

Horst Junginger / Richard Faber (Hrsg.)

Marxistische Religionskritik

Von den Junghegelianern
über Marx und Engels
bis zu Lukács, Bloch und Gramsci

Religionskritik in Geschichte und Gegenwart
Band 4

K&N

Junginger / Faber (Hrsg.)

—

Marxistische Religionskritik

Religionskritik in Geschichte und Gegenwart
Band 4

Marxistische Religionskritik

Von den Junghegelianern
über Marx und Engels
bis zu Lukács, Bloch und Gramsci

Herausgegeben von
Horst Junginger und Richard Faber

Königshausen & Neumann

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2023

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-7900-9

www.koenigshausen-neumann.de

www.ebook.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort7

Einleitung

Horst Junginger

Von der Judenemanzipation zum Atheismus.

Zur Genese der Religionskritik bei Karl Marx.....23

I. Junghegelianische und marxistische Religionskritik

Manuel Disegni

Dialektik der Religionskritik. Philosophische Elemente
in der Verhältnisbestimmung

von Religion und Politik in der Hegel'schen Schule115

Wolfgang Eßbach

Die Verschiedenheit der Religionen und der

junghegelianischen Kritik an ihnen133

Günter Kehrer

Marxistische Religionskritik. Von Marx über atheistische Propaganda

zur staatlichen Religionspolitik155

Bernd Stoppe

Die Religionskritik von Karl Marx und Friedrich Engels. Entstehung,

Grundthesen und Aktualität marxistischer Religionskritik.....173

II. Neomarxistische Religionskritik

Felix Winge

Philosophische Religionskritik im Spätwerk von Georg Lukács.....199

Richard Faber

„Traum nach vorwärts, Nüchternheit, Enthusiasmus und ihre Einheit“.

Über Ernst Blochs marxistische Religionskritik219

<i>Dolores Zoé Bertschinger</i>	
„Aber auch bei der Religion muss kritisch unterschieden werden.“	
Antonio Gramscis vielfältige Perspektiven auf Religion in seinen	
„Gefängnisheften“	231

<i>Frieder Otto Wolf</i>	
Louis Althusser's Kritik des Katholizismus als eine materialistische	
Kritik christlicher Religiosität überhaupt	263

III. Christlich-theologische Marx-Rezeption

<i>Klaus Kreppel</i>	
Historischer Materialismus als scholastischer Realismus.	
Die katholische Marx-Rezeption Wilhelm Hohoffs (1848–1923)	285

<i>Andreas Pangritz</i>	
Zur Marxismus-Rezeption bei Karl Barth und Helmut Gollwitzer	307

Schluss

<i>Josef P. Mautner</i>	
„Das Recht des Menschen ist's auf dieser Erden ...“	
Elemente einer Kritik der Menschenrechte von links	331

Dossier

<i>Horst Groschopp</i>	
Atheismus in der DDR – eine kulturelle Hinterlassenschaft?	359

<i>Jan Knopf</i>	
Gott ist tot. Mein Gott, Brecht! Essay über Fortschritt	
und Denkmus: 2022	375

Vorwort

Im Gegensatz zu den ersten drei Bänden der „Religionskritik in Geschichte und Gegenwart“ geht der vierte nicht auf eine Ringvorlesung zurück. Sein Ausgangspunkt ist eine Onlinekonferenz der Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen, die vom 16.–17. Juli 2021 unter dem Titel „Religionskritik nach ihrem Ende. Ansätze für eine neue Religionspolitik der Linken“ stattfand. Drei der hier vorgelegten Beiträge sind das Resultat von Vorträgen während dieser Tagung (Disegni, Eßbach, Junginger). Drei weitere Texte (Groschopp, Kehrer, Stoppe) sind Überhänge einer früheren Ringvorlesung. Was für unsere Reihe insgesamt gilt, kommt in dem vierten Band zur marxistischen Religionskritik in besonderer Weise zum Tragen: Er orientiert sich nicht an einer, von wem auch immer, festgelegten Vorgabe, was Marxismus, Religionskritik und marxistische Religionskritik sind oder sein sollten. Vielmehr tragen wir Beiträge zusammen, die sich aus unterschiedlichem Blickwinkel kritisch und wissenschaftlich anspruchsvoll mit Religion auseinandersetzen.

Der Ausdruck „marxistische Religionskritik“ kann zweierlei bedeuten: die Religionskritik *von* Marx und die Religionskritik *nach* und *aufgrund* von Marx. Die Frage, inwiefern sich die *nachmarxistische* Religionskritik in legitimer Weise auf Marx bezog, ist in vielen Fällen nicht eindeutig beantwortbar. Mit Blick auf die Missachtung der Religionsfreiheit muss sie für die Länder des Realsozialismus klar verneint werden. Dass Marx die Religion grundsätzlich abgelehnt hätte, findet in seinem Werk keinen Anhaltspunkt. Es handelt sich hier weniger um ein Missverständnis, als um einen ideologischen Fehlschluss, der auf einer ungenügenden Kenntnis seiner Religionstheorie beruht.

Natürlich war Marx Atheist und ein kompromissloser Verfechter einer atheistischen Weltanschauung. Daraus den Schluss zu ziehen, dass die Religion als solche bekämpft werden müsse, lässt sich aber keinesfalls mit Marx begründen. Die allgemeine Glaubens- und Gewissensfreiheit, wie sie von der Französischen Revolution als Individual- und Gruppenrecht erkämpft wurde, stand für ihn nie zur Disposition. Im Gegensatz zu anderen Kritikern des Staatskirchentums hatte Marx ein ausgesprochen entspanntes Verhältnis zur Frage der individuellen Religionsausübung, was in seiner biographischen Entwicklung begründet liegt. Davon ist allerdings die Auseinandersetzung mit dem „Christlichen Staat“ zu unterscheiden, die er auch deswegen für notwendig hielt, weil dieser die Menschenrechte massiv missachtete, darunter das auf Religionsfreiheit.

Hält man die Revolution von 1848/49 für einen wichtigen Referenzpunkt unserer demokratischen Ordnung heute, sollte der damalige Kampf

gegen die Allianz von Thron und Altar nicht verschwiegen oder auch nur relativiert werden. Umso bezeichnender ist die Wiedererrichtung des Berliner Stadtschlusses mit dem christlichen Kreuz auf der Schlosskuppel als wirkmächtigem Symbol für den Triumph der Monarchie über die Demokratie. Anstatt den Märzgefallenen von 1848 ein Denkmal zu setzen, wird der Niederschlagung der Revolution die Ehre erwiesen. Soll das christliche Kreuz als Siegeszeichen der Gegenrevolution (in hoc signo vinces) der Bundesrepublik den Weg in die Zukunft weisen? Was Marx über den damaligen König Friedrich Wilhelm IV. bemerkte, lässt sich auch über den neuen Prachtbau in der Mitte Berlins sagen, er sieht aus „wie sein eigenes Gespenst“.¹

Dass sich die preußische Regierung dadurch an der Macht zu halten suchte, dass sie ihren Gegnern Religionsfeindschaft vorwarf, tritt besonders am Beispiel von Marx hervor. So wie der preußische König bereits 1845 seine Ausweisung aus Paris bei der französischen Regierung veranlasste, so ließ er im Mai 1849 die Neue Rheinische Zeitung verbieten, deren Untertitel nicht umsonst „Organ der Demokratie“ lautete. Marx als ihr Herausgeber musste Preußen verlassen und ging nach London ins Exil.

Entgegen der politisch begründeten Denunzierung von Religionskritik als Religionsfeindschaft charakterisierte sich die Einstellung von Marx der Religion gegenüber durch eine wissenschaftliche und differenzierende Betrachtungsweise, die ihr Profil über die Abgrenzung vom Atheismus seines früheren Mentors Bruno Bauer gewonnen hatte. Marx hielt es für illusorisch, einem komplexen Phänomen wie der Religion durch bloße Verneinung beikommen zu wollen. Etwas nicht Existierendem wie Gott die Existenz abzusprechen, war für ihn Ausdruck philosophischer Beschränktheit, der Atheismus keine Lösung, sondern Teil des Problems. Selbst bei der bloßen Vorstellung von Gott schloss Marx einen atheistischen Erklärungsansatz aufgrund seiner negativen Abhängigkeit von der Religion aus. Seine Kritik an dem Bemühen aller Religionen, unter Berufung auf eine überweltliche Instanz weltliche Ansprüche abzuleiten, wurde dadurch keineswegs gemildert. Sind staatliche und religiöse Interessen zu eng miteinander verknüpft, ist es im Sinne einer „allgemeinen“ Religionsfreiheit unerlässlich, aus der Religion als Herrschaftsinstrument eine private Angelegenheit zu machen. Unter dem Einfluss von Marx' „Kritik des Gothaer Programms“ (1875) wurde die „Erklärung der Religion zur Privatsache“ 1891 denn auch in das Erfurter Parteiprogramm der SPD aufgenommen.

Solange die sozialistische Bewegung nicht über die Oppositionsrolle hinauskam, blieben die Defizite ihrer Religionsauffassung auf den inter-

¹ Karl Marx, Die Geistesgestörtheit des Königs von Preußen, in: Marx Engels Werke, Bd. 12, S. 594–97, hier S. 595 [zuerst erschienen in der New York Daily Tribune am 23.10.1858].

nen Streit beschränkt und richteten keinen großen Schaden an. Das änderte sich, als mit Gründung der Sowjetunion der Atheismus in den Rang einer Staatsdoktrin erhoben wurde. Ein relativ unwichtiges Problem gelangte plötzlich ins Zentrum der staatlichen Politik mit gravierenden Folgen. Religion wurde über ihre Negation wieder zu einer öffentlichen Angelegenheit von großer Bedeutung. Um sie zu unterdrücken, bedurfte es erheblicher Mühe und administrativer Ressourcen. Gläubige konnten sich nur noch der Theorie nach auf die Verfassung berufen. In der politischen Realität wurde die Religionsfreiheit dagegen auf jede nur denkbare Art und Weise untergraben und nicht selten auch mit den Füßen getreten. Das Damoklesschwert der Repression konnte jeden treffen. Selbst diejenigen, die gute Sowjetbürger sein wollten, es aber ablehnten, deswegen ihre religiösen und kulturellen Traditionen aufzugeben, wurden zu Außenseitern oder Gegnern gemacht.

Eine verfehlte Religionstheorie, die zu einer verfehlten Religionspolitik führt, war nur die eine Seite des Problems. Die andere bestand in der Dogmatisierung des Marxismus-Leninismus mit der Ausprägung von Wesenszügen, die man sonst an den Kirchen zu kritisieren pflegte. Das Trugbild des wissenschaftlichen Kommunismus, der angeblich auf alle Fragen eine Antwort hatte, verwandelte den Marxismus in ein doktrinäres Glaubenssystem, das seinem religiösen Widerpart, der zaristischen Staatskirche, immer ähnlicher wurde. Wenn sich die wissenschaftliche Arbeit durch eine fundierte Kenntnis ihres Gegenstandes, durch weltanschauliche Unvoreingenommenheit, durch das forschungsleitende Prinzip der Objektivität und eine strikte Ergebnisoffenheit definiert, dann muss die Religionsforschung „unter dem Banner des Marxismus-Leninismus“ insgesamt als unwissenschaftlich klassifiziert werden.² Wenn es nur darum geht, einen Kanon vorgängiger Wahrheiten mit ausgewählten Beispielen zu bekräftigen, sollte man nicht von einem System des Wissens sondern des Glaubens sprechen und im Zusammenhang der Verkirchlichung des Sozialismus dem Ausdruck „Glaubenswissenschaft“ den Vorrang geben.

Tatsächlich bildete sich in der Sowjetunion unter Chruschtschow am Ende der fünfziger Jahre eine Art atheistische Theologie heraus, deren

² Kurt Hager, Unter dem Banner des Marxismus-Leninismus. Zum 60. Jahrestag der Gründung der KPD, Berlin 1979. Hager steht wie kaum ein anderer für die Dogmatisierung des Sozialismus. Ohne irgendetwas studiert zu haben, absolvierte er 1948 den Dozentenlehrgang an der Parteihochschule in Kleinmachnow, um 1949 bereits ordentlicher Professor für Philosophie an der Humboldt-Universität Berlin zu werden: 1954 Mitglied und 1955 Sekretär des Zentralkomitees der SED mit Zuständigkeit für Wissenschaft, Volksbildung und Kultur, 1963 Mitglied des Politbüros und Leitung der Ideologischen Kommission des Politbüros, 1979 Mitglied des Staatsrates, 1979 Mitglied des Nationalen Verteidigungsrates, 1995 Mitglied der DKP. Als oberster Glaubenshüter eines „Heiligen Offiziums“ gehörte Hager zu den führenden Nach- bzw. Vorbetern des Marxismus-Leninismus in der DDR.

Aufgabe darin bestand, die sowjetische Religionspolitik zu legitimieren und dem Staat eine gebrauchsfähige Begründung für die Richtigkeit der atheistischen Weltanschauung zu liefern. Das ganze Unternehmen firmierte unter dem Namen eines „wissenschaftlichen Atheismus“, den man nach den gerade genannten Kriterien aber besser als „unwissenschaftlichen Atheismus“ bezeichnen sollte. Wie bei jeder Theologie blieben auch beim wissenschaftlichen Atheismus die auf eine absolute, nicht hinterfragbare Wahrheit bezogenen Glaubensanteile selbstreferenziell und wissenschaftlich irrelevant. Doch es gab auch Forscher*innen, die sich nicht an die staatliche Direktive hielten und mit seriösen Studien ernstzunehmende Ergebnisse vorlegten. Einer russischen Wissenschaftstradition folgend, lagen diese vor allem auf dem Gebiet der Ethnographie.

In der DDR wurde an der Universität Jena 1963 ein Lehrstuhl für Wissenschaftlichen Atheismus eingerichtet. Zielsetzung und Kontext waren beim Duplikat gleich wie beim Original. Die Verhältnisse in der DDR unterschieden sich jedoch zu stark von der Sowjetunion, als dass es möglich gewesen wäre, das Konzept des Wissenschaftlichen Atheismus eins zu eins zu übernehmen. Vor allem fehlte es in der DDR an einem Gegner vom Format der Russisch-Orthodoxen Kirche. Die fortgeschrittene Entkonfessionalisierung in den weitgehend protestantischen Gebieten Ostdeutschlands hatte dem Atheismus bereits vor Gründung der DDR das Feindbild entzogen oder es zumindest stark relativiert. Außerdem setzte sich in der Atheismusforschung die Einsicht durch, dass man ein wissenschaftliches Unterfangen nicht auf die Negation von etwas aufbauen konnte. Am Ende der achtziger Jahre kam deshalb der Gedanke auf, sich einen neuen Namen zu geben: Marxistisch-Leninistische Religionswissenschaft statt Wissenschaftlicher Atheismus. Bis zum Zusammenbruch der DDR blieb allerdings nicht mehr genügend Zeit, um diese Idee weiterzuentwickeln. Der ML-Zusatz hätte aber in jedem Fall eine Wissenschaft sog. „bürgerlichen Typs“ verhindert.

Auf der deskriptiven Ebene entstanden an den zwei Zentren für Wissenschaftlichen Atheismus in Rostock-Warnemünde und Güstrow durchaus brauchbare Studien zur Religionsentwicklung in der DDR. Sie blieben größtenteils unveröffentlicht und wurden von der Forschung bisher auch noch nicht ausgewertet.³ Von religionssoziologischem Interesse sind hier

³ Das Religionswissenschaftliche Institut der Universität Leipzig ist im Besitz eines sechsteiligen Handbuchs, das zwischen 1982 und 1987 erarbeitet wurde und das aus einer Loseblattsammlung im Umfang von über 1000 Seiten besteht. Es bietet detaillierte Informationen zum religiösen Leben, zur Organisation und zum Personal der 35 anerkannten Religionsgemeinschaften in der DDR. Überdies enthält es einen Abschnitt zu fünf „in der DDR verbotenen oder nicht zugelassenen Kirchen und Religionsgemeinschaften“. Umfangreiches Material findet sich auch im Rostocker Universitätsarchiv und im Archiv des Berliner Instituts für vergleichende Staat-Kirche-Forschung.

besonders die Daten, die in den vierzehn DDR-Bezirken erhoben wurden. Die Publikationen dienten meist der Verwendung durch Behörden und Staatsorgane und erhielten deshalb den Vermerk „nur für den internen Dienstgebrauch“. In Auseinandersetzung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und der Christlichen Friedenskonferenz (CFK) verschoben sich die Arbeitsschwerpunkte des wissenschaftlichen Atheismus mehr und mehr auf den „christlich-marxistischen Dialog“. Anstatt die Kirchen zu bekämpfen, leisteten die beteiligten Wissenschaftler*innen jetzt einen Beitrag für ihre Stabilisierung. Man sieht hier Hegels „List der Vernunft“ am Werk, die ihr Ziel auch über Umwege erreicht und nicht auf eine bewusste Mitwirkung der Beteiligten angewiesen ist. Mit der Religionskritik von Marx oder dem Tätigkeitsprofil einer universitären Religionswissenschaft hatte der „christlich-marxistische Dialog“ allerdings wenig zu tun.

Blickt man vom Ende des Staatssozialismus auf die Genese der Religionskritik bei Marx zurück, treten die Irrungen und Wirrungen der Geschichte ihrer Rezeption deutlich vor Augen. Die nachmarxistische Religionskritik krankte als erstes daran, dass sie in Ermangelung der dafür notwendigen Kenntnisse nicht in der Lage war, ihren Gegenstand angemessen zu beurteilen. Vor allem fehlte es aber an den theoretischen Grundlagen und am methodischen Rüstzeug. Die unterschiedlichen Dimensionen von Religion erschienen ihr deswegen als ein unübersichtlicher Knäuel politischer, sozialer, kultureller, individueller und historischer Fäden, die irgendwie miteinander zusammenhingen. Entsprechend ungenau und oberflächlich fiel die Analyse aus.

Für einen bilanzierenden Rückblick auf die Geschichte der marxistischen Religionskritik stellen sich im Wesentlichen zwei Hauptfragen: War die Religionsanalyse von Marx sachlich begründet und hält sie wissenschaftlichen Kriterien stand? Nur wenn man darauf eine Antwort zu geben vermag, kann man auch die zweite Frage beantworten, nämlich die, ob sich die marxistische Religionskritik berechtigter- oder unberechtigterweise auf ihren Urheber berief. Wie das Beispiel des Wissenschaftlichen Atheismus zeigt, musste das selbst dann nicht der Fall sein, wenn sie sich emphatisch zur Tradition des Marxismus bekannte.

Über das breite Spektrum an Möglichkeiten, sich aus unterschiedlicher Perspektive auf die Religionskritik von Marx zu beziehen, geben einige der hier versammelten Beiträge, wenn auch nicht erschöpfend, Auskunft. Zunächst geht es jedoch um die Entstehung der marxistischen Religionskritik bei ihrem Namensgeber. Anhand der Familiengeschichte von Marx untersucht der Leipziger Religionswissenschaftler Horst Junginger dessen

persönliches Verhältnis zur Religion, das während des Studiums in eine Auseinandersetzung mit der herrschaftsstabilisierenden Funktion des Christentums im Königreich Preußen einmündete. Die Religionskritik von Marx hat ihren Ursprung aber nicht in der Religion oder der historischen Bibelkritik, sondern in der antiken Philosophie. Seine Doktorarbeit zur Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie stellt von daher den Schlüssel zu seinem Religionsverständnis dar. Im Gegensatz zum antireligiösen Furor Bruno Bauers, seines ehemaligen Mentors und Freundes, kennzeichnet sich die Einstellung von Marx der Religion gegenüber durch Indifferenz und das, was in der Religionswissenschaft eine wissenschaftliche Metaperspektive genannt wird. Die einzige Ausnahme bildet in dieser Hinsicht der zweite Teil seines Rezensionsaufsatzes „Zur Judenfrage“, in dem ein problematisches Verhältnis zum Judentum aufscheint. Die Bedeutung dieser Schrift wird aber sowohl im Hinblick auf sein Gesamtwerk als auch für die zeitgenössische „Judenfrage“ stark überbewertet. Am Eintreten für die Judenemanzipation ließ Marx nie einen Zweifel aufkommen.

Der italienische Philosophiehistoriker Mario Disegni rekuriert speziell auf Hegel und dessen Schule, um die bei ihnen zu konstatierende *Dialektik* von Religionskritik näher zu bestimmen. Natürlich wendet sich Disegni dabei besonders dem linken Flügel der Hegel'schen Schule zu, dem zeitweise auch Marx angehörte: so lange wie er seinerseits die Kritik der Religion in den Mittelpunkt seines theoretischen und politischen Kampfes gegen den „Christlichen Staat“ der Restaurationszeit rückte; überzeugt davon, dass die Kritik der Religion der eigentliche Hebel sei, um einen Prozess revolutionärer Umgestaltung der Gesellschaft in Gang zu setzen.

Disegni akzentuiert die *negative* Dialektik solcher Überschätzung der Religion schon bei den Junghegelianern (nicht erst bei den „Marxisten-Leninisten“): „Man kann die religionsfeindliche Unduldsamkeit der Linkshegelianer als ein Gegenmodell zur Repressionsgewalt interpretieren, die sie vom bigott-polizeilichen Regime Preußens erleiden mussten. Besonders deutlich zeigt sich dieses verwandtschaftliche Verhältnis darin, dass die linken Hegel-Schüler das theoretische Terrain ihrer Gegner, die politische Theologie, nie zu verlassen vermochten. Sie sind ein Beispiel dafür, dass eine atheistische wie alle anderen Konfessionen nicht vor der Gefahr gefeit ist, Formen von Fanatismus aus sich heraus zu entwickeln.“

Einmal mehr dokumentiert sich diese Gefahr gerade in der Diskussion über die sogenannte Judenfrage Mitte der 1840er Jahre, weswegen Disegni auch speziell auf sie eingeht und selbstverständlich auf Marx' Metakritik an der namentlich von Bruno Bauer geübten Kritik am Judentum. Schließlich markiert Marx' Aufsatz „Zur Judenfrage“ seinen persönlichen, politischen und theoretischen Bruch mit der Hegel'schen Linken:

seinen Übergang von der Religions- zur Staats-, Gesellschafts- und Ökonomiekritik. Ab jetzt bildet in Marx' Augen auch die Religionskritik der deutschen revolutionären Philosophen des Vormärz eine der religiösen Entfremdungsstruktur des modernen politischen Lebens entsprechende religiöse Ideologie. Als religiös charakterisiert Marx nämlich von nun an jede Haltung, die das philosophische und religiöse Bewusstsein gleich welcher Art für den wahren Motor der Geschichte hält. Mit „Religion“ ist jetzt also bei Marx nicht mehr nur der Glaube an einen allmächtigen Gott als vielmehr der an die Allmacht der Religion als solcher gemeint. „Wenn sich die Religionskritik nicht über die Grenzen des eigenen Emanzipationspotentials bewusst wird, dann schlägt sie selbst in Religion, Dogma, Intoleranz um.“ Damit schließt der Artikel Disegno.

Der Freiburger Religionssoziologe Wolfgang Eßbach, ein bedeutender Spezialist für die Geschichte der Junghegelianer, vertieft die kritische Analyse Disegno, indem er sich auf Ludwig Feuerbach und Bruno Bauer konzentriert, unter Weglassung selbst des jungen Marx. Dafür untersucht Eßbach, ins Einzelne gehend, welche Religion(sform)en die beiden älteren Junghegelianer wie und warum kritisierten: „Auf welches Bild von Religion, auf welchen Typus von Religion und auf welche Qualität des Religiösen hat sich die Kritik Feuerbachs und Bruno Bauers bezogen?“

Eßbach beantwortet keine dieser Fragen, ohne nicht zuvor selbst eine ins Einzelne gehende Religions-, vor allem auch Religiositätstypologie zu erstellen, nicht zuletzt auf rationale und humanistische, allein deshalb schon universelle Glaubensformen achtend. Zugleich weist er so nachdrücklich wie berechtigt auf Formen eines politischen und religiösen Enthusiasmus hin, gerade auch in der 48er Revolution, also zur Zeit des aufblühenden Junghegelianismus und in dem Milieu, in dem sich seine Vertreter metakritisch bewegten.

Eßbachs letzter Abschnitt ist überschrieben mit: „Feuerbach, Bruno Bauer und der revolutionäre Enthusiasmus“. Seine Resümees lauten:

- „Ludwig Feuerbach und Bruno Bauer haben zwei (entgegengesetzte) Diagnosen zur Fusion von Religion und Politik im revolutionären Enthusiasmus entwickelt. Feuerbach entziffert ... die christliche Religion als projektive Entfremdung menschlicher, sozialer und politischer Wünsche, Bedürfnisse und Eigenschaften und möchte eine Transformation bewerkstelligen, mit der der himmlische Reichtum in einen irdischen verwandelt wird: Die Politik ist die Religion der Zukunft. Bruno Bauer sieht (dagegen) in diesen Mischungen den Gipfel einer Entwicklung des Christentums, das nun alle Bestimmtheiten aufgelöst hat und als modernes religiöses Bewusstsein die Massengesellschaft in Bewegung und Apathie hält.“
- „Die Auseinandersetzungen um die Vereindeutigung von religiöser und politischer Perspektive sind weitergegangen, nicht nur bei Max Stirner

und Karl Marx, sondern bis heute zwischen denen, die die Entdeckung, dass Religion eine Kompensation für irdisches Leid darstellt, als Wegweiser nehmen, dem folgend theoretischer Fortschritt nur jenseits der Kritik der Religion liegen kann, und denen, die eine rückhaltlose Fortsetzung und Vertiefung der Religionskritik fordern, um welchen Höchstwert, vor dem wir die Knie beugen sollen, es sich auch immer handelt.“

Der Tübinger Religionssoziologe Günter Kehler widmet sich exklusiv der Religionskritik von Marx und ihren hochproblematischen marxistisch-leninistisch-stalinistischen Fortschreibungen, zunächst (wie schon Disegni) hervorhebend, dass Marx selbst von der Religions- zur Staats-, Gesellschafts- und Ökonomiekritik fortgeschritten, die bloße Religionskritik also hinter sich gelassen hat. Wichtig ist schließlich auch Kehlers Hinweis auf die prinzipiell bekannte, doch längst nicht genügend beherzigte These des späten Marx: „Es ist in der Tat viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt, aus den jeweiligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Die letztere ist (aber) die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode.“

„Selbst marxistische Religionswissenschaftler sind dieser Mahnung nicht immer gefolgt“, wie Kehler anschließt, um sich dann der atheistischen Propaganda marxistischer, insbesondere marxistisch-leninistischer Arbeiterparteien zuzuwenden, den (Post-)Stalinismus selbstverständlich nicht auslassend; gerade auch den der SBZ bzw. DDR nicht. Im letzteren Fall legt Kehler mit Recht großen Wert auf die Unterschiede zwischen den einzelnen Phasen der Religionspolitik der SED. Und so lautet sein Fazit: „Für substanzielle Religionskritik war kein Platz in der DDR. Partei und Regierung fanden sich (endlich) mit der Dauerexistenz einer Minderheitenkirche ab, diese arrangierte sich mit dem Staat ... Zwar gerierte sich der kirchliche Apparat immer noch wie zu volksskirchlichen Zeiten, aber in der Fläche war die Kirche zu einer Freikirche geschrumpft, ... ohne dass es (Pointe der Pointe) einer lautstarken atheistischen Propaganda bedurft hätte.“⁴

Der in Gera lebende ‚independent scholar‘ Bernd Stoppe vergewissert sich gleichfalls der Geschichte prä- und post-marxistischer Religionskritik, stellt sich gerade aber der Frage nach ihrer Aktualität; mehr als seine Vorgänger die Bedeutung von Friedrich Engels hervorhebend. Stoppe plädiert hier und heute für eine marxistische Religionssoziologie; diese habe auf eine Soziologisierung der Religionskritik von Marx und Engels hinauszulaufen. Materialistisch sei auch eine solche Religionssoziologie,

⁴ Vgl. auch (weiterführend) Horst Groschopps Dossier „Atheismus in der DDR“ am Ende dieses Bandes.

falls sie die Selbstdeutungsansprüche von Religionen durch analytische Rückführung der religiösen Vorstellungen auf die sie hervorbringende gesellschaftliche „Wirklichkeit“ ersetze.

Sukkurs können Stoppes Überlegungen bzw. Forderungen erhalten durch die zunächst *philosophische* Religionskritik des spätesten Georg Lukács, die der Leipziger Religionswissenschaftler Felix Winge kompetent referiert. – Winge will von vornherein festgehalten wissen: „Als philosophische Theorien gehen Lukács’ ‚Ästhetik‘ und ‚Ontologie‘ zwar von einzelwissenschaftlichen Forschungsergebnissen aus, unterscheiden sich aber methodologisch grundsätzlich von einzelwissenschaftlichen Theorien. Lukács’ philosophische Analyse der Religion ist weder auf empirische Beschreibungen konkreter historischer Religionsphänomene noch auf sozial- und kulturwissenschaftliche Erklärungen religiöser Sachverhalte gerichtet, sondern zielt ab auf eine logisch-historische Reflexion der elementaren Konstitutionsbedingungen von Religion allgemein. Als philosophische Theorie der Religion reflektiert sie fundamentale begriffliche Bestimmungen von Religion durch Rekonstruktion der Genesis ihrer allgemeinsten Prinzipien aus einer langfristigen gattungsgeschichtlichen und soziohistorischen Perspektive.“

„Unbeschadet dessen geht schon aus den untersuchten wichtigsten Problemkomplexen, zu denen Arbeit, Reproduktion, das Ideelle und die Ideologie sowie Entfremdung gehören, eindeutig hervor, dass Lukács keine sozialen Invarianten fixiert, sondern aus einer *gegenwartsbezogenen* Perspektive grundlegende Merkmale des gesellschaftlichen Seins rekonstruiert. Seine historisch-systematische Methode kennzeichnet er in Anlehnung an das methodische Verfahren von Marx als ‚permanente Zusammenarbeit historischer (genetischer) und abstrakt-systematisierender Arbeitsweisen‘.“

Lukács legt dabei großen Wert auf die Rolle gesellschaftlicher, staatlicher und eben religiöser *Institutionen*, denen er trotz ihrer Sekundarität ein bedeutendes Eigengewicht zumisst. Gerade das religiöse Regelsystem sei besonders befähigt, „eine vital funktionierende Verbindung zwischen dem partikularen Leben der Einzelmenschen und den allgemeinen Fragen der Gesellschaft herzustellen“. Religion wirke auf eine solche Weise, dass „der betreffende Einzelmensch die ihm dargebotenen Lösungen von allgemeinen Problemen als Antwort auf jene Fragen erlebt, die ihn in seiner partikularen Existenz als unerlässlichen Aufgaben der eigenen speziellen Lebensführung beschäftigen“.

„Wie andere soziale Regelsysteme bilde auch Religion institutionelle Strukturen aus. Da aber ‚keine gesellschaftlich echt wirksame Religion je eine vereinzelte und innerlich genau differenzierte Ideologie sein kann, wie etwa Recht und Moral‘, müsse jene ‚zu einem komplizierten, außerordentlich abgestuften vielfältigen Gebilde werden, um von den partikularen

Einzelinteressen des Alltagsmenschen eine Brücke zu den großen weltanschaulichen Bedürfnissen der jeweiligen Gesellschaften zu schlagen'. Der breitgefächerte Anspruch der Religion auf Vermittlung des einzel menschlichen Alltagslebens bewirke eine ‚Tendenz zur Universalität der Beeinflussungsmittel‘, so dass die soziale Regulierungsfunktion von Religion auch auf andere soziale Regelsysteme übergreifen könne.“

Lukács' Jugendfreund Ernst Bloch hatte spätestens seit den Zeiten des Ersten Weltkriegs ein sehr anderes Religionsverständnis, das er auch in seiner marxistischen Phase, die erst mit seinem späten Tod endete, prinzipiell beibehielt; selbst zu marxistisch-leninistischen, ja stalinistischen Zeiten. Bloch schien nicht wenigem Religiösen ästhetisch, kulturell, gerade auch ethisch, ja politologisch ein aktualisierbares Potential transreligiöser Art zuzueignen – noch nach fundamentaler Kritik an ihm.

Bloch war, wie der Berliner Religions- und Literatursoziologe Richard Faber in aller Kürze zeigt, ein linker Neuromantiker, im Anschluss an die auf die Macht der Phantasie bedachte Jenaer *Frühromantik*. Die offiziöse DDR-Philosophie hatte dafür absolut kein Verständnis, so wenig wie für Blochs ‚Atheistisches Christentum‘ bzw. ‚Christlichen Atheismus‘ – sehr im Unterschied zu den „68ern“ der BRD, in der Bloch (schon vor seinem Verlassen der DDR) von nicht geringem Einfluss war.

Nicht zu vergessende Pointe der Pointe: Bloch blieb Marxist und als solcher gerade auch der Marx'schen Religionskritik verpflichtet, wie Faber zeigt; das marxologisch ergänzend, was Francesca Vidal bereits im zweiten unserer Sammelbände zum Religion partiell *rettenden* Atheisten Bloch ausgeführt hat.⁵ – Auch Blochs nur etwas jüngerer italienischer Zeitgenosse Antonio Gramsci ist stets dafür eingetreten, bei der Religion kritisch zu *unterscheiden*, wie die Schweizer Religionswissenschaftlerin Dolores Zoé Bertschinger in ihrem Beitrag über Gramsci nachweist; nicht weniger, dass Gramscis Perspektiven auf Religion *vielfältige* waren, sich neben Marx, Lenin und Bucharin auch von Machiavelli, Croce und Sorel beeinflussen lassend, vor allem aber auf Antonio Labriolas „Philosophie der Praxis“ fußend.

Die Vielzahl von Gramscis religions*historischen* Referenzen soll hier nicht einmal aufgelistet werden, genau so wenig wie die der Religionssysteme, bzw. -gruppen, mit denen er sich differenziert auseinandersetzte. Jedenfalls interessierte sich Gramsci „für die synchronen Ausdifferenzierungsprozesse von Religion ebenso wie für ihre diachronen Schichtungen

⁵ Vgl. Francesca Vidal, Ernst Blochs rettende Religionskritik, in: Horst Junginger und Richard Faber, Hg., Politologische und soziologische Religionskritik (Religionskritik in Geschichte und Gegenwart, Bd. 2), Würzburg 2021, S. 199–212.

und Tradierungslinien. Er analysierte den internationalen Charakter hegemonialer religiöser Traditionen ebenso wie lokale häretische Phänomene ... Insbesondere die volkstümlichen und folkloristischen Formen waren für Gramsci interessant, weil von ihnen seines Erachtens eine transformierende Kraft ausgeht, sofern sie die ‚offizielle Religion‘ herausfordern: ‚Viele ketzerische Versuche waren Äußerungen populärer Kräfte, die Kirche zu reformieren und dem Volk anzunähern, das Volk aufrichtend‘, wie Bertschinger Gramsci so prominent wie wörtlich zitiert. Unbeschadet dessen lässt sie keinen Zweifel daran, dass der *Italiener* sein Hauptaugenmerk natürlich auf die *römisch-katholische* Kirche richtete; mit einer Intensität und Kompetenz, die man zum nicht beliebigen Beispiel Louis Althusser nicht unbedingt nachsagen kann – so sehr er in anderer Hinsicht von Gramsci gelernt hat.

Der Berliner Philosoph Frieder Otto Wolf widmet sich der einzigen Arbeit, in der sich der ehemalige Rechtskatholik Althusser noch einmal seine Herkunftsreligion zugewendet hat – aufgrund des zweiten Vatikanischen Konzils. Althusser formuliert fünf Thesen über die unübersehbare Krise der katholischen Kirche; nicht zuletzt in Lateinamerika, wo er den dort begonnenen klerikalen Sozialprotest und die ihm korrespondierende „Theologie der Befreiung“ prinzipiell wahrgenommen hat, um freilich selbst sie in seinen Thesen zu metakritisieren.

Althusser prognostiziert nach Wolf generell „schwere Zerreißproben ..., die auf die Kirche ... zukommen“ und ..., dass diese sich ‚rund um die Thematik von Anerkennung und Erkenntnis der gesellschaftlichen Klassen und des Klassenkampfes‘ entfalten werden: also einer auch außerhalb der marxistischen Wissenschaft möglichen ‚Anerkennung‘ und einer erst von dieser ermöglichten ‚Erkenntnis‘.“ Damit kommt Althusser – wieder nach Wolf – auf den entscheidenden Punkt, „indem er nämlich die These formuliert, dass dies dann nur ‚die Anerkennung und Erkenntnis einer Realität‘ vollziehe, ‚welche mit dem im eigentlichen Sinne religiösen Mythos der Gemeinschaft der Gläubigen und der Universalität der katholischen Kirche unvereinbar ist‘.“

Wolf selbst löst sich abschließend von Althusser, indem er dessen Kritik an der „Gemeinschaft“ der Christen als eine radikale Kritik an allen vormodernen, noch auf persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen beruhenden Gesellschaftsstrukturen liest und sich überzeugt zeigt, dass sich diese Kritik auch auf alle anderen Versuche ausweiten lässt, deren romanisierende Erneuerung zur gesellschaftlichen Perspektive zu erheben, so wie sie sich dann in den letzten Jahrzehnten der 20. Jahrhunderts in Gestalt eines postmodernen „Kommunitarismus“ systematischer ausgestaltet hat, der nach wissenschaftlich begründbaren Möglichkeiten sucht, den modernen, grundsätzlich „unpersönlichen“ gesellschaftlichen Verhältnis-

sen eine Perspektive der Rückkehr zu einer imaginierten „Gemeinschaftlichkeit“ entgegenzusetzen.

Spätestens Wolf überführt Althussers spezifische Religionskritik in generelle Sozialkritik. Dagegen ist selbstverständlich nichts einzuwenden, doch was ist von den noch so vereinzelt Versuchen zu halten, marxistische Gesellschafts- und Ökonomiekritik in diverse Theologien zu *integrieren*? Klaus Kreppel und Andreas Pangritz widmen sich solchen den „Befreiungstheologien“ vorausliegenden Versuchen: Der Bielefelder Historiker Kreppel rekonstruiert im Anschluss an seine 1974 erschienene und vom linkskatholischen Publizisten Walter Dirks bevorwortete Dissertation die Marx-Rezeption des scholastischem „Realismus“ verpflichteten Theologen Wilhelm Hohoff. Seine Sympathisanten unter sozialdemokratischen Gewerkschaftlern bezeichneten ihn als „Marxisten im Priestergewande“, damit keineswegs einen „Wolf im Schafspelz“ meinent. Umgekehrt wollte der gläubige katholische Priester absolut nichts wissen von Unglauben und Atheismus, dennoch aber Sozialist und Demokrat sein. Wie lässt sich all das ein Stück weit erklären – Hohoffs thomistische Marx-Rezeption speziell?

Kreppel verweist auf ihren „laboristischen“ Ansatz, wie er sich eben schon bei Thomas von Aquin aber auch noch – oder erneut – in Leos XIII. bahnbrechender Sozialzyklika „*Rerum novarum*“ von 1891 findet, der vom „Marxisten im Priestergewande“ freilich radikalisiert bzw. konsequenzlogisch weiter entwickelt wird. Was in unserem Zusammenhang vor allem aber interessiert, ist Hohoffs Stellung zur marxistischen Religionskritik. – Bei aller und höchster Wertschätzung der auf sie folgenden Ökonomiekritik wird sie von ihm wie der philosophische Materialismus generell entschieden abgelehnt – nicht anders als vom katholischen Lehramt.

Nur kontrovertheologisch, in antiprotestantischer Absicht, wird marxistische Religionskritik von Hohoff positiv rezipiert; schon vor Max Weber, jedoch Engels folgend, glaubt Hohoff einen engen Zusammenhang zwischen angelsächsischem Protestantismus und Kapitalismus erkennen zu können und gerade auch deshalb *Protestantismus*-Kritik üben zu müssen, durchaus Seite an Seite mit Marxisten bzw. Materialisten. Dabei bleibt es. Jedenfalls hat man zur Kenntnis zu nehmen, dass eine positive Rezeption der Ökonomiekritiker Marx und Engels möglich ist, bei gleichzeitiger Ablehnung ihrer generellen Religionskritik.

Der früher in Bonn lehrende evangelische Theologe Andreas Pangritz geht den so bedeutenden wie vielfältigen Marx'schen Einflüssen auf die Theologien Karl Barths und seiner mit bedeutendsten Schüler Helmut Gollwitzer und Friedrich-Wilhelm Marquardt nach, die wiederum wichtige Lehrer von Pangritz waren. Wir sprechen bei allen drei von Theologie im Plural, weil sich ihre jeweilige – makrohistorisch bedingt – nicht unwe-

sentlich änderte, genauso wie deren jeweiliger Marxismus-Bezug. Pangritz' eigenes Fazit lautet wie folgt:

- „Es hat bei Karl Barth und Helmut Gollwitzer im Zuge ihrer theologisch begründeten sozialistischen Entscheidung eine intensive Rezeption des Marxismus gegeben. Dabei sind – abhängig von den sich wandelnden gesellschaftlichen Konstellationen verschiedene Phasen zu unterscheiden: Innerhalb der religiös-sozialen Bewegung setzte sich Barth mit dem Marxismus innerhalb der Sozialdemokratie auseinander, wobei die theologische Kritik am Leninismus als eine Kritik von links gelten kann. Das änderte nichts daran, dass Barth sich zeitlebens als Sozialist verstand, der marxistische Gesellschaftstheorie innerhalb der Theologie rezipieren konnte.“
- „Auch Gollwitzers frühe Rezeption des Marxismus tendierte zunächst zu einer Kritik der Sozialdemokratie von links. Die Erfahrung der Kriegsgefangenschaft in der Sowjetunion unter Stalin führte dann jedoch zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Sowjet-Marxismus. Das hinderte Gollwitzer nicht daran, sich in den 60er Jahren am christlich-marxistischen Dialog im Kontext der Prager Christlichen Friedenskonferenz zu beteiligen. In diesem Zusammenhang wurde der dem Marxismus inhärente Atheismus als Ausdruck eines verkehrten Messianismus problematisiert.“
- „Erst mit der gesellschaftlichen Unruhe der 60er Jahre und dem Internationalismus der ‚Neuen Linken‘ rückte die Kritik der politischen Ökonomie als Kern der marxistischen Gesellschaftstheorie in den Fokus von Gollwitzers Marxismus-Rezeption. Dies schloss eine durch den Marxismus belehrte ‚linke‘ Interpretation der Theologie Karl Barths ein, die marxistische ‚Spurenelemente‘ (Friedrich-W. Marquardt) sogar in seiner Dogmatik entdeckte. Auch die marxistische Religionskritik konnte jetzt als der biblischen Religionskritik verwandte Kampflehre gewürdigt und als Ideologiekritik theologisch rezipiert werden.“

Der Salzburger Menschenrechtsaktivist und gerade auch als solcher Menschenrechtstheoretiker Josef P. Mautner nähert sich Marx'scher Menschenrechts-Kritik, nahtloser Fortsetzung Marx'scher Religionskritik, völlig atheologisch (so theologisch kompetent er sich in anderen Kontexten erweist). Wie schon im Fall des jungen Marx sind Mautners diesem folgende Autoritäten *humanistischer* Art: von Hannah Arendt über Olympe de Gouges und Mary Wollstonecraft bis zu Seyla Benhabib, Emanuel Levinas und Judith Butler – fast alle so ausdrückliche Feminist*innen wie Humanist*innen.

Mautners Beitrag, und damit der marxistischer Religionskritik explizit gewidmete Hauptteil unseres Sammelbandes, endet mit diesen Sätzen: „Menschliche Emanzipation als Zielsetzung, in der sowohl Freiheits- als auch Gleichheitsanspruch der Menschenrechte sich gesellschaftlich verwirklichen, bedarf als Grundvoraussetzung der Erkenntnis und der Realisierung der ‚forces propres‘, also der eigenen Fähigkeiten und Kräfte wie auch der potentiellen Verletzlichkeit sowie der realen Verletzungen – als gesellschaftlich wirksame. Ernst Bloch hat in Anknüpfung an, jedoch auch in korrigierender Weiterentwicklung der Marxschen Kritik der Menschenrechte vor allem deren utopischen Gehalt herausgearbeitet. Für ihn ist dieser Gehalt ein Versprechen, das ‚über den bürgerlichen Horizont weit hinaus‘ reicht und einen zukünftigen, immer neu zu formulierenden Begriff des Menschen als Subjekt der Menschenrechte beinhaltet. – Konstruktive Kritik rettet die Menschenrechte vor ihrer konformistischen Vereinnahmung. Ein Wechselspiel von normativ-deduktiver Ableitung und situativ-induktiver Konkretion bewirken einen ständigen Prozess ihrer Weiterentwicklung, ohne sie in eine konsumistische Beliebigkeit oder identitäre Perversion ihres Gehalts ableiten zu lassen. Was Ernst Bloch über ihre Zielbestimmungen Freiheit und Gleichheit sagt, trifft auf die Menschenrechte insgesamt zu: Sie führen zu einer ‚ungekommenen menschlichen Identität, als des stets bedrohten, stets aufdämmernden Einklangs der Menschen mit dem Humanum-Bild ihrer selbst. ... Und die Wir-Begegnung auf dem gesellschaftlichen Weg dahin hätte ebenso kein Gesicht, wenn sie nicht die Fülle der Gesichter hätte‘.“

Was in einem Dossier folgt, ist der oben bereits angekündigte Aufsatz des in Zwickau lebenden, früher an der Berliner Humboldt-Universität lehrenden Kulturwissenschaftlers Horst Groschopp über „Atheismus in der DDR“, in dem dieser weiter ausführt, womit der Beitrag des Tübinger Religionssoziologen Günther Kehler geschlossen hat, fragend, ob dieser Atheismus „eine kulturelle Hinterlassenschaft“ ist. – Der Karlsruher Literaturwissenschaftler Jan Knopf nimmt in einem sehr persönlichen Essay Stellung zu „Fordschritt und Denkismus: 2022“, im Hier und Heute also, aber auch in Anlehnung an einen um jeden Marxismus gebrachten Bertolt Brecht. Das kann unmöglich der ganze sein, doch genauso gilt: Es gab stets, vor allem in den frühen Jahren, auch einen nichtmarxistischen Brecht: einen, wenn man will kynischen, doch keineswegs nihilistischen Brecht.

Der arme B.B., gerade auch der wie immer marxistische, wird in unseren nächsten beiden, bereits sich auf dem Wege befindenden Bänden der „Religionskritik in Geschichte und Gegenwart“ fehlen, so sehr er in die

Vorwort

Reihe „belletristischer Religionskritiker“ von Euripides über Voltaire, Goethe, Novalis und Heine bis zu Gide, Blixen, Böll und Houellebecq passen würde, um nur diese sehr unterschiedlichen Namen von insgesamt etwa 25 behandelten Autor*innen zu nennen. Der menschenfreundliche Brecht, gerade auch dann ein solcher, wenn er Religion gesellschaftlicher Emanzipation wegen heftig kritisiert, wird (im Rahmen unserer religionskritischen Reihe) noch zu würdigen sein.

Wir danken allen unseren Mitautor*innen für ihre je eigene Mühe.

Leipzig / Berlin, Dezember 2022

Horst Junginger / Richard Faber

Von der Judenemanzipation zum Atheismus

Zur Genese der Religionskritik bei Karl Marx

Horst Junginger

Es gibt wenige Menschen, deren Leben derart ausgeleuchtet wurde, wie das von Karl Marx. Kaum ein Tag seiner irdischen Existenz und kaum ein Satz, den er jemals zu Papier brachte, blieb unerforscht. Die Literatur „Zur Judenfrage“, einer 34-seitigen Rezension, die er 1843 im Alter von 25 Jahren verfasste, ist seit den 1960er Jahren geradezu explodiert und wäre wert, im Rahmen einer Dissertation als eigenständiger Forschungsgegenstand in den Blick genommen zu werden. Viele Arbeiten zur „Judenfrage“ von Marx krankten daran, dass sie retrospektiv argumentieren und von normativen Prämissen geprägt sind, die sich nachteilig auf die Objektivität der Darlegung auswirken. Das kann sowohl in affirmativer als auch in kritischer Absicht geschehen. Historische Analysen sollten jedoch umgekehrt vorgehen und ihre Gegenstände aus der zeitgeschichtlichen Entwicklung heraus erörtern.

Der Ablöseprozess von der Religion lässt sich gerade auch bei dem getauften Juden Marx nur vor dem Hintergrund seiner Familiengeschichte verstehen. Um bei ihm den Einfluss des christlichen Antijudaismus auf die individuelle Lebenswirklichkeit zu beurteilen, erscheint die Zusammenarbeit zwischen Religionswissenschaft und Antisemitismusforschung als geeignete Methode und zielführender Ansatz. Eine von religiösen Wahrheitsansprüchen abstrahierende Metaperspektive ist gerade bei Marx unerlässlich, weil er sich schon in jungen Jahren von den Ansprüchen zweier Religionen emanzipierte. Fand der Ablöseprozess vom Christentum bereits während seines Studiums in Berlin seinen Abschluss, markiert die Schrift „Zur Judenfrage“ fünf Jahre nach dem Tod des Vaters den endgültigen Bruch mit dem Judentum.

1 Der religionsgeschichtliche Hintergrund

1.1 Eine jüdische Familie im katholischen Trier unter französischem Einfluss

Schon seit dem vierten nachchristlichen Jahrhundert ließen sich Juden entlang des Rheins nieder. Neben Köln und Mainz wurde auch Trier an der Mosel zu einem frühen Zentrum des Judentums nördlich der Alpen. Eine schriftliche Erwähnung der Trierer Judengemeinde findet sich aber erst Jahrhunderte später, als die *Gesta Trevirorum* 1066 über einen Bekehrungsversuch von Erzbischof Eberhard berichteten. Dieser habe von den Juden den Übertritt zum Christentum verlangt, widrigenfalls sie aus der Stadt verwiesen würden. Daraufhin sei er unter Einsatz jüdischer Zauberkünste umgebracht worden.¹ Dreißig Jahre später kam es während des Ersten Kreuzzugs auch in Trier zu einem größeren Judenpogrom. Diejenigen, die sich in den Palast des Erzbischofs Egilbert flüchten konnten, überlebten nur deshalb, weil sie sich seiner Forderung unterwarfen, den christlichen Glauben anzunehmen.² In der Mitte des 14. Jahrhunderts fielen während der Pestzeit noch mehr Juden der Verfolgung zum Opfer. Zu diesem Zeitpunkt lebten ungefähr 30 bis 50 jüdische Familien mit annähernd 300 Seelen in Trier. Das entsprach etwa drei Prozent der Stadtbevölkerung. Ende 1419 ließ der Trierer Kurfürst und Erzbischof Otto von Ziegenhain die Juden „für alle Zeiten“ aus dem Erzstift und der Stadt vertreiben. Allein in Trier habe es sich dabei um fünfzig Familien gehandelt.

Von daher war es nicht verwunderlich, dass dreihundert Jahre vergingen, bis sich am Ende des 17. Jahrhunderts eine neuzeitliche Judengemeinde bildete. Ihre Mitglieder lebten meist in ärmlichen Verhältnissen und bestritten ihren Lebensunterhalt durch Waren- und Viehhandel. Immerhin mussten sie nicht mehr im Ghetto wohnen und konnten sich unter bestimmten Einschränkungen frei niederlassen, wozu ein Mindestabstand von vier Häusern zu kirchlichen Gebäuden gehörte. Der kurtrierischen Judenordnung von 1723 zufolge durften sie nicht mit Christen unter einem Dach leben. Um diese nicht zu provozieren, mussten sie Fenster und Türen an Sonn- und Feiertagen geschlossen halten. Juden durften keine christlichen Ammen anstellen, wie es Christen verboten war, einen jüdischen Arzt aufzusuchen. Die Judenordnung blieb bis zum Ende Kurtriers 1803 in Kraft und bestand aus 68 Paragraphen, die sich überwiegend mit wirtschaftlichen Angelegenheiten befassten. Art und

¹ Emanuel Hecht, Die Geschichte der Juden im Trier'schen, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentum, H. 5, 1858, S. 179–91, hier S. 179. Detaillierte Informationen zur Geschichte der Trierer Juden finden sich auf alemannia-judaica.de und juedische-gemeinden.de.

² Hecht, Die Geschichte der Juden im Trier'schen, S. 180.

Modalität der zu leistenden Abgaben wurden von ihr ebenso geregelt wie der Handel, die Geldleihe und das notwendige Mindestvermögen, das Juden für ihre Niederlassung nachweisen mussten. Dem Waren- und Geldhandel war ein eigenes Kapitel gewidmet.³

Drei Viertel der Juden lebte unter prekären Umständen und ein Zehntel benötigte Armenfürsorge. Für die jüdischen Gemeinden, die sich um sie zu kümmern hatten, bedeutete das eine große Belastung. Außerdem warfen umherziehende Betteljuden ein schlechtes Licht auf die Juden und bestärkten die Christen in ihren Vorurteilen.⁴ Trotzdem gelang es der Trierer Judengemeinde, sich so weit zu konsolidieren, dass 1762 in einem Privathaus eine Synagoge errichtet werden konnte. Sie beherbergte zugleich die jüdische Schule und die Wohnung des Rabbiners. In den beengten Verhältnissen des Vorderhauses der Trierer Synagoge wohnten später auch Mordechai Marx Levi (1743–1804), seit 1788 Rabbiner in Trier, und dessen Sohn Heschel Levi (1777–1838), das heißt der Großvater und Vater von Karl Marx. So gut wie alle Rabbiner Triers zählten „vom 17. Jahrhundert bis zur Emanzipation“ zu seinen väterlichen Vorfahren.⁵ Eine besondere Bedeutung für die jüdischen Gemeinden der Region hatte das Trierer Oberrabbinat, das nach dem Tod von Karls Großvater sein Onkel Samuel Marx (1775–1827) über zwei Jahrzehnte innehatte.

Die Französische Revolution leitete mit der Abschaffung des feudal-absolutistischen Ständestaates eine neue Ära für die Juden ein. Zum ersten Mal in der Geschichte wurden sie mit ihren christlichen Mitbürgern auf eine Stufe gestellt. Als während der Koalitionskriege Frankreich weite Gebiete links des Rheins eroberte, kam auch Trier 1794 unter französische Verwaltung. Alle diskriminierenden Bestimmungen der Judenordnung wurden aufgehoben. Der nun mögliche Handel mit Frankreich führte in der Moselregion insgesamt zu einem wirtschaftlichen Aufschwung. Nach Einführung des französischen Rechts 1798 trat mit dem napoleonischen Code civil 1804 eines der wichtigsten Gesetzeswerke der Neuzeit in Kraft. Es sah standesunabhängige Grundrechte vor, die mit der Gleichheit vor dem Gesetz auch die freie Berufswahl, den Schutz des Privateigentums, Gewerbefreiheit und die Abschaffung des Zunftszwangs mit sich brachten. Verwaltung und Justiz wurden getrennt und die Gerichtsbarkeit der Grundherrn aufgehoben. Ein klarer Instanzenweg und öffentliche Verfahren trugen entscheidend dazu bei, das Justizwesen zu objektivieren.

Wie groß die Auswirkungen des Code civil für das Leben der Juden waren, lässt sich gut am Vater von Karl Marx beobachten, der 1777 in

³ Cilli Kasper-Holtkotte, *Juden im Aufbruch. Zur Sozialgeschichte einer Minderheit im Saar-Mosel-Raum um 1800*, Hannover 1996, S. 37 und S. 119–21.

⁴ Ebd., S. 17.

⁵ Heinz Monz, *Karl Marx. Grundlagen der Entwicklung zu Leben und Werk*, Trier 1973, S. 215.

Saarlouis als Heschel Levi geboren wurde. 1788 zog die Familie nach Trier, wo man im kleinen und baufälligen Synagogengebäude Unterkunft fand. Ohne die Besetzung des Rheinlandes durch französische Truppen hätte Heschel weder Jura studieren, noch sich eine Existenz aufbauen können. 1808 nahm die Familie auf Initiative seines Bruders Samuel den Nachnamen Marx und er den Vornamen Heinrich an. 1810 wandte er sich für kurze Zeit dem juristischen Studium in Berlin zu, um 1811 als Übersetzer bei den Gerichtsbehörden in Osnabrück zu arbeiten. Weil ihm als Juden dort das Bürgerrecht verwehrt wurde, siedelt Marx 1813 nach Koblenz über, wo er an der *École de Droit* seinen Abschluss machte. Im Januar 1814 ließ er sich in Trier als Advokat (*Avoué*) nieder. Der Anwaltszwang im französischen Rechtssystem erlaubte es ihm, eine juristische Berufslaufbahn einzuschlagen.⁶

Napoleon hatte im Februar 1807 den Großen Sanhedrin nach Paris einberufen, bei dem 46 Rabbiner und 25 Laien zusammenkamen und staatskonforme „Lehrbeschlüsse“ unterzeichneten. Analog zum Konkordat mit dem Heiligen Stuhl (1801) und den „organischen Artikeln“ den Protestantismus betreffend (1802), sollte mit einem entsprechenden Votum des Judentums dessen Verhältnis zum französischen Staat auf eine neue Grundlage gestellt werden. Wie alle großen Machtpolitiker glaubte auch Napoleon an den Nutzen der Religion für die Aufrechterhaltung der politischen Herrschaft. Bei den Juden hielt er es jedoch für besonders angebracht, die Prärogative des Staates vertraglich abzusichern. Samuel Marx, der als Trierer Rabbiner an der Notablenversammlung in Paris teilgenommen hatte, veranstaltete am 16. August 1807 in seiner Heimatstadt eine Huldigungsfeier zu Ehren des am 15. August 1769 geborenen Kaisers. Die Ehrenbezeugung fiel ihm umso so leichter, als sich unter der Regentschaft Napoleons die Lage der Juden tatsächlich besserte. Durch ein Dekret des Kaisers wurde Samuel Marx am 13. April 1809 dann auch zum Großrabbiner und Vorsteher des neu geschaffenen „Consistoire Trier“ bestellt. Dessen Einzugsgebiet umfasste die Departments Forêts, Sarre und Sambre-et-Meuse mit etwa dreieinhalbtausend Juden. Sein Bruder Heinrich erhielt beim Konsistorium eine Anstellung als Sekretär mit einem Jahresgehalt von 800 Francs.⁷

Nach Beschwerden von Vertretern der Ständegesellschaft und der katholischen Kirche erließ Napoleon am 17. März 1808 eine explizit gegen die Juden gerichtete Verordnung. Sie bestand aus mehreren Teilen und ging als „*Décret infâme*“, als schändliches Dekret, in die Geschichte ein. Zum einen wollte er damit die Konsistorialordnung festigen, um die jüdischen Gemeinden besser unter Kontrolle zu halten. Noch wichtiger war

⁶ Ebd., S. 28.

⁷ Kasper-Holtkotte, *Juden im Aufbruch* (wie FN 3), S. 306 und S. 313. Es sei aber fraglich, ob das Gehalt regelmäßig ausbezahlt wurde (S. 335).

ihm aber die Beschränkung der wirtschaftlichen Aktivitäten von Juden. Das einer mittelalterlichen Judenordnung ähnelnde Sondergesetz hob bei ihnen die Handels- und Gewerbefreiheit auf und setzte selbst das Niederlassungsrecht außer Kraft. Dem Druck seiner christlichen Untertanen nachgebend, nahm Napoleon besonders die Geldgeschäfte von Juden ins Visier. Ließen sie sich als wucherisch deklarieren, konnte jeder Schuldner sie umstandslos annullieren. Tausende von Familien seien zugrunde gerichtet worden, weil Juden ihr verliehenes Geld nicht mehr zurückbekamen. Christliche Kreditnehmer hätten die Gelegenheit dazu benutzt, selbst solche Forderungen zurückzuweisen, an deren Rechtmäßigkeit kein Zweifel bestand.⁸ Für alle wirtschaftlichen Aktivitäten benötigten Juden nun eine besondere Erlaubnis, ein Patent, das jährlich zu erneuern war und das sie nur in Verbindung mit einem positiven Leumundszeugnis bekamen. Geschäftlichen Abmachungen unpatentierter Juden wurde grundsätzlich die Anerkennung verwehrt.⁹

Das napoleonische Sondergesetz kann in dieser Hinsicht durchaus als Anti-Wucher-Dekret bezeichnet werden. Über eine strenge Reglementierung des Handels- und Geldverkehrs sollte die einheimische Bevölkerung vor der Ausbeutung durch den jüdischen Zinswucher geschützt werden, so die Behauptung, die auf ein altes christliches Vorurteil zurückging. Wie Cilli Kasper-Holtkotte in ihrer bei Wolfgang Schieder geschriebenen Dissertation im Detail nachweisen konnte, gründete der Vorwurf in den meisten Fällen auf Einbildung oder bewusster Täuschung. Nicht nur, dass die Bevölkerung genauso unter den Wuchergeschäften von Christen litt und dass die Armut der meisten Juden mit dem Bild eines reichen Geldverleihers nicht recht zusammenpassen wollte. Die Verdrängung der jüdischen Konkurrenz entsprach auch dem ökonomischen Interesse der christlichen Geldgeber. Mit seiner Judenpolitik reagierte Napoleon auf eine wirtschaftliche Krise, von der nach dem Ende der Feudalherrschaft besonders die Landbevölkerung betroffen war. Unter den Großgrundbesitzern und Landspekulanten, die in diesem Zusammenhang an Einfluss gewannen, befanden sich jedoch kaum Juden.¹⁰

Dessen ungeachtet machten sich auch manche Juden das Wucher-Argument zu eigen. Schon während der Zusammenkunft des Hohen Rats in Paris ließen sich einige auf die Vorwürfe Napoleons ein und gelobten Besserung. Zu ihnen gehörte auch David Sinzheim, der bedeutende Straßburger Talmudist und Rabbiner, der in Paris als Präsident der Deputierten amtierte. Er übergab dem Regierungskommissar am 9. Mai 1809 die ver-

⁸ Simon Dubnow, „Das schmachvolle Dekret“, Die neueste Geschichte des jüdischen Volkes, Bd. 1: Das Zeitalter der ersten Emanzipation (1789–1815), Berlin 1920, S. 145–53, hier S. 148f.

⁹ Ebd.

¹⁰ Kasper-Holtkotte, Juden im Aufbruch (wie FN 3), S. 259f. und S. 274.

langte Stellungnahme zu neun Fragen, mit denen der Staat die Loyalität der Juden überprüfen wollte. Neben der Ehe und dem Militärdienst ging es vor allem um den Wunsch der Regierung, dass die Rabbiner junge Juden zum Erlernen nützlicher Berufe anhalten sollten. Die beiden letzten Punkte betrafen den Wuchervorwurf und forderten ein öffentliches Bekenntnis, sich davon fernzuhalten: „8. Die Juden verleihen kein Geld ohne vorherige Genehmigung der Zivilbehörden. 9. Wucher ist stets als Angriff auf die göttliche Ordnung zu werten.“¹¹

Ein noch größeres Zugeständnis machte der Vertreter der nichtrabbinischen Gruppe in Paris, Abraham Furtado. Er forderte, dass Juden, die sich des Wuchers verdächtig machten, des Landes verwiesen werden sollten. Der aus einer portugiesischen Marranenfamilie stammende Furtado stellte sich ganz auf den Standpunkt der Behörden und verurteilte in scharfen Worten die inkriminierten Wuchergeschäfte. Um die jüdischen Gemeinden nicht in Misskredit zu bringen, seien „strengste Maßnahmen“ erforderlich.¹²

Auch die rheinländischen Juden gaben sich große Mühe, dem französischen Staat gegenüber loyal zu sein. Wie Gareth Stedman Jones schreibt, versuchten sie ihren Patriotismus durch die ausdrückliche Befolgung der napoleonischen Dekrete unter Beweis stellen, „insbesondere die Regelungen, die sich gegen das Zins- und Wechselgeschäft richteten“.¹³ Mit Nachdruck wurde diese Linie auch vom Vorstand der Trierer Synagoge und ihrem Rabbiner vertreten. Samuel Marx tat sein Möglichstes, um dem Anliegen Napoleons zu entsprechen. So unterzeichnete er am 25. Mai 1810 ein an die französischen Behörden gerichtetes Schriftstück, in dem er im Namen des Konsistoriums versicherte, alles in seiner Macht Stehende zu veranlassen, um betrügerischen Juden das Handwerk zu legen. Mache sich ein Israelit an einem Nicht-Israeliten schuldig, werde er unnachgiebig der Obrigkeit gemeldet und sein Name an jedem Sabbat unter Hinzufügung seines Fehlverhaltens öffentlich kundgetan. Falls es nicht möglich sein sollte, einen Delinquenten juristisch zu belangen, wolle man ihn zumindest dadurch sanktionieren, dass er „wenn schon nicht aus dem Kreise der Gläubigen ausgestoßen“, so doch wenigstens drei Monate lang „zu keiner in den Tempeln geübten religiösen Ehre“ zugelassen werde. Nach Billigung durch den Präfekten, wurde der von den drei Mitgliedern des Konsistoriums – Samuel Marx, Samuel Cahen und Lion Nathan Bernkastel – unterschriebene Text allen Synagogen zugeleitet.¹⁴

¹¹ Ebd., S. 267.

¹² Ebd., S. 268.

¹³ Gareth Stedman Jones, Karl Marx. Die Biographie, Frankfurt a.M. 2017, S. 29f.

¹⁴ Monz, Karl Marx (wie FN 5), S. 239–41. Der in Mainz aufgewachsene Cahen veröffentlichte 1851 die erste Übersetzung der hebräischen Bibel in 18 Bänden. Lion Bernkastel wurde später einer der besten Freunde von Heinrich Marx.

Die Juden des Trierer Konsistorialbezirks hatten bereits im Mai 1809 ein Schreiben ihres Konsistoriums erhalten, das sie dazu anhielt, im französischen Kaiser das Ebenbild Gottes auf Erden zu sehen. Napoleon habe die Juden nicht nur von der Finsternis ins Licht geführt, sondern sei so weit gegangen, sie als Brüder in eine „großmüthige und menschliche Nation“ aufzunehmen. Es läge nun an den Juden, alle ihnen obliegenden Pflichten einzuhalten, um sich der Großzügigkeit Napoleons würdig zu erweisen. Wie mit Blick auf den Wucher hinzugefügt wurde, seien die „eingewurzelten Laster“ der Juden aber nur schwer zu überwinden. Das Konsistorium lag hier mit seiner Argumentation ganz auf der Linie der „Doktrinalerklärungen“ des Sanhedrin in Paris.¹⁵ Außerdem sicherte es ein weiteres Mal zu, die „moralischen Aufführung“ der Juden zu überwachen. Man werde jeden streng verfolgen, der sich etwas zuschulden kommen lasse.¹⁶

Sechs Jahre später erklärten Samuel Marx und seine beiden Vorstandsmitglieder am 22. Januar 1815 rückblickend, dass sie ihre Hauptaufgabe darin gesehen hätten, die Israeliten dem „eingerissenen Wuchergeist zu entwöhnen“.¹⁷ Das kam aus Sicht der französischen Behörden einem klaren Schuldeingeständnis gleich. Mit dem Bekenntnis, das Décret infâme peinlich genau befolgen zu wollen, brachte der Trierer Oberrabbiner nicht nur seine Übereinstimmung mit der Judenpolitik Napoleons zum Ausdruck. Er gab auch zu verstehen, „dass bestimmte schädliche Verhaltensweisen den Juden tatsächlich“ zu eigen wären. „Ist der Neffe hierin dem Onkel gefolgt?“¹⁸ Auf diese Frage wird noch einzugehen sein.

1.2 Die Preußen kommen

Der sechste antinapoleonische Koalitionskrieg führte im März 1814 zur Einnahme von Paris und einen Monat später zur Abdankung des Kaisers von Frankreich. Auf dem Wiener Kongress folgte wenig später die Neuordnung Europas, bei der sich die siegreichen Mächte so viel an Territorien einverleibten, wie sie irgend bekommen konnten. Der preußische König hatte es eigentlich auf ganz Sachsen abgesehen. Er konnte sich damit aber nicht durchsetzen und musste sich mit Gebieten im Westen begnügen, wo Preußen eine Schutzwallfunktion gegenüber Frankreich zuge-dacht wurde. Die formelle Eingliederung des Rheinlands in das König-

¹⁵ Kasper-Holtkotte, *Juden im Aufbruch* (wie FN 3), S. 373f.

¹⁶ Ebd., S. 374.

¹⁷ Ebd., S. 418. Mayer Nathan Bernkastel hatte zu diesem Zeitpunkt seinen Bruder im Vorstand ersetzt.

¹⁸ Urs Marti-Brander, *Die Freiheit des Karl Marx. Ein Aufklärer im bürgerlichen Zeitalter*, Reinbek bei Hamburg 2018, S. 53f.

reich Preußen erfolgte am 5. April 1815. Schon am 6. Januar 1814 hatten preußische Truppen Trier besetzt, worauf den katholischen Geistlichen dekretiert wurde, ihre Gebete für Napoleon einzustellen und sich in die neue Ordnung einzufügen. Am 2. Juni 1815 feierten auch die Trierer Juden die Vereinigung mit Preußen und beteten in der Synagoge für den nunmehr evangelischen König und seine Familie.¹⁹ Ihre Hoffnung, dass sie von dem am 11. März 1812 erlassenen „Edikt betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden“ profitieren würden, erfüllte sich jedoch nicht. Es blieb auf Anordnung des Königs ausdrücklich auf die altpreußischen Territorien beschränkt.

Wegen seines paternalistischen Ansatzes und der weiterbestehenden Privilegierung der christlichen Religion ist das Edikt mit Recht als rückständig kritisiert worden.²⁰ Aus seiner antisemitischen Einstellung keinen Hehl machend, lehnte der preußische Innenminister Kaspar Friedrich von Schuckmann eine Überleitung auf das Rheinland strikt ab. Er kenne zwar einige achtbare Juden aus persönlicher Anschauung, aber der Charakter dieses Volkes sei im Ganzen „doch noch fortwährend aus niederträchtiger Eitelkeit, schmutziger Habsucht und listiger Gaunerei zusammengesetzt“. Ein Volk, das etwas auf seinen Nationalgeist halte, werde die Juden niemals „für seinesgleichen achten“.²¹ Ein Vertreter des Finanzministeriums stieß ins gleiche Horn und erklärte:

Es wäre zu wünschen, wir hätten keine Juden im Lande. Die wir einmal haben, müssen wir dulden, aber unablässig bemüht sein, sie möglichst unschädlich zu machen. Der Übertritt der Juden zur christlichen Religion muss erleichtert werden, und mit ihm sind alle staatsbürgerlichen Rechte verknüpft. Solange der Jude aber Jude bleibt, kann er keine Stellung im State einnehmen, in welcher er als Repräsentant der Regierung über christliche Staatsbürger gebieten würde.²²

Anstatt die Juden rechtlich gleichzustellen, hielt es die preußische Regierung für zielführender, sie zum Glaubenswechsel zu bewegen. Um dieser Strategie den nötigen Nachdruck zu verleihen, machte sie die Ausübung bestimmter staatsbürgerlicher Rechte von der vorherigen Übernahme des

¹⁹ Monz, Karl Marx (wie FN 5), S. 31 und S. 178.

²⁰ Es „wurde nicht von unten erkämpft, sondern von den traditionellen Machtträgern aus politisch-taktischen Erwägungen von oben zugestanden“. Walter Grab, *Der preußische Weg der Judenemanzipation*, in: *Juden in Preußen. Ein Kapitel deutscher Geschichte*, hg. vom Bildarchiv Preußischer Kulturbesitz, Dortmund 1981, S. 24–29, hier S. 26. Ähnlich Arno Herzig, *Die Juden in Preußen im 19. Jahrhundert*, in: Peter Freimark, Hg., *Juden in Preußen – Juden in Hamburg*, Hamburg 1983, S. 32–58, hier S. 35.

²¹ Simon Dubnow, *Die neueste Geschichte des jüdischen Volkes*, Bd. 2: *Das Zeitalter der ersten Reaktion und der zweiten Emanzipation (1815–1881)*, Berlin 1929, S. 37.

²² Ebd.

christlichen Glaubens abhängig. Die 1822 gegründete Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden „erfuhr sofort jede Unterstützung durch die obersten Behörden“. ²³

Hatten um 1800 mehr Juden als Protestanten in Trier gelebt, wurde die Stadt nach dem Wechsel von der französischen zur preußischen Herrschaft von evangelischen Gläubigen geradezu überschwemmt. 1808 zählte die Bürgermeisterei Trier 13 018 katholische, 261 jüdische und nur 10 lutherische sowie 4 reformierte Einwohner. ²⁴ Bei Gründung der evangelisch-unierten Zivilgemeinde im Jahr 1817 hatte diese gleichfalls bloß 161 Mitglieder. ²⁵ Hinzu kam allerdings das Zehnfache an Militärangehörigen protestantischer Konfession. Zwischen 1825 und 1850 verdoppelte sich die Zahl der evangelischen Zivilisten dann von 500 auf 1 000. ²⁶ Weil sich das katholische Generalvikariat weigerte, den Protestanten eines ihrer Gotteshäuser zur Verfügung zu stellen, zog die Regierung zunächst in Erwägung, die Abteikirche St. Maximin, die das preußische Militär als Pferdestall nutzte, auszubauen. Aus Kostengründen erklärte das Kultusministerium kurzerhand die Trierer Dreifaltigkeitskirche zur Simultankirche. Die Katholiken erhielten daraufhin den Chor und die Protestanten das Kirchenschiff zur Nutzung. Nach Streitigkeiten wurde den Protestanten die Dreifaltigkeitskirche 1819 allein zugesprochen. ²⁷ Erst 1856 veranlasste König Friedrich Wilhelm IV. den Neubau einer evangelischen Kirche in Trier.

Der mehrheitlich katholischen Bevölkerung im Rheinland fiel es schwer, sich mit den neuen Machthabern zu arrangieren, die sie ihre Überheblichkeit deutlich spüren ließen. Wie ihre Glaubensbrüder in den anderen neupreußischen Gebieten fühlten sich die rheinländischen Katholiken als Muss- und Beutepreußen und nicht als gleichberechtigte Staatsbürger. Katholische Bischöfe warnten eindringlich vor der Gefahr des „Borussianismus“, der mit dem Verlust an kultureller Eigenständigkeit einhergehen werde. Marx hatte für die preußischen Okkupanten ein noch

²³ Leo Baeck, Die jüdische Religionsgemeinschaft, in: Joseph Hansen, Die Rheinprovinz 1815–1915. Hundert Jahre preußischer Herrschaft am Rhein, Bd. 2, Bonn 1917, S. 234–47, hier S. 240.

²⁴ Theresia Zimmer, Zur Geschichte der Juden in Trier am Beginn des 19. Jahrhunderts, in: Neues Trierisches Jahrbuch 15, 1965, S. 103–108, hier S. 104.

²⁵ Horst Sassin, Zur Deutung der Quellen über die Konversion von Heinrich Marx – Mit weiteren Aspekten der evangelischen Familiengeschichte von Karl Marx, seinen Eltern und Geschwistern, in: Jahrbuch für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 68, 2019, S. 107–34, hier S. 107.

²⁶ Frank G. Hirschmann, Trier – Französische Revolution und preußische Provinz, in: Beatrix Bouvier und Rainer Auts, Hg., Karl Marx, 1818–1883. Leben, Werk, Zeit (Katalog der Trierer Landesausstellung vom 5.5.–21.10.2018), Darmstadt 2018, S. 47–53, hier S. 51.

²⁷ Monz, Karl Marx (wie FN 5), S. 184f.

böseres Wort parat. Als die von ihm herausgegebene Neue Rheinische Zeitung im Mai 1849 verboten wurde, schmähte er die „frechen Eindringlinge“ als „Vorder-Russen (Borussen)“.²⁸

Mehr noch als die Beamten der Zivilverwaltung wurden die preußischen Offiziere als Besatzer wahrgenommen. 1828, als Marx zehn Jahre alt war, lebten 6 000 Soldaten in Trier, einer Stadt mit 14 000 Einwohnern. Um Geld zu sparen, verzichtete das Königreich Preußen auf den Bau von Kasernen und brachte siebzig Prozent der Trierer Soldaten in Privathäusern unter. Die Einheimischen konnten sich dem weder entziehen, noch Einwendungen dagegen erheben, dass katholische Armeeangehörige einmal im Monat den evangelischen Gottesdienst besuchen mussten. Selbst die Trierer Synagoge blieb von Einquartierungen nicht verschont. Marx lernte bereits als Kind die Belastung kennen, die der Unterbringungs-zwang mit sich brachte. Mehrfach wurden im elterlichen Haus Soldaten einquartiert.²⁹ Durch die Konzentration der öffentlichen Finanzmittel auf militärische Belange war der städtische Gestaltungsspielraum stark eingeschränkt. Der Straßenbau folgte militärstrategischen und nicht wirtschaftlichen Interessen. Großes Ärgernis bereitete den Trierern die vielen Prostituierten, die zusammen mit den preußischen Truppen in die Stadt gekommen waren. Sogar in Schulnähe befanden sich Bordelle mit einem entsprechend negativen Einfluss auf die Kinder.³⁰

Weil sich Preußen weigerte, das „Décret infâme“ auslaufen zu lassen, sahen sich besonders die Juden im Rheinland einer unklaren und für sie in der Regel ungünstigen Rechtslage ausgesetzt. Alle Einsprüche dagegen blieben folgenlos. Auch Heinrich Marx unternahm einen Versuch, um bei der preußischen Obrigkeit die Aufhebung des „schändlichen Dekrets“ zu erbitten. Er hatte im November 1814 geheiratet und war gerade dabei, sich eine berufliche Existenz als Advokat am Trierer Appellationsgericht aufzubauen, als er sich am 13. Juni 1815 in dieser Angelegenheit an den amtierenden Generalgouverneur des Mittel- und Niederrheins, Johann August Sack, wandte. Sack war ein vergleichsweise liberaler preußischer Beamter, zudem von bürgerlicher Herkunft, der für die Beibehaltung des französischen Rechts plädierte und eine weniger rigorose Angliederungspolitik vertrat. Nicht umsonst wurde er ein halbes Jahr später nach Pom-

²⁸ „Das Gastrecht, welches die frechen Eindringlinge, die Vorder-Russen (Borussen) *uns Rheinländern* auf unserm eigenen Grund und Boden oktroyiert haben, ist allerdings ‚schmählich‘ durch die ‚NRh‘ verletzt worden.“ Karl Marx, Die standrechtliche Beseitigung der ‚Neuen Rheinischen Zeitung‘, in: Marx Engels Werke (im Folgenden MEW), Bd. 6, S. 503–506, hier S. 506 [Neue Rheinische Zeitung, 19.5.1849], Kursivierung im Original.

²⁹ Monz, Karl Marx (wie FN 5), S. 270 und S. 366.

³⁰ Ebd., S. 91 und S. 93.

mern strafversetzt.³¹ Marx gab seiner Eingabe den Titel „Einige Bemerkungen über das napoleonische Dekret vom 17. März 1807 bei Gelegenheit der glücklichen Vereinigung unseres Landes mit der königlich-preußischen Monarchie“.³²

Die Aufgabe, die sich Heinrich Marx gestellt hatte, war alles andere als leicht. Er musste sich von der französischen Herrschaft abgrenzen, deren Vorzüge er gleichzeitig geltend machen wollte. Außerdem durfte er das antijüdische Vorurteil der preußischen Machthaber nicht pauschal zurückweisen. Vor allem beim Wuchervorwurf kam es darauf an, ihn zu relativieren und mit dem Argument des Fehlverhaltens einiger weniger zu entschärfen. Wie er im Anschreiben formulierte, sei er weit davon entfernt zu behaupten, „es seien gar keine Maasregeln nötig, um meine Glaubensgenossen ganz des Glückes werth zu machen“, preußische Staatsbürger zu sein. Vielmehr habe er es sich zum Ziel gesetzt, sie zu nützlichen Bürgern und „der Gnade ihres erhabenen Monarchen würdiger zu machen“.³³ Angesichts der delikaten Materie ist es nicht verwunderlich, dass manche Formulierungen von Marx einen zweideutigen und stellenweise auch opportunistischen Eindruck erwecken. Er schloss seine Eingabe an den Gouverneur mit den Worten: „Es gefalle Hochdemselben die ungeheuchelten Versicherungen der tiefsten Ehrfurcht und Ergebenheit zu genehmigen, mit welcher ich die Ehre habe zu seyn von Eurer Exzellenz dero unterthänigster und treuehorsamster Diener H. Marx Advokat.“³⁴

Insgesamt argumentierte Marx aber sehr geschickt und hob darauf ab, dass der möglicherweise bei Einzelnen gerechtfertigte Vorwurf des Wuchers nicht „einer ganzen Sekte“ angerechnet werden dürfe. Das Gesetzlichkeitsprinzip *nulla poene sine lege* („keine Strafe ohne Gesetz“) müsse auch für Juden gelten. Niemand habe etwas dagegen, individuelle Rechtsbrüche wie das Erheben von Wucherzinsen streng zu bestrafen. „Aber freylich müßten dann zuförderst strenge Gesetze gegen den Wucher vorhanden seyn, – die im vorbeygehen gesagt, auch für manche Unbeschnittene ein sehr heilsamer Zügel wäre.“³⁵ Ohne ein Antiwuchergesetz könne das inkriminierte Fehlverhalten nicht zum Anlass für eine gesetzliche Bestrafung genommen werden. Für die Beseitigung eines allgemeinen Lasters werde ein gerechter Monarch allgemeine Gesetze erlas-

³¹ Margret Wensky, Johann August Sack (1764–1831). Oberpräsident an Rhein und Oder – ein preußischer Beamter in Zeiten des Umbruchs, in: Thomas Becker u.a., Hg., Das Rheinland auf dem Weg nach Preußen 1815–1822, Wien 2019, S. 169–95, hier S. 184.

³² Sie ist abgedruckt bei Adolf Kober, Karl Marx' Vater und das napoleonische Ausnahmegesetz gegen die Juden, in: Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins 14, 1932, S. 111–25, hier S. 119–25.

³³ Ebd., S. 119.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd., S. 124f.

sen. Ansonsten würde er selbst ungerecht auf eine Ungerechtigkeit reagieren. „Ich sage es aus der Fülle meines Herzens, Altäre würde der Monarch verdienen, der dem um sich greifenden Uebel des Wuchers steuerte.“ Doch gebe man eine „ganze Sekte“ der Verachtung preis, müsse sich das für das allgemeine Rechtsempfinden nachteilig erweisen. Marx endete mit einer doppelten Referenz an den Regenten auf Erden und den allgütigen Vater im Himmel, der das Schicksal der Menschen „in die Hände eines ebenso gerechten als weisen Monarchen gelegt“ habe.

Gut will er seine Unterthanen und glücklich. Leicht wird seine Strafrurthe den Frevler erreichen, um die Verletzung weiser Gesetze zu rächen. Doch unbesorgt und ruhig mag der gute Bürger seinen Weg wandeln, denn über ihn wacht ein Vater.³⁶

Wie zu erwarten, blieb den verbalen Zugeständnissen an die preußische Regentschaft der Erfolg verwehrt. Mehr Entgegenkommen für das Anliegen der Juden stand unter Umständen beim Präsidenten der Rheinischen Immediat-Justizkommission und Oberlandesgerichtspräsidenten von Düsseldorf, Christoph von Sethe, in Aussicht. Ihm oblag die Aufgabe, das preußische Recht an die Verhältnisse im Rheinland anzupassen. Um sich ein Bild vor Ort zu machen, unternahm Sethe eine Inspektionsreise, deren Eindrücke er in einem Bericht zusammenfasste und am 23. April 1816 an den preußischen Justizminister Friedrich Leopold von Kircheisen schickte.

Sethe hatte während seiner Exkursion auch Heinrich Marx kennengelernt und eine durchaus positive Meinung von ihm gewonnen: „Viele Kenntnisse, sehr fleißig, guter Vortrag und durchaus rechtlich.“ Marx habe einen guten Eindruck auf ihn gemacht, soweit sich das „aus einer kurzen Unterredung und dem Aeußern“ in Erfahrung bringen lasse. Auch ein von ihm eingeschickter Aufsatz verrate „Kopf und Kenntnisse“.³⁷ Weil durch das Emanzipationsedikt von 1812 die „inländischen Juden alle bürgerlichen Freiheiten der Christen“ erhalten hätten und weil sie im Rheinland nach französischem Recht öffentliche Ämter bekleiden durften, solle das weiterhin so gehandhabt werden. Er gehe zwar davon aus, dass die Bestimmungen des Edikts in Kürze auf das Rheinland übertragen würden. Doch in der Übergangszeit bis dahin sei für drei konkrete Fälle „ein vorgängiges Habilitationsdecret“, d.h. eine Ausnahmereglung notwendig. Eine betraf Heinrich Marx. Sethe fügte hinzu, er selbst sei nicht für die völlige Gleichstellung der Juden, doch

jene drei Israeliten sind Eingeborene: Sie haben ihre Anstellung rechtmäßig erlangt; sie haben im Vertrauen auf das Gesetz, was die

³⁶ Ebd., S. 125.

³⁷ Ebd., S. 115f. Der Sethe-Bericht findet sich auch bei Manfred Schöncke, Karl und Heinrich Marx und ihre Geschwister. Lebenszeugnisse, Briefe, Dokumente, Bonn 1993, S. 148f.

Juden von Staatsämtern nicht ausschloß, diesen Erwerbszweig gewählt; sie würden brodlos werden, wenn sie ihn verlöhren; auch sie haben das ohne Einschränkung gegebene königliche Wort für sich, daß die vorgefundenen Beamten, wenn sie sich unverweislich betragen haben, behalten werden sollen; es ist gegen sie nichts zu erinnern vorgekommen, vielmehr sprechen die offiziellen Zeugnisse sehr vorteilhaft für sie.³⁸

Sethes Votum und sein Vorschlag, Marx zum „Justizkommissarius“ zu ernennen, brachten den preußischen Justizminister regelrecht in Rage. Mitnichten sei die Rechtslage im Rheinland so zu deuten. Der Innenminister stimme mit ihm überein, dass bei den drei „israelitischen Glaubensgenossen“ auf keinen Fall eine Ausnahme gemacht werden dürfe.³⁹ Auch dieser, Kaspar Friedrich von Schuckmann, wandte sich am 4. Mai 1816 explizit dagegen, Juden in den ehemaligen französischen Gebieten als zu „öffentlichen Ämtern befugt zu erachten“. Der Begriff des öffentlichen Amtes sei dabei möglichst weit zu fassen. Für die berufliche Zukunft von Heinrich Marx bedeutete das keine guten Aussichten, auch wenn seine Stelle als Advokat (avoué) vorerst noch unter Bestandsschutz fiel. Am 8. August 1830 bestimmte eine königliche Kabinettsordre endgültig, dass im Rheinland das preußische Judenedikt keine Anwendung finden sollte.

Der Titel des von Sethe in seinem Bericht erwähnten Marx-Aufsatzes lautete „Über den Wert der Handelsgerichte in den Königl. Preußischen Rheinprovinzen“. Marx antwortete mit ihm auf eine allgemeine Anfrage der Immediat-Justizkommission, die sich bei der Überleitung des preußischen Rechts sachkundiger Hilfe zu versichern suchte. Er konnte hier seine juristische Befähigung unter Beweis stellen und höheren Orts auf sich aufmerksam machen. Mit einem kompetenten Beitrag zur künftigen Rechtspflege im Rheinland durfte er vielleicht sogar darauf hoffen, „doch noch die Taufe vermeiden zu können“, wie Monz es ausdrückte.⁴⁰ Anfang 1817 erhielt Marx ein anerkennendes Schreiben der von Sethe geleiteten Kommission. Man wolle seinen Text mit anderen auf die Anfrage eingegangenen Beiträgen publizieren.⁴¹ Marx zeigte sich hoch erfreut über die positive Reaktion. Er bat in seiner Antwort am 17. Januar 1817 aber darum, weder ihn, noch die Stadt Trier bei der Veröffentlichung zu nennen. Die Begründung dafür wirft ein bezeichnendes Licht auf seine angespannten Lebensumstände und das Dilemma, in dem er sich befand. Würde die Verfasserschaft bekannt, müsse er mit beruflichen Nachteilen rechnen.

³⁸ Kober, Karl Marx' Vater und das napoleonische Ausnahmegesetz (wie FN 32), S. 116.

³⁹ Ebd., S. 117.

⁴⁰ Monz, Karl Marx (wie FN 5), S. 248.

⁴¹ Heinz Monz, Die rechtsethischen und rechtspolitischen Anschauungen des Heinrich Marx, in: Archiv für Sozialgeschichte 8, 1969, S. 261–83, hier S. 276.

Deshalb sehe er sich bei öffentlichen Äußerungen zur Zurückhaltung gezwungen; denn

leider sind meine Verhältnisse von der Art, daß ich als Familien Vater etwas behutsam seyn muß. Die Sekte, an welcher die Natur mich gekettet, ist, wie bekannt, in keinem besonderen Ansehn, und die hiesige Provinz gerade nicht die Toleranteste. Und wenn ich viel und manches Bittere erdulden, und mein kleines Vermögen beynahe gänzlich zusetzen mußte, bis man sich nur entschließen konnte zu glauben, ein Jude könne auch etwas Talent haben, und rechtlich seyn; so kann es mir wohl nicht verübelt werden, wenn ich einigermaßen scheu geworden bin.⁴²

Zu diesem Zeitpunkt hatten er und seine Frau Henriette bereits zwei Kinder, am 5. Mai 1818 kam als drittes Karl dazu. Wie konnte ein Jude unter den obwaltenden Umständen nicht Angst um die Zukunft seiner Familie haben? Der von der Regierung mit ökonomischen „Argumenten“ unterfütterte Konversionsdruck verfehlte seine Wirkung nicht. Am 3. März 1818 verlängerte der König Napoleons „Décret infâme“, das nach zehn Jahren ausgelaufen wäre, auf unbestimmte Zeit.

Doch nicht nur von oben, auch von unten nahm der Druck auf das Judentum zu. Als Studenten beim Wartburgfest am 18. Oktober 1817 „undeutsche“ Schriften ins Feuer warfen, befand sich die deutsche Fassung des Code civil darunter. Wie schnell die Opposition gegen die preußische Obrigkeit in antijüdische Ausschreitungen umschlagen konnte, zeigten zwei Jahre später die Hep-Hep-Krawalle, die in vielen Städten des Deutschen Bundes aufbrachen. Im Oktober 1819 erreichten sie auf altbekannten Wegen auch das Rheinland: Mittelalterliche Gespenster heraufbeschwörend zog der neue Judensturm „die alte Kreuzzugsstraße am Main und Rhein entlang“.⁴³ Unter der Losung „Hep-hep! Jude verreck!“ verschaffte sich der Kampf gegen die Judenemanzipation gewaltsamen Ausdruck. In Wirklichkeit diente er als Ventil, das Druck aus den revolutionären Unruhen nahm. Die Angst vor der Revolution führte im September 1819 zu den Karlsbader Beschlüssen, mit denen die Bürgerrechte massiv eingeschränkt wurden. In der Restaurationsära nach dem Wiener Kongress bildeten sie die juristische Grundlage für eine breite Palette an Unterdrückungsmaßnahmen. Dazu gehörte die Zensur, mit der Karl Marx später schwer zu kämpfen hatte.

⁴² Ebd., S. 276f. Die Denkschrift (S. 277–83) erschien noch im gleichen Jahr ohne Nennung des Verfassers im Niederrheinischen Archiv für Gesetzgebung, Rechtswissenschaft und Rechtspflege (Bd. 1, 1817, S. 269–86). Der ganze Vorgang bei Schönce, Karl und Heinrich Marx (wie FN 37), S. 150–61.

⁴³ Baeck, Die jüdische Religionsgemeinschaft (wie FN 23), S. 239f.

2 Heinrich Marx: Judentum oder Christentum?

Aus der Konversionsforschung weiß man, dass für einen Glaubenswechsel die äußeren Umstände mindestens genauso wichtig sind wie der religiöse Sinneswandel als solcher. Noch mehr trifft das auf jüdische Konvertiten zu, die sich in besonderer Weise äußerem Druck ausgesetzt sahen und denen die antisemitische Polemik oft den Vorwurf machte, sie würden ihre Bekehrung nur vortäuschen, um sich Vorteile zu verschaffen. Heinrich Marx ist nur ein Beispiel von vielen für die Perfidie, mit der vom preußischen Staat die Verleihung der Bürgerrechte vom Übertritt zum Christentum abhängig gemacht wurde. Er und seine Familie lebten zwar nicht in Armut. Doch der soziale Abstieg stand Marx deutlich vor Augen. Hätte er seine Stelle als Advokat verloren, wäre er wie viele Trierer Juden mittellos gewesen. Seine Frau brachte in zehneinhalb Jahren neun Kinder zur Welt. Für die sieben, die überlebten, benötigte er ein regelmäßiges Einkommen, um sie versorgen zu können. Anwalt oder Notar konnte er als Jude nicht werden. Erst die Zulassung zur Anwaltschaft bot die Gewähr für eine dauerhafte Lebensgrundlage, und diese setzte das christliche Glaubensbekenntnis voraus.

Wann genau Heinrich Marx zum Christentum übertrat, ist nicht bekannt. Seine Legitimierung als Advokat-Anwalt am 3. Juli 1820 kann jedoch als Terminus ante quem genommen werden. Wie Horst Sassin in einer detaillierten Studie unter Einbeziehung aller verfügbaren Quellen aufzeigen konnte, lässt sich der Taufzeitpunkt mit einiger Sicherheit auf die Monate um den Jahreswechsel 1819/20 datieren. Aus unbekanntenen Gründen wurde Marx vom lutherischen Divisionsprediger Johann Heinrich Elias Mühlenhoff und nicht vom zuständigen Gemeindepfarrer Johann Abraham Küpper getauft.⁴⁴ Von der reformierten Gemeinde in Iserlohn kommend, wurde Küpper 1817 Pfarrer der unierten Gemeinde Triers, die Friedrich Wilhelm III. am 31. Oktober zum Reformationsjubiläum gestiftet hatte.⁴⁵ Weil Mühlenhoff den Titel eines Divisionspredigers erst seit 1820 führte, lässt sich schlussfolgern, dass Heinrich Marx wahrscheinlich am Oster- oder Pfingstsonntag dieses Jahres – d.h. am 2. April oder 21. Mai 1820 – in der Trierer Dreifaltigkeitskirche zum evangelischen Glauben übertrat. Knapp vierzehn Jahre später wurde sein Sohn Karl dort von Küpper konfirmiert.

⁴⁴ Der undatierte Eintrag im Taufregister lautet: „Heinrich Marx (vormals Bekenner der mosaischen Religion), getauft durch den Divis. Prediger Mühlenhoff“. Sassin, *Zur Deutung der Quellen* (wie FN 25), S. 114.

⁴⁵ Gleichzeitig wurde Küpper zum Konsistorialrat bei der königlichen Regierung zu Trier ernannt. Walter Sens, *Karl Marx. Seine religiöse Entwicklung und antichristliche Einstellung*, Halle 1935, S. 13f.

Höchst interessant ist der von Manfred Schöncke aufgefundene Bericht über die Taufe der Familie Cerf Marx, die 1831 in Aachen gemeinsam den katholischen Glauben annahm. Der 1790 in Trier geborene Cerf Marx war Karls Onkel und dreizehn Jahre jünger als sein Vater. Nach dem Besuch des Gymnasiums in Trier habe er auf Anraten seiner Familie die Uhrmacher-Kunst erlernt

und zwar hauptsächlich aus dem Grunde, um in jener für sein Geschlecht anscheinend hoffnungsvollen Zeit, als Enkel, Sohn und Bruder angesehener Rabbiner, den Vorwurf zu beseitigen, daß die Juden nur Schacher trieben, und keine Handwerke erlernen wollten.⁴⁶

Wie Pfarrer Nellessen in seinem noch im gleichen Jahr gedruckten Taufbericht mutmaßte, sei Cerf Marx durch die Einwirkung der Gnade Gottes dem Rabbinismus entzogen worden. Da die jüdische Religion nicht mehr seinen Bedürfnissen entsprochen habe, sei er 1829 an ihn herangetreten, um im christlichen Glauben unterrichtet zu werden. Nachdem er „die Beweise für das Christenthum im Allgemeinen, und für die einzelnen Glaubenswahrheiten desselben in's Besondere gehörig aufgefaßt hatte“, tat sich für ihn und seine Familie „die Thüre zum Schafstall Jesu Christi“ auf, so Nellessen. Vor einer Versammlung aus allen Ständen, „selbst viele Juden hatten sich unter die Volksmenge gemischt“, nahm die siebenköpfige Familie Cerf „zur größten Erbauung der Umstehenden“ an Pfingsten 1831 das Christenthum an.⁴⁷

Nichts von dem, was wir über das Leben von Heinrich Marx wissen, deutet auf einen konventionellen religiösen Glauben oder eine im Alltag gelebte Religionspraxis hin. Mit Ausnahme von drei christlichen Andachtsbüchern enthielt seine Bibliothek keinerlei religiöse Literatur. Das nach seinem Tod zusammengestellte Verzeichnis listet vor allem juristische und rechtsgeschichtliche Werke, meist in französischer Sprache, auf. Außerdem werden die Werkausgaben von Herder und Schiller, ein französisches Theaterverzeichnis in 38 Bänden und eine große Zahl an Geschichtsbüchern genannt.⁴⁸ Die geistige Welt von Heinrich Marx gründete in den Ideen der Aufklärung und sein moralischer Kompass orientierte sich an Rousseau, Kant, Leibniz, Lessing, Locke und Voltaire. Er besaß ein

⁴⁶ Die Taufe einer Juden-Familie, am Vorabend des heiligen Pfingstfestes 1831 in der Hauptpfarrkirche zum heil. Nicolaus in Aachen von L.A. Nellessen, Pfarrer daselbst, Aachen 1831; der Taufbericht bei Schöncke, Karl und Heinrich Marx (wie FN 37), S. 446–69, das Zitat S. 447.

⁴⁷ Ebd., S. 448. Die Zitate stammen aus dem Vorwort des Taufberichts. Leonhard Aloys Nellessen war der Sohn eines reichen Aachener Tuchfabrikanten und trat während der Kölner Wirren (1837–1841) für den Ultramontanismus und die Interessen des Papstes ein.

⁴⁸ Die Auflistung bei Monz, Karl Marx (wie FN 5), S. 266–69.

ausgesprochen soziales Naturell mit einem starken Pflichtgefühl. Zuwiderhandlungen gegen den Gleichheitsgrundsatz stießen bei ihm auf starke Ablehnung. Marx gehörte mit seinem ganzen Denken der neuen Klasse des liberalen Bürgertums an, dem auch sein Freundeskreis entstammte.

Genauso wenig trifft es zu, dass sich Karls Vater gegen das Judentum aufgelehnt hätte, um in der christlichen Religion eine neue Heimat zu finden. Er hielt auch nach dem Glaubenswechsel Kontakt zur Synagogengemeinde und blieb ihr über die städtische Schuldentilgungskommission, in der er Mitglied war, beruflich verbunden. Religion spielte allenfalls unter moralischen Aspekten eine Rolle für ihn. Die Konversion bedeutete in seinem Fall lediglich die Verwandlung eines nichtpraktizierenden Juden in einen nichtpraktizierenden Protestanten. Als er seinem in Bonn studierenden Sohn Karl am 18. November 1835 unter Bezugnahme auf Newton, Locke und Leibniz den „reinen Glauben an Gott“ als Lebensprinzip empfahl, tat er das aus Gründen der allgemeinen Sittlichkeit.⁴⁹ Dogmatische Glaubenslehren und die Mitwirkung an religiösen Kulthandlungen hielt er wie Kant nicht für erforderlich, um ein moralisches Leben zu führen. Ganz im Gegenteil hatte der reine Glaube auch bei ihm die Abkehr von der konkreten Religionspraxis zur Vorbedingung. Die viel zitierte Wendung von Karls Jugendfreund Edgar von Westphalen, Marx Senior sei ein Protestant à la Lessing gewesen, trifft den Kern der Sache. Das Gute muss um des Guten willen getan werden und nicht weil Götter oder Religionen es so wollen.

Dass der Katholizismus für Heinrich Marx keine Option sein konnte, bedarf keiner näheren Begründung: Trier war von jeher eine katholische Hochburg und wies bereits am Ende des zweiten Jahrhunderts eine christliche Gemeinde auf. Seit 1189 herrschte ein katholischer Erzbischof über das Kurfürstentum Trier, bis es 1794 durch französische Truppen besetzt und 1803 aufgelöst wurde. Nach dem Wiener Kongress hatte sich das Königreich Preußen mit der römischen Kurie auf eine Neugliederung der Kirchenorganisation verständigt, so dass neben den Bistümern Münster und Paderborn nun auch das Trierer Bistum dem wiederhergestellten Erzbistum Köln zugeordnet wurde. Die katholische Prägung Triers erregte bezeichnenderweise auch die Aufmerksamkeit Goethes, als er 1792 bei der Durchreise nach Frankreich in das „alte Pfaffenest“ kam, das von sich behauptete, „mehr geistliche Gebäude zu besitzen“ als irgendeine andere Stadt gleicher Größe: „Sie ist innerhalb der Mauer von Kirchen, Kapellen, Klöstern, Konventen, Kollegien, Ritter- und Brüdergebäuden

⁴⁹ Heinrich Marx an Karl Marx am 18.11.1835, in: MEW, Bd. 40, S. 616–19, hier S. 617.

belastet, ja erdrückt; außerhalb von Abteien, Stiften, Kartausen blockiert, ja belagert.“⁵⁰

Seit dem 12. Jahrhundert wurde im Trierer Dom der „Heilige Rock“ aufbewahrt, von dem nicht nur bildungsschwache Katholiken glaubten, dass es sich dabei um den Leibrock Christi handelte, den römische Soldaten nach seinem Tod am Kreuz untereinander verlost hätten. Seit 1512 fanden Wallfahrten zur angeblichen „Tunika Jesu“ statt. Martin Luther geißelte die Verehrung der Rockreliquie dreißig Jahre später als „Bescheißerei zu Trier“ und der katholische Priester Johannes Ronge führte in der Mitte des 19. Jahrhunderts beredete Klage über den katholischen „Götzendienst“ mit seinem Betrug an einfachen Menschen. Zeitgenössischen Quellen zufolge nahmen 1844 über eine Million Pilger an der Heilig-Rock-Wallfahrt teil. Nachdem er ein Sendschreiben veröffentlicht hatte, das den Trierer Bischof Arnoldi für die Ausbeutung leichtgläubiger Opfer angriff, wurde Ronge sofort exkommuniziert. Im Januar 1845 rief er zur Gründung einer „romfreien“ Kirche auf, der er den Namen „deutschkatholisch“ gab. Seine Kritik am katholischen Dunkelmännertum war so erfolgreich, dass sich bis Jahresende bereits 173 deutschkatholische Gemeinden gebildet hatten.

Jenny Marx hob in einem Brief an ihren Gatten in Paris im August 1844 dagegen mehr auf die touristischen Nebeneffekte der Wallfahrt ab. Im Oktober des Vorjahres waren sie zu zweit nach Paris übergesiedelt. Doch die am 1. Mai geborene Tochter Jenny („Jennychen“) kränkelte und wurde in Trier wieder aufgepäppelt. Das seit Juni 1843 verheiratete Paar führte in dieser Zeit einen ausgedehnten Briefwechsel. Karl erfuhr dabei von seiner Frau, dass während der Rock-Wallfahrt jeden Tag 16.000 Menschen in die Stadt einfielen, darunter ganz Koblenz und halb Luxemburg, „und die crême der Gesellschaft schließt sich an die Prozession an“. 210 Schenkwirtschaften hätten neu aufgemacht und der Handel mit Rosenkränzen und anderen Devotionalien stehe in voller Blüte. „Die Menschen sind alle wie wahnsinnig.“⁵¹

Der am bischöflichen Seminar in Trier lehrende Kirchenhistoriker Jakob Marx beeilte sich, noch im gleichen Jahr mit einem zweihundertseitigen Buch über die Wallfahrt an die Öffentlichkeit zu treten. Sein alle De-

⁵⁰ Johann Wolfgang Goethe, Kampagne in Frankreich, Stuttgart und Tübingen 1822, zitiert nach der Hamburger Ausgabe, Eintrag vom 29.10.1792, Werke, Bd. 10, München 1998, S. 292f.

⁵¹ Jenny Marx an Karl Marx am 11.8.1844, in: MEW, Bd. 40, S. 652–55, hier S. 654. Siehe auch die unveröffentlichte Schrift von Roland Daniels: Dr. V. Hansen's ‚Aktenmäßige Darstellung wunderbarer Heilungen, welche bei der Ausstellung des h. Rockes zu Trier im Jahre 1844 sich ereignet. Trier 1845‘. Der „unter Mitwirkung von Karl Marx und Friedrich Engels“ entstandene Text kritisiert die vermeintlichen Wunder in Trier und wurde erstmals publiziert in: Marx-Engels-Gesamtausgabe (im Folgenden: MEGA), Abteilung I, Bd. 5, Berlin 2017, S. 671–709.