



⇒ **Hermann-Josef Große Kracht**

Ein alter Theologe und Atheist beim Aufräumen.
Thomas von Freyberg hat ein wunderbares Buch
vorgelegt

Was kommt dabei heraus, wenn ein in der Tradition der Kritischen Theorie stehender Sozialwissenschaftler am Ende seines Berufslebens den Schreibtisch und das Arbeitszimmer aufräumt? Und wenn er diese Gelegenheit dazu nutzt, auch gleich in seiner eigenen Lebensgeschichte, in der Entwicklung seiner religionskritisch-atheistischen Identität ein wenig aufzuräumen, zumindest neugierig darin herumzustöbern? Und wenn er daran auch andere in Form eines Buches mit mehr als 550 Druckseiten teilhaben lässt?

Thomas von Freyberg, Jahrgang 1940, arbeitete von 1968 bis 2006 am Frankfurter Institut für Sozialforschung und schreibt dazu, er habe hier »nach und nach ein Gefühl für die Produktivität soziologischen Denkens und Fragens entwickeln können« (509). Als Rentner legte er im Jahr 2016 seine große, allemal streitbare Studie *Sperrgut* zur jüngeren Geschichte des Instituts vor, in der er bereits gründliche Aufräumarbeiten, auch zu den eigenen Kämpfen, Erfolgen und Niederlagen an diesem Institut vorgenommen hatte (von Freyberg 2016). Im Jahr 2020 folgte dann seine hier vorzustellende politisch-religiöse Lebensbilanzierung unter dem nicht zufällig recht provokativ geratenen Titel, der nach dem Verbleib des ›Reiches Gottes‹ fragt – und damit ein Thema anschlägt, das bei vielen kritischen Theoretikerinnen und Theoretikern eher irritiertes Kopfschütteln als spontane Zustimmung auslösen dürfte.

Unter dem Motto »Ein alter Theologe und Atheist beim Aufräumen« (19 u. ö.) präsentiert Freyberg seinen Text als eine »Mischform von ›Autobiographie‹ und ›theologischer Streitschrift‹« (17); und gerade dies macht das Buch so ansprechend, so anschaulich, so persönlich und so wertvoll. Der Autor lässt keinen Zweifel aufkommen, dass er sich als

skeptischer Pessimist und Materialist versteht und auch nur eine solche Position für intellektuell vertretbar hält. Schon in seiner Schulzeit habe sich bei ihm, wie er notiert, »ein emotionales Vor-

Thomas von Freyberg (2020): Dein Reich komme! Doch was bleibt, nachdem es ausblieb? Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel. 565 S., ISBN 978-3-95558-293-7, EUR 39.90.

DOI: 10.18156/eug-2-2022-rez-4

urteil gebildet, das sich bis heute gehalten hat. Grob und mir etwas peinlich lautet es so: *Wer heute noch an einen persönlichen Gott, an die Auferstehung, ein letztes Gericht und ein ewiges Leben glaubt, hat entweder einen moralischen oder einen intellektuellen Schaden oder beides.*« (142; Herv. i.O.). Er spricht hier selbst von einem »reichlich arroganten« Votum (142); aber in der Tat prägt es sein gesamtes Buch – und er hält es in der Sache keineswegs für irgendwie »emotionak und voreilig, sondern schlicht und einfach für das einzig legitime rationale Urteil in dieser Sache überhaupt. Wer ernsthaft etwas anderes denkt oder behauptet, habe »nicht alle Tassen im Schrank« (527). So verwundert es nicht, dass ihm die theologischen Hoffnungs- und Rettungsmotive vom »Reich Gottes«, von der Auferstehung der Toten und der himmlischen Seligkeit ziemlich auf die Nerven gehen. Ähnlich abfällig wie einst Feuerbach und Nietzsche betont er, dass die materialistische Perspektive es schlicht und einfach verbiete, »irgendwelche Hinterwelten und hinterweltliche Mächte anzunehmen« (466), da man als »wirklich« – wie er mit Verweis auf den frühen Max Horkheimer erklärt – nur anerkennen könne, »was sich in sinnlicher Erfahrung ausweist« (466; vgl. Horkheimer 1968, 62). Dennoch kann und will er – was nach dieser Frontalabsage dann doch überrascht – vom alten Gottesglauben, der ihn in seiner Kindheit und Jugend intensiv beschäftigt hatte und dessen Spuren er »beim Aufräumen« neu begegnete, nicht so recht lassen.

In einer frommen protestantischen Familie aufgewachsen, hatte Freyberg trotz seiner jugendlichen Bekehrung »zum überzeugten Atheisten« (13) von 1960–1966 in Tübingen, Hamburg und Göttingen Evangelische Theologie studiert, wohl auch als Reaktion auf den plötzlichen Unfalltod seines Vaters und seine »Erfahrungen mit dem *Vatergott*« (142; Herv. i.O.). Nach dem erfolgreich abgeschlossenen Studium arbeitete er ein Jahr lang als Vikar im Dienst der Landeskirche Baden-Württemberg, hielt Taufen, Trauungen und Beerdigungen ab, leitete Bibelkreise und feierte das Abendmahl, bevor er 1968 den Kirchendienst quittierte und aus der Kirche austrat. Damit war das Thema der Theologie für ihn, wie er schreibt, erledigt. Allerdings begann er als Rentner im Rahmen seiner »Aufräumarbeiten« damit, sich noch einmal mit seinen alten Büchern, Vorlesungsmitschriften, Notizen etc. zu beschäftigen, die »unberührt die vergangenen 50 Jahre in den unteren Fächern meiner Bücherregale überlebt hatten« (13). Dabei habe sich, obwohl er noch immer »der entschiedene Atheist von damals« sei, seine Perspektive auf die alten biblischen Texte »gründlich verschoben; zu meiner Verblüffung« (14). Dies gilt vor allem für das titelgebende theologische Grundmotiv »Dein Reich komme!«. Diesem zentralen Freiheits- und Befreiungsmotiv, seiner Entstehung und Bedeutung, aber auch

seiner zahlreichen Deformationen und Verkehrungen im Laufe der Theologiegeschichte geht Freyberg in diesem bewusst nicht wissenschaftlich, neutral und distanziert, sondern persönlich und kämpferisch gehaltenen Buch episodisch nach; und zwar vor allem in Anlehnung an die große Studie des im Februar 2022 verstorbenen ehemaligen Jesuiten und späteren evangelischen Studierendenpfarrers Ton Veerkamp zur Geschichte der biblischen Freiheitserzählung (Veerkamp 2013). Es geht über die alttestamentliche Geschichte des Volkes Israel, über die synoptischen Evangelien, die johanneischen Schriften, die Theologie des Apostels Paulus und die altkirchliche *ecclesia triumphans* bis zum Gottes- und Menschenbild Martin Luthers, wobei Freyberg nicht nur mit den Texten des Neuen Testaments, sondern vor allem mit Martin Luther hart ins Gericht geht.

Die theologischen Perspektiven, die die Schriften des Neuen Testaments entwickeln, um auf »die gescheiterten Hoffnungen und Sehnsüchte, die offenen Verheißungen und Versprechungen, die nicht erledigten, ausstehenden Utopien« (187) zu reagieren, die sich in der Reich-Gottes-Botschaft der alttestamentlichen Propheten artikulierten, sind für ihn eine Enttäuschung auf ganzer Linie. So erklärt er: »Für mich gibt es keine Auferstehung des Jesus Christus, keine realen Erscheinungen des Auferstandenen, keine Himmelfahrt und Erhöhung des Menschensohns zum Christus und Gottessohn; wohl aber Christen, die dies mit ganzem Herzen glaubten und den proklamierten Sieg Christi über Tod und Sünde und über alle Mächte der Welt als große Befreiung und Erlösung erlebten.« (187) Vor allem die theologische Verdrehung der qualvollen Leiden des Jesus von Nazareth am Kreuz zur von Gott gewollten Sühneleistung, zum gnadenspendenden Opfertod des Gottessohnes ist ihm ein Graus, »eine barbarische Konstruktion von Heilsgeschichte« (222), gegen die er im heiligen Zorn des frommen Atheisten rebelliert. Und dies gilt in besonderer Weise für die Theologie und Anthropologie Martin Luthers, dem Freyberg vorwirft, »die unendliche, majestätische Allmacht Gottes zu nutzen, um alles, was menschliche Vernunft, mitmenschliche Solidarität und humane Achtung vor der Würde des Mitmenschen heißen könnte, als Teufelsdreck abzutun« (313).

Mit Martin Luther endet Freybergs – ohnehin nicht auf Vollständigkeit oder Repräsentativität angelegter – Gang durch die Theologiegeschichte des ›Reiches Gottes‹. Die diversen Versuche neuzeitlicher und moderner Theologie, mit dem ebenso sperrigen wie verheißungsvollen Reich Gottes-Motiv irgendwie fertigzuwerden oder sich an ihm vorbeizumogeln, werden nicht in den Blick genommen. Seiner von Ton

Veerkamp inspirierten theologiegeschichtlichen Grundthese wird man aber in weiten Teilen zustimmen können: – »Wo die großen Verheißungen vom Reich Gottes auf Erden immer wieder scheiterten und die Geschichte der Menschheit nichts von einer Heilsgeschichte an sich hatte, musste die individuelle Erlösung, das persönliche Heil, die private Gottesbeziehung als tröstende Antwort gefunden werden.« (118)

Statt sich mit neuzeitlicher und moderner Theologie zu beschäftigen, nimmt Freyberg im zweiten Teil seines Buches die »helle, humane Seite der Aufklärung«, konkret: Baruch de Spinoza, Gotthold Ephraim Lessing und Immanuel Kant in den Blick, mit denen, wie er schreibt, »die wechselvolle Geschichte der prophetischen Utopie von einer gerechten Gesellschaft freier und gleicher Menschen [...] neue, kräftige Farben« erhalten habe (350). Er feiert Spinozas *Tractatus theologico-politicus* aus dem Jahr 1670, Lessings Ringparabel aus *Nathan der Weise* (1779) und Kants Programmschrift zur Aufklärung als Ausgang des Menschen aus ›selbstverschuldeter Unmündigkeit‹ (1784), wobei er dem Königsberger Philosophen besondere Aufmerksamkeit widmet und aus einer gewissen Irritation keinen Hehl macht. Er kann nämlich, wie er schreibt, nicht nachvollziehen, was Kant in seiner Religionschrift »bewogen oder dazu getrieben haben mag, an Gott, Auferstehung, ewigem Leben und ausgleichende Gerechtigkeit durch ein letztes Gericht am Ende der Zeiten festzuhalten« (448). Und er klagt, ganz in der Gottestradiation der alttestamentlichen Propheten, Kants höchstes Wesen sei »so blutlos, so leblos und so abstrakt – wer mag so etwas ›lieben‹, von so etwas ›geliebt‹ werden?! Dieser Gott hängt im Raum der Noumena; er handelt nicht in der Geschichte der Natur und nicht in der der Menschheit und auch nicht in der der Gläubigen«; und gegenüber dem Elend dieser Welt verhalte er sich indifferent: er »sitzt selber im intelligiblen Raum nur herum, um irgendwann am Ende der intelligiblen Zeit ›zu richten die Lebenden und Toten‹« (448).

Dass es um die ›Heiligkeit‹ der europäischen Aufklärung nicht zum Besten bestellt war und ist, betont freilich auch Freyberg, wenn er am Ende ausführlich auf den Verzweiflungs-Pessimismus der 1944 erschienenen *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno zu sprechen kommt. Deren Negativität schließt er sich mit Nachdruck an, denn es sei unbestreitbar, dass an die Stelle der Selbstbefreiung der Menschheit aus selbstverschuldeter Unmündigkeit »das Projekt eines technisch-wissenschaftlichen Fortschritts« getreten sei, »der zugleich in einer ganz neuen Weise der massenhaften Unterdrückung und Ausbeutung der Menschen diene« (450). So fragt er sich am Ende, »ob die große Utopie von einer gerechten, menschlichen Gesellschaft der

Freien und Gleichen, wenn schon nicht realisiert, so doch bewahrt werden kann« (480) – und kommt zu dem Ergebnis, hier »eher depressive Trauer als Hoffnung« (540) zu verspüren. Trotzdem ist ihm ein radikaler, gar resignativer Pessimismus nicht das letzte Wort, wenn er etwa an »das späte wunderbare Glück« denkt, »von drei Enkelkindern geliebt zu werden – einfach so« (523). Und so endet dieses faszinierende Buch mit dem trotzigen Satz: »Dass da kein Ausweg, keine Umkehr und keine Hoffnung mehr seien, verbietet mir aber die Liebe zu meinen Enkelkindern und – mit ihnen – zu allen ihren Altersgenossinnen und -genossen weltweit.« (540)

Schon als Schüler hatte sich Thomas von Freyberg, wie er schreibt, »gegen den Gott meines Vaters und gegen die Religion, in der ich aufgewachsen war«, entschieden (15). Besonders dramatisch gestaltet sich die Erinnerung an eine Frage, der er stets im elterlichen Wohnzimmer begegnet sei. Sie stand als Unterschrift unter einer Reproduktion des berühmten, von Matthias Grünewald geschaffenen Isenheimer Altarbildes der Kreuzigung Jesu, die dort an der Wand hing. Sie lautete: »Das tat ich für dich! Was tust du für mich?« (146) Die Kreuzigungsszene, dieses »Bild äußerster Qual«, habe er sich als Kind »oft und mit Grausen« angeschaut (146) – und sich von seinem Vater später erklären lassen, dass jeder Mensch wegen seiner Sünden einen solchen Tod am Kreuz verdient, Jesus uns durch seinen Tod aber erlöst und freigesprochen habe. Noch heute reagiert Freyberg zornig auf eine solche Theologie des Opfertodes und erklärt: »Eine widerwärtigere Form der Gotteslästerung ist mir kaum denkbar! [...] Da war – mal wieder – mein alter Zorn auf ›Dendaoben‹ aufgeblüht; ein Zorn, der sich nie so recht entscheiden konnte, auf welches Objekt er sich richten soll: auf den Despoten im Himmel oder auf seine Gefolgsleute und Komplizen hier unten.« (149)

Seine damalige Absage an diesen Gott habe, wie er heute rückblickend notiert, aber viel zu tun gehabt mit »›Resten‹ von Sympathie und Achtung« für die Heilige Schrift, vor allem für die »großen Propheten der vor-exilischen Zeit« und den »Wanderprediger und Propheten Jesus von Nazareth« (15). Vor diesem Hintergrund spielt für Freyberg vor allem die Hiob-Erzählung, die Beschäftigung mit der »wohl einzigen großen theologischen Reflexion in der hebräischen Bibel« (15), eine zentrale Rolle. Hier gehe es nämlich – gerade in der Auseinandersetzung mit den vermeintlich besonders frommen Freunden des Hiob – um die fundamentale Grundfrage, »welcher Gott verworfen werden muss, um den Jahwe der alten Propheten und seinen Bund mit den Menschen zu bewahren: Weil Hiob an seiner Frömmigkeit festhält und darauf

besteht, dass sein Gott gebunden ist an *Recht und Gerechtigkeit* und an das Zentrum des Bundesgesetzes: das *Doppelgebot der Liebe*, verweigert er dem allmächtigen und despotischen Gott im Götterhimmel Anerkennung und Liebe. Hiobs ›Frömmigkeit‹ wendet sich gegen jede Religion im Bündnis mit Macht und Herrschaft. Sie ist frommer Atheismus.« (15; Herv. i.O.) Thomas von Freyberg schlägt sich voll und ganz auf die Seite Hiobs und sagt dessen vermeintlich klugen theologischen Freunden mit ihren Unterwerfungs- und Resignationslehren, mit ihrer Option für einen blinden Gehorsam gegenüber dem altorientalischen Despotengott den Kampf an – und dieser Kampf gegen die Gehorsams- und Unterwerfungsansprüche eines herrschaftlichen Willkürgottes, den er vor allem in der Geschichte des Christentums überall am Werk sieht, bildet den moralischen Kern seines gesamten Buches.

Leidenschaftlich verteidigt Freyberg den Gott der Propheten, der »sich auf die Seite der Verlorenen und Verlierer, der Armen und Unterdrückten, der Missachteten und Machtlosen, der Verzagten und Friedfertigen gestellt« hat; und ebenso leidenschaftlich bietet er dem »Gott der Herrschenden, der Mächtigen, der Sieger und Triumphierenden« die Stirn (15f.). Immer dann, wenn »jüdische oder christliche Religion das Bündnis mit der Macht und Herrschaft suchte oder einging, wurde dieser Gott verraten und verleugnet; und mit ihm auch die humane Utopie einer gerechten Gesellschaft der Freien und Gleichen« (16). Ein solcher Verrat sei, so Freyberg, »der Kern aller religiösen Gotteslästerung« (16). Der fromme, unerbittliche und allemal streitbare Freiheits- und Gerechtigkeitsfuror eines vor-exilischen Propheten wie Amos, der im 8. Jahrhundert v. Chr. lautstark die Unterdrückung der Armen anklagte und sich über die verlogenen Opferfeste, die selbstgefälligen religiösen Feierlichkeiten seiner Landsleute in Rage redete – er brennt auch im Herzen des alten Theologen und Atheisten Thomas von Freyberg.

Freyberg spricht hier von »frommer Gottlosigkeit« bzw. »gottloser Frömmigkeit« (180f. u.ö.). Kann man aber die scharfe Kritik des Hiob an den Religionen einer blinden Unterwerfung unter Willkürgötter, die den vom Bundesgott zugesagten Anspruch auf Freiheit, Recht und Gerechtigkeit verraten – und kann man die scharfe Religions- und Gesellschaftskritik des Amos, wie Freyberg es ziemlich umstandslos tut, auf die Formel eines solchen ›Atheismus‹ bringen? Ihre unerbittliche Kritik wird ja gerade im Namen ihres Gottes formuliert und erhält nur daraus ihre Wucht und Schärfe. Wären Hiob und Amos davon überzeugt gewesen, dass es den befreienden Gerechtigkeitsgott ihrer Väter nicht gibt, weil eben: gut materialistisch: ›irgendwelche Hinterwelten‹ nicht existieren, wären sie nicht in der Lage gewesen, gegen die falschen

Gottesvorstellungen ihrer Zeit so energisch in den Ring zu steigen. Als ›gottlos‹ und ›atheistisch‹ wird man sie jedenfalls nicht bezeichnen können.

Wenn Freyberg dies trotzdem tut, so ist zu fragen: Wird hier nicht eine zutiefst religiös imprägnierte Kritik an falscher Herrschaftsreligion für das Projekt des Atheismus vereinnahmt? Und wird damit nicht von vornherein unterstellt, eigentlich sei alle Theologie immer nur Herrschaftslegitimation, immer nur Dienst an Willkür- und Despotengöttern, immer nur Triebkraft für Demütigung und Unterwerfung, für Erniedrigung und Fremdbestimmung, nie für Befreiung und Errettung, für Emanzipation, Autonomie und Selbstbestimmung? Einer solchen These hing der junge Freyberg noch ungebrochen an; der alte Freyberg distanziert sich davon jedoch deutlich, wenn er schreibt, dass er zwar noch immer davon überzeugt ist, alle Religion sei »als Produkt der gesellschaftlichen Praxis zu begreifen; die Gesellschaften schaffen sich ihre Götter *nach ihrem Bilde*« – was die damit verbundene Parallelthese betrifft: »die Legitimation der herrschenden gesellschaftlichen Grundordnung ist die zentrale Funktion von Religion«, müsse er sich heute aber »offensichtlich korrigieren« (59f.; Herv. i.O.). In der Tat: Die biblischen Geschichten, allen voran die Exodusgeschichte des Auszugs aus ägyptischer Versklavung, aber auch die Auferstehungsgeschichte des Jesus von Nazareth, in der sich der Gott der Befreiung mit der Ermordung seines Sohnes nicht abfindet – und mit der Freyberg wenig anfangen kann, sprechen eine deutliche Sprache der »*Protestation* gegen das wirkliche Elend« (Marx 1956, 378, Herv. i.O.), der Gesellschaftskritik und des Widerstands gegen Willkür, Gewaltherrschaft und Unterwerfung, sodass sich zumindest die Religion des Juden- und des Christentums nicht einfachhin auf die Formel der Legitimation der herrschenden Verhältnisse bringen lässt.

Dass in der Kritischen Theorie – zumindest in ihrer ersten Generation – die durch keinerlei Gottesvorstellung abgesicherte »Hoffnung, diese irdische Ordnung möge nicht die einzig wirkliche sein« (Horkheimer 1968, 44; zit. nach 465), lebendig war und sich philosophischen Ausdruck verschaffen konnte, dürfte entscheidend damit zusammenhängen, dass Horkheimer und Adorno noch um die politisch-moralischen Sprengkräfte und Widerstandspotenziale ihrer eigenen jüdischen Glaubenstradition wussten, denn nur so konnten sie in eine dramatische Verzweiflung darüber fallen, dass es den rettenden Gott ihrer Väter, den eine Welt von Auschwitz und Hiroshima dringender braucht als jede andere zuvor, einfach nicht gibt (davon waren sie als gute Feuerbachianer schließlich überzeugt). Und wohl nur so können sie auch

elementare politisch-praktische Widerstands- und Veränderungspotenziale – gerade auch im Blick auf die Opfer der Geschichte – moralisch freisetzen und befeuern, ohne sich mit der Übermacht der falschen Verhältnisse einfachhin abfinden zu müssen. Zu fragen wäre, ob ein schlichter Materialismus, der an den vergangenen Schmerzen und Katastrophen nicht mehr rühren kann und will und der – ohne eine wenigstens noch im Modus des schmerzlichen Vermissens vorhandene Bindung zur Religion – »nur« noch das Ziel verfolgt, die Menschen »aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus Kammerdienern der himmlischen und irdischen Monarchie und Aristokratie zu freien, selbstbewussten Bürgern der Erde zu machen« (Feuerbach 1984, 31), in der Lage ist, vergleichbare Energien und Sensibilitäten zu entfalten; vor allem im Blick auf den Umgang mit den Katastrophen der Menschheitsgeschichte. In diesem Sinne hatte in den 1970er-Jahren der Münsteraner katholische Theologe Johann Baptist Metz, der Begründer der sogenannten »Neuen Politischen Theologie« immer wieder betont: »Schließlich macht auch kein Glück der Enkel das Leid der Väter wieder gut, und kein sozialer Fortschritt versöhnt die Ungerechtigkeit, die den Toten widerfahren ist. Wenn wir uns zu lange der Sinnlosigkeit des Todes und der Gleichgültigkeit gegenüber den Toten unterwerfen, werden wir am Ende auch für die Lebenden nur noch banale Versprechen bereit haben.« (Metz 1977, 73)

Der allzu simple Materialismus eines Ludwig Feuerbach (und in dessen Folge auch eines Thomas von Freyberg), der den ungebrochenen Aufklärungsoptimismus einer vergangenen Epoche kennzeichnet, war bekanntlich ernsthaft von den Möglichkeiten einer vollständigen Selbstoptimierung des Menschengeschlechts überzeugt, das im Kern keine anderen als »rein irdische« Bedürfnisse haben wird, wenn Fremdbestimmung, Verdummung und Ausbeutung erst einmal abgeschafft sind. Heute wirkt die Behauptung einer solchen »Erdenwesen«-Seligkeit der Menschheit befremdlich, ja geradezu impertinent; und kaum jemand würde freudig zustimmen, wenn man ihm zu erklären versuchte, dass er oder sie »eigentlich« keine anderen als »rein irdische« Bedürfnisse habe oder haben dürfte – oder haben werde, wenn Fremdbestimmung und Manipulation erst einmal überwunden wären und er bzw. sie sein bzw. ihr »falsches Bewusstsein« ablegen könne. Und auch der leidenschaftliche Einsatz des 80jährigen Atheisten Thomas von Freyberg für einen humanistischen Materialismus und seine vehemente Kritik an grausamen, Sühneopfer und Unterwerfung verlangenden Gottestraktionen wäre, wie mir scheint, ohne seine – wenn auch traumatisierende – religiöse Erziehung, also allein auf der Basis eines schlichten »Erdenwesen«-Materialismus kaum zu verstehen.

Ob heutige Generationen, die zumeist ohne – positive oder negative – religiöse Sozialisationserfahrungen aufwachsen, einen ähnlich intensiven politisch-moralischen Veränderungselan, der auch am vergangenen Unrecht noch rühren will, aufbringen können, ist aber fraglich. Die jüngeren Generationen der Kritischen Theorie, die existenzielle Kontakte zu religiösen Erfahrungen und Traditionen zumeist wohl nur noch vom Hörensagen kennen, scheinen mit dem spezifischen Kritik- und Verzweiflungspathos ihrer Altvorderen jedenfalls nur noch wenig anfangen zu können. Ob dies der Kritischen Theorie frommt, wäre näher zu diskutieren. Dass sich die heutige Kritische Theorie eher wenig für den ›theologischen Glutkern‹ (Adorno) der Leidensgeschichte der Menschheit interessiert und, wenn überhaupt, nur noch ein instrumentelles Interesse daran hat, dass die christliche Religion mit ihren ›semantischen Potenzialen‹ nicht völlig von der Bildfläche verschwindet, wenn es darum geht, einer ›vollständigen Entgleisung des Projekts der Moderne‹ zu wehren (Habermas), könnte ihrem moralischen Elan zum Nachteil gereichen, ist im fortschreitenden europäischen Säkularisierungsprozess aber wohl nicht zu vermeiden. Dass es aber auch Kirche und Theologie zum Nachteil gereicht, wenn sie die herrschaftskritischen Gehalte ihrer eigenen Tradition kaum noch ernst nehmen und sich weitgehend der Hegemonie einer unpolitisch-harmlosen ›bürgerlichen Religion‹ unterwerfen, wäre sehr wohl zu vermeiden. Die Chancen dafür stehen aber nicht sonderlich gut; hilfreich wäre jedoch, wenn die liegengebliebenen Gesprächsfäden zwischen beiden Seiten, die es in den 1970er- und 1980er-Jahren durchaus gab, wieder aufgenommen würden. Auf dem derzeit kaum beackerten Gesprächsfeld zwischen atheistischer Kritischer Theorie und religions- sowie gesellschaftskritischer Theologie könnten nämlich durchaus wichtige, vielleicht sogar unverzichtbare Anregungen und Irritationen sprießen, auf die die politisch-moralische Selbstverständigung auch einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft nicht einfach verzichten kann und darf.

Thomas von Freyberg hat ein großartiges Buch geschrieben. Sehr persönlich, sehr anregungsreich, gespickt mit wertvollen, oft sehr ausführlich präsentierten Zitaten und Quellen, dabei durchaus auch lustig und charmant, wenn es etwa darum geht, wie er als kleiner Junge an seinen ungewöhnlichen Spitznamen gekommen ist (der hier natürlich nicht verraten wird). Man sollte sich die Zeit nehmen, dieses Buch mit Ruhe und Muße zu lesen.

⇒ Literaturverzeichnis

Feuerbach, Ludwig (1984): Vorlesungen über das Wesen der Religion (1851). Nebst Zusätzen und Anmerkungen (Gesammelte Werke, 6), Berlin: Akademie.

Freyberg, Thomas von (2016): Sperrgut. Zur Geschichte des Frankfurter Instituts für Sozialforschung zwischen 1969 und 1999. Mit einem Geleitwort von Oskar Negt, Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel.

Horkheimer, Max (1968): Materialismus und Metaphysik (1933), in: Ders., Kritische Theorie der Gesellschaft, Bd. 1, hg. vom Marxismus-Kollektiv, Frankfurt a.M., 31–66.

Marx, Karl (1956): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1844), in: Marx-Engels Werke, Bd. 1, Berlin: Dietz, 378–391.

Metz, Johann Baptist (1977): Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz: Matthias Grünewald.

Veerkamp, Ton (2013): Die Welt anders. Politische Geschichte der Großen Erzählung, Berlin: Argument/InkriT.

Hermann-Josef Große Kracht, *1962, apl. Prof. Dr. phil., theol. habil., M.A., Akademischer Oberrat am Institut für Theologie und Sozialethik der TU Darmstadt (grossekracht@theol.tu-darmstadt.de).

Zitationsvorschlag:

Große Kracht, Hermann-Josef (2022): Rezension: Ein alter Theologe und Atheist beim Aufräumen. Thomas von Freyberg hat ein wunderbares Buch vorgelegt (Ethik und Gesellschaft 2/2022: Narrative der Sozialpolitik - Narrative der Sozialstaatskritik). Download unter: [https:// dx.doi.org/ 10.18156/ eug-2-2022-rez-4](https://dx.doi.org/10.18156/eug-2-2022-rez-4) (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für soziaethik

2/2022: Narrative der Sozialpolitik - Narrative der Sozialstaatskritik

Tanja Klenk

Narrative der Sozialstaatsreform erforschen.

Zum Stand und den Perspektiven der Narrativ-Analyse in der Sozialpolitikforschung

Johanna Kuhlmann

Vom Problem zur Lösung?

Narrative Konstruktionen des Wohlfahrtsstaats und ihre Dynamiken in der Bundesrepublik Deutschland

Christoph Butterwegge

Arme und Arbeitslose im Zerrspiegel der Massenmedien.

Narrative im Mediendiskurs über Hartz IV und Bürgergeld

Matthias Möhring-Hesse

Vom gewährleistenden Staat zum »Gewährleistungsstaat« – und (vielleicht) zurück.

Sozialpolitik über die Verantwortung des Staates für Gemeingüter

Stephanie Simon

Rechte Narrative sozialstaatlicher Forderungen im Kontext der Bekämpfung von Armut