

Die 'neue Philosophie' Ludwig Feuerbachs

unter besonderer Berücksichtigung
des Konzepts der Ich-Du-Begegnung
in der Liebe

Philosophische Dissertation,
dem Promotionsausschuß Dr. phil. vorgelegt

von
Dr. Herbert Förster

Bremen 2001

Inhalt

0. Einleitung	7
1. Zur Biographie Ludwig Feuerbachs	12
1.1 Elternhaus, Kindheit und Jugend Ludwig Feuerbachs	12
1.2 Die Jugendreligiosität Feuerbachs	14
1.3 Feuerbachs Begegnung mit Theodor Lehmus auf dem Ansbacher Gymnasium	17
1.4 Feuerbachs Entschluß zum Studium der Theologie und seine Vorbereitung darauf	18
1.5 Feuerbachs Beginn des Theologiestudiums an der Universität Heidelberg	26
1.6 Feuerbachs Wechsel zur Berliner Universität	29
1.7 Der Fakultätswechsel Feuerbachs im Jahre 1825	31
1.8 Feuerbachs Erlanger Zeit	33
1.9. Die Bruckberger Zeit Feuerbachs (1836-1841)	34
1.10 Feuerbachs philosophische Weiterentwicklung und Gottfried Kellers Eindrücke von seinen Heidelberger Vorlesungen über das Wesen der Religion	35
1.11 Feuerbachs letzte Lebensjahre in Rechenberg bei Nürnberg	36
2. Feuerbachs Beitrag zum neuzeitlichen Atheismus	38
2.1 Nietzsches Ankündigung des heraufkommenden Atheismus	38
2.2 Exkurs zum Atheismus	39
1. Kurze Übersicht zur Geschichte des Atheismus	39
2. Formen des neuzeitlichen Atheismus	43
a. Der rationalistische Atheismus	43
b. Der marxistische Atheismus	44
c. Der Atheismus Nietzsches	45
d. Der psychologische Atheismus	45
e. Der existentialistische Atheismus	46
f. Der Atheismus im Blick auf die leidende Kreatur	46
2.3. Der Atheismus Feuerbachs	47
2.3.1. Feuerbach und der Materialismus der französischen Aufklärung	47
2.3.1.1 Grundprinzipien der französischen Aufklärung	47
2.3.1.2 Worin sich Feuerbach von den Enzyklopädisten unterscheidet	49
2.3.2 Die spezielle Gestalt des Feuerbachschen Atheismus	50
2.3.2.1 Die Säkularisierung des Christentums in der Neuzeit	51
2.3.2.2 Die Anwendung der Prinzipien hegelscher Geschichtsphilosophie auf die Frage der Religion bei Feuerbach	54
2.3.2.3 Zum Vergleich: Das Dreistadiengesetz bei Auguste Comte.	55
2.3.2.4 Die Forderung der Alleinherrschaft der Vernunft	55
2.3.2.5 Der Atheismus muß nicht unmoralisch sein	56
2.3.2.6 Die Selbständigkeit der ethischen Vernunft	58
2.4. Feuerbachs Kritik an den überlieferten Gottesbeweisen	60
2.4.1 Zur Geschichte des Problems der Gottesbeweise	61

2.4.2 Feuerbachs Kritik am teleologischen Gottesbeweis und der Physikotheologie	63
2.4.3. Feuerbachs Kritik am kosmologischen Gottesbeweis und seine neue Würdigung der Natur	64
2.4.4. Feuerbachs Erörterung des Universalienproblems	66
3. Feuerbachs Beitrag zur Religionsphilosophie	68
3.1 Das Problem der Religion in der Aufklärungsphilosophie	68
3.1.1 Religion als Priesterbetrug	68
3.1.2 Die Religionsphilosophie Herberts von Cherbury und des englischen Deismus	69
3.1.3 Die Kritik der positiven Religionen von der Basis der natürlichen Religion aus und die Problematik der Entstehung der Religion	70
3.1.4 Die Religionsphilosophie Lessings	71
3.2 Die Religionsphilosophie Kants	73
3.2.1 Die Kritik der reinen Vernunft und die Fragwürdigkeit der traditionellen Metaphysik	73
3.2.2 Die Begründung der Metaphysik durch die praktische Vernunft	73
3.2.3 Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft	74
3.2.3.1 Kants Moralitätsreligion	74
3.2.3.2 Kants Christologie	75
3.2.3.3 Kants Lehre vom radikalen Bösen	76
3.2.3.4 Kants Soteriologie	77
3.2.4 Kant und Feuerbach	80
3.2.4.1 Gott als das moralische Wesen des Menschen	80
3.2.4.2 Feuerbachs Religionsbegriff bleibt im Rahmen der kantischen Prämissen	81
3.2.4.3 Anmerkungen zu Feuerbachs Christologie	82
3.2.4.4 Die Problematik der ontischen Realisierung der ontologischen Struktur des Menschseins bei Feuerbach im Blick auf Kant	84
3.3 Die Religionsphilosophie Hegels	84
3.3.1 Hegels Stellung im Rahmen der europäischen Philosophiegeschichte	84
3.3.2 Hegels Philosophie des Geistes	85
3.3.3 Grundgedanken der Hegelschen Religionsphilosophie	86
3.3.3.1 Hegels Ablehnung der zeitgenössischen Religionsphilosophie	86
3.3.3.1.1 Hegels Kritik an der orthodoxen Theologie	86
3.3.3.1.2 Hegels Kritik an der Aufklärungstheologie	87
3.3.3.1.3 Hegels Kritik der Gefühlsreligion Schleiermachers	87
3.3.3.2 Die Religion als Selbstbewußtsein des absoluten Geistes	88
3.3.3.3 Wie Hegel die geschichtlich gegebenen, positiven Religionen in seinen religionsphilosophischen Rahmen einordnet	89
3.3.3.4 Hegels Würdigung der alten griechischen Religion	89
3.3.3.5 Die absolute Religion des Christentums	90
3.4 Die Religionsphilosophie der Linkshegelianer	92
3.4.1 Das Auseinanderbrechen der Hegelschule in theistische, pantheistische und atheistische Konzeptionen	92
3.4.2 David Friedrich Strauß und Bruno Bauer	92
3.4.3 Die Kritik Heinrich Leos an den „Hegelingen“	94

3.5 Feuerbachs Religionsphilosophie	95
3.5.1 Feuerbach fordert die Alleinherrschaft der Vernunft	95
3.5.2 Die differentia specifica von Religion und Philosophie	97
3.5.3. Die Identität aller Religionen als Religion	97
3.5.4. Feuerbachs Kritik an der messianischen Inkarnation	98
3.5.5 Die genetisch-analytische Methode Feuerbachs in der Religionsphilosophie	99
3.5.5.1 Feuerbachs Kritik der „positiven Philosophie“	99
3.5.5.2 Feuerbachs Methode im „Wesen des Christentums“	101
3.5.5.3 Die Grundgedanken des ‘Wesen des Christentums’	103
3.5.5.3.1 Für Feuerbach ist das Wissen des Menschen von Gott das Wissen des Menschen von sich selbst, von seinem eigenen Wesen	103
3.5.5.3.2 Feuerbachs Interpretation der Analogie von Gott und Mensch als „nackte Identität“	105
3.5.5.4. Feuerbachs Interpretation der christlichen Grunddogmen mit Hilfe der analytisch-genetischen Methode	106
3.5.5.4.1 Gott ist das „Wesen des Verstandes“	106
3.5.5.4.2 Gott als moralisches Wesen oder Gesetz	106
3.5.5.4.3 Das Dogma von der Inkarnation Gottes	107
3.5.5.4.4 Leiden für andere ist göttlich	107
3.5.5.4.5 Das Dogma von der Trinität Gottes	108
3.5.5.4.6 Der Glaube an ein ewiges Leben als Ausdruck der Liebe zum eigenen Leben	109
3.5.5.3.3 Feuerbachs Schlußanwendung: Die Göttlichkeit der menschlichen Verhältnisse an und für sich selbst	109
3.5.5.5 Die Weiterentwicklung von Feuerbachs Religionsphilosophie in ‘Das Wesen der Religion’ und ‘Vorlesungen über das Wesen der Religion’	109
3.5.5.6 Feuerbachs ‘Theogonie’	112
3.5.6 Die Religion als psychopathologischer Zustand	114
3.5.7 Feuerbachs Anschluß an Luthers Interpretation des Wesens des Glaubens	115
3.6. Kritische Würdigung der Feuerbachschen Religionsphilosophie	119
3.6.1. Das Gespräch der neueren Theologie und Religionswissenschaft mit Feuerbach	119
3.6.1.1. Karl Heim	119
3.6.1.2 Karl Barth	121
3.6.1.3 Wolfhart Pannenberg	123
3.6.1.4 Die Kategorie des „Heiligen“ in der modernen Religionsphilosophie	123
3.6.2 Kritische Fragen an Feuerbach	124
3.6.2.1 Kritische Anfragen an Feuerbachs Methode in seiner Religionsphilosophie	124
3.6.2.2 Feuerbachs Reduktionismus in der Religionsphilosophie und seine Verkennung der Andersartigkeit Gottes	125
3.6.2.3 Der Mensch ist in sich selbst nicht schon unendlich, wenn auch auf Unendlichkeit bezogen	126
3.6.2.4 Es ist nicht richtig, daß etwas nicht existieren kann, weil man es wünscht	127
3.6.2.5 Der Ausfall der Frage nach dem historischen Jesus bei Feuerbach	128
3.6.2.6 Kritische Anfrage an Feuerbachs Vernunftbegriff	129
3.6.3 Die berechtigten Anliegen der Feuerbachschen Religionsphilosophie	130

3.6.3.1 Religiöse Gottesvorstellungen sind ganz gewiß oft Projektionen menschlicher Wünsche und Sehnsüchte	131
3.6.3.2 Feuerbach hat die religiöse Selbstentfremdung des Menschen gesehen und ruft auf zu Mitmenschlichkeit und Liebe	131
4. Feuerbachs „neue Philosophie“	133
4.1 Feuerbachs kritische Auseinandersetzung mit der Hegelschen Philosophie	133
4.1.1 Die Hegelsche Philosophie ist im Grunde Theologie	133
4.1.2 Die Hegelsche Philosophie ist nicht die absolute Philosophie	134
4.1.3 Sein ist immer konkretes Sein	134
4.1.4 In der Hegelschen Philosophie wie in der ganzen neueren Philosophie vollzieht sich ein Bruch mit der sinnlichen Anschauung	135
4.2 Die konkrete Gestalt der „neuen Philosophie“ Feuerbachs	135
4.2.1 Feuerbachs Sensualismus	135
4.2.2 War Feuerbach Materialist?	139
4.2.3 Feuerbachs Naturbegriff	145
4.2.3.1 Feuerbach und Schelling	147
4.2.4 Wahrheit als Totalität des menschlichen Lebens und Wesens	150
4.2.5 Die fundamentale Bedeutung der Ich-Du-Beziehung für die menschliche Existenz	151
5. Feuerbachs Anthropologie der Begegnung von Ich und Du in der Liebe	154
5.1 Einleitende Bemerkungen zur Geschichte des dialogischen Prinzips	154
5.2 Feuerbachs Suche nach der metaphysischen Einheit der Menschen und nach echter Kommunikation in seinen von der idealistischen Philosophie geprägten Frühschriften	157
5.2.1 Feuerbachs Dissertation ‘De ratione, una, universali, infinita’: „Als Denkender bin ich alle Menschen.“	157
5.2.2 Der Tod als Doktor der Philosophie. Feuerbachs ‘Gedanken über Tod und Unsterblichkeit’: „Mitten im Endlichen das Unendliche ergreifen und in der Liebe leben“	162
5.2.3 Die Gattungsmetaphysik Feuerbachs, besonders im ‘Wesen des Christentums’	170
5.3 Die ausgereifte Gestalt der Feuerbachschen Anthropologie der Ich-Du-Begegnung	174
5.3.1 Der Ausgangspunkt der neueren Philosophie: Descartes’ Subjekt-Objekt-Schema	174
5.3.2 Feuerbachs Beitrag zur Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung	175
5.3.3 Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Du bei Feuerbach	176
5.3.4 Das Trinitätsdogma als Grundlage des Satzes „Das Wesen des Menschen ist nur in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten“	177
5.3.5 Die gattungsmäßige Zusammengehörigkeit von Ich und Du, z.B. in der Liebe und der Freundschaft	180
5.3.6 Die Transzendierung des Ich auf das Du hin	181
5.3.7 Die Erkenntnis des Du als Person in der Liebe	182
5.3.8 Wort und Sprache als Medien der Begegnung von Ich und Du	184
6. Feuerbachs neue Religion der Liebe	187
6.1 Der Zerfallsprozeß des Christentums erfordert eine neue Religion.	187

6.2 An die Stelle der Gottesliebe muß die Liebe zum Menschen treten	188
6.3 Mit dem jungen Hegel hält Feuerbach die Liebe für das zentrale Moment der Religion	188
6.4 Die wahre Bedeutung des Dogmas von der Inkarnation: Die Liebe ist göttlich	189
6.5 Die populäre Erscheinung der Liebe im Christentum und ihre Grenze	189
6.6 Feuerbachs problematischer Rückgriff auf Zinzendorf	189
6.7 Der Widerspruch von Glaube und Liebe	191
6.8 Feuerbachs Kritik an der Einseitigkeit der paulinisch-lutherischen Rechtfertigungslehre	193
7. Die Ethik Feuerbachs	194
7.1 Die ethischen Vorstellungen des frühen Feuerbach in seinen philosophiehistorischen Arbeiten	194
7.1.1 Feuerbachs ethische Idee im ‘Leibniz’	194
7.1.2 Die Selbständigkeit der ethischen Vernunft im Anschluß an Pierre Bayle	196
7.1.2.1 Der natürliche Ursprung des Christentums und die Sittlichkeit als das einzig Positive der christlichen Religion	197
7.1.2.2 Bayles neue Bewertung des Atheismus	198
7.1.2.3 Das Licht der natürlichen Vernunft als Kriterium der Ethik	200
7.1.2.4 Die autonome Ethik bei Kant und Fichte – nur die Ethik ist die wahre Religion	202
7.2 Feuerbachs spätere Ethik des Eudämonismus	204
7.2.1 Feuerbachs Kritik an Kant	204
7.2.2. Die eigene Glückseligkeit als Ziel der Ethik. Der spätere Feuerbach vertritt in der ethischen Frage den Eudämonismus	206
7.2.3 Es gibt keine Tugend ohne Glückseligkeit	208
7.2.4 In der Moral geht es um die wechselseitige Glückseligkeit von Ich und Du	209
7.2.5 Das Mitleid als Grundlage der Moral bei Schopenhauer	211
7.2.6 Das Gewissen als Band zwischen eigener und fremder Glückseligkeit	212
8. Schlußbemerkung	215
Siglen, Quellen und Literatur	217
Erklärung	228

0. Einleitung

1. Ludwig Feuerbach ist, um eine erste Charakterisierung zu geben, ein Aufklärungsphilosoph.¹ Aufklärung ist, wie Kant festgestellt hat, „der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“. Unmündigkeit aber ist das „Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines andern zu bedienen“.² Dieses Unvermögen ist nicht durch die Schwäche des Verstandes bedingt, sondern durch Mangel an Mut und Entschlußkraft. Diese Definition der Aufklärung durch Kant trifft das Anliegen Feuerbachs.

Wilhelm Dilthey³ hat von dem „natürlichen System der Geisteswissenschaften“⁴ gesprochen, das in seinen Ursprüngen schon auf die stoische Philosophie zurückgeht, aber sich zuerst voll im 17. Jahrhundert ausbildete. „Es liegen nach diesem System in der Menschennatur feste Begriffe, gesetzliche Verhältnisse, eine Gleichförmigkeit, welche überall dieselben Grundlinien von wirtschaftlichem Leben, rechtlicher Ordnung, moralischem Gesetz, Schönheitsregeln, Gottesglauben und Gottesverehrung zur Folge haben muß.“⁵ Darin gründet die Autonomie des Menschen. So tritt die Menschheit in das Stadium der Mündigkeit und der Aufklärung.⁶ Gleichzeitig wurden im 17. Jahrhundert die Grundlagen der modernen Naturwissenschaft gelegt.⁷

Jetzt wurden Moral, Staatsverfassung, Wirtschaftsordnung und Recht auf die „Natur“ oder „Vernunft“ gegründet und nicht mehr auf eine transzendente Offenbarung. Die „Vernunft“ wurde die kritische Norm. Natürliche Religion, Aufklärung, Toleranz und Humanität wurden die Leitlinien der Aufklärung.⁸ Zugleich wurden die Grundlagen der bisherigen Metaphysik in Frage gestellt.⁹ Hatte schon Kant erkannt, daß die überlieferte Metaphysik als wissenschaftliches Erkennen unmöglich sei, so erneuerte der Deutsche Idealismus noch einmal mit seinem Geist- und Vernunftsystem, besonders bei Hegel, aber auch bei Fichte und Schelling die metaphysische Fragestellung. Aber mit dem Zerfall der Hegelschen Schule ist im Grunde auch das Ende der traditionellen Metaphysik gekommen. Der Linkshegelianismus forderte eine Wendung der Philosophie zur Anthropologie.¹⁰ „Nicht mehr Gott oder das Absolute wird als grundlegend für das Verständnis der Welt und der menschlichen Gesellschaft betrachtet, sondern der Mensch selbst. Es geht

¹ Neuerdings wird dies stark betont von Schönthaler 1990, S. 12.

² Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in Kant 1999, S. 20.

³ Dilthey, GS, Bd. I, ⁴1959 und GS, II. Bd., 1940. – Dilthey 1986.

⁴ Dilthey, GS, I. Bd., ⁴1959, S. 90-245. – Dilthey 1986, S. 139ff.

⁵ Dilthey, GS, II. Bd., 1940, S. 91.

⁶ Vgl. ebd., S. 91.

⁷ Vgl. ebd., S. 92.

⁸ Vgl. ebd., S. 95.

⁹ Wilhelm Dilthey ist der Metaphysik und ihrem Verfall in der Geschichte gründlich nachgegangen. Vgl. Dilthey, GS, Bd. II, 1940, S. 123ff (Metaphysik als Grundlage der Geisteswissenschaft. Ihre Herrschaft und ihr Verfall).

¹⁰ Pannenberg 1996, S. 294ff (Die Signatur der nachhegelschen Philosophie).

dabei nicht mehr nur darum, daß der Mensch Ausgangspunkt für das Bewußtsein von Gott ist, sondern Gott wird reduziert darauf, ein Gedanke des Menschen zu sein.“¹¹

Man kann dies deutlich an der spezifischen Form des Feuerbachschen Atheismus sehen. Es geht Feuerbach nicht um die Frage, ob es einen Gott gibt oder nicht. Diese Frage, so sieht er es, gehört dem 17. oder 18. Jahrhundert an, aber nicht mehr dem 19. Jahrhundert. „Ich negiere Gott, d.h. bei mir: Ich negiere die Negation des Menschen, ich setze an die Stelle der illusorischen, phantastischen, himmlischen Position des Menschen, welche im wirklichen Leben notwendig zur Negation des Menschen wird, die sinnliche, wirkliche, folglich notwendig auch politische und soziale Position des Menschen. Die Frage nach dem Sein oder Nichtsein Gottes ist eben bei mir nur die Frage nach dem Sein oder Nichtsein des Menschen.“¹² Drei allgemeine Feststellungen können hier vorläufig den Atheismus Feuerbachs kennzeichnen:

a) Der neuzeitliche Atheismus, wie er insbesondere von Feuerbach vertreten worden ist, hat in gewisser Hinsicht zur Selbstreinigung der christlichen Theologie geführt. Es ist heute jedenfalls deutlich, daß das Zeitalter eines selbstverständlichen, überall vorausgesetzten Theismus zu Ende ist. Christlicher Gottesglaube kann nicht so etwas wie die allgemein vorausgesetzte Prämisse unserer geistigen Weltorientierung sein. Heute ist eher die Parole „Gott ist tot“ eine allgemein gemachte Voraussetzung. Man kann fragen, ob diese atheistische Leugnung der Existenz Gottes für den christlichen Glauben nicht eher sachgemäß ist, denn nach dem Neuen Testament, nach Paulus, vernimmt der natürliche Mensch nichts vom Geiste Gottes. Und nach Luther kann der Mensch, so wie er ist, nicht wollen, daß Gott Gott ist, weil er im Grunde seines Herzens selber Gott sein will.¹³ So könnte es sein, daß der christliche Glaube erst nach der Destruktion der früher allgemein gemachten Voraussetzung, daß Gott ist, eine neue Chance hat, neu und besser zu sagen, was er meint, wenn er im Glauben die Existenz Gottes bejaht.

b) Gott ist nicht beweisbar. Das hat schon Kant gezeigt. Feuerbach hat mit seinem Prinzip des Sensualismus, daß alle Wahrheit letztlich sinnliche Wahrheit ist, der Theologie noch einmal gezeigt, daß ihre Glaubensaussagen jedenfalls von diesem Kriterium der sinnlichen Handgreiflichkeit¹⁴ her nicht verifiziert werden können. Darauf hat besonders Helmut Gollwitzer hingewiesen.¹⁵ „Daß die Behauptungen des christlichen Glaubens nicht aus sinnlicher Wahrnehmung geschöpft sind, daß sie also auch nicht empirisch für eine ‘objektive’ Wahrnehmung kontrollierbar und verifizierbar sind, das hat christliches Denken immer gewußt, ebenso, daß der Gott, von dem der christliche Glaube spricht, nicht ein Seiender neben anderen

¹¹ Vgl. ebd., S. 294.

¹² Feuerbach, W, Bd. IV, S. 162f.

¹³ Es stellt sich die Frage, ob das letztlich nicht auch die Position Feuerbachs ist.

¹⁴ Vom „Kriterium der Handgreiflichkeit“ – an sich kein philosophischer Terminus – hat zuerst der Hegelianer Rosenkranz gesprochen. Vgl. Bockmühl ²1980, S. 41. Gollwitzer ⁷1981 greift diesen Begriff auf in seiner Abhandlung über die marxistische Religionsphilosophie, S. 49.

¹⁵ Gollwitzer ⁷1981, S. 47-66.

Seienden ist, daß Sein und Wirklichkeit von ihm nur mit einer sofort vorzunehmenden Neu- und Andersbestimmung dieser Begriffe aussagbar sind.“¹⁶ Wenn aber das Kriterium der ‘Handgreiflichkeit’ zur Begründung der christlichen Glaubensgewißheit versagt, wenn die Theologie die absolute Nichtverifizierbarkeit ihrer Aussagen auf dieser Ebene der sinnlichen Erfahrung erkennen und zugeben muß, so stellt sich ihr die Frage – und das ist ein Hauptproblem der gegenwärtigen theologischen Diskussion – auf welcher anderen Ebene sie ihre Glaubensgewißheit begründen kann. Offenbar ist ja Glaubenserkenntnis von aller anderen Erkenntnis darin grundsätzlich verschieden, daß sie jedenfalls keine objektivierende Erkenntnis von einem außerhalb des Glaubens konstatierbaren Sachverhalt ist: ‘Einen Gott, den *es* gibt, gibt es nicht.’ Nur in persönlichem Einsatz kann die Rede von Gott angemessen vertreten werden. Wer von Gott redet, muß mit seiner eigenen Existenz für die Existenz Gottes eintreten. „Ein Reden von Gott, das nicht deutlich werden läßt, daß es vom Glauben herkommendes und auf den Glauben abzielendes Reden ist, droht zu verdunkeln, inwiefern es im Reden von Gott um Wahrheit geht.“¹⁷

c) Es ist ein eigenartiges Phänomen, daß überall da, wo in atheistischer Denkweise die Existenz Gottes geleugnet wird, sehr bald Ersatzabsoluta auftauchen. Darauf hat Horst Georg Pöhlmann in seinem Artikel ‘Der Atheismus, eine Selbsttäuschung?’ in der Zeitschrift ‘Kerygma und Dogma’ mit Recht aufmerksam gemacht.¹⁸ Solche Ersatzabsoluta sind z.B. die Vernunft, der Mensch, die Menschheit, die Liebe, das Leben, die Entwicklung und der Fortschritt, die Natur, das Schicksal usw. Nun finden wir gewiß auch bei Feuerbach solche Ersatzabsoluta. Sein naturalistischer Atheismus arbeitet mit einem überhöhten Naturbegriff. Die Natur tritt letztlich an die Stelle Gottes. Auch die Liebe zum Nächsten wird als göttlich verstanden. In dem Satz „Gott ist die Liebe“ hebt er das Subjekt auf, aber das Prädikat ist das Entscheidende: „Die Liebe ist göttlich.“ Nun kann aber die christliche Theologie vom Atheismus lernen, so Pöhlmann, wo ihre Rede von Gott verarmt ist, defizient geworden ist. Die so deutlich werdenden Defizite christlicher Theologie müssen aufgehoben werden. Feuerbach hat ohne Frage richtig gesehen, daß die christliche Theologie, übrigens auch die idealistische Philosophie, von der die Theologie leider oft abhängig war, die Natur nicht angemessen gewürdigt hat. Die von Kant abhängige Theologie der Neuzeit – zu denken ist insbesondere an Ritschl und Wilhelm Hermann – hat in ihrem Ausgang von den sog. „Werturteilen“ kein adäquates Verständnis für die Wirklichkeit der Natur gehabt. Dies ist bis hin zu Karl Barth zu beobachten, der auch ursprünglich aus der Marburger Schule kommt. Eine durch Feuerbach provozierte Theologie wird sich ganz neu der Natur stellen müssen.

2. Das andere Defizit christlicher Theologie, auf das Feuerbach aufmerksam gemacht hat, ist die Liebe.¹⁹ Die christliche Theologie hat immer wieder die Liebe

¹⁶ Ebd., S. 51.

¹⁷ Ebeling 1959, S. 100.

¹⁸ Pöhlmann 1975, S. 13ff.

¹⁹ Feuerbach, GW, Bd. V, 2. Teil, S. 409-443. Vgl dazu z.B. Petzoldt 1989, S. 122.

durch den Glauben eingeschränkt und nicht deutlich genug gemacht, daß Liebe zu jedermann ein universales Gebot ist, daß der Glaube unter gar keinen Umständen eine Einschränkung oder Infragestellung der Liebe ist. Der spätere Feuerbach eine „dialogische Anthropologie“²⁰ entwickelt, eine Anthropologie der Ich-Du-Begegnung in der Liebe, die in dieser Arbeit ausführlich behandelt werden wird. Hatte der Idealismus vor allem seinen Ansatzpunkt im Ich des Menschen gefunden (bes. bei Fichte), so setzt sich seit und durch Feuerbach mehr und mehr die Erkenntnis durch von der zentralen Bedeutung des Du für den Menschen.²¹ Nach dem Zusammenbruch der traditionellen Metaphysik, in der der Mensch seine Geborgenheit und Sinngebung gefunden hatte, entdeckt Feuerbach das jetzt entstandene Vakuum und sucht eine neue Sinngebung für die menschliche Existenz in der Begegnung von Ich und Du in der Liebe. Insofern führt Feuerbach über die Aufklärungsphilosophie hinaus.²² Diesen Aspekt der Feuerbachschen Philosophie sieht man heute deutlicher. Früher hat z.B. Friedrich Engels²³ in der Feuerbachschen Philosophie der Ich-Du-Begegnung nur eine „schwülstige Liebesreligion“ gese-

²⁰ Vgl dazu auch Schrey ³1991, S. 15ff.

²¹ Heim ²1931, S. 405: „Seit Feuerbach ringt sich [...] ein Gedanke immer deutlicher durch, der, sobald er einmal in voller Klarheit erfaßt ist, zu einem zweiten Neuanfang des europäischen Denkens führen muß, der über den ersten Cartesianischen Einsatz der neueren Philosophie hinausweist. Es ist der Gedanke, daß die Du-Beziehung, das ‘Mitsein’ nicht ein gegenständliches Verhältnis zwischen Wesen ist, die nebeneinander verbunden sind, sondern eine eigene Dimension, die eine völlig andere Struktur hat als das Ich-Es-Verhältnis und zu diesem in polarem Verhältnis steht. Diese *Du-Entdeckung*, die in der letzter Zeit wieder neu begonnen hat, ist ein elementares Ereignis, das genau so folgenschwer ist wie die Ich-Entdeckung des Idealismus.“ Vgl. auch Heim 1930, S. 333. Auch Buber 1961b, S. 62, würdigt Feuerbachs Ich-Du-Philosophie und zitiert Heims Hinweis darauf.

²² Schönthaler 1990, S. 12, sagt mit Recht, daß bei dem Aufklärer Feuerbach auch Momente erkennbar sind, die ihn scheinbar zum Gegner der Aufklärung machen, z.B. sein Naturalismus und seine von andern als Schwärmerei empfundene „dialogische Anthropologie.“

²³ Engels ²⁵1989, S. 46. Vgl auch ebd. S. 43f.

hen. Hans Ehrenberg,²⁴ der Feuerbachs 'Philosophie der Zukunft' 1922 neu herausgegeben und erläutert hat, hat zu einem Wandel der Beurteilung Feuerbachs beigetragen. Feuerbach ist für Ehrenberg nicht der „platte Aufklärer und Atheist“, als der er lange Zeit verstanden worden ist. Die „Entdeckung von Ich und Du“ ist der große Fortschritt, den Feuerbach gebracht hat.²⁵ Diese Philosophie ist noch immer eine Philosophie der *Zukunft*, „aber die Zeit naht, wo sich das philosophische Denken von dem Bann der idealistischen Systeme befreit sehen wird, und dann – wenn die Subjekt-Objekt-Philosophie den Ich-Du-Philosophien weicht, ist auch die Stunde gekommen, wo jene Philosophie der *Zukunft* eine *Philosophie der Gegenwart* sein wird“.²⁶ Ehrenberg hat Recht behalten. Der Ansatz Feuerbachs in dieser Frage ist aufgenommen worden von Karl Löwith, Martin Buber, Karl Heim, Karl Barth und anderen.

24 Ehrenberg 1922.

25 Ebd., S. 10.

26 Ebd., S. 11.

1. Zur Biographie Ludwig Feuerbachs²⁷

1.1 Elternhaus, Kindheit und Jugend Ludwig Feuerbachs

Ludwig Feuerbach wurde am 28. Juli 1804 in Landshut als vierter Sohn des berühmten Juristen Paul Johann Anselm Ritter von Feuerbach geboren. Die Familie Feuerbach geht zurück auf ein altes Geschlecht aus der Wetterau, das sich bis ins 13. Jahrhundert zurückverfolgen läßt. Aus dieser Familie kommen zahlreiche Theologen und Juristen. Erwähnt sein der für die hessische Kirchengeschichte nicht unwichtige Pfarrer und Internatsgründer Johann Hartmann Feuerbach. Auf seinem Grabstein stand der wohl von seinem Vetter Johann Henrich Feuerbach stammende Grabspruch: „nomen erat omen compositum ex igne et rivo.“ Vielleicht charakterisiert dieser Spruch die typische Besonderheit aller Glieder der Feuerbachfamilie. Grün schreibt: „Die Feuerbach sind lauter *Feuerbäche* [...] was sich aber noch weit mehr vererbte, als das juristische Blut, war die *Feuergarbe*, die nach allem Wissenswerten züngelte, die geniale Unsicherheit in der Wahl des Berufs, das Ablenken von einer Laufbahn in die andere.“²⁸ Johann Henrich Feuerbach, von dem der Grabspruch stammt, schrieb 1676 in Gießen eine Dissertation über Hexen und nahm dabei polemisch gegen Johannes Weyer (1516-1588) Stellung, der den Hexenwahn bekämpfte. Der Zweig der Familie, dem Ludwig Feuerbach angehört, geht auf einen anderen Johann Henrich Feuerbach zurück, der später Pfarrer und Metropolit in Schotten war. Sein Vater und Großvater waren Kirchsenioren und Gerichtsschöffen in Reichelsheim in der Wetterau. Mit dem Sohn Johann Henrich Feuerbachs, Johann Philipp, begann die juristische Familientradition.

Aus dieser Tradition kommt auch der Vater Feuerbachs, der bekannte Strafrechtler Paul Johann Anselm Ritter von Feuerbach. Er hatte sich mit seinem Vater wegen dessen Mätresse überworfen, war zu Verwandten nach Jena geflüchtet und hatte zunächst bei dem Kantianer Reinhold Philosophie studiert. Durch die Geburt seines ersten Sohnes Joseph Anselm, der später Archäologe und Kunsthistoriker war, war er zur Heirat gezwungen, und jetzt gab er das Philosophiestudium zu Gunsten des 'Brotstudiums' der Jurisprudenz auf. Durch verschiedene Arbeiten machte er sich rasch einen Namen, so daß ihm die Universitäten Jena, Kiel, Erlangen und Greifswald eine Professur antrugen. Nach drei Semestern in Kiel nahm er die Berufung an die katholische Universität Landshut an. Hier wurde Ludwig Feuerbach am 28. Juli 1804 geboren und bald „am königlich-bayerischen Stadt-Pfarramt zum heiligen Jodokus zu Landshut nach *katholischem* Ritus getauft.“²⁹

Man hat diese Tatsache der katholischen Taufe gelegentlich überbewertet, auch von einer „totalen Indifferenz des Vaters“ gesprochen (Cesa), aber dem widerspricht das starke Eintreten Anselm von Feuerbachs für die Kirchenverfassung der

²⁷ Vgl. Kohut 1909. Vgl. auch Schott 1973.

²⁸ Vgl. Grün 1974, Bd. I, S. 6.

²⁹ Bolin ²1960, S. 4; vgl. Grün 1974, Bd. I, S. 161.

bayerischen Protestanten, als es durch das bayerische Konkordat mit Rom zu Unstimmigkeiten kam. Anselm Feuerbach war sogar einmal für das Amt des Ansbacher Oberkonsistorialpräsidenten vorgeschlagen worden. Vielleicht, so vermuten Bolin und Uwe Schott,³⁰ hatte Anselm Feuerbach einfach keinen evangelischen Geistlichen zur Hand und verzichtete aus Entgegenkommen gegenüber seiner katholischen Umwelt auf eine evangelische Nottaufe. Die katholische Taufe sollte also nicht überbewertet werden. Freilich ist aus der Tatsache der katholischen Taufe vielleicht mit Grund vermutet worden, daß Feuerbach seine ersten religiösen Erfahrungen in einer katholischen Umwelt gemacht hat. Ob es damit zusammenhängt, daß er später in seiner Religionskritik in der volkstümlichen katholischen Frömmigkeit das echte, unverdorbenes Christentum sah?

Schon 1806 ließ sich Anselm Feuerbach nach München versetzen, wo sein fünfter Sohn Friedrich geboren wurde, der später Ludwigs Religionskritik popularisierte. Ludwig besuchte in München die katholische Grundschule, wenn er auch von den Eltern evangelisch erzogen wurde. Wegen kritischer Schriften gegen Napoleon wurde Anselm Feuerbach nach Bamberg strafversetzt und war dort Vizepräsident des Appellationsgerichts. Ludwig besuchte hier zwei Jahre lang die Oberprimärschule, die ihm ein gutes Zeugnis ausstellte. Er habe sich „durch seinen offenen Charakter, seine Ordnungsliebe, sowie durch äußerst stilles, ruhiges Wesen, durch vorzügliches sittliches Betragen überhaupt und durch großen Fleiß ausgezeichnet.“³¹ Ab 1817 besuchte Ludwig das Ansbacher Gymnasium.

Sein Vater war inzwischen zum Oberpräsidenten am Appellationsgericht zu Ansbach ernannt worden. Da der Vater mit seiner Geliebten Nanette Brunner nun in Ansbach wohnte, war Ludwig von der Mutter getrennt, die mit ihren Töchtern in Bamberg wohnen blieb. Zur Mutter hatte Ludwig ein herzliches, inniges Verhältnis, während er den etwas autoritären Vater eher fürchtete, wie ein Brief an die Mutter nach einem in Abwesenheit des Vaters heimlich in Bamberg gemachten Besuch zeigt, wo der Bruder Fritz erkrankte und dort zurückbleiben mußte: „Wir haben noch keinen Brief bekommen, wann der Vater hier eintreffen wird, wir erwarten aber alle Tage einen. Übrigens bin ich und Eduard jetzt ganz ruhig, gestrost, auf Alles gefaßt u. wir wollen Alles dem Vater ganz offen, liebevoll u. bescheiden sagen, sodaß er gewiß nicht über Fritzens Aufenthalt in Bamberg zornig u. böse werden kann; sollte aber der Vater darüber böse werden, sollte er dir etwa einen harten, einen unfreundlichen Brief schreiben, so kräme dich doch ja nicht, oh ich bitte dich, meine liebe Mutter, kümmere dich ja nicht darüber [...] Doch ich hoffe, ich bin fast fest überzeugt, er erzürnt sich nicht darüber, wenn wir es ihm vernünftig u. ordentlich sagen [...].“³²

Ludwig Feuerbach war bei der Trennung der Eltern erst 13 Jahre alt und er hat schwer unter der familiären Zerrüttung und der Trennung von der Mutter gelitten. Das wird deutlich an den Briefen, die er der Mutter geschrieben hat. So zum Beispiel in einem Brief vom 28. Oktober 1818: „Liebste Mutter! [...] Die Madam

³⁰ Vgl. Bolin ²1960, S. 4f; Schott 1973, S. 23.

³¹ Bolin ²1960, S. 6.

³² UB München 4, cod. ms. 935a, 15 (10); vgl. Schott 1973, S. 24, Anm. 21.

Brunner hat sich, wie man es mir gesagt hat, von ihrem Manne scheiden lassen. Liebe Mutter, schreib uns nur immer Alles, ob ihr gesund und lustig seid. Wir haben jetzt immer recht viel zu tun. Ach so oft hat mir von euch geträumt. Liebe Mutter, wer weiß wie es noch werden wird. Denn was Gott tut, das ist wohlgetan [...].³³ Ludwig hätte gern die Eltern wieder miteinander versöhnt. In einem Brief vom 14. November 1818 bittet er die Mutter, ihm das Rezept für den Weihnachtskuchen zu schicken, den der Vater so gern esse. Und dann heißt es: „Ach schreibt uns nur immer, was euch fehlt, damit ich mit euch trauern kann, denn sonst ist mir nicht wohl. Was machen denn meine lieben guten teuren Schwestern? [...].“³⁴ Zum Geburtstag seiner Mutter Anfang Januar 1819 schreibt er – Bolin hat gemeint: in steifem „salbungsvollen Pastorenton“³⁵ –: „Teuerste Mutter! Nicht bloß Schuldigkeit u. Pflicht, sondern vielmehr ein reges Gefühl der Dankbarkeit für deine Liebe und deine vielen Wohltaten, die du mir bisher erwiesen hast, treibt mich jetzt an, dir, meine gute Mutter, die aufrichtigsten und herzlichsten Wünsche darzubringen. Zwar, was nützen bloß Wünsche? Ich will aufwärts blicken gen Himmel zu dem Unaussprechlichen, u. ihn inbrünstig u. demutsvoll anflehen, daß er dir, oh Gute! u. deinen lieben Töchtern, eine gute Gesundheit gebe, u. über euch Friede u. Ruhe, Frohsinn u. Freuden in Fülle ausgieße! Ach du gütiger Vater im Himmel, erhöre das Flehen eines schwachen Kindes! Ach! laß über meiner zärtlichen Mutter mit ihren frommen Töchtern deinen Frieden u. deine Gnade walten!“³⁶ Uwe Schott spricht von der „etwas altklugen Frömmigkeit des jungen Feuerbach“³⁷ und begründet dieses Urteil auch mit einem Zitat aus einem Brief Feuerbachs vom 22. Oktober 1820, als er nach einer längeren Fußwanderung über Stuttgart, Tübingen, Freiburg, Straßburg, Rastatt, Karlsruhe, Speyer, Mannheim und Heidelberg und zurück nach Ansbach der Mutter schreibt: „Oh tröste Dich, daß wir nicht bei Dir [d.h. in Bamberg] waren; es war Gottes Wille!“³⁸ Aufschlußreich ist auch die Bemerkung nach einem späteren Besuch in Bamberg: „Wohlbehalten kam ich am Mittwoch Nachmittags um zwei Uhr hier in Ansbach an, und ich bin recht froh, daß ich wieder bei meinen Büchern, die meine besten Freunde, meine liebsten Gesellschafter sind, bin; doch ach! wie weit froher, wie weit vergnügter wäre ich, wenn ich Euch, meine Lieben, hier hätte, wenn ich mich mit euch recht herzlich unterhalten könnte. Doch es kann ja nicht so sein, u. Gott will es ja so, u. was Gott tut, das ist wohlgetan [...].“³⁹

1.2 Die Jugendreligiosität Feuerbachs

Wir haben uns hier auch mit Art und Typus der Jugendreligiosität Feuerbachs zu beschäftigen, die in der Forschung verschieden interpretiert worden ist. Auszuge-

33 UB München 4,a Cod. ms. 935, 15 (4); vgl. Schott 1973, S. 25, Anm. 27.

34 Ebd., Nr.15 (5); vgl. Schott 1973, S. 25, Anm. 28.

35 Bolin ²1960, S. 11.

36 UB München 4, cod. ms. 935 a, 15(6); vgl. Schott 1973, S. 25, Anm. 31.

37 Ebd. S. 26.

38 Feuerbach, BJ XII, S. 215.

39 UB München 4, cod. ms. 935a,15(10); vgl. Schott 1973, S. 26, Anm. 33.

hen ist gewiß auch von den zerrütteten Familienverhältnissen, von der Trennung der Eltern, die die Jugendzeit Feuerbachs überschattet und ihm viel innere Not bereitet hat. T. Spoerri hat im Jahre 1952 eine psychopathologische Untersuchung der Familie Feuerbach unter dem Titel 'Genie und Krankheit' vorgelegt, in der er behauptet, daß sich ein wichtiger „Schlüssel zum Philosophen Feuerbach [...] im Verständnis seiner menschlichen Problematik“ findet.⁴⁰ Und R. Steer hat in seiner Arbeit 'Zum Ursprung der Religionskritik von Ludwig Feuerbach' besonders das 'Vaterproblem' Feuerbachs einer kritischen Untersuchung unterzogen und darin einen Erklärungsgrund für seinen Atheismus zu finden gesucht. Sein Verhältnis zu seinem Vater, so hatte schon Spoerri festgestellt, sei „ein erstes psychisches Trauma“⁴¹ gewesen, das seine weitere Entwicklung stark beeinflusst habe. Steer sucht in einer tiefenpsychologischen Deutung der Selbstzeugnisse Feuerbachs nachzuweisen, daß dieser stets zwischen Furcht und Auflehnung gegenüber dem autoritären, herrschsüchtigen Vater geschwankt habe. Von daher sei allein die Aufgabe des Theologiestudiums wie auch die spätere aggressive Religionskritik gegen den 'Gott-Vater' zu verstehen, wie auch die Tatsache, daß er das letzte Prinzip seiner Philosophie in der Natur als dem „bergenden Schoß eines mütterlichen Gottes“⁴² finde. Nun will freilich Steer mit der Herleitung des Feuerbachschen Atheismus aus dessen jugendlicher Vaterproblematik seine spätere Religionstheorie nicht relativieren, sondern sie „lediglich [...] aus der absoluten Sphäre der Transzendenz in den Bereich menschlichen Zusammenlebens [vorverlagern,] das damit ein ganz neues und schweres Gewicht bekommt“.⁴³ Sicher ist das Urteil R. Steers richtig und begründet: „In einer herzlosen Welt verloren, suchte er nach dem Leben, nach dem Sinn des Daseins, nach einem Trost für das wunde Herz. Er findet diesen Trost in der Religion.“⁴⁴

Die Erfahrung, die Feuerbach in der Misere seines zerbrochenen Elternhauses gemacht hat, ist gewiß ein subjektives Moment, das seine 'Philosophie der Liebe' provoziert hat, ohne daß diese durch Feuerbachs subjektive Voraussetzungen deshalb relativiert werden darf. Aber welcher Art ist nun Feuerbachs Jugendreligiosität genauer? Er selbst gibt uns in einem Brief an seine Mutter vom August 1821 einen Hinweis. Er empfiehlt der Mutter, die jüngeren Schwestern doch ja anzuhalten, „daß sie fleißig in den *Stunden der Andacht* und in der Heiligen Bibel lesen“.⁴⁵ Die 'Stunden der Andacht' waren ein 1816 erschienenes Erbauungsbuch des Theologen J.H.D. Zschokke (1771-1841), das in 36 Auflagen erschien und in ganz Europa verbreitet war.

Heinrich Zschokke wurde am 22. März 1771 in Magdeburg geboren und starb am 27. Juni 1848 in Aarau in der Schweiz. 1793 wurde er Prediger in Magdeburg und 1794 Privatdozent in Frankfurt an der Oder. Wegen seiner Sympathien für die

⁴⁰ Spoerri 1952, S. 73.

⁴¹ Ebd., S. 60

⁴² Steer 1968, S. 71

⁴³ Ebd., S. 44.

⁴⁴ Ebd., S. 50.

⁴⁵ L. Feuerbach, BJ 12, S. 216f.

Französische Revolution mußte er Deutschland verlassen und lebte ab 1795 für immer in der Schweiz. Zeitweise war er Erzieher in Reichenau (Graubünden), später machte er von sich reden als Schriftsteller und Politiker. Von 1808 bis 1816 erschien anonym ein 'Sonntagsblatt' von ihm. Erst 1842 gestand er ein, daß er der Verfasser war. Die darin veröffentlichten Abhandlungen von Zschokke erschienen dann 1816 als 'Stunden der Andacht' und fanden, wie erwähnt, weite Verbreitung. Zschokke vertrat einen sentimental Rationalismus.⁴⁶ Das Buch war undogmatisch und überkonfessionell und fand vielleicht gerade darum bei Laien einen starken Anklang. Nun enthalten die 'Stunden der Andacht' von Zschokke gewiß auch mystische Passagen, und J. Wallmann hat – in Auseinandersetzung mit dem Aufsatz von R. Lorenz zum Ursprung der Religionstheorie Ludwig Feuerbachs, der beim jungen Feuerbach, im 'Anfangsstadium seines Denkens', eine mystische Konzeption finden will und darin die letzten Grundlagen der Feuerbachschen Religionskritik sucht – hierin eine ausgesprochen mystische Jugendreligiosität Feuerbachs entdecken wollen und gefolgert, daß gerade diese mystischen Elemente „die beim Fünfzehn-, Sechzehnjährigen aufbrechende religiöse 'Richtung' geprägt haben“.⁴⁷ Wallmann kommt zu dem Schluß: „[...] in diesem Entwicklungsgang hält sich [...] etwas durch, was dem von der Jugendreligiosität bis zum 'Wesen des Christentums' führenden Weg Feuerbachs eine erstaunliche Geradlinigkeit gibt: der Gedanke der Vergöttlichung, der mystischen Einung des Menschlichen und des Göttlichen. Hier, in der Mystik, liegt die Konstante in Feuerbachs Entwicklung.“⁴⁸

Aber wo finden sich in den frühen Briefen Feuerbachs wirklich klare Belege für eine mystische Frömmigkeit im Sinne der 'Vergöttlichung, der mystischen Einung des Menschlichen und des Göttlichen'? Die spätere religionskritische Konzeption Feuerbachs ist kaum auf seine mystische Jugendreligiosität zurückführbar, für die klare Beweise fehlen. Feuerbachs Jugendreligiosität ist eher schlicht an der Bibel orientiert und mehr ethisch-erbaulicher Art. Das zeigt auch ein Rat, den der 17jährige Feuerbach seiner Mutter und seinen Schwestern für ihre Bibellektüre gibt: „Denn wahrlich, die Bibel ist das Buch aller Bücher und unser kostbarstes Gut, denn nur sie kann uns glücklich, selig und zufrieden machen. Wenn ich Euch raten darf, so lest Euch vor z.B. das schöne Buch *Tobias* im Alten Testament, oder die herrliche und schöne *Bergpredigt Christi* im Matthäus im 5., 6. und 7. Capitel, oder auch das Buch *Sirach*.“⁴⁹

Feuerbach selbst schreibt in seiner autobiographischen Skizze von 1846: „Die erste während meiner Jugendperiode, ungefähr im 15. oder 16. Lebensjahre, mit Entschiedenheit hervortretende Richtung galt nicht der Wissenschaft oder gar Philo-

⁴⁶ Sentimentaler Rationalismus bedeutet einen Vernunftglauben, der zugleich offen ist für die emotionale Seite der Religion. Auch die eigentlich rationalistische Theologie, die sog. Neologie, war nicht blind dafür, daß Religion „Herzenssache“ ist. O. Weber sagt zu Recht, daß hier dem objektivistischen Rationalismus als Äquivalent ein subjektivistischer Emotionalismus zur Seite tritt. Vgl Weber 1955, S. 149.

⁴⁷ Wallmann 1970, S. 75.

⁴⁸ Ebd., S. 79.

⁴⁹ Feuerbach, BJ 12, S. 217.

sophie, sondern der *Religion*“, und er fährt dann fort: „Diese religiöse Richtung entstand aber in mir nicht durch den Religions- resp. Konfirmationsunterricht, der mich viel mehr, was ich noch recht gut weiß, ganz gleichgültig gelassen hatte, oder durch sonstige äußere religiöse Einflüsse, sondern rein aus mir selbst, *aus Bedürfnis nach einem Etwas, das mir weder meine Umgebung, noch der Gymnasialunterricht gab.*“⁵⁰ In einer Rechtfertigung seiner Schrift über das ‘Wesen des Christentums’ sagt Feuerbach: „Freundchen! Ich sage Dir: wenn irgend Einer berufen und berechtigt war, über die Religion ein Urteil zu fällen, so war Ich es; denn ich habe die Religion nicht nur aus Büchern studiert, ich habe sie aus dem Leben und zwar nicht nur aus dem Leben Anderer, welche mir die Ursachen und Wirkungen der Religion sowohl von ihrer guten als schlimmen Seite ad oculos demonstrierten, sondern auch aus meinem eigenen Leben kennengelernt. Die Religion war für mich ein Objekt der Praxis, ehe sie mir zu einem Objekt der Theorie wurde.“⁵¹ C. Beyer verdanken wir den Hinweis: „als Gymnasiast wie als angehender Student war er außerordentlich fromm. Er legte sich nie zu Bette, ohne zuvor gebetet zu haben.“⁵² Der junge Feuerbach traf dann den Entschluß, die Theologie zum Berufs- und Lebensziel zu wählen.

1.3 Feuerbachs Begegnung mit Theodor Lehmus auf dem Ansbacher Gymnasium

Ludwig Feuerbach besuchte ab 1817 das berühmte Gymnasium Carolinum zu Ansbach. Der Leiter dieser traditionsreichen Bildungsanstalt war seit 1809 Johann Adam Schäfer, der in Erlangen bei G.Ch. Harleß Theologie und Philosophie studiert hatte. Großen Einfluß auf die Entwicklung Feuerbachs hat nach allem, was wir wissen, sein Religionslehrer Theodor Lehmus (1777 – 1837) gehabt.⁵³ Er war nach seinem Studium in Halle und Jena, neben Kant auch von Fichte beeinflusst, 1807 Stadt-Kaplan in Ansbach und Pfarrer an St. Johannis geworden, dann auch Dekan und Religionslehrer am Gymnasium. Vom romantischen Idealismus herkommend, entwickelte er sich mehr und mehr zu einem Vertreter des „positiven Christentums“ und wurde stark beeindruckt durch den Hegelianer Karl Daub, so daß er sich selbst Hegel zuwandte und in der Helgelschen Philosophie die Chance einer Überwindung des theologischen Rationalismus sah. Für Lehmus waren ganz im Sinne Daubs und Hegels letztlich Philosophie und Religion identisch. Er wollte wie Hegel⁵⁴ Glaube und Wissen, Theologie und Philosophie miteinander versöhnen. Das Trinitätsdogma war ihm das Zentrum der Theologie. Das war offenbar wichtig für Feuerbach.

Im Vorwort zur Gesamtausgabe seiner Werke 1846 erinnert sich Feuerbach, daß er schon als „christgläubiger Gymnasiast“ seinen zweifelnden Schulkameraden „den Theanthropos [...] als ein objektives, wirkliches Wesen“ demonstriert habe, weil ihm damals neben der Bibel „doch schon unbewußt auch die Vernunft eine

⁵⁰ Grün 1974, Bd. I, S. 10.

⁵¹ Feuerbach, BJ II, S. 381f.

⁵² Beyer ⁴1873, S. 7.

⁵³ Zu Theodor Lehmus vgl. Schott 1973, S. 31ff; Stephan 1938, S. 69; RGG, Bd. IV, SP 266.

⁵⁴ Das gilt jedenfalls für den späteren Hegel, z.B. der ‘Religionsphilosophie’.

Autorität“ gewesen sei.⁵⁵ Lehmus hat in seinem vom Geist Daubs geprägten Religionsunterricht Feuerbach zu einem Anhänger der spekulativen Religionsphilosophie gemacht. Von daher wird auch verständlich, daß Feuerbach später Theologie bei Daub in Heidelberg studiert hat. In der „Sammlung der Schüler-Censuren“ des Ansbacher Gymnasiums finden sich einige aufschlußreiche Bemerkungen über Feuerbach. Es werden sein lobenswerter Fleiß und sein gutes Betragen erwähnt und gelobt seine „sehr guten Naturgaben, die er durch einen lobenswürdigen Fleiß immer mehr auszubilden und durch ein rein sittliches Leben zu ehren strebte“.⁵⁶ In den alten Sprachen habe er sich hervorgetan, aber in der Kosmographie und der französischen Sprache keine großen Fortschritte gemacht. Für unseren Zusammenhang ist, gerade im Blick auf die schon erwähnte Diskussion über Feuerbachs angeblich mystische Jugendreligiosität als möglichen Erklärungsgrund für seine spätere kritische Religionsphilosophie, die Bemerkung wichtig: „Er brachte einige Abhandlungen über N.T. Sprüche und religiöse Gegenstände, welche es nötig machten, ihn vor dem groben Mystizismus zu warnen. Durch das fleißige Lesen der Bibel hat er es zu einer großen Fertigkeit in der Bibelsprache gebracht und dürfte es darin mit vielen Geistlichen aufnehmen.“ Wie soll man die Warnung vor dem groben Mystizismus verstehen? Bestätigt sie die Hypothese von R. Lorenz und J. Wallmann, daß die mystische Einheit von Gott und Mensch die von der Jugendzeit an durchgehaltene Konstituante in Feuerbachs Entwicklung ist, daß also von hier aus seine Auflösung der Theologie in Anthropologie zu verstehen ist? Aber ist diese Interpretation wirklich zwingend? Ich möchte eher mit Uwe Schott annehmen, daß diese Warnung vor dem „groben Mystizismus“ sich im Sinne der rationalistischen Theologie der Zeit auf die spekulative Theologie Daubs bezieht, die er durch seinen Religionslehrer Lehmus kennengelernt hatte.

1.4 Feuerbachs Entschluß zum Studium der Theologie und seine Vorbereitung darauf

Der junge Feuerbach traf dann den Entschluß, die Theologie zum Berufs- und Lebensziel zu wählen. In seinem Rückblick schreibt er 1846: „Infolge dieser Richtung machte ich mir dann die Religion zum Ziel und Beruf meines Lebens und bestimmte mich daher zu einem Theologen. Aber was ich einst werden sollte, das wollte ich jetzt schon sein. Ich beschäftigte mich daher als Gymnasiast eifrig mit der Bibel als der Grundlage der christlichen Theologie. So habe ich, um des Hebräischen Meister zu werden, mich nicht mit dem gewöhnlichen Gymnasialunterricht der Hebräischen Sprache für künftige Theologen genügen lassen, sondern zugleich bei einem Rabbiner Privatstunden genommen.“⁵⁷ Aus Feuerbachs Münchener Nachlaß wissen wir, daß er sehr fleißig im Hebräischen gearbeitet hat. Wir können erkennen, daß er den Pentateuch, die Kleinen Propheten und die Psalmen wiederholt gelesen und übersetzt hat.

⁵⁵ Feuerbach, W, Bd. IV, S. 155 (Vorwort zu sämtlichen Werken).

⁵⁶ Vgl. Schott 1973, S. 32f.

⁵⁷ Bolin ²1960, S. 8.

Man hat nach den Motiven gefragt, die Feuerbach zum Studium der Theologie bewogen haben. Gewiß spielte auch die zeitgeschichtliche geistige Situation eine Rolle. Nach den Napoleonischen und Befreiungskriegen gab es eine breite Strömung religiöser Erweckung. Im Gegensatz zur deistischen Konzeption der Aufklärung, die in Gott nur noch die erste Ursache der Schöpfung sah, ihn aber als weltabgewandt und fern begriff, erkannte man jetzt stärker Gott als den Herrn der Geschichte, der frei und souverän über den Einzelnen wie über ganze Völker gebietet. Jetzt hatte das Gebet wieder neuen Sinn bekommen, was uns ja auch, wie schon erwähnt, vom jungen Feuerbach bezeugt wird. Feuerbachs Bruder Anselm hatte angesichts dieser neuen religiösen Zeitströmung und wohl auch unter dem Einfluß des Erlanger Professors Kanne sein juristisches Studium abgebrochen und mit dem Theologiestudium begonnen, sehr zum Leidwesen seines Vaters, der um die Nüchternheit seines Sohnes fürchtete, weil Kanne zu mystischen Visionserlebnissen anleiten wollte, und ihn auf die eigene „milde rationalisierte und ethisierte Religiosität im Geiste von Lessings Nathan“ verwies.⁵⁸ Anselm brach daraufhin, dem Wunsch des Vaters entsprechend, das Theologiestudium wieder ab und begann in Heidelberg mit dem Studium der Archäologie. Hat dieser Vorgang, hat man gefragt, Ludwig erst recht bewogen, bei dem einmal gefaßten Beschluß zum Theologiestudium zu bleiben? Nachdem Ludwig Feuerbach im Jahre 1822 seine Schulzeit auf dem Gymnasium abgeschlossen hatte, blieb er noch ein halbes Jahr im Elternhaus und bereitete sich intensiv auf das Theologiestudium vor. Neben Opitz, Augustin und Bernhard von Clairvaux beschäftigte er sich besonders mit Gibbon, Mosheim, Eichhorn, Luther und Hamann. Wenn man von Luther und Hamann absieht, waren es alle Denker, die im Geist der Aufklärung die Vernunft gegenüber der Offenbarung verselbständigten und Ansätze zur Religionskritik entwickelten.

Der englische Deist Edward Gibbon verweist in seiner ‘History of the Decline and Fall of the Roman Empire’ von 1776/78 gern auf Mosheims Kirchengeschichte. Gibbons Buch ist so etwas wie „das Meisterstück der Aufklärungshistorie“,⁵⁹ in dem er die rasche Ausbreitung des frühen Christentums für den Verfall und Zusammenbruch des römischen Imperiums verantwortlich macht. Die Christen entwickelten einen „intoleranten Eifer“. Ihre „Lehre von einem zukünftigen Leben“, die „wundertätige Macht“ der ersten Kirche, die strenge Moral und die gut organisierte Kirchenordnung der Christen verliehen dem Christentum eine starke Attraktivität. Im 15. Kapitel des Buches werden bereits einige religionskritische Aspekte Feuerbachs vorweggenommen. Edward Gibbon macht ebenso wie Feuerbach, oft mit ironischem Unterton, auf die religiöse Schwäche und Zweifelsucht der gegenwärtigen Christen aufmerksam, während für ihn die ersten Christen naiv aufgeschlossen waren für alle übernatürlichen Wahrheiten des Glaubens. Gibbon kritisiert ihre Wundergläubigkeit und ihre aus dem Jenseitsglauben resultierende Weltverachtung: „Der fühllose Candidat des Himmels sollte nicht allein den groben Reizungen des Geschmacks oder Geruchs widerstehen, sondern sogar seine Ohren vor der profanen Harmonie der Töne verschließen, und die feinsten Werke

⁵⁸ Radbruch³1969, S. 145.

⁵⁹ So Schmidt, RGG, Bd. II, Sp. 1567.

der menschlichen Kunst mit Gleichgültigkeit ansehen.“⁶⁰ Gibbon bringt auch schon den Glauben in Verbindung mit allerlei möglichem Aberglauben, was uns auch an Feuerbach erinnert: „Ja, das Bedürfnis zu glauben ist bey dem größeren Theile der Menschen so dringend, daß der Verfall irgendeines mythologischen Systems höchstwahrscheinlich die Einführung irgendeiner anderen Art von Aberglauben nach sich ziehen wird.“⁶¹

Die Einleitung von Eichhorn zerstörte Feuerbachs bisherige Einschätzung der Bibel als „höchste Autorität“ aufgrund der Verbalinspiration.⁶² Die einzelnen Schriften der Bibel sind auf Grund einer langen und wechselvollen Geschichte entstanden, und sie sind historisch-kritisch zu erforschen.

Auf eine gewisse Verwandtschaft der Gedankenwelt Feuerbachs mit Novalis, den er gelesen hat, ist von verschiedener Seite, so von Julius Müller in seiner Rezension von Feuerbachs ‘Wesen des Christentums’ wie auch von S. Rawidowicz in seiner Darstellung der Philosophie Ludwig Feuerbachs aufmerksam gemacht worden.⁶³

Feuerbach hat sich in der Tat schon in seiner Dissertation von 1828 auf Novalis berufen, ebenso in dem Begleitbrief für den Opponenten seiner Dissertation A.G.C. Harleß. Aus einem Brief des Feuerbachfreundes aus der Ansbacher Zeit, dem späteren Pfarrer Heinrich Wuzer aus Westheim bei Kitzingen vom 10. Mai 1858 („Lieber Ludwig! ... ich denke manchmal zurück, wie du mir Augustins Gebete brünstig vorlasest, wie wir zusammen Eichhorns Einleitung, Gibbons Geschichte der römischen Kaiser in deinem Hause exzerpierten; mit Novalis und dem Görlitzer Schuster zu tun hatten“⁶⁴) wissen wir, daß Feuerbach sich schon vor seinem Studium in Heidelberg mit Novalis beschäftigt hat. Man könnte, darauf ist verschiedentlich hingewiesen worden, aus den Fragmenten des Novalis eine ganze Reihe von Zitaten zusammenstellen, die in gewisser Hinsicht Feuerbachs ‘Wesen des Christentums’ vorwegnehmen. Auch finden sich bei Novalis Gedanken, die an Feuerbachs ‘Gedanken über Tod und Unsterblichkeit’ erinnern, z.B.: „Leben ist der Anfang des Todes. Das Leben ist um des Todes willen. Der Tod ist Endigung und Anfang zugleich, Scheidung und nähere Selbstverbindung zugleich. Durch den Tod wird die Reduction vollendet.“⁶⁵

Sicherlich aber ist Feuerbach durch die romantische Naturphilosophie des Novalis beeinflusst worden. Aber wichtiger war wohl die Begegnung Feuerbachs mit den mythologiegeschichtlichen Überlegungen des Novalis. Hier fand sich keimhaft bereits die Auflösung der Theologie in die Anthropologie. Dies mögen ein paar Novaliszitate belegen: „Das willkürlichste Vorurteil ist, daß dem Menschen das Vermögen außer sich zu seyn, mit Bewußtseyn jenseits der Sinne zu seyn, versagt

⁶⁰ Gibbon 1805f., S. 188.

⁶¹ Vgl. ebd., S. 237.

⁶² Die Lehre von der Verbalinspiration ist in der nachreformatorischen orthodoxen Theologie entstanden und lehrt die wörtliche Eingebung der Bibel durch den Heiligen Geist.

⁶³ Müller 1842, S. 171-269; Rawidowicz ²1964, S. 93.

⁶⁴ UB München 4°, cod. ms. 935b <81>.

⁶⁵ Novalis ³1815, Bd. II, S. 260.

sey. Der Mensch vermag in jedem Augenblicke ein übersinnliches Wesen zu seyn [...] Je mehr wir uns aber dieses Zustandes bewußt zu seyn vermögen, desto lebendiger, mächtiger, genügender ist die Überzeugung, die daraus entsteht; der Glaube an ächte Offenbarungen des Geistes. Es ist kein Schauen, Hören, Fühlen; es ist aus allen dreyen zusammengesetzt, mehr als alles Dreyes; eine Empfindung unmittelbarer Gewißheit, eine Ansicht meines wahrhaftesten, eigensten Lebens. Die Gedanken verwandeln sich in Gesetze, die Wünsche in Erfüllungen. Für den Schwachen ist das Factum dieses Moments ein Glaubensartikel.“⁶⁶ Für den „Star-ken“, offenbar für Novalis, ist der Glaube eine „Willkühr, Empfindungen in uns hervorzubringen“. „Alles, was der Mensch macht, ist ein Mensch; oder (was das nehmliche ist) ein Bestandteil des Menschen, ein menschliches Wesen.“ „Wenn die Welt gleichsam ein Niederschlag aus der Menschennatur ist, so ist die Götterwelt eine Sublimation derselben. Beide geschehen uno actu. Keine Präzipitation ohne Sublimation. Was dort an Agilität verloren geht, wird hier gewonnen.“⁶⁷

Gilt dies alles zunächst für die Mythologie, so wendet Novalis diese Prinzipien auch auf den „persönlichen Gott“ des Christentums an. „Wir denken uns Gott persönlich, wie wir uns selbst persönlich denken. Gott ist gerade so persönlich und individuell, wie wir, denn unser sogenanntes Ich ist nicht unser wahres Ich, sondern nur sein Abglanz.“⁶⁸ An die Grundhypothese des ‘Wesen des Christentums’ erinnert die im Geist „romantischer Ironie“ getroffene Feststellung: „Der größte Zauberer würde der seyn, der sich zugleich so bezaubern könnte, daß ihm seine Zaubereyen wie fremde, selbstmächtige Erscheinungen vorkämen. Könnte dies mit uns nicht wirklich der Fall seyn?“⁶⁹ Uwe Schott zieht die Folgerung, „daß Feuerbach, der sich nachweislich schon vor Beginn seines Studiums mit Novalis beschäftigt [...] hat, [...] sich in seiner späteren Religionskritik [...] als einer seiner gelehrigsten Schüler erwiesen hat!“⁷⁰

Von großer Bedeutung für den jungen Feuerbach ist allerdings wohl seine Lektüre von Herders⁷¹ ‘Briefen, das Studium der Theologie betreffend’ gewesen, die er, auf Anregung Goethes 1776 als Generalsuperintendent nach Weimar berufen, geschrieben hat, um der „großen Unwissenheit und Ratlosigkeit seiner jungen Landgeistlichen“ abzuhelfen.⁷² In diesen Briefen entfaltet Herder seine Eingangsthese, daß „das beste Studium der Gottesgelehrsamkeit [...] Studium der Bibel, und das beste Lesen dieses göttlichen Buches [...] *menschlich*“ sei.⁷³ Indirekt setzt sich Herder mit Reimarus auseinander,⁷⁴ vor allem mit dem Fragment ‘Über den

66 Ebd., S. 133

67 Ebd., S. 140 bzw. 259.

68 Ebd., S. 122

69 Ebd., S. 147.

70 Schott 1973, S. 48.

71 Zu Herder vgl. die interessanten Ausführungen in Barth²1952, S. 279-302.

72 Haym 1885, S. 127.

73 Herder 1994, S. 145 (Erster Brief).

74 Zu Reimarus vgl. Schweitzer⁶1951, S. 13-26; Genthe 1977, S. 50-54.

Zweck Jesu und seiner Jünger', das neben anderen Wolfenbütteler Fragmenten bekanntlich Lessing veröffentlicht hatte.

Herder hatte sich durch die historisch-kritische Argumentation des Reimarus darin belehren lassen, daß die Wahrheit des christlichen Glaubens nicht durch historische Begründungen zu beweisen sei. Den „Beweis des Geistes und der Kraft“, den schon Lessing gefordert hatte, fand Herder ganz ähnlich in „Tat und Überzeugung“⁷⁵ eines Lebens, wie Christus es gelebt hatte. Die jungen Theologen sollten nach Auffassung Herders sich nicht allzuviel mit der historisch-kritischen Forschung am Neuen Testament auseinandersetzen, sondern statt dessen die neutestamentlichen Schriften gründlich und einfältig lesen. Feuerbach hat, wie alle seine Veröffentlichungen zeigen, eine erstaunlich umfangreiche Kenntnis der Bibel. Er hat die Anregung Herders offensichtlich aufgenommen. Zudem waren Herders Briefe eine Mahnung zu Toleranz und Humanität, und diese Mahnung stieß bei jungen Leuten auf fruchtbaren Boden, konnte er doch selbst feststellen, daß er rasch „das Zutrauen vieler edeln und guten, auch unbekanntem Jünglinge erworben“ habe.⁷⁶ Die Bibel „menschlich lesen“, wie es in der Eingangsthese der Briefe heißt, – dies war ganz deutlich eine Kritik an der orthodoxen Inspirationslehre. Die Bibel ist zunächst einmal ein Buch wie andere Bücher auch. Herder setzt darum auch voraus, daß sie mehrdeutig und je und je fehlerhaft ist. Hier hat gewiß die historische Kritik ihre Aufgabe. Aber man sollte diese nicht für die Sache selbst halten. Herder mahnt: „Behalten Sie immer Ihre kindliche Einfalt und Hochachtung gegen die Bibel, wenn Sie sie auch in den Händen ihrer Kritiker zuweilen sehr entweiht sehen.“⁷⁷ Dabei berücksichtigt Herder im Blick auf das Alte Testament auch die Eigenart der Hebräischen Sprache und der orientalischen Vorstellungswelt: „Die Bibel würde lange nicht so verunstaltet sein, wenn man sich nicht ihrer Einfalt und Armut schämte.“⁷⁸ Als hermeneutische Grundregel für das Lesen des Alten Testaments trifft Herder die Feststellung, die sich Feuerbach zu eigen gemacht hat: „Werden Sie mit Hirten ein Hirt, mit einem Volk des Ackerbaues ein Landmann, mit uralten Morgenländern ein Morgenländer, wenn Sie diese Schriften in der Luft ihres Ursprungs genießen wollen, und hüten sich insonderheit, so wie vor Abstractionen dumpfer, neuerer Schulkerker, so noch mehr vor so genannten Schönheiten, die aus unsern Kreisen der Gesellschaft jenen heiligen Urbildern des höchsten Altertums aufgezwungen und aufgedrungen werden.“⁷⁹ Dabei muß, darauf legt Herder großen Wert, jede Schrift der Bibel in ihrem historischen Kontext gelesen werden. Zeiten und Umstände, in die hinein sie redet, müssen gewürdigt werden. „*Teile!* lies jedes Buch *für sich*, lies es in *seiner* Zeit zurück und gleichsam auf seiner Stelle; werde mit der Seele und Schreibart jedes einzelnen Schriftstellers vertraut.“⁸⁰ Weiter mahnt Herder: „Werden Sie mit jedem derselben (d.h. der Propheten) gleichsam Zeitgenöß, teilen mit ihm Leiden

⁷⁵ Herder 1994, S. 285f (Fünfzehnter Brief).

⁷⁶ Vgl. Vorbericht zur zweiten Aufl., a.a.O., S. 141; vgl. auch Schott 1973, S. 49.

⁷⁷ Herder 1994, S. 148 (Erster Brief).

⁷⁸ Ebd., S. 236 (Neunter Brief).

⁷⁹ Ebd., S. 151 (Zweiter Brief).

⁸⁰ Ebd., S. 252 (Elfter Brief).

und Freuden, gegenwärtigen Druck und künftig freiere Aussicht: o wie wird Ihnen dann einzeln und allmählich der edle Geist dieser Männer aufgehen, denen die anderen Völker beinahe nichts Aehnliches haben!“⁸¹

Wie stark sich Feuerbach von Herder hat inspirieren lassen, zeigt wohl sein Brief vom 22. März 1825 an seinen Vater, in dem er die Zustimmung des Vaters zu seinem Fakultätswechsel erbittet und in dem er ihm deutlich machen will, daß er diese Entscheidung nicht leichtfertig, nicht „voreilig, muthwillig, aus blinder Willkür, eigensinnigen Launen und Einfällen“ getan hat, sondern mit Überlegung und aus innerer Notwendigkeit heraus. Im Rückblick auf sein Theologiestudium schreibt Feuerbach: „Aber ich kann getrost sagen, ich habe in der Theologie gelebt, gewohnt, gefühlt, gedacht [...] ich konnte fröhlich jauchzen und jubeln mit dem Sänger David, Winter, Frühling, Sommer und Herbst brachte mir den Wechsel seiner tiefen Empfindungen, den Menschen gab mir die Lieblichkeit seiner Hirtenlieder, den Gott die Erhabenheit seiner Preisgesänge; jammern mit Jeremias über den Untergang der gottgeweihten Stadt, zürnen und dräuen mit Ezechiel dem verruchten Volke, Flüche mit Donner und Blitz, wie von Cherubinen getragen, auf seine Härte schleudern; mit den Jüngern durch das heilige Land wandern, an den Lippen des Herrn hangend, den Honig seiner Lehre einsaugen: – ich habe in ihr gelebt.“⁸² Darum ging es Herder: Nur in der echten Menschlichkeit der Bibel begegnet uns der göttliche Geist. Damit vertritt Herder eine Gegenposition gegen den theologischen Supranaturalismus seiner Zeit. Göttlichkeit und Menschlichkeit der Bibel sind nicht im Sinne irgendeines Gegensatzes, sondern im Sinn einer Korrelation zu begreifen. Die Göttlichkeit der Bibel hebt ihre echte Menschlichkeit nicht auf, sondern begegnet eben in ihrer vollen, echten, ganz natürlichen Menschlichkeit. Man kann verstehen, daß Herders Position in der Bibelfrage zu einer Relativierung, ja Abwertung der historisch-kritischen Forschung führt. So rät er denn ja auch den Lesern seiner Briefe: „Fliehen Sie [...] die scholastischen Grillen und Grübeleien hierüber, den Auskehricht alter barbarischer Schulen, der Ihnen oft den besten, natürlichsten Eindruck *des Geistes* dieser Schriften verdirbt. Sobald Sie, statt gesunder Ansicht, statt lebendige, göttliche Wirkung zu genießen und anzuwenden, sich in einen Abgrund einsperren und ein Spinnengewebe Philosophischer Fragen und Unterscheidungen theilen, fleucht Sie der Geist dieser Schriften.“⁸³

Es ist sicher auch auf den Einfluß Herders zurückzuführen, wenn Feuerbach mit der historisch-kritischen Theologie seiner Zeit nichts anzufangen weiß. Das zeigt ja auch sein späteres, überaus negatives Urteil über den rationalistischen neutestamentlichen Theologen H. E. G. Paulus, bei dem er in Heidelberg Vorlesungen gehört hat. Wir werden auf Paulus noch zurückkommen. Herder hatte auch für das Neue Testament im Zusammenhang seiner Apologetik gegenüber Reimarus die Historizität der biblischen Berichte eher vorausgesetzt, als daß er sie historisch-kritisch nachprüfen wollte. Darum kann er für das Neue Testament die Re-

81 Ebd., S. 223 (Achter Brief).

82 Feuerbach, BJ XII, S. 243.

83 Herder 1994, S. 258f (Zwölfter Brief).

gel empfehlen: „Je schlichter, [...] d.i. je weniger angestrengt und kritiksüchtig, je aufrichtiger, freier, liberaler, volksmäßiger man diese Bücher lieset, desto mehr ist man in ihrem Sinn, im Geist ihres Ursprunges und Inhalts.“⁸⁴ Einfalt des Herzens ist gefordert.

Hier ist auch ein Wort über Herders Verständnis des christlichen Glaubens fällig, weil sich auch in dieser Frage Einflüsse auf Feuerbach zeigen, ja dessen spätere *Philosophie der Liebe* u.a. auch von Herders Verständnis des Christentums abhängig ist. Herder wendet sich in der Christusfrage gegen die spätere Zweinautorenlehre der Kirche, die aus „griechischem Mönchswahn“ entsprungen ist. Ähnlich wie er die Bibel von der Korrelation ihrer Menschlichkeit und Göttlichkeit her begriff – nur in ihrer Menschlichkeit begegnet uns ihre Göttlichkeit – ist auch Christus gerade in seiner Menschlichkeit der Sohn Gottes. Feuerbach konnte darum als den entscheidenden Gedanken der Herderschen Christologie festhalten: „Einem göttlichen Phantom, das auf der Erde wandelt, darf ich weder nachahmen noch nachdenken, und da Paulus, da alle Evangelisten sagen: *daß Christus ein Mensch wie wir gewesen* [...], da alle Apostel es uns zur Pflicht machen, ihm auf der Bahn der Tugend im schwersten Kampf nachahmend zu folgen: So ist für jeden Christen, für jeden christlichen Theologen der *menschliche Christus* kein Bild in den Wolken zum Anstaunen, sondern ein Vorbild auf Erden zur Nachahmung und Lehre. Jede Schrift, die dies Vorbild, die Gestalt des reinsten Menschen auf Erden, historisch entwickelt und moralisch darstellt, ist ein evangelisches Buch.“⁸⁵ In einem Brief Feuerbachs an Christian Kapp vom 17.12.1841 heißt es: „Erst wenn man den Gott in Christus aufgibt, wird man den wahren Christus, den wahren Menschen finden.“⁸⁶ Christlicher Glaube ist – darum ging es Herder – praktischer, in Nächstenliebe gelebter Glaube, der auf „*That* und *Überzeugung*, auf *Geist* und *Wahrheit*“ beruht.⁸⁷

Diese Herdersche Sicht der christlichen Existenz ist Hintergrund der späteren Religions- und Christentumskritik Feuerbachs, wie aus einer Bemerkung in ‘Über Philosophie und Christentum’ deutlich wird: „Wo daher der Glaube an den Himmel nicht mehr diese Früchte trägt, [...] da ist dieser Glaube keine Wahrheit mehr, da ist er nur noch eine Einbildung, eine Phantasie, d.h., mit andern Worten, ein *ehr- und charakterloser* Glaube, ein Glaube, der nur noch die Bedeutung eines subjektiven Trostmittels, aber keine *moralische Würde*, keine praktische und folglich objektive Realität mehr hat.“⁸⁸ In seinen Exzerpten hat sich Feuerbach die folgende Empfehlung Herders notiert: „Wenn Sie einst ein geistliches Amt bekleiden, entfernen Sie sich, was Sie können, von jeder dummen Superintendenz über die Gemüter, vom politisch-unchristlichen Christentum. Stellen Sie die Lehre und das Leben, kurz die Geschichte ihres Herren und der Seinen dar, mündlich, tätig, je stiller und geräuschloser, desto besser; damit die Wahrheit ihr Recht be-

⁸⁴ Ebd., S. 275 (Dreizehnter Brief).

⁸⁵ Ebd., S. 343 (Einundzwanzigster Brief).

⁸⁶ Kapp 1876, S. 170; L. Feuerbach, BJ XIII, S. 87f.

⁸⁷ Brief XV, S. 194.

⁸⁸ Feuerbach, GW, Bd. VIII, S. 276f.

halte und das Wort Gottes, so wie der Charakter Jesu im Stillen wirke. Werden Sie so glücklich, nur einige zu überzeugen, daß Sie sich, ohne Schwärmerei und Aberglauben, entschlossen, dem Leben und der Lehre Christi männlich zu folgen, nach seinen Grundsätzen zu leben in Wahrheit und stiller Liebe; mögen Sie nun diese Leute kennen oder nicht – das letzte immer um so besser! Lasset uns Christo Jünger ziehen; nicht uns. Lasset uns ihn, nicht uns predigen. *Liebe* ist Geist des Christentums, nicht Gebräuche; *allgemeiner, reiner Geist der Wahrheit*, wo Wahrheit sich finde; keine einzelne Klausur von Worten.“⁸⁹

Wir wissen, in welcher schwierigen Lage in der damaligen Gesellschaft Feuerbach sich durch seine Erstlingsschrift ‘Gedanken über Tod und Unsterblichkeit’ gebracht hat, so daß ihm der Weg zu einer Professur versperrt blieb. Seine Christentumskritik und Polemik galt darum immer wieder primär sowohl dem Gelehrten glauben als auch dem politischen Staatschristentum. Dem hielt er entgegen den praktischen, in der Liebe gelebten Glauben der frühen Christenheit. So kann Feuerbach z.B. sagen: „Gegen den stillen, unmittelbaren, lebendigen, einfachen, in Handlungen sich bethätigenden Glauben, wer sollte sich da kehren? Wer sollte ihn, sein Inhalt sei auch welcher er wolle, nicht schonen, nicht anerkennen, nicht ehren? Aber wer sollte dagegen nicht berechtigt sein, gegen den lauten und selbst vorlauten, den geschwätzigsten und ruhmredigen Glauben, gegen den Glauben, der sich literarisch breit und mausig macht, gegen den Glauben der Gelehrten, welcher nur eine erkünstelte Treibhauspflanze, ein *raffiniertes Reflektionsprodukt des Unglaubens* ist, zu Felde zu ziehen? Wenn daher die Philosophie gegen einen Glauben polemisch auftritt, so ist das ein untrügliches Zeichen, daß dieser Glaube *kein wahrer, kein lebendiger, kein gründlicher Glaube* mehr ist.“⁹⁰

Erwähnenswert ist auch die Wunderfrage, in der ebenfalls der Einfluß Herders auf Feuerbach festzustellen ist.⁹¹ Als Beispiel für die Erörterung der Wunderfrage eignet sich gut die alttestamentliche Geschichte von Bileam und der sprechenden Eselin.⁹² Herder polemisiert gegen die Interpretation dieser Geschichte als Traum, Fabel oder Betrugsgeschichte. Sie muß aus dem gesamten Zusammenhang der Mosebücher verstanden werden. Moses gebe sie „*Israel zum Lobe, zur Bestätigung seines Muts und Glaubens an Jehovah*. Selbst ein vom Feinde gedungener Prophet muß auf Gottes unwiderstehlichen Antrieb wider Lohn und Willen segnen; mehr als einmal [...] segnen und [...] Jehovah preisen – offenbar ist *dieses der Geist* der Geschichte, und die Absicht, zu der sie auf diese Stelle stehet.“⁹³ Nur, wie kann eine Eselin sprechen?

Herder gibt eine doppelte Erklärung. Die erste ist die natürliche Wundererklärung, mit der auch Feuerbach sich abfinden und zufrieden geben würde. „Wer sich in dem Glauben der damaligen Zeit, zumal in die Seele eines morgenländischen

⁸⁹ Herder 1994, S. 287f (Fünfzehnter Brief).

⁹⁰ Feuerbach, GW, Bd. VIII, S. 236.

⁹¹ Vgl. dazu Feuerbach, W, Bd. II, S. 218-260; Feuerbach, GW, Bd. VIII, S. 293ff; ferner ebd., S. 219-292.

⁹² 4. Mose, 22-24.

⁹³ Herder 1994, S. 160 (Zweiter Brief).

Schamanen, die immer voll Gesichte, voll Träume, voll Wanderungen in andere Oerter und Zeiten waren, [...] zu setzen weiß“,⁹⁴ der werde auch verstehen können, daß die Eselin „im Ohr des Schamanen wirklich“ spricht.⁹⁵ Feuerbach protestiert zwar in seiner Schrift ‘Über Philosophie und Christentum’ gegen die scheinheilige „Hochzeit des Glaubens mit der Vernunft“ in der zeitgenössischen Theologie und bezieht sich auf die natürliche Deutung Herders: „Herder [...] erklärt dieses Wunder aus den merkwürdigen Zuständen und der ans Unglaubliche grenzenden Einbildungskraft einer Schamalenseele, also als eine psychologische Erscheinung, eine Vision. Das läßt sich hören; aber mit dieser oder irgendeiner anderen natürlichen Erklärung haben wir auch dem Esel das Maul gestopft und der Vernunft allein das Stimmrecht eingeräumt. Und nun stimmt freilich auch die Vernunft mit dem Esel überein, aber nur, weil der Esel jetzt selbst mit der Vernunft übereinstimmt, und zwar dadurch, daß er auf menschliche Sprache und Vernunft verzichtet hat und nichts mehr sein will, als ein purer Naturesel.“⁹⁶

Herder gibt freilich neben der natürlichen Wundererklärung noch eine zweite aus der „Notgedrungenheit des Zwecks, der Wirkung“: „ein zwiefaches Wundergesicht mußte ihn (d.h. Bileam) schauerhaft schrecken, und dies *Gesicht war gleichsam seine eigene Geschichte. Wie Gott, dem stummen Tier den Mund öffnet, so muß auch Er jetzt wider Willen und Wohlgefallen reden*“. Deshalb findet Herder „auch die *Sprache des Tieres im Ohr des Weissagers dem Zweck seiner Götterspruchreise so zutreffend*“, das er „in dieser ganzen Geschichte [...] kein Wort zu ändern“ wüßte.⁹⁷ Herder erklärt auch andere Wundererzählungen des Alten Testaments von ihrem Zweck her, so das Mannawunder, den wunderbaren Durchzug durch das Schilfmeer, ohne die natürliche Erklärungsmöglichkeit zu bestreiten. Die Wunder haben eine Funktion in Gottes Heilsplan. Sie machen deutlich, wie Gott der Herr sein Volk wunderbar führt. Feuerbach trennt streng zwischen natürlicher und religiöser Wundererklärung, aber er sieht auch den Zweck der Wunder und erklärt sie aus einer phantastischen Wunschbefriedigung des Menschen, im Anschluß an Herder auch den sinnlichen Effekt und die Augenblicklichkeit des Wundergeschehens würdigend. Wichtig für uns ist, daß wir in Feuerbachs Verständnis der Wunder aus dem phantastischen Verlangen nach Wunschbefriedigung heraus eine Wurzel seiner späteren psychologisch-analytischen Religionserklärung der Religion als Schöpfung des Menschen haben.

1.5 Feuerbachs Beginn des Theologiestudiums an der Universität Heidelberg

Am 17. April 1823 immatrikulierte sich Feuerbach an der Universität Heidelberg für das Studium der Theologie. Daß er sich für das Studium der Theologie gerade für Heidelberg entschied und nicht für die für bayerische Theologiestudenten sich eher empfehlende Universität Erlangen, hatte einen doppelten Grund. Einmal war Feuerbach, wie wir gesehen haben, durch seinen Ansbacher Lehrer Theodor Leh-

⁹⁴ Ebd., S. 162 (Zweiter Brief).

⁹⁵ Ebd., S. 161 (Zweiter Brief).

⁹⁶ Feuerbach, GW, Bd. VIII, S. 292 (Fußnote).

⁹⁷ Herder 1994, S. 162 (Zweiter Brief).

mus schon auf den in Heidelberg wirkenden Theologen Karl Daub verwiesen worden, dessen spekulative Religionsphilosophie auf ihn einen gewissen Eindruck gemacht hatte. Sodann war es wohl der Wunsch des Vaters gewesen, daß sein Sohn Ludwig bei seinem alten Freund, dem Rationalisten H.E.G. Paulus Theologie studieren sollte. Er schrieb im Februar deshalb einen Empfehlungsbrief für Ludwig an Paulus: „Nächste Ostern kommt mein vierter Sohn, Ludwig, nach Heidelberg, um daselbst Theologie zu studieren. Ich empfehle Ihnen denselben hiermit im Voraus angelegentlichst. Er ist ein sehr edler, allem Guten nachstrebender, mit gründlichen Vorkenntnissen ausgerüsteter Jüngling, der sich nicht des Brodes wegen, sondern aus leidenschaftlicher Liebe der Theologie ergibt.“⁹⁸

Ludwig Feuerbach konnte aber, wie sich bald zeigte, dem Studium bei Paulus nichts abgewinnen. Paulus⁹⁹ war Rationalist. Als solcher ist er besonders bekannt geworden durch seine sogenannte „natürliche Wundererklärung.“ Man muß sie, wie Hirsch¹⁰⁰ gezeigt hat, von einer doppelten Voraussetzung zu verstehen suchen. Einmal hat Paulus viel von Kant gelernt, d.h. die Grundsätze möglicher Erfahrung sind kritische Richtschnur bei der Interpretation der entsprechenden neutestamentlichen Wunderberichte. Andererseits bleibt Paulus dem pietistischen Biblizismus verhaftet, der an dem wirklichen Geschehensein der in den biblischen Berichten erwähnten Vorkommnisse festhält. Am einfachsten kann Paulus noch die Krankenheilungen Jesu erklären. Seine starke Persönlichkeit hat auf geistigem Wege auf das Nervensystem der dämonisch Besessenen eingewirkt, von denen das Neue Testament erzählt. Im übrigen sind die biblischen Wunder ja von Augenzeugen berichtet, aber sie haben die Mittelursachen des Geschehens ignoriert. So geht z.B. das Meerwandeln Jesu auf eine Vision der Jünger zurück. Jesus ging in dichtem Nebel an der Küste entlang. Die verängstigten, in einem Boot rudern den Jünger hielten ihn für ein Gespenst. „Petrus warf sich auf seinen Ruf ins Wasser und wurde versinkend von Jesus an den Strand gezogen. Als sie den Herren ins Schiff genommen hatten und um die Bergspitze bogen, waren sie aus der Achse des Sturmes heraus und meinten, er habe das Wetter beschworen.“¹⁰¹ Die Totenerweckungen Jesu wie auch seine eigene Auferstehung versteht Paulus, sich hierin an den extremen Vulgärrationalisten K.F. Bahrdt anschließend, als Wiederbelebung von Scheintoten; Paulus möchte sie nicht als Totenerweckungen verstehen, sondern mit „Jesus bewahrt vor zu frühem Begrabenwerden“ überschreiben.

Mit dieser rationalistischen Exegese des Neuen Testamentes konnte Feuerbach nichts anfangen. In einem Brief an seinen Vater vom Herbst 1823 stellt er fest, daß „jedem, der noch ein Auge, das sieht, ein Herz, das fühlt und einen Kopf, der denkt“ hat, diese Vorlesungen des Paulus nur als „ein Spinnweben von Sophismen“ erscheinen können, weil er „bei solchen [Stellen], wo er die höchste Unbefangenheit [...] beweisen sollte, [...] sich wahre Gaunerstreiche und Kniffe“ erlaubt; denn „was soll so ein armer Jüngling, der noch nichts weiter hat, als die ge-

⁹⁸ Vgl. Reichlin-Meldegg 1853, S. 154; vgl. auch Ascheri 1967, S. 441-453; hier S. 441.

⁹⁹ Schweitzer ⁶1951, S. 49-58; Genthe 1977, S. 76-78; Hirsch 1960, Bd. V, S. 27-33; RGG, Bd. V, Sp. 192.

¹⁰⁰ Hirsch 1960, Bd. V, S. 27f.

¹⁰¹ Schweitzer ⁶1951, S. 53.

sunde Vernunft, dazu sagen, wenn so ein Hamster, so ein Ungeheuer, das ganz aus Buchstaben und Worten komponiert ist, auf dem Katheder steht und das ganze Kehrichtfass [...] seiner gelehrten Schnurrpfeifereien ohne Gnad und Barmherzigkeit über ihn ausschüttet?“¹⁰² Im Briefnachtrag begründet Feuerbach sein negatives Urteil über Paulus: „Es mag also allerdings mein Urteil über einen solchen Mann als die Ausgeburt der höchsten Naseweisheit erscheinen, allein nur bei solchen, die nur unter der Zuchtrüthe ihrer feigen Engbrüstigkeit aufgewachsen, Alles, folglich auch die Universitäten, zu einem Zuchthaus konstruieren wollen, die es selbst für die größte Ehre halten, als Hetzhunde gegen die Züchtlinge dressirt zu werden, die den Despoten auf der Stirne und den Papst selbst als Protestanten immer in der Tasche bei sich führen, um ihn bei der nächstbesten Gelegenheit auf den Thron zu setzen [...] Das Verhältnis des akademischen Professors zu seinen Zuhörern ist wahrlich nicht das des katholischen Priesters zu dem blind unbedingt folgsamen Laien, sondern das des evangelischen Geistlichen, in seinem reinsten Sinne aufgefaßt, zu seiner Gemeinde; es ist nicht das des grob und unverschämt sich aufdringenden, zwingenden Gebotes zum knechtischen Gehorsam, sondern das des vernünftigen, liebevollen Vorschlages und Rathes zur vernünftigen, aus Freiheit und wahrer Überzeugung beschlossenen Befolgung desselben.“¹⁰³ R. Steer, dessen tiefenpsychologische Deutung Feuerbachs bereits erwähnt wurde, hat vielleicht nicht ganz zu Unrecht gemeint, daß „die affektbesetzte Kritik an *Paulus* wohl nicht in dessen Theologie ihren eigentlichen und ersten Grund gehabt hat, sondern in einer viel tiefer sitzenden ‘Aggression, die hier von L. Feuerbach direkt an *Paulus*, indirekt aber an seinem Vater selbst abreagiert wird“.¹⁰⁴

Hatte Paulus mit seinem Rationalismus die historisch-kritische Erforschung des Neuen Testaments bei Feuerbach in Mißkredit gebracht, so begeisterte sich dieser hingegen an der spekulativen und antihistorischen Theologie Karl Daubs,¹⁰⁵ der eine Relevanz der historischen Kritik für den Glauben entschieden ablehnte. Daß sich Feuerbach der historisch-kritischen Forschung verschloß, daß er die historische Frage, auch die Frage nach dem historischen Jesus, gar nicht gestellt hat, daß er die Frage, was denn dem Christentum historisch zu Grunde liegt, überhaupt nicht ventilirt hat, daß er die Dogmen des christlichen Glaubens rein analytisch-genetisch aus dem Selbstverständnis des Glaubenden zu entwickeln sucht, ist entscheidend auch von hier her – neben Herder auch von Paulus her – und aus seiner rationalistischen Exegese zu deuten, aber eben auch von der spekulativen Religionsphilosophie Daubs her, für die der junge Feuerbach große Begeisterung zeigt. Daub war zunächst sehr stark von Kant beeinflusst worden, im Sinne von dessen ‘Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft’. Das Wesentliche am christlichen Glauben war ihm, daß „Christus selbst alle Religionsgebräuche für außerwesentlich und überflüssig erklärte, mit seiner Lehre eine vernünftige und moralische Religion beabsichtigte und eine sittliche Gesellschaft zu gründen

¹⁰² Feuerbach, BJ XII, S. 222ff (Brief an den Vater vom Herbst 1823).

¹⁰³ Ebd., S. 224f.

¹⁰⁴ Steer 1968, S. 52.

¹⁰⁵ Zu Karl Daub vgl. Hirsch 1960, Bd. V, S. 372-74; Stephan 1938, S. 69ff.

suchte“.¹⁰⁶ Später bekam er aber durch das Studium Schellings und Hegels wieder einen besseren Zugang zum Historisch-Positiven des Christentums. Karl Daub¹⁰⁷ wollte die Dogmen des christlichen Glaubens aus der spekulativen Vernunft ableiten. Das entsprach den theologischen Neigungen Feuerbachs. Objektive Wahrheiten, die absolute Geltung beanspruchen, können nicht durch subjektive Erlebnisse, durch religiöse Erfahrung oder durch Unterwerfung unter die Autorität der Bibel begründet werden. Die Theologie soll also nicht von der Autorität der biblischen Bücher ausgehen, die nur das Vehikel der Religion sind. „Was wahr ist, ist nicht deshalb wahr, weil es in der Bibel steht oder von uns erfahren wird, sondern umgekehrt: weil es wahr ist, steht es in der Bibel und bestätigt es sich in der Erfahrung.“¹⁰⁸ Die Gewißheit der Wahrheit besteht in der das spekulative Denken tragenden Notwendigkeit.

Interessant sind in diesem Zusammenhang auch Daubs Gedanken zur Wunderfrage. Mit Hilfe der Kategorie des „Thaumatischen“ führt Daub die Wunder auf den Willen zurück, Wunder zu tun. Der menschliche Wille entspricht dem Willen Gottes. Insgesamt gesehen ist Feuerbach durch Daub auf Hegel vorbereitet worden. Es muß aber auch gesehen werden, daß Daub seinerseits auch von Schelling beeinflusst war, so daß Feuerbach die Philosophie Hegels in der Tradition der Naturphilosophie gedeutet hat. Über den Einfluß Schellings auf Feuerbach wird noch zu handeln sein.

1.6 Feuerbachs Wechsel zur Berliner Universität

Im Jahre 1824 möchte Feuerbach die Universität in Heidelberg verlassen und nach Berlin gehen. Er begründet das in einem Brief an seinen Vater, in dem er zugleich deutlich macht, wieviel er Daub verdankt: „Lieber Vater! [...] Ich wünsche zu Ostern die Universität Berlin, als den geeignetsten Ort für meine weitere theologische und allgemeine Geistesbildung, zu beziehen. Du weißt schon aus meinen früheren Briefen, daß Daub hier der einzige Mann ist, der mich ganz befriedigt. Allein ich habe bereits seine Hauptcollegien gehört: Im vorigen Semester, außer der theologischen Moral, sein geistvolles Collegium über den Ursprung des Bösen, in diesem die Dogmatik, die der Centralpunkt und Inbegriff seines ganzen geistigen Wesens, gleichsam die Essenz seiner Vernunft ist. Was soll ich aber hier treiben, wenn ich nun Daub, den einzigen Haltpunkt meines hiesigen Lebens verloren habe? [...] Wie vorteilhaft wäre es daher für mich, nachdem ich das Vorzüglichste bei dem herrlichen Daub gehört habe, gehört nicht bloß mit den äußeren Ohren, sondern mit Geist und Seele, meine Laufbahn in Berlin fortzusetzen – dort, wo nicht, wie hier, ein einziger Baum steht, von dem ich die Früchte der Erkenntnis und Wissenschaft pflücken kann, sondern ein ganzer Garten voll blühender und fruchttragender Bäume ist; dort, wo jede Wissenschaft, ja fast jeder einzelne Teil derselben von ausgezeichneten, berühmten Männern vertreten wird;

¹⁰⁶ Daub 1801, S. X.

¹⁰⁷ Zur Theologie Daubs vgl. Stephan 1938, S. 69ff; Hirsch 1960, Bd. V, S. 372ff; ²RGG, Bd. I, Sp. 1794; ³RGG, Bd. II, Sp. 47f.

¹⁰⁸ Stephan 1938, S. 70.

dort, wo ich das lebendige Wort des Geistes nicht allein vom Katheder, sondern auch der Kanzel herab aus dem Munde eines Schleiermachers, anerkannt des größten geistlichen Redners unserer Zeit, vernehmen kann! Wo kann ich wohl eine bessere Exegese und Kirchengeschichte hören, als dort, wo jene der große Schleiermacher, diese der bekannte und geschätzte Neander vorträgt? Collegien, die dem Theologen äußerst notwendig sind, und nach denen mich auch schon längst sehnlich verlangte. Die Philosophie ist in Berlin wahrhaftig auch in anderen Händen als hier. Abgesehen davon, daß ich es selbst von ganzem Herzen wünsche, in das Studium der Philosophie gründlichst eingeweiht zu werden, so ist es ja sogar von der Bayrischen Regierung vorgeschrieben, philosophische Collegien zu besuchen und wenn es einmal sein muß, so ist es gewiß besser, wahre, nicht bloß sogenannte philosophische Collegien zu besuchen, damit man doch nicht an einen inhaltslosen Namen seine Zeit verschwendet.“¹⁰⁹

Ab 1824 studiert dann Feuerbach in Berlin. Hier konnte er nun Hegel selbst hören, auf den ihn Daub in Heidelberg schon vorbereitet hatte. Schon sehr bald schreibt Feuerbach an seinen Vater: „Lieber Vater! Vier Wochen dauern zwar erst meine Collegien, aber sie waren mir bereits von unendlichem Nutzen. Was mir bei Daub noch dunkel und unverständlich war, oder wenigstens unbegründet erschien, das habe ich allein schon in Folge der wenigen Vorlesungen, die ich bis jetzt bei Hegel hörte, klar durchschaut und in seiner Notwendigkeit erkannt; was nur als Zunder in mir glimmte, das sehe ich bereits in helle Flammen auflodern. Glaube nicht, das ich mich täusche. Es ist ja ganz natürlich, daß Einer, der, beseelt vom Erkenntnistrieb und von einem Manne, wie Daub, vorbereitet und im Denken geübt, zu Hegel kommt, schon in wenigen Stunden den mächtigen Einfluß seiner Gedankenfülle und Tiefe verspürt. Auch ist Hegel in seinen Vorlesungen nicht so undeutlich, wie in seinen Schriften, vielmehr klar und leicht verständlich; denn er nimmt sehr viel Rücksicht auf die Fassungskraft seiner Zuhörer. Aber das Herrliche an ihm ist, daß er, wenn er auch den Begriff einer Sache nicht streng philosophisch entwickelt, sondern auf die gewöhnlichen Vorstellungen sich einläßt, doch immer im Mittelpunkt der Sache bleibt.“¹¹⁰

In Berlin hört Feuerbach bei Hegel ‘Logik und Metaphysik’ sowie ‘Religionsphilosophie’, ferner ‘Philosophie des Rechts’ und ‘Philosophie der Weltgeschichte’, bei August Neander unter anderem Vorlesungen über Dogmengeschichte; aber alle anderen überragte doch Hegel. Kritisch äußerte er sich dagegen über Schleiermacher und Neander. „Ich hörte *Schleiermacher* und *Neander*, aber ich konnte es nur kurze Zeit bei ihnen aushalten. Der theologische Mischmasch von Freiheit und Abhängigkeit, Vernunft und Glaube, war meiner *Wahrheit*, d.h. *Einheit*, *Entschiedenheit*, *Unbedingtheit* verlangenden Seele bis in den Tod zuwider.“¹¹¹ Über sein Verhältnis zu Hegel aber schrieb er später: „Ich wußte nicht, was ich wollte, so zerfahren und zerrissen war ich, als ich nach Berlin kam, aber ich hatte kaum ein halbes Jahr ihn gehört, so war auch schon von ihm mein Kopf und Herz zu-

¹⁰⁹ Feuerbach, Brief an seinen Vater 1824 aus Heidelberg, BJ 2, S. 359f.

¹¹⁰ Feuerbach, BJ 2, S. 360f.

¹¹¹ Zit. n. Grün 1974, Bd. I, S. 16.

rechtgesetzt, ich wußte, was ich sollte und wollte: nicht *Theologie*, sondern *Philosophie*! Nicht faseln und schwärmen, sondern lernen! Nicht glauben, sondern denken.“¹¹² Es wird im Laufe dieser Arbeit noch genauer darzustellen sein, welchen Einfluß Hegel mit seiner Philosophie und besonders auch seiner Religionsphilosophie auf Feuerbach ausgeübt hat, ferner auch, daß Schleiermacher, auch wenn Feuerbach in dem soeben gebrachten Zitat sich kritisch über ihn äußert, doch mit seiner Theologie des „Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit“ indirekt zur Auflösung der Theologie in die Anthropologie beigetragen hat. Auch wenn sich Feuerbach später kritisch zur Philosophie Hegels geäußert hat, sind wesentliche Voraussetzungen seines Denkens durch Hegel gegeben. Selbst als er sich schon von der Hegelschen und spekulativen Philosophie überhaupt abgewandt hatte, konnte er noch 1840 sein einstiges Verhältnis zu Hegel so beschreiben: „Ja, ich stand zu Hegel in einem intimeren und einflußreicheren Verhältnis, als zu irgendeinem unserer geistigen Vorfahren; denn ich kannte ihn persönlich, ich war zwei Jahre lang sein Zuhörer, sein aufmerksamer, ungeteilter, begeisterter Zuhörer [...] Er war es, in dem ich zum Selbst- und Weltbewußtsein kam. Er war es, den ich meinen zweiten Vater, wie Berlin meine geistige Geburtsstadt damals nannte. Er war der einzige Mann, der mich fühlen und erfahren ließ, was ein Lehrer ist; der Einzige, [...] dem ich mich zu innigem Dank daher verbunden fühlte.“¹¹³

1.7 Der Fakultätswechsel Feuerbachs im Jahre 1825

Unter dem Einfluß der Hegelschen Philosophie kam es zur Absage Feuerbachs an die Theologie überhaupt und zum Wechsel in die philosophische Fakultät. Zunächst wagte er nicht, diesen Entschluß dem Vater mitzuteilen. Schließlich bat er in einem merkwürdigen, rührenden Brief am 22. März 1825 den Vater um seine Zustimmung. Er gestand ein, daß er geneigt sei, die Theologie ganz und gar aufzugeben, da sie ihm nichts mehr geben könne. „Sie ist für mich eine verwelkte schöne Blume, eine abgestreifte Puppenhülle, eine überstiegene Bildungsstufe, eine verschwundene formgebende Bestimmung meines Daseins, deren Andenken jedoch noch segensreich fortwirken wird in der Nachwelt meiner neu begonnenen Lebensweise [...] Palästina ist mir zu eng, ich muß, ich muß in die weite Welt, und diese trägt bloß der Philosoph auf seinen Schultern.“¹¹⁴ Er bittet seinen Vater inständig und leidenschaftlich, er möge ihn nicht nötigen, wieder ‘Sklave’ d.h. Theologe zu werden, sondern sich mit ihm freuen, daß er „den Händen der schmutzigen Pfaffen entronnen“, jetzt „Geister wie Aristoteles, Spinoza, Kant und Hegel zu meinen Freunden“ habe.¹¹⁵ Da „fällt er [d.h. der Sohn] Dir an Dein Vaterherz um [...] Deinen Segen zu erkaufen [...] Solltest Du jedoch im ersten Augenblick unwillig und verstimmt werden über meine Abweichung von einer ein-

¹¹² Ebd. S. 387; Feuerbach, Verhältnis zu Hegel, in: BJ 4, S. 417.

¹¹³ Grün 1974, Bd. I, S. 387; L. Feuerbach, BJ IV, S. 417.

¹¹⁴ Brief Ludwig Feuerbachs an seinen Vater Paul Johann Anselm von Feuerbach vom 22. März 1825, in: Feuerbach, GW, Bd. XVII, S. 70f; L. Feuerbach, BJ XII, S. 243.

¹¹⁵ Feuerbach, GW, Bd. XVII, S. 72.

mal mir bestimmten, übereingekommenen Sphäre und Lebensregel, so wirst Du es auch willig zu verzeihen wissen. Was ist Freundschaft ohne Verzeihung? Was ist ein Vater, der sie nie erteilt? Wie ein Sohn, der sie nie empfangen hat? Unsere Fehler führen uns oft mehr zu den Herzen der Menschen wie zu den Pforten des Himmels als bornierte Tugenden. Was Du übrigens vielleicht als Vater dem Sohn mißbilligst, wirst Du als Mensch dem Menschen gewöhnlich und daher verzeihlich, als Mann in der Natur des Jünglings gegründet und daher entschuldigt, als Geist vernünftig und daher geheiligt finden [...] Vater, laß Deinen Sohn gewähren [...] Vater! Wende nicht zürnend Deinen Blick weg von Deinem Sohne, weigere nicht Deine Beistimmung, laß mich freudig einziehen in das neue Land, das ich im Schweiß meines Angesichts mir erobert, in dem ich etwas zu leisten das Vertrauen, mich befriedigt und beruhigt zu finden die sicherste Gewißheit habe.“¹¹⁶

Anselm Feuerbach war aber mit diesem Fakultätswechsel seines Sohnes Ludwig nicht einverstanden. Er fürchtete eine „kummervolle Existenz ohne Brot und Ehre [...] Anselm und Karl, wie vielen Gram haben sie mir bereitet; um wie viele Jahre haben ihre Verirrungen an meinem Leben verkürzt! Nun auch Du, auch Du, mein Sohn Ludwig, von dem ich so viele Freude mir versprach!“¹¹⁷ Feuerbachs Vater konnte Ludwigs Entschluß nicht mehr verhindern. Feuerbach schreibt in einem Brief an seinen Bruder zum Fakultätswechsel: „Lieber Bruder! Ich hätte Dir unendlich viel zu schreiben; aber es fehlt Zeit und Lust zum Schreiben. Nur dies: ich habe die Theologie gegen die Philosophie vertauscht. Außer der Philosophie kein Heil! – Der Mensch befriedigt nur da Andere, wo er sich selbst befriedigt, leistet nur da etwas, wo er etwas zu leisten das Vertrauen hat. Die Lust zur Philosophie bürgt mir aber für meine Fähigkeit zur Philosophie. Ich bin auch bereits hier in Berlin im Denken unendlich gegen früher fortgeschritten. Nirgends kommt man aber rascher vorwärts, als im Denken. Einmal seinen Schranken entlassen, ist der Gedanke ein Strom, der uns unaufhaltsam immer weiter mit sich fortreißt.“¹¹⁸

In dem schon erwähnten Brief an seinen Vater schreibt Feuerbach auch: „Mich in die Theologie wieder zurückweisen, hieße einen unsterblich gewordenen Geist in die einmal abgelegte sterbliche Hülle wieder zurückwerfen; denn die Philosophie reicht mir die goldnen Äpfel der Unsterblichkeit dar und gewährt mir den Genuß ewiger Seligkeit, Gegenwart, Gleichheit mit mir selbst. Ich will reich, unendlich reich werden, und sie ist eine unerschöpfliche Fundgrube, glücklich und zufrieden in mir, wo kann das anders sein als dort, wo das Kinder- und Weibergeplärre, Ächzen und Krächzen des gemeinen Lebens und Treibens schweigt. Ich bin wie eine hab- und herrschsüchtige Seele, die alles, aber nicht als empirisches Aggregat, sondern als systematische Totalität an sich reißen und verzehren will; unbegrenzt, unbedingt ist mein Verlangen: Ich will die Natur an mein Herz drücken, vor deren Tiefe der feige Theolog zurück bebt, deren Sinn der Physiker mißdeu-

¹¹⁶ Ebd., S. 69ff.

¹¹⁷ Brief von Paul Johann Anselm von Feuerbach an seinen Sohn Ludwig vom 20. April 1825, ebd., S. 83.

¹¹⁸ Feuerbach, BJ II, S. 361.

tet, deren Erlösung allein der Philosoph vollendet. Den Menschen, aber den ganzen Menschen.“¹¹⁹

So war das Jahr 1825 mit dem Fakultätswechsel für Feuerbach ein ganz entscheidendes Jahr. Hegel hatte großen Eindruck auf ihn gemacht. Dieser bedeutende Philosoph des Deutschen Idealismus wollte mit seiner Denkarbeit Philosophie und Theologie miteinander versöhnen, wie einige Hegelforscher dargelegt haben.¹²⁰ Feuerbach aber will sich – darin unterscheidet er sich dann mehr und mehr von Hegel¹²¹ – von allen theologischen Phantastereien befreien und nur der Vernunft folgen.

1.8 Feuerbachs Erlanger Zeit

Als bayerischer Stipendiat mußte Feuerbach nach dem Studium in Berlin noch ein Jahr an einer bayerischen Universität studieren. Er ging an die Universität Erlangen. Hier hat er nun vor allem Naturwissenschaft studiert, besonders Anatomie, Botanik und Physiologie. Diese Studien übten, wie Kohut¹²² schreibt, auf seine philosophische Entwicklung eine sehr befruchtende Wirkung aus. Hier wurde der

¹¹⁹ Feuerbach in seinem Brief an seinen Vater vom 22. März 1825 in: Feuerbach, GW, Bd. XVII, S. 71f.

¹²⁰ Diesen Eindruck kann man jedenfalls gewinnen aus Hegels ‘Vorlesungen über die Philosophie der Religion’, vgl. z.B. Hegels positive Bemerkungen zu den Kirchenvätern und zur Scholastik des Mittelalters. Hegel erkennt, daß sich die Wissenschaften, die sich mit der Erkenntnis endlicher Dinge befassen, grenzenlos ausgedehnt haben, der Kreis des Wissens um Gott sich aber verengt hat: Gott und die Erkenntnis von ihm ist in seiner Zeit nicht mehr sonderlich gefragt. Man sieht das auch, meint Hegel, an der Gleichgültigkeit den Dogmen gegenüber, z.B. gegenüber der Trinitätslehre, der Lehre von der Auferstehung des Leibes, der Frage der biblischen Wunder und vor allem auch gegenüber der Lehre von der Gottheit Christi. „Hegel hat mit Recht das Bewußtsein gehabt, daß seine Philosophie die zentralen Dogmen des Christentums, vor allem die Trinitätslehre und die in ihr begründete Lehre von der Inkarnation des Gottessohnes, wieder in den Mittelpunkt gerückt habe, während sie von den meisten Theologen seiner Zeit vernachlässigt worden waren“ (Pannenberg 1996, S. 290). Insofern könnte die These, Hegel wolle die Philosophie mit der Theologie versöhnen, eine gewisse Berechtigung haben. Aber es gibt von der christlichen Theologie aus auch kritische Anfragen an Hegel. Der oft erhobene Vorwurf des Pantheismus dürfte nicht unbegründet sein. Vgl zu dieser ganzen Problematik Pannenberg 1996, S. 285ff, und Thielicke 1983, S. 393 ff. Hegel selbst sagt, der Zweck seiner Vorlesungen über die Religionsphilosophie sei, „die Vernunft mit der Religion zu versöhnen, diese in ihren mannigfaltigen Gestaltungen als notwendig zu erkennen und in der offenbaren Religion die Wahrheit und die Idee wiederzufinden“ (Hegel ²1991, S. 343). Die Religion mit der Vernunft versöhnen – das heißt doch auch, ein „vernünftiges“ Christentum zu ermöglichen im Sinne des Hegelschen Gedankens, daß die Religion zwar den wahren Inhalt hat, ihr aber noch die Form des Denkens fehlt. Die Vernunft ist letztlich das entscheidende Kriterium. Man könnte vielleicht sagen: Hegel baut von der Vernunft gereinigte Elemente des christlichen Glaubens in seine Geistphilosophie ein. Im übrigen erlaubte Hegels dialektische Methode, die immer das Eine und das Andere antithetisch gewichtet, ganz verschiedene Interpretationen. So gab es eine theistische, eine pantheistische und eine atheistische Hegeldeutung.

¹²¹ Es ist aber zu fragen, ob nicht der frühe Hegel viel religionskritischer war und Gedanken aussprach, die uns an Feuerbach erinnern. So „blieb es unsern Tagen vorzüglich aufbehalten, die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum des Menschen [...] zu vindizieren“ (Nohl 1907, S. 225).

¹²² Kohut 1909, S. 51.

Grund gelegt für Feuerbachs antimetaphysische, empirisch-naturalistische Art des Philosophierens. Nach dem Abschluß seiner Studien in Erlangen ging er zurück in das Haus seines Vaters und vollendete seine Dissertation ‘De ratione, una, universalis, infinita’, mit der er 1828 promovierte.

Diese Arbeit zeigt sehr stark den Hegelschüler, aber Feuerbach setzt auch schon eigene Akzente. Ab 1829 ist er dann in Erlangen Privatdozent für Philosophie. Er hält Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie von Descartes und Spinoza an und über Logik und Metaphysik. In seinen 1830 zunächst anonym erscheinenden ‘Gedanken über Tod und Unsterblichkeit’ setzt er sich kritisch mit der christlichen, aber auch platonisch-philosophischen Lehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums auseinander. Eine persönliche Fortdauer über den Tod hinaus lehnt er ab. Als bekannt wurde, daß Feuerbach der Autor dieser Schrift war, gab es besonders bei den Theologen einen Sturm der Entrüstung. Diese Schrift machte Feuerbach in der damaligen Welt des traditionellen Christentums einfach unmöglich. Es schien unerhört, daß er den Tod als absolutes Ende des menschlichen Lebens ansah. Eine Professur war jetzt unmöglich. Der Vater Feuerbachs konnte ihm mit Recht schreiben: „Diese Schrift wird Dir nie verzeihen, nie bekommst Du eine Anstellung.“ Bald erschien das Buch ‘Geschichte der neuern Philosophie von Bacon bis Spinoza’. Feuerbach aber faszinierte der Gedanke, in ländlicher Ruhe und Stille seiner geistigen Arbeit nachzugehen.

1.9. Die Bruckberger Zeit Feuerbachs (1836-1841)

Von 1836 bis 1841 lebt Feuerbach in Bruckberg, einem Dorf in Mittelfranken, zwischen Ansbach und Nürnberg. Hier heiratet er 1837 Bertha Löw, die zweitälteste Tochter des Porzellanfabrikanten Johann Christoph Löw, der seine Manufaktur in einem Schloß bei Bruckberg hat. Die Jahre in Bruckberg sind für Feuerbach von großer Bedeutung gewesen. „Einst in Berlin und jetzt auf einem Dorfe! Welch ein Unsinn! Nicht doch, mein theurer Freund! Siehe, den Sand, den mir die Berliner Staatsphilosophie in die Zirbeldrüse, wohin er gehört, aber leider! auch in die Augen streute, wasche ich mir hier an dem Quell der Natur vollends aus. Logik lernte ich auf einer deutschen Universität, aber Optik – die Kunst zu *sehen*, lernte ich erst auf einem deutschen Dorfe.“¹²³ Auf die Bruckberger Jahre geht Feuerbachs intensives Interesse an und seine Beschäftigung mit der Natur zurück. „Der Philosoph, wenigstens wie ich ihn erfasse, muss die Natur zu seiner Freundin haben; er muss sie nicht nur aus Büchern, sondern von Angesicht zu Angesicht kennen. Längst sehnte ich mich nach ihrer persönlichen Bekanntschaft; wie glücklich bin ich, dass ich endlich dieses Verlangen stillen kann!“¹²⁴ Feuerbach lernt in der Natur, daß sie überall das Schönste und Tiefste an das im Sinne des Menschen Gemeine anknüpft.¹²⁵ „Der nur denkt daher im Einklang mit der Natur, der nur befolgt ihre Methode, welcher an die gemeinsten Bedürfnisse und Erscheinungen der Natur die höchsten Gegenstände des Denkens anknüpft, selbst in

¹²³ Feuerbach, BJ II, S. 379.

¹²⁴ Ebd., S. 379f.

¹²⁵ Feuerbach, BJ II, S. 380.

den Gedärmen der Tiere noch ‘geistige Nahrung’ und Stoff zur Speculation findet [...]. Alle abstrakten Wissenschaften verstümmeln den Menschen; die Naturwissenschaft allein ist es, die ihn *in integrum* restituirt, die den ganzen Menschen, alle seine Kräfte und Sinne in Anspruch nimmt.“¹²⁶

In den Bruckberger Jahren erscheint 1841 und dann 1843 in zweiter Aufl. ‘Das Wesen des Christenums’, ein Buch, das Feuerbach sofort berühmt macht und durch das er sich „einen dauernden Platz im Geistesleben des 19. Jahrhunderts erworben“ hat.¹²⁷ Feuerbach bricht – anders als Hegel – mit der gesamten kirchlich-christlichen Tradition. Der Mensch soll aus der religiösen Selbstentfremdung zu sich selbst zurückgerufen werden. Dabei wird die Religion nicht nur im Stil der aufklärerischen Religionskritik kritisch interpretiert, sondern auch gewürdigt als Ausdruck der tiefsten Wünsche des menschlichen Herzens. Wir würden heute sagen: Feuerbach deutet die Religion existential vom menschlichen Selbstverständnis her. Die Religion sagt nichts aus über einen Gott, sondern viel mehr über den Menschen. Sie ist, recht verstanden, Anthropologie.

1.10 Feuerbachs philosophische Weiterentwicklung und Gottfried Kellers Eindrücke von seinen Heidelberger Vorlesungen über das Wesen der Religion

1842 erscheinen die ‘Vorläufigen Thesen’ und 1843 die ‘Grundsätze der Philosophie der Zukunft’. Jetzt bricht Feuerbach endgültig mit der philosophischen Spekulation und wendet sich einer sensualistischen Anthropologie zu.¹²⁸ 1848 wird er von den Bürgern Ansbachs zum Kandidaten für die Nationalversammlung vorgeschlagen. Aber er ist skeptisch und spielt eher eine passive Rolle in den politischen Auseinandersetzungen der Zeit. Als dann nach dem Scheitern der Revolution 1848 von Preußen her versucht wurde, die deutsche Einheit von oben her, nicht auf demokratischem Wege, zu verwirklichen, machte Feuerbach die auch im Blick auf die letzten Jahrzehnte unserer Geschichte interessante Bemerkung: „Ich gebe aber keinen Schuß Pulver für die Einheit, wenn sie nicht auf Freiheit gründet, nicht diese zum Zwecke hat.“¹²⁹

Studenten in Heidelberg haben 1848 Feuerbach gebeten, dort Vorlesungen über Religionsphilosophie zu halten. Im Rathaussaal in Heidelberg liest er über das ‘Wesen der Religion’, bald als Buch veröffentlicht. Gottfried Keller war damals Student in Heidelberg und hörte diese Vorlesungen. In einem Brief schreibt er: „Obgleich er eigentlich nicht zum Dozenten geschaffen ist und einen mühseligen schlechten Vortrag hat, so ist es doch höchst interessant, diese gegenwärtig weit-aus wichtigste historische Person in der Philosophie selbst seine Religionsphilosophie vortragen zu hören [...] Wie es mir dabei gehen wird, wage ich noch nicht bestimmt auszusprechen oder zu vermuten. Nur so viel steht fest: ich werde tabula rasa machen – oder es ist vielmehr schon geschehen – mit allen meinen religiösen

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Braun 1971, S. 28.

¹²⁸ Vgl. Schmidt 1973.

¹²⁹ Zit. n. Braun 1971, S. 31.

Vorstellungen, bis ich auf dem Niveau Feuerbachs bin. Die Welt ist eine Republik, sagt er, und erträgt weder einen absoluten noch einen konstitutionellen – rationalistischen – Gott [...] Die Unsterblichkeit geht in den Kauf. So schön und empfindungsreich der Gedanke ist – kehre die Hand auf die rechte Weise und das Gegenteil ist ebenso ergreifend und tief. Wenigstens für mich waren es sehr feierliche und nachdenkliche Stunden, als ich anfing, mich an den Gedanken des wahrhaften Todes zu gewöhnen. Ich kann Dich versichern, daß man sich zusammennimmt und nicht eben ein schlechter Mensch wird. Anfänglich übte ich eine gewisse Kritik an seinen Vorlesungen. Obgleich ich den Scharfsinn seiner Gedanken zugab, führte ich doch stets eine Parallelreihe eigener Gedanken mit; ich glaubte im Anfange nur kleine Stifte und Federn anders drücken zu können, um seine ganze Maschine für mich selber zu gebrauchen. Das hörte aber mit der fünften oder sechsten Stunde allmählich auf, und endlich fing ich an, selbst für ihn zu arbeiten. Einwürfe, die ich hegte, wurden richtig von ihm selbst vorgebracht und auf eine Weise beseitigt, wie ich es vorausahnend schon selbst halb und halb getan hatte. Ich habe aber auch noch keinen Menschen gesehen, der so frei von allem Schulstaub, von allem Schriftdünkel wäre wie dieser Feuerbach. Er hat nichts als die Natur und wieder die Natur; er ergreift sie mit allen seinen Fiebern in ihrer ganzen Tiefe und läßt sich weder von Gott noch vom Teufel aus ihr herausreißen.“¹³⁰ In einem Brief vom Frühjahr 1851 gesteht Gottfried Keller, der Dichter des ‘Grünen Heinrich’: „Wie trivial erscheint mir gegenwärtig die Meinung, daß mit dem Aufgeben der sogenannten religiösen Ideen alle Poesie und erhöhte Stimmung aus der Welt verschwinde! Im Gegenteil: die Welt ist mir unendlich schöner und tiefer geworden, das Leben wertvoller und intensiver, der Tod ernster und bedenklicher und fordert mich nun erst mit aller Macht auf, meine Aufgabe zu erfüllen und mein Bewußtsein zu reinigen und zu befriedigen, da ich keine Aussicht habe, das Versäumte in irgendeinem Winkel der Welt nachzuholen [...] Für die Kunst und Poesie ist von nun an kein Heil mehr ohne vollkommene geistige Freiheit und ganzes glühendes Erfassen der Natur ohne allen Neben- und Hintergedanken; und ich bin fest überzeugt, daß kein Künstler mehr eine Zukunft hat, der nicht ganz und ausschließlich sterblicher Mensch sein will. Daher ist mir Feuerbach für meine neue Entwicklung weit wichtiger geworden als für alle übrigen Beziehungen, weil ich deutlich fühle, daß ich die Menschennatur nun tiefer zu durchdringen und zu erfassen befähigt bin.“¹³¹

Feuerbach schreibt schließlich die ‘Theogonie’, die er selbst für seine beste Schrift hält. Er will hier die Tatsachen der Religionsgeschichte darlegen. Und er tut dies mit umfassender Kenntnis der Welt der Religionen.

1.11 Feuerbachs letzte Lebensjahre in Rechenberg bei Nürnberg

Da die Fabrik seines Schwiegervaters in Bruckberg, aus deren Erträgen auch Feuerbach und seine Frau gelebt haben, bankrott macht, bricht eine kritische Zeit für den Philosophen an. Er kann sich nur mit Spenden und öffentlichen Sammlungen

¹³⁰ Kohut 1909, S. 230f.

¹³¹ Ebd.

über Wasser halten. Feuerbach siedelt jetzt über nach Rechenberg bei Nürnberg. Es sind sehr bescheidene Verhältnisse, in die er sich hier einleben muß. Seine neue Wohnung bezeichnet er als „akustische Kloake.“¹³² Er kann nicht recht arbeiten, weil ihn Straßenlärm, Kindergeschrei und Hundegebell stören. 1870 erleidet er einen Schlaganfall, von dem er sich nie mehr ganz erholt. Seine Frau schreibt im Januar 1872: „Mit meinem Manne geht es leidlich, aber traurig ist sein Lebensabend, da er durch die gänzliche Lähmung seiner geistigen Organe aller Beschäftigung beraubt ist.“¹³³ Ludwig Feuerbach stirbt am 12. September 1872 im Alter von 68 Jahren. An der Trauerfeier nehmen etwa zwanzigtausend Menschen teil.

Hans-Jörg Braun faßt in seinem Buch ‘L. Feuerbachs Lehre vom Menschen’ die Lebensüberzeugung Feuerbachs so zusammen: „Die religiöse Reformation und die Entwicklung der Philosophie der Neuzeit und innerhalb dieser besonders die spekulative Philosophie des Idealismus haben die alte Welt der Theologie aufgelöst. Feuerbach gewahrt einen Prozeß des Abfalls vom ursprünglichen Christentum und eine Verfälschung desselben durch die Theologie. In der Rückwendung auf die genuine Religion glaubt er, nach dem Durchstoß auch durch deren Schiefheiten zum wahren Wesen des Menschen zu finden. Für Feuerbach ist im 19. Jahrhundert die außerordentliche Stunde gekommen, in welcher die Geschichte Gericht hält. Er selbst fühlt sich gerufen, diese Abrechnung mit der neuern Zeit zu vollziehen und den universalen Selbstenttäuschungsakt des menschlichen Bewußtseins maßgebend einzuleiten *und* zugleich in seiner eigenen Philosophie die neue Zeit zu eröffnen.“¹³⁴

132 Weischedel ⁹1982, S. 291.

133 Zit. n. Braun 1971, S. 32.

134 Ebd., S. 31f.

2. Feuerbachs Beitrag zum neuzeitlichen Atheismus

2.1 Nietzsches Ankündigung des heraufkommenden Atheismus

Nietzsche hat, von Feuerbach beeinflusst, die Heraufkunft des modernen Atheismus vorhergesehen und angekündigt. In der 'Fröhlichen Wissenschaft' schreibt er unter der Überschrift 'Der tolle Mensch' die eindrücklichen und schonungslosen Worte: „Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: 'Ich suche Gott! Ich suche Gott' – Da dort gerade viele von denen zusammenstanden, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein großes Gelächter. Ist er denn verloren gegangen? sagte der eine. Hat er sich verlaufen wie ein Kind? sagte der andere. Oder hält er sich versteckt? Fürchtet er sich vor uns? Ist er zu Schiff gegangen? Ausgewandert? – So schrien und lachten sie durcheinander. Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. 'Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! *wir haben ihn getötet* – ihr und ich. Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch nichts von dem Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder! Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, ist unter unseren Messern verblutet – wer wischt dies Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühne feiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere Tat – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!' – Hier schwieg der tolle Mensch und sah wieder seine Zuhörer an: auch sie schwiegen und blickten befremdet auf ihn. Endlich warf er seine Laterne auf den Boden, daß sie in Stücke sprang und erlosch. 'Ich komme zu früh, sagte er dann, ich bin noch nicht an der Zeit. Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert – es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Taten brauchen Zeit, auch nachdem sie getan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese Tat ist ihnen immer noch ferner als die fernsten Gestirne – *und doch haben sie dieselbe getan!*' Man erzählte noch, daß der tolle Mensch desselbigen Tages in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein Requiem aeternam deo angestimmt habe. Hinausgeführt und zur Rede

gesetzt, habe er immer nur dies entgegnet: ‘Was sind denn die Kirchen noch, wenn sie nicht die Gräfte und Grabmäler Gottes sind?’¹³⁵

Mit diesen bekannten und eindrucksvollen Worten hat Friedrich Nietzsche den seit der Aufklärung heraufkommenden Atheismus gesehen und beschrieben, einen Atheismus, der alle bisherigen Versuche der Sinngebung und Orientierung in dieser Welt zerschlagen hat. Der Philosoph Ludwig Feuerbach war in der Geschichte des menschlichen Denkens einer der bedeutendsten Vertreter dieses Atheismus. Nietzsche hielt zwar nicht viel von Feuerbach als Philosophen.¹³⁶ Aber er verdankt ihm mehr als er zugibt, wie überhaupt letztlich Feuerbach hinter mancher modernen atheistischen Konzeption steht. Feuerbach hat nicht nur die durch den Atheismus zwangsläufig bedingte Sinnkrise des modernen Menschen gesehen, sondern nach einer neuen Sinngebung im Humanen gesucht. Über den von ihm beeinflussten Karl Marx, der wesentliche Positionen Feuerbachs übernommen hat, wenn auch mit gewissen Korrekturen, hat Feuerbach einen großen Einfluß selbst auf die Weltpolitik ausgeübt, weil das sogenannte „sozialistische Lager“, die frühere Sowjetunion und die anderen mit ihr verbündeten sozialistischen Staaten des ehemaligen Ostblocks von Feuerbach her ihre weltanschauliche, antireligiöse Prägung erhalten hatten, hatte sich doch schon Lenin mit Feuerbachs Konzept vom Wesen der Religion auseinandergesetzt.¹³⁷ Es ist bekannt, daß die marxistische Philosophie in der ehemaligen DDR nicht nur das Erbe Feuerbachs gepflegt und seine Schriften¹³⁸ herausgegeben hat, sondern sich gerade in ihrer atheistischen Orientierung stark auf diesen Philosophen berufen hat.

2.2 Exkurs zum Atheismus

1. Kurze Übersicht zur Geschichte des Atheismus

In der neueren religionswissenschaftlichen Forschung ist man mit dem Begriff des Atheismus und seiner Anwendung auf entsprechende geschichtliche Phänomene vorsichtiger geworden. Auch da, wo in einer religiösen oder philosophischen Gesamtschau der Welt sich kein Glaube an ein persönliches göttliches Wesen findet, kann doch in irgendeiner Weise die Vorstellung von göttlichen Mächten oder Kräften vorhanden sein. Der sogenannte naive Atheismus bildet überhaupt nicht den Begriff eines Gottes oder einer göttlichen Wirklichkeit. Dagegen leugnet der reflektierte, skeptische Atheismus grundsätzlich oder überhaupt die Wirklichkeit Gottes. In der religionsgeschichtlichen Forschung wird heute nicht mehr wie früher behauptet, daß es religionslose Völker gegeben hat. Wirkliche Religionslosigkeit und Leugnung jeder Idee des Göttlichen ist bei keinem Volke erwiesen. Was die Welt der Religionen angeht, so ist bekanntlich der ältere Buddhismus eine

¹³⁵ Nietzsche 1959, S. 125.

¹³⁶ Lubac 1984, S. 31.

¹³⁷ Lenin 1964, S. 41-76.

¹³⁸ Feuerbach 1981ff.

„Religion ohne Gott“,¹³⁹ aber es würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, diese Problematik hier genauer untersuchen zu wollen. Vielleicht könnte man eher im indischen Sankhya-System oder im Jainismus einen wirklichen Atheismus finden. Auch im biblischen Judentum hat es gewisse Kreise gegeben, die die Existenz Gottes geleugnet haben.¹⁴⁰ Philo hat sich auseinandergesetzt mit solchen, die die Welt als unerschaffen und ewig angesehen haben.

Im alten Griechenland ist der Atheismus vereinzelt aufgetreten, meint aber in der Regel nicht den Atheismus im modernen Sinn als radikale Verneinung göttlicher Wesen, sondern eher den Versuch, den Vorrang eines Gottesdienstes oder einer Religion zugunsten einer anderen einzuschränken. Xenophanes (ca. 570-470 vor Christus) kritisiert die anthropomorphen Gottesbilder der Griechen und des Polytheismus überhaupt.¹⁴¹ Alle Gottesbilder sind relativ, im Grunde „Projektion des menschlichen Lebens in den Himmel“. ¹⁴² „Wenn Kühe, Pferde oder Löwen Hände hätten und damit malen und Werke wie die Menschen schaffen könnten, dann würden die Pferde pferde-, die Kühe kuhähnliche Götterbilder malen und solche Gestalten schaffen, wie sie selber haben.“ „Die Äthioper stellen sich ihre Götter schwarz und stumpfnasig vor, die Thraker dagegen blauäugig und rothaarig.“ „[...] die Sterblichen wähen, die Götter würden geboren und hätten Gewand, Stimme und Gestalt ähnlich wie sie selber.“¹⁴³ – Als Anaxagoras erklärte, die Sonne sei ein glühender Stein, etwas größer als der Peloponnes, da wurde er der Unfrömmigkeit oder des Atheismus bezichtigt und gezwungen, seine Heimatstadt zu verlassen.¹⁴⁴ Epiphanius und Diogenes Laertius haben Protagoras (480 bis 410 vor Christus), der zu dem Kreis des Perikles gehörte, als Atheisten bezeichnet. Zwei Thesen haben Protagoras berühmt gemacht und zu einem Prozeß gegen ihn wegen Gottesleugnung geführt.¹⁴⁵ Er erklärt gemäß Fragment 4: „Von den Göttern vermag ich nichts zu wissen, weder, daß sie sind, noch, daß sie nicht sind, noch, wie sie ihrer Gestalt nach beschaffen sind. Denn Vieles hindert mich daran, es zu wissen, die Unklarheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens.“¹⁴⁶ Berühmt ist auch die andere These, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, „der Seienden, daß sie sind, und der Nichtseienden, daß sie nicht sind.“¹⁴⁷ Gewiß war Protagoras Materialist. – Sokrates, 399 vor Christus zum Tode verurteilt, mußte den Giftbecher trinken, weil man ihm vorwarf, er verführe die Jugend, sei gottlos, stehe den Göttern in dem vom Staat verordneten Gottesdienst gleich-

¹³⁹ Dies ist freilich in der religionswissenschaftlichen Forschung umstritten. Vgl Damman, 1972, S. 43f. Damman macht darauf aufmerksam, daß „für Buddha metaphysische Aussagen irrelevant“ sind Er ist allein am Menschen interessiert, der zur Erleuchtung geführt werden soll. Vgl auch Heiler ²1962, S. 183. Heiler spricht auf S. 174 vom „Agnostizismus“ Buddhas. Es sei auch verwiesen auf Mensching 1981, S. 75.

¹⁴⁰ Vgl. Psalm 14,1, 10,4 und Jeremia 5, 2-12.

¹⁴¹ Vgl. Ley 1966ff., Bd. I, S. 204 ff; Weger 1991, Bd. I, S. 19f.

¹⁴² Ley 1966ff., Bd. I, S. 205.

¹⁴³ Zit. n. ebd., S. 205.

¹⁴⁴ Schwarz 1984, Bd. 1, S. 14.

¹⁴⁵ Ley 1966ff., Bd.I, S. 237; Keil 1985, S. 41f.

¹⁴⁶ Ebd., S. 42.

¹⁴⁷ Ebd., S. 41.

gültig gegenüber und führe religiöse Neuheiten ein. Nun war Sokrates sicherlich kein Atheist im modernen Sinne. Im antiken Sinne aber war, wie schon gesagt, Atheist, wer nicht die richtige Gottheit in richtiger kultischer Weise verehrte. – Plato berichtet, daß es Leute gäbe, die höhere Weihungen anstreben und doch αθεοι (Gottlose) sind. Aristophanes nennt als solchen Diagoras von Melos. Tatsächlich trug Diagoras den Beinamen Atheos.¹⁴⁸ Er leugnete die Existenz Gottes. Cicero erzählt von einem Gespräch des Diagoras mit einem Freund. Der Freund fragt: „Siehst Du, der du meinst, die Götter bekümmerten sich nicht um die menschlichen Angelegenheiten, nicht aus so vielen Gemälden, wie viele durch Gelübde der Gewalt der Stürme entflohen und wohlbehalten im Hafen angelangt sind?“ Diagoras entgegnete: „Ganz recht; die nämlich sind nirgends abgemalt, die Schiffbruch gelitten und im Meere ihren Tod gefunden haben.“ Als Diagoras sich einmal auf einer Seereise befand und die Mitreisenden voller Angst waren wegen eines schweren Unwetters, sagten sie zu ihm, das widerfahre ihnen nicht zu Unrecht, weil sie ihn an Bord genommen hätten. Da wies er auf viele andere Schiffe hin, die ebenso in Not waren, und fragte, ob sie meinten, daß auch diese Schiffe einen Diagoras an Bord hätten. Diagoras dachte also, daß die Götter keinen Einfluß auf das Schicksal der Menschen hätten.¹⁴⁹ Der antike Atheismus bleibt indessen ein seltenes und vereinzelt Phänomen.

Erst in der Neuzeit, besonders seit der Zeit der Renaissance und der Aufklärung, kommt es im Zusammenhang mit der allgemeinen Säkularisierung und der Auffassung, die Menschheit müsse ihr Glück durch ihre eigene Kraft schaffen, mehr und mehr zu einer wirklich atheistischen Orientierung, zunächst besonders in Frankreich. Holbach¹⁵⁰ stellte das ‘Système de la Nature’ auf, man hat gesagt: die Bibel des mechanistischen Materialismus. Religion ist aus Unkenntnis der naturgesetzlichen Abläufe entstanden und hat der Menschheit in jeder Hinsicht nur geschadet. Der Atheist aber zerstört „Hirngespinnste, die für das menschliche Geschlecht schädlich sind, um die Menschen zur Natur, zur Erfahrung, zur Vernunft zurückzuführen.“¹⁵¹ Von La Mettrie¹⁵² wurde der Mensch als ‘Maschine’ verstanden. Der glücklichste Staat wäre für ihn ein Staat von Atheisten. – Als der Naturwissenschaftler Laplace seine Himmelsmechanik an Napoleon überreichte, sagte er, er bedürfe für sein System nicht der Hypothese eines Gottes. In Frankreich kam es zuerst in Europa zu einer wirklichen Bedeutung des Atheismus, besonders in der Französischen Revolution, aber bald danach auch dadurch, daß der Religionsunterricht durch Moralunterricht aus der Schule verdrängt wurde.

¹⁴⁸ Vgl. Ley 1966ff., Bd. I, S. 415.

¹⁴⁹ Ebd., S. 431f.

¹⁵⁰ Zu Holbach vgl. Ley 1966ff., Bd. V/1, S. 122-169; Hirsch 1960, Bd. V, S. 88 u. 96; Ewald, 1924, S. 129-136; Weger 1991, Bd. I, S. 53-57; Weger 1988, S. 157ff; Röd 1976ff., Bd. VIII, S. 222-234.

¹⁵¹ ²RGG, Bd. I, Spalte 605.

¹⁵² Zu La Mettrie: Ley 1966ff., Bd. IV/2, S. 147-221; Hirsch 1960, Bd. III, S. 88f; Ewald 1924, S. 113-122; Weger 1988, S. 189f; Röd 1976ff., Bd. VIII, S. 214-218.

Feuerbach, auch ein bedeutender Historiker der Philosophiegeschichte,¹⁵³ macht darauf aufmerksam, daß Thomas Hobbes¹⁵⁴ unter den modernen Philosophen derjenige war, auf den man das Schreckenswort Atheist zuerst angewendet hat.¹⁵⁵ Im 18. Jahrhundert wurde darüber gestritten, ob er wirklich Atheist war. Feuerbach hielt ihn sowohl für einen Theisten als auch Atheisten. Hobbes hält zwar fest an der Existenz Gottes. Aber alle Wirklichkeit ist für ihn Körperlichkeit. Da man nun aber für Gott keine körperlichen Prädikate angeben könne, sei Gott bei ihm nur ein Wort.¹⁵⁶ In Descartes findet Feuerbach einen Widerspruch. Er ist einerseits entschieden ein Philosoph, andererseits ein Gläubiger.¹⁵⁷ Sehr positiv beurteilt Feuerbach dagegen den Philosophen Spinoza,¹⁵⁸ von dessen Naturalismus er sich inspirieren läßt.

Unter den neueren Philosophen ist Spinoza für Feuerbach der erste, der eine Religionskritik, jedenfalls in Elementen, begründet hat. Die Welt ist für ihn nicht Werk eines persönlichen Gottes. Zugleich hat Spinoza die Bedeutung der Natur richtig begriffen. Aber Feuerbach tadelt, daß er trotz allem immer noch befangen ist in alten theologischen Vorstellungen.¹⁵⁹ Große Bedeutung, auch für Feuerbach – darauf werde ich noch zurückkommen – hatte Pierre Bayle,¹⁶⁰ ein Vorkämpfer für Aufklärung, Humanität und Toleranz. „Obwohl überzeugter Christ, verteidigte er das Recht des irrenden Gewissens, einschließlich des Rechts, Atheist zu sein.“¹⁶¹ Hier sei nur betont, daß er die Religion völlig unabhängig von der Moral sah. Er trat ein für die Selbständigkeit der ethischen Vernunft: Atheismus muß nicht unmoralisch sein.

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts kam es in Deutschland zum sogenannten Atheismusstreit.¹⁶² Ausgangspunkt war hier Kants Moralitätsreligion, wie sie aufgenommen und fortgebildet wurde von Fichte und Forberg. Forberg stellte in einem Aufsatz die These auf: „Es ist nicht Pflicht zu glauben, daß eine moralische Weltregierung oder ein Gott, als moralischer Weltregent, existiert, sondern es ist bloß und allein dies Pflicht, zu handeln, als ob man es glaubte.“¹⁶³ Fichte hatte

¹⁵³ Vgl. Feuerbach 1984ff., GW, Bde. 2, 3 u. 4.

¹⁵⁴ Ebd. Bd. II, S. 99-138; Röd 1976ff., Bd. VII, S. 148-173; Hirschberger ¹¹1981, Bd. II, S. 189-199; Hirsch 1960, Bd. I, S. 30-45, S. 141-143.

¹⁵⁵ Feuerbach, Vorlesungen über das Wesen der Religion, S. 13.

¹⁵⁶ Feuerbach, Vorlesungen über das Wesen der Religion, S. 13.

¹⁵⁷ Feuerbach, a.a.O., S. 13f.

¹⁵⁸ Zu Spinoza: Feuerbach, Von Bacon bis Spinoza, S. 362-456; Hirsch 1960, Bd. I, S. 175-181, S. 256-271; Hirschberger ¹¹1981, Bd. II, S. 130-148; Röd 1976ff., Bd. VII, S. 186-211; Weger 1988, S. 277-279.

¹⁵⁹ Vgl. L. Feuerbach, Vorlesungen über das Wesen der Religion, S. 14f; L. Feuerbach, Von Bacon bis Spinoza, S. 439ff.

¹⁶⁰ Vgl. Feuerbach GW, Bd. IV; Hirschberger ¹¹1981, Bd. II, S. 248f; Röd 1976ff., Bd. VII, S. 95-97; Hirsch 1960, Bd. I, S. 63-77; Hazard 1939, S. 128-147, S. 328-331; Weger 1988, S. 34-36.

¹⁶¹ Röd 1976ff., Bd. VII, S. 96.

¹⁶² Vgl. dazu Hirsch 1960, Bd. IV, S. 337-407 (Johann Gottlieb Fichte und der Atheismusstreit); ²RGG, Bd. I, Sp. 609f; ³RGG, Bd. I, Sp. 677f.

¹⁶³ Engelland, 1966, S. 18.

diesen Aufsatz eingeleitet mit einer Abhandlung ‘Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung’. Für Fichte und Forberg war Gott kein persönlicher Gott, sondern allenfalls der Garant der sittlichen Weltordnung. Diese beiden Denker wurden des Atheismus angeklagt und waren Gegenstand des erwähnten Atheismusstreites. Fichte mußte, übrigens auch auf Betreiben Goethes und des nicht eindeutigen Verhalten Schillers, die Universität Jena verlassen und fand bei Friedrich Wilhelm III. in Berlin Zuflucht: „Ist es wahr, daß er mit dem lieben Gotte in Feindseligkeiten begriffen ist, so mag die der liebe Gott mit ihm abmachen, mir tut das nichts.“¹⁶⁴

Wegweisende Bedeutung gewann für das deutsche Geistesleben und weit darüber hinaus der Atheismus Feuerbachs, der freilich ein ganz besonderes, eigenes Gepräge hat und nicht mit dem üblichen Atheismus, wie wir ihn sonst aus der Geschichte kennen, zu vergleichen ist.¹⁶⁵ *Den Atheismus gibt es nicht.*

2. Formen des neuzeitlichen Atheismus

Vor einer näheren Befassung mit dem Atheismus Feuerbachs sind andere atheistische Positionen zu erwähnen, die bis heute die geistige Kultur prägen und bei denen, jedenfalls zum Teil, der Einfluß Feuerbachs spürbar ist. Horst Georg Pöhlmann unterscheidet in seiner kleinen Schrift ‘Der Atheismus oder der Streit um Gott’¹⁶⁶ vom naturalistischen Atheismus Feuerbachs den rationalistischen Atheismus, den marxistischen Atheismus, den psychologischen Atheismus, den existentialistischen Atheismus, die Ablehnung Gottes im Namen der leidenden Kreatur und den Atheismus Nietzsches.

a. Der rationalistische Atheismus

Der rationalistische Atheismus geht auf die französischen Enzyklopädisten¹⁶⁷ zurück, auf Denis Diderot, den Führer der materialistischen Schule der französischen Aufklärung, weiter auf Holbach und La Mettrie. Der Mensch wird durch die Religion entmündigt und die Gottesvorstellung ist unvernünftig. Das hat Diderot vor allem in seiner Insel-Parabel¹⁶⁸ zu verdeutlichen gesucht. An die Stelle Gottes tritt jetzt als höchster Wert die Vernunft. Die Vernunft ist die „Fackel“, die uns „in der Nacht der Unwissenheit vorausleuchtet.“ Man glaubt optimistisch, daß

¹⁶⁴ RGG, Bd. I, Sp. 678.

¹⁶⁵ Vgl. ²RGG, Bd. I, Sp. 602-610; ³RGG, Bd. I, Sp. 670-678.

¹⁶⁶ Pöhlmann 1977.

¹⁶⁷ Die Enzyklopädisten sind die Mitarbeiter der ‘Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers’. Fast alle führenden Geister der französischen Aufklärung haben sich an diesem Werk beteiligt. Dieses wissenschaftliche Werk wollte mit der Kritik und Infragestellung aller bisherigen Autoritäten zur Herrschaft der Vernunft, auch in der Gesellschaft, führen. Es war eine der geistigen Voraussetzungen zur Französischen Revolution. Der führende Kopf der Enzyklopädisten war Denis Diderot. Mitherausgeber war d’Alembert. Auch die Materialisten Helvétius und Holbach trugen zum Profil des Werkes bei. Vgl. ³RGG, Bd. II, Sp.516f; ²RGG, Bd. II, Sp.193f.

¹⁶⁸ Vgl. Pöhlmann 1977, S. 33ff. Zu Diderot vgl. vor allem Ley 1966ff., Bd. IV/2, S. 222-326.

es eine unbegrenzte menschliche Erkenntniskraft gibt, die sich alles Seienden bemächtigen wird. Es gibt nur vorläufig, aber nicht grundsätzlich unlösbare Probleme. Ähnlich vertrat in der französischen Aufklärung P.H. Holbach diesen rationalistischen Atheismus.¹⁶⁹

b. Der marxistische Atheismus

Der marxistische Atheismus¹⁷⁰ – hier ist die Abhängigkeit von Feuerbach deutlich zu spüren – geht davon aus, daß die Existenz eines jenseitigen Gottes den Menschen von seinen Aufgaben hier und jetzt ablenkt, nämlich ein Paradies auf Erden zu schaffen. Die Religion ist Ausdruck des Unglücks und zweitens ein eingebildestes Glück, das über das Unglück hinwegtäuschen soll. Die Religion ist Opium des Volkes. „Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glückes des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks.“¹⁷¹ „Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertals, dessen Heiligenschein die Religion ist.“¹⁷² Der Mensch soll sein Schicksal selber in die Hand nehmen und „alle Verhältnisse umwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, geknechtetes Wesen ist“.¹⁷³ Ernst Bloch hat den marxistischen Atheismus weitergebildet. Religion ist – hier folgt Ernst Bloch Feuerbach – eine Projektion des Menschen. Bloch meint: Eine Projektion des Untertanenstaates. Wenn der Untertanenstaat beseitigt wird, gibt es keinen Grund mehr für diese Projektion. „Wo keine irdischen Throne sind, fehlt auch einem himmlischen Thron die gesellschaftliche Basis; die aber machte dem gewohnten Untertan [...] ihr himmlisches Spiegelbild glaubhaft.“¹⁷⁴ Für Ernst Bloch, den Philosophen der Hoffnung, besteht das Wesen des Menschen im „Prinzip Hoffnung.“¹⁷⁵ Der Mensch ist offen nach vorne und findet sich nie ab mit dem Bestehenden; er hungert nach immer mehr Glück. Er hofft auf ein besseres, glücklicheres Diesseits. Er nimmt es vorweg in seinen Utopien. Er bindet sich nicht an das Bestehende; der Mensch muß das Schicksal der Welt in seine eigene Hand nehmen. Das ist nach Bloch eigentlich die Botschaft Jesu. Insofern gilt:

¹⁶⁹ Auch auf A. Comte und seinen Positivismus sei verwiesen, der nur Gegebenes und sinnlich Erfahrbares gelten läßt und jede Metaphysik ablehnt, darum nur noch natürliche, der Vernunft einleuchtende Gesetze der Erfahrungswelt anerkennt. In unserer Zeit ist der Neurationalismus und Positivismus von Bertrand Russell der beschriebenen Position in mancher Hinsicht ähnlich. Russell führt die Religion ähnlich wie Feuerbach auf Angst zurück. Mit Hilfe der Wissenschaft müssen wir die feige Furcht überwinden und hier auf Erden die Welt zu einem Ort machen, der es verdient, darin gelebt zu werden. Auch für Julian Huxley ist Gott eine vom Menschen erdachte Hypothese. Sie ist heute nicht mehr haltbar. Vgl. Pöhlmann 1977, S. 36ff.

¹⁷⁰ Vgl. Marx 1956, S. 378ff.; Bockmühl ²1980, S. 110ff.; Pöhlmann 1977, S. 79-98.

¹⁷¹ Marx 1956, S. 378f.; vgl. Pöhlmann 1977, S. 85.

¹⁷² Marx 1956, S. 379.; Pöhlmann 1977, S. 85.

¹⁷³ Marx 1956, S. 385; vgl. Pöhlmann 1977, S. 85.

¹⁷⁴ Ebd., S. 86.

¹⁷⁵ Vgl. Bloch 1959.

„Nur ein Atheist kann ein guter Christ sein, nur ein Christ kann ein guter Atheist sein.“¹⁷⁶ Das Christentum ist in seinem Kern, so Bloch, atheistisch und areligiös.

c. Der Atheismus Nietzsches

Der Atheismus Nietzsches¹⁷⁷ bedeutet die Ablehnung Gottes im Namen des Lebens. Im Satz „Gott ist tot“ gründet aber im Unterschied zu verschiedenen anderen Formen des Atheismus, im Unterschied auch zu Feuerbach, ein Atheismus mit antihumanistischer Prägung. Der Mensch ist etwas, was überwunden werden muß; er soll zum Übermenschen werden, ausgestattet mit dem Recht auf Rücksichtslosigkeit. Die Zukunft gehört den Machtmenschen. Nietzsche lehnt die christliche Ethik der Nächstenliebe ab und ersetzt sie durch eine Ethik der Härte. Gott ist eine Erfindung der Schwachen, das Christentum Verschwörung gegen das Leben. Im gekreuzigten Christus konzentriert sich für Nietzsche die Lebensfeindlichkeit des Christentums. „Der Gott am Kreuz ist ein Fluch auf das Leben.“¹⁷⁸ Nietzsche setzt dem eine antichristliche Lebensanschauung entgegen. An die Stelle des Gekreuzigten tritt Dionysos, der Gott des Weines, des Rausches und der Fruchtbarkeit. Nietzsche will die wilde, überschäumende Lebensfreude.

d. Der psychologische Atheismus

Der psychologische Atheismus wurde besonders von Sigmund Freud vertreten, der von Feuerbach, Marx und Nietzsche beeinflusst war. Die Religion entstand aus dem Vaterkomplex der Kinderzeit des Menschen und der Menschheit.¹⁷⁹ Die Erfahrung der kindlichen Hilflosigkeit hat „das Bedürfnis nach Schutz – Schutz durch Liebe – erweckt, dem der Vater abgeholfen hat [...] Die Erkenntnis von der Fortdauer dieser Hilflosigkeit durchs ganze Leben hat das Festhalten an der Existenz eines – aber nun mächtigeren Vaters – verursacht. Durch das gütige Walten der göttlichen Vorsehung wird die Angst vor den Gefahren des Lebens beschwichtigt, die Einsetzung einer sittlichen Weltordnung versichert die Erfüllung der Gerechtigkeitsforderung, die innerhalb der menschlichen Kultur so oft unerfüllt geblieben ist, die Verlängerung der irdischen Existenz durch ein zukünftiges Leben stellt den örtlichen und zeitlichen Rahmen bei, in dem sich diese Wunscherfüllungen vollziehen sollen.“¹⁸⁰ Heute können wir auf diese infantilen Illusionen verzichten. Wir müssen aus dieser „Menschheitsneurose“, dieser „Zwangsneurose“ befreit werden. Erich Fromm und Alexander Mitscherlich haben diesen psychologischen Atheismus weiterentwickelt.¹⁸¹

¹⁷⁶ Vgl. Bloch 1968, S. 15, 59ff., 170ff., 206ff.

¹⁷⁷ Zu Nietzsche vgl. Pöhlmann 1977, S. 104ff.

¹⁷⁸ Nietzsche ⁹1959, S. 688; vgl. auch Pöhlmann 1977, S. 104-107.

¹⁷⁹ Freud 1927, S. 15, 20.

¹⁸⁰ Ebd., S. 47f.; vgl. auch Pöhlmann 1977, S. 131f.

¹⁸¹ Vgl. ebd., S. 133-136.

e. *Der existentialistische Atheismus*

Hier kann man mit dem französischen Existentialisten Sartre ausgehen von dem Satz Dostojewskis: „Wenn Gott nicht existiert, so wäre alles erlaubt.“¹⁸² Nur wenn Gott nicht existiert, ist der Mensch wirklich frei. Der Mensch ist zur Freiheit verdammt. Es gibt nichts mehr, was er voraussetzen, worauf er stehen kann. Kein Gott, keine ewigen Wahrheiten können Grund der menschlichen Existenz sein.¹⁸³ Der Mensch muß sich selber schaffen. „Der Mensch ist, wozu er sich macht.“

f. *Der Atheismus im Blick auf die leidende Kreatur*

Der Atheismus im Blick auf die leidende Kreatur¹⁸⁴ findet sich literarisch u.a. bei Dostojewski in den ‘Brüdern Karamasoff’,¹⁸⁵ bei Ernst Toller,¹⁸⁶ Kurt Tucholsky¹⁸⁷ und Wolfgang Borchert.¹⁸⁸ Es geht im Grunde um die alte Theodizeefrage: Wenn es Gott gibt, könnte er den Menschen und die Kreatur nicht so leiden lassen, wie es doch offenbar z.B. in Kriegen, Grausamkeiten, Ungerechtigkeiten, Katastrophen und Hungersnöten der Fall ist. Das Schicksal der so schrecklich leidenden Kreatur widerlegt die Existenz eines gütigen und gerechten Gottes. So denken heute wohl die meisten Menschen.

Auf verschiedene Gestalten des neueren Atheismus wurde hier cursorisch verwiesen, damit der Atheismus Feuerbachs, der nun darzustellen ist, sich deutlicher heraushebt.

¹⁸² Dies ist nach Sartre der Ausgangspunkt des Existentialismus. Vgl Sartre 2000, S. 154.

¹⁸³ Nikolai Hartmann, selbst kein Vertreter des Existentialismus, kann das Anliegen dieser philosophischen Richtung verdeutlichen. In seiner Wertethik handelt er von den Antinomien der Freiheit: „Der finale Determinismus der göttlichen Vorsehung hebt die ethische Freiheit auf. Läßt man aber die Freiheit der Person gelten, so hebt sie unfehlbar jenen auf. Beide stehen zueinander kontradiktorisch.“ N. Hartmann meint, der Mensch sei gegenüber der finalen Determination ohnmächtig. Während noch Kant dachte, die Naturgesetze bedrohen die menschliche Freiheit, ist das für Hartmann das Gesetz der Bestimmung von Gott her. „Der Naturlauf ist wohl auch übermächtig, aber er ist blind. Er zeichnet keine Ziele vor, an die er den Menschen bindet. Ganz anders die göttliche Vorsehung. In ihr sind Endzwecke das Bestimmende. Und weil die bestimmende Kraft in ihnen eine unendliche ist, so ist der Mensch mit seiner Teleologie ihr gegenüber ohnmächtig.“ Hartmann 1926, S. 735ff.

¹⁸⁴ Vgl. Pöhlmann 1977, S. 172-186; Pöhlmann 1973, S. 183; Pöhlmann 1975, S.13ff.

¹⁸⁵ Vgl. das Gespräch zwischen Iwan und Aljoscha.

¹⁸⁶ Vgl. Toller 1961.

¹⁸⁷ Vgl. Tucholsky 1970.

¹⁸⁸ Borchert 1947.

2.3. Der Atheismus Feuerbachs

2.3.1. Feuerbach und der Materialismus der französischen Aufklärung

2.3.1.1 Grundprinzipien der französischen Aufklärung

Feuerbach gehört zur geistesgeschichtliche Bewegung der Aufklärung. Armin Schönthaler spricht in seiner Studie 'Emanzipation und Verantwortung'¹⁸⁹ schon im Untertitel von der „Aufklärungsphilosophie Feuerbachs“, bei dem sich in der Tat Vorstellungen, Ideen und Denkmuster finden, die von der französischen Aufklärung her bekannt sind. Oskar Ewald hat in seiner Arbeit über die französische Aufklärungsphilosophie¹⁹⁰ deren charakteristische Gemeinsamkeiten herausgearbeitet:

- a) Alle Erkenntnis entstammt den Sinnen. Dieses Prinzip des Sensualismus ist auch für Feuerbach nach seinem Bruch mit der Hegelschen Spekulation ein wichtiges Moment seiner Philosophie.
- b) Die Selbsterkenntnis wird der Sacherkenntnis ein- und untergeordnet. Es handelt sich um eine objektivistische Orientierung, die sich zumeist innerhalb der Erfahrungsgrenzen hält und im Extrem bis zum Materialismus fortschreitet.
- c) Es gibt nichts als eine einheitliche Natur, die unter ewigen, sich gleichbleibenden, allgemeinen Gesetzen steht. Dies ist die Konzeption des Naturalismus, der wir prinzipiell auch bei Feuerbach begegnen.
- d) Auch der Mensch untersteht diesen Gesetzen, er ist ein Naturwesen, und der Unterschied zwischen ihm, den Tieren und den Pflanzen ist dementsprechend nur ein gradueller. Von einer seelisch-geistigen Substanz, die ihm allein zum Unterschied von den niedrigeren Organismen eigen wäre, gibt es kein Wissen.
- e) Das Höchste, wozu sich der Mensch aufschwingen kann, ist die Erkenntnis dieser Gesetzmäßigkeit und die kulturelle und praktische Verwertung derselben. Der menschliche Geist kann, auch wenn er noch so gut entwickelt ist, nicht zu einem vermeintlichen Wesen der Erscheinungen vordringen, sondern muß sich darauf beschränken, die zwischen ihnen bestehenden Beziehungen zu erfassen. Die Höchststeigerung dieser Fähigkeit wird 'Genie' genannt.

Aus diesen Prinzipien der Aufklärung ergeben sich zwei Folgerungen:

- f) Der Mensch ist nicht frei, sondern von den Antrieben seiner Natur bestimmt. Der Kampf gegen Affekte, Neigungen und Leidenschaften ist darum sinnlos und sogar schädlich, denn er verkennt, daß ihre Eliminierung einer Verurteilung zu stumpfer Tatenlosigkeit gleichkommt.
- g) Die Aufklärung geht davon aus, daß historisch-soziale Entwicklungen und christlich-dogmatische oder überhaupt religiöse Bindungen zu Vorurteilen führen. Diese Vorurteile müssen aufgelöst und überwunden werden, indem die historischen Gründe neu reflektiert und Vorurteile durch wissenschaftliche und rationale Klärung überwunden werden. Repräsentativ für das Denken der Aufklärung sind

¹⁸⁹ Schönthaler 1990.

¹⁹⁰ Ewald 1924, S. 25ff.

in dieser Hinsicht Holbachs ‘Briefe an Eugenie gegen die Vorurteile’.¹⁹¹ Die Aufklärung thematisiert z.B. auch die männlichen Vorurteile gegen die Frauen. Holbach vertrat in diesem Zusammenhang ziemlich moderne Ansichten.¹⁹² So setzte er sich für eine bessere Bildung und Erziehung der Frauen ein und kritisierte die von den Männern im Hinblick auf die eheliche Moral beanspruchte Sonderstellung. Als wichtigstes Hemmnis für die Entwicklung der Frauen galt Holbach deren enge Zuneigung zum Glauben.¹⁹³ Die religiösen Vorstellungen haben eine solche Macht über das Gemüt, daß sich kaum einer davon freimachen kann. Durch Gewohnheit werden sie geradezu zu Bedürfnissen. Die Priester nutzen diese Situation aus. Holbach hielt den religiösen Irrtum für besonders gefährlich, weil die Unvernunft der religiösen Einstellung auf andere Bereiche ausstrahlt und den Menschen immer weiter in den Irrationalismus hineinzieht. Gefordert wird von der Aufklärung eine vernünftige und natürliche Erziehung und Gesetzgebung, die zum Teil hoch veranschlagt, wenn nicht überschätzt wird. Aber vor allem müssen die Gründe, die zu religiösen und sonstigen Vorurteilen führen, behoben werden.

h) Die Haupttriebfedern, die den Menschen wie alle Lebewesen bewegt, sind der Egoismus, die Eigenliebe, der Selbsterhaltungstrieb, das Streben nach Glück. Wir werden sehen, wie stark der Eudämonismus auch Feuerbachs Anthropologie und Ethik bestimmt; er bewegt sich in den von der französischen Aufklärung gelegten Bahnen. Dabei geht es der Aufklärung darum – auch dies finden wir bei Feuerbach – das Streben nach eigenem Glück mit dem Glück der anderen, der Gesamtheit der Menschen, in Einklang zu bringen. Das Ideal der Humanität ist für die französische Aufklärungsphilosophie wie auch für Feuerbach maßgebend.

¹⁹¹ Paul Thiry d’Holbach, *Lettres à Eugénie ou Preservatif contre les préjugés*, London 1768. Vgl. Naumann 1959; 1970. Vgl dazu vor allem Ley 1966ff., Bd. V/1, S. 381-400: Zur Verhütung von Vorurteilen. „Die Briefe an Eugenie.“

¹⁹² Vgl. Röd 1976ff., Bd. VIII, S. 229.

¹⁹³ Ley 1966ff., Bd. V/1, S. 383.

2.3.1.2 Worin sich Feuerbach von den Enzyklopädisten unterscheidet

Feuerbach ist vom Radikalismus der französischen Aufklärungsphilosophie der Enzyklopädisten¹⁹⁴ beeinflusst worden. Ob und in welchem Sinne er als *Materialist* und darum auch als *materialistischer Atheist* bezeichnet werden kann, ist ein in der Feuerbachforschung viel diskutiertes Problem. Wir werden uns im Laufe unserer Arbeit – bei der Erörterung des Feuerbachschen Sensualismus – mit dieser Fragestellung beschäftigen müssen. Hier nur soviel: Feuerbach unterscheidet sich von mechanistischen Materialisten wie Holbach dadurch, daß er den Gegenpol zur Philosophie und zum logischen Denken nicht im Materiellen entdeckt, sondern im Menschen selbst. Hier liegt bei aller Berührung mit der Philosophie der Enzyklopädisten ein wesentlicher Unterschied. In seinen Heidelberger ‘Vorlesungen über das Wesen der Religion’ sagt Feuerbach: „Meine Lehre oder Anschauung faßt sich daher in die zwei Worte *Natur* und *Mensch* zusammen. Das bei mir dem

¹⁹⁴ *Diderot*, geb. 1713 in Langres, kommt zwar vom Theismus des Offenbarungsglaubens her und vertritt dann einen Deismus und Tugendgottesdienst, entwickelt sich dann aber weiter zu einem pantheistischen oder eigentlich pantheisierenden Naturalismus und ist schließlich nicht weit vom Materialismus entfernt. Er nähert sich einer mechanistischen Auffassung des Lebens, die wir dann vor allem bei D’Alembert und La Mettrie finden. Zu Diderot vgl. besonders Ley 1966ff., Bd. 4/2, S. 222-326: Diderot – Enzyklopädist und Aufklärer. Vgl. ferner Röd 1976ff., Bd. VIII, S. 185-197.

La Mettrie, geb. am 25. Dezember 1709 als Sohn eines Kaufmanns, studierte zunächst bei den Jansenisten, wandte sich dann aber der Medizin zu und machte als Militärarzt einen Feldzug nach Deutschland mit. Seine berühmteste Schrift war ‘L’ homme machine’. Der Mensch ist eine empfindende und denkende Maschine. Das Seelisch-Geistige ist keine eigene Wirklichkeit, daher ist in diesem Weltbild kein Platz für Gott. Die Natur existiert von Ewigkeit her durch sich selbst. Wegen seiner materialistischen Philosophie war La Mettrie lange auf der Flucht, fand schließlich am Hof Friedrichs des Großen in Berlin Zuflucht. Vgl. zu La Mettrie: Ley 1966ff., Bd. IV/2, S. 147-221: La Mettrie – Atheistischer Arzt und französisch-preußischer Philosoph. Vgl. auch Röd 1976ff., Bd. VIII, S. 214-218.

Helvétius, 1715 in Paris geboren, auch er fand bei Friedrich dem Großen Aufnahme. Für ihn gibt es keinen absoluten Maßstab des Wahren und Guten. Der Mensch ist ein egoistisches Wesen. Aber dieser menschliche Egoismus muß in den Dienst der Erreichung des größtmöglichen Gemeinwohls gestellt werden. Der Begriff der Tugend stammt aus der Gesellschaft und meint im Grunde einen Egoismus, der nicht nur das eigene Wohl im Auge hat, sondern das der Allgemeinheit. Solche Tugend ist durch Erziehung zu vermitteln. Der Selbstsucht verdanken wir jeden Fortschritt des Gedankens und der Tat. Darum sollte sie niemals unterdrückt werden. Sie muß nur in die richtige Bahn geleitet werden. Vgl. Ley 1966ff., Bd. V/1, S. 72-121: Claude-Adrien Helvétius über den Verstand und über den Menschen. Weiter vgl. Röd 1976ff., Bd. VIII, S. 218-222.

Zu erwähnen ist auch der deutsche *Baron Paul Heinrich Dietrich von Holbach*, 1723 in Edesheim in der Pfalz geboren und 1789 in Paris verstorben. Holbach hat u.a. das ‘Système de la Nature’ geschrieben. Er führt alles Geistige und Organische auf das Anorganische zurück. Die menschliche Empfindung erklärt er als reine Ortsbewegung im Sinne des mechanistischen Atomismus. So vertritt Holbach einen materialistischen Atheismus. Holbach meint weiter, daß menschliche Irrtümer die wahre Ursache für alles Unglück sind, das über die Menschheit gekommen ist. Besonders mit der Religionskritik hat Holbach sich beschäftigt. Religion beruht auf Aberglauben. Dabei hat Holbach auch die Frage der Entstehung, der Genese religiöser Vorstellungen diskutiert. Meistens entspringt die Religion letztlich der Furcht angesichts kausal nicht verstandener Vorgänge. Die Gottesvorstellung beruht zudem auf einer Projektion politischer Herrschaftsverhältnisse auf das Jenseits. Zu Holbach vgl. Ley 1966ff., Bd. V/1, S. 122-483: Paul Thiry D’Holbachs atheisches ‘System der Natur’, Anti-Holbachiana, Schreibstube Holbach. Vgl. auch Röd 1976ff., Bd. VIII, S. 222-230.

Menschen vorausgesetzte Wesen, das Wesen, welches die *Ursache* oder der *Grund* des Menschen ist, welchem er seine Entstehung und Existenz verdankt, das ist und heißt bei mir *nicht Gott* – ein mystisches, unbestimmtes, vieldeutiges Wort –, sondern *Natur*, ein klares, sinnliches, unzweideutiges Wort und Wesen. Das Wesen aber, in dem die Natur ein persönliches, bewußtes, verständiges Wesen wird, ist und heißt bei mir der Mensch. Das bewußtlose Wesen der Natur ist mir das ewige, unentstandene Wesen, das erste Wesen, aber das erste der Zeit, nicht dem Rang nach, das *physisch*, aber nicht *moralisch erste* Wesen; das bewußte menschliche Wesen ist mir das zweite, das der Zeit nach entstandene, aber dem Range nach erste Wesen.¹⁹⁵ Hier kündigt sich schon an, daß Feuerbachs Atheismus letztlich ein Humanismus ist.

2.3.2 Die spezielle Gestalt des Feuerbachschen Atheismus

In seinem Vorwort zu den ‘Sämtlichen Werken’ schreibt Feuerbach: „Wer von mir nichts weiter sagt und weiß als: Ich bin Atheist, der sagt und weiß soviel von mir als wie *nichts*. Die Frage, ob ein Gott ist oder nicht ist, der Gegensatz von Theismus und Atheismus, gehört dem achtzehnten und siebzehnten, aber nicht mehr dem neunzehnten Jahrhundert an. Ich negiere Gott, d.h. bei mir: Ich negiere die Negation des Menschen, ich setze an die Stelle der illusorischen, phantastischen, himmlischen Position des Menschen, welche im wirklichen Leben notwendig zur Negation des Menschen wird, die sinnliche, wirkliche, folglich notwendig auch politische und soziale Position des Menschen. Die Frage nach dem Sein oder Nichtsein Gottes ist eben bei mir nur die Frage nach dem Sein oder Nichtsein des Menschen.“¹⁹⁶ Feuerbachs Atheismus ist nicht primär interessiert an der weltanschaulichen Frage, ob es einen Gott gibt, sondern darum geht es ihm: daß der Mensch wirklich Herr seiner Existenz ist und nicht durch religiöse Träumereien von seinen wirklichen Aufgaben hier und jetzt abgelenkt wird. Die Feuerbachsche Position in der Gottesfrage gehört also in den Kontext der neuzeitlichen emanzipatorischen Religionskritik,¹⁹⁷ ebenso wie die von ihm her begründete marxistische Religionskritik,¹⁹⁸ aber auch die Religionskritik der Freudschen Psychoanalyse: Religion muß überwunden werden, weil sie die menschliche Selbstverwirklichung hemmt. Nun hat aber diese auf die Emanzipation des Menschen abstellende Religionskritik bei Feuerbach noch den besonderen Aspekt, daß er durch seine psychologische und genetisch-analytische Methode in der Religionsphilosophie das Werden, das Entstehen der als Illusion erkannten Religion erklären und ableiten will. Dabei transformiert Feuerbach die Religion in Anthropologie. Wir wollen hier noch nicht auf die spezielle Problematik der Feuerbachschen Religionskritik eingehen; sie wird im nächsten Kapitel, das sich ausführlich mit Feuerbachs Religionsphilosophie beschäftigen wird, behandelt.

¹⁹⁵ Feuerbach, GW, Bd. VI, S. 28f.

¹⁹⁶ Feuerbach, W, Bd. IV, S. 162f; Feuerbach, BJ II, S. 410f.

¹⁹⁷ Vgl. dazu Joest 1984, S. 136ff; ferner Kraus 1982, besonders S. 158f.

¹⁹⁸ Vgl. dazu Gollwitzer ⁷1981, besonders III (Die Religionskritik Ludwig Feuerbachs) und II (Die Kritik der Religion bei K. Marx und Fr. Engels).

Kommen wir nur noch einmal auf Feuerbachs Feststellung zurück, daß der Gegensatz von Theismus und Atheismus, die Frage, ob es einen Gott gibt oder nicht, dem 17. und 18. Jahrhundert angehört, aber nicht mehr dem 19. Jahrhundert. Seine psychologisch-analytische Erklärung der Religion hat nach seiner Selbsteinschätzung die ganze Problematik der sogenannten Gottesfrage auf ein anderes Niveau gehoben. Es ist jetzt erkannt, daß die Religion Täuschung, Irrtum, Illusion ist. Es gilt nur noch zu klären, wie es möglich ist, daß der Mensch solchen Illusionen und Träumen verfallen ist. Andererseits sprechen sich aber in der als Anthropologie gedeuteten Religion nach Feuerbach fundamentale Wahrheiten der menschlichen Existenz aus. Hier liegt das eigentliche Interesse und Anliegen Feuerbachs. Gleichwohl stellt sich die Frage, welche traditionellen Argumente der überlieferten Religionskritik an der Ausformung und Gestaltung der atheistischen Wirklichkeitsdeutung Ludwig Feuerbachs beteiligt sind.¹⁹⁹ Dazu einige Feststellungen, die allerdings diese Problematik nicht erschöpfen können.

2.3.2.1 Die Säkularisierung des Christentums in der Neuzeit

Feuerbach sieht klar die sich in der menschlichen Gesellschaft der Neuzeit immer deutlicher zeigende Säkularisierung des Christentums.²⁰⁰ Das Christentum – diese Behauptung Feuerbachs findet sich wiederholt in seinem Gesamtwerk²⁰¹ – ist im Verfall begriffen. Religiöse Veränderungen prägen die Geschichte der Menschheit. In religiöser Beziehung ist nämlich bereits eine Revolution vor sich gegangen.²⁰² „Das Christentum ist negiert – negiert selbst von denen, die es noch festhalten – negiert; aber man will es nicht laut werden lassen, daß es negiert ist; man gesteht es sich aus Politik nicht ein, man macht *sich* ein Geheimnis daraus; man täuscht sich absichtlich und unabsichtlich darüber – ja man gibt die Negation des Christentums für Christentum aus, macht das Christentum nur zu einem *Namen*.“²⁰³ Man wirft jede positive Richtschnur weg, die symbolischen Bücher, die Kirchenväter und sogar die Bibel. „*Nicht was in der Bibel steht, nicht was in den Symbolen der Kirche, nichts Positives ist Christentum. Nun was denn?* d.h. nichts anderes als, es gibt eben kein Christentum mehr. Dergleichen Erscheinungen sind nichts anderes als Offenbarungen von dem inneren Verfall, ja Untergang des Christentums – *offenbare Negationen des Christentums, die es aber nicht sich,*

¹⁹⁹ Vgl. dazu Feuerbach, GW, Bd. V, Zweiter Teil, S. 316ff. (Die Religion in ihrem Widerspruch mit dem Wesen des Menschen); vgl. auch Bockmühl ²1980, besonders Kapitel 2: Die Religionskritik in Ludwig Feuerbachs Frühwerk, hier vor allem Abschnitt 3 (Die Kritik der christlichen Religion vom Standpunkt der spekulativen Philosophie) und Abschnitt 4 (Die Kritik der Religion vom Standpunkt des Rationalismus).

²⁰⁰ Troeltsch ⁵1928; Elert 1921; Schumann 1929; Gogarten ²1956; Gogarten 1953; Thielicke 1956, S. 307-326; Hahn 1959.

²⁰¹ z.B. Ascheri 1969, S. 146ff; Feuerbach, W, Bd. II, S. 311; Feuerbach, Vorwort zur ersten Aufl. von 'Das Wesen des Christentums', GW, Bd. V, S. 6, und Vorwort zur zweiten Aufl., S. 10 und S. 13.

²⁰² Feuerbach, Notwendigkeit einer Veränderung, bei Ascheri 1969, S. 146.

²⁰³ Ebd.

*noch uns geständig sein wollen, daß sie es sind.*²⁰⁴ Das Christentum hat seine klassischen Zeiten gehabt, aber die sind längst vorüber.²⁰⁵

Feuerbach hat offensichtlich ein leib-, geschlechts-, weltfeindliches, dualistisches und asketisches Verständnis des frühen Christentums, das er allein für echt hält. Es ist zu fragen, ob seine exegetische Behandlung der hier in Frage kommenden Bibelstellen wirklich haltbar ist. Bockmühl spricht von der „exegetischen Mißhandlung“, unter der sich die verwendeten Bibelstellen „nicht wenig krümmen müssen, um schließlich in den gewünschten Sinnzusammenhang zu passen“.²⁰⁶ Es ist für Feuerbach überhaupt wesentlich, daß er die in seiner Zeit schon entwickelte historisch-kritische Erforschung der Bibel nicht sonderlich beachtet. Wir haben schon gesehen, daß Feuerbach mit der von H.E.G. Paulus in Heidelberg betriebenen rationalistischen Exegese als Student nicht viel anfangen kann.²⁰⁷ Im Vorwort zur 2. Aufl. von ‘Das Wesen des Christentums’²⁰⁸ macht er auf den Unterschied seiner Arbeit zu der von Strauß²⁰⁹ und Bruno Bauer²¹⁰ aufmerksam. Bauer unterwirft die Evangelien des Neuen Testaments seiner historischen Kritik, Strauß macht das mit der christlichen Glaubenslehre oder Dogmatik, während Feuerbach das Christentum selbst und die christliche Religion kritisch analysiert. Der Verfall des Christentums ist für Feuerbach ein Symptom der zunehmenden Bedeutungslosigkeit des überlieferten Christentums überhaupt. Er meint, „daß das Christentum längst nicht nur aus der Vernunft, sondern auch aus dem Leben der Menschheit verschwunden, daß es nichts weiter mehr ist, als eine *fixe Idee*, welche mit unsern Feuer- und Lebensversicherungsanstalten, unsern Eisenbahnen und Dampfwägen, unsern Pinakotheken und Glyptotheken, unsern Kriegs- und Gewerbschulen, unsern Theatern und Naturalienkabinetten im schreiendsten Widerspruch steht.“²¹¹

Es fällt auf, daß Feuerbach die Frage der Anpassung des Christentums an die moderne Welt und des Religionsverfalls von einem rein phänomenalen²¹² Standpunkt aus angeht. Er berücksichtigt nicht die in der Christenheit durchaus festzustellende Reaktion auf diesen angeblichen Religionszerfall. Rein phänomenal läßt sich dies Problem der anscheinend zunehmenden Bedeutungslosigkeit des Christentums jedoch nicht behandeln. Sollte hier bei Feuerbach eine Spur Hegelscher Geschichtsphilosophie zu bemerken sein, nach der das Geschichtliche immer das Vernünftige ist? Die Religionsphänomenologie kann keine Auskunft geben über die Zukunft des christlichen Glaubens, über die Erfahrung der Lebendigkeit Gottes in unserer Zeit.²¹³ Da halten wir es lieber mit dem Schweizer Reformator Cal-

²⁰⁴ Ebd., S. 147.

²⁰⁵ Vgl. Feuerbach, Vorwort zur ersten Aufl. von ‘Das Wesen des Christentums’, GW, Bd. 5, S. 6, und Vorwort zur zweiten Aufl., S. 10 und S. 13.

²⁰⁶ Bockmühl²1980, S. 99.

²⁰⁷ Vgl. Schott 1973, S. 71ff.

²⁰⁸ Feuerbach, GW, Bd. V, S. 23.

²⁰⁹ Zu D. Fr. Strauß, vgl. Schweitzer⁶1951, S. 69-123; Genthe 1977, S. 87-94.

²¹⁰ Zu Bruno Bauer vgl. Schweitzer⁶1951, S. 141-161; Genthe 1977, S. 226-228.

²¹¹ Feuerbach, Vorrede zu ‘Das Wesen des Christentums’, GW, Bd. V, S. 26.

²¹² Feuerbach ist hier allein an den Phänomenen der modernen Säkularisierung interessiert.

²¹³ Vgl. Hahn 1959, S. 83ff.

vin: „Obwohl die Kirche zur Zeit kaum zu unterscheiden ist von einem Toten oder doch invaliden Manne, so darf man doch nicht verzweifeln; denn auf einmal richtet der Herr die Seinigen auf, wie wenn er Tote aus dem Grabe erweckte. Das ist wohl zu beachten; denn wenn die Kirche nicht leuchtet, halten wir sie schnell für erloschen und erledigt. Aber *so* wird die Kirche in der Welt erhalten, daß *sie auf einmal* vom Tode aufsteht, ja am Ende geschieht diese ihre Erhaltung jeden Tag unter vielen solchen Wundern. Halten wir fest: Das Leben der Kirche ist nicht ohne Auferstehung, noch mehr: nicht ohne viele Auferstehungen. Tenendum est, ecclesiae vitam non esse absque resurrectione, imo absque multis resurrectionibus.“²¹⁴ In einem hat Feuerbach freilich recht. Er hat die absoluten und rigorosen, den totalen Gehorsam des Menschen beanspruchenden Forderungen Jesu und des frühen Christentums wiederentdeckt und dem Christentum seiner Zeit vorgehalten. In gewisser Hinsicht ist er mit Sören Kierkegaard zu vergleichen.²¹⁵

Kierkegaard hat ähnlich wie Feuerbach den Widerspruch der modernen Welt zum ursprünglichen christlichen Glauben gesehen. Aber er zieht daraus ganz andere, Feuerbach absolut entgegengesetzte Konsequenzen. „Diesen Widerspruch hat Feuerbach nicht anders empfunden wie Kierkegaard, der im Gegensatz zu ihm aber mit der gleichen Konsequenz, eben deshalb die Wissenschaften, und zumal die Naturwissenschaften, als schlechthin belanglos für das religiöse Verhältnis erklärte. Beide stimmen darin überein, daß sie den Widerspruch des Christentums zu den wissenschaftlichen, politischen und sozialen Interessen der Welt als unveröhnbar erkannten.“²¹⁶ „Jeder, der mit Ernst und mit einigem Vermögen zu sehen betrachtet, was man so Christenheit nennt, oder den Zustand in einem sogenannten christlichen Lande, muß ohne Zweifel sofort nachdenklich werden. Was soll es denn heißen, daß sich alle diese Tausende und Abertausende ohne weiteres Christen nennen! Diese vielen, vielen Menschen, deren weit überwiegende Mehrzahl nach allem, was man sehen kann, ihr Leben in ganz anderen Bezirken hat, wovon man sich durch die einfachste Beobachtung überzeugen kann! Menschen, die vielleicht nie in die Kirche gehen, niemals an Gott denken, niemals seinen Namen nennen, außer wenn sie fluchen! Menschen, denen es niemals klar wurde, daß ihr Leben eine Verpflichtung gegen Gott haben sollte, die entweder eine gewisse bürgerliche Unsträflichkeit für das Höchste halten oder auch diese nicht ganz für nötig finden! Doch alle diese Menschen, auch die, die behaupten, daß es keinen Gott gäbe, sind alle Christen, nennen sich Christen, werden vom Staat als Christen anerkannt, werden als Christen von der Kirche begraben, werden als Christen in die Ewigkeit entlassen.“²¹⁷ „Die Christenheit hat das Christentum abgeschafft, ohne es selbst richtig zu entdecken; die Folge ist, daß man versuchen muß das Christentum wieder in die Christenheit einzuführen, wenn etwas geschehen soll.“²¹⁸

²¹⁴ Calvin, in: Corpus Reformatorum, 71/353, zu Micha 4,6, Zit. n. Barth 1924, S. 124.

²¹⁵ Zu Kierkegaard vgl. neuerdings Slög 1990.

²¹⁶ Vgl. Löwith⁹1986, S. 362.

²¹⁷ Kierkegaard, GW, Bd. X, S. 15f; Kierkegaard 1964, S. 355; vgl. auch Lamparter³1975, S. 101f.

²¹⁸ Kierkegaard, GW, Bd. IX, S. 30; Diem 1956, S. 160.

Zurück zu Feuerbach. Es ist nicht zu übersehen, daß er letztlich immer wieder von der Religion allgemein handelt, daß er nicht genügend differenziert zwischen dem Christentum und den anderen Religionen, vor allem, daß er sich nicht gründlich mit den historischen Grundlagen des Christentums auseinandersetzt. An dieser Stelle könnte die Kritik an Feuerbach ansetzen. Bei der Erörterung seiner Religionsphilosophie werden wir auf diese Problematik zurückkommen.

2.3.2.2 Die Anwendung der Prinzipien hegelscher Geschichtsphilosophie auf die Frage der Religion bei Feuerbach

Feuerbach vertritt als Hegelianer, der er ja zunächst war, auch die die gesamte Weltgeschichte dialektisch als Dreischritt von Thesis, Antithesis und Synthesis deutende Konzeption seines großen Lehrers. So unterscheidet er drei Stadien in der religiösen Geschichte der Menschheit:

a) Auf der untersten Stufe lebt der Mensch in unmittelbarer Einheit mit sich und der Natur.

b) Auf der Stufe des reflektierenden Bewußtseins kommt es dann zu einer Spaltung der ursprünglichen Einheit der Wirklichkeit. Jetzt wird das Wesen des Menschen vom realen Menschen getrennt und als ein angeblich absolutes über ihn gesetzt. So entsteht die Spaltung der Welt in Jenseits und Diesseits. Dies ist die Stufe der Religion, eine frühe Stufe der menschlichen Kindheit. „Die Religion hat ihren Ursprung, ihre wahre Stellung und Bedeutung nur in der Kindheitsperiode der Menschheit, aber die Periode der Kindheit ist auch die Periode der Unwissenheit, Unerfahrenheit, Unbildung oder Unkultur [...] Die Religion entspringt also nur in der Nacht der Unwissenheit, der Not, der Mittellosigkeit, der Unkultur, in Zuständen, wo ebendeswegen die Einbildungskraft alle anderen Kräfte beherrscht, wo der Mensch in den überspanntesten Vorstellungen, den exaltiertesten Gemütsbewegungen lebt; aber sie entspringt zugleich aus dem Bedürfnis des Menschen nach Licht, nach Bildung oder wenigstens nach den Zwecken der Bildung, sie ist selbst nichts anderes als die erste, aber selbst noch rohe, pöbelhafte Bildungsform des Menschenwesens; daher eben jede Epoche, jeder gewichtige Abschnitt in der Kultur der Menschheit mit der Religion beginnt.“²¹⁹ Noch leben wir, so Feuerbach, in dem Widerspruch zwischen Religion und Bildung.

c) Aber unsere Aufgabe ist heute, diesen Widerspruch aufzuheben: „Die Aufhebung dieses Widerspruchs ist die unerläßliche Bedingung der Wiedergeburt der Menschheit, die einzige Bedingung einer, sozusagen, neuen Menschheit und neuen Zeit. Ohne sie sind alle politischen und sozialen Reformen eitel und nichtig. Eine neue Zeit bedarf auch einer neuen Anschauung und Überzeugung von den ersten Elementen und Gründen der menschlichen Existenz, wenn wir das Wort ‘Religion’ beibehalten wollen – einer *neuen Religion!*“²²⁰

²¹⁹ Feuerbach, GW, Bd. VI, S. 234f.

²²⁰ Ebd., S. 243.

2.3.2.3 Zum Vergleich: Das Dreistadiengesetz bei Auguste Comte.

Feuerbachs Konzept der drei geschichtlichen Stadien der religiösen Entwicklung erinnert an Auguste Comte (1798-1857),²²¹ den Begründer des französischen Positivismus. Er vertrat einen optimistischen Fortschrittsglauben, orientiert an dem Fortschritt der positiven Wissenschaften. Auch bei Comte findet sich ein „Dreistadiengesetz“,²²² das für jede Einzelwissenschaft gilt:

a) In der ersten Phase erklärt man Naturerscheinungen durch Erdichtung wirkender Personen.

b) In der zweiten Phase werden die göttlichen Wesen durch abstrakte Wesenheiten ersetzt (Formen, Substanzen).

c) Die positive, dritte Phase verzichtet auf Ursachen hinter den Phänomenen und beschränkt sich darauf, gesetzmäßige Beziehungen zwischen ihnen zu beschreiben.

Comte wollte schließlich so etwas wie Stifter einer neuen Kirche sein, die als ‘église positiviste’ eine „Religion der Humanität“ predigte. Letztes Prinzip war die Liebe zur Menschheit. Man wird, wie im Laufe der Arbeit noch deutlicher werden wird, an Feuerbach erinnert. Comte hat offenbar vieles ausgesprochen, was damals der „Mentalität“, dem wissenschaftlichen Geist der Zeit entsprach.²²³

2.3.2.4 Die Forderung der Alleinherrschaft der Vernunft

Feuerbach hat sich, was seinen Atheismus angeht, vor allem an die französische Aufklärung angeschlossen. Er hat Helvétius und Holbach gelesen und zitiert.²²⁴ Vor allem aber stellen wir eine Ähnlichkeit und Parallelität der Gedankengänge zwischen Feuerbach und Pierre Bayle (1647-1706) fest, über den er ein Buch vorgelegt hat.²²⁵ Was ihn besonders mit Bayle verbindet, ist der von diesem herausgestellte Widerspruch von Glaube und Vernunft. Dies ist das nach Feuerbach „historisch bedeutsamste Moment Bayles“. ²²⁶ Schon in seinem Begleitbrief an Hegel²²⁷ anlässlich seiner Dissertation erklärt Feuerbach, daß es endlich zur „Al-

²²¹ Zu Comte vgl. Hirschberger ¹¹1981, Bd. II, S. 528f; Windelband ¹⁵1957, S. 561ff; Röd 1976ff., Bd. X, S. 23-34, 35f, 73-81, 84ff, 114f, 120ff; Weger 1988, S. 60-64; Weger 1991, Bd. I, S. 64-68; Hirsch 1960, Bd. III, S. 229-235; Holzer 1988; Keil 1985, Bd. II, S. 137ff; Aster ¹⁵1968, S. 339ff, 340f., 356f; 378; RGG, Bd. I, Sp. 1858-1859.

²²² Comte ist, was sein Dreistadiengesetz angeht, offenbar abhängig von Turgot, d'Alembert und Condoret, wohl auch von seinem Lehrer Saint-Simon und zum Teil auch von Rousseau. Stadiale Klassifikationen sind allerdings der ganzen Epoche gemein. Sie sind Ausdruck des evolutionistischen Fortschrittsglaubens der Zeit, dienen auch der Abgrenzung gegenüber, wie man meint, 'überholten' Epochen der Menschheitsgeschichte und Entwicklung.

²²³ RGG, Bd. I, Sp. 1858f.

²²⁴ Feuerbach, SW, Bd. I, S. 318; Bd. X, BJ, S. 232ff, S. 243, S. 255ff.

²²⁵ Feuerbach, GW, Bd. IV. – Zu Bayle vgl. ferner Hirsch 1960, Bd. I, S. 63-77; Röd 1976ff., Bd. VII, S. 95-97; Hazard 1939, S. 128ff, S. 194f, S. 328-331, S. 429f; Weger 1988, S. 34-36.

²²⁶ Feuerbach, GW, Bd. IV, S. 26f.

²²⁷ Feuerbach, Brief an Hegel vom 22. November 1828, in: Feuerbach, W, Bd. I, S. 353-358.

leinherrschaft der Vernunft“ kommen muß.²²⁸ Daneben darf es kein zweites Prinzip oder eine zweite Wahrheit geben. Alle anderen Anschauungsweisen müssen verschwinden, „und alles wird Idee und Vernunft werden.“²²⁹ Die Vernunft wird die allgemeine Anschauungsweise der Dinge werden. Im christlichen Glauben ist die Vernunft noch nicht erlöst. Der Protestantismus hat nicht die Rechte des Erkenntnistriebes, die Ansprüche der Vernunft anerkannt und befriedigt, sondern Glaubensartikel im Widerspruch mit der Vernunft aufgestellt. Früher entsprach der Glaube dem Stand der Wissenschaft, wenn auch die Reformatoren Luther und Calvin schon wußten, daß die Lehren des Glaubens der Vernunft geradezu widersprechen.²³⁰ Die Theologie hat keine Ahnung vom wissenschaftlichen Geist. Ein Theologe ist durch und durch für die Wissenschaft verdorben und verloren. Mit Recht hat Bayle laut Feuerbach festgestellt, daß die Theologie der Philosophie schadet.²³¹ Sie läßt die Wissenschaft, vor allem die Naturwissenschaft nicht das sagen, was sie an sich, von sich selbst aus sieht und weiß. Tatsächlich behindert sie sogar oft den Fortgang der Naturwissenschaft, wie die Auseinandersetzungen um das Kopernikanische System zeigen.²³² Feuerbach hat das bis heute unerledigte Problem von Glauben und Denken, Glauben und Wissen gesehen. Er hat tief empfunden, wie neue wissenschaftliche Erkenntnisse oft in den Geruch des Atheismus gebracht worden sind.²³³ „Was ist das *oberste Prinzip* der Differenz zwischen der Theologie und Wissenschaft? Dieses: Das Fundament der Theologie ist das *Mirakel*, das Fundament der Philosophie die *Natur der Sache*, das Fundament der Philosophie die *Vernunft*, die Mutter der Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit, das *Prinzip der Wissenschaft*, das Fundament der Theologie der *Wille*, das *asylum ignorantiae*, kurz, das dem Prinzip der Wissenschaft entgegengesetzte Prinzip der *Willkür*.“²³⁴

2.3.2.5 Der Atheismus muß nicht unmoralisch sein

Als 1680 ein Komet erschien, schrieb Bayle 1682 sein Kometenbuch.²³⁵ Damals war es allgemein verbreitete Anschauung, daß Gott mit Kometen bevorstehende Übel ankündige, daß sie ein böses Vorzeichen seien. Bayle erkannte richtig, daß diese Ansicht nur den Aberglauben bestärke, der gefährlicher als der Atheismus sei. Jedenfalls ist für Bayle der Atheismus kein größeres Übel als der Polytheismus, überhaupt die Idolatrie oder der Aberglaube.²³⁶ Von großer Bedeutung für Bayle, aber auch für Feuerbach ist die Feststellung, daß der Atheismus nicht notwendig mit Immoralität verbunden ist, „daß selbst *an sich* ein Staat recht gut aus

²²⁸ Ebd., S. 355.

²²⁹ Ebd.

²³⁰ Feuerbach, GW, Bd. IV, S. 23ff.

²³¹ Vgl. ebd., S. 37.

²³² Vgl. ebd., S. 45.

²³³ Vgl. ebd.

²³⁴ Ebd., S. 45.

²³⁵ Bayle 1741.

²³⁶ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. IV, S. 58.

Atheisten bestehen könnte, weil der Atheist auch durch natürliche Gründe zu guten Handlungen bewogen werden kann und die Menschen überhaupt nicht im Einklang, sondern vielmehr im Widerspruch mit ihren theoretischen, namentlich religiösen Prinzipien leben, die Atheisten also leben können und teils wirklich leben, als glaubten sie an einen Gott, die Gottesgläubigen, die Christen aber leben können und wirklich leben, als glaubten sie an keinen Gott. Bittere Wahrheit! Die Christen leben nicht ihrer religiösen Überzeugung gemäß, ihr Leben widerspricht ihrem Glauben.“²³⁷

Bayle macht darauf aufmerksam – dieses Argument hat offenbar seinen Eindruck auf Feuerbach nicht verfehlt –, daß es auf der Erde keine kriegerischeren Völker gibt als die sog. christlichen Staaten. Sie verwenden ihren Geist und ihre Leidenschaften auf die Vervollkommnung der Kriegskunst. Und das Evangelium hat sie offenbar von dieser grausamen Tendenz nicht abgebracht. Die Überzeugung von den Geheimnissen des Glaubens verträgt sich offenbar mit allen möglichen Sittenlosigkeiten. „Es sind nicht die allgemeinen Auffassungen des Geistes, die unser Handeln bestimmen, sondern die gegenwärtigen Leidenschaften des Herzens.“²³⁸ Andererseits gibt es genügend Beispiele von Menschen, die Atheisten waren, aber doch rechtschaffen und moralisch einwandfrei gelebt haben. „Bildet euch also nicht ein, daß Leute ohne Religion schlechter handeln würden als ihr Christen mit eurer Religion; denn die Neigung zum Mitleid, zur Nüchternheit, zur Milde usw. kommt, wie gesagt, nicht daher, daß man weiß, es ist ein Gott, sondern von einer gewissen Verfassung des Temperaments, welche durch die Erziehung, durch das persönliche Interesse, durch das Verlangen nach Lob, durch den Vernunftinstinkt und andere ähnliche Motive, die ebensogut im Atheisten als in den übrigen Menschen sich vorfinden, befestigt wurde.“²³⁹ Feuerbach stimmt Bayle darin zu, daß eine Gesellschaft von Atheisten die bürgerlichen und moralischen Tugenden ebensogut als die übrigen Gesellschaften realisieren würde; „denn dadurch, daß die Glieder der Gesellschaft nichts wüßten von einem ersten Wesen als einem Erhalter und Schöpfer der Welt, würden nicht die Gefühle für Ehre und Schande, für Lohn und Strafe und alle sonstigen Leidenschaften, welche die übrigen Menschen bewegen, ausgerottet, auch nicht alle Erkenntnisse der Vernunft vertilgt. Man würde daher auch unter ihnen Leute antreffen, die redlich wären im Verkehr, hilfreich gegen Arme, Feinde der Ungerechtigkeit, treu gegen ihre Freunde, großmütig gegen ihre Beleidiger, fähig, den Wollüsten des Leibes zu entsagen, gutmütig gegen jedermann.“²⁴⁰

Feuerbach hat den großen Widerspruch gesehen zwischen dem Bekenntnis der Christen und ihrem wirklichen Leben. Unter diesem Widerspruch von Glauben und Liebe hat er gelitten. Im 2. Teil von ‘Das Wesen des Christentums’ hat er ausführlich auf diesen Widerspruch aufmerksam gemacht.²⁴¹ Die wahre und echte

²³⁷ Ebd.

²³⁸ Pierre Bayle, Zit. n. Feuerbach, GW, Bd. IV, S. 62.

²³⁹ Ebd., S. 63f (§ 146).

²⁴⁰ Pierre Bayle, Zit. n. ebd., S. 65.

²⁴¹ Vgl. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, in: Feuerbach, GW, Bd. V, S. 409-443.

Liebe ist universal, sie gilt allen Menschen. Der Glaube aber führt nur zu einem Partikularverhalten, liebt nur da, wo es ihm entspricht. Seine Liebe gilt nicht den Ungläubigen. Er ist also parteiisch. Hier haben alle Ungerechtigkeiten der christlichen Religionsgeschichte ihre Ursache. Dieser Widerspruch von Glaube und Liebe in der christlichen Welt ist ein wesentliches Motiv des Feuerbachschen Atheismus, zugleich ein Provokativ für seine *Philosophie der Liebe*. Hans-Joachim Kraus²⁴² hat mit Recht bemerkt, daß Feuerbach in der christlichen Welt den Verlust der Menschlichkeit wahrgenommen hat, die fehlende Mitmenschlichkeit in Dialog und Liebe. „Christliche Theologie wird demnach zu erkennen haben, daß in der Wirklichkeit des Lebens von dem der christlichen Kirche anvertrauten und aufgetragenen Evangelium kein Licht, keine Freude, keine befreiende Wahrheit, keine Menschlichkeit ausgingen. Vor diesem finstern Faktum erwachte die radikal-humanistische Religionskritik. Sie war erfüllt vom Pathos der Aufklärung, der Erhellung und Durchleuchtung des Treibens der dunklen, lebensfeindlichen Mächte. Alles Recht stand auf ihrer Seite und wird auch immer dann auf ihrer Seite stehen, wenn Unfreiheit, Unmenschlichkeit und der Bann des Jenseits in der Religion bestimmend sind.“²⁴³

2.3.2.6 Die Selbständigkeit der ethischen Vernunft

Feuerbach geht es, wie sich in den bisherigen Darlegungen wohl schon ankündigte, wie Bayle um die Selbständigkeit der ethischen Vernunft, d.h. darum, daß die sittlichen Verhältnisse durch sich selbst bestimmt und begründet sind, schlechthin allgemein und notwendig gelten, unabhängig sind von den Partikularismen der positiven Religionen und den Dogmen der Theologie.²⁴⁴ Das innere Licht der Vernunft ist das letzte Kriterium des Sittengesetzes.²⁴⁵ Die Ideen der Moralität, kurzum die universelle Vernunft ist allen Menschen eingepägt.²⁴⁶ Feuerbach sieht es als ein lobenswertes Bestreben an, daß Bayle so die Unabhängigkeit der Ethik von der Theologie, ihre Selbständigkeit und ausnahmslose Universalität geltend macht.²⁴⁷ „[...] laßt euch nicht betören, Freunde der Wahrheit! Befolgt die strengen Gesetze der Wissenschaft! Haltet fest an dem Verstande! Bleibt treu der Vernunft! Dann ist auch Gott in euch, zwar nicht dem Namen nach, aber, was mehr ist, dem *Wesen* nach.“²⁴⁸ Die Ethik konnte, solange sie unter der Botmäßigkeit der Theologie stand, nicht gedeihen. Sie konnte die sittlichen Ideen nicht in ihrer Reinheit, in ihrer adäquaten Bedeutung erfassen, solange sie abhängig von der Theologie war.²⁴⁹ „Die Theologie gründet die Ethik auf den Willen Gottes; denkt sie sich diesen Willen schlechtweg, weil es der *Wille* Gottes, der Befehl des

²⁴² Vgl. Kraus 1982, S. 184.

²⁴³ Ebd.

²⁴⁴ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. IV, S. 86.

²⁴⁵ Wir kommen darauf bei der Darstellung der Ethik Feuerbachs zurück.

²⁴⁶ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. IV, S. 95.

²⁴⁷ Vgl. ebd., S. 98.

²⁴⁸ Ebd., S. 99.

²⁴⁹ Vgl. ebd., S. 102.

Herrn ist, als Grund der Ethik, so hat sie ein willkürliches, ein unsittliches, ein die Ethik in ihrer Basis vernichtendes Prinzip der Ethik, denn das Gute hat keine andere als *seine eigne Macht*, es kann nur *durch sich selbst* den Menschen binden und bestimmen, d.h., es kann keinen andern sittlichen Verpflichtungsgrund, das Gute zu tun, geben als den Begriff des Guten *an und für sich selbst*. Denkt sie sich aber deswegen den Willen Gottes als Grund der Ethik, weil er der Wille des Guten ist, die Natur Gottes das Gute selbst ist, so ist der substantielle Begriff, der *entscheidende, wesenhafte* Begriff allein der *ethische* Begriff, so gibt sich die Theologie als Theologie auf, so stehen wir auf dem Boden der Philosophie, auf dem Standpunkt der autonomen Ethik.“²⁵⁰

Feuerbach fordert also eine autonome, allein in der Vernunft des Menschen sich begründende, nicht heteronom auf den Willen Gottes rekurrierende Ethik. Und diese Forderung einer autonomen Ethik ist mit allem, was sie impliziert, ein wesentliches Moment seiner atheistischen Lebensorientierung. Feuerbach sieht sich hier in der philosophischen Tradition von Kant und Fichte. Sie haben die ethische Idee in ihrer Reinheit und Lauterkeit erkannt. Der kategorische Imperativ Kants war das Manifest, in dem die Ethik ihre Freiheit und Selbständigkeit der Welt ankündigte.²⁵¹ „Kant ist der erste, der eine Grammatik der Ethik schrieb.“²⁵² Aber noch erhabener sind Fichtes Ideen. „Das Christentum hat an Erhabenheit nichts, was es den Ideen Fichtes an die Seite stellen könnte.“²⁵³ „Der Theolog tut das Gute nicht um des Guten willen; die Idee der Sittlichkeit ist nicht die *Selbständig* ihn beherrschende Idee. Er denkt dabei stets an Gott, nicht als das Gute – sonst würde er diese Idee befreien, selbständig machen –, sondern als Gott überhaupt, an Gott, wie sich an dessen Vorstellung *empirische, eigennützige Bedürfnisse* anknüpfen [...]. Was er tut, das tut er im Namen des allmächtigen Herrn, auf sein Geheiß, in seinem Angesicht [...]. Seine sittlichen Handlungen und Gesinnungen haben daher keinen *rein sittlichen* Grund; diesen hätten sie nur, wenn er das Gute in seiner absoluten Selbständigkeit, *rein an und für sich selbst dächte*.“²⁵⁴

Kant und Fichte sind für Feuerbach Vorbilder; er verweist auch auf Friedrich den Großen. Hinter der Religion versteckt sich manchmal unreiner Sinn und Geist, verächtliche und schmutzige Gesinnung. Anders steht es freilich mit der *Idee der Sittlichkeit*.²⁵⁵ „Nur die Ethik – freilich nicht eine bornierte Moral, die die Pflicht in ihrer trivialsten Bedeutung erfaßt, die sie nicht stützt auf die unendliche Idee des Guten, in deren Anschauung allein sich die Moral mit der Metaphysik, der Wille mit der Erkenntnis verbindet – nur die Ethik ist darum die wahre Religion; sie ist *der Geist* der Religion, der offen ausgesprochene, der seiner selbst gewisse, der sich nicht durch Phantasiebilder täuschende und hintergehende, in dunkle Embleme und konfuse Vorstellungen verbergende Geist, das reine, einfache, ge-

²⁵⁰ Pierre Bayle, Zit. n. ebd., S. 102f.

²⁵¹ Vgl. ebd., S. 103.

²⁵² Ebd., S. 103.

²⁵³ Ebd., S. 104.

²⁵⁴ Ebd., S. 104f.

²⁵⁵ Vgl. ebd., S. 107.

rade Wort der Wahrheit, fern von aller orientalischen Bilderpracht. Nur die Ethik erzeugt, wie die Geschichte beweist, offene, freie, redliche, edle, widerspruchslöse, *natürliche*, wahrhafte, echt religiöse Charaktere.²⁵⁶ Für Feuerbach ist Friedrich der Große ein deartiger *religiöser* Charakter, allein geleitet von der *heiligen Idee der Gerechtigkeit*.²⁵⁷ „Die Gerechtigkeit ist nichts anderes als die der Vernunft konforme, die allgemeine Liebe, *die Liebe aber zur Menschheit die einzig wahre Gottesliebe*, wie dies die Weisen aller Zeiten gewußt und gesagt haben.“²⁵⁸ „Die Theologie, die sich *über* die Ethik stellt, ist ebenso verderblich den Staaten, dem Leben wie den Wissenschaften. Wer etwas *über* die Pflicht setzt, der hat schon in seinem Sinne die Pflicht *überschritten*. Was der Mensch nicht mit und in dem Sinne des Höchsten betreibt, das hat für ihn im Grunde seiner Seele nur die Bedeutung von Allotrien, dem fehlt der Segen der Wahrheit, die Macht der Gottheit. Nur wem die Ethik selbst die Theologie ist, die Pflichten gegen die Menschheit die Pflichten gegen Gott sind, nur in dem ist die Pflicht eine göttliche Notwendigkeit, ein Urteil in letzter Instanz, eine Infallibilität, eine *resolutio categorica*, eine *vis primitiva*, eine unauflösbare Bindekraft, eine Entelechie des Willens, kurz – was kann man mehr sagen? – *eine Wahrheit*. Nur, wer von sich sagen kann wie Friedrich II.: ‘Mein höchster Gott ist meine Pflicht’, kann sein ein Friedrich, leisten, was er der Menschheit leistete.“²⁵⁹

Feuerbachs Forderung nach einer autonomen Ethik, einer nicht allein heteronomen, auf den Willen Gottes begründeten Ethik ist eine kritische Anfrage an einen großen Teil vermeintlich christlicher Ethik, die sie nicht zu ihrem eigenen Schaden überhören sollte.²⁶⁰ Lieben wir den Menschen um Gottes willen – oder lieben wir ihn um seiner selbst willen? Hier geht es nicht allein um die Frage religiöser Gesetzlichkeit, sondern eben auch um die wirkliche Menschlichkeit der Ethik. Feuerbach stellt auch in dieser Hinsicht eine ungeheure Provokation für die christliche Theologie dar. Daß der Mensch wirklich Mensch werde, daß er ganz für den Menschen da ist und nicht mit einem Auge nach den göttlichen Gesetzgeber schießt, darum geht es Feuerbach.

2.4. Feuerbachs Kritik an den überlieferten Gottesbeweisen

Feuerbach setzt sich, um seinen Atheismus zu begründen, auch kritisch mit den überlieferten, sogenannten Gottesbeweisen²⁶¹ auseinander, die in der christlichen Theologie in der Zeit der hochmittelalterlichen Scholastik und der sog. altprotestantischen Orthodoxie eine große Rolle gespielt haben, aber auch in seiner Zeit offenbar zur Begründung der Gottesgewißheit herangezogen wurden.

²⁵⁶ Ebd., S. 107.

²⁵⁷ Vgl. ebd., S. 107f.

²⁵⁸ Ebd., S. 108.

²⁵⁹ Ebd., S. 108.

²⁶⁰ Vgl. dazu die kurzen Bemerkungen von Petzoldt 1989, S. 127f.

²⁶¹ Zu den Gottesbeweisen vgl. Weber 1955, I. Bd., S. 241-251; Schwarz 1984, Bd. I, S. 57ff; ³RGG, Bd. II, Sp. 1745-1751.

2.4.1 Zur Geschichte des Problems der Gottesbeweise

Die traditionellen Gottesbeweise – der ontologische Gottesbeweis, der kosmologische, der teleologische und der moralische Gottesbeweis – sind ein fester Bestandteil der vorkantischen Metaphysik und finden sich bis heute in der Fundamentaltheologie der katholischen Kirche. Daß hier die Gottesbeweise immer noch eine wichtige Rolle spielen, hängt mit dem katholischen Dogma zusammen. So stellt das Vatikanum fest, „daß Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit Hilfe des natürlichen Lichtes der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden kann“.²⁶² Und der Antimodernisteneid besagt präzise, „daß er (Gott), wie die Ursache aus den Wirkungen, mit Sicherheit erkannt und daher auch bewiesen werden kann“.²⁶³

a) Der *ontologische Gottesbeweis* geht auf Anselm von Canterbury (1033-1109), den bedeutenden Theologen der Frühscholastik zurück. Anselm will glauben, um zu verstehen. Er geht von der Überlegung aus, „daß Du [Gott] etwas bist, über den nichts Größeres gedacht werden kann.“ Solch ein absolutes Wesen kann nicht allein in unserem Denken existieren, es muß auch Sein und Wirklichkeit haben, da es sonst nicht das höchste Wesen wäre. Anselm hat offenbar die wirkliche Existenz Gottes behandelt als Eigenschaft Gottes, analog seinen anderen Eigenschaften. Hier hat die Kritik an Anselm schon früh eingesetzt. Schon Gaunilo von Marmoutier, ein Zeitgenosse Anselms, fand dieses Argument nicht überzeugend. Er brachte als Einwand das Beispiel einer absolut vollkommenen Insel, die irgendwo bestehen soll, die aber niemand gesehen hat. Nach der Anselmschen Logik aber müßte sie, weil sie eine vollkommene Insel ist, auch in Wirklichkeit existieren.²⁶⁴ Auch Kant hat Anselms Beweis abgelehnt. Er habe das logische und das wirkliche Prädikat miteinander vermischt. Das Sein sei nicht ein wirkliches Prädikat. Man kann den Übergang von der Existenz in Gedanken zur Existenz in der Wirklichkeit nicht dadurch erreichen, daß man Gott noch ein Prädikat zuerkennt, um ihn vollkommen zu machen. Bekannt ist Kants Beispiel von den hundert Talern. „Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr als hundert mögliche [...] aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Talern, als bei dem bloßen Begriffe derselben (d.i. ihrer Möglichkeit).“²⁶⁵ Die wirkliche Existenz ist nicht schon im Denken gegeben, sondern muß noch hinzukommen.

b) Der *kosmologische Gottesbeweis*²⁶⁶ geht von der Beobachtung aus, daß es keine Wirkung ohne Ursache gibt. Daher haben die meisten Philosophen und Theologen eine erste, nicht mehr verursachte Ursache angenommen und so von der Existenz der Welt auf Gott geschlossen. Hier ist die Philosophie des Aristoteles²⁶⁷ von Bedeutung. Der „unbewegte Beweger“ ist die letzte Weltursache. Thomas

²⁶² ³RGG, Bd. II, Sp. 1746.

²⁶³ Ebd.

²⁶⁴ Vgl. Schwarz 1984, Bd. I, S. 58.

²⁶⁵ Kant 1956, S. 572.

²⁶⁶ Schwarz 1984, Bd. I, S. 63ff.

²⁶⁷ Hirschberger 1949, Bd. I, S. 134-213.

von Aquin hat nicht nur einen ausführlichen Kommentar über die Metaphysik des Aristoteles geschrieben, sondern auch den kosmologischen Gottesbeweis übernommen. Kein endliches Wesen hat die Ursache seiner Existenz in sich selbst. Es muß ein unendliches Wesen geben, welches die Ursache aller endlichen Wesen und seiner selbst ist. Kant hat auch diesen kosmologischen Gottesbeweis der Kritik unterzogen. Man kann nach ihm weder durch Erfahrung noch durch die reine Vernunft allein entscheiden, ob es eine höchste Ursache der Welt gibt oder nicht. Das Kausalprinzip ist auf unsere beobachtbare Welt beschränkt. Unsere Erfahrung und unsere Logik sind beschränkt auf das Raum-Zeit-Kontinuum, in dem wir leben. Wir können diesen Bereich nicht transzendieren.²⁶⁸

c) Der *teleologische Gottesbeweis* geht aus von der Schönheit, der Harmonie und der Zweckmäßigkeit der Welt und schließt von da auf eine höchste Intelligenz, die hinter der ganzen Welt steht. Aber der Gott, der so bewiesen werden könnte, ist nach Kant nur ein Weltarchitekt. In der Zeit der Aufklärung wurde die Welt als Mechanismus verstanden, der einen göttlichen Uhrmacher hat. Leibniz²⁶⁹ hatte angenommen, daß die Ordnung des ganzen Universums vollkommen ist. Jede Monade, jede lebende Einheit ist so wohlgeordnet, daß sich ihre Ordnung mit der aller anderen Monaden vereinbaren läßt. „Diese vollkommene Übereinstimmung so vieler Substanzen, die nicht miteinander in Verkehr stehen, kann nur von einer gemeinsamen Ursache kommen.“ Dieser Beweis von der Existenz Gottes gilt als besonders klar. Aber ist die sog. „prästabilierte Harmonie“ die ganze Wahrheit? Hat nicht Teilhard de Chardin eher recht, wenn er von den mannigfachen Fehlern und Versuchen spricht, die die Natur gemacht hat, um ihren gegenwärtigen Zustand zu erreichen?²⁷⁰ Die Idee der „prästabilierten Harmonie“ findet sich auch bei dem christlichen Apologeten und Erzdiakon von Carlisle, William Paley, einem Zeitgenossen Kants.²⁷¹ Paley vergleicht die Werke der Natur mit einer Uhr. Lag es da nicht nahe für den, der nicht in der christlichen Tradition fest verwurzelt war, die Welt auf rein mechanische Weise zu erklären und Gott an die Stelle eines einmal zwar wichtigen, jetzt aber unbedeutenden Uhrmachers zu verweisen? „So sehen wir, daß Theologen, um die Existenz Gottes zu beweisen, unabsichtlich das Argument gefördert haben, daß die Welt keinen tätigen Gott mehr benötigt.“²⁷² Dieser sogenannte Deismus aber, der besonders in England entwickelt wurde und weit verbreitet war, in Deutschland auch im Zusammenhang mit der Philosophie Christian Wolffs stand,²⁷³ legte den Grund zur Physikotheologie,²⁷⁴

²⁶⁸ Vgl. Schwarz 1984, Bd. I, S. 67f.

²⁶⁹ Vgl. Ludwig Feuerbach, Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie, in: Feuerbach, GW, Bd. II; Hirschberger ¹¹1981, Bd. II, S. 148-188.

²⁷⁰ Vgl. Schwarz 1984, Bd. I, S. 71.

²⁷¹ Vgl. ebd., S. 71f.

²⁷² Ebd.

²⁷³ Wolff ⁵1733.

²⁷⁴ Hier wären z.B. zu nennen: Richter 1754; ferner Lesser 1735 (Gottesbeweis aus Steinen) und 1744 (Gottesbeweis mit Hilfe einer natürlichen und geistlichen Betrachtung der Schnecken und Muscheln).

die die Vorsehung Gottes und darum auch seine Existenz aus allen möglichen Naturphänomenen demonstrieren will.²⁷⁵

2.4.2 Feuerbachs Kritik am teleologischen Gottesbeweis und der Physikotheologie

Der teleologische Gottesbeweis versucht also, aus der in der Natur beobachteten Zweckhaftigkeit alles Seins und Geschehens auf einen zwecksetzenden Schöpfer und also auf Gott zu schließen. Feuerbach hält den Geist der Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert für sehr beschränkt. Die Theologie hatte mit ihrem Mirakelglauben die Menschheit der Natur entfremdet, ihr die Fähigkeit geraubt, sich in sie hineinzufühlen und hineinzudenken. Man achtete primär auf die *curiosa*. Man hatte keine *Idee* von der Natur. Darum versetzte der theologische Schauer den Menschen in seiner Schaulust über das Diesseits hinaus ins Jenseits.²⁷⁶ Dieser Dualismus entzweite die Theologie mit sich selbst und zerspaltete sie in der Physikotheologie in eine Menge von Spezial- oder Filialtheologien. Offenbar gab es die Physikotheologie nicht nur im Deismus in der protestantischen Theologie, sondern auch in der katholischen Theologie. Denn Feuerbach verweist auf den Jesuiten Athanasius Kircher, gestorben 1680, der Naturforscher und Gelehrter war. Kircher zählte 6561 Beweise für das Dasein Gottes auf. „Aber wie vervielfältigte sich erst später die Theologie! Kein Reich der Natur war, das nicht seine besondere Theologie lieferte: Da gab es eine Astrotheologie, eine Lithotheologie, eine Peltinotheologie, eine Insekttheologie [...] ja, es gab kein Organ des menschlichen Leibes, das nicht der Theologie zu einem Mordinstrument des Atheismus dienen mußte: Nicht aus der Idee der Vollkommenheit, aus dem Begriffe der Gottheit, nein, aus den Augen, aus den Ohren, aus dem Herzen, aus dem Hirne, aus der Zunge, aus den Händen, aus den Füßen, aus dem Rückgrate, aus dem Magen, aus den Geschlechtsteilen wurden jetzt die Argumente für das Dasein eines Gottes geschöpft.“²⁷⁷ Denkende Naturforscher lehnten es zwar ab, die Zwecke Gottes im Einzelnen anzugeben. Sie hielten das für eine Vermessenheit. Sie sahen also überhaupt – wie schon Bacon und Cartesius – die Unfruchtbarkeit der Teleologie ein, konnten sich aber doch nicht ganz freimachen von der Kategorie der äußerlichen Zweckmäßigkeit.²⁷⁸ Feuerbach hält jedoch die Kategorie der Teleologie für eine der Naturforschung fremde Denkweise. „Solange der Mensch in der Vorstellung der äußerlichen Zweckmäßigkeit befangen war, hatte er keine *unmittelbare* Anschauung von der Natur: Die Vorstellung des außerweltlichen Gottes war zwischen ihm und der Natur.“²⁷⁹ Der θεος (Gott) hatte das θεϊον (Göttliche) verdrängt. Nur Giordano Bruno und Spinoza hatten eine Idee von dem inneren Leben der Natur.²⁸⁰ Der teleologische Gottesbeweis, der hinter der Physikotheologie

²⁷⁵ Vgl. zum Problem der Physikotheologie auch Thielicke 1983, besonders S. 99-107.

²⁷⁶ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. IV, S. 42.

²⁷⁷ Ebd., S. 42f.

²⁷⁸ Vgl. ebd., S. 43.

²⁷⁹ Ebd., S. 44.

²⁸⁰ Vgl. ebd., S. 44.

steht, hat Gott nach Analogie des menschlichen Verstandes gedacht, der mit Zwecken und Absichten handelt. Es liegt hier also ein Anthropomorphismus vor.

2.4.3. Feuerbachs Kritik am kosmologischen Gottesbeweis und seine neue Würdigung der Natur

Der kosmologische Gottesbeweis fragt nach den letzten Ursachen alles Seienden. Hinter und jenseits aller Mittelursachen muß, wenn ich nach dem Woher des Seienden frage, eine letzte, nicht mehr hinterfragbare Ursache stehen. Aber gibt es eine solche letzte Ursache? „Die erste Ursache ist die allgemeine Ursache, die Ursache aller Dinge ohne Unterschied; aber die Ursache, die alles ohne Unterschied macht, macht in der Tat gar nichts, ist nur ein Begriff, ein Gedankenwesen, das nur logische und metaphysische, aber keine physische Bedeutung hat, aus dem ich, dieses individuelle Wesen, mich schlechterdings nicht ableiten lasse. Mit der ersten Ursache – der ersten, setze ich immer hinzu, im Sinne der Theologen – will man dem sog. processus causarum in infinitum, dem Verlauf der Ursachen bis ins Unendliche, ein Ende machen [...] Eins setzt das andere voraus; eins hängt vom anderen ab; alle sind endlich, alle entstanden, eins aus dem anderen; aber woher ist denn, fragt der Theist, das erste in dieser Kette, dieser Reihe? Wir müssen daher einen Sprung machen aus dieser Reihe hinaus zu einem ersten, welches, selbst anfanglos, der Anfang aller entstandenen, endlos oder unendlich, der Grund aller endlichen Wesen ist. Dies ist einer der gewöhnlichsten Beweise für das Dasein eines Gottes, den man den kosmologischen nennt und verschieden ausdrückt, z.B. so: Alles, was ist, oder die Welt ist veränderlich, zeitlich, entstanden, zufällig; aber das Zufällige setzt das Notwendige voraus, das Endliche das Unendliche, das Zeitliche das Ewige; dieses Unendliche, dieses Ewige ist Gott. Oder auch so ausgedrückt: Alles, was ist, alles Sinnliche, Wirkliche, ist eine Ursache bestimmter Wirkungen, aber eine Ursache, die selbst bewirkt ist, selbst eine Ursache wieder hat, und so fort; es ist daher notwendig, es ist ein Bedürfnis unserer Vernunft, endlich stillzustehen bei einer Ursache, die keine Ursache mehr über sich hat, die nicht bewirkt ist, die, wie einige Philosophen sich ausdrücken, sie Ursache ihrer selbst oder *aus sich selbst* ist. Die alten Philosophen und Theologen bestimmten daher das Endliche, das Nichtgöttliche als das, was von einem andern ist, das Unendliche, Gott als das, was *von oder aus sich selbst* ist.“²⁸¹ Für Feuerbach ist es nur die Beschränktheit und Bequemlichkeit des Menschen, welche an die Stelle der Zeit die Ewigkeit, an die Stelle des endlosen Fortgangs von Ursache zu Ursache die Unendlichkeit, an die Stelle der rastlosen Natur die stabile Gottheit, an die Stelle ewiger Bewegung den ewigen Stillstand setzen.²⁸² Diese Notwendigkeit für mich, diesen endlosen Verlauf abzubrechen, ist noch kein Beweis von dem *wirklichen* Abbruch dieses Verlaufs, von einem wirklichen Anfang und Ende.²⁸³

²⁸¹ Feuerbach, GW, Bd. VI, S. 108f.

²⁸² Vgl. ebd., S. 109.

²⁸³ Vgl. ebd., S. 109.

Feuerbach bringt ein zweites Argument gegen den kosmologischen Gottesbeweis vor, eine anthropologische Erwägung. Noch so abhängig von meinen Eltern und Vorfahren, stehe ich doch auf *meinen eigenen Beinen*,²⁸⁴ bin nicht ohne den Trieb nach Selbständigkeit und Freiheit.²⁸⁵ „Jetzt hilft mir kein anderes Wesen, kein Gott selbst, wenn ich mir selbst nicht helfe; ich stehe und falle durch eigene Kraft. Die Windeln, die einst die Vorsehung meiner Eltern um meinen Leib gewunden, sind längst verfault; warum will ich meinen Geist in Banden lassen, die längst meine Füße von sich gestoßen haben?“²⁸⁶ „Die Schwierigkeiten, die sich unserm Geiste bei der Frage nach dem Anfang der Welt darbieten, werden daher durch die Annahme eines Gottes, eines außerweltlichen Wesens nur hinausgeschoben oder beseitigt oder vertuscht, aber *nicht gelöst*. Es ist daher das Vernünftigste, anzunehmen, daß die Welt ewig war und ewig sein wird, daß sie folglich den Grund ihrer Existenz in sich selbst hat.“²⁸⁷ Es ist der menschliche Verstand, der bei einer regressiven Rückfrage zuletzt zu dem Begriff der Ursache als solcher kommt.²⁸⁸ Die erste Ursache ist ein bloßer Verstandesbegriff, der keine gegenständliche Existenz hat.²⁸⁹ Dieser Begriff ist nicht die Ursache unseres Lebens und Bestehens. „*Die Ursache* hilft mir nichts; die Ursache meines Lebens ist ein Inbegriff *vieler verschiedener bestimmter Ursachen*.“²⁹⁰ Wir müssen bei der Natur als dem letzten Grund unserer Existenz stehenbleiben; alle über die Natur hinausgehenden Ableitungen derselben von einem nicht natürlichen Wesen sind nur Phantasien oder Selbsttäuschungen.²⁹¹ Unsere Welt ist eine verkehrte Welt. „Der Triumph unsrer Bildung, unsrer Kultur bestand größtenteils nur in der größtmöglichen Entfernung und Abirring von der Natur, der Triumph unserer Wissenschaft, unserer Gelehrsamkeit in der größtmöglichen Entfernung und Abirring von der einfachen und sinnfälligen Wahrheit. So ist es allgemeiner Grundsatz unserer verkehrten Welt, daß Gott sich in der Natur offenbart, während es umgekehrt heißen muß, daß, ursprünglich wenigstens, die Natur sich dem Menschen als Gottheit offenbart, daß die Natur auf den Menschen den Eindruck macht, welchen er Gott nennt, welchen er unter dem Namen Gottes zum Bewußtsein bringt, vergegenständlicht. So ist allgemeine Lehre unserer verkehrten Welt, daß die Natur aus Gott entstanden, während es umgekehrt heißen muß, daß Gott aus der Natur entstanden, Gott aus der Natur abgeleitet, ein von ihr abstrahierter, abgezogener Begriff ist; denn alle Prädikate, d.h. alle Eigenschaften oder Bestimmungen, alle Realitäten, wie die Philosophen sagen, d.h. alle Wesenheiten oder Vollkommenheiten, welche in Gott zusammengefaßt werden oder deren Inbegriff, deren Zusammenfassung eben Gott ist oder heißt, alle göttlichen Prädikate also, welche und wiefern sie keine vom Menschen entlehnte sind, sind aus der Quelle der Natur geschöpft, vergegenständ-

284 Vgl. ebd., S. 114.

285 Vgl. ebd., S. 114.

286 Ebd., S. 114.

287 Ebd., S. 116.

288 Vgl. ebd., S. 117.

289 Vgl. ebd., S. 118.

290 Ebd., S. 118.

291 Vgl. ebd., S. 118.

lichen, vergegenwärtigen, veranschaulichen uns nichts anderes als das Wesen der Natur oder kurzweg die Natur.“²⁹² Gott ist die zu einem Verstandesobjekt oder Verstandeswesen gemachte Natur.²⁹³ Alle Prädikate Gottes wie ‘Allmacht’, ‘Ewigkeit’, ‘Unendlichkeit’, sind ursprünglich Prädikate der Natur.²⁹⁴ Wir müssen erkennen, „daß der ursprüngliche Gott nur ein von der Natur abgezogenes Wesen ist, und daher mit Bewußtsein an die Stelle des mystischen, vieldeutigen Namens und Wesens Gottes den Namen und das Wesen der Natur setzen“.²⁹⁵

Es ist das Verdienst Feuerbachs, nach der schon von Kant vollzogenen Kritik der Gottesbeweise noch einmal deutlich gemacht zu haben, daß der kosmologische Beweis das nicht hergibt, was die mittelalterliche scholastische und auch die altprotestantische Theologie sich von ihm erwartet hatte. Der kosmologische Beweis beweist letztlich nur die Notwendigkeit eines letzten Grundes der Welt, aber unter der Voraussetzung, daß sie im Grunde schon von woanders her begründet ist.²⁹⁶ Der kosmologische Gottesbeweis resultiert letztlich aus der Beschränktheit und Bequemlichkeit des menschlichen Denkens, und behindert den naturwissenschaftlichen Fortschritt. Wir müssen uns dem naturwissenschaftlichen Erkenntnisprozeß wirklich stellen. „Wer aus ‘Unkenntnis von der Natur’ in den Schöpfungsglauben flieht, versetzt sich selbst in die ‘Kinderzeit der Menschheit’.“²⁹⁷

2.4.4. Feuerbachs Erörterung des Universalienproblems

Die Prädikate Gottes, seine Ewigkeit, Unendlichkeit, Macht und Allmacht sind von der Natur abgezogene Eigenschaften. Das gilt auch für seine moralischen Eigenschaften. Die Güte Gottes z.B. ist abgezogen von nützlichen, guten, wohlthätigen Wesen und Erscheinungen der Natur, aus denen man schloß, daß das Leben und die Existenz ein großes Gut und Glück sei. Es handelt sich also bei den Prädikaten Gottes im Grunde um Gattungsbegriffe. Die Frage ist aber, ob das Allgemeine eine Existenz für sich hat. Wie verhalten sich die allgemeinen Begriffe zu den Individuen? Mit diesem Problem hat sich die mittelalterliche Scholastik lange auseinandergesetzt. Dabei gab es zwei verschiedene Schulen, den Realismus und den Nominalismus.²⁹⁸

Der *Realismus* geht, unter dem Einfluß Augustins, von der platonischen Auffassung aus, daß die Ideen unabhängig von allen Dingen (*ante rem*) gegeben sind und vor aller Erfahrung in der menschlichen Vernunft existieren. Der *Nominalismus* geht auf Roscellin von Compiègne (1050-ca.1120) zurück. Nach ihm sind die Ideen nichts weiter als Namen, mit denen die Vernunft ihre an der Beobachtung

²⁹² Ebd., S. 119.

²⁹³ Vgl. ebd., S. 119

²⁹⁴ Vgl. ebd., S. 123.

²⁹⁵ Ebd., S. 126.

²⁹⁶ Vgl. Kraus 1982, S. 171f; siehe ferner die Ausführungen zu den Gottesbeweisen bei Weber 1955, Bd. I, S. 241ff.

²⁹⁷ Kraus 1982, S. 187.

²⁹⁸ Vgl. Hirschberger 1949, Bd. I, S. 355ff; ³RGG, Bd. VI, Sp. 1151-1157.

der Wirklichkeit gewonnenen allgemeinen Vorstellungen bezeichnet. Wirklich sind allein die Einzeldinge. Während z.B. die Realisten den Begriff 'Menschheit' als eine Realität anerkennen und daran die einzelnen Menschen erkennen, sind für die Nominalisten nur die einzelnen Menschen wirklich. 'Menschheit' ist ein bloßer Name.

Feuerbach weiß, daß dieses Universalienproblem zu den wichtigsten und schwierigsten Fragen der menschlichen Erkenntnis und Philosophie gehört.²⁹⁹ Ja, er behauptet – etwas zu apodiktisch –, eigentlich drehe sich ja die ganze Geschichte der Philosophie nur um diese Frage.³⁰⁰ Der Streit der Stoiker und Epikuräer, der Platoniker und Aristoteliker, der Skeptiker und Dogmatiker in der alten Philosophie, der Nominalisten und Realisten im Mittelalter, der Idealisten und Realisten oder Empiristen in neuerer Zeit läuft laut Feuerbach immer auch auf die Frage der Universalien hinaus. Die Frage, ob ein Gott existiert, ist im Grunde die Frage, ob das Allgemeine eine Existenz für sich hat.

Von dieser Frage hängt für Feuerbach das Sein oder Nichtsein eines Gottes ab. Wenn kein Gott ist, so meinen manche, so ist auch kein Allgemeinbegriff eine Wahrheit; so gibt es keine Weisheit, keine Tugend, keine Gerechtigkeit, kein Gesetz und keine Gemeinschaft. Aber muß man, so fragt Feuerbach, wenn man die allgemeinen Begriffe auch anerkennt, sie deshalb vergöttern und zu selbständigen Wesen machen? Feuerbach leugnet nicht die Bedeutung der Gattungsbegriffe, sondern behauptet nur, daß die Gattung nur als Individuum oder Prädikat des Individuums existiert. Der Fehler des Theismus ist, daß er die Gattungsbegriffe, wenigstens Gott als deren Inbegriff, als Erklärungsgrund den wirklichen Dingen voraussetzt. Im Theismus vergeudet der Mensch seine besten Kräfte an das imaginäre und phantastische, göttliche Wesen.³⁰¹ Der Atheismus aber ist der wahre Glaube an den Menschen, an die menschliche Gattung, ist positiv und bejahend, liebend und freisinnig,³⁰² gibt dem Menschen, was des Menschen ist. Die Liebe zum Menschen, die Pflichten gegenüber den Menschen treten an die Stelle der Gottesliebe.

²⁹⁹ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. VI, S. 136.

³⁰⁰ Vgl. ebd., S. 136.

³⁰¹ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. V, S. 446.

³⁰² Vgl. Feuerbach, GW Bd. VI, S. 318.

3. Feuerbachs Beitrag zur Religionsphilosophie

Religionsphilosophie³⁰³ ist zu unterscheiden von empirischen Untersuchungen der religiösen Phänomene. Sie ist also etwas anderes als Religionsgeschichte, Religionsphänomenologie oder Religionspsychologie. Andererseits ist sie aber auch nicht mit der Dogmatik oder systematischen Theologie zu verwechseln. Religionsphilosophie ist eine philosophische Disziplin und behandelt die Religion als Objekt der philosophischen Fragestellung. Dies bedeutet, daß religiöse Wahrheiten nicht auf irgendeine Autorität hin oder auf Grund besonderer religiöser Erfahrungen, die nicht allen zugänglich sind, als fraglos gegeben hingenommen werden.

Die zentrale religionsphilosophische Frage ist die nach dem Verhältnis von Vernunft und Glauben, Vernunft und Offenbarung. Gibt es eine nur durch die Vernunft gegebene, natürliche Religion? Im strengen Sinne beginnt die Religionsphilosophie mit Kant, wenn er auch noch nicht den Begriff gebraucht. Dieser ist wohl zuerst von dem Wiener Philosophieprofessor Siegfried von Storchenau geprägt worden. Er hat selber sein 1772 erschienenes Buch 'Die Philosophie der Religion' später als 'Religionsphilosophie' zitiert. Der Sache nach gab es Religionsphilosophie schon vor Kant. Z.B. erschien 1770 in Bremen und Amsterdam A.F. Ruckersfelders Werk 'Philosophiae de religione naturali libri duo seu theologiae naturalis pars theoretica de Deo eiusque operibus et pars practica de hominis officio'. Ältere Namen für Religionsphilosophie waren also 'natürliche Religion' und 'natürliche Theologie'. Themen derselben wurden in der Dogmatik abgehandelt, ehe die Religionsphilosophie sich verselbständigte. Gibt es eine Religion, die auf natürliche Weise, vor und unabhängig von aller geschichtlichen Tradition entstanden ist? Seit der Aufklärung wird unterschieden zwischen den geschichtlichen Erscheinungen der positiven Religionen und der natürlichen Religion. Dabei hat sie die 'natürliche Religion' zur Norm, zum Kriterium dessen gemacht, was Religion sein könnte und sollte.

3.1 Das Problem der Religion in der Aufklärungsphilosophie

3.1.1 Religion als Priesterbetrug

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hat ein bis heute unbekannter Autor in seiner Schrift 'De tribus impostoribus' die Ansicht wiederholt, die aus dem Islam des 10. Jahrhunderts stammt, wonach die Religionsstifter, Jesus eingeschlossen, Betrüger gewesen seien.³⁰⁴ Diese Auffassung, nach der Religion auf Betrug beruht, hat in der Aufklärung und der Zeit später nachgewirkt. Es macht Feuerbachs Bedeutung aus, daß er diese seichte und flache Behandlung der Frage der Religion in seiner genetisch-analytischen Erklärung der Entstehung der Religion überwunden und auf eine höhere Grundlage gestellt hat.

³⁰³ Vgl. ²RGG, 'Religionsphilosophie', Sp. 1914-1921; ³RGG, 'Religionsphilosophie', Sp. 1010-1021; Soe 1967; Holm 1960; Mahlmann 1976, S. 309ff.

³⁰⁴ Vgl. Schmidt ³1960.

3.1.2 Die Religionsphilosophie Herberts von Cherbury und des englischen Deismus

Herbert von Cherbury (gest. 1648) hat nachzuweisen versucht, daß die religiös-sittlichen Wahrheiten in der Vernunft begründet sind; er hat also die Autonomie des religiösen Bewußtseins begründet. Damit hat er für die Aufklärungsphilosophen, auch für Feuerbach, in Fragen der Religionsphilosophie die Richtung gewiesen.³⁰⁵

Herbert von Cherbury³⁰⁶ war der Begründer des englischen Deismus. Er postulierte die Einheit von Glauben und Wissen. Dabei ging er aber in seinem Buch 'De veritate' nicht mehr vom jüdisch-christlichen Glauben aus, sondern suchte das Gemeinsame in allen Religionen, das, was mit der Vernunft übereinstimmt. Die fünf Prinzipien dieser natürlichen Urreligion sind: 1. Es gibt einen Gott. 2. Dieser Gott hat Anspruch auf unsere Verehrung. 3. Frömmigkeit und Tugend sind die wesentlichen Inhalte der Gottesverehrung. 4. Schlechte Taten müssen durch Reue gesühnt werden. 5. Es gibt eine göttliche Vergeltung durch Lohn und Strafe. Herbert von Cherbury denkt, daß die geschichtlichen Religionen mehr oder weniger von dieser natürlichen Urreligion abgefallen sind. „Tatsächlich ist Herbert [...] der erste europäische Schriftsteller, welcher Gottes Erkenntnis und Gottes Dienst offen und klar von allen besondern christlichen Voraussetzungen ablöst und auf eine rein menschlich-vernünftige Grundlage stellt. Man hat ihn mit Recht den Anfänger einer selbständigen – oder mit dem Lieblingswort des 19. Jahrhunderts: autonomen – Religionswissenschaft geheißen. Wer sich im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert zur natürlichen Religion bekannte, geht in der von ihm gebrochenen Bahn“.³⁰⁷ Wenn für Herbert von Cherbury der Deismus „auch den Gott Israels, Abrahams und Jakobs ablehnte, so glaubte er doch wenigstens an die Existenz eines Gottes. Wenn er auch die geoffenbarte Religion verneinte, so behauptete er doch nicht, daß der Himmel leer sei; er machte nicht den Menschen allein zum Maß des Universums. Es mischte sich daher in die Worte der Verdammung, die Katholiken, Hugenotten und Anglikaner gegen die Deisten schleuderten, manchmal ein weniger harter Ausdruck, ein wohlmeinendes Adjektiv: wie eben von Leuten, die mit denen, die sie widerlegen, Anfang und Ende des Glaubens gemein haben: den Glauben an Gott.“³⁰⁸ Darum konnten gelegentlich kirchliche Theologen den Deismus mit einem gewissen Verständnis betrachten. So schreibt Michel Le Vassor 1688 in 'De la veritable religion': „Vernünftiger und gescheiter als die Skeptiker und Epikureer geben einige Deisten unserer Zeit offen zu, daß es Prinzipien einer natürlichen Religion und Moral gibt, und daß der Mensch ihnen zu

³⁰⁵ Vgl. Dilthey 1986, S. 327ff (Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert), bes. S. 329ff (Das natürliche System. Herbert von Cherbury und die Erkenntnistheorie der natürlichen Religion).

³⁰⁶ Zu Herbert von Cherbury vgl. vor allem auch Hirsch 1960, Bd. I, S. 244-252; ferner ²RGG, Bd. II, Sp. 1811-1813; ³RGG, Bd. III, Sp. 232-233; Hazard 1939, besonders S. 292ff (Der Deismus und die Naturreligion); Kraus 1982, S. 144ff (Vernunftreligion); Hirschberger ¹¹1981, Bd. II, S. 247f.

³⁰⁷ Hirsch 1960, Bd. I, S. 244f.

³⁰⁸ Hazard 1939, S. 294.

gehorschen hat. Aber diese Prinzipien, fügen sie hinzu, genügen, und wir brauchen weder die Offenbarung noch das geschriebene Gesetz, um uns deutlich zu machen, was uns in bezug auf Gott und unseren Nächsten not tut. Man kann sich von der Vernunft leiten lassen, und Gott wird immer zufrieden sein, wenn wir den religiösen und moralischen Gefühlen folgen, die er in unsere Seelen geprägt hat [...].³⁰⁹

Der Deismus geht also von der These aus, daß die Vernunft die eigentliche Quelle religiöser Wahrheit ist. Auch Spinoza ist noch abhängig vom Deismus. Dem Menschen ist eine religiöse Disposition mitgegeben, so daß er religiöse Anschauungen entwickelt: den Glauben an Gott, die unsterbliche Seele, die Tugend und die Vergeltung. In dieser letztlich auf Herbert von Cherbury zurückgehenden Tradition der Annahme eines gemeinsamen Wesens der Urreligion steht Feuerbach, auch Schleiermacher, der „die Religion in den Religionen“ sucht. Feuerbach setzt „die höchst wichtige Identität aller Religionen als Religion“ voraus,³¹⁰ die natürlich nicht die Differenz ausschließt, aber er berücksichtigt nicht genug, wie noch zu zeigen sein wird, die Spezifika der Religionen. Das hängt auch damit zusammen, daß er die geschichtlichen Grundlagen der Religionen nicht würdigt. Darum kann er z.B. dem Phänomen des Christentums nicht wirklich gerecht werden. Denn nach christlicher Überzeugung hat sich Gott nicht in menschlichen Ideen, sondern in den geschichtlichen Ereignissen in und um Jesus Christus herum offenbart.

3.1.3 Die Kritik der positiven Religionen von der Basis der natürlichen Religion aus und die Problematik der Entstehung der Religion

Von der Basis der ‘natürlichen Religion’ aus wird die geschichtlich gegebene, auf Tradition beruhende positive Religion starker Kritik unterzogen. Dabei wird die Frage nach Entstehung und Entwicklung der Religion gestellt. Seit David Hume (1711-1776) beschäftigt sich die Religionsphilosophie mit diesem Problem. In seiner ‘Naturgeschichte der Religion’ schreibt Hume: „Welch ein edeles Vorrecht der menschlichen Vernunft ist es, daß sie sich zur Erkenntnis des höchsten Wesens erhebt und daß sie imstande ist, von den sichtbaren Werken der Natur auf ein so erhabenes Prinzip wie ihren höchsten Schöpfer zu schließen! Aber man betrachte die Kehrseite der Medaille. Man überblicke den Gang der Religion bei den meisten Völkern und zu fast allen Zeiten; man prüfe die religiösen Prinzipien, die wirklich in der Welt geherrscht haben. Dann wird man sich schwerlich davon überzeugen können, daß sie etwas anderes gewesen sind als die Fieberträume von Kranken [...] Es gibt keinen noch so großen theologischen Widersinn, der nicht bisweilen von Männern mit dem schärfsten Verstand und von höchster geistiger Kultur verteidigt worden ist; kein noch so strengen religiösen Vorschriften, die nicht ihre Anhänger unter den sinnlichsten und verworfensten Menschen gefunden hätten [...] Das Ganze der Welt ist ein Rätsel, ein unerklärliches Mysterium.

³⁰⁹ Zit. n. ebd., S. 492.

³¹⁰ Vgl. Feuerbach, Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit, in: Feuerbach, GW, Bd. VIII, S. 223.

Zweifel, Ungewissheit, Enthaltung des Urteils sind das einzige Ergebnis, zu dem die schärfste und sorgsamste Untersuchung dieser Frage uns führen kann. Aber so groß ist die Schwäche der menschlichen Vernunft und so stark ist die unwiderstehliche Ansteckung durch die allgemeine Meinung, daß selbst dieser bewußte und methodische Zweifel sich kaum aufrecht erhalten ließe, wenn wir nicht, indem wir unseren Gesichtskreis erweitern, eine Art des Aberglaubens der anderen entgegensetzen und damit beide, im Streit miteinander, vernichten könnten – während wir selbst, mitten im Toben ihres wütenden Kampfes, uns ihnen entziehen und uns in die ruhigen, wengleich dunklen Gefilde der Philosophie flüchten [...].³¹¹

Seit Hume wird in der Religionsphilosophie immer wieder die kritische Frage nach der Entstehung, dem Werden der Religion gestellt. Nach Hume beruht die Religion auf Gefühlen der menschlichen Schwäche und des menschlichen Elends sowie der Furcht vor übermächtigen Kräften und auf der Hoffnung auf Hilfe.³¹² Holbach formulierte: „Die Religion ist die Kunst, die Menschen trunken zu machen vor Begeisterung, um sie von den Übeln abzulenken, mit denen die Herrschenden sie überhäufen.“³¹³ Feuerbachs analytisch-genetische Erklärung der Religion steht, bei allen Unterschieden, in der Tradition von David Hume, aber auch der französischen Aufklärung.

3.1.4 Die Religionsphilosophie Lessings

Nach Lessing³¹⁴ geht es in der Religion um ‘notwendige Vernunftwahrheiten’. Der biblische Glaube aber beruht auf ‘zufälligen Geschichtswahrheiten’. Die historischen, positiven Religionen sind mythische Einkleidungen der Vernunftreligion. Noch ist sie nicht vollendet. In Christentum, Judentum und Islam gibt es – hier merken wir wieder die Nachwirkungen Herberts von Cherbury – einen identischen Kern. Lessing hat ihn in der berühmten Ringparabel in seinem Stück ‘Nathan der Weise’ so bezeichnet: ‘vor Gott und den Menschen gerecht und angenehm zu machen’. Lessing bestimmt das Verhältnis von natürlicher und positiver Religion so: „Einen Gott erkennen, sich die würdigsten Begriffe von ihm zu machen suchen, auf diese würdigsten Begriffe bei allen unseren Handlungen und Gedanken Rücksicht nehmen, ist der vollständigste Inbegriff aller natürlichen Religionen. Zu dieser natürlichen Religion ist ein jeder Mensch, nach dem Maße seiner Kräfte, aufgelegt und verbunden [...] Die Unentbehrlichkeit einer positiven Religion, vermöge welcher die natürliche Religion in jedem Staate nach dessen natürlicher und zufälliger Beschaffenheit modifiziert wird, nenne ich die innere Wahrheit derselben, und diese innere Wahrheit derselben ist bei einer so groß als bei der anderen. Alle positiven und geoffenbarten Religionen sind folglich gleich wahr und gleich falsch. Gleich wahr, insofern es überall gleich notwendig gewesen ist, sich über verschiedene Dinge zu vergleichen, um Übereinstimmung und

³¹¹ David Hume, *The Natural History of Religion*, Sect. XV, Zit. n. Kraus 1982, S. 148.

³¹² Röd 1976ff., Bd. VIII, S. 345.

³¹³ Zit. n. Kraus 1982, S. 149.

³¹⁴ Zu Lessing vgl. Thielicke⁵1967; Barth²1952, S. 208-236; Kraus 1982, S. 150f.

Einigkeit in der öffentlichen Religion hervorzubringen. Gleich falsch, indem nicht sowohl das, worüber man sich verglichen, neben dem Wesentlichen besteht, sondern das Wesentliche schwächt und verdrängt. Die beste geoffenbarte oder positive Religion ist die, welche die wenigsten konventionellen Zusätze zur natürlichen Religion enthält, die guten Wirkungen der natürlichen am wenigsten einschränkt.“³¹⁵ H.-J. Kraus stellt mit Recht fest: „Aus Lessings philosophischen Gedanken zum Thema ‘Religion’ kann man ersehen, welche Bedeutung der die ganze Entwicklung heraufführende Ansatz im Denken des Herbert von Cherbury gehabt hat. Noch immer geht es um Variationen und Modifikationen der Begriffs- und Vorstellungsrelationen ‘Religion’, ‘Vernunft’ und ‘Natur’.“³¹⁶ Diese Linie hält sich jedenfalls, so kann man ergänzen, bis zu Feuerbach hin durch.

Wichtig in unserem Zusammenhang, im Blick auf Feuerbach, ist schließlich Lessings Buch über ‘Die Erziehung des Menschengeschlechts’ (1780).³¹⁷ Die Offenbarung hat für das Menschengeschlecht dieselbe Bedeutung wie die Erziehung für den Einzelnen. Die Offenbarung gibt dem Menschen nichts, worauf die menschliche Vernunft nicht auch selber kommen würde. Sie gibt sie ihm nur früher. So wie das Alte Testament durch die Offenbarung überholt wurde, so wird auch das Neue Testament durch die vernünftige Erkenntnis Gottes und des Sittlichen überholt werden. Religionen sind für Lessing nie etwas Endgültiges, sondern Stadien auf dem Lebensweg der Menschheit. Sie stehen in der Entwicklung, hin zur Vernunftreligion. Es ist Zeit, die christlichen Dogmen symbolisch zu verstehen, von einer neuen Vernunftreligion aus. Der Mensch soll zur Herrschaft der Vernunft und der Liebe erzogen werden. Wenn die Vollendung kommen wird, werden die Menschen nicht um irgendwelcher Belohnungen willen das Gute tun, sondern um des Guten selbst willen, ein Gedanke, der wohl auf Spinoza zurückgeht und der ja auch für die Ethik Feuerbachs große Bedeutung hat.

Die Parallelität und Affinität Feuerbachs zu Lessing ist deutlich. Auch er will die Religion unter die Herrschaft der Vernunft bringen; auch er will die christlichen Dogmen symbolisch verstehen, nämlich mit Hilfe seiner analytisch-genetischen Methode als Ausdruck menschlichen Selbstverständnisses; auch er will eine neue Religion, die Religion der Liebe. Es handelt sich hier offenbar um gemeinsames Gedankengut der Aufklärung.

³¹⁵ Philosophische Bibliothek 119, ed. Lorentz 1909, S. 38f, Zit. n. Kraus 1982, S. 151.

³¹⁶ Kraus 1982, S. 151.

³¹⁷ Vgl. dazu Röd 1976ff., Bd. VIII, S. 286ff.; Aster ¹⁵1968, S. 260ff.; Hirschberger ¹¹1981, Bd. II, S. 263ff.; Thielicke ⁵1967, S. 57ff.

3.2 Die Religionsphilosophie Kants

3.2.1 Die Kritik der reinen Vernunft und die Fragwürdigkeit der traditionellen Metaphysik

Es ist „die Metaphysik, in welche ich das Schicksal habe verliebt zu sein“, hat Kant einmal gesagt; auf ihr beruhe „das wahre und dauerhafte Wohl des menschlichen Geschlechtes“.³¹⁸ Darum kann ihr Gegenstand „der menschlichen Natur nicht gleichgültig sein.“³¹⁹ Kant zeigt – dies ist die besondere Leistung seiner kritischen Philosophie –, daß auf dem Felde der Metaphysik alles fragwürdig ist, alles auf „ein bloßes Herumtappen“ hinausläuft.³²⁰ Er will die Problematik und Fragwürdigkeit der Metaphysik deutlich machen. Darum geht es in der ‘Kritik der reinen Vernunft’. Es liegt, zeigt Kant, am Wesen der menschlichen Vernunft, daß sie nur kompetent ist für die sichtbare Wirklichkeit, für den Bereich der Erfahrung. Die theoretische Vernunft ist nicht fähig, darüber hinausgehende Fragen zu beantworten. So kann sie nicht antworten auf die Frage nach der Freiheit. Es gibt Argumente dafür, daß der Mensch frei ist, aber auch Gründe dafür, daß er nicht frei ist. Dasselbe gilt für die Frage nach der Unsterblichkeit und nach Gott. Hier tappt die theoretische Vernunft im Dunkeln. Kant spricht von „Auftritten des Zwiespalts und der Zerrüttungen“, von einem „Skandal“, von einem „ewigen Zirkel von Zweideutigkeiten und Widersprüchen“, von einem „wahren Abgrund für die menschliche Vernunft.“ In den wichtigsten und höchsten Fragen des menschlichen Geistes nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit gehen wir Menschen in die Irre. Kant vergleicht die nicht ans Ziel gelangenden metaphysischen Bemühungen des Menschengesistes mit einer Seefahrt auf einem „weiten und stürmischen Ozeane [...], wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt und, indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann.“³²¹ Aber Kant bleibt nicht stehen beim Skeptizismus und bei philosophischer Hoffnungslosigkeit. Er versucht eine „neue Geburt“ der Metaphysik. Zunächst macht er in der ‘Kritik der reinen Vernunft’ deutlich, daß Erkenntnis nicht einfach ein Abbild der Wirklichkeit im menschlichen Erkennen sei. Die Vernunft bringt einen eigenen Beitrag zur Erkenntnis hinzu, nämlich die Kategorien von Raum und Zeit und die Grundbegriffe des Verstandes. Das aber bedeutet, daß die menschliche Vernunft nicht die Wirklichkeit an sich erfaßt, sondern nur die Welt der Erscheinungen. Das „Ding an sich“ ist unerkennbar.

3.2.2 Die Begründung der Metaphysik durch die praktische Vernunft

Kant versucht einen anderen Zugang zur Metaphysik. Wenn die „reine Vernunft“ auch nicht fähig ist, letzte Fragen zu beantworten, so gibt es doch von der „prakti-

³¹⁸ Kant 1954, S. 70.

³¹⁹ Kant 1998, S. 7. Vgl. Weischedel ⁹1982, S. 220.

³²⁰ Vgl. Kant 1998, S. 15. Weischedel ⁹1982, S. 221.

³²¹ Zit. n. Weischedel ⁹1982, S. 222.

schen Vernunft“ aus einen Zugang zur metaphysischen Frage. Der Mensch ist ja auch ein handelndes Wesen. Wenn es aber um unser Handeln geht, begegnet uns ein unbedingtes Gebot, ein „kategorischer Imperativ.“ Es begegnet uns das „Du sollst“, inmitten des bedingten Daseins etwas Unbedingtes. Die Situation einer solchen ethischen Entscheidung aber setzt Freiheit voraus. Dieses Postulat der Freiheit hat Konsequenzen für die metaphysische Fragestellung. Der Mensch erkennt, daß er von seinem Wesen her noch einer anderen, übersinnlichen Ordnung angehört. Von daher sucht Kant auch wieder einen Zugang zur Frage der Unsterblichkeit und zur Gottesfrage. Wir haben zwar nach Kant das sittliche Ideal, aber wir erreichen es nur in unendlicher Annäherung. Wir sind auf dem Wege zum Guten. Kant postuliert darum die Unsterblichkeit, denn ohne sie „wären die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen“.³²² Zum Gottesgedanken kommt Kant über das Streben nach Glückseligkeit. Richtiges menschliches Handeln muß belohnt werden. Nun gibt es aber in der erkennbaren Welt keinen gerechten Ausgleich. Darum nimmt Kant an, daß es eine höchste Vernunft gibt, die nach moralischen Gesetzen gebietet und uns Glückseligkeit verheißt.³²³ In diesem moralischen Gottesbeweis hat Kant den einzig möglichen Beweis gesehen.

3.2.3 Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

3.2.3.1 Kants Moralitätsreligion

Von hier aus ergibt sich, was Kant unter „Religion“ versteht. Religion ist für ihn „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“.³²⁴ Religion ist also auch eine Sache der Vernunft. Kants Religionsphilosophie ist rationalistisch. „*Religion* ist (subjektiv betrachtet) das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote.“³²⁵ Eine Offenbarung ist dazu nicht nötig. Der Gottesgedanke läßt lediglich die Moral in ihrer Majestät erscheinen.³²⁶ „Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck der Welterschöpfung ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll.“³²⁷ Das was man Offenbarung nennen könnte, kann immer nur in dem liegen, was mit der Vernunft übereinstimmt. Was die positive, angeblich auf Offenbarung begründete Religion angeht, so beruht sie im Unterschied zur Vernunftreligion auf einer an sie ergangenen Lehre, ist „auf Fakta gegründet“³²⁸, ist „Geschichtsglau-

³²² Zit. n. Hirschberger ¹¹1981, Bd. II, S. 348.

³²³ Vgl. ebd.

³²⁴ Vgl. Kant 1974; zu Kants Religionsphilosophie vgl. Hirschberger ¹¹1981, Bd. II, S. 349ff; Keil 1985, Bd. II, S. 68ff; Schlatter ⁵1981, S. 129ff (Kants Lehre von Gott); Barth ²1952, S. 237ff; Thielicke 1983, S. 299ff; Thielicke 1968, Bd. I, S. 179-182, S. 380-398, S. 429-447, S. 449-453.

³²⁵ Kant 1974, S. 201.

³²⁶ Vgl. ebd., S. 9.

³²⁷ Ebd., S. 7f.

³²⁸ Ebd., S. 132.

be“.³²⁹ Im Grunde hat auch dieser Geschichtsglaube „zur Endabsicht, bessere Menschen zu machen; das Historische aber, was dazu nichts beiträgt, ist etwas an sich ganz Gleichgültiges, mit dem man es halten kann, wie man will. – (der Geschichtsglaube ist ‘tot an ihm selber’, d.i. für sich, als Bekenntnis betrachtet, enthält er nichts, führt auch auf nichts, was einen moralischen Wert für uns hätte).“³³⁰ „Das historische Erkenntnis [...] gehört unter die *Adiaphora*, mit denen es jeder halten mag, wie er es für sich erbaulich findet.“³³¹ Der christliche Glaube an die Offenbarung kann allerdings für eine gewisse Zeit ein „Vehikel“ der Vernunftreligion sein, ein „Mittel ihrer Beförderung und Ausbreitung“.³³²

3.2.3.2 *Kants Christologie*

Welche Bedeutung hat Christus für Kants Vernunft- und Moralitätsreligion? Wie sieht seine Christologie aus? Kant räumt ein, daß Christus „eine Revolution im Menschengeschlechte hervorgebracht“ hat.³³³ Aber „wir würden doch nicht Ursache haben, an ihm etwas anders, als ein natürlich gezeugten Menschen anzunehmen, (weil dieser sich doch auch verbunden fühlt, selbst ein solches Beispiel an sich abzugeben,) obzwar dadurch eben nicht schlechthin verneinet würde, daß er nicht auch wohl ein übernatürlich erzeugter Mensch sein könne.“³³⁴ Den fleischgewordenen Sohn Gottes interpretiert Kant als die „von der Vernunft uns zur Nachstrebung vorgelegte Idee“ der moralischen Vollkommenheit.³³⁵ Sie ist „kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborner Sohn.“³³⁶ Wir können uns dieses „Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit“ „nicht anders denken, als unter der Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beispiel das Gute in größtmöglichem Umfange um sich auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die größten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmachlichsten Tode um des Weltbesten willen, und selbst für seine Feinde, zu übernehmen, bereitwillig wäre.“³³⁷ Dieses „Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit“ liegt an sich schon in unserer Vernunft. Wir brauchen durchaus keine historische Realisierung. Das „in unserer Vernunft liegende Urbild“, welches wir der Gestalt Jesu unterlegen, ist „eigentlich das Objekt des seligmachenden Glaubens“.³³⁸ Wir haben also keinen Anlaß, in Jesus etwas anderes zu sehen als das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Lebens. Ja, „viel mehr würde die Erhebung eines solchen Heiligen über alle Gebrechlichkeit der menschlichen Natur der praktischen Anwendung der Idee desselben auf unsere

³²⁹ Ebd., S. 145.

³³⁰ Ebd., S. 145.

³³¹ Ebd., S. 54.

³³² Ebd., S. 135.

³³³ Ebd., S. 79.

³³⁴ Ebd., S. 79.

³³⁵ Ebd., S. 75.

³³⁶ Ebd., S. 75.

³³⁷ Ebd., S. 76.

³³⁸ Ebd., S. 156.

Nachfolge, nach allem, was wir einzusehen vermögen, eher im Wege sein.“³³⁹ Kants Christologie hat zur Ausgestaltung der allgemein-neuprotestantischen Christologie beigetragen. Auch Feuerbach bewegt sich in den von Kant vorgezeichneten Bahnen.

3.2.3.3 Kants Lehre vom radikalen Bösen

Kant trägt eine Lehre vom Bösen vor, das der menschlichen Natur innewohnt. Er beginnt ‘die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft’ mit der Feststellung: „daß die Welt im Argen liege: ist eine Klage, die so alt ist, als die Geschichte“.³⁴⁰ Ihr widerspricht zwar die „heroische Meinung, die wohl allein unter Philosophen, und in unsern Zeiten vornehmlich unter Pädagogen, Platz gefunden hat: daß die Welt gerade in umgekehrter Richtung, nämlich vom Schlechten zum Bessern, unaufhörlich (obgleich kaum merklich) fortrücke, wenigsten die Anlage dazu in der menschlichen Natur anzutreffen sei“.³⁴¹ Aber Kant stellt fest, daß diese optimistische Einschätzung nicht aus der Erfahrung stammt,³⁴² denn die Geschichte aller Zeiten spricht zu mächtig gegen sie.³⁴³ „Es ist vermutlich bloß eine gutmütige Voraussetzung der Moralisten von Seneca bis zu Rousseau, um zum unverdrossenen Anbau des vielleicht in uns liegenden Keimes zum Guten anzutreiben, wenn man nur auf eine natürliche Grundlage dazu im Menschen rechnen könne.“³⁴⁴ Mag Kant auch als Aufklärer durchaus einen Fortschritt in der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft kennen, so glaubt er doch nicht an eine „Vergrößerung der moralischen Grundlage im Menschen“.³⁴⁵ Im Menschen wohnt eben auch ein böses Prinzip.³⁴⁶

Diese These Kants hat manchen seiner Zeitgenossen befremdet. Goethe schrieb an Herder, Kant habe „seinen philosophischen Mantel, nach dem er ein langes Menschenleben gebraucht, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurteilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen.“³⁴⁷ Aber Kant geht es offenbar um mehr. Er polemisiert gegen die Stoiker, die den Kampf gegen die menschlichen Neigungen gefordert haben. Es gehe aber um den hinter der Vernunft sich verbergenden Feind, die Bosheit des menschlichen Herzens.³⁴⁸ Kant beruft sich in diesem Zusammenhang ausdrücklich auf das Wort des Paulus: „Wir

³³⁹ Ebd., S. 79.

³⁴⁰ Ebd., S. 20.

³⁴¹ Ebd., S. 21.

³⁴² Ebd.

³⁴³ Ebd.

³⁴⁴ Ebd.

³⁴⁵ Zit. n. Barth ²1952, S. 139; vgl. Kant 1974, S. 20.

³⁴⁶ Vgl. die Überschrift des ersten Stückes der ‘Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft’: „Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten: oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur“ (vgl. Kant 1974, S. 20).

³⁴⁷ Vgl. Barth ²1952, S. 262.

³⁴⁸ Kant 1974, S. 70.

haben nicht mit Fleisch und Blut (den natürlichen Neigungen), sondern mit Fürsten und Gewaltigen – mit bösen Geistern zu kämpfen“ (Eph. 6, 12).³⁴⁹ „Der Satz: der Mensch ist *böse*, kann [...] nichts anders sagen wollen, als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewußt, und hat doch die (gelegentlichliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen. Er ist *von Natur* böse.“³⁵⁰ Kant bekennt sich zu dem Psalmwort: „In Adam haben alle gesündigt.“³⁵¹ Seine Lehre vom radikalen Bösen ist, könnte man wohl sagen, ein Fremdkörper in seinem theologischen, von der Aufklärung her bestimmten System. Es geht nun um den „Kampf des guten Prinzips, mit dem bösen, um die Herrschaft über den Menschen“.³⁵² Insofern lehrt Kant eine notwendig werdende Erlösung des Menschen.

3.2.3.4 Kants Soteriologie

Bei Kant finden sich auch Begriffe aus der christlichen Heilslehre wie „stellvertretende Genugtuung“, „Rechtfertigung“, „Vergebung“, „Wiedergeburt“ und „Prädestination“.³⁵³ Aber er hat sie im Sinne seiner oben angedeuteten Christologie umgedeutet. „Der Mensch, so wie wir ihn kennen, ist verderbt, und keinesweges jenem heiligen Gesetze von selbst angemessen.“³⁵⁴ Daraus zieht Kant die Konsequenz: „Wie es nun möglich sei, daß ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsere Begriffe; denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen?“³⁵⁵ Kant trifft dann die erstaunliche Feststellung: „Daß aber jemand [...] ein *moralisch* guter (Gott wohlgefälliger) Mensch [...] werde [...] das kann nicht durch allmähliche *Reform*, solange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muß durch eine *Revolution* in der Gesinnung im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch, nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung³⁵⁶ und Änderung des Herzens werden.“³⁵⁷ Kant sieht, „daß nur unter der Voraussetzung der gänzlichen Herzensänderung sich für den mit Schuld belasteten Menschen vor der himmlischen Gerechtigkeit Lossprechung denken lasse.“³⁵⁸ Wir können nur hoffen, „auf den Weg, der dahin führt, und der ihm von einer im Grunde gebesserten Gesinnung angewiesen wird [...] durch *eigene* Kraftanwendung zu gelangen: weil er ein guter Mensch werden soll, aber nur nach demjenigen, was ihm als von ihm selbst getan

³⁴⁹ Ebd., S. 73.

³⁵⁰ Ebd., S. 38.

³⁵¹ Ebd., S. 52.

³⁵² Vgl. ebd., Zweites Stück: Von dem Kampf des guten Prinzips, mit dem bösen, um die Herrschaft über den Menschen, S. 70ff.

³⁵³ Ebd., S. 189ff.

³⁵⁴ Ebd., S. 190.

³⁵⁵ Ebd., S. 56.

³⁵⁶ Siehe hierzu Johannes 3, 5; verglichen mit 1. Mose 1,2.

³⁵⁷ Kant 1974, S. 59.

³⁵⁸ Ebd., S. 97.

zugerechnet werden kann, als *moralisch* – gut zu beurteilen ist“.³⁵⁹ Gottwohlgefälligkeit aber ist immer ein bloßes Werden. „Denn damit das, was bei uns im Erdenleben (vielleicht auch in allen künftigen Zeiten und allen Welten), immer nur im bloßen *Werden* ist (nämlich ein Gott wohlgefälliger Mensch zu sein) uns gleich, als ob wir schon hier im vollen Besitz desselben wären, zugerechnet werde, dazu haben wir doch wohl keinen Rechtsanspruch, (nach der empirischen Selbsterkenntnis); so weit wir uns selbst kennen, (unsere Gesinnung nicht unmittelbar, sondern nur nach unsern Taten ermessen), so daß der Ankläger in uns eher noch auf ein Verdammungsurteil antragen würde. Es ist also immer nur ein Urteilsspruch aus Gnade, obgleich, (als auf Genugtuung gegründet, die für uns nur in der Idee der gebesserten Gesinnung liegt, die aber Gott allein kennt), der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäß, wenn wir, um jenes Guten im Glauben willen, aller Verantwortung ent schlagen werden.“³⁶⁰

Diese Gerechtigkeit „wird freilich immer eine Gerechtigkeit bleiben, die nicht die unsrige ist, sofern diese in einem jener Gesinnung völlig und ohne Fehl gemäßen Lebenswandel bestehen müsste. Es muß aber doch eine Zueignung der ersteren um der letzten willen, wenn diese mit der Gesinnung des Urbildes vereinigt wird, möglich sein, obwohl sie sich begreiflich zu machen, noch großen Schwierigkeiten unterworfen ist.“³⁶¹

Kant hat das Problem der reformatorischen Rechtfertigungslehre jedenfalls gesehen, wenn er auch nicht auf ihrer Höhe geblieben ist. Er hat sie umgeformt im Sinn seiner ‘Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft’. „*Alles, was, außer dem guten Lebenswandel, der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes.*“³⁶² Kant setzt allerdings sofort hinzu: „Ich sage, was der *Mensch* tun zu können glaubt; denn, ob nicht über alles, was *wir* tun können, noch in den Geheimnissen der höchsten Weisheit etwas sein möge, was nur Gott tun kann, um uns zu ihm wohlgefälligen Menschen zu machen, wird hierdurch nicht verneinet.“³⁶³ Wenn die Kirche allerdings fordern würde, daß dies zu glauben wäre, um Gott wohlgefällig zu sein, so wäre das ein gefährlicher Religionswahn.³⁶⁴ Gott hat uns darüber nichts offenbart, weil wir es auch nicht verstehen würden.³⁶⁵ Gnadenwirkungen, Wunder, Geheimnisse, Gnadenmittel „sind gleichsam *Parerga* der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft; sie gehören nicht innerhalb dieselben, aber stoßen doch an sie an. Die Vernunft im Bewußtsein ihres Unvermögens, ihrem moralischen Bedürfnis ein Genüge zu tun, dehnt sich bis zu überschwenglichen Ideen aus, die jenen Mangel ergänzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich zu zueignen. Sie bestreitet nicht die Möglichkeit oder Wirk-

³⁵⁹ Ebd., S. 65.

³⁶⁰ Ebd., S. 95f.

³⁶¹ Ebd., S. 82.

³⁶² Ebd., S. 225.

³⁶³ Ebd.

³⁶⁴ Vgl. ebd., S. 225f.

³⁶⁵ Vgl. ebd., S. 191f.

lichkeit der Gegenstände derselben, aber kann sie nur nicht in ihre Maximen zu denken und zu handeln aufnehmen. Sie rechnet sogar darauf, daß, wenn in dem unerforschlichen Felde des Übernatürlichen noch etwas mehr ist, als sie sich verständlich machen kann, was aber doch zur Ergänzung des moralischen Unvermögens notwendig wäre, dieses ihrem guten Willen, auch unerkannt zu statten kommen werde, mit einem Glauben, den man den (über die Möglichkeit desselben) *reflektierenden* nennen könnte, weil der *dogmatische*, der sich als ein *Wissen* ankündigt, ihr unaufrichtig oder vermessen vorkommt; denn die Schwierigkeiten gegen das, was für sich selbst (praktisch) feststeht, wegzuräumen, ist, wenn sie transzendente Fragen betreffen, nur ein Nebengeschäft (Parergon).³⁶⁶

Kant hat die reformatorische Rechtfertigungslehre umgedeutet. Was uns rechtfertigt, ist die Idee der Gesinnung. Zum andern klingt bei Kant die aus der alten Kirche und aus der franziskanischen Scholastik des Spätmittelalters bekannte These an, jeder müsse *tun so viel als in seinen Kräften steht* (*facere quod in se est*), um ein besserer, Gott wohlgefälliger Mensch zu werden.³⁶⁷ Nach der kantischen „moralischen Religion aber (der gleichen unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die christliche ist,) ist es ein Grundsatz: daß ein jeder, soviel, als in seinen Kräften ist, tun müsse, um ein besserer Mensch zu werden; und nur alsdann, wenn er sein angebornes Pfund nicht vergraben (Lucae XIX, 12-16), wenn er die ursprüngliche Anlage zum Guten benutzt hat, um ein besserer Mensch zu werden, er hoffen könne, was nicht in seinem Vermögen ist, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden. Auch ist es nicht schlechterdings notwendig, daß der Mensch wisse, worin diese bestehe; vielleicht gar unvermeidlich, daß, wenn die Art, wie sie geschieht, zu einer gewissen Zeit offenbart worden, verschiedene Menschen zu einer anderen Zeit sich verschiedene Begriffe, und zwar mit aller Aufrichtigkeit, davon machen würden. Aber alsdann gilt auch der Grundsatz: ‘Es ist nicht wesentlich, und also nicht jedermann notwendig zu wissen, was Gott zu seiner Seligkeit tue, oder getan habe;’ aber wohl, *was er selbst zu tun habe*, um dieses Beistandes würdig zu werden.³⁶⁸ Ganz entsprechend sagt Kant: „Die Vernunft läßt uns [...] in Ansehung des Mangels eigener Gerechtigkeit, (die vor Gott gilt), nicht ganz ohne Trost. Sie sagt: daß, wer in einer der wahrhaft in der Pflicht ergebenen Gesinnung soviel, als in seinem Vermögen steht, tut, um (wenigsten in einer beständigen Annäherung zur vollständigen Angemessenheit mit dem Gesetze) seiner Verbindlichkeit ein Genüge zu leisten, hoffen dürfe, was nicht in seinem Vermögen steht, das werde von der höchsten Weisheit *auf irgend eine Weise*, (welche die Gesinnung dieser beständigen Annäherung unwandelbar machen kann) ergänzt werden, ohne daß sie sich doch anmaßt, die Art zu bestimmen, und zu wissen, worin sie bestehe, welche vielleicht so geheimnisvoll sein kann, daß Gott sie uns höchstens in einer symbolischen Vorstellung, worin das Praktische allein für uns verständlich ist, offenbaren könnte, indessen, daß wir theoretisch, was dieses Verhältnis Gottes zum Menschen an sich sei, gar nicht fassen und Beg-

³⁶⁶ Ebd., S. 67.

³⁶⁷ Vgl. Barth ²1952, S. 270.

³⁶⁸ Kant 1974, S. 66.

riffe damit verbinden könnten, wenn er uns ein solches Geheimnis auch entdecken wollte.“³⁶⁹

3.2.4 Kant und Feuerbach

Es kann hier nicht darum gehen, die ganze Breite des Verhältnisses von Feuerbach zu Kant darzulegen und gründlich zu erörtern; wir werden häufig auf den Einfluß Kants auf Feuerbach oder auf die Kritik Feuerbachs an Kant stoßen. Hier kann es nur um einige allgemeine Bemerkungen gehen, die religionsphilosophisch von Interesse sind. In der Feuerbachforschung ist häufig sein Verhältnis zu seinem Lehrer Hegel behandelt worden. Vielleicht ist dabei das Problem Feuerbach-Kant zu wenig bedacht worden.³⁷⁰ Wir machen hier nur auf drei Problembereiche aufmerksam.

3.2.4.1 Gott als das moralische Wesen des Menschen

In der Vorrede zur 2. Aufl. des ‘Wesen des Christentums’ macht Feuerbach selbst darauf aufmerksam, daß er sich im zweiten Kapitel hauptsächlich auf den Kantianismus beziehe. Sodann ist für ihn die Vernunftbestimmung Gottes die der moralischen Vollkommenheit. „Gott als moralisch vollkommenes Wesen ist aber nichts andres, als die realisierte Idee, das personifizierte Gesetz der Moralität, das als absolutes Wesen gesetzte moralische Wesen des Menschen – des Menschen eignes Wesen.“³⁷¹ Feuerbach beruft sich dabei ausdrücklich auf Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre: „Selbst Kant sagt schon in seinem bereits mehrmals angeführten, noch unter Friedrich II. gehaltenen Vorlesungen über philosophische Religionslehre: ‘Gott ist gleichsam das moralische Gesetz selbst, aber personifiziert gedacht’.“³⁷² Feuerbach hat hier ohne Frage Kant überinterpretiert. Er „ist viel zu weit in der tendenziösen Kantdeutung gegangen, indem er das Wort ‘personifiziert’ allzustark akzentuiert hat, um daraus schließen zu können, daß Kant Gott als das bloße ‘Wesen des Menschen’ oder sogar als den *Wunsch* des Menschen aufgefaßt hat“.³⁷³ Rawidowicz meint, es erübrige sich nachzuweisen, wie weit Kant von einem solchem psychologischen Anthropologismus auf dem Gebiete der Religionsphilosophie entfernt sei.³⁷⁴ Dieses Urteil ist wohl berechtigt. Freilich ist die Gottesidee bei Kant ein Postulat der praktischen Vernunft. Die reine Vernunft ist nicht fähig, Aussagen über Gott zu machen. Dabei geht es Kant aber allein um die Frage der Erkennbarkeit Gottes. Es wäre aber sicherlich nicht richtig, ihn dahingehend zu interpretieren, daß er die Gottesidee nur als Produkt des menschlichen Bewußtseins betrachtet habe. In diesem Zusammenhang hat be-

³⁶⁹ Ebd., S. 226f.

³⁷⁰ Allerdings hat z.B. S. Rawidowicz dieses Problem ausführlich diskutiert; vgl. Rawidowicz ²1964, S. 235ff (Feuerbachs Verhältnis zu Kant).

³⁷¹ Feuerbach, GW, Bd. V, S. 95, Anm. 1.

³⁷² Ebd., S. 95, Anm. 1.

³⁷³ Rawidowicz ²1964, S. 241.

³⁷⁴ Vgl. ebd., S. 241.

kanntlich Heinrich Heine Kant kritisiert: Mit der Schrumpfung der Gottesidee auf ein bloßes Postulat habe Kant die Grundlagen gelegt für die These vom Tode Gottes. Er habe den Himmel evakuiert, „er hat die ganze Besatzung über die Klinge springen lassen, der Oberherr der Welt schwimmt unbewiesen in seinem Blute, es gibt jetzt keine Allbarmherzigkeit mehr, keine Vätergüte [...], die Unsterblichkeit der Seele liegt in den letzten Zügen – das röchelt, das stöhnt [...].“³⁷⁵ Heine hat offenbar übersehen, daß Kant nicht Gott leugnen wollte, sondern daß es ihm nur darum ging, die Vernunft in der Gottesfrage für unzuständig zu erklären. Immerhin hat sein vernunftkritischer Transzendentalismus aber dahin geführt, daß die Religionsfrage seit Kant nicht mehr mit der Wahrheitsfrage identisch ist. War dies nicht auch eine Voraussetzung für Feuerbachs These von der Projektion menschlicher Wünsche und Sehnsüchte an den Himmel? Thielicke hat sicher damit Recht, daß solche Konsequenzen nicht direkt von Kant provoziert sind, aber auch kaum ohne ihn denkbar wären:³⁷⁶ „Man sollte das Ideologieproblem im Marxismus und seinen atheistischen Begleiterscheinungen nicht nur mit dem Linkshegelianismus in Verbindung bringen, sondern eben auch – was bisher kaum geschehen ist – mit Kant.“³⁷⁷

3.2.4.2 Feuerbachs Religionsbegriff bleibt im Rahmen der kantischen Prämissen

Feuerbach bleibt mit seiner „neuen Religion der Liebe“, die später noch darzustellen ist, im Rahmen der kantischen Moralitätsreligion, wenn auch sofort die Unterschiede zu sehen sind. Aber zunächst ist die Gemeinsamkeit zu betonen: Religion ist eine Wirklichkeit, deren Sinn und Bedeutung, allgemein gesprochen, im moralischen Verhalten des Menschen liegt. Insofern bewegt sich Feuerbach in den von Kant gelegten Gleisen.³⁷⁸ Für Kant ist Religion, wie wir gesehen haben, die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Für ihn ist der Begriff der moralischen Pflicht entscheidend. Auch Feuerbach kann sich in seiner ersten Phase, z.B. in seinem Buch über Pierre Bayle, im Anschluß an Kant auf die Idee der Pflicht berufen. Auch für ihn ist nur die Ethik die wahre Religion.³⁷⁹ Erst in Kant und Fichte sei die ethische Idee zu ihrer Reinheit und Lauterkeit gekommen.³⁸⁰ Während die Theologie die Ethik auf den Willen Gottes gründet, hat Kant und noch mehr Fichte die eigene Würde der Ethik erkannt: Das Gute muß um des Guten willen getan werden. „Der kategorische Imperativ war das Manifest, in dem die Ethik ihre Freiheit und Selbständigkeit der Welt ankündigte, – ein heilbringender elektrischer Schlag aus dem heitern Himmel der bisherigen Glückseligkeitstheorien. Anders als in der nackten, von allen Anthropopathismen entkleide-

³⁷⁵ Heine 1961; vgl. Thielicke 1983, S. 330; vgl. auch Thielicke 1968, Bd. I, S. 380ff.

³⁷⁶ Vgl. Thielicke 1983, S. 320.

³⁷⁷ Ebd., S. 320.

³⁷⁸ Vgl. Braun 1972, S. 180, Anm. 3: „Feuerbach [...] bekundet [...] sein Selbstverständnis in der Nachfolge Kants: Ethik und Religiosität gehören zusammen und sind nur im Menschen selbst zu begründen.“

³⁷⁹ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. IV, S. 107.

³⁸⁰ Vgl. ebd., S. 103.

ten Gestalt der schlichten Pflichtnotwendigkeit konnte sich zunächst die ethische Idee nicht geltend machen. Kant ist der erste, der eine Grammatik der Ethik schrieb.³⁸¹ Aber in seiner zweiten Periode nach 1839 hat Feuerbach dann erhebliche Kritik an Kant geübt, anknüpfend an Locke, Malebranche und Helvétius.³⁸² Jetzt gründet er die Ethik auf den Eudämonismus und auf den Egoismus des Menschen. Aber hier spielt dann auch seine Ich-Du-Philosophie eine große Rolle. Das Hauptbestreben Feuerbachs war, wie Friedrich Albert Lange gesehen hat,³⁸³ „aus Egoismus und Tuismus eine unzertrennliche Einheit zu bilden.“³⁸⁴ Wir werden diese Problematik weiter unten ausführlicher zu erörtern haben. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß Feuerbach später in seiner zweiten Phase immer mehr eine Ethik der Liebe entwickelt, für die der kantische Pflichtbegriff nicht mehr hinreicht. Hier liegt eine fundamentale Differenz zu Kant vor. Adolf Schlatter³⁸⁵ stellt fest, daß Kant zum Verständnis der Liebe die Prämissen fehlen: Von den Idealen der französischen Revolution legt er Wert auf Freiheit und Gleichheit; aber für die „Brüderlichkeit“ hat er nicht das rechte Verständnis. Insgesamt gesehen bewegt sich Feuerbach trotz seiner Kritik an Kant doch in dem von dem großen Königsberger Philosophen mitgeprägten ethisch-moralischen Begriff der Religion.

3.2.4.3 Anmerkungen zu Feuerbachs Christologie

„Die Liebe ist das *universale Gesetz der Intelligenz und Natur* – sie ist nichts anderes als die Verwirklichung der Einheit der Gattung auf dem Wege der Gesinnung“, sagt Feuerbach.³⁸⁶ Sie kann nicht auf den Namen einer Person gegründet werden, es sei denn, man verbinde mit dieser Person *abergläubische* Vorstellungen.³⁸⁷ Sie kann sich nur auf die Einheit der Gattung gründen, auf den *Ursprung* der Liebe, aus der auch Christi Liebe stammte. Sie war eine *abgeleitete Liebe*. Er liebte kraft der Natur der Menschheit. Wenn wir lieben würden, weil Christus uns geliebt hat, so wäre diese Liebe *affektierte*, nachgeäffte Liebe.³⁸⁸ Christus ist nicht die Ursache, sondern der Apostel der Liebe.³⁸⁹ Der Grund seiner Liebe ist die Einheit der Menschennatur. Christus war nicht der *Proprietär* der Liebe.³⁹⁰ Das ist er nur in abergläubischen Vorstellungen. Wir brauchen keine *Mittelsperson*.³⁹¹ „Christus ist selbst nichts als ein Bild, unter welchem sich dem *Volksbewußtsein* die *Einheit der Gattung* aufdrang und darstellte. Christus liebte die Menschen; er

381 Ebd.

382 Darüber informiert gut Rawidowicz²1964, S. 246ff.

383 Vgl. Lange 1908, Bd. II, S. 78-79.

384 Rawidowicz²1964, S. 250.

385 Vgl. Schlatter⁵1981, S. 147.

386 Feuerbach, GW, Bd. V, S. 438.

387 Vgl. ebd., S. 438f.

388 Vgl. ebd., S. 439.

389 Vgl. ebd.

390 Vgl. ebd.

391 Vgl. ebd., S. 442.

wollte sie alle ohne Unterschied des Geschlechts, Alters, Standes, der Nationalität beglücken, vereinen. Christus ist die Liebe der Menschheit zu sich selbst als ein Bild – der entwickelten Natur der Religion zufolge – oder als eine Person, eine Person, die aber – versteht sich als *religiöser Gegenstand* – nur die Bedeutung eines Bildes hat, nur eine ideale ist [...] Alle sollen wir *eins* in Christus sein. Christus ist das Bewußtsein unserer Einheit. Wer also den Menschen um des Menschen willen liebt, wer sich zur Liebe der Gattung erhebt, zur universalen, dem Wesen der Gattung entsprechenden Liebe, der ist Christ, der ist Christus selbst. Er tut, was Christus tat, was Christus zu Christus machte. Wo also das Bewußtsein der Gattung als Gattung entsteht, da verschwindet Christus, ohne daß sein wahres Wesen vergeht; denn er war ja der Stellvertreter des Bewußtseins der Gattung.³⁹² Erinnern diese Bemerkungen Feuerbachs nicht an Kants Urbildchristologie? Das in unserer Vernunft liegende, in der Einheit der Gattung gegebene Urbild eines gottwohlgefälligen Lebens ist auch für Feuerbach Beispiel und Vorbild für unser Leben. Wir bleiben hier auf dem Boden der von Kant wesentlich mitgeprägten neuprotestantischen Theologie.

In diesem Zusammenhang ist auch Feuerbachs Rechtfertigungslehre zu verstehen. Er wirft dem Christentum vor, daß es kein Bewußtsein von der Gattung gehabt habe und darum die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen gelehrt habe. Das Individuum sollte für sich selbst ein vollkommenes Wesen sein. Es fehlte das Bewußtsein, daß das Du zur Vollkommenheit des Ich gehöre, „daß die Menschen erst zusammen den Menschen ausmachen, die Menschen nur zusammen das sind und so sind, was und wie der Mensch sein soll und sein kann.“³⁹³ Gewiß sind alle Menschen Sünder, aber in verschiedener Weise. Der eine Mensch neigt zur Lüge, der andere zur Trinklust oder Geschlechtslust. Im Moralischen ergänzen sich gegenseitig die Menschen, „so daß sie, im ganzen zusammengenommen, so sind, wie sie sein sollen, den vollkommnen Menschen darstellen“.³⁹⁴ Feuerbach geht davon aus, daß der mitmenschliche Umgang uns bessert. Das gilt für die Geschlechterliebe, aber auch für die Freundschaft. „Die Freundschaft sühnt durch die Tugenden des einen die Fehler des andern. Der Freund *rechtfertigt* den Freund vor Gott. So fehlerhaft auch ein Mensch für sich selbst sein mag, er beweist doch darin schon einen guten Kern, daß er tüchtige Menschen zu Freunden hat. Wenn ich auch selbst nicht vollkommen sein kann, so liebe ich doch wenigstens an andern die Tugend, die Vollkommenheit. Wenn daher einst der liebe Gott wegen meiner Sünden, Schwächen und Fehler mit mir rechten will, so schiebe ich als Fürsprecher, als Mittelspersonen die Tugenden meiner Freunde ein. Wie barbarisch, wie unvernünftig wäre der Gott, der mich verdamnte wegen Sünden, welche ich wohl begangen, aber selbst in der Liebe zu meinen Freunden, die frei von diesen Sünden waren, verdamnte!“³⁹⁵ In der Gattung verschwinden die Sünden und Fehler der einzelnen Menschen.³⁹⁶ Allein in der Gattung liegen Rechtfertigung, Versöh-

³⁹² Ebd., S. 442f.

³⁹³ Ebd., S. 272f.

³⁹⁴ Ebd., S. 273.

³⁹⁵ Ebd., S. 275.

³⁹⁶ Vgl. ebd., S. 275.

nung und Heilung der Sünden und Mängel der Individuen.³⁹⁷ Glücklicherweise „gibt es [...] eine *natürliche* Versöhnung. Der *andere* ist *per se* der *Mittler* zwischen mir und der heiligen Idee der Gattung. Homo homini Deus est. Meine Sünde ist dadurch schon in ihre Schranke zurückgewiesen, in ihr Nichts verstoßen, daß sie eben nur meine, aber deswegen noch nicht auch die Sünde des andern ist.“³⁹⁸

3.2.4.4 Die Problematik der ontischen Realisierung der ontologischen Struktur des Menschseins bei Feuerbach im Blick auf Kant

Feuerbach hat in seiner *Philosophie der Liebe* die ontologische Struktur des Menschseins als Ich-Du-Begegnung in der Liebe herausgearbeitet. Hierin liegt sein entscheidender Beitrag zu einer philosophischen Anthropologie. Aber er setzt zu unproblematisch voraus, daß es diesen das Du liebenden Menschen wirklich gibt. Anstelle des Gottesglaubens möchte Feuerbach den Glauben des Menschen an sich selbst setzen, an seine Kraft, den Glauben, daß das Schicksal der Menschheit nicht von einem Wesen außer oder über ihr, sondern nur von ihr selbst abhängt, daß der einzige Teufel des Menschen der Mensch, der rohe, abergläubische, selbstsüchtige böse Mensch, aber auch der einzige Gott des Menschen der Mensch selbst ist.³⁹⁹ Im Grunde bleibt Feuerbach in der sich bis auf Sokrates zurückzufolgendem Tradition des Intellektualismus in der sittlichen Problematik. Wissen ist Gutsein. Bösessein heißt nicht verständig, nicht weise sein.⁴⁰⁰ Hätte Feuerbach nicht gut daran getan hätte, auch darin Kant zu folgen, daß er das Problem des Bösen ernster genommen hätte? Dies hätte ihn veranlassen können, die ontische Problematik der ontologischen Struktur des Menschseins auf die Ich-Du-Begegnung in der Liebe hin gründlicher zu bedenken. Feuerbach ist, so Karl Barth, ein „Verkenner des Bösen“.⁴⁰¹

3.3 Die Religionsphilosophie Hegels

Hegels Religionsphilosophie kann nur im Zusammenhang mit seinem gesamten philosophischen System begriffen werden. Darum versuchen wir, zunächst einen groben Umriss seiner Philosophie zu geben.

3.3.1 Hegels Stellung im Rahmen der europäischen Philosophiegeschichte

Man kann sagen und hat es oft zum Ausdruck gebracht, daß Hegels Philosophie eine Philosophie des Selbstvertrauens der menschlichen Vernunft ist. Er steht dar-

³⁹⁷ Vgl. ebd., S. 278.

³⁹⁸ Ebd., S. 278.

³⁹⁹ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. VI, S. 319f.

⁴⁰⁰ Vgl. Hirschberger 1949, Bd. I, S. 56.

⁴⁰¹ Barth 1927, S. 22. Karl Barth beruft sich hier auf Hans Ehrenbergs Feststellung, Feuerbach sei als „getreues Kind seines Jahrhunderts“ ein „Nichtkenner des Todes“ und ein „Verkenner des Bösen“ gewesen; vgl. auch Barth, ²1952, S. 489.

in in der Tradition auch der Bewegung der Aufklärung, wobei besonders auch an die oben dargelegte Vernunftreligion der Aufklärung zu denken ist. Schon die Stoa hatte die Möglichkeit bejaht, die Welt in Begriffen zu fassen. Dabei war das Sein schlechthin für sie vernünftig, unserm Geiste verwandt. Das Sein selbst hatte die Qualität der Wahrheit. Eine bedeutende Wende der europäischen Philosophiegeschichte hatte *Giambattista Vico* (1688-1774) eingeleitet.⁴⁰² War noch bei Anselm von Canterbury Gottesgewißheit zugleich auch Seinsgewißheit, so tritt nun an deren Stelle bei Vico ein „ungeheurer Ozean des Zweifels, innerhalb dessen es nur ein einziges winziges Stück Erde“ gibt auf dem man festen Grund hat.⁴⁰³ Wo gibt es wirkliche Wahrheitsgewißheit? Vico wendet sich gegen das mathematische Ordnungsdenken von Descartes. Er ist skeptisch gegenüber der Naturwissenschaft. Mathematische Formen und Formulare sind nur menschliche Abstraktionen und Fiktionen, mit denen wir die Wirklichkeit nicht erfassen. Wir können im Grunde nur das begreifen, was wir selbst gemacht haben. Was der Mensch selbst gestaltet, ist die Geschichte. Im Prozeß der Geschichte gestaltet sich die Gesetzmäßigkeit des menschlichen Wesens. Also nicht mehr Seinsgewißheit ist hier gefragt, sondern die Gewißheit um das menschliche Tun und Handeln in der Geschichte. Zwei verschiedene Konzeptionen der Wahrheitsgewißheit stehen hier einander gegenüber, einmal die letztlich in der Stoa begründete, sich in aller europäischen Philosophie durchhaltende Kongruenz von Vernunft und Sein, zum anderen die die Moderne ankündigende Anthropologisierung der Wahrheitsgewißheit in der Begründung auf die menschliche Geschichte. Es macht die Bedeutung Hegels aus, daß er noch einmal nach einer Synthese dieser in der Neuzeit auseinanderbrechenden Momente der Wahrheitsgewißheit sucht.

3.3.2 Hegels Philosophie des Geistes

Für Hegel steht der menschliche Geist nicht mehr wie bei Kant der Welt gegenüber. Göttlicher und menschlicher Geist sind vielmehr letztlich identisch. Im menschlichen Geist weiß der Weltgeist⁴⁰⁴ – hier liegt die große Bedeutung des menschlichen Bewußtseins – um sich selbst. Der menschliche Geist ist nur ein Durchgangspunkt bei der Selbstentfaltung des Geistes. Durch mich denkt der Weltgeist. Hegel war der Auffassung, daß die Philosophiegeschichte mit ihm abgeschlossen sei, daß alle bisherigen philosophischen Systeme in seiner Philosophie „aufgehoben“ seien. Das Denken und das Gedachte, die Vernunft und die Wirklichkeit der Welt waren für Hegel im Grunde identisch. Aber die Wirklichkeit der Welt ist nicht einfach statisch gegeben, sie verändert sich in vielfacher Weise im Laufe der Geschichte. Wie wollte Hegel die Veränderung und geschichtliche Entwicklung begreifen? Inwiefern war auch sie „vernünftig“? Hegels Denken ist im wahrsten Sinne des Wortes dialektisch. Er versteht die ganze geschichtliche Entwicklung der Welt in den Formen der These, Antithese und Syn-

⁴⁰² Zu Vico vgl. neuerdings Wiedmann 1990, S. 95-108; ferner Thielicke 1983, S. 397; Löwith ³1953, S. 109ff.

⁴⁰³ Zit. n. Thielicke 1983, S. 397.

⁴⁰⁴ So gewiß der spätere Hegel der 'Religionsphilosophie'.

thesis. Hegel hat dieses Gesetz der Dialektik aus dem menschlichen Phänomen der Liebe gewonnen;⁴⁰⁵ sie ist ein wesentliches Strukturelement der Wirklichkeit. Da, wo es Liebe unter Menschen gibt, ist zunächst ein Liebender gegeben; er muß sich selbst setzen. Das ist die Thesis im Zusammenhang der Liebe. Aber der Liebende muß aus sich herausgehen, sich dem Geliebten hingeben, sich in diesem vergessen. Damit aber negiert er die anfängliche Setzung des Ich (Antithesis). Aber so, im Geliebten, findet der Liebende sich selbst wieder, wird er sich seiner selbst bewußt. Die Negation der Antithesis wird negiert und aufgehoben und es kommt zu einer wirklichen Synthesis zwischen dem Liebenden und dem Geliebten. Überall in der Wirklichkeit findet Hegel diese Dialektik, diesen Widerstreit in der Antithesis und diese Versöhnung in der Synthesis. Diese Dialektik bestimmt die gesamte Wirklichkeit. Hegel sieht in allem Wirklichen den Seinsgrund, das absolute Leben, das Absolute. Das Leben existiert in vielfältigen Formen des Lebens. Die Entzweiung ist ein Faktum des Lebens, das ewig entgegengesetzt sich bildet. Damit geschieht Trennung und Verbindung, Selbstentfremdung und Versöhnung.

3.3.3 Grundgedanken der Hegelschen Religionsphilosophie

3.3.3.1 Hegels Ablehnung der zeitgenössischen Religionsphilosophie

3.3.3.1.1 Hegels Kritik an der orthodoxen Theologie

Hegels Kritik richtet sich zunächst gegen die überlieferte orthodoxe Theologie. Sie vermag lediglich „Gott als den nur gegenständlichen zu erkennen, der schlechterdings in der Trennung gegen das subjektive Bewußtsein bleibt, so zwar in Gedanken ein äußerlicher Gegenstand ist wie die Sonne, der Himmel, daß er also in dem Sinne Gegenstand des Bewußtseins ist, wonach der Gegenstand die bleibende Bestimmung hat, ein Anderes, Äußerliches zu sein“.⁴⁰⁶ Hegel aber geht es um die „absolute Religion“, um „die Religion selbst, d.h. die Einheit dieser Vorstellung, die wir Gott nennen, mit dem Subjekt“.⁴⁰⁷ Das Christentum ist darum

⁴⁰⁵ Hier ist vor allem auf Hegels Theologische Jugendschriften aufmerksam zu machen, die Nohl 1907 erstmals herausgegeben hat (zit nach Hegel 1971, Bd. I). In seinen Entwürfen über Liebe und Religion sagt Hegel: „Nur in der Liebe allein ist man eins mit dem Objekt, es beherrscht nicht und wird nicht beherrscht“ (S. 242). Aber in der Liebe wird der Gegensatz nicht ausgelöscht, sondern er ist Bedingung der Einheit. „In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes, [sondern] als Einiges, und das Lebendige fühlt das Lebendige“ (S. 246). Die Liebe setzt die Differenz und hebt sie auf. So integriert das Leben eine Mannigfaltigkeit und manifestiert sich zugleich durch sie als Einheit. Das Leben besteht aus Einheit und Unterschied. Im ‘Systemfragment’ von 1800 heißt es: „...ich müßte mich ausdrücken, das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung“ (S. 422). In den Phänomenen „Liebe“ und „Leben“ ist die Dialektik schon enthalten. Es gilt nur, sie „auf den Begriff zu bringen“: „Reines Leben zu denken ist die Aufgabe“ (S. 370). Vgl Co-reth/ Ehlen/ Schmidt ²1989, S. 52; Baum 1986; Pannenberg 1996, S. 226-238; Rohrmoser 1961.

⁴⁰⁶ Hegel 1974, Bd. II, S. 15.

⁴⁰⁷ Ebd.

absolute Religion, weil hier Gott als absoluter Geist, als Geist für den Geist in seiner absoluten Identität Gegenstand des religiösen Selbstbewußtseins ist.⁴⁰⁸

3.3.3.1.2 Hegels Kritik an der Aufklärungstheologie

Die Aufklärungstheologie hat zwar mit Recht die Nichtobjektivierbarkeit Gottes betont und dadurch die Orthodoxie überwunden. Aber sie hat – Hegel tadelt dies ganz entschieden – die Erkennbarkeit Gottes überhaupt bestritten. „Die Aufklärung, diese Eitelkeit des Verstandes, ist die heftigste Gegnerin der Philosophie; sie nimmt es übel, wenn diese die Vernunft in der christlichen Religion aufzeigt, wenn sie zeigt, daß das Zeugnis des Geistes der Wahrheit in der Religion niedergelegt ist. Darum aber ist es in der Philosophie zu tun, die Vernunft der Religion zu zeigen.“⁴⁰⁹ Die Religionsphilosophie muß entgegen aller Skepsis und Infragestellung an der Aufgabe festhalten, Gott wirklich zu erkennen.

3.3.3.1.3 Hegels Kritik der Gefühlsreligion Schleiermachers

Es ist gewiß „der große Fortschritt unserer Zeit, daß die Subjektivität als absolutes Moment erkannt wird“. Aber wie ist sie zu bestimmen? „Man kann dies als den Gegenstand der jetzigen Zeit ansehen, daß es um Religion, Religiosität, Frömmigkeit zu tun ist, wobei es auf das Objekt nicht ankomme. Die Menschen haben verschiedene Religionen; das macht wenig aus, wenn sie nur fromm sind. Ob jemand dieses oder jenes Dogma glaube, darauf kommt es nicht an. Man kann Gott doch nicht wissen als Gegenstand, kann ihn nicht erkennen, und man meint, nur die subjektive Weise sei es, auf die es ankomme, worum es zu tun sei.“⁴¹⁰ Aber „das reine Selbstbewußtsein, das reine Wissen seiner selbst, ist an sich inhaltslos, weil die Religion, nur in ihrem Ansich aufgefaßt, nicht die Religion ist, die sich objektiv ist, sondern die Religion in der noch nicht realen, sich bestimmenden, sich Inhalt gebenden Gestalt. Nichtobjektivität ist Inhaltlosigkeit.“⁴¹¹ Eine solche Religion hat bloß einen „verkümmerten“ Inhalt, der „zufällig, endlich, empirisch bestimmt“ ist.⁴¹² „Soll das Gefühl die Grundbestimmung des Wesens des Menschen ausmachen, so ist er dem Thiere gleichgesetzt, denn das Eigene des Thieres ist es, das, was seine Bestimmung ist, in dem Gefühle zu haben, und dem Gefühle gemäß zu leben. Gründet sich die Religion im Menschen nur auf ein Gefühl, so hat solches richtig keine weitere Bestimmung, als das *Gefühl seiner Abhängigkeit* zu seyn, und so wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses am stärksten in sich, und lebt vornehmlich in diesem Gefühle. Auch Erlösungsgefühle hat der Hund, wenn seinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird.“⁴¹³ Die Begründung der Religion auf das Gefühl reicht für Hegel nicht hin. „Dieser Behauptung

⁴⁰⁸ Ebd., S. 14f

⁴⁰⁹ Ebd., S. 225.

⁴¹⁰ Ebd., S. 15f.

⁴¹¹ Ebd., S. 17f.

⁴¹² Ebd., S. 18.

⁴¹³ Hegel, Vorwort zu Herman Friedrich Wilhelm Hinrichs, Die Religion im inneren Verhältnis zur Wissenschaft, Zit. n. Schott 1973, S. 134.

tung, daß ein Inhalt seine Beglaubigung im Gefühl habe, widerspricht unser sonstiges Bewußtsein aufs bestimmteste, und wir wissen sehr wohl, daß wir uns nach ganz anderen Kriterien umsehen müssen [...] Wenn daher das, was Recht, Sittlichkeit, Gott ist, im Gefühl aufgezeigt wird, so ist dies die schlechteste Weise, in der ein solcher Inhalt nachgewiesen werden kann. Gott, der schlechthin Allgemeine, hat seine Wurzeln nicht im Gefühl, sondern im Allgemeinen, dem Denken. Der Verdacht, daß er wesentlich durch das Denken und nur im Denken ist, muß uns schon dadurch aufsteigen, daß nur der Mensch und nicht das Tier Religion hat.“⁴¹⁴

3.3.3.2 *Die Religion als Selbstbewußtsein des absoluten Geistes*

Auch in der Religion handelt es sich um das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes, der im menschlichen Geist um sich selber weiß. „Die Religion ist die Beziehung des Geistes auf den absoluten Geist. Nur so ist der Geist als der wissende Geist (zugleich) das Gewußte [...] So ist die Religion [...] das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes.“ Im menschlichen Geist weiß der absolute Geist um sich selbst. Der Mensch weiß in seinem endlichen Geist sein Wissen als das Wissen des absoluten Geistes. Hegel kann daher sagen: „Ohne Welt ist Gott nicht Gott.“ Ohne Welt bliebe Gott gestaltlos, unentfaltet. Er bliebe „der reine Begriff [...] oder die (schlechte) Unendlichkeit, als der Abgrund des Nichts, worin alles Sein versinkt“.⁴¹⁵ Ohne das Medium des menschlichen Geistes würde Gott nicht zum Bewußtsein seiner selbst kommen. Hegel versteht die Gottheit als „Geist“. „Das Absolute ist der Geist; dies ist die höchste Definition des Absoluten.“⁴¹⁶ Gott ist der absolute Geist. Die Welt aber ist letztlich geistigen Wesens. Nicht nur der Mensch mit seinen geistigen Schöpfungen, auch alle Dinge, Tiere, Pflanzen, Berge, ja die ganze Natur ist Geist. Auch in Gott sieht Hegel das Wirken der Dialektik.

Da im Sinne seiner Identitätsphilosophie göttlicher und menschlicher Geist identisch sind, kann er vom Phänomen des menschlichen Selbstbewußtseins ausgehen. Das Selbstbewußtsein ist nie etwas Fertiges, es entwickelt sich. Und diese Entwicklung des Selbstbewußtseins vollzieht sich nach dem Gesetz der Dialektik. „Die Entwicklung des Geistes ist Herausgehen, Sichauseinanderlegen und zugleich Zusichkommen.“ Im ersten Stadium des Selbstbewußtseins träumt der Geist gleichsam noch, wie sich am Ich-Bewußtsein des kleinen Kindes zeigt. Damit der Mensch aber seiner selbst bewußt wird, muß er aus dem träumenden Zustand erwachen. Das geschieht im zweiten Stadium. Der Mensch entdeckt sich selbst. Aber es ist, als erblicke er etwas Fremdes. Er wird vom eigenen Anblick entfremdet. Es findet also eine Entfremdung, eine Selbstentfremdung vom Ich statt. Da ist das Ich, das anschaut, und andererseits das Ich, das angeschaut wird. In dieser Selbstentfremdung haben wir das Stadium der Antithesis. Damit ist aber der Mensch noch nicht beim wirklichen und vollendeten Selbstbewußtsein angekommen.

⁴¹⁴ Hegel 1974, Bd. I, S. 102f.

⁴¹⁵ Thielicke 1983, S. 408; Thielicke 1968, Bd. I, S. 374.

⁴¹⁶ Hegel ⁴1999, S. 29.

men. Der Mensch muß – dies ist das dritte Stadium – erkennen, daß das, was er in der Selbstanschauung erblickt, er selbst ist. Anschauendes Ich und angeschautes Ich sind identisch. Der Mensch kehrt aus dem Stadium der Selbstentfremdung zu sich selbst zurück. In der Synthesis des Selbstbewußtseins versöhnt er sich mit sich selbst.

Hegel überträgt diese Erkenntnisse aus dem menschlichen Selbstbewußtsein auf den göttlichen Geist. Auch er ist menschliches Selbstbewußtsein und vollzieht sich im Rahmen der Dialektik von Thesis, Antithesis und Synthesis. Gott ist nicht ein-für-allemal vollendet, sondern im Werden.⁴¹⁷ Gott hat eine Geschichte, er entfaltet sich. Hier scheint Hegels Gottesgedanke sich weit von der christlichen Tradition zu entfernen. In ihrem ersten Stadium ist die Gottheit sich noch nicht ihrer selbst bewußt. Der absolute Geist träumt noch. Er muß sich – das ist seine Selbstentfremdung – sich selbst entäußern und zu sich selber kommen. So zerfällt er in das Anschauende und das Angeschaute, das er wie ein Fremdes erblickt. Diese Selbstentfremdung der Gottheit aber ist ihr Weltwerden. Sie erscheint als Natur und als menschlicher Geist. Der menschliche Geist ist das Anschauende in Gott, die Natur das Angeschaute. Sie, die Natur, ist „der absolute Geist als das Andere seiner selbst.“ Die Natur ist in Wahrheit Gott selbst, aber wie er sich als ein Fremdes anschaut. Im dritten Stadium des göttlichen Selbstbewußtseins kommt es zur Umkehr. Gott erkennt, daß er als Anschauender und Angeschauter derselbe ist. Im Menschen kehrt Gott zu sich selbst zurück. Er kommt zum vollendeten Bewußtsein seiner selbst. Hier, im Menschen, kommt die göttliche Dialektik an ihr Ende. Dies sind wesentliche Grundgedanken der philosophischen Theologie Hegels.

3.3.3.3 Wie Hegel die geschichtlich gegebenen, positiven Religionen in seinen religionsphilosophischen Rahmen einordnet

Indessen fragt sich nun, wie Hegel die geschichtlich gegebenen, positiven Religionen in seinen religionsphilosophischen Rahmen einordnet. Alle geschichtlich gegebenen Religionen sind für ihn nur Arten innerhalb der Gattung der Religion. Dabei ordnet er sie im Rahmen eines Entwicklungsschemas ein. Wir haben hier bei Hegel den Ansatz zu der religionswissenschaftlichen Hypothese der so oder so begründeten Evolution des Phänomens der Religion von primitiven Formen bis hin zu den Hochreligionen. Hegel unterscheidet primitive Formen der Naturreligion, dann über mancherlei Zwischenformen die Religion der geistigen Individualität, womit er die alttestamentliche, die griechische und die römische Religion meint, und schließlich die absolute Religion des Christentums, in der das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes realisiert ist. Im Christentum wird der Begriff der Religion mit dem historischen Phänomen einer konkreten Religion völlig kongruent und identisch.

3.3.3.4 Hegels Würdigung der alten griechischen Religion

⁴¹⁷ Vgl. Jünger 1965.

Von besonderem Interesse, gerade auch im Blick auf Feuerbach, ist Hegels Behandlung und Würdigung der griechischen Religion. Hegel hatte schon in jungen Jahren eine Vorliebe für die Kultur der Griechen. Dies wird in seinen Gymnasialaufsätzen und seinen theologischen Jugendschriften⁴¹⁸ deutlich. Im Anschluß an Winckelmann, Lessing und Herder hat er die Religion der Griechen als „Religion der Schönheit“ bezeichnet. In der jüdischen Religion der Erhabenheit war Gott als substanzielle Macht und als der Schöpfer bestimmt, aber zugleich doch nur als der Herr seiner Geschöpfe. Erst in der griechischen Religion ist Gott der Gott freier Menschen. Er manifestiert sich, in dem er sein Anderes sich gegenüber setzt. Die Geschöpfe sind nicht mehr bloß dienend, sondern haben im Dienst ihre Freiheit. Die griechische Religion ist für Hegel eine „Religion der *Menschlichkeit*, d.h. der konkrete Mensch ist nach dem, was er ist nach seinen Bedürfnissen, Neigungen, Leidenschaften, Gewohnheiten, nach seinen sittlichen und politischen Bestimmungen, nach allem was darin Wert hat und wesentlich ist, *sich gegenwärtig in seinen Göttern*; oder es hat sein Gott diesen Inhalt des Edlen, Wahren, der zugleich der des konkreten Menschen ist. Diese Menschlichkeit der Götter ist das, was das Mangelhafte, aber zugleich auch das Bestechende ist. In dieser Religion ist nichts unverständlich, nichts unbegreiflich; es ist kein Inhalt in dem Gotte, der dem Menschen nicht bekannt ist, den er in sich selbst nicht finde, nicht wisse. Die Zuversicht des Menschen zu den Göttern ist zugleich seine Zuversicht *zu sich selbst*.“⁴¹⁹ Hegel zitiert Herodot: Homer und Hesiod haben den Griechen ihre Götter gebracht: „So sind die Götter von menschlicher Phantasie *gemacht*, und sie entstehen auf *endliche* Weise, vom Dichter, von der Muse produziert. Diese Endlichkeit haben sie an sich, weil sie ihrem Gehalte nach endlich sind und ihrer Besonderheit nach auseinanderfallen. Erfunden sind sie vom menschlichen Geist nicht ihrem *an und für sich vernünftigen Inhalte* nach, aber so, wie sie Götter sind. Sie sind gemacht, gedichtet, aber nicht erdichtet. Sie gehen zwar im Gegensatz gegen das Vorhandene aus der menschlichen *Phantasie* hervor, aber als *wesentliche* Gestalten, und das Produkt ist zugleich als das Wesentliche gewußt.“⁴²⁰

Es wird sich zeigen, daß Feuerbachs Hypothese, daß Gott nichts anderes ist als das menschliche Wesen, durch Hegels Analyse der griechischen Religion vorbereitet und ermöglicht wurde.⁴²¹

3.3.3.5 Die absolute Religion des Christentums

Höher als die griechische Religion der Schönheit steht für Hegel die absolute Religion des Christentums, in dem der Begriff der Religion mit seiner Erscheinung identisch wird. Gott manifestiert sich in der Geschichte, und das heißt im christli-

⁴¹⁸ Vgl. Nohl 1907, S. 137-240: Die Positivität der christlichen Religion, bes. S. 219-230: Unterschied zwischen griechischer Phantasie = und christlicher positiver Religion. Vgl zu Hegel auch. Schott 1973, S. 193.

⁴¹⁹ Hegel²1991, S. 126f.

⁴²⁰ Ebd., S. 119.

⁴²¹ Auf diese Zusammenhänge hat E. Benz im Anschluß an H.J. Schoeps aufmerksam gemacht; vgl. Benz 1955, S. 247-270; Schoeps 1955, S. 1-34.

chen Glauben vor allem in der Geschichte Jesu Christi. Dem religiösen Bewußtsein ist die Offenbarung Gottes zunächst in der Vorstellung gegeben. Aber die „Vorstellung“ vermag den vollen Gehalt der Offenbarungsgeschichte nicht zu erfassen. Nur die Philosophie erfaßt spekulativ den vollen Gehalt des christlichen Glaubens. Hegel will einerseits den Glauben mit dem Anspruch der Vernunft versöhnen, andererseits die dogmatische Tradition des Christentums rehabilitieren. Er lehnt zeitgenössische Strömungen der Theologie ab, die mit den großen Geheimnissen des Glaubens wie Dreifaltigkeit Gottes und Gottessohnschaft Jesu nichts anzufangen wissen. Von besonderer Bedeutung für Hegels ganzes Denken ist die Lehre von der Trinität Gottes.

Gott ist absoluter Geist und als solcher Vater, Sohn und Geist. Von Ewigkeit her gibt es in ihm die personale Kommunikation. In der Wirklichkeit der Schöpfung und Menschwerdung wird Gott das Andere seiner selbst. Die Welt ist Gott gegenüber eigenständig, aber sie kehrt – hier zeigt sich wieder die Hegelsche Dialektik – zu Gott zurück. Die Menschwerdung des ewigen Sohnes zeigt, daß die Rückkehr zu Gott und die Versöhnung mit ihm möglich ist. Auf Seiten des Sohnes steht Gott auch auf Seiten der Welt. Im Menschen Jesus wird die Identifikation Gottes mit seiner Welt ein geschichtliches Ereignis. Sie kann nur in einem Menschen möglich sein. Im Tode Jesu haben wir die radikale Zuspitzung der Inkarnation. Die Negation liegt selbst in Gott. Darin liegt die Erlösung. „Gott nämlich *erhält* sich in diesem Prozeß, und dieser ist nur der *Tod des Todes*.“⁴²² Weil aber Jesus bis in den Tod hinein mit Gott einig war, ist er „auferstanden“. Darin ist aber die menschliche Natur überhaupt verklärt. „Wenn daher der Menschensohn zur Rechten des Vaters sitzt, so ist in dieser Erhöhung der menschlichen Natur die Ehre derselben und ihre Identität mit der göttlichen aufs höchste vor das geistige Auge getreten.“⁴²³ Weil aber Gott in diesem Menschen erschienen ist, ist sein Geist, der Geist der Liebe, unter den Menschen gegenwärtig. „So ist diese Liebe der Geist als solcher, der Heilige Geist. Er ist in ihnen, und sie sind und machen aus die allgemeine und christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen. Der Geist ist die unendliche Rückkehr in sich, die unendliche Subjektivität, nicht als vorgestellte, sondern als die wirkliche, *gegenwärtige Göttlichkeit*, – also nicht das substanzielle Ansehen des Vaters, nicht das Wahre in dieser gegenständlichen Gestalt des Sohnes, sondern das subjektive Gegenwärtige und Wirkliche, das eben selbst so *subjektiv* gegenwärtig ist als die *Entäußerung* in jene *gegenständliche* Anschauung der Liebe und ihres unendlichen Schmerzes und als die *Rückkehr* in jene Vermittlung. Das ist der Geist Gottes oder Gott als gegenwärtiger, wirklicher Geist, Gott in seiner Gemeinde wohnend. So sagt Christus: ‘Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.’ ‘Ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt’.“⁴²⁴

422 Hegel²1991, S. 291.

423 Ebd.

424 Ebd., S. 305.

3.4 Die Religionsphilosophie der Linkshegelianer

3.4.1 Das Auseinanderbrechen der Hegelschule in theistische, pantheistische und atheistische Konzeptionen

Die Hegelschule ist bald zerbrochen. Die Identitätsphilosophie Hegels erleichterte sowohl die Betonung Gottes als auch die Betonung der Welt.⁴²⁵ So ergab sich als eine Möglichkeit der Interpretation Hegels die theistische Deutung. Schopenhauer, ein entschiedener Gegner Hegels, konnte sarkastisch und ironisch behaupten, Hegel habe den Gott, der in der Philosophie abhanden gekommen sei, wieder eingeführt, zumal es im protestantischen Staat so gewünscht wurde. Eigentlich sei seine Philosophie nur getarnter Katechismusunterricht. Es gab in der Hegelschen Philosophie tatsächlich Ansätze, die eine theistische Interpretation nahelegten. War nicht neben der Philosophie die Religion für ihn doch noch etwas Eigenes und Selbständiges? Hielt er die Gestalt Jesu nicht für historisch im Sinne der christlichen Kirche? Der Hauptvertreter der katholischen Tübinger Schule, J.A. Möhler, knüpfte bewußt an Hegel an. Auch der protestantische Kirchenhistoriker Ferdinand Christian Baur suchte die Kirchengeschichte mit Hilfe der Hegelschen Dialektik zu begreifen.

Daneben gab es die pantheistische Hegeldeutung. Ihr galt die Religion als etwas Vorläufiges. Das, was Religion eigentlich meinte, kam besser in der Philosophie zum Ausdruck. Die Religion war im Grunde etwas, was überwunden werden mußte. Alles geschichtlich Einmalige der christlichen Religion war umzudeuten in das Begriffliche. Der Sohn Gottes wurde im Sinne der Idee der Gottmenschlichkeit interpretiert. D.Fr. Strauß⁴²⁶ hat so die Christusfrage in seinem 'Leben Jesu' zu beantworten gesucht. Von hier aus war es dann nicht mehr weit zu einer atheistischen Hegeldeutung, wie sie sich z.B. bei Bruno Bauer⁴²⁷ findet.

3.4.2 David Friedrich Strauß und Bruno Bauer

Den Anlaß zur Spaltung der Hegelschule gab David Friedrich Strauß. Strauß war 1808 in Ludwigsburg geboren, studierte in Tübingen Theologie und geriet bald in den Einflußbereich der Hegelschen Philosophie. Berühmt und berüchtigt wurde er durch sein 'Leben Jesu', weil er hier die Berichte der Evangelien als Mythen deutete, sich damit von der überlieferten supranaturalistischen Deutung ebenso unterscheidend wie von der rationalistischen. Die Lehren der Evangelien von der übernatürlichen Geburt Christi, von seinen Wundern und seiner Auferstehung sind in tieferem Sinne wahr, wenn sie nicht historisch sind. Ihre Wahrheit liegt in den in ihnen zum Ausdruck kommenden metaphysischen Ideen. Worum es Strauß ging, wird vor allem deutlich in seiner Christologie. In der traditionellen Christologie

⁴²⁵ Zu den Nachwirkungen Hegels vgl. Hirschberger ¹¹1981, Bd. II, S. 433-438. Vgl. auch Co-reth/ Ehlen/Schmidt ²1989, S. 99ff (Der Streit um Hegel damals und heute).

⁴²⁶ Zu David Friedrich Strauß vgl. Schweitzer ⁶1951, S. 69-123; Genthe 1977, S. 87-95; Barth ²1952, S. 490-515.

⁴²⁷ Zu Bruno Bauer vgl. Schweitzer ⁶1951, S. 141ff, 343f, 375f, 445f; Genthe 1977, S. 95-107, 226-228.

der Kirche war Jesus der Messias, und sein Tod am Kreuz war Teil seiner messianischen Bestimmung. Jesus war nicht ein gewöhnlicher Mensch, sondern das fleischgewordene Wort Gottes. Strauß aber deutet die Christologie philosophisch um und sieht in ihr die Wahrheit von der Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur ausgedrückt. Diese philosophische Wahrheit kann nicht auf ein Individuum beschränkt werden, sondern sie wird in der Menschheit realisiert, denn – so die bekannte Straußsche These –: „Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisiert, in *ein* Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten.“ Strauß betont, „daß als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegte, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht kantisch unwirkliche, gesetzt wird“.⁴²⁸ Diese Idee ist die Idee der menschlichen Gattung. „Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschengewordene Gott [...]; sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters: des Geistes und der Natur; sie ist der Wundertäter: sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur bemächtigt [...]; sie ist der Sterbende, Auferstehende und gen Himmel Fahrende: sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste des Himmels hervorgeht.“⁴²⁹

Im Jahre 1841, in demselben Jahre, in dem Feuerbachs ‘Wesen des Christentums’ erschien, veröffentlicht auch Bruno Bauer seine ‘Posaune des jüngsten Gerichts wider Hegel, den Atheisten und Antichristen’.⁴³⁰ Bauer schreibt scheinbar vom Standpunkt der konservativen Theologie aus. Aber er will Hegel des Atheismus überführen. Hegel wolle zwar Religion und Vernunft versöhnen, aber letztlich laufe dieser Versuch auf die Leugnung Gottes hinaus. Das Selbstbewußtsein hat es im Grunde nur mit sich selbst zu tun. Die Vorstellungen von Gott sind nur Projektionen des Ich. Dies hat zur selben Zeit Feuerbach gelehrt, wie das ‘Wesen des Christentums’ zeigt. Das Ich verdoppelt sich in seinem Spiegelbild, so Bruno Bauer. „Die Religion hält jenes Spiegelbild für Gott, die Philosophie hebt diese Illusion auf und zeigt dem Menschen, daß hinter dem Spiegel niemand steckt [...]“. Auch David Friedrich Strauß hat sich später – besonders in seinem Werk ‘Der alte und der neue Glaube’ – radikal von der spekulativen Religionsphilosophie abgesetzt. Er hat sich ganz bewußt auf den Boden der neuen Weltanschauung gestellt und die berühmt gewordenen Fragen gestellt: 1. Sind wir noch Christen? 2. Haben wir noch Religion? 3. Wie begreifen wir diese Welt? 4. Wie ordnen wir unser Leben?

1. Sind wir noch Christen? Jesus und seine Lehre sind uns fremd geworden, weil uns die universale Erwartung des Gottesreichs fremd geworden ist. Uns scheint Jesus ein Schwärmer zu sein. Die von Jesus geforderte Nächstenliebe entspricht nicht mehr den Anforderungen der modernen Gesellschaft. Die christliche Nächstenliebe ist praktisch auf die Glaubensgenossen beschränkt. Dies hat auch Feuer-

⁴²⁸ Strauß 1835/1836, Bd. II, S. 733.

⁴²⁹ Ebd., S. 735.

⁴³⁰ Bauer 1841.

bach betont. Das Liebesgebot muß von der religiösen Beschränktheit befreit werden. Wir sind keine Christen mehr.

2. Haben wir noch Religion? Wenn Religion die Abhängigkeit von Gott meint, dann haben wir keine Religion mehr. Ist aber das Gefühl der Abhängigkeit vom Universum gemeint, dann gibt es noch bei uns Religion. „Wir betrachten die Welt nicht mehr als das Werk einer absolut vernünftigen und guten Persönlichkeit, wohl aber als die Werkstätte des Vernünftigen und Guten. Sie ist uns nicht mehr angelegt von einer höchsten Vernunft, aber angelegt auf die höchste Vernunft.“⁴³¹

3. Wie begreifen wir die Welt? Strauß zufolge rein naturalistisch, unter Verzicht auf jeden teleologischen Gesichtspunkt. Strauß ist beeinflusst von der Evolutionslehre Darwins und von Haeckel, der daraus eine Weltanschauung macht.

4. Wie ordnen wir unser Leben? Wir können in der veränderten Welt, so sieht es Strauß, unser Leben nicht mehr nach religiösen Gesichtspunkten ordnen, sondern nur noch nach wissenschaftlich-philosophischen. Entscheidend ist die Forderung der Selbstbestimmung des Einzelnen unter der Leitung der Gattungsidee und der Gedanke des Fortschritts. Das kulturelle Leben, der Genuß der Kultur und die aktive Mitwirkung in ihr sind Ersatz für die frühere Bedeutung der Kirchen. „In einer Zeit und bei einem Bildungsstande, wo so viele andere und ergiebigere Quellen der geistigen Anregung und sittlichen Kräftigung fließen, warum festhalten an einer veralteten ausgelebten Form?“⁴³²

Wir haben die philosophische und theologische Position der Linkshegelianer knapp in Grundzügen darzustellen versucht, weil Feuerbach einer ihrer bedeutendsten Vertreter war. Seine philosophische und religionsphilosophische Arbeit ist nur im Zusammenhang mit den Linkshegelianern zu verstehen.

3.4.3 Die Kritik Heinrich Leos an den „Hegelingen“

Einer der schärfsten Kritiker der Linkshegelianer war der konservativ gesonnene Historiker Heinrich Leo mit seiner Schrift über die „Hegelinge“.⁴³³ Es sind von allem folgende Vorwürfe, die er ihnen macht:

1. „Diese Partei leugnet jeden Gott, der zugleich eine Person ist. Sie versteht unter Gott eine nicht mit eigenem Selbstbewußtsein begabte Macht, welche (um mich eines religiösen Ausdrucks des urdeutschen Heidentums zu bedienen) alle Persönlichkeiten *durchwäd*t, ohne anders als in den Persönlichkeiten des Menschen zum Selbstbewußtsein zu kommen. D.h. vom Standpunkte aller bisher aufgetretenen christlichen Kirchen, auch von dem der evangelischen, *diese Partei lehrt den Atheismus ganz offen*.

2. Diese Partei leugnet, daß die Menschwerdung Gottes in Christo ihrer Natur nach verschieden sei von einer durch diese Schule gelehrtens täglich statthabenden Menschwerdung Gottes oder Realität der Idee in jedem solchen Menschen, die bis

⁴³¹ Strauß ²1972, S. 143.

⁴³² Ebd., S. 297ff.

⁴³³ Leo ²1839.

zu dem, was sie Geist nennt, vordringt. Nur dem Grade nach statuiert sie in Christo eine vollkommenerere Menschwerdung Gottes; aber keine vollkommene, da Christus weder als Dichter, noch als Philosoph, noch als Feldherr sich ausgezeichnet, und also nur die religiöse Idee vollständig, doch auch diese nicht historisch wirklich dargestellt habe, indem die Vollständigkeit der Darstellung, welche man Christo historisch zuweilen, vielmehr nach dessen Tode erst in der nachdenkenden Gemeinde erwachsen, und also nach der historischen Seite, ebenso wie die übernatürliche Zeugung, die Auferstehung und Himmelfahrt Christi, eine Mythe sei. D.h. vom Standpunkt aller bisher aufgetretenen Kirchen, auch von dem der evangelischen, *diese Partei lehrt ganz offen, daß das Evangelium eine Mythologie sei.*

3. Diese Partei leugnet, daß es eine persönliche Fortdauer des Menschen nach dem Tode, eine Auferstehung des Fleisches, und eine persönlich wahrnehmbare Strafe des Bösen und Belohnung des Guten in Folge der Wiederkunft des Herrn zum Gericht gebe; *diese Partei lehrt ganz offen eine Religion des alleinigen Diesseits.*⁴³⁴

3.5 Feuerbachs Religionsphilosophie

3.5.1 Feuerbach fordert die Alleinherrschaft der Vernunft

Für Hegel waren letztlich Religion und Philosophie identisch, Formen, in denen sich der Geist darstellt, nur daß die Religion in der Vorstellung hat, was der Philosophie im Begriff gegeben ist. „Die Philosophie bedient sich der denkenden Erkenntnis in Begriffen, sie nimmt das Göttliche nur in dieser Weise wahr. Die alltäglich-übliche Religion hingegen, frei von philosophischer Reflexion, ja manchmal dieselbe verachtend und ausstoßend, bedient sich des *Gefühls*, der Vorstellung, deren Bildcharakter.“⁴³⁵ Feuerbachs Religionsphilosophie geht zunächst einmal aus von der Bestreitung dieser von Hegel vorausgesetzten Identität von Religion und Philosophie. Er lehnt ab, daß es in beiden letztlich um dasselbe gehe. Hier zeigt er sich als entschiedener Gegner der Hegelschen Religionsphilosophie. Aber der Unterschied zu Hegel ist genauer zu bestimmen. Schon 1828, in seinem Begleitbrief zu seiner Dissertation, schreibt Feuerbach an Hegel, damit seine vorsichtige Kritik anmeldend, daß es endlich zur Alleinherrschaft der Vernunft kommen müsse und es nicht mehr eine zweite Wahrheit, etwa Religionswahrheit, geben dürfe.⁴³⁶ „Tausendjährige Formen, Anschauungsweisen, die von der ersten natürlichen Schöpfung an durch die ganze Geschichte hindurch als Grundlagen sich durchziehen, müssen, da die Erkenntnis ihrer Nichtigkeit und Endlichkeit gekommen, wenn auch noch nicht offenbar geworden ist, verschwinden, und alles wird Idee und Vernunft werden.“⁴³⁷ Die Vernunft muß die allgemeine Anschauungsweise der Dinge werden. „Es kommt daher jetzt nicht auf eine

⁴³⁴ Ebd., S. 2f.

⁴³⁵ Braun 1972, S. 30.

⁴³⁶ Vgl. Feuerbach, Brief an Hegel vom 22. Nov. 1828, in: Feuerbach, W, Bd. I, S. 355.

⁴³⁷ Ebd., S. 355.

Entwicklung der Begriffe in der Form ihrer Allgemeinheit, in ihrer abgezogenen Reinheit und abgeschlossenem Insichsein an, sondern darauf an, die bisherigen weltgeschichtlichen Anschauungsweisen von Zeit, Tod, Diesseits, Jenseits, Ich, Individuum, Person und der außer der Endlichkeit im Absoluten und als absolut angeschauten Person, nämlich Gott usw., in welchen der Grund der bisherigen Geschichte und auch die Quelle des Systems der christlichen sowohl orthodoxen als rationalistischen Vorstellungen enthalten ist, wahrhaft zu vernichten, in den Grund der Wahrheit zu bohren, und in ihre Stelle als unmittelbar gegenwärtige weltbestimmende Anschauung die Erkenntnisse einrücken zu lassen, die sich in der neueren Philosophie als ein Reich des Ansich und Jenseits, in der Form der nackten Wahrheit und Allgemeinheit eingewickelt finden. Das Christentum kann deswegen nicht als die vollkommene und absolute Religion gefaßt werden, diese kann nur sein das Reich der Wirklichkeit der Idee und der daseienden Vernunft. Das Christentum ist nichts andres als die Religion des reinen Selbst, der Person als des Einen Geistes, der ist überhaupt, und ist damit *nur* der Gegensatz der alten Welt.⁴³⁸

Feuerbach kritisiert, die Natur habe im Christentum eine geist- und gedankenlose Stellung. Nur die Person feiert ihre Erlösung. „Die Vernunft ist daher im Christentum wohl noch nicht erlöst.“⁴³⁹ Auch die Religion gehört vor das Forum der philosophischen Kritik.⁴⁴⁰ „Soweit *unser Verstand* reicht, soweit geht unser Beruf, unser Recht, unsre Pflicht. Was wir erkennen *können*, das *sollen* wir erkennen. Die theoretische Aufgabe der Menschheit ist identisch mit ihrer sittlichen. Nur der ist ein wahrhaft sittlicher, ein wahrhaft menschlicher Mensch, der seine religiösen Gefühle und Bedürfnisse zu durchschauen den Mut hat. Wer ein Knecht seiner religiösen Gefühle ist, der verdient, auch politisch nicht anders denn als Knecht behandelt zu werden.“⁴⁴¹ Wenn wir selber von dunklen, fremden Wesen beherrscht werden, verfallen wir dem Obskurantismus religiöser Gefühle.

Wir sehen hier: Ein wichtiges Motiv der Feuerbachschen Religionskritik ist die Befreiung des Menschen von der ihn knechtenden Abhängigkeit, bis in den Bereich der Politik hinein. Ohne Kritik und Überwindung der Religion kann es keine Freiheit geben. „Es ist demnach eine *moralische Notwendigkeit*, eine *heilige Pflicht* des Menschen, das dunkle, lichtscheue Wesen der Religion ganz in die Gewalt der Vernunft zu bringen; und diese Pflicht ist um so dringender, je größer der Widerspruch ist, in welchem die Vorstellungen, Gefühle und Interessen der Religion mit den anderweitigen Vorstellungen, Gefühlen und Interessen der Menschheit stehen, wie dies gegenwärtig der Fall ist, was niemand wird leugnen können und wollen, außer wer selbst in diesen Widerspruch verwickelt ist. Denn wo die Religion im Widerspruch steht mit den wissenschaftlichen, politischen, sozialen, kurz, geistigen und materiellen Interessen, da befindet sich die Mensch-

⁴³⁸ Ebd., S. 356.

⁴³⁹ Ebd., S. 357.

⁴⁴⁰ Vgl. Feuerbach, Zur Beurteilung der Schrift ‘Das Wesen des Christentums’, in: Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 233.

⁴⁴¹ Ebd., S. 233.

heit in einem *grundverdorbnen, unsittlichen* Zustand – im Zustand der *Heuchelei*.“⁴⁴²

3.5.2 Die *differentia specifica* von Religion und Philosophie

Während es für Hegel im Grunde in der Religion und in der Philosophie um denselben Inhalt geht, betont Feuerbach die *differentia specifica* beider: „Hegel *identifiziert* die Religion mit der Philosophie, ich hebe ihre *spezifische Differenz* hervor.“⁴⁴³ Für Hegel fließt der Inhalt der Religion von außen in die Form der menschlichen Empfindung, des Gefühls, des Herzens und wird so Eigenstes des Menschen. Für Feuerbach aber ist der Gegenstand und Inhalt des religiösen Gefühls nichts anderes als das Wesen des Gefühls. Der Unterschied zu Hegel wird besonders deutlich in der unterschiedlichen Beurteilung Schleiermachers und von dessen Gefühlstheologie.⁴⁴⁴ Hegel tadelt an Schleiermacher, daß er die Religion zu einer Gefühlssache mache. Darin ist Feuerbach aber mit Schleiermacher einverstanden. Seine Kritik an Schleiermacher geht in eine andere Richtung. Schleiermacher hat Feuerbach zufolge aus theologischer Befangenheit nicht die notwendige Konsequenz seiner Erkenntnis gezogen, er hatte „nicht den Mut [...] einzusehen und einzugestehen, daß *objektiv* Gott selbst nichts anderes ist als das *Wesen des Gefühls*, wenn subjektiv das Gefühl die Hauptsache der Religion ist. Ich bin in dieser Beziehung so wenig gegen Schleiermacher, daß er vielmehr eine wesentliche Stütze, die tatsächliche Bestätigung meiner aus der Natur des Gefühls gefolgerten Behauptungen ist. Hegel ist ebendeswegen nicht in das eigentümliche Wesen der Religion eingedrungen, weil er als abstrakter Denker nicht in das Wesen des Gefühls eingedrungen ist.“⁴⁴⁵

3.5.3. Die *Identität aller Religionen als Religion*

Feuerbach wirft der spekulativen Religionsphilosophie – gemeint ist vor allem Hegel – vor, daß sie nicht gebührend „die höchst wichtige Identität aller Religionen als Religion“ würdige:⁴⁴⁶ „Hegel fixiert und stellt dar nur die hervorstechendsten Differenzen der verschiedenen Religionen, Philosophien, Zeiten und Völker, und zwar nur in einem aufsteigenden Stufengang; das Gemeinschaftliche, das Gleiche, das Identische tritt ganz in den Hintergrund zurück.“⁴⁴⁷ Die christliche Religion ist für Hegel die absolute Religion, „und zum Behufe dieser Bestimmung“ wird „*nur* die Differenz der christlichen Religion von andern Religionen hervorgehoben, ganz außer Acht gelassen das Gemeinschaftliche, die *Natur* der Religion, die als das einzige Absolute allen verschiedenen Religionen zugrunde liegt“.⁴⁴⁸ Feuerbach sagt in seinen ‘Vorlesungen über das Wesen der Religion’:

⁴⁴² Ebd., S. 234.

⁴⁴³ Ebd., S. 231.

⁴⁴⁴ Vgl. ebd. S. 230.

⁴⁴⁵ Ebd.

⁴⁴⁶ Feuerbach, Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit, in: Feuerbach, GW Bd. VIII, S. 223.

⁴⁴⁷ Feuerbach, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, in: Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 17.

⁴⁴⁸ Ebd. S. 19.

„Außer dem großen Unterschiede von Natur- und Geistes- oder Menschenreligion war es mir mehr um das Gleiche, Identische, Gemeinschaftliche der Religionen zu tun als um ihre oft so kleinlichen, willkürlichen Unterschiede.“⁴⁴⁹ Es ist kritisch zu fragen, ob Feuerbach mit dieser These der Identität aller Religionen als Religion den vielschichtigen religiösen Phänomenen gerecht werden kann, ob er die Besonderheit und religionsgeschichtliche Einmaligkeit des christlichen Glaubens würdigen kann.

3.5.4. Feuerbachs Kritik an der messianischen Inkarnation

Für Feuerbach widerspricht es der Vernunft, daß es eine wirkliche und absolute Inkarnation der menschlichen Gattung in einer bestimmten Individualität gegeben hat.⁴⁵⁰ „Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisiert, in *ein* Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten“, hat auch D. Fr. Strauß gesagt. Was sich geschichtlich ereignet, was in Raum und Zeit eintritt, das muß sich nach Feuerbach auch in die Gesetze von Raum und Zeit einfügen.⁴⁵¹ „Eine Inkarnation der Gattung in ihrer ganzen Fülle in *einer* Individualität wäre ein absolutes Wunder, eine gewaltsame Aufhebung aller Gesetze und Prinzipien der Wirklichkeit – wäre in der Tat der *Untergang der Welt*.“⁴⁵² Feuerbach sieht ganz richtig, daß der Glaube der Apostel und der frühen Christenheit an den nahen Weltuntergang mit dem Inkarnationsglauben zusammenhängt. Wenn die Gottheit im Raum und in der Zeit erscheint, so ist damit im Prinzip das wirkliche Ende der Welt gegeben. Die weitere Geschichte ist jetzt zweck- und sinnlos. „*Inkarnation* und *Historie* sind *absolut unverträglich* miteinander; wo die Gottheit selbst in die Geschichte eintritt, hört die Geschichte auf.“⁴⁵³ Da die Geschichte aber weiter geht, hat sie den Glauben an die Inkarnation widerlegt.⁴⁵⁴ „Die *Zeit* verrät alle Geheimnisse. *Veritas filia temporis* (Die Wahrheit ist die Tochter der Zeit). Wenn darum eine geschichtliche Erscheinung die wirkliche Erscheinung, die Inkarnation der Gottheit wäre, so müßte diese Erscheinung – nur diese Wirkung wäre ihr Beweis – wie die Sonne die Sterne, wie der Tag unsre Nachtlichter, alle Lichter der Geschichte, besonders auch die Kirchenlichter auslöschen, die ganze Erde mit ihrem entzückenden Himmelschein erleuchten, eine absolute, allgegenwärtige und unmittelbare Erscheinung für alle Menschen aller Zeiten sein; denn was übernatürlich ist, das muß auch *über alle Schranken der Zeit hinaus als solches* wirken und sich betätigen, und was daher nur auf natürlichem Wege sich fortpflanzt, nur durch das *Mittel* der, sei es nun mündlichen oder schriftlichen, Tradition sich erhält und wirkt, ist notwendig an sich selbst nur mittelbarer Abkunft und natürlichen Standes.“⁴⁵⁵ Die Vernunft weiß nichts von einer wirklichen, absoluten Inkarnation der Gattung in einer be-

⁴⁴⁹ Feuerbach, GW, Bd. VI, S. 29.

⁴⁵⁰ Vgl. Feuerbach, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, in: Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 20.

⁴⁵¹ Vgl. ebd. S. 20.

⁴⁵² Ebd. S. 20.

⁴⁵³ Ebd. S. 21.

⁴⁵⁴ Vgl. ebd. S. 21.

⁴⁵⁵ Ebd., S. 21f.

stimmten Individualität.⁴⁵⁶ „Was helfen mir alle Beweise, daß *dieser* der Messias sei, wenn ich überhaupt nicht glaube, daß irgendein Messias je erscheinen werde, erscheinen müsse, erscheinen könne. Wo daher diese Frage nicht aufgeworfen wird, da wird stillschweigend vorausgesetzt, daß es einen ästhetischen oder spekulativen Dalailama, eine ästhetische oder spekulative Transsubstantiation, einen ästhetischen oder spekulativen Jüngsten Tag geben müsse und wirklich gebe. Aber ebendiese Voraussetzung widerspricht der Vernunft.“⁴⁵⁷ Feuerbach zitiert in diesem Zusammenhang das Goethewort: „Nur *sämtliche* Menschen erkennen die Natur, nur sämtliche Menschen leben das Menschliche.“⁴⁵⁸ Dies ist für Feuerbach tief und wahr: „Nur die Liebe, die Bewunderung, die Verehrung, kurz, der Affekt macht das Individuum zur Gattung, wie wenn wir begeistert von der Schönheit und Liebenswürdigkeit einer Person ausrufen: Sie ist die Schönheit, die Liebe, die Güte selbst.“⁴⁵⁹ Die Vernunft ist aber immer des Salomonischen ‘Nil novi sub sole (nichts Neues unter der Sonne)’ eingedenk und kann darum eine absolute Inkarnation der Gattung in einem bestimmten Individuum nicht akzeptieren.

3.5.5 Die genetisch-analytische Methode Feuerbachs in der Religionsphilosophie

3.5.5.1 Feuerbachs Kritik der „positiven Philosophie“

Die genetisch-analytische Methode zur Erklärung des Ursprunges der Religion begegnet bei Feuerbach zuerst in seiner gegen den Philosophen Sengler gerichteten ‘Kritik der positiven Philosophie’.⁴⁶⁰ Feuerbach setzt sich hier auseinander mit Senglers Schrift ‘über das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit.’⁴⁶¹ Unter dem Einfluß Schellings hat die „positive Philosophie“ Gott als persönliches Wesen, die absolute Persönlichkeit, zum Prinzip ihres Systems. Aber die Person ist für Feuerbach kein Gegenstand der Wissenschaft und des Denkens „Nennt ihr Gott Person, so muß auch alles das von Gott gelten, was im Begriff der Person liegt. Und legt ihr ihm denn nicht in der Tat die wesentlichen Merkmale einer wirklichen, menschlichen Persönlichkeit bei?“⁴⁶²

⁴⁵⁶ Vgl. ebd., S. 20.

⁴⁵⁷ Ebd., S. 20.

⁴⁵⁸ Briefwechsel mit Schiller IV, S. 460.

⁴⁵⁹ Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 20.

⁴⁶⁰ Feuerbach, GW, Bd. VIII, S. 181-207.

⁴⁶¹ Sengler 1837.

⁴⁶² Feuerbach, GW, Bd. VIII, S. 183. Fichte hat im Atheismusstreit im Grunde die Position Feuerbachs in dieser Frage schon artikuliert. Vgl. seinen Artikel ‘Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung’ 1791: „Was nennt Ihr denn nun Persönlichkeit und Bewußtsein? Doch wohl dasjenige, was Ihr in Euch selbst gefunden, an Euch selbst kennengelernt, und mit diesem Namen bezeichnet habt? Das Ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann Euch die geringste Aufmerksamkeit auf Eure Konstruktion dieses Begriffs lehren. Ihr macht so nach dieses Wesen durch die Beilegung dieses Prädikats zu einem Endlichen, zu einem Wesen euresgleichen und Ihr habt nicht, wie Ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt.“ (Philos. Journal VIII, 1798, 16 = Die Schriften zu Fichtes Atheismusstreit, ed. H. Lindau, 1912, S. 34; zit. n. Pannenberg 1979, S. 381f, Anm. 39)

Bei Feuerbach heißt es: „Der Zusatz *‘absolut’*, wodurch ihr Selbstbewußtsein zu einem *anderm* als das unsrige gemacht werden soll, drückt daher kein ens (Seiendes), keine Realität, keinen bestimmten, objektiven Begriff aus, sondern ist eine bloße Einbildung, eine Vorspiegelung, durch die der Spekulant sich in die Illusion versetzt, daß das Objekt seiner Spekulation nicht *sein eigenes Selbst*, sondern ein anderes, das göttliche, ist. Das spekulierende Subjekt verobjektiviert *sich selbst*, wenn es tief ist, sein Gemüt und dessen Prozesse, seine Seele, sein ihm selbst verborgenes Wesen, wenn es flach und egoistisch ist wie die modernen Spekulanten, seine Person, und spekuliert nun über *sich selbst als ein anderes Wesen*, aber notabene (wohlgemerkt) bewußtlos – Bewußtlosigkeit, Kritiklosigkeit ist der Charakter aller Mystik und Spekulation im Unterschiede von der Philosophie –, und gibt dann seinem eigenen, *als ein anderes Wesen vorgestellten* Wesen Prädikate, die ihm, als einem anderen, zukommen und so dem *Phänomen* des eigenen Wesens den *Schein* eines objektiven Wesens geben.“⁴⁶³ Das vergegenständlichte Wesen ist in Wahrheit nur das Bild des Spekulanten von sich selber. „Die Religionsphilosophie ist daher nur dann *Philosophie*, wenn sie die Religion als die *esoterische* Psychologie weiß und behandelt.“⁴⁶⁴ Laut Feuerbach bestimmen sich die großen Epochen in der Geschichte der Religion und Philosophie nur nach dem, was von dem Wesen des Menschen als das Höchste angeschaut, d. i. vergöttert wird.⁴⁶⁵ Während die Orientalen z.B. das als Phantasie sich betätigende und den Menschen beherrschende Wesen des Menschen vergötterten oder selbst gar den Wahnsinn und die Verrücktheit, war bei dem Volk der Griechen die ästhetische Anschauung und bei den griechischen Weisen die praktische oder theoretische Intelligenz das Höchste, im Christentum das innere Gefühl, das Gemüt mit seinen Leiden und Freuden.⁴⁶⁶

„Wem die Intelligenz das Höchste ist, dem ist die ästhetische Anschauung das Niedere und der daher, dem diese das Höchste ist, ein Götzendiener; wem das sich selbst unbegreifliche Gemüt dagegen das Höchste ist, dem ist der Diener der selbstbewußten klaren Intelligenz ein Götzendiener. Nicht so unterscheiden sich also Heidentum und Christentum, das jenes Götzendienst, dieses wahrer Gottesdienst ist – so urteilt nur der Fanatismus des religiösen Partikularismus, denn dem Muhammedanismus ist auch das Christentum Götzendienst – sie unterscheiden sich nur dadurch, daß das Heidentum, das philosophische wenigstens, den Verstand, das Christentum die Liebe als das Höchste anschaut. Gott ist der *Νοϋς*, der Verstand – ein Satz, dem aber das Enthymema zugrundeliegt: das Höchste ist der Verstand, also ist usw. – dies ist der spezifische Kern des philosophischen Heidentums; Gott ist die Liebe – ein Satz, dem aber wieder das Enthymema zugrundeliegt: das Höchste ist die Liebe, also usw. – dies ist der spezifische, positive Kern des Christentums.“⁴⁶⁷ Die Vernunft erscheint in dem wahrhaft Denkendem, die Liebe in dem wahrhaft Liebenden als das höchste Wesen. „Selig, befrie-

⁴⁶³ Feuerbach, GW, Bd. VIII, S. 193.

⁴⁶⁴ Ebd., S. 205.

⁴⁶⁵ Vgl. ebd., S. 205.

⁴⁶⁶ Vgl. ebd.

⁴⁶⁷ Ebd.

digst in sich ist die Liebe, selig, befriedigt in sich die Vernunft. Was in sich selig ist, will nicht über sich hinaus, kennt nichts Höheres als sich, weiß sich als und ist in der Tat das Göttliche.“⁴⁶⁸

Wir haben so ausführlich aus Feuerbachs Aufsatz ‘Zur Kritik der positiven Philosophie’ zitiert, weil sich hier schon die Grundgedanken finden, die er dann im ‘Wesen des Christentums’ entfaltet.

3.5.5.2 Feuerbachs Methode im ‘Wesen des Christentums’

Ludwig Feuerbach hat seine Religionsphilosophie in drei Werken vorgetragen: 1. In ‘Das Wesen des Christentums’, 2. in ‘Das Wesen der Religion und die Vorlesungen über das Wesen der Religion’ und 3. in ‘Die Theogonie’.

Das ‘Wesen des Christentums’ erschien 1841. Der Titel dieses Werks stammt von Feuerbachs Verleger Otto Wiegand. Feuerbach selber wollte sein Werk ursprünglich – nach dem Vorbild von Kants ‘Kritik der reinen Vernunft’ – ‘Kritik der reinen Unvernunft’ nennen. Dieses Werk hat damals, als es erschien, mit seiner Infragestellung der philosophischen Spekulation auf viele einen ungeheuren Eindruck gemacht. Friedrich Engels⁴⁶⁹ schrieb: „Mit einem Schlage zerstäubte es [d.h. ‘Das Weltbild des Christentums’] den Widerspruch, in dem es den Materialismus ohne Umschweife wieder auf den Thron erhob. – Der Bann war gebrochen; das ‘System’ war gesprengt und bei Seite geworfen [...] Man muß die befreiende Wirkung dieses Buches selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Die Begeisterung war allgemein; wir waren alle momentan Feuerbachianer.“⁴⁷⁰ Aufschlußreich ist auch Ruges Brief an Feuerbach vom 14. April 1842: „Überall, auch in Berlin, hat Ihr Buch einen gewaltigen Effekt gemacht und viel tiefer eingeschlagen, als die Menschen sich’s selber zu gestehen geneigt sind [...] Ebenso glaub’ ich nimmermehr, daß man gegen Ihr Buch etwas tun wird. Erst nach vielen Jahren wird man in der Politik seine Wichtigkeit begreifen. Jetzt hält man es für Tollheit, daß dergleichen nur irgend zur Anerkennung kommen sollte.“⁴⁷¹

Vor der Darstellung der Grundgedanken dieses Werkes ist etwas über Feuerbachs Methode zu sagen. In der Vorrede zur zweiten Aufl. des ‘Wesen des Christentums’ äußert Feuerbach, seine Schrift wolle nichts sein als eine „*empirisch- oder historisch-philosophische Analyse*, Auflösung des Rätsels der christlichen Religion“.⁴⁷² Er verwerfe „die *absolute*, die *inmaterielle*, die *mit sich selbst* zufriedne Spekulation – die Spekulation, die ihren Stoff *aus sich selbst* schöpft. Ich bin himmelweit unterschieden von *den* Philosophen, welche sich die *Augen* aus dem Kopfe reißen, um desto besser denken zu können; ich brauche zum Denken die

⁴⁶⁸ Ebd., S. 206.

⁴⁶⁹ Engels ²⁵1989 (zuerst erschienen im 4. und 5. Heft der ‘Neuen Zeit’, Stuttgart 1888, S. 12-13).

⁴⁷⁰ Ebd., S. 22

⁴⁷¹ Feuerbach, GW, Bd. XVIII, S. 178.

⁴⁷² Feuerbach, GW, Bd. V, S. 14.

Sinne, vor allem die Augen, gründe meine Gedanken auf *Materialien*, die wir uns stets nur vermitteltst der Sinnentätigkeit aneignen können, erzeuge nicht den Gegenstand aus den Gedanken, sondern umgekehrt den Gedanken *aus dem Gegenstande*, aber *Gegenstand* ist nur, was *außer dem Kopfe existiert*.⁴⁷³

Im Gegensatz zu Hegels Philosophie gilt ihm „nur der Realismus, der Materialismus in dem angegebenen Sinne“.⁴⁷⁴ „Den Grundsatz der bisherigen spekulativen Philosophie: ‘alles, was mein ist, führe ich bei mir selbst’ – das alte ‘Omnia mea mecum porto’ kann ich daher leider! nicht auf mich applizieren. Ich habe gar viele Dinge *außer mir*, die ich nicht in der Tasche oder im Kopfe mit mir transportieren kann, aber gleichwohl doch zu *mir selbst* rechne, nicht zu mit nur als Menschen, von dem hier keine Rede ist, sondern zu mir als Philosophen. Ich bin nichts als ein *geistiger Naturforscher*, aber der Naturforscher vermag nichts ohne *Instrumente*, ohne *materielle Mittel*.“⁴⁷⁵

In der Tat kennt sich Feuerbach vorzüglich in der Welt der Religionsgeschichte aus, nicht nur im Christentum oder in den Naturreligionen, auch in den klassischen Religionen des Altertums (vgl. dazu besonders die ‘Theogonie’). Es wird aber zu fragen sein, ob Feuerbach nicht doch weltanschauliche Voraussetzungen macht, die sich nicht ohne Weiteres von den Materialien der Religionsgeschichte her ergeben. Ferner: Er, der die spekulative Philosophie überwinden will, ist auch im ‘Wesen des Christentums’ (erste Aufl.), noch nicht ganz frei von den Einflüssen Hegels. Vielleicht war das der Grund dafür, daß einige Linkshegelianer Feuerbachs ‘Wesen des Christentums’ nicht als einen Bruch mit Hegel, sondern als notwendige Ergänzung und Fortbildung der Hegelschen Philosophie aufgefaßt haben. So sieht z.B. Arnold Ruge Feuerbach als den „richtigen Ausleger“ der Hegelschen Philosophie an und wundert sich, daß dieser „soviel Geduld mit dem alten Kram“ hat. Noch 1842 sieht er in Feuerbachs Philosophie „nur eine einfache Konsequenz der Hegelschen Ansicht von der Präsenz und Immanenz des Absoluten“.⁴⁷⁶ Aber im Prinzip steht doch Feuerbachs Religionsphilosophie in klarem Gegensatz zu der Hegels. So hat er selbst 1841 in der ‘Augsburger Allgemeinen Zeitung’ hervorgehoben, daß sein ‘Wesen des Christentums’ in vollständigem Gegensatz zu Hegels Philosophie stehe.⁴⁷⁷ Man kann, was die Spuren Hegels im ‘Wesen des Christentums’ betrifft, auf Feuerbachs Äußerung verweisen: „Wir sind oft längst von einer Sache, einer Lehre, einer Idee der Tat nach frei, aber gleichwohl sind wir es noch nicht im Kopfe; sie ist keine Wahrheit mehr in unserem Wesen [...]; aber sie ist noch eine theoretische Wahrheit, d.h. eine Schranke unseres Kopfes. Der Kopf, weil er die Dinge am gründlichsten nimmt, wird am spätesten frei.“⁴⁷⁸

⁴⁷³ Ebd., S. 14f.

⁴⁷⁴ Ebd., S. 15.

⁴⁷⁵ Ebd., S. 15.

⁴⁷⁶ Vgl. Rawidowicz²1964, S. 84.

⁴⁷⁷ Vgl. ebd., S. 85.

⁴⁷⁸ Ebd., S. 109.

3.5.5.3 Die Grundgedanken des 'Wesen des Christentums'

Das 'Wesen des Christentums' besteht aus zwei Teilen. In dem wichtigeren ersten Teil will Feuerbach zeigen, daß der *wahre* Sinn der Theologie die *Anthropologie* ist, weil die Prädikate des göttlichen Wesens in Wahrheit Prädikate des menschlichen Wesens sind. Im zweiten Teil verweist er auf die Widersprüche in den angeblich christlichen Glaubenswahrheiten und löst sie auf.

3.5.5.3.1 Für Feuerbach ist das Wissen des Menschen von Gott das Wissen des Menschen von sich selbst, von seinem eigenen Wesen

Feuerbach hat seinen Ausführungen im 'Wesen des Christentums' eine Einleitung vorangestellt, die erst geschrieben worden ist, nachdem die Schrift schon im Wesentlichen fertig war. Er hält die allgemeinen Sätze der Einleitung aber für keine apriorischen Produkte der Spekulation, sondern sie seien erst aus der Analyse der Religion entstanden.⁴⁷⁹ Der wesentliche Unterschied zwischen dem Menschen und dem Tier besteht in dem den Menschen prägenden Bewußtsein; es geht hier um 'Bewußtsein im strengen Sinne'. Man kann den Tieren nicht absprechen, Bewußtsein zu haben im Sinne des Selbstgefühls, der sinnlichen Unterscheidungskraft, der Wahrnehmung und der Beurteilung äußerer Dinge nach bestimmten sinnfälligen Merkmalen. Aber nach Feuerbach gibt es Bewußtsein im strengen Sinne nur da, wo einem Wesen seine Gattung, seine Wesenheit Gegenstand ist. Nur darum kann es Wissenschaft geben, weil wir Menschen ein Bewußtsein der Gattungen haben. Dieses den Menschen vom Tier unterscheidende Wesen, dieses Bewußtsein im strengen Sinne ist auch der Gegenstand der Religion. Religion ist das Bewußtsein des Unendlichen, nämlich das Bewußtsein des Menschen von seinem unendlichen Wesen. Hier haben wir noch Reminiszenzen der Hegelschen Philosophie.⁴⁸⁰

Ein wirklich endliches Wesen hätte kein Bewußtsein von einem unendlichen Wesen. „*Die Schranke des Wesens* ist auch die *Schranke des Bewußtseins*.“⁴⁸¹ „*Bewußtsein* im strengen oder eigentlichen Sinne und *Bewußtsein des Unendlichen* ist *untrennbar*; *beschränktes Bewußtsein* ist kein Bewußtsein; das Bewußtsein ist wesentlich allumfassender, unendlicher Natur. Das Bewußtsein des Unendlichen ist nichts anderes als das Bewußtsein von der *Unendlichkeit des Bewußtseins*. Oder: Im Bewußtsein des Unendlichen ist dem Bewußten die *Unendlichkeit des eigenen*

⁴⁷⁹ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. V, S. 14; Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 179.

⁴⁸⁰ Vgl. Rawidowicz ²1964, S. 105: Feuerbachs „Ausführung über die Religion, daß sie das Bewußtsein des Unendlichen ist und also nichts anders sein kann als das Bewußtsein des Menschen von seinem, und zwar nicht endlichen, beschränkten, sondern unendlichen Wesen, und andere Punkte in Feuerbachs Religionsphilosophie können nur aus Hegelschen Gedankengängen heraus verstanden werden. Auch das Feuerbachsche Bewußtsein des Unendlichen, welches das Bewußtsein vom unendlichen Wesen des Menschen ist, tritt nach näherer Betrachtung in engste Verwandtschaft zu dem Wissen des Unmittelbaren, dem Wissen des Seienden der Hegelschen 'Phänomenologie.'“

⁴⁸¹ Feuerbach, 'Das Wesen des Christentums', GW, Bd. V, S. 29. Wissen des Seienden der Hegelschen 'Phänomenologie'.

Wesens Gegenstand“.⁴⁸² Das Unendliche ist nicht etwas göttlich Transzendentes, sondern das Wesen des Menschen selbst. In der Vorstellung von Gott werden nur Momente menschlicher Existenz erfaßt. „*Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen* [...] die Religion ist die feierliche Enthüllung der verborgnen Schätze des Menschen, das Eingeständnis seiner innersten Gedanken, das *öffentliche Bekenntnis seiner Liebesgeheimnisse*.“⁴⁸³ Gilt in der Hegelschen Religionsphilosophie der Satz: „*Das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen Gottes von sich selbst*“, so gilt umgekehrt für Feuerbach, für den Standpunkt der natürlichen Vernunft der Satz: „Das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen des Menschen von sich selbst.“⁴⁸⁴ Alle *Bestimmungen* des göttlichen Wesens sind in Wahrheit Bestimmungen des menschlichen Wesens.⁴⁸⁵ Die Vernunft, der Wille, das Herz machen das Wesen, die Gattung des Menschen aus. „Die göttliche Dreieinigkeit *im Menschen über* dem individuellen Menschen ist die Einheit von Vernunft, Liebe, Wille.“⁴⁸⁶ Es sind *göttliche, absolute Mächte*, die ihn bestimmen und beherrschen. Man kann ihnen nicht Grenzen setzen, sie als beschränkt empfinden. Zwar ist das Individuum beschränkt, nicht aber die Gattung.⁴⁸⁷ In der Religion *verhält sich der Mensch also zu sich selbst, zu seinem Wesen*, wenn auch *zu sich selbst als einem andern Wesen*.⁴⁸⁸ Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen, nur gereinigt und befreit von den Schranken des individuellen Menschen.⁴⁸⁹

Hatte schon der Idealismus durch seine Verabsolutierung des Geistes und der Vernunft die Grenze zwischen Gott und Mensch undeutlich werden lassen, so kommt Feuerbach zu einer völligen Identität beider. Bei Hegel ist das Bewußtsein des Menschen von Gott das Selbstbewußtsein Gottes. Dann ist also das menschliche Bewußtsein göttliches Bewußtsein. Gott hat sein Bewußtsein im Menschen und der Mensch sein Wesen in Gott. Feuerbach kritisiert Hegel und die idealistische Spekulation, weil sie zwar im Grunde beide Seiten – Gott und Mensch – identifiziert, aber mit ihrer Dialektik doch Gott und Mensch wieder zu selbständigen Existenzen macht. Es liegt immer noch der alte Widerspruch zugrunde. Laut Feuerbach finden wir bei Hegel nur die konsequente Ausführung und Vollendung einer religiösen Wahrheit:⁴⁹⁰ „Welch ein Zwiespalt und Widerspruch! Kehre es um, so hast du die Wahrheit: Das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen des Menschen von sich, von seinem eignen Wesen.“⁴⁹¹ Wir müssen die Anthropo-

⁴⁸² Ebd., S. 38f.

⁴⁸³ Ebd., S. 46.

⁴⁸⁴ Ebd., S. 46 Fußnote.

⁴⁸⁵ Vgl. ebd., S. 49.

⁴⁸⁶ Ebd., S. 31.

⁴⁸⁷ Vgl. ebd., S. 37.

⁴⁸⁸ Vgl. ebd., S. 48.

⁴⁸⁹ Vgl. ebd., S. 48.

⁴⁹⁰ Vgl. ebd., S. 384.

⁴⁹¹ Ebd., S. 385.

logie selbst als Theologie erkennen.⁴⁹² Feuerbach hebt die Wirklichkeit Gottes auf, indem er sie mit dem Menschen identifiziert. Der Mensch selbst ist das Absolute: „Das *absolute Wesen*, der Gott des Menschen ist *sein eignes Wesen*.“⁴⁹³ Das aber bedeutet, was für Feuerbach a priori feststand: Religion und Gottesbewußtsein sind Illusion. Die Religion hat keinen eigenen, besonderen Inhalt. Sie erfährt nichts anderes, „als was überhaupt im Wesen und Bewußtsein des Menschen von sich und von der Welt liegt.“⁴⁹⁴ Es geht Feuerbach darum, „nachzuweisen, daß der Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen ein durchaus illusorischer, daß folglich auch der Gegenstand und Inhalt der christlichen Religion ein durchaus menschlicher ist.“⁴⁹⁵

3.5.5.3.2 Feuerbachs Interpretation der Analogie von Gott und Mensch als „nackte Identität“

Die Analogie zwischen Gott und Mensch hat seit der Antike in Philosophie und Theologie große Bedeutung gehabt. Die Scholastik des 13. Jahrhunderts verstand das Verhältnis von Gott und Geschöpf, insbesondere des Menschen als des Ebenbildes Gottes als Analogie.⁴⁹⁶ Dabei glaubte man, daß jede Ähnlichkeit von Gott und Geschöpf von größerer Unähnlichkeit umgriffen sei, um so sowohl den Pantheismus als auch den Agnostizismus vermeiden zu können. Man folgte dem arabischen Aristoteliker Averroes darin, daß die Analogie ein Mittleres sei zwischen gänzlicher Gleichheit (Univocität) und gänzlicher Verschiedenheit (Äquivocität). Wir können hier auf die in Philosophie und Theologie geführte Diskussion über diese Problematik nicht ausführlicher eingehen und auch nicht die Frage der *analogia entis* erörtern, die in der katholischen Theologie immer eine gewisse Rolle spielt, evangelischerseits aber auf Bedenken stößt. Hier geht es uns nur um Feuerbachs Verständnis der Analogie von Gott und Mensch, weil von hier aus noch einmal sein Verständnis der Gott-Mensch-Problematik beleuchtet wird.

Die Theologie hat immer um den anthropomorphen Charakter theologischer Erkenntnis gewußt. Auch Feuerbach stellt fest: „Die Anthropomorphismen sind Ähnlichkeiten zwischen Gott und dem Menschen. Die Bestimmungen des göttlichen und menschlichen Wesens sind *nicht dieselben*, aber sie *ähneln sich gegenseitig*.“⁴⁹⁷ Feuerbach hält freilich diesen Gedanken der Ähnlichkeit für „eine täuschende, illusorische, ausweichende Vorstellung“⁴⁹⁸ und sagt: „Die Ähnlichkeit ist *die Identität*, welche es *nicht Wort halten will*, daß sie *Identität ist*, welche sich

⁴⁹² Vgl. ebd., S. 385.

⁴⁹³ Ebd., S. 35.

⁴⁹⁴ Ebd., S. 59f.

⁴⁹⁵ Ebd., S. 47f.

⁴⁹⁶ Vgl. ³RGG, Bd. I, sub voce Analogia entis und Analogie, Sp. 348-353; EKL, Bd. I, Analogie, Sp. 113-114; Schischkoff ¹⁶1961, S. 17f.

⁴⁹⁷ Feuerbach, GW, Bd. V, S. 372.

⁴⁹⁸ Ebd., S. 375.

hinter ein trübendes Medium, hinter den Nebel der Phantasie, versteckt. Beseitige ich diesen Nebel, diesen Dunst, so komme ich auf die *nackte Identität*.⁴⁹⁹

3.5.5.4. Feuerbachs Interpretation der christlichen Grunddogmen mit Hilfe der analytisch-genetischen Methode

Das Geheimnis der Theologie ist für Feuerbach die Anthropologie. Er führt alle theologischen und dogmatischen Aussagen der Theologie bzw. der Religion auf anthropologische Wahrheiten zurück. Man könnte auch, modern gesprochen, sagen, er interpretiert die religiösen Aussagen existential auf das in ihnen sich ausprechende Existenzverständnis des Menschen hin. Er ist in dieser Hinsicht ein moderner Denker, der vieles vorwegnimmt, was im 20. Jahrhundert in Philosophie und Theologie gedacht worden ist. Feuerbach geht dabei so vor, daß er in den religiösen Aussagen die „Identität des Subjekts und Prädikats“ voraussetzt.⁵⁰⁰ Mit diesem Prinzip deutet er alle religiösen Sätze um und macht sie zu anthropologischen Wahrheiten. Er will beweisen, daß in der religiösen Vorstellung von Gott immer nur das Wesen des Menschen gegenständlich wird, wenn auch unter verschiedenen Aspekten.

3.5.5.4.1 Gott ist das „Wesen des Verstandes“

Die einzelnen Eigenschaften Gottes sind in Wirklichkeit Eigenschaften des menschlichen Intellekts. Gott ist nur Gegenstand des Denkens, nichts anderes als die gegenständliche Vernunft. „Gott ist die als das höchste Wesen sich aussprechende, sich bejahende Vernunft.“⁵⁰¹ Ja, Feuerbach kann sagen: „Denken heißt Gott sein.“⁵⁰²

3.5.5.4.2 Gott als moralisches Wesen oder Gesetz

Gott ist das Wesen des menschlichen Willens „als moralisches Wesen oder Gesetz“. Die Vernunftbestimmung Gottes ist die der moralischen Vollkommenheit. „Gott als moralisch vollkommenes Wesen ist aber nichts anderes als die realisierte Idee, das personifizierte Gesetz der Moralität, das als absolutes Wesen gesetzte moralische Wesen des Menschen – des Menschen eignes Wesen.“⁵⁰³ Feuerbach verweist auf die Äußerung Kants in dessen noch unter Friedrich II. gehaltenen ‘Vorlesungen über philosophische Religionslehre’, Gott sei gleichsam das moralische Gesetz selbst, aber personifiziert gedacht. Wieder ist die Nähe Feuerbachs zu Kant offensichtlich. Doch, so Feuerbach, Gott als moralisches Gesetz läßt uns kalt, ist *herzlos*; es ist ja das Bewußtsein meiner *persönlichen Nichtigkeit*.⁵⁰⁴ Es

⁴⁹⁹ Ebd., S. 375. Feuerbach meint, daß es nur der Gedanke der Persönlichkeit Gottes ist, der an der Identität des göttlichen und menschlichen Wesens zweifeln läßt. (Ebd., S. 372)

⁵⁰⁰ Ebd., S. 57f.

⁵⁰¹ Ebd., S. 80.

⁵⁰² Ebd., S. 84.

⁵⁰³ Ebd., S. 95, Anm. 1.

⁵⁰⁴ Ebd., S. 96.

macht mir bewußt, was ich *nicht bin*.⁵⁰⁵ Wodurch erlöst sich der Mensch von diesem Zwiespalt? Nur dadurch, daß er sich des Herzens, der Liebe als der höchsten und absoluten Macht und Wahrheit bewußt wird. Ein nur moralisches Wesen befriedigt uns nicht; ich verlange nach wirklicher Liebe, die Fleisch und Blut hat.

3.5.5.4.3 Das Dogma von der Inkarnation Gottes

Die Inkarnation Gottes ist die sinnliche Erscheinung von der *menschlichen* Natur Gottes. Feuerbach verwirft die kirchliche Lehre, nach der in Christus die zweite Person der Gottheit inkarniert ist. Die Inkarnation ist keine empirische oder historische Tatsache, von der man in Urkunden der theologischen Offenbarung Kenntnis erhielt.⁵⁰⁶ Eine solche Annahme wäre stupider religiöser Materialismus.⁵⁰⁷ Die Anthropologie betrachtet nicht die Menschwerdung als ein *besonderes stupides Mysterium*, wie die vom mystischen Scheine verblendete Spekulation; sie zerstört vielmehr die Illusion, es stehe ein besonderes, übernatürliches Geheimnis dahinter.⁵⁰⁸ Sie kritisiert vielmehr das Dogma und reduziert es auf seine *natürlichen*, dem Menschen eingeborenen Elemente, auf seinen inneren Ursprung und Mittelpunkt – auf die *Liebe*.⁵⁰⁹ Gott ist die Liebe. Wir müssen also das Geheimnis der Inkarnation „auf eine *einfache*, dem Menschen *natürliche* Wahrheit reduzieren“.⁵¹⁰ ‘Gott liebt den Menschen’. Dieser Satz ist ein Orientalismus – die Religion ist ja wesentlich orientalistisch; in Wahrheit und Wirklichkeit heißt der Satz: „Das Höchste ist die Liebe des Menschen.“⁵¹¹

3.5.5.4.4 Leiden für andere ist göttlich

Eine zentrale Glaubenswahrheit im Christentum ist die vom Leiden Gottes, genauer: von der Passion Christi. „Die Liebe *bewährt sich durch Leiden*.“⁵¹² Christus ist die *passio pura*, der höchste metaphysische Gedanke.⁵¹³ Denn nichts macht mehr Eindruck auf das Herz als Leiden, und zwar das Leiden des Unschuldigen. Das Christentum ist im Grunde eine Invention des menschlichen Herzens. Aber auch hier müssen wir Feuerbach zufolge die Orakelsprüche der Religion umkehren: „Gott leidet – Leiden ist Prädikat – aber für die Menschen, für andere, nicht für sich. Was heißt das auf deutsch? Nichts anderes als: *leiden für andere ist göttlich*; wer für andere leidet, seine Seele läßt, handelt göttlich, ist das Menschen Gott.“⁵¹⁴ Die christliche Religion ist darin ganz menschlich, daß sie selbst die

⁵⁰⁵ Vgl. ebd., S. 97.

⁵⁰⁶ Vgl. ebd., S. 105.

⁵⁰⁷ Vgl. ebd., S. 105.

⁵⁰⁸ Vgl. ebd., S. 105f.

⁵⁰⁹ Vgl. ebd., S. 106.

⁵¹⁰ Ebd., S. 109.

⁵¹¹ Ebd., S. 116.

⁵¹² Ebd., S. 118.

⁵¹³ Ebd., S. 118.

⁵¹⁴ Ebd., S. 120.

Schwachheit, wie z.B. das Leiden, sanktioniert.⁵¹⁵ Gott leidet, d.h. Gott ist ein Herz.⁵¹⁶ „Das Geheimnis des leidenden Gottes ist daher das Geheimnis der Empfindung.“⁵¹⁷ In Wahrheit bedeutet dieser Satz wiederum: „Die Empfindung ist absoluten, göttlichen Wesens.“⁵¹⁸ Der Mensch glaubt nur an die *Wahrheit* seines eigenen Seins und Wesens: „Er kann *nichts anderes glauben, als was er selbst in seinem Wesen ist.*“⁵¹⁹ Und dann fällt der programmatische Satz, in dem im Grunde Feuerbachs gesamte Religionsphilosophie enthalten ist: „Gott ist dem *Menschen* das *Kollektaneenbuch* seiner höchsten Gedanken und Empfindungen, das *Stamm-buch*, in welches er die Namen der ihm teuersten, heiligsten Wesen einträgt.“⁵²⁰

3.5.5.4.5 Das Dogma von der Trinität Gottes

Von großer Bedeutung für Feuerbach war das Dogma von der Trinität Gottes. In seiner Interpretation bringt es die ontologische Bedeutung der menschlichen Gemeinschaft zum Ausdruck: „Die Trinität war das höchste Mysterium, der Centralpunkt der absoluten Philosophie und Religion. Aber das Geheimnis derselben ist, wie im ‘Wesen des Christentums’ historisch und philosophisch bewiesen wurde, das Geheimnis des gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Lebens – das Geheimnis der Notwendigkeit des Du für das Ich – die Wahrheit, daß kein Wesen, es sei und heiße nun Mensch oder Gott oder Geist oder Ich für sich selbst allein ein wahres, ein vollkommenes, ein absolutes Wesen, daß die Wahrheit und Vollkommenheit nur ist die Verbindung, die Einheit von wesensgleichen Wesen. Das höchste und letzte Prinzip der Philosophie ist daher die Einheit des Menschen mit dem Menschen. Alle wesentlichen Verhältnisse – die Prinzipien verschiedener Wissenschaften – sind nur verschiedene Arten und Weisen dieser Einheit.“⁵²¹ Feuerbachs Philosophie der Ich-Du-Begegnung hat eine ihrer fundamentalen Wurzeln in der anthropologisch gedeuteten Trinitätslehre. „*Gemeinschaftliches Leben nur ist wahres, in sich befriedigtes göttliches Leben* – dieser einfache Gedanke, diese dem Menschen natürliche, eingeborne Wahrheit ist das Geheimnis des übernatürlichen Mysteriums der Trinität. Aber die Religion spricht auch diese, wie jede andere Wahrheit nur *indirekt* d.h. *verkehrt* aus, indem sie auch hier eine allgemeine Wahrheit zu einer besonderen und das wahre Subjekt nur zum Prädikat macht, indem sie sagt: *Gott ist ein gemeinschaftliches Leben*, ein Leben und *Wesen der Liebe und Freundschaft.*“⁵²²

⁵¹⁵ Vgl. ebd., S. 121.

⁵¹⁶ Vgl. ebd., S. 126.

⁵¹⁷ Ebd., S. 126.

⁵¹⁸ Ebd., S. 126.

⁵¹⁹ Ebd., S. 128.

⁵²⁰ Ebd., S. 128.

⁵²¹ Feuerbach ³1983a, § 63, S. 111.

⁵²² Feuerbach, GW, Bd. V, S. 136f.

3.5.5.4.6 *Der Glaube an ein ewiges Leben als Ausdruck der Liebe zum eigenen Leben*

Auch der Glaube an ein ewiges Leben und eine persönliche Unsterblichkeit ist nichts weiter als Ausdruck der Liebe zum eigenen Leben und dessen Wertschätzung. Der Mensch liebt sein Leben und möchte es befreit sehen von den irdischen Schranken der Zeit und des Raumes.

3.5.5.3.3 *Feuerbachs Schlußanwendung: Die Göttlichkeit der menschlichen Verhältnisse an und für sich selbst*

Inhalt und Gegenstand der Religion sind menschlicher Natur. Das Geheimnis der Theologie – um es zu wiederholen – ist die Anthropologie: Gott ist nur das sich gegenständliche Wesen des Menschen. Darum ist der Mensch das erste: „Die Liebe zum Menschen darf keine abgeleitete sein; sie muß zur *ursprünglichen* werden. Dann allein wird die Liebe eine *wahre, heilige zuverlässige* Macht [...] Ist das Wesen des Menschen das *höchste Wesen* des Menschen, so muß auch praktisch das *höchste* und *erste Gesetz* die *Liebe des Menschen zum Menschen sein*. *Homo homini deus est* – dies ist der oberste, praktische Grundsatz – dies der Wendepunkt der Weltgeschichte. Die Verhältnisse des Kindes zu den Eltern, des Gatten zum Gatten, des Bruders zum Bruder, des Freundes zum Freunde, überhaupt des Menschen zum Menschen, kurz, die *moralischen* Verhältnisse sind per se *wahrhaft religiöse Verhältnisse*. Das *Leben* ist überhaupt in seinen wesentlichen, substantiellen Verhältnissen *durchaus göttlicher Natur*.“⁵²³

Hier kündigt sich Feuerbachs „neue Religion der Liebe“ an: „*Heilig* ist und sei dir die Freundschaft, heilig das Eigentum, heilig die Ehe, heilig das Wohl jedes Menschen, aber heilig *an und für sich selbst*.“⁵²⁴

3.5.5.5 *Die Weiterentwicklung von Feuerbachs Religionsphilosophie in ‘Das Wesen der Religion’ und ‘Vorlesungen über das Wesen der Religion’*

Feuerbach ist sich aber bald bewußt, daß seine Religionsphilosophie, so wie er sie im ‘Wesen des Christentums’ vorträgt, eine große Lücke hat und zu Mißverständnissen Anlaß gibt. Er hat von der *Natur* abgesehen, die ja auch vom Christentum ignoriert wird, und nur vom Wesen des Menschen gehandelt, weil das Christentum die das menschliche Wesen begründenden Kräfte wie Wille, Verstand und Bewußtsein als göttliche Kräfte und Wesen verehrt.⁵²⁵ Aber die menschliche Existenz setzt die Natur voraus.

Die so entstandene Lücke in seiner Religionsphilosophie füllt Feuerbach 1845 mit seiner kleinen Schrift ‘Das Wesen der Religion’ aus. Ausführlicher entfaltet er das Thema 1848-49 in seinen Heidelberger ‘Vorlesungen über das Wesen der Religi-

⁵²³ Ebd., S. 444f.

⁵²⁴ Ebd., S. 445.

⁵²⁵ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. VI, S. 27.

on'. Der Gott, der die Ursache der Natur, der Sterne, Bäume, Steine, Tiere, Menschen ist, ist das vergötterte, personifizierte Wesen der *Natur*. Das Geheimnis der Physikotheologie ist nur die Physik oder Physiologie. Feuerbach will nun „das dunkle Wesen der Religion mit der Fackel der Vernunft [...] beleuchten, damit der Mensch endlich aufhöre, eine Beute, ein Spielball aller jenen menschenfeindlichen Mächte zu sein, die sich von jeher, die sich noch heute des Dunkels der Religion zur Unterdrückung des Menschen bedienen“.⁵²⁶ Der Mensch soll begreifen, daß die Mächte, vor denen er sich in der Religion beugt und die er fürchtet, nur Geschöpfe seines eigenen, unfreien, furchtsamen Gemütes und unwissenden, ungebildeten Verstandes sind.⁵²⁷ Feuerbach geht es um die „Beförderung der menschlichen Freiheit, Selbsttätigkeit, Liebe und Glückseligkeit“. Er will „die Menschen aus Theologen zu Anthropologen, aus Theophilen zu Philanthropen, aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus religiösen politischen Kammerdienern der himmlischen und irdischen Monarchie und Aristokratie zu freien, selbstbewußten Bürgern der Erde [...] machen.“⁵²⁸

Der Grund der Religion ist das Abhängigkeitsgefühl des Menschen. Der Mensch erfährt sich als abhängig von der Natur, und diese Erfahrung der Abhängigkeit erzeugt Gefühle der Furcht, aber auch der Liebe, der Freude und der Verehrung. Das, wovon der Mensch abhängt, das ist sein Gott. Letztlich ist der verborgene Grund der Religion der Egoismus des Menschen. Er will die Natur seinem Glückseligkeitstrieb dienstbar machen,⁵²⁹ d.h. seine Abhängigkeit aufheben. So sind die Götter Gegenstände des Verlangens nach Glückseligkeit: „Die Götter sind die verwirklichten oder die als wirkliche Wesen vorgestellten Wünsche der Menschen; der Gott ist nichts als der in der Phantasie befriedigte Glückseligkeitstrieb des Menschen.“⁵³⁰ Aber die Heiden haben andere Wünsche als die Christen. Die Heiden hatten beschränkte, sinnliche, materielle Wünsche, darum auch materielle, sinnliche Götter (z.B. einen Gott des Reichtums, der Gesundheit, des Glücks). Der Christ hingegen hat überirdische, übersinnliche, übermenschliche, überweltliche Wünsche.⁵³¹ Er verwirklicht sie in einem Wesen, das seiner Einbildung nach über und außer der Natur ist.⁵³² „Was der Mensch nicht wirklich ist, aber zu sein wünscht, das macht er zu seinem Gotte, oder das ist sein Gott. Der Christ wünscht, ein vollkommenes, sündloses, unsinnliches, keinen leiblichen Bedürfnissen unterworfenen, seliges, unsterbliches, göttliches Wesen zu sein, aber er ist es nicht; er stellt sich daher das, was er selbst zu sein wünscht und einst zu werden hofft, als ein von ihm verschiedenes Wesen vor, welches er Gott nennt, welches aber im Grunde nichts anderes ist als das Wesen seiner eigenen übernatürlichen Wünsche, also sein eigenes, über die Grenzen der Natur hinausgehendes We-

⁵²⁶ Ebd., S. 30.

⁵²⁷ Vgl. ebd., S. 30.

⁵²⁸ Ebd., S. 31; vgl. auch den Schluß der 30. Vorlesung, ebd., S. 320.

⁵²⁹ Vgl. ebd., S. 232; 23. Vorlesung.

⁵³⁰ Ebd., S. 258.

⁵³¹ Vgl. ebd., S. 260.

⁵³² Ebd., S. 261f.

sen.“⁵³³ Die Christen sind überzeugt, daß es ein ewiges, unendliches Leben des Menschen geben muß, weil die geistigen Kräfte und Anlagen des Menschen innerhalb der Schranken dieses Lebens und Leibes nicht Platz haben, nicht sich nach Wunsch und Vermögen entfalten können. Der Wunsch, nicht zu sterben und ewig zu leben, ist der letzte und höchste Wunsch des Menschen.

Feuerbach unterscheidet zwischen eingebildeten, phantastischen und wahren und wirklichen Wünschen des Menschen. Die Schranken, die die religiöse Phantasie in Gott aufhebt, sind notwendige Bestimmungen des menschlichen Wesens. Wünsche, die die Aufhebung dieser notwendigen Schranke des menschlichen Wesens zum Ziele haben, sind phantastische Ziele. Sie haben ihren Wert nur in der Einbildung. Der Mensch, der nicht phantasiert, wünscht sich nur keinen frühzeitigen, keinen gewaltsamen, keinen schrecklichen Tod. Nur der unnatürliche Tod empört uns gegen den Tod. Der Mensch ist im Grunde vollkommen zufrieden mit dem irdischen Leben, solange es ihm gut geht. Wir möchten nur die Übel aufheben, die nicht notwendig sind. Und diese Wünsche finden auch im Laufe der menschlichen Geschichte ihre Erfüllung. Vieles wird später einmal möglich sein, was heute noch unvorstellbar ist: „An die Stelle der Gottheit, in welcher sich nur die grundlosen luxuriösen Wünsche des Menschen erfüllen, haben wir daher die menschliche Gattung oder Natur, an die Stelle der Religion die Bildung, an die Stelle des Jenseits über unserm Grabe im Himmel das Jenseits über unserm Grabe auf Erden, die *geschichtliche Zukunft*, die Zukunft der Menschheit zu setzen. Das Christentum hat sich die Erfüllung der unerfüllbaren Wünsche des Menschen zum Ziel gesetzt, aber eben deswegen die erreichbaren Wünsche des Menschen außer Acht gelassen; es hat den Menschen durch die Verheißung des ewigen Lebens um das zeitliche Leben, durch das Vertrauen auf Gottes Hilfe um das Vertrauen zu seinen eigenen Kräften, durch den Glauben an ein besseres Leben im Himmel um ein Glauben an ein besseres Leben auf Erden und das Bestreben, ein solches zu verwirklichen, gebracht. Das Christentum hat dem Menschen gegeben, was er in seiner Einbildung wünscht, aber ebendeswegen nicht gegeben, was er in Wahrheit und Wirklichkeit verlangt und wünscht. In seiner Einbildung verlangt er ein himmlisches, überschwengliches, in Wahrheit aber ein irdisches, ein mäßiges Glück.“⁵³⁴

Der Theismus ist negativ und destruktiv – er hat nur die Nichtigkeit der Welt und des Menschen im Sinn.⁵³⁵ Der Atheismus aber ist positiv und bejahend.⁵³⁶ „Allein die Verneinung des Jenseits hat die Bejahung des Diesseits zur Folge; die Aufhebung eines besseren Lebens im Himmel schließt die Forderung in sich: Es soll, es muß besser werden auf der Erde; sie verwandelt die bessere Zukunft aus dem Gegenstand eines müßigen, tatenlosen Glaubens in einen Gegenstand der Pflicht, der menschlichen Selbsttätigkeit.“⁵³⁷ Die bestehenden Ungerechtigkeiten in dieser

⁵³³ Ebd., S. 262.

⁵³⁴ Ebd., S. 315.

⁵³⁵ Vgl. ebd., S. 317.

⁵³⁶ Vgl. ebd., S. 317.

⁵³⁷ Ebd., S. 318.

Welt müssen beseitigt werden. Wenn wir ein besseres Leben wirklich wollen, dann werden wir es auch schaffen, wenigstens die krassen, himmelschreienden, herzerreißenden Ungerechtigkeiten und Übelstände, an denen die Menschheit bisher litt, zu beseitigen.⁵³⁸ „Aber um dieses zu wollen und zu bewirken, müssen wir an die Stelle der Gottesliebe die Menschenliebe als die einzige, wahre Religion setzen, an die Stelle des Gottesglaubens den Glauben des Menschen an sich, an seine Kraft, den Glauben, daß das Schicksal der Menschheit nicht von einem Wesen außer oder über ihr, sondern von ihr selbst abhängt, daß der einzige Teufel des Menschen der Mensch, der rohe, abergläubische, selbstsüchtige, böse Mensch, aber auch der einzige Gott des Menschen der Mensch selbst ist.“ Und dann schließt Feuerbach seine ‘Vorlesungen über das Wesen der Religion’ mit folgenden Sätzen: „Mit diesen Worten, meine Herren, schließe ich diese Vorlesungen und wünsche nur, daß sich die mir diesen Vorlesungen gestellte, in einer der ersten Stunden ausgesprochene Aufgabe nicht verfehlt habe, die Aufgabe nämlich, Sie aus Gottesfreunden zu Menschenfreunden, aus Gläubigen zu Denkern, aus Betern zu Arbeitern, aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus Christen, welche ihrem eigenen Bekenntnis und Geständnis zufolge *‘halb Tier, halb Engel’* sind, zu *Menschen*, zu *ganzen Menschen* zu machen.“⁵³⁹

Es geht Feuerbach also um die Menschwerdung des Menschen in der Liebe.

3.5.5.6 Feuerbachs ‘Theogonie’

Das letzte religionsphilosophische Werk Feuerbachs war ‘Die Theogonie, nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Altertums’, an der Feuerbach sechs Jahre gearbeitet hat und die 1857 erschienen ist.⁵⁴⁰ 1855 schreibt er an Herder, daß er noch immer an der ‘Theogonie’ arbeite, die eigentlich nichts Neues bringe, sondern historische und philosophische Beweise des „längst in Jugendfrische Gesagten.“⁵⁴¹ In den 1866 erschienenen Ergänzungen, der Nachschrift zur ‘Theogonie’ nennt er sie „Beweise, daß der Götter Ursprung, Wesen und Schicksal der Menschen Wünsche und Bedürfnisse sind.“⁵⁴² Diese Vorstellung begegnet schon in den ‘Vorlesungen über das Wesen der Religion’; in der ‘Theogonie’ versucht Feuerbach aber, sie besonders an der Theologie Homers zu verdeutlichen. Er hat bereits 1852 in einem Brief an J. Schibich betont, daß er sich jetzt sehr viel mehr mit der Homerischen Theologie befasse, um nachzuweisen, daß auch Homer klar, wenn auch poetisch, ausgesprochen habe, daß das Geheimnis der Theologie die Anthropologie sei.⁵⁴³ Feuerbach selbst hielt die ‘Theogonie’

⁵³⁸ Vgl. ebd., S. 319.

⁵³⁹ Ebd., S. 319f.

⁵⁴⁰ Feuerbach, Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums. In: Feuerbach, GW, Bd. VII.

⁵⁴¹ Rawidowicz ²1964, S. 206.; Feuerbach ³1983a

⁵⁴² Vgl. Feuerbach, GW, Bd. 11, S. 219ff.; vgl. Rawidowicz ²1964, S. 205f, Anm. 3.

⁵⁴³ Vgl. Brief an J. Schibich vom 22.März 1852, veröffentlicht in L. Feuerbach, SW, Bd. XIII, S. 193. Vgl auch Rawidowicz ²1964, S. 206.

für seine „einfachste, vollendetste, reifste Schrift“.⁵⁴⁴ Mit besonderem Stolz schreibt er in einem Brief an Wilhelm Bolin vom 20. Oktober 1860, daß er in der ‘Theogonie’ direkt an Homer anknüpfe, daß er sich nun „nicht mehr, als wenn auch nur scheinbaren Hegelianer oder Fichtianer, sondern als directen Homeriden“ legitimieren könne.⁵⁴⁵ Was nun das Verhältnis der ‘Theogonie’ zum ‘Wesen des Christentums’ angeht, so schreibt er 1859 an Kapp: „Meine Theogonie verhält sich zum Wesen des Christentums, wie der Mann zum Jüngling, der Meister zum Schüler, wie das: *Es ist* Tag, zu dem: *Es wird* Tag, wie die faktische Gewißheit und Abgemachtheit [...] der Poesie zur Beweisvermittlung der Philosophie.“⁵⁴⁶

Es ist hier nicht notwendig, im Einzelnen die Gedankenentwicklung der ‘Theogonie’ darzulegen, da sich in ihr viele bereits bekannte religionsphilosophische Gedanken wiederholen. Arnold Ruge konnte sie trotz seiner anerkennenden und wohlwollenden Worte als „Variationen eines im Wesen des Christentums abgedroschenen Themas“ bezeichnen.⁵⁴⁷

Auf einige in dieser Schrift besonders wichtige Thesen sei gleichwohl hingewiesen. Schon in der Abhandlung über ‘Das Wesen der Religion’ heißt es: „Der Wunsch ist der *Ursprung*, ist das *Wesen selbst der Religion*. – *Das Wesen der Götter ist nichts anderes als das Wesen des Wunsches* [...] Nein, wer keine Wünsche hat, der hat auch keine Götter.“⁵⁴⁸ Und in der ‘Theogonie’: „Der Wunsch ist die Uerscheinung der Götter. Wo Wünsche entstehen, erscheinen, ja, entstehen die Götter.“⁵⁴⁹ Der theogonische Wunsch entsteht aus einem Gefühl des Mangels; der Mensch erkennt, daß sein Vermögen beschränkt ist. Nun sind aber „die Menschen [...] die Wesen, welche begehren, streben, verlangen, wollen, wünschen; aber die Götter sind die Wesen, welche die Wünsche der Menschen zustande oder zu Ende bringen, vollenden, vollstrecken, erfüllen, ausführen, verwirklichen“.⁵⁵⁰ An anderer Stelle heißt es: „Der Wunsch ist der Ausdruck eines Mangels, einer Schranke, eines Nicht, sei es nun eines Nichtseins oder Nichthabens oder Nichtkönnens, aber, obwohl als Ausdruck eines unfreiwilligen Mangels Ausdruck eines Leidens, doch selbst kein geduldiger, leidender, sondern ein sich dagegen wehrender, revolutionärer Ausdruck; denn er ist ja der ausdrückliche Wunsch, daß dieser Mangel, diese Schranke, dieses Nicht nicht sei.“⁵⁵¹

So kommt Feuerbach zu dem Ergebnis: „Gott ist nichts andres als der aus dem Scheffel des menschlichen Herzens ans Licht des Bewußtseins hervorgezogene, als ein persönliches Wesen herausgestellte, zum Gesetz oder vielmehr Gesetzge-

⁵⁴⁴ Rawidowicz ²1964., S. 208.

⁵⁴⁵ Brief an W. Bolin vom 20.Okt. 1860, abgedruckt in: Feuerbach, SW, Bd. XIII, S. 247. Vgl auch Rawidowicz ²1964, S. 208.

⁵⁴⁶ Brief an Fr. Kapp vom 3.November 1859, in: Feuerbach, SW, Bd. XIII, S. 240f. Vgl auch Rawidowicz ²1964, S. 206.

⁵⁴⁷ Zit. nach Feuerbach ³1983, S. 18.

⁵⁴⁸ Feuerbach, GW, Bd. X, S. 37f.

⁵⁴⁹ Feuerbach, GW, Bd. VII, S. 33.

⁵⁵⁰ Ebd., S. 19.

⁵⁵¹ Ebd., S. 47.

ber seines Tuns und Lassens erhobene, exaltierte Wille des Menschen, glücklich zu sein – der Gegenstand dieses Willens sei nun, welche er wolle.“⁵⁵² In anderer Formulierung: „Gott ist der Inbegriff aller Güter, die Philosophen sagten: aller Realitäten, aller Vollkommenheiten, aller Wahrheiten, d.h.: Gott ist der Innbegriff aller Wünsche; in ihm sind alle menschlichen Wünsche Wahrheit, Wirklichkeit, Vollkommenheit. Gott ist das notwendige Wesen; aber diese Notwendigkeit liegt nur in der Notwendigkeit der Erfüllung der menschlichen Wünsche. Es ist nur ein Gott, aber alle menschlichen Wünsche laufen zuletzt auch nur auf den einen Wunsch hinaus, glücklich, selig zu sein.“⁵⁵³

3.5.6 Die Religion als psychopathologischer Zustand

Darin, daß der Mensch sein Wesen vergegenständlicht und dieses vergegenständlichte Wesen ins Jenseits verlegt und als Gott anbetet, besteht der psychopathologische Zustand der Religion.⁵⁵⁴ „Die Religion, wenigstens die christliche, ist *das Verhalten des Menschen zu sich selbst*, oder richtiger: *zu seinem Wesen*, aber das Verhalten zu seinem Wesen als *zu einem andern Wesen*.“⁵⁵⁵ Der Mensch hat sich seinem eigenen Wesen entfremdet. Er sieht nicht in sich selber, in seinem eigenen Wesen Sinn und Erfüllung seiner Existenz, sondern in dem postulierten, aus sich herausgesetzten göttlichen Wesen, das nur in seiner Phantasie und Einbildung existiert. Er verschenkt und vergeudet seine Möglichkeiten und Kräfte an dieses utopische und illusionäre göttliche Wesen. In der Selbstentfremdung⁵⁵⁶ entfremdet sich der Mensch von sich selbst, von den andern Menschen, von der Natur und von der Welt. Es kommt sozusagen zu einer Spaltung des Menschen. Er erschafft aus sich seinem Wesen ein fiktives Gegenüber. In unserem Zusammenhang ist wichtig, daß er sich vor allem seiner Gattung entfremdet, d.h. er abstrahiert von seiner Existenz als soziales Wesen, löst sich vom Zusammenhang des Weltganzen. Weil das Christentum im Grunde kein Verhältnis zur menschlichen Gattung hat und nur das Individuum im Sinne hat, fehlt hier „das Bewußtsein, daß das Du zur Vollkommenheit des Ich gehört, daß die Menschen erst zusammen den Menschen ausmachen, die Menschen nur zusammen das sind und so sind, was und wie der Mensch sein soll und sein kann“.⁵⁵⁷ Feuerbach will mit seiner Kritik der Religion diese Selbstentfremdung aufheben. „Ich wollte beweisen, daß der Gott der Naturreligion die Natur, der Gott der Geistesreligion, des Christentums, der Geist, überhaupt das Wesen des Menschen sei, und zwar zu dem Zwecke, daß der Mensch fürderhin *in sich selbst*, nicht mehr *außer sich*, wie der Heide, noch *über*

⁵⁵² Ebd., S. 306.

⁵⁵³ Ebd., S. 315.

⁵⁵⁴ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. V, S. 6.

⁵⁵⁵ Ebd., S. 48.

⁵⁵⁶ Vgl. zum Begriff der Selbstentfremdung bei Feuerbach: Cabedo Manuel 1975, S. 93ff. Vgl. insbesondere S. 95: „Die Universalität und Unendlichkeit des menschlichen Wesens werden in der Illusion der Religion zu Prädikaten eines außer-übermenschlichen Wesens gemacht. Das Gattungswesen des Menschen wird vergegenständlicht; somit ist der Mensch mit sich selbst entzweit und verfremdet.“

⁵⁵⁷ Ebd., S. 272f.

sich, wie der Christ den Bestimmungsgrund seines Handelns, das Ziel seines Denkens, den Heilquell seiner Übel und Leiden suche und finde.“⁵⁵⁸

Der Theismus nimmt dem menschlichen Leben seine wahre Bedeutung und Würde. Insofern ist er sozusagen ein psychopathologischer Zustand, eine Krankheit des Geistes und des Gemüts. Der Theismus ist neidisch auf den Menschen und die Welt; er gönnt ihnen nichts Gutes. Aber Neid, Mißgunst und Eifersucht sind zerstörende und verneinende Leidenschaften. „Der Atheismus aber ist liberal, freisinnig; er gönnt jedem Wesen seinen Willen und sein Talent; er erfreut sich von Herzen an der Schönheit der Natur und an der Tugend des Menschen. Aber die Freude, die Liebe zerstören nicht, sondern beleben, bejahen [...]. Allein die Verneinung des Jenseits hat die Bejahung des Diesseits zur Folge; die Aufhebung eines besseren Lebens im Himmel schließt die Forderung in sich: es soll, es muß besser werden auf der Erde; sie verwandelt die bessere Zukunft aus dem Gegenstand eines müßigen, tatlosen Glaubens in einen Gegenstand der Pflicht, der menschlichen Selbsttätigkeit.“⁵⁵⁹

Feuerbachs Religionsphilosophie hat einen therapeutischen Zweck.⁵⁶⁰ Er will den psychopathologischen Zustand, der sich in der Religion bekundet, heilen. Dem Menschen sollen die Augen dafür geöffnet werden, daß seine Gattung sein eigentliches und höchstes Wesen ist. Er soll sich besinnen auf die Unendlichkeit und Vollkommenheit seines eigenen Wesens. Die Liebe soll ihm das Höchste sein. In der Liebe soll er die zerstörerischen Momente der menschlichen Existenz und des gesellschaftlichen Lebens überwinden. Die Menschenliebe ist die einzige, wahre Religion.⁵⁶¹

3.5.7 Feuerbachs Anschluß an Luthers Interpretation des Wesens des Glaubens

In seiner Arbeit über „Philosophie und Christentum“⁵⁶² versucht Feuerbach, die Differenz zwischen Christentum bzw. Religion und Philosophie deutlich zu machen. Diese Differenz läßt sich darauf reduzieren, „daß die Religion *die* Beziehung des Subjekts zum Objekt ist, welche in der Beziehung auf den Gegenstand lediglich nur eine Beziehung des Menschen *auf sich selbst*, auf seine innern und selbst physikalischen Bedürfnisse ausdrückt, die Philosophie dagegen *die* Beziehung des Subjekts zum Objekt, welche in der Beziehung auf den Menschen – ohne solche ist, wie gesagt, nichts für ihn – lediglich nur eine Beziehung auf den Gegenstand ausdrückt.“⁵⁶³ In seiner „Darstellung und Kritik der Leibnizschen Philosophie“⁵⁶⁴ kann Feuerbach dies auch so sagen, daß „die Kategorie der Theo-

⁵⁵⁸ Feuerbach, GW, Bd. VI, S. 309.

⁵⁵⁹ Ebd., S. 318.

⁵⁶⁰ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. V, S. 8.

⁵⁶¹ Vgl. ebd., S. 319.

⁵⁶² Feuerbach, GW, Bd. VIII, S. 219ff.

⁵⁶³ Ebd., S. 221f.

⁵⁶⁴ Feuerbach, Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie, in: Feuerbach, GW, Bd. III.

logie [...] die *Relation* ist, die der Philosophie die *Substanzialität*.⁵⁶⁵ Er interpretiert: „Der Standpunkt der Theologie ist wesentlich der *praktische* Standpunkt des Menschen; der der Philosophie der Standpunkt der *θεωρία*.“⁵⁶⁶ „Im theoretischen Verhalten beziehe ich mich daher *auf den Gegenstand*, und zwar *lediglich um des Gegenstandes selbst willen*, im praktischen beziehe ich den Gegenstand *auf mich*.“⁵⁶⁷ Feuerbach meint, „der schlagendste, bezeichnendste, die Behauptung des Verfassers aufs bestimmteste bestätigende Ausdruck von dem Wesen der Religion und Theologie ist eben der theanthropos, welcher nichts anderes ist als Gott, lediglich in *Beziehung auf den Menschen* vorgestellt, Gott, *wie er nur ist* für das menschliche Selbst, für seine Gemütsbedürfnisse, so daß sein (Gottes) Wesen hier nichts anderes ausdrückt *als das Wesen des menschlichen Gemüts*“.⁵⁶⁸

Feuerbach findet sein Verständnis der Religion bestätigt durch Luthers Interpretation des Wesens des Glaubens.⁵⁶⁹ Feuerbachs Schrift über „Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers“ ist zwar erst 1843 entstanden und 1844 veröffentlicht worden, also nach dem „Wesen des Christentums.“ Aber Feuerbach hat sich offenbar schon länger mit Luther beschäftigt, wofür auch die vielen Lutherzitate in der 2. Aufl. seines Hauptwerkes sprechen.⁵⁷⁰ Zwar unterscheidet sich für Feuerbach, oberflächlich betrachtet, der lutherische Glaube seinem Gegenstand und Inhalt nach nicht vom katholischen Glauben.⁵⁷¹ Luther und der Katholizismus bekennen sich beide zum Nizänischen Symbol, daß Gott „um uns Menschen und um unserer Seligkeit willen Mensch worden, für uns gekreuzigt, gelitten, begraben und auferstanden“ ist.⁵⁷² Aber Luther betont besonders stark das „um uns Menschen willen“, das „für uns“ des Christusgeschehens. Er kann sagen: Der falsche Glaube sagt von Christus: „Ich glaube an den Sohn Gottes, der gelitten hat und auferweckt ist“ und hier hört er auf. Aber der wahre Glaube sagt: „Ich glaube wohl an den Sohn Gottes, der gelitten hat und auferstanden ist, aber das alles für mich, für meine Sünden getan hat, des bin ich gewiß [...] Jenes ‘für mich’ oder ‘für uns’ daher, so es geglaubt wird, macht solchen rechten Glauben und sondert ihn von allem andern Glauben, der nur Dinge höret, so geschehen sind.“⁵⁷³ Feuerbach deutet dies so: „Nicht als *außer uns*, nicht im Gegenstande, sondern *in uns* liegt der *Zweck* und *Sinn* des Glaubensgegenstandes. Nicht daß Christus Christus, daß

⁵⁶⁵ Ebd., § 15, S. 111.

⁵⁶⁶ Ebd., S. 116.

⁵⁶⁷ Ebd., S. 119. „Auf dem praktischen Standpunkte fragt der Mensch den Gegenstand: Was bist du *für mich*? und sagt zu ihm: Das, was du für mich bist, gilt mir als das, was du für dich selber, was du an sich bist; auf dem theoretischen fragt er dagegen den Gegenstand: Was bist du für dich selber?, und sagt zu ihm: Nur das, was du für dich selber bist, liegt mir am Herzen; ich verlange von dir keine besondere Beziehung auf mich, ich werde mich schon drein ergeben und in deinem seligen, beziehungslosen Ansichsein meine eigene Seligkeit finden.“ (Ebd.)

⁵⁶⁸ Feuerbach, GW, Bd. VIII, 222.

⁵⁶⁹ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 353ff.

⁵⁷⁰ Zum Verhältnis Feuerbachs zu Luther vgl. S. Rawidowicz ²1964, bes. S. 160ff.

⁵⁷¹ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 364.

⁵⁷² Ebd., S. 364.

⁵⁷³ Luther, Erste Disputation über Röm. 3,28; WA XXXIX / I 44ff.

er *dir* Christus, nicht daß er gestorben, daß er gelitten, daß er *dir* gestorben, *dir* gelitten – das ist die *Hauptsache*.⁵⁷⁴ Er zitiert wiederum Luther: „Darum, so ist’s nicht genug, daß einer glaubt, es sei Gott, Christus habe gelitten, u. dgl., sondern er muß festiglich glauben, daß Gott *ihm zu der Seligkeit ein Gott* sei, daß Christus *für ihn* gelitten habe, usw.“⁵⁷⁵ Feuerbach führt aus: „Luther erst hat das Geheimnis des christlichen Glaubens ausgeplaudert [...] In *uns* liegt der Schlüssel zu den Glaubensmysterien, *in uns* ist das Rätsel des christlichen Glaubens aufgelöst.“⁵⁷⁶ Er sieht, daß die starke Betonung des „für uns“ bei Luther mit seiner Christologie und Gotteslehre zusammenhängt. Die Gewißheit, daß Gott für uns ist, ist begründet in der Erscheinung Gottes *als Menschen* in Christo.⁵⁷⁷ Wer ihn sieht, der sieht den Vater. „Wer *nicht in Christo* Gott findet oder kriegt, der soll außer Christo *nimmermehr* und *nirgend mehr* Gott haben noch finden.“⁵⁷⁸ Gott hat in Christo sich *ganz und gar ausgeschüttet*,⁵⁷⁹ also nichts mehr *für sich* behalten.

Feuerbach hält es für einen Widerspruch, daß Luther von dem *Gott für uns* noch einen *Gott an sich* unterscheidet, was Anlaß zu Mißtrauen und Zweifel biete. Der wahre Gott ist nur Christus. „Christus aber ist *nichts an sich oder für sich*, was er *nicht für uns* ist. [...] alles, was *sein*, ist *unser*.“⁵⁸⁰ Gott *für sich* ist nichts. Er ist nur *andern Gott*. Und dann trifft Feuerbach die bezeichnende Feststellung: „Wo kein Bedürfnis überhaupt, ist auch kein Bedürfnis Gottes, und wo kein Bedürfnis Gottes, da ist kein Gott. Der ‘Grund’ Gottes liegt *außer* Gott, liegt im *Menschen*: *Gott setzt den Menschen voraus*. Gott ist ‘das notwendige Wesen’, aber *nicht sich* oder *an sich*, *andern* ist er notwendig – denen, die ihn als notwendig fühlen oder denken.“⁵⁸¹ Für Feuerbach ist Gott wesentlich *jemandes* Gott.⁵⁸² Darum kann er sagen: „Gott, der Gegenstand des christlichen Glaubens, ist nichts anderes als der *befriedigte Glückseligkeitstrieb*, die *befriedigte Selbstliebe* des christlichen Menschen.“⁵⁸³

Der Glaube ist, so können wir im Sinne Feuerbachs sagen, der Schöpfer der Gottheit. So interpretiert er jedenfalls die lutherische Formel: *fides creatrix divinitatis*. Aber damit deutet er Luther im Sinne seiner eigenen Religionsphilosophie, versteht ihn psychologisch und wird dem, was Luther eigentlich sagen will, nicht gerecht. Der schwedische Theologe Arve Brunvoll⁵⁸⁴ hat in einem Aufsatz über Feuerbachs Religionsphilosophie mit Recht festgestellt, daß Luther seine Aussagen nicht so gemeint hat, wie Feuerbach sie interpretiert.⁵⁸⁵ Luther geht nicht von

⁵⁷⁴ Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 365.

⁵⁷⁵ Luther 1729, T.XVIII, S. 459.

⁵⁷⁶ Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 366.

⁵⁷⁷ Vgl. ebd., S. 375.

⁵⁷⁸ Luther 1729, T.XXII, S. 104.

⁵⁷⁹ Vgl. ebd., S. 79.

⁵⁸⁰ Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 397.

⁵⁸¹ Ebd.

⁵⁸² Ebd. „Das heißt: Kein Mensch – kein Gott. Gott ist wesentlich *jemandes* Gott“ (ebd.).

⁵⁸³ Ebd., S. 403.

⁵⁸⁴ Brunvoll 1998, S. 199ff.

⁵⁸⁵ Ebd., z.B. S. 219.

der Identitätsprämisse aus, die bei Feuerbach zugrunde liegt. Für Luther stehen Gott und Mensch gewiß in einem kommunikativen Beieinander, in Gemeinschaft, doch in der Relation eines Gegenüber.

In Luthers Christologie spielt die schon altkirchliche Lehre von der *communicatio ideomatum*, also die Lehre von der Wechselbeziehung einerseits zwischen den Naturen Christi und andererseits zwischen den Naturen und der Person eine Rolle: „Es kann von keiner der beiden Naturen eine Eigenschaft ausgesagt werden, welche nicht auch Eigenschaft der ganzen Person wäre. Und es kann von keiner der beiden Naturen eine Wirkung oder Handlung ausgesagt werden, welche nicht auch Wirkung oder Handlung der andern Natur wäre.“⁵⁸⁶ Aber Luther hat gewiß nicht ein Aufgehen des Göttlichen im Menschsein gemeint, wie es Feuerbach offenbar deutet. Wenn er den Glauben als Schöpfer der Gottheit bezeichnet, so war das nicht eine Aussage über Gottes *aseitas*. Luther spricht auch vom *deum facere* des Glaubens. Er meint damit, Gott das zu geben, was ihm zukommt, in der eigenen Haltung Gott gegenüber das zuzusprechen (*attribuere*), was in seiner Gottheit inbegriffen ist. Darum kann er auch sagen: „fides creatrix divinitatis, non in persona, sed in nobis“, „non in substantia Dei, sed in nobis.“⁵⁸⁷ Feuerbach aber reduziert den Gottesglauben auf ein psychologisches Datum. Er ist für ihn nur ein Moment in der Bewußtseinsgeschichte der Menschen. Arne Brunvoll sagt zu Recht, daß Luther für Feuerbach kein Gesprächspartner ist, „sondern nur eine Projektionsfläche eigener Gedanken“.⁵⁸⁸

In diesem Zusammenhang sei verwiesen auf den kurzen, aber wichtigen Beitrag des bekannten Theologen Hans Joachim Iwand „Wider den Mißbrauch des ‘pro me’ als methodisches Prinzip in der Theologie.“⁵⁸⁹ Iwand macht darauf aufmerksam, daß das „pro me“ in der protestantischen Theologie *vor* und *nach* Kant eine ganz verschiedene Funktion und Bedeutung hat. Das reformatorische „pro me“, das von Luther stark betont worden ist – worauf Feuerbach aufmerksam gemacht hat –, hatte inhaltliche Bedeutung und gehörte untrennbar in das Evangelium von Jesus Christus. Das nachkantische „pro me“ aber hatte formale Bedeutung und bezeichnete den Unterschied zwischen zwei *Erkenntnisarten*. Das „pro me“ wurde hier zum methodischen Prinzip der Erkenntnis.⁵⁹⁰ Gemeint ist gegenüber der objektiven, metaphysischen Erkenntnis die Erkenntnis, die den Menschen betrifft und die mich im subjektiven Sinne als Subjekt meiner selbst vor die Frage stellt, ob ich das Dasein eines höchsten Wesens als religiöse Einheit zwischen den Naturgesetzen und dem Sittengesetz ansehen will oder nicht. Bei Kant ist die „subjektive Bedingung der Vernunft“ die „einzige ihr theoretisch mögliche, zugleich der Moralität allein zuträgliche Art, sich die genaue Zusammenstimmung des Reiches der Natur mit dem Reiche der Sitten als Bedingung des höchsten Gutes zu denken.“⁵⁹¹ Kant schränkt dieses Urteil auf die „subjektiven Bedingungen unserer

⁵⁸⁶ Trillhaas ³1972, S. 250f.

⁵⁸⁷ Luther, Galaterbriefkommentar, WA 40.I, 360,5ff.

⁵⁸⁸ Brunvoll 1998, S. 220.

⁵⁸⁹ Iwand 1954, S. 120ff.

⁵⁹⁰ Vgl. auch Gollwitzer 1988, bes. S. 52ff.: Existentialisierung der Rede von Gott seit I. Kant.

⁵⁹¹ Kant 1959, S. 157.

Vernunft“ ein und versteht darunter die Art „ihres Fürwahrhaltens“: „So ist das Prinzip, was unser Urteil hierin bestimmt, zwar subjektiv als Bedürfnis, aber auch zugleich als Beförderungsmittel dessen, was objektiv (praktisch) notwendig ist, der Grund einer Maxime des Fürwahrhaltens in moralischer Absicht, d.i. ein reiner praktischer Vernunftglaube.“ „Nun darf „der Rechtschaffene sagen; ich *will*, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt auch außer der Naturverknüpfung noch ein Dasein in der reinen Verstandeswelt, endlich auch, daß meine Dauer endlos sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen, denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nicht lassen *darf*, mein Urteil unvermeidlich bestimmt.“ Der Mensch setzt das Dasein Gottes in praktischer Hinsicht „für sich.“ Ganz anders in der vorkantischen reformatorischen Theologie:⁵⁹² Hier bezeugt das „pro me“ meinen Daseinszusammenhang mit der Welt und wird zum Kennzeichen echten Glaubens. „*In diesem ‘pro me’ ergreife ich Gottes Gnadenwahl, indem ich mich als den anerkenne und erkenne, der ich nach Gottes in Jesus Christus offenbartem Willen je schon bin.* In seiner Geschichte ergreife ich mich in meiner Geschichte. In diesem ‘pro me’ entscheidet sich nicht der ‘Rechtschaffene’ für das Dasein Gottes als des Garanten für die Realität der sittlichen Idee, sondern darin ergreife ich als Sünder die von Gott her über mich gefallene Entscheidung der Vergebung. Nur unter der Voraussetzung der Gnadenwahl Gottes in Jesus Christus ist das ‘pro me’ theologisch sinnvoll.“⁵⁹³

Feuerbach steht, dies dürfte deutlich geworden sein, in der, wenn auch modifizierten, nachkantischen Tradition der subjektiven Interpretation des „pro me.“

3.6. Kritische Würdigung der Feuerbachschen Religionsphilosophie

3.6.1. Das Gespräch der neueren Theologie und Religionswissenschaft mit Feuerbach

3.6.1.1. Karl Heim

Es kann hier nicht darum gehen, die Auseinandersetzung der Theologie mit Feuerbach seit dem vorigen Jahrhundert ausführlich darzulegen. Die wohl erste kritische Rezension des ‘Wesen des Christentums’ ist die auch heute noch sehr lesenswerte und verständnisvolle Kritik von Julius Müller im ersten Heft der ‘Theologischen Studien und Kritiken’ von 1842.

Die Theologie hat zumeist versucht, Feuerbach zu widerlegen. Karl Heim⁵⁹⁴ war einer der ersten Theologen, die sich den Anfragen Feuerbachs an die Theologie

⁵⁹² Vgl. Luthers Disputation de fide. These 18: Vera fides dicit: Credo quidem filium Dei passum et resuscitatum, sed hoc totum pro me, pro peccatis meis, de quo certus sum. These 19: Est enim pro totius mundi peccatis mortuus. At certissimum est, me esse partem aliquam mundi, ergo certissimum est, pro meis *quoque* peccatis mortuum esse. These 24: Igitur illud, pro Me, seu pro Nobis, si creditur, facit istam veram fidem et secernit ab omnia alia fide, quae res tantum gestas audit.

⁵⁹³ Iwand 1954, S. 124.

⁵⁹⁴ Zu Karl Heim vgl.: ³RGG, Bd. III, Sub voce Karl Heim, Sp. 198-199; ²RGG, Bd. II, Sub voce Karl Heim, Sp. 1763-1764; vgl. auch Köberle 1973; Hildenbrand 1964; Hille 1990.

positiv zu stellen versucht und seine enorme Bedeutung für die Philosophie entdeckt haben.

Ich selbst bin zuerst, noch als Abiturient, durch eine Bemerkung Karl Heims auf Feuerbach hingewiesen worden, ohne indes diesen schon selbst zu lesen. Karl Heim ist nicht nur ein bedeutender Theologe des 20. Jahrhunderts, in manchem gewiß den Biblizisten verwandt, andererseits aber doch einen eigenwilligen Weg gehend, weil er wie kaum ein anderer Theologe das Gespräch mit der Philosophie⁵⁹⁵ ebenso gesucht hat wie einen umfassenden Dialog mit der modernen Naturwissenschaft.⁵⁹⁶ „Heim ist der einzige evangelische Denker, der von seinen theologischen und philosophischen Voraussetzungen aus eine produktive Auseinandersetzung mit dem neuesten naturwissenschaftlichen Denken vollzogen hat.“⁵⁹⁷

Dabei hat er so etwas wie eine christliche Weltanschauung zu leisten versucht, die alle Erkenntnisse der einzelnen Fachwissenschaften in sich aufnimmt. Grundlegend für sein theologisches Denken ist seine Dimensionenlehre. Unsere menschliche Existenz steht in mehreren Dimensionen, in der Dimension der Gegenstandswelt, in der Dimension der nicht-gegenständlichen Ich-Du-Beziehung und der Dimension Gottes oder dem überpolaren Raum, wie Heim später formuliert hat. Bei der Entwicklung der Ich-Du-Korrelation ist Heim abhängig von Eberhard Grisebach und Martin Buber, verweist aber auch, offenbar durch Karl Löwiths Buch ‘Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen’⁵⁹⁸ darauf aufmerksam geworden, auf Feuerbach.⁵⁹⁹ Dieser habe als erster in der neuern Geistesgeschichte den polaren Charakter der Ich-Du-Beziehung erkannt und in seinen ‘Grundsätzen der Philosophie der Zukunft’ entfaltet:⁶⁰⁰ „Seit Feuerbach ringt sich [...] ein Gedanke immer deutlicher durch, der, sobald er einmal in voller Klarheit erfaßt ist, zu einem zweiten Neuanfang des europäischen Denkens führen muß, der über den ersten Cartesianischen Einsatz der neueren Philosophie hinausweist. Es ist der Gedanke, daß die Du-Beziehung, das „Mitsein“ nicht ein gegenständliches Verhältnis zwischen Wesen ist, die nebeneinander vorhanden sind, sondern eine eigene Dimension, die eine völlig andere Struktur hat als das Ich-Es-Verhältnis und zu diesem im polarem Verhältnis steht. Diese *Du-Entdeckung*, die in der letzten Zeit wieder neu begonnen hat, ist ein elementares Ereignis, das genauso folgenswer ist wie die Ich-Entdeckung des Idealismus. Sie erschüttert, wie wir an Grisebachs Angriff auf die Philosophie sehen, genau wie das Cartesianische ‘Cogito ergo sum’ und Kants kopernikanische Tat die Grundlagen des bisherigen Denkens.“⁶⁰¹

⁵⁹⁵ Heim ²1931; Heim ⁵1957.

⁵⁹⁶ Heim 1949; vgl. Timm 1968.

⁵⁹⁷ ³RGG, Bd. III, Sp. 198.

⁵⁹⁸ Löwith, 1981, S. 9ff.

⁵⁹⁹ Vgl. Heim ²1931, S. 224.

⁶⁰⁰ Vgl. ebd., S. 224.

⁶⁰¹ Ebd., S. 405f.

Es ist das Verdienst Heims, auf den Anfang dieser Revolution des Denkens, auf die Du-Entdeckung durch Feuerbach hingewiesen zu haben.⁶⁰²

Aber Heim hat im Gespräch mit Feuerbach auch gesehen, daß die bisherigen Denkformen unseres traditionellen Weltbildes nicht mehr hinreichen, christliche Glaubensgewißheit zu begründen. Schon in seinem 1904 erschienenen Erstlingswerk 'Das Weltbild der Zukunft' hat Heim gesehen, daß Feuerbachs Atheismus nur die „notwendige Konsequenz“ der traditionellen Weltanschauung ist, die begründet ist durch die Ich-Introjektion und die Kausalitätstheorie. Ohne hier der Frage nachgehen zu wollen, wie Heim mit einer neuen Erkenntnistheorie die „atheistischen Formen“ zu sprengen versucht, sei an seine Feststellung erinnert: „Feuerbachs Theorie vom Wesen der Religion und des Christentums hat ein für allemal gezeigt, daß es unmöglich ist, die Realität des Gegenstandes der Religion nachzuweisen, solange man seinen Ausgangspunkt im menschlichen Subjekt nimmt, mag man dabei von der Selbstbehauptungstendenz dieses Subjekts oder vom Bedürfnis nach kausaler Erklärung seines Bestandes oder vom Gefühl der unmittelbaren Berührung mit dem Transsubjektiven ausgehen.“⁶⁰³ Damit nimmt Karl Heim im kritischen Gespräch mit Feuerbach die Grundposition Karl Barths und seiner dialektischen Theologie vorweg: Vom Menschen aus führt kein Mensch zu Gott; dies wissen wir zumindest seit Feuerbach.

3.6.1.2 Karl Barth

Ausführlich und wiederholt hat sich der bedeutende evangelische Theologe Karl Barth mit Feuerbach beschäftigt.⁶⁰⁴ Er ist der Auffassung, Feuerbach ziehe nur die äußerste Konsequenz daraus, daß die neuere evangelische Theologie, sicher unter dem Einfluß der Aufklärung – Barth denkt vor allem an Schleiermacher – Religion, Offenbarung und Gottesverhältnis als *Prädikat* des Menschen verständlich zu machen versucht hat. Dieser Weg endet letztlich – das habe Feuerbach gezeigt – in der Apotheose des Menschen. Feuerbach ist der Pfahl im Fleisch der neueren Theologie. Karl Barth zitiert zustimmend die Bemerkung von Hans Ehrenberg, man könne das, was man gegen Feuerbach sagen könne, in die zwei Wörter zusammenfassen, er sei „als getreues Kind seines Jahrhunderts“ ein „Nichtkenner des Todes.“⁶⁰⁵ John Glasse fragt zu Recht, ob man wirklich Feuerbach einen Nichtkenner des Todes nennen könne.⁶⁰⁶ Man bedenke, daß Feuerbach in seinem ersten Buch 'Gedanken über Tod und Unsterblichkeit' schreiben konnte: „Nur wenn der Mensch wieder erkennt, daß es nicht bloß einen Scheintod, sondern einen wirklichen, wahrhaften Tod gibt, der vollständig das Leben des Individuums schließt, wird er den Mut fassen, ein neues Leben wieder zu beginnen, und das

⁶⁰² Auch Martin Buber macht auf Heims Würdigung der Ich-Du-Relation bei Feuerbach aufmerksam; vgl. Buber 1961b, S. 62, besonders Anm. 1.

⁶⁰³ Heim 1980, S. 248ff; vgl. Rawidowicz²1964, S. 360.

⁶⁰⁴ Barth 1927, S. 1-32; Barth²1952, S. 484-489; Barth 1987, Bd. III, 2, S. 333-335, Bde. IV, 2 und IV, 3; vgl. auch besonders Glasse 1976, S. 165ff.

⁶⁰⁵ In seiner Ausg. der 'Philosophie der Zukunft', S. 94.

⁶⁰⁶ Vgl. Glasse 1976, S. 177, Anm. 21.

dringende Bedürfnis empfinden, absolut Wahrhaftes und Wesenhaftes, wirklich Unendliches zum Vorwurf und Inhalt seiner gesamten Tätigkeit zu machen.“⁶⁰⁷ Redet so ein „Nichtkenner des Todes“ und ein „Verkenner des Bösen“? Für Barth ist Feuerbachs Anthropologie, die das Wesen des Menschen mit Gott identifiziert, eine illusionäre Anthropologie, der er eine realistische Anthropologie entgegenstellen will (so jedenfalls in Barths früher Phase; später argumentiert er, wie wir gleich noch sehen werden, von dem Heilsgeschehen von Christus her): „In der Tat: wer das *wußte*, daß wir Menschen *böse* sind vom Schopf bis zur Sohle, und wer das *bedächte*, daß wir *sterben* müssen, der würde *das* als die illusionärste von allen Illusionen erkennen, daß das Wesen Gottes das Wesen des Menschen sei, er würde den lieben Gott, und wenn er ihn für seinen Traum hielte, mit solchen Verwechslungen mit unsereinem auf alle Fälle in Ruhe lassen.“⁶⁰⁸ Für Barths christozentrische Theologie ist Feuerbach insofern ein Kronzeuge, weil er zeigen kann, daß vom Menschen her kein Weg zu Gott führt. Man müsse Feuerbach das Zugeständnis machen, „daß er mit seiner Religionsdeutung auf der ganzen Linie recht hat, sofern sie sich auf die Religion als Erfahrung des bösen und sterblichen Menschen bezieht, auch auf die ‘hochstehende’, auch auf die ‘ponderable’, auch auf die ‘christliche’ Religion dieses Menschen – das Zugeständnis, das *wir* auch im Gottesverhältnis Lügner sind und Lügner bleiben, seine Wahrheit, seine Gewißheit, sein Heil aber als *Gnade* und *nur* als Gnade in Anspruch nehmen können. Dann weiß man, was man tut, wenn man gegen Feuerbach an das Böse und an den Tod erinnert.“⁶⁰⁹ Religion an sich ist Unglaube.

Besonders in der zweiten, späteren Phase seiner Theologie hat Barth das Gespräch mit Feuerbach entschiedener vom Heilsgeschehen in Christus her geführt.⁶¹⁰ In Christus hat Gott die Menschheit erhöht: „In der Person des Menschen Jesus von Nazareth, der der Sohn Gottes ist, widerfährt dem menschlichen Wesen diese *Erhebung* – einmal, aber ein für allemal – in diesem Einen, aber in seiner Person gültig und kräftig für Alle, die auch menschlichen Wesens sind, für alle seine Brüder.“⁶¹¹ Diese Erhebung des Menschen aber ist keine Vergöttlichung. Die Humanität des Menschen bleibt kreatürlich, vor allem aber ist sie Miteinandersein, Mitmenschlichkeit. Weil auch Feuerbach dies in seiner Weise gesehen hat, kann ihn Barth unter den „Weiseren unter den Weisen dieser Welt“ finden.⁶¹² Freilich habe Feuerbach nicht die Erkenntnis der durch die Gnade erfolgten Erhebung und Erhöhung des Menschen gehabt. „Wie traurig, daß der gute Feuerbach – mit so vielen Ungläubigen und Gläubigen seinesgleichen – von dieser Befreiung und Freiheit nichts gewußt zu haben scheint und darum die Herrlichkeit Gottes nur als eine Selbstverherrlichung des Menschen, darum auch das Licht des Lebens Jesu Christi nur als die Ausstrahlung eines dem Menschen selbst angeblich imma-

⁶⁰⁷ Feuerbach, SW, Bd. I, S. 12.

⁶⁰⁸ Barth 1927, S. 22.

⁶⁰⁹ Ebd., S. 24.

⁶¹⁰ Vgl. dazu besonders Glasse 1976, S. 175ff.

⁶¹¹ Barth 1987, Bd. IV, 2, S. 130.

⁶¹² Ebd., Bd. III, 2, S. 335.

nenen Lichtes zu interpretieren – und folglich sich der Begegnung mit ihm, statt ihm standzuhalten, nur zu entziehen wußte.“⁶¹³

Barths Theologie ist eine christozentrische Theologie. Er unterscheidet scharf zwischen dem Christusglauben und der Religion, die er für Unglauben hält. Man hat kritisch gefragt, ob diese Konzeption nicht den christlichen Glauben und die Religion allzusehr auseinanderreißt, ob dieser „Offenbarungspositivismus“ (es war D. Bonhoeffer, der diesen Vorwurf zuerst gegen Karl Barth erhob) wirklich in der geistigen Situation unserer Zeit hilfreich ist. Wird hier nicht einfach nur die Absolutheit der Offenbarungsreligion behauptet? Kann man wirklich, um eine christozentrische Theologie zu begründen, die atheistische Religionskritik zu Hilfe rufen? Muß nicht am Ende die atheistische Religionskritik sich gegen den Glauben selbst wenden?

3.6.1.3 *Wolfhart Pannenberg*

Unter den Theologen geht darum Wolfhart Pannenberg⁶¹⁴ einen ganz anderen Weg als Barth, nämlich den einer Subjektivitätstheologischen Explikation einer religiösen Grundstruktur des Menschen. Pannenberg bezieht sich auf die moderne philosophische Anthropologie, die die Weltoffenheit des Menschen herausgearbeitet hat. Der Mensch kann über jeden Horizont, der sich ihm aufgedrängt hat, hinausfragen. Der Mensch ist zuletzt ganz wesentlich auf Gott angewiesen. Von diesem Subjektivitätstheologischen Ansatz her sucht Pannenberg das Phänomen der Religion zu deuten. Gott ist das Ziel, in dem allein das Streben des Menschen Ruhe finden kann, wo seine Bestimmung erfüllt ist. Der Subjektivitätstheologische Ansatz geht also vom Menschen aus und sucht von daher das religiöse Phänomen zu deuten. Aber reicht dieser vom Subjekt des Menschen ausgehende Ansatz heute aus? Bleibt hier nicht trotz aller Kritik an Feuerbach doch immer noch eine gewisse Nähe zu Feuerbach? Ist er hier wirklich überwunden?

3.6.1.4 *Die Kategorie des „Heiligen“ in der modernen Religionsphilosophie*

Die moderne Religionsphilosophie favorisiert einen anderen Ansatz. Während Feuerbachs Religionsphilosophie im Grunde Psychologismus ist und er aus psychischen Gegebenheiten das Entstehen von Religion erklären will, arbeitet die moderne Religionsphilosophie mit der spezifisch religiösen Kategorie des „Heiligen“.

Hier ist vor allem das wichtige, eine Wende in der rationalistischen Religionsphilosophie herbeiführende Werk von Rudolf Otto 'Das Heilige' zu nennen.⁶¹⁵ Das Heilige ist eine Wirklichkeit völlig eigener Art. Rudolf Otto unterscheidet dabei drei Momente des Heiligen. Es erweckt im *mysterium tremendum* im religiösen

⁶¹³ Ebd., Bde. IV; III, 1, S. 91.

⁶¹⁴ Vgl. Pannenberg 1988 u. 1991; 1983, 1979, ⁷1985.

⁶¹⁵ Otto ¹⁴1926; vgl. auch Mensching 1981; Mensching 1947; vgl. auch Waardenburg 1986; Stolz 1988; Zinser 1988.

Subjekt das Gefühl schauervoller Scheu. Die Gottheit ist das Majestätische, das unnahbar Ferne und Geheimnisvolle. In einem gewissen Kontrast zu diesem Moment steht das *fascinens* – das Göttliche als das Beseligende und Anziehende. Gott ist nah und vertraut. Das dritte Moment ist das *augustum*, das Heilige als das absolut Wertvolle, dem gegenüber sich der Mensch wertlos und wertwidrig empfindet. Während in der von der Aufklärung her bestimmten rationalistischen Religionsphilosophie das Wesentliche der Einzelreligion in dem liegt, was sie mit den anderen Religionen gemeinsam hat (so auch gerade Feuerbach), wurde jetzt in der neueren Religionsphilosophie die Besonderheit und Einmaligkeit jeder Religion entscheidend.⁶¹⁶

3.6.2 Kritische Fragen an Feuerbach

3.6.2.1 Kritische Anfragen an Feuerbachs Methode in seiner Religionsphilosophie

Feuerbach selbst denkt, daß er die religiösen Vorstellungen objektiv analysiert habe. Er nennt seine Methode „die Methode der *analytischen* Chemie“,⁶¹⁷ „eine *empirisch-* oder *historisch-philosophische* Analyse, Auflösung des Rätsels der christlichen Religion“. ⁶¹⁸ Seine religionsphilosophischen Folgerungen sollen keine „Produkte der Spekulation“ sein wie in der Hegelschen Philosophie, sondern Ergebnisse, Schlußfolgerungen aus religionswissenschaftlich untersuchten Fakten. „Die Gedanken meiner Schrift sind nur Konklusionen, *Folgerungen* aus Prämissen, welche *nicht wieder Gedanken*, sondern *gegenständliche*, entweder *lebendige* oder *historische* Tatsachen sind – Tatsachen, die ob ihrer *plumpen Existenz in Großfolio* in meinem Kopfe gar nicht Platz hatten.“⁶¹⁹ Feuerbach verwirft die Spekulation, die ihren Stoff *aus sich selbst* schöpft.⁶²⁰ „Ich brauche zum Denken die Sinne, vor allem die Augen, gründe meine Gedanken auf *Materialien*, die wir uns stets nur vermittelt der Sinnentätigkeit aneignen können, erzeuge nicht den Gegenstand aus dem Gedanken, sondern umgekehrt den Gedanken *aus dem Gegenstande*, aber *Gegenstand* ist nur, was *außer dem Kopf existiert*.“⁶²¹ Feuerbach versteht sich als *geistiger Naturforscher*, und „der Naturforscher vermag nichts ohne *Instrumente*, ohne *materielle Mittel*“. ⁶²² Er glaubt also, die Fakten der Religionsgeschichte objektiv zu betrachten und zu interpretieren. In der Tat hat er, der frühere Theologe, ein erstaunliches Wissen über religiöse Tatbestände, verwertet und verarbeitet er eine Fülle von religionswissenschaftlichen Material, kennt sich in der Bibel, der Kirchen- und Dogmengeschichte gut aus. Er zieht in der ‘Theogonie’ die Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums umfangreich heran.

⁶¹⁶ Vgl. Mensching 1981, S. 33f.

⁶¹⁷ Feuerbach, GW, Bd. V, S. 6.

⁶¹⁸ Ebd., S. 14.

⁶¹⁹ Ebd.

⁶²⁰ Vgl. ebd.

⁶²¹ Ebd., S. 15.

⁶²² Ebd.

Und doch ist zu fragen, ob die Materialien der Religionsgeschichte bei Feuerbach nicht doch von ihnen fremden Voraussetzungen her gedeutet werden, ob das, was er beweisen will, nicht schon vorausgesetzt wird. Er läßt zum einen die religiösen Dokumente wohl doch nicht das sagen, was sie sagen wollen, denn sie wollen unzweifelhaft etwas sagen von einem Gott, der mit dem Menschen, mit seinem Wesen nicht identisch ist, sie wollen Theologie sein und nicht Anthropologie. Gregor Nüdling formuliert in seiner Darstellung der Feuerbachschen Religionsphilosophie mit Recht: „Feuerbachs ganze Kunst des Argumentierens besteht ja gerade darin, daß er das theologische Quellenmaterial seines eigentlich theologischen Sinngehaltes entkleidet und im Sinne der Anthropologie umdeutet. Er verwertet die Zeugnisse des Theismus als Zeugnisse des Atheismus, er bezieht alle Aussagen über Gott ohne weiteres auf den Menschen bzw. die Natur.“⁶²³

Zum anderen geht Feuerbach von einem bestimmten Verständnis der geschichtlichen Entwicklung in der religiösen Fragestellung aus. Er sieht in der Geschichte einen Verfallsprozeß des Christentums. Das Christentum ist nicht nur aus der Vernunft, sondern auch aus dem Leben der Menschheit verschwunden, ist nur noch eine „*fixe Idee*, welche mit unsern Feuer- und Lebensversicherungsanstalten, unsern Eisenbahnen und Dampfwägen, unsern Pinakotheken und Glyptotheken, unsern Kriegs- und Gewerbschulen, unsern Theatern und Naturalienkabinetten im schreiensten Widerspruch steht“.⁶²⁴

Feuerbach geht davon aus, daß in seiner Zeit der Kulminationspunkt der Religion erreicht sei, d.h. der Punkt, wo die Religiosität in Irreligiosität umschlage.⁶²⁵ In einer Art von Geschichtsphilosophie will er aus der geschichtlichen Entwicklung die Konsequenz ziehen, die Theologie sei im Grunde längst zur Anthropologie geworden.

3.6.2.2 Feuerbachs Reduktionismus in der Religionsphilosophie und seine Verkenning der Andersartigkeit Gottes

Immer wieder begegnen bei Feuerbach Feststellungen und Behauptungen wie diese: „Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen.“⁶²⁶ Oder: Religion ist nichts anderes als Illusion. Dieser Reduktionismus⁶²⁷ „rechnet auf die suggestive Wirkung verblüffender Entlarvungen, bewegt sich aber bei näherer Betrachtung ganz auf der Ebene des Behauptens. Feuerbachs Vortrag ist thetisch.

⁶²³ Nüdling 1936, S. 150.

⁶²⁴ Feuerbach, GW, Bd. V, S. 26; vgl. Feuerbachs Buch über Pierre Bayle (Feuerbach, GW, Bd. 4) sowie seinen Aufsatz über ‘Philosophie und Christentum’, siehe ferner Ascheri 1969, S. 63 (Religion und Theologie, Wesen, Ursprung und Verfall des Christentums).

⁶²⁵ Vgl. Feuerbach GW, Bd. V, S. 21.

⁶²⁶ Ebd., S. 48.

⁶²⁷ Der Begriff ‘Reduktionismus’ ist als Bezeichnung einer eindimensionalen anthropologischen Betrachtung ist m. W. zuerst von Viktor Frankl in die wissenschaftliche Diskussion eingeführt worden. Er hat im Bereich der Psychologie und Psychotherapie kritische Fragen zum Reduktionismus („nichts als“) gestellt; vgl. Frankl⁸1975, S. 26ff; vgl. ferner Frankl³1972, S. 179; siehe auch Thielicke 1976, S. 459.

Das historische Material dient nicht zur Begründung, sondern nur zur Illustration der in sich selbst von Anfang an feststehenden Thesen. Die Entscheidung ist schon gefallen, bevor er zur Feder greift: die Religion kann nichts anderes sein als Illusion, – und sein Werk ist nur noch zu zeigen, daß sie als solche keineswegs eine närrische oder betrügerische Illusion ist, wie die alten Rationalisten gedacht hatten, sondern daß ein Sinn in ihr liegt – freilich ein besonderer, gerade umgekehrter Sinn, als die religiös Gläubigen meinen.⁶²⁸ Dabei kann Feuerbach mit seiner Behauptung, daß das göttliche Wesen nichts anderes ist als das menschliche Wesen, den Aussagen des christlichen Glaubens nicht gerecht werden, die von der Andersartigkeit Gottes reden. Die Religionsphilosophie hat schon mit Rudolf Otto gesehen, daß das Göttliche in der Religionsgeschichte immer „das ganz Andere“ ist; daraus wurde dann in der dialektischen Theologie Karl Barths „der ganz Andere“, der durchaus nicht immer menschlichen Wunschvorstellungen entspricht. Diese Wirklichkeit Gottes als „des ganz Anderen“ hat in der Religionsphilosophie Feuerbachs keinen Raum.

3.6.2.3 *Der Mensch ist in sich selbst nicht schon unendlich, wenn auch auf Unendlichkeit bezogen*

Kommen wir zu einem ganz fundamentalen Einwand gegen Feuerbachs religionsphilosophische Konzeption. Für ihn ist die Religion das Bewußtsein des unendlichen Wesens des Menschen: „Das Bewußtsein des Unendlichen ist nichts anderes als das Bewußtsein von der *Unendlichkeit des Bewußtseins*. Oder: im Bewußtsein des Unendlichen ist dem Bewußten die *Unendlichkeit des eignen Wesens Gegenstand*.“⁶²⁹ Rawidowicz hat darauf aufmerksam gemacht, daß diese Behauptung Feuerbachs nur von Hegel her verstanden werden kann.⁶³⁰ Feuerbach hat das „Wesen des Menschen“, das „Bewußtsein der Gattung“ substantialisiert und zum Maß aller Dinge gemacht.⁶³¹ Die Kritik an Feuerbach wird hier ansetzen müssen. Könnte es nicht sein, so hat Karl Barth gefragt,⁶³² daß das „Wesen des Menschen“ genauso eine supranaturalistische Fiktion sein könnte wie die Hegelsche Vernunft oder irgendein anderes Abstraktum? Genau dies ist Feuerbach von Max Stirner, dem radikalen Linkshegelianer, vorgeworfen worden. Der wirkliche Mensch kann nach Stirner nur der einzelne Mensch sein, nicht der Mensch im Allgemeinen.

Vielleicht war Feuerbach gegenüber seinen eigenen philosophischen Voraussetzungen nicht kritisch genug. Man kann fragen, ob man nicht, statt das Wesen des Menschen immanent zu begreifen, es mit Hegel als das der Erscheinung gegenüber Transzendente verstehen sollte: Das Wesen des Menschen ist seine ihm jenseitige Bestimmung. Dies würde heißen, daß der Mensch zwar wesentlich auf Unendlichkeit bezogen ist, aber nie in sich selbst schon unendlich ist. „Die Religionskritik Feuerbachs kreist um den Begriff des unendlichen Wesens des Men-

⁶²⁸ Gollwitzer ⁷1981, S. 61.

⁶²⁹ Feuerbach, GW, Bd. V, S. 30.

⁶³⁰ Vgl. Rawidowicz ²1964, S. 105.

⁶³¹ Vgl. Ascheri 1969, S. 15.

⁶³² Barth ²1952, S. 489.

schen, das Feuerbach als Gott des Menschen bezeichnet. Auch Hegel hat Gott als das Wesen des Menschen bezeichnet. Aber er meint damit nicht das der Menschheit immanente Wesen, sondern das der Erscheinung des Menschen Transzendente. Der Mensch setzt eine von ihm selbst verschiedene Unendlichkeit voraus, die ihn im Wesen, in der Existenz, im Denken und Tun bestimmt. Es ist nun für den Menschen ebenso bezeichnend, wie paradox, daß er zwar auf Unendlichkeit bezogen, aber zugleich nie in sich selbst schon unendlich ist: er ist es weder als Subjekt noch als Gattung, als Menschheit. Daraus folgt: Der Mensch kann von sich aus die Unendlichkeit als Ziel seines ganzen Wesens und die Einheit mit dem Unendlichen weder hervorbringen noch erreichen. Versucht er es trotzdem, so geschieht es um den Preis einer 'falschen Unendlichkeit', wie sie die Menschheit im Sinn von Feuerbach darstellt. Dabei ist noch zu fragen: Hat die Gattung eine Realität, abgesehen von den existierenden endlichen Individuen? Wenn man diese Frage verneinen muß, dann ist der Behauptung, daß die Menschen in der Gestalt der Gottheit nur ihr eigenes fremdes Wesen angebetet hätten, der Boden entzogen, die 'Apotheose' der Gattung ist unbegründet. Die Unendlichkeit als Bestimmung des Menschen ist nicht mit dem Menschen identisch, sie ist aber seine seinsmäßige Bestimmung. Diese Unendlichkeit ist als eine vom Menschen verschiedene und zugleich ihn im Innersten betreffende Wirklichkeit zu qualifizieren, auf die er vom Grund und vom Ziel her bezogen ist."⁶³³ An die Anthropologie Feuerbachs sind grundsätzliche kritische Fragen zu richten.

3.6.2.4 Es ist nicht richtig, daß etwas nicht existieren kann, weil man es wünscht

Feuerbach führt die religiösen Vorstellungen auf Bedürfnisse des Menschen zurück. Die Götter sind Wunschwesen. Das ist der Hauptgedanke seiner 'Theogonie'. Schon 1842 hat Julius Müller⁶³⁴ in seiner durchaus beachtenswerten Rezension des 'Wesens des Christentums' die Frage aufgeworfen, ob denn dies wirklich ein Beweis für die bloße Subjektivität und Irrealität der religiösen Vorstellungen sei. „Welcher Christ hat denn jemals geaugnet, daß dem Christentum die Bedürfnisse der menschlichen Natur, namentlich auch des Gemütes wahrhaft entsprechen? Wer wird hier nicht anerkennen, daß dieses sich bewußt zu werden, gerade der rechte praktische Weg ist, um zur Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo zu gelangen? [...] Warum folgt ihr nicht einer Stimme des Herzens, die nicht schweigen soll noch kann? Soll das Christentum seine objektive Wahrheit etwa dadurch bewähren, daß es dem Bedürfnis des Herzens nicht entspricht?“⁶³⁵ Vor allem der Philosoph Eduard Hartmann hat Feststellungen getroffen, die in diesem Zusammenhang interessant sind und auf die sich auch oft Theologen berufen haben: „Sein [Feuerbachs] einziger origineller Gedanke ist der, daß die Götter hinausprojizierte Wünsche des Menschen sind. Nun ist es ganz richtig, daß darum etwas noch nicht existiert, weil man es wünscht; aber es ist nicht richtig, daß darum et-

⁶³³ Weger 1988, S. 90f; vgl. auch Pannenberg 1979, S. 352f (Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung).

⁶³⁴ Müller 1842, S. 172-269.

⁶³⁵ Ebd., 282f.

was nicht existieren könne, weil man es wünscht. Feuerbachs ganze Religionskritik und der ganze Beweis für seinen Atheismus beruht jedoch auf diesem einzigen Schluß, d.h. auf einem logischen Fehlschluß. Wenn die Götter Wunschwesen sind, so folgt daraus für ihre Existenz oder Nichtexistenz gar nichts, sondern nur, daß man subjektiv prädisponiert sein könne, unwillkürlich auch auf unzulängliche Gründe hin das zu glauben, was man wünscht, und das deshalb in solchem Falle doppelte kritische Vorsicht bei der Prüfung aller Gründe und Gegengründe vonnöten sei.⁶³⁶

3.6.2.5 *Der Ausfall der Frage nach dem historischen Jesus bei Feuerbach*

Es fällt auf, daß in Feuerbachs Religionsphilosophie, wie er sie z.B. im ‘Wesen des Christentums’ vorträgt, die Gestalt des historischen Jesus keine große Rolle spielt. Er sagt selbst in der Vorrede zur 2. Aufl. des ‘Wesen des Christentums’: „Ich [...] frage nicht danach, was wohl der wirkliche, natürliche Christus im Unterschiede von dem gemachten oder gewordenen supranaturalistischen gewesen ist oder sein mag; ich nehme diesen religiösen Christus vielmehr an, aber zeige, daß dieses übermenschliche Wesen nichts anderes ist, als ein Produkt und Objekt des übernatürlichen menschlichen Gemüts.“⁶³⁷ Er grenzt sich ausdrücklich gegen Strauß und Bruno Bauer ab. Die Arbeit von Bruno Bauer ist Kritik der Evangelienüberlieferung, bei Strauß haben wir es mit Kritik der christlichen Glaubenslehre zu tun. Feuerbach aber hinterfragt kritisch das Christentum überhaupt. „Mein hauptsächlichster Gegenstand ist das Christentum, ist die Religion, wie sie unmittelbares Objekt, unmittelbares Wesen des Menschen ist.“⁶³⁸ Aufschlußreich ist in dieser Hinsicht auch ein Brief Feuerbachs an seinen Freund Christian Kapp vom 17. Dezember 1841: „Der historische Christus, den Du in deinem letzten Briefe berührt, gehört nicht zu meinem Thema. Ich habe es lediglich zu tun gehabt und zu tun auch jetzt mit dem kirchlichen, religiösen, biblischen Christus, der keine wirkliche Person ist, obwohl die Spuren des wirklichen Christus, aber verwischt und verunstaltet, in der Bibel vorkommen.“⁶³⁹ Weil Feuerbach aber an der historischen und kritischen Rückfrage nach dem geschichtlichen Jesus nicht interessiert ist und im Grunde nur mit den Ideen und Vorstellungen befaßt ist, die sich an diesen angehängt haben, kann er dem Phänomen des christlichen Glaubens nicht gerecht werden. Ihm geht es, wie wir schon früher ausgeführt haben, um die Identität aller Religionen als Religion. Er betont das Gemeinsame, das Identische in allen Religionen. Aber damit verfehlt er das Spezifikum des christlichen Glaubens.

⁶³⁶ Hartmann 1899, S. 444.

⁶³⁷ Feuerbach, GW, Bd. V, S. 23.

⁶³⁸ Ebd., S. 23.

⁶³⁹ Feuerbach, Brief vom 17.12.1841 an Christian Kapp, in: L. Feuerbach, GW, Bd. XVIII, S. 134.

3.6.2.6 Kritische Anfrage an Feuerbachs Vernunftbegriff

Was ist Vernunft? ‘Vernunft’ und ‘Verstand’ bezeichnen das geistige Vermögen im Gegensatz zur Sinnlichkeit. Dabei meint Vernunft das diskursive Denken, das sich urteilend und schlußfolgernd zwischen den Begriffen hin- und herbewegt. Verstand ist das Vermögen der intuitiven Einsicht. Kant hat die Bedeutungen von *ratio* und Verstand umgekehrt. Der Verstand konstituiert für ihn die Erfahrung auf Grund der Sinneseindrücke und der Kategorien. Der „obere Erkenntnisweg“ aber kam bei ihm der Vernunft zu als Ideenerkenntnis und als Bildung der metaphysischen Begriffe: „Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstand und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird.“⁶⁴⁰

Die neuzeitliche Religionskritik stellt die Vernünftigkeit des Glaubens in Frage. Das Wort „Vernunft“ bekommt nun bei den Rationalisten einen anderen Sinn; sie wird ein wesentlich kritisches Vermögen:⁶⁴¹ „Ihr Vorrecht war, klare und wahrhaftige Grundsätze aufzustellen und daraus nicht minder klare und nicht minder wahrhaftige Schlußfolgerungen zu ziehen. Ihr Wesen war, nachzuprüfen, und ihre vornehmste Aufgabe, alles Geheimnisvolle, Unerklärte, Dunkle anzugreifen und so die Welt durch ihr Licht aufzuhellen. Die Welt war voller Irrtümer: die trügerischen Kräfte der Seele hatten sie hervorgerufen, unkontrollierte Autoritäten hielten sie aufrecht, Leichtgläubigkeit und Faulheit halfen sie verbreiten, mit der Zeit gewannen sie an Kraft. So mußte die Vernunft sich denn zunächst ans Aufräumen machen. All diese unzähligen Irrtümer zu zerstören, war ihre Sendung, und sie beeilte sich, diese Sendung zu erfüllen, die sie aus sich selbst herleitete, aus der Würde ihres eigentlichen Wesens. Die Rationalisten eilten auf ihren Ruf voll Talentlust, Eifer und Kühnheit herbei.“⁶⁴²

Man kann drei Argumente gegen die Vernünftigkeit des Glaubens unterscheiden,⁶⁴³ in denen um die Selbständigkeit und Selbstverantwortung des mündig gewordenen Menschen geht:

1. Der ontologische Aspekt: Der Glaube behauptet Transzendenz. Er rechnet mit einer nicht dem sinnlichen Erfahrungsbereich zugehörenden Überwelt, die in einem bestimmten historischen Ereignis in die Erfahrungswelt hineinwirkt.
2. Die Behauptungen des Glaubens entziehen sich der Überprüfung und sind damit unbegründet. Hier geht es um ein erkenntniskritisches Argument.
3. Der Glaube ist darin unvernünftig, daß er nicht hinterfragbare Autoritäten voraussetzt und den Menschen zu einer heteronomen Haltung und Praxis führen will.

Nun ist freilich zu fragen, ob der im Rationalismus vorausgesetzte Vernunftbegriff der einzig mögliche ist oder nicht doch kritisch hinterfragt werden muß. Kritische Fragen an den von Kant inaugurierten Vernunftbegriff hat z.B. Johann Georg

⁶⁴⁰ Kant, KrV, B355.

⁶⁴¹ Vgl. Hazard 1939, S. 6.

⁶⁴² Ebd., S. 149.

⁶⁴³ Vgl. Joest 1974, S. 104.

Hamann gestellt.⁶⁴⁴ Die Vernunft kann nur verstehen, was ihr vorgegeben ist. „Was ist die hochgelobte Vernunft mit ihrer Allgemeinheit, Unfehlbarkeit, Überschwenglichkeit, Gewißheit und Evidenz? Ein Ölgötze, dem ein schreiender Aberglaube der Unvernunft göttliche Aktivität andichtet.“⁶⁴⁵ Karl Barth hat den Hamannschen Vernunft-Begriff in das theologische Denken eingeführt. „Hat Gott ihn (den Menschen) für das Sein in seinem Wort und also zu seinem Partner in diesem Bunde geschaffen, dann ist darüber entschieden, daß er ihn als vernehmendes Wesen geschaffen hat. Denn indem er dazu bestimmt und indem es ihm gegeben ist, Gott zu vernehmen, ist er dazu bestimmt und ist es ihm gegeben, überhaupt zu vernehmen, ein Vernehmender zu sein. Vernehmen heißt: Ein Anderes als solches in sein Selbstbewußtsein aufnehmen. Ein Vernehmender sein heißt also: ein solcher sein, der dessen fähig ist, ein Anderes als solches in sein Selbstbewußtsein aufzunehmen.“⁶⁴⁶ Im Denken Feuerbachs besteht dazu keine Möglichkeit. Er hat sich die Möglichkeit verbaut, einfach ein Hörer des Wortes Jesu und des christlichen Kerygma zu sein. „Das Bewußtsein Gottes ist weder im Fühlen noch im Denken des Menschen zuverlässig begründet, es ist auch nicht in seinem Tun, denn alle diese Wege machen offen oder insgeheim den Menschen zum Zentrum und Garanten ihrer Gotteslehre. Das Bewußtsein Gottes ist für uns im Hören.^[647] Anfang und Grundlage ist die Offenbarung Gottes und die Botschaft von derselben. Es ist reformatorische Haltung, daß man bei den Geheimnissen des Glaubens weder sein Gefühl noch auch den gesunden Menschenverstand Feuerbachs zu Rate ziehe, sondern ‘die vom Himmel ausgegangene Lehre annehme’.“⁶⁴⁸

3.6.3 Die berechtigten Anliegen der Feuerbachschen Religionsphilosophie

Die Religionsphilosophie Feuerbachs ist in der evangelischen Theologie viel zu lange und viel zu oft nur in negativer Kritik erörtert worden. Hans-Joachim Kraus sagt zu Recht, es habe sich in den letzten Jahrzehnten bei der Beurteilung der Philosophie Feuerbachs „nicht selten eine arrogante und herabwürdigende Pauschal-kritik eingestellt“.⁶⁴⁹ Damit werde man aber weder philosophiegeschichtlich noch systematisch dem herausfordernden religionskritischen Entwurf Feuerbachs gerecht.⁶⁵⁰ Es müsse der Versuch gemacht werden, „die Positiva der Konzeption Feuerbachs herauszustellen und sein Lebenswerk zu würdigen“.⁶⁵¹ In der Tat enthält Feuerbachs Religionsphilosophie kritische Anfragen an den christlichen Glauben, die er nur zu seinem eigenen Schaden überhören dürfte.

⁶⁴⁴ Zu Hamann vgl. z.B. Hirsch 1960, IV. Bd., S. 174-181.

⁶⁴⁵ Hamann, SW, Bd. III, S. 225.

⁶⁴⁶ Barth 1987, Bd. III, 2, S. 478f.

⁶⁴⁷ Vgl. Bengel: *Auditu salvamur, non apparitionibus*.

⁶⁴⁸ Bockmühl ²1980, S. 105. Der Schluß des Zitats stammt aus Calvin, *Institutio* IV,17,85.

⁶⁴⁹ Kraus 1982, S. 183.

⁶⁵⁰ Vgl. ebd.

⁶⁵¹ Ebd., S. 183f.

3.6.3.1 Religiöse Gottesvorstellungen sind ganz gewiß oft Projektionen menschlicher Wünsche und Sehnsüchte

Für die christliche Theologie hat – das ist ein Fundamentalsatz christlicher Anthropologie – Gott den Menschen zu seinem Bilde geschaffen. Aber auch der umgekehrte Satz ist wahr: Der Mensch schafft immer wieder seine Götter nach seinem eigenen Bilde. Die Götter sind weithin die in wirkliche Wesen verwandelten Wünsche des Menschen. Daß immer unsere Gottesbilder auch Projektionen⁶⁵² von Wünschen und Sehnsüchten des Menschen sind, hat die christliche Theologie oft übersehen, obwohl schon Martin Luther von der *concupiscentia spiritualis* gesprochen hat, aus der auch „unsere heiligsten und höchsten Gedanken“ hervorgehen. Luther wußte um die Zerrbilder der echten Frömmigkeit. Die christliche Theologie kann Feuerbach dankbar sein, daß er mit seiner Religionsphilosophie einen Anstoß gibt, gegenüber den eigenen Gottesbildern und Vorstellungen höchst kritisch zu sein. „Alle unsere menschlichen Vorstellungen von Gott drohen sich immer vor Gott zu stellen und den Blick auf ihn damit zu verstellen. Darum ist für die Gläubigen die moderne Religionskritik mit ihrem Verdacht der Projektion heilsam.“⁶⁵³

3.6.3.2 Feuerbach hat die religiöse Selbstentfremdung des Menschen gesehen und ruft auf zu Mitmenschlichkeit und Liebe

Feuerbach hat, so urteilt H.-J. Kraus,⁶⁵⁴ die Selbstentfremdung des Menschen in ihrer religiösen Gestalt gesehen. Über dem Menschen wurde eine ihn geradezu erdrückende religiöse Überwelt aufgebaut. Der Akzent und das Schwergewicht lag auf der Welt des Jenseits. Alle Kräfte und Vermögen des Menschen wurden an sie verschleudert. Der Mensch wurde Spielball und Beute der menschenfeindlichen Mächte, die aus der Transzendenz in sein Leben hineinwirkten. Feuerbach betont nun demgegenüber mit gutem Recht die volle Menschlichkeit und Diesseitigkeit des Menschen. Er will die Mitmenschlichkeit des Menschen im Dialog der Liebe neu erwecken. Er macht dies deutlich am Widerspruch von Glaube und Liebe.⁶⁵⁵ Während die Liebe den Menschen mit dem Menschen identifiziert, trennt der Glaube den Menschen vom Menschen. „Die Liebe ist es nun, welche das verborgne Wesen der Religion offenbart, der Glaube aber, der die bewußte Form ausmacht. Die Liebe identifiziert den Menschen mit Gott, Gott mit dem Menschen, darum den Menschen mit dem Menschen; der Glaube trennt Gott vom Menschen, darum den Menschen von dem Menschen; denn Gott ist nichts anderes als der mystische Gattungsbegriff der Menschheit, die Trennung Gottes vom Menschen daher die Trennung des Menschen vom Menschen, die Auflösung des gemeinschaftlichen Bandes. Durch den Glauben setzt sich die Religion mit der Sittlichkeit, der Vernunft, dem einfachen Wahrheitssinn des Menschen in Wider-

⁶⁵² Zum Problem der religiösen Projektion vgl. Sass 1976, S. 202-229; vgl. auch Zahrnt 1979.

⁶⁵³ Zahrnt 1979, S. 40.

⁶⁵⁴ Kraus 1982, S. 184f.

⁶⁵⁵ Vgl. das wichtige 27. Kapitel im ‘Wesen des Christentums’: ‘Der Widerspruch von Glaube und Liebe’.

spruch; durch die Liebe aber setzt sie sich wieder diesem Widerspruch entgegen. Der Glaube vereinzelt Gott, er macht ihn zu einem besondern, andern Wesen; die Liebe verallgemeinert; sie macht Gott zu einem gemeinen Wesen, dessen Liebe eins ist mit der Liebe zum Menschen [...]. Der Glaube macht den Glauben an seinen Gott zu einem Gesetz; die Liebe ist Freiheit, sie verdammt selbst den Atheisten nicht, weil sie selbst atheistisch ist, selbst, wenn auch nicht immer theoretisch, doch praktisch die Existenz eines besondern, dem Menschen entgegengesetzten Gottes leugnet.⁶⁵⁶ Der Glaube erzeugt notwendigerweise feindselige Gesinnungen, aus denen z.B. auch die Ketzerverfolgungen entsprungen sind. Der Glaube ist immer partiisch, wesentlich intolerant. „*Der Glaube ist das Gegenteil der Liebe* [...]. Darum ist *die Liebe nur identisch mit der Vernunft*, aber nicht mit dem Glauben [...]. Nur wo Vernunft, da herrscht allgemeine Liebe. Die Vernunft ist selbst nichts andres als die *universale* Liebe.“⁶⁵⁷

Im Christentum ist die Liebe durch den Glauben beschränkt, darum sind Handlungen der Lieblosigkeit möglich. „Aber *Universalität* liegt im *Wesen* der Liebe.“⁶⁵⁸ „Die wahre Liebe ist *sich selbst genug* [...] Die Liebe ist das *universale Gesetz* der *Intelligenz* und *Natur* – sie ist nichts andres als die Verwirklichung der Einheit der Gattung auf dem Wege der Gesinnung.“⁶⁵⁹ Die Liebe gründet sich auf die Einheit der Gattung, der Intelligenz, auf die Natur der Menschheit.⁶⁶⁰ Nun kann man gewiß sagen, daß diese sich auf den Gattungsbegriff stützende idealistische Anthropologie Feuerbachs illusionäre Züge hat⁶⁶¹ – die menschliche Gattung realisiert sich ja auch immer zugleich in Haß, Selbstsucht und in schuldhaftem Versagen der Individuen –, doch hat Feuerbach die große Versuchung des christlichen Glaubens zur religiösen Scheidung der Geister, zum Verurteilen und zu Fanatismus, der nicht der Botschaft Jesu entspricht, gesehen. Er legt den Finger auf die Universalität der Liebe, die jedem Menschen gilt. Weil das Christentum, so Feuerbach, keinen Sinn für die Gattung hatte, hat es den einzelnen isoliert und nicht begriffen, „daß das Du zur Vollkommenheit des Ich gehört, daß die Menschen erst zusammen den Menschen ausmachen, die Menschen nur zusammen das sind und so sind, was und wie der Mensch sein soll und sein kann“.⁶⁶² „Der andere ist mein Du – ob dies gleich wechselseitig ist –, mein anderes Ich, der mir gegenständliche Mensch, mein aufgeschlossenes Innere – das sich selbst sehende Auge. An dem andern habe ich erst das Bewußtsein der Menschheit; durch ihn erst erfahre, fühle ich, daß ich Mensch bin; in der Liebe zu ihm wird mir erst klar, daß er zu mir und ich zu ihm gehöre, daß wir beide nicht ohne einander sein können, daß nur die Gemeinsamkeit die Menschheit ausmacht.“⁶⁶³

⁶⁵⁶ Feuerbach, GW, Bd. V, S. 410f.

⁶⁵⁷ Ebd., S. 425.

⁶⁵⁸ Ebd., S. 438.

⁶⁵⁹ Ebd., S. 438.

⁶⁶⁰ Vgl. ebd., S. 439.

⁶⁶¹ Vgl. Petzoldt 1989, S. 128.

⁶⁶² Feuerbach, GW, Bd. V, S. 272f.

⁶⁶³ Ebd., S. 277

Wir wollen hier nicht in eine nähere kritische Diskussion der Feuerbachschen Gattungsmetaphysik mit ihrer idealistischen, illusionären Anthropologie eintreten und auch nicht fragen, ob er wirklich der Christologie und Soteriologie des biblischen Christentums gerecht geworden ist. Hier geht es nur um das Anliegen der Religionsphilosophie Feuerbachs. Er will uns aufwecken aus dem Dogmatismus christlicher Theologie, aus orthodoxer Rechtgläubigkeit zu universaler Liebe in Mitmenschlichkeit und Dialog mit allen Menschen.

4. Feuerbachs „neue Philosophie“

4.1 Feuerbachs kritische Auseinandersetzung mit der Hegelschen Philosophie

Der Hegelschüler Feuerbach hat die Hegelsche Philosophie einer ausführlichen Kritik unterzogen. So Ende 1838/Anfang 1839 in der Abhandlung ‘Zur Kritik der Hegelschen Philosophie’;⁶⁶⁴ ferner auch in der Rezension ‘Einige Bemerkungen über den „Anfang der Philosophie“ von Dr. J. F. Reiff’.⁶⁶⁵ Weiter sind hier zu nennen die ‘Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie’⁶⁶⁶ sowie vor allem die ‘Grundsätze der Philosophie der Zukunft’.⁶⁶⁷

4.1.1 Die Hegelsche Philosophie ist im Grunde Theologie

Für Feuerbach ist der „absolute Geist“ der „abgeschiedene Geist“ der Theologie, der in der Hegelschen Philosophie noch als Gespenst umgeht: „Die Theologie ist Gespensterglaube. Die gemeine Theologie hat aber ihre Gespenster in der sinnlichen Imagination, die spekulative Theologie in der unsinnlichen Abstraktion.”⁶⁶⁸ Feuerbach meint, wer die Hegelsche Philosophie nicht aufgebe, der gebe die Theologie nicht auf, denn die „Hegelsche Philosophie ist der letzte Zufluchtsort, die letzte rationale Stütze der Theologie”.⁶⁶⁹ Hat die übliche Theologie sich Gott vermöge der Phantasie als ein besonderes, von der Vernunft unterschiedenes, selbständiges Wesen vorgestellt, so ist für die spekulative Theologie Gott nichts anderes als das Wesen der Vernunft selbst.⁶⁷⁰ Die hohe spekulative Bedeutung der spekulativen Theologie beruhte auf der Notwendigkeit, daß das von der Vernunft unterschiedene Wesen der Vernunft am Ende mit der Vernunft selbst identifiziert wurde.⁶⁷¹

⁶⁶⁴ Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 16-62.

⁶⁶⁵ Feuerbach, Einige Bemerkungen über den „Anfang der Philosophie“ von Dr. J. F. Reiff, in: Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 143-152.

⁶⁶⁶ Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, in: Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 243-263.

⁶⁶⁷ Feuerbach³1983.

⁶⁶⁸ Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reformation der Theologie, in: GW, Bd. IX, S. 247.

⁶⁶⁹ Ebd. S. 258.

⁶⁷⁰ Vgl. Feuerbach,³1983, S. 36.

⁶⁷¹ Vgl. ebd., S. 36f.

4.1.2 Die Hegelsche Philosophie ist nicht die absolute Philosophie

Hegels Philosophie wurde von ihm selbst, besonders aber von seinen Schülern als absolute Philosophie verstanden, als Philosophie, die alle Wahrheitsmomente der bisherigen Philosophie in sich aufnimmt. Sie ist darum die Philosophie schlechthin. Ein Hegelianer hat gemeint, sie sei „die absolute Wirklichkeit“ der Idee der Philosophie.⁶⁷² Aber kann die Philosophie sich in einem Philosophen absolut verwirklichen? Wäre die Hegelsche Philosophie die absolute Wirklichkeit der Idee der Philosophie, so wäre das ein Stillstand der Vernunft, begleitet vom Stillstand der Zeit. Feuerbach zufolge zeichnet sich die Hegelsche Philosophie „durch ihre strenge Wissenschaftlichkeit, ihre Universalität, ihren unbestreitbaren Gedankenreichtum vor allen früheren Philosophien“ aus.⁶⁷³ Aber sie ist doch hervorgegangen zu einer bestimmten Zeit, hat sich auf die Philosophie vor ihr bezogen, beruht auf Voraussetzungen und kann darum nicht als die nicht mehr hinterfragbare absolute Philosophie gelten.

4.1.3 Sein ist immer konkretes Sein

Hegels Philosophie beginnt mit dem reinen Sein. Dies ist die Voraussetzung, die sie macht. Dabei sind Sein und Denken letztlich identisch. Für Feuerbach aber ist das reine, unbestimmte Sein nur eine Abstraktion: „Nur bestimmtes Sein ist Sein, im Begriffe des Seins liegt der Begriff der absoluten Bestimmtheit.“⁶⁷⁴ Wenn wir vom Sein die Bestimmtheit weglassen, so haben wir kein Sein mehr.⁶⁷⁵ „Wenn du vom Menschen weglässest, wodurch er Mensch ist, so kannst du mir ohne alle Schwierigkeiten nachweisen, daß er kein Mensch ist. Aber wie der Begriff des Menschen, aus dem du die *differentia specifica* [das unterscheidende Artmerkmal] des Menschen weggelassen, nicht mehr ein Begriff vom Menschen, sondern [von] einem selbstgemachten Wesen, wie etwa der Platonische Mensch des Diogenes, ist, so ist auch der Begriff des Sein, aus dem du den Inhalt des Seins weggelassen, nicht mehr der Begriff des Seins. So verschieden die Dinge sind, so verschieden ist das Sein. Das Sein ist eins mit dem Dinge, welches ist. Wem du das Sein nimmst, dem nimmst du alles. Das Sein läßt sich nicht für sich absondern.“⁶⁷⁶ Feuerbach argumentiert: Das Sein der Hegelschen Logik ist das Sein der alten Metaphysik.⁶⁷⁷ Das Bewußtsein des Seins ist immer an einen bestimmten Inhalt gebunden.⁶⁷⁸ „Das Sein ist kein allgemeiner, von den Dingen abtrennbarer Begriff. Es ist Eins mit dem, was ist.“⁶⁷⁹ Oder: „Das Sein nach Abzug aller wesentli-

⁶⁷² K. Th. Bayrhammer, vgl. Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 19 (Zur Kritik der Hegelschen Philosophie).

⁶⁷³ Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 23.

⁶⁷⁴ Ebd., S. 36f.

⁶⁷⁵ Vgl. ebd., S. 37.

⁶⁷⁶ Ebd.

⁶⁷⁷ Vgl. Feuerbach³1983, S. 76.

⁶⁷⁸ Vgl. ebd., S. 77.

⁶⁷⁹ Ebd.

chen Qualitäten der Dinge ist nur deine Vorstellung vom Sein, – ein gemachtes, erdachtes Sein, ein Sein ohne das Wesen des Seins.“⁶⁸⁰

4.1.4 In der Hegelschen Philosophie wie in der ganzen neueren Philosophie vollzieht sich ein Bruch mit der sinnlichen Anschauung

„Die Hegelsche Philosophie ist nicht über den Widerspruch von Denken und Sein hinausgekommen. Das Sein, mit welchem die Phänomenologie beginnt, steht nicht minder als das Sein, mit welchem die Logik anhebt, im directesten Widerspruch mit dem wirklichen Sein.“⁶⁸¹ Die Hegelsche Philosophie hat wie die ganze neuere Philosophie von Cartesius und Spinoza an einen Bruch mit der sinnlichen Anschauung vollzogen.⁶⁸² Feuerbach setzt dagegen: „Der Philosoph muß das im Menschen, was nicht philosophiert, was vielmehr gegen die Philosophie ist, dem abstrakten Denken opponiert, das also, was bei Hegel nur zur Anmerkung herabgesetzt ist, in den Text der Philosophie aufnehmen. Nur so wird die Philosophie zu einer universalen, gegensatzlosen, unwiderleglichen, unwiderstehlichen Macht. Die Philosophie hat daher nicht mit sich, sondern mit ihrer Antithese, mit der Nichtphilosophie, zu beginnen. Dieses vom Denken unterschiedene, unphilosophische, absolut antischolastische Wesen in uns ist das Prinzip des Sensualismus.“⁶⁸³ Freilich, auch wenn Feuerbach sich als Empirist versteht, so ist es für ihn doch eine bornierte, miserable Empirie, wenn sie sich nicht bis zum philosophischen Denken erhebt oder zumindest erheben will. Aber ebenso beschränkt ist für ihn eine Philosophie, die nicht zur Empirie herabsteigt. „Aber wie kommt die Philosophie zur Empirie? Dadurch, daß sie sich nur die Resultate der Empirie aneignet? Nein, nur dadurch, daß sie die empirische Tätigkeit auch als eine philosophische Tätigkeit anerkennt – anerkennt, daß auch das Sehen Denken ist“.⁶⁸⁴ Auch die Sinneswerkzeuge sind Organe der Philosophie. „Die neuere Philosophie unterschied sich eben gerade dadurch von der scholastischen, daß sie die empirische Tätigkeit mit der Denktätigkeit wieder verband, daß sie dem von den wirklichen Dingen abgesonderten Denken gegenüber den Grundsatz aufstellte: ‘Duce sensu philosophandum esse [unter Führung der Sinne soll man philosophieren]’. Gehen wir daher auf den Anfang der neuern Philosophie zurück, so kommen wir auf den wahren Anfang der Philosophie. Die Philosophie kommt nicht am Ende erst auf die Realität, sie beginnt vielmehr mit der Realität.“⁶⁸⁵

4.2 Die konkrete Gestalt der „neuen Philosophie“ Feuerbachs

4.2.1 Feuerbachs Sensualismus

⁶⁸⁰ Ebd.

⁶⁸¹ Ebd., S. 78.

⁶⁸² Vgl. Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 42.

⁶⁸³ Ebd., S. 254.

⁶⁸⁴ Ebd., S. 179f.

⁶⁸⁵ Ebd., S. 145.

Das Problem der Hegelschen Philosophie ist – dies hat Feuerbach gesehen – die von ihr vorausgesetzte Identität von Denken und Sein. Aber daß etwas wirklich ist, kann ja nur bedeuten, daß es nicht nur Gedachtes ist. „Dieser Beweis kann aber nicht *aus dem Denken selbst* geschöpft werden. Wenn zu einem Objekt des Denkens das *Sein hinzukommen soll*, so muß zum Denken etwas *vom Denken* Unterschiedenes hinzukommen.“⁶⁸⁶ Im Denken bin ich in Identität mit mir selbst. Da widerspricht mir nichts. Da bin ich Richter und Partei zugleich. Da gibt es keinen Unterschied zwischen dem Gegenstande und meinen Gedanken von ihm.⁶⁸⁷ Aber wo es sich um das *Sein* eines Gegenstandes handelt, da muß es von mir unabhängige Zeugen geben, und – das sind die Sinne.⁶⁸⁸ Feuerbach macht hier aufmerksam auf das von Kant bei seiner Kritik des ontologischen Beweises zur Definition des Unterschiedes von Denken und Sein gewählte Beispiel von dem Unterschied zwischen hundert gedachten Talern und hundert wirklichen Talern. Hegel hat dieses Kantsche Beispiel verhöhnt, aber nach Feuerbach ist es sachgerecht. „Denn die einen Thaler habe ich nur im *Kopf*, die andern aber in der *Hand*; jene sind nur *für mich* da, diese aber auch *für Andere* – sie können gefühlt, gesehen werden; aber nur das existiert, was für mich und den Andern zugleich ist, worin Ich und der Andere übereinstimmen, was nicht nur mein – was allgemein ist.“⁶⁸⁹

Das Sein *nach Abzug aller wesentlichen Qualitäten* der Dinge ist nur *Vorstellung* vom Sein – ein gemachtes, erdachtes Sein, ein Sein *ohne das Wesen* des Seins.⁶⁹⁰ Dagegen ist das Wirkliche *als Wirklichkeit* das Wirkliche *als Objekt des Sinns*, ist das *Sinnliche*.⁶⁹¹ „Nur ein sinnliches Wesen ist ein *wahres*, ein *wirkliches* Wesen. Nur durch die *Sinne* wird ein *Gegenstand im wahren Sinn* gegeben, nicht durch das Denken *für sich selbst*. Das mit dem Denken gegebene oder *identische Objekt ist nur Gedanke*.“⁶⁹² „*Wahr und göttlich* ist nur, was *keines Beweises bedarf*, was *unmittelbar durch sich selbst gewiß* ist, *unmittelbar für sich spricht und einnimmt*, unmittelbar die Affirmation, daß es ist, nach sich zieht – *das schlechthin Entschiedene, schlechthin Unzweifelhafte, das Sonnenklare*. Aber *sonnenklar* ist nur das *Sinnliche*; nur wo *die Sinnlichkeit anfängt, hört aller Zweifel und Streit auf*. Das Geheimnis des unmittelbaren Wissens ist die *Sinnlichkeit*.“⁶⁹³ Feuerbach verteidigt einen philosophischen *Sensualismus*.⁶⁹⁴ Er hat ihn in den „Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie“⁶⁹⁵ in die philosophische Diskussion eingeführt. Hier stehen die bereits erwähnten entscheidenden Sätze: „Der Philosoph muß das im Menschen, was *nicht* philosophiert, was vielmehr gegen die Philosophie ist, dem abstrakten Denken opponiert, das also, was bei Hegel nur zur

⁶⁸⁶ Feuerbach ³1983, S. 74.

⁶⁸⁷ Vgl. ebd., S. 74.

⁶⁸⁸ Vgl. ebd., S. 74f.

⁶⁸⁹ Ebd., S. 74.

⁶⁹⁰ Vgl. ebd., S. 77f.

⁶⁹¹ Vgl. ebd., S. 87.

⁶⁹² Ebd.

⁶⁹³ Ebd., S. 92.

⁶⁹⁴ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 243-263.

⁶⁹⁵ Ebd., S. 243-263.

Anmerkung herabgesetzt ist, in den *Text* der Philosophie aufnehmen. Nur so wird die Philosophie zu einer universalen, *gegensatzlosen, unwiderleglichen, unwiderstehlichen Macht*. Die Philosophie hat daher nicht *mit sich*, sondern mit ihrer *Antithese*, mit der *Nichtphilosophie*, zu *beginnen*. Dieses vom Denken unterschiedene, unphilosophische, absolut *antischolastische* Wesen in uns ist das Prinzip des *Sensualismus*.⁶⁹⁶

Feuerbach vertritt also in der eigentlich theoretischen Philosophie im Gegensatz zu Hegel einen Realismus und „Materialismus“. „Den Grundsatz der bisherigen spekulativen Philosophie: alles, was mein ist, führe ich bei mir selbst – das alte *Omnia mea mecum porto* kann ich daher leider! nicht auf mich applizieren. Ich habe gar viele Dinge *ausser mir*, die ich nicht in der Tasche oder im Kopfe mit mir transportieren kann, aber gleichwohl doch zu *mir selbst* rechne, nicht zu mir nur als Menschen, von dem hier keine Rede ist, sondern zu mir als Philosophen. Ich bin nichts als ein *geistiger Naturforscher*.“ Diese Bemerkung vom geistigen Naturforscher ist aufschlußreich. Die Natur ist für Feuerbach das objektiv Gegebene, das er voraussetzt, dem seine Forschungen gelten. Auf dieser Basis fragt er nach den geistigen Gedankengebilden im Intellekt des Menschen. Der Gänsekiel, so sagt er, ist nicht das einzige Offenbarungsorgan der Wahrheit, sondern die Philosophie muß *Augen und Ohren, Hände und Füße* haben, um zur Sache selbst zu kommen.⁶⁹⁷

Es geht Feuerbachs Sensualismus letztlich darum, den Kontakt mit der Wirklichkeit zu finden. Alfred Kosing⁶⁹⁸ stellt mit Recht fest, daß Feuerbach unter Sinnlichkeit primär die *materielle Wirklichkeit* versteht, die außerhalb und unabhängig von den menschlichen Sinnen und dem Verstand existiert und dem Menschen in seinen Sinnen gegeben ist. „Sinnlichkeit ist bei mir nichts anderes als die wahre, nicht gedachte und gemachte, sondern existierende Einheit des Materiellen und Geistigen, ist daher bei mir ebensoviel wie Wirklichkeit.“⁶⁹⁹ Feuerbachs Sensualismus ist, wie Alfred Schmidt sagt, „gegenstandstheoretischer Realismus.“⁷⁰⁰ „Das Geheimnis des *unmittelbaren* Wissens ist die *Sinnlichkeit*.“⁷⁰¹ Nur durch die *Sinne* wird ein *Gegenstand im wahren Sinn* gegeben – nicht durch das Denken *für*

⁶⁹⁶ Ebd., S. 254. Die Erkenntnistheorie des Sensualismus führt alle Erkenntnis auf die sinnliche Wahrnehmung zurück und steht darum im Gegensatz zum Rationalismus, der alle Erkenntnis auf Vernunfttätigkeit zurückführt. In der jonischen Naturphilosophie liegen noch Sensualismus und Rationalismus ineinander. Erst die Epikuräer und die Stoa bildeten im Gegensatz zum platonischen Rationalismus eine sensualistische Erkenntnistheorie aus, die in der Renaissance von Campanella erneuert wurde. Die Aufklärungsphilosophie ist dagegen nicht eigentlich sensualistisch begründet. Eine wirklich sensualistische Erkenntnistheorie bildete sich aber in Frankreich heraus, durch Voltaire und vor allem Condillac. Kant suchte dann nach einer Synthese von Sensualismus und Rationalismus. Aber das rationalistische Moment blieb doch beherrschend. Daraus entwickelte sich dann später der spekulative Idealismus. Man kann Feuerbachs Sensualismus als eine scharfe Reaktion darauf verstehen. Vgl. dazu auch ²RGG, Bd. V, Sp. 432-434; ³RGG Bd. V, Sp. 1700f.

⁶⁹⁷ Vgl. ebd., S. 20.

⁶⁹⁸ Kosing 1976, S. 310-341.

⁶⁹⁹ Feuerbach, GW, Bd. VI, S. 19.

⁷⁰⁰ Schmidt 1967, Bd. I, S. 20.

⁷⁰¹ Feuerbach ³1983, S. 92.

sich selbst.⁷⁰² Feuerbachs Sensualismus darf man also nicht, wie Gregor Nüd-
ling,⁷⁰³ als naiven Realismus mißverstehen. Auch bei Helmut Gollwitzer⁷⁰⁴ be-
gegnet diese Fehlinterpretation. Das *Sinnliche* ist ja bei Feuerbach *nicht* das *Un-
mittelbare* im Sinne der spekulativen Philosophie, *in dem Sinne*, daß es das *Pro-
fane*, das *auf platter Hand Liegende*, das *Gedankenlose*, das *sich von selbst Ver-
stehende* ist.⁷⁰⁵ Man muß das wirkliche Wesen eines Dinges vom *Sinnenschein*
unterscheiden. Kriterium der Wirklichkeit sind nicht die Dinge für sich, die Sinne
ohne Kopf, ohne Verstand, ohne Denken. Auch zum bloßen Sehen gehört das
Denken. Ein sinnliches Ding ist für mich erst dann ein Verstandesgegenstand, ein
Ding, von dem ich weiß, was es ist, wenn ich seine verschiedenen Eigenschaften,
die verschiedene Sinne mir offenbaren, verbinde. „Die gedankenlose Sinnlichkeit
bleibt bei einer vereinzelter Erscheinung stehen und erklärt sie ohne Bedenken,
ohne Kritik, ohne Untersuchung, ohne Vergleichung einer anderen Erscheinung
unmittelbar durch sich selbst; die denkende Anschauung aber verknüpft verschie-
denartige sinnliche Tatsachen, die anscheinend nichts miteinander gemein haben,
in ein Ganzes, in einen Zusammenhang, und erst wo der Mensch zu einer solchen
Verknüpfung des sinnlich Wahrgenommenen sich erhebt, da erst *denkt* er.“⁷⁰⁶

Grenzt Feuerbach sich so einerseits von einer flach-positivistischen Interpretation
seines Sensualismus ab, so andererseits von einem transzendentalphilosophischen
Subjektivismus. „Mit den Sinnen, sage ich einmal, lesen wir das Buch der Natur,
aber wir verstehen es nicht durch sie.“⁷⁰⁷ Das Buch der Natur besteht freilich
nicht aus einem Chaos wild und wirr durcheinandergeworfener Buchstaben oder
Lettern, so daß erst der Verstand Ordnung und Zusammenhang hinein zu bringen
hätte in das Chaos; die Verbindung der Buchstaben zu einem verständigen Satze
ist keine subjektive und willkürliche, vom Verstande geschaffene. Nein, wir un-
terscheiden und verbinden die Dinge durch den Verstand auf Grund der durch die
Sinne gegebenen Unterscheidungs- und Verbindungsmerkmale; „wir trennen, was
die Natur getrennt, verbinden, was sie verbunden hat und ordnen die Erscheinun-
gen und Dinge der Natur einander unter im Verhältnis von Grund und Folge, Ur-
sache und Wirkung, weil auch faktisch, sinnlich, gegenständlich, wirklich die
Dinge in einem solchen Verhältnis zueinander stehen“⁷⁰⁸

Für Feuerbach ist die Welt grundsätzlich erkennbar, *weil* der Mensch ein Natur-
wesen ist. Die Materialisten vor ihm – darauf macht Alfred Kosing⁷⁰⁹ aufmerksam
– waren nicht ganz frei von gewissen Momenten des Agnostizismus. Feuerbach

⁷⁰² Vgl. ebd., S. 87.

⁷⁰³ Nüdling 1936, S. 52.

⁷⁰⁴ Gollwitzer ⁷1981, III, S. 47-66.

⁷⁰⁵ Vgl. Feuerbach ³1983, S. 97.

⁷⁰⁶ Feuerbach, Kritische Bemerkungen zu den Grundsätzen der Philosophie, in: Schmidt 1967,
Bd. 1, S. 161.

⁷⁰⁷ Vgl. Feuerbach, Kritik des Idealismus, und Feuerbach, Wider den Dualismus von Leib und
Seele, Fleisch und Geist, in: Schmidt 1967, Bd. I, S. 210ff. und S. 165ff.

⁷⁰⁸ Feuerbach, Kritische Bemerkungen zu den Grundsätzen der Philosophie, in: Schmidt 1967,
Bd. I, S. 160.

⁷⁰⁹ Kosing 1976, S. 322.

aber weiß: „Der Mensch hat gerade soviel Sinne, als eben notwendig ist, um die Welt in ihrer Totalität, ihrer Ganzheit zu fassen [...]. Die Natur versteckt sich nicht, sie dringt sich mit aller Gewalt und sozusagen Unverschämtheit dem Menschen auf.“⁷¹⁰ Kosing stellt die These auf, Feuerbach habe die materialistische Abbildtheorie weiterentwickelt,⁷¹¹ deren Prinzip laute: „Die Erkenntnis richtet sich auf Gegenstände, die unabhängig und außerhalb des Erkennens, des Bewusstseins existieren und vermittels der Sinne und des Denkens der Menschen erfaßt, wahrgenommen, gedacht, bestimmt, angeeignet, kurz – abgebildet werden.“⁷¹² Die materiellen Gegenstände sind in der Tat für Feuerbach das Original, die die Gegenstände abbildenden Gedanken die Kopie. In der Wirklichkeit folgt immer die Kopie auf das Original, das Bild auf die Sache, der Gedanke auf den Gegenstand.⁷¹³ Den menschlichen Worten oder Vorstellungen in der Natur von Ordnung, Zweck, Gesetz entspricht etwas Wirkliches. Aber sie existieren im Kopfe oder Sinne des Menschen nicht *genau so* wie in der Natur. „‘Ordnung’, ‘Zweck’, ‘Gesetz’ sind Worte, mit denen der Mensch die Werke der Natur in *seiner* Sprache übersetzt, um sie zu verstehen.“⁷¹⁴ Zwischen dem Original und der Übersetzung ist stets zu unterscheiden. So unterscheidet Feuerbach zwischen der Natur ‘an sich’ und der Natur ‘für uns’ als wissenschaftliches Objekt.

4.2.2 War Feuerbach Materialist?

Friedrich Engels bezeichnet in seiner kleinen, aber sehr präzisen und wichtigen Schrift ‘Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie’⁷¹⁵ als die große Grundfrage speziell der neueren Philosophie die nach dem Verhältnis von Denken und Sein.⁷¹⁶ Was ist das Ursprüngliche, der Geist oder die Natur? Der Idealismus ging von der Ursprünglichkeit des Geistes aus, nahm in irgendeinem Sinn eine Welterschöpfung an, die z.B. bei Hegel noch verzwickter und unmöglicher ist als im Christentum.⁷¹⁷ Der Materialismus aber – und dazu gehört nach Engels auch Feuerbach – sieht die Natur als das Ursprüngliche an.

Feuerbach hat sich in der Vorrede zur 2. Aufl. des ‘Wesen des Christentums’ in Abgrenzung zur idealistischen Position Hegels zum Materialismus und Realismus bekannt. Seine Philosophie identifiziere nicht den Gedanken der Sache mit der Sache selbst, „um so die wirkliche Existenz durch den Kanal der Schreibfeder auf eine papierne Existenz zu reduzieren“.⁷¹⁸

⁷¹⁰ Feuerbach, GW, Bd. VI, S. 145.

⁷¹¹ Vgl. Kosing 1976, S. 326ff.

⁷¹² Ebd S. 327.

⁷¹³ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. X, S. 28.

⁷¹⁴ Feuerbach, Über „Das Wesen der Religion“, in Beziehung auf „Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik beider“, von Rudolf Haym, 1847, in: Feuerbach GW, Bd. X, S. 345.

⁷¹⁵ Engels ²⁵1989.

⁷¹⁶ Vgl. ebd., S. 25.

⁷¹⁷ Ebd.

⁷¹⁸ Ebd., S. 20.

Feuerbachs 'Wesen des Christentums' löste bei vielen, die mit dem Begriffsschematismus der Hegelschen Philosophie unzufrieden waren, begeisterte Zustimmung aus, so auch bei Friedrich Engels. Er hat gesehen, daß Feuerbach dem „Vulgärmaterialismus“ (diese pejorative Bezeichnung wurde durch Karl Marx und den Dialektischen Materialismus eingeführt)⁷¹⁹ gegenüber, wie ihn z.B. Büchner, Vogt und Moleschott vertraten, Vorbehalte hatte. „Der Materialismus ist für mich die Grundlage des Gebäudes des menschlichen Wesens und Wissens, aber er ist für mich nicht, was er für den Physiologen, den Naturforscher im engeren Sinne, z.B. Moleschott ist, und zwar notwendig von ihrem Standpunkte und Berufe aus ist, das Gebäude selbst. Rückwärts stimme ich den Materialisten vollkommen bei, aber nicht vorwärts.“⁷²⁰ Friedrich Engels führt diese Abgrenzung Feuerbachs vom Materialismus auf den damaligen, noch beschränkten Stand der Naturwissenschaft zurück. Die vulgarisierenden Hausierer, die in den fünfziger Jahren in Deutschland den Materialismus vertraten, kamen nicht über die Schranken ihrer Lehrer hinaus. „Daß Feuerbach die Verantwortlichkeit für *diesen* Materialismus ablehnte, darin hatte er entschieden recht; nur durfte er die Lehre der Reiseprediger nicht mit dem Materialismus überhaupt zusammenwerfen.“⁷²¹ Die empirische Naturwissenschaft habe inzwischen einen gewaltigen Aufschwung genommen und damit die Schranken des „Vulgärmaterialismus“ überwunden. Engels verweist auf drei Entdeckungen: 1. Den Nachweis der Verwandlung der Energie, womit der Mechanismus in der Naturwissenschaft überholt sei. Die Entdeckung der organischen Zelle, womit das Naturgeschehen in einen Prozeß verwandelt worden sei. Und 3. Die Entwicklungstheorie von Darwin. Damit stehe die materialistische Naturanschauung heute auf ganz anderen Füßen als im vorigen Jahrhundert.⁷²² „Alle diese epochemachenden Fortschritte der Naturwissenschaft gingen an Feuerbach vorüber, ohne ihn wesentlich zu berühren. Es war dies nicht so sehr seine Schuld als die der elenden deutschen Verhältnisse, kraft deren die Lehrstühle der Universitäten von hohlköpfigen, eklektischen Flohknackern in Beschlag genommen wurden, während Feuerbach, der sie turmhoch überragte, in einsamer Dorfabgeschiedenheit fast verbauern mußte. Daher kommt es, daß er über die Natur – bei einzelnen genialen Zusammenfassungen – soviel belletristisches Stroh dreschen muß.“⁷²³

Wie aber ist dann Feuerbachs Schrift 'Die Naturwissenschaft und die Revolution'⁷²⁴ zu beurteilen, eine Besprechung von Moleschotts 'Lehre der Nahrungsmittel'⁷²⁵, zu der auch Alexander von Humboldt Moleschott gratuliert?⁷²⁶ Moleschott wollte das Volk aufklären über eine vernünftige Ernährung. Feuerbach zog aus dieser Schrift radikale materialistische Konsequenzen: „Der Mensch ist, was er

719 Vgl. Kern ²1978, S. 33.

720 Grün 1974, II. Bd., S. 308.

721 Engels ²⁵1989, S. 73.

722 Vgl. ebd., S. 76.

723 Ebd., S. 77.

724 Feuerbach, GW, Bd. X, S. 347-368.

725 Moleschott 1850.

726 Vgl. Lefèvre 1992, S. 94.

ißt.“⁷²⁷ Lefèvre hat gemeint, man könne *cum grano salis* behaupten, Feuerbachs Schrift ‘Die Naturwissenschaft und die Revolution’ sei die erste Kampfschrift der materialistischen Bewegung der 1850er Jahre.⁷²⁸ War diese Schrift eine Entgleisung Feuerbachs? War sie vielleicht doch mehr eine ‘feuilletonistische’, in der Sache paradoxe Wendung Feuerbachs und nicht die Verkündung einer philosophischen Grundüberzeugung?⁷²⁹

Jedenfalls ist Feuerbach, auch für Lefèvre, nicht einfach der Materialisten-Partei von Moleschott, Büchner und Vogt zuzurechnen. Er war kein naturwissenschaftlicher Materialist. Der naturwissenschaftliche Materialismus war für ihn einseitig.⁷³⁰ Feuerbach hat gewiß – so stellt Rawidowicz mit Recht fest – mit einigen Thesen seiner Erkenntnistheorie dem Materialismus in Deutschland den Weg geebnet.⁷³¹ Aber Rawidowicz betont auch: „Er konnte nur ein kleines Stück des Weges mit den Materialisten zusammen gehen. Und wenn er auch von Vielen als der Vater des deutschen Materialismus und Feuerbachianismus gekennzeichnet wurde und wird, wenn auch für Viele Materialismus und Feuerbachianismus identisch sind, wenn auch Büchner, Vogt, Moleschott und andere Materialisten der 40er und 50er Jahre von verschiedenen Zeitgenossen als ‘Ultrafeuerbachianer’ gekennzeichnet worden waren, – so ist seine eigene Philosophie trotz aller Anlehnung an materialistische Gedankengänge alles andere als Materialismus im eigentlichen Sinne des Wortes.“⁷³² Alfred Schmidt spricht vorsichtig von „Elementen einer materialistischen Erkenntnistheorie.“⁷³³ Friedrich Albert Lange hat geltend gemacht, daß bei Feuerbach kein reiner und konsequenter Materialismus vorliege, weil für ihn zuletzt die Anthropologie zentrale Bedeutung habe. Er sei von Spuren des Idealismus nicht frei.⁷³⁴

War Feuerbach nun Materialist oder nicht? Offenbar ist sich die Feuerbachforschung in dieser Frage nicht einig. Verhältnismäßig unproblematisch wird Feuerbach als Materialist interpretiert in den Arbeiten, die in der früheren DDR erschienen sind.⁷³⁵ Hören wir genauer hin, was Feuerbach in dieser Sache selbst sagt.

Seit seiner ‘Geschichte der neuern Philosophie’⁷³⁶ befaßt sich Feuerbach mit dem Materialismus-Problem, besonders auch in seiner 1837 erschienenen Kritik der

⁷²⁷ Feuerbach, GW, Bd. X, S. 367.

⁷²⁸ Lefèvre 1992, S. 81-100, besonders S. 94.

⁷²⁹ So Rawidowicz ²1964, S. 204.

⁷³⁰ Vgl. dazu Lefèvre 1992, besonders S. 96.

⁷³¹ Vgl. Rawidowicz ²1964, S. 149.

⁷³² Vgl. ebd.

⁷³³ Schmidt 1973, S. 81.

⁷³⁴ Lange 1908, besonders Bd. II, S. 73ff.

⁷³⁵ So Höppner 1959/60, S. 721-728; Höppner 1954/55, S. 529-537. Etwas vorsichtiger Schuffenhauer 1956, Bd. I, S. LIXff. Vgl. auch Engels ²⁵1989.

⁷³⁶ Feuerbach, Geschichte der neuern Philosophie von Baco von Verulam bis Benedict Spinoza, in: Feuerbach, GW, Bd. II.

Leibnizschen Philosophie.⁷³⁷ Sehr aufschlußreich sind die beiden Aphorismen Feuerbachs, auf die wir oben schon hingewiesen haben und die wir noch einmal zitieren:

1. "Der Materialismus ist für mich die Grundlage des Gebäudes des menschlichen Wesens und Wissens, aber er ist für mich nicht, was er für den Physiologen, den Naturforscher im engeren Sinne, z.B. Moleschott ist, und zwar notwendig von ihrem Standpunkte und Berufe aus ist, das Gebäude selbst."

2. "Rückwärts stimme ich den Materialisten vollkommen bei, aber nicht vorwärts."⁷³⁸

Dieser letzte Aphorismus macht eigentlich deutlich, daß Feuerbach zwar der idealistischen Philosophie gegenüber eine materialistische Position bezieht, aber das Eigentliche seiner Philosophie damit noch nicht getroffen ist. Er hat sogar in seiner Abhandlung über 'Spiritualismus und Materialismus' den deutschen Materialismus nicht vom „Système de la Nature“ Holbachs oder von La Mettrie abgeleitet, sondern für ihn – in fragwürdiger Begründung – einen religiösen Ursprung postuliert: Er beginne in der Reformation und sei eine Frucht der Liebe Gottes zum Menschen, dem nicht nur unser Seelenheil am Herzen liege sondern auch unser leibliches Wohl und Leben. Dieser Gott sei der Vater des deutschen Materialismus.⁷³⁹ Wenn diese Ableitung gewiß auch historisch problematisch ist, so zeigt sie doch: Feuerbachs „Materialismus“ ist orientiert an einem ganzheitlichen Verständnis des Menschen, er ist weit eher ein Realismus.

Feuerbach hat sich in seiner Hegel-Kritik, in den 'Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie' und den 'Grundsätzen der Philosophie der Zukunft' mit der ganzen Problematik der Idealismus-Materialismus-Debatte befaßt. Er wirft Hegel vor, er habe „die *natürlichen* Gründe und Ursachen, die Fundamente der genetisch-kritischen Philosophie auf die Seite gesetzt. Aus dem Extrem eines hyperkritischen Subjektivismus sind wir mit der absoluten Philosophie in das Extrem eines unkritischen Objektivismus gestürzt“.⁷⁴⁰ Für ihn dagegen ist „die Philosophie [...] die Wissenschaft der Wirklichkeit in ihrer Wahrheit und Totalität, aber der Inbegriff der Wirklichkeit ist die *Natur* (Natur im universellsten Sinne des Wortes). Die tiefsten Geheimnisse liegen in den einfachsten natürlichen Dingen, die der jenseits schmachthende phantastische Spekulant mit Füßen tritt. Die Rückkehr zur Natur ist allein die Quelle des Heils.“⁷⁴¹

Feuerbach strebt eine Reform der Philosophie an. Hier sind besonders wichtig seine 'Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie'.⁷⁴² Eine Reform der

⁷³⁷ Feuerbach, Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie, in: Feuerbach, GW.

⁷³⁸ Grün 1974, II. Bd., S. 308.

⁷³⁹ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. XI, S. 53ff, besonders S. 115: Der religiöse Ursprung des deutschen Materialismus, vgl. auch: Der Streit der medizinischen und philosophischen Fakultät, ebd., S. 118ff.

⁷⁴⁰ Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 60.

⁷⁴¹ Ebd., S. 61.

⁷⁴² Vgl. ebd., S. 243ff.

Philosophie ist nur möglich „als die totale Negation der spekulativen Philosophie“, als „unmittelbare, sonnenklare, truglose Identifikation des durch die Abstraktion vom Menschen entäußerten Wesens des Menschen mit dem Menschen“.⁷⁴³ „Der Anfang der Philosophie ist nicht Gott, oder des Absoluten nicht das Absolute, nicht das Sein als *Prädikat* der Idee – der Anfang der Philosophie ist das Endliche, das Bestimmte, das *Wirkliche*“.⁷⁴⁴ Nicht allein der Kopf, auch das Herz ist ein wesentliches Werkzeug und Organ der Philosophie. Denken und Anschauung gehören zusammen. Das Denken ist das Bedürfnis des Kopfes, die Anschauung das Bedürfnis des Herzens. Hier wird deutlich, daß Feuerbach eine Philosophie will, die *jenseits von Idealismus und Materialismus* liegt. Dies wird auch durch seine folgende Bemerkung bestätigt: „Nur da also, wo sich mit dem Wesen die Existenz, mit dem Denken die Anschauung, mit der Aktivität die Passivität, mit dem *scholastischen Phlegma der deutschen Metaphysik das antischolastische, sanguinische Prinzip des französischen Sensualismus und Materialismus* vereinigt, nur das ist *Leben und Wahrheit*.“⁷⁴⁵ Alle Wissenschaften müssen sich auf die *Natur* gründen.⁷⁴⁶ In allen Wissenschaften ist von der natürlichen Basis auszugehen. Und dann kommt der programmatische Satz: „Die Philosophie muß sich wieder mit der Naturwissenschaft, die Naturwissenschaft mit der Philosophie verbinden. Diese auf gegenseitiges Bedürfnis, auf innere Notwendigkeit gegründete Verbindung wird dauerhafter, glücklicher und fruchtbarer sein als die *bisherige Mesalliance* zwischen der Philosophie und der Theologie.“⁷⁴⁷

Feuerbach hat sich in der Materialismus-Problematik auch mit der Philosophie Spinozas auseinandergesetzt. Für Feuerbach ist Spinoza unter den neueren Philosophen der einzige, der die ersten Elemente zur Religions- und Ideologiekritik gelegt hat.⁷⁴⁸ Er hat auf klassische Weise ausgesprochen, daß die Welt nicht als eine Wirkung oder ein Werk eines persönlichen, nach Absichten und Zwecken wirkenden Wesens angesehen werden kann; er war derjenige, der die Natur in ihrer universellen, religionsphilosophischen Bedeutung geltend gemacht hat.⁷⁴⁹ Freilich war er noch immer in theologischen Vorstellungen befangen und hat darum das nicht nach Zwecken, nicht mit Willen und Bewußtsein wirkende Wesen als göttliches Wesen bestimmt.⁷⁵⁰ Die Philosophie Spinozas ist „theologischer Materialismus“,⁷⁵¹ „die *Negation der Theologie*, aber selbst auf dem *Standpunkte der Theologie*, denn er macht die Materie, die Negation Gottes, zu einem *Prädikat* oder *Attribut des göttlichen Wesens*.“⁷⁵² Noch einmal in anderen Worten: „Der wahre Sinn der spinozistischen Philosophie ist – die Natur. Aber die Natur ist ihm nicht

⁷⁴³ Ebd., S. 247.

⁷⁴⁴ Ebd., S. 249f.

⁷⁴⁵ Ebd., S. 254f.

⁷⁴⁶ Vgl. ebd., S. 262.

⁷⁴⁷ Ebd.

⁷⁴⁸ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. VI, S. 14.

⁷⁴⁹ Vgl. ebd., S. 14.

⁷⁵⁰ Vgl. ebd., S. 14.

⁷⁵¹ Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 285.

⁷⁵² Ebd.

als Natur, das sinnliche antitheologische Wesen der Natur ist ihm nur als abgezogenes, metaphysisches, theologisches Wesen – als Gott Gegenstand. Spinoza hebt in der Natur Gott auf, aber er hebt auch wieder umgekehrt die Natur in Gott auf. Er verwirft den Dualismus von Gott und Natur. Die Wirkungen der Natur, nicht die Wunder sind Wirkungen Gottes, aber gleichwohl bleibt doch Gott als ein von Natur unterschiedenes Wesen zugrundeliegen, so daß Gott die Bedeutung des Subjekts, die Natur nur die des Prädikats hat.⁷⁵³ In Wirklichkeit erreichte der „theologische Materialismus“ Spinozas zwar die Natur, aber die Wirklichkeit nicht. Feuerbach hingegen will „das Wirkliche *in seiner Wirklichkeit* oder *als Wirkliches*.“⁷⁵⁴ Das Wirkliche ist für den Sensualisten Feuerbach „das Wirkliche *als Objekt des Sinnes*, ist das *Sinnliche*. *Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit* sind identisch.“⁷⁵⁵

Feuerbachs Philosophie beruht auf einer realistischen Erkenntnistheorie. Er betont, daß die Dinge *nicht anders gedacht* werden dürfen, als sie in der *Wirklichkeit vorkommen*.⁷⁵⁶ Das Denken von den *Gesetzen der Wirklichkeit* auszunehmen, wäre das *Privilegium theologischer Willkür*. „Die *Gesetze der Wirklichkeit* sind auch *Gesetze des Denkens*.“⁷⁵⁷ Der Gegenstand der neuen Philosophie, das Wirkliche in seiner Wirklichkeit und Totalität, kann nur einem wirklichen und ganzen Wesen Gegenstand sein. Erkenntnisprinzip ist aber nicht das Ich oder der absolute Geist, sondern das wirkliche und ganze Wesen des Menschen. Nur das *Menschliche* ist das *Wahre* und *Wirkliche*.⁷⁵⁸ „Die neue Philosophie ist die *vollständige*, die *absolute*, die *widerspruchslose Auflösung der Theologie in der Anthropologie*.“⁷⁵⁹

So wird für Feuerbach die Anthropologie zur *Universalwissenschaft*.⁷⁶⁰ Diese neue Philosophie ist, als Philosophie des Menschen, ganz wesentlich Philosophie *für* den Menschen; sie hat eine ausgesprochen praktische Tendenz, tritt an die Stelle der Religion, ist in Wahrheit selbst Religion. Das ist aber kein Materialismus im üblichen Sinne mehr. Diese neue Philosophie, diese neue Religion hat gewiß auch materialistische Prämissen. Man könnte sagen: Sie hat eine naturalistische Basis. Aber auf dieser materialistisch-naturalistischen Grundlage erhebt sich ein Überbau, der auf etwas ganz anderes hinausläuft. Aufschlußreich ist in diesem Kontext eine Stelle im Brief Feuerbachs an Gustav Bäuerle vom 31. Mai 1867: „Was für ein Unterschied zwischen dem ‘Atheismus’, den ich lehre. und dem ‘Materialismus’ Vogt’s, Moleschotts und Büchners ist? Es ist lediglich der Unterschied zwischen Zeit und Raum, oder zwischen Menschheitsgeschichte und Naturgeschichte. Die Anatomie, die Physiologie, die Medizin, die

753 Feuerbach, GW, Bd. II, S. 454.

754 Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 316.

755 Ebd.

756 Vgl. ebd.

757 Ebd., S. 329.

758 Ebd., S. 333.

759 Ebd., S. 335.

760 Vgl. ebd., S. 337.

Chemie weiß nichts von der Seele, nichts von Gott u.s.w.; wir wissen davon nur aus der Geschichte. Der Mensch ist mir wie ihnen ein Naturwesen, entsprungen aus der Natur; aber mein Hauptgegenstand sind die aus dem Menschen entsprungenen Gedanken- und Phantasiewesen, die in der Meinung und Überlieferung der Menschen für wirkliche Wesen gelten.⁷⁶¹ Feuerbach sagt dies im Hinblick auf seine Religionsphilosophie zur Abgrenzung vom Materialismus. Aber es könnte auch von seiner ganzen Philosophie gelten.

Der Mensch ist für Feuerbach wie für Materialisten ein Naturwesen; aber sein Hauptgegenstand sind die dem Menschen eigenen intellektuellen Leistungen und vor allem auch Gefühle, so die in der Liebe sich vollziehende Begegnung von Ich und Du. Es ist kein Zufall, daß Philosophen, die Feuerbach als Materialisten verstehen, wenig Sinn für seine Liebesphilosophie haben. Sie paßt nicht zum materialistischen System. So meint Engels – in Verkennung der wahren Intentionen Feuerbachs und in Kritik seiner Moral –, die Liebe sei bei ihm überall und immer der Zaubergott, der über alle Schwierigkeiten hinweghelfen solle. Es bleibe nur die alte Leier: Liebet euch untereinander, fallt euch in die Arme ohne Unterschied der Geschlechter und des Standes – allgemeiner Versöhnungsdusel.⁷⁶² Eine solche Beurteilung Feuerbachs verkennt, daß er schon von Anfang seiner philosophischen Arbeit an am Miteinander von Ich und Du arbeitet. Auch in seiner idealistischen, an Hegel orientierten Periode geht es ihm – so in seiner Dissertation – um die Einheit von Ich und Du, auch wenn er sie in dieser Periode seines Schaffens nur im Denken finden kann. Erst nach Überwindung der idealistischen Spekulation kann er seine Philosophie der Liebe konkreter und realistischer entwickeln. Alfred Schmidt hat von dem *anthropologischen Materialismus* Feuerbachs gesprochen.⁷⁶³ Man sollte stattdessen, um die Intentionen Feuerbachs zur Geltung zu bringen, von einem *realistisch-naturalistischen Humanismus* sprechen.

4.2.3 Feuerbachs Naturbegriff

Friedrich Engels hat an Feuerbachs „Wesen des Christentums“ gerühmt, daß dieses Werk den Materialismus ohne Umschweife wieder auf den Thron gehoben habe. „Die Natur existiert unabhängig von aller Philosophie; sie ist die Grundlage, auf der wir Menschen, selbst Naturprodukte, erwachsen sind; außer der Natur und den Menschen existiert nichts.“⁷⁶⁴ Gewiß ist Feuerbachs „Materialismus“ eine entschlossene Wendung weg von der Begrifflichkeit der spekulativen Philosophie hin zur Natur, doch dürfen die Unterschiede zum französischen Aufklärungsmaterialismus, vom Materialismus der mechanistischen Physik, nicht übersehen werden. Zu Recht hat Werner Schuffenhauer in seinem Aufsatz „Materialismus und Naturbetrachtung bei Ludwig Feuerbach“⁷⁶⁵ darauf aufmerksam gemacht, daß Feuerbachs Theorie vom Sein, von der Materie, ihrer Einheit, ihrer Bewegung

⁷⁶¹ Grün 1974, II. Bd., S. 188.

⁷⁶² Engels ²⁵1989, S. 44.

⁷⁶³ Vgl. Schmidt 1967.

⁷⁶⁴ Engels ²⁵1989, S. 22.

⁷⁶⁵ Schuffenhauer 1972, S. 1461-1473.

und Entwicklung den Anschauungen der großen Materialisten des 17. und 18. Jahrhunderts gegenüber einen großen Fortschritt darstellt.⁷⁶⁶ Bei ihm findet sich, so Schuffenhauer (auch Engels hat dies gesehen gesehen), nicht das starre metaphysisch-mechanische Prinzip der Naturanschauung wie im früheren Materialismus. Zur näheren Erläuterung der materialistischen Auffassung von der Ewigkeit und Unzerstörbarkeit, von der Selbstbewegung und Entwicklung der Materie zog er Kategorien wie ‘Wechselwirkung’, ‘Ursache und Wirkung’ und ‘Qualität’ in dialektischem Verständnis heran. Als Entwicklungsbegriff ist für ihn einzig der Begriff der Höherentwicklung annehmbar. Dabei heißt Entstehen sich individualisieren. „Entstehung und Individualisierung sind unzertrennlich; unentstanden sind daher die allgemeinen, individualitätslosen Grundstoffe oder Grundkräfte der Natur, unentstanden die Motive. Aber das individualisierte Wesen ist der Qualität nach ein höheres, göttlicheres Wesen als das individualitätslose.“⁷⁶⁷ Feuerbach wandte sich entschieden gegen Teleologie und Deismus. Bruno und Spinoza hatten, daran erinnert er, eine wirkliche Idee vom inneren Leben der Natur.

In der Frage nach dem Ursprung des Lebens lehnte Feuerbach alle idealistischen, animistischen und vitalistischen Deutungen ab. Die Natur ist nicht die Wirkung eines geistigen, d.h. wollenden, wissenden und denkenden Wesens. Er wollte sich zwar nicht festlegen auf die Position dieser oder jener Schule hinsichtlich der direkten, naturwissenschaftlichen Beweise für den natürlichen Ursprung des Lebens. Aber er war doch der Ansicht, daß die neueren Erkenntnisse der Naturwissenschaft uns die Sicherheit geben, daß wir vom natürlichen Ursprung des Lebens überzeugt sein können, wenn wir auch „noch lange nicht am Ziele sind“.⁷⁶⁸

Hinsichtlich des Verhältnisses des Menschen zur Natur⁷⁶⁹ weist Feuerbach alle philosophischen und theologischen Spekulationen von einer überirdischen Abkunft des Menschen, einer „Sonderstellung“ in der Schöpfung, von seiner „Kreatürlichkeit“ zurück. Er will den Menschen im Gesamtzusammenhang der objektiven Realität begreifen. „Wie der Mensch *zum Wesen* der Natur – dies gilt gegen den *gemeinen Materialismus* – so gehört auch die Natur zum *Wesen* des Menschen- dies gilt gegen den *subjektiven Idealismus*, der auch das Geheimnis unserer ‘absoluten’ Philosophie, wenigstens in Beziehung auf die Natur ist. Nur durch die Verbindung des Menschen mit der Natur können wir den supranaturalistischen Egoismus des Christentums überwinden.“⁷⁷⁰ Feuerbach war nicht damit einverstanden, daß die französischen Materialisten den Unterschied zwischen Mensch und Tier lediglich quantitativ, als Unterschied in der Organisation fassten. Er sah vielmehr einen qualitativen Unterschied zwischen Mensch und Tier. „Der *geistlose* Materialist sagt: ‘Der Mensch unterscheidet sich vom Tiere *nur* durch Bewußtsein, er ist ein Tier, aber *mit* Bewußtsein’, er bedenkt also nicht, daß in einem Wesen, das zum Bewußtsein erwacht, eine *qualitative Veränderung* des ganzen We-

⁷⁶⁶ Vgl. ebd., S. 1464.

⁷⁶⁷ Feuerbach, GW, Bd. X. S. 22.

⁷⁶⁸ Ebd., S. 21f. (Anm.).

⁷⁶⁹ Vgl. Schupfenhauer 1972, S. 1470ff.

⁷⁷⁰ Feuerbach 1988, S. 400, Anm. 1.

sens vor sich geht.“⁷⁷¹ In diesem Zusammenhang ist auch Feuerbachs Bemerkung aufschlußreich: „Der Mensch, der unmittelbar aus der Natur entsprang, war auch nur noch ein reines Naturwesen, kein Mensch. Der Mensch ist ein Produkt des Menschen, der Kultur, der Geschichte.“⁷⁷²

Feuerbach hat – hier wird seine eigentliche Differenz zum Materialismus deutlich – zwischen dem genetisch Ersten und dem der Bewertung nach Ersten unterschieden: „Meine Lehre oder Anschauung faßt sich daher in die zwei Worte *Natur* und *Mensch* zusammen. Das bei mir dem Menschen vorausgesetzte Wesen, das Wesen, welches die *Ursache* oder der *Grund* des Menschen ist, welchem er seine Entstehung und Existenz verdankt, das ist und heißt bei mir *nicht* Gott – ein mystisches, unbestimmtes, vieldeutiges Wort –, sondern *Natur*, ein klares, sinnliches, unzweideutiges Wort und Wesen. Das Wesen aber, in dem die Natur ein persönliches, bewußtes, verständiges Wesen wird, ist und heißt bei mir der Mensch. Das bewußtlose Wesen der Natur ist mir das ewige, unentstandene Wesen, das erste Wesen, aber das Erste der Zeit, nicht dem Rang nach, das *physisch*, aber nicht *moralisch* erste Wesen; das bewußte menschliche Wesen ist bei mir das zweite, das der Zeit nach entstandene, aber dem Range nach erste Wesen.“⁷⁷³

Engels denkt zwar, daß Feuerbachs Satz über den Menschen als Produkt des Menschen, der Kultur, der Geschichte, unfruchtbar bleibe. Auch Schuffenhauer zufolge hat Feuerbach nicht gesehen, daß der Mensch das Resultat seiner materiellen Produktionstätigkeit ist. Aber es ist doch wichtig, das sieht auch Schuffenhauer, daß sich für Feuerbach das Wesen des Menschen erst in der menschlichen Gattung verwirklicht: „Der einzelne Mensch *für sich* hat das *Wesen* des Menschen *nicht in sich, weder in sich als moralischem, noch in sich als denkendem Wesen*. Das *Wesen* des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der *Einheit des Menschen mit dem Menschen* enthalten- eine Einheit, die sich aber nur auf die *Realität des Unterschieds* von Ich und Du stützt.“⁷⁷⁴ Für Feuerbach ist das „Geheimnis des *gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Leben* das Geheimnis der *Notwendigkeit des Du für das Ich* – die Wahrheit, daß *kein Wesen*, es sei und heiße nun Mensch oder Gott oder Geist oder Ich, *für sich selbst allein* ein *wahres*, ein *vollkommenes*, ein *absolutes* Wesen, daß die *Wahrheit und Vollkommenheit* nur ist die *Verbindung*, die *Einheit* von zwei sich wesensgleichen Wesen. Das höchste und letzte Prinzip der Philosophie ist daher die *Einheit des Menschen mit dem Menschen*.“⁷⁷⁵

4.2.3.1 Feuerbach und Schelling⁷⁷⁶

⁷⁷¹ Ebd., S. 39, Anm. 1.

⁷⁷² Feuerbach, GW, Bd. X, S. 178.

⁷⁷³ Feuerbach, GW, Bd. VI, S. 28f.

⁷⁷⁴ Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 338f.

⁷⁷⁵ Ebd., S. 340.

⁷⁷⁶ Vgl. z.B. Rawidowicz²1964, S. 274ff (Feuerbachs Schelling-Kritik). Bgl. zu Schelling insgesamt Sandkühler 1998.

Am 30. Oktober 1843 schreibt Karl Marx an Feuerbach und bittet ihn für die 'Deutsch-Französischen Jahrbücher' um einen Beitrag zur Charakteristik Schellings „Sie sind gerade dazu der Mann, weil Sie der umgekehrte Schelling sind. Der – wir dürfen das Gute von unserem Gegner glauben – der aufrichtige Jugendgedanke Schelling's, zu dessen Verwirklichung er indessen kein Zeug hatte, als die Imagination, keine Energie, als die Eitelkeit, keinen Treiber, als das Opium, kein Organ, als die Irritabilität eines weiblichen Receptionsvermögens, dieser aufrichtige Jugendgedanke Schelling's, der bei ihm ein phantastischer Jugendtraum geblieben ist, er ist Ihnen zur Wahrheit, zur Wirklichkeit, zu männlichem Ernst geworden. Schelling ist daher Ihr anticipirtes Zerrbild, und sobald die Wirklichkeit dem Zerrbilde gegenübertritt, muss es in Dunst, in Nebel zerfließen.“⁷⁷⁷ Dieses Lob von Karl Marx ist von ironischen Untertönen nicht frei. Die Marxschen 'Thesen über Feuerbach'⁷⁷⁸ zeigen, daß er in der Bindung an die Naturphilosophie eine Schwäche der Feuerbachschen Philosophie gesehen hat.

Feuerbachs Philosophie hat tatsächlich eine gewisse Affinität zu Schellings Naturphilosophie. Darauf hat z.B. Peter Cornehl aufmerksam gemacht.⁷⁷⁹ Er zeigt, daß weit mehr als Hegels Logik und Geschichtsphilosophie die Naturphilosophie der eigentliche Gesprächspartner des frühen Feuerbach gewesen ist. Feuerbach würdigt in seiner ‚Kritik der Hegelschen Philosophie‘⁷⁸⁰ die positive Bedeutung der Schellingschen Naturphilosophie und versteht sich, so Cornehl, als „Vollstrecker der Naturphilosophie des jungen Schelling“.⁷⁸¹ Sieht der Idealist in der Natur nur das verobjektivierte Ich, so anerkennt der Naturphilosoph Schelling – hier liegt seine Gemeinsamkeit mit Feuerbach – die Selbständigkeit der Natur: „Sie ist allerdings dein Ich, aber dein anderes, darum für sich reales, von dir unterschiedenes Ich.“⁷⁸² Für Feuerbach war es „unausbleiblich, daß die Natur auf diesem Wege eine Bedeutung für sich selbst erhielt. Das Objekt war schon aus den Schranken des subjektiven Idealismus entlassen, indem es auch nur als Objekt einer besonderen Wissenschaft gesetzt wurde. Wenn auch nicht an sich, so war doch wenigstens für die Naturphilosophie die Natur nicht ein Abgeleitetes, Gesetztes, sondern ein Erstes, Selbständiges.“⁷⁸³ Das Fazit Feuerbachs lautet: „Die Rückkehr zur Natur ist allein die Quelle des Heils.“⁷⁸⁴

Er hatte guten Grund, wie andere neben ihm – z.B. Heinrich Heine – an Schellings Naturphilosophie zu erinnern und sie zu würdigen. Es gibt deutliche Nähen. Schelling hat sich in seiner frühen Zeit vor allem mit der Naturphilosophie befaßt.⁷⁸⁵ War die Welt der Natur bei Fichte eigentlich nur Bewußtseinsinhalt, Pro-

⁷⁷⁷ Feuerbach, BJ XIII, S. 128.

⁷⁷⁸ Karl Marx, Thesen über Feuerbach, in: Engels ²⁵1989, S. 69-72 (bes. These 6-9).

⁷⁷⁹ Vgl. Cornehl 1969, S. 37ff.

⁷⁸⁰ Feuerbach, BJ II, S. 158ff.

⁷⁸¹ Cornehl 1969, S. 92.

⁷⁸² Feuerbach, BJ II, S. 188.

⁷⁸³ Ebd., S. 189.

⁷⁸⁴ Ebd., S. 203.

⁷⁸⁵ Vgl. Sandkühler 1984.

dukt des Ich, Material der sittlichen Pflicht, von der Spontaneität des Ich abzuleiten und zu verstehen, so entdeckte Schelling die Natur als Welt des Objektiven: Sie ist mehr als ein Produkt des Ich. Sie wird wirklich vorgefunden und hat einen so reichen Inhalt, daß diese Fülle ein Beweis für ihre Andersheit ist. Es kommt bei Schelling zu einem wegweisenden Übergang vom subjektiven zum objektiven Idealismus, zum – wie er ihn nennt – ‘Idealrealismus’ oder ‘Realidealismus’. Die Natur ist für ihn ein lebendiger Organismus, und die quantitativ-mechanistische Seite der Naturerklärung reicht nicht hin. Natur ist Leben, sie hat Seele, sie selbst hat die Tendenz, sich als Geist zu realisieren. Natur ist werdender Geist, werdendes Ich, werdende Intelligenz. Auch den Menschen mit seinem Geist kann es nur geben, weil die produktive Natur (*natura naturans*) ihn hervorbringt. In seiner Transzendentalphilosophie geht Schelling 1800 zunächst den umgekehrten Weg, um zu zeigen, wie aus dem Subjekt das Objekt, aus dem Geist die Natur einsichtig wird. Natur und Geist sind aber im Grunde identisch; Natur- und Transzendentalphilosophie bilden eine Einheit, denn wie die Natur ist letztlich Geist ist, so ist der Geist Natur. So begründet Schelling eine Identitätsphilosophie: Subjekt ist Objekt, Realität ist Idealität. Natur ist sichtbarer Geist, Geist unsichtbare Natur. Letztlich gibt es nur Eins, das Absolute oder das Göttliche. Gott ist die absolute Indifferenz der Gegensätze. Diese absolute Indifferenz aber differenziert sich, ohne daß dadurch die Einheit aufgegeben würde. Dies ist der Schelling, an dessen ‘aufrichtigen Jugendgedanken’ auch die erinnern, die ihn wegen seiner Wende zur ‘positiven Philosophie’ kritisieren, die sie als Rückkehr zur christlichen Theologie mißverstehen.

Seit seiner Freiheitsschrift (1809)⁷⁸⁶ hat Schelling die ihn seit seiner Magisterdissertation interessierende Problematik des Bösen, das einen Grund in Gott selbst haben muß- in der *Natur in Gott* –, vertieft. Mit seinen Entwürfen zu einer Philosophie der Weltalter⁷⁸⁷ unterscheidet Schelling die Vergangenheit, in der Gott in sich selbst ist, die Gegenwart, in der die Welt als Schöpfung und Selbstoffenbarung Gottes erscheint, und die Zukunft der Rückkehr der Welt zu Gott. Gott entwirft als sein Anderes die Idee der möglichen Welt und kommt in der Freiheit des Menschen zum Gute und zum Bösen bewußt zu sich selbst; er konstituiert sich als bewußte und freie Persönlichkeit. In der späten Philosophie der Mythologie und der Offenbarung⁷⁸⁸ unterscheidet Schelling zwischen negativer und positiver Philosophie. Die negative Philosophie nennt er auch die logische Philosophie, die das ganze neuere Denken von Descartes an bis Fichte und Hegel bestimmt. Logische Philosophie erreicht immer nur die Möglichkeit, erst eine geschichtliche Philosophie dringt vor zur Wirklichkeit. Negative Philosophie ist „reine Vernunftwissenschaft a priori.“ Die Vernunft muß aber radikal über sich hinausgehen; sie muß sich das Sein voraussetzen als das „Sein vor dem Denken“, als „Sein vor aller Vernunft“. Schelling setzt sich jetzt auseinander mit der Mythologie, dem Polytheismus und den monotheistischen Religionen, mit dem Prozeß, in dem sich die ‘große Tatsache’ der geschichtlichen Freiheit realisiert. Das Sein des Menschi-

⁷⁸⁶ Schelling 1809.

⁷⁸⁷ Schelling 1966.

⁷⁸⁸ Schelling 1856ff.

chen und Göttlichen – so sein Fazit – ist erst im Verflochtensein von Wille, Freiheit, Sünde, Schuld und Erlösung erklärbar, in seiner empirischen Positivität.

Feuerbachs Äußerungen zu Schelling sind ambivalent. Letztlich hat er trotz seiner Nähe zu dessen Naturphilosophie keinen Philosophen so scharf kritisiert wie Schelling.⁷⁸⁹ Besonders verächtlich hat er sich geäußert über die religiöse Spätphilosophie Schellings.⁷⁹⁰ Offenbar war er blind gegenüber der objektiven Leistung Schellings.⁷⁹¹

4.2.4 Wahrheit als Totalität des menschlichen Lebens und Wesens

Der Mensch ist für Feuerbach vor allem ein sinnliches Wesen, nicht nur Geist, sondern eben auch Fleisch, *Leiblichkeit*: „Im Leib sein, heißt in der Welt sein. Soviel Sinne – soviel Poren, soviel Blößen. Der Leib ist nichts als das *poröse* ich.“⁷⁹² Feuerbach wehrt sich gegen die in der philosophischen Tradition des Abendlandes seit Plato immer wieder erfolgte Abwertung des Leibes, die Auseinanderreißung von Leib und Geist. Was er sucht, ist die Einheit, aus der der Mensch zu verstehen ist. „Das *Wirkliche in seiner Wirklichkeit und Totalität*, der *Gegenstand der neuen Philosophie* ist doch nur einem *wirklichen und ganzen* Wesen Gegenstand. Die neue Philosophie hat daher zu ihrem *Erkenntnisprinzip*, zu ihrem *Subjekt nicht das Ich, nicht den absoluten*, d.i. abstrakten Geist, kurz *nicht die Vernunft in abstracto*, sondern das *wirkliche und ganze Wesen des Menschen*. Die *Realität*, das *Subjekt der Vernunft* ist nur der *Mensch*. Der *Mensch* denkt, nicht das Ich, nicht die Vernunft. Die neue Philosophie stützt sich also nicht auf die *Gottheit, d.i. Wahrheit* der Vernunft allein für sich, sie stützt sich auf die *Gottheit* d.i. Wahrheit des ganzen Menschen. Oder: sie stützt sich wohl auch auf die Vernunft, aber auf die Vernunft, deren *Wesen* das *menschliche Wesen*, also *nicht* auf eine *wesen-, farb- und namenlose* Vernunft, sondern auf die mit dem *Blute des Menschen getränkte* Vernunft. Wenn daher die alte Philosophie sagte: nur das *Vernünftige ist das Wahre und Wirkliche*, so sagt dagegen die neue Philosophie: nur das *Menschliche ist das Wahre und Wirkliche*; denn das Menschliche nur ist das Vernünftige; *der Mensch das Maß der Vernunft*.“⁷⁹³

Für Feuerbach ergibt sich daraus folgender kategorischer Imperativ: „Wolle nicht Philosoph sein *im Unterschied vom Menschen*, sei nichts weiter als ein *denkender*

⁷⁸⁹ Vgl. Brief an Daub, Feuerbach, BJ XII, S. 238; Antwortbrief an Marx, ebd. BJ IV, S. 434ff; Brief an Chr. Kapp, ebd. BJ XIII, S. 78ff.

⁷⁹⁰ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. V, S. 26: „Als ich diese Vorrede niederschrieb, war noch nicht die neuschellingsche Philosophie – diese Philosophie des bösen Gewissens, welche seit Jahren lichtscheu im dunkeln schleicht, weil sie wohl weiß, daß der Tag ihrer Veröffentlichung der Tag ihrer Vernichtung ist – diese Philosophie der lächerlichsten Eitelkeit, welche zu ihren Argumenten nur Namen und Titel hat, und was für Namen und Titel! – theosophische Posse des philosophischen Cagliostro des neunzehnten Jahrhunderts – durch die Zeitungen förmlich als ‘Staatsmacht proklamiert’ worden. Wahrlich, wäre diese Posse mir gegenwärtig gewesen – ich würde meine Vorrede anders geschrieben haben.“

⁷⁹¹ Vgl. Sandkühler 1970, S. 9, und Sandkühler 1998.

⁷⁹² Feuerbach BJ II, S. 213.

⁷⁹³ Feuerbach ³1983a, S. 105.

Mensch; denke nicht *als Denker*, d.h. in einer aus der *Totalität* des wirklichen Menschenwesens *herausgerissenen* und *für sich isolierten Fakultät*; denke als *lebendiges, wirkliches* Wesen, als welches Du den belebenden und erfrischenden Wogen des Weltmeers ausgesetzt bist; denke *in* der Existenz, *in* der Welt als ein Mitglied derselben, nicht im Vakuum der Abstraktion, als eine vereinzelte Monade, als ein absoluter Monarch, als ein teilnahmsloser ausserweltlicher Gott – dann kannst Du darauf rechnen, daß Deine Gedanken Einheiten sind von Sein und Denken [...] Offen steht die Welt nur dem offenen Kopf, und die *Öffnungen des Kopfs* sind nur *die Sinne*. Aber das für sich isolierte, in sich verschlossene Denken, das Denken ohne Sinne, ohne den Menschen, ausser dem Menschen ist absolutes Subjekt, das für Anderes nicht Objekt sein kann und nicht sein soll, aber eben deswegen auch trotz aller Anstrengungen nun und nimmer mehr einen Übergang zum Objekt, zum Sein findet; so wenig als ein Kopf, der vom Rumpf abgetrennt ist, einen Übergang findet zur Besitzergreifung eines Gegenstandes, weil die Mittel, die Organe des Ergreifens fehlen.“⁷⁹⁴

Feuerbach tritt ein für eine Universalwissenschaft vom Menschen, die auch dessen Natur als die Basis einschließt, eine Anthropologie, die auch Physiologie ist.⁷⁹⁵ Für ihn sind Kunst, Religion, Philosophie oder Wissenschaft Erscheinungen oder Offenbarungen des wahren menschlichen Wesens.⁷⁹⁶ Er kann sagen, daß nur der ein wahrer und vollkommener Mensch ist, der ästhetischen oder künstlerischen, religiösen oder sittlichen und philosophischen oder wissenschaftlichen Sinn hat.⁷⁹⁷ Mensch ist überhaupt nur der, der nichts wesentlich Menschliches von sich ausschließt. „*Homo sum, humani nihil a me alienum puto* – dieser Satz, in seiner *universellsten* und *höchsten Bedeutung* genommen, ist der *Wahlspruch des neuen Philosophen*.“⁷⁹⁸ Die Philosophie muß, im Gegensatz zur idealistischen Identitätsphilosophie, die natürliche Unterscheidung von Ich und Du, Subjekt und Objekt machen. Der wesentliche Gegenstand des Herzens muß auch der wesentliche Gegenstand des Kopfes sein – der Gegenstand von Kopf und Herz ist identisch. „Die Wahrheit existiert nicht im Denken, nicht im Wissen für sich selbst. *Die Wahrheit ist nur die Totalität des menschlichen Lebens und Wesens*.“⁷⁹⁹

4.2.5 Die fundamentale Bedeutung der Ich-Du-Beziehung für die menschliche Existenz

Die entscheidende Erkenntnis Feuerbachs, mit der er wichtige Anregungen für das zeitgenössische Denken gegeben hat,⁸⁰⁰ ist die Erkenntnis der grundsätzlichen Bedeutung der Ich-Du-Beziehung für die menschliche Existenz. An dieser Stelle

⁷⁹⁴ Ebd., S. 106f.

⁷⁹⁵ Vgl. ebd. S. 109.

⁷⁹⁶ Vgl. ebd.

⁷⁹⁷ Vgl. ebd.

⁷⁹⁸ Ebd.

⁷⁹⁹ Ebd., S. 110.

⁸⁰⁰ Z.B. Martin Buber, Eberhard Grisebach, Karl Löwith, ferner die Theologen Karl Heim und Emil Brunner.

führt er endgültig über die Du-Vergessenheit der deutschen idealistischen Philosophie hinaus,⁸⁰¹ die sich auf das Subjekt als *Ich* konzentriert hatte: Das Wesen der Welt, wie sie für mich ist, ist immer von meinem eigenen Wesen, meiner eigenen Fassungskraft und Beschaffenheit abhängig. Aber das Ich, von dem der Idealismus ausgeht, ist nur ein gedachtes, kein wirkliches Ich; es hat also keine Existenz. Feuerbach wendet dagegen ein: „Das wirkliche Ich ist nur das Ich, dem ein Du gegenübersteht, und das selbst einem anderen Ich gegenüber Du, Objekt ist; aber für das idealistische Ich existiert, wie kein Objekt überhaupt, so auch kein Du.“⁸⁰² Nun weiß natürlich Feuerbach, daß auch der Idealismus behauptet, daß ohne Objekt kein Subjekt, ohne Nicht-Ich kein Ich ist. Aber für den Idealismus ist dieser Standpunkt nur der *empirische*, nicht der transzendente. Er ist „nicht der erste und ursprüngliche, sondern ein untergeordneter, abgeleiteter, ein für das Ich an sich aufgehobener, ein nur für das Leben, aber nicht für die Spekulation gültiger Standpunkt“.⁸⁰³

In seinen ‘Grundsätzen der Philosophie der Zukunft’⁸⁰⁴ weist Feuerbach auf die christliche Lehre von der Trinität Gottes hin, die er als das *höchste Mysterium, den Zentralpunkt der absoluten Philosophie und Religion* bezeichnet.⁸⁰⁵ Das eigentliche Geheimnis dieser Lehre von der Trinität ist für ihn, wie er im ‘Wesen des Christentums’ historisch und philosophisch bewiesen habe, „das Geheimnis des *gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen* Lebens – das Geheimnis der *Notwendigkeit des Du für das Ich* – die Wahrheit, daß *kein Wesen*, es sei und heiße nun Mensch oder Gott oder Geist oder Ich, *für sich selbst allein ein wahres, ein vollkommenes, ein absolutes* Wesen, daß die *Wahrheit und Vollkommenheit* nur ist die *Verbindung, die Einheit* von wesensgleichen Wesen. Das höchste und letzte Prinzip der Philosophie ist daher die *Einheit des Menschen mit dem Menschen*.“⁸⁰⁶ Wahre menschliche Existenz ist nicht einsame Existenz, sondern ist Ich-Du-Begegnung. Feuerbach versteht den Menschen apriori auf das Du des anderen Menschen hin ausgerichtet, nicht erst aposteriori,⁸⁰⁷ wie dies die idealistische Philosophie kennzeichnet. Das Ich transzendiert auf das Du hin. Der Mensch ist in vollem Sinne Mensch erst in der Transzendenz auf ein anderes menschliches Wesen hin, in der Liebe zum Menschen.

Damit stellt sich Feuerbach gegen die Denktradition, wie sie vertreten wurde von Descartes, Spinoza, Kant und Hegel.⁸⁰⁸ Diese Tradition war geprägt vom Ich-Gedanken und der Du-Vergessenheit. Feuerbach aber sieht, daß der einzelne Mensch das Wesen des Menschen nicht in sich hat.⁸⁰⁹ Das *Wesen* des Menschen

⁸⁰¹ Vgl. besonders Löwith 1928, S. 33ff.

⁸⁰² Feuerbach, Kritik des Idealismus, in: Schmidt 1967, Bd. I, S. 215.

⁸⁰³ Ebd., S. 215.

⁸⁰⁴ Feuerbach³1983a.

⁸⁰⁵ Vgl. ebd., S. 111.

⁸⁰⁶ Ebd.

⁸⁰⁷ Vgl. Braun 1971, S. 106.

⁸⁰⁸ Vgl. ebd., S. 104.

⁸⁰⁹ Vgl. Feuerbach³1983a, S. 110.

besteht nur in der Gemeinschaft, in der *Einheit des Menschen mit dem Menschen*, bei Wahrung der Realität des Unterschiedes von Ich und Du.⁸¹⁰ Während der *absolute Philosoph* sich im Besitz der Wahrheit glaubt, weiß der menschliche Philosoph, daß er *auch im Denken, auch als Philosoph Mensch mit Menschen* ist.⁸¹¹ „Die wahre Dialektik ist *kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst*, sie ist ein *Dialog zwischen Ich und Du*.“⁸¹²

810 Vgl. ebd.

811 Vgl. ebd., S. 111.

812 Ebd.

5. Feuerbachs Anthropologie der Begegnung von Ich und Du in der Liebe

5.1 Einleitende Bemerkungen zur Geschichte des dialogischen Prinzips

Martin Buber, der bekannte jüdische Religionsphilosoph, hat eine Philosophie der Ich-Du Begegnung entwickelt.⁸¹³ „Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung.“⁸¹⁴ „Das Grundwort Ich-Du kann nur mit dem ganzen Wesen gesprochen werden [...] Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung.“⁸¹⁵ Buber bekennt,⁸¹⁶ daß er in seiner Jugend entscheidende Anregungen für sein Denken von Feuerbach bekommen hat, für den der Mensch nicht Individuum ist, sondern Mensch mit dem Menschen, die Verbindung von Ich und Du.⁸¹⁷ Dies ist die fundamentale Einsicht der Feuerbachschen Anthropologie: „Der einzelne Mensch *für sich* hat das *Wesen* des Menschen *weder in sich als moralischem noch in sich als denkendem Wesen*. Das *Wesen* des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des *Menschen mit dem Menschen* enthalten – eine Einheit die sich aber nur auf die *Realität des Unterschieds* von Ich und Du stützt.“⁸¹⁸

Auf die Bedeutung der Ich-Du-Philosophie bei Feuerbach hat besonders Hans Ehrenberg in seiner Einleitung zu Feuerbachs ‘Philosophie der Zukunft’ aufmerksam gemacht,⁸¹⁹ die für ihn allerdings noch immer eine Philosophie der *Zukunft* ist: „aber die Zeit naht, wo sich das philosophische Denken von dem Bann der idealistischen Systeme befreit sehen wird, und dann – wenn die Subjekt-Objekt-Philosophie den Ich-Du-Philosophien weicht, ist auch die Stunde gekommen, wo jene Philosophie der Zukunft eine *Philosophie der Gegenwart* sein wird.“⁸²⁰ Zu verweisen ist hier auch auf das Buch von Karl Löwith über „Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen“, in dem er Intentionen Heideggers mit der durch Feuerbach begründeten Ich-Du Philosophie zu verbinden sucht.⁸²¹ Heinz-Horst Schrey sagt mit Recht: „Feuerbachs Erkenntnisse, obschon eingekleidet in das Gewand eines atheistischen Sensualismus, sollten der Philosophie eine ganz neue Richtung geben und das *dialogische Prinzip* zum Grundsatz einer kommenden Anthropologie machen.“⁸²²

⁸¹³ Buber ¹¹1983; vgl. zu Buber: Böckenhoff 1970, bes. S. 119-123; Schrey ³1991, S. 52-73.

⁸¹⁴ Buber ¹¹1983 S. 11.

⁸¹⁵ Ebd., S. 18.

⁸¹⁶ Vgl. Buber 1961b, S. 62.

⁸¹⁷ Vgl. auch Buber ²1961, S. 49 f.: „Von den Ahnen hatte ich Feuerbach und Kierkegaard schon als Student gekannt. Ja und Nein zu ihnen war ein Teil meines Daseins geworden.“

⁸¹⁸ Feuerbach ³1983a., S. 110.

⁸¹⁹ Ehrenberg 1922

⁸²⁰ Ebd., S. 11.

⁸²¹ Löwith 1981, S. 10-197

⁸²² Schrey ³1991 S. 17.

Nun ist natürlich das „dialogische Prinzip“ nicht erst seit Feuerbach in der Philosophie thematisiert und reflektiert worden.⁸²³ Ansätze dazu finden sich schon in der Antike, z.B. bei Aristoteles⁸²⁴ im Blick auf die öffentliche Existenz des Menschen, den er als ζῶον πολιτικόν begreift,⁸²⁵ bei Plato⁸²⁶ mit seinem androgynen Eros-Mythos eher im Blick auf die private Existenz des Menschen. Nicht der Einzelmensch ist Mensch im vollen Wortsinn, sondern erst der durch den Eros zum Anderen hingezogene Mensch.⁸²⁷ Wir verweisen hier auf die Stoa, die die Bindung des Menschen an die in allen Menschen vorhandene Vernunftnatur des Menschen betont,⁸²⁸ aber auch den Menschen im Grunde als Weltbürger versteht.⁸²⁹ Es ist aber auch der Beitrag des Christentums zur Idee der Mitmenschlichkeit zu bedenken. Zum einen ist für den christlichen Glauben das Gebot der Nächstenliebe, ja sogar der Feindesliebe zentral, zum andern bezieht sich die Liebesforderung nicht auf das Gleichwertige oder Höherstehende, sondern auch auf die Hilfsbedürftigen und schuldig Gewordenen, ja es sind – nach dem Vorbild Jesu – moralisch gescheiterte Existenzen einbezogen.⁸³⁰ „Die christliche Liebesforderung fordert, was freilich erst in der Liebe entdeckt wird und vorher unverständlich ist, *die Umkehrung der Lebensrichtung des natürlichen Menschen*, da diese auf die Lösung des Ich vom Du zielt, auf die Durchsetzung des Ich gegenüber dem Du.“⁸³¹

Im historischen Kontext der Philosophie ist vor allem Friedrich Heinrich Jacobi zu nennen.⁸³² Bei ihm kommt wohl erstmalig der Begriff des „Mitdaseins“ vor. In der Einleitung zu seinem Spinoza-Buch schreibt er: „das Daseyn aller endlichen Dinge stützt sich auf Mitdaseyn“.⁸³³ „Ohne Du ist das Ich unmöglich.“ Feuerbach ist von Jacobi beeinflusst worden, aber auch von Fichte; dies wurde oft übersehen und wird erst in der neueren Feuerbachforschung stärker bedacht.⁸³⁴ Bei Fichte

823 Vgl. Buber⁶1992, S. 299ff; Böckenhoff 1970; Schrey³1991.

824 Vgl. Böckenhoff 1970, S. 19 ff; Schrey³1991 S. 1f.

825 Gabriel Amengual versteht die Feuerbachsche Anthropologie als Weiterführung und Vergegenwärtigung der klassischen *zoon-politikon*-Anthropologie, in Amengual 1989, S. 345-367.

826 Vgl. Böckenhoff 1970, S. 18f; Schrey³1991.

827 Vgl. Plato, Symposion.

828 Vgl. Pohlenz 1948f., S. 131ff.

829 Vgl. ebd., S. 135ff.

830 Vgl. Bultmann²1954, S. 17ff.; vgl. auch Bultmann 1952, S. 229 bis 244

831 Bultmann 1952, S. 238.

832 Zu Jacobi vgl. Böckenhoff 1970, S. 100f, S. 368f. Schrey³1991, S. 14; vgl. auch Rawidowicz²1964, Feuerbachs Stellung zu F.H. Jacobi, S. 258-265.

833 Schrey³1991, S. 14

834 Auf einer Arbeitstagung über Ludwig Feuerbach, die im September 1973 im Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld stattfand, hat Claudio Cesa aus Siena gefragt, ob sich die Auseinandersetzung Feuerbachs mit der klassischen deutschen Philosophie, wie vielfach angenommen, in der Aufnahme des Hegelschen Gedankensystems und dann in der Polemik gegen ihn erschöpft. Cesa verweist in diesem Zusammenhang auch auf Fichte. Vgl. Cesa 1975, S. 218ff. N. Mader hat versucht, die neue Philosophie Feuerbachs aus dem Widerspruch zu und aus der Anknüpfung an Fichte zu verstehen. Vgl. Mader 1968a; ferner Mader 1968; vgl. auch Böckenhoff 1970, S. 102-106. Martin Buber reflektiert in seiner Würdigung der Geschichte des dialogischen Prinzips nicht den Einfluß Fichtes auf Feuerbach,

setzt sich das Ich absolut, aber es setzt zugleich das Nicht-Ich. Die Endlichkeit des Ich zeigt sich darin, daß das Ich andere Wesen seinesgleichen voraussetzen muß. Neben meinem Ich stehen andere Iche. Nicht das vereinzelte Ich kann Ausgangspunkt sein, sondern die Gemeinschaft freier Wesen, das „Reich der Geister.“⁸³⁵

Im 20. Jahrhundert gibt es neben Martin Buber eine Reihe von Denkern, die die Ich-Du-Begegnung zum Thema ihrer philosophischen Arbeit gemacht haben, z.B. der Neukantianer Hermann Cohen,⁸³⁶ Franz Rosenzweig,⁸³⁷ Ferdinand Ebner,⁸³⁸ Theodor Litt,⁸³⁹ Karl Löwith,⁸⁴⁰ Eberhard Grisebach⁸⁴¹ und Karl Jaspers.⁸⁴² Auch die neuere Theologie ist von der Ich-Du-Philosophie stark beeinflusst worden. Martin Buber⁸⁴³ verweist auf den Theologen Karl Heim,⁸⁴⁴ der bemerkt hat, daß sich seit Feuerbach ein Gedanke immer deutlicher durchsetzt, der zu einem zweiten Neuanfang des europäischen Denkens führen muß, der über den ersten cartesianischen Ansatz der neueren Philosophie hinausführt, nämlich die Du-Entdeckung, die geradezu eine „kopernikanische Tat“ ist und die Grundlagen des bisherigen Denkens erschüttert. Ein anderer Theologe, Karl Barth,⁸⁴⁵ hat in seiner Kirchlichen Dogmatik eine christologisch begründete Anthropologie entwickelt, die menschliches Sein als Sein in der Begegnung von Ich und Du versteht. Karl Barth ist sich bewußt, daß eine solche theologische Anthropologie nicht absolut singular ist, daß auch zum Beispiel der Atheist Feuerbach zu ähnlichen Feststellungen über das Wesen des Menschen gekommen ist. Es handelt sich gewiß nicht, so Barth,⁸⁴⁶ um eine exakte Koinzidenz der christlichen und Feuerbachscher Sätze. Aber es gibt Annäherungen und Ähnlichkeiten. Die christliche Theologie hat keinen Anlaß, die ihr fremde Begründung nicht zur Kenntnis zu nehmen und die Nachbarschaft als unheimlich zu empfinden, keinen Anlaß auch, sich durch sie

erwähnt aber beiläufig den in einem anderen Sinnzusammenhang stehenden Satz Fichtes von 1797: „Das Bewußtsein des Individuums ist notwendig von einem anderen, dem eines Du, begleitet und nur unter dieser Bedingung möglich.“ Siehe Buber ⁶1992, S. 301, Anm. 1.

⁸³⁵ In neuerer Zeit wird in der Literatur zur Goethe-Zeit betont, daß die wahre Humanität sich erst in der Geselligkeit, im Umgang mit Menschen zeigt: „Der Mensch erkennt sich nur im Menschen, nur das Leben lehret jeden, was er ist“ (Goethe, Tasso). Vgl. Schrey ³1991, S. 9; Böckenhoff 1970, S. 49f. Auch Feuerbach zitiert wiederholt das Goethe-Wort: „Nur sämtliche Menschen erkennen die Natur, nur *sämtliche* Menschen leben das Menschliche.“ Feuerbach 1988, S. 246, Anm. 7.

⁸³⁶ Cohen 1919.

⁸³⁷ Rosenzweig 1921.

⁸³⁸ Ebner 1921.

⁸³⁹ Litt ³1926.

⁸⁴⁰ Löwith 1928.

⁸⁴¹ Grisebach 1928.

⁸⁴² Jaspers 1922, Bde. II u. III.

⁸⁴³ Buber 1961b, S. 62

⁸⁴⁴ Heim ²1931, S. 405; vgl. auch Heim 1930, S. 325ff.

⁸⁴⁵ Barth 1987, Bd. III, 2, S. 242ff.

⁸⁴⁶ Vgl. ebd., S. 333f.

am konsequenten Begehen unseres eigenen Weges irre machen zu lassen.⁸⁴⁷ Feuerbachs Anthropologie hat, dies zeigt die Theologie, eine Bedeutung weit über den Bereich der Philosophie hinaus.

Einer breiteren Öffentlichkeit ist Feuerbach vor allem bekannt durch seine Religionsphilosophie und seinen darin zum Ausdruck kommenden Atheismus. Wohl über 90% der Feuerbach-Literatur ist mit diesem Thema beschäftigt.⁸⁴⁸ Dagegen wird in der Forschungsliteratur verhältnismäßig wenig über Feuerbachs Philosophie der Ich-Du-Begegnung gehandelt. Wir wollen zu zeigen versuchen, wie Feuerbach schon in seinen Frühschriften die Philosophie der Ich-Du-Begegnung in Ansätzen entwickelt; dabei soll hier nur dieses eine Motiv Feuerbachschen Denkens herausarbeitet werden; andere, gewiß auch wichtige Aspekte werden ausgeklammert.

5.2 Feuerbachs Suche nach der metaphysischen Einheit der Menschen und nach echter Kommunikation in seinen von der idealistischen Philosophie geprägten Frühschriften

5.2.1 Feuerbachs Dissertation 'De ratione, una, universali, infinita': „Als Denker bin ich alle Menschen.“

Im Jahre 1828 promovierte Ludwig Feuerbach mit einer Dissertation 'De ratione, una, universali, infinita' zum Doktor der Philosophie. Sein Thema: Die Einheit, Allgemeinheit und Unbegrenztheit der Vernunft. Er weist die Auffassung zurück, daß der Vernunft bestimmte Grenzen gesetzt sind. Für ihn ist die Vernunft keine individuelle Eigenschaft, sondern die allgemeine Substanz der Individuen. Dabei geht es Feuerbach um die Hegelsche Problematik des Verhältnisses des Einzelnen und des Allgemeinen.

Es ist das Problem der Gattung, das Kant in die Philosophie eingeführt hat und auf dessen Behandlung bei Hegel sich Feuerbach beruft. Aber während bei Hegel das Individuum wohl den Drang hat, sich als Allgemeines zu realisieren, sich aber doch nicht als Allgemeines in der Natur zu setzen vermag – sich vielmehr in dem Prozeß von Zeugung und Tod der einzelnen setzt, was nur noch im Schatten der Erinnerung fortlebt –, substantialisiert Feuerbach die Gattung des Menschen und identifiziert sie mit dem Denken. Das Tier kann nicht denken; tierische Arten und Gattungen sind nur Klassifikationsschemata; die Gattung existiert hier nicht als Einheit, sie zerstreut sich in einzelne einander ausschließende Individuen. Anders ist es beim Menschen. Im Denken begreift er alle anderen in sich, weiß er um die Gattung Mensch. Feuerbach selbst hält seine Dissertation⁸⁴⁹ – darin sind ihm zu-

⁸⁴⁷ Vgl. ebd., S. 334f.

⁸⁴⁸ Vgl. Römpf 1986, S. 326, Anm. 2.

⁸⁴⁹ Karl Löwith hat sie „noch völlig schülerhaft“ genannt. Löwith 1928, S. 40.

nächst viele gefolgt – für „hegelisch“.⁸⁵⁰ Er war sich aber bewußt, daß seine Rezeption Hegels einseitig und undialektisch war.⁸⁵¹ Wichtiger aber ist, daß in Feuerbachs Dissertation gewiß eine Verengung der Hegelschen Position vorliegt. Er hat Hegels Grundansatz des dialektisch-spekulativen Denkens nicht wirklich mitvollzogen.⁸⁵² „Bei aller Reverenz vor dem System Hegels geht es Feuerbach doch nur um eine menschliche Gemeinschaftlichkeit, wobei das Individuum seinen Sinn im Sichaufheben in die Gattung findet. [...] Feuerbach beruft sich in seiner Dissertation auf Hegel, seinen Lehrer. Doch [...] liegen, kaum bemerkbar, Akzentverschiebungen vor. Die Feuerbachs ganzes weiteres Leben erfüllende Richtung einer philosophischen Besinnung über das Wesen des Menschen als des wahren *ens realissimum* kündigt sich an.“⁸⁵³ Wenn man die Differenz gegenüber Hegel berücksichtigt, wird Feuerbachs eigentliches Anliegen immer deutlicher:

1. Feuerbachs Anthropologie geht davon aus, daß im Menschen ein Streben, ein Verlangen nach dem Du des andern Menschen besteht, daß der Mensch Gemeinsamkeit und Gemeinschaftlichkeit mit dem Du des andern Menschen sucht. „Im Menschen lebt ein unüberwindlicher und unzerstörbarer Trieb nach Vereinigung mit dem Anderen, von dem er durch die Natur geschieden ist. Er sucht den Anderen, er braucht ihn, er wird durch eine geheimnisvolle Lebensmacht getrieben, ihn zu lieben, ja er kann ohne den Anderen überhaupt nicht sein. Erst durch die Verbindung, welche sich so zwischen Mensch und Mensch herstellt, wird der Einzelne Mensch.“⁸⁵⁴ Der Mensch möchte sein Dasein auf einen andern Menschen hin übersteigen. Er ist sozusagen schon von Natur aus über sich hinaus.⁸⁵⁵

2. Freilich wird in natürlichen Beziehungen zwischen Menschen die totale Einheit und Gemeinschaftlichkeit nicht wirklich erreicht. In jedem Verhältnis von Mensch zu Mensch kann der andere ein *zweites Ich* heißen; Menschen verhalten sich zueinander „als verschiedene Personen, die zwar eng verbunden, aber doch getrennt sind“.⁸⁵⁶ In allen Gefühlsgemeinschaften wie Freundschaft und Liebe bleiben die Menschen letztlich doch immer Verschiedene und Unterschiedene. Es gibt keine absolute Einheit, Vereinigung und Gemeinschaft.⁸⁵⁷ Daß absolute Einheit und Einerleiheit der Menschen so nicht zu erreichen ist, macht Feuerbach

850 Rawidowicz hält die Dissertation für absolut abhängig von Hegel. Sie sei Ausdruck reinsten Hegelianismus. Vgl. Rawidowicz ²1964, S. 16ff; bes. S. 25; bes. auch S. 18ff.; für W. Bolin ist die Dissertation ganz „selbstverständlich innerhalb der hegelischen Anschauungen gehalten“; aber für Bolin ist dies doch nur die Hülle, unter der sich bereits eine völlige Abkehr von Hegel vollzieht.

851 Vgl. Feuerbach, SW, Bd. IV, S. 419 u. 422.

852 Vgl. Hommes 1957, S. 83; vgl. auch Braun 1971, S. 52f.

853 Braun 1971, S. 53f.

854 Feuerbach, SW, Bd. IV, S. 342.

855 Es ist nicht immer ganz deutlich und es wird in der Feuerbachforschung nicht genügend thematisiert, wie Feuerbach seine Grundvoraussetzung, daß im Menschen immer ein Verlangen und Streben nach dem Du des andern Menschen besteht, begründet. Darüber werden wir weiter unten bei der Behandlung der Gattungsmetaphysik handeln, die Feuerbach später ausgebaut hat.

856 Ebd., S. 305.

857 Vgl. ebd.

insbesondere am Phänomen der Liebe deutlich. Die Differenz zwischen den Individuen ist hier nicht wirklich aufgehoben: „Denn selbst bei der Gegenwart und dem Besitz des geliebten Wesens bleibt noch ein gewisses Verlangen, eine gewisse Sehnsucht zurück, d.h. ein Gefühl des Unterschieds und der Beschränkung.“⁸⁵⁸ Feuerbach verweist in diesem Zusammenhang auf das Wort des Novalis: „Liebe ist durchaus eine Krankheit.“⁸⁵⁹ Der Liebe ist immer die Empfindung von etwas Unübersteiglichem und Unüberwindlichem beigemischt. In der Liebeseinheit wird weder das Ich noch das Du wahrhaft aufgehoben; die in der Liebe Verbundenen bleiben doch immer zwei. Die Einheit von Ich und Du beruht nur auf dem Gefühl, welches zwei Menschen verbindet. Weil es sich nur eine Gefühlseinheit handelt, bleibt daneben die Zweierheit der Individuen bestehen.⁸⁶⁰

3. Man kann die zu Grunde liegende Konzeption Feuerbachs nur richtig begreifen, wenn man sich klar macht, daß für ihn sinnliche Empfindung immer nur die je meinige ist und im Kreise meines Ich eingeschlossen bleibt. Ich kann sie einem andern nicht wirklich vermitteln, während ich den Gegenstand, der meine Sinnlichkeit erregt, mit jedem andern gemein haben kann.⁸⁶¹ „Auch Wahrnehmungen des inneren oder geistigen Sinns verlieren, sobald sie durch die Sprache Andern übermittelt werden, die eigentlich sinnliche Beschaffenheit und gehen in Begriffe über. Der innere Sinn, wie z.B. die Wahrnehmungen von Freude und Schmerz, ist ein echter Sinn und kann vom Subjekt schlechterdings nicht abgelöst werden; während ich den Gegenstand, der meine Sinnlichkeit erregt, mit jedem Andern gemein haben kann. Indem ich den Gegenstand beschreibe, vermag ich zugleich meine sinnlichen Zustände kundzutun und der Andere kann diese meine Zustände verstehen. [...] Die sinnliche Empfindung an und für sich bleibt immer nur die meinige und im Kreise meines Ich eingeschlossen. Das Wort ist allezeit der Ausdruck für ein Allgemeines; die Sinnlichkeit gibt nur Einzelnes. Ich kann einem Andern zwar sagen: mein Kopf thut mir weh; dieser Körper schmeckt süß u.a.m.; aber jener Schmerz, jener Geschmack selbst sind nicht mittheilbar, sonst müßte der Andere zugleich mit meinen Worten die nämliche Schmerz- und Geschmacksempfindung haben. Das gilt von allen rein sinnlichen Wahrnehmungen ohne Ausnahme.“⁸⁶² Gemeinschaftlichkeit und Gemeinsamkeit kann es unter Menschen allein von der sinnlichen Erfahrung her nicht geben.

4. „Es muß darum im tiefsten Innern des Menschen eine Stelle geben, wo jene Sehnsucht nach dem Du ihre Erfüllung findet; wo das Ich dem Du nicht mehr entgegengesetzt ist, wo diese Einheit nicht nur eine scheinbare, eine blosser Verbindung ist, sondern absolut, unbedingt, vollkommen. Und eine solche Einheit giebt es nirgends als im Denken. Dies ist der Grund, warum dem Menschen nicht nur der Trieb des Erkennens, sondern auch der des Denkens eingeboren ist; denn am Denken als Thathandlung haftet ein Stück göttlicher Seligkeit.“⁸⁶³ Was ich denke,

⁸⁵⁸ Ebd., S. 344.

⁸⁵⁹ Zit. n. Feuerbach, SW, Bd. IV, S. 344, Anm.

⁸⁶⁰ Vgl. ebd.

⁸⁶¹ Vgl. ebd., S. 302.

⁸⁶² Ebd.

⁸⁶³ Ebd., S. 344.

ist zwar *mein* Gedanke, „aber es löst sich in solcher Weise von mir ab, dass es ganz und ungeteilt Besitz eines Anderen wird, weil es, obwohl von ihm aufgenommen, doch von ihm neu hervorgebracht werden muß“.⁸⁶⁴ Nur meine Gedanken sind mittheilbar und frei übertragbar. Feuerbach verweist auf das Wort des Thales: „Der Gedanke ist das Schnellste; denn er durchläuft Alles“,⁸⁶⁵ während die Sinnlichkeit, die sinnliche Wahrnehmung unbeweglich in sich selbst gebannt bleibt.⁸⁶⁶ Meine Gedanken können ohne Veränderung Gedanken eines Andern werden und nicht bloß *Eines* Anderen, sondern ungezählter Menschen, die im Übrigen nach Alter, Geschlecht, Anschauung und Begabung und in vielen anderen Beziehungen von mir ganz verschieden sein können.⁸⁶⁷ Im alltäglichen Leben bewirken unsere persönlichen Differenzen einen solchen Abstand zwischen uns, daß die Einheit unserer Natur darüber in die Ferne rückt und dunkel bleibt.⁸⁶⁸ Aber im Denken bin ich jene Einheit, jene gemeinsame Menschennatur selbst: „In der Wirklichkeit, die nur mit den Sinnen wahrgenommen, nicht durch das Denken erfasst werden kann, ist die Gattung als solche nicht vorhanden. [...] Sofern ich denke, bin ich Mensch als Gattungswesen, nicht als Einzelner, wie es beim Empfinden, Fühlen, Thun und bei den Lebensfunktionen der Fall ist; auch nicht ein beliebiger Jemand, der oder jener, sondern Niemand.“⁸⁶⁹ Das *Denken* ist das allgemeine Wesen des Menschen als Gattung.⁸⁷⁰ Im Denken gelange ich zur absoluten Einheit mit allen Menschen.⁸⁷¹

Feuerbach vertritt in seiner Dissertation den Hegelschen Panlogismus: Das Wesen der Welt und des Menschen ist letztlich Geist. Darum ist nur im Geist und im Denken das Allgemeine gegeben. Aber es ist auch zu sehen, wie stark es Feuerbach dabei um echte menschliche Kommunikation im Denken geht, d.h. um Kommunikation im Allgemeinen, nicht in konkreter Existenz. Feuerbach ist in seiner Dissertation, wie der spanische Feuerbachforscher Gabriel Amengual mit Recht festgestellt hat, bestimmt „von der Suche nach einer metaphysischen Einheit der Menschen, die aber auf Kosten der Individuen behauptet wird. Diese Einheit wird nur im Denken gesetzt.“⁸⁷² Es geht Feuerbach um die Kommunikation und Kommunikationsfähigkeit des Menschen:⁸⁷³ „Daher, weil ich in der Empfindung vom andern getrennt bin, bin ich dort auch nur Ich, und der andere ist mir ein anderer, nicht Ich; so kann kein anderer meine Empfindungen im eigentlichen Sinne mit mir teilen. Aber sofern ich denke, kann ich *der Andere selbst* sein und bin es wirklich; sein Wesen ist ebenso meines, und gleichermaßen kann, was mir das Innerste ist, was von mir untrennbar ist, doch zugleich für den andern sein und

⁸⁶⁴ Ebd., S. 304f.

⁸⁶⁵ Zit. n. Feuerbach, SW, Bd. IV, S. 305.

⁸⁶⁶ Ebd.

⁸⁶⁷ Vgl. ebd, S. 305f.

⁸⁶⁸ Vgl. ebd, S. 310f.

⁸⁶⁹ Ebd, S. 311.

⁸⁷⁰ Vgl. ebd., S. 341.

⁸⁷¹ Vgl. ebd., S. 342.

⁸⁷² Amengual 1994, S. 25.

⁸⁷³ Vgl. Amengual 1989, S. 352.

ist es; nichts ist mir näher als das, was ich denke, und kann doch wie kein anderer Teil meiner sich so von mir lösen und, mir entfremdet, in den andern übergehen. Im Denken also, obgleich ich mich in das Innerste meines Bewußtseins zusammenziehe, öffne ich mich doch weit; in mich eingeschlossen, bin ich doch nicht verschlossen; ich bin mir am nächsten und kann mir zugleich nicht ferner sein.“⁸⁷⁴

Feuerbach macht darauf aufmerksam, daß wir bei der Vermittlung von Empfindungen von *Mitgefühl* und *Mitleiden* sprechen, aber niemand könnte von *Mitdenken* und *Mitgedanken* reden: „Denn was ich denke, ist ebenso mein, wie es sich von mir löst, um ganz und ungeteilt vom andern neu erzeugt zu werden, indem er es scheinbar nur aufnimmt.“⁸⁷⁵ Im Unterschied zu allen menschlichen Beziehungen, die auf Empfindung beruhen, z.B. in der Liebe oder in der Freundschaft, und in denen wir zwar eng miteinander verbunden, aber zugleich auch unterschieden, sind, steht das Denken. „durch alle Menschen hindurch in Zusammenhang mit sich, und obwohl es sich verteilt auf die je Einzelnen, ist es dennoch ein Kontinuum, ohne Ende, einheitlich, sich selbst gleich, von sich untrennbar. In einem einzigen Denkvorgang schon sind alle Menschen, ungeachtet der Größe ihrer Gegensätze, einander gleich; denkend bin ich verbunden, ja in Einheit mit allen – ich bin alle Menschen.“⁸⁷⁶ Es geht Feuerbach um die Einheit der Vernunft, um die im Denken gegebene Gemeinschaft, d.h. aber auch, daß es ihm damit zugleich um die Frage von Mensch und Mitmensch geht. „Der Mensch, geleitet von einem dunkeln Gefühl, daß der natürliche Zustand der Trennung vom andern nicht der wahrhafte sei, hat den heftigen Trieb, sich mit ihm zu vereinen; aber alle diese Weisen der Vereinigung, zu denen Liebe, Freundschaft usw. gehören, sind besondere, sind unvollkommen und endlich, da sich in ihnen der Unterschied nicht völlig aufhebt. Das läßt sich sogar an der Liebe bestätigen, die selbst in Gegenwart und Besitz des geliebten Wesens immer in gewisser Weise ein Verlangen bleibt, nämlich als ein Gefühl des Unterschieds und einer gewissen Abgrenzung.“⁸⁷⁷ Während beim späteren Feuerbach gerade die Liebe die Einheit von Ich und Du ist, bleibt in der Dissertation auch in der Liebe immer eine letzte Differenz zwischen den Individuen, weil der Liebe immer das Gefühl einer unüberwindlichen Grenze beigemischt ist. „Es muß notwendig im tiefsten Innern des Menschen ein Ort sein, an dem dieses Verlangen nach dem andern erfüllt ist, an dem nicht weiter Ich und Du entgegengesetzt sind, an dem diese Einheit nicht mehr nur Verbindung und irgendeine bestimmte Weise der Einheit ist, sondern unendlich, absolut, ganz erfüllt und vollkommen; diese göttliche Einheit aber ist außer im Denken nirgends zu finden.“⁸⁷⁸ Nur in der Vernunft ist der Mensch Mensch und Mitmensch zugleich. Darum wird der Mensch erst zum Menschen werden;⁸⁷⁹ nur der gesellschaftliche Mensch kann zur Vernunft und zum Denken gelangen.⁸⁸⁰ Nur als

⁸⁷⁴ Feuerbach, W, Bd. I, S. 20.

⁸⁷⁵ Ebd.

⁸⁷⁶ Ebd., S. 21f.

⁸⁷⁷ Ebd., S. 49.

⁸⁷⁸ Ebd., S. 49.

⁸⁷⁹ Vgl. ebd., S. 72, Anm. 60.

⁸⁸⁰ Vgl. ebd., S. 73, Anm. 60.

menschliche Gattung sind die Menschen wirklich Menschen. Der Mensch als Einzelner hat keinen Anteil an der Vernunft, denn Vernunft ist Gemeinschaft, Allgemeinheit. Wenn der Mensch nicht in Gemeinschaft lebte, würde er niemals zu vernünftigem Denken gelangen können. „Die in Wahrheit als Gattung existierende Gattung ist daher die Vernunft.“ Feuerbachs Sicht vom Menschen kann, so stellt H.J. Braun mit Recht fest, als Versuch eines Menschenverständnisses aus Vernunft gelten.⁸⁸¹ Seine Anthropologie gehört unter die Menschenbilder, die seit den alten Griechen den Menschen *als* Menschen erst im Bereich seines vernünftigen Vermögens und Welthabens gelten lassen. Feuerbach kann darum auch auf Philosophen verweisen, die aus der Vernunft auf das Miteinander der Menschen geschlossen haben.⁸⁸² Aristoteles z.B. setzte den Sklaven auf gleichen Fuß mit dem Herrn, indem er selbst Freundschaft mit beiden schloß. Die Philosophie einte die Menschen. Die Stoiker lehrten – Feuerbach scheint mir stärker, als in der Regel bemerkt wird, Motive stoischer Philosophie aufzugreifen – der Mensch sei nicht um seinetwillen, sondern um der andern willen, d.h. zur Liebe geboren.

Es gibt freilich eine Grenze der frühen Feuerbachschen Anthropologie: Beim Denken ist der andere in mir selbst. Ich bin zugleich Ich und Du, aber kein bestimmtes Du, sondern das „Du“ überhaupt oder die Gattung.⁸⁸³ Nur als Denkender bin ich in der Gattung. „Als Denkender bin ich mit allen Anderen verbunden, ja vielmehr geeint; ja man kann sagen: ‘Als Denkender bin ich alle Menschen’.“⁸⁸⁴ Als Denkender bin ich Mensch als Gattungswesen, nicht als Einzelner, „auch nicht ein beliebiger Jemand, der oder jener, sondern Niemand.“⁸⁸⁵ Ulrich Hommes hat in seiner Untersuchung über Hegel und Feuerbach mit Recht betont, daß sich von daher für den frühen Feuerbach kein Zugang zu einer echten personalen Kommunikation ergibt.⁸⁸⁶ Auch Hans-Jürg Braun stellt fest, daß bei Feuerbachs Rede von der Einheit von Mensch zu Mensch von jedem personalen Moment und Bezug abzusehen ist:⁸⁸⁷ „Sofern ich denke, bin ich nicht mehr der bestimmte Einzelne und Unvertauschbare, der Einmalige, der in personalen Bezügen steht und darin agiert, sondern bin ich ein Mensch, dem nur die Bezeichnung ‘Gattungswesen’ gerecht wird. Und als solcher bin ich nicht ein beliebiger Jemand, sondern eben niemand.“⁸⁸⁸

5.2.2 Der Tod als Doktor der Philosophie. Feuerbachs ‘Gedanken über Tod und Unsterblichkeit’: „Mitten im Endlichen das Unendliche ergreifen und in der Liebe leben“

⁸⁸¹ Vgl. Braun 1971, S. 45.

⁸⁸² Vgl. Feuerbach 1988, S. 396f.

⁸⁸³ Vgl. Feuerbach, SW. Bd. IV, S. 305.

⁸⁸⁴ Ebd., S. 306.

⁸⁸⁵ Ebd., S. 311.

⁸⁸⁶ Vgl. Hommes 1957.

⁸⁸⁷ Vgl. Braun 1971, S. 53.

⁸⁸⁸ Ebd.

Im Jahre 1830 erschien in Nürnberg anonym Feuerbachs Schrift über Tod und Unsterblichkeit. Er hat dieser Abhandlung ein Verse vorangestellt, die „Demütige Bitte an das hochweise und hochverehrliche Gelehrtenpublikum, den Tod in die Akademie der Wissenschaften zu rezipieren“:⁸⁸⁹

Ihr Herren hochgelehrt und weise,
Ich stell' hiemit den Tod euch vor,
Das ihr in eurem hehren Kreise
Ihn hebt zur Doktorwürd' empor.

Ihr werdet's nicht unwürdig finden,
Wenn er mit euch zu Rate sitzt,
So ich euch tu' hiemit verkünden,
Was er für Wissenschaft besitzt.

Er ist der beste Arzt auf Erden,
Dem nie noch fehlschlug eine Kur;
Und mögt ihr noch so krank auch werden;
Er heilt vom Grund aus die Natur.

Zwar hat er nie sich abgegeben
Mit christlicher Theologie,
Doch wird es keinen zweiten geben,
Der so versteht Philosophie.

So bitt' ich denn, zu rezipieren
Den Tod in die Akademie,
Und ihn mit nächsten zu kreieren
Zum Doktor der Philosophie.⁸⁹⁰

Es geht Feuerbach, wie schon aus diesen Versen deutlich wird, nicht nur um die Widerlegung und Ablehnung des christlichen Unsterblichkeitsglaubens. Er hat nicht nur ein negatives Anliegen. Wenn er den Tod einen „Doktor der Philosophie“ nennt, so denkt er offenbar, daß der Tod als Ende und Begrenzung menschlichen Lebens eine philosophische Wahrheit über das Wesen des Menschen offenbart.

Bevor wir näher auf diese Problematik eingehen, betrachten wir zunächst den geistesgeschichtlichen Rahmen, in dem Feuerbach den Unsterblichkeitsglauben einordnet. Er unterscheidet drei wesentliche Epochen:

a. Die Griechen und Römer kannten keine Unsterblichkeit in unserem Sinne. Der Römer lebte nur in Rom, das römische Volk war gleichsam der ganze und einzige Raum, der seine Seele in sich fasste und den Horizont seiner Anschauung begrenzte; er kannte kein anderes Leben als das wirkliche Staats- und Volksleben. Rom zu verherrlichen, seine Macht bis ins Schrankenlose auszudehnen und für die Zukunft zu begründen und, was die Person betrifft, in der dankbaren Erinnerung in der Nachwelt fortzudauern, war des einzelnen ideales, weitestes Bestre-

⁸⁸⁹ Feuerbach, W, Bd. I, S. 79.

⁸⁹⁰ Ebd.

ben. Der Römer hatte sein Selbst nicht außer und über das wirklich gemeinsame Leben hinausgesetzt und es nicht in dieser Erhebung über alle Bestimmtheit und Gemeinsamkeit als etwas Wesenhaftes und Selbständiges erfaßt. Der Römer war die Seele, das Ich des Römers; nicht für sich selbst, nur in Verbindung mit seinem Volk, nur in ihm und durch es war er etwas und wußte er sich als etwas. Der Glaube an Unsterblichkeit im modernen Sinn beruht auf der Trennung von Möglichkeit und Wirklichkeit; nur wo diese eins sind, verschwindet er. Die Sittlichkeit in der Bestimmtheit römischer Sittlichkeit, der vollendete Römer, war das Ideal, aber es stand in seiner Kraft, dieses Ideal zu erreichen. Da er keine Trennung und Kluft kannte zwischen der Vorstellung und Wirklichkeit, Möglichkeit und Kraft, Idealität und Realität, kannte er auch keine Fortdauer seines Selbst.⁸⁹¹ Vergleichbares gilt, so Feuerbach, auch für die Griechen, bei denen die Schönheit der alles beherrschende und beseelende Begriff war.

b. Feuerbach unterscheidet davon die zweite Epoche in der Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Unsterblichkeit, das Mittelalter, die christlich-katholische Zeit. Hier wird die Unsterblichkeit allgemeine anerkannter Glaubens- und Lehrartikel. Entscheidend war der beseeligende Glaube an das wirkliche Dasein der göttlichen Gnade und der übersinnlichen Güter. Der einzelne Mensch hatte noch nicht das Bewußtsein seiner Selbständigkeit. Er war Glied der heiligen Gemeinschaft der Gläubigen, der Kirche. Er wußte, daß höchstes Sein gemeinschaftliches Sein ist, höchster Genuß Genuß und Gefühl der Einheit. Eben dieses gemeinschaftliche Sein war die katholische Kirche. „In der christlich katholischen Zeit aber war das für den Glauben und die moralische Gesinnung nur jenseitige Sein in der Kirche, als der über den nur natürlichen und weltlichen Leben stehenden, sinnlich übersinnlichen und übersinnlich sinnlichen Welt, wirkliches Sein; nicht der Glaube noch die moralische Gesinnung, das Sein in der Kirche war daher auch das Wesen der einzelnen [...] und der Glaube an die Unsterblichkeit war nur ein Lehr- und Glaubensartikel unter andern Artikeln, aber kein den Geist bestimmendes, charakterisierendes, ins Licht und Leben hervortretendes Moment.“⁸⁹²

Man wird hier Feuerbach einerseits zustimmen müssen, wenn er kritisch den christlichen Subjektivismus im Blick hat. Andererseits urteilt er aber über den biblischen Unsterblichkeitsglauben einseitig vom anthropologischen Standpunkt aus. Er verkennt, daß im christlichen Glauben der Glaube an ein ewiges Leben eine Konsequenz der Auferstehung Christi ist, der Einheit von Christologie und Soteriologie. Allerdings ahnt Feuerbach die wahren Zusammenhänge dieser Problematik: „Ja, betrachtet man genauer und sorgfältiger die Sache, von der es sich hier handelt, so muß man behaupten, daß nicht sowohl das Individuum als solches, als vielmehr der Himmel und die Hölle der wesentliche Gegenstand jenes Glaubens- und Lehrartikels war und den Glauben an Himmel und Hölle muß man wahrlich noch sehr unterscheiden und absondern von dem Glauben an die

⁸⁹¹ Feuerbach, W, Bd. I, S. 83f.

⁸⁹² Ebd., S. 85.

noch sehr unterscheiden und absondern von dem Glauben an die Unsterblichkeit des Individuums.⁸⁹³

c. Erst in der Moderne tritt der Glaube an die Unsterblichkeit des Individuums rein und als solcher hervor: „Das Charakteristische des modernen Zeitalters überhaupt ist, daß in ihm der Mensch als Mensch, die Person als Person und damit das einzelne menschliche Individuum für sich selber in seiner Individualität für göttlich und unendlich erkannt wurde“,⁸⁹⁴ und zwar zuerst im Protestantismus, für den nicht mehr die Kirche und das Sein in der Einheit der Kirche oberstes Prinzip war, sondern der Glaube und die individuelle Überzeugung. Der Mittelpunkt für die Protestanten war Christus, der Gottmensch. Der Protestantismus aber entwickelte sich zum Rationalismus und Moralismus. Nicht mehr die Person Christi, sondern die Person als Person wurde der Mittelpunkt; nicht mehr die wirkliche Person Christi an sich war wichtig, „sondern die Gestalt, die Christus im Innern des Subjekts annimmt, der ins Herz aufgenommene, innere, in Empfindung und Gesinnung existierende, der das ich selbst des glaubenden Individuums gewordene Christus, der wahre und wesentliche Christus“.⁸⁹⁵

Hier erst, in der Konzentration auf die Person, tritt für Feuerbach der Glaube an die Unsterblichkeit des Individuums als ein unendlich wichtiges, wesentliches Moment hervor. Da das Leben aber ein höchst unangemessener Zustand ist, die Persönlichkeit nach allen Seiten beschränkt, bestimmt, beklemmt, gedrückt ist, muß es ein zweites, durch nichts beschränktes Leben geben. Darüber hinaus ist die reine Person auch die sünden- und makellose Person. Diese kann aber nur ein fernes und jenseitiges Ziel sein: „Wollen daher die Individuen als solche selbst vollkommen, d.i. absolut sein, so bedürfen sie hierzu einer unbegrenzten, bis ins Unendliche sich verlierenden Zeit.“⁸⁹⁶ Feuerbach schreibt: „Indem nun so alles wahrhaft Wirkliche, Allgemeine, Wesenhafte, aller Geist, Seele und Essenz aus dem wirklichen Leben, der Natur und Weltgeschichte verschwunden ist, Alles massacrirt, in seine Theile aufgelöst, zertrennt, sein-, einheits-, geist-, seelenlos gemacht ist, so pflanzt nun das Individuum auf den Trümmern der zerstörten Welt die Fahne des Propheten auf, das heilige Schandsacscherif des Glaubens an seine Unsterblichkeit und das gelobte Jenseits. Auf den Ruinen des gegenwärtigen Lebens, in dem es Nichts sieht, erwacht ihm zugleich das Gefühl und Bewußtsein seines eignen, innerlichen Nichts und in dem Gefühl dieses zweifachen Nichts entquillt ihm, gleich einem Scipio auf den Trümmern von Carthago, die barmherzige Thränenperle und Seifenblase der zukünftigen Welt; über die Kluft, die zwischen dem gegenwärtigen Leben, wie es in Wahrheit ist, und seiner Anschauung und Vorstellung von ihm liegt, über die Poren und die Leere seiner Seele baut es die Eselsbrücke der Zukunft.“⁸⁹⁷

⁸⁹³ Ebd.

⁸⁹⁴ Ebd., S. 87f.

⁸⁹⁵ Ebd., S. 89.

⁸⁹⁶ Ebd., S. 90.

⁸⁹⁷ Feuerbach, SW, BJ XI, S. 11.

Es ist jetzt an der Zeit, so sieht es Feuerbach, daß der Mensch, „nachdem er lange genug auf ächt muhammedanische Weise in den paradießischen Träumen seiner Unsterblichkeit geschwelgt, lange genug in der wonnetaumelnden Anschauung seiner selbst und dem berausenden Genuß seiner Individualität gelebt hat, an seine wahrhafte und vollständige Vergänglichkeit und Sterblichkeit sich erinnere, und in dieser Erinnerung und Besinnung das Bedürfnis in sich erwecke, anderswo als in seiner eignen Individualität und dem Glauben an seine eigne Unsterblichkeit und Unendlichkeit, die Quelle des Lebens und der Wahrheit, den Bestimmungsgrund seiner Handlungen und die Stätte des Friedens zu suchen.“⁸⁹⁸ Wir sterben ja nicht einen *Scheintod*, sondern einen wirklichen und echten Tod. Nur wo wir uns in das Allgemeine, in die gemeinsame Vernunft erheben, sind wir im Unendlichen, aber nicht in unserem individuellen und persönlichen Sein. Der natürliche und faktische Tod am Ende unseres Lebens ist nur Abbild des wahren Todes: „Das wahre Jenseits, der Himmel, in dem das Individuum von der Determination und Schranken seiner Individualität und damit von dieser selbst frei wird, ist Liebe, Anschauung, Erkenntnis, nur in diesen kannst Du im Unendlichen sein, aber nicht in Deinem individuellen, persönlichen Sein.“⁸⁹⁹

Feuerbach schließt seine ‘Gedanken über Tod und Unsterblichkeit’ mit Worten, die überschwänglich und mit Pathos das irdische Leben hier und jetzt preisen; das Leben hat in sich selbst unendliche Bedeutung: „Jeder Augenblick des Lebens ist erfülltes Sein, von unendlicher Bedeutung, um seiner selbst willen, durch sich selbst gesetzt, in sich selbst befriedigte, geschlossene und gesättigte Fülle der Wirklichkeit, uneingeschränkte Bejahung seiner selbst, jeder Augenblick ist ein Trunk, der bis auf den Grund den Kelch der Unendlichkeit ausleert, der wie der Wunderkelch des Oberon immer aus sich selbst wieder sich erfüllt.“⁹⁰⁰ Man muß sehen, daß für Feuerbach in diesem Leben Gott, das Unendliche, der Geist präsent ist.⁹⁰¹

Wichtig in diesem Zusammenhang ist Feuerbachs spekulativer, im Grunde pantheistischer Gottesbegriff, er wirft ein Licht auch auf sein Verständnis des Todes. Gott ist das Unbeschränkte und Unendliche. Das Unendliche aber verneint das Endliche, hebt es in sich auf. Darum ist auch der Tod in Gott. Das Unendliche ist die Nichtigkeit, der Untergang, der Tod des Endlichen. Gott ist eben nicht bloß Person, nicht bloß Fürsichsein. Im Wissen um sich selbst unterscheidet er sich von sich. Die Natur ist das Anderssein Gottes. Gott ist als Unendliches der Grund des Nichtseins des Endlichen, als Natur auch Grund des endlichen Seins. Der Tod ist, wie R. Lorenz sagt, innig vermählt mit dem Sein des Endlichen.⁹⁰² Feuerbach lobt und preist Gott überschwänglich als Liebe; die Liebe aber ist ein verzehrendes Feuer: „Gott ist ganz Liebe, aber die Liebe ist nicht ruhig, sondern lauter Thätigkeit, die Liebe ist verzehrend, opfernd, brennend, die Liebe ist Feuer; sie ist

⁸⁹⁸ Ebd., S. 14.

⁸⁹⁹ Ebd., S. 147.

⁹⁰⁰ Ebd., S. 244.

⁹⁰¹ Vgl. dazu auch Braun 1971, S. 60.

⁹⁰² Vgl. Lorenz 1976, S. 121.

Zorn über das Einzelne und selbstisch Bestehende [...]. Der letzte Grund aller Vergänglichkeit ist Gott.“⁹⁰³

Wenden wir uns nun der Frage zu, inwiefern der Tod ein „Doktor der Philosophie“ ist, was er uns über die menschliche Existenz lehrt, welches seine „ethische Bedeutung“⁹⁰⁴ ist. Wir müssen davon ausgehen, daß für Feuerbachs Anthropologie das Grundphänomen der menschlichen Existenz die Liebe ist: „Sein ist beziehungsreiche Fülle, inhaltvolle Verbindung, der unerschöpfliche Schoos der mannigfaltigsten Zusammenhänge; was ist, ist notwendig mit Anderem, in Anderem, für Anderes. Sein ist Gemeinschaft; Fürsichsein Isolierung, Ungemeinschaftlichkeit; und das Nichts wäre eben darum das Ungemeinschaftlichste, Isolierteste, Ungerechtigste, was es nur immer in der Welt giebt, wenn es anders ein Nichts gäbe, gleich wie es Fische und Bäume giebt. Der Mensch liebt, und muß lieben.“⁹⁰⁵ Dies ist die entscheidende Voraussetzung der Feuerbachschen Anthropologie.

Die Wahrheit und der Wert der Liebe sind abhängig von Inhalt und Umfang des Geliebten: „Je tiefer der Inhalt ist, der der Gegenstand seiner Liebe ist, desto größer ist auch sein Umfang; und nach diesem Umfang des geliebten Gegenstandes läßt sich der Werth der Liebe so bestimmen. Je mehr Du von Deinem Selbst aufgiebst, desto grösser und wahrer ist Deine Liebe. Lieben kann man nicht, ohne sich selbst aufzugeben; denn liebend lebe ich mich in ein Anderes hinein; ich setze mich, mein Wesen, nicht in mich selbst, sondern in den Gegenstand, den ich liebe; ich binde mein Sein an das Sein eines Anderen; ich bin nur in dem Anderen, mit dem Anderen, für das Andere; bin ich nicht-liebend nur für mich, so setze ich liebend mich für ein anderes; ich habe kein eigenes, kein Fürmichsein mehr, das Sein des Anderen ist mein Sein.“⁹⁰⁶ Der nicht liebende Mensch ist nur erst ein rein natürliches Wesen. Sittlich wird ein Menschenleben erst, wenn er sein bloßes natürliches Selbstsein aufgibt und in dem Sein eines Anderen den Grund seines Seins findet. Alle Formen der Liebe haben gemeinsam, daß sie Selbstaufgebung und Selbstopferung sind. Es kommt also darauf an, ob der Gegenstand der Liebe einen solchen Umfang hat, daß er das ganze Selbst des Menschen aufnehmen kann. „Ehrsucht, Geldsucht und dergleichen Begierden sind eben darum so schauerliche, zerstörende, an Narrheit grenzende Leidenschaften, weil der Mensch zwar sein Selbst aufgibt, aber an Dinge, die sein Selbst nicht fassen können; denn das Selbst des Menschen ist unendlicher, von grösserem Umfange, als dass es in Dinge von so engem und beschränktem Raume eingehen könnte [...] Aber der wahrhaftige Mensch, er als sittlicher, als denkender, als religiöser hat sein Wesen gesetzt nicht in Gegenstände, die unter, sondern die über seinem Selbst sind; er schaut an und hat sein Wesen weder in und an sich selbst, noch an Dingen, die unter ihm sind, sondern sein Ich ist ein Gegenstand über seinem Ich, ein Anderes, das unendlich ist, sein ganzes Selbst in sich fasst; sein Leben ist ein ununterbrochenes

⁹⁰³ Feuerbach, SW, BJ XI, S. 17.

⁹⁰⁴ Vgl. Feuerbach, SW, Bd. I, S. 15ff.

⁹⁰⁵ Ebd., S. 15.

⁹⁰⁶ Ebd., S. 15f.

Opferfest; sein Selbst ist frei geworden; sein Ich, sein Innerstes ist ein anderes Selbst, ist eben der unendliche Gegenstand, in dem er aufgegangen ist.“⁹⁰⁷ Der Wille, in der Sittlichkeit, im Denken, in der Religion das Selbst aufzugeben, vertreibt den Tod aus dem Sein der Natur. Der inneren Verneinung entspricht auch eine Verneinung in der Natur. „Die Liebe wäre nicht vollkommen, wäre kein Tod [...]. An und für sich ist der Tod als natürlicher das letzte Versöhnungsoffer, die letzte Bewährung der Liebe [...]. Indem Du liebst, erklärst und anerkannt Du die Nichtigkeit Deines bloßen Fürdichselberseins, Deines Selbst; Du erkennst nicht Dich selber, sondern Deinen geliebten Gegenstand als Dein wahres Ich, als Dein Wesen und Leben an; solange Du nun liebst, lebst Du in der Verneinung Deiner selbst, in der ununterbrochenen Bestätigung der Nichtigkeit Deines Selbst; zugleich in der Bejahung, in dem Genusse, in der Anschauung des geliebten Gegenstandes. Allein das Todesurteil, das Du eben durch die Liebe, durch die Anerkennung der Wesenhaftigkeit Deines Gegenstandes über Dich selbst aussprichst, hätte keine Wahrheit in sich, wenn es nicht auch an Deinem ganzen natürlichen Sein, an Deinem Leben vollzogen würde, wenn Deine Endlichkeit, die Du in der Liebe durch die Verbindung mit dem Gegenstande aussprichst, nicht auch *für sich selbst* hervorträte, wenn nicht Dein als solches einsames und verlassenes Fürdichsein selber als Fürsichsein offenbar würde, Du nicht stürbest; denn der Tod ist eben die Offenbarung Deines einsamen und verlassenen Fürdichseins [...] Einmal nur bist Du reines Ich, bloßes Selbst, Einmal nur für Dich ganz allein; und dieser Augenblick ist der Augenblick des Nichtseins, des Todes. Und der Tod ist daher, eben weil er die Offenbarung Deines Fürdichseins ist, in Einem die Offenbarung der Liebe. Es tritt in ihm Dein Fürdichsein für sich selbst auf; aber eben darin, dass dieses Selbst im Augenblick der Isolierung todt, Nichts ist, in dem Augenblick, wo es ohne den Gegenstand sein will, nicht ist, ist er Offenbarung der Liebe, Offenbarung, dass Du nur in und mit dem Gegenstand sein kannst.“⁹⁰⁸

Man kann verstehen, daß Feuerbach unter derartigen Prämissen mit dem Glauben an die Unsterblichkeit nichts anzufangen weiß und daß er eine Moral, die sich aus dem Glauben an die Unsterblichkeit begründet, für unmoralisch hält, wäre es doch so, als wenn der Tod „wie ein reissender Wolf über die Heerde der moralischen Individuen verzehrend“ herfiele und man dann „den Schaden durch die milde Barmherzigkeitsgabe einer langweiligen Unsterblichkeit wieder gut zu machen sucht, und den Tod erst nach dem Tode, nach seinem Eintritt überwinden will“.⁹⁰⁹ Für Feuerbach kann der Tod nur vor dem Tod überwunden werden, „durch die wahre und vollständige Aufgebung des Selbst“.⁹¹⁰ Der natürliche Tod ist nur die Erscheinung des Aktes des inneren Ablösens, Trennens, Scheidens, die Bewahrung der Liebe, die Verkündigung, die man während seines ganzen Lebens im Stillen hatte: daß „Du ohne und ausser dem geliebten Gegenstand Nichts bist“.⁹¹¹

⁹⁰⁷ Ebd., S. 16f.

⁹⁰⁸ Ebd., S. 18f.

⁹⁰⁹ Ebd., S. 19f.

⁹¹⁰ Ebd., S. 20.

⁹¹¹ Ebd.

So offenbart der Tod das endgültige Alleinsein und Fürsichsein. Wirkliches Leben aber ist Selbstaufgabe des Ich in der Liebe: „Du *bist* nur, wenn Du liebst; Sein ist erst *Sein*, wenn es Sein der Liebe ist; aber zugleich geht in der Liebe Dein persönliches Dasein, Dein abgesondertes Fürdichsein zu Grunde.“⁹¹² Dies ist die Lehre, die der Tod als „Doktor der Philosophie“ bietet.

In seiner Frühzeit bringt Feuerbach die Zusammengehörigkeit der Menschen durch sein Insistieren auf der Gattung zum Ausdruck: Das Wesen des Menschen beruht darin, daß er sich seiner Gattung bewußt ist. Daß es eine Mehrheit der Menschen, daß es viele andere gibt, beruht auf unserem Wesen, das nicht schon in uns selbst verwirklicht ist. Existenz ist unzertrennlich mit der Existenz anderer verbunden. Feuerbach weist ausdrücklich darauf hin, daß unsere Tat der Liebe Andere erfordert, und zwar so, daß die Liebe nur als Versinnlichung und Erscheinung einer tiefern und höheren Verbindung, als sie selbst ist, d.h. einer wahren Einheit erscheint. „Nach Deinem Tode also bleiben übrig Andere, bleibt übrig Dein Wesen, die Menschheit unbeschädigt und ungeschmälert durch Deinen Tod. Ewig ist der Mensch; dafür bürgt der unendliche Geist selber, ewig ist der Geist, unvergänglich und unendlich das Bewußtsein, aller Natur und folglich auch dem Tod entnommen die Freiheit, der Wille, und ewig werden daher auch Personen, Bewußte, Wollende, Freie sein. Du selbst aber als bestimmte Person, nur Objekt des Bewußtseins, nicht selbst Bewußtsein, trittst nothwendig einst außer Bewußtsein, und an Deine Stelle kommt eine neue frische Person in die Welt des Bewußtseins.“⁹¹³

In diesen Worten aus Feuerbachs ‘Gedanken über Tod und Unsterblichkeit’ kündigt sich seine spätere Menschheitsphilosophie an; hierauf haben mit Recht Hans-Jürg Braun⁹¹⁴ und Ulrich Lorenz⁹¹⁵ hingewiesen. Feuerbach nimmt einen Gedanken auf, der sich schon in seiner Dissertation findet – indem ich denke, bin ich alle Menschen: „In uno ergo cogitandi actu omnes homines, vel maxime sibi contrarii, inter se sunt pares; *cogitans conjunctus, vel potius unitus sum omnibus, quin ipse ego omnes sum homines.*“⁹¹⁶ Freilich ist nun die Einheit der Menschen nicht mehr umstandslos im Denken gegeben, sondern in der Sinnlichkeit der Liebe.⁹¹⁷ Christine Weckwerth hat in einem instruktiven Beitrag gezeigt, daß der junge

⁹¹² Ebd., S. 26.

⁹¹³ Ebd., S. 124f.

⁹¹⁴ Vgl. Braun 1971, S. 63.

⁹¹⁵ Vgl. Lorenz 1976, S. 125.

⁹¹⁶ De ratione, una, universali, infinita. In: Feuerbach, SW, BJ XI, S. 17.

⁹¹⁷ Vgl. Rawidowicz ²1964, S. 26: „Nur in einem Punkte weist die erste Fassung dieser Schrift eine Änderung gegenüber dem Standpunkte der Dissertation auf, nämlich in der öfter wiederkehrenden Betonung des Momentes der Liebe, die ihm als die ‘absolute, unendliche, schlechthin allgemeine Empfindung’ erscheint. Schon hier klingt (manchmal ganz stark) die in seinen späteren Werken, vorwiegend in denen nach 1839, so begeisterte Auffassung von der Liebe an, die ihm nun ‘nicht Insich- und Fürsichsein, sondern Einssein, Gemeinsamsein’ ist. ‘Erst in der Liebe’, heißt es an anderer Stelle, ‘entsteht ja die Unterscheidung in Subjekt und Objekt; das allererste und ursprünglichste Selbstbewußtsein des Menschen ist die Liebe.- Die Liebe, wie sie absolutes Substantiv, Gott ist, ist ebensowohl Grund, Anfang, Prinzip des Lebens und Seins...’.“

Feuerbach die aufgerissene Kluft zwischen der unmittelbar sinnlichen, gefühlhaften und der rational-philosophischen Sphäre, zwischen Naturhaftigkeit und Denken zu schließen bemüht ist.⁹¹⁸ Hans-Martin Sass stellt mit Recht fest: „Die *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* sprengen die sinnesverachtenden Fakultätsgrenzen rationalistischen Ganzheitsdenkens und entfalten das Projekt einer *lebensweltlichen Explikation des Wesens des Menschen* [...] Die These der Dissertation von der einheitsstiftenden Fähigkeit logischer Intellektualität wird nicht zurückgenommen. Sie wird aber eingeordnet in die umfassende These von der Natur und Mensch, aber auch Mensch und Mensch und damit auch Mensch und Gott (Welt-) umfassenden und einheitsstiftenden Liebe, einer Liebe, in welcher Körper und Vernunft, Ewigkeit und Zeitlichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit, Tod und Unsterblichkeit keine Gegensätze mehr sind.“⁹¹⁹

5.2.3 Die Gattungsmetaphysik Feuerbachs, besonders im ‘Wesen des Christentums’

Feuerbach hat schon in seiner Dissertation, dann auch in der Schrift über Tod und Unsterblichkeit zwischen der Gattung Mensch und der Existenz des individuellen Menschen unterschieden. Er sieht im Denken das allgemeine, die Individuen umgreifende Sein. Wenn ich denke, höre ich auf, Individuum zu sein. Die Gattung des Menschen hat ihr Wesen im Denken. In der Einheit der Vernunft ist dem menschlichen Individuum die Gattung vorgegeben. Feuerbach hat in der Folge, wohl auch veranlaßt durch die polemische Diskussion über das ‘Leben Jesu’ von David Friedrich Strauß, der die Möglichkeit der Versöhnung zwischen Gott und Mensch in einem einzelnen ‘Exemplar’ der ‘menschlichen Gattung’ verneint hatte, die Gattungsproblematik neu durchdacht und so etwas wie eine Metaphysik der Gattung entwickelt, die in seiner Schrift über das ‘Wesen des Christentums’ stärker hervortritt. Alle Prädikate, die die Religion Gott gibt, sind Gattungsbegriffe der Menschheit. Auf dieser These beruht Feuerbachs Religionskritik, die wir schon oben behandelt haben.

Die Gattung ist eine Realität jenseits der individuellen Existenz. Feuerbach ist bemüht, den von ihm substantialisierten Gattungsbegriff von abstrakten und einseitig spiritualistischen Bestimmungen frei zu halten. Dies ist im ‘Wesen des Christentums’ zu sehen, vor allem auch in einem unveröffentlichten Entwurf zur Einleitung dieser Schrift, den Carlo Ascheri auszugsweise abgedruckt hat;⁹²⁰ hier

⁹¹⁸ Vgl. Weckwerth 1996, S. 10.

⁹¹⁹ Sass 1988, S. 43f.

⁹²⁰ Vgl. Ascheri 1969, S. 17ff; vgl. auch Sass 1988, S. 62ff

entwirft Feuerbach Grundzüge seiner philosophischen Anthropologie.⁹²¹ Feuerbach unterscheidet hier den Selbsterhaltungstrieb vom Gattungstrieb. Der Selbsterhaltungstrieb ist mit meinem individuellen Sein identisch. Der Gattungstrieb aber ist davon unterschieden und entsteht auch erst nach den andern, mit dem Selbsterhaltungstrieb verbundenen Trieben: „Er erwacht daher erst später, lange nachdem ich schon existierte, und er kommt in mir wie ein fremdes Wesen, das nur deswegen weniger mich überrascht, weil es allmählich sich in mich einschleicht und dadurch sich mit mir befreundet und assimiliert; aber es entwickelt in mir unbekannte, fremdartige Reize, die ohne mein Bewußtsein und Willen entstehen. Es ist ein Wesen, das jetzt die bisherige Harmonie, meinen Frieden stört. Ich bin nicht mehr meiner Herr, wie früher. Nicht mehr blicken meine Augen so kindlich frei und klar in die Welt. Ich bin nicht mehr allein für mich; ich hänge nicht mehr von mir ab. Hunger und Durst haben mich oft gequält, aber sie sind durch jahrelange Gewohnheit so mit mir verwachsen, daß ich das Verlangen des Magens als mein eigenes ansehe. Und wie leicht befriedige ich sie! Nur von meinen Händen hängt sie ab. Aber jetzt ist es anders. Jetzt bin ich verraten und verkauft. Die Befriedigung dieser Sehnsucht hängt von einem anderen Wesen außer mir ab. Dieser Trieb ist selbst ein anderes Wesen von mir, das sich meiner bemächtigt hat.“⁹²² Die erste Form, in der sich der Gattungstrieb zeigt, ist der Geschlechtstrieb: „In der Befriedigung der anderen Triebe bin ich vollkommen Herr und Zweck; ich brauche das Objekt lediglich zu meinen Zwecken; ich bin zwar bedürftig derselben; aber ich beabsichtige in der Bedürftigkeit zugleich die Nichtigkeit des Objektes. Aber im Geschlechtstrieb fühle ich mich als Teil, der eben deswegen seine Ergänzung sucht; ich suche zwar zuvörderst auch nur den Genuß, aber ich kann nicht genießen, ohne mich selbst zum Substrat, zum Mittel des Genusses für das Objekt zu machen. Der Geschlechtstrieb hebt die *Selbständigkeit* des Individuums auf. Der Geschlechtstrieb ist kein egoistischer Trieb; er widerspricht vielmehr dem Egoismus, dem subjektiven Selbsterhaltungstrieb.“⁹²³

Feuerbach bezeichnet den Geschlechtstrieb als den *Selbsterhaltungstrieb der Gattung*: „Der Begattungsakt ist die Selbstrealisation der Gattung, daher der höchste Genuß für die Individualität, weil sie sich hier mit der Gattung identifiziert, indem die Individualitäten, sonst für sich Ganze, hier zu Teilen eines Ganzen sich konstituieren. Die Gattung überhaupt ist, was die Menschen aneinander bindet und fesselt. Sie ist das Vinculum substantiale. Die *Liebe*, die *Familie* sind die innigsten Daseinsformen der Gattung.“⁹²⁴ Die Wirklichkeit der Gattung macht also deutlich,

⁹²¹ Feuerbachs Anthropologie geht davon aus, daß im Menschen ein Streben und Verlangen nach dem Du des anderen Menschen besteht (vgl. Dissertation). Das hängt gewiß damit zusammen, daß er philosophisch Ernst macht mit der Geschlechtlichkeit des Menschen. Sie haftet ihm nicht nur äußerlich an, sie ist vielmehr ein Urphänomen menschlicher Existenz. In der Geschlechtlichkeit verrät sich Sinn und grundlegende Bestimmung des Menschseins. Der Geschlechtstrieb ist die erste Form des Gattungstriebes, aber nicht die einzige. Die Gattung bindet die Menschen und fesselt sie aneinander. Die innigste Daseinsform der Gattung ist die Liebe und die Familie.

⁹²² Zit. n. Ascheri 1969, S. 17f.

⁹²³ Ebd., S. 18.

⁹²⁴ Ebd., S. 18f.

daß einer auf den anderen angewiesen ist, in der Sexualität zu dem andern hingezogen ist, in der Familie mit den anderen zusammen ist. Feuerbach führt diese Metaphysik noch weiter: „Die Gattung existiert aber nicht nur in dem Geschlechtstrieb und den darauf bezüglichen Formen, wie Liebe und Familie, sie existiert auch in allgemeineren, objektiveren Formen“;⁹²⁵ z.B. in der Sprache (‘Geistiger Begattungsakt’), in sittlichen Begriffen, im Recht, in der Politik, in der Wissenschaft. Hans-Martin Sass hat zu Recht gesagt: Die Gattung ist bei Feuerbach „Herausforderung für den Einzelnen, Angebot und Herausforderung, die Schranke der egozentrischen Individualität zu durchbrechen. Der Mensch ist keine fensterlose Monade. Was der Sexualtrieb so unwiderlegbar plausibel demonstriert, läßt sich zu einer allgemeinen These über das Wesen des Menschen als in Sozialität und Sensualität gegründet, erweitern. Die Sozialbeziehungen, die sexuellen, die ökonomischen, die intellektuellen, die kulturellen sind nicht eine zusätzliche erfreuliche oder nützliche Möglichkeit des individuellen Lebens – sie sind mehr, sie sind überhaupt erst das Medium, in dem der Mensch als Mensch lebt und wächst und reift, das Medium, in dem er *sich* zur Persönlichkeit und seine *Umwelt* zu einer kulturellen Welt aufbaut.“⁹²⁶ Sass ist darin zuzustimmen, daß bei Feuerbach aus der sexuellen Ich-Du-Beziehung alle weiteren Sozial- und Kulturbeziehungen abgeleitet werden.⁹²⁷ „Das macht das faszinierend Emphatische und Emanzipatorische dieses Ansatzes aus; das ist der Grund, aus dem immer wieder junge Menschen sich von einer solchen Position her ansprechen lassen.“⁹²⁸

Zurück zu Feuerbach. „Die Gattung ist nicht nur die Einheit von Mann und Weib, sie ist auch die Einheit von Ich und Du. Der andere Mensch, auch wenn sein Unterschied zu mir nicht der Geschlechtsunterschied ist, gehört ebenso zur Integration des Menschen. Ich werde an dem Anderen erst bewußt der Menschheit. Das Weib gibt mir nur das Gefühl, daß ich Mann bin; der Andere, daß ich Mensch bin, daß wir gleich sind. Das Bewußtsein meiner im Bewußtsein des Anderen, und umgekehrt, ist das Bewußtsein der Gattung. Der Andere macht mir erst mein eigenes Wesen gegenständlich. Er ist mir daher kein gleichgültig Anderer, er ist mein Du, wie umgekehrt ich sein Du bin. Er hat die bestimmte Bedeutung meines Alter Ego. Ich bin selbst ein anderer Mensch geworden, seit ich, früher der Einsame, ihn schaute. Andere unbekannte Gefühle, Ansichten, Gesinnungen sind jetzt in mir erwacht.“⁹²⁹

Feuerbach will mit Hilfe der Gattungsmetaphysik die natürliche Ungleichheit unter Menschen als großartiges Angebot herausstellen. Wir wachsen in der Begegnung mit dem Du des anderen über unsere eigene Beschränktheit und Unvollkommenheit hinaus. Feuerbach hat „die gesellschaftlich-zwischenmenschliche Seite jener Einheit, die die Gattung nach und nach vollzieht oder besser, deren Objekt sie ist, in einer aufsteigenden Linie entwickelt, an deren Spitze die Wis-

⁹²⁵ Zit. n. Sass 1988, S. 62.

⁹²⁶ Sass 1988, S. 63.

⁹²⁷ Vgl. ebd., S. 64.

⁹²⁸ Ebd.

⁹²⁹ Ebd., S. 63.

senschaft steht. Die Gattung ist daher einerseits ein Wesen, das von außen in die Herzen der Menschen dringt – zuerst instinktiv – und andererseits ist sie ihr gegenständliches Wesen, ihr höchstes Wesen, dem sich die Menschen in den verschiedenen Lebensverhältnissen gegenüber sehen, von der Verkörperung in einem Individuum in der Liebe bis zu ihrem Erscheinen als reines Wesen der Menschen in der Vernunft. In beiden Fällen ist die Gattung immer ein von den Individuen getrenntes Wesen, in dem diese ihr eigenes, individuelles Sein nicht erkennen können: Sie unterwirft sie sich auf der untersten Stufe (Geschlechtstrieb) und hebt sie auf der obersten (Wissenschaft) auf.“⁹³⁰

Zentral ist der Gattungsbegriff im ‘Wesen des Christentums’. Feuerbach erklärt, daß die Heiden den Menschen, das Individuum, den Einzelnen nur in Zusammenhang mit anderen Menschen, in Verbindung mit einem Gemeinwesen betrachtet hätten, also das Individuum von der Gattung unterschieden und das Individuum dem Ganzen untergeordnet hätten. Das Christentum hingegen ließ die Gattung vollständig fahren, hatte nur das Individuum im Sinne.⁹³¹ So fehlte im Christentum „das Bewußtsein, daß das Du zur Vollkommenheit des Ich gehört, daß die Menschen erst zusammen den Menschen ausmachen, die Menschen nur zusammen das sind und so sind, was und wie der Mensch sein soll und sein kann“.⁹³²

Im Moralischen, Physischen und Intellektuellen ergänzen sich „gegenseitig die Menschen, so daß sie im Ganzen zusammengenommen so sind, wie sie sein sollen, den vollkommenen Menschen darstellen.“⁹³³ Das Selbstgefühl der Gattung ist die Liebe. In ihr ist die Wahrheit der Gattung eine Gefühlssache und Gefühlswahrheit, „denn in der Liebe spricht der Mensch seine Ungenügsamkeit an seiner Individualität für sich aus, postuliert er das Dasein des andern als ein Herzensbedürfnis, rechnet er den andern zu seinem eignen Wesen, erklärt er nur sein durch die Liebe mit ihm verbundnes Leben für wahres menschliches, dem Begriffe des Menschen d.i. der Gattung entsprechendes Leben. Mangelhaft, unvollkommen, schwach, bedürftig ist das Individuum; aber stark, vollkommen, befriedigt, bedürfnislos, selbstgenügsam, *unendlich die Liebe*, weil in ihr das Selbstgefühl der Individualität das Selbstgefühl der Vollkommenheit der Gattung ist.“⁹³⁴ Dasselbe gilt für die Freundschaft, die eine gemeinschaftliche Tugend ist. Die Freundschaft beruht auf einem Ergänzungstrieb: „Der Freund gibt sich durch den andern, was er selbst nicht besitzt.“⁹³⁵ „Der andere ist mein Du [...] in der Liebe zu ihm wird mir erst klar, daß er zu mir und ich zu ihm gehöre, daß wir beide nicht ohne einander sein können, daß nur die Gemeinsamkeit die Menschheit konstituiert.“⁹³⁶ Die Liebe kann sich nur gründen auf die Einheit der Gattung. „Die Liebe ist die *subjektive* Existenz der Gattung, wie die Vernunft die *objektive* Existenz dersel-

⁹³⁰ Ascheri 1969, S. 21

⁹³¹ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. V, S. 265.

⁹³² Ebd., S. 272f.

⁹³³ Ebd., S. 273.

⁹³⁴ Ebd., S. 274.

⁹³⁵ Ebd., S. 274f.

⁹³⁶ Ebd., S. 277.

ben [...] Die Liebe ist aber, wie gesagt, nichts anderes, als die Betätigung, die Verwirklichung der Einheit der Gattung durch die Gesinnung. Die Gattung ist kein bloßer Gedanke; sie existiert im Gefühle, in der Gesinnung, in der Energie der Liebe. Die Gattung ist es, die mir Liebe einflößt. Ein liebevolles Herz ist das Herz der Gattung.“⁹³⁷

Die religionskritische Funktion des Feuerbachschen Gattungsonzepts wurde bereits thematisiert. Hier geht es um die bei Feuerbachs Erörterung der Gattungsproblematik erkennbare Vorbereitung der späteren dialogischen Anthropologie der Ich-Du-Begegnung in der Liebe, die zunächst noch in eine idealistische Metaphysik gekleidet ist. Für den frühen Feuerbach ist das Allgemeine primär gegenüber dem Individuellen. Die Gattung hat hier Vorrang vor dem Einzelnen. Wohl bezieht Feuerbach in der Einheit der Gattung Ich und Du aufeinander, aber die echte personale Begegnung des Menschen mit dem Du des Mitmenschen konnte er erst deutlich machen, nachdem er die Gattungsmetaphysik zugunsten der konkreten, individuellen, sinnlichen Existenz des Einzelnen zurücktreten ließ.

5.3 Die ausgereifte Gestalt der Feuerbachschen Anthropologie der Ich-Du-Begegnung

5.3.1 Der Ausgangspunkt der neueren Philosophie: Descartes' Subjekt-Objekt-Schema

Descartes' Philosophie ist nicht nur wegweisend für die Moderne geworden, sondern ihr Dualismus hat auch einen Stein des Anstoßes für viele Philosophen nach ihm bedeutet. Dies gilt auch für Feuerbach. Für Descartes ist Gott die unendliche Substanz. Im Bereich des endlichen Seins aber kennt er zwei Substanzen, zunächst die *res cogitans*: „Ich erkannte [...], daß ich eine Substanz sei, deren ganze Wesenheit (essence) oder Natur bloß im *Denken* bestehe und die zu ihrem Dasein weder eines Ortes bedürfe noch von einem materiellen Dinge abhängen, so daß dieses *Ich*, das heißt die *Seele*, wodurch ich bin, was ich bin, vom Körper völlig verschieden und selbst leichter zu erkennen ist als dieser und auch ohne Körper nicht aufhören werde, alles zu sein, was sie ist.“⁹³⁸ Die andere Substanz ist die *res extensa*, die Körperwelt, die ausgedehnte Substanz. „Unter Körper verstehe ich alles, was durch irgendeine Figur begrenzt, was örtlich umschrieben werden kann und einen Raum so erfüllt, daß es aus ihm jeden anderen Körper ausschließt; was durch Gefühl, Gesicht, Gehör, Geschmack oder Geruch wahrgenommen, auch auf mannigfache Art bewegt werden kann, zwar nicht durch sich selbst, aber von irgend etwas anderem, das es berührt.“⁹³⁹

So stehen sich *res cogitans* und *res extensa*, Ich und Gegenstandswelt gegenüber. Dieses Subjekt-Objekt-Schema, besser: diese Subjekt-Objekt-Spaltung ist seit Descartes für Philosophie und Wissenschaft, für jeden Versuch eines Weltver-

⁹³⁷ Ebd., S. 442.

⁹³⁸ Descartes 1995, S. 31f.

⁹³⁹ Descartes 1993, S. 23.

ständnisses bestimmend geworden, sei es affirmiert, sei es als Gegenstand der Kritik.

5.3.2 Feuerbachs Beitrag zur Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung

In der Einleitung zum „Wesen des Christentums“ macht Feuerbach deutlich, daß der Mensch nichts ohne Gegenstand ist: „Große exemplarische Menschen – solche Menschen, die uns das Wesen des Menschen offenbaren – bestätigten diesen Satz durch ihr Leben. Sie hatten nur *eine* dominierende Grundleidenschaft: die Verwirklichung des Zwecks, welcher der wesentliche Gegenstand ihrer Tätigkeit war. Aber der Gegenstand, auf welchen sich ein Subjekt *wesentlich, notwendig* bezieht, ist nichts anderes als das *eigene, aber gegenständliche* Wesen dieses Subjekts. Ist derselbe ein mehreren der Gattung nach gleichen, der Art nach aber unterschiedenen Individuen gemeinschaftlicher Gegenstand, so ist er wenigstens *so, wie* er diesen Individuen je nach ihrer Verschiedenheit Objekt ist, ihr eigenes, aber gegenständliches Wesen.“⁹⁴⁰

Feuerbach legt großen Wert auf die Feststellung, daß der Mensch sich an Gegenständen seiner selbst bewußt wird. Und die Gegenstände, mit denen der Mensch sich beschäftigt, sind Offenbarungen *seines* Wesens. Er ist nicht etwa zunächst Subjekt, dem dann Objekte seiner Erkenntnis gegeben würden. Vielmehr wird an erst 'seinen' Objekten deutlich, was der Mensch ist. Ist es also richtig, wenn Johannes Müller 1842 in seiner Rezension⁹⁴¹ des „Wesens des Christentums“ Feuerbach den Vorwurf macht, er treibe eine „Subjektivitätsphilosophie, der kein Objekt gegeben“ sei? Feuerbach bedürfe, so Müller, „der illusorischen Vorstellung eines Objekts, um an dem Gegenstand sich seiner selbst bewußt zu werden.“ Dies ist ein offensichtliches Mißverständnis. Feuerbachs betont in seiner Replik: „Daraus, daß die Gegenstände, *weil* und *wiefern* sie der Mensch erkennt, Spiegel seines Wesens sind, folgt nicht im geringsten die Irrealität der Gegenstände oder die bloße Subjektivität der Erkenntnis. Nur ein Beispiel, um die Sache kurz abzumachen. Cajus ist ein Mineraloge; wer nicht weiß, daß Cajus ein leidenschaftlicher Mineraloge ist, weiß nicht, *was* er ist – ist mit Leib und Seele. Daß sich aber der Mensch selbst für den toten Stein interessieren, ja begeistern kann, dies drückt eine wesentliche Bestimmung der menschlichen Natur aus, so daß der Mensch *sich selbst*, und zwar hier als ein *mineralogisches* Wesen erkennt, indem er die Steine erkennt. Aber folgt hieraus, daß die Mineralogie nur eine illusorische Vorstellung des Menschen ist?“⁹⁴²

Feuerbach will das konkrete Sein des Menschen aus seinem Sein als *Subjekt-Objekt* verstehen. Er hat dies insbesondere in seinen späteren Gedanken über 'Gott, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkt der Anthropologie' deutlich ausgesprochen: Das sogenannte Objekt ist ebensogut Objekt-Subjekt als das so-

⁹⁴⁰ Feuerbach, ²GW, Bd. V, S. 33.

⁹⁴¹ Müller 1842.

⁹⁴² Feuerbach, Beleuchtung der in den „Theologischen Studien und Kritiken“ (Jg. 1842, 1. Heft) enthaltenen Rezension meiner Schrift „Das Wesen des Christentums“, in: Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 178f.

genannte Subjekt wesentlich und unabsonderlich Subjekt-Objekt ist, das Ich Du-Ich, der Mensch Welt- oder Naturmensch. „Die Frage, wie der Mensch oder das Ich, welches schon in seinem Begriff oder Wesen das Dasein einer Welt oder eines Dus außer sich in sich schließt, zur Vorstellung oder Annahme eines solchen Außersich kommt, ist daher die Frage der Mauskatze, wie sie zur Annahme einer Maus, die Frage der Blattlaus, wie sie zur Annahme eines Blattes außer ihr komme.“⁹⁴³ Der Mensch ist nicht erst Subjekt und dann Objekt. Sein Sein vollzieht sich in der Welt. Er ist „Natur-Mensch“ und Menschen-Mensch, Gemein-Mensch, wie Feuerbach sagt. Er ist nicht nur Mensch oder Mitmensch, sondern er ist das, was er in der Welt tut. Das Sein des Menschen ist nur auf den Gegenstand hin zu bestimmen, an dem der Mensch gegenständliches Wesen wird: „Wer den Boden bebaut, ist ein Bauer; wer die Jagd zum Objekt seiner Thätigkeit hat, ist ein Jäger; wer Fische fängt, ein Fischer usw.“⁹⁴⁴ Karl Löwith erläutert: „Existenziell wird also nach Feuerbach der denkende Mensch durch ein wörtlich zu verstehendes Existenz-werden, d.h. durch sein ‘Sein bei ...’, nämlich dem, was gegenständig außer ihm ist, bei Außenwelt und Mitwelt. Aus ihnen her wird der Mensch in dem offenbar, was er selbst ist, tut und leidet.“⁹⁴⁵

Der Mensch ist nie Mensch überhaupt, sondern nach seiner Geschlechtlichkeit je bestimmter Mensch: Mann oder Frau. Der einzelne Mensch ist nie der ganze Mensch. Mann und Frau sind als Subjekt-Objekt und Objekt-Subjekt aufeinander angewiesen; sie machen den Menschen aus: „Mann und Weib zusammen ist die Existenz der Gattung [...]. Der Mensch daher, der seine Mannheit nicht verneint, der sich fühlt als Mann und dieses Gefühl als ein natur- und gesetzmäßiges Gefühl anerkennt, der weiss und fühlt sich als ein *Theilwesen*, welches eines anderen Theilwesens zur Hervorbringung des Ganzen, der wahren Menschheit bedarf.“⁹⁴⁶ In seiner späteren Schrift „Über Spiritualismus und Materialismus“ macht Feuerbach deutlich, daß es sich bei Begriffen wie ‘Mann’ und ‘Weib’ um synthetische Begriffe im Sinne Kants handelt: „Denn ich kann mich nicht als Mann oder Weib fühlen und denken, ohne über mich hinauszugehen, ohne mit dem Gefühle oder Begriffen meiner selbst zugleich den Begriff von einem andern, unterschiedenen, aber gleichwohl mir entsprechenden Wesen zu verknüpfen. [...] Ich bin ja nur Mann, weil ein Weib ist, bin nicht nur ‘a posteriori’, bin ‘a priori’, vom ersten und letzten Grund meines Daseins aus, bin wesentlich ein mich auf ein anderes Wesen außer mir beziehendes Wesen, bin nichts ohne diese Beziehung.“⁹⁴⁷

Der Mensch als Person und als Ich-Du – dies ist Feuerbachs Gegenposition zum Cartesianischen Dualismus.

5.3.3 Die erkenntnistheoretische Bedeutung des Du bei Feuerbach

⁹⁴³ Feuerbach, GW, Bd. XI, S. 175f.

⁹⁴⁴ Feuerbach, SW, BJ II, S. 250 f.

⁹⁴⁵ Löwith 1981, S. 21f.

⁹⁴⁶ Feuerbach, SW BJ, Bd. VI, S. 202f.

⁹⁴⁷ Feuerbach, GW, Bd. XI, S. 172.

Schon in der Erkenntnistheorie, nicht erst in der Anthropologie und Ontologie, hat das Du des anderen Menschen für Feuerbach fundamentale Bedeutung. Es ist bekannt, welche entscheidende Bedeutung für Feuerbachs Realitätsbegriff die Sinnlichkeit, die sinnliche Wahrnehmung und Anschauung hat. Feuerbach weiß natürlich, daß ein einzelner Mensch sich täuschen kann. Nur das, was auch andere Menschen sehen und wahrnehmen, ist real. „Feuerbach [...] ist nicht der Meinung, daß der einzelne Mensch einfach die Augen aufmachen muß, um sofort das Wirkliche, das Wahre zu erfassen. Vielmehr ist zu dieser Findung die Gemeinschaft von Ich und Du schlechthin erforderlich. Das, was ich sehe, muß auch der andere sehen oder sehen können. Nur in dieser, durch das Du mitvollziehbaren Sinnlichkeit hört ‘aller Zweifel [...] auf’ (s. Descartes’ de omnibus dubitandum est).“⁹⁴⁸ Laut Feuerbach ist die „Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen [...] das erste Prinzip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit. Die Gewißheit selbst von dem Dasein anderer Dinge ausser mir ist für mich vermittelt durch die Gewißheit von dem Dasein eines anderen Menschen ausser mir. Was ich allein sehe, daran zweifle ich; was der Andere auch sieht, das erst ist gewiss.“⁹⁴⁹

Descartes brauchte noch die Gottesgewißheit zur endgültigen Überwindung des Zweifels.⁹⁵⁰ Die Funktion, die in seiner Philosophie Gott hat, übernimmt bei Feuerbach das Du des anderen Menschen. Kündigt sich hier schon an, daß für Feuerbach das Du zum Gott des Menschen wird?

5.3.4 Das Trinitätsdogma als Grundlage des Satzes „Das Wesen des Menschen ist nur in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten“

Über die Erkenntnistheorie hinaus hat das Du des anderen Menschen vor allem in der Anthropologie und Ontologie für Feuerbach große Bedeutung. Er hat selbst ausdrücklich betont, daß er die anthropologische Erkenntnis, die seiner Ich-Du-Philosophie zugrundeliegt, aus der Trinitätslehre gewonnen habe.⁹⁵¹ In der Trinitätslehre ist, wie Wolfhart Pannenberg in seinem Buch ‚Theologie und Philosophie‘ feststellt,⁹⁵² der Ursprung des sogenannten „dialogischen Personalismus“ zu finden, der in unserem Jahrhundert vor allem durch Martin Buber und Ferdinand Ebner begründet wurde und der in der neueren Philosophiegeschichte, wie Pannenberg richtig feststellt, über Ludwig Feuerbach auf Fichte zurückgeht.⁹⁵³

⁹⁴⁸ Rehmke 1959, S. 267.

⁹⁴⁹ Ebd., S. 304.

⁹⁵⁰ Vgl. Schlatter ⁵1981, S. 25ff (Die cartesianische Gotteslehre).

⁹⁵¹ Vgl. Feuerbach, SW, BJ, Bd. II, S. 319.

⁹⁵² Vgl. Pannenberg 1996, S. 116.

⁹⁵³ Vgl. dazu auch Böckenhoff 1970, S. 102ff zu Fichte und Feuerbach.

Feuerbach hat sich – das hängt mit seiner spekulativ-philosophischen Vergangenheit zusammen – immer für das trinitarische Dogma interessiert.⁹⁵⁴ Hier ist, auch vermittelt durch Daub in Heidelberg, der starke Einfluß Hegels spürbar, der zeitgenössische Strömungen der Theologie ablehnte, die, etwa im Sinne der Aufklärung, mit dem Dogma z.B. der Dreifaltigkeit Gottes oder der Gottessohnschaft Jesu nichts anzufangen wußten.⁹⁵⁵ Hegel hat die christliche Trinitätslehre neu gewürdigt.⁹⁵⁶ In dieser Tradition steht zunächst auch Feuerbach. Er hat sich intensiv mit dem Traktat ‚De sanctissima Trinitate‘ von Denys Petau auseinandergesetzt, wie Francesco Tomasoni gezeigt hat.⁹⁵⁷ Er betont die Vereinigung, die Gemeinschaft der drei Personen in der Trinität. Die Trinität ist das Ideal, dem die Gemeinschaft der Gläubigen zustrebt.⁹⁵⁸ Feuerbach nimmt positiv auf, was die Kirchenväter über das göttliche Wesen als Gemeinschaft, als Reziprozität gelehrt haben.⁹⁵⁹ Er legt den Akzent darauf, daß die Wirklichkeit der Person als „vollkommen individuelle und einzige, aber gerade deshalb radikal abhängige Existenz, die ontologisch auf dem Verhältnis zum andern gegründet ist“,⁹⁶⁰ nicht ohne die Liebe zu denken ist. Aus der Trinitätslehre gewinnt Feuerbach die Bestimmung zur Liebe und Hingabe.⁹⁶¹

Für Feuerbach war die Trinität „das *höchste Mysterium*, der *Centralpunkt* der *absoluten Philosophie* und *Religion*“. ⁹⁶² Im Sinne seiner analytisch-genetischen Philosophie ist das Geheimnis der Trinität in Wahrheit „das Geheimnis der *gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen* Lebens – das Geheimnis der *Nothwendigkeit des Du für das Ich* – die Wahrheit, dass *kein Wesen*, es sei und heiße nun Mensch oder Gott oder Geist oder Ich, *für sich selbst allein ein wahres, ein vollkommenes, ein absolutes* Wesen, dass die *Wahrheit* und *Vollkommenheit* nur die *Verbindung*,

⁹⁵⁴ Feuerbach wurde in Ansbach am Gymnasium Carolinum von seinem Religionslehrer Theodor Lehmus (1777-1837) beeinflusst, der seinerseits abhängig war von Karl Daubs Theologumena. Mit ihnen teilte er die Annahme der Kongruenz der Philosophie mit dem Christentum. Für Daub, bei dem Feuerbach in Heidelberg studiert hat, und Lehmus war das Trinitätsdogma das Zentrum der Theologie. Feuerbach erwähnt 1846 in seinem Vorwort zur Gesamtausgabe seiner Werke, daß er schon „als christgläubiger Gymnasiast“ seinen zweifelnden Schulkameraden „den Theanthropos [...] als ein objektives, wirkliches Wesen“ demonstriert habe, weil ihm damals neben der Bibel „doch schon unbewußt auch die Vernunft eine Autorität“ gewesen sei (Feuerbach, GW, Bd. 10, S. 182; vgl. auch Schott 1973, S. 32).

⁹⁵⁵ Vgl. Coreth/Ehlen/Schmidt ²1989, S. 93.

⁹⁵⁶ Dies hat Karl Barth ausdrücklich anerkannt. Hegels „Trinitätslehre, so unbefriedigend sie von der Theologie aus gesehen sein mag, ist wahrlich alles Andere als eine nachträgliche Anpassung seiner Philosophie an die Wünsche der Theologen. Die führenden Theologen seiner Zeit dachten ja gar nicht daran, nach einer Erneuerung der Trinitätslehre besonderes Verlangen zu tragen und am allerwenigsten nach einer solchen, die sie noch einmal und nun erst recht in Widerspruch zu aller einlinigen Logik zu versetzen drohte. Gegen die Philosophen *und* gegen die Theologen hat Hegel hier einsam und selbstherrlich auf seine Weise Theologie getrieben.“ Barth ²1952, S. 371.

⁹⁵⁷ Vgl. Tomasoni 1990, S. 67ff.

⁹⁵⁸ Vgl. ebd., S. 76.

⁹⁵⁹ Vgl. ebd.

⁹⁶⁰ Ebd., S. 95.

⁹⁶¹ Vgl. ebd., S. 89: Die Person als Hingabe.

⁹⁶² Feuerbach, SW, BJ, Bd. II, S. 319.

die *Einheit* von wesensgleichen Wesen ist. Das höchste und letzte Prinzip der Philosophie ist daher die *Einheit des Menschen mit dem Menschen*.⁹⁶³ Diese Interpretation der Trinitätslehre trägt Feuerbach im Einzelnen im ‚Wesen des Christentums‘ vor.⁹⁶⁴ Von einem einsamen Gott wäre das Bedürfnis der Zweiheit, der Liebe, der Gemeinschaft, des Anderen ausgeschlossen.⁹⁶⁵ Die Religion befriedigt dieses Bedürfnis so, daß in die stille Einsamkeit des göttlichen Wesens ein anderes, zweites Wesen gesetzt wird, Gott der Sohn. *„Gemeinschaftliches Leben nur ist wahres, in sich befriedigtes, göttliches Leben, Gott ist ein ζῶον πολιτικόν [hier: geselliges Wesen] – dieser einfache Gedanke, diese dem Menschen natürliche, eingeborne Wahrheit ist das übernatürliche Mysterium der Trinität.“*⁹⁶⁶ Aber die Religion spricht diese Wahrheit nur indirekt oder verkehrt aus. Sie macht eine allgemeine Wahrheit zu einer besonderen und das wahre Subjekt nur zum Prädikat: Gott ist ein gemeinschaftliches Leben, ein Leben und *Wesen der Liebe und Freundschaft*. In Wahrheit aber sagt das richtig verstandene Geheimnis der Trinität: *„Der einzelne Mensch für sich hat das Wesen des Menschen weder in sich als moralischem, noch in sich als denkendem Wesen. Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten – eine Einheit, die sich aber nur auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt.“*⁹⁶⁷

Indem Feuerbach das Dogma von der Trinität so im Sinne seiner analytisch-genetischen Philosophie interpretiert, so verkennt er gewiß den genuinen offenbarungstheologischen Ansatz der Trinitätslehre.⁹⁶⁸ Ausgangspunkt aller trinitarischen Überlegungen ist das Sich-Offenbaren der Geschichte Jesu in der Begegnung mit ihr.⁹⁶⁹ Feuerbach interpretiert die Trinität als Übertragung menschlicher, personaler Kategorien auf die Wirklichkeit Gottes, also als Projektion.⁹⁷⁰ Aber hat Feuerbach wirklich bewiesen, daß die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens Projektionen des Menschen sind? Daß der Satz *„Gott ist die Liebe“* nur die verkehrt ausgesprochene Feststellung ist: *„Die Liebe ist göttlich“*? Daß alle religiösen Sätze letztlich nur Bedürfnisse des Menschen zum Ausdruck bringen? Das Dogma von der Trinität z.B. das Bedürfnis des Menschen nach wechselseitiger Gemeinschaft von Ich und Du? Sind alle sogenannten religiösen Wahrheiten und Dogmen im Grunde wirklich nur Projektionen des Menschen? Oder könnte es nicht sein – in dieser Richtung hat schon Julius Müller⁹⁷¹ in seiner Rezension des *„Wesens des Christentums“* gedacht – daß die religiösen Wahrheiten göttliche Antworten sind auf Bedürfnisse und Sehnsüchte, u.U. Nöte des Menschen? Daß sie soteriologisch an die Not des Menschen anknüpfen? *„Warum traut ihr nicht*

963 Ebd.

964 Vgl. Feuerbach, GW, Bd. V, S. 130ff.

965 Vgl. ebd., S. 136.

966 Ebd., S. 136f.

967 Feuerbach, SW, BJ, Bd. II, S. 318.

968 Vgl. Petzold 1989, S. 122.

969 Vgl. ebd.

970 Zum Problem der Projektion vgl. Sass 1976, S. 202-229.

971 Müller 1842.

einem Zuge, dessen Gewalt ihr selbst anerkennen müßt? Warum folgt ihr nicht einer Stimme des Herzens, die nicht schweigen will noch kann? Soll das Christentum seine objektive Wahrheit etwa dadurch bewähren, daß es dem Bedürfnisse des Herzens *nicht* entspricht?⁹⁷²

5.3.5 Die gattungsmäßige Zusammengehörigkeit von Ich und Du, z.B. in der Liebe und der Freundschaft

Feuerbach hat neben dem Ausgang vom Trinitätsdogma noch einen zweiten Zugang zu seiner Ich-Du-Philosophie gesucht, und zwar von seinem Gattungsdenken her. Im Christentum, so argumentiert Feuerbach, hat sich der Mensch vom Zusammenhang des Weltganzen gelöst, hat sich selber zu einem absoluten außer- und überweltlichen Wesen gemacht. Indem die Christen das menschliche Individuum vergöttern und zum absoluten Wesen machen, bekommt das Individuum bei ihnen die Bedeutung der Gattung.⁹⁷³ Es fehlt das Bewußtsein, daß das Du zur Vollkommenheit des Ich gehört, daß die Menschen nur zusammen das sind und so sind, was und wie der Mensch sein soll und sein kann.⁹⁷⁴ Gegen diese Beschränktheit fordert Feuerbach die Anerkennung eines Du. Freilich: Wenn wir uns mit andern vergleichen, fühlen wir uns beschränkt und unvollkommen.⁹⁷⁵ Von diesem Beschränktheitsgefühl erlösen wir uns nur in dem Gedanken der unbeschränkten Gattung, d.h. in dem Gedanken anderer Menschen, anderer Orte, anderer glücklicherer Zeiten.⁹⁷⁶ Ein Mensch mit seinen Stärken und Tugenden ergänzt den andern mit seinen Fehlern und Schwächen. Mangelhaft, unvollkommen, schwach, bedürftig ist das Individuum; aber stark, vollkommen, befriedigt, bedürfnislos, selbstgenügsam ist die Gattung.⁹⁷⁷

Feuerbach konkretisiert dies, indem er die Gattung durch kleinere Einheiten repräsentiert sieht.⁹⁷⁸ Zwar zitiert Feuerbach wiederholt den Satz Goethes: „Nur *sämtliche* Menschen erkennen die Natur; nur *sämtliche* Menschen leben das Menschliche.“⁹⁷⁹ Feuerbach verweist auf das Christuswort: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.“ In seiner Hegelkritik findet sich schon die wichtige Formel des „Du und Ich“ als volle Repräsentation des Menschen.⁹⁸⁰ „Damit wird die Wichtigkeit der Gemeinschaft, des Seins mit dem Mitmenschen vor Augen gestellt, ihr wird die entscheidende Bedeutung zuteil. Es kommt damit nicht weniger zum Ausdruck als dies: dem Prinzip nach

⁹⁷² Ebd., S. 203.

⁹⁷³ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. V, S. 262.

⁹⁷⁴ Vgl. ebd., S. 272f.

⁹⁷⁵ Vgl. Feuerbach, SW, BJ VII, S. 303; vgl. Braun 1971, S. 165, Anm. 492. Andererseits spricht Feuerbach an anderer Stelle aber auch vom „Geheimnis der Notwendigkeit des Du für das Ich.“ (BJ II, S. 319).

⁹⁷⁶ Vgl. Feuerbach, SW, BJ, VII, S. 303.

⁹⁷⁷ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. V, S. 274.

⁹⁷⁸ Darauf macht besonders aufmerksam Bockmühl ²1980, S. 36.

⁹⁷⁹ Z.B. Feuerbach, GW, Bd. V, S. 275, Anm. 6.

⁹⁸⁰ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 29; S. 41.

ist schon jeder Zweite, zusammen mit mir, Menschheit, Gattung. Von mir unterschieden, ist er als der erste andere schon die Ergänzung, mit der zusammen ich erst das Wesen des Menschen zur Darstellung bringen kann. Der Mitmensch ist bereits Mittler zwischen meiner individuellen Unvollkommenheit und den Vollkommenheiten der Gattung. Insofern ist er für mich von ‘universaler Bedeutung’, durch ihn habe ich, ‘auch nur mit einem verbunden, ein gemeinsames, menschliches Leben’. Das heißt, ‘durch den andern erfahre ich, daß ich Mensch bin, daß wir ohne einander nicht sein können’. Gemeinsames Leben ist menschliches Leben.“⁹⁸¹

5.3.6 Die Transzendierung des Ich auf das Du hin

Feuerbach hat sich in seiner späteren Schrift über ‚Spiritualismus und Materialismus‘⁹⁸² noch ausführlicher und grundsätzlicher mit der Ich-Du-Relation beschäftigt. Zunächst geht er mit dem Idealismus darin konform, „daß man vom Subjekt, vom Ich ausgehen müsse, da ja ganz offenbar das Wesen der Welt, die und *wie* sie für mich ist, nur von meinem eigenen Wesen, meiner eigenen Fassungskraft und Beschaffenheit überhaupt abhängt, die Welt also, *wie* sie mir Gegenstand, unbeschadet ihrer Selbständigkeit, nur mein vergegenständlichtes Selbst ist“.⁹⁸³ Aber nun behauptet Feuerbach, „daß das Ich, wovon der Idealist ausgeht, das Ich, welches die Existenz der sinnlichen Dinge aufhebt, selbst keine Existenz hat, nur ein gedachtes, nicht das wirkliche Ich ist. Das wirkliche Ich ist nur das Ich, dem ein Du gegenübersteht und das selbst einem andern Ich gegenüber Du, Objekt ist“.⁹⁸⁴ Für das idealistische Ich existiert kein Objekt und kein Du.⁹⁸⁵ Mit dieser Erkenntnis, daß das wirkliche Ich immer ein Ich ist, dem ein Du gegenübersteht, führt Feuerbach über den Idealismus hinaus. Das ist seine „kopernikanische Tat“.

In der deutschen Philosophie unseres Jahrhunderts ist es das besondere Verdienst von Karl Löwith,⁹⁸⁶ dieses wichtige Moment der Feuerbachschen Philosophie stärker akzentuiert zu haben. Der Grundbegriff der klassischen Philosophie ist das Selbstbewußtsein. Dabei setzt der Ausgang vom Selbstbewußtsein zweierlei voraus: 1. daß das „Ich – selbst etwas ursprünglich Selbständiges sei und 2. daß das *Bewußtsein* dieses Ich aus sich selbst verständlich sei.“⁹⁸⁷ Demgegenüber ist für Feuerbachs „unklassische“ Philosophie, so sieht es Löwith, der denkende *Mensch* der Grundbegriff – er ist das Selbstbewusstsein.⁹⁸⁸ Diese Anthropologie setzt vor-

⁹⁸¹ Bockmühl ²1980, S. 36.

⁹⁸² Feuerbach, Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit, in: Feuerbach, GW, Bd. XI (Kleinere Schriften IV), bes. S. 170ff (Kritik des Idealismus). Diese Schrift hat Feuerbach Ende der fünfziger Jahre geschrieben, aber erst Mitte der sechziger Jahre vollendet. Vgl. dazu die Vorbemerkung des Herausgebers, Feuerbach, GW XI, S. IXf.

⁹⁸³ Feuerbach, GW XI, S. 171.

⁹⁸⁴ Ebd.

⁹⁸⁵ Vgl. ebd.

⁹⁸⁶ Vgl. Löwith 1928, S. 33-61; Löwith 1981, S. 9-198; Löwith ⁹1986, bes. S. 84-96.

⁹⁸⁷ Vgl. Löwith 1928, S. 60.

⁹⁸⁸ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 243-263, bes. S. 261.

aus, daß der Mensch in dem Bewußtsein lebt, 1. ein durch etwas, was er nicht selbst ist, durch Zu- und Angehörigkeit begründetes und 2. ein ebenso sinnliches wie geistiges Wesen zu sein. Karl Löwith hat auf den Punkt gebracht, inwiefern Feuerbachs Philosophie über den Idealismus hinausführt:⁹⁸⁹ „Wogegen sich Feuerbachs Philosophie wendet, ist eine ganze Epoche der Denkgeschichte mit den Namen Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant und Hegel. Diese Epoche war beherrscht vom Ich Gedanken. In allen Modifikationen zeigt sich ein Prinzip: Alles, was gedacht werden kann, ist Gedachtes für ein Bewußtsein, ein Ich-Subjekt. Wirklichkeitserkenntnis meint deshalb zuerst Erkenntnis des denkenden Subjekts und all seiner Bestimmungen.“⁹⁹⁰ Für Feuerbach aber liegt das Fundament des Wissens nicht mehr im Ich-Subjekt, sondern in der Ich- Du-Relation.

Feuerbach macht das besonders deutlich am Geschlechtsunterschied.⁹⁹¹ Das wirkliche, existierende Ich ist immer nur männliches oder weibliches Ich, also kein geschlechtsloses Wesen. Der Geschlechtsunterschied ist ein allgegenwärtiger, unendlicher, nicht da anfangender, dort endender Unterschied: „Ich denke, ich empfinde nur als Mann oder Weib, und ich bin daher vollkommen berechtigt, die Frage: Ist die Welt nur eine Vorstellung und Empfindung von mir oder eine Existenz außer mir? mit der Frage: Ist das Weib oder der Mann nur eine Empfindung von mir oder ein Wesen außer mir? auf gleichen Fuß zu stellen.“⁹⁹² Ich bin nur Mann, weil ein Weib ist. Ich bin nicht nur ‘a posteriori’, sondern ‘a priori’, vom ersten und letzten Grund meines Daseins aus ein wesentlich sich auf ein anderes Wesen außer mir beziehendes Wesen, bin nichts ohne diese Beziehung.⁹⁹³ „Und ich denke nur vermitteltst meines Verstandes als Grund meiner Geschlechtsempfindung ein Wesen andern Geschlechts außer mir, weil an und für sich schon von Natur aus, unbewußt, vor dem Verstande mein Wesen als Grund seines Daseins ein anderes Wesen voraussetzt. Mein verständiges Außermichsetzen ist nur eine Folge dieser physikalischen Voraussetzung; das Sein geht dem Denken vorher; im Denken bringe ich mir nur zu Bewußtsein, was ich ohne Denken schon bin: kein grundloses, sondern ein auf anderes gegründetes Wesen“⁹⁹⁴

Der Mensch oder besser das Ich des Menschen transzendiert auf das Du des Mitmenschen hin.

5.3.7 Die Erkenntnis des Du als Person in der Liebe

Das große Thema der Feuerbachschen Philosophie ist die Begegnung von Ich und Du in der Liebe. Nur in der Liebe erkenne ich den Mitmenschen als diesen Be-

⁹⁸⁹ Vgl. Löwith 1928, S. 60f.

⁹⁹⁰ Braun 1971, S. 104.

⁹⁹¹ Rawidowicz ²1964, S. 221, Anm. 1, macht darauf aufmerksam, daß Feuerbach hier im Sinne mancher Strömungen seiner Zeit wie auch der frühen philosophischen Romantik argumentiert.

⁹⁹² Feuerbach, GW, Bd. XI, S. 173.

⁹⁹³ Vgl. ebd., GW XI, S. 172.

⁹⁹⁴ Ebd., S. 172f.

stimmten und Einmaligen.⁹⁹⁵ Liebe ist Erkenntnis der Person.⁹⁹⁶ „Um den Menschen zu *erkennen*, muß man ihn *lieben*.“⁹⁹⁷ Nicht in jeder menschlichen Begegnung vollzieht sich wirklich Erkenntnis des andern. Oft ist für uns der andere ein Moment eigener Lebensplanung, wir machen ihn unseren Zwecken dienstbar; wir verstehen ihn faktisch von der Rolle her, die er für uns spielt. In solchem Umgang mit dem Mitmenschen gibt es kein persönliches Verhältnis. Nur in der Liebe erlebt der Mensch die höchste Einheit des Menschen mit dem Menschen. Kein „Denkakt“ kann es erschließen, daß wir den andern als „Person“, als „persönliches Wesen“ begreifen.⁹⁹⁸ Die Person offenbart sich uns nur als Gegenstand eines persönlichen Gefühls.⁹⁹⁹ „Nur in der Empfindung, nur in der Liebe hat ‘*Dieses*’ – diese Person, dieses Ding – d.h. das einzelne, absolute Wert, ist das *Endliche* das *Unendliche* – darin und nur darin allein besteht die unendliche Tiefe, Göttlichkeit und Wahrheit der Liebe.“¹⁰⁰⁰ Für Feuerbach ist Liebe, wie Maihofer mit Recht betont, der einzige Akt der Erfahrung, in dem wir den anderen zu „erkennen“ vermögen in dem, was er wirklich ist, als menschliche Person.¹⁰⁰¹

Feuerbach macht dies auch deutlich in seiner Auseinandersetzung mit der christlichen „positiven Philosophie“,¹⁰⁰² die den Begriff der Persönlichkeit vom Menschen auf Gott überträgt. Wenn wir zu einem persönlichen Wesen in einem adäquaten Verhältnis stehen, so sind keine Gedankenbestimmungen angebracht, sondern adäquat sind hier Glaube, Zutrauen, Achtung, Ehrfurcht und Liebe.¹⁰⁰³ Feuerbach verweist in diesem Zusammenhang auf eine Äußerung Augustins: „Wenn einer den Willen eines Menschen ausforschen wollte, ohne dessen Freund zu sein, so würde er von allen wegen seiner Unverschämtheit und Torheit ausgelacht werden.“¹⁰⁰⁴ „Glaube, Zutrauen, Achtung, Ehrfurcht, Liebe sind allein die innerhalb der Sphäre der Persönlichkeit liegenden adäquaten, gehörigen Verhältnisse, in denen du zu einem Wesen stehst, das ein *persönliches* ist. Wo du über ein persönliches Wesen zu spekulieren anfängst, da erklärst du, daß es dir ein Dorn im Auge ist; du machst es zu einem Dinge, mit dem du außer das persönliche Verhältnis dich gesetzt hast.“¹⁰⁰⁵

Da Religion für Feuerbach das wahre Verhältnis zu einem persönlichen Wesen ist, sind für ihn interpersonale Verhältnisse *religiöse* Verhältnisse:¹⁰⁰⁶ „Die Verhältnisse des Kindes zu den Eltern, des Gatten zum Gatten, des Bruders zum Bru-

⁹⁹⁵ Vgl. dazu Braun 1971, S. 108; Maihofer 1962, S. 274; Decker/Hennigfeld 1991, S. 115.

⁹⁹⁶ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. VIII, S. 183

⁹⁹⁷ Feuerbach, GW, Bd. X, S. 162.

⁹⁹⁸ Feuerbach, GW, Bd. VIII, S. 183.

⁹⁹⁹ Vgl. ebd.

¹⁰⁰⁰ Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 317.

¹⁰⁰¹ Vgl. Maihofer 1962, S. 274.

¹⁰⁰² Ebd., S. 181ff.

¹⁰⁰³ Vgl. ebd., S. 184.

¹⁰⁰⁴ Ebd., S. 184, Anm. 2.

¹⁰⁰⁵ Ebd., S. 184.

¹⁰⁰⁶ Vgl. ebd., S. 184f.

der, des Freundes zum Freunde, überhaupt des Menschen zum Menschen, kurz, die *moralischen* Verhältnisse, sind per se *wahrhaft religiöse Verhältnisse*. Das Leben ist überhaupt in seinen *wesentlichen, substantiellen* Verhältnissen *durchaus göttlicher Natur*.¹⁰⁰⁷ Dem Wesen des Menschen entsprechend muß auch praktisch das *höchste* und *erste Gesetz* die *Liebe des Menschen zum Menschen sein*. *Homo homini deus est* – das ist für Feuerbach der oberste praktische Grundsatz und in seinem Verständnis der Wendepunkt der Weltgeschichte.¹⁰⁰⁸

5.3.8 Wort und Sprache als Medien der Begegnung von Ich und Du

In seinem Buch ‚Dialogisches Denken‘ trifft Heinz-Horst Schrey eine wichtige Feststellung: „Die Sprachphilosophie war die Brücke von der Philosophie des Selbstbewußtseins, also der von Descartes bis Kierkegaard herrschenden Denkrichtung zur *Philosophie der Dialogik*, wie sie mit dem Linkshegelianer *Feuerbach* beginnt.“¹⁰⁰⁹ In der Tat räumt Feuerbach von seiner Ich-Du-Philosophie her dem Dialog in der philosophischen Wahrheitsfindung einen breiten Raum ein: „Die *wahre* Dialektik ist kein *Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst*, sie ist ein *Dialog zwischen Ich und Du*.“¹⁰¹⁰ In der wissenschaftlichen Diskussion über Feuerbach wird freilich kaum gewürdigt, daß bei ihm auch Ansätze zu einer Philosophie der Sprache vorliegen.¹⁰¹¹

Schon in seiner Dissertation ‘De ratione, una, universali, infinita’ beschäftigt sich Feuerbach mit dem Problem der Sprache. Es gibt hier keine klare Unterscheidung zwischen Denken und Sprechen.¹⁰¹² Man habe gesagt, Denken sei ein Reden mit sich selbst.¹⁰¹³ Bei vielen Völkern gebe es für Denken und Sprechen nur dasselbe Wort. Zwar werde die Bindung des Denkens an die Sprache nicht in jeder Beziehung dem wahren Begriff des Denkens gerecht, aber sie habe doch den Sinn, daß ich im Denken nicht einer und Einzelner bin, sondern zwei: „Was im Gespräch – da ich hier als einzelne Person mich auf die andern beziehe – außerhalb von mir ist (der andere nämlich) und in der Disputation, wo jeder im Gegensatz zum andern steht, sich auf verschiedene Rollen verteilt, das ist im Denken in mich integriert und gleichsam aufgesaugt.“¹⁰¹⁴

In seiner Hegelkritik¹⁰¹⁵ macht Feuerbach darauf aufmerksam, daß die Sprache nichts anderes sei als die *„Realisation der Gattung*, die Vermittlung des Ich mit dem Du, um durch die Aufhebung ihrer individuellen Getrenntheit die Einheit der

¹⁰⁰⁷ Feuerbach, GW, Bd. V, S. 444f.

¹⁰⁰⁸ Vgl. ebd., S. 444.

¹⁰⁰⁹ Schrey ³1991, S. 15.

¹⁰¹⁰ Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 339.

¹⁰¹¹ Vgl. Wartofsky 1975, S. 197-217.

¹⁰¹² Vgl. ebd., S. 199; vgl. ferner Hommes 1957, S. 91.

¹⁰¹³ Vgl. Feuerbach, W, Bd. I, S. 26.

¹⁰¹⁴ Ebd.

¹⁰¹⁵ Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 27

Gattung darzustellen“.¹⁰¹⁶ Der Trieb der Mitteilung ist ein Urtrieb – *der* Trieb der Wahrheit: „Wir werden nur durch den andern – freilich nicht diesen oder jenen *zufälligen* andern – der Wahrheit unserer eigenen Sache bewußt und gewiß. Was wahr, ist weder mein noch dein ausschließlich, sondern *allgemein*. Der Gedanke, in dem sich *Ich* und *Du* vereinigen, ist ein *wahrer*.“¹⁰¹⁷ Hans-Martin Sass zitiert die in unserem Zusammenhang wichtigen Sätze aus einer Vorstudie Feuerbachs zum „Wesen des Christentums“, die sich mit der Gattungsproblematik beschäftigt und in der auch Aussagen über die Sprache eine Rolle spielen: Die Sprache ist „das Vereinigungsmittel zwischen Ich und Du, das Mittel, wodurch ich zum Bewußtsein der Menschheit komme. Sie ist das Licht der Menschheit. – Durch die Rede wird der Mensch zum Menschen, durch die Rede erst seiner bewußt, durch die Rede erst lernt er denken. Denken ist ursprünglich nur ein Zweigespräch zwischen mir und dem Anderen. Frage und Antwort sind die ersten Faktoren des Denkens. Es ist ein späterer Standpunkt der Kultur, den Dialog in einen Monolog zu verwandeln. Erst im Gespräch entwickeln und entzünden sich die Gedanken. Zum Denken gehören ursprünglich Zwei. Denken ist ein geistiger Begattungsakt.“¹⁰¹⁸

Zur Frage, was in der Sprache und durch die Sprache, im Wort und durch das Wort geschieht, hat Feuerbach im ‚Wesen des Christentums‘ einige interessante, allerdings eher dichterische Ausführungen gemacht, die wir wegen ihrer grundsätzlichen Bedeutung ausführlich referieren.¹⁰¹⁹ Im christlichen Glauben hat das „Wort Gottes“ fundamentale Bedeutung, wird doch auch die zweite Person der Trinität, Jesus Christus, im Johannesevangelium als *Logos* eingeführt. Das „*Wort Gottes*“ ist für Feuerbach im Sinne seiner genetisch-analytischen Philosophie die *Göttlichkeit* des Wortes, das wahre Wesen des menschlichen Wortes.¹⁰²⁰ Das menschliche Wort soll kein vorübergehender Hauch sein, sondern mitgeteiltes Wesen. Im Wort und durch das Wort vollzieht sich im Sinne Feuerbachs die Begegnung von Ich und Du, können wir dem Du des Mitmenschen unsere Zuwendung, unsere Liebe vermitteln, ihn in den Konflikten seines Lebens trösten und aufrichten, ihm deutlich machen und ihm vermitteln, daß er von uns geliebt ist.

Das Wort entspringt der Macht der Einbildungskraft. Die Phantasie wird vergegenständlicht in der Sprache und im Wort: „Der Mensch hat nicht nur einen Trieb, eine Notwendigkeit, zu denken, zu sinnen, zu phantasieren; er hat auch den Trieb, zu *sprechen*, seine Gedanken zu äußern, mitzuteilen. *Göttlich* ist dieser Trieb, *göttlich* die *Macht* des Wortes [...] Das *Wort* ist das *Licht* der Welt. Das Wort leitet in alle Wahrheit, erschließt alle Geheimnisse, veranschaulicht das Unsichtbare, vergegenwärtigt das Vergangene und Entfernte, verendlicht das Unendliche, ver-

¹⁰¹⁶ Vgl. Ascheri 1969, S. 19, sagt mit Recht, daß die Gattung bei Feuerbach auch in „allgemeineren, objektiveren Formen“ existiert. „Auch die Sprache als Einigungsprozeß zwischen Ich und Du ist ein ‘geistiger Begattungsakt’, eine allgemeine Daseinsform der Gattung“ als sinnliche Vergegenständlichung und Äußerung der Vernunft.“ Vgl. auch Petzold 1989, S. 89.

¹⁰¹⁷ Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 29.

¹⁰¹⁸ Sass 1988, S. 66.

¹⁰¹⁹ Feuerbach, GW, Bd. V, S. 158-161.

¹⁰²⁰ Vgl. ebd., S. 161.

ewigt das Zeitliche. Die Menschen vergehen, das Wort besteht; das Wort ist Leben und Wahrheit. Dem Wort ist alle Macht übergeben: Das Wort macht Blinde sehend, Lahme gehend, Kranke gesund, Tote lebendig – das Wort wirkt Wunder, und zwar allein die vernünftigen Wunder. Das Wort ist das Evangelium, der Paraklet der Menschheit.¹⁰²¹ Man stelle sich einmal vor, man sei irgendwo einsam und verlassen, aber der Sprache kundig. Und man hörte nun zum ersten Mal das Wort eines Menschen. Es würde einem als ein Engel erscheinen, als Stimme Gottes, als himmlische Musik.¹⁰²² Das Wort hat für Feuerbach erlösende, versöhnende, beglückende Kraft.¹⁰²³ Wenn wir einem Freund Schmerzen offenbaren, so sind sie schon halb geheilt; wenn wir im Dunkel und im Zweifel sind, so brauchen wir nur darüber sprechen – in dem Augenblick, wo wir den Mund auftun, um den Freund zu fragen, schwinden die Zweifel und Dunkelheiten.¹⁰²⁴ Das Wort macht den Menschen frei: „*Sprechen ist ein Freiheitsakt.*“¹⁰²⁵

1021 Ebd., S. 159f.

1022 Vgl. ebd., S. 160.

1023 Vgl. ebd., S. 160.

1024 Vgl. ebd., S. 160.

1025 Ebd., S. 160.

6. Feuerbachs neue Religion der Liebe

Das in dieser Arbeit behandelte Thema der Feuerbachschen Philosophie ist die Begegnung von Ich und Du in der *Liebe*. Im Folgenden geht es darum, noch einmal – und teilweise in Wiederaufnahme von bereits Gesagtem – das Thema der Liebe aufzugreifen und näher zu definieren, was Feuerbach unter ‘Liebe’ versteht. Hegel hat von der *neuen Religion* gesprochen; Feuerbach spricht von der *neuen Philosophie*.¹⁰²⁶ Aber in der Sache besteht kaum ein Unterschied. Es ist das Thema der Liebe, das beide Formulierungen verbindet. „Die *neue Philosophie* stützt sich auf die *Wahrheit der Liebe*.“¹⁰²⁷ Diese neue Philosophie „tritt an die Stelle der Religion, sie hat das *Wesen* der Religion in sich, sie ist in Wahrheit *selbst Religion*.“¹⁰²⁸

6.1 Der Zerfallsprozeß des Christentums erfordert eine neue Religion.

Feuerbach hat verschiedentlich vom Zerfallsprozeß des Christentums gesprochen,¹⁰²⁹ ja von der „historischen Auflösung des Christentums.“¹⁰³⁰ Zwischen der modernen Kultur und dem christlichen Glauben, ja der traditionellen Religion überhaupt besteht ein nicht aufzulösender Widerspruch, so Feuerbach in seinen „Vorlesungen über das Wesen der Religion“. Wegen der grundsätzlichen Bedeutung zitieren wir daraus einen Abschnitt ausführlich: „Während daher in allen andern Stücken der Mensch fortgeschritten ist, bleibt er in der Religion stockblind und stockdumm auf dem alten Flecke stehen. Die religiösen Einrichtungen, Gebräuche und Glaubensartikel bestehen noch als heilig fort, wenn sie gleich mit der fortgeschrittenen Vernunft und dem veredelten Gefühl des Menschen im schreiendsten Widerspruche stehen, wenn selbst längst der ursprüngliche Grund und Sinn dieser Einrichtungen und Vorstellungen gar nicht mehr bekannt ist. Auch wir leben noch in diesem widerwärtigen Widerspruch zwischen Religion und Bildung; auch unsere religiösen Lehren und Gebräuche stehen in größtem Gegensatze zu unserem gegenwärtigen geistigen und materiellen Standpunkt; aber diesen häßlichen und grundverderblichen Widerspruch aufzuheben, das ist eben unsere Aufgabe jetzt. Die Aufhebung dieses Widerspruches ist die unerläßliche Bedingung der Wiedergeburt der Menschheit, die einzige Bedingung einer, sozusagen, neuen Menschheit und neuen Zeit. Ohne sie sind alle politischen und sozialen Reformen eitel und nichtig. Eine neue Zeit bedarf auch einer neuen Anschauung und

¹⁰²⁶ Vgl. Reitemeyer 1988, S. 105.

¹⁰²⁷ Feuerbach, GW, Bd. IX, S. 319.

¹⁰²⁸ Ebd., S. 340.

¹⁰²⁹ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. VIII, S. 219-292; Feuerbach, GW, Bd. VIII, S. 181-207. Vgl. zu dieser Problematik vgl. Ascheri 1969, S. 69ff. (Religion und Theologie. Wesen, Ursprung und Verfall des Christentums).

¹⁰³⁰ Feuerbach, GW, Bd. V, S. 26.

Überzeugung von den ersten Elementen und Gründen der menschlichen Existenz, wenn wir das Wort 'Religion' beibehalten wollen – einer *neuen Religion!*¹⁰³¹

6.2 An die Stelle der Gottesliebe muß die Liebe zum Menschen treten

Diese „neue Religion“ ist die Religion der Liebe. An die Stelle der Gottesliebe müssen wir Feuerbach zufolge die Menschenliebe als die einzige wahre Religion setzen.¹⁰³² Das Geheimnis der Theologie ist, wie wir schon gesehen haben, das Geheimnis der Anthropologie. Oder: das Geheimnis des göttlichen Wesens ist das menschliche Wesen. Der Inhalt der Religion ist ein menschlicher. Gott ist nur das sich gegenständliche Wesen des Menschen. Was der Religion das Zweite ist, der Mensch, das muß als das Erste gesetzt und angesprochen werden.¹⁰³³ „Die Liebe zum Menschen darf keine abgeleitete sein; sie muß zur *ursprünglichen* werden. Dann allein wird die Liebe eine *wahre, heilige, zuverlässige Macht*“.¹⁰³⁴ Wie das *Leben* „überhaupt in seinen *wesentlichen, substantiellen* Verhältnissen *durchaus göttlicher Natur*“ ist,¹⁰³⁵ ist die Liebe zum Menschen göttlich.

6.3 Mit dem jungen Hegel hält Feuerbach die Liebe für das zentrale Moment der Religion

Hatte schon die Aufklärung in der Kritik an den Dogmen des christlichen Glaubens in der Moral und im Besonderen in der Praxis der Liebe den wesentlichen, zeitüberlegenen Inhalt des Glaubens gesehen,¹⁰³⁶ so ist der Hegelschüler Feuerbach in dieser Hinsicht gewiß auch von seinem Lehrer abhängig. In der Auseinandersetzung mit dem ethischen Entwurf Kants, der Pflicht und Neigung einander schroff entgegengesetzt und den Menschen damit in zwei Hälften zerreißt, möchte Hegel die „Einigkeit des ganzen Menschen“ wiedergewinnen; er findet sie in der Liebe. Ist sie einerseits Ausdruck des sittlichen Wesens des Menschen, so entspricht sie andererseits auch seinen natürlichen Neigungen. In einem der 'Entwürfe' des jungen Hegel über 'Liebe und Religion' heißt es: „Die Religion ist eins mit der Liebe. Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserm Wesen; wir sehen nur uns in ihm – und dann ist er doch wieder nicht wir – ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen.“¹⁰³⁷ S. Rawidowics schreibt zu Recht: „Solche und ähnliche Ausführungen des jungen Hegel, wenn auch bei ihm anders als bei Feuerbach nuanciert, kommen Feuerbachs Tendenz, das Moment der Liebe auf Kosten des Glaubens in der Religion hervorzuheben, doch sehr nahe.“¹⁰³⁸

¹⁰³¹ Ebd., S. 243.

¹⁰³² Vgl. ebd., S. 319.

¹⁰³³ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. V, S. 444.

¹⁰³⁴ Ebd.

¹⁰³⁵ Ebd., S. 445.

¹⁰³⁶ Vgl. z.B. Comte.

¹⁰³⁷ Zit. n. Rawidowicz²1964., S. 227.

¹⁰³⁸ Rawidowics²1964, S. 227.

6.4 Die wahre Bedeutung des Dogmas von der Inkarnation: Die Liebe ist göttlich

Daß die Liebe göttlich ist, ist für Feuerbach eigentlicher Sinn des Dogmas von der Inkarnation, der Fleisch- oder Menschwerdung Gottes. „Die Anthropologie betrachtet nicht die Menschwerdung als ein *besonderes, stupendes* Mysterium wie die vom mystischem Scheine verblendete Spekulation; sie zerstört vielmehr die Illusion, als stecke ein ganz besonderes übernatürliches Geheimnis dahinter, sie kritisiert das Dogma und reduziert es auf seine *natürlichen*, dem Menschen *eingeborenen Elemente*, auf seinen innern Ursprung und Mittelpunkt- auf die *Liebe*.“¹⁰³⁹ Jede Religion, nicht allein die christliche, weiß um diese Wahrheit.¹⁰⁴⁰

6.5 Die populäre Erscheinung der Liebe im Christentum und ihre Grenze

Eine intensive und neue, *volkstümliche* Erscheinung des Prinzips der Liebe ist das Christentum.¹⁰⁴¹ Aber die Liebe ist hier nicht eine *allgemeine* Wahrheit, sondern eine *besondere*, nämlich nur Sache des Glaubens. Feuerbach geht es um die natürliche universale Liebe. Im Christentum wirkt die Glaubensdifferenz, die Unterscheidung von christlich und unchristlich, während der Mensch um des Menschen willen geliebt werden soll.¹⁰⁴² Denn der Mensch ist als *vernunft- und liebefähiges* Wesen *Selbstzweck*. Die Liebe ist „nichts andres als die Realisation der Einheit der Gattung auf dem Wege der Gesinnung.“¹⁰⁴³ Darin beruht ihre *Universalität*. Es wäre für Feuerbach Aberglauben, die Liebe auf Christus zu begründen;¹⁰⁴⁴ Christus ist nicht die Ursache der Liebe, vielmehr ihr Apostel.¹⁰⁴⁵ Der Grund auch seiner Liebe ist die Einheit der Menschennatur.¹⁰⁴⁶ Eine Mittelsperson ist nicht erforderlich. Christus hat nur die Bedeutung eines idealen Bildes. „Die Liebe ist die *subjektive* Realität der Gattung, wie die Vernunft die *objektive* Realität derselben“¹⁰⁴⁷ „die Betätigung, die Realisation der Einheit der Gattung durch die Gesinnung“¹⁰⁴⁸.

6.6 Feuerbachs problematischer Rückgriff auf Zinzendorf

Feuerbach würdigt in einem späteren, oft übersehenen und nahezu vergessenen Beitrag¹⁰⁴⁹ Zinzendorf besonders wegen seiner christozentrischen Theologie, die er als Bestätigung seiner anthropologischen Umdeutung des Christentums, seiner

¹⁰³⁹ Feuerbach, GW, Bd. V, S. 105f.

¹⁰⁴⁰ Vgl. ebd., S. 109.

¹⁰⁴¹ Vgl. ebd., S. 441.

¹⁰⁴² Vgl. ebd.

¹⁰⁴³ Ebd., S. 438.

¹⁰⁴⁴ Vgl. ebd., S. 438f.

¹⁰⁴⁵ Vgl. ebd., S. 439.

¹⁰⁴⁶ Vgl. ebd., S. 439.

¹⁰⁴⁷ Ebd., S. 442.

¹⁰⁴⁸ Ebd.

¹⁰⁴⁹ Feuerbach, Zinzendorf und die Herrnhuter 1866, in: Feuerbach, BJ X, S. 68-87.

Liebesreligion beurteilt. Gründlich hat diesen Beitrag Feuerbachs neuerdings der selbst aus den Herrnhutern kommende Matthias Meyer in seiner inzwischen als Buch veröffentlichten Dissertation über 'Feuerbach und Zinzendorf' untersucht.¹⁰⁵⁰ Er kann zeigen, daß Feuerbachs Zinzendorf-Interpretation den Quellen nicht gerecht wird und eine allzu subjektivistische Deutung darstellt. Wir wollen Feuerbachs Zinzendorf-Interpretation kurz referieren, ohne auf die Kritik Meyers näher einzugehen:¹⁰⁵¹ Feuerbach interpretiert Zinzendorf und die Herrnhuter als Erben Luthers. Zinzendorf ist für ihn ein „Lutherus redivivus.“ „Christus ist der concentrirte Gott“,¹⁰⁵² heißt es bei Zinzendorf. „Herrnhutertum ist das auf diesen im Menschen concentrirten, aus Liebe zur Menschheit selbst Mensch gewordenen, diese seine Liebe durch sein Leiden, sein Blut, seinen Tod am Kreuze bekräftigenden, darum auch nur die Liebe zu ihm zum ganzen Inhalt der Religion, die Liebe zum Menschen zum ganzen Inhalt der Moral, des geselligen Lebens machenden Gott, in Theorie und Praxis, in Lehre und Leben concentrirte Christentum oder spezielles Luthertum.“¹⁰⁵³

Die lutherische Anthropologie Zinzendorfs wird enttheologisiert. Die protestantische Orthodoxie mache, so findet Feuerbach, Zinzendorf zu Recht den Vorwurf, daß er aus dem Zusammenhang der übrigen Bibelwahrheiten nur die *eine* Wahrheit von der Versöhnung des Menschen mit Gott durch das Blut Jesu Christi herausreißt und hervorhebe. „In der That: der Herrnhutianismus ist das im Blute Christi, im Blute des Menschen concentrirte, aber auch aufgelöste und zersetzte Christentum.“¹⁰⁵⁴ Die Herrnhuter hätten im Grunde nur eine Christologie. „Aber die Christologie ist nichts als die religiöse Anthropologie, Menschenlehre und Menschenthum christgläubiger Form. Nur in Christo ist Zinzendorf kein Atheist, nur in ihm glaubt er an einen Gott.“¹⁰⁵⁵ Christus ist ein Objekt der Liebe und der Empfindung. Es hat das Zeugnis des Herzens für sich, entzückt und beglückt dasselbe.¹⁰⁵⁶ Theologen haben Zinzendorf den Vorwurf gemacht, daß er den Atheis-

¹⁰⁵⁰ Meyer 1992.

¹⁰⁵¹ Meyer kritisiert an Feuerbachs Kritik der Zinzendorfschen Kreuzestheologie als Projektion des Menschen: „Feuerbach hat die Kreuzestheologie in eine voluntaristische Kreuzestheorie pervertiert, indem er Zinzendorf und seiner Gemeinde unterstellte, einen gekreuzigten Gott zu wollen [...]. Der Mensch vergegenständlicht und verbildlicht in dem gekreuzigten Gott seinen eigenen Tod voluntaristisch.“ (Ebd., S. 199) Meyer meint, Feuerbach löse die Theologie nicht in Anthropologie auf, sondern in Nekrologie. „Die nihilistische Deutung der Kreuzestheologie schlägt so von Feuerbachs Voraussetzungen seines Denkens einer Identität von menschlichem Wesen und göttlichem Wesen und dem Gedanken einer Vergegenständlichung des göttlichen Wesens durch das menschliche Wesen auf die Anthropologie, die er Zinzendorf und Luther unterstellt, nihilistisch zurück [...] so hat er nicht die Anthropologie als Thema seiner Lebensarbeit eingelöst, sondern die Anthropologie in Nekrologie pervertierend aufgelöst. Das ist die immanente Widerlegung von Feuerbachs Theorie einer religionskritischen Urteilsbildung im Licht von Feuerbachs zitierten Quellen.“ (Ebd., S. 200)

¹⁰⁵² Feuerbach, BJ X, S. 78. Feuerbach zitiert Zinzendorf nach „Gewissensrüge“ in den Beilagen zu den „Naturellen Reflexionen“, S. 127.

¹⁰⁵³ Feuerbach, Zinzendorf und die Herrnhuter, in: BJ X, S. 78.

¹⁰⁵⁴ Ebd., S. 80.

¹⁰⁵⁵ Ebd., BJ X, S. 81.

¹⁰⁵⁶ Vgl. ebd., BJ X, S. 82.

mus nicht durch Gründe, sondern nur durch das Gefühl überwunden habe.¹⁰⁵⁷ Zinzendorf aber weiß: „Der Jünger spricht in seinem Herzen: *es ist ein Heiland, weil er ihn gar zu gerne hat.*“¹⁰⁵⁸ Man glaubt, was man wünscht, was man gern hat. Der Mensch glaubt an Gott, an Jesus nur, weil er sich selbst liebt – so wird Zinzendorf von Feuerbach verstanden. Gott und Christus ist nur das vergötterte und vergegenständlichte eigene Herz und Wesen des Menschen. So fühlt sich Feuerbach in seiner eigenen Liebestheologie durch Zinzendorf bestätigt. „*Ich glaube, weil ich liebe*“¹⁰⁵⁹, kann Zinzendorf sagen. „Christus, der hauptsächlichste, wesentlichste, ja zuletzt einzige Gegenstand des Glaubens, ist ja selbst nichts anderes, als die vergötterte, verpersönlichte, vergegenständlichte Liebe des Menschen.“¹⁰⁶⁰ Die herrnhutische Theologie ist für Feuerbach anthropologischer „Egoismus“, Eudämonismus, Sozialismus und Sensualismus.¹⁰⁶¹ Zinzendorf habe – darum ist er Feuerbach so sympathisch – das Wesen der christlichen, der religiösen Existenz nicht nur im Glauben, sondern vor allem in der *Liebe* gesehen.

6.7 Der Widerspruch von Glaube und Liebe

Der Glaube ist für Feuerbach das Gegenteil der Liebe. Die Liebe hingegen ist *identisch mit der Vernunft*: Die Vernunft ist *universale* Liebe. „Nur seit der Zeit, wo an die Stelle der Macht des Glaubens die Macht der naturwahren Einheit der Menschheit, die Macht der Vernunft, der Humanität getreten, erblickt man auch im Polytheismus, im Götzendienst überhaupt, Wahrheit oder sucht man wenigstens durch positive Gründe zu erklären, was der in sich selbst befangene Glaube nur aus dem Teufel ableitet.“¹⁰⁶² Der Glaube flößt dem Menschen keine wirklich sittlichen Gesinnungen ein.¹⁰⁶³ Hier wird deutlich, daß Feuerbach das Wesen des christlichen Glaubens nicht verstanden hat: Er meint, wenn er den Menschen bessere, so nur aus Gründen der Moral.¹⁰⁶⁴ Für den Christen aber gelte – dies wird von Feuerbach zu Recht kritisiert –, daß er das Gute nicht um des Guten willen tue, sondern um Gottes willen – aus Dankbarkeit gegen Gott, der alles für ihn getan habe und für den er daher auch seinerseits wieder alles tun müsse, was in seinem Vermögen stehe.¹⁰⁶⁵ Das Christentum ist zwar nicht nur eine Religion des Glaubens, sondern auch der *Liebe*, aber es hat die Liebe nicht *absolut gefaßt*; es hat die Liebe der *Herrschaft des Glaubens* unterworfen:¹⁰⁶⁶ „Die *Liebe* ist nur die

¹⁰⁵⁷ Vgl. ebd.

¹⁰⁵⁸ Zit. n. ebd.

¹⁰⁵⁹ Zit. n. ebd., S. 85.

¹⁰⁶⁰ Ebd.

¹⁰⁶¹ Vgl. ebd.

¹⁰⁶² Ebd., S. 425.

¹⁰⁶³ Vgl. ebd., S. 433.

¹⁰⁶⁴ Vgl. ebd.

¹⁰⁶⁵ Vgl. ebd.

¹⁰⁶⁶ Vgl. ebd., S. 435.

*exoterische, der Glaube die esoterische Lehre des Christentums – die Liebe nur die Moral, der Glaube aber die Religion der christlichen Religion.*¹⁰⁶⁷

¹⁰⁶⁷ Ebd.

6.8 Feuerbachs Kritik an der Einseitigkeit der paulinisch-lutherischen Rechtfertigungslehre

Es ist Feuerbachs Verdienst, die in der christlichen Theologie herrschende Einseitigkeit, mit der paulinisch-lutherischen Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben alles allein auf den Glauben zu stellen, neu überdacht und korrigiert zu haben. Es gibt allerdings im Neuen Testament auch eine andere Linie, die in der Verkündigung des historischen Jesus oder auch z.B. im Jakobusbrief zu finden ist. Der Ruf zur Tat der Liebe, so hat schon der Theologe Adolf Schlatter gemeint, ist im Neuen Testament wesentlich stärker vernehmbar als weithin in der kirchlichen Verkündigung. Letztlich zählt vor Gott allein der gelebte Glaube, eben die Liebe. So dann hat Feuerbach – das hat u.a. Matthias Petzoldt¹⁰⁶⁸ deutlich gesehen – auf zwei Schwachstellen christlichen Glaubens aufmerksam gemacht:

a. Er hat aufmerksam auf die Versuchung des religiösen Fanatismus gemacht, der in der Geschichte der Kirche immer wieder den Glauben diskreditiert hat: „Die Greuel der christlichen Religionsgeschichte, wie er sie nennt und hervorzieht, haben ja nicht nur ihre Ursache in dem schuldhaften Ausliefern des christlichen Glaubens an den Zeitgeist vergangener Jahrhunderte, so richtig diese Erklärung auch ist. Vielleicht machte sie auch den Inhalt der Selbstkritik der christlichen Zeitgenossen aus, die Feuerbach als charakterlose gläubig Ungläubige diskriminierte. Diese seine unqualifizierte Reaktion ist allerdings ein Zeichen dafür, wie verbohrt er in seiner Religionskritik auch war.“¹⁰⁶⁹

b. Feuerbach hat die christliche Versuchung frommer Gesetzlichkeit kritisch in den Blick genommen, den Nächsten nicht um des Menschen willen zu lieben, sondern um Christi willen, ihm also nicht um des Menschen willen Gutes zu tun, sondern um Gottes willen.¹⁰⁷⁰ Christliche Nächstenliebe kann in der Tat manchmal zutiefst inhuman sein und sittlicher Gesinnung entbehren. „Wie oft opfern sich Menschen in christlich-frommem Heroismus tätiger Liebe für andere auf, damals wie heute? Es ist das religiöse Trachten des Menschen, einen wohlgesinnten Gott sich zu schaffen durch verdienstliche Werke.“¹⁰⁷¹

¹⁰⁶⁸ Vgl. Petzoldt 1989, S. 127ff.

¹⁰⁶⁹ Ebd., S. 128.

¹⁰⁷⁰ Vgl. ebd., S. 127.

¹⁰⁷¹ Ebd.

7. Die Ethik Feuerbachs¹⁰⁷²

7.1 Die ethischen Vorstellungen des frühen Feuerbach in seinen philosophiehistorischen Arbeiten

Die philosophiehistorischen Arbeiten Feuerbachs haben in der wissenschaftlichen Diskussion oft nicht die ihnen gebührende Beachtung gefunden. „Dabei sind diese historischen Bände von großer Bedeutung für die Erforschung der Stellung Feuerbachs zur Philosophie und zum Deutschen Idealismus und für das Verständnis der Entwicklung seiner Ideengänge und Persönlichkeit.“¹⁰⁷³ Wichtig sind die philosophiehistorischen Arbeiten Feuerbachs besonders im Blick auf die Entwicklung seiner Ethik. Das gilt besonders für seine Darstellungen der Leibnizschen Philosophie¹⁰⁷⁴ und der des Pierre Bayle.¹⁰⁷⁵ Im ‘Leibniz’ ist es die *Idee des Guten*, auf die Feuerbach die Religion reduziert.¹⁰⁷⁶ Bei Bayle findet er die ihm sympathische Trennung von Religion, Moral und Ethik: Ethik und ethisches Handeln sind nicht notwendig an religiöse Überzeugungen gebunden. Bayle macht dies deutlich in seiner Neubewertung des Atheismus.

7.1.1 Feuerbachs ethische Idee im ‘Leibniz’

Die Philosophie von Leibniz¹⁰⁷⁷ beruht wesentlich auf dem Versuch einer Synthese und Versöhnung von Glauben und Vernunft. Es hat ihn zum Widerspruch gereizt, daß Bayle die Widervernünftigkeit des Glaubens behauptete. Gegen ihn hat Leibniz seine ‘Theodizee’ geschrieben. Glaube und Vernunft stehen bei Leibniz in einem harmonischen Verhältnis. Nach Feuerbach gebührt Leibniz, „dem ersten deutschen Philosophen der neuern Zeit [...] die Ehre oder Unehre, die Philosophie wieder unter den Pantoffel der Theologie gebracht zu haben“;¹⁰⁷⁸ in der ‘Theodizee’ mache er der Theologie den Hof. Gleichwohl habe es auch der Theologie nicht recht gemacht. Als Mittelsmann zwischen Mittelalter und Neuzeit und „wegen dieser seiner Unentschiedenheit [sei er] noch heute der Abgott aller unentschiedenen, energielosen Köpfe.“¹⁰⁷⁹ In der Leibniz-Zeit herrschte noch der Dua-

¹⁰⁷² Zur Ethik Feuerbachs vgl. vor allem Lefèvre 1994, Bal 1994, ferner Suzuki 1994; alle in Braun 1994.

¹⁰⁷³ Rawidowicz ²1964, S. 48.

¹⁰⁷⁴ Feuerbach, GW, Bd. III (Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie); vgl. zu Leibniz: Hirsch 1960, Bd. 2, S. 7-48.

¹⁰⁷⁵ Feuerbach, GW, Bd. IV (Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit); zu Bayle vgl. Hirsch 1960, Bd. I, S. 66-77; Weger 1988, S. 34-36.

¹⁰⁷⁶ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. III, S. 123.

¹⁰⁷⁷ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. III; Hirsch 1960, Bd. II, S. 7-48,

¹⁰⁷⁸ Feuerbach, GW, Bd. VI, S. 15.

¹⁰⁷⁹ Ebd.

lismus zwischen Glaube und Vernunft.¹⁰⁸⁰ Die orthodoxe Theologie habe auch ihn noch geprägt, und seine Philosophie sei kein homogenes Ganzes: „Die Theologie kommt ihm immer in die Quere, verdirbt ihm seine besten Gedanken und verhindert ihn, die tiefsten Probleme bis an ihre letzten entscheidenden Punkte zu verfolgen. Wo er fortfahren sollte zu philosophieren, da bricht er gerade ab; wo er metaphysische Bestimmungen geben, den metaphysischen Ausdruck des Gedankens finden sollte, da streut er theologische Vorstellungen ein, und wiederum, wo er theologische Vorstellungen zugrunde legt, da ergänzt, beschränkt und berichtigt er sie nur durch Zusätze metaphysischer Bestimmungen oder sucht das, was er aus der theologischen Vorstellung beseitigen will, durch bloße Bilder, deren Bedeutung nicht bestimmt und erklärt ist, zu entfernen.“¹⁰⁸¹

Feuerbach hat Leibniz' theologischen Standpunkt von der spinozistischen Unterscheidung zwischen dem theoretischen und praktischen Standpunkt des Menschen her der Kritik unterzogen.¹⁰⁸² „Die Kategorie der Theologie ist die *Relation*, die der Philosophie die *Substantialität*.“¹⁰⁸³ Den theoretischen Standpunkt finden wir in der Philosophie, den praktischen in der Theologie: „Die Philosophie bezieht den Gegenstand, der der Gegenstand aller Gegenstände ist, unmittelbar nur *auf sich selbst* und erst mittelbar und indirekt auf den Menschen, die Theologie bezieht ihn *unmittelbar* und *nur* auf den Menschen.“¹⁰⁸⁴ Feuerbach trifft diese Unterscheidung auch – noch präziser – in seinem wichtigen Aufsatz über ‘Philosophie und Christentum’¹⁰⁸⁵ von 1839. Die wesentliche Differenz zwischen der Religion bzw. der Theologie und der Philosophie kann darauf reduziert werden, „daß die Religion *die* Beziehung des Subjekts zum Objekt ist, welche in der Beziehung auf den Gegenstand lediglich nur eine Beziehung des Menschen *auf sich selbst* [...] ausdrückt, die Philosophie dagegen *die* Beziehung des Subjekts zum Objekt, welche in der Beziehung auf den Menschen – ohne solche ist, wie gesagt, nichts für ihn – lediglich nur eine Beziehung auf den Gegenstand ausdrückt.“¹⁰⁸⁶ Feuerbach findet diese Unterscheidung bestätigt im christlichen Verständnis des *theanthropos*, der nichts anderes ist als Gott, lediglich in Beziehung *auf den Menschen* vorgestellt, Gott, *wie er nur ist* für das menschliche Selbst, für dessen Gemütsbedürfnisse.¹⁰⁸⁷ Dieser wesentliche Unterschied zwischen der Philosophie und der Theologie muß beachtet und bewahrt werden. Eine Vermischung beider ist nicht möglich. Man kann nicht unterstellen, den Vorstellungen der Dogmen lägen Gedanken und Vernunftwahrheiten zugrunde: „Denn die Dogmen sind nichts

¹⁰⁸⁰ Vgl. Braun 1971, S. 66: „Der Philosoph und der Theologe Leibniz stimmen nicht überein. Der Gegensatz zwischen metaphysischen Sätzen und theologischen Vorstellungen im Werke Leibniz' ist zurückzuführen auf den neuzeitlichen Gegensatz zwischen Glaube und Vernunft.“

¹⁰⁸¹ Feuerbach, GW, Bd. III, S. 176.

¹⁰⁸² Vgl. Feuerbach, GW, Bd. VI, S. 15.

¹⁰⁸³ Feuerbach, GW, Bd. III, S. 111.

¹⁰⁸⁴ Ebd.

¹⁰⁸⁵ Feuerbach, GW, Bd. VIII, S. 219-292 (Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit).

¹⁰⁸⁶ Ebd., S. 221f.

¹⁰⁸⁷ Vgl. ebd., S. 222.

andres als praktische Bestimmungen, die zu metaphysischen gestempelt sind.“¹⁰⁸⁸ Die Philosophie soll sich nicht mit der Theologie versöhnen, „wie sie theoretisiert und metaphysiziert“.¹⁰⁸⁹

Die Philosophie kann kein synthetisches, sondern nur ein genetisches Verhältnis zur Theologie haben. Die Vermittlung kann nur darin bestehen – hier nimmt Feuerbach schon sein späteres, im ‘Wesen des Christentums’ ausgeführtes Programm vorweg – den Standpunkt der Religion genetisch zu entwickeln. Aus den Bestimmungen, unter welchen Gott Objekt der Intelligenz ist, sind *die* Bestimmungen abzuleiten, die die Prinzipien des praktischen Standpunkts enthalten. Die Bestimmung aber, unter der Gott aus einem Objekt der Intelligenz ein Objekt der Empfindung und Gesinnung wird, ist die *Idee des Guten*; denn das Gute ist nichts anderes als das Wahre, wie es Objekt der Empfindung und Gesinnung ist.¹⁰⁹⁰ Feuerbach trennt die Religion, die emotional und praktisch ist, von der „theoretisierenden und metaphysizierenden“¹⁰⁹¹ Theologie, die Verrat übt am moralischen Potential der Religion als solcher.¹⁰⁹² Diese Reduktion müßte den Gott der Religion auf die moralischen Beziehungen zurückführen, auf die Idee des Guten, auf einen abstrakten Gott, der das Gute personifiziert. Feuerbach denkt hier, wie Carlo Ascheri¹⁰⁹³ zu Recht interpretiert, an eine ethische Reinigung der Religion, die so eine positive Funktion für die Masse der Gläubigen behält. Die Philosophie aber hat die Religion nicht nötig, denn sie hat auf historischem Wege, schon vor dem Christentum, in Sokrates und Plato die Idee des Guten in sich aufgenommen, und zwar aus eigenen Kräften und Mitteln.¹⁰⁹⁴

7.1.2 Die Selbständigkeit der ethischen Vernunft im Anschluß an Pierre Bayle

Feuerbach hat sich für Pierre Bayle besonders deshalb interessiert, weil er bei ihm in hervorgehobener Weise den Widerspruch von Glauben und Vernunft findet, – für ihn ein wichtiges Motiv seiner philosophischen, religionskritischen Arbeit.¹⁰⁹⁵ Es handelt sich bei Feuerbachs Buch über Bayle – das hat Rawidowics richtig festgestellt – freilich nicht um ein historisch-wissenschaftliches Werk im eigentlichen Sinn des Wortes: „Hier [...] hat der Polemiker, der immer radikaler werdende Kämpfer, der nicht zu beschwichtigende Feind alles Theologischen den Platz des Historikers und Forschers eingenommen.“¹⁰⁹⁶ Feuerbach fordert in diesem Buch eine autonome Ethik,¹⁰⁹⁷ die nur im Gegensatz zur Religion existieren kann. Die Religion versklavt das Sittliche, macht es vom Willen Gottes abhängig und de-

¹⁰⁸⁸ Feuerbach, GW, Bd. III, S. 123.

¹⁰⁸⁹ Ebd.

¹⁰⁹⁰ Ebd.

¹⁰⁹¹ Ebd.

¹⁰⁹² Vgl. Ascheri 1969, S. 78.

¹⁰⁹³ Vgl. ebd.

¹⁰⁹⁴ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. III, S. 247f.

¹⁰⁹⁵ Vgl. Hirsch 1960, Bd. I, S. 63-77.

¹⁰⁹⁶ Rawidowics ²1964, S. 63.

¹⁰⁹⁷ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. IV, S. 103 (Pierre Bayle).

gradiert es zum bloßen Mittel.¹⁰⁹⁸ Der Atheismus kann viel sittlicher sein als die Religion. Oft stehen die Heiden ethisch viel höher als die Christen. Das Licht der natürlichen Vernunft sollte letztes Kriterium der Ethik sein.

7.1.2.1 Der natürliche Ursprung des Christentums und die Sittlichkeit als das einzig Positive der christlichen Religion

Feuerbach stellt einen Verfall der Philosophie nach Kant und Fichte fest, weil man versucht habe, das Christentum wieder aufzunehmen. Man müsse es aber einer historisch-genetischen Untersuchung unterziehen: „Nur die *kritisch-genetische* Philosophie ist die wahre Philosophie.“¹⁰⁹⁹ Es ist die spezifische Tendenz der Theologie, die Dinge aus dem Willen Gottes abzuleiten, die Tendenz der Philosophie dagegen, die Dinge „aus natürlichen Gründen, d.h. aus Gründen, welche eine Materie des Denkens sind, aus ihrem Wesen oder, in der Sprache und im Sinne der neuern Philosophen, aus ihrer Idee abzuleiten“.¹¹⁰⁰ Die Theologie antwortet auf die Frage nach der Entstehung des Christentums, es habe keinen natürlichen Ursprung, Gott habe es eingesetzt zur Rettung des Menschengeschlechts, der Wille Gottes sei der Grund und Ursprung des Christentums. Nach Feuerbach ist aber zu unterscheiden zwischen der *Natur* der Religion und der Zeit ihrer Entstehung. Die Religion ist zunächst einmal eine wesentliche Form des menschlichen Geistes, besonders des Volksgestes. Es besteht eine Identität aller Religionen, ob sie heidnisch oder christlich sind.¹¹⁰¹ Zugleich hat die Religion einen zeitlichen, geschichtlichen Ursprung: „Die christliche Religion konnte nur zu *der* Zeit in die Welt kommen, in welcher sie erschien, zur Zeit des Weltuntergangs, zur Zeit des größten Verderbnisses, des Untergangs aller nationalen Unterschiede, aller *national-sittlichen Bande*, kurz, aller der Prinzipien, welche die alte Welt trugen und bewegten, solange sie klassische Völker, klassische Zeiten hatte. Nur in einer solchen Zeit konnte sich die Religion rein, abgesondert von allen fremdartigen Bestandteilen, in einer ihrem Wesen entsprechenden Gestalt darstellen.“¹¹⁰² Die Idee der Sittlichkeit war bei den alten Völkern nicht unabhängig, sondern an nationale und *politische* Zwecke gebunden. Nur in einer solchen nichtigen Zeit konnte die Idee der Sittlichkeit, die für Feuerbach das einzig Positive des Christentums ist, in ihrer Reinheit erfaßt werden.¹¹⁰³ Das Positive ist hier „die in ihrer absoluten Realität dargestellte und verwirklichte Idee der Sittlichkeit.“¹¹⁰⁴ Aber die hohe Sittlichkeit des ursprünglichen Christentums konnte nicht erhalten werden; in der Geschichte mengen sich in die sittliche Reinheit des Christentums immer wieder andere „volkstümliche“ Vorstellungen, die sie verunreinigen, z.B. der Wunderglaube. Die Religion muß deshalb immer wieder von der Vernunft

¹⁰⁹⁸ Vgl. Rawidowics ²1964, S. 63.

¹⁰⁹⁹ Feuerbach, GW, Bd. IV, S. 340.

¹¹⁰⁰ Ebd., S. 47f.

¹¹⁰¹ Vgl. ebd., S. 49.

¹¹⁰² Feuerbach, GW, Bd. IV, S. 50.

¹¹⁰³ Vgl. ebd., S. 51.

¹¹⁰⁴ Ebd.

und vom Geist der Humanität korrigiert werden, soll ihr sittlicher Gehalt nicht verloren gehen.¹¹⁰⁵

7.1.2.2 Bayles neue Bewertung des Atheismus¹¹⁰⁶

Bayle stellt die in seiner Zeit gewiß anstößige Behauptung auf, daß der Atheismus kein größeres Übel sei als der Polytheismus, die Idolatrie oder der Aberglaube, ja er geht sogar davon aus, daß der Atheismus nicht notwendig mit Immoralität verbunden sei. An sich könne sogar ein Staat gut aus Atheisten bestehen, weil auch der Atheist durch natürliche Gründe¹¹⁰⁷ zu guten Handlungen bewegt werden könne. Gläubige Menschen lebten oft im Widerspruch zu ihren religiösen Prinzipien, „die Atheisten aber leben können und teils wirklich leben, als glaubten sie an einen Gott. Die Gottesgläubigen, die Christen aber leben können und teils wirklich leben, als glaubten sie an keinen Gott. Bittere Wahrheit! Die Christen leben nicht ihrer religiösen Überzeugung gemäß, ihr Leben widerspricht ihrem Glauben.“¹¹⁰⁸ Obwohl das Evangelium keine kriegerischen Gesinnungen einflöße, gebe es auf Erden keine kriegerischeren Nationen als die christlichen. Man befolge also nicht die Lehren der Religion, und die Überzeugung der Religionsgeheimnisse verträge sich mit Sittenlosigkeit.¹¹⁰⁹ Der Glaube einer Religion regelt offenbar nicht die Moral des Menschen.

Bayle nimmt allerdings als überzeugter Christ diejenigen aus, die der Geist Gottes leitet, in welchen sich die Gnade des heiligen Geistes in ihrer ganzen Wirksamkeit entfaltet.¹¹¹⁰ Aber er ist offenbar doch skeptischer als die Zeiten vor ihm, z.B. die Reformation. Darin kündigt sich die neue Zeit an: daß es zu einem Problem wird, ob es zu dem neuen Leben aus der Kraft des heiligen Geistes wirklich kommt. In der Regel kommt das Gute, das wir tun, nicht aus dem Glauben. Das wahre Prinzip der Handlungen der Menschen ist das Temperament, die natürliche Neigung zum Vergnügen.¹¹¹¹ „Eine Gesellschaft von Atheisten würde die bürgerlichen und moralischen Tugenden ebensogut als die übrigen Gesellschaften realisieren, wenn sie nur die Verbrechen streng bestrafte und die Vorstellungen der Ehre und Schande an gewisse Dinge knüpfte [...] Man würde [...] auch unter ihnen Leute antreffen, die redlich wären im Verkehr, hilfreich gegen Arme, Feinde der Ungerechtigkeit, treu gegen ihre Freunde, großmütig gegen ihre Beleidiger, fähig, den Wollüsten des Leibes zu entsagen, gutmütig gegen jedermann.“¹¹¹² Auch die Atheisten haben die Fähigkeit, die Handlungen des Willens nach der Vernunft zu richten, d.h. die Gesetze der Moral zu erfüllen. Das Wohl einer Gesellschaft und

¹¹⁰⁵ Vgl. Ascheri 1969, S. 83.

¹¹⁰⁶ Feuerbach, GW, Bd. IV, S. 57ff: Die Religion und Moral oder Bayles Gedanken über den Atheismus.

¹¹⁰⁷ Zur Bedeutung des „natürlichen Lichts der Vernunft“ bei Bayle s.u.

¹¹⁰⁸ Feuerbach, GW, Bd. IV, S. 58.

¹¹⁰⁹ Vgl. ebd., S. 61.

¹¹¹⁰ Vgl. ebd., S. 62 u. 63.

¹¹¹¹ Vgl. ebd., S. 63.

¹¹¹² Ebd., S. 65.

eines Staates verträgt sich durchaus mit dem Atheismus. Bayle verweist auf die Epikuräer und die Weisen der Antike, die das Gute aus Liebe zum Guten selbst getan hätten.¹¹¹³ Die Religion habe dagegen oft Motive zu verbrecherischen Handlungen eingegeben, die der Atheist nicht in sich habe finden können.¹¹¹⁴ Bayle macht aufmerksam auf Greuelthaten, welche das Christentum begangen hat, entweder um heidnischen Aberglauben zu vernichten oder Ketzer auszurotten.¹¹¹⁵ Damit stellt sich Bayle aber nicht gegen die Religion als solche, die wahre Religion. Die Religion ist gut, wenn der Inhalt ein göttlicher ist.¹¹¹⁶ Die Greuel der Religionsgeschichte zeigen nur, welche Fehlentwicklung die Religion erfährt, wenn sie nicht von der Vernunft eingegeben und beherrscht ist.¹¹¹⁷ Die oberste Kategorie der Religion ist Heiligkeit. Aber heilig ist nur das, was wahr, vernünftig und sittlich ist.¹¹¹⁸ Die Pflichten des Menschen gegen den Menschen haben dagegen im Katholizismus wie im Protestantismus eine untergeordnete und äußerliche Bedeutung.¹¹¹⁹ Die wichtigen und moralischen Pflichten sind hier allein die Pflichten gegen Gott.¹¹²⁰ Hat eine Religion positiv auf den Menschen gewirkt und hat sie sittliche Folgen, so liegt dies am Menschen, der von sittlicher Kraft und der Macht des Guten beherrscht wird.¹¹²¹ Die christliche Religion ist ihrem Inhalte nach unschuldig an den schlechten Handlungen, die von Christen begangen wurden. Auch das Gute, das Christen tun, tun sie nicht als Christen, sondern als Menschen.¹¹²² Ein schlechter Mensch bleibt auch als Christ ein schlechter Mensch.¹¹²³ Wenn er auch Gutes tut, so nicht um seiner selbst willen, weil ihm die Idee des Guten zur selbstverständlichen Notwendigkeit geworden ist, sondern nur aus einem äußeren Grunde, weil es ihm befohlen ist.¹¹²⁴ Verhängnisvoll ist das Dogma von der Grundverdorbenheit der menschlichen Natur, das christliche Dogma von der Erbsünde. Solange dieses Dogma gilt, bleibt die Menschheit schlecht, ist eine gründliche Besserung des Menschen unmöglich: „Nur da dringt das Gute in den Menschen selbst ein, wo es als sein eignes innres Wesen, als seine wahre *Natur* gefaßt und der Glaube an die Sünde als die größte Sünde erkannt wird. So reißt die Theologie die Ethik *mit der Wurzel* aus, indem sie das Gute außer den Menschen hinauschiebt; so nimmt sie dem Menschen sein Bestes, seinen *wahren* Gott, um ihm dafür einen äußerlichen, welschen Gott zu geben.“¹¹²⁵

¹¹¹³ Vgl. ebd., S. 65f.

¹¹¹⁴ Vgl. ebd., S. 71.

¹¹¹⁵ Vgl. ebd., S. 73.

¹¹¹⁶ Vgl. ebd., S. 75.

¹¹¹⁷ Vgl. ebd.

¹¹¹⁸ Vgl. ebd., S. 75.

¹¹¹⁹ Vgl. ebd., S. 81.

¹¹²⁰ Vgl. ebd.

¹¹²¹ Vgl. ebd., S. 83.

¹¹²² Vgl. ebd., S. 84.

¹¹²³ Vgl. ebd., S. 85.

¹¹²⁴ Vgl. ebd.

¹¹²⁵ Ebd., S. 85f.

Bayles Gedanken über den Atheismus wirken als wichtiger Beitrag zur Lösung der Ethik von theologischer Bevormundung, – nicht zuletzt durch Vermittlung Feuerbachs. Sie sind zugleich eine nachdrückliche Forderung der Toleranz gegenüber Andersgläubigen oder Ungläubigen.

7.1.2.3 Das Licht der natürlichen Vernunft als Kriterium der Ethik

Bayle – so die Perspektive Feuerbachs – will sicherstellen, daß die Ethik selbständig ist und die sittlichen Verhältnisse durch sich selbst begründet und bestimmt sind, nicht abhängig sind von den Partikularismen der positiven Religionen und den Dogmen der Theologie.¹¹²⁶ Er spricht, besonders in seinem '*Commentaire philosophique sur les Paroles de Jesus Christ*', von der Universalität, der Selbständigkeit und der Souveränität des Sittengesetzes.¹¹²⁷ Bayle vertritt den Gedanken, „daß das natürliche Licht und die allgemeinen Grundgesetze unserer Erkenntnisse die Grundregel aller Schriftauslegung sind, vornehmlich im Punkte der Moral.“¹¹²⁸

Bayles Wort vom 'Licht der Vernunft' hatte vor allem in Frankreich und der französischen Aufklärung große Bedeutung.¹¹²⁹ Die Lehre vom 'Licht der Vernunft' geht letztlich zurück auf die griechische Antike. Das Licht der Vernunft wird, z.B. bei Plato, mit dem Guten und Göttlichen gleichgesetzt und deshalb auch als Quelle aller Erkenntnis betrachtet.¹¹³⁰ Dieser Gedanke wurde weitergebildet im Neuplatonismus bei Plotin, Proclus und Porphyrius: Das Erkennen ist ein Erleuchtetwerden vom Licht der Idee. Wichtig war ferner Augustins Definition Gottes als des ungeschaffenen geistigen Lichtes, das leuchtet und durch das alles erleuchtet wird (Soliloqu. I, 1, 3). „Schon das 'lumen naturae', als das die Vernunft bezeichnet wird, empfängt seine Helligkeit aus einem Einstrahlen der veritas ipsa (Urwahrheit), die Gott selbst ist, in den Geist des Menschen. Das ist ein Gedanke, der auf Augustin zurückgeht und der besonders in der stärker augustinish bestimmten Richtung der mittelalterlichen Theologie gepflegt wurde.“¹¹³¹ Während die alte Kirche die Problematik von Glauben und Vernunft nicht intensiv durchdacht hat, hat sich die Scholastik seit Anselm von Canterbury ausdrücklich mit dieser Thematik beschäftigt. Es geht ihr um die Versöhnung zwischen der *auctoritas* der göttlichen Offenbarung und dem *lumen divinum* der *ratio*. Dabei macht es keinen großen Unterschied aus, ob man vom *lumen divinum* oder dem *lumen naturale* spricht, denn hier ist nicht der moderne Begriff der Natur vorausgesetzt im Sinne eines immanent geschlossenen Zusammenhanges; vielmehr meint 'Natur' die Schöpfung Gottes, die auf den Schöpfer hinweist. *Lumen naturae* ist die Anrede Gottes an die Vernunft durch die jedem Menschen zugänglichen geschöpflichen

¹¹²⁶ Vgl. ebd., S. 86.

¹¹²⁷ Vgl. ebd., S. 89.

¹¹²⁸ Ebd., S. 89, Anm. 2.

¹¹²⁹ Vgl. Hirschberger ¹¹1981, Bd. II, S. 248.

¹¹³⁰ Vgl. zum Licht der Vernunft u.a. Hoffmeister ²1955, s.v. Licht, S. 378, und s.v. lumen naturale, S. 387f.

¹¹³¹ Joest 1974, S. 112f.

Realitäten, die für solche Anrede Gottes transparent sind.¹¹³² Nach Thomas von Aquin kann zwar die Vernunft nicht die übernatürliche Wahrheit der Offenbarung von sich aus erkennen, aber doch die Existenz Gottes beweisen. Die Wahrheiten, die der Mensch in und mit seiner Vernunft auf Grund des natürlichen Lichtes erkennt, werden ergänzt, überhöht durch die Offenbarungswahrheit, die nicht widervernünftig ist. Die katholische Kirche hat auf dem 1. Vatikanischen Konzil die Auffassung dogmatisiert: „Wenn auch der Glaube über die Vernunft hinausführt, so kann es doch keine eigentliche Spannung zwischen Glaube und Vernunft geben“, da Gott ja dem Menschen das Licht der Vernunft gegeben hat: Das *lumen naturale* ist in Wahrheit eben doch, recht verstanden, ein *lumen divinum*.

Die Reformatoren, besonders Luther, haben das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung viel kritischer gesehen. Luther schätzt die Vernunft in allen Bereichen irdischer Erfahrungswelt sehr hoch ein. Aber er spricht andererseits auch von der ‘Hure Vernunft’, die ihre Grenzen immer wieder überschreitet und zudem der Selbstrechtfertigung dient. Melanchthon hat bei aller Kritik des stoischen Fatalismus Motive griechischer Philosophie aufgenommen, so die stoische Lehre vom Licht der natürlichen Vernunft. Besonders auf dem Gebiet der Ethik gibt es gleichsam angeborne Ideen. Dilthey zufolge liegt bei Melanchthon die Lehre von der natürlichen Theologie und Moral schon vor, „wie sie dann die englischen Deisten und die deutschen Rationalisten im 18. Jahrhundert verkündigt haben“.¹¹³³ Besonders bei Herbert von Cherbury wurde die Ethik aus ihrer Abhängigkeit von einer geschichtlichen Gottesoffenbarung gelöst. Wahre Religion ist Vernunftreligion. In Aufklärung und Rationalismus wurde die Vernunft, das *lumen naturale*, zum kritischen Maßstab für Glaubenswahrheiten. Der Rationalismus wollte Glauben und Wissen dadurch miteinander versöhnen, daß der Glaube sich nach der natürlichen Vernunft zu richten hat. Die Ratio wird das Kriterium der Offenbarung.¹¹³⁴ „Gegen den Autoritätsglauben erhob sich also in der Aufklärung das Prinzip der Vernunftautonomie, und damit kehrte sich das Verhältnis von natürlicher Vernunft und Offenbarung, von Philosophie und Theologie um: Die Vernunft wurde nun als das Kriterium zur Beurteilung der Autorität religiöser Offenbarungsansprüche eingesetzt. Vor der Prüfung durch die Vernunft stellt sich die Tradition als bloß äußerliche Autorität dar, deren Behauptungen hinsichtlich ihres Wahrheitsanspruches zweifelhaft sind. Nur ihr als vernünftig anzuerkennender Gehalt verdient Zustimmung. Damit wird im Ergebnis die natürliche Gotteserkenntnis der Philosophen der Theologie übergeordnet, in Umkehrung der mittelalterlichen Rangordnung von Offenbarung und Vernunft. Geschichtlich nahm diese Umkehrung im englischen Deismus und am Ende des Zeitalters der Aufklärung in Kants ‘Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft’ (1793) Gestalt an.“¹¹³⁵

¹¹³² Vgl. ebd., S. 79.

¹¹³³ Dilthey, GS, Bd. II, S. 186.

¹¹³⁴ Vgl. Hoffmeister ²1955, s.v. Rationalismus, S. 507.

¹¹³⁵ Pannenberg 1996, S. 29f.

In diesen Zusammenhang gehört auch Bayle, mit seiner Konzeption des *lumen naturae* als Kriterium aller ethischen Ideen des Christentums Vorläufer der französischen Aufklärung. Es ist Gott, es ist die wesenhafte und substantielle Wahrheit selbst, die uns unmittelbar durch sich selbst erleuchtet und in ihrem Wesen uns die Ideen der ewigen, in den allgemeinen Prinzipien und Begriffen der Metaphysik liegenden Wahrheiten schauen lässt.¹¹³⁶ Das Licht der natürlichen Vernunft will uns so eine Regel, einen Maßstab an die Hand geben, um wahr und falsch voneinander zu unterscheiden. Man muß ohne jede Ausnahme alle moralischen Gebote diesem metaphysischen Licht unterwerfen. Das natürliche Licht, die in der Seele aller Menschen eingedrückten Ideen der Moralität, die universelle Vernunft ist das letzte Entscheidungskriterium in Sachen der Ethik. Dieses Licht kommt von Gott, es ist eine natürliche Offenbarung.¹¹³⁷ Niemals darf man das Zeugnis der Vernunft verwerfen.¹¹³⁸ Die Religion muß von der Vernunft erleuchtet werden, sonst läßt sie die Menschen in der Finsternis:¹¹³⁹ „Erkennen wir, daß es kein Heil für die Menschheit *außer der Vernunft* gibt!“¹¹⁴⁰ „Ob etwas wahr oder nicht wahr ist, hängt allein von der Vernünftigkeit oder Unvernünftigkeit ab.“¹¹⁴¹ Hans-Jörg Braun stellt mit Recht fest: Feuerbach „sieht im Baylebuch eine zukunftsbedeutsame Möglichkeit, die wahrhaft sittlichen Momente im Christentum wieder relevant zu machen – und zwar für alle Menschen, nicht bloß für eine kleine Elite Philosophierender: Die Religion muß unter die Vernunft gebracht und so in den Geist der Humanität übergeführt werden.“¹¹⁴²

7.1.2.4 Die autonome Ethik bei Kant und Fichte – nur die Ethik ist die wahre Religion

Die Ethik stand lange unter der Botmäßigkeit der Theologie. Für Feuerbach ist Bayles Bemühen um ihre Unabhängigkeit von der Theologie, um ihre Selbständigkeit und ausnahmslose Universalität,¹¹⁴³ ein „lößliches Bestreben.“¹¹⁴⁴ Auch ihm geht es in seiner ganzen philosophischen Arbeit um die Lösung der Ethik von der Theologie. „Haltet fest an dem Verstande! Bleibt treu der Vernunft! Dann ist auch Gott in euch, zwar nicht dem Namen nach, aber, was mehr ist, dem *Wesen* nach.“¹¹⁴⁵ Wenn Gott Prinzip der Ethik ist, kann sie sich nicht rein entwickeln.

¹¹³⁶ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. IV, S. 92.

¹¹³⁷ Vgl. ebd., S. 96. Die christliche Theologie unterscheidet seit langem die natürliche Offenbarung von der übernatürlichen, eigentlichen Heilsoffenbarung in Christus. Problematisch ist nur, daß in der Zeit der Aufklärung und des Rationalismus, schon bei Bayle, die natürliche Offenbarung, das *lumen naturale*, zu einem Kriterium für die übernatürliche Offenbarung wird.

¹¹³⁸ Vgl. Feuerbach, GS, Bd. IV, S. 97.

¹¹³⁹ Feuerbach, GS, Bd. IV, S. 212.

¹¹⁴⁰ Ebd., S. 212.

¹¹⁴¹ Ebd., S. 215.

¹¹⁴² Braun 1972, S. 70.

¹¹⁴³ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. IV, S. 8.

¹¹⁴⁴ Ebd., S. 98.

¹¹⁴⁵ Ebd., S. 99.

Solange die Theologie die Ethik auf den Willen Gottes gründet, hat sie ein willkürliches, ein unsittliches, ein die Ethik in ihrer Basis vernichtendes Prinzip der Ethik.¹¹⁴⁶ Das Gute hat keine andere als *seine eigene Macht*, kann nur *durch sich selbst* den Menschen binden und bestimmen.¹¹⁴⁷ „Gott ist nicht *als Gott überhaupt*, sondern *als das Gute* Prinzip der Ethik; *nicht das Subjekt*, sondern das Prädikat allein kommt in Betracht; es reduziert sich alles auf die *Idee des Guten*, all-dieweil du nur *durch* dieselbe das Prädikat des Guten denkst. Es ist daher gleichgültig, ob du Gott *als das Gute* oder das *Gute an und für sich* zum Prinzip machst, da Gott *lediglich in dieser Bestimmtheit* Prinzip der Ethik ist. Gott ist nur noch ein Name, ein Wort; das Wesen, der Begriff ist der *ethische* Begriff.“¹¹⁴⁸

Damit stehen wir auf dem Standpunkt der autonomen Ethik,¹¹⁴⁹ wie ihn der ethische Idealismus vertritt. „Sein Ausgangspunkt ist die Tatsache, daß eine bestimmte sittliche Einstellung, gewisse Pflichtforderungen usw. sich mit einer solchen Vollmacht melden, daß man sich unbedingt verpflichtet fühlt, ihnen zu gehorchen. Dieses absolute Geheimnis glaubt man in der Regel nur so erklären zu können, daß man behauptet, im ‘Guten’ mache sich die Macht der ewigen Welt geltend. Gottes Stimme sei es, die hier laut wird. Oder der letzte Grund des Daseins tue sich vor dem Menschen auf und verlange Respekt für das Ewige, Heilige, Unverletzliche.“¹¹⁵⁰

Feuerbach rühmt an Kant und Fichte, daß in ihnen die ethische Idee in ihrer Reinheit zum Dasein kam: „Der kategorische Imperativ war das Manifest, in dem die Ethik ihre Freiheit und Selbständigkeit der Welt ankündigte“¹¹⁵¹ Noch höher schätzt Feuerbach Fichtes sittliche Ideen ein. Er meint, das Christentum hat an Erhabenheit nichts, was es den Ideen Fichtes an die Seite stellen könnte, weil es als Religion seine sittlichen Ideen an empirische Interessen knüpfen muß. „Der Theolog tut das Gute nicht um des Guten willen; die Idee der Sittlichkeit ist nicht die selbständig ihn beherrschende Idee. Er denkt dabei stets an Gott, nicht als das Gute – sonst würde er diese Idee befreien, selbständig machen – sondern als Gott überhaupt, an Gott, wie sich an dessen Vorstellung *empirische, eigennützige Bedürfnisse* anknüpfen [...] Seine sittlichen Handlungen und Gesinnungen haben daher keinen *rein sittlichen* Grund; diesen hätten sie nur, wenn er das Gute in seiner absoluten Selbständigkeit *rein an und für sich selbst dächte*.“¹¹⁵² Darum kann Feuerbach feststellen – und hier wird das eigentliche Anliegen seiner Philosophie ganz deutlich: Nur die Ethik ist die wahre Religion. Sie ist der Geist der Religion:¹¹⁵³ „Nur wem die Ethik selbst die Theologie ist, die Pflichten gegen die Menschheit die Pflichten gegen Gott sind, nur in dem ist die Pflicht eine göttliche

¹¹⁴⁶ Ebd., S. 102.

¹¹⁴⁷ Vgl. ebd., S. 102.

¹¹⁴⁸ Ebd., S. 100.

¹¹⁴⁹ Vgl. ebd., S. 103.- Feuerbach spricht von der ‘autonomischen’ Ethik.

¹¹⁵⁰ Soe³1965, S. 25.

¹¹⁵¹ Feuerbach, GW, Bd. IV, S. 103.

¹¹⁵² Ebd., S. 104f.

¹¹⁵³ Vgl. ebd., S. 107.

Notwendigkeit, ein Urteil in letzter Instanz, eine Infallibilität, eine *resolutio categorica*, eine *vis primitiva*, eine unauflösliche Bindekraft, eine Entelechie des Willens, kurz – was kann man mehr sagen? – *eine Wahrheit*.¹¹⁵⁴

Feuerbach möchte, im Gefolge Bayles, die Ethik von der Theologie ablösen und die ethische Idee im Sinne des ethischen Idealismus in ihrer Selbständigkeit erfassen. Darum lehnt er, anders als in seinem späteren Denken, den ethischen Eudämonismus ab. Er begründet die Ethik im Sinne Kants in der Pflichtnotwendigkeit. Sein Denken bewegt sich also in dieser frühen Phase in den Bahnen Kants und von dessen ethischem Apriorismus.¹¹⁵⁵

7.2 Feuerbachs spätere Ethik des Eudämonismus

7.2.1 Feuerbachs Kritik an Kant

Der spätere Feuerbach wird mehr und mehr zum Kritiker der Kantschen Prinzipien der Ethik.¹¹⁵⁶ Er verteidigt jetzt den ethischen Eudämonismus, die Begründung der Ethik im Streben nach Glückseligkeit, allerdings der wechselseitigen Glückseligkeit von Ich und Du. Er macht Kant den Vorwurf, daß er das Band zwischen eigener und fremder Glückseligkeit zerrissen habe. Die Aufgabe der Moral kann jedoch nur sein, das „Band zwischen eigener und fremder Glückseligkeit mit Wissen und Willen zum Gesetz des menschlichen Denkens und Handelns zu machen. Eine Moral dagegen, welche dieses Band zerreißt, welche die Fälle, wo Pflicht und Glückseligkeitstrieb in Widerspruch geraten, zu ihrem Ausgangspunkt, zum Grunde dieser Zertrennung macht, was anderes kann sie sein als willkürliche Menschensatzung und Kasuistik?“¹¹⁵⁷ Kant hat, so kritisiert Feuerbach, in seiner praktischen Philosophie die bloße Form des Gesetzes zum Fundament der Ethik gemacht: „Kant hat im Gegensatze zu seiner theoretischen Philosophie in der praktischen die bloße Form des Gesetzes zum Gegenstande und Bestimmungsgrunde des Willens und dadurch den Willen zu einem spezifisch vom sinnlichen Begehungsvermögen verschiedenen Vermögen, aber eben deswegen zu einem bloßen Noumenon, auf deutsch: Gedankending, gemacht.“¹¹⁵⁸

Feuerbach gibt Kant zu, daß das Gesetz seiner Form nach ein Nichtsinnliches ist, ein Übersinnliches, aber sein Gegenstand und Inhalt ist doch sinnlicher Natur. Kant ist beim Gesetz stehengeblieben, das rücksichtslos, allgemein, unbedingt ist, das aber nichts ist, wenn ihm nicht tätig gefolgt wird. Also muß es ein Tatvermögen geben, das nur vom Gesetz bestimmt wird, unabhängig von allen sinnlichen Antrieben. Dieses Vermögen ist „der reine Wille“.¹¹⁵⁹ Feuerbach macht gegen-

¹¹⁵⁴ Ebd., S. 108.

¹¹⁵⁵ Vgl. Rawidowicz ²1964, S. 246f.

¹¹⁵⁶ Vgl. insbesondere L. Feuerbach, Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit, in: Feuerbach, GW, Bd. XI, S. 53-186; Feuerbach 1994; zu Feuerbachs Ethik vgl. bes. Lefèvre 1994 und Bal 1994.

¹¹⁵⁷ Feuerbach, Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit, in: Feuerbach, GW, Bd. XI, S. 78.

¹¹⁵⁸ Ebd., S. 69.

¹¹⁵⁹ Ebd.

über Kant sein Anliegen am Dekalog deutlich: Hier ist verboten, nach der Frau des Nächsten zu trachten, aber nicht nach der Frau überhaupt; es wird nicht die Befriedigung des Geschlechtstriebes verboten, sondern nur, ihn zu befriedigen an derjenigen, die dem Nächsten zugehört.¹¹⁶⁰ Das Gesetz ist zwar übersinnlich für mich, eine Verneinung meiner Sinnlichkeit; aber es betrifft nur die verbotene Begierde und bedeutet keine Verneinung der Sinnlichkeit überhaupt: „Denn es ist ja nur der Geschlechtstrieb des andern, der vermitteltst des Gesetzgebers meinem Geschlechtstrieb dieses Verbot gibt, diese Schranke auferlegt, folglich ist der Geschlechtstrieb überhaupt und an sich gesetzlich anerkannt und gesichert [...] das Gesetz, sage ich, ist überhaupt nichts anderes als mein mit dem Glückseligkeitstrieb anderer in Einklang gesetzter Glückseligkeitstrieb [...] Der Glückseligkeitstrieb ist der Trieb der Triebe.“¹¹⁶¹

Feuerbach kann jetzt mit dem kategorischen Imperativ Kants nicht mehr viel anfangen: „Die vom Menschen abgesonderte, für sich selbst gedachte Moral, der nichts voraussetzende Wille, der unabhängige kategorische Imperativ hat ebensoviel und ebensowenig Realität, wie die nichts voraussetzende Logik.“¹¹⁶² Mit anderen Worten: „Dass *Kant* die Pflicht für sich selbst, ohne Rücksicht auf Glückseligkeit, dem Menschen zum Zwecke setzt, das hat wohl einen richtigen pädagogischen und moralischen Zweck, drückt aber keinen metaphysischen, d.h. das Wesen des Menschen betreffenden Gesichtspunkt aus.“¹¹⁶³ Feuerbach ist allerdings, darauf macht H.J. Braun¹¹⁶⁴ aufmerksam, in seiner Kritik des Kantschen kategorischen Imperativs einem Mißverständnis erlegen. Er behauptet, die Moral Kants denke nicht an den wirklichen Menschen, sondern nur an vernünftige, nicht wirklich existierende Wesen.¹¹⁶⁵ Er übersieht so, wie Braun ausführt,¹¹⁶⁶ daß der kategorische Imperativ ursprünglich direkt auf den andern Menschen bezogen ist; er geht nicht vom isolierten Ich aus, sondern zielt auf das Verhalten gegenüber den Mitmenschen. Bei Kant heißt es: „In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch *bloß als Mittel* gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist *Zweck an sich selbst*.“¹¹⁶⁷ In Kants ‘Metaphysik der Sitten’ stehen moralische Prinzipien des konkreten Menschen zur Diskussion. Der Gegenstand ist hier nicht die Menschheit an sich, sondern die menschliche Person.¹¹⁶⁸

¹¹⁶⁰ Vgl. ebd.

¹¹⁶¹ Ebd., S. 70.

¹¹⁶² Feuerbach, SW, BJ, Bd. I, S. 193.

¹¹⁶³ Feuerbach, SW, BJ, Bd. X, S. 291.

¹¹⁶⁴ Vgl. Braun 1971, S. 117.

¹¹⁶⁵ Vgl. Feuerbach, GW, Bd. XI, S. 75 (Über Spiritualismus und Materialismus).

¹¹⁶⁶ Vgl. Braun 1971, S. 117.

¹¹⁶⁷ Kant 1959, S. 102.

¹¹⁶⁸ Vgl. Kant 1959a, S. 267ff; vgl. Braun 1971, S. 117.

7.2.2. Die eigene Glückseligkeit als Ziel der Ethik. Der spätere Feuerbach vertritt in der ethischen Frage den Eudämonismus

Unter Eudämonismus verstehen wir eine ethisches Verhalten und eine ethische Konzeption, die dem menschlichen Handeln die Qualität 'gut' nur dann zugesteht, wenn es auf Glück und Glückseligkeit ausgerichtet ist. Jedes andere Motiv für ethisches Verhalten wird abgewiesen. Dabei ist freilich mit den Begriff 'Glück' oder 'Glückseligkeit' nicht etwa nur ein lustvolles Vergnügen, sondern die Erfüllung des Daseins zu verstehen.

Was 'Glück' und 'Glückseligkeit' bedeuten, ist interpretierbar. Eudämonismus in der Ethik findet sich z.B. bei Antisthenes,¹¹⁶⁹ Epikur,¹¹⁷⁰ Aristoteles und Plotin in der Antike, in neuerer Zeit bei Spencer und Comte. Aber geht jedes Mal eine besondere, individuelle Fassung dessen, was 'Glück' oder 'Glückseligkeit' bedeuten. Im Verständnis der Antike ist 'gut', was mit der Natur und der Bestimmung des Menschen übereinstimmt. Der Mensch ist geschaffen für Frieden, Glück, Wohlbefinden, Dauer, Schmerzlosigkeit und Linderung.¹¹⁷¹ In der Neuzeit findet sich im europäischen Denken eine Kombination von Eudämonismus und sozialen Motiven. Angestrebt wird die Gestaltung einer menschenwürdigen Gesellschaft. Fundamental und repräsentativ ist hier die These Benthams vom möglichst großen Glück für möglichst viele Menschen. In anderen Konzeptionen – das gilt, wie wir sehen werden, ganz besonders auch für Feuerbach – wird der Mitmensch nachdrücklicher mit einbezogen, geht es um gemeinsame, wechselseitige Glückseligkeit.¹¹⁷²

In der Philosophie hat Kant den Eudämonismus in der Ethik scharf verurteilt. Das Gute ist für ihn eine selbständige, ethische Kategorie. Es geht Kant um das Tun des Guten, um Pflichterfüllung, um Gehorsam gegenüber dem Gewissen. Das Gute sollte immer um seiner selbst willen getan werden. Kants „kategorischer Imperativ“ ist die klarste, bedeutsamste Zurückweisung einer auf Nutzen und Vorteil ausgerichteten eudämonistischen Ethik.

Für Feuerbach ist der Glückseligkeitstrieb der Ur- und Grundtrieb alles Lebendigen: „Was lebt, liebt, wenn auch nur sich, sein Leben, will leben, weil es lebt, sein, weil es ist, aber, wohlgemerkt! nur wohl, gesund, glücklich sein; denn nur Glückseligkeit ist Sein im Sinne eines lebenden, empfindenden, wollenden Wesens, ist gewolltes, geliebtes Sein.“¹¹⁷³ Der Wille des Menschen ist immer Glückseligkeitswille.¹¹⁷⁴ Wir wollen frei sein von jedem Übel und Mangel.¹¹⁷⁵ Feuer-

¹¹⁶⁹ Antisthenes definiert den Begriff des Guten inhaltlich nicht näher. Das höchste Gut ist für ihn die Tugend selbst. Sie ist im Grunde für ihn die verständige Lebensführung. Sie allein macht glücklich durch sich selbst. Vgl. Windelband ¹⁵1957, S. 70f.

¹¹⁷⁰ Das Wesentliche im Leben ist für Epikur das Glück, d.h. die Vermeidung von Schmerzen und vor allem die Lust: „Die Lust ist Ursprung und Ziel des glücklichen Lebens.“

¹¹⁷¹ Vgl. zum Eudämonismus den Artikel von Miskotte in ³RGG, Bd. II, Sp. 723-726.

¹¹⁷² Vgl. ebd., Sp. 724.

¹¹⁷³ Feuerbach 1994, S. 365.

¹¹⁷⁴ Vgl. ebd.

¹¹⁷⁵ Vgl. ebd., S. 367.

bach beruft sich in diesem Zusammenhang auf Helvétius: „Das Verlangen nach Vergnügen ist das Prinzip aller unser Gedanken und Handlungen; alle Menschen streben unaufhörlich nach der Glückseligkeit, sie sei nun wahre oder scheinbare; alle unsre Willensakte sind daher nur die Wirkungen dieser Bestrebung.“¹¹⁷⁶ Er verweist auch auf John Locke und Malebranche, der gesagt hat: „Es steht nicht in der Macht des Willens, nicht zu wünschen, glücklich zu sein.“¹¹⁷⁷ Während Kant und die spekulativen deutschen Philosophen den Willen zu einem metaphysischen Willen und Vermögen erhoben haben, haben deutsche Popularphilosophen wie z.B. Feder als einen wesentlichen und allgemeinen Trieb des Menschen den Trieb zur Glückseligkeit erkannt. Dem widerspricht nicht einmal der Selbstmord eines am Leben Verzweifelten. Er „ist nur die letzte Äußerung des Glückseligkeitstriebes; denn der Selbstmörder will nicht den Tod, weil er ein Übel, sondern weil er das Ende seines Übels und Unglücks ist; er will und wählt den Tod, das dem Glückseligkeitstrieb Widersprechende nur, weil es das einzige, wenn auch nur in seiner Vorstellung einzige Heilmittel ist wider bereits bestehende oder auch nur befürchtete unausstehliche, unerträgliche Widersprüche mit seinem Glückseligkeitstriebe.“¹¹⁷⁸ Gerade im Unglück beweist der Glückseligkeitstrieb seine Allmacht.¹¹⁷⁹ Man darf beim Glückseligkeitstrieb nicht nur an den befriedigten Glückseligkeitstrieb denken. Die Not hat zu großen Entdeckungen geführt. Not hat und empfindet nur, wer keine Not leiden will: „Ja, Not, Elend, Übel, Unglück existieren nur, weil es einen Glückseligkeitstrieb gibt. Oh, daß doch der liebe Gott den Menschen ohne Glückseligkeitstrieb erschaffen hätte! Dann gäbe es zwar kein Glück, aber dafür auch kein Unglück, kein Übel, kein Leben, aber dafür reine, von allem Eudämonismus gesäuberte Moral.“¹¹⁸⁰

Aber ist das Leben wirklich immer ein Gut? Feuerbach setzt sich, sicher angeregt durch Schopenhauer, mit dem *Buddhismus* auseinander. Lebendig sein und elendig sein ist hier eins. Das höchste Ziel des Buddhismus ist nicht Glückseligkeit oder Seligkeit, sondern Nichts, *Nirvana*. Widerspricht dies nicht dem Eudämonismus, der doch dem Menschen eingeboren sein soll? Feuerbach verneint dies: Wenn auch das buddhistische Nirvana nur Verlöschen oder Vernichtung ist, „so ist doch für mich, solange ich noch nicht im Nirvana bin, solange ich noch lebe, also leide, die Vorstellung meiner Vernichtung als der Vernichtung meiner Leiden, Schmerzen und Übel, Seligkeit, ersehnte Wunscherfüllung“.¹¹⁸¹ Der Buddhismus ist eine Offenbarung des krankhaften und überspannten Glückseligkeitstriebes.¹¹⁸² Der Buddhist empfindet das Leben als eine Krankheit, darum findet er die Arznei nur im Tode.

¹¹⁷⁶ Cl.-A. Helvétius, Discurs über den Geist des Menschen 1760, S. 39; zitiert bei Feuerbach 1994, S. 367 f.

¹¹⁷⁷ N. Malebranche, De la recherche de la vérité, Paris 1962, S. 47, zit. n. Feuerbach 1994., S. 368.

¹¹⁷⁸ Feuerbach 1994, S. 371.

¹¹⁷⁹ Vgl. ebd.

¹¹⁸⁰ Ebd., S. 373.

¹¹⁸¹ Ebd., S. 379.

¹¹⁸² Vgl. ebd.

Gewiß weiß auch Feuerbach, daß es Widersprüche mit dem Glückseligkeitstrieb gibt. Mit gewissen Leidenschaften, mit Ehrsucht, Eifersucht, Neid, Haß, Rachsucht, Zorn und Ärger vergiften wir uns selbst. Wir haben an uns selbst unseren größten Feind. Widerspricht nicht auch die mächtigste und größte Leidenschaft, der der Mensch sein Leben verdankt, der Geschlechtstrieb, dem Glückseligkeitstrieb? „Der Mensch will freilich nur seinen Genuß, will nur seinen Trieb befriedigen, aber die Natur bezweckt nur die Erhaltung, die Fortdauer der Gattung oder Art.“¹¹⁸³ Und gibt es nicht entsetzliche Leiden und Krankheiten, z.B. Pest und Cholera, die den Glückseligkeitstrieb des Menschen ad absurdum führen? Dagegen führt Feuerbach ins Feld, daß die Zeit alle Wunden heilt. Nicht nur das Gute und Schöne ist vergänglich, auch das Schlechte, das Häßliche, das Abscheuliche, das Entsetzliche: „Nein! es gibt kein andres Heilmittel gegen die unheilbaren Krankheiten der Natur und Menschenwelt, als die Zeit. Was die Zeit mit sich bringt zu unsrem Schrecken und Leidwesen, das versenkt sie auch wieder zu unsrem Troste und Heile in ihren Wellen.“¹¹⁸⁴

Feuerbach führt den *moralischen* Glückseligkeitstrieb als neuen Aspekt ein; es gibt für den Menschen keine Glückseligkeit ohne Vernunft und Moral.¹¹⁸⁵ Die deutschen Moralisten haben aus der Moral allen Eudämonismus ausgemerzt. Wie haben sie übersehen können, daß die Pflichten gegen sich selbst letztlich Gebote des eigenen, individuellen Glückseligkeitstriebes sind? Der Egoismus ist für Feuerbach ein notwendiges Element der Moral. Die Pflichten gegen sich selbst sind aus dem Glückseligkeitstrieb entsprungen. Die moralischen Supranaturalisten haben die Glückseligkeit und die Selbstliebe aus der Moral ausgeschlossen. Ein Gebot, sich selbst glücklich zu machen, wäre nach Kant töricht: Man kann nichts gebieten, was jeder von selbst will. Doch die Glückseligkeit ist subjektiv, gebunden an unsere Individualität.

7.2.3 *Es gibt keine Tugend ohne Glückseligkeit*

„Es gibt keine Glückseligkeit ohne Tugend, ihr habt Recht, ihr Moralisten ich stimme euch von Herzen bei, ich habe es ja schon eben euch zugegeben; aber merkt es euch, es gibt auch keine Tugend ohne Glückseligkeit – und damit fällt die Moral ins Gebiet der Privatökonomie und Nationalökonomie. Wo nicht die Bedingungen zur Glückseligkeit gegeben sind, da fehlen auch die Bedingungen der Tugend.“¹¹⁸⁶ Feuerbach macht hier aufmerksam auf einen von der christlichen Ethik oft vernachlässigten Gesichtspunkt; diese Ethik hat in einer letztlich platonisierenden Tendenz die Leibhaftigkeit des Menschen und die äußeren Umstände nicht ernst genug genommen und den Menschen einseitig als Geistwesen verstanden hat. Aber die Tugend hat Voraussetzung: Nahrung, Kleidung, Licht, Luft, Raum. Feuerbach verweist in diesem Kontext auf das ‘Kapital’ von Karl Marx: In den englischen Fabriken und Arbeiterwohnungen sind die Menschen so aufeinander-

¹¹⁸³ Ebd., S. 385.

¹¹⁸⁴ Ebd., S. 391.

¹¹⁸⁵ Vgl. ebd., S. 393.

¹¹⁸⁶ Ebd., S. 404.

der gepreßt, ihre Wohnungen so menschenunwürdig, daß Moral nicht mehr möglich ist; Tugend ist nur noch ein Monopol der Fabrikbesitzer und Kapitalisten. „Wo das zum Leben Notwendige fehlt, da fehlt auch die sittliche Notwendigkeit. Die Grundlage des Lebens ist auch die Grundlage der Moral. Wo du vor Hunger, vor Elend keinen Stoff im Leibe hast, da hast du auch in deinem Kopfe, deinem Sinne und Herzen keinen Grund und Stoff zur Moral.“¹¹⁸⁷ Die notwendigen Lebensmittel sind auch die notwendigen Tugendmittel.¹¹⁸⁸ „Nur die Glückseligkeit, aber nicht die luxuriöse, die aristokratische, sondern die gemeine, die plebejische Glückseligkeit, die mit dem Genusse des Notwendigen, was freilich auch etwas Relatives ist, je nach dem Standpunkt der Menschheit Verschiedenes, nach getaner Arbeit verbundene Glückseligkeit, nur diese ist es, welche im großen und ganzen die Menschen vom Laster abhält.“¹¹⁸⁹ Feuerbach kann darum fordern: „Wollt ihr daher der Moral Eingang verschaffen, so schafft vor allem die ihr im Wege stehenden, materiellen Hindernisse hinweg! Alles aber, was mit der notwendigen, mit dem menschlichen Leben identischen Glückseligkeit im Widerspruche steht, das steht auch der Tugend im Wege und mit ihr im Widerspruch.“¹¹⁹⁰ Feuerbach weist darauf hin, daß von 100 Londoner Straßendirnen 99 Opfer der Not waren: „Wahrlich, man kann auch von den Londoner Straßendirnen Moral lernen – lernen, daß ihre Verworfenheit nur von dem verworfnen, verneinten Glückseligkeitstrieb abstammt, daß die Pflicht der Tugend das unumgängliche und unumstößliche Recht, das heilige Naturrecht des Glückseligkeitstriebes zur Voraussetzung hat.“¹¹⁹¹

7.2.4 In der Moral geht es um die wechselseitige Glückseligkeit von Ich und Du

Was ist Moral? Was ist überhaupt moralisch? Bei der Entfaltung dieser Frage und auf der Suche nach einer Antwort kommt Feuerbachs Ich-Du-Philosophie wieder ins Spiel. Hier zeigt sich noch einmal deutlich, wie stark seine Philosophie von dieser Kategorie bestimmt ist: „In der Tat ist Moral eines für sich allein gedachten Individuums eine leere Fiktion. Wo außer dem Ich kein Du, kein anderer Mensch ist, ist auch von Moral keine Rede, nur der gesellschaftliche Mensch ist Mensch. Ich bin Ich nur durch dich und mit dir. Ich bin meiner selbst nur bewußt, weil du meinem Bewußtsein als sichtbares und greifbares Ich, als anderer Mensch gegenüberstehst.“¹¹⁹²

Feuerbach macht das wiederum am Geschlechterverhältnis deutlich: Weiß ich, daß ich Mann bin und was der Mann ist, wenn mir keine Frau gegenübersteht? Ich bin meiner selbst bewußt, heißt: ich bin mir vor allem andern bewußt, daß ich ein Mann bin, wenn ich nämlich ein Mann bin. Das unterschiedslos gleiche, geschlechtslose Ich ist nur eine idealistische Chimäre, ein leerer Gedanke. Auch zur

¹¹⁸⁷ Ebd., S. 405.

¹¹⁸⁸ Vgl. ebd., S. 406.

¹¹⁸⁹ Ebd.

¹¹⁹⁰ Ebd.

¹¹⁹¹ Ebd., S. 407.

¹¹⁹² Ebd., S. 408.

Erklärung und Begründung der Moral gehören wenigstens zwei Menschen, Mann und Frau. Ja, Feuerbach bezeichnet das Geschlechterverhältnis geradezu als moralisches Grundverhältnis, als Grundlage der Moral.¹¹⁹³ Von Moral kann nur da die Rede sein, wo es um das Verhältnis des Menschen zu anderen Menschen, des Ich zum Du geht. Gut ist nur, wer zu andern gut ist.¹¹⁹⁴

Wie aber kommt der Mensch von seinem egoistischen Glückseligkeitstrieb zur Anerkennung der Pflichten gegen andere Menschen? Feuerbachs Antwort: Diese Frage hat die Natur schon selbst entschieden und gelöst, indem sie einen zwei- und gegenseitigen Glückseligkeitstrieb hervorgebracht hat. Man kann den eigenen Glückseligkeitstrieb nicht befriedigen, ohne zugleich den Glückseligkeitstrieb des andern zu befriedigen. Der egoistische Mensch muß von Anfang an die Güter des Lebens mit seinem Nächsten teilen; er saugt schon mit der Muttermilch die Elemente der Moral ein, das Gefühl der Zusammengehörigkeit, Verträglichkeit, Gemeinschaftlichkeit, Beschränkung der unumschränkten Alleinherrschaft des eigenen Glückseligkeitstriebes.¹¹⁹⁵ Sollte der Starrsinn des Egoisten das nicht begreifen, „dann werden ihn die Püffe seiner Brüder und die Kniffe seiner Schwestern Mores lehren – lehren, daß auch der Glückseligkeitstrieb der andern ein berechtigter ist, so gut als der seinige, ja ihn vielleicht selbst sogar zu der Überzeugung bringen, daß mit der Glückseligkeit der Seinigen seine eigne aufs innigste verwachsen ist.“¹¹⁹⁶ Sollte auch dies nicht helfen, der würde von Rechts wegen durch Anwendung von Gewaltmaßregeln zur Vernunft gebracht werden.¹¹⁹⁷

Feuerbach stellt an den Egoisten keine übermenschlichen Forderungen. Er anerkennt den Egoismus, erwartet aber von ihm, daß auch der Egoismus des andern anerkannt wird. Vom Gutsein gegen andere ist das Gutsein gegen sich selbst nicht ausgeschlossen. Die eigene Glückseligkeit ist ein legitimes Ziel der Moral. „Aber allerdings die Moral kennt keine eigne Glückseligkeit ohne fremde Glückseligkeit, kennt und will kein isoliertes, von dem Glück der andern abgesondertes und unabhängiges oder gar mit Wissen und Willen auf ihr Unglück gegründetes Glück, kennt nur eine gesellige, gemeinschaftliche Glückseligkeit.“¹¹⁹⁸ Dabei ist die eigene Glückseligkeit nicht Zweck und Ziel der Moral, vielmehr ihre Grundlage und Voraussetzung. Nur aus der Erfahrung meiner eigenen Glückseligkeit weiß ich, was gut oder böse ist. Feuerbach beruft sich auf Konfuzius: „Derjenige, dessen Herz redlich ist und der *für Andere dieselben Gesinnungen hegt, als für sich*, entfernt sich nicht von dem Moralgesetze der Pflicht, welches den Menschen durch ihre vernünftige Natur vorgeschrieben ist; er *thut Andern nicht, was er nicht wünscht, daß man ihm thue*.“¹¹⁹⁹ Oder, in der Form der Goldenen Regel: „was man nicht wünscht, daß es uns getan werde, das muß man auch Andern nicht

¹¹⁹³ Vgl. ebd., S. 409 Feuerbach meint, eine Kirche, die ihren Priestern die Ehelosigkeit zum Gesetz macht, sei in einem echten Kulturstaat eine moralische Unmöglichkeit.

¹¹⁹⁴ Vgl. L. Feuerbach 1994, S. 410.

¹¹⁹⁵ Vgl. ebd.

¹¹⁹⁶ Ebd.

¹¹⁹⁷ Vgl. ebd., S. 410f.

¹¹⁹⁸ Ebd., S. 413.

¹¹⁹⁹ Ebd., S. 415.

tun!“¹²⁰⁰ Feuerbach kennt die Goldene Regel des Neuen Testaments: „Alles, was ihr wollet, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen“ (Matth.7,12).¹²⁰¹ Negativ formuliert kommt dieser Satz schon im Alten Testament vor, ebenso schon bei den Griechen und Römern. „Unter den vielen moralischen Grundsätzen und Vorschriften, die man ausgeheckt hat, ist dieser schlichte, populäre Grundsatz der beste und wahrste und zugleich einleuchtendste und überzeugendste, weil er das Herz trifft, weil er den eigenen Glückseligkeitstrieb zu Gewissen führt.“¹²⁰² Ist das nicht eine egoistische Moral? „Jawohl, aber dafür auch gesunde, schlichte, ehrliche und redliche, menschliche, in Fleisch und Blut dringende, nicht phantastische, gleißnerische, scheinheilige Moral.“¹²⁰³ Man kann mit Lefèvre bilanzieren, daß Feuerbach nicht „eine interne wesensmäßige Bezogenheit des Ichs auf ein Du“ meint, sondern „die wechselseitige Verschränktheit der Glückseligkeitstriebe ‘durch die Natur der Sache’ ihrer Befriedigung, d.h. durch die sachliche Vermitteltheit ihrer Realisation.“¹²⁰⁴

7.2.5 Das Mitleid als Grundlage der Moral bei Schopenhauer

Das Verhältnis Feuerbachs zu Schopenhauers Philosophie ist nicht sehr einfach zu bestimmen. Es gibt Übereinstimmungen, aber auch erhebliche Differenzen.¹²⁰⁵ Auf religionsphilosophischem Gebiet kommen sie einander sehr nahe. So entsteht auch nach Schopenhauer der Gottesglaube durch Projektion von Wünschen.¹²⁰⁶ Vor allem der spätere Feuerbach beruft sich gerade in der ethischen Frage mehr und mehr auf Schopenhauer. Seine Abhandlung zur Moralphilosophie ist offenbar auch ein Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit ihm: „Der vor den übrigen deutschen spekulativen Philosophen durch seine Unumwundenheit, Klarheit und Bestimmtheit ausgezeichnete Schopenhauer hat im Gegensatz zu den hohlen philosophischen Moralprinzipien das *Mitleid* als die Grundlage der Moral, als die einzige echt moralische und zugleich lebendige, im Menschen wirksame Triebfeder hervorgehoben. ‘[Denn] grenzenloses Mitleid’, sagt er z.B. unter anderm, ‘mit allen lebenden Wesen ist der festeste und sicherste Bürge für das sittliche Wohlverhalten und bedarf keiner Kasuistik. Wer davon erfüllt ist, wird zuverlässig Keinen verletzen, Keinen beeinträchtigen, Keinem wehe thun, [...] Jedem helfen, soviel er vermag, und alle seine Handlungen werden das Gepräge der Gerechtigkeit und Menschenliebe tragen’.“¹²⁰⁷ Es ist, zitiert Feuerbach zustimmend Schopenhauer,¹²⁰⁸ nur der größte Mangel an Mitleid, der einer Tat den Stempel der tiefsten moralischen Verworfenheit und Abscheulichkeit aufdrückt. Dem Mitleid liegt für

¹²⁰⁰ Ebd.

¹²⁰¹ Ebd.

¹²⁰² Ebd., S. 415f.

¹²⁰³ Ebd., S. 416.

¹²⁰⁴ Lefèvre 1994, S. 135.

¹²⁰⁵ Vgl. dazu Rawidowicz ²1964, S. 285ff (Feuerbach und Schopenhauer).

¹²⁰⁶ Vgl. ebd., S. 285.

¹²⁰⁷ Feuerbach 1994, S. 416.

¹²⁰⁸ Vgl. ebd.

Feuerbach der Glückseligkeitstrieb zugrunde: „Daß diese Sympathie mit dem Leidenden nur aus Antipathie gegen das Leiden, aus dem Nichtleiden-, aus dem glücklich sein wollen entspringt, daß also das Mitleid nur der mit den Verletzungen des fremden oder andern Glückseligkeitstriebes mitverletzte, mitleidende, eigne Glückseligkeitstrieb ist? Je gleichgültiger, je unempfindlicher ein Mensch gegen eigne Schmerzen ist, um so unempfindlicher wird er auch gegen die Schmerzen anderer sein. Und nur weil ihm die Schmerzen anderer selbst wehetun oder wenigstens ihn in seinem Glücke stören, weil er sich selbst unwillkürlich, ohne alle Berechnung wohltut, indem er ihnen wohltut, leistet er ihnen tätigen Beistand. Macht was ihr wollt – ihr bringt nimmermehr allen und jeden Egoismus vom Menschen los; aber unterscheidet, ich kann nicht oft genug daran erinnern, zwischen bösem, unmenschlichem, herzlosem und gutem, teilnehmendem, menschlichem Egoismus, zwischen unwillkürlicher, argloser, in der Liebe zu andern, und willkürlicher, absichtlicher, in der Gleichgültigkeit oder gar Bosheit gegen andere sich befriedigender Selbstliebe. Wer allen Eigenwillen aufhebt, hebt damit auch das Mitleid auf.“¹²⁰⁹ Feuerbach hat eine nüchterne Auffassung der Moral. Seine Ethik überfordert den Menschen nicht.

7.2.6 Das Gewissen als Band zwischen eigener und fremder Glückseligkeit

Gibt es aber nicht eine dem Glückseligkeitstrieb widersprechende Stimme des Gewissens? Ist das Gewissen nicht das Zeugnis eines göttlichen Gesetzgebers und Richters? Gleichsam die Stimme Gottes in uns?

Das Wort ‘Gewissen’¹²¹⁰, griech. συνειδησις, lat. *conscientia*, entstammt der humanistischen Tradition. Es hat ursprünglich keine religiöse Bedeutung. Die Vorsilbe συν oder *con* meint eigentlich nicht das Zusammensein mit Gott, sondern das zusammenfassende, vereinte Wissen, sozusagen das Selbstbewußtsein bzw. Mitwissen im Selbstbewußtsein, ‘moralisches Bewußtsein’, Zeuge und Richter menschlicher Handlungen. Im heutigen Sprachgebrauch geht das deutsche Wort wesentlich auf Luther zurück.

Sokrates spricht vom *Daimonion*, der göttlichen Stimme im Gewissen, die uns über gut und böse urteilen läßt. So versteht auch der ethische Idealismus das Gewissen als angeborenes Bewußtsein von gut und böse. Jedem normalen Menschen ist es angeboren. Es entscheidet kategorisch: Eine Tat ist entweder gut oder böse; Zwischenstufen gibt es nicht. Das Gewissen ist höchste und letzte Instanz. Das Gewissen muß unabhängig von der Erfahrung eine Erkenntnis des wirklich Guten haben. Man spricht vom Apriorismus des ethischen Idealismus in der Frage des Gewissens. Nach Plato gehört die Seele ursprünglich zur Welt der Ideen, von daher hat sie ihr Wissen. Ähnlich behaupten die Stoiker, daß die menschliche Seele Anteil hat an der göttlichen Weltvernunft, dem *Logos*. Diese Lehre war von großer Bedeutung für die spätere Entwicklung. Sie wurde in der christlichen Theolo-

¹²⁰⁹ Ebd., S. 417.

¹²¹⁰ Vgl. Wolf, ³RGG, II. Bd., Sp. 1550-1557; Nüchtern, EKL, I. Bd., Sp. 1573-1578; Soe ³1965, § 4-10.

gie verbunden mit der Lehre von der nach dem Sündenfall verbliebenen restlichen Gottebenbildlichkeit und der natürlichen Erkenntnis des Gesetzes. Daraus hat sich die Lehre des mittelalterlichen und des modernen Katholizismus entwickelt, daß das Gewissen eine gewisse Erkenntnis der elementaren sittlichen Grundsätze enthält. Es ist, wie Augustin und Thomas von Aquin sagen, Gottes Licht selbst, das sich in der Seele spiegelt. Daraus hat sich die Lehre von der *'lex naturae'* entwickelt und der Fähigkeit des Menschen, dieses Gesetz zu erkennen. Dieses Gesetz ist in die Vernunft des Menschen eingeschrieben und wird in seinem Gewissen erkannt.

Die Reformatoren, Luther und Calvin, haben in dieser Frage nicht radikal mit der stoisch-mittelalterlichen Lehre gebrochen, wenn sie auch stärker als der Katholizismus behaupten, daß die Erkenntnis des sündigen Menschen vom Sittengesetz verdunkelt ist. Der ethische Idealismus ist hier stärker gebrochen durch die Bindung an die Offenbarung. Anders in der Aufklärung und bei den Philosophen, die sie vorbereitet haben. Das Gewissen wird zum unfehlbaren ethischen Führer, z.B. bei Pierre Bayle. Rousseau lobt das Gewissen als 'göttlichen Instinkt', als 'unsterbliche und himmlische Stimme'. Bei Kant wird die ethische Erkenntnis in der 'praktischen Vernunft' verankert. Die Ethik wird hier nicht in irgendeinem Göttlichen begründet, sondern ist autonom.

Der ethische Idealismus wurde seitens des Empirismus der Kritik unterzogen. Es gebe, so die These, eine natürliche Erklärung für das Wesen des Gewissens; das Gewissen ist etwas natürlich Gewordenes. Der einzelne Mensch unterliegt den Gewohnheiten und Regeln seiner Gemeinschaft. Das Gewissen ist ein sozial bestimmtes Phänomen.

Für Feuerbach ist das Gewissen, wenn es als Stimme Gottes interpretiert wird, „nur eine von der geoffenbarten Theologie in den Menschen eingeschwärmte (eingeschmuggelte), von der Moralphilosophie denkgläubig in sich aufgenommene und gewissenhaft festgehaltene natürliche Theologie“.¹²¹¹ Man habe „das Gewissen, nachdem seine ursprüngliche Bedeutung verschwunden war, zu einem moralischen Faktotum und Füllhorn gemacht, alles im Gewissen schon im voraus a priori enthalten gefunden, was die Menschen erst nach Jahrhunderten schwerer Kämpfe als Recht oder Unrecht festgestellt haben, ja was selbst heute noch von der heiligen katholischen Kirche als Gewissenlosigkeit bekämpft und verdammt wird.“¹²¹²

Für Feuerbach ist das Gewissen in Wahrheit das Band zwischen Ich und Du, zwischen eigener und fremder Glückseligkeit.¹²¹³ Schon in seiner 'Theogonie' sagt er: „Das Gewissen ist der alter ego, das andere Ich im Ich.“¹²¹⁴ Und in der Schrift 'Über Spiritualismus und Materialismus': „Das Ich außer mir, das sinnliche Du, ist der Ursprung des übersinnlichen Gewissens in mir. Mein Gewissen ist nichts anderes als mein an die Stelle des verletzten Du sich setzendes Ich, nichts anderes

¹²¹¹ Feuerbach 1994, S. 425.

¹²¹² Ebd.

¹²¹³ Vgl. ebd., S. 419.

¹²¹⁴ Feuerbach, GW, Bd. VII, S. 137 (Theogonie).

als der Stellvertreter der Glückseligkeit des andern auf Grund und Geheiß des eigenen Glückseligkeitstriebes.“¹²¹⁵ Erst nach der bösen Tat erwacht das Gewissen, ein pathologisches Objekt, das in der Gestalt von Erinnyen oder Furien ein Gegenstand der Empfindung, eine unbezweifelbare, unleugbare, sinnlich gewisse Tatsache wird.¹²¹⁶ „Was ich dem andern angetan, das tue ich nun an seiner Statt mir selbst an; was ich im Guten und in Frieden mit ihm und mir selbst nicht anerkannt habe, daß es nämlich nur eine gemeinschaftliche Glückseligkeit gibt, das anerkenne ich jetzt auf umgekehrte Weise, im Bösen, im Zwiespalt mit mir selbst. So rächt sich der verletzte andre an mir; in meiner Gewissenspein vollstrecke ich aus Sympathie, aus, leider! erst nach der Tat erwachtem Mitgefühl, Mitleid, das Urteil, das er über mich, seinen Verletzer, gefällt, den Fluch, den er aus schwergekränktem Herzen, vielleicht zugleich mit seinem letzten Seufzer, gegen mich ausgestoßen hat.“¹²¹⁷ Die Stimme des Gewissens ist nur das Echo des Wehegeschreis des von mir Verletzten. „Gewissen ist Mitwissen! So sehr ist das Bild des andern in mein Selbstbewußtsein, mein Selbstbild eingewoben, daß selbst der Ausdruck des Allereigensten und Allerinnigsten, das Gewissen ein Ausdruck des Sozialismus, der Gemeinschaftlichkeit ist.“¹²¹⁸ Hier erhellt erneut, wie auch Feuerbachs Interpretation des Gewissensphänomens in direktem Zusammenhang mit seiner Ich-Du-Philosophie steht. Das Gewissen – Erfahrung der Stimme Gottes in uns? Der Atheist Feuerbach setzt auch in dieser Frage das Du des andern Menschen an die Stelle Gottes. Ist das nicht auch natürliche Theologie?

¹²¹⁵ Feuerbach, GW, Bd. XI, S. 80.

¹²¹⁶ Feuerbach 1994, S. 420f.

¹²¹⁷ Ebd., S. 421.

¹²¹⁸ Ebd., S. 422.

8. Schlußbemerkung

Feuerbach hat erkannt – darin liegt seine große Bedeutung für die Philosophie heute – daß das Wesen des Menschen nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten ist, einer Einheit, die sich auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt.¹²¹⁹ Menschliche Existenz ist strukturell auf das Du und die Liebe zum Du hin gerichtet. Feuerbachs „neue Religion der Liebe“ ist so etwas wie eine anthropologisch gewonnene *Ontologie der Liebe*. Es bleibt aber die kritische Frage nach der ontischen Verwirklichung und Realität der Liebe offen. Ist nicht auch Feuerbachs Philosophie der Liebe abstrakt? Der christliche Theologe würde hier von der im Glauben, durch den Heiligen Geist erfolgenden Neuschöpfung des Menschen, von seiner so vollzogenen Befreiung zur Liebe und vom Gebot Gottes sprechen, das die Liebe konkretisiert.

Feuerbachs Entdeckung des Du und seine Philosophie der Liebe stellen noch vor eine andere Problematik. Bei ihm ist die richtige Erkenntnis von der Ich-Du-Bezogenheit des Menschen eingebettet in einen philosophisch-atheistischen Rahmen, der durchaus fragwürdig ist. Dem Menschen ist in der Religion, so sieht es Feuerbach, sein *eigenes* Wesen Gegenstand: „Das Bewußtsein des Unendlichen ist nichts anderes als das Bewußtsein von der *Unendlichkeit des Bewußtseins*. Oder: Im Bewußtsein des Unendlichen ist dem Bewußten nur die *Unendlichkeit des eignen Wesens Gegenstand*.“¹²²⁰ Weil für ihn Gott und Mensch im Grunde identisch sind, kann Feuerbach auch das Du des Mitmenschen absolut setzen, ja, er kann sagen: homo homini Deus est. Der Atheist Feuerbach setzt an die Stelle des wirklichen, lebendigen Gottes der biblischen Tradition das Ersatzabsolutum des Du. Feuerbach macht neben der Natur das Du des Mitmenschen, dessen Bedeutung für die menschliche Existenz er letztlich aus der Trinitätslehre erkannt hat, zum Gott des Menschen, weil er die Trinität rein anthropologisch deutet als „Geheimnis des *gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Lebens* – das Geheimnis der *Nothwendigkeit des Du für das Ich*“.

Diese sich aus der Anthropologie begründende Deutung der Trinitätslehre ist aber durchaus nicht zwingend, sondern auch historisch gesehen problematisch. Der dialogische Personalismus hat seinen Ursprung in der Trinitätslehre.¹²²¹ Aber vor dem Mißverständnis, das Ich des Menschen sei konstituiert vom Du her oder das Du sei gar der Gott des Menschen, ist dieser dialogische Personalismus nur geschützt, „wenn die mitmenschliche Ich-Du-Beziehung verstanden wird im Licht der mit der Geschöpflichkeit des Menschen gegebenen Bezogenheit auf das göttliche Du des Schöpfers und dieses selber im Sinne der *wechselseitigen* Konstitution der trinitarischen Personen gedacht wird: Erst damit ist die Intersubjektivität als primär gegenüber der vereinzelt Person gedacht.“¹²²² Auch für Buber ist alles wirkliche Leben Begegnung: „Ich werde am Du; ich werdend spreche ich

¹²¹⁹ Vgl. Feuerbach ³1983a, S. 110.

¹²²⁰ Feuerbach, GW, Bd. V, S. 30.

¹²²¹ Das betont auch Pannenberg 1996, S. 116. Vgl. auch Pannenberg 1983, bes. S. 73ff.

¹²²² Pannenberg 1996, S. 116.

Du.“¹²²³ Aber die verlängerten Linien aller unserer Beziehungen schneiden sich im ewigen Du: „Jedes geeinzelte Du ist ein Durchblick zu ihm. Durch jedes geeinzelte Du spricht das Grundwort das ewige an.“¹²²⁴ Enttäuscht von unseren Du-Begegnungen streben wir über sie hinaus und doch nicht über sie hinweg – unserem ewigen Du zu.¹²²⁵ Unsere Ich-Du-Beziehung zu Gott umfaßt alle unsere anderen Ich-Du-Beziehungen, trägt sie gleichsam Gott zu¹²²⁶ und läßt sie sich „in Gottes Angesicht“¹²²⁷ verklären. Letztlich ist also jede Ich-Du-Begegnung eine Begegnung mit Gott. Insofern gilt der Satz Feuerbachs, auch wenn er ihn gewiß anders verstanden hat: „Der Mensch *für sich* ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn); Mensch mit Mensch – *die Einheit von Ich und Du ist Gott*.“¹²²⁸ Gott ereignet sich in der liebenden Begegnung von Ich und Du.¹²²⁹ Das Neue Testament sagt: „Gott ist Liebe; und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm“ (1. Joh. 4, 16).

Daß Feuerbach Anlaß gibt, darüber neu nachzudenken, ist wohl – bei allen kritischen Anfragen an ihn – seine bedeutendste Leistung und sein größtes Verdienst.

¹²²³ Vgl. Buber ¹¹1983, S. 18.

¹²²⁴ Vgl. ebd., S. 91.

¹²²⁵ Vgl. ebd., S. 96.

¹²²⁶ Vgl. ebd., S. 157.

¹²²⁷ Ebd., S. 159.

¹²²⁸ Feuerbach ³1983, S. 110.

¹²²⁹ Dies ist das Wahrheitsmoment der Theologie von Herbert Braun, der sich gegen jede dingliche Gottesvorstellung, gegen jeden weltanschaulichen Theismus wendet und positiv meint, daß das Heil Gottes in rechter Mitmenschlichkeit zu finden ist. Vgl Braun 1961, S. 3-18; jetzt in: Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, S. 324-341. Braun steht mit seiner Konzeption in gewisser Nähe zu Feuerbach, aber diese Existentialisierung der Wirklichkeit Gottes löst doch das Gegenüber Gottes völlig auf. Zur Auseinandersetzung mit Braun vgl. Gollwitzer 1988, bes. S. 26-29 und S. 63-76. Vgl auch Arvon 1976, S. 395-404; ferner Sass 1988, S. 78f.

Siglen, Quellen und Literatur

Siglen

EKL	Brunotte, H./O. Weber (Hg.), 1956-1961, Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, Göttingen.
GS	Gesammelte Schriften
GW	Feuerbach, L., 1981ff., Gesammelte Werke. Hg. v. W. Schuffenhauer, Berlin.
NF	Neue Folge
RGG	Schiele, M. F. (Hg.), 1909-1913, Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung, Tübingen.
² RGG	Gunkel, H. (Hg.), 1927-1931, Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Tübingen.
³ RGG	Galling, K. (Hg.), 1957-1965, Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Tübingen.
SS	Sämtliche Schriften
SW	Feuerbach, L., ² 1960, Sämtliche Werke. Neu hg. v. W. Bodin/F. Jodl, Stuttgart/Bad Cannstatt.
W	Feuerbach, L., 1975-1976, Werke in 6 Bde. Hg. v. E. Thies, Frankfurt/Main.
WA	Weimarer Ausgabe
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte

Quellen und Literatur

- Amengual, G., 1989, Gattungswesen und Solidarität. Die Auffassung vom Menschen in der Bestimmung des Gattungswesens als Begriff und Grundlegung der Solidarität. In: Braun 1989.
- Amengual, G., 1994, Die begriffliche Zweideutigkeit von Solidarität bei Ludwig Feuerbach. In: Braun 1994.
- Arvon, H., 1976, Feuerbach und die Theologie. In: Thies 1976.
- Ascheri, C., 1965, Rezension 'U. Rawidowicz, Ludwig Feuerbachs Philosophie'. In: Philosophische Rundschau 13.
- Ascheri, C., 1967, Ein unbekannter Brief von Ludwig Feuerbach an Karl Daub. In: H. Braun/M. Riedel (Hg.), Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag, Stuttgart.
- Ascheri, C., 1969, Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Kritische Einleitung zu Feuerbach: Die Notwendigkeit einer Veränderung (1842), Frankfurt.
- Aster, E. v., ¹⁵1968, Geschichte der Philosophie. Durchges., erg., mit neuer Zeittafel u. Bibliogr. v. F. J. Brecht/G. Schroeder, Stuttgart.
- Bal, K., 1994, Das andere Du? Der Gewissensbegriff in der Feuerbachschen Spätethik. In: Braun 1994.

- Bauer, B., 1841, Die Posaune des jüngsten Gericht über Hegel, den Atheisten und Antichristen, Leipzig.
- Barth, K., 1924, Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge, München.
- Barth, K., 1927, Ludwig Feuerbach. In: Thies 1976.
- Barth, K., ²1952, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich.
- Barth, K., 1987, Kirchliche Dogmatik. 4 Bde. Ausgew. u. eingel. v. H. Gollwitzer, München.
- Baum, M., 1986, Die Entstehung der Hegelschen Dialektik, Bonn.
- Bayle, P., 1741, Verschiedene Gedanken bey Gelegenheit des Cometen der im Christmonate 1680 erschienen, an e. Doctor d. Sorbonne gerichtet. Übers. v. J. C. Gottsched, Hamburg.
- Benz, E., 1955, Hegels Religionsphilosophie und die Linkshegelianer. In: ZRGG 7, H. 3.
- Beyer, C., ⁴1873, Leben und Geist Ludwig Feuerbach's. Festrede, am 11. Nov. 1872 auf Veranlassung d. Freien Deutschen Hochstifts für Wissenschaften, Künste u. allg. Bildung in Goethes Vaterhause zu Frankfurt a. M. gehalten von C. Beyer, Leipzig.
- Bloch, E., 1959, Das Prinzip Hoffnung. Bd. III, Frankfurt/M.
- Bloch, E., 1968, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs. In: ders., Gesamtausgabe. Bd. XIV, Frankfurt/M.
- Bockmühl, K., ²1980, Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx, Gießen.
- Böckenhoff, J., 1970, Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte, Freiburg i. Br./München.
- Bolin, W., ²1960, Biographische Einleitung. In: L. Feuerbach, Sämtliche Werke, Bd. V.
- Borchert, W., 1947, Draußen vor der Tür. Ein Stück, das kein Theater spielen und kein Publikum sehen will, Reinbek.
- Braun, H., 1961, Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 2. Beiheft.
- Braun, H.-J., 1971, Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen, Stuttgart.
- Braun, H.-J., 1972, Die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs. Kritik und Annahme des Religiösen, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Braun, H.-J. u.a. (Hg.), 1989, Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft. Internationale Arbeitsgemeinschaft am ZiF der Universität Bielefeld, Berlin.
- Braun, H.-J. (Hg.), 1994, Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach, Berlin.
- Brunvoll, A., 1998, Religionsphilosophie bei Ludwig Feuerbach. Religionskritik und Theologierezeption. In: T. Brose (Hg.), Religionsphilosophie. Europäische Denker zwischen philosophischer Theologie und Religionskritik, Würzburg.
- Buber, M., ²1961, Begegnung. Autobiographische Fragmente, Stuttgart.
- Buber, M., 1961a, Das Problem des Menschen, Heidelberg.
- Buber, M., 1961b, Das Wesen des Menschen, Heidelberg.
- Buber, M., ¹¹1983, Ich und Du, Heidelberg.

- Buber, M., ⁶1992, Das dialogische Prinzip. Ich und Du. Zwiesprache. Die Frage an den Einzelnen. Elemente des Zwischenmenschlichen. Zur Geschichte des dialogischen Prinzips, Göttingen.
- Bultmann, R., 1952, Das christliche Gebot der Nächstenliebe. In: ders., 1952, Glaube und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Bd. I, Tübingen.
- Bultmann, R., ²1954, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen.
- Cabedo Manuel, S., 1975, Die anthropologische These der Religionskritik Feuerbachs. Phil. Diss., München.
- Cesa, C., 1975, Feuerbachs Kritik des Idealismus und sein Versuch zu einer neuen Erkenntnistheorie. In: H. Lübken/H.-M. Sass (Hg.), Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach, München.
- Cohen, H., 1919, Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Leipzig.
- Coreth, E./P. Ehlen/J. Schmidt, ²1989, Philosophie des 19. Jahrhunderts. Grundkurs Philosophie 9, Stuttgart.
- Cornehl, P., 1969, Feuerbach und die Naturphilosophie. Zur Genese der Anthropologie und Religionskritik des jungen Feuerbach. In: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, Bd. XI.
- Damman, E., 1972, Grundriß der Religionsgeschichte, Stuttgart.
- Daub, C., 1801, Lehrbuch der Katechetik, Frankfurt/M.
- Davies, P., 1986, Gott und die moderne Physik, München.
- Decker, F./J. Hennigfeld (Hg.), 1991, Philosophische Anthropologie im 19. Jahrhundert, Würzburg.
- Descartes, R., 1993, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, Hamburg.
- Descartes, R., 1995, Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung, Stuttgart.
- Diem, H. (Hg.), 1956, Kierkegaard. Ausgew. u. eingel. v. H. Diem, Frankfurt/M.
- Dilthey, W., ⁴1940, Gesammelte Schriften, II. Band, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion, Leipzig und Berlin.
- Dilthey, W., ⁴1959, Gesammelte Schriften, Band I, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Stuttgart.
- Dilthey, W., 1986, Aufsätze zur Philosophie. Hg. u. eingel. v. M. Marquardt, Berlin.
- Dubský, I., 1970, Ludwig Feuerbach in der Buberschen Sicht. In: Differenze 9, Urbino.
- Ebeling, G., 1959, Das Wesen des christlichen Glaubens, Tübingen.
- Ebner, F., 1921, Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente, Innsbruck.
- Ehrenberg, H. (Hg.), 1922, Ludwig Feuerbachs Philosophie der Zukunft, Stuttgart.
- Elert, W., 1921, Der Kampf um das Christentum. Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel, München.
- Engelland, H., 1966, Die Wirklichkeit Gottes und die Gewißheit des Glaubens, Göttingen.
- Engels, F., ²⁵1989, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, Berlin.

- Ewald, O., 1924, Die französische Aufklärungsphilosophie, München.
- Feuerbach, L., 1974, Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie. Bearb. v. C. Ascheri/E. Thies, Darmstadt.
- Feuerbach, L., ³1983, Das Wesen der Religion. Ausgewählte Texte zur Religionsphilosophie, Heidelberg
- Feuerbach, L., ³1983a, Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Krit. Ausg. mit Einl. u. Anm v. G. Schmidt, Frankfurt/M.
- Feuerbach, L., 1988, Das Wesen des Christentums, Stuttgart
- Feuerbach, L., 1994, Zur Moralphilosophie. In: Braun 1994.
- Frankl, V. E., ⁸1975, Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse, München.
- Frankl, V. E., ³1972, Psychotherapie für den Laien. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde, Freiburg i. Br./Basel/Wien.
- Freud, S., 1927, Die Zukunft einer Illusion, Leipzig.
- Fuhrmanns, H., 1955/1957, Dokumente zur Schellingforschung. I u. II. In: Kant-Studien 47.
- Genthe, H. J., 1977, Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft, Göttingen.
- Gibbon, E., 1805f., Geschichte des Verfalls und Untergangs des Römischen Reiches, Leipzig
- Glasse, J., 1976, Barth zu Feuerbach. In: Thies 1976.
- Gogarten, F., 1953, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Stuttgart.
- Gogarten, F., ²1956, Der Mensch zwischen Gott und Welt, Stuttgart.
- Gollwitzer, H., ⁷1981, Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, Gütersloh.
- Gollwitzer, H., 1988, Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens. Hg. v. P. Winzeler. In: ders., Ausgewählte Werke. In 10 Bänden. Bd. II, München.
- Grisebach, E., 1928, Gegenwart. Eine kritische Ethik, Halle.
- Grün, K., 1974, L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß sowie in seiner Philosophischen Charakterentwicklung, 2 Bde., Leipzig/Heidelberg.
- Hahn, W., 1959, Säkularisation und Religionszerfall. Eine religionsphänomenologische Überlegung. In: Kerygma und Dogma 5, H. 2.
- Hamann, J. G., 1949-1957, Sämtliche Werke. Hist.-krit. Ausg. v. J. Nadler, Wien.
- Hartmann, E. v., 1899, Geschichte der Metaphysik
- Hartmann, N., 1926, Ethik, Berlin u. Leipzig.
- Hawking, S. W., 1989, Eine kurze Geschichte der Zeit. Die Suche nach der Urkraft des Universums, Reinbek.
- Haym, R., 1885, Herder nach seinem Leben und in seinen Werken, Bd. II, Berlin.
- Hazard, P., 1939, Die Krise des europäischen Geistes, Hamburg.
- Hegel, G. W. F., 1971, Werke in 20 Bde. Hg. v. E. Moldenhauer/K. M. Michel, Frankfurt/M.
- Hegel, G. W. F., 1974, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Mit einem bibliographischen Anhang. Hg. v. G. Lasson. 2 Bde., Hamburg
- Hegel, G. W. F., ²1991, Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Frankfurt/M.

- Hegel, G. W. F., ⁴1999, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Frankfurt/M.
- Heidegger, M., 1927, Sein und Zeit, Halle
- Heiler, F., ²1962, Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart. Unter Mitarb. v. K. Goldammer u.a. Mit 48 Bildtafeln, Stuttgart.
- Heim, K., 1980, Das Weltbild der Zukunft. Eine Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie, Wuppertal.
- Heim, K., 1930, Ontologie und Theologie. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 38, NF XI.
- Heim, K., ²1931, Glaube und Denken. Philosophische Grundlegung einer christlichen Lebensanschauung, Berlin.
- Heim, K., ⁵1957, Glaube und Denken. Philosophische Grundlegung einer christlichen Lebensanschauung. In: ders., Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Grundzüge einer christlichen Lebensanschauung, Berlin.
- Heim, K., 1949, Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Bd. IV. Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft. Grundlegung des Gespräches zwischen Christentum u. Naturwissenschaft, Hamburg.
- Heine, H., 1961, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. In: ders., Werke und Briefe. In 10 Bde. Hg. v. H. Kaufmann. Bd. V, Berlin.
- Heisenberg, W., 1955, Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg.
- Herder, J. G., 1994, Johann Gottfried von Herder's Briefe, Das Studium der Theologie betreffend. In: ders., Werke in zehn Bänden. Bd. IX, Frankfurt/M.
- Hildenbrand, R. (Hg.), 1964, Karl Heim. Ein Christuszeuge im Spannungsfeld zwischen Glauben und Wissen, Metzgingen.
- Hille, R., 1990, Das Ringen um den säkularen Menschen. Karl Heims Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie und den pantheistischen Religionen, Gießen.
- Hirsch, E., 1960, Geschichte der neuern evangelischen Theologie. Im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens. 5 Bde., Gütersloh.
- Hirschberger, J., 1949, Geschichte der Philosophie. Bd. I. Altertum und Mittelalter, Freiburg.
- Hirschberger, J., ¹¹1981, Geschichte der Philosophie. Bd. II. Neuzeit und Gegenwart, Freiburg.
- Hirschberger, J., 1982, Kleine Philosophiegeschichte, Freiburg.
- Höppner, J., 1954/55, Ludwig Feuerbach und der Idealismus. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig 4, H. 5.
- Höppner, J., 1959/60, Ludwig Feuerbach und seine materialistische Weltanschauung in ihrer historischen Bedeutung für die wissenschaftliche Philosophie. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig 9, H. 5.
- Hoffmeister, J., ²1955, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Hamburg.
- Holbach, P. T., 1768, Lettres à Eugénie on Preservativ contra les préjugés, London.
- Holm, S., 1960, Religionsphilosophie, Stuttgart.
- Hommel, U., 1957, Hegel und Feuerbach. Eine Untersuchung der Philosophie Feuerbachs in ihrem Verhältnis zum Denken Hegels, Freiburg.
- Holzer, H., 1988, Sozialwissenschaften, Soziologie. In: M. Buhr (Hg.), Enzyklopädie zur bürgerlichen Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert, Leipzig und Köln.

- Iwand, H.-J., 1954, Wider den Mißbrauch des „pro me“ als methodisches Prinzip in der Theologie. In: Evangelische Theologie 14, NF IX, H. 3.
- Jaspers, K., 1932, Philosophie. 3 Bde., Berlin.
- Joest, W., 1974, Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme, Stuttgart.
- Joest, W., 1984, Dogmatik. Bd. I. Die Wirklichkeit Gottes, Göttingen.
- Jordan, P., 1947, Das Bild der modernen Physik, Hamburg.
- Jordan, P., 1949, Die Physik des 20. Jahrhunderts. Einführung in den Gedankeninhalt der modernen Physik, Braunschweig.
- Jordan, P., ⁵1968, Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage. Abbruch einer Mauer, Oldenburg/Hamburg
- Jüngel, E., 1965, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth, Tübingen
- Kant, I., 1954, Träume eines Geistersehers. Erläutert durch Träume der Metaphysik, 1766. Neu hg. v. F. Bassenge, Berlin.
- Kant, I., 1956, Kritik der reinen Vernunft. Unv. Neudruck der v. R. Schmidt besorgten Ausg., Hamburg.
- Kant, I., 1959, Kritik der praktischen Vernunft, Hamburg
- Kant, I., 1959a, Metaphysik der Sitten, Hamburg
- Kant, I., 1974, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Stuttgart.
- Kant, I., 1998, Kritik der reinen Vernunft. Vorrede, nach der ersten und zweiten Originalausgabe hg. v. J. Timmermann, Hamburg.
- Kant, I., 1999, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: I. Kant, Was ist Aufklärung? Hg. v. H. D. Brandt, Hamburg.
- Kapp, A., 1876, Briefwechsel zwischen Ludwig Feuerbach und Christian Kapp, 1832-48, Leipzig.
- Keil, G., 1985, Philosophiegeschichte. 2 Bde., Stuttgart.
- Kern, W., ²1978, Atheismus – Marxismus – Christentum. Beiträge zur Diskussion, Innsbruck.
- Kierkegaard, S., 1922, Gesammelte Werke, Jena.
- Kierkegaard, S., 1964, Auswahl aus dem Gesamtwerk des Dichters, Denkers und religiösen Redners, Wiesbaden.
- Köberle, A., 1973, Karl Heim, Denker und Verkündiger aus evangelischem Glauben, Hamburg.
- Kohut, A., 1909, Ludwig Feuerbach. Sein Leben und seine Werke, Leipzig.
- Kosing, A., 1976, Ludwig Feuerbachs materialistische Erkenntnistheorie. In: Thies 1976.
- Kraus, H.-K., 1982, Theologische Religionskritik, Neukirchen-Vluyn.
- Lamparter, H., ³1975, Prüfet die Geister. Philosophen und Denker von Kant bis Bloch, Wuppertal.
- Lange, F. A., 1908, Geschichte des Materialismus. 2 Bde., Leipzig.
- Lefèvre, W., 1992, Wissenschaft und Philosophie bei Feuerbach. In: W. Jaeschke (Hg.), Sinnlichkeit und Rationalität. Der Umbruch in der Philosophie des 19. Jahrhunderts: Ludwig Feuerbach, Berlin.
- Lefèvre, W., 1994, Feuerbach und die Grenzen der Ethik. In: Braun 1994.

- Lenin, W. I., 1964, Konspekt zu Feuerbachs Vorlesungen über das Wesen der Religion und zur Feuerbachschen Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie. In: ders., Werke, Bd. XXXVIII, Berlin.
- Leo, H., ²1839, Die Hegelingen. Actenstücke und Belege zu der s. g. Denunciation der ewigen Wahrheit, Halle.
- Lesser, F. C., 1735, Lithotheologie, das ist: Natürliche Historie und geistliche Betrachtung derer Steine, also abgefaßt, daß daraus die Allmacht, Weißheit, Güte und Gerechtigkeit des grossen Schöpfers gezeuget wird; anbei viel Sprüche der Heiligen Schrift erkläret und die Menschen allesamt zur Bewunderung, Liebe und Dienste des grossen Gottes ermuntert werden, Hamburg.
- Lesser, F. C., 1744, Testaceo-Theologia, oder gründlicher Beweis des Daseyns und der vollkommensten Eigenschaften eines göttlichen Wesens, aus natürlicher und geistiger Betrachtung der Schnecken und Muscheln zur gebührenden Verherrlichung des grossen Gottes und Beförderung des ihm schuldigen Dienstes ausgefertigt. Mit Kupfern, Leipzig.
- Ley, H., 1966ff., Geschichte der Aufklärung und des Atheismus. 5 Bde., Berlin.
- Litt, T., ³1926, Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie, Leipzig.
- Löwith, K., 1828, Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: Thies 1976.
- Löwith, K., ³1953, Weltgeschichte und Heilsgeschichte, Stuttgart.
- Löwith, K., 1981, Sämtliche Schriften. Bd. I. Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie. Hg. v. K. Stichweh, Stuttgart.
- Löwith, K., ⁹1986, Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, Hamburg.
- Lorenz, R., 1976, Zum Ursprung der Religionstheorie Ludwig Feuerbachs. In: Thies 1976.
- Lubac, H. d., 1984, Über Gott hinaus. Die Tragödie des atheistischen Humanismus, Einsiedeln.
- Luther, M., 1729, Schriften und Werke, Leipzig.
- Luther, M., 1883ff., Werke. Kritische Gesamtausgabe (WA), Weimar.
- Mader, J., 1968, Feuerbach und Fichte. In: Universität Wien (Hg.), Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie. Bd. V. Sektion XIII, Wien.
- Mader, J., 1968a, Fichte, Feuerbach, Marx. Leib, Dialog, Gesellschaft, Wien.
- Mahlmann, T., 1976, Was ist Religionsphilosophie? Versuch einer Ortsbestimmung. In: O. Kaiser (Hg.), Denkender Glaube. Festschrift. C. H. Ratschow zur Vollendung seines 65. Lebensjahres am 22. Juli 1976 gewidmet von Kollegen, Schülern u. Freunden, Berlin.
- Maihofer, W., 1962, Konkrete Existenz. Versuch über die philosophische Anthropologie Ludwig Feuerbachs. In: T. Würtenberger (Hg.), Existenz und Ordnung. Festschrift für E. Wolf zum 60. Geburtstag, Frankfurt/M.
- Marx, K., 1959, Frühschriften. Ausg. v. S. Landshut, Stuttgart.
- Marx, K., 1956, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: K. Marx/F. Engels, Werke, Bd. I, Berlin.

- Mensching, G., 1947, Religion, Rasse und Christentum. Eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung, Gütersloh.
- Mensching, G., 1981, Die Weltreligionen, Wiebaden.
- Meyer, M., 1992, Feuerbach und Zinzendorf. Lutherus redivivus und die Selbstauflösung der Religionskritik, Hildesheim/Zürich/New York.
- Miskotte, K. H., Eudämonismus. In: ³RGG, Bd. II, Sp.723-726,
- Moleschott, J., 1850, Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk, Erlangen.
- Müller, J., 1842, Rezension 'Feuerbach, das Wesen des Christenthums'. In: Theologische Studien und Kritiken. Eine Zeitschrift für das gesammte Gebiet der Theologie, H. 1.
- Naumann, H. (Hg.), 1959, Paul Henri Thiry Baron d'Holbach. Ausgewählte Texte. Einzel. u. kommentiert von M. Naumann, Berlin.
- Naumann, M. (Hg.), 1970, Paul Thiry d'Holbach. Religionskritische Schriften. Das entschleierte Christentum. Taschentheologie. Briefe an Eugénie. Aus dem Franz. übers. v. F.-G. Voigt, Berlin.
- Nietzsche, F., 1959, Die fröhliche Wissenschaft, München.
- Nietzsche, F., ⁹1959, Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte. Ausgew. u. geordn. v. P. Gast unter Mitw. v. E. Förster-Nietzsche. Mit einem Nachwort v. A. Bäuml, Stuttgart.
- Nohl, H. (Hg.), 1907, Hegels theologische Jugendschriften. Nach den Handschriften der Königlichen Bibliothek in Berlin, Tübingen.
- Nosbüsch, J., 1965, Das Personproblem der gegenwärtigen Philosophie. In: B. Gerner (Hg.), Personale Erziehung. Beiträge zur Pädagogik der Gegenwart, Darmstadt.
- Novalis, ³1815, Schriften. 2 Bde. Hg. v. L. Tieck/F. Schlegel, Berlin.
- Nüchtern, P., Gewissen. In: EKL, Bd. I, Sp. 1573-1578.
- Nüdling, G., 1936, Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie. 'Die Auflösung der Theologie in Anthropologie', Paderborn.
- Otto, R., ¹⁴1926, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Gotha.
- Pannenberg, W., 1979, Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen.
- Pannenberg, W., 1983, Anthropologie. Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen.
- Pannenberg, W., ⁷1985, Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie, Göttingen.
- Pannenberg, W., 1988 u. 1991, Systematische Theologie, 2 Bde., Göttingen.
- Pannenberg, W., 1996, Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte, Göttingen.
- Petzoldt, M., 1989, Gottmensch und Gattung Mensch. Studien zur Christologie und Christologiekritik Ludwig Feuerbachs, Berlin.
- Pöhlmann, H. G., 1975, Der Atheismus, eine Selbsttäuschung? In: Kerygma und Dogma 21, H. 1.
- Pöhlmann, H. G., 1977, Der Atheismus oder der Streit um Gott, Gütersloh.
- Pöhlmann, H. G., 1973, Abriss der Dogmatik, Gütersloh.
- Pohlenz, M., 1948-1949, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. 2 Bde., Göttingen.

- Radbruch, G., ³1969, Paul Johann Anselm Feuerbach. Ein Juristenleben. Hg. v. E. Wolf, Göttingen.
- Rawidowicz, S., ²1964, Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal, Berlin.
- Rehmke, J., 1959, Grundriss der Geschichte der Philosophie. Neu hg. u. fortgef. v. F. Schneider, Bonn.
- Reichlin-Meldegge, K.A.v., 1853, H. E. G. Paulus und seine Zeit, Bd. II, Stuttgart.
- Reitemeyer, U., 1988, Philosophie der Leiblichkeit. Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft, Frankfurt/M.
- Richter, G. O., 1754, Ichthyotheologie oder vernunft- und schriftgemäßer Versuch, die Menschen aus Betrachtung der Fische zur Bewunderung, Erfurcht und Liebe ihres großen, liebreichen und allweisen Schöpfers zu führen, Leipzig.
- Röd, W. (Hg.), 1976ff., Geschichte der Philosophie, 12 Bde., München.
- Römpp, G., 1986, Sensualismus und Altruismus. Zum Zusammenhang der beiden Grundmotive Feuerbachschen Denkens. In: Philosophisches Jahrbuch 93, 2. Halbbd.
- Rohrmoser, G., 1961, Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel, Gütersloh.
- Rosenzweig, F., 1921, Der Stern der Erlösung, Frankfurt/M.
- Sandkühler, H. J., 1970, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Stuttgart.
- Sandkühler, H. J. (Hg.), 1984, Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings, Frankfurt/M.
- Sandkühler, H.J. (Hg.), F.W.J. Schelling. Mit Beiträgen von Ch. Danz u.a., Stuttgart.
- Sartre, J. P., 2000, Der Existentialismus ist ein Humanismus. In: ders., Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays, Reinbek.
- Sass, H.-M., 1976, Glaube als Projektion. Zur Auseinandersetzung mit Ludwig Feuerbach, in: Thies 1976.
- Sass, H.-M., 1988, Ludwig Feuerbach. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek.
- Schelling, F. W. J., 1809, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, Landshut.
- Schelling, F. W. J., 1856ff., Philosophie der Mythologie und Philosophie der Offenbarung, Stuttgart/Augsburg.
- Schelling, F. W. J., 1966, Die Weltalter. Hg. v. M. Schröter, München.
- Schischkoff, G. (Hg.), ¹⁶1961, Philosophisches Wörterbuch, Stuttgart.
- Schlatter, A., ⁵1981, Die philosophische Arbeit seit Cartesius. Ihr ethischer und religiöser Ertrag, Giessen.
- Schmidt, A., 1967, Ludwig Feuerbach. Anthropologischer Materialismus. Ausgewählte Schriften, 2 Bde., Frankfurt/M.
- Schmidt, A., 1973, Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, München
- Schmidt, K. D., ³1960, Grundriß der Kirchengeschichte, Göttingen.
- Schmidt, M., Gibbon. In: ³RGG, Bd. II, Sp. 1567.
- Schönthaler, A., 1990, Emanzipation und Verantwortung. Zur Eigentümlichkeit der Aufklärungsphilosophie Ludwig Feuerbachs, Innsbruck.
- Schoeps, H. J., 1955, Die außerchristlichen Religionen bei Hegel. In: ZRGG 7, H. 1.

- Schott, U., 1973, Die Jugendentwicklung Ludwig Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel 1825. Ein Beitrag zur Genese der Feuerbachschen Religionskritik, Göttingen.
- Schrey, H.-H., ³1991, Dialogisches Denken, Darmstadt.
- Schuffenhauer, W., 1972, Materialismus und Naturbetrachtung bei Ludwig Feuerbach. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 20, H. 12.
- Schuffenhauer, W., 1956, Der Materialismus Feuerbachs. In: L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums. Ausg. in 2 Bde. Hg. v. W. Schuffenhauer. Bd. I, Berlin.
- Schumann, F. K., 1929, Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne, Tübingen.
- Schwarz, H., 1984, Gotteslehre. Bd. I. Gott oder kein Gott, Göttingen.
- Schweitzer, A., ⁶1951, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen.
- Sengler, 1837, Über das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit, mit besonderer Rücksicht auf die Religionsphilosophie. Spezielle Einleitung in die Philosophie und spekulative Theologie, Heidelberg.
- Slög, J., 1990, Christentum mit Leidenschaft. Ein Weg-Weiser zur Gedankenwelt Sören Kierkegaards. Aus dem Dänischen übers. v. U. Panzer, München.
- Soe, N. H., 1967, Religionsphilosophie. Ein Studienbuch. Übers v. R. Loegstrup, München.
- Soe, N. H., ³1965, Christliche Ethik. Ein Lehrbuch, München.
- Spoerri, T., 1952, Genie und Krankheit. Eine psychopathologische Untersuchung der Familie Feuerbach, Basel.
- Steer, R., 1968, Zum Ursprung der Religionskritik von Ludwig Feuerbach. In: Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 9.
- Stephan, H., 1938, Geschichte der Evangelischen Theologie seit dem Deutschen Idealismus, Berlin.
- Stolz, F., 1988, Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen.
- Strauß, D. F., 1835/1836, Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet. 2 Bde., Tübingen.
- Strauß, D. F., ²1872, Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis, Leipzig.
- Suzuki, S., 1994, Feuerbachs Anthropologie als Versuch der Grundlegung der Ethik. In: Braun 1994.
- Theunissen, M., 1965, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin.
- Thielicke, H., 1956, Das Ende der Religion. In: Theologische Literaturzeitung 81, H. 5/6.
- Thielicke, H., ⁵1967, Offenbarung, Vernunft und Existenz. Studien zur Religionsphilosophie Lessings, Gütersloh.
- Thielicke, H., 1968, Der evangelische Glaube, Bd. I, Tübingen.
- Thielicke, H., 1976, Mensch sein – Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie, München.
- Thielicke, H., 1983, Glauben und Denken in der Neuzeit, Tübingen.
- Thies, E. (Hg.), 1976, Ludwig Feuerbach, Darmstadt.
- Tillich, P., 1955-1966, Systematische Theologie, 3 Bde., Stuttgart.
- Timm, H., 1968, Glaube und Naturwissenschaft in der Theologie Karl Heims. In: Forschungen und Berichte der evangelischen Studiengemeinschaft. Bd. XXIII, Witten/Berlin.

- Toller, E., 1961, Prosa, Briefe, Dramen. Gedichte. Mit einem Vorw. v. K. Hiller, Reinbek.
- Tomasoni, F., 1990, Ludwig Feuerbach und die nicht-menschliche Natur. Das Wesen der Religion. Die Entstehungsgeschichte des Werks. Rekonstruiert auf der Grundlage unveröffentlichter Manuskripte, Stuttgart/Bad Cannstatt.
- Torrance, T. F., 1982, Das Verhältnis zwischen christlichem Glauben und moderner Naturwissenschaft. Die geistesgeschichtliche Bedeutung von James Clerk Maxwell. Übers. v. R. T. Hammond. In: IBW-Journal, H. 2.
- Trillhaas, W., ³1972, Dogmatik, Berlin.
- Troeltsch, E., ⁵1928, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, München.
- Tucholsky, K., 1970, Briefe an eine Katholikin. 1929-1931, Reinbek.
- Vaihinger, H., 1911, Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche, Berlin.
- Waardenburg, J., 1986, Religionen und Religion, Berlin/New York.
- Wallmann, J., 1970, Ludwig Feuerbach und die theologische Tradition. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 67.
- Ware, K., 1983, Der Aufstieg zu Gott. Glaube und geistliches Leben nach ostkirchlicher Überlieferung, Freiburg/Br.
- Wartofsky, M. W., 1975, Imagination, Thought and Language in Feuerbachs Philosophy. In: H. Lübke/H.-M. Sass (Hg.), Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach, München.
- Weber, O., 1955, Grundlagen der Dogmatik. Bd. I, Neukirchen.
- Weckwerth, C., 1996, Der Gedanke einer Generalreformierung der Gesellschaft beim jungen Feuerbach. In: Lambrecht, L. (Hg.), Philosophie, Literatur und Politik vor den Revolutionen von 1848. Zur Herausbildung der demokratischen Bewegungen in Europa, Frankfurt/M.
- Weger, K.-H. (Hg.), 1988, Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein, Freiburg/Br.
- Weger, K.-H. (Hg.), 1991, Texte zur Theologie. Fundamentaltheologie. 2 Bde., Graz/Wien/Köln.
- Weischedel, W., ⁹1982, Die philosophische Hintertreppe. 34 große Philosophen in Alltag und Denken, München.
- Weizsäcker, C. F. v., 1960, Zum Weltbild der Physik, Stuttgart.
- Wiedmann, F., 1990, Anstößige Denker, Frankfurt/M.
- Windelband, W., ¹⁵1957, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mit einem Schlusskapitel: 'Die Philosophie im 20. Jahrhundert' u. einer Übersicht über den Stand der philosophiegeschichtlichen Forschung. Hg. v. H. Heimsoeth, Tübingen.
- Wolf, E., Gewissen. In: ³RGG, Bd. II, Sp. 1550-1557.
- Wolff, C., ⁵1733, Vernünfftige Gedancken von Gott, Der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt. Den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet von C. Wolffen, Franckfurt/Leipzig.
- Zahrnt, H., 1979, Stammt Gott vom Menschen ab? In: H. Küng (Hg.), Theologische Meditationen, Zürich.

Zinser, H. (Hg.), 1988, Religionswissenschaft. Eine Einführung, Berlin.

Erklärung

Ich erkläre, daß

- ich meine Arbeit ohne fremde Hilfe angefertigt habe,
- keine anderen als die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe,
- die den benutzten Werken wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stellen als solche kenntlich gemacht habe.

Dr. Herbert Förster