157-163 [164 inkl. Endnoten].

---

<sup>29</sup> Engels, F. an Marx, K., 19. November 1844. In: Marx/Engels, Gesamtausgabe, III Abt., Bd. 1. Berlin, 1975. S. 252-254.

<sup>30</sup> Marx, K.: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. a. a. O. S. 171.

<sup>31</sup> Marx, K.: Das Kapital. Erster Band. In: Marx, K.; Engels, F.: Werke, Bd. 23. Berlin, 1962. S. 393.