

Leserzuschriften

Jens Grandt

Feuerbach und die Fragwürdigkeit der Interpretation Zu Falko Schmieder: Das Elend feuerbachianischer Kritik, in NF 2006, S. 218–230:

1

Streit und Widerstreit zwischen „traditionell marxistischer“ und kritisch-marxistischer Rezeption des Erbes von Marx und Engels sowie ihrer Vor- und Nachläufer haben seit dem – allerdings nur linksseitigen – Verschwinden der „Dogmenmaschinerie“ (J. Derrida) erfreulich starken Auftrieb bekommen. Falko Schmieder bezieht in seiner Rezension „Das Elend feuerbachianischer Kritik“ die Kontroverse um das Verhältnis Feuerbach – Marx zurecht in die Diskussion um den „fundamentalen Gegensatz dieser beiden Auffassungen“ ein.

Er konstatiert zwei entgegengesetzte Positionen sowohl bezüglich der Philosophie Feuerbachs als auch der Einschätzung des Verhältnisses zwischen Marx/Engels und Feuerbach. Um die Diskrepanz plausibel zu machen, wählt er das Verfahren des Vergleichs seiner Schrift „Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie“¹ mit der Schrift „Ludwig Feuerbach und die Welt des Glaubens“ vom Autor dieser Zeilen.² Die Differenzen beider Arbeiten hat Schmieder am Anfang seiner Besprechung sehr zutreffend beschrieben: „Erscheint in der einen Studie“, nämlich bei Schmieder, „Feuerbach als erster Agent einer neuen säkularen Religion, so in der anderen als Theoretiker, der Phänomene säkularer Religiosität kritisch durchdringen helfen kann; erscheint der traditionelle Marxismus einmal als insgeheimer Feuerbachianismus, so erscheint er bei Grandt als eine Anschauung, die das Erbe Feuerbachs vergessen oder verdrängt hat; geht es dementsprechend der einen Arbeit um den Aufweis der Unvereinbarkeit der Kritikkonzepte von Feuerbach und Marx, so plädiert Grandt für eine ‚Symbiose‘ beider Kritikkonzepte; haben der einen Arbeit zufolge Marx und Engels die Modernität und vor allem die praktische Relevanz

¹ F. Schmieder: Ludwig Feuerbach und der Eingang der klassischen Fotografie, Verlag Philo & Philo, Berlin Wien 2004.

² Jens Grandt: Ludwig Feuerbach und die Welt des Glaubens, Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster 2006.

der regressiven Dimensionen bei Feuerbach verkannt, so beklagt Grandt bezüglich einiger Punkte ihr Zurückbleiben hinter den emanzipatorischen Gehalten von Feuerbachs Theorie.³ Um es auf einen kurzen Nenner zu bringen: Sieht Schmieder Feuerbach als einen regressiven Philosophen, so Grandt als einen progressiven. (Unter den Wirkungsbedingungen und Umständen seiner Zeit, was sich von selbst versteht.)

Wie kommt Schmieder zu einer so negativen Einschätzung Feuerbachs? Um sich der Problematik zu nähern, sei es erlaubt, eine Passage aus seiner Promotionschrift heranzuziehen. Das Kapitel unter der Überschrift „Feuerbachs neue Philosophie als neue Religion“ beginnt mit dem Satz: „Feuerbach hat seine neue Philosophie als Nachfolgerin der alten Religion und als eine neue Form der Religion verstanden.“ Das ist zunächst einmal eine Behauptung. Sie soll durch ein folgendes Feuerbach-Zitat bewiesen werden: „Die neue Philosophie (dagegen), als die Philosophie des Menschen, ist auch wesentlich die *Philosophie für den Menschen* – sie hat, unbeschadet der Würde und Selbständigkeit der Theorie, ja, im innigsten Einklang mit derselben, wesentlich eine *praktische*, und zwar im höchsten Sinne praktische Tendenz; sie tritt an die Stelle der Religion, sie hat das *Wesen* der Religion in sich [...]“ Bis dahin ist gesagt: Die neue Philosophie ist nicht Religion, sie tritt „an die Stelle“ der Religion, und zwar mit einer praktischen Tendenz; in ihr ist das *Wesen* der Religion, das Feuerbach als ein anthropologisches und psychologisches erkannt hat (das muss mitgedacht werden!), im Hegelschen Sinne aufgehoben. Dem schließt Feuerbach die bedenkliche Aussage an: „[...] sie ist in Wahrheit *selbst* Religion“.⁴ Darauf baut Schmieder seine Argumentation auf. Aber der Feuerbach-Satz im Ganzen ist ein Widerspruch in sich selbst: Einmal ersetzt die neue Philosophie die Religion, und einmal ist sie „in Wahrheit“ selbst Religion. Es muss zugegeben werden, dass Feuerbachs Formulierung, wie wengleich wenige andere auch, zweideutig ist. Was klärt diesen Widerspruch auf?

Schmieder klärt ihn nicht auf, sondern spricht sogleich unhinterfragt von „Feuerbachs Proklamation einer neuen Religion“. Dieser Topos taucht in seiner Arbeit durchgängig auf. Doch weder in Feuerbachs „Wesen des Christentums“ noch in anderen Schriften oder aus Briefen kann ein Wille abgelesen werden, irgendeine Religion mittels irgendeiner Philosophie zu proklamieren oder, wie Engels schreibt, worauf noch einzugehen sein wird, zu „vollenden“. Das wäre auch sonderbar. Heißt es nicht im Vorwort seines Hauptwerkes, darin werde die

³ NF 2006, S. 220 f.

⁴ L. Feuerbach: Gesammelte Werke, hrg. von Werner Schuffenhauer, Bd. 9, S. 340 (im Folgenden GW).

Theologie „als psychische *Pathologie* behandelt“? Nehmen wir es als gegeben, was Schmieder, an Engels anknüpfend, unterstellt, dann hätte sich Feuerbach ja selbst als einen pathologischen Fall einschätzen müssen. Hatte er nicht Pierre Bayle, den Begründer des philosophischen Atheismus, zum Helden einer großen Monographie erkoren? Wiederholt erklärt sich Feuerbach ohne jeden Abstrich als Atheist, und allen Kompromiss von sich weisend, beharrt er darauf, dass der Atheismus „nicht aus einer Schule“ hervorgeht, sondern dass wir „geborene Atheisten“ sind, also auch keiner atheistischen Spiritualität bedürfen.⁵ Und hatte Feuerbach nicht gegen Bayrhoffers Schrift über die Hegelsche Philosophie eingewandt: „[...] statt der religiösen Bibel haben wir jetzt – (eine) philosophische“? Nein, Feuerbach betrachtet die Religion, jede Religion, „als das politischste Mittel zur Unterwerfung und Unterdrückung des Menschen“.⁶ Erinnern wir uns seines Credo: „Keine Religion – ist meine Religion.“⁷

Auch Karl Löwith, der Feuerbach aus theologischer Sicht kritisiert und den Gedanken, dass der Mensch „aus dem Glauben an den Menschen als solchen“ politisch werden müsse, für die Christenheit fruchtbar machen möchte, stellt fest, Feuerbach habe seine Überzeugung als Atheist nie preisgegeben. Sein Resümee: „Feuerbachs Versinnlichung und Verendlichung von Hegels philosophischer Theologie ist schlechthin zum Standpunkt der Zeit geworden, auf dem wir nun alle – bewußt oder unbewußt – stehen.“⁸ Und S. Rawidowicz, meines Erachtens bis heute der umsichtigste Feuerbach-Biograph, der eine „ursprüngliche Abhängigkeit (Feuerbachs) vom Religiösen“ nicht unerwähnt lässt und den vielstimmigen Versuchen nachgeht, dessen Verhältnis zur Religion positiv auszulegen, kommt letztlich zu dem Ergebnis: „Trotz Feuerbachs scheinbar schwankender Stellung zur Religion sehen wir keine Möglichkeit, ihn als den Begründer einer Vernunftreligion oder einer Humanitätsreligion zu betrachten.“⁹

Dass Feuerbach in der Rezeption bürgerlicher Philosophen und Theologen verfälscht werden würde, liegt in der Natur ihrer Aversionen gegen alles Umstürzlerische. Dass liberale Pädagogen und Menschheitsbeglückter ihn durch nur partielle Vermittlung zu neutralisieren versucht haben und nach seinem Tod sowohl Teile des Werkes als auch er selbst als Person für weltliche Missionen instrumentalisiert wurde, ist ein Kapitel für sich. So hat z.B. die Wiener Ethikschule um Friedrich Jodl, erklärterweise an Feuerbachs Werk „fortarbeitend“,

⁵ GW 18, S. 136.

⁶ GW 5, S. 11.

⁷ GW 10, S. 180.

⁸ K. Löwith: *Sämtliche Schriften*, Bd. 4, Stuttgart 1988, S. 108.

⁹ S. Rawidowicz: *Ludwig Feuerbachs Philosophie – Ursprung und Schicksal*, 2. Aufl. Berlin 1964, S. 312.

im wahrsten Sinne des Wortes eine neue „positivistische Religion“ (Jodl) proklamiert. Ich habe das in „Ludwig Feuerbach und die Welt des Glaubens“ ausführlich dargelegt.

Die hermeneutische Genauigkeit gebietet es, eine Aussage sowohl in ihrem unmittelbaren Kontext als auch im Kontext des Gesamtwerkes und im Verhältnis zur Person (Biografie) zu sehen. Nur auf diese Weise können missverständliche Äußerungen in ihrem Sinngehalt aufgelöst werden. Als Beispiel eine ebenfalls heftig umstrittene Stelle aus der Nachlassschrift „Grundsätze der Philosophie“, der vielzitierte Satz: „Religiös müssen wir werden – die Politik muß unsere Religion werden.“ Also doch eine neue Religion? Aber zuvor hatte sich Feuerbach eindeutig erklärt: „An die Stelle des Glaubens ist der Unglaube getreten, an die Stelle der Bibel die Vernunft, an die Stelle der Religion und Kirche die Politik, an die Stelle des Himmels die Erde, des Gebets die Arbeit, der Hölle die materielle Not, an die Stelle des Christen der Mensch.“ Und danach schiebt er, alles in einem Absatz: „Dieses Prinzip ist kein andres – negativ ausgedrückt – als der Atheismus.“¹⁰

Die Sentenz „Religiös müssen wir wieder werden – die Politik muß unsere Religion werden“ steht, wörtlich genommen, gegen den Substitutionsgedanken und muss, allein zitiert, irritieren. Aber wenn man den Satz isoliert liest, mit sich selbst identisch, und wir den alten Religionsbegriff im Kopfe haben, stimmt er nicht mehr, denn dann müssten alle Wesenseigenschaften, die Feuerbach der Religion zuschreibt, auf die Politik zutreffen, und zwar von vornherein und auf jede Politik. Feuerbachs Definition von Religion steht dem entgegen. Die Formel Politik gleich Religion fügt sich nicht in den Kontext der Feuerbachschen Religionskritik. Der Umgang mit dem Gleichnis Politik als „Religion der Zukunft“ ist ein typisches Beispiel für den mitunter nur metaphorischen Gebrauch der Begriffe bei Feuerbach, der sich gezwungen sieht, auf Wörter alter Sinngebung zurückzugreifen. Entkleidet man die Metapher, dann heißt der Satz „Religiös müssen wir wieder werden“ nicht, wir müssen auf neue Art gläubig werden, sondern wir sollen die Politik so ernst nehmen wie einst die Religion. Indem er wiederholt die Präposition „anstelle“ einfügt, meint er, die Politik müsse die Bedeutung bekommen und Zuwendung erfahren, wie sie der offenbarten Religion entgegengebracht worden ist und zum Teil noch wurde. Dass später im Gefolge nationalistischer und anderer säkularer Mystifikation die Politik Formen einer „innerweltlichen“ (E. Voegelin) Religion annimmt, konnte Feuerbach nicht voraussehen.

¹⁰ L. Feuerbach: Entwürfe einer Neuen Philosophie, hrg. von W. Jaeschke und W. Schuffenhauer, Hamburg 1996, S. 124 f.

2

Feuerbach hat auf die Kalamität, dass er für die von ihm beschriebenen Phänomene keine exakten Begriffe zur Verfügung hatte, sondern auf alte Begriffe zurückgreifen musste, selbst aufmerksam gemacht: „Indem ich die Aberrationen (Abirrungen, J.G.) der Religion, Theologie und Spekulation rektifiziere, muß ich mich natürlich auch ihrer Ausdrücke bedienen, ja, selber zu spekulieren oder – es ist eins – zu theologisieren scheinen, während ich doch gerade die Spekulation auflöse, d.h. die Theologie auf die Anthropologie reduziere“, schreibt er im zweiten Vorwort zum „Wesen des Christentums“¹¹ Diesen Hinweis auf einen nicht immer adäquaten Gebrauch der Worte und Wörter haben fast alle Feuerbach-Interpreten geflissentlich übersehen. Er ist aber für das Verständnis des „wahren“ Feuerbach entscheidend. Feuerbach muß „zu theologisieren *scheinen*“ schreibt er. „Oh, die scharfsinnigen Kritiker!“ beklagt er sich schon in den vierziger Jahren. „Sie wollen das Wesen meiner Schriften beurteilen und kennen nicht einmal ihre formellen Eigenschaften.“ Weil er sich als psychischer Pathologe versteht, wende er in der Behandlung seiner Patienten die „homöopathische Kurmethode“ an.¹² Es fehlt in dieser Notiz auch nicht der Vermerk, dass er manches Schwergewichtige „in den Duft eines Epigramms“ verflüchtige. Da tritt Feuerbachs poetische Ader hervor; er hat sich ja stets auch als Aphoristiker verstanden.

Solcherart „Kurmethode“ hat zur Folge, dass wir nicht jeden Ausdruck als letztgültige These hinnehmen dürfen. Beispielsweise schreibt er im erwähnten Vorwort: „[...] indem ich die Theologie zur Anthropologie erniedrige, erhebe ich vielmehr die Anthropologie zur Theologie [...]“¹³ Das sind in ihrem begrifflichen Gehalt nicht nur zu nehmende, essayistische Formulierungen, denn weder hat Feuerbach in der Anthropologie etwas Geringes gesehen, noch hat er die Theologie zur Anthropologie „erniedrigt“; er hat die Anthropologie, die er „in einem unendlich höheren und allgemeineren Sinne“ als Hegel verstehe, wesentlich aufgewertet, jedoch nirgends im Ernst zur Theologie erhoben. Er verwendet dieses Bonmot in der Betrachtung innerreligiöser Zusammenhänge, um zu verdeutlichen, dass in der „klassischen“ Religion „zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Subjekt oder Wesen kein Unterschied ist“.¹⁴ Wie Feuerbach mit poetischen Analogien arbeitet, zeigt auch eine Passage in der Polemik gegen Stirner: „[...] wenn du einen Hungrigen mit Speise erquickst, so bist du ihm,

¹¹ GW 5, S. 25.

¹² Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae, GW 10, S. 172f.

¹³ GW 5, S. 20.

¹⁴ Ebenda, S. 18.

prosaisch ausgedrückt, ein Wohltäter oder wohlthätiger Mensch, *poetisch ausgedrückt* (Hervorhebung J.G.) – ein *Gott*, denn was dem Menschen *wohlgefällt* und *wohltut* (hier verweist Feuerbach auf das „Wesen des Christentums“, J.G.), das nennt er panegyrisch Gott.“ Darauf der paradigmatische Aphorismus: „Religion ist Affekt, ist Poesie; *viola tout* [das ist alles]“. ¹⁵

Als habe Feuerbach geahnt, dass der manchmal ambivalente Gebrauch seiner Worte den Vorwand für unterschiedliche Inanspruchnahmen liefere, setzt er unter die Stirner-Polemik als Eingangsfußnote: „Ich stehe in einem höchst kritischen Verhältnis zu meiner Schrift (das „Wesen des Christentums“, J.G.); ich habe es immer nur mit ihrem Gegenstande, ihrem Wesen, ihrem Geist zu tun. Die Beschäftigung mit ihrem Buchstaben überlasse ich den Kindern Gottes oder des Teufels.“¹⁶ Gegenstand, Wesen und Geist seiner Schriften fasst er noch einmal in dem Aufsatz „Zur Beurteilung der Schrift 'Das Wesen des Christentums',“ zusammen: „Nur die *Negation* des Christentums ist, so paradox es klingen mag, die Wiederherstellung des wahren Christentums [...] Nur die, welche den *Namen* Christen verschmähen, welche den Christen im *Menschen* untergehen lassen, sind die *wahren* Christen.“¹⁷ Der Tenor ist wieder ein metaphorischer. Deshalb auch setzt Feuerbach die „neue Religion“ in Anführungszeichen, wenn er von seiner weltlichen Anthropologie spricht: „Statt unsterblicher Individuen hat die 'neue Religion' vielmehr tüchtige, geistig und leiblich gesunde Menschen zu postulieren. Die Gesundheit hat für sie mehr Wert als die Unsterblichkeit“, schreibt er an Georg Friedrich Daumer, oder: „Eine 'neue Religion', wenn sie wieder eine Zukunft, ein Jenseits den Menschen als Ziel setzt, ist ebenso falsch als das Christentum; sie ist nicht die Religion der Tat und des Gedankens, der nur in der Gegenwart lebt [...], sie ist nicht ein Fortschritt, sondern ein Rückschritt.“¹⁸ Und wenn er in den „Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie“ sagt: „[...] die neue Philosophie ist die *realisierte Idee - die Wahrheit* des Christentums“, so sagt er nicht, die neue Philosophie sei das neue Christentum.¹⁹

¹⁵ GW 9, S. 430. Es ließen sich noch viele weitere Beispiele anführen. So betrachtet Feuerbach die Familie im Zusammenhang mit der jedem Individuum immanenten Vielheit als ein Modell des Verhältnisses zu Anderen und schreibt über die Geburt mehrerer Kinder: „Allerdings entzieht nun die Liebe durch die Vielheit der Kinder dem Erstgeborenen den göttlichen, monotheistischen Rang und Titel der Einzigkeit und Unvergleichlichkeit.“ (Ebenda, S. 434) Es ist völlig klar, dass hier „göttlich, monotheistisch“ nicht im theologischen Sinn zu verstehen ist.

¹⁶ Ebenda, S. 427.

¹⁷ Ebenda, S. 236 f.

¹⁸ GW 10, S. 159.

¹⁹ GW 9, S. 263.

Im Bestreben, die vornehmlich gläubigen Leser für seine Gedanken zu gewinnen, nutzt er also mitunter gebräuchliche religiöse Ausdrücke. Deshalb ist Gott bei ihm nicht gleich „Gott“ und Religion nicht gleich „Religion“. Der Stil ist bei Feuerbach Methode, und in dieser Methode äußere sich die praktische Tendenz seiner Philosophie, sagt er²⁰, – gemäß dem Satz des Sprachwissenschaftlers Jürgen Nieraad, Metaphern sind allererst Handlungsanweisungen.²¹ Es handelt sich dezidiert nicht oder in den wenigsten Fällen um stilistische Ungenauigkeiten, auf die der Autor Grandt, wie Schmieder zu bemängeln weiß, die scheinbare Mehrdeutigkeit mancher Feuerbach-Sätze zurückführt, sondern um die Bestimmung der Metaphorik, die seit den grundlegenden Studien Nieraads als ein konstitutives Element der Wissenschaftssprache nicht nur nachgewiesen, sondern anerkannt ist.

Natürlich bleibt jede Metapher undeutlich, aber ihr ist „die Möglichkeit gegeben, sonst nicht oder noch nicht kommunizierbare Sachverhalte mitzuteilen“.²² Der Nachteil: Bildhafte Rede ist eben nicht eindeutig. So gibt Feuerbach im „Wesen des Christentums“ selbst Anlass, dass sich Anhänger der ästhetischen Naturreligion, Sonnenanbeter usw. um 1900 auf ihn berufen können oder dass durch seine Wortwahl die „neue Philosophie“, Anthropologie oder sein Atheismus von einigen bürgerlichen Moralisten absichtsvoll als Religion aufgefasst werden. Das lässt die wiederholt vorgebrachten Einwände gegen den „literarischen Stil“ Feuerbachs begründet erscheinen. Und es kommt auch zu Entgleisungen, die nicht zu akzeptieren sind. (Ich rede hier nicht von prinzipiellen Verkennungen wie der Rolle des Staates, den Feuerbach extrem idealisiert.) In diesem Fall plädiere ich dafür, zu prüfen, ob nicht die über das gesamte Leben und Werk ermittelte Summe der Grundaussagen für die Einschätzung einer Person oder Theorie weiterhilft.

Falko Schmieder macht die „regressiven Implikationen“ der Feuerbachschen Religionskritik, einer traditionellen Interpretation folgend, daran fest, dass es sich bei der angeblich proklamierten neuen Religion um eine säkulare Religion handle und kommt unter dieser Voraussetzung zu dem verwegenen Schluss, Feuerbach habe damit ein Muster „präfiguriert, das im Nationalsozialismus praktisch wirksam geworden ist“.²³ Auch diese Konstruktion widerspricht dem Gehalt des Feuerbachschen Werkes. Der Bruckberger, später in Nürnberg wohnende Philosoph distanzierte sich deutlich von neuen (säkularen) Glaubensmani-

²⁰ Offener Brief an Karl Riedel, GW 9, S. 10.

²¹ Siehe J. Nieraad: „Bildgesegnet und bildverflucht“ Forschungen zur sprachlichen Metaphorik, Darmstadt, 1977, S. 3.

²² Ebenda, S. 4.

²³ Beiträge, S. 220.

festationen. „Nicht ich, die Religion betet den Menschen an.“²⁴ Er ist auch keiner der seinerzeit entstehenden weltlich-spirituellen Gemeinschaften beigetreten, etwa den Lichtfreunden oder den (zunehmend säkularisierten) Deutsch-Katholiken, obwohl diese oppositionellen Bewegungen eine Hauptkraft des Vormärz waren und Feuerbach zu ihren führenden Köpfen Kontakt hatte, sondern er wird Mitglied der jungen Sozialdemokratischen Arbeiterpartei. An einer Stelle warnt er sogar davor, in eine neue supranaturalistische „Lustseuche“, wie er es nennt, zu verfallen. In einer ausschweifenden poetischen Allegorie beschwört er das „sonnenklare Wasser der natürlichen Vernunft“. Aber nichts ist gegen Illusionen gefeit – um im Bild zu bleiben: „Auch für das Wasser gibt es unheilbare Krankheiten.“ Nämlich wenn gewisse „moderne Frömmler [...] die als Illusion erkannte Illusion, weil sie schön und wohltätig sei, in Schutz nehmen [...]“ Er ist sich also bewusst, dass selbst Anthropologie, Vernunftstreben, Weltläufigkeit religiöse Züge annehmen können und geißelt die Propheten solcherart Inanspruchnahme als „grundeitle, lustsüchtige Subjekte“.²⁵

Mögen die Worte nicht immer linear interpretierbar sein, die Zielrichtung ist eindeutig: Die positive Aufgabe einer Philosophie der Zukunft bestehe darin, den Menschen zum universalen Gegenstand zu erheben, und dieses Ideal einer Humanitas realis kehrt er im Vorwort zu den „Grundsätzen“ in witziger Weise um: Es käme darauf an, „die Philosophie aus dem Reiche der 'abgeschiedenen Seelen' in das Reich der *bekörperten*, der *lebendigen* Seelen wieder einzuführen, aus der göttlichen, nichtsbedürftigen Gedankenseligkeit in das *menschliche Elend* herabzuziehen [...] und durch die *Kritik* der *göttlichen* Philosophie die *Wahrheit der menschlichen* zu begründen.“²⁶ Er reflektiert auf den *bedürftigen* Menschen, der im Elend lebt.

3

Schmieder hatte sich vorgenommen, die gegensätzlichen Positionen in der Rezeption Feuerbachs darzulegen. Er wird diesem Anspruch aber nicht gerecht, wenn er nur jene Zitate und Ansichten anführt, die zu seinem Feuerbach-Bild passen, und alle Argumente und Äußerungen, auch von Feuerbach, die dem entgegenstehen, unterschlägt. Der Kronzeuge für sein Urteil ist Friedrich Engels, insbesondere der späte Engels mit der Schrift „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“. In dieser Hinsicht – ich betone: in dieser – ist Schmieders Interpretation ganz klar traditionell. Während er in seiner

²⁴ Das Wesen des Christentums, GW 5, S. 17.

²⁵ GW 5, S. 9.

²⁶ Grundsätze der Philosophie der Zukunft, GW 9, S. 264 f.

Dissertation die Feuerbach-Thesen einer präzisen, kritischen Analyse unterwirft²⁷, übernimmt er ungeprüft die Klischees von Engels, die zu den beinahe kanonisch zu nennenden Texten im ML-Studium und an Parteischulen geworden waren, und versucht sie noch zu übertreffen, indem er das althergebrachte Marxismus-Verständnis als „insgeheimen Feuerbachianismus“ bezeichnet. Ein paradoxer Vorwurf, denn „Feuerbachianismus“ galt unter etablierten Marxisten der DDR als ein Schimpfwort.²⁸ Zugleich gerät Schmieder mit sich selbst in Widerspruch, wenn er einerseits dem „traditionellen“ Marxismus Feuerbachianismus vorwirft und andererseits „die Unvereinbarkeit der Kritikkonzepte von Feuerbach und Marx“ aufweist.²⁹ (Im Übrigen halte ich die Einteilung in einen traditionellen und einen kritischen Marxismus nicht für zweckdienlich. Sie unterstellt, dass es sich um zwei Zustände handelt, zwischen denen es keine Korrespondenz gibt. Stattdessen sollte das Kritikwürdige wie das Bewahrensweite an den jeweils konkreten Theoremen bzw. Thesen ausgemacht werden; dann wird man feststellen, dass es im Sinne der Feuerbachschen „genetischen“ Philosophie Übergänge und ideengeschichtliche Entwicklungen gibt.)

Für die Engelssche Rezeption Feuerbachs ist zweierlei kennzeichnend: Zum einen der Nachweis, dass Feuerbach ein aufklärerisches Konzept des Bewusstseinswandels verfolgt, wesentlich in der Anschauung steckenbleibt und die sozialpolitische und sozialökonomische Weiterentwicklung seiner Theorien, das Überschreiten der anthropologischen Betrachtungsweise nicht leistet. Dieser Einwand ist fundamental. Nicht die Neuartigkeit des Marxschen Ansatzes zu einem Materialismus der Gesellschafts- und Geschichtsanalyse gegenüber Feuerbach deutlich herausgearbeitet zu haben, bleibt ein Desiderat der Schrift „Ludwig Feuerbach und die Welt des Glaubens“. Insofern ist Schmieders engagierter Einspruch angebracht. Dass Grandt den Anschein erwecken wolle, „die Kritik des *Kapitals* ließe sich noch dem anthropologischen Ansatz Feuerbachs subsumieren“³⁰, scheint mir eine Überinterpretation der Bemerkung zu sein, *Feuerbach* habe „Marxens Analysen und Folgerungen als ein *Weiterführung* seiner neuen Philosophie verstehen können“.³¹

Zum anderen denkt Engels nicht, was man eigentlich erwarten sollte, in den Feuerbachschen Begriffen – wenigstens um ihn erst einmal zu verstehen. Weshalb er, nur als Beispiel, in den für Marx bestimmten Exzerpten der Schrift „Das

²⁷ F. Schmieder 2004, S. 182 ff.

²⁸ Auch Werner Schuffenhauer, der Herausgeber der „Gesammelten Werke“ Feuerbachs, wurde mit diesem Stigma zu diskreditieren versucht.

²⁹ Beiträge, S. 220.

³⁰ Ebenda, S. 224.

³¹ J. Grandt 2006, S. 133.

Wesen der Religion“ hinter dem „menschlichen Wesen oder *Gott*“, den Feuerbach als das transponierte menschliche Wesen versteht, echauviert Ausrufezeichen setzt.³² Feuerbach hat mehrmals angemerkt, dass die „kritiklosen Kritiker“ seiner Schriften die „Mittelglieder“ der Herleitung übersehen. „Wer daher nicht die geschichtlichen Voraussetzungen und Vermittlungsstufen meiner Schrift kennt“, sagt er, „dem fehlen die Anknüpfungspunkte meiner Argumente und Gedanken.“³³

Friedrich Engels, mit dem Phänomen Feuerbach nie ganz fertig geworden und offenbar von einem unguuten Gewissen gegenüber dem einstigen Inspirator geplagt, nimmt sich 1886 die alten Materialien aus der Zeit der Niederschrift der *Deutschen Ideologie* noch einmal vor und entschließt sich, eine fundierte Einschätzung Feuerbachs als des Schlusspunktes der klassischen deutschen Philosophie zu schreiben. In diesem Spätwerk sind die Urteile über Feuerbach, verglichen mit den vorherigen fragmentarischen Einschätzungen ausgewogener. Im dritten Kapitel wendet sich Engels dem eigentlichen Metier Feuerbachs zu, der Religionsphilosophie. Bereits in der *Deutschen Ideologie* hatten die Autoren moniert, dass Feuerbach das Wesen der Religion nicht aus den vorgefundenen materiellen, d.h. Produktionsverhältnissen erklärt. Marx und Engels haben das auch nicht getan; dazu fehlten ihnen die speziellen Kenntnisse. Sie belegen nur empirisch, dass Produktionsweise und „Verkehrsformen“ die Grundlage aller „Ideenformationen“ sind. Sie setzen in die produktive Sphäre um, was Feuerbach mit dem Wesen des Menschen und dem Gattungsbewusstsein formalanthropologisch dargelegt hat. Nun meint Engels apodiktisch, gerade in der Religionsphilosophie trete der wirkliche Idealismus Feuerbachs zutage, weil er „die Religion keinesfalls abschaffen (will), er will sie vollenden. Die Philosophie selbst soll aufgehen in Religion.“³⁴ Das aber ist das Programm Hegels, welches Feuerbach entschieden bekämpft hat. „Der F'sche ‚Mensch‘ ist von Gott abgeleitet. F. ist von Gott auf den ‚Menschen‘ gekommen und so ist ‚der Mensch‘ allerdings noch mit einem theologischen Heiligenschein der Abstraktion bekränzt“, schreibt Engels in einem Brief an Marx.³⁵ Eine glatte Fehldeutung. Zwar geht Feuerbach aus von Gott und den Gottesvorstellungen, aber er leitet sie ab vom Menschen, nicht umgekehrt; das war ja gerade das Neue an ihm. Engels scheint hier Feuerbachs Methode mit den Ergebnissen seiner Untersuchungen zu verwechseln. Seit dieser nicht eben auf Detailkenntnis beruhenden Ein-

³² Engels an Marx, 19. August 1846. In: MEGA² III/2, S. 27.

³³ GW 5, S. 24.

³⁴ Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: MEW 21, S. 283.

³⁵ Engels an Marx, 19. November 1844. In: MEGA² III/1, S. 252.

schätzung, im November 1844 geschrieben, hegt Engels Vorbehalte gegen Feuerbach. Er kommt zu solchen Trugschlüssen, weil er den doppelten Sinngehalt des Begriffs Religion in den Feuerbach-Schriften nicht erkennt und die „Aberrationen“ des Ausdrucks, um im Bild zu bleiben, für den Lichtstrahl hält, oder anders gesagt, weil er die Metapher Politik oder der Mensch oder das Ich-und-Du müssten „unsere Religion“ werden für bare Münze nimmt.

Es sollte bedacht werden, dass „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ – nicht anders als die „Heilige Familie“ und die „Deutsche Ideologie“ – eine politisch-polemische Schrift ist. Obwohl sie den Anschein eines Resümees des Verhältnisses von Marx und Engels zur Hegelschen Philosophie und zu Feuerbach hat und diesen im Vorwort verkündeten Anspruch auch weitgehend erfüllt, ist das Pamphlet zeitbedingten Umständen und Absichten geschuldet. Es hat einen Anlass, das Erscheinen des Buches „Ludwig Feuerbach“ des dänischen Philosophen Carl Starcke, weshalb es sich als eine weitgreifende Rezension gibt, und es hat einen Zielkreis. Nach der Niederlage der Märzrevolution hatten sogenannte „wahre“, von anderen „idealistisch“ genannte Sozialisten ihren Einfluss auf die Sozialdemokratie verstärken können. Sie beriefen sich ausschnitthaft und einseitig auf Feuerbachs Liebesreflexionen und erlagen wahrhaftig jenem Versöhnungsdusel, den Engels kritisiert. Karl Grün gehörte dazu, Moses Hess und eben auch Carl Starcke. Gegen diese Tendenz schreibt Engels den „Feuerbach“ und verwechselt die Fälschung mit dem Original.

Ein Grund für die fragwürdige Interpretation Feuerbachs durch Engels liegt darin, dass er einen großen Teil der Feuerbachschen Schriften nicht, andere nicht aufmerksam genug gelesen hat und seine Kenntnisse weitgehend aus sekundären Quellen zog, nicht nur aus Carl Starckes Buch über Feuerbach, sondern auch aus Max Stirners „Der Einzige und sein Eigentum“. Der Philosophiehistoriker Wolfgang Lefèvre meinte gar, Engels habe „für die Abfassung der Schrift keine Texte von Feuerbach zur Hand genommen [...] Er verließ sich ersichtlich auf Starcke – ein historisch-philologischer Skandal, der inhaltlich das Pikante hat, daß Engels so gerade einem jener wohlmeinenden Entschärfer Feuerbachs aufsaß.“³⁶

Die marxistische Philologie stimmt weitgehend darin überein, dass Engels 1886 den theoretischen Stand Feuerbachs aus den vierziger Jahren wiedergibt und im Lichte der alten, damals schon nicht ganz stichhaltigen Auseinandersetzung beurteilt, ihn als den zutreffenden, über biographische Zeiten gültigen

³⁶ W. Lefèvre: Das Feuerbach-Bild Friedrich Engels'. In: Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft, Berlin 1990, S. 715.

Stand ausgibt. Das ist durch zahlreiche gleichlautende Formulierungen in der „Deutschen Ideologie“ und dem Feuerbach-Manuskript von Engels belegbar. Es spricht nicht für eine sachlich-kritische Herangehensweise an das Erbe des Marxismus, wenn Schmieder diese Position kolportiert und damit auch jenem „Interpretationsdogma“ (Ursula Reitemeyer) unterliegt, das dem offiziell gelehrten Marxismus eigen war. Vielleicht konnte von Engels keine andere Kritik erwartet werden, aber man sollte einräumen, dass sie in vielen Punkten nicht zutrifft.

4

Von weitgehendem Unverständnis des Wesens säkularer Religionen zeugen auch Schmieders flüchtige Bemerkungen zum Neoliberalismus.³⁷ Irreführend ist der Satz „Freilich lässt sich, wie Grandt am Ende eingestehen muss, diese Ausdehnung des Begriffs der säkularen Religion auf den Neoliberalismus nicht halten [...]“ Grandt äußert sich mitnichten in solcher Weise, im Gegenteil. Ob eine gesellschaftliche Erscheinung – Metzlers Lexikon Religion formuliert: „ein Beziehungs- und Inszenierungsrahmen“ – mehr oder weniger (säkular-)religiös geprägt ist, ergibt sich allein daraus, ob die mit Feuerbach harmonierenden, von Charles Glock, Rodney Stark und anderen Autoren definierten „Komponenten“ der Religiosität zutreffen. Man kann die Charakterisierung der spezifischen Wirtschaftslehre und –praxis des Neoliberalismus als eine religiös konnotierte ablehnen, dann muss man aber sagen, die als Beleg angeführten Komponenten treffen nicht zu oder sind falsch interpretiert. Dieser Mühe unterzieht sich Schmieder nicht, sondern behauptet einfach die Irrelevanz solcher Betrachtungsweise, d.h. eines prüfenden Ausmessens nach religionswissenschaftlichen Kriterien. Warum? Weil „es sich hierbei – wie beim Marxismus-Leninismus auch – um ein weltanschauliches Gedankengebäude, um eine ideologische Bewusstseinsform handelt, die sich eben nicht primär auf das Gefühl stützt, das Feuerbach als den eigentlichen Grund der Religion bzw. als ihr Hauptorgan bestimmt hat.“

Ja, das hat Feuerbach getan, allerdings in Bezug auf die klassischen Jenseits-Religionen. Wir sollten Feuerbachs Gefühlsgrundierung der Religion nicht dogmatisch voraussetzen. Ich habe den Bedeutungswandel von „Religion“ über die Jahrhunderte dargelegt. Hegels „Vernunftreligion“ war ja auch Religion und stützte sich nicht „primär auf das Gefühl“. Außerdem ergibt der globale Vergleich unterschiedlichster Religionen, dass nicht sämtliche Komponenten des Religiösen gleichermaßen vorhanden sein müssen, um ein „zusammenhängendes Tatsachenfeld“ (Metzler) als religiös zu bezeichnen. Und was die weltan-

³⁷ NF 2006, S. 226 f.

schaulichen Gedankengebäude betrifft, so ist es gerade für säkulare Religionen konstituierend, dass sie sich durch die Überhöhung von Ideologien sowie deren Transzendierung ins Unwirkliche entfalten. Es ist schon erstaunlich, wie Schmieder die Resultate solch kompetenter Sozialwissenschaftler und Ökonomen wie Alexander Rüstow, Joseph Stiglitz oder Franz Segbers mit der laxen Bemerkung in den Wind schlägt, Neoliberalismus ließe sich „nur gewaltsam den zentralen Bestimmungen der Religion subsumieren“.

Daran anschließend fragt der Rezensent, warum J.G. nicht den säkular-religiösen Charakter der Massenmedien behandelt habe. Ja, warum sollte er, das hat doch Schmieder selbst in seiner Promotionsarbeit getan. Die religiöse Infiltration auch anderer Bereiche des profanen Lebens ist ein weites Feld. Hans-Dieter Mutschler hat über die Technik und den Fortschrittsglauben als Religionsersatz geschrieben,³⁸ Ernst Müller über ästhetische Religiosität und Kunstreligion,³⁹ von religiösen Elementen der Lifestyle-Euphorie wäre zu reden usw. Hierauf erlaubt sich der Autor ironischerweise mit Feuerbach zu entgegnen, „wer seine Zeit und Kraft auf die Auflösung der Grundillusion und Grundschranke verwendet, dem kann man nicht zumuten, zugleich auch die abgeleiteten Illusionen und Schranken aufzulösen.“⁴⁰ Nebenbei gesagt, irrt Schmieder hinsichtlich der Massenmedien, wenn er meint, „eine neue Wahrnehmungstechnologie“, nämlich „der Wahrheit des Unmittelbaren, des Sinnlichen, der Anschauung“, sei „das erste Basismedium“ der Kulturindustrie (da reflektiert er zu einseitig auf die äußerlichen, technischen Möglichkeiten der Fotografie) – nein, das Basismedium der modernen Kulturindustrie ist die Viktion und Manipulation, für die das Unmittelbar-Sachliche fetischisiert wird. Schmieder bleibt auch die Antwort auf die Frage schuldig, was das Absolute der Kulturindustrie bzw. der Massenmedien ist. Sie kann meines Erachtens nicht formal-methodisch erschöpfend beantwortet werden, sondern bedarf mindest zu gleichen Teilen der inhaltlichen Analyse. Der Glaube an die Wahrheit der Medien ist der Glaube an die Inhalte, und da spielt die Vermittlung der Ideologie des Neoliberalismus und anderer Ideologie eine erhebliche Rolle.

Zu guter Letzt noch eine Überlegung zur Theorie des „Ich und Du“. Dass die Berufung auf eine Konstellation des verständnisvollen Miteinander unbrauchbar ist, wenn es darum geht, antagonistische gesellschaftliche Widersprüche zu lösen, wurde dargelegt. Auch dass die unter dem Begriff „Linke“ zusammenge-

³⁸ H.-D. Mutschler in „Scheideweg“, Heft 29, 1998, S. 99, und Die Gottmaschine, Augsburg 1998.

³⁹ E. Müller: Ästhetische Religiosität und Kunstreligion in den Philosophien von der Aufklärung bis zum Ausgang des deutschen Imperialismus, Berlin 2003.

⁴⁰ GW 9, S. 429.

fassten Strömungen in ihren Ansichten eine größere Varianz aufweisen als die Konservativen, denn sie sind für die Zukunft offen. Der Autor stellt dann die Frage, ob in einer Gemeinschaft Gleichgesinnter die auf dem Gemeinsinn basierende Ich-Du-Philosophie Feuerbachs nicht von tragender Kraft sein müsste. Das heißt, dass jedes Ich einem Anderen, dem „Du“, als einem Teil seiner selbst gegenübertritt, dass ein Ich das „Du“ als ein anderes, ihm gleichwertiges Ich anerkennt. Wenn Individuen, die in emanzipatorischem Anliegen und gesellschaftlicher Zielstellung übereinstimmen, etwa innerhalb der Identitätsformation einer sozialistischen Partei, dann sollten sie sich doch achtungsvoll begegnen.

Bedauerlicherweise zeigt sich aber unter den Linken eine Neigung zu desavouierenden Streitereien. Schmieder hält diesem Befund entgegen, dass es sich hierbei um ernste theoretisch-sachliche Differenzen handle, über die sich „die Linke“ Klarheit zu verschaffen habe. Das ist in programmatischen Diskussionen der Fall, und diese Diskrepanzen müssen hart und fair ausgetragen werden. Aber wenn ein Abgeordneter anonyme Mails verschickt, um einen Kontrahenten zu diskreditieren, wie im Landesverband Brandenburg der PDS geschehen, oder wenn ein Politikwissenschaftler, der das „Ankommen“ der ostdeutschen Parteimitglieder in der Bundesrepublik einfordert, was doch nur heißt, sich den neuen Bedingungen und Gegebenheiten der Realität zu stellen, des Verrats bezichtigt wird, so hat das nichts mit der Klärung sachlich begründeter Differenzen zu tun. In solchem Gebaren äußert sich eine Unfähigkeit oder mangelnde Bereitschaft, sich in die Gedanken des Anderen hineinzusetzen, und oft sind die Anfeindungen nur ein Ausdruck persönlicher Aversionen, der Missachtung der Persönlichkeit oder fehlenden Anstandes. Die wiederholten Appelle der einstigen PDS-Vorsitzenden, die Hahnenkämpfe und gegenseitigen Verdächtigungen zu unterlassen, werden doch nicht grundlos gewesen sein. Das berührt Fragen des Ich-Du-Verhältnisses. Überraschenderweise hat Oskar Lafontaine auf dem Gründungsparteitag der „Linken“ die Sorge um das achtungsvolle Miteinander in ein der Feuerbachschen Formel vom „Ich und Du“ sehr nahekommenes Aperçu gekleidet: „Du sollst deinen Genossen liebhaben, dir gleich.“ Und – um neuen Vorhaltungen sofort zu entgegnen – damit wurde gewiss nicht „Friede, Freude, Eierkuchen“ gepredigt. Es ist wohl doch einige tiefere Gedanken wert, die Denkanstöße, die das philosophische Erbe Feuerbachs hinterlassen hat, zu erkennen und zu aktivieren.

Autor: Jens Grandt, Buxensteinallee 24, 12527 Berlin.