

# Roland Boer

## Luther im Marxismus

*Zusammenfassung:* Die folgende Untersuchung zur Lutherrezeption im Marxismus hat sich mit drei prominenten Ansätzen zu befassen, deren Spektrum sich von oppositioneller Frontstellung hin zu kritischer Interaktion erstreckt. Sie soll daher selbst in drei Schritten vorgehen: Im Fokus eines ersten Schritts soll die Anthropologie stehen, wobei zu erweisen sein wird, dass der augustinish geprägten Auffassung vom Menschen, wie sie für das Luthertum charakteristisch ist, im Marxismus eine latent pelagianische Position entgegentritt. In einem zweiten Schritt gilt es, die Deutung des Bauernkrieges von 1525 durch Friedrich Engels zu analysieren: Engels beschreibt Martin Luther als Wortführer der sich entwickelnden Bourgeoisie aus städtischem Bürgertum und reformorientierten Fürsten, um demgegenüber das radikal-revolutionäre Potential seiner Theologie, wie es Thomas Müntzer und andere inspiriert hatte, herauszustellen. Der dritte Schritt befasst sich ausführlich mit Karl Marx und seinem dialektisch-kritischen Verhältnis zu Luther, der für ihn die notwendige erste Stufe der deutschen Revolution markiert, ohne welchen die zweite Stufe dieser Revolution unvorstellbar wäre.

Heutzutage gehen wir einer dem 16. Jahrhundert analogen Umwälzungsepoche entgegen.<sup>1</sup>

Ich denke sogar selbst ein bißchen wie der alte Luther, daß ein Mann, der den Wein nicht liebt, niemals etwas Rechtes zustande bringt.<sup>2</sup>

Die Beziehungen zwischen dem Marxismus und Martin Luther (1483 – 1546) erstrecken sich über ein Spektrum von grundsätzlich-philosophischer Opposition bis hin zu positiver – wenngleich kritischer – Würdigung. Um die damit verbundenen Perspektiven zu untersuchen, gilt es im Folgenden, drei für dieses Spektrum repräsentative Themenkomplexe darzustellen: die Anthropologie, die engelsche Interpretation Luthers als Ideologe der Frühbourgeoisie in seiner Darstellung des Bauernkrieges sowie die dialektische Einschätzung Luthers als Initiator einer ersten Stufe der deutschen Revolution, welche die zweite Stufe, die Karl Marx (1818 – 1883) in der eigenen Gegenwart beginnen sah, vorbereitete.

---

Übersetzung: Tobias Jammerthal.

1 K. Marx, „Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral. Beitrag zur Deutschen Kulturgeschichte. Gegen Karl Heinzen von Karl Marx“, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 4, Berlin, 1972 [1847], 331–60 (331).

2 K. Marx, „Marx an François Lafargue 12. November 1866“, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 31, Berlin, 1973 [1866], 536 – 57 (536).

## Anthropologie

Um die Unterscheide zwischen Luther und dem Marxismus in der Auffassung vom Menschen adäquat darzustellen, ist eine weiträumige historische Perspektive einzunehmen: Christlich geprägte Gesellschaften tendieren dazu, die Anthropologie auf die Frage zuzuspitzen, ob der Mensch aus eigener Kraft zum Tun des Guten in der Lage ist oder ob er, weil es ihm an genau dieser Möglichkeit gebräche, vollkommen auf Gott geworfen ist. Die Frage lässt sich hamartologisch reformulieren und fragt dann danach, ob das Böse begrenzt ist und somit gute Werke möglich – oder, ob das Böse stärker ist als der Mensch, weswegen menschliches Bemühen stets vergeblich bleiben muss. Im Bereich des lateinischen Christentums entstammen die für die Erörterung dieser Fragen üblichen Begrifflichkeiten der Auseinandersetzung zwischen Augustin (354–430) und Pelagius (ca. 350–420) im fünften Jahrhundert: ungeachtet der komplexen beiderseitigen Argumentationsmuster<sup>3</sup> hat es sich seither etabliert, mit den Namen der Kontrahenten zwei gegensätzliche Positionen zu beschreiben, wobei der Bischof von Hippo darauf bestand, dass der unausweichlich böse Charakter menschlicher Existenz ausschließlich durch Gottes Gnade überwunden werden kann, während Pelagius, von einer begrenzteren Wirksamkeit des Bösen ausgehend, die Möglichkeit des Menschen zum Tun guter Werke betonte.<sup>4</sup>

Luthers augustinische Prägung wirkt sich auf seine Anthropologie stark aus. In der für ihn zentralen Frage nach der Transformation der gefallen menschlichen Natur war es die von ihm positiv rezipierte Position Augustins gewesen, dass es nur durch Gottes Gnade zur Geburt des Neuen Menschen kommen könne, da sich der Mensch selbst nicht aus seiner Sündhaftigkeit befreien könne, während Pelagius davon überzeugt war, dass der Mensch daran durch Askese und Kulturarbeit Anteil habe, freilich nur unter der entscheidenden Mitwirkung Gottes, wobei seine eigene, vielfach bewunderte, asketische Lebensweise illustrierte, wie er sich diesen Heiligungsprozess konkret vorstellte: wenn Vollkommenheit möglich ist, dann ist das Streben nach ihr indispensable.

Aus bestimmten marxistisch geprägten Perspektiven heraus ließ sich diese theologische Kontroverse in politischen Kategorien reformulieren. Repräsentiert Augustin in diesem Fall die Auffassung der herrschenden Klasse, Pelagius die der Aus-

---

<sup>3</sup> Einen Eindruck von der Komplexität der Materie vermitteln die wesentlichen Schriften der Kontrahenten: Augustine, *Four Anti-Pelagian Writings*, übers. J. Mourant, Washington, 1992; Pelagius, *Pelagius's Commentary on St Paul's Epistle to the Romans*, übers. T. De Bruyn, Oxford, 1993; B.R. Rees, *Pelagius: Life and Letters*, Martlesham, 1998; W.E. Mann, „Augustine on Evil and Original Sin“, in: E. Stump and N. Kretzmann (Hg.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, 2001, 40–48; J. Wetzel, „Predestination, Pelagianism and Foreknowledge“, in: E. Stump and N. Kretzmann (Hg.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, 2001, 49–58.

<sup>4</sup> Nicht weiter eingegangen werden kann hier auf den Vermittlungsversuch der griechischen Orthodoxie, dass die Erlösung als göttliches Geschenk zwar nicht verdient, aber als Geschenk angenommen oder abgelehnt werden könne, weswegen doch auch von menschlichem Handeln zu reden sei.

gebeuteten und Unterdrückten, so lässt sich die theologische Argumentation des Bischofs von Hippo daraufhin zuspitzen, den vorgefundenen Zustand von Welt und Gesellschaft nicht zu verändern, was für die Reichen und Mächtigen, denen an einer Veränderung der Verhältnisse nicht gelegen sein kann, eine willkommene Legitimation ihrer Position darstellte, während Pelagius – und mit ihm andere „Häretiker“ – zum Vorreiter der Unterprivilegierten avanciert und für eine Position in Anspruch genommen werden kann, nach der die Ausrottung der Armut ausschließlich durch die Beseitigung des Reichtums zu bewerkstelligen sei.<sup>5</sup> Umgekehrt etablierte es sich, dass die Gegner des Sozialismus, von Sören Kierkegaard (1813–1855) bis hin zu Erich Voegelin (1901–1985), ihn als pelagianische Irrlehre verdammt,<sup>6</sup> was für einige Positionen im breiten Spektrum des Marxismus durchaus gerechtfertigt erscheint, wengleich die für die europäische Aufklärung charakteristische optimistische Anthropologie als prägender intellektueller Hintergrund in Rechnung zu stellen sein wird. Diesen Positionen zufolge wohnt dem Proletariat wie den Bauern etwas Gutes inne, welches durch die Herrschaftsübernahme der Kommunisten von der Ausbeutung durch die herrschende Klasse freigesetzt werden und so dazu führen würde, dass Arbeiter und Bauern von sich aus bei der Schaffung einer auf allgemeinen gegenseitigen Vorteil ausgerichteten besseren Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung mitwirken würden. Pelagianisch geprägte Perspektiven zeichnen sich mit anderen Worten durch eine Wertschätzung des Möglichen aus, insbesondere dann, wenn es um das den Ausgebeuteten Mögliche geht. Dies zeigt sich im marxischen Sprachgebrauch vom Abwerfen der Ketten und Pflücken lebendiger Blumen,<sup>7</sup> in der bei vielen marxistischen Theoretikern zu findenden Redewendung „jeder nach seinem Vermögen, zu jedermanns Bedürfnis“,<sup>8</sup> in Anatoly Lunacharskys (1875–1933) Konstruktion einer idealen, durch religiöse Götter repräsentierten, menschlichen Natur, zu welcher man über Revolution und Bildung gelange,<sup>9</sup> in Wladimir Iljitsch Lenins (1870–1924) Überzeugung, dass geduldiges und logisches Argumentieren auf der Grundlage von

---

5 G.E.M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquests*, Ithaca, 1981, 436–47; E.M. Wood, *Citizens to Lords: A Social History of Western Political Thought from Antiquity to the Middle Ages*, London, 2008, 160.

6 J. Garff, *Søren Kierkegaard: A Biography*, übers. B. Kirmmse, Princeton, 2007, 486–90, 502–5; E. Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin*, 34 Bde., Columbia, 1989–2009, Bd. 4, 125; Bd. 6, 135, 145.

7 K. Marx, „Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Law: Introduction“, in: Marx and Engels Collected Works, Bd. 3, Moskau, 1975 [1844], 175–87 (176); K. Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, in: Marx Engels Werke, Bd. 1, Berlin, 1974 [1844], 378–91 (379).

8 Der seit Marx von jedem prominenten Kommunisten zitierte Satz findet sich in dieser Form zuerst bei Louis Blanc im Nachklang der Pariser „commune“ von 1848: „de chacun selon ses facultés, à chacun selon ses besoins“, kann aber in Varianten durch zahlreiche sozialistische Zirkel hindurch nachverfolgt werden (vgl. L. Blanc, *Plus de Girondins*, Paris, 1851, 92; N. Bowie, *Towards a New Theory of Distributive Justice*, Amherst, 1971, 82). Tatsächlich handelt es sich um eine Glosse der biblischen Formulierung von Apg 4,35 („[man] legte es den Aposteln zu Füßen; und man gab einem jeden, was er nötig hatte“).

9 A.V. Lunacharsky, *On Education: Selected Articles and Speeches*, Moskau, 1981, 57, 165, 245, 247.

„Fakten, Fakten, Fakten“ jeden Zuhörer schlussendlich gewinnen würde,<sup>10</sup> in Josef Wissarionowitsch Stalins (1878–1953) früher Beobachtung, dass es „offensichtlich“ sei, „dass freie und kameradschaftliche Arbeit zu einer gleichfalls kameradschaftlichen und vollständigen Befriedigung aller Bedürfnisse in der kommenden sozialistischen Gesellschaft“ führen müsse,<sup>11</sup> oder auch in den Phänomenen des Stakhanovismus oder der Neuen Sowjetischen Frau bzw. des Neuen Sowjetischen Manns der 1930er Jahre.<sup>12</sup>

## Engels, Luther und Müntzer

Die Konsequenzen für die an diese anthropologisch-philosophische Opposition anschließende marxistische Wahrnehmung Luthers sind offensichtlich: geprägt durch seinen Ordenspatron Augustin betonte er die Macht des Bösen und der Sünde, die Unmöglichkeit guter Werke für den Menschen<sup>13</sup> und die absolute Abhängigkeit von Gottes Gnade durch den Glauben. In der soeben skizzierten Perspektive positioniert ihn all dies eindeutig auf der Seite der reichen herrschenden Klasse. Besonders deutlich wird dies in der im Folgenden zu untersuchenden Schrift *Der deutsche Bauernkrieg* von Friedrich Engels (1820–1895),<sup>14</sup> der ersten historisch-materialistischen Reformationsdarstellung mit ihrem schulbildenden Fokus auf die radikalen Potentiale der Reformation, wie sie sich im Bauernkrieg und bei Thomas Müntzer (1489–1525), der seit Engels zum Theologen des Bauernkriegs avancierte, zeigten.<sup>15</sup>

Die Studie ist geprägt von der für Engels leitenden Klassenvorstellung: Die ersten Seiten identifizieren Fürsten, Adel, Geistlichkeit, Bürger, städtische Unterschichten und Bauern als eigene Klassen, die folgende Untersuchung stellt die jeweiligen Auswirkungen des Bauernkrieges auf diese Klassen heraus. Luther verkörpert für Engels die Vorstellungen der im Aufsteigen begriffenen herrschenden Klasse der reformwil-

10 V.I. Lenin, „Statistics and Sociology“, in: *Collected Works*, Bd. 23, Moskau, 1964 [1917], 271–77 (272).

11 I.V. Stalin, „Anarchism or Socialism?“, in: *Works*, Bd. 1, Moskau, 1954 [1906–7], 297–373 (338).

12 L. Siegelbaum, *Stakhanovism and the Politics of Productivity in the USSR, 1935–1941*, Cambridge, 1988.

13 M. Luther und D. Erasmus, *Luther and Erasmus: On the Bondage of the Will and On the Freedom of the Will*, hg.v. E.G. Rupp und S.S. Watson, Bd. 17, Library of Christian Classics, London, 1969.

14 F. Engels, „The Peasant War in Germany“, in: *Marx and Engels Collected Works*, Bd. 10, Moskau, 1978 [1850], 397–482; F. Engels, „Der deutsche Bauernkrieg“, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 7, Berlin, 1973 [1850], 327–413.

15 Unter dem Einfluss von Engels entwickelten Karl Kautsky und Ernst Bloch ihr Interesse an Müntzer, vgl. Karl Kautsky, *Vorläufer des neueren Sozialismus II: Der Kommunismus in der deutschen Reformation*, Berlin, 1976 [1895–97], 7–103; E. Bloch, *Ernst Bloch Werkausgabe*, Bd. 2, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Frankfurt am Main, 1969. Siehe außerdem R. Boer, *Criticism of Heaven: On Marxism and Theology*, Historical Materialism Books Series, Leiden, 2007, 1–56; R. Boer, „Karl Kautsky’s Forerunners of Modern Socialism“, in: *Chiasma: A Site for Thought* 1.1, 2014, 129–37 (<http://chiasma-site-for-thought.com>, Zugriff am 12.04.2017).

ligen Bürger und Fürsten, während Müntzer zum Sprachrohr der radikalen Bauern und des frühen Proletariats wird. Konsequenterweise erscheint Luther als Verräter der bäuerlichen Revolution, der allgemein dazu ermächtigt, Bauern, Bergleute und andere Teilnehmer der revolutionären Bewegung zu erschlagen.

Dieser offensichtlichen Identifikation Luthers mit der Frühbourgeoisie ungeachtet, lässt Engels durch seine Untersuchung hindurch eine Lutherrezeption erkennen, die komplexer und ambivalenter ist, als es der erste Blick nahelegen mag. Engels zeichnet die Entwicklung von Luthers Reden und Handeln im Laufe seines Lebens nach: Der Augustinereremit aus bäuerlichem Hintergrund zeichnet sich zunächst durch eine scharfe Verurteilung der Kirche und des sie kennzeichnenden bequemen Arrangements mit der herrschenden Klasse aus, seine frühen Äußerungen verraten einen revolutionären Eifer, der, so Engels, ausgebeutete Bauern, Angehörige städtischer Unterschichten, Bürger, niedere Adelige und sogar Fürsten vereinen konnte – was eine Abkühlung dieses Eifers zur Folge hatte: Luther setzte sich jetzt für friedliche Reformen ein und verwarf radikale Ansätze. Damit rückt nach Engels der wahre Luther in den Blick: ein entschlossener Verteidiger der entstehenden bürgerlichen Kirche, dessen frühe Äußerungen mit ihrem revolutionären Potential so zu verstehen sind, dass er zu diesem Zeitpunkt seinen eigentlichen Standpunkt noch nicht gefunden hatte.

Die Unterscheidung zwischen dem radikalen und dem moderat-liberalen Luther, wie sie Engels durch die Entwicklung eines Narrativs der zeitlichen Abfolge weg vom jugendlichen Radikalismus hin zur erwachsenen Mäßigung plausibel machen möchte, vermag jedoch nicht, über die grundsätzlich ambivalente Stellung Engels zu Luther hinwegzutäuschen, wie etwa seine Bemerkungen zu Luthers Bibelübersetzung zeigen:

*Luther hatte der plebejischen Bewegung ein mächtiges Werkzeug in die Hand gegeben durch die Übersetzung der Bibel.<sup>16</sup>*

Gerade indem Engels sich bemüht, zu verdeutlichen, dass Luther die Bauern verraten habe, stellt er die politische Ambivalenz oder Vielstimmigkeit der Bibel heraus: dass sie eine revolutionäre Bewegung nach der anderen ebenso inspirieren konnte wie sie zum jeweils gleichen Zeitpunkt von der jeweils herrschenden Klasse zur Selbstlegitimation eingesetzt werden konnte, ist nach Engels kein Zufall.<sup>17</sup> Sowohl Luther als auch Müntzer konnten sich vor diesem Hintergrund zu Recht auf die Bibel berufen, ohne den von ihnen herangezogenen Texten Gewalt antun zu müssen.

<sup>16</sup> Engels, „Der deutsche Bauernkrieg“, 350.

<sup>17</sup> Neben den bereits erwähnten Schriften von Kautsky und Bloch (Anm. 15) vgl. weiter K. Kautsky, *Communism in Central Europe in the Time of the Reformation*, übers. J. L. Mulliken und E. G. Mulliken, London, 1897; K. Kautsky, *Vorläufer des neueren Sozialismus I: Kommunistische Bewegungen im Mittelalter*, Berlin, 1976 [1895–97]; K. Kautsky, *Vorläufer des neueren Sozialismus II*; K. Kautsky und S. Lafargue, *Vorläufer des neueren Sozialismus III: Die beiden ersten grossen Utopisten*, Stuttgart, 1977 [1922].

Zu fragen ist über diese Beobachtungen und somit über Engels hinaus, ob Luther nicht radikaler war, als Engels ihm das zugestehen wollte. Wenn er etwa formuliert, dass Luther den Benachteiligten mit seiner Bibelübersetzung ein mächtiges Werkzeug in die Hand gegeben habe, kommt damit in der Tat – auch wenn Engels das möglicherweise nicht in dieser Weise zum Ausdruck bringen wollte – zur Geltung, dass ein wichtiger Grund des Bauernaufstandes eben Luther war. Dass Engels durchgehend den Versuch unternimmt, Luther mit Bürgertum und Fürsten in Verbindung zu setzen und ihm gegenüber Müntzer als radikalen Theologen und politischen Agitator schlechthin zu profilieren, geht an der Tatsache vorbei, dass Müntzers lebhaftes politisches Vorstellungsvermögen sich zuallererst Luther, seiner Bibelarbeit und der sich mit ihm verbindenden neuen Art von Theologie verdankt, sodass es nicht zu viel des Guten sein dürfte, wenn man Luthers Lehre und Handeln als den zündenden Funken für Müntzers Denken und Tun beschreibt. Über Engels hinausgehend erscheint es somit plausibel, zu formulieren, dass Müntzer einen Aspekt der politisch ambivalenten Theologie Luthers konsequent durchführte, den Luther selbst, nachdem er ihn wahrgenommen hatte, zu unterdrücken suchte. Möglicherweise hat Engels also indirekt anerkannt, dass Luther die fundamentale theologische und politische Ambivalenz theologischen Denkens wiederentdeckt hatte:<sup>18</sup> Die Theologie oder gar die Bibel lassen sich weder von Unterdrückern und Herrschenden noch von den Unterdrückten monopolisieren. Vielmehr eröffnen sich stets beide Wege, weswegen die Unterscheidung zwischen Reaktion und Revolution in den jeweils zur Debatte stehenden biblischen Texten oder theologischen Theoremen eine alles andere als einfache Aufgabe darstellt. Nachdem Luther mit beiden Möglichkeiten gespielt hatte, entsetzen ihn die von ihm selbst in den Blick gerückten radikalen Potentiale der Bibel.

Diese Lesart setzt eine Engelslektüre voraus, die von einer Aufmerksamkeit für seine ambivalente Lutherrezeption geprägt ist: Engels verurteilt Luther einerseits dafür, den Zorn Gottes (durch die Hand der Fürsten) auf Müntzer und die Bauern herabgerufen zu haben, er gesteht andererseits indirekt zu, dass es Luther war, der auf das radikale oder gar revolutionäre Potential von Bibel und Theologie hingewiesen hatte, und der so Müntzer inspirieren konnte.

## Marx und Luther

Im Anschluss an die bisher im Rahmen dieser Untersuchung vorgelegte Darstellung grundsätzlicher Gegensätze zwischen Luthers Denken und dem Marxismus sowie der ersten Anzeichen einer Annäherung bei Engels gilt es im Folgenden, die Lutherrezeption bei Marx zu beleuchten. Sie ist, wie die Aufnahme von Luthers 1540 er-

---

<sup>18</sup> Aufmerksamkeit hierfür zeigt sich besonders in F. Engels, „Zur Geschichte des Urchristentums“, in: Marx Engels Werke, Bd. 22, Berlin, 1972 [1894–95], 447–73. Siehe weiterhin R. Boer, *Criticism of Earth: On Marx, Engels and Theology*, Historical Materialism Book Series, Leiden, 2012, 273–306.

schienener Schrift *An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen*<sup>19</sup> besonders deutlich zeigt, positiver, als es möglicherweise zu erwarten wäre. Marx zitiert diese Lutherschrift, insbesondere ihre Ausführungen über Zins und das mittelalterliche Wucherverbot,<sup>20</sup> so zustimmend, dass er sogar formulieren kann, Luther habe den Charakter des Kapitals „überhaupt treffend gefaßt“.<sup>21</sup> Im Folgenden soll allerdings vornehmlich die Lutherrezeption des jungen Marx, wie sie in den 1840er Jahren erfolgte, in den Blick rücken, die eine komplexe und dialektische Würdigung Luthers zeigt. Dies lässt sich besonders deutlich an nachfolgenden Formulierungen veranschaulichen:

Deutschlands *revolutionäre* Vergangenheit ist nämlich theoretisch, es ist die *Reformation*. Wie damals der *Mönch*, so ist es jetzt der *Philosoph*, in dessen Hirn die Revolution beginnt ... Aber, wenn der Protestantismus nicht die wahre Lösung, so war er die wahre Stellung der Aufgabe.<sup>22</sup>

Der „Mönch“ ist ohne Zweifel Luther. Davon abgesehen finden sich hier drei Hauptaussagen, welche die hier folgende Untersuchung strukturieren sollen: 1) In einem theoretischen Sinne war die Reformation revolutionär. 2) Die Reformation markiert den Beginn einer deutschen Revolution, dem ein zweiter Schritt unter Federführung eines Philosophen zu folgen hat. 3) Die Reformation mag zwar die richtigen Fragen gestellt haben, hat sie aber nur unvollständig beantwortet und bedarf darum der Ergänzung und Vollendung durch eine zweite Stufe der Revolution. Diese drei Gesichtspunkte lassen sich ihrerseits auf zwei Thesen zuspitzen: Die deutsche Revolution besteht erstens aus zwei Phasen, wobei der Reformation als erster Phase eine zentrale Rolle zukommt, und die Reformation war zweitens zwar revolutionär, um was

**19** M. Luther, „An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen“, Wittenberg, 1540, WA 51,325–424.

**20** K. Marx, „A Contribution to the Critique of Political Economy“, in: *Marx and Engels Collected Works*, Bd. 29, Moskau, 1987 [1859], 257–417 (364, 448–49); K. Marx, „Economic Manuscript of 1861–63 (Continuation): A Contribution to the Critique of Political Economy“, in: *Marx and Engels Collected Works*, Bd. 32, Moskau, 1989 [1861–63], 531–41; K. Marx, *Theorie über den Mehrwert (Vierter Band des „Kapitals“)*, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 26, Teil 3, Berlin, 1974 [1861–63], 516–24; K. Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, Bd. 1, in: *Marx and Engels Collected Works*, Bd. 35, Moskau, 1996 [1867]), 146, 203, 314, 388–89, 741; K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Bd. 1, Buch 1: *Der Produktionsprozeß des Kapitals*, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 23, Berlin, 1972 [1867], 149, 207, 328, 619, 781; K. Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, Bd. 3, in: *Marx and Engels Collected Works*, Bd. 37, Moskau, 1998 [1894], 329, 345, 391–92, 594, 606–6, 889; K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Bd. 3, Buch 3. *Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion*, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 25, Berlin, 1973 [1894], 343–44, 359, 407, 613, 624–25, 911.

**21** K. Marx, *Theorie über den Mehrwert*, 525–526.

**22** K. Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, 385. Dieser Text entstammt den bekanntesten Beobachtungen des jungen Marx (er schrieb ihn, als er gerade erst knapp über 20 war), in denen sich die geradezu lyrischen Sätze, dass es sich bei der Religion um eine illusorische Sonne, spirituelles Aroma, das Herz einer herzlosen Welt, die Seele einer seelenlosen Bedingtheit handle, ebenso finden wie die ambivalente Metapher von der Religion als dem Opium für das Volk (Opium diente gleichermaßen als Rausch- und Heilmittel!).

für eine Art von Revolution es sich dabei handelte, ist jedoch nicht abschließend geklärt.

## Zwei Stufen der Revolution

An anderen als den bisher angeführten Stellen seiner Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie spricht Marx sowohl vom Himmel als auch von Religionskritik, wobei offen bleibt, ob er unter letzteren Begriff die zeitgenössischen Thesen der Jungehegelianer um Ludwig Andreas Feuerbach (1804 – 1872) fasst: Mit Feuerbach kommt der im oben angeführten längeren Zitat genannte „Philosoph“ in den Blick. Religionskritik aber ist unstrittig älter als dieser Denker, sodass im Folgenden die These zu begründen ist, dass Marx den Beginn der Religionskritik mit niemand anderem als mit Luther ansetzt. Religionskritik ist die erste Stufe der Revolution; in diesem Licht gilt es, nachfolgende Sätze zu verstehen:

Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.<sup>23</sup>

Der evidente Beweis für den Radikalismus der deutschen Theorie, also für ihre praktische Energie, ist ihr Ausgang von der entschiedenen *positiven* Aufhebung der Religion. Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.<sup>24</sup>

Die Beziehung zwischen den beiden Stufen der Revolution spiegelt sich in den beiden Begriffen, die Marx im Zuge seiner Darstellung der Religionskritik verwendet, *enden* bzw. *beenden* (*beendigen*) im Sinne von Zu-Ende-Bringen oder auch vollenden auf der einen, und *Aufhebung*, im hegelianischen Sinne eines eine Sache auf eine neue Stufe hebenden und sie in diesem Zuge zugleich radikal transformierenden Vorgangs, auf der anderen Seite. Das erste Lexem beschreibt eine klare Vollendung und somit ein absolutes Ende, über das hinaus weder etwas gesagt noch getan noch gedacht werden kann; letzterer Begriff weist auf Übertragung und Transformation und umschreibt somit die Fortdauer des Transformierten in einer mit vorherigen Gewohnheiten inkommensurablen Weise, oder, mit Marx gesprochen: *Aufhebung* charakterisiert einen Prozess, „worin die Verneinung und die Aufbewahrung, die Bejahung verknüpft sind.“

Dieser terminologische Unterschied weist auf die innere Struktur beider Zitate, auch wenn der Aufhebungsbegriff selbst erst im zweiten Zitat erscheint: Im ersten

<sup>23</sup> K. Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, 378. Hervorhebungen im Original.

<sup>24</sup> K. Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, 385. Hervorhebungen im Original.

Zitat weist der Begriff der *Voraussetzung* inhaltlich auf einen Aspekt der *Aufhebung*, weswegen es angemessen ist, hieraus abzuleiten, dass die Religionskritik für Marx zugleich *beendet* ist und als *Voraussetzung* aller Kritik dient – freilich nicht in ihrem der Beendigung vorangehenden Stadium. Ähnlich im zweiten Zitat: die Radikalität des Denkens in Deutschland folgt aus ihrem „Ausgang von der entschiedenen *positiven Aufhebung* der Religion“ – während die Religionskritik mit der Lehre, dass der Mensch das höchste Wesen sei, „endet“.

Was aber folgt für das Verständnis des Verhältnisses der Reformation zur nächsten Stufe der Revolution, wenn man der hier vertretenen Hypothese folgt, wonach für Marx die Religionskritik die Reformation und ihr Erbe (die erste Stufe der Revolution) ist? Die These ist vertreten worden, dass Marx zwischen dem entschiedenen Versuch auf der einen Seite, zumindest die Religionskritik ein für alle Mal zu beenden, oder gar, wie viele andere seit der Aufklärung, das Ende der Religion selbst zu verkünden und, der Notwendigkeit auf der anderen Seite, ein positives Verhältnis zu ihrer transformierten Präsenz zu gewinnen, hin- und hergerissen gewesen sein könnte.<sup>25</sup> Plausibler erscheint jedoch, wie es der Text selbst nahelegt, eine Verwandtschaft der relevanten Begriffe anzunehmen, da ohne die *Beendigung* des Vorherigen dessen *Aufhebung* nicht möglich ist: da das Vorherige nicht in seinem vorfindlichen Zustand verharren kann, bedarf es der Vollendung, um *aufgehoben* werden zu können, und so eine neue Gestalt zu gewinnen, in der es eine indirekt-dialektische Beziehung zu seinem vor-aufgehobenen Sein unterhält. Die erste Stufe der Revolution, welche von Luther herrührt, ist daher zu *beenden*, um sie zu einer zweiten, substantielleren Stufe der Revolution hin *aufzuheben* – die ihrerseits ohne ihre Vorstufe weder möglich noch verstehbar wäre. Die spätere Revolution ist so die Transformation der früheren.

## Eine revolutionäre Reformation?

Die der bisherigen Darstellung des Verhältnisses zwischen den beiden von Marx definierten Stufen der Revolution zugrundeliegende Annahme, dass die Reformation selbst revolutionären Charakter habe, bedarf jedoch ihrerseits der Plausibilisierung. Marx versucht, diesen revolutionären Charakter an der Verlagerung der Religiosität vom Äußerlichen zum Innerlichen festzumachen:

Der evidente Beweis für den Radikalismus der deutschen Theorie, also für ihre praktische Energie, ist ihr Ausgang von der entschiedenen *positiven* Aufhebung der Religion. Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.<sup>26</sup>

25 A.T. van Leeuwen, *Critique of Heaven*, Cambridge, 2002, 184.

26 K. Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, 386.

Diese Sätze betonen durch ihre merkliche dialektische Ausgewogenheit die durch Luther herbeigeführte tiefgreifende Veränderung: Indem sämtliche äußerlichen Ausdrucksfelder der Religion wie Frömmigkeit, Autorität, Priestertum und Leiblichkeit internalisiert wurden, entwickelte sich Religion zu einer Sache der Überzeugung, des Glaubens, des Herzens und des inneren (und zwar laikalen) Menschen. Diese Unterscheidungen lassen sich als Verschiebung vom Öffentlichen hin zum Privaten fassen, insofern das Private selbst keinesfalls etwas Gegebenes war, sondern im Verlauf dieser Verschiebung erst entstand. Auch wenn Luther sich einer vorfindlichen Unterscheidungskategorie bediente, fasste er das Innerliche und Private in vieler Hinsicht neu – und dies vor allem ist die erste Stufe radikal-revolutionärer Kritik. Die dialektische These lautet jedoch nicht, dass es sich hierbei um eine allumfassende Internalisierung gleich einem universalen Rückzug in ein inneres Kloster gehandelt habe, sondern vielmehr, dass bei dieser Internalisierung ein eminent öffentlicher Vorgang faktisch demokratischer Art vorlag: Die private Innerlichkeit religiösen Ausdrucks wurde als gemeinsame Erfahrung allgemein zugänglich, der Mönch wurde zum Mann von Welt.

Es ist nicht ungewöhnlich, hierin eine Vorwegnahme der These Max Webers (1864–1920) von der Universalisierung der monastischen Disziplin zu sehen.<sup>27</sup> Marx selbst verweist andernorts auf eine Verbindung zwischen Luther und Adam Smith (1723–1790): in Aufnahme von Engels Rede von Smith als dem „neuen Luther“<sup>28</sup> nimmt er an, dass Luthers Internalisierung von Glaube, Priestertum und Religiosität in Smiths These, dass Privateigentum eher innere Realität denn äußere Bedingung sei,<sup>29</sup> ein Analogon habe. Im *Kapital* begegnet uns dies als nicht weiter entwickelte Nebenthese: während der römische Katholizismus als veräußerlichte Ausdrucksform sich für die Geldwirtschaft eigne, lege sich der Protestantismus für die gleichsam verinnerlichten Realitäten von Kredit und Warenfonds nahe.<sup>30</sup> Die bereits vorgestellte marxsche Lutherdeutung ist in ihrem Charakter freilich von einer stärkeren Dialektik geprägt als diese Unterscheidung zwischen den Konfessionen: Für Marx geht es nicht um Homologien zwischen römischem Katholizismus und Protestantismus, sondern darum, dass Luther das Christentum durch Verinnerlichung universalisiert habe, und auf diesem Wege eine neue Kategorie religiöser wie menschlicher Existenz überhaupt erst geschaffen habe. Hierin besteht die erste Stufe der Revolution.

Zugleich markiert diese Lutherdeutung die Grenzen seiner Revolution: Die Revolution Luthers, so Marx, etablierte neue Formen von Knechtschaft. Der mit Luther

27 M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, übers. T. Parsons, London, 1992 [1904–5]; D. Sayer, *Capitalism and Modernity: An Excursion on Marx and Weber*, London, 1991.

28 F. Engels, „Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie“, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 1, Berlin, 1974 [1844], 499–524 (503).

29 Vgl. K. Marx, „Economic and Philosophic Manuscripts of 1844“, 290–91; K. Marx, „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844“, 530–31.

30 K. Marx, *Capital*, Bd. 1, 90; K. Marx, *Das Kapital* Band 1, 93; K. Marx, *Capital*, Bd. 3, 587; K. Marx, *Das Kapital* Band 3, 606.

verbundenen Befreiung der Menschen von veräußerlichten religiösen Ausdrucksformen ging eine neue Form der Unterdrückung durch Herz und Überzeugung einher.<sup>31</sup>

## Die neue Revolution

Ist Luthers Revolution eine notwendige erste Stufe, ohne die die zweite Stufe nicht möglich gewesen wäre, so ist damit jedoch zugleich gesagt, dass sie eine ungenügende Revolution war, die letztlich nur zu neuen Weisen der Unterdrückung führte. Mit Marx ist daher in Blick auf die Ziele der zweiten Stufe der Revolution zu formulieren, dass sie sowohl die innerliche als auch die äußerliche Dimension von Unterdrückung anzugreifen hat: Wenn durch die universalisierte Verinnerlichung die Laien zu Priestern geworden sind, hat sich der Befreiungskampf auf den verinnerlichten Priester zu konzentrieren. Als Theologe habe Luther ferner die grundlegende materialistische Dimension von Existenz vernachlässigt, Folgen für Klassengesellschaft und Wirtschaftsordnung stellten sich für ihn daher, so Marx, als gegenüber seinen eigentlichen Zielen zweitrangig dar. Marx ist es nun darum getan, diese für Luther seiner Ansicht nach zweitrangige Dimension zur primären zu machen.

Auch wenn Marx landläufig als Wirtschaftsanalyst mit einem Fokus auf Produktionskräfte und deren Reziprozitäten gilt, und damit verbunden als Vertreter einer sozialistischen Revolution, formuliert er in Reaktion auf Luther die Forderung nach einer innerlichen Revolution. Die mit Luther möglich gewordene neue Form der Knechtschaft erschöpft sich nicht in wirtschaftlicher Ausbeutung, sondern umfasst dank Luthers Verinnerlichung religiöser Überzeugung und religiöser Praxis auch das Innere des Menschen. Dabei geht es Marx nicht um den kleinbürgerlichen Allgemeinplatz, dass die Veränderung der Welt mit der Veränderung der je persönlichen Einstellung beginne, sondern um eine von ihm wahrgenommene verinnerlichte Entfremdung: Luther internalisierte die früheren Gegensätze zwischen Laien und Klerikern sowie zwischen innerlicher Religiosität und äußerlicher Frömmigkeit, so dass sie letztlich zu Widersprüchen in einem jeden Menschen wurden, vergleichbar mit der Spannung zwischen Privatmann und Staatsbürger, die Marx andernorts Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770 – 1831) zum Vorwurf macht und zu überwinden sucht.<sup>32</sup> Um dieses Problem zu lösen, sind auf der einen Seite die äußeren Lebensbedingungen neu in den Blick zu nehmen und radikal zu verändern, um die inneren Widersprüche auszulösen, auf der anderen Seite ist jedoch diese radikale Transformation von einem

<sup>31</sup> Dies antizipiert einen Gesichtspunkt, der später entwickelt wird durch M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Clinic*, übers. A. Sheridan, New York, 1979.

<sup>32</sup> K. Marx, „Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Law“, in: *Marx and Engels Collected Works*, Bd. 3, Moskau, 1975 [1843], 3 – 129; K. Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts“, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 1, Berlin, 1974 [1843], S. 203 – 333; K. Marx, „On the Jewish Question“, in: *Marx and Engels Collected Works*, Bd. 3, Moskau, 1975 [1844], 146 – 74; K. Marx, „Zur Judenfrage“, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 1, Berlin, 1974 [1844], 347 – 77.

subjektiven Eingriff in die grundlegenden Bedingungen der Existenz abhängig. Der Mensch ist nicht nur Gegenstand der Prägung durch seine Umstände, sondern kann durch eine Umprägung seiner Umstände die eigene Existenz transformieren.

Mit Blick auf Luther im Speziellen erklärt Marx, dass ihm und der Reformation im Allgemeinen eine Verwurzelung in der Masse gefehlt habe. In Luthers Händen wurde die Revolution in dem Maße auf Glaube und Wissen beschränkt, dass sie nicht allgemein adaptierbar war. Für Marx steht diese allgemeine Basis in der Masse mit dem Proletariat zur Verfügung, weswegen er dafür kämpft, dass Philosophie die Massen erfassen müsse: die Befreiung des Proletariats von den ihm angelegten radikalen Ketten muss nach Marx dessen Existenz als Klasse selbst auflösen.

Diese Angriffe gegen Luther sind nur zum Teil angebracht: Aus der Darstellung der Lutherrezeption bei Engels sei daran erinnert, dass auch Luther ein – unfreiwilliges – radikales Potential hatte, durch welches radikale Theologen und Aktivisten wie Müntzer oder zahlreiche Wiedertäufer – man denke nur an das Täuferreich zu Münster von 1534–1535! – überhaupt erst inspiriert wurden, die in der Tat ihre Verwurzelung in den Massen fanden. Und für Italien beklagt Antonio Gramsci (1891–1937), dass es eine von ihm gesuchte Frührevolution, die wie die Reformation die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit erfasst und verändert hätte, nicht gegeben habe: „Italien hatte keine geistige und sittliche Reform, welche die Volksmassen erreicht hätte“.<sup>33</sup> Die kommunistische Revolution müsse – wie die Reformation – alle Ebenen der Gesellschaft erschüttern.

Damit steht es in Frage, ob Marx, wie von ihm selbst angenommen, tatsächlich als Erster im Proletariat eine revolutionäre Massenbasis entdeckt habe, oder ob er die Frage nach der Massentauglichkeit nicht vielmehr wieder-entdeckt habe, was der Fall gewesen wäre, wenn sich die Reformation – wenngleich auf einer anderen Ebene – als massentauglich erwiesen hätte. Es ist nicht unplausibel, im „Philosophen“, wie ihn Marx beschreibt, mehr vom „Mönch“ oder von einem zweiten Luther wahrzunehmen, als Marx das vielleicht selbst zugeben wollte. Die Rezeption Luthers und seiner Revolution durch Marx ist daher in ihrem Charakter am besten als eine *Aufhebung* zu beschreiben: Der theologische Charakter der ersten Stufe wurde *beendet* und *aufgehoben*. Der letzte Satz des im Laufe dieser Untersuchung exegierten Marx-Textes beinhaltet zahlreiche Implikationen: „Wenn alle innern Bedingungen erfüllt sind, wird der *deutsche Auferstehungstag* verkündet werden durch das *Schmetterten des gallischen Hahns*“.<sup>34</sup> Die deutsche Revolution ist nichts anderes als eine Auferstehung, der gallische Hahn – eine Anspielung auf Mk 14,29–31, Mt 26,33–35 und Lk 22,33–34 – deutet auf die mit der Französischen Revolution begonnene, dann jedoch ins Stocken geratene proletarische Revolution. Bei Auferstehung wie Hahnenschrei handelt es sich um biblische Anspielungen, wie auch Luther in einer deutschen Revolution sei-

<sup>33</sup> A. Gramsci, *Prison Notebooks*, übers. J. A. Buttigieg, Bd. 2, New York, 1996, 243–44. Vgl. weiter R. Boer, *Criticism of Heaven*, 258–73.

<sup>34</sup> K. Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, 391.

nen Platz finden würde, wemgleich in einer von ihm unmöglich antizipierbaren Weise.

## Fazit

Manchmal jedoch, wenn ich zu pfeifen beginne, behandelt mich Dicky, wie Luther den Teufel behandelte – er kehrt mir seinen... zu.<sup>35</sup>

Die vorliegende Untersuchung hat die offensichtlichen Gegensätze zwischen dem Marxismus und Luther auf dem Feld der Anthropologie, auf welchem ersterer zu einer pelagianischen Position tendierte, während letzterer sich Augustin anschloss, hin zu einem komplexeren Wechselverhältnis geöffnet. Auch wenn etwa Engels gegenüber Luther, den er als den Ideologen der Frühbourgeoisie im Sinne von städtischen Eliten und Fürsten identifiziert hatte, große Skepsis hegte, erkannte er auf gewisse Weise das radikale Potential in Luthers Botschaft an, welches von Müntzer und anderen Radikalen entfaltet wurde. Marx und seine dialektische Auseinandersetzung mit Luther als dem Führer der ersten deutschen Revolution stellte sich als besonders beachtlich heraus – womit der Marxismus keinesfalls als säkularisiertes Christentum oder säkularisierte Eschatologie beschrieben werden soll.<sup>36</sup> Hinzuweisen ist aber darauf, dass die Beziehungen zwischen dem Marxismus und der Theologie eminent dialektischer Natur sind – wie es hier anhand der Beschäftigung marxistischer Theoretiker mit Luther dargestellt wurde.

---

<sup>35</sup> K. Marx, „Marx an seine Tochter Eleanor, 26. April 1869“, in: *Marx Engels Werke*, Bd. 32, Berlin, 1973 [1869], 601–2 (601).

<sup>36</sup> N.A. Berdiaev, *Wahrheit und Lüge des Kommunismus*, übers. I. Schor, Luzern, 1934. Für eine ausführliche Untersuchung hierzu siehe R. Boer, „Marxism and Eschatology Reconsidered“, in: *Mediations* 25.1, 2011, 39–60 (<http://www.mediationsjournal.org/articles/marxism-and-eschatology-reconsidered>, Zugriff am 12.04.2017).

