

Opium – Idealismus – Ideologie

von Wolfgang Eßbach, Karl Marx

Revolution und Religion bei Marx

Wenn man den ideengeschichtlichen Quellen des Streits, in welchem Sinne etwas eine Religion oder eine Ideologie ist, nachforscht, so wird man irgendwann bei Marx ankommen.

Heute hat sich der Streit um Religion oder Ideologie am Islam oder am politischen Islam oder am Islamismus als einer Ideologie mit religiösen Komponenten oder wie sonst die Vermischungen und Abgrenzungen benannt werden, festgebissen. Einige Jahrzehnte zuvor wurde das Thema Ideologie oder Religion nicht nur am Nationalsozialismus durchdiskutiert, sondern auch am Marxismus: Handelt es sich um eine Ideologie oder um eine religiöse Heilslehre?

In meinem Beitrag will ich zwei Fragen nachgehen: 1. In welchem Erfahrungshorizont entsteht die Gleichordnung von Religion und Ideologie bei Marx, die zur Vorlage für Projekte der Religionskritik und der Ideologiekritik werden? 2. Auf welche Art von Religion und auf welche Dimensionen von Religiosität zielt die Kritik von Marx? Um dies zu präzisieren, werde ich eine Typologie verschiedener europäischer Religionen skizzieren.

1. Erfahrungshorizont

Marx' Auffassungen zu Religion und Ideologie sind im Jahrzehnt vor der Revolution von 1848/49, dem sogenannten Vormärz, im Kreise der Junghegelianer entwickelt worden. Die Erinnerung an die Intellektuellengruppe und an die Zeit des Vormärz ist lange verstellt gewesen, zum einen durch die Herauslösung des Marxschen Denkens aus dem Kontext der zweiten Generation der Schüler Hegels, zum anderen durch die religionsgeschichtliche Blindheit der Historiker, die nur der politischen Seite des vorrevolutionären Jahrzehnts Relevanz beimaßen.

Die Junghegelianer waren eine Gruppe teils arbeitsloser, teils marginalisierter Intellektueller, die in Hinterzimmern und Kneipen zusammenkamen, um in wenigen Jahren intensiver Debatte ein breites Spektrum von Gesellschaftskritik und Sozialphilosophie durchzudiskutieren, das bis heute all die beschäftigt, die mit den Zuständen ihrer Gegenwart unzufrieden sind.[1] Jürgen Habermas hat dazu

geurteilt: „Wir verharren bis heute in der Bewußtseinslage, die die Junghegelianer, indem sie sich von Hegel und der Philosophie überhaupt distanzieren, herbeigeführt haben“, und dann bemerkt: „Seit damals sind auch jene auftrumpfenden Gesten wechselseitiger Überbietung in Umlauf, mit denen wir uns gerne über die Tatsache hinwegsetzen, daß wir Zeitgenossen der Junghegelianer geblieben sind.“^[2]

Der zweite Grund dafür, dass die Erinnerung an die Zeit des Vormärz lange verstellt gewesen ist, ist das einseitige Interesse der Historiker für die politische Seite von Demokratie und deutscher Einheit und die Verkennung des Umstands, dass gerade die Verbindung von Religion und Politik das vorherrschende Thema dieser Zeit war und dass in diesem Jahrzehnt religiös-politische Massenbewegungen die Szene beherrschten.

Für den Publizisten Robert Prutz stellte sich die Situation 1846 so dar:

„Wir disputieren über die Dreieinigkeit, erörtern die Glaubhaftigkeit des Evangelisten Lukas und schreiben dicke Bücher darüber, ob der Weg in den Himmel links geht oder rechts, ob man zu Pferde oder zu Esel sicherer dahin gelangt, und ob die Hölle eine Treppe tiefer liegt oder zwei. Da haben wir in Summa die Nationalinteressen des deutschen Volkes Anno vierzig bis sechsundvierzig: der rote Faden, der sich durch das Gewirre dieser Jahre hinzieht, er ist aus geistlicher Wolle gepupft, die Dogmatik ist unser contract social, Geistliche sind unsere Volkshelden, theologische Streitfragen die Fragen der Gegenwart, die Fragen der Nation!“^[3] Und der liberale Arzt Johann Jacoby stellte fest: „Wahrhaftig! Religion ist die epidemische Krankheit unserer Zeit; niemand ist vor Ansteckung sicher.“^[4]

Dieser religiöse Aufruhr mündete in die Revolution von 1848, von der Jonathan Sperber zu Recht gesagt hat, dass diese Revolution „auch eine Revolution der Religion war“. Sie „wies viele Merkmale einer religiösen Revolution auf, vielleicht sogar mehr als je eine Revolution zuvor oder danach.“^[5] Der gedankliche Sprung in eine Zeit, für die Religionsfragen an der Spitze der öffentlichen Leidenschaft standen, dürfte uns heute, da die Debatten um die Wiederkehr des Themas Religion kein Ende finden, nicht allzu schwerfallen.

Schwieriger dürfte es sein, den Hegelianismus, aus dem Marx und die Junghegelianer ihre Kraft schöpften, in religionssoziologischer Hinsicht aufzuschließen. Meine These ist: In diesem Punkt wird man nur weiterkommen, wenn man der Einsicht näher tritt, dass Hegel einen Philosophen zu nennen, nur die halbe Wahrheit ist. Zur Erläuterung möchte ich nur drei Sätze von Hegel zitieren. In der Einleitung zur *Logik* schreibt er: „Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen.“ Dieser Satz wird wohl auch heute noch bei Philosophen Zustimmung finden können. Im

nächsten Satz heißt es: „*Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.*“ Der Horizont der Philosophie ist hier seltsam verschoben. Aus dem System der reinen Vernunft ist die hüllenlose Wahrheit geworden, eine Wahrheit ohne Kostüm, ohne Verkleidung durch Worte. Da könnte es für Philosophen, die einen Diskurs initiieren wollen, schon schwierig werden. Der folgende Satz lautet: „Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser *Inhalt* (d.h. der Inhalt der hüllenlosen Wahrheit W.E.) *die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.*“[6]

Man kann es nicht oft genug betonen: Was Hegel getrieben hat, war eben nicht nur Philosophie, sondern zugleich Theologie. Hegel setzt eine Identität von Religion und Philosophie voraus. Dies ist oft gesehen worden. Maurice Merleau-Ponty hat die Philosophie Hegels als „eine ambivalente Mischung aus Theologischem und Anthropologischem“ bezeichnet.[7] Ich denke, Herbert Schnädelbach hat recht, wenn er schreibt: „Hegels System gehört in die Geschichte der Religion; es ist eine Reflexionsform des Christentums, und wir haben es nicht mehr mit Hegel selbst zu tun, wenn wir meinen, davon absehen zu können.“[8] Es war wohl auch das griffige Label ‚Idealismus‘, das mit dazu beigetragen hat, die religionsgeschichtliche Bedeutung der Reflexionsformen des Christentums zu verdecken, mit denen in dieser Zeit experimentiert wurde.

Der Entmischung von Theologie und Philosophie, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sich durchsetzt, entspricht das Auseinandertreten von Religion und Politik, das nach der Revolution von 1848 erkennbar wird. Der Literaturhistoriker Julian Schmidt stellt 1855 erleichtert fest: „In dem Anfange der 40er Jahre schien es fast, als solle sich die erregte Teilnahme der Laien an den theologischen Händeln, die im 17. Jahrhundert Deutschland in seiner Entwicklung so sehr aufgehalten hat, noch einmal erneuern. Wir sind sehr damit zufrieden, daß diese Gefahr von unserer Bildung abgewandt ist, daß die politische Aufregung die religiöse verdrängt hat.“[9] Diese Erleichterung, dass politische Auseinandersetzungen die religiösen verdrängt haben, steht heute wieder in Frage, wie jeder, der die Nachrichtensendungen einschaltet oder die Zeitungen liest, erfahren kann.

2. Typologie europäischer Religionen

Wenn man herausarbeiten will, auf welche Art von Religion und auf welche Dimensionen von Religiosität die Kritik von Marx zielt, so braucht man eine Typologie europäischer Religionen. Ich habe dazu im ersten Band meiner Religionssoziologie: *Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen* Vorschläge gemacht, auf die ich mich im Folgenden beziehe.[10]

Julian Schmidt verknüpft seine Erleichterung, „daß die politische Aufregung die

religiöse verdrängt hat“, mit einem Rückbezug auf das 17. Jahrhundert. Die Zeit des Vormärz erinnert ihn an die europäischen Glaubenskriege der frühen Moderne. Auch damals standen Religion und Politik im Zentrum des Geschehens. Aber es handelte sich um einen anderen Typus von Religionskonflikten. Um es kurz zu skizzieren: Am Beginn der europäischen Moderne sind zwei gesellschaftliche Prozesse ineinander verflochten. Der Wandel von personaler Herrschaft zu modernen Territorialstaaten und die Entstehung einer neuen Form des Christentums, der Konfessionalismus. Staatsbildungskriege und Glaubenskriege bilden eine Einheit. In Europa entstehen die modernen Flächenstaaten in Folge der Reformation als katholische und als protestantische Konfessionsstaaten, die gegeneinander Krieg führen und Andersgläubige verfolgen und vertreiben. Der Zwang zur einheitlichen Konfession im jeweiligen Staatsgebiet verstärkt die Kontrollmacht über die Untertanen. Der Konfessionalismus ist ein neuer Typus von Religion, der sich von den vormodernen regionalen Christentümern der Spätantike und des Mittelalters deutlich unterscheidet. In meiner Religionssoziologie habe ich diesen Typus *Bekenntnisreligion* genannt.

Gegen diesen christlichen Konfessionalismus richtete sich die Kritik der Intellektuellen, die man der Aufklärung zurechnet. Ihre zentrale Frage lautete: wie kommt man aus dem Fanatismus der Glaubenskriege heraus? Die aufklärerischen Strategien und Argumentationsfiguren sind bekannt, weil sie von Europäern heute dem religiösen Aufruhr in der islamischen Welt anempfohlen werden. Dazu gehören eine überkonfessionellen Politik, eine vernünftige Auffassung von Religion und die öffentliche Zurückhaltung in Religionsfragen. Demonstratives Zur-Schau-Stellen der eigenen religiösen Überzeugungen wirkt bei aufgeklärten Menschen peinlich. Aber die öffentliche Zurückhaltung in Sachen Religion ist nicht mit Atheismus zu verwechseln. Die Aufklärer setzten gegen die betrügerische Religion der Priester die anthropologisch verbürgte natürliche Religiosität aller Menschen. *Rationalreligion* habe ich diesen Typus einer aufgeklärten Religion genannt. All dies ist im Jahrzehnt vor der Achtundvierziger Revolution präsent, denn einmal entstandene Formen von Religion verschwinden nicht einfach, sondern finden Fortsetzungen.

Bekenntnisreligion und *Rationalreligion* sind nicht die einzigen Typen europäischer Religionen, die im modernen Europa entstanden sind. Mit der Französischen Revolution taucht eine neue Form der Religiosität auf: der revolutionäre *Enthusiasmus*. Er tönt uns aus vielen Dokumenten der Zeit entgegen. 1791 schreibt Jeanne-Manon Roland, eine Revolutionärin, die 1793 selbst unter die Guillotine gerät, über eine Rede von Jacques-Pierre Brissot: „Er hat die Köpfe überzeugt, die Seelen elektrisiert, seinen Willen auferlegt; das war kein Beifall mehr, es waren Schreie, Ausbrüche; dreimal hat sich die ganze hingerissene Versammlung mit ausgebreiteten Armen, in die Luft geschwenkten Hüten, in unbeschreiblicher Begeisterung erhoben. Verderben über jeden, der diese großen Bewegungen empfunden oder geteilt hat und noch Fesseln tragen könnte!“^[11]

Beobachter haben sich gefragt, ob dieser Enthusiasmus nicht der Fanatismus sei, den man aus den Glaubenskriegen kannte. Kant, Hegel und andere kluge Leute waren der Überzeugung, dass hier etwas anderes geschehen ist. Die Enthusiasten sind von einer heiligen Idee in Besitz genommen, es sind die Gotttrunkenen, von denen bei Platon die Rede ist.

Der Enthusiasmus als eine Form der Religiosität unterscheidet sich von den älteren Religionstypen dadurch, dass Göttliches und Menschliches fusioniert werden. Die Sprache des Religiösen diffundiert in alle möglichen Bereiche. Es geraten Phänomene in den Bezirk des Heiligen, die zuvor nicht in dieser Weise kodiert wurden, wie insbesondere die Kunst und die Nation. Sie erscheinen nun als Medien, durch die Göttliches in der Welt aufblüht. Das sind die Kernthemen des Idealismus. Als Idealisten bezeichnet Leibniz zu Beginn des 18. Jahrhundert die begeisterten, gotttrunkenen Anhänger Platons.[12] 1741 unterscheidet David Hume dann zwei Religionen: den Aberglauben als eine Religion der Priester, die auf Schwäche, Furcht und Melancholie beruht, und den Enthusiasmus als eine kirchenfreie Religion, die auf Hoffnung, Stolz und positiven Erwartungen fußt. Beides seien zwar falsche, ignorante Religionen, aber der Aberglaube sei ein Feind bürgerlicher Freiheit, der Enthusiasmus dagegen ihr Freund. Daher sei der Aberglaube das größere Übel.^[1]

Meine These ist, dass die Marx'sche Religionskritik ihren Ausgangspunkt in der Kritik enthusiastischer Religiosität hatte, wie sie in den Fusionen von Religion und Politik sich ihm darbot. Aus der Kritik dieses Religionstypus erwuchs dann eine Ideologielehre, mit der die Denkfigur der Kritik enthusiastischer Religiosität auf alle Bewusstseinsformen ausgedehnt wurde.

Die Pointe der Marxschen Religionskritik ist bekannt: „Opium des Volkes“. Die Kritik an der Religion als eines Rauschmittels bezieht sich auf eben diese Erfahrung des revolutionären Enthusiasmus, dem man den Namen Idealismus gegeben hat. Wohlgemerkt: „Opium des Volkes“ und nicht „Opium für das Volk“, wie es oft falsch zitiert wird. In Revolutionen muss man Marx zufolge unterscheiden, „in wieweit die Masse sich für Zwecke ‚interessierte‘ und wie weit sie sich für dieselben ‚enthusiasmierte‘.“^[14] Nicht die sakralisierten Ideale ‚Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit‘ waren nach Marx in der Revolution das Maßgebliche, sondern Interessen, materielle Interessen. Für die Bourgeoisie sei die Revolution erfolgreich gewesen, „so sehr die ‚enthusiastischen‘ Blumen, womit dieses Interesse seine Wiege bekränzte, verwelkt sind.“^[15] Für den größeren Teil des Volkes dagegen sei die Revolution verfehlt gewesen, weil dieser Teil des Volkes „in dem Prinzip der Revolution nicht sein *wirkliches* Interesse, nicht *sein eigentümliches* revolutionäres Prinzip, sondern *nur* eine ‚Idee‘, also nur einen Gegenstand des momentanen *Enthusiasmus* und einer nur scheinbaren *Erhebung* besaß.“^[16] Marx sucht hinter idealistischen Verhimmelungen die materiellen Interessen. Seine Religionskritik zielt auf das auffälligste religiöse Phänomen seiner Zeit: auf das Ideale, auf die Begeisterung an allem, was überhöht und idealistisch ist.

Wenn es bei Marx heißt: „die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik“, so ist damit gemeint, die Sakralisierungen auf ihren sozialen und ökonomischen Grund zurückzuführen.[17] Denn: „Religion ist von vornherein das Bewußtsein der Transzendenz [,das] hervorgeht aus dem wirklichen Müssen.“[18] Aufgabe der Gesellschaftswissenschaft ist es, dieses wirkliche Müssen, das heißt die sozialen Verhältnisse, in denen Menschen leben und leiden, zu untersuchen. Dazu ist eine fortwährende Kritik nötig, die „die Nebelbildungen im Gehirn der Menschen“ aufklärt. Und dazu gehören Marx zufolge auf einer Ebene „Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechende(n) Bewußtseinsformen“.[19] Aus der Kritik eines bestimmten Religionstypus, nämlich dem revolutionären Enthusiasmus, hat Marx seinen generalisierten Ideologiebegriff entwickelt.

Dieser war auf die politisch-religiösen Fusionen der Revolutionszeit gemünzt und verbunden mit den Fragen, an denen sich die Intellektuellen im Vormärz abgearbeitet haben: Handelt es sich bei den seltsamen Vermischungen um eine Sakralisierung der Politik oder um eine Politisierung religiöser Glaubensinhalte? Was ist Religion in der Revolutionserfahrung? Ist Religion nur Schale, die zerbrochen werden muss, um den profanen Kern freizulegen, oder liegt das treibende revolutionäre Element im Aufbruch religiöser Gesinnungen? Was gibt den Ausschlag? Eine profane Bewegung, die sich selbst in ihrem wirklichen Sein verkennt und bloß religiös verhimmelt, oder eine religiöse Bewegung, die zwar auch profane Elemente und Konsequenzen hat, aber im Kern aus religiösen Antrieben gespeist wird? Gehört der Glaube zu den Kräften, denen eine fundierende Kraft zukommt oder ist Religion ein phantasmagorisches Epiphänomen? Ist die Revolution in der Hauptsache ein profanes oder ein religiöses Phänomen? Marx Antwort ist weltberühmt geworden: Religion ist ein Teil des ideologischen Überbaus einer Gesellschaft.

Nachtrag

Im Oktober 1978 reiste Michel Foucault fasziniert von den Ereignissen der iranischen Revolution, nach Teheran. Den Lesern des *Corriere de la sera* berichtete er: „Wissen Sie, welcher Satz die Iraner heute am ehesten in Gelächter ausbrechen läßt? Welcher Satz ihnen als der dümmste, platteste und westlichste erscheint? ‚Die Religion, Opium des Volks.‘“ und fügt hinzu: „Bis zur gegenwärtig herrschenden Dynastie hatten die Mullahs bei der Predigt ein Gewehr neben sich stehen.“[20] In einer Diskussion über die Iranische Revolution, die ein Jahr später stattfand, ergänzte Foucault: „Man zitiert oft Marx und das Opium des Volks. In dem Satz unmittelbar davor, den man nie zitiert, heißt es, die Religion sei der Geist geistloser Zustände. Sagen wir also, in diesem Jahr 1978 war die Religion nicht das Opium des Volks, weil sie der Geist geistloser Zustände war.“[21]

(Dieser Text wurde zuerst als Vortrag im Rahmen der 16th Annual Conference of the European Association for the Study of Religions am 19. Juni 2018 gehalten und

freundlicherweise vom Autor zur Wiederveröffentlichung zur Verfügung gestellt.)

Fußnoten

- [1] Vgl. Wolfgang Eßbach, *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe*, München 1988.
- [2] Jürgen Habermas, *Drei Perspektiven: Linkshegelianer, Rechtshegelianer und Nietzsche*, in: ders., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1985, S. 65-95, hier S. 67.
- [3] Robert Prutz, *Zur Politik. Theologie oder Politik? Staat oder Kirche?*, in: ders., *Kleine Schriften. Zur Politik und Literatur*, Bd. 2, Merseburg 1847, S. 3-51, hier S. 14f. u. S. 19.
- [4] Johann Jacoby an Ludwig Walesrode, Brief vom 26.03.1846, in: ders., *Johann Jacoby. Briefwechsel 1816-1849*, hrsg. v. Edmund Silberner, Bd. 1, Hannover 1974, S. 334.
- [5] Jonathan Sperber, *Kirchen, Gläubige und Politik in der Revolution von 1848*, in: Dieter Dowe / Heinz-Gerhard Haupt / Dieter Langewiesche (Hg.), *Europa 1848. Revolution und Reform*, Bonn 1998, S. 933-959, hier S. 956.
- [6] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik I.*, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 5, hrsg. v. Eva Moldenhauer / Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1969, S. 44.
- [7] Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare. Gefolgt von Arbeitsnotizen*, hrsg. v. Claude Lefort, München 1986, S. 127.
- [8] Herbert Schnädelbach, *System und Geschichte. Über Grenzen des Hegelianismus*, in: Wolfgang Welsch / Klaus Vieweg, *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*, München 2003, S. 217-229, hier S. 227ff.
- [9] Julian Schmidt, *Geschichte der deutschen Literatur im neunzehnten Jahrhundert*, in: ders., Bd. 3, *Die Gegenwart*, Leipzig 1855, S. 383.
- [10] Vgl. Wolfgang Eßbach, *Religionssoziologie 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen*, Paderborn 2014.
- [11] Jeanne-Manon Roland zit. n. Gustav Landauer (Hg.), *Briefe aus der französischen Revolution*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1919, S. 37.
- [12] Leibniz, *Réponse aux réflexions de P. Bayle, art. Rorarius (nach 1702)*, in: ders., *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Bd. 4, hrsg. v. Carl Immanuel Gerhardt, Hildesheim 1996, S. 560.
- [13] Vgl. David Hume, *Über Aberglaube und Schwärmerei*, in: ders., *Naturgeschichte der Religion. Über Aberglaube und Schwärmerei. Über die Unsterblichkeit der Seele. Über Selbstmord*, hrsg. v. Lothar Kreimendahl, Hamburg 2000, S.73-78.
- [14] Karl Marx / Friedrich Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten*, in: *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Bd. 2, Berlin 1962, S. 3-223 hier S. 85.
- [15] Ebd., S. 86.
- [16] Ebd.

[17] Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 1, Berlin 1976, S. 378-391, hier S. 378.

[18] Karl Marx / Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, Beilagen in: Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 3, Berlin 1969, S. 5 -541, hier S. 540.

[19] Ebd. S. 26f.

[20] Michel Foucault, Teheran: Der Glaube gegen den Schah, in: ders., Schriften in vier Bänden, Dits et Ecrits. 1976-1979, Bd. III, hrsg. v. Daniel Defert / Francois Ewald / Jacques Lagrange, Frankfurt am Main 2003, S. 856-862, hier S. 860.

[21] Michel Foucault, Der Geist geistloser Zustände (Gespräch), in: ders., Schriften in vier Bänden, Dits et Ecrits, 1976-1979, Bd. III, hrsg. v. Daniel Defert / Francois Ewald / Jacques Lagrange, Frankfurt am Main, S. 929-944, hier S. 937.