

Franz Segbers

Kritik der Religionen und die Religionskritik.

Eine Replik auf Thomas Heinrichs Überlegungen zu Religionskritik und Religionsfreiheit

Thomas Heinrichs nimmt sich vor, die Stellung der Religion in einer demokratischen Gesellschaft bestimmen zu wollen und beginnt mit einer klaren Abgrenzung: „Religionen sind für demokratische Gesellschaften ... nicht nützlich. Bestenfalls sind sie nicht schädlich“. (2) Sie sind „strukturell a-demokratisch“.¹ Da Religionen, die sich auf transzendente Instanzen berufen, den Menschen die Lebensführung vorgeben und fremdbestimmt sind, sind sie demokratieunverträglich. Prägnanter kann man einen bestimmten Gestus von Religionskritik kaum formulieren.

Heinrichs' Argumentieren über die Religion ist meinungsstark, höchst voraussetzungslos und ahnungslos über die Grundannahmen, da diese einfach gesetzt werden. Obwohl Heinrichs Thema die Stellung der Religion in der Demokratie ist, definiert er weder den Begriff von Religion oder Demokratie und sagt nichts über die Art und Weise der Beziehung zwischen Religion und Demokratie. Diese kann vielfältig gestaltet werden. Dabei greift die gängige Formel der Trennung von Staat und Kirche zu kurz, denn sie ist zu unbestimmt: Sie gibt nämlich keine Auskunft darüber, wie diese Trennung gestaltet wird, denn diese kann liberal oder illiberal, dogmatisch oder freiheitlich, pragmatisch, doktrinär, hinkend oder kooperativ sein. Sie kann die komplexe Interaktion von Religion und demokratischer Politik nicht auf den Begriff bringen.

¹ In: humanismus aktuell. Zeitschrift für Kultur und Weltanschauung, Berlin 2021, 12 Jg., Aufsatz 52. In: https://humanismus-aktuell.de/media/2021/08/THeinrichs_Religionskritik_Aufsatz-52_250821.pdf, 5, im Folgenden zitiert mit der Seitenangabe in Klammern (Zugriff: 20.09.2021).

„Sie ist zur Bestimmung eines auf Achtung der Religionsfreiheit gegründeten Rechtsstaats ungeeignet.“² Der Begriff einer „respektvollen Nicht-Identifikation“³ des Staates mit der Religion oder Weltanschauung ist dazu eher in der Lage.

Die Ausführungen lassen offen, ob Heinrichs das französische laizistische Modell oder das deutsche Kooperationsmodell favorisiert. Die französische Laïcité erfreut sich zwar bei Religions- und Kirchenkritikern großer Beliebtheit. Doch sie lassen zumeist unberücksichtigt, dass die Laïcité ein religionspolitisches Modell für eine vom Katholizismus geprägte monolithische politische Kultur darstellt und deshalb der deutschen eher fremd ist.⁴ Auch die Auswirkungen des laizistischen Verdrängungsmodell der Religion aus der demokratischen Öffentlichkeit thematisiert Heinrichs nicht, dabei verweisen Religionssoziologen darauf, dass diese alles andere als ermutigend, geschweige denn vorbildlich sind.⁵ Und im Übrigen sollte es zu bedenken geben, dass sich das laizistische Modell jenseits abstrakter Debatten faktisch immer mehr dem deutschen Kooperationsmodell angleicht.⁶

Die von Heinrichs erhobenen religionspolitischen Forderungen legen es nahe, dass er dem Modell der Laïcité nahesteht. Doch zwei Gesichtspunkte sind gewichtiger. Zum einen wird die religiöse Motivation

² Heiner Bielefeldt, Menschenrechte in der Einwanderungsgesellschaft. Plädoyer für einen aufgeklärten Multikulturalismus, Bielefeld 2007, 81.

³ Bielefeldt, Menschenrechte, 77.

⁴ Franz Segbers, Religion nur Privatsache? Die LINKE, der Laizismus und das Menschenrecht auf Religionsfreiheit, Rosa-Luxemburg-Standpunkte, 39 / 2016, auch in: Blätter des Bundes der Religiösen Sozialisten 1/2017, 46-53. In: https://rlp.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Standpunkte/Standpunkte_39-2016.pdf (Zugriff: 20.09.2021).

⁵ Dazu: Emmanuel Todd, Wer ist Charlie? Die Anschläge von Paris und die Verlogenheit des Westens, München 2015.

⁶ Rolf Steinberg, Religiöse Symbole im säkularen Staat. Kann das multireligiöse Deutschland von der französischen Laïcité lernen? In: Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre und Verfassungsgeschichte, 56. Bd. 2017, Heft 2, 157-192.

wie die Religion insgesamt im Konzept der Laïcité ins Private verbracht. Doch genau diese laizistische Trennung zwischen der privat-ethischen und der öffentlich-politischen Identität des Bürgers hebt Heinrichs auf, wenn er Religion dadurch meint bestimmen zu können, dass in ihr die Freiheit des Menschen durch seine Berufung auf eine transzendente Instanz beschränkt sei. „Aber aus einer demokratischen Perspektive ist die Art der Begründung religiöser Positionen grundsätzlich abzulehnen.“ (2) Heinrichs übersieht, dass der Bürger beides in einer Person sein kann: Jemand, der Staatsbürger ist und seine Religion praktiziert. Denn in einer Demokratie gewähren sich alle *Staatsbürger* gegenseitig den grundrechtlichen Schutz, unter dem sie als *Gesellschaftsbürger* ihre kulturelle, religiöse und weltanschauliche Identität wahren und öffentlich zum Ausdruck bringen können. Eine deliberative Politik hängt vom öffentlichen Vernunftgebrauch aller Bürger ab, der religiösen wie der nichtreligiösen Bürger. Demokratie legitimiert sich dadurch, dass alle Bürger beteiligt sind und so gewährleistet wird, dass sie Adressaten der Gesetze und zugleich deren Autoren sind. Würde ein demokratischer Staat die Beiträge von religiösen Bürgern per se ausschließen, würde er gleichsam zu einem säkularistischen Konfessionsstaat, eine umgekehrte postreligiöse Form von Theokratie, wie sie Auguste Comte bereits im 19. Jahrhundert entworfen hatte. Eine den Werten der pluralistischen Vielfalt verpflichtete Demokratie kann immer nur eine Koexistenzordnung sein, die über Aushandlungsarenen und Aushandlungsmodi für kulturelle Konflikte, die sich aus der Vielfalt der Überzeugungen der Bürger ergeben, verfügt.

In einer pluralen Gesellschaft ist der religiöse Glaube durch das Menschenrecht auf Gedanken-, Religions- und Gewissensfreiheit geschützt und zwar als ein Recht freier Selbstbestimmung, die jedem Menschen gleichermaßen zukommt. Die wechselseitige Anerkennung von Bürgern in einer demokratischen Gesellschaft ist immer eine Zumutung –

für den religiösen Menschen wie für den säkularen. Die negative Religionsfreiheit ist nicht „kostenlos“ zu haben; sie enthält nicht das Recht, ohne die Zumutung der Religion der anderen leben zu können. Heinrichs verkennt, dass das Menschenrecht auf Religionsfreiheit, „die *Freiheit des Menschen* schützt, sich in religiösen und weltanschaulichen Fragen selbst zu orientieren und selbst zu organisieren“⁷. So entpuppt sich die im Gestus der demokratischen Selbstbestimmung bei Heinrichs vorgetragene generelle Kritik an Religion in einer Demokratie als Rückfall hinter den normativen Kern der Demokratie und des Menschenrechts auf Religionsfreiheit, wenn er die „Art der Begründung (sic!) religiöser Positionen“ (2) zu einem Ausschlussgrund aus dem demokratischen Diskurs macht. Wenn Heinrichs gegenüber der Religion eine Ausschlussforderung ins Feld führt, wehrt er faktisch eine an der freien Selbstbestimmung der Menschen orientierte Vielfalt ab. Seine Gesellschaft ist die einer kulturellen Einfalt, nicht aber einer aufgeklärten Vielfalt.

Zweitens ist eine prinzipielle Grenzziehung wichtig, auf die Horst Junginger, Professor am Lehrstuhl für Religionskritik in Leipzig, aufmerksam macht, wenn er sagt, dass „das religiöse Wissen über Gott, Götter, Dämonen usw. kein Wissen im wissenschaftlichen Sinn darstellt“⁸. Religionswissenschaftlich und für die Sphäre der demokratischen Öffentlichkeit ist nur die religiös begründete Praxis zugänglich, nicht aber die subjektive Motivation, auf die Heinrichs abhebt. Wie Glauben vor dem Forum der Vernunft und der Öffentlichkeit verantwortet werden kann, ist Gegenstand der wissenschaftlichen Theologie. Im Vorwort ihres Sammelbandes zur „Philosophischen Religionskritik“ formulieren Horst Junginger und Richard Faber das entscheidende Kriterium, dass „sich

⁷ Bielefeldt, Menschenrechte, 66.

⁸ Horst Junginger, Religionskritik aus religionswissenschaftlicher Perspektive. Mit Exkursen zu Kant und Habermas, in: Philosophische Religionskritik von Cicero und Hume über Kant und Feuerbach bis zu Levinas und Habermas Herausgegeben von Horst Junginger und Richard Faber, Würzburg 2021, 52.

Religionen und Weltanschauungen ihrerseits an die demokratischen Spielregeln halten⁹ müssen. Heinrichs Argumentation berührt das Freiheitsrecht der Religionsfreiheit, denn der Anspruch auf freie und gleichberechtigte Selbstbestimmung formuliert einen Respekt für eine Vielfalt kultureller und religiöser Ausdrucks- und Lebensformen. Heinrichs erkennt einen Spagat: „Zu sagen, *es gäbe besser keine Religionen in einer demokratischen Gesellschaft* und zugleich zu sagen, dass man den religiösen Menschen ihre Freiheit, eine Religion zu haben und zu leben diskriminierungsfrei gewähren muss, ist ein Spagat.“ (11) Doch wenn Heinrichs zwischen dem menschenrechtlich garantierten Selbstbestimmungsrecht des Bürgers in Sachen Glaube, Religion und Gewissen und der demokratischen Gesellschaft einen Spagat ausmacht, bestreitet er gedanklich bereits die gleichwertige Anerkennung der Religion mit Gewissensüberzeugungen anderer Art.

Wichtig ist eine religionsverfassungsrechtliche Unterscheidung, und zwar die zwischen der unabdingbaren weltanschaulichen Neutralität, der Laizität des Staates, und der pluralen Gesellschaft. Der Staat muss weltanschaulich-neutral sein, darf aber nicht Säkularisierung der Gesellschaft befördern, wenn er „Heimstatt aller Bürger“ (vgl. BVerfGE 108, 282 <299>) sein will und die Freiheit und Gleichheit der Bürger verteidigt. Denn die verfassungsrechtlich gebotene Säkularisierung der Staatsgewalt bedeutet nicht schon eine Säkularisierung der Gesellschaft. Die Laizität des Staates hat das Ziel: Gewissens- und Religionsfreiheit als individuelles und korporatives Menschenrecht, Anerkennung der Pluralität und gleicher Respekt der vielen. Die Trennung des Staates von der Religion ist ein Instrument für diesen Zweck. Deshalb darf sich die gesellschaftliche Debatte nicht nur auf die Instrumente beziehen und die viel wichtigere Bedeutung des Zwecks verdrängen.

⁹ Horst Junginger / Richard Faber, Vorwort, in: Horst Junginger / Richard Faber, Religionskritik, 10.

Wie hast du's mit der Religion?

Die mit religionswissenschaftlichen, theologischen, soziologischen, philosophischen oder psychologischen Kategorien geführte Auseinandersetzung über den Religionsbegriff hat zu keiner konsensfähigen und allgemein akzeptierten Definition geführt. Heinrichs behauptet zwar, mit einem Religionsbegriff operieren zu können, wie er „bei uns verwendet wird“ (1). Doch diesen gibt es nicht. Heinrichs ignoriert die religionssoziologischen, -wissenschaftlichen-, -historischen oder -philosophischen Diskurse und erst recht die der theologischen Wissenschaft. Die Schwierigkeit, Religion auf den Begriff zu bringen, verschärft sich noch einmal, wenn über die abrahamitische Region hinaus weitere einbezogen werden wie der Hinduismus oder Buddhismus. Doch Heinrichs meint, ohne erkennbare Aufnahme von wissenschaftlichen Diskursen Religion und zwar alle und zudem wesentlich mit der Kategorie der Fremdbestimmung auf den Begriff bringen zu können. Über die vielfältigen mit dem Begriff „Religion“ bezeichneten Phänomene ist kein einheitliches Werturteil möglich. Denn: *Die (!) Religion* gibt es nicht. So zu reden ist eine schlechte Abstraktion, die von der Analyse wirklicher Verhältnisse, auch der Religionen, ablenkt.

Unabdingbar ist es, begrifflich klar zu unterscheiden zwischen dem Sakralen und der Religion. Das Sakrale ist nicht aus der Religion abgeleitet, sondern umgekehrt: Religionen sind der Versuch, Erfahrungen des Sakralen zu interpretieren. Die Interpretationsleistung jedoch ist nicht etwas dem Menschen von außen Auferlegtes, wie Heinrichs meint, sondern wird vom Subjekt selbst vorgenommen. Sie ist deshalb im Kern keine „dem Menschen vorgegebene(n) und seiner Entscheidungsbefugnis entzogene(n) Ordnung“ (3), wie Heinrichs unterstellt. Heinrichs meint, Religion in ihrem Wesen als strukturell undemokratisch beschreiben zu können. Doch Religion ist keine überzeitliche, abstrakte Wesenheit, sondern es gibt sie nur in der Form, dass Menschen ein gesellschaftliches und individuelles Bewusstsein teilen, über eine

spezifische Wirklichkeitsinterpretation und Handlungsorientierungen verfügen und gemeinsame Riten, symbolischen Formen und heilige Texten haben und so selbst ihre eigene Identität und Handlungsorientierung formen. Diese kann in der Tat auch Macht und Herrschaft legitimieren.¹⁰

Heinrichs Religionskritik ist in ihrer Abstraktion unhistorisch, wenn er in aller Schlichtheit feststellt: „Religionen sind aber nicht harmlos.“ (6) In der Tat: Religion ist potenziell gefährlich, aber sie ist ambivalent. Sie ist fähig zur Destruktion aber auch zur Humanität, genauer: nicht die Religion, sondern die Menschen, die sich ihr zugehörig wissen. Ein realistischer Blick auf „das kurze Jahrhundert Europas“ (Eric Hobsbawm) von 1914 bis 1989 widerlegt die abstrakte Rede von der Gefährlichkeit der Religion an sich als Quelle von Gewalt und Fremdbestimmung. Es war das blutigste, gewalttätigste und genozidalste Jahrhundert der Menschheitsgeschichte mit Faschismus, Stalinismus, Rote Khmern, Hungertoten in der Ukraine, die Shoa usw. José Casanova, der weltweit wohl renommierteste Religionssoziologe, resümiert: „All diese schrecklichen Konflikte waren vielmehr das Produkt moderner, säkularer Ideologien.“¹¹ Anders gesagt: Von keinem dieser schrecklichen Gräueltaten und Verbrechen wird man sagen können, diese seien durch religiösen Fanatismus verursacht worden. Historisch zeigt sich, dass auch säkulare Ideologien nicht harmlos waren, sondern gefährlich, weil in ihnen nicht der Mensch das höchste Wesen war. Doch Heinrichs verliert kein Wort über diese Art von Gefährlichkeit, die auch von säkularen Weltanschauungen ausgehen kann, und behauptet kontrafaktisch: „*Es gäbe besser keine Religionen in einer demokratischen Gesellschaft.*“ (11) Ein „säkulares Konstrukt“ nennt Casanova zu Recht eine solche Behauptung.

¹⁰ Kuno Füssel, Die Religion in Gesellschaft der Gesellschaften. Marxistische, religionswissenschaftliche und befreiungstheologische Reflexionen zum Thema Religion, in: Franz Hinkelammert / Urs Eigenmann / Kuno Füssel / Michael Ramming (Hg.), Die Kritik der Religion. Der Kampf für das Diesseits der Wahrheit, Münster, 2017, 61.

¹¹ José Casanova, Europas Angst vor der Religion, Berlin 2015, 23.

Auch wenn man sich auf die negativen Seiten der Religion konzentriert und die Geschichte der Religion wie eine Kriminal- oder Pathologiegeschichte ausleuchtet, ist es eine Frage einer unparteilichen Vernunft, auch die andere Seite in den Blick zu nehmen. Heinrichs löst die Ambivalenz des Menschen zu destruktivem wie humanem Handeln nach nur einer Seite hin auf, wenn er behauptet: „Profane Weltanschauungen sind generell mit einer demokratischen Ordnung vereinbar.“ (4)

Karl Marx hält an der Einsicht von der Ambivalenz von Religion fest, die man auch heute gern den Gebildeten unter den Religionsverächtern wünschen möchte und die er in jene wenigen, immer wieder zitierten, hinreißenden Formulierungen zusammenfasste: „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. Sie ist das *Opium* des Volks.“¹² Es gibt eine Vernunft auch in der Religion, die sich in der „*Protestation* gegen das wirkliche Elend“ zeigt. Das wirkliche Elend zu bekämpfen und nicht die Protestation gegen dasselbe ist der Zielpunkt.

Kritik der Religion – der Anfang aller Kritik

Der Begriff der Kritik wird unterschiedlich gebraucht: So bedeutet Kritik zunächst Unterscheidung – etwa zwischen dem Wahren und dem Falschen, dem Richtigen und dem Fehlerhaften; sie bedeutet aber in einem sehr viel weitergehenden Sinn seit Kant auch Begründung von Wissenschaft und seit Marx eine spezifische Form von Wissenschaft. Religionskritik muss diese Vielgestalt des Kritikbegriffs zur Kenntnis nehmen.

Wenn von Religionskritik zu reden ist, dann kann Marx nicht übergangen werden. So setzt auch Heinrichs mit dem bekannten Satz von Marx

¹² Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: MEW Bd. 1, Berlin 1988, 378.

an, „die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik“¹³(2). Das ganze Zitat lautet: „Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.“ Marx stellt einerseits fest, dass die Kritik der Religion beendet ist und formuliert die Aufgabe, dass die Religionskritik die Voraussetzung aller Kritik ist. Was ist damit gemeint? Für Marx ist die junghegelianische Religionskritik der Religion als falsches Bewusstsein an ihr Ende gekommen. Deshalb entwirft er eine neue Art der Kritik der Religion und nennt diese die Voraussetzung aller Kritik: „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*.“¹⁴ Die Kritik der Religion findet deshalb nicht mehr nur in der Religion den Gegenstand ihrer Kritik. Jetzt geht es darum, die „Selbstentfremdung in ihren *unheiligen Gestalten* zu entlarven“¹⁵. Marx will also die Kritik der Religion als „falsches Bewusstsein“ überwinden und stellt die neue und gesellschaftlich wie politisch relevante Frage nach jenen Verhältnissen, die dieses religiöse Bewusstsein produzieren. Die Aufgabe, die Marx stellt, ist also eine doppelte: Die Religionskritik von ihrer vergeblichen Mühe zu befreien, sich in einer Religionskritik, die längst an ihr Ende gekommen ist, aufzuhalten und die Energie, die im religiösen Protest steckt, freizusetzen. Marx übersetzt die religiös artikulierten Notrufe ins Weltliche.

Es kommt darauf an, mit Marx jene gesellschaftlichen Widersprüche zu rekonstruieren, die zu einer religiösen „Verjenseitigung“ führen. Eine Kritik religiöser Traditionen verlässt das Terrain der Auseinandersetzung um falsche oder wahre Religion. Und an die Adresse der Religionskritiker wendet sich Marx: Euer „Kampf gegen die Religion ist also

¹³ MEW Bd. 1, 378.

¹⁴ MEW Bd. 1, 379.

¹⁵ MEW Bd. 1, 379.

mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist.“¹⁶ Gegenstand der marxschen Kritik ist diese Art bürgerliche Religionskritik. Wo Marx fordert, die Kritik der Religionen auf eine Kritik der Erde und der gesellschaftlichen Verhältnisse zu beziehen, verengt Heinrichs die Kritik der Religion ausschließlich auf das Feld der Kirchen. Marxens entscheidender Schritt über die Junghegelianer und Feuerbach hinaus ist, dass er die Konstellation Glaube / Nichtglaube, Religion / Religionsfreiheit, Glaube / Vernunft hinter sich lässt; diese Kritik der Religion ist „im wesentlichen beendet“. Der Neuanfang seiner Religionskritik geschieht in praktischer Absicht. „Marx betreibt Religionskritik dabei vom Standpunkt eines Humanismus aus, d.h. ausgehend von der Frage nach den Möglichkeiten einer Gesellschaft ohne Ausbeutung und Unterdrückung.“¹⁷ Wenn irgendetwas anderes als der Mensch zum höchsten Wesen avanciert, führt dies dazu, dass „der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen“¹⁸ wird. Deshalb gilt für Marx: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß *der Mensch das höchste Wesen für den Menschen* ist.“ Da aber Heinrichs diesen Weg von Marx über die Junghegelianer hinaus nicht mitgeht, bleibt seine Religionskritik in einer Kirchenkritik in der Demokratie mit all ihren völlig zu Recht nicht zu legitimierbaren Privilegien stecken. Und dabei fällt er in seiner Religionskritik hinter den Stand zurück, die diese im 19. Jahrhundert erreicht hatte. Dieser Stand der Religionskritik darf nicht hintergangen werden. Es geht um die Frage der Humanität und des Humanismus und nicht um Religion als Sonderwelt. Darin liegt die bleibende Aktualität der marxschen Religionskritik. Denn es geht um den Humanismus und die menschliche Emanzipation.

¹⁶ MEW Bd. 1, 378.

¹⁷ Michael Ramming, Die Linke und die Religionskritik, in: Franz Hinkelammert / Urs Eigenmann / Kuni Füssel / Michael Ramming (Hg.), Die Kritik der Religion. Der Kampf für das Diesseits der Wahrheit, Münster, 2017, 132.

¹⁸ MEW Bd. 1, 385.

Die abstrakt-idealistische Religionskritik bei Heinrichs bezieht auch die Theologien ein, die sich als Theologie der Befreiung schon von der Selbstbezeichnung her mit der Freiheit und Befreiung der Menschen auseinandersetzen. Einer ihrer bedeutendsten Vertreter, nämlich Franz J. Hinkelammert, argumentiert religionskritisch mit Marx und dem kategorischen Imperativ. Hinkelammert behauptet, dass Marx in der Tradition der jüdisch-christlichen Kultur stehe.¹⁹ Denn in der Tradition der Religion der Bibel ist die Unterscheidungsfrage zentral: Was ist eine falsche, weil gefährliche Religion, und was eine richtige, weil nicht-gefährliche Religion? Eine gefährliche Religion ist diejenige, für die der Mensch nicht das Wesen für den Menschen ist. Marx' Rede vom „höchsten Wesen“ entstammt dem Konflikt um die Stellung des Menschen angesichts unterdrückender Mächte, die seine Emanzipation blockieren. Es geht um die normative Aussage, dass das Leben mehr wert ist als alle Mächte. Die Rede vom höchsten Wesen meint kein Naturverständnis, das den Menschen als Subjekt begreift und die nicht-menschliche Natur als Objekt menschlicher Herrschaft. Gerade angesichts der Zerstörung des Planeten verstehe ich als christlicher Theologe den Menschen radikal in einer geschwisterlichen Schöpfungsgemeinschaft mit allem, was geschaffen ist – ein Gedanke, der auch säkular vermittelbar sein könne.²⁰ Es geht nicht um eine beherrschende Sonderstellung des Menschen. „Im Grunde impliziert das Kriterium des Menschen als höchstes Wesen für den Menschen ein Wahrheitskriterium für die Diskussion über die Götter. Alle Götter, die diesem Kriterium nicht zustimmen, sind falsche Götter.“²¹ Um analysieren zu können, was falsche Götter sind, muss es eine Vorstellung geben, was keine falschen Götter sind. Ist diese nicht vorhanden, bleibt der Religi-

¹⁹ Franz J. Hinkelammert, *Die Dialektik und der Humanismus der Praxis. Mit Marx gegen den neoliberalen kollektiven Selbstmord*, Hamburg 2020, 13.

²⁰ Franz Segbers, *Ökonomie, die dem Leben dient. Die Menschenrechte als Grundlage einer christlichen Wirtschaftsethik*, Neukirchen-Vluyn 2015, 164ff.

²¹ Hinkelammert, *Dialektik*, 192.

onskritik nur, die Existenzberechtigung von Religionen an sich zu bestreiten. „Atheist zu sein schließt nicht ein, kein Kriterium für falsche oder nicht falsche Götter oder Religionen zu haben.“²² Das objektive Kriterium, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, ist ein Kriterium, das universell gilt, also auch für alle Religionen und alle säkularen Überzeugungen. Dieser Humanismus verbindet alle Humanisten, ob mit religiöser Grundhaltung oder ohne eine solche. Heinrichs kennt Religion nur in der Gestalt einer grundsätzlich gefährlichen Religion, weil er das Kriterium nicht anwendet, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist. Dass eine Religion für eine Humanität eintreten könnte, bei der der Mensch das höchste Wesen für den Menschen ist, entzieht sich ihm.

Im Namen dieser Humanität hat Marx die himmlische Religion verworfen. In der Vorrede zu seiner Dissertation von 1841 sagt Marx, dass die Philosophie argumentieren müsse „gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewusstsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen“²³. Seine Frage ist die nach dem, was als „irdische Götter“ in einer Gesellschaft funktioniert. Die Radikalität der marxschen Religionskritik eröffnet eine grundsätzliche Analyse der Mächte, die der Emanzipation und Freiheit des Menschen entgegenstehen. Selbstbestimmung, Autonomie, Emanzipation des Menschen werden dadurch zum zentralen Paradigma der marxschen Religionskritik und gleichzeitig zum Paradigma des marxschen Humanismus, der ein Humanismus der Praxis ist. Wenn das Kriterium der Humanität gilt, dann geht es nicht mehr um den wissenschaftlich und intellektuell nicht entscheidbaren Streit um die Wahrheit von Religion oder die Existenz eines Gottes im abstrakt-idealistischen Sinne, sondern allein um die

²² Hinkelammert, Dialektik, 190.

²³ Karl Marx, Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie, in: MEW Bd. 40, 262.

empirisch zugängliche Identifizierung und Analyse der tatsächlich wirkenden Mächte, die der Emanzipation des Menschen entgegenstehen, nämlich - wie Marx sagt - „der irdischen Götter“. Religion wird sich in der Praxis bewahrheiten müssen als eine „mächtige Sinnressource gesellschaftlicher Veränderung, als subversive Kraft gegen die Mächte der Resignation und Verzweiflung, die uns für die Interessen des globalisierten Kapitalismus so gefügig machen.“²⁴ Heinrichs Kritik der Religion fällt nicht nur hinter den erreichten Stand der Religionskritik bei Marx zurück. Heinrichs hätte auch gut daran getan, nicht aus der beobachtenden fernen Warte über Religion und die Theologie der Befreiung zu reden, ohne sich deren Denkformen konkret anzuschauen, um sie kritisieren zu können.

Wenn bei Marx die „Kritik der Religion“ zur „Kritik der Politik“ wird, müssen auch die bürgerliche Ökonomie und ihre Klassenverhältnisse zum Gegenstand der Kritik werden. Marx analysiert den „Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis“²⁵ und macht damit einen religionswissenschaftlichen Begriff zum Schlüssel seiner Kapitalismuskritik. Als Fetische bezeichneten die frühen portugiesischen Kolonialisten in Afrika die Götterbilder Schwarzafrikas. Marx nimmt den diffamierend gemeinten kolonialistischen Begriff auf, mit dem Europa auf die Religionen Schwarzafrikas heruntergeschaut hat, und hält dem so scheinbar aufgeklärten Europa vor, die realen Verhältnisse und ihre eigene Götzenanbetung nicht zu kennen. Mit Fetischismus wird ein Vorgang beschrieben und analysiert, bei dem die Ware und in seiner allgemeinen Form das Geld, zu einem Gegenstand mutiert, dem Eigenschaften zugewiesen werden, die Gesellschaft zu strukturieren und die Menschen zu unterwerfen. Mit und nach Marx wird also zu unterscheiden sein zwischen

²⁴ Bruno Kern, Es rettet uns kein Hö'eres Wesen? Zur Religionskritik von Karl Marx – ein solidarisches Streitgespräch, Ostfildern 2017, 138.

²⁵ Karl Marx, Das Kapital, Bd. 1, MEW 23, 85ff.

der Kritik der Religionen und Religionskritik. Religionskritik ist das eine, die Kritik der Religionen das andere.

Was funktioniert als Religion in einer Gesellschaft? Was ist ihr Gott? Marx' Kritik der Religion zeigt auf, dass Religion als ein Glaubenssystem keineswegs notwendigerweise einen Gottesbegriff einschließt und sich auch selbst nicht als Religion begreifen muss. Der Inhalt der Hingabe ist keineswegs spezifisch. Objekt können Tiere, Bäume, ein unsichtbarer Gott, die Partei, das Geld oder der Markt sein. Sie können in einer Gestalt auftreten, in der sie wichtiger sind als die Menschen. So können für die Räson einer Partei wie auch für den Profit des Kapitals Menschen geopfert wurden. Die entscheidende Frage müsste deshalb lauten: Was funktioniert als Religion? Was ist das höchste Wesen? Die Kritik der Religion fragt danach, was als Religion funktioniert. Sie hilft zu unterscheiden zwischen schlechter, weil gefährlicher Religion und einer solchen, die zur Humanität des Menschen beiträgt. Es geht nicht um die Frage: Religion oder nicht, sondern vielmehr: Fördert Religion die Humanität oder lähmt sie diese? Diese Unterscheidung verfolgt eine aufklärerische Absicht, denn als „falsch“ wird jene Religion kritisiert, die gefährlich ist, weil in ihr nicht der Mensch das „höchste Wesen“ ist und nicht einem humanen, befreienden Verständnis gerecht wird. In der Tradition von Marx sagt Erich Fromm: „Götzendienst verlangt seinem Wesen nach Unterwerfung – die Verehrung Gottes dagegen verlangt Unabhängigkeit.“²⁶ Die Religion der Bibel steht in dieser Tradition der Unterscheidung, denn der Gott der Religion der Bibel ist kein abstraktes Wesen, sondern ein Gott, der im Exodus aus Unterdrückung befreit. Es ist ein Gott, der nicht irgendwelche menschlichen Entfremdungen auferlegt, sondern sich auf die Seite der Befreiung stellt. Sein Wille ist es, dass der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei.

²⁶ Fromm, E., 1989: Ihr werdet sein wie Gott. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition, in: ders., Gesamtausgabe, Stuttgart Bd. VI - Religion, Stuttgart, 111.

Längst war die Welle der Rezeption des Marxismus und der Theologie der Befreiung zumindest in Deutschland abgeebbt und spätestens mit dem Fall der Berliner Mauer schien das Gespenst des Marxismus auch vollends erledigt zu sein, da wurde der Kapitalismus von Papst Franziskus, vom Lutherischen Weltbund 2003 und im Jahr 2004 vom Reformierten Weltbund als Fetischismus und Götzendienst verurteilt. Über das Wirtschaftssystem sagt Papst Franziskus: „Wir haben neue Götzen geschaffen. Die Anbetung des antiken goldenen Kalbs (vgl. Ex 32,1-35) hat eine neue und erbarmungslose Form gefunden im Fetischismus des Geldes und in der Diktatur einer Wirtschaft ohne Gesicht und ohne ein wirklich menschliches Ziel.“²⁷ Neu ist, dass hier erstmals ein Papst den zentralen Begriff der Kapitalismuskritik von Karl Marx einführt. Er tut dies aus einem humanistischen Impetus, nämlich, weil der Kapitalismus den Vorrang des Menschen leugnet. Götzendienst ist also keine Sache der Vergangenheit, sondern die „irdischen Götter“ sind höchst real wirksam. Marx hatte 1864 in seiner Inauguraladresse an die Internationalen Arbeiterassoziation über den Kapitalismus am real praktizierten Götzendienst des Kapitalismus festgehalten, wenn er sagt, dass dieser „vampirmäßig Menschenblut saugen müsse, vor allem Kinderblut. In alten Zeiten war der Kindermord ein mysteriöser Ritus der Religion des Molochs, aber er ward nur bei besonders feierlichen Gelegenheiten praktiziert, vielleicht einmal im Jahr, und zudem hatte Moloch keine besondere Liebhaberei für die Kinder der Armen“ (MEW 16, 11). Die Pointe der Fetischmusanalyse bei Marx ist, dass es sich keineswegs um eine bloß bildliche Rede von Religion handelt, sondern um

²⁷ Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium, Ziff. 55, zit. in: Franz Segbers / Simon Wiesgickl (Hrsg.), „Diese Wirtschaft tötet“. Kirchen gemeinsam gegen Kapitalismus, Hamburg 2015, 240. Dort sind auch die Erklärungen des Lutherischen Weltbundes sowie die Erklärung von Accra des Reformierten Weltbundes abgedruckt.

eine tatsächliche Verehrung von „irdischen Göttern“, die auch eine reale Macht über Menschen haben. Sie üben eine „Diktatur“ aus, so Papst Franziskus, und verlangen eine „absolute Gefolgschaft“, so das Bekenntnis von Accra des Reformierten Weltbundes. Die Götzenkritik ist deshalb eine kritische Analyse der „irdischen Götter“. Heinrichs kanzelt diese Einsicht als „begrifflichen(r) Nonsens“ (6) ab.

Und noch einmal: Gewalt und Religion

Es gibt die verstörenden Erfahrungen mit gewalttätiger Religiosität. Dennoch ist die neue Glaubensgewalt, die wir gegenwärtig beobachten, in allen Kontinuitäten der globalen Religionsgeschichten ein höchst modernes Phänomen. Es gibt allen Grund, im Versuch vieler moderne religiöse Akteure wie im Islamismus und im erstarkten fundamentalistischen Hinduismus einen Versuch zu sehen, an Gottes Allmacht teilzuhaben gegen die imperialistische Gewalt, die vom Westen ausgeht. Wie lässt sich solch brutalisierte Frömmigkeit zivilisieren? Nicht was, sondern wie man glaubt, dürfte entscheidend sein. Für die frommen Religionsverbrecher der Gegenwart ist kennzeichnend, dass sie ihre Religionen nicht kennen und sie eher für ihre Zwecke nutzen. Die Bilder des brennenden World Trade Centers, die Gewaltorgien des IS oder der Taliban vor Augen drängt sich die bange Frage auf: Was ist mit der Religion und der Gewalt, die von ihr ausgeht? Und mit Blick auf die Genozide des 20. Jahrhunderts ist umfassender zu fragen: Gibt es gar eine strukturelle Gewaltverfallenheit, welche die Religionen auch mit denen, die sich säkular verstehen, verbindet?

Was abstrakt als Säkularisierung der westlichen Gesellschaften umschrieben wird, ereignet sich konkret als globale Etablierung des Kapitalismus. Das jedenfalls behauptet Walter Benjamin 1921 in seinem berühmten Fragment „Kapitalismus als Religion“. Der Kapitalismus aber hat mit zunehmender Ausbreitung und Festigung den traditionellen Re-

ligionen nicht nur auf den Gebieten der Orientierung und der Sinnstiftung den Rang abgelaufen, sondern auch deren latente Gewaltbereitschaft in sich aufgesogen.²⁸

In meiner Habilitation habe ich die religiösen Strukturen des Kapitalismus ausführlich analysiert und exemplarisch die Strategien der Vertreter eines Kultmarketing, wie beispielsweise bei Norbert Bolz und David Bosshart dargestellt.²⁹ Sie beerben die Grundeinsicht Walter Benjamins, dass der Kapitalismus eine reine Kultreligion sei, und bejahen deren affirmativ-aggressive Entfaltung. Norbert Bolz rezipiert ausdrücklich Karl Marx, wenn er falsch konstatiert: „Die Marktreligion hat den Eingott gestrichen. Das ist aber kein Verlust, sondern ein Gewinn an religiöser Flexibilität. Man könnte sagen, der eine und einzige Gott ist eliminiert worden, um die religiösen Gefühle leichter handhaben zu können. Um einen berühmten Satz abzuwandeln: Die postmodernen Waren sind das Opium fürs Volk. Wir Konsumenten sind umfungen von einem Polytheismus der Marken und Trends; das sind die neuen Götter des Marktes. (...) So verwandelt sich der Konsumismus in ein Religionssystem. (...) Wir können von primitiven Religionsgemeinschaften lernen, wie triviale Güter mit spirituellem Mehrwert aufgeladen werden.“³⁰ Das Kultmarketing als postmoderne Spielform der Säkularisierung plündert hemmungslos die Schätze der jüdisch-christlichen Tradition und macht aus der Kritik des Warenfetischismus bei Marx und Benjamin eine skrupellose Affirmation des Fetischcharakters der Ware und des Kapitalismus, der unverhohlen als „ultimative Religion“ auftritt.³¹

²⁸ Kuno Füssel / Michael Ramminger (Hg.), *Kapitalismus: Kult einer tödlichen Verschuldung. Walter Benjamins prophetisches Erbe*, Münster 2021.

²⁹ Franz Segbers, *Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik*, Luzern 1999 (3. Aufl. 2002). Vgl. Norbert Bolz / David Bosshart, *KULT Marketing. Die neuen Götter des Marktes*, Düsseldorf 1995.

³⁰ Norbert Bolz, *Die magische Welt von Nike Town. Über die Wiederkehr der Rituale und die Marktreligion*, in: *Geborgenheit im Chaos, Publik-Forum - extra*, o.O. (Oberursel) 1997, 8.

³¹ Norbert Bolz / David Bosshart, *KULT Marketing*, 22.

Und dabei immunisiert er den notwendigen grundlegenden Abschied vom Konsumismus.

Nur weil die Götter der Moderne nicht die Gestalt der antiken Götter wie Merkur, Zeus, Baal oder Astarte haben, ist die Frage nach den Göttern in einer Gesellschaft noch nicht erledigt. Mitten in einer sich säkular und aufgeklärt gerierenden Gesellschaft feiert ein Fetischismus seine Wiedergeburt. Es zeigt sich, dass die Rede von der Säkularisierung nicht nur ein folgenschwerer Trugschluss ist; sie verstellte auch den Blick auf die tatsächliche Anwesenheit von Religion, die im Prozess der Aufklärung nicht einfach verschwunden ist, sondern sich andere Ausdrucksformen gesucht hat. Die Fassade der Säkularität verbirgt eine religiöse Grundstruktur. Eine Gesellschaft, die sich der Religion des Kapitalismus hingibt, ist dann nicht nur ökonomisch, sondern auch spirituell beherrscht. Das Grundproblem einer kapitalistischen Gesellschaft ist nach Marx eine götzendienerische Religiosität, die sich als Teil der modernen vermeintlich säkularen kapitalistischen Welt entwickelt hat. Der herrschenden Religiosität ihre Säkularität nicht zu glauben, wird zur Aufgabe einer Aufklärung im Namen des Humanismus.

Diese destruktive Religion fordert Opfer. „Diese Wirtschaft tötet.“³² (Papst Franziskus) Dass der Kapitalismus als hemmungsloses Streben nach Profit gewaltförmig ist und ganze Völker dem Hungertod preisgibt, ist offenkundig. Dass die Mehrung des Shareholdervalue das erste Gebot dieser Religion ist, wird täglich durch die Aktienkurse, die die Nachrichten begleiten, dokumentiert. Denn der Profit ist das höchste Gut und wichtiger als der Mensch. Der Kapitalismus tarnt sich hinter einer vermeintlichen Säkularität. Diesen Vorgang bringt der Theologe Kuno Füssel auf den Nenner: „Der Raubtierkapitalismus spielt im Kapitalismus

³² Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium, Ziff. 53, zit. in: Franz Segbers / Simon Wiesgickl (Hrsg.), „Diese Wirtschaft tötet“. Kirchen gemeinsam gegen Kapitalismus, Hamburg 2015, 238.

als Religion die Rolle, die der Fundamentalismus in den alten Religionen spielt. Die Rachegottheit kehrt zurück, einmal als der Moloch des totalen Marktes, zum andern als fundamentalistischer Rückfall der traditionellen Religionen in ihre Vorgeschichte eines von Strafe, Opfer und Vergeltung geprägten Gottesverständnisses.“³³

Der Bedeutungsverlust der Kirchen und die Religionen

Ausgesprochen ärgerlich ist, wenn Heinrichs glaubt, Zweifel anmelden zu können, ob es sich beim Protestantismus überhaupt noch um eine Religion handelt und mit einem Seitenblick hinzufügt: „Auch der deutsche Katholizismus zeigt inzwischen Auflösungserscheinungen.“ (4) Verdienen es nur Religionen in einer fundamentalistischen Gestalt als Religionen gelten zu können? Der Religionswissenschaftler Junginger erblickt darin eine vorurteilsbeladene Sicht auf Religion, die zu der Haltung führt: „Handeln religiöse Menschen moralisch, dann kann das nur *contra religionem* geschehen.“³⁴

Heinrichs behauptet einen generellen Trend: „Allgemein setzt sich, organisiert oder nicht, eine humanistische Weltanschauung als Weltverständnis der Mehrheit durch.“ (14) Weltweit findet diese Behauptung keine empirische Basis. Vielmehr stellen Religionssoziologen fest, dass eine weltweite Rückkehr der Religionen und ihre Bedeutung als öffentliche Macht festzustellen ist. Die Auswirkungen sind in den europäischen Großstädten zu besichtigen, wo durch die Migrationsbewegung die religiösen Aufbrüche des globalen Südens hierzulande sichtbar werden. Es ist zudem ein eurozentristisch verengtes Verständnis des Säkularisierungsparadigmas, das den Blick zudem dafür verstellt, dass sich das Christentum gegenwärtig in einer der intensivsten Ausbreitungsphasen in seiner Geschichte überhaupt befindet. Die Religionsso-

³³ Füssel, Religion in Gesellschaft, 91.

³⁴ Junginger, Religionskritik, 28.

ziologie revidiert deshalb die Säkularisierungsthese, dass es einen unaufhaltsamen und fortschreitenden Prozess der Säkularisierung in der Moderne gäbe. Eher wird man davon sprechen können, dass individuelle Formen von Religiosität zunehmen, die in Säkularisierungstendenzen eingebettet sind. „Konzeptionell bekommt die Religion wieder einen Platz in der Moderne.“³⁵ Sie ist eingebettet in einer vielfältigen religiösen und säkularen Landschaft, einer „multiplen Moderne“.

Auch die scheinbare Empirie der Zahlen bei Heinrichs verbirgt mehr als sie bezeichnet: „Die Zahl der Christen nimmt jährlich ab und die Zahl der Konfessionsfreien nimmt jährlich zu. Letztere wird bald über 50% der deutschen Bevölkerung betragen.“ (14) Diese Zahl übergeht einen bedeutenden Unterschied. Während in Ostdeutschland eine Kultur der Konfessionslosigkeit vorherrscht, ist es in Westdeutschland eine Kultur der Konfessionszugehörigkeit. Entkirchlichung bedeutet auch nicht automatisch Entchristlichung und Entchristlichung nicht automatisch Religionsschwund. Und die, die konfessionslos sind, sind noch lange nicht religionslos. Die sinkende Mitgliederzahl der Großkirchen drücken einen Trend aus, dass Religion zur Sache einer freiwillig vollzogenen Option wird, nicht mehr der Konvention oder gar des Zwangs. Ob damit zwangsläufig ein Bedeutungsverlust einhergeht, ist noch nicht ausgemacht.

Schlussbemerkung

Das Menschenrecht der Religionsfreiheit beruht auf der universalistischen Grundüberzeugung, dass alle Arten von Glauben, Gewissen und Gedanken als Ausdruck der Freiheit zur Selbstbestimmung geschützt sind. Entscheidend aus menschenrechtlicher und auch demokratischer Perspektive ist nicht,

³⁵ Karl Gabriel, Der lange Abschied von der Säkularisierungsthese, in: Matthias Lutz Bachmann (Hg.), Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt 2015, 231.

wie Menschen ihre Lebensführung begründen. Und diese Selbstbestimmung zur Lebensführung stellt Heinrichs im Namen der Demokratie für Menschen in Frage, die eine religiös begründete Identität leben. Dabei ginge es eigentlich darum, sich gegenüber neuen und alten Formen eines Anti-Universalismus abzugrenzen, die im Antiislamismus oder Rassismus fassbar sind. Angesichts der religionspluralen und säkularen Landschaft und der damit verbundenen Konfliktlagen muss eine Frontstellung zwischen gläubigen und religionsfreien Menschen zugunsten einer Abgrenzung der Universalisten aller Art gegen die Gegner des Universalismus überwunden werden muss. Denn der Mensch ist das höchste Wesen für den Menschen. Die Bedrohung dieses Humanismus ist deshalb die gemeinsame Sache, um die es gerade auch in einer Demokratie gehen muss.

Franz Segbers, Dr. theol., em., ist Professor für Sozialethik an der Universität Marburg.