

Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie
der Deutschen Gesellschaft für Soziologie

Christel Gärtner · Gert Pickel *Hrsg.*

Schlüsselwerke der Religionssoziologie



Springer VS

Christel Gärtner · Gert Pickel
(Hrsg.)

Schlüsselwerke der Religionssoziologie

 Springer VS

Hrsg.

Christel Gärtner
WWU Münster
Münster, Deutschland

Gert Pickel
Universität Leipzig
Leipzig, Deutschland

Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für
Soziologie

ISBN 978-3-658-15249-9 ISBN 978-3-658-15250-5 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-658-15250-5>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2019

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature.

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany



Karl Marx: Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1844)

Samuel Strehle

1 Autor und Genese des Textes

„Die Revolutionen sind die Lokomotiven der Geschichte“¹, bemerkt Karl Marx in seiner Analyse der *Klassenkämpfe in Frankreich* (1960, S. 85). Bereits die Wahl der Metapher verrät einiges über seine Auffassung von Geschichte und Fortschritt, aber auch über sein Verhältnis zur Religion. Eine Lokomotive bewegt sich horizontal nach vorne, nur selten zurück und nie nach oben; Himmelfahrten stehen nicht auf dem Fahrplan. Revolution und Dampflok sind so modern und gleichzeitig so materialistisch wie ihre Schwester, die Dampfmaschine: handfest stampfende Verkörperungen einer neuen, aufs Diesseits gerichteten Zeit, die den Himmel den Spatzen überlässt.

Am Bahnsteig dieser Fortschrittsgeschichte steht der junge Revolutionär Marx und wartet sehnsüchtig auf den einfahrenden Zug. In Frankreich hat er bereits gehalten, im politisch rückständigen Deutschland lässt er noch bis zur gescheiterten Märzrevolution 1848/1849 auf sich warten. Dazwischen, mitten im sogenannten ‚Vormärz‘, schreibt Marx die *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1977), ein energisch nach vorne drängendes, rauschhaft kämpferisches Pamphlet, dessen revolutionärer Schwung „vielleicht auch das kommunistische

¹Hervorhebungen in Zitaten sind hier und im Folgenden grundsätzlich dem Originaltext entnommen.

S. Strehle (✉)

Institut für Soziologie, Universität Jena, Jena, Deutschland

E-Mail: samuel.strehle@gmx.de

Manifest an Kraft und Wucht und an innerer Geschlossenheit“ (Popitz 1967, S. 92) übertrifft. Kein anderer Text von ihm enthält so viele berühmte und wirkmächtige Zitate auf engstem Raum, darunter das vielleicht populärste des Denkers überhaupt, das ihn zum Inbegriff des modernen Religionskritikers werden ließ: „Die Religion [...] ist das *Opium* des Volks“ (Marx 1977a, S. 378).

Der Autor dieser Religionskritik, geboren am 5. Mai 1818 in Trier, entstammt einer traditionsreichen jüdischen Familie; noch der Großvater war Rabbiner.² Der Vater musste hingegen zum Protestantismus konvertieren, um seinem Beruf als Anwalt nachgehen zu können. Das Elternhaus ist bildungsbürgerlich und liberal geprägt; man liest die Autoren der philosophischen Aufklärung. Der junge Karl Marx studiert zunächst Rechtswissenschaft in Bonn; im Jahr 1836 wechselt er an die Universität Berlin, wo er sich dem Studium der Philosophie zuwendet und dem Kreis der Links- bzw. Junghegelianer anschließt, einer religionskritischen Intellektuellengruppe um Köpfe wie Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer und Max Stirner, die sich als radikale Avantgarde der Philosophie versteht.³ In dieser Zeit lernt er Friedrich Engels kennen, seinen lebenslangen Freund und Mitstreiter für die Sache des Kommunismus, dessen bedeutendster Theoretiker Marx schließlich wird.

Neben seinen zahlreichen Schriften und Zeitungsartikeln widmet sich Marx auch der politischen Arbeit im engeren Sinne. Gemeinsam mit Engels tritt er 1847 dem revolutionären *Bund der Gerechten* um Wilhelm Weitling bei und setzt dessen Neuausrichtung als *Bund der Kommunisten* durch. Als im Jahr 1848 die lange ersehnte Revolution ausbricht, reist er nach Köln und beteiligt sich über ein Jahr lang am Aufstand; später wirkt er an der Gründung der *Ersten Internationale* mit. Sein Einfluss ist kaum zu überschätzen, weder theoretisch noch praktisch: Im Namen des Marxismus wurden politische Revolutionen geführt und ganze Staaten gegründet, auch wenn sie de facto mit dem von Marx anvisierten „Verein freier Menschen“ (Marx 1982, S. 92) nur wenig zu tun hatten.

Bereits im Jahr 1843 emigriert Marx unter dem Druck staatlicher Repression nach Paris; später verschlägt es ihn unter anderem nach Brüssel und schließlich nach London, wo er die letzten Jahrzehnte bis zu seinem Tod im Jahr 1883 verbringt. Im französischen Exil entstehen zwei seiner wichtigsten Frühschriften:

²Alle Angaben zur Biografie entstammen Sperber (2013). Zur frühen Formierung des Marx'schen Denkens im intellektuellen Milieu seiner Zeit vgl. auch Popitz (1967), Breckman (1999) und Leopold (2007).

³Zur Soziologie dieser Intellektuellengruppe vgl. Eßbach (1988), zur Religionskritik der Junghegelianer auch Eßbach (2014, S. 661–742).

die *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte* (Marx 1981) sowie die wenige Monate zuvor, von Ende 1843 bis Januar 1844, verfasste *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1977). Letztere ist ursprünglich als Eröffnung einer längeren Kritik an Hegels politischer Philosophie gedacht, die Marx jedoch nie in Angriff nimmt.⁴ Stattdessen erscheint sie separat im Jahr 1844 in den von Marx und Arnold Ruge in Paris herausgegebenen *Deutsch-Französischen Jahrbüchern*.

2 Zentrale Inhalte und Aussagen des Textes

Es ist vielleicht kein Zufall, dass die *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* gerade in der europäischen Revolutionshauptstadt Paris verfasst wurde. Marx wirft glühende Kohlen in den Kessel der Revolutionslokomotive, er betreibt eine regelrechte Beschleunigungsorgie des revolutionären Denkens. „Krieg den deutschen Zuständen!“ (Marx 1977, S. 380), schleudert er seinen Landsleuten entgegen. Nicht weniger als die „allgemein menschliche Emanzipation“ (ebd., S. 388) und damit die „Auflösung der bisherigen Weltordnung“ (ebd., S. 391) steht auf dem Spiel, und sie kann, so Marx, nur durch eine „radikale Revolution“ (ebd., S. 388) errungen werden.

Auf eigentümliche Weise zeigt die energiegeladene Kampfschrift aber auch, wie innig die revolutionäre Kritik der Gesellschaft bei Marx mit der Kritik der Religion verschwistert ist – und es doch schon *nicht mehr* ist. Die „Kritik der Religion“, so heißt es gleich im ersten Satz des Textes, „ist die Voraussetzung aller Kritik“ (ebd., S. 378). Zugleich verlegt der andere Teil des Satzes den Gegenstand eben dieser Religionskritik ins Partizip Präsens, also in die jüngst vergangene Vergangenheit: „Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendet“ (ebd.). Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen in diesem Satz ist als Zeitdiagnose zu verstehen: Das Zeitalter der Religion neigt sich dem Ende zu, ein anderes ist soeben dabei anzubrechen. Dazwischen, exakt auf der Epochenschwelle, im Zentrum der revolutionären Jetztzeit, positioniert sich der Autor mit seinem Text. Während er seine Zeilen schreibt, hat die Religion

⁴Vgl. hierzu die Bemerkungen in der Vorrede zu den *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripten* (Marx 1977, S. 467), aus denen hervorgeht, dass der Text nicht etwa nachträglich zur ebenfalls unveröffentlichten, aber posthum herausgegebenen Schrift *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Marx 1976b) verfasst wurde, sondern als Einleitung in eine neue und umfassendere Schrift dienen sollte (vgl. Leopold 2007, S. 22).

ihren philosophischen Tod bereits hinter sich, sie sei, so heißt es, „kompromittiert“ und „widerlegt“ (ebd.).

Für diese philosophische Widerlegung der Religion steht Feuerbach, neben Hegel der wichtigste Referenzpunkt des jungen Marx. „Der *Mensch macht die Religion*, die Religion macht nicht den Menschen“ (ebd.), fasst Marx das von Feuerbach gelegte „Fundament der irreligiösen Kritik“ (ebd.) zusammen. Nicht Gott erschuf den Menschen, der Mensch erschuf Gott. Was Nietzsche später den ‚Tod Gottes‘ nennen wird, findet hier seine systematische Begründung: Wenn Gott nur eine Schöpfung des Menschen ist, dann muss der Glaube an ihn sich auflösen, sobald die Schöpfung als solche erkannt wird. *Wo Gott war, soll Ich werden*, könnte man die Grundbewegung dieser ‚irreligiösen Kritik‘ in Anlehnung an Freud auch formulieren. So schreibt Marx, noch immer über Feuerbachs Religionskritik:

Der Mensch, der in der phantastischen Wirklichkeit des Himmels, wo er einen Übermenschen suchte, nur den *Widerschein* seiner selbst gefunden hat, wird nicht mehr geneigt sein, nur den *Schein* seiner selbst, nur den Unmenschen zu finden, wo er seine wahre Wirklichkeit sucht und suchen muß (ebd.).

Die „wahre Wirklichkeit“ hinter der fantastischen des Himmels ist also im Menschen selbst zu finden, soweit stimmt Marx mit Feuerbach überein. Am Begriff des Menschen aber trennen sich schließlich die Wege der beiden Denker. Für Feuerbach sind es die anthropologischen Mängel der Gattung Mensch, aus denen die religiöse Fantasie sich nährt. Als Sterblicher imaginiert der Mensch sich seinen Gottvater als unsterbliches Wesen, als Unwissender macht er ihn zum Allwissenden, als Schwächling zum Allmächtigen. Es geht in der Religion, so Feuerbach, um das allgemeine „Wesen des Menschen“ (Feuerbach 1984, S. 1–16); sein Mensch ist ein „Abstraktum“, wird Marx in seinen elf *Thesen über Feuerbach* (1969, S. 6) ihn später kritisieren. Marx hingegen meint, wenn er ‚Mensch‘ sagt, den historisch konkreten Menschen als „ensemble [sic] der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (ebd.). Der Mensch, so schreibt er in der *Einleitung* gegen Feuerbach, „das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät“ (Marx 1977, S. 378). Wie Feuerbach holt Marx die Religion auf die Erde, anders als dort aber hat die Erde bei Marx einen geschichtlichen Ort im Hier und Jetzt ihrer Zeit. Erst mit Marx beginnt darum die *Soziologisierung der Religionskritik* und damit die *Religionssoziologie* im engeren Sinne.

Im Grundsatz handelt es sich bei dieser Marx’schen Religionssoziologie um eine Theorie der kollektiven Vorstellungen. Gott ist eine gesellschaftliche Imagination, ein kollektiv geteilter Signifikant, dem jedoch keine Wirklichkeit, kein unmittelbarer Referent entspricht. Die Religion ist „*verkehrtes Weltbewußtsein*“ (ebd.),

eine Fehldeutung der gesellschaftlichen Wirklichkeit in ahistorischen, überweltlichen, letztlich fiktiven Kategorien.⁵ Menschengemachtes Unrecht verkennt sie als gottgewolltes Schicksal, die Abschaffung des Elends verschiebt sie ins fantastische Jenseits des Himmelreichs. Religion, so die Quintessenz, ist der imaginäre „Trost- und Rechtfertigungsgrund“ (ebd.) der realen Verhältnisse. Als „*Opium* des Volks“ (ebd.) nimmt sie den Unterdrückten die Wut auf die Wirklichkeit, lenkt ihre Hoffnungen aufs Feld des Irrealen und zementiert auf diese Weise das Elend, anstatt es zu überwinden.⁶

Marx belässt es gleichwohl nicht bei dieser simplen und ‚undialektischen‘ Gegenüberstellung von religiöser Fantasie und Wirklichkeit, auf die seine Aussagen zur Religion oft verkürzt werden. Trotz allem nämlich wohnt der Religion für Marx ein Wahrheitsgehalt inne; kein theologischer zwar, wie sie es selbst gerne hätte, wohl aber ein gesellschaftlicher. Obgleich inadäquat, im Modus der Verknennung und entpolitisiert, erzählt die Religion vom realen Leiden an der realen Gesellschaft. Auf ihre Weise, so gesteht Marx ihr ausdrücklich zu, ‚protestiert‘ die Religion mit ihren Erlösungsfantasien sogar gegen das Elend der Welt:

Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes 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 (ebd.).

⁵„Ideologie“ lautet später – seit der *Deutschen Ideologie* (1845–1846), in der Marx und Engels mit den Junghegelianern einschließlich Feuerbach brechen – der Schlüsselbegriff für solche und andere „falsche Vorstellungen“ (Marx und Engels 1969, S. 13). Zur reichhaltigen Wirkungsgeschichte des wesentlich durch Marx geprägten Ideologiebegriffs vgl. Lenk (1961).

⁶Weniger bekannt als das geflügelte Wort von der Religion als ‚Opium des Volks‘ – bisweilen auch zum ‚Opium für das Volk‘ entstellt – ist die Tatsache, dass diese „bekannteste religionskritische Sentenz von Marx [...] zugleich die am wenigsten originelle“ (Post 1969, S. 169) ist. Sie wurde unter anderem von Bruno Bauer (vgl. ebd., S. 167) sowie von Heinrich Heine vorgedacht, mit dem Marx seit Ende 1843 eine intensive Freundschaft unterhielt (zu Marx und Heine vgl. Leopold 2007, S. 26–32): „Für Menschen, denen die Erde nichts mehr bietet, ward der Himmel erfunden ... Heil dieser Erfindung! Heil einer Religion, die dem leidenden Menschengeschlecht in den bitteren Kelch einige süße, einschläfernde Tropfen goß, geistiges Opium, einige Tropfen Liebe, Hoffnung und Glauben!“ (Heine 1978, S. 103) Allgemeine Vergleiche zwischen Religion und Opium finden sich sogar noch wesentlich früher (vgl. Post 1969, S. 166–169, Gollwitzer 1962, S. 14–19), gelangten aber nicht zuletzt durch den Opiumkrieg zwischen England und China von 1839 bis 1842 zu besonderer Brisanz. Zu den semantischen Implikationen des Opiumvergleichs und ihren Folgen für das Verständnis der Marx’schen Schrift vgl. McKinnon (2005).

In der Religion, darin liegt ihr zwiespältiger, dialektischer und in gewisser Weise sogar *utopischer* Charakter, ist das Leiden, sind aber auch die Hoffnungen und Wünsche der Erniedrigten aufbewahrt.⁷ Sie verschaffen sich „*Ausdruck*“ in den himmlischen Erlösungsfantasien, auch wenn der weltliche und soziale Charakter dieses Leidens und dieser Wünsche in der Religion selbst unverstanden bleibt. Das Opium lindert den Schmerz, heilt aber die Krankheit nicht (vgl. Post 1969, S. 170); erst die materialistische Kritik der religiösen Traumgebilde offenbart die eigentliche Leidensursache und lässt deren tatsächliche Abschaffung denkbar werden. „Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen *jene Welt*, deren geistiges *Aroma* die Religion ist“ (Marx 1977, S. 378). Die Religionskritik muss sich in politische Kritik verwandeln:

Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die *Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf*. [...] Die Kritik 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* (ebd., S. 379).

Die Kritik der Religion ist nur ein Zwischenhalt auf der großen Zugfahrt der Geschichte, nur eine kurze Etappe der Aufklärung auf ihrem langen Weg zum „*Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit*“, den Kant (1994, S. 55) einst gefordert hatte. Darum ist die Religionskritik zwar theoretisch beendet, praktisch aber noch unerfüllt. Erst in einer kommunistisch befreiten Gesellschaft können sich die Forderungen der Aufklärung endgültig erfüllen, wie Marx in Anlehnung an den ‚kategorischen Imperativ‘ Kants 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 [...] (Marx 1977, S. 385).

Marx reagiert auf die philosophische Erledigung der Religionskritik also mit einer Ausweitung und Radikalisierung der Kritik. Deren Ziel ist nun die umfassende Desillusionierung des Menschen, das Abwerfen nicht nur der religiösen, sondern jedweder falschen Vorstellung des Menschen über sich selbst und über die Wirklichkeit, in der er lebt.

⁷Vgl. zu dieser ‚anderen Seite‘ der Religion v. a. Bloch (1959, S. 1297–1550); zur ‚Ambivalenz‘ der Religion bei Marx auch Boer (2012, S. 207–232).

Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpfückt, nicht damit der Mensch die fantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche. Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege (ebd., S. 379).

Als Triebkraft der Desillusionierung wird die Kritik auf diese Weise selbst zur Lokomotive der Geschichte. Sie verwandelt die imaginären Antworten der Religion wieder in unerledigte „Aufgaben, für deren Lösung es nur ein Mittel gibt: die Praxis“ (ebd., S. 385). Sie setzt, mit einem Wort, die Revolution auf die Tagesordnung der Geschichte. Im wechselseitigen Bündnis von Intellektuellen und Proletariat vereinigen sich dann Theorie und Praxis, Philosophie und Massen, um als „Kopf“ und „Herz“ (ebd., S. 391) der Revolution die „Aufhebung des Proletariats“ (ebd.) ebenso zu erringen wie die „Verwirklichung der Philosophie“ (ebd.) im revolutionären, zu Bewusstsein gekommenen, *philosophisch gewordenen* Proletariat:

Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt, allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift. Die Theorie ist fähig, die Massen zu ergreifen, sobald sie *ad hominem* demonstriert; und sie demonstriert *ad hominem*, sobald sie radikal wird. Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst (ebd., S. 385).

Das Wort „radikal“ ist in dieser Schlüsselpassage der Marx'schen Revolutionstheorie von entscheidender Bedeutung. Wenn Theorie wirkmächtig wird und die Massen ergreift, so gelingt ihr dies nicht etwa trotz, sondern *weil* sie radikal wird, das heißt an die „Wurzel“ (lat. *radix*) geht. Das wiederum meint, an die tiefsten und umfassendsten Bedürfnisse des Subjekts zu appellieren und deren „praktische Energie“ (ebd.) freizusetzen. „Eine radikale Revolution kann nur die Revolution radikaler Bedürfnisse sein“ (ebd., S. 387), schreibt Marx. Radikal sind diese Bedürfnisse, weil sie so tief und umfassend an die Freiheitswünsche des Menschen rühren, dass sie „innerhalb der gegebenen Gesellschaft unbefriedigbar sind“ (Heller 1976, S. 102).

So sehr diese radikalen Wünsche auch in der Religion aufbewahrt sein mögen, diesem „Inhaltsverzeichnis von den theoretischen Kämpfen der Menschheit“ (Marx 1976a, S. 345), so sehr fehlt ihr aus Marx' Sicht doch der Anspruch, diese Wünsche praktisch zu erfüllen oder als praktisch erfüllbare wenigstens vorzustellen. Erst die Revolution vollzieht den Ausgang des Menschen aus seiner

„Traumgeschichte“ (Marx 1977, S. 383), wie Marx sie in einer geradezu *freudianisch* anmutenden Formulierung nennt: den Ausgang aus einer Welt, die Träume produziert. Bei Freud sind das die Träume des Unbewussten, die gedeutet werden müssen, um ihren tiefer liegenden Wunschgehalt zu enthüllen. Bei Marx ist es die Gesellschaft, deren Kollektivfantasien gedeutet werden müssen, um ihren *Wirklichkeitsgehalt* zu rekonstruieren. In einem Brief an Ruge vom September 1843 erläutert Marx seine Idee dessen, was man als *soziologische Traumdeutung* bezeichnen könnte:

Die Reform des Bewußtseins besteht *nur* darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein innewerden läßt, daß man sie aus dem Traum über sich selbst aufweckt, daß man ihre eignen Aktionen ihr *erklärt*. [...] Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen (Marx 1976a, S. 346).

Dass die Welt zumindest den Traum einer anderen Wirklichkeit bereits besitzt, daran bestand für Marx kein Zweifel. Im Zeitalter der Revolutionen erschien das Bündnis zwischen Intellektuellen und Massen als ausgemachte Sache. Denker und Arbeiter saßen im selben Zug, gemeinsam fuhren sie in die Zukunft einer befreiten Gesellschaft.

Am Ende freilich blieb der Revolutionär am Bahnsteig stehen und ward nie abgeholt. Die ersehnte Märzrevolution scheiterte, und so tat es bislang jede nach ihr. Spätestens im 21. Jahrhundert scheint sich die Befreiungs- und Fortschritts-geschichte der Menschheit erschöpft zu haben. Kein Wunder, hätte Marx zu seinem zweihundertsten Geburtstag wohl festgestellt, dass auch die Religion in diesen verdüsterten Zeiten noch immer ihr Unwesen treibt. Sie hat, darin scheint sie sogar über den Kommunismus triumphiert zu haben, ihren eigenen Tod überlebt.

3 Einordnung in das Fachgebiet, Rezeption und Würdigung

Obwohl die Religion selbst in ihr schon nicht mehr im Zentrum steht, hat Marx mit der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* ein Grundmuster der Religionssoziologie, ja der Soziologie überhaupt begründet. Gemeinsam mit Durkheim und Weber ist er einer der Klassiker oder zumindest ein zentraler Wegbereiter der Religionssoziologie (vgl. Hamilton 2001, S. 91, Knoblauch 1999, S. 32–35, O’Toole 2001, S. 135 f., McKinnon 2010, S. 34–40, Pickel 2011, S. 66–74). Die stärkste unmittelbare Wirkung hat seine Kritik der Religion naturgemäß im Marxismus entfaltet, wo sie insbesondere von ‚orthodoxen‘

Vertretern wie Engels, Lenin und Kautsky (vgl. McKown 1975), aber auch von weniger orthodoxen Denkern wie Antonio Gramsci (vgl. Fulton 1987), Max Horkheimer (vgl. Ott 2001) und Ernst Bloch (vgl. 1959, S. 1297–1550) aufgegriffen und weitergeführt wurde. Weniger offensichtlich, jedoch umso bedeutender sind gleichwohl die indirekten Wirkungen der Marx'schen Kritik über das enge Feld der Religion hinaus. Dies gilt namentlich dort, wo sie das heuristische Grundmodell für die soziologische Analyse kultureller Phänomene, kollektiver Vorstellungen und gesellschaftlicher Ideologien liefert wie in den zahlreichen Spielarten des Neomarxismus (exemplarisch: Debord 1996, S. 20 f., 180–187) oder auch in der Wissenssoziologie Max Schelers und Karl Mannheims (vgl. Eßbach 2014, S. 723–726).

In der Religionssoziologie im engeren Sinne spielt Marx trotz seines Status als Gründervater zumeist nur eine untergeordnete Rolle (vgl. jedoch die marxistisch inspirierte ‚Critical Theory of Religion‘ bei Goldstein 2006 oder Siebert 2010). Dabei ist es gerade Marx gewesen, der die *soziologische Perspektive* zum ersten Mal konsequent eingenommen hat. Religionssoziologisch zu denken heißt, die religiösen Vorstellungen durch die Gesellschaft zu erklären, nicht etwa durch sich selbst oder durch die Erfahrung des ‚Heiligen‘, die die Religion für sich proklamiert. Die Selbstdeutungsansprüche der Religion, so Marx, müssen zurückgewiesen werden zugunsten einer analytischen Rückführung der religiösen Vorstellungen auf die Wirklichkeit, die sie hervorbringt; die ‚Traumgeschichte‘ muss *gedeutet* werden. Prototypisch steht Marx damit für eine konsequent auf *Fremdbeschreibung* abzielende Religionssoziologie. Ihr Paradigma ist der ‚methodologische Atheismus‘ (vgl. Berger 1973, S. 79, 169–176) bzw. ‚Agnostizismus‘ (vgl. Hamilton 2001, S. 5–12, Knoblauch 1999, S. 14–16), der seinen Gegenstand von außen beschreibt, um ihn in die eigene, nichtreligiöse Sprache zu übersetzen. Als Grundlegung dieses soziologischen Paradigmas ist die *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* bis heute aktuell.

Literatur

- Berger, P. L. (1973). *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Fischer (Erstveröffentlichung 1967).
- Bloch, E. (1959). *Das Prinzip Hoffnung. Drei Bände*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Boer, R. (2012). *Criticism of earth. On Marx, Engels and Theology*. Leiden: Brill.
- Breckman W. (1999). *Marx, the Young Hegelians, and the origins of radical social theory. Dethroning the self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Debord, G. (1996). *Die Gesellschaft des Spektakels*. Berlin: Bittermann (Erstveröffentlichung 1967).

- Eßbach, W. (1988). *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe*. München: Fink.
- Eßbach, W. (2014). *Religionssoziologie I: Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*. München: Fink.
- Feuerbach, L. (1984). *Das Wesen des Christentums*. Stuttgart: Frommann (Erstveröffentlichung 1841).
- Fulton, J. (1987). Religion and politics in Gramsci: An introduction. *Sociological Analysis*, 48(3), 197–216.
- Goldstein, W. S. (Hrsg.). (2006). *Marx, critical theory, and religion. A critique of rational choice*. Leiden: Brill.
- Gollwitzer, H. (1962). Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube. In I. Fetscher (Hrsg.), *Marxismusstudien* (Bd. 4, S. 1–144). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hamilton, M. (2001). *The sociology of religion* (2. Überarb. Aufl.). London: Routledge (Erstveröffentlichung 1995).
- Heine, H. (1978). Ludwig Börne. Eine Denkschrift. In H. Heine & M. Winfuhr (Hrsg.), *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke* (Bd. 11, S. 9–132). Hamburg: Hofmann und Campe. (Erstveröffentlichung 1840).
- Heller, A. (1976). *Theorie der Bedürfnisse bei Marx*. Berlin: VSA. (Erstveröffentlichung 1974).
- Kant, I. (1994). Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In von J. Zehbe (Hrsg.), I. Kant, *Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie* (4. Aufl., S. 55–61). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Erstveröffentlichung 1784).
- Knoblauch, H. (1999). *Religionssoziologie*. Berlin: De Gruyter.
- Lenk, K. (Hrsg.). (1961). *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie*. Berlin: Luchterhand.
- Leopold, D. (2007). *The young Karl Marx. German philosophy, modern politics, and human flourishing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, K. (1960). Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850. *Marx-Engels-Werke (MEW)* (Bd. 7, S. 9–107). Berlin: Dietz. (Erstveröffentlichung 1850).
- Marx, K. (1969). Thesen über Feuerbach. *Marx-Engels-Werke (MEW)* (Bd. 3, S. 5–7). Berlin: Dietz (geschrieben 1845).
- Marx, K. (1976a). Briefe aus den ‚Deutsch-Französischen Jahrbüchern‘. *Marx-Engels-Werke (MEW)* (Bd. 1, S. 337–346). Berlin: Dietz (geschrieben 1843).
- Marx, K. (1976b). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. *Marx-Engels-Werke (MEW)* (Bd. 1, S. 201–333). Berlin: Dietz (geschrieben 1843).
- Marx, K. (1977). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In *Marx-Engels-Werke (MEW)* (Bd. 1, S. 378–391). Berlin (DDR): Dietz (Erstveröffentlichung 1844).
- Marx, K. (1981). Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In *Marx-Engels-Werke (MEW)* (Ergänzungsband I, S. 465–588). Berlin: Dietz (geschrieben 1844).
- Marx, K. (1982). Das Kapital, Bd. 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals. In *Marx-Engels-Werke (MEW)* (Bd. 23). Berlin: Dietz (Erstveröffentlichung 1867).
- Marx, K., & Engels, F. (1969). Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In *Marx-Engels-Werke (MEW)* (Bd. 3, S. 9–530). Berlin: Dietz (geschrieben 1845–1846).

- McKinnon, A. (2005). Reading ‚opium of the people‘: Expression, protest and the dialectics of religion. *Critical Sociology*, 31(1–2), 15–38.
- McKinnon, A. (2010). The sociology of religion: The foundations. In B. S. Turner (Hrsg.), *The new blackwell companion to the sociology of religion* (S. 33–51). Malden: Blackwell.
- McKown, D. B. (1975). *The classical marxist critiques of religion: Marx, Engels, Lenin, Kautsky*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- O’Toole, R. (2001). Classics in the sociology of religion: An ambiguous legacy. In R. K. Fenn (Hrsg.), *The blackwell companion to sociology of religion* (S. 133–160). Malden: Blackwell.
- Ott, M. (2001). *Max Horkheimer’s critical theory of religion. The meaning of religion in the struggle for human emancipation*. Lanham: University Press of America.
- Pickel, G. (2011). *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Popitz, H. (1967). *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx* (2. überarb Aufl.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Erstveröffentlichung 1953).
- Post, W. (1969). *Kritik der Religion bei Marx*. München: Kösel.
- Siebert, R. (2010). *Manifesto of the critical theory of society and religion. The wholly other, liberation, happiness, and the rescue of the hopeless* (Bd. 1). Leiden: Brill.
- Sperber, J. (2013). *Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert*. München: Beck.