

„Der Charakter, die intellektuelle Persönlichkeit eines Philosophen ist in seiner ganzen Philosophie enthalten. Diese ist nicht ein oberflächlicher Ausdruck von ihr, sie ist ihr positives, ihr lebendiges, adäquates Dasein.“¹

Feuerbach hat diese Gedanken im Zusammenhang mit Spinoza geäußert, den er zeitlebens wohl am meisten von allen Philosophen verehrte und einen „so erhabnen, so gedankenhellen, so ganz mit dem Geist und Objekt seiner Philosophie identischen Charakter“² nannte. Aber auch in Feuerbachs eigenen Schriften haben wir ein philosophisches Lebenswerk vor uns, welches von dem Charakter des großen Religionskritikers und Interpreten der neueren Philosophiegeschichte Zeugnis ablegt. Zeitlebens erwies sich Feuerbach als ein streitbarer Kopf gegen die Mystifikationen und Verkehrungen im Bewußtsein der Menschen und deren politischen Mißbrauch durch die herrschenden Mächte und zugleich als ein großer Kenner der Philosophiegeschichte – als einer der ersten, der diese als wirkliche Entwicklung der geistigen Kultur und als mühsames Herausarbeiten aus den Schranken des religiösen und theologischen Bewußtseins darzustellen vermochte. Daß dabei auch überzogene Wertungen und Verzeichnungen des Materials auftraten, hebt den Wert seiner Analysen gerade auch für unser Jahrhundert nicht auf – ein Jahrhundert, in dem Mystifikationen und Fetischisierungen im Denken der Menschen, religiöser Fundamentalismus und Intoleranz, Liiierung von Staat und Kirche keinesfalls überwunden sind.

[48] Feuerbach erwies sich als ein Aufklärer par excellence, der sein gesamtes Schaffen in den Dienst einer Aufgabe stellte: der Kritik der Theologie und Religion, die er als notwendigen Beitrag gegen die restaurativen Tendenzen seiner Zeit auf geistigem und vornehmlich auch auf politischem Gebiet mit viel persönlichem Mut entwickelte. Diese Orientierung auf Religionskritik nannte er selbst einmal in seinen Heidelberger Vorlesungen 1848/1849 eine fruchtbare Einseitigkeit. Er ziehe diese einer unfruchtbaren Vielseitigkeit vor. Um *einen* Zweck in der Welt durchzusetzen, habe er niemals in seinen Schriften „die Beziehung zur Religion und Theologie außer Acht gelassen ... freilich je nach der Verschiedenheit der Jahre und des Standpunkts verschieden, behandelt.“³

Auch seine drei großen philosophiehistorischen Schriften *Geschichte der neuem Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza* (1833), *Geschichte der neuem Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie* (1837), *Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit* (1839) und sein unvollendetes Werk *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* (1866)⁴ sind durch die Entwicklung der religionskritischen Positionen wesentlich geprägt. Und umgekehrt hat die gründliche, lebenslange Beschäftigung mit der Geschichte des philosophischen Denkens die Religionskritik Feuerbachs in vielen Punkten bereichert.

1. Vorbemerkungen über die Entwicklung der Religionskritik

Bekanntlich hat Feuerbachs Religionskritik verschiedene Phasen durchlaufen, die Umbrüche in seinem Denken bedeuten und damit unterschiedliche Blickrichtungen auf das philosophiehistorische Material eröffneten. Feuerbach ist den Weg von einem wesentlich an Spinoza und Hegel orientierten Pantheismus hin zu der wichtigen Einsicht in eine notwendige Neuorientierung seiner Kritik ab [49] 1839 gegangen: zur Aufdeckung der Verkehrungen der religiösen Denkweise und dem Nachweis der anthropologischen Wurzeln der Religion. Diese entscheidende zweite Phase seiner Religionskritik gipfelt bekanntlich in der oftmals wiederholten These: „Das Geheimnis der *Theologie* ist die *Anthropologie*.“⁵

¹ Feuerbach: *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*. GW 2, 386.

² Ebd.

³ *Vorlesungen über das Wesen der Religion*. GW 6, 12.

⁴ Ich kann mich in diesem Artikel nur auf einige Probleme der *Geschichte der neuem Philosophie* konzentrieren. Zur Bedeutung besonders des Werkes über Pierre Bayle für Feuerbachs Übergang zur religionskritischen Position ab 1839 siehe Werner Schuffenhauer: Einleitung zu Ludwig Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*. Bd 1, Berlin 1956, XXXII–XXXVII.

⁵ Z. B. in Feuerbach: *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*. GW 9, 243.

In einer dritten Phase seiner Arbeit auf religionskritischem Gebiet hat Feuerbach schließlich nicht nur vorrangig das Wesen des Christentums, sondern der Religion überhaupt untersucht und schließlich in seinen Werken *Das Wesen der Religion* und in der *Theogonie nach Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums* eine noch weit umfassendere Begründung der anthropologischen und natürlichen Wurzeln der Religion vorgelegt. Seine *Geschichte der neuern Philosophie*, welche 1843 in zweiter unveränderter Auflage erschien, wird in dieser dritten Phase von Feuerbach wesentlich verändert und ergänzt, und zwar 1847. In diese Phase fällt auch seine Radikalisierung der Kritik am Panlogismus und Spiritualismus der Hegelschen Philosophie, die er seit 1839 bereits auszuarbeiten begann. Deshalb sei auf diese dritte Arbeitsphase, die ab etwa 1845 datiert werden kann, etwas näher eingegangen.

Auch hierzu sind seine Heidelberger Vorlesungen von großem Interesse. Er äußert sich über sein Werk *Das Wesen des Christentums*, welches freilich zunächst eine große Lücke aufgewiesen habe, denn da das Christentum selbst die Natur ignoriere, habe er dort vom Menschen und seinen Kräften im Unterschied zur Natur gesprochen, vom Willen, Verstand, Bewußtsein etc., die als göttliche Kräfte verehrt würden. So habe man geglaubt, er hätte den Menschen aus nichts entspringen lassen und ihn vergöttert – quasi als ein selbst voraussetzungsloses Wesen.⁶ „Ihr habt vollkommen recht, meine Herren, sagte ich im Gedanken zu meinen Tadlern und Spöttern“, ein solches Wesen wäre „ein Unding, eine idealisti-[50]sche Chimäre.“⁷ Es sei freilich dem Menschen noch ein Wesen anderer Art vorauszusetzen, aber dieses vorausgesetzte Wesen sei die *Natur*. So wie das Geheimnis des christlichen, moralischen und Geistseienden Gottes die Anthropologie sei, sei das Geheimnis der Physikotheologie die Physik und die Physiologie – die Naturwissenschaft überhaupt. Die Theologie sei *Anthropologie* und *Physiologie* zugleich – Mensch und Natur zusammengesehen, wobei der Mensch das Wesen sei, „in dem die Natur ein persönliches, bewußtes, verständiges Wesen“⁸ werde. Daher habe er sich die Aufgabe in seiner Schrift *Wesen der Religion* gestellt, den Wahrheitssinn der Naturreligionen zu entschlüsseln.

Als Rudolf Haym in seiner Bewertung der Schrift *Das Wesen der Religion* in *Feuerbach und die Philosophie* 1847 von einem „Sprung“ vom *Wesen des Christentums* zum *Wesen der Religion*, von einer unzureichenden Vermittlung beider Werke, schrieb, betonte Feuerbach in seiner Erwiderung, daß es sich gerade deshalb um keinen Sprung von der Problematik und von der Methode des einen Werkes zum anderen Werke handle, weil er ja „zur Natur, wie sie *Gegenstand der Religion* ist, übergang. Jeder andere Übergang zur Natur wäre, wenn auch vielleicht ganz mit meinen Neigungen im Einklang, doch ein hiatus in dem Gange meiner Gedanken und Schriften gewesen.“⁹ Er beharrt hier ausdrücklich auf einer Methode, die darin besteht, aus der Analyse der religiösen Vorstellungen auf die menschlichen Ursachen zu kommen – eine Methode, die bekanntlich vor allem von Friedrich Engels mehrfach kritisiert wurde.¹⁰

⁶ Über die Diskussionen über Feuerbachs Begriff vom menschlichen Wesen siehe F. Tomasoni: *Ludwig Feuerbach und die nicht-menschliche Natur*. ... Stuttgart – Bad Cannstatt 1990, 1. Kapitel. Diese Analyse von Tomasoni ist eine ausgezeichnete Erforschung der Motive und Problemlage für den Übergang Feuerbachs zur Erarbeitung von *Das Wesen der Religion*. – Siehe auch I. Taubert: „Wie entstand die ‚Deutsche Ideologie‘ von Karl Marx und Friedrich Engels? Neue Einsichten, Probleme und Streitpunkte“, in *Studien zu Marx' erstem Paris-Aufenthalt und zur Entstehung der ‚Deutschen Ideologie‘*. Trier 1990, 9–50 (Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, 43).

⁷ *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 27.

⁸ Ebd. 29.

⁹ Über „*Das Wesen der Religion*“ in Beziehung auf „*Feuerbach und die Philosophie*. Ein Beitrag zur Kritik beider“, von R. Haym, 1847. Ein Bruchstück, in GW 10, 334.

¹⁰ Siehe Engels an Marx, 19. Nov. 1844: „der Feuerbachsche ‚Mensch‘ ist von Gott abgeleitet ... und so ist ‚der Mensch‘ allerdings noch mit einem theologischen Heiligenschein der Abstraktion bekränzt.“ MEW 27, 12. Vgl. auch Engels an Marx, 18. Okt. 1846, über *Das Wesen der Religion*, 55–58. Feuerbachs Methode, aus der Analyse der Religionen auf den Menschen bzw. die Natur zu kommen, ist zwar Ausdruck eines – im Vergleich zur sogenannten Betrugstheorie und zum Pantheismus – äußerst wichtigen Typs von Religionskritik. Die „Kritik des Himmels“ führt an die „Kritik der Erde“ heran, leistet letztere aber nicht. Ein vierter, wissenschaftlicher Typ von Religionskritik ist der durch Marx begründete, der es ermöglicht, die Untersuchung der religiösen Bewußtseinsproduktionen in die Analyse der Gesamtheit geschichtlicher Prozesse einzubeziehen. Damit erst werden die komplexen Ursachen solchen Bewußtseins aufgedeckt, und zugleich

[51] Von der Frage „Was ist das Wesen des Christentums“ sei er so zur Frage „Was ist das Wesen der Religion überhaupt“ notwendig gekommen oder, so sagt er in bildhafter Sprache vorher: „es war ein längst zu erwartender, ein längst vorbereiteter, ein notwendiger Schritt, mit dem ich aus dem gotischen Dom des menschlichen Wesens in den heidnischen Tempel der Natur übergang.“¹¹

Für die Konkretisierung seiner Religionsauffassung und für seine Konzeption des sinnlich-gegenständlichen Menschen hat Feuerbach in diesem Kontext zweifellos neue Gesichtspunkte entwickelt. Nicht nur Unwissenheit, Unbekanntheit des Menschen mit der Natur und nicht nur die Einbildungskraft, die Gott nach dem Bilde des Menschen verpersönlicht, sind der Grund der Religion (also nicht nur Ursachen, die im Erkenntnisvermögen zu suchen sind), sondern „auch das *Gemüt*, die *Selbstliebe*, der menschliche *Egoismus* oder *Glückseligkeitstrieb* [ist] der Grund, daß er [der Mensch, M. Th.] die Wirkungen und Erscheinungen der Natur von wollenden, geistigen, persönlichen, menschlich lebendigen Wesen ableitet“.¹² Nur so, indem der Mensch die Natur von einem Gott abhängig denke, dem er seine Wünsche für die Lenkung der Naturkräfte antrage, bringe er die Natur in seine Gewalt. Feuerbach hebt hervor, daß er früher nur den Egoismus als Grund der Religion ansah; jetzt aber füge er den Glückseligkeitstrieb als wesentlichen Grund der Religion hinzu. Damit wird der praktische Zweck der Religion universeller erläutert.

Diese Aspekte hat Feuerbach schon im *Wesen der Religion* 1845 teilweise ausgearbeitet und später in der *Theogonie* 1856 präzisiert. Wichtig ist vor allem der Gedanke in der *Theogonie*, daß die Gottheit keineswegs zunächst ein Vernunftgegenstand war, sondern Ausdruck des Mangels, einer Schranke, eines Nicht, Nicht-Seins oder Nicht-Könnens, eines Leidens, aber keines geduldigen Leidens, „sondern ein sich dagegen wehrender, revolutionärer Ausdruck ... Der Wunsch ist ein Sklave der Not, ein Sklave mit dem Willen der Freiheit, ein Sohn der Armut, der *penia*, aber *der* Armut, welche die Mutter der Begierde, der Liebe, nicht nur der geschlechtlichen, sondern auch der sächlichen oder [52] dinglichen Liebe ist, ein Gelüste, das nicht erst der moderne ‚Kommunismus oder Atheismus‘, wie sich die Selbstsucht der Besitzenden weismacht, dem Pauperismus eingepfht“.¹³ Hier wird auch das soziale Anliegen seiner Religionskritik deutlich ausgesprochen. Wichtig sind diese Überlegungen auch deshalb, weil Feuerbach hier die Selbstliebe (einen natürlichen Egoismus) als der Sittlichkeit nicht widersprechend betrachtet, sondern beide Verhaltensformen als gegenseitig Maß setzend. „Die Sittlichkeit ist nichts anderes als der mit Weisheit gepaarte Glückseligkeitstrieb, die weise, verständige, die gesunde, die normale, die gerechte Selbstliebe.“¹⁴ Auch das Christentum wird von der Selbstliebe bewegt – durch die Verlagerung ihres Zweckes auf ein Jenseits allerdings wird hier die Humanität verkehrt, und zwar auf eine für die Gattung Mensch eigentlich gar nicht mehr nachvollziehbare Weise. Das Christentum erfordert im Grunde eine andere Gattung von Wesen, als es der reale irdische Mensch ist. In den Heidelberger Vorlesungen formuliert Feuerbach, daß im Christentum der Mensch „den Grund seiner Humanität“ außer sich habe.¹⁵ Es verkehrt die Sittengesetze, also menschliche Gesetze, zu Gesetzen Gottes, erzeuge somit Intoleranz gegenüber Andersdenkenden, ja Grausamkeit und Unmenschlichkeit im Namen christlicher Moral. Vor allem aber sieht Feuerbach in der christlichen Theologie mit ihrer Idee von einer „antimaterialistischen und supranaturalistischen Schöpfung“ und der Identifikation des monotheistischen Gottes mit Geist einen Rationalismus, welcher auch in der Philosophie des Abendlandes vorzufinden ist. Diese Bestimmungen des Christentums haben, wie wir noch sehen

verliert das Religionsproblem die im Junghegelianismus und bei Feuerbach anzutreffende [51] Überdimensionierung. Vgl. dazu M. Thom: „Metaphysik-Kritik und Kritik der Religion“. In *Vernunft und Erbe*. Festschrift zum 60. Geburtstag von H. Seidel. *Thematische Information Philosophie* 13 (1989), Heft 4–5, 157–164.

¹¹ Über „Das Wesen der Religion“ ..., 333.

¹² *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 227 f.

¹³ *Theogonie*. GW 7, 47 f. – Ähnliche Gedanken finden wir schon viel früher bei K. Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1844). Religion als „Opium des Volks“ bedeutet für Marx „Ausdruck des wirklichen Elends und in einem die *Protestation* des wirklichen Elends.“ MEGA2 1/2, 171. (Die Opium-Rede findet sich übrigens schon bei Herder, Kant und B. Bauer.)

¹⁴ *Theogonie*. GW 7, 82.

¹⁵ *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 240.

werden, eine große Bedeutung für die Interpretation aller Philosophie, die in der christlichen Welt entstanden ist.

Feuerbach kommt so zu außerordentlich radikalen Schlußfolgerungen und Aufgabenstellungen für eine „Philosophie der Zu-[53]kunft“, eine „neue Religion“, welche anstelle der Gottesliebe die Menschenliebe setzt.¹⁶

Diese Entwicklungslinie der Religionskritik verdeutlicht nicht nur, daß Feuerbach die Beschäftigung mit der Kritik der Religion und Theologie als ein Politikum und als einen Beitrag zur Humanisierung der Gesellschaft verstand; auch seine philosophiehistorischen Analysen werden von dieser Motivation beherrscht. Das soll anhand zweier Schwerpunkte skizziert werden, einmal am Beispiel des Wandels seiner Interpretation der Geschichte der neueren Philosophie, zum anderen an seiner Hegel-Rezeption.

2. Überwindung bzw. Aufhebung der Religion im philosophischen Denken der neueren Zeit (1833 und 1847)

Feuerbach hat sich wiederholt über seine Methode der Analyse der Geschichte des philosophischen Denkens geäußert, so selbstverständlich in der Einleitung zur *Geschichte der neuem Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza*. Aber universeller noch ist seine damalige Position in den Rezensionen und Artikeln der Jahre 1834 bis 1836 entwickelt. Hier, als er sich als Verteidiger Hegels begriff, ist die Nähe zu seinem „geistigem Vater“ evident. So betrachtet Feuerbach die philosophischen Systeme als „notwendige, unumgängliche Standpunkte der Vernunft“¹⁷, welche jeweils *eine* wesentliche Bestimmung der Wahrheit in Form einer Idee entwickeln, und zwar so, daß das System dadurch in seiner Totalität bestimmt wird. Die philosophiehistorische Methode muß die der Kritik sein (im Unterschied zum bloßen Mißverständnis), welche diese Idee bloßlegt und ihre Konsequenzen für das System aufzeigt – aber auch die Mängel bei ihrer Durchführung. Als Rezensent des ersten Bandes der Hegelschen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* hebt er Hegels Begriff der *Geschichte* als einen „mit der Grundidee seiner Philosophie identischen Be-[54]griff“¹⁸ hervor. Im Anschluß an Hegel, dem er als ersten Denker „eine wirkliche *Erkenntnis* der Geschichte der Philosophie“¹⁹ zuschreibt, betrachtet Feuerbach das Studium der Geschichte der Philosophie als Studium der Philosophie selbst: als ein System, da es hier nicht nur um die Abfolge von Meinungen (wie Bachmann es auffaßte), sondern um den historischen Gang philosophischer Erkenntnisse nach Prinzipien geht, welche als Ideen eben diese Systeme bestimmen. Insofern ist die Geschichte des philosophischen Denkens als Teil der Weltgeschichte, nämlich als geschichtliches Selbstbewußtsein der Menschen zu verstehen.

Diesem Konzept ist Feuerbach in seiner Darstellung der *Geschichte der neuem Philosophie* wesentlich gefolgt, freilich mit einer akzentuierten, geradezu zentralen Behandlung des Problems der Herauslösung der Philosophie aus der religiösen und theologischen Denkweise. Dabei betont er, daß das philosophische Selbstbewußtsein als *Gattungsbewußtsein*, nicht als bloßes Individualbewußtsein aufzufassen sei, denn nur in sozialer Beziehung ist Individualentwicklung möglich: „Das andere Ich, der alter ego, ist überhaupt für den Menschen der Mittler zwischen seinem Natur- und seinem Bewußtsein. Homo homini deus est.“²⁰

Feuerbach ist also in dieser Phase enthusiastisch von Hegels Konzept, dessen souveräne, universelle Bestimmungen er bewundert; und er begreift auch Hegels humanes Anliegen dabei, Philosophiegeschichte als Selbstbewußtsein der Menschen in seiner Selbst-Würde zu bewerten. Und dennoch

¹⁶ Über Feuerbachs Konzept einer Philosophie der Zukunft siehe M. Thom: „Die produktiv-kritische Verarbeitung von Feuerbachs ‚Grundsätzen der Philosophie der Zukunft‘ in den ‚Ökonomisch-philosophischen Manuskripten‘ von Karl Marx“. In *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft*. Hrsg. von H.-J. Braun, H.-M. Sass, W. Schuffenhauer, F. Tomasoni. Berlin 1990, 691–711.

¹⁷ Vgl. Feuerbachs Rezension zu „Hegel. Sendschreiben an den Hrn. Dr. C. F. Bachmann.“ *Von Dr. K. Rosenkranz*. GW 8, 3.

¹⁸ Vgl. *Hegels Werke. Vollständige Ausgabe. XIII. u. XIV Bd.* GW 8, 44.

¹⁹ Ebd. 47.

²⁰ *Kritik des „Anti-Hegels“*, 107.

scheint Feuerbach bei der Abfassung seiner Einführungsparagrafen in der ersten Ausgabe seiner *Geschichte der neuem Philosophie* den Begriff der Philosophie und ihrer Geschichte einfach vorauszusetzen – er geht ohne Umschweife sofort auf das ihn brennend interessierende Verhältnis von Philosophie und Religion bzw. Theologie ein, und zwar, ohne die ausführlichen Darlegungen Hegels zur Differenz von Philosophie und Religion und ihren Gemeinsamkeiten überhaupt nur zu erwähnen. Es zeigt sich bei näherer Analyse, daß er aber schon ein ganz anderes Konzept und eine ganze andere Wertung dieser Beziehungen verfolgt.

[55] Hegel hatte nämlich bereits in seiner *Phänomenologie des Geistes*, in seiner *Wissenschaft der Logik* und in der Einleitung zu den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* die Religion zwar als eine *Stufe* des Bewußtwerdens des Absoluten betrachtet, die der Philosophie unterzuordnen sei, dies aber keineswegs *historisch* als eine zu überwindende Stufe bewertet, sondern nur *logisch*,²¹ unter dem Aspekt der Aneignungsstufe des Phänomens Religion. Religion, insbesondere die christliche und diese vornehmlich seit der Reformation in Gestalt der protestantischen, ist ihm eine nicht aufzuhebende Aneignung des Absoluten und eine unverzichtbare Welterfahrung. Sie muß allerdings auch nach Hegels Meinung recht verstanden, als *Vernunftwissenschaft*, d.h. als Philosophie der Religion in der esoterischen Ebene entwickelt werden; als Volksglaube aber hat sie in ihrer konfessionellen Gestalt ebenso Berechtigung für alle Zeit wie die Kirche und die christliche Gemeinde, die, als Notgemeinschaft verstanden, gegen die entfremdeten Institutionen des Staatswesens wirksam werden kann. Ihrem wesentlichen Inhalt nach bestimmt Hegel die Religion als „das Werk der sich offenbarenden Vernunft, und ihr höchstes, vernünftigstes.“²² Es seien absurde Vorstellungen, daß Priester dem Volk zum Betrug und Eigennutz eine Religion überhaupt gedichtet hätten, es sei ebenso seicht und verkehrt, die Religion als eine Sache der Willkür und Täuschung anzusehen. Freilich könne Religion oft mißbraucht werden, da sie in äußern Verhältnissen und zeitlichem Dasein existiert; sie stehe aber mit der Philosophie auf gleichem Boden und habe den gleichen Gegenstand. Auch lasse sich Religion, obwohl sie oft als Mythologie und Kult auftritt, ihrer Form nach nicht auf Mythen reduzieren; ihr Inhalt bestehe auch explizite in der Form der Gedanken (so enthalte die indische und die persische Religion sehr tiefe Gedanken). Besonders im Christentum in Gestalt der theologischen Auffassungen der Kirchenväter, welche selbst auch große Philosophen waren, seien spekulative Gedanken vorherrschend; jedoch rechtfertige das Denken nicht schon den Inhalt der Lehre. Überhaupt ist es einzig die Philosophie, welche den spekulativen Gehalt der Religion zu ent-[56] schlüsseln vermag; umgekehrt könne die Religion die Philosophie nicht verstehen. Sie wendet sich oft feindlich gegen sie. Als die wesentliche *Form* der Religion betrachtet Hegel die Vorstellung, die mehr oder weniger Sinnliches, Bildhaftes enthalte.²³

Feuerbach greift zweifellos die kritischen Distanzierungen Hegels gegenüber dem Mißbrauch der Religion, gegenüber ihrer Intoleranz und ihrem Unvermögen, die Philosophie zu begreifen, auf. Aber er akzentuiert weit radikaler. Schon 1830 betrachtet er die Religion so, wie sie als Religion konfessionell, rational in Gestalt der Theologie und institutionell sich entfaltet hat, als eine zu *überwindende* Stufe der Menschheitsentwicklung. (Viel später gar spricht er von der Religion als Kindheitsstufe der Menschheit.) Die Aufhebung und schließliche historische Negation der konfessionellen Religionen wird nach Feuerbachs Überzeugung jedoch wesentlich durch die Philosophie, vornehmlich durch deren Hinwendung zu den Wissenschaften und durch die Ausprägung des spinozistischen Pantheismus erfolgen. Damit schloß er freilich nicht aus, daß quasi-religiöse Strukturen des Denkens und des Gemüts sich ständig reproduzieren – so in einer neuen Religion vom Menschen.

In der *Geschichte der neuem Philosophie* untersucht er zunächst nur eine besondere historische Etappe der Geschichte der philosophischen Systeme in ihrem Versuch, sich aus den Fängen einer besonderen Gestalt der Religion und Theologie zu befreien, nämlich des Christentums. Auch

²¹ Siehe W. Bialas: *Von der Theologie der Befreiung zur Philosophie der Freiheit*. Hegel und die Religion, Freiburg i. Ue. 1993, bes. 73–90.

²² Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Bd. 1, Leipzig 1971, 159.

²³ Vgl. dazu u.a. ebd., „Einleitung in die Geschichte der Philosophie“, „2. Ausscheidung der Philosophie von den mit ihr verwandten Gebieten, b) Verhältnis der Philosophie zur Religion“, 158–194.

Feuerbach sieht – wie Hegel – in der Entstehung des Christentums einen historischen Fortschritt, denn der Partikularismus und Nationalismus der heidnischen Götterwelt, dem einzig die heidnische Philosophie einen allgemeinen, kosmopolitischen Standpunkt entgegensetzen konnte, werde durch das Christentum überwunden: Die Gottgleichheit des Menschen in der Gestalt Christi implizierte zugleich die Idee der „Einheit des Menschen mit dem reinen und allgemeinen Wesen der Menschheit und dadurch sowohl die Einheit des Menschen mit dem Wesen Gottes als des Menschen mit dem Menschen ohne Unterschied der Nationalität und Partikularitäten.“²⁴ Daher auch werde in dieser [57] neuen Religion Gott als *Geist* Gegenstand und Inhalt der Menschen. Diese Bedeutung des ursprünglichen Christentums schätzt also Feuerbach damals hoch ein; aber er sieht hierin auch eine Gefahr, denn er wertet diese Hinwendung zum Geist nicht nur im Sinne Hegels als zutiefst spekulativen Gedanken schlechthin – hier liegt für ihn die Crux der historischen Entfaltung des Christentums. Denn während bei Christus selbst, also im Urchristentum, mit dem Bewußtsein der Gottgleichheit kein Gegensatz zur Welt, kein Dualismus, nur ein Unterschied ausgesprochen war, kam es in der geschichtlichen Entwicklung zum Gegensatz, ja zum Zwiespalt von Geist und Materie, von Übersinnlichem und Sinnlichem. (Feuerbach sagt hegelianisch, dies geschah, als das Christentum „in die Erscheinung und Endlichkeit eintrat und die in ihm liegenden Momente in der Geschichte zu bestimmter Entwicklung kamen“.²⁵

Das Christentum werde so selbst antikosmisch und negativ, eine die Welt verneinende Religion. Dieser negativ-religiöse Geist ist für Feuerbach nun das sich als *absolute Religion* aussprechende Christentum – also ein historisch nicht nur verändertes, sondern die Anfangsintentionen verkehrendes religiöses Bewußtsein! Besonders im Mittelalter werde alles Diesseitige abgewertet – als zeitliche Kreatur, als elendes Geschöpf etc. Die Natur war dem menschlichen Geist „auf jenem Standpunkte wie aus den Augen verschwunden, ein verborgenes Fremdes“.²⁶ Die Theologie nahm zwar philosophisches Denken in sich auf, aber unter der Hand, im

Geheimen: Die scholastische Philosophie stand bis auf wenige Ausnahmen im Dienste der Kirche. Da sie aber die Gegenstände des Glaubens zu Gegenständen des Denkens machte, begründete sie „größtenteils wohl wider Wissen und Willen, die *Autorität* der Vernunft“ und brachte ein Anderes als das Prinzip der Kirche zur Welt bzw. bereitete es wenigstens vor: „das Prinzip des *denkenden Geistes*, das *Selbstbewußtsein der Vernunft*“.²⁷

Genau dieses Vorgehen, welches hier in die Welt tritt, nämlich die Gegenstände des Glaubens mit Vernunftgründen zu erörtern, ist für Feuerbach dann an der Linie Descartes-Spinoza von Interesse. Unterstützt wird diese Entwicklung nach Feuerbachs Auffas-[58]sung durch ein neues religiöses Prinzip, des Protestantismus, den er im Anschluß an Hegel als einen neuen Geist und ein neues freies, bürgerliches Leben mit praktischem Weltsinn feiert, wo das Individuum, seiner eingeborenen Gottähnlichkeit bewußt, Unabhängigkeitsgefühl und persönliche Freiheit äußert.²⁸ „Wenn es bei *Cartesius* heißt: ‚Ich denke, ich bin‘, d. h. *mein Denken ist mein Sein*, so heißt es dagegen bei *Luther*: ‚*Mein Glauben ist mein Sein*‘.“²⁹

Feuerbach macht nun neue politische Formen, nämlich die weltliche Macht, die von den Kirchen sich lösende Autorität der Fürsten, die Hinwendung zu den praktischen Dingen des Lebens und zu den Wissenschaften von dieser Entwicklung des religiösen Prinzips abhängig. Allerdings untersucht er diese geschichtlichen Erscheinungen nicht weiter. Besonders wird hervorgehoben, daß die Natur Gegenstand der Anschauung und Forschung werde. Die Erfahrung wird als Grundlage der Naturerkenntnis als „Sache der Philosophie selbst, als allgemeine wesentliche Angelegenheit der denkenden Menschheit“³⁰

²⁴ GW 2, 10.

²⁵ GW 2, 11.

²⁶ GW 2, 16.

²⁷ GW 2, 21.

²⁸ Vgl. GW 2, 27.

²⁹ GW 2, 28.

³⁰ Vgl. GW2, 34.

behandelt. Interessant ist, daß Feuerbach bei aller eigentlich Hegel nicht so entsprechenden Hochachtung der Rolle der Erfahrung dennoch – nun wiederum von Hegel profitierend – die Bedeutung der theoretischen Ebene in der Erfahrungserkenntnis betont. Die Erfahrung dürfe nicht als unmittelbar gegeben, kindlich aufgefaßt werden, sondern als geleitet von einem bestimmten Geistesprinzip als Grundvoraussetzung, welches den Zweifel entwickelt angesichts des Zwiespalts von Sein und Schein: die Skepsis, ob die Dinge so sind, wie sie scheinen. Daher faßt Feuerbach auch unter den philosophischen Gestalten Bacon einerseits und Cartesius andererseits als Repräsentanten dieses einheitlichen Anliegens neuer Naturforschung, allerdings auch als notwendig unterschiedlich akzentuierende Denker auf. Cartesius wird als *geistiger*, mittelbarer Vater der neueren Naturwissenschaften gewertet, Bacon als unmittelbarer oder *sinnlicher* Vater, welcher eine *Methode*, ein *Organon* der Erfahrung entwickelt.

In der Interpretation der Auffassungen Bacons wird deutlich, daß sich Feuerbach von Hegels Wertungen insofern distanziert, als er die Erfahrungserkenntnis und die Naturwissenschaften nicht [59] einfach dem Verstandeswissen zuordnet, sondern sie als philosophisch bedeutsam wertet. Später hat Feuerbach diese Differenz zu Hegel noch deutlicher ausgesprochen, so in der dritten Auflage seiner *Geschichte der neuern Philosophie* aus dem Jahre 1847. Cartesius wird dort vorgeworfen, daß nicht die *sinnliche, wahre* Natur, die Bacons Gegenstand ist, sondern die *abstrakt mathematisch* gedeutete Natur bei ihm reflektiert werde. Insofern sei Bacon nicht nur der sinnliche, sondern der wahre Vater der Naturwissenschaften.³¹

Die wechselvolle und widersprüchliche, ja feindselige Geschichte der Beziehungen von Religion und Philosophie mündet in den geschichtlichen Sieg der Vernunft über den Glauben. Feuerbach gebraucht ein Gleichnis, um dieses zu verdeutlichen: so wenig der Baum, der auf dem alten Kirchturm wächst und diesen sprengt, aus dem Kirchturm selbst entsprungen ist, so wenig sei die Philosophie aus der Theologie zu verstehen. (Der schlaue Vogel des Verstandes habe das Samenkorn hinaufgetragen.)³² Geradeso werde das entgegengesetzte Prinzip in die Welt gesetzt: das des „rein menschlichen, freien, selbstbewußten, alliebenden, alles umfassenden, allgegenwärtigen, universellen ... denkenden, wissenschaftlichen *Geist[es]*, der den negativ religiösen Geist degradierte, vom Throne seiner Weltherrschaft stürzte.“³³

Diesem Konzept einer Konzentration auf die Herausarbeitung der Philosophie aus der mittelalterlichen Identifikation von Philosophie und Theologie folgt Feuerbach in seiner konkreten Materialanalyse. Wesentlich drei Entwicklungslinien des philosophischen Denkens werden untersucht:

- die sich auf Naturwissenschaften stützende Hinwendung zur philosophisch geleiteten Empirie-Methode des Bacon und die Fortsetzung dieser Linie bei Hobbes und in Gestalt der Atomlehre Gassendis;
- die Mystik des Jakob Böhme als Versuch, Gott und Natur (Materie) als sich entzweieende Einheit zu fassen;
- die Herausbildung der pantheistischen Weltauffassung in Überwindung des Dualismus des Descartes und bei Geu-[60]lincx durch Malebranche und besonders Spinoza; der Gewinn des „Deus sive Natura“-Prinzips.

Es ist interessant zu verfolgen, wie Feuerbach die in der Einleitung fixierte Grundidee entwickelt, dabei aber auf die Schranken seiner religionskritischen Positionen in dieser ersten Phase stößt – und wie er viel später erst, nämlich 1847 in der dritten Auflage, eine Überarbeitung des Materials auf der Grundlage seines bereits gewonnenen anthropologischen und naturphilosophischen Standpunktes vornimmt. Dies soll nun an einigen ausgewählten Fragen gezeigt werden.

Merkwürdig ist, daß Feuerbach bei dieser skizzierten Schwerpunktsetzung der *Geschichte der neuern Philosophie* in den Kapiteln zu Bacon und Hobbes deren Verhältnis zur Religion bzw. zum

³¹ Vgl. GW 2, 27.

³² Vgl. GW 2, 23 f.

³³ GW 2, 26.

Christentum nicht ausdrücklich thematisiert. Erst 1847 werden entsprechende Abschnitte dazu aufgenommen. Dies ist wohl darin begründet, daß die Art und Weise der Trennung von Wissen und Glauben, welche beide Philosophen vertreten, ihm eine unkomplizierte Position erschien, die zwar bemerkenswert als Form der Herausarbeitung der Philosophie aus der Theologie der damaligen Zeit war, aber philosophisch durchaus wenig Rätsel aufgab. Später hat Feuerbach diese Haltung der Trennung von Wissen und Glauben als historisch durchaus gerechtfertigt und als konsequenter als das Identitätskonzept gewertet, wie es in der neuesten Philosophie „Mode“ wurde. So betont er im Vorwort zum ersten Band der Herausgabe seiner *Sämtlichen Werke* (1845 verfaßt) und auch 1848 in seinen Heidelberger Vorlesungen, daß Bacon und Hobbes die Philosophie als den Bereich der Wahrheitssuche sauber von der Religion als dem Bereich des Strebens nach Nutzen und Wohlfahrt trennten³⁴ und daß es durchaus möglich sei, „zugleich Materialist und Spiritualist, zugleich ein weltlicher Freigeist und geistlicher Obskurant, zugleich ein praktischer Atheist und doch in der Theorie ein vollgläubiger Theist zu sein.“³⁵

Feuerbach war in den Jahren des Ringens um eine philosophische Position, welche die Unvereinbarkeit der Philosophie als Vernunftwissen mit Religion und Theologie dem *Wesen* und nicht nur der *Form* nach begründen sollte, neben dem Aufspüren der [61] materialistischen und sensualistischen Gedanken in der Geschichte der Philosophie vor allem an der Problematik der Gottesbeweise und an einer pantheistischen Umdeutung des Gottesbegriffes interessiert. Wichtig war für ihn deshalb die Identifikation von Gott und Natur, wie sie in der Linie von Descartes bis Spinoza herausgearbeitet wurde und – parallel und ganz eigenständig dazu – in der Mystik Jakob Böhmes ausgedrückt war. Es ist keineswegs ein „rationalistischer Pantheismus“, den Feuerbach damals vertritt; vielmehr schwebt ihm eine pantheistische Welterklärung vor, wo der Gottesbegriff in ein qualitatives Natur- bzw. Materieverständnis aufgehoben ist: die Natur besteht aus sich selbst, ist in ihren vielfältigen Attributen, zu denen auch der Geist gehört, an Stelle eines personifizierten Schöpfergottes getreten – ist *natura naturata* und *natura naturans* in einem. So sehr Feuerbach vor allem in Spinoza den Kulminationspunkt der Philosophie sieht – er strebt eine weitaus vielseitigere, sinnlichere Auffassung von der Natur und insbesondere vom Menschen an (freilich, wie wir sehen werden, mit Schwankungen und Unsicherheiten.) Aus dieser Motivation heraus ist auch erklärlich, weshalb der Übergang vom dualistischen Weltprinzip des Descartes zum Substanzbegriff des Spinoza solch breiten Raum einnimmt.

Feuerbach weist nach, daß Descartes seinen methodischen Ausgangspunkt, den universellen Zweifel, hinsichtlich der Idee Gottes nicht einzusetzen vermag. Descartes' „Cogito ergo sum“ bestätigt zwar die Gewißheit des Denkens, des Geistes, der Vernunft, aber doch immer als Eigenschaft des denkenden Menschen. Wie aber soll aus dieser *Selbstgewißheit* des Menschen auf die Gewißheit Gottes geschlossen werden? Feuerbach bemerkt schon, daß dies gar nicht möglich ist. Ein solcher Schluß ist ein nur scheinbarer, formaler: „Denn statt zu entwickeln und zu zeigen, wie denn das Denken, das nur Selbstgewißheit ist, nur die Beziehungen des Geistes auf sich ausdrückt, zum gegenständlichen Denken wird, zu Unterschieden in sich, zur Idee Gottes und überhaupt zu Ideen, zu diesen verschiedenen Weisen des Denkens ... kommt, ... stellt er sich auf den Standpunkt des Vorfindens und Wahrnehmens und findet denn auch die Idee Gottes unter der Klasse der *eingebornen Ideen* vor.“³⁶ Dies nennt Feuerbach auch [62] die theologische Methode, welche, anstatt wirklich abzuleiten und zu begründen, auf eine Art Offenbarung, eben das Vorfinden hinausläuft.

In seiner Erläuterung des ontologischen Gottesbeweises des Descartes folgt Feuerbach jedoch noch akribisch dessen Argumentation in dem Punkt, daß die Idee Gottes die Idee der Ideen sei, die aufgrund ihrer Vollkommenheit auch die *reellste* sein müsse – daß somit die notwendige Existenz Gottes aus dieser Idee folge. Insofern gibt Feuerbach auch noch Hegel in seinen Einwänden gegen Kant recht, daß diese Idee nicht auf Einbildung oder Täuschung beruhe, da das *Absolute* Gegenstand ist. Allerdings stößt Feuerbach schon hier auf das Problem, daß eigentlich immer nur die *menschliche* Vernunft

³⁴ Vgl. *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 18.

³⁵ *Vorwort* [zu L. Feuerbach: *Sämtliche Werke*, Bd. I]. GW 10, 188.

³⁶ GW 2, 269.

zu Modell der Vorstellungen über Gott genommen wird. Entscheidend ist der Einwand, daß Descartes eigentlich nur der Form nach, nicht der Sache, dem Wesen nach einen Schluß oder Beweis gibt – der Sache nach setzt er einfach eine Idee voraus, in der Wesen und Existenz nicht unterschieden werden können: „Die Idee selbst ist die Gewißheit, das Zeugnis, daß Gott ist; er kann gar nicht anders gedacht werden als seiend ... Die Existenz wird nicht erst durch ein anderes oder Drittes mit dem Wesen verbunden ... Der Begriff Gottes ist der Beweis von seinem Dasein.“³⁷ Hierzu merkt Feuerbach kritisch an, daß der Geist sich zwar aus dem Standpunkt der bloßen Selbstgewißheit zum Bewußtsein der Wahrheit und Unendlichkeit erhoben habe, aber daß er doch nicht über seine Subjektivität hinauskomme. Damit habe Cartesius Gott schon die Bedeutung, die er fast überall in der neueren Zeit erhielt, „nur mit dem großen Unterschied, daß bei C. Gott die Affirmation des denkenden Geistes ist, während er nachher die Bedeutung bekam, nur die Bestätigung, Bewahrheitung, die Affirmation der subjektiven Herzenswünsche u. dgl. zu sein.“³⁸

Diese Überlegungen enthalten wichtige Elemente eines Übergangs zum Aufspüren der *anthropologischen* Inhalte der philosophischen Ideen eines Gottes bzw. Absoluten oder wie auch immer die Bezeichnungen eines metaphysischen Ausgangspunktes für die Systemstruktur sein mögen. Feuerbach macht hier deutlich, daß Descartes über eine „menschliche“ Vorstellung von Gott nicht hin-[63]auskam; er hypostasiert nur Inhalte, die er im menschlichen Subjekt findet, allerdings – so Feuerbachs Kritik – vereinseitigt er das Subjekt, indem er seine Körperlichkeit beiseite läßt. So wichtig auch die Heraushebung des Geistes (des Denkens) als universelles Vermögen ist, für Feuerbach ist diese Bestimmung eben nicht ausreichend. Pendant dazu ist für ihn die mathematische, bloß quantitative Naturauffassung, die für Descartes die Bedeutung habe, auf der Ebene der Abstraktionen zu verbleiben, um den Geist nicht „in die Nacht der Sinnenvorstellungen“³⁹ zu stürzen.

Dies sind wichtige Gedanken, welche Feuerbachs spätere These vorbereiten, daß die Theologie und ebenso die spekulative Philosophie ihr Geheimnis in der Anthropologie finden. Aber erst viel später, eben von diesem Standpunkt einer anthropologischen Wende ausgehend, nämlich in den Zusätzen der Ausgabe von 1847, bringt Feuerbach die Angelegenheit auf den Punkt. Er weist nach, daß, so sehr sich Descartes auch bemüht zu beweisen, daß die Idee Gottes nicht vom Menschen abstammen könne, er doch sehr deutlich den menschlichen Ursprung und Sinn derselben verrate. Und schon 1845 bei der Charakteristik seiner religionskritischen und philosophischen Entwicklung im Vorwort zu den *Sämtlichen Werken* betont Feuerbach, daß er zu Recht die Frage nach der Existenz Gottes nicht auf die leichte Schulter nahm, sondern ihn die Beschaffenheit dieser Existenz beschäftigt habe. Gerade anhand Descartes' habe er nachgewiesen, daß Gott eine Abstraktion von aller Sinnlichkeit sei, ein *Vernunftwesen*. In diesem Kontext geht nun Feuerbach auf das Problem einer Ableitung der Gotte-*s*idee ein. „Wie leicht ist nun von hier aus der Übergang zum ersten Kapitel vom ‚Wesen des Christentums‘, wo es heißt: Gott als unsinnliches, abstraktes, anthropomorphismenloses Wesen ist nichts anderes als das Wesen der Vernunft! Gleichwohl kamst du erst nach Verlauf von sieben oder acht Jahren wenigstens mit voller Klarheit und Entschiedenheit, zu diesem Resultat.“⁴⁰

Rückblickend meint er, er habe zunächst deshalb noch nicht vom Mangel an sinnlicher Existenz auf den Mangel an Existenz überhaupt geschlossen, weil ihm „der Gedanke überhaupt Wesen, das Gedachte als solches Wirkliches, das Subjektive Objektives, [64] das Denken Sein“⁴¹ war. Das Wesen, welches bloßes Denken war, galt ihm damals als Kulminations- und Zentralpunkt, denn er hätte die „Wesenhaftigkeit der Sinnlichkeit“ noch nicht begriffen. Hier urteilt Feuerbach rückblickend zu einseitig über seine frühe Position; er betont ja gleichzeitig, daß ihm die „Empirie als Gegenstand der Philosophie“⁴² schon sehr anhand Bacons Methodenkonzept beschäftigt habe. Seine selbstkritische Bemerkung bezeichnet wohl nur den Punkt, daß die Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises

³⁷ GW 2, 276.

³⁸ GW 2, 282.

³⁹ Vgl. GW 2, 287.

⁴⁰ Vorwort, GW 2, 186.

⁴¹ GW 2, 187.

⁴² GW 2, 187.

in der Tat des Hinweises auf die sinnlich-konkrete Realität als Verifizierungsebene bedurft hätte. Daß er aber schon 1833 die cartesianische Bestimmung Gottes als bloßen Geist und als Gegensatz zur Idee der materiellen Substanz, somit als kritikwürdigen Dualismus sah, geht aus seiner Darstellung eindeutig hervor – besonders in den Abschnitten, in denen er den Übergang zu Spinoza schildert, den er als den Gipfel der neueren Philosophie feiert.

In der ersten Phase seines Schaffens steht er Spinoza noch insofern relativ unkritisch gegenüber, da er dessen pantheistisches Prinzip als Ausgangspunkt der Philosophie noch wesentlich teilt. Die In-Eins-Setzung von Denken und Ausdehnung in *einer* Substanz ist für Feuerbach der Punkt, wo Gott und Welt identifiziert werden können. Freilich bemängelt er, daß der materielle Aspekt dieser Wirklichkeit auf Ausdehnung reduziert wird und damit nicht qualitativ bestimmbar ist. Es ist aber so der Übergang von Descartes' Dualismus bzw. vielmehr seiner Drei-Substanzentheorie vollzogen: während der Gott des Descartes als unerschaffene Substanz „aus der theologischen Vorstellung aufgenommen“, „hinter den Kulissen“ stehe und nur „die Rolle eines Souffleurs“⁴³ für die beiden anderen Substanzen (die Materie und die erschaffene denkende Substanz) sei, ist nun für Spinoza der Begriff der Substanz vom Begriff Gottes nicht mehr unterschieden – es ist die alleinige Wirklichkeit. „Es ist nur *eine Substanz*, damit ist aller Widerspruch niedergeschlagen; denn Geist und Materie, Denken und Ausdehnung sind jetzt nur Eigenschaften dieser einen Substanz oder konstituieren das Wesen Gottes selber.“⁴⁴

[65] Feuerbach konstatiert dieses Ineinsetzen von Gott und Welt im spinozistischen Substanzbegriff mit Anteilnehmender Begeisterung. Der Gott Spinozas habe keine persönliche, besondere Existenz. Gott = Substanz = alles Sein, welches alle endlichen Dinge in sich schließt. Gott ist nicht bloß *causa existentiae*, sondern *causa essentiae*, nicht nur *causa transiens*, sondern *causa immanens*.⁴⁵ Spinoza wolle deshalb keineswegs erklären, wie die endlichen Dinge bzw. die Welt aus Gott kommen; er verwirft diese Frage und den ihr unterliegenden Standpunkt: „Denn diese Frage ist eine theologische und theologisch-metaphysische; aber die Philosophie des Sp. ist eben eine Reinigung und Befreiung von aller Theologie und theologischer Metaphysik, sie ist die reine, absolut selbständige Philosophie.“⁴⁶

Diese Passage läßt Feuerbach auch in der dritten Auflage so stehen, obgleich er in einer neuen Fußnote zu einer ganz anderen Wertung des Spinoza im Verhältnis zur Theologie kommt. Er wiederholt nämlich seine Definition aus den *Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie* aus dem Jahre 1842: „Sp. ist die Negation der Theologie auf dem Standpunkt der Theologie“ oder die selbst theologische Verneinung der Theologie.“⁴⁷ In jener Fußnote von 1847 hebt Feuerbach aber besonders hervor, daß Spinoza im Gegensatz zur theistischen Erklärung, welche durch das Mittel der schrankenlosen Willkür oder Allmacht Gottes das Endliche aus dem Unendlichen ableitet, recht habe.

Im Unterschied zu dieser späteren Konzeption sieht also Feuerbach 1833 in der spinozistischen Gottesidee einen reinen Vernunftstandpunkt ausgeprägt. Er akzeptiert noch, daß eine derartige Umbildung der Gottesidee einen Weg aus der Theologie bahnen kann. Im Anschluß an Hegel betont er aber, daß der Vorwurf des Atheismus gegen Spinoza absurd sei, denn er hält diesen Vernunftstandpunkt gleichwohl für einen Standpunkt einer geläuterten Religiosität. Er behauptet, keiner habe „mehr Existenz, mehr Realität, mehr Macht Gottes eingeräumt als er und keiner noch Gott so erhaben, so frei, so objektiv, so gereinigt von allen Endlichkeiten, Relativitäten und Menschlichkeiten gedacht als er.“⁴⁸

[66] Für Feuerbach, der in dieser frühen Phase enthusiastischer Verteidiger Spinozas ist, bedeutet also die Identifikation Gottes mit der ganzen, einzigen Welt bzw. der universellen Substanz die höchste Form der Religiosität, die Behauptung eines Gottes außer der Welt jedoch ist Aberglaube. Nur der

⁴³ Vgl. GW 2, 369.

⁴⁴ GW 2, 376.

⁴⁵ Vgl. GW 2, 370.

⁴⁶ GW 2, 416.

⁴⁷ GW 2, 418.

⁴⁸ GW 2, 439.

„gemeine Haufe“ denke sich Gott personell, als richtend, lohnend und strafend, und verwechsele so seine egoistischen Motive der Unterwürfigkeit mit Religiosität und wahrer Moral.

Im Unterschied zu vielen anderen Interpreten, besonders im Unterschied zu Jacobi und Schelling, erkennt Feuerbach, daß Spinoza keinesfalls einen fatalistischen Determinismus vertritt, welcher die Freiheit des Willens aufhebt. Vielmehr habe er die Freiheit der *Intelligenz*, nämlich die intellektuelle Einsicht in die Zusammenhänge als Voraussetzung von Freiheit und Tätigkeit begründet. Die Philosophie des Spinoza habe den „Charakter der *erhabensten Geistigkeit*, die nur immer gedacht werden kann“⁴⁹. Ebensowenig stimme es, daß Spinozas angeblich atheistisch umgeformte Gottesidee die Prinzipien der Moralität vernichte. Feuerbach verteidigt die weise Relativierung des Gut und Böse und die Bestimmung der Tugend durch den Grad der Einsicht in das Weltgeschehen.

Allerdings ist Feuerbachs eigener pantheistischer Standpunkt 1833 noch schillernd und ungenau. Das zeigt sich in seinem Schwanken zwischen enthusiastischer Zustimmung zum „Deus sive Natura“-Prinzip als Widerlegung der Vorstellung eines extramundanen Gottes einerseits und der – zumindest in diesem Punkte – noch ganz hegelianischen Kritik an der Unbestimmtheit des Substanzbegriffes vermittels der zwei Attribute Denken und Ausdehnung. Diese würden einfach nebeneinander gestellt; dem Denken, dem Geist werde kein Vorzug eingeräumt. Daß das Prinzip des Unterschieds fehle, komme daher, daß Spinoza „die Substanz nicht *als Geist* bestimmte, den Geist nicht als die Substanz erkannte“.⁵⁰ (Es ist verständlich, daß gerade diese Passage 1847 von Feuerbach gestrichen und im neu angefügten Abschnitt § 100 Spinozas Gott mit Natur identifiziert wird.)

Noch wird also Spinozas Substanz als oberster Begriff der Wirklichkeit gesetzt, als „der absolute, unendliche“ Begriff, der [67] seine Wirklichkeit in sich selbst habe, als ein „unmittelbar sich selbst bejahender und als reell bewährender, über die Subjektivität übergreifender und unmittelbar als Objektivität, als Wahrheit sich erweisender Begriff“.⁵¹ Wie das Licht sich selbst als Licht offenbare, so offenbare sich die Substanz als Substanz und eben damit als Existenz, als Wirklichkeit.

Noch ganz auf diesem metaphysischen Standpunkt stehend, daß das Unendliche vom menschlichen Verstand als Realität erfaßt werden könne, weist Feuerbach in diesem Zusammenhang Kants Argumentation zurück, daß durch das Feld der Erfahrungen das Unendliche nicht verifiziert werden kann, sondern stets nur ein Endliches. Die Substanz wäre nicht Substanz, meint aber Feuerbach, wenn sie ein Objekt der Erfahrung wäre;⁵² der Begriff der Substanz enthalte als *solcher* schon die Existenz.⁵³

Feuerbach gerät damit aber in einen Widerspruch, in den jedes systematische Denken gerät, welches von einem *Absoluten* ausgeht: gleich, ob dies Gott, Substanz, Natur etc. genannt wird. Die Aneignungsweisen und die jeweils endlichen Grenzen dieser Aneignung der Welt durch den Menschen, der Blick auf die subjektiven Vermögen, mit denen die Welt immer nur partiell erfaßt werden kann – genau diese Problemstellungen der Kantschen Erkenntnistheorie werden von Feuerbach nicht in ihrer Bedeutung erfaßt, seltsamerweise auch 1847 nicht, als er selbst schon seine anthropologische Wendung auf dem Gebiet der Religionskritik vollzogen hat und ja im Grunde genommen die ganz und gar „menschliche“ Sicht und Wertung der Gottesvorstellungen sein Thema sind: Das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie. Zumindest wird die oben genannte Kritik an Kant aus dem Jahre 1833 auch 1847 nicht verändert oder gestrichen. Überhaupt ist auffällig, daß in der Überarbeitung von 1847 der frühere pantheistische Standpunkt durch Beibehaltung des alten Textes mitunter recht unvermittelt seinen Platz neben wichtigen Passagen hat, welche Feuerbachs spätere Auffassungen in der Interpretation des philosophiehistorischen Materials ausdrücken.

Ein Beispiel ist eben diese seine nicht eindeutige Haltung zu Kants Kritik der Gottesbeweise. Denn obgleich er die Kritik an [68] der Kantischen Kritik der Gottesbeweise in der dritten Auflage seines

⁴⁹ GW 2, 441.

⁵⁰ GW 2, 446.

⁵¹ GW 2, 394.

⁵² Vgl. GW2, 391.

⁵³ Vgl. GW 2, 392 f.

Werkes aufrechterhält, kommt er doch zu ganz anderen Schlußfolgerungen, ausgedrückt in einer zusätzlichen Fußnote. Gegen Spinozas Behauptung, man könne die Existenz Gottes (= Substanz) aufklarste und zwingendste aus seinem Begriff folgern und nicht aus endlichen Erfahrungen, wendet Feuerbach nun ein:

„Wenngleich das Denken ein Naturvermögen ist, so folgt doch keineswegs eine solche Identität hieraus, daß, was die Natur als *res cogitans* denken kann, sie auch als *res extensa* oder *existens* und operans ‚prästieren‘ kann, denn das eben ist das eigentümliche Wesen der *potentia cogitandi*, daß sie den Positiv der Natur auf den Superlativ steigert.“⁵⁴ Damit hat Feuerbach recht – und zugleich rückt er in Kants Nähe. Denn aus der Fähigkeit des Denkens, anknüpfend an in der Natur vorliegende und erfahrbare Eigenschaften, Superlative zu formulieren und einem vollkommenen Wesen zuzuordnen, kann bestenfalls ein „Denkgrund“, aber nicht der Realgrund (die Existenz) eines Gegenstandes bewiesen werden. Was ist dies aber anderes als eben der Kantsche Einwand gegen den ontologischen Gottesbeweis?

Übrigens hatte Feuerbach schon 1841 im *Wesen des Christentums* Kants Kritik der ontologischen Gottesbeweise positiver bewertet und Hegels Einwände gegen Kant abgewiesen. Feuerbach bemängelt aber an Kants Kritik, daß diese der Vernunft einen unbilligen Vorwurf mache. Der Beweis vom Dasein Gottes führe freilich über die Grenzen der Vernunft hinaus, aber in dem Sinne, wie Sehen, Hören, Riechen darüber hinausgehen. Allerdings ist aber für die menschliche Phantasie und Einbildungskraft Gott tatsächlich existent: „Die Einbildungskraft ist überhaupt der wahre Ort einer abwesenden, den *Sinnen nicht gegenwärtigen*, aber gleichwohl dem *Wesen nach sinnlichen* Existenz. Nur die Phantasie löst den Widerspruch zwischen einer zugleich sinnlichen, zugleich unsinnlichen Existenz; nur die Phantasie bewahrt vor dem Atheismus. In der Einbildungskraft hat die Existenz *sinnliche Wirkungen* – die Existenz bestätigt sich als eine Macht.“⁵⁵ So entstehe auch der Glaube an die Erscheinungen Gottes. Diese Argumentation hat übrigens Karl Marx in seiner Kritik der [69] bisherigen Kritik der Gottesbeweise im Anhang seiner Dissertation aufgegriffen.⁵⁶

Offensichtlich will Feuerbach mit seiner Kritik an Kant ausdrücken, daß dieser den eigentümlichen *anthropologischen* Hintergrund der Gottesidee, wie er in der christlichen Religion wirksam ist, nicht erkennt.⁵⁷ Der ontologische Gottesbeweis wird nämlich gerade deshalb von Feuerbach als der interessanteste angesehen, weil er das *innerste, geheimste Wesen der Religion* ausspreche. Da Gott als das Höchste für den Menschen vermittelt „seiner Vernunft, seines Gemüts, seiner Gesinnung“⁵⁸ gedacht wird, werde er auch als existierend gedacht und somit außer den Menschen gesetzt. Es wird von einer „unmittelbaren Wahrheit und Gewißheit“ wie im religiösen Glauben ausgegangen, „*id quo nihil majus cogitari potest*“.⁵⁹ Der philosophische Beweis enthält somit „das geheime Enthymema der Religion in einem förmlichen Schluß“⁶⁰. Letztlich seien die verschiedenen Beweise „nichts anderes als verschiedene, höchst interessante Selbstbejahungsformen des menschlichen Wesens. So ist z. B. der physikotheologische Beweis die Selbstbejahung des zwecktätigen Verstandes.“⁶¹

So fließen also in Feuerbachs spätere Ergänzungen der *Geschichte der neuern Philosophie* zum Thema der Gottesbeweise die Einsichten in das „Geheimnis der Theologie“ ein. Die schon in der

⁵⁴ GW 2, 393 f.

⁵⁵ *Das Wesen des Christentums*, Bd. 2, 315.

⁵⁶ Siehe K. Marx: *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie*. Anhang. 3. Die Vorsehung und der degradirte Gott. MEGA² I/1, 90.

⁵⁷ Feuerbach und viele Interpreten erkennen aber nicht, daß Kant in seiner Moralphilosophie die Gottesidee einzig als aus einem praktischen, also menschlichen Bedürfnis heraus (dem Bedürfnis nach Hoffnung und Glückseligkeit) als Postulat (nicht als existent!) erklärt. Auch H. Heine sieht das nicht in seiner Schrift *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, in der er behauptet, daß Kant in der Moralphilosophie den in der *Kritik der reinen Vernunft* geköpften Gott wieder auferstehen lasse. Vgl. Leipzig 1945, 172 f. Siehe dazu meine Einleitung in I. Kant: *Schriften zur Religion*. Berlin 1981, bes. Absch. IV und V.

⁵⁸ *Das Wesen des Christentums*. Bd. 2, 310.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd. 311.

ersten Fassung enthaltenen Anfänge eines Aufspürens anthropologischer Grundlagen der religiösen und theologischen, aber auch der spekulativ-philosophischen Auffassungen werden in den Zusätzen von 1847 ausführlich dargestellt.

In dieser Arbeitsphase, auf dem religionskritischen Standpunkt des *Wesens der Religion*, wird auch das Naturproblem bei Spinoza in einer neuen Qualität aufgegriffen. Gleich der erste Satz des [70] neuen § 100 von 1847 bringt dies auf den Punkt: „Was ist denn, bei Lichte besehen, das, was Spinoza logisch oder metaphysisch ‚Substanz‘, theologisch ‚Gott‘ nennt? Nichts andres als die Natur.“⁶² Durchaus recht hätten daher Spinozas Gegner, welche ihm schon bei Lebzeiten vorwarfen, Gott mit der Natur zu konfundieren – aber ebenso recht hatte Spinoza mit dem Vorwurf gegen die christliche Philosophie und Theologie, daß sie Gott mit dem Menschen konfundiere. Beide Aspekte sieht Feuerbach in Spinozas Philosophie als eminent interessant an: die Vergötterung der Natur – aber auch den Nachweis, daß in der Idee Gottes und den konkreten Moralvorstellungen (etwa des Alten Testaments) höchst *menschliche* Maßstäbe verborgen sind, wie es Spinoza im *Theologisch-politischen Traktat* akribisch analysiert. Letztere Schrift, die Feuerbach 1833 in Fußnoten nur kurz erwähnte, hält er nun für eine der wichtigsten Schriften des Spinoza, da hier der anthropologische Gehalt der Religion in den gängigen, nicht philosophischen Vorstellungen der alten Völker (besonders des israelischen Volkes) aufgedeckt wird. Feuerbach hebt Spinozas religionskritische Resultate ausführlich hervor: seinen Nachweis, daß die religiösen Vorstellungen von Gott der Einbildungskraft der Menschen entsprechen und ihren irdischen Erfahrungen entspringen (Gott als König, Richter etc.) und daß Religion vor allem moralische Gesetzgebung für ein Volk unter konkreten historischen Bedingungen enthält. Religion ist nämlich nach Spinozas Analyseergebnis vornehmlich Morallehre, Anleitung zur Tugend, zur Glückseligkeit; nicht aber sucht sie nach Wahrheit wie die Philosophie. Feuerbach bejaht Spinozas Trennung von Religion und Philosophie. „Wahrheit ist nicht die Sache der Theologie, sondern der Philosophie.“⁶³ Religion habe einen praktischen Zweck und unterliege den vielfältigen Meinungen; sie habe in Gestalt des Glaubens und der Theologie „überhaupt keine theoretische Bedeutung, Wahrheit und Gültigkeit; ihr Wert und Beruf ist einzig ein praktischer“.⁶⁴ Daher habe Spinoza auch das Prinzip vollkommener Gedankenfreiheit auf religiösem und philosophischem Gebiet gefordert.

Vom Standpunkt der Philosophie aus habe Spinoza Gott völlig entpersonifiziert und mit der Natur identifiziert: „Er ist, wie ge-[71]sagt, nichts andres als die Natur“⁶⁵ – aber, wie Feuerbach nun kritisch einwendet, nicht als sinnliches, sondern als unsinnliches, abstraktes, metaphysisches Wesen. In den ganz und gar „unsinnlichen“ Abstraktionen Denken und Ausdehnung als den zwei Attributen Gottes bzw. der Natur sieht Feuerbach einen Grundmangel Spinozas, den er als Befangenheit in Theologie wertet: Die Vernunft, wenn sie sich von jeder sinnlichen Vorstellung und Grundlage freihalten will, operiert nur in sich selbst, sie ist ihre „unbedingte Selbstbejahung“, setzt sich als absolutes Wesen. Damit kommt Spinoza, der doch eigentlich die *Natur* vergöttern will, auf die Identifikation des Gottesbegriffes mit *Vernunft* zurück. Feuerbach verteidigt in diesen Passagen die Anerkennung der Sinnlichkeit für ein materialistisches Weltbild und in ihrer Bedeutung für den Denkkakt.⁶⁶

Wenn Spinoza begründen will, daß wir Gott nur soweit erkennen, wie wir die Naturwirkungen kennen, so reicht die abstrakte, unsinnliche Bestimmung der Ausdehnung nicht aus: es muß die unendliche Vielfalt des Endlichen sinnlich-konkret erfaßt werden – und damit fällt auch die Inkonsequenz weg, die Natur mit Gott zu identifizieren und den aus der Theologie entlehnten Gottesbegriff, der ja ohnehin philosophisch völlig umgedeutet ist, überhaupt zu verwenden. Denn, und dies ist für Feuerbach die Hauptsache:

„Das Geheimnis, der wahre Sinn der spinozistischen Philosophie ist – die Natur.“⁶⁷ Inkonsequent ist es daher, einerseits Gott in der Natur und andererseits die Natur wieder in Gott aufzuheben, zumal

⁶² GW 2, 445.

⁶³ GW 2, 446.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ GW 2, 447.

⁶⁶ Vgl. GW 2, 448–453.

⁶⁷ GW 2, 453 f.

der spinozistische Gott mit dem der Religion und Theologie nichts gemein hat; er tut keine Wunder – er ist eben von den Naturwirkungen nicht verschieden. Feuerbach führt die Inkonsequenz Spinozas auf dessen historischen Spielraum zurück: er konnte und wollte kein Atheist sein. Diesen Widerspruch kann und darf Feuerbach nicht mehr gelten lassen. „Warum willst du als Naturalist noch Theist und als Theist zugleich Naturalist sein? Weg mit diesem Widerspruch! Nicht ‚Deus sive Natura‘, sondern ‚Aut Deus, aut Natura‘ ist die Parole der Wahrheit. Wo Gott mit der Natur oder umgekehrt die Natur mit Gott identifiziert oder konfundiert [72] wird, da ist weder Gott noch Natur, sondern ein mystisches, amphibolisches Zwitterding. Dies ist der Grundmangel Spinozas.“⁶⁸

Eine besondere Gelegenheit, den eigenen anthropologischen und zugleich naturphilosophischen Standpunkt in den späteren Überarbeitungen geltend zu machen, bot sich bei der Darlegung der Philosophie Jakob Böhmes an. Jakob Böhme wird in der dritten Ausgabe nicht nur als „theosophischer oder religiöser Naturphilosoph“ gewertet, welcher das ganze Gegenteil Bacons sei (denn statt die Naturerkenntnis aus der Erfahrung zu erklären, erkläre Böhme alle Naturformen aus Gott⁶⁹) – Böhme ist für Feuerbach besonders wegen seiner *Anthropologie* oder *Psychologie* von großem Interesse. Feuerbach fügt in Fußnoten ein, daß es vor allem sensualistisch empfundene, eigentlich anthropologisch fundierte Welterfahrungsbestimmungen sind, welche der Böhmeschen Erklärung der Identität von Gott und Welt zugrundeliegen – allerdings ein ganz unreflektiertes, ursprüngliches Erfahren der Welt. Insofern sei Jakob Böhme ein „religiöser Sensualist, ein theosophischer Materialist“.⁷⁰ „Woraus aber J. B. in seiner theosophischen Einbildung Natur deduziert, das ist in Wahrheit von der Natur selbst, und zwar der sinnlichen, zeitlichen, Natur abgeleitet und abgezogen.“⁷¹

Feuerbach fügt einen neuen Abschnitt (§ 53) zu Jakob Böhmes *Anthropologie* an, da dessen allseitiges Menschenkonzept der Gottesvorstellung zum Modell diene und Feuerbach in diesen Auslegungen Verwandtschaft zu seiner eigenen Auffassung vom sinnlich-gegenständlichen Wesen Mensch sieht. „Der Mensch ist also dem J. B. das Vorbild des Wesens der Wesen – das Wesen, woraus er alles erklärt und erzeugt ... Aber J. B. macht nicht die Seele, den Willen, den Geistesmenschen als ein abgezogenes metaphysisches Wesen, er macht den ganzen Menschen, den an den Leib gebundenen Geist zum Gott und Welt erzeugenden Prinzip ... Wenn es daher bei Spinoza heißt: Gott ist ein ausgedehntes Wesen, so heißt es daher bei J. B.: Gott ist ein körperliches Wesen. Das ist der wahre, einfache Sinn ... der abstrusen, spekulativen Entwicklung, daß die Natur notwendig zu Gott gehöre“.⁷² Und [73] wenn Jakob Böhme die Begierde als ursprüngliche Eigenschaft der Natur, als Quelle aller Qual, aller Reize und Sehnsucht beschreibt, so stimmt Feuerbach ausdrücklich zu: „Jawohl, wer nicht mehr begehrt, hat alles, dessen stilles, leidenschaftsloses, indifferentes, unbestimmtes Gemüt ist das Vorbild des göttlichen Nichts und Alles. So hat der Mensch alle Heimlichkeiten der Gottheit und die Prinzipien aller Dinge in sich.“⁷³

Die Böhmesche Anthropologie, die sich in seinem Gott-Welt-Konzept spiegelt, betrachtet Feuerbach, der über Jakob Böhme früher weit verhaltener urteilte, nunmehr als den *Glanzpunkt* der Böhmeschen Theo- und Psychologie: „J. B. ist der tiefste unbewußte und ungebildete Psycholog ... J. B. ist der lehrreichste und zugleich interessanteste Beweis, daß die Mysterien der Theologie und Metaphysik in der Psychologie ihre Erklärung finden, daß die Metaphysik nichts anderes ist, ‚als die esoterische Psychologie‘, denn alle seine metaphysischen und theosophischen Bestimmungen und Ausdrücke haben patho- und psychologischen Sinn und Ursprung.“⁷⁴ So mache Böhme den Menschen, und zwar einen sinnlich bestimmten Menschen, zum Grund des Dichtens und Denkens – sein eigenes Selbstbewußtsein. „Aber unabsonderlich vom Selbstbewußtsein ist das Bewußtsein der Natur.“⁷⁵

⁶⁸ GW 2, 454 f.

⁶⁹ Vgl. GW 2, 167.

⁷⁰ GW 2, 200.

⁷¹ GW 2, 201.

⁷² GW 2, 221–223.

⁷³ GW 2, 225.

⁷⁴ GW 2, 226.

⁷⁵ GW 2, 227.

Feuerbach sieht nun in Jakob Böhmes Mystik geradezu das Pendant zu einer sich in spekulativen Abstraktionen umher treibenden Philosophie – als *Opposition* gegen Hobbes, Cartesius, Spinoza und Leibniz. Richtiger hätte die Böhmesche Theosophie am Schluß seiner *Geschichte der neuem Philosophie* stehen müssen, denn: „Sie machte gegen das abgezogene, metaphysische und idealistische Wesen dieser Philosophen das Wesen der Sinnlichkeit, freilich nur auf mystische, phantastische Weise, geltend.“⁷⁶

Hier stoßen wir nun auf eine problematische Seite der Feuerbachschen philosophiegeschichtlichen Konzeption: Wie ist es zu erklären, daß Feuerbach im Vollzug seiner anthropologisch fundierten Religionskritik ab etwa 1839 die großen philosophischen Systeme der neuen und neuesten Zeit primär vom Aspekt ihrer Strukturanalogie zur Theologie bewertet und damit eigentlich *ab*-[74]wertet und daß er den Gedankenreichtum dieser Systeme zwar nicht leugnet, aber selbst nicht ausreichend aufzuarbeiten vermag? Dies trifft in besonderer Schärfe auf seine Hegel-Rezeption zu. Im folgenden Abschnitt soll versucht werden, eine Antwort auf dieses Problem zu geben.

3. Kritik der spekulativen Philosophie als Analogie zur religiösen und theologischen Verkehrung der Weltsicht

Feuerbachs philosophiehistorische Analysen zur Geschichte der neueren Philosophie von Bacon bis Spinoza werden also, wie wir sahen, im Ergebnis der Entwicklung seiner religionskritischen Positionen in wesentlichen Punkten ergänzt und z. T. korrigiert. Es gelingt ihm, wichtige neue Gesichtspunkte durch die methodische Durchführung seines sich verändernden Konzepts vom Verhältnis Religion/Theologie einerseits und Philosophie andererseits einzubringen. Es zeigt sich aber auch, daß die anthropologische Wendung in der Religionskritik, seine konkreteren Bestimmungen der Spezifik des religiösen Bewußtseins und seiner Grundlagen und in diesem Kontext seine sich herausbildende Auffassung von einer „Philosophie der Zukunft“, welche den sinnlich-konkreten Menschen in seiner sinnlich-konkreten Welt zum Gegenstand und Naturwissenschaften und Psychologie zur Grundlage haben müsse, seine Wertung der neueren Philosophie verändert, und zwar gravierend. Und da ihm der Ausgangspunkt dieser Systeme – nämlich von einem Absoluten auszugehen – ein Indiz für theologische Konstruktion ist, wird für Feuerbach selbst der Unterschied zwischen dem Idealismus Hegels einerseits und dem pantheistischen Materialismus Spinozas andererseits von zweitrangiger Bedeutung. Beide philosophische Systeme werden nicht mehr als reine Philosophie, sondern vornehmlich als *spekulative Theologie* eingeordnet. Indem Feuerbach den Verkehrungsvorgang der religiösen und theologischen Denkweise aufdeckt und den eigentlichen anthropologischen Hintergrund freilegt, glaubt er, in den spinozistischen und hegelschen Systemkonstruktionen eine Analogie zu Religion und Theologie konstatieren zu können. Ja, *kritischer* noch als die Religion ist nach Feuerbachs Auffassung die philosophische Spekulation unter bestimmten Gesichtspunkten zu bewerten. In der [75] Religion spiegelt sich noch in gewisser Weise der ganzheitliche Mensch, der sinnliche, phantasie- und gemütvolle, fühlende Mensch, nicht nur der abstrakt-denkende. Besonders Hegels Panlogismus, wie er in der idealistischen Verkehrung durchgeführt scheint, wird nun für Feuerbach kritikwürdig. Werden in der Religion immerhin noch die konkreten Prädikate des Menschen hypostasiert, so sind es in der spekulativen Philosophie Hegels die dürren Abstraktionen; ein bloß spiritualistisch aufgefaßtes Menschenbild liegt ihnen nach Feuerbachs Meinung zugrunde. Hier wird nun Feuerbachs Interpretation dem Gedankenreichtum der philosophischen Systeme keineswegs mehr gerecht. Man könnte meinen, er verkennt, daß *verkehrtes (umgekehrtes)* Bewußtsein nicht einfach *falsches* Bewußtsein ist.⁷⁷ Er nimmt die formale

⁷⁶ GW 2, 228.

⁷⁷ An Feuerbachs Wertungen der sogenannten Grundfrage der Philosophie, dem Verhältnis von Denken und Sein (Materie) bzw. Idealismus und Materialismus wurde – in völliger Vereinfachung der Feuerbach-Interpretation Friedrich Engels' in *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* – im dogmatischen Marxismusverständnis oftmals die Methode geknüpft, die philosophischen Systeme sowohl ihrem Erkenntnisgehalt als ihrer „sozialen“ Zuordnung nach zu bewerten. Es wäre wichtig zu untersuchen, inwieweit eine verflachende, dogmatische Haltung zu dieser Problematik über eine entsprechende Feuerbach-Rezeption von Seiten Plechanows und Lenins in das marxistische Denken einfloß. Marx hat hierzu eine ganz andere Position vertreten. Zur Grundfrage der Philosophie siehe M. Thom: „Gedanken

Systemkonstruktion zum Gegenstand eines absoluten Bewertungsmaßstabes, nicht aber den Erkenntnis- bzw. Problemgehalt der Systeme.

Diese Radikalisierung der Kritik der sog. spekulativen Philosophie von Spinoza bis Hegel hat jedoch selbst wieder ihre Entwicklungsgeschichte, die man anhand von Feuerbachs Arbeitsprozeß an seiner Religionskritik und Philosophie-Interpretation nachvollziehen kann.

Schon recht früh scheint Feuerbach von Hegels Identifikation von Philosophie und Religion nicht überzeugt zu sein. Eine in die *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae* aufgenommene Notiz aus den Jahren 1827/28 belegt dies: „Wie verhält sich die Philosophie zur Religion? – Hegel dringt sehr auf die Übereinstimmung der Philosophie mit der Religion, namentlich mit den *Lehren* der christlichen, gleichwohl faßt er die [76] Religion nur als eine *Stufe* des Geistes. Die bestehenden Religionen enthalten allerdings unzählig Widerliches und mit der Wahrheit Unverträgliches, aber sollte die Religion selbst nicht allgemein gefaßt und die Übereinstimmung der Philosophie mit ihr in die Anerkennung und Rechtfertigung bestimmter Lehren gesetzt werden? Gibt es keine andere Übereinstimmung?“ Und er fragt sich: „Wie verhält sich die Hegelsche Philosophie zur Gegenwart und Zukunft? Ist sie nicht die vergangene Welt als Gedankenwelt? Ist sie mehr als eine Erinnerung der Menschheit an das, was sie war, aber nicht mehr ist?“⁷⁸ Diese kleine Notiz könnte fast als ein in Aphorismen gefaßtes Programm für Feuerbachs weiteren Schaffensprozeß gelten.

Viel später, nämlich 1848/49, in den Heidelberger *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, hat sich Feuerbach rückblickend über den entscheidenden Punkt der Kritik der neuesten Philosophie, insbesondere der Hegelschen, geäußert. Es beschäftigte ihn schon früh das Problem der *Identität* der Philosophie mit der Religion, „wenigstens ihrem Inhalte, ihrem Wesen nach. Diese Identität war es nun, gegen welche ich auftrat.“⁷⁹ In seinen Erinnerungen an seine frühen Arbeiten ordnet Feuerbach sogar schon die Abhandlung *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* nebst den Xenien im Anhang als eine Arbeits- und Überlegungsphase ein, in der er die oben erwähnte Identitätsidee von Philosophie und Religion zu kritisieren begann, und zwar gegen einen Dogmatiker der Hegelschen Schule gewandt. Er fährt fort, er habe daher Hegels Philosophie den Vorwurf gemacht, daß sie das Wesentliche der Religion zum Unwesentlichen und umgekehrt mache. M. E. erläutert er hier aber nicht seinen Standpunkt von 1830, sondern von 1839, wenn er nun weiter kritisiert, daß Hegel in den religiösen Formen nur gemüthliche Phantasiebilder spekulativer Gedanken sehe; in Wirklichkeit handle es sich aber um ein vom Denken unterschiedenes Element, auf dem die Religion in ihrer Spezifik beruhe – auf *Sinnlichkeit*, denn in ihr wurzeln das Gemüt und die Phantasie.⁸⁰

[77] Wenn Feuerbach das Problem der Identität von Philosophie und Religion hier benennt, so muß man verschiedene Ebenen seiner sich entwickelnden Betrachtungsweise unterscheiden. In der ersten Phase seines Schaffens hat Feuerbach Identität im Anschluß an Hegel so verstanden, daß der Gegenstand und das Bedürfnis der Religion und Philosophie dasselbe sei: Erfassen des Absoluten. Allerdings kritisiert Feuerbach, wie wir sehen werden, schon sehr bald, daß die religiösen Ideen in der Philosophie nicht so genommen werden wie in der Religion, wodurch man weder dem Charakter der Religion noch dem der Philosophie gerecht wird. Gott wird nicht mehr als Person, sondern als immanentes Prinzip der Welt gedeutet. In einer zweiten Phase seines Schaffens, etwa ab 1839, aber sieht Feuerbach die Identität in der Systemstruktur beider Bewußtseinsformen begründet. Beide, Religion und bisherige Philosophie, sind Verkehrungsformen der Weltansicht. Die Nicht-Identität, der Unterschied von Theologie und spekulativer Philosophie innerhalb solcher Identität der formellen Struktur wird dann allerdings in der psychischen Grundlage beider Bewußtseinsformen gesehen: die Philosophie ist denkende, die Religion fühlende, phantastische, Selbstbezogenheit des Menschen

zu Wertungen und Methoden in der marxistischen Philosophiegeschichtsschreibung“. In *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 36 (1988) H. 1, 46–50; dies., „Noch einmal zur methodischen Handhabung der philosophischen Grundfrage“. In *Informationsbulletin Aus dem philosophischen Leben der DDR* 25 (1989) H. 3–5, 203–206.

⁷⁸ Feuerbach: *Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae*. GW 10, 156.

⁷⁹ *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 18.

⁸⁰ Vgl. GW 6,19.

ausdrückende Aneignungsform. Gehen wir auf die Herausarbeitung dieser Standpunkte etwas näher ein, um den Wandel in der Bewertung der neueren und neuesten Philosophie besser zu verstehen.

Noch 1835 rechtfertigt Feuerbach die idealistische Verkehrung der Weltsicht vom Vernunftstandpunkt aus. Gegenüber Bachmanns *Anti-Hegel* wendet er ein, daß der Standpunkt der Vernunft im philosophischen Denken stets vorausgesetzt werden müsse; erst als Vernunftwesen sei der Mensch Subjekt. Cartesius' *cogito ergo sum* und Fichtes *Ich* werden als Beispiele für diesen Vernunftstandpunkt herausgehoben, und es wird Hegels Ausgangspunkt des *Seins* noch akzeptiert. Vom Standpunkt des „gemeinen Lebens“ sei freilich diese *scheinbare Verkehrung*, vom Sein als Abstraktion statt vom empirisch Erfahrbaren auszugehen, verrückt. Aber nicht so vom Standpunkt der Philosophie, „denn das Wesen der Philosophie besteht gerade darin, daß sie, um diese Bestimmungen festzuhalten, das Verhältnis von Subjekt und Prädikat, wie es im gemeinen Leben und in der empirischen Anschauung gilt, als welcher ihrer eigentümlichen Natur nach das Subjekt als das frühere, als das erste notwendige erscheint, gera-[78]dezu *umkehrt*, das Prädikat zum Subjekt und das Subjekt zum Prädikat macht. Dieser Umkehrungsprozeß ist aber nicht allein der Prozeß, vermittelt welcher die Philosophie ihr Wesen, die Wahrheit offenbart, sondern der allgemeine Weg, auf dem das Wesenhafte, Große, Wahre in allen Sphären des Lebens sich verwirklicht.“⁸¹ Feuerbach verteidigt hier Hegels Begriff des Absoluten und seine dialektische Darstellung in der historischen Entfaltung zum Für-Sich-Werden in Natur und Geschichte der Menschheit und deutet diesen somit als pantheistischen Gottesbegriff.

Der Verkehrungsvorgang wird allerdings wenige Zeit später hinsichtlich des *religiösen* Bewußtseins kritisch analysiert. Es werden psychologische Gründe dafür aufgedeckt. Vor allem mit dem Eingreifen in die Auseinandersetzung um die sog. *positive Philosophie* und in den Leo-Hegelschen Streit in den *Hallischen Jahrbüchern*⁸², also etwa 1837, beginnt sich Feuerbach über die unterschiedlichen psychischen Grundlagen der Religion einerseits und der Philosophie andererseits zunehmend Klarheit zu verschaffen. Das negative Beispiel der Verquickung von Religion und Philosophie in Gestalt der positiven Philosophie ist für Feuerbach der Beweis, in welche Zwitterstellung eine Position gelangt, welche das religiöse Gefühl und anthropomorphe Vorstellungen von einem personifizierten Gott in die Philosophie einschleppt. So wird einerseits bei der Philosophie Zuflucht gesucht, weil diese ihrem Wesen gemäß mit logischen Beweismitteln operiert – andererseits werden Angelegenheiten des Gemüts (des Glaubens) als philosophische Gegenstände ausgegeben. So entstehe letztendlich „der gläubige Unglaube und der ungläubige Glaube“.⁸³

Die positive oder auch „religiöse“ Philosophie sei weder Religion noch Philosophie. Vor allem die Personifikation Gottes führe keineswegs zur „Immanenz in Gott“, wie es die positiven Philosophen behaupten; Gott ist hier vielmehr ein außerweltliches Wesen gegenüber einer außergöttlichen Welt, die einem bloßen Willensakt Gottes ihr Dasein verdankt. Der positive Philosoph operiert absolut mit Phantasmen, mittels welcher das spekulierende Subjekt *sich selbst* verobjektiviert, „wenn es tief ist, sein Gemüt [79] und dessen Prozesse, seine Seele, sein ihm selbst verborgenes Wesen, wenn es flach und egoistisch ist wie die modernen Spekulant, seine Person, und spekuliert nun über *sich selbst als ein anderes Wesen*“⁸⁴ In der Erzeugung des Scheins eines objektiven Wesens liege der mystische Reiz und Zauber dieser und aller verwandten Spekulationen. „es ist dieses Sich-außer-sich-Setzen-und-wieder-in-sich-Zurücknehmen, diese Mystifikation des eigenen Selbstes“.⁸⁵ Diese ergreife uns „wie das Echo in einem stillen Tal, das die in die Weite hinausgerufenen eigenen Worte in die Ohren, die eigentlichen Fühlhörner des Gemüts, und als die Worte eines anderen Wesens zurücktönt.“⁸⁶

⁸¹ *Kritik des „Anti-Hegels“*, 111.

⁸² Ausführliches dazu bei Heinz und Ingrid Pepperle in der Einleitung zu: *Die Hegelsche Linke*. Dokumente zur Philosophie und Politik des deutschen Vormärz. Leipzig 1985.

⁸³ *Zur Kritik der „positiven Philosophie“*. GW 8,186.

⁸⁴ GW 8, 193.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Ebd.

Daß das spekulierende Subjekt sich also selbst in sich spiegelt, und zwar seinen Gemütszustand, seine Denkfähigkeit, aber vor allem sein Phantasievermögen damit in Aktion setzt, und daß es so einer Selbsttäuschung unterliegt – dies macht den philosophischen Spekulant zum Tautologen; er meint, über Gott auszusagen, und er sagt nur etwas über sich selbst. Besonders der Schöpfungsgedanke (die Kreationstheorie) nimmt die *menschliche* Willkür und Aktion zum Modell.

Diese kritische Analyse der positiven Philosophie gipfelt in dem Resultat, daß diese durch religiöse Gefühle den Gedanken überflüssig machen wolle. Aber gerade dadurch bleibt sie in der menschlichen Welt und kann zu keiner Erkenntnis Gottes gelangen. Das der positiven Philosophie verborgen bleibende menschliche Wesen, von dieser zur bloßen individualistischen Partikularvorstellung verkürzt, wird so absolutes Maß.

Diese Einsicht in den anthropologischen Hintergrund der religiösen Vorstellungen wird aber von Feuerbach hier noch nicht verallgemeinert. Hegel wird in einer Fußnote ausdrücklich noch nicht als spekulativer Philosoph in dieser negativen Bedeutung gewertet, und überhaupt wird auch hier der Pantheismus noch als die wahre Immanenzphilosophie positiv abgehoben: denn dem Pantheisten sind Gott und Welt eins, untrennbar. Feuerbach formuliert aber für eine *spezifische Religionsphilosophie*, welche das Phänomen Religion vom philosophischen Standpunkt aus zu analysieren hat, eine interessante Aufgabenstellung, nämlich *seine* künftige [80] Aufgabenstellung: „Die Religionsphilosophie ist daher [weil sie es mit menschlichen Gegenständen zu tun hat – M. Th.] nur dann *Philosophie*, wenn sie die Religion als die *esoterische* Psychologie weiß und behandelt.“⁸⁷ Damit entwickelt Feuerbach ein neuartiges Verständnis von Religionsphilosophie; diese hat nicht mehr die metaphysische Umdeutung religiöser Gegenstände zum Inhalt, sondern die Aufdeckung der psychischen Wurzeln der Produktion religiösen Bewußtseins. Feuerbach ist sich aber zu jenem Zeitpunkt über die Neuartigkeit seiner Fragestellung und die Andersartigkeit gegenüber der Religionsphilosophie Hegels noch nicht voll bewußt. Eine Differenz zu Hegel vermutet er allerdings schon, denn er fordert, man müsse über Hegel hinausgehen. Die Philosophie müsse frei und selbständig werden, aber „auch einfach und natürlich.“⁸⁸ Darunter versteht Feuerbach, daß die wichtigsten historischen, natürlichen und psychologischen Erscheinungen auf eine weit einfachere und natürlichere Weise erklärt werden müssen, als es die spekulative, positive (die betrunkene) Philosophie getan hätte. Überhaupt solle eine neue Philosophie den Beinamen „spekulativ“ fallenlassen. Feuerbach beendet diese Polemik mit der Aufforderung: „Die Philosophie werde daher wieder nüchtern. Dann wird sie dem Geiste sein, was das reine Quellwasser dem Leibe ist.“⁸⁹

Genau diese neue Aufgabenstellung für eine Philosophie, welche sich nicht mehr von der Theologie affizieren läßt, indem die Gottesidee zu einer metaphysischen Idee umgedeutet wird, führt später zu einer Neubewertung der philosophischen Systeme von Spinoza bis Hegel. Alle bisherige Religionsphilosophie hatte den „*Articulus fidei*“ ohne weiteres als eine logisch-metaphysische Wahrheit demonstriert.⁹⁰ So formuliert es Feuerbach erst Jahre später im ersten Vorwort zum *Wesen des Christentums*. In diesem Vorwort wird die Differenz von Glauben und Vernunft als eine psychologische Tatsache bezeichnet, deren Analyse bereits seit 1835, wie wir sahen, Feuerbachs Thema ist. Aber noch nicht ist der Gedanke herausgearbeitet, daß die metaphysische Umdeutung der Gottesidee eine Strukturgleichheit der Philosophie mit Theolo-[81]gie und Religion bedeutet, welche letztere zur „spekulativen Theologie“ macht.

Auch in dem nachfolgenden Artikel zum Leo-Hegelschen Streit wird Hegel noch keinesfalls wegen seiner „theologischen Verkehrung“ der Weltsicht kritisiert. Feuerbach verteidigt die bisherige philosophische Tradition und prangert den Fanatismus gewisser religiöser Spekulant an, welche die wahren philosophischen Gedanken eines Cartesius, eines Wolff, eines Kant, eines Fichte etc. verketzerten⁹¹, und er zeigt, daß der Hegelschen Philosophie mit den Angriffen eines Leo nur widerfahre,

⁸⁷ GW 8, 205.

⁸⁸ GW 8, 207.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ *Das Wesen des Christentums*. Bd. 1, 1.

⁹¹ Vgl. *Der wahre Gesichtspunkt, aus welchem der „Leo-Hegelsche-Streit“ beurteilt werden muß*. GW 8, 213 f.

was allen anderen Philosophen begegnet ist: der Streit laufe immer auf die Differenz zwischen Religion und Philosophie hinaus. Diese sei aber eine „unaustilgbare, denn sie beruhen beide auf entgegengesetzten Geistestätigkeiten. Die Basis der Philosophie ist das *Denken* und das *Herz* – ..., die Basis der Religion ist das *Gemüt* und die *Phantasie*.“⁹² Die Philosophie kollidiere aber nicht mit der Religion (als Volksglauben), sondern mit deren Lehren. Die Lehre der Religion (die Theologie) habe nur die Taten, die Phantasie und die Leiden des Gemüts zu ihrem Gegenstande und Inhalt, während die Philosophie sich nicht nach dem richte, was dem Gemüte wohltut, „sondern nach den strengen, rücksichtslosen Gesetzen der Vernunft und Wirklichkeit“.⁹³

Besonders die Streitschrift *Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit*, die 1839 erschien, ist noch durchaus eine Verteidigung jeder Philosophie und insbesondere der Hegelschen mit dem Argument einer unaustilgbaren Differenz von Religion und Theologie. Auch hier begründet Feuerbach, daß die Philosophie als eine selbständige Wissenschaft mit eigener Geschichte und eigenen Gesetzen zu betrachten sei. „Ihr höchstes Gesetz ist die Vernunft ... Nicht das Heilige ist ihr wahr, sondern nur das *Wahre heilig*.“⁹⁴ Wenn die Frage gestellt werde, ob Hegels Philosophie mit den Lehren der christlichen Religion übereinstimme, so könne dies sinnvoll nur auf dessen Religionsphilosophie bezogen werden. Aber auch diese Problemstellung wird fragwürdig, wenn man beachtet, daß jede Religionsphilosophie über den Gegenstand Religion *denkt*, während die Religionslehre nur das Wesen der Religion ausspricht und apodiktisch als einen Glaubenssatz hinstellt, also *nicht* denkt. Prinzip der Religion sind Gemüt und Phantasie; sie ist eine Beziehung des Menschen auf sich selbst, nicht auf objektive Gegenstände. „Die Phantasie ist die *subjektive* intellektuelle Tätigkeit, welche die Dinge darstellt, wie sie dem Gemüt entsprechen; die Vernunft die *objektive* intellektuelle Tätigkeit, welche die Dinge darstellt, wie sie sind, ohne auf die Bedürfnisse des Gemüts Rücksicht zu nehmen.“⁹⁵

Noch wird Hegels Religionsphilosophie in einem ganz positiven Sinne in die großen Traditionen vernunftgemäßer, denkender Untersuchung des Phänomens Religion eingeordnet und die antitheologische Tendenz hervorgehoben. Aber es wird schon kritisch angemerkt, daß Hegel den wahren Charakter der Religion nicht beachte. Es wird ihm der Vorwurf gemacht, daß er in seiner Religionsphilosophie die Dogmen nicht im Sinne der Kirche nimmt und sie „vernünftig“ umdeutet – „eine *concordia discors*, gegen die man ebenso im Namen der Religion als im Namen der Philosophie protestieren muß.“⁹⁶ Hegel hätte nach beiden Seiten also konsequenter sein müssen. Auf den Vorwurf gegenüber Hegel, daß dessen *Gott* nur ein *Gattungsbegriff* und zwar der Gattungsbegriff der Menschheit sei, antwortet Feuerbach: „Zu bedauern ist nur, daß Hegel dies nicht selbst *bestimmt* ausgesprochen, überhaupt den Gattungsbegriff der Menschheit, den Kant eigentlich erst in die Philosophie einführte ... nicht genug ... in Anwendung gebracht hat; dann würde seine Philosophie nicht den zweideutigen Nimbus von Mystizismus haben, der sie jetzt umgibt.“⁹⁷ Dann würde Hegel in ein wahres kritisches Verhältnis zur religiösen Spekulation getreten sein. Feuerbach hält aber einen Vorwurf gegenüber Hegel in dieser Frage für nicht gerechtfertigt, weil sich in dessen Philosophie eine Gedankenkonstruktion verbirgt, welche in allem menschlichen Denken (auch in der Religion) zu finden ist: „Kann denn ein menschliches Individuum in seinen Kopf oder sein Gemüt etwas aufnehmen, was nicht ursprünglich aus dem *Wesen* der [83] Menschheit, *aus seiner Gattung*, stammt? ... Ist nicht alles, was er denkt und fühlt, absolut *bestimmt* durch seine Gattung?“⁹⁸

Kurze Zeit darauf ist es aber gerade die Hegelsche Systemkonstruktion, welche für Feuerbach der Prototyp nicht etwa einer Reflexion von Gattungsbewußtsein in positiver Bedeutung ist, sondern der

⁹² GW 8, 214.

⁹³ GW 8, 215.

⁹⁴ *Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit*. GW 8, 236.

⁹⁵ GW 8, 221.

⁹⁶ GW 8, 257.

⁹⁷ GW 8, 254.

⁹⁸ Ebd.

Prototyp einer Anlehnung an den theologischen Gottesbegriff; und 1842 wird dann gar von *spekulativer Theologie* gesprochen, wie noch gezeigt werden soll. Doch nicht nur die Einsicht in die idealistische Verkehrung der Weltsicht ist das Motiv für die nachfolgende Kritik an Hegel – vor allem auch die Differenz in der Auffassung vom Menschen. Die Analyse der psychischen Grundlagen der Religion hatten Feuerbach den Blick auf ein ganzheitliches Menschenbild eröffnet, welches sich von dem „spiritualistisch“ verfremdeten Menschenkonzept Hegels unterschied. Hegel, der abstrakte Denker (jedenfalls deutet ihn Feuerbach nunmehr so), der die Vernunft und das Denken zum Wesen des Menschen macht und seine Sinnlichkeit unterbewertet, ist nun für Feuerbach weit mehr von einem ganzheitlichen Verständnis des Menschen entfernt als selbst die Religion, die auf Gemüt und Gefühl beruht. Dieses Interpretationsschema Feuerbachs ist nun in allen nachfolgenden Analysen und Bewertungen Hegels präsent.

In der Abhandlung *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, die im August und September 1839 in Fortsetzungen in den *Hallischen Jahrbüchern für deutsche Wissenschaft und Kunst* erschien – also kurz nach dem Erscheinen der Streitschrift *Über Philosophie und Christentum* – findet eine geradezu radikale Kritik Hegels statt.⁹⁹ Feuerbach legt hier das Schwergewicht darauf nachzuweisen, daß die Hegelsche Systemkonstruktion wesentlich eine Sache der Logik, der formellen Darstellung vermittelt der als Abstraktion vorliegenden begrifflichen Bestimmungen sei und sich nicht an den empirisch gegebenen Realitäten der Dinge selbst orientiere. Zwar, so meint Feuerbach, sei es notwendig, daß ein Denker seine philosophischen Erkenntnisse begrifflich-systematisch darstelle, und Hegel habe es in der philosophischen Darstellung zur höchsten Kunst gebracht. Aber die Philosophie darf ihrem eigent-[84]lichen Wesen nach nicht schlechthin in den Abstraktionen verbleiben; sie muß vielmehr nach dem Ableitungsgrund der Kategorien fragen, und dieser liege in der Realität der Natur und des Menschen.

Ausführlich beschäftigt sich Feuerbach mit der Hegelschen Kategorie des *Seins*, um nachzuweisen, daß dies kein wirklich inhaltlich bestimmter Begriff sei, da das natürliche Sein als die Grundlage aller Abstraktionen nicht in den Blick komme. Überdies würden wir durch die *Wissenschaft der Logik* nur im Kreise geführt: Was vorher unbestimmt – und oft nur bildhaft sprachlich verklausuliert – von Hegel als Anfang gesetzt werde, das Sein, erweise sich zugleich als Ende des Weges, den das geistige Prinzip durchläuft: als absolute Idee. Und umgekehrt stelle sich heraus, daß alle Bestimmungen der absoluten Idee schon im Begriff des Seins vorausgesetzt seien. Dies wird von Feuerbach als Tautologie und Teleologie kritisiert. Hegel bewege sich daher nur im *darstellenden, systematisierenden* Denken und vergesse, daß die formalisierende Darstellung bloß Mittel zur Übermittlung erreichten Wissens sein kann, nicht aber der Prozeß der unmittelbaren Erarbeitung des Wissens und auch nicht der Beweis für dessen Wahrheitsgehalt. Die Darstellung oder Demonstration werde bei Hegel Selbstzweck. „Jedes System“, vermerkt Feuerbach scharfsinnig, „welches nicht als ein bloßes *Mittel* erkannt und angeeignet wird, *beschränkt* und verderbt den Geist, denn es setzt das mittelbare, formale Denken an die Stelle des unmittelbaren, ursprünglichen, materialen Denkens; es tötet den Erfindungsgeist“¹⁰⁰. Feuerbach versteht unter unmittelbarem, ursprünglichem, materialem Denken das direkte Ausgehen von den Dingen „wie sie sind“, also von der empirisch konstatierbaren Beschaffenheit, ohne sich in der Voreingenommenheit einer Systemkonstruktion zu bewegen. Er kritisiert Hegel, daß dieser, anstatt die eigene Natur der empirischen Gegenstände zu erfassen, die bloße Bewegung der logischen Bestimmungen konstruiere, und zwar im Widerspruch zur sinnlichen Realität. „Die Dialektik ist kein Monolog der Spekulation mit sich selbst, sondern ein Dialog der Spekulation und Empirie.“¹⁰¹ So sei Hegels Philosophie *rationelle Mystik*¹⁰²; noch tiefer gefallen [85] seien aber die positiven Philosophen: „Die tiefsten Geheimnisse liegen in den einfachsten natürlichen Dingen, die der jenseits schmachtende phantastische Spekulant mit Füßen tritt. Die Rückkehr zur Natur ist allein die

⁹⁹ Ich beziehe mich hier auf meinen Artikel: „Ein Vergleich der Hegel-Kritiken von Feuerbach und Marx (1843)“, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 31 (1983), H. 3, 688–704.

¹⁰⁰ Feuerbach: *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*. GW 9, 32.

¹⁰¹ GW 9, 37.

¹⁰² Vgl. GW 9, 53.

Quelle des Heils.“¹⁰³ Auch die ethischen Fragen müssen von der Natur des Menschen abgeleitet werden.

Soweit Feuerbach damit die „Konstruktion à la Hegel“ in ihrer grundsätzlichen Verkehrung dechiffriert, hat er einen wesentlichen Beitrag zur Lüftung des „Geheimnisses der spekulativen Konstruktion“ geleistet, zumindest zur Aufdeckung der im Erkenntnisprozeß selbst liegenden Wurzeln solchen Verfahrens. Es darf aber nicht übersehen werden, daß sich schon hier seine Beziehung zur Hegelschen Dialektik vorrangig negativ-kritisch und nicht wirklich dialektisch-aufhebend zu gestalten beginnt. Daß Hegels Systemkonstruktion ein reiches Arbeiten über Inhalte, insbesondere über gesellschaftliche Prozesse und Prozesse der Denktätigkeit vorausging bzw. dieses inhaltliche Arbeiten mit dem konstruierenden Element seines Lebenswerkes ständig verflochten war, wird beiseite gelassen. Obwohl Feuerbach mitunter eingesteht, daß Hegels Philosophie den Höhepunkt der Reflexionen über die denkende Tätigkeit darstellt und obwohl er durchaus auch in seiner eigenen Konzeption vom Erkenntnisvorgang das Fortschreiten von der Empirie und der Anschauung zur begrifflichen Arbeit fordert, weiß er nur wenig Konstruktives über die Gesetze des Denkens zu entwickeln – mit Ausnahme des nun in der Folgezeit sehr gründlich erfolgenden Ausbaus seiner Einblicke in den Verkehrungsmechanismus des religiösen und idealistischen Denkens.

Diese Kritik an Hegels verkehrter Weltsicht und zugleich an seinem Panlogismus wird in Feuerbachs wirksamster Schrift *Das Wesen des Christentums* fortgesetzt. Feuerbach zieht den Analogieschluß vom christlichen Gottesbegriff zu Hegels Begriff des Absoluten: „Die Persönlichkeit Gottes ist selbst nichts anderes als die *entäußerte, vergegenständlichte Persönlichkeit des Menschen*. Auf diesem Prozesse der Selbstentäußerung beruht auch die *Hegelsche* spekulative Lehre, welche das *Bewußtsein des Menschen von Gott zum Selbstbewußtsein Gottes* macht.“¹⁰⁴ Feuerbach würdigt aber zugleich, daß die Spekulation gegenüber der Religion bei [86] weitem tiefer sei, „denn das Gedachtsein Gottes“ und das „Sich-Denken-Gottes“ sind in einem *Prozeß* zusammengefaßt. Gott ist in der Entfaltung der Welt ein inneres geistiges Wesen; das Wesen Gottes ist somit als *Akt* bestätigt.¹⁰⁵

An späterer Stelle betont Feuerbach, daß Hegels Ineinssetzung des Selbstbewußtseins des Menschen mit dem Selbstbewußtsein Gottes (Gott kommt im Weltprozeß und insbesondere im Prozeß der Menschheitsentwicklung „zu sich“) der Religion nicht widerspricht, wie es der verblendete Haufe in seinem Haß Hegel unterstelle. Doch so wie jedes religiöse Denken entfremdet Hegel das menschliche Bewußtsein als einem vom Menschen unterschiedenen Wesen zugehörig; das menschliche Bewußtsein werde per se als göttliches gedeutet. „Das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen Gottes von sich? 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.*“¹⁰⁶ Dieser Standpunkt erübrige dann auch eine Religionsphilosophie oder eine Theologie, welche sich von der Psychologie oder Anthropologie unterscheide.¹⁰⁷

Der o. g. Aspekt einer Überlegenheit Hegels über die Religion, in dem der Philosoph Gott als Immanenzprinzip der Weltentwicklung und als Selbstbewußtwerden der Menschheit deutet, wird aber von Feuerbach in allen seinen künftigen Hegel-Deutungen nicht zu einer fruchtbaren Analyse des Gedankengehalts der bei Hegel vorliegenden historischen Einsichten geführt. Ganz im Unterschied zu Marx, welcher in Hegels „Negation der Negation“ „den *abstrakten, logischen, spekulativen* Ausdruck für die Bewegung der Geschichte“,¹⁰⁸ und zwar als Selbsterzeugung der Menschheit durch den Arbeitsprozeß, sieht und der daher Hegels Geschichts- und Gesellschaftskonzept gründlich aufarbeitet und es dabei auch „materialistisch“ umkehrt – im Gegensatz dazu fixiert Feuerbach seinen Blick auf die äußere, formelle Systemkonstruktion bei Hegel. Da Feuerbach selbst keinen Zugang zur

¹⁰³ GW 9, 61.

¹⁰⁴ *Das Wesen des Christentums*. Bd. 2, 348.

¹⁰⁵ Vgl. ebd.

¹⁰⁶ Ebd. 354.

¹⁰⁷ Vgl. ebd. 355.

¹⁰⁸ K. Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. MEGA² I/2, 401.

begrifflichen Aufarbeitung des Problems der Arbeit bzw. der Praxis als Selbsterzeugungsvorgang der Menschheit findet (wenn-[87]gleich er freilich konstatiert, daß Menschen praktisch tätig sind!). verliert sich auch sein Entfremdungskonzept in tautologischen Bestimmungen eines „Verlustes“ des Menschen an seine Phantasievorstellung Gott – und seine „Wiedergewinnung“ anhand der religionskritischen Analyse; Feuerbach verfällt selbst in den Hegel so sehr angekreideten Fehler der Tautologie.

Hegel wird in einem wesentlichen Aspekt sogar als weit wirklichkeitsferner als die Religion gedeutet; denn diese ist die „mit dem Wesen des Menschen identische Anschauung vom Wesen der Welt und des Menschen“.¹⁰⁹ und hat daher die Sinnlichkeit zur Grundlage. In dieser Sinnlichkeit des Menschen (insbesondere im Gefühl, das Feuerbach heraushebt) liegt das Geheimnis der unerschöpflichen Fülle der göttlichen Bestimmungen, denn: „So viele Menschen sind, so viele Kräfte, so viel Eigenschaften hat die Menschheit.“¹¹⁰ Diese Fülle der Reflexion menschlichen Daseins ist für Feuerbach in der Religion offensichtlich eher präsent als in Hegels spekulativem System, wenn auch in phantastisch verkehrter Sicht.

In den *Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie* und in *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* verwendet nun Feuerbach die Bezeichnung „spekulative Theologie“ für die Traditionslinie der neueren Philosophie seit Spinoza, indem er in dem Ausgehen dieser Systeme von einem Absoluten (sei es Gott, Substanz, Idee etc.) eine Analogie zum religiösen und theologischen Weltbild sieht. Beide, Theologie und Religion einerseits und spekulative Philosophie andererseits verkehren den Ausgangspunkt, weil sie nicht vom Endlichen, vom Menschen und seiner Welt (in einem empiristisch-materialistischen Sinne aufgefaßt) ausgehen. Beide Bewußtseinsformen verkehren also Subjekt und Prädikat; sie deuten den Menschen und seine Eigenschaften als Prädikate eines übergreifenden Subjekts – Gott – bzw. Substanz, Absolutes, mit der Differenz allerdings, daß in der Religion bzw. Theologie die konkrete Fülle menschlicher und natürlicher Eigenschaften modellbildend für die Gottesidee wird, während die spekulative Philosophie die abstrakten Bestimmungen des menschlichen „Geistes“ metaphysisch hypostasiert. Ausgehend von seinem gewonnenen [88] Konzept des sinnlich-gegenständlichen Menschen, muß dieses Vorgehen für Feuerbach besonders fragwürdig sein.

Von daher ist nun auch seine radikale Wertung der neueren Philosophie als spekulative Theologie zu verstehen: „Das Geheimnis der *Theologie* ist die *Anthropologie*, das Geheimnis aber der *spekulativen Philosophie* die *Theologie* – die *spekulative Theologie*, welche sich dadurch von der *gemeinen* unterscheidet, daß sie das von dieser aus Furcht und Unverstand in das Jenseits entfernte göttliche Wesen ins Diesseits versetzt, d. h. *vergegenwärtigt*, bestimmt, realisiert.“ – „*Spinoza* ist der Urheber der spekulativen Philosophie, *Schelling* ihr Wiederhersteller, *Hegel* ihr Vollender.“¹¹¹

Der Pantheismus wird von Feuerbach nun als *konsequente Theologie* bezeichnet, weil hier das Prinzip der monotheistischen Religion in philosophischer Weise aufgenommen werde – bei Spinoza noch vermittels zweier Prädikate, Denken und Ausdehnung, die Gott (Substanz) beigelegt werden (daher spricht Feuerbach von der Aufnahme polytheistischer Prädikate in den Monotheismus)¹¹², bei Hegel aber werde „das tote, phlegmatische Ding der Substanz mit dem spiritus des Idealismus begeistert.“¹¹³ Hegels Philosophie sei die zur Logik gemachte Theologie. Mit seiner „reformatorischen Kritik“ überzieht Feuerbach streckenweise ganz und gar seine negative Wertung, so wenn er behauptet, daß, wer die Hegelsche Philosophie nicht aufgebe, nicht die Theologie aufgebe, oder wenn er die Hegelsche Philosophie als „*letzten Zufluchtsort, die letzte rationale Stütze der Theologie*“¹¹⁴ bezeichnet und behauptet, daß die protestantischen Theologen de jure Hegelianer werden müßten, um den Atheismus zu bekämpfen.

¹⁰⁹ Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*, 61.

¹¹⁰ Ebd. 66.

¹¹¹ *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, GW 9, 243.

¹¹² GW 9, 244.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ GW 9, 258.

In den *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* wird dann weit ausführlicher auf den Charakter der neueren und neuesten Philosophie eingegangen, und zwar unter der übergreifenden „Aufgabe der neuen Zeit“, die „*Verwandlung und Auflösung* der Theologie in die Anthropologie“, nämlich die „*Vermenschlichung Gottes*“ nachzuweisen. Hierzu tragen sowohl vor allem der Protestantismus als auch die spekulative Philosophie in einem gewissen [89] Maße selbst bei. Der Protestantismus vermenschlichte Gott in Christus, und es interessierte ihn nur, was Gott für den Menschen ist. Die Christologie nennt Feuerbach daher die „*religiöse Anthropologie*“.¹¹⁵ Gott werde hier Objekt wie irgendein anderes sinnliches Objekt, und so werde der Standpunkt des Menschen zum Standpunkt Gottes erklärt. Gott und Mensch werden zwar als verwandt, aber doch als verschieden betrachtet. Gott selbst bleibt eine Vorstellung der Phantasie: ein *übermenschlicher* Gott, ein *nebulöses, unbestimmtes* Wesen.

In der Entwicklung der spekulativen Philosophie sieht Feuerbach eine Parallelentwicklung mit allerdings doch ganz anderem Verhältnis zur Gottesidee. Die Philosophen entwickelten das Immanenzprinzip, wie es seit Spinoza gilt: Gott ist das immanente Prinzip der Welt. Daher ist nach Feuerbachs Auffassung die neuere Philosophie „*die wahre, die konsequente, die vernünftige* Theologie“, weil sie, die von der Theologie ausgegangen sei, „selbst nichts anderes als die in Philosophie aufgelöste und verwandelte Theologie“¹¹⁶ sei. „Das abstrakte und transzendente Wesen Gottes konnte daher selbst nur *auf eine abstrakte und transzendente Weise* verwirklicht werden. Um Gott in die Vernunft zu verwandeln, mußte die Vernunft selbst die Beschaffenheit des abstrakten göttlichen Wesens annehmen.“¹¹⁷ Der Zwiespalt zwischen Verstand und Sinnen, der in den theologischen Lehren ausgeprägt reflektiert wird, werde in der spekulativen Philosophie zugunsten des Verstandes, der Vernunft gelöst. Dabei aber wird der Vernunftbegriff, dessen Vorbild ja eigentlich die menschliche Gattungsvernunft ist, selbst wieder metaphysisch verformt: als eine im Ursprung von der Sinnlichkeit getrennt gedachte, in sich selbst operierende göttliche Vernunft. Der Hegelsche Gott, der sich in der *Wissenschaft der Logik* als ein sich nach Maß, Zahl und Gewicht entäußerndes Prinzip erweist, ist nach Feuerbachs Interpretation analog zum Gott der „gemeinen“ Theologie gedacht, nur konsequenter als Schöpfer und Prinzip der ganzen Welt, wie sich auch konsequentermaßen das Selbstbewußtsein Gottes nach Hegels Vorstellungen im Selbstbewußtsein des Menschen realisiert.¹¹⁸ [90] Gott ist so nicht mehr nur Objekt, Äußerliches – er ist *Subjekt*, agierendes, immanentes Prinzip. „Gott ist reiner Geist, reines Wesen, reine Tätigkeit – *actus purus* – ohne Leidenschaften, ohne Bestimmungen von außen, ohne Sinnlichkeit, ohne Materie. Die spekulative Philosophie ist dieser *reine Geist, diese reine Tätigkeit, verwirklicht als Denkakt* – *das absolute Wesen als absolutes Denken*.“¹¹⁹

Während die gemeine Theologie Gott als zwar abstraktes, aber (in seinem außer-dem-Menschen und außer-der-Welt-Sein) doch sinnliches Wesen vorstellt und somit ihre Abstraktion immerhin noch eine „*sinnliche Abstraktion*“ war, sei die „*Abstraktion der spekulativen Philosophie* nur eine geistige, denkende, nur eine *scientifiche oder theoretische*“, welche „*keine praktische Bedeutung hat*“.¹²⁰ Angefangen habe diese Abstraktion von aller Sinnlichkeit mit Cartesius und Leibniz. Aber hier habe dies, soweit der menschliche Verstand als Ausgangsprinzip gesetzt ist, nur den Zweck, die Gottesidee als *reines, weil denkendes* Wesen noch ganz theistisch zu etablieren. Der menschliche Verstand wird noch als „*nicht ganz so rein*“,¹²¹ nicht ganz so unbeschränkt, als von den Sinnen noch abhängig gedacht. „Was aber bei Leibniz nur *Idee* war, das wurde in der späteren Philosophie *Wahrheit und Wirklichkeit*. Der *absolute Idealismus* ist nichts anderes als der *realisierte göttliche Verstand* des Leibnizschen Theismus, der systematisch durchgeführte reine Verstand, der alle Dinge ihrer Sinnlichkeit entkleidet, sie zu puren Verstandeswesen, zu Gedankendingen macht“.¹²² In diesem Sinne ist

¹¹⁵ Vgl. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. GW 9, 265.

¹¹⁶ GW 9, 294.

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ Vgl. GW 9, 274.

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ GW 9, 275.

¹²¹ Vgl. GW 9, 276.

¹²² GW 9, 276 f.

für Feuerbach die Hegelsche Philosophie die *Vollendung* der neueren Philosophie; die historische Notwendigkeit und Rechtfertigung der neueren Philosophie knüpfe sich daher hauptsächlich an die *Kritik Hegels*.¹²³

Feuerbach nimmt also die formelle Darstellung der logischen Ableitungen Hegels für bare Münze; ihn interessiert nicht so sehr, daß innerhalb der „idealistischen Form“ ein „reeller Inhalt“, der Inhalt einer konkreten Reflexion einer differenzierten Weltentwicklung vorhanden ist. Abgesehen von Hegels Begriff der als Subjekt gefaßten Substanz als Ausgangspunkt und dem im univer-[91]sellen Weltentwicklungsprozeß und spezifisch im Menschheitsentwicklungsprozeß aufgedeckten Vorgang der „Arbeit als Selbsterzeugung“ – abgesehen davon werden Hegels Analysen des menschlichen Erkenntnisprozesses, welche durchaus die Stufungen der Erkenntnisvermögen (Wahrnehmung, Vorstellung und begriffliche Reflexion) enthalten, nicht untersucht.

Feuerbach sieht wohl, daß Hegel sich von der bisherigen Philosophie dadurch unterscheidet, daß Gott nicht mehr als ein in sich ruhendes geistiges, per se von Sinnlichkeit und Materie befreites wahres Wesen gedacht wird und sich nur der Mensch von der Sinnlichkeit freimachen müsse. Hegel faßt das göttliche Wesen als selbsttätiges Subjekt, welches die Materie setzen muß. Die Materie sei für Hegel „Selbstentäußerung des Geistes“ und sei so als „Lebens- Bildungs- und Entwicklungsmoment desselben“¹²⁴ aufgenommen. Aber genau diese Lebens-, Bildungs- und Entwicklungsmomente werden von Feuerbach nur genannt, aber nicht wirklich interpretiert. Ihn interessiert nur, daß die Materie, als das Natürliche, Sinnliche für Hegel „auch hier *das zu Negierende*“ sei, „wie in der Theologie die durch die Erbsünde vergiftete Natur.“¹²⁵ Dadurch habe Hegel seinen „Atheismus“, der durch das Setzen der Materie sich als Negation der alten Theologie erwiesen habe, wieder negiert und „die Theologie durch die Philosophie wieder hergestellt. Gott ist *Gott* erst dadurch, daß er die Materie, die Negation Gottes, überwindet, negiert. Und erst die Negation der Negation ist nach Hegel wahre Position. Am Ende sind wir wieder, wovon wir anfänglich ausgegangen – im Schoße der christlichen Theologie.“¹²⁶

Feuerbachs Interpretation ist m. E. in diesem Punkt nicht zu akzeptieren, da er den von der idealistischen Philosophie gegangenen Weg „aus der Theologie“ nur als Kreisbewegung, nicht als echten Fortschritt historisch zu werten vermag und immer auf die „fideistischen Konsequenzen“¹²⁷ des Idealismus starrt. Der gewaltige Fortschritt, den Hegel in der dialektischen Fassung der Weltprozesse aufgrund vielfältiger Studien erreicht hat, wird von Feuerbach nicht nur nicht gewürdigt, es wird sogar dieser Gehalt [92] der Hegelschen Philosophie als „Verdunkelung“ der Identität von Theologie und Philosophie auf dem höchsten „Gipfel der Metaphysik“ angesehen. Feuerbach formuliert dies folgendermaßen: „Nur dadurch wird dieser Widerspruch bei Hegel den Augen entrückt, verdunkelt, daß die Negation Gottes, der Atheismus, zu einer objektiven Bestimmung Gottes gemacht – Gott als ein *Prozeß* und als ein Moment dieses Prozesses der Atheismus bestimmt wird.“¹²⁸ „Das Geheimnis der Hegelschen Dialektik ist zuletzt nur dieses, daß er die Theologie durch die Philosophie und dann wieder die Philosophie durch die Theologie negiert.“¹²⁹

Selbst Spinoza wird in dieser Schrift ganz einseitig interpretiert. Zwar wird seine Philosophie als „theologischer Materialismus“, im Unterschied zu Hegels „theologischem Idealismus“¹³⁰, gewertet, da hier die Materie Attribut der göttlichen Substanz ist; aber die Reduktion auf Ausdehnung, wodurch sie nicht als Endliches, Ungöttliches gedacht werden könne, wie es der wahre Materialismus impliziert, ist für Feuerbach Indiz des theologischen Charakters dieses Pantheismus. Er behauptet: „Selbst die Materie, die Spinoza zum Attribut der göttlichen Substanz macht, ist ein metaphysisches Ding,

¹²³ Vgl. GW 9, 295.

¹²⁴ Vgl. GW 9, 296.

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ GW 9, 297.

¹²⁷ Diese Bestimmung des Idealismus verwendet Lenin in *Materialismus und Empiriokritizismus*.

¹²⁸ Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW 9, 297.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Ebd.

ein pures Verstandeswesen; denn die wesentliche Bestimmung der Materie im Unterschied zum Verstande, der Denktätigkeit, die Bestimmung, ein leidendes Wesen zu sein, ist ihr genommen.“¹³¹ Die spätere Interpretation (1847), daß doch mit Spinozas Gott = Substanz eigentlich die Natur gemeint sei, ist dann wohl eher das Ergebnis der dritten Phase der religionskritischen Untersuchungen, wo das Naturproblem ausdrücklich thematisiert ist.

Die Maßstäbe, welche Feuerbach an die neuere bzw. neueste Philosophie anlegt, sind aber nicht nur in seinem religionskritischen Konzept zu suchen, sondern seine Interpretation ist möglicherweise wohl noch stärker motiviert von seinem Streben nach einer neuen Philosophie und einer neuen Auffassung vom Menschen. Das wird im Vorwort der zweiten Auflage des *Wesens des Christentums* (1843) besonders deutlich formuliert. Er verwirft hier „unbedingt die *absolute*, die *immaterielle*, die mit *sich selbst* [93] zufriedene Spekulation – die Spekulation, die ihren Stoff aus *sich selbst* schöpft“.¹³² Idealist sei er nur auf dem Gebiete der praktischen Philosophie in seinem Glauben an die Menschheit und deren Zukunft. „aber auf dem Gebiete der eigentlichen theoretischen Philosophie gilt mir der direkte Gegensatz zur Hegelschen Philosophie, wo gerade das Umgekehrte stattfindet, nur der Realismus, der Materialismus im angegebenen Sinne.“¹³³ Er sei „geistiger Naturforscher“ und wolle ein zur bisherigen Philosophie gänzlich verschiedenes Prinzip entwickeln. Er versteht darunter eine Philosophie, die „dem *wahren, wirklichen, ganzen* Wesen des Menschen“¹³⁴ entspricht; eine Philosophie, welche der „widernatürlichen, widernatürlichen Religion und Spekulation vom verdorbenen und verkrüppelten Menschen“ widerspricht, welche „*Augen und Ohren, Hände und Füße* hat“, welche „nicht den Gedanken der Sache mit der Sache selbst identifiziert“.¹³⁵ Eine solche Philosophie wird von ihm im genauen Gegensatz zur Substanz Spinozas, zum Ich Kants und Fichtes, zur absoluten Identität Schellings und zum absoluten Geist Hegels bestimmt. Nicht ein eingebildetes, sondern ein wirkliches, „vielmehr das allerwirklichste Wesen, das wahre *Ens realissimum: den Menschen*, also das positivste Realprinzip“¹³⁶ müsse diese neue Philosophie zu ihrem Prinzip haben.

Unter dieser Aufgabenstellung eines neuen, anthropologischen, zugleich auf Naturwissenschaften gegründeten Materialismus – der sich übrigens vom bisherigen Materialismus der französischen Aufklärung unterscheidet – wird eben die Hegelsche Philosophie sogar als noch wirklichkeitsfremder als die Religion empfunden. Folgende Beispiele sollen dies belegen. In den Heidelberger Vorlesungen wird die Religion als „sinnlich“, „ästhetisch“, als „Anerkennung ... Bejahung der Sinnlichkeit im Widerspruch mit der Sinnlichkeit“¹³⁷ gewertet (im Widerspruch, da sie eine der wahren Sinnlichkeit widersprechende phantastische, gemütliche Vorstellungswelt entwickelt), während die spekulative Philosophie „etwas [94] Unsinnliches, Abstraktes“¹³⁸ sei. Dies schildert Feuerbach als Ergebnis langer Denktätigkeit, denn erst ein tieferes Studium der Religion und der Natur habe die vollständige Anerkennung der Sinne bewirkt. „Erst in meinen späteren philosophischen und religionsphilosophischen Schriften kämpfte ich daher mit Entschiedenheit ebensowohl gegen die abstrakte Unmenschlichkeit der Philosophie als gegen die phantastische, illusorische Menschlichkeit der Religion. Erst in ihnen setze ich mit vollem Bewußtsein an die Stelle des abgezogenen, nur gedachten Wesens der Welt, welches man Gott nennt, das wirkliche Welt- und Naturwesen, an die Stelle des vom Menschen abgezogenen, der Sinne beraubten Vernunftwesens der Philosophie den vernunftbegabten wirklichen sinnlichen Menschen.“¹³⁹

Selbst das Christentum, obgleich es noch am meisten mit spiritualistischen Elementen versehen ist, hat nach Feuerbachs Darstellung eine handfestere Beziehung zur Sinnenwelt. Gott wird als Person

¹³¹ GW 9, 295.

¹³² *Das Wesen des Christentums*, Bd. 1, 15.

¹³³ Ebd. 16.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Ebd. 17.

¹³⁶ Ebd.

¹³⁷ *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, GW 6, 20.

¹³⁸ Vgl. ebd.

¹³⁹ Ebd.

gedacht, in der Inkarnationstheorie wird von der Verwandlung des Leibes und Blutes Christi gesprochen etc. Dies sei freilich ein barbarischer Materialismus des Christentums. Später, in seinem Fragment *Über Spiritualismus und Materialismus* (1866 veröffentlicht), wird die Kritik der klassischen idealistischen Philosophie geradezu auf die Spitze getrieben. So schreibt Feuerbach hier: „Die von den Sinnen abgesonderte, die Wahrheit der Sinne leugnende Vernunft oder Philosophie weiß nicht nur nichts aus sich von Individualität, sondern haßt sie auch, wie die Kantsche, Fichtesche, Hegelsche Philosophie beweist, als ihre natürliche Gegnerin tödlich.“¹⁴⁰ Und er behauptet: „Das ist eben der Grundmangel des Idealismus, daß er die Frage von der Objektivität oder Subjektivität, von der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Welt nur vom theoretischen Standpunkt aus sich stellt und löst, während doch die Welt ursprünglich, zuerst, nur weil sie ein Objekt des Wollens, des Sein- und Haben-Wollens, ist, Objekt des Verstandes ist. Wie richtig steht dagegen in dieser Beziehung der religiöse Mensch, welcher die Wirklichkeit und Gegenständlichkeit der Welt nicht vom Verstande, sondern vom Willen, von der Liebe [95] Gottes ableitet! In der Tat, nicht der Verstand, nur die Liebe ist es, welche Wesen außer sich setzt, und zwar nicht nur der Vorstellung nach, sondern wirklich, wahrhaftig, leibhaftig.“¹⁴¹

Diese Überlegungen über die grundsätzliche Differenz von Philosophie und Religion, von Spekulation und gefühlsmäßigem Verhalten werden so ihrer Tendenz nach eher philosophiekritisch als religionskritisch. Die in den großen philosophischen Systemen enthaltenen religionskritischen Potenzen werden auf diese Weise nicht ausreichend aufgearbeitet und für das Anliegen Feuerbachs eingesetzt. Man kann Feuerbach außerdem den Vorwurf nicht ersparen, daß auch seine Religionskritik unter bestimmten Gesichtspunkten abstrakt bleibt. Soweit er die „Kritik des Himmels“ durchführt und das religiöse Bewußtsein aus irdischen Interessen und Umständen der Menschheit erklärt, hat seine Religionskritik viel Wahres über die Wurzeln des religiösen Denkens erbracht. Soweit er aber das Religionsproblem nicht in eine „Kritik der Erde“ einordnet (und das ist nicht nur eine Ergänzung, sondern erfordert eine neue Kritikmethode!), verkennt er auch, daß diese Bewußtseinsformen nicht durch Aufklärung überwindbar sind. Nur in der praktischen Veränderung der Umstände werden die Menschen auch ihr Bewußtsein verändern, wie es Marx in den *Thesen über Feuerbach* ausgesprochen hat; auch muß man bedenken, daß das religiöse Denken wichtige humane Potenzen enthält, die geschichtlich wirksam sind.

Freilich ist Feuerbachs Vorgehen nur aus dem Ringen um ein neues, humanes Philosophieverständnis völlig erklärbar. Eine Philosophie der Zukunft, wie sie ihm vorschwebt und an der er hier arbeitet, muß sich notwendig in Gegnerschaft zu Mystifikationen im Denken und zu ahumanen Praktiken entwickeln und die empirische Wirklichkeit, nämlich Mensch und Natur, in ihren vielfältigen materialen Bestimmungen zum Gegenstand nehmen. Aber weder Gott noch die Natur oder die Materie können nach Feuerbachs Konzept den Anfang dieser neuen Philosophie bilden; dies wäre wiederum eine metaphysische Konstruktion. Vielmehr muß der Blick vom Menschen auf die ihn umgebende Natur gerichtet werden. Der Mensch muß sich selbst kennenlernen, um seine Stellung in der Welt zu erfassen. „Die neue Philosophie [96] macht den Menschen mit *Einschluß der Natur*, als der Basis des Menschen, zum *alleinigen, universalen und höchsten Gegenstand* der Philosophie – die *Anthropologie* also, mit *Einschluß der Physiologie, zur Universalwissenschaft*.“¹⁴² Feuerbach strebt also eine Philosophie nach dem „homo homini deus“-Prinzip an oder, wie er in den *Vorläufigen Thesen* sagt, den Anthropotheismus, die Auflösung Gottes in den Menschen. Daher ist Feuerbachs zweifellos einseitige Wertung und Sichtweise als ein damals und heute noch bedeutsamer Versuch durchaus verständlich, die „interesselose“ Schulphilosophie zu überwinden, die über den Menschen und seine Stellung in der Welt wenig zu sagen weiß.

Quelle: Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie. Hrsg. von Walter Jaeschke und Francesco Tomasoni, Akademie-Verlag Berlin 1998.

¹⁴⁰ *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, GW 11, 103.

¹⁴¹ GW 11, 173 f.

¹⁴² *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, GW 9, S. 337.