

Jens Grandt: Ludwig Feuerbach und die Welt des Glaubens.
Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster 2006, 362 S.

Dass nicht die Götter die Menschen schufen, sondern die Menschen die ihren Lebensformen oder gar ihrem Ebenbild gemäßen Götter, - das ist eine alte Weisheit religionskritischer Philosophie seit der Antike, aber keiner hat sie wohl so auf den Punkt gebracht wie Ludwig Feuerbach. Es verwundert allerdings nicht, dass in der vielfältigen Literatur der letzten Jahre über Feuerbach das Religionsthema unterbelichtet scheint; eher greift man auf Feuerbachs Ethik zurück. Der Grund liegt wohl darin, dass die von Feuerbach entwickelte spezifische Methode einer Erklärung der Religion als aus menschlichen Bedürfnissen und als Spiegelung der menschlichen Gattung entstanden so radikal ist, die Sache bei der Wurzel packend, so dass diese Wortmeldung der philosophischen Aufklärung in einer Gesellschaft deplaciert erscheint, in der herrschende politische Kreise und ihnen gemäße Medien wieder auf Bekenntnisreligion (Religionsunterricht in den Schulen!) und Zusammenwirken von Kirche und Staat bauen, übrigens oft in Abkehr von der Errungenschaft der großen Revolutionen des 18. Jahrhunderts in Nordamerika und Frankreich, wonach Kirche und Staat strikt getrennt und Religion als Privatsache zu behandeln sei.

Die anregend geschriebene und kenntnisreiche Schrift von Jens Grandt schließt da eine Lücke in der aufklärerischen Diskussion unserer Zeit, zumal es hier nicht nur um die Darstellung der religionskritischen und ethischen Auffassungen Feuerbachs geht, auch nicht um dessen Analyse tradierter Religionen allein, sondern um „quasi religiöse“, oder, wie der Autor es nennt, „säkulare“ Religionsphänomene, die in jüngster Geschichte und gegenwärtig das gesellschaftliche Bewusstsein großer Gruppen von Menschen und oftmals auch das Alltagsdenken beherrschten und beherrschen, - mit manchmal verheerenden praktischen Auswirkungen. Wichtige Fragen unserer Zeit und Geschichte werden hier aufgeworfen, die unbedingt weiterer Diskussion bedürfen. Auf viele Probleme kann leider in einer Rezension nicht weiter eingegangen werden, zumal eben das Buch-Essay (so Grandts Bezeichnung) von außerordentlicher Themenbreite ist.

Im Vorwort stellt Jens Grandt die Weichen für sein Anliegen, Feuerbach nicht nur als den großen Religionskritiker, Ethiker und „konsequenten Demokraten mit sozialem Sinn“ in seiner Zeit zu würdigen (gegen die partiellen Abwertungen, die er in Engels' Schrift „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ erfahren habe), sondern darüber hinaus biete der Philosoph in vielfältigen Reflexionen Erklärungsversuche über Voraussetzungen und Erscheinungsformen säkularer Religionen, die „über die Kritik authentischer Religion weit hinaus“ gingen, auch wichtige Anregungen zur heutigen Werte-Diskussion; Feuerbachs' ethische Positionen könnten u. a. als Vorbild für die Neuorientierung der politischen Linken in Fragen der Staatspolitik und des gegenseitigen Umgangs dienen. Gegen eine theologisch fundierte Vereinnahmung Feuerbachs verteidigt Grandt zurecht dessen eindeutigen Atheismus und die Fähigkeit der Atheisten, sich an moralische Prinzipien zu binden .

Das Buch umfasst acht große Abschnitte; man könnte es aber auch unter drei großen Themenkomplexen gestaltet sehen. In den ersten fünf Kapiteln wird die Entwicklung Feuerbachs bis zu den späten Werken und Fragmenten nachgezeichnet, in zwei weiteren Kapiteln werden grundsätzliche Fragen und Formen säkularen Glaubens und schließlich abschließend „Ich und Du. Ansätze einer neuen Ethik“ behandelt, - alles unter dem Aspekt der aktuellen Bedeutung der Gedankenwelt Feuerbachs.

Im ersten Kapitel zeichnet der Autor das „Porträt eines jungen Mannes“ als eines „Suchenden, der sich findet“. Die Bedeutung der Begegnung Feuerbachs mit der Philosophie Hegels als für ihn, zunächst, ein Ideal begrifflich klar entwickelter Wissenschaftlichkeit, sein in Erlangen und im Kreise der Junghegelianer erwachender Zweifel an dessen idealistisch verkehrter Weltsicht, die begleitenden umfangreichen Studien zur Geschichte der Philosophie, - all dies wird hier abgehandelt. Damit will der Autor belegen, dass Feuerbach diesem philosophischen Disput zu einem der bedeutendsten Philosophen erwachsen sei, „nicht der Religions- und Kirchenkritik, die ergab sich erst untrennbar mit den reflexiven Überlegungen verbunden, als Folge seiner materialistischen Widerspiegelungstheorie.“ (S. 18)

Wenn aber der Autor behauptet, dass schon Feuerbach mit seiner Hegel-Kritik („Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“ 1837) die revolutionäre Wende im modernen Denken vollzogen habe, wenn er meint: „Sie ist nicht von Marx erfunden worden, wie die orthodoxen Sprücheklopfer glaubten“ (S. 24), so muss im Interesse eines authentischen Verständnisses der Marxschen Theorieentwicklung hier auf die von Grandt allerdings nicht beachtete, damals freilich nicht sehr umfangreiche, weil des Revisionismus beschuldigte Literatur verwiesen werden, in der die gänzliche Neuartigkeit des Marxschen Weges zu einem Materialismus der Gesellschafts- und Geschichtsanalyse gegenüber Feuerbach nachgewiesen wurde. Die rein ideengeschichtliche Darstellung (etwa: Marx las den Materialisten Feuerbach und wurde dadurch selbst Materialist) und die „orthodoxe“ = dogmatische Darstellung, wonach die sog. Grundfrage der Philosophie bei der Bewertung von Materialismus oder Idealismus einseitig strapaziert wurde, ohne den Gedankenreichtum einer Philosophie relativ unabhängig von ihrer systematischen Ausformung als Materialismus oder Idealismus zu beachten, befand sich ganz auf Seiten derjenigen, welche glaubten, den spezifischen Materialismus von Marx in seiner Grundlegung vorwiegend durch Feuerbachs „Einfluss“ erklären zu können. Sein ganz anderer Weg über seine eigenen gesellschaftlichen Erfahrungen und seinen ganz anderen Gegenstand, nämlich die Staats- und Rechtsproblematik, die Geschichte des Französischen Konvents und dann die ökonomischen Theorien wurde nicht adäquat bewertet. Hier zeigt sich eine „Aufhebung“ der Philosophie (nicht etwa ihre Vernichtung, wie in heutiger ideologisierender flacher Literatur über Marx zu lesen ist!) in eine bewußt interdisziplinär ausgeführte Theorieentfaltung. Von hier aus ergab sich u. a. auch die Fähigkeit von Marx, einen genialen Denker wie Hegel nicht nur wesentlich als „spekulativen Theologen“ zu bewerten, wie es Feuerbach noch in seinem Nachlassfragment „Über Spiritualismus und Materialismus“ aus den Jahren 1863-1866 tut, sondern den Inhalt und die Methode Hegelschen Philosophierens für sich kritisch auszuwerten. Auch die von Feuerbach

entwickelte noch recht abstrakte These „Das Sein bestimmt das Bewusstsein“ sollte nicht, wie bei Jens Grandt, nur nach dem verbalen Gleichklang mit den Formulierungen bei Marx und Engels bewertet, sondern bei letzteren in ihrer theoretischen Entwicklung und Konkretion aufgespürt werde. Das ist keine einfache Übernahme, wie auch an späterer Stelle dieses Buches (S. 70) suggeriert wird; und Feuerbach hat damit auch nicht die Voraussetzungen einer materialistischen Geschichtsauffassung gelegt (hierbei folgt er eben bewußt gerade nicht dem materialistischen Prinzip!). Dies ist meine grundsätzliche Kritik an der Interpretation gleich aus Anlass des ersten Kapitels; sie betrifft auch weitere Textstellen (besonders das dritte Kapitel über Marx‘ und Engels‘ Verhältnis zu Feuerbach)!

Im zweiten Kapitel „Der Religionskritiker“ begründet Grandt zunächst seine Auffassung, dass Feuerbachs Religionskritik keine lebenslange Vereinseitigung seines Schaffens gewesen sei, sondern er habe vielfältige psychologische Studien des Menschen eingeschlossen und darauf abgezielt, eine „Philosophie der Zukunft“, nämlich moralische Maßstäbe für ein humanes Zusammenleben zu entwickeln. Das ist durchaus zu beachten, aber es ist auch Fakt, dass Feuerbach die Kritik der Religion für die Voraussetzung aller weiteren gesellschaftlichen Umwälzung ansah, so ausführlicher begründet in seinen Heidelberger Vorlesungen. Hier wäre als typisch für den junghegelianische Diskussionsrahmen zu konstatieren, aus dem Feuerbach bei aller Selbständigkeit kommt, dass er damit Bruno Bauers Haltung in der Judenfrage nahe stand, welcher glaubte, dass die Juden sich zunächst von ihrer Religion befreien müssten, um als freie Staatsbürger anerkannt zu werden. (Siehe Marx‘ Entgegnung in „Zur Judenfrage“ 1843: Der Mensch bzw. der Jude kann sich zum citoyen erheben, ohne seine Religion, die nunmehr Privatsache ist, aufzugeben.) Auch Feuerbach verkannte die historische Stellung der Revolutionen des 18. Jahrhundert sowie später auch der 48er Revolutionen, - und Engels hat damit Recht, was Jens Grandt bestreitet.

Mit besonderem Gewinn liest man des Autors Analyse des frühen Werkes „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ (1830) als ein Zeugnis eines in „weltgeschichtlichen Zusammenhängen“ und mit zutiefst humaner Intention denkenden Atheisten, der freilich die idealistische Weltsicht damals noch nicht überwunden habe. Der Atheist Feuerbach habe bei aller Kritik jedoch durchaus die kulturstiftende Rolle des Christentums in der Geschichte anerkannt, zeige aber schon in dieser frühen Schrift und später in „Das Wesen des Christentums“, zu welchen Verkehrungen und Entwertungen des Mensch-Seins der Gedanke führt, die Unsterblichkeit einer Persönlichkeit statt ins lebendige Bewusstsein der Generationenfolge vielmehr ins Jenseits zu verlegen. Wichtig ist der Nachweis, dass Feuerbachs spätere Auffassung von der Gattung Mensch hier wesentlich schon vorbereitet wird, wie er sie als die eigentliche Wurzel anthropologischer Inhalte der Religion und Theologie im "Wesen des Christentums“ der Religionsanalyse voraus schaltet.

Leider wird das große religionskritische Hauptwerk „Das Wesen des Christentums“ nicht gründlicher besprochen. Die kritische Methode Feuerbachs bei der Dechiffrierung der heiligen Familie als Hypostasierung der irdischen, die in der theologischen Dogmatik verfestigten Mythen und

die daraus erfolgende Entfremdung des Menschen von seinem eigentlichen Gattungswesen, was sich in der Entleerung und letztlich bloßen Individualisierung des Menschen, der nach seiner eignen Seligkeit strebt, zeigt, - diese genauere Analyse hätte dazu beitragen können, die später untersuchten säkularen Glaubensformen in ihrer davon abweichenden eigenen Struktur genauer zu bestimmen, z. B. dass das Jenseits eigentlich eine Sphäre diesseitiger Idealkonstrukte, oft einer fiktiven Gemeinschaft in Abgrenzung von anderen (Nationalismus, Rassismus) bleibt. Dass Karl Marx später die Mystifikationen, die aus der sachlichen Abhängigkeit erwachsen (Grandt dazu S. 247 ff, zum Waren- und Geldfetischismus) nicht nach der Analogie mit der christlichen Religion beschreibt, sondern mit dem Fetischglauben (Verzauberung der sozialen Verhältnisse als aus dem Zauber von Sachen entspringend) hat doch wohl seinen Grund in der Beachtung der ganz anderen Strukturen, als sie in der von Feuerbach analysierten christlichen Religion auffindbar sind.

Auch der Übergang zum „Wesen der Religion“ 1845 und den Heidelberger Vorlesungen von 1848/49 in Würdigung der Naturreligionen und der damit verbundenen Herausarbeitung der Wechselbeziehung von Abhängigkeit und Egoismus (im Sinne der Rousseauschen wohlverstandenen Selbstliebe als Selbsterhaltungstrieb) wird zwar konstatiert, aber nicht weiter erklärt. Der Autor zeigt zwar, dass Feuerbach hier weiter kommt, indem er sich der noch unvollständigen Methode seiner Bestimmung des Gattungswesen des Menschen bewusst wird, indem er die Rolle der Sinnlichkeit und der Naturbeziehung stärker u. a. anhand der Analyse der Naturreligionen heraus arbeitet, (was allerdings schon in „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ von 1843 angebahnt wird! M. T.). (Dazu wäre das Buch des italienischen Feuerbach-Forschers Francesco Tomasoni hilfreich gewesen: „Ludwig Feuerbach und die nicht-menschliche Natur. Das Wesen der Religion: Die Entstehungsgeschichte des Werks, rekonstruiert auf der Grundlage unveröffentlichter Manuskripte“, deutsch 1990. Es werden Feuerbachs ethnologische Studien und die kritischen Anregungen des ehemaligen Freundes und Religionskritikers Georg Friedrich Daumer untersucht.)

Nicht verständlich ist mir die Behauptung, dass heutzutage der Unsterblichkeitsglaube im Christentum kaum noch eine Rolle spiele, wohl aber im fanatisierten Islam, da zu politischen Manipulationen benutzt (vor der übrigens keine Religion gefeit ist!). Am Glauben an die Unsterblichkeit der individuellen Seele, an die mögliche Wiederbegegnung mit verstorbenen Lieben im Jenseits entzündet sich ja die ganze Attraktivität christlichen Weltverständnisses im Volksglauben heute, - der freilich zurückgegangen ist, aber doch auch seine Wiederbelebung u. a. in Sektenform erfährt (siehe USA; Grandt nennt in diesem Zusammenhang selbst kritisch die u. a. auch religiös gefärbte Politik von Georg W. Bush, S. 46). M. E. ungenau interpretiert (wie auch bei dem mehrfach zitierten Falko Schmieder) wird auch im Buch der mehrmals erwähnte erste Satz des Artikels von Marx „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“: „Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik“. Grandt meint, Marx habe damit in Religionsfragen einen Schlusspunkt gezogen, den Feuerbach allerdings (Grandt meint: realistischer Weise) für sich nicht akzeptiert habe. (S. 158) Marx sagt jedoch nicht, dass damit und durch den Übergang

zu einer „Kritik der Erde“ die Religion für Deutschland erledigt sei. Er betont vielmehr die Beendigung als Vollendung der Kritik der Religion (durch Feuerbach, aber auch durch andere junghegelianische Theoretiker, die Grandt leider nur erwähnt). Hinsichtlich des Niveaus solcher Kritik wertet Marx hier allerdings überschwenglich, denn im gleichen Atemzug fordert er selbst eine neuartige, über Feuerbach nicht nur hinaus weisende, sondern methodisch anders verfahrenende Kritik, nämlich zur Kritik der Erde fortzuschreiten (genauer: dort anzuheben, M. T.), um auch die Kritik des Himmels mit diesem Ansatz gründlicher zu betreiben, nämlich Religion zu begreifen als Opium des Volkes (nicht etwa „für das Volk“, wie heute immer wieder in den Medien falsch zitiert wird! Keine Betrugstheorie!), als Ausdruck des Elends, aber auch Protestation gegen das Elend, denn, wie er kurze Zeit später in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ vermerkt: „Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst etc. sind nur besondere Weisen der Produktion und fallen unter ihr allgemeines Gesetz.“ (Produktion hier natürlich allgemein gefasst als gesellschaftliche Praxis!) Als Belege für die neuartige historisch-materialistische Methode der Analyse tradierter Religionen hätten übrigens Engels‘ späte Aufsätze „Bruno Bauer und das Urchristentum“ (1882) und „Zur Geschichte des Urchristentums“ (1894) vergleichsweise herangezogen werden können, um die Behauptung kritisch zu prüfen, wonach Feuerbach „aus dem Inneren der Religion“ komme, Marx und Engels aber „schon draußen“ seien (S. 40).

Im dritten Kapitel „Feuerbach, Marx und Engels – Nähe und Distanz. Die Geschichte einer Entfremdung“ wird zunächst eine gedankliche Nähe zwischen Marx und Feuerbach während der Jahre 1843/44 konstatiert, die es zweifellos in vielen theoretischen Berührungspunkten gab. Aber der grundsätzliche konzeptionelle Unterschied beider Denker, der aus sehr verschiedenen Blickrichtungen und Motiven erwuchs (was Marx übrigens schon selbst damals bewusst wurde, siehe seinen Brief an Arnold Ruge vom 13. März 1843), - dieser grundsätzlich verschiedene Arbeitsweg mit grundsätzlich verschiedenen theoretischen Ergebnissen wird eben nicht beachtet, wenn behauptet wird, Marx habe bei seiner Kritik der Hegelschen Rechts- und Staatsphilosophie die Umkehrmethode Feuerbachs „bis in die Formulierungen hinein“ angewendet, gehe allerdings „einen Schritt weiter“, indem er die Prinzipien der materialistischen Analytik auf Politik und Staatswesen anwende (S. 74), oder an späterer Stelle (S. 83): Marx habe sich (in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“) ganz eindeutig auf Feuerbachs anthropologischen Humanismus bezogen und sich in seiner Vision von der künftigen Gesellschaft „unmittelbar“ von diesem anregen lassen. Marx hat aber nicht einfach Feuerbachs Methode angewendet, und er geht eben nicht nur einen Schritt weiter, - er hat einen anderen Ausgangspunkt und leitet, wie Klaus Holzkamp einmal formulierte, „eine neue Entwicklungsrichtung wissenschaftlichen Denkens“ ein. Er musste daher auch seine eigene Methode entwickeln. Sicher sieht Marx damals in Feuerbachs humanistischen Prinzip Wahlverwandtes. Aber ist nicht die Vision einer künftigen Gesellschaft bei Marx ganz anders begründet und ausgeführt (und übrigens auch vielleicht während des Pariser und Brüsseler Exils direkter vom damaligen Sozialutopismus angeregt), und vertritt er

denn schon damals nicht eine viel konkretere Vorstellung davon, wie aus der Entwicklung der Industrie (deren Nichtbeachtung er an Feuerbach schon in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ kritisiert!) und ihren Entfremdungsformen erst die Voraussetzungen für eine künftige Gesellschaft erwachsen? Bleibt Feuerbach nicht zeitlebens in der Idee eines abstrakten und idealisierenden Humanismus stecken? Es wird der gängigen Feuerbach-Marx-Interpretation gefolgt, welche einfach von Übernahme von Ideen redet und den „Feuerbachkult“ der Jahre 1843/44 für bare Münze nimmt.

Den Grund für die Entfremdung zwischen Marx und Engels einerseits und Feuerbach andererseits sieht der Autor weitgehend in den unterschiedlichen Persönlichkeitsstrukturen und Lebensformen, so bei Marx und Engels „politische Betriebsamkeit“, bei Feuerbach der Rückzug aus der Politik während der Zeit in Bruckberg. Begeistert von Feuerbach, ist der Autor aber auch nicht blind für dessen Einseitigkeiten (so den Mangel an sozialer Analyse) und oft kritikwürdigen abstrakten oder missverständlichen Redeweisen (etwa wenn er von einer neuen Religion spricht). Jedoch das mangelnde Verständnis der Arbeitsschritte von Marx zeigt sich beim Autor auch in der Art, wie er die Thesen über Feuerbach als ziemlich belanglos und auch die Feuerbach-Manuskripte zu „Deutschen Ideologie“ abtut. Die Analyse gerade dieser Texte hätte sehr wohl tiefer in die Gründe der „Entfremdung“ zwischen Marx und Engels einerseits und Feuerbach andererseits eindringen lassen!

In einem Unterabschnitt „Engels‘ Ehrenschild und eine falsch verstandene Kritik“ geht der Autor ausführlicher auf die Schrift „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ ein, deren ersten Kapitel ein durchaus gerechtes und ehrenhaftes Feuerbach-Bild zeichne, dessen zweites und drittes Kapitel er aber einer scharfen Kritik unterwirft. Empört ist der Autor vor allem über Engels‘ Charakterisierung, dass Feuerbach, der Religionskritiker par excellence, eine neue Religion begründen wolle, dass Engels Feuerbachs ethischen Ansatz verwerfe, weil dieser den Glückseligkeitstrieb angesichts der sozialen Gebrechen der Gesellschaft für die Triebfeder des Fortschritts halte und weil er die Liebe, besonders die Geschlechterliebe, so feiere. Zu den Gegenargumenten des Autors sei nur vermerkt: Erstens: Weist der Autor nicht selbst an mehreren Stellen nach, dass Feuerbach oft von einer neuen Religion in seinen Publikationen gesprochen hat (den Nachlass mit den manchmal schwankenden Überlegungen, den Grandt oft zitiert, konnte Engels nicht kennen)? Und vielleicht versteht auch Engels unter Feuerbachs neuer Religion ausschließlich eine „säkularisierte“ Religion, welche der Kritiker tradierter Religion kreieren wollte? Zweitens: Ist es für die ausgebeuteten und unterdrückten Volksmassen nicht wirklich eher eine Frage des blanken Existenzkampfes, als ein eingepflanzter Trieb nach Glückseligkeit, welcher sie bewegt, - so richtig es auch ist, das jeder Mensch natürlich auch glücklich sein möchte? Drittens: Hat nicht Feuerbach noch in seinem Nachlass-Fragment „Zur Ethik: Der Eudämonismus“ nicht nur den Glückseligkeitstrieb wiederum zur Grundlage der Ethik erklärt, sondern sogar behauptet, das Geschlechtsverhältnis könne man geradezu als das moralische Grundverhältnis, als die Grundlage der Moral bezeichnen? Kann man denn von Engels mit seinem wissenschaftlichen Maßstab als Autor

solcher historisch konkreter Darstellungen wie „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats“ (1894, unter Verwendung nachgelassener ethnologischer Studien von Marx) eine andere Kritik erwarten?

In den zwei folgenden Kapitel „Das Kommunismusverständnis von Ludwig Feuerbach“ und „Revolution: Sturm oder Windhose“ schildert der Autor anhand vielfältigen Quellenmaterials, vor allem auch des Briefwechsels und des Nachlasses die politischen Ambitionen und Aktivitäten Feuerbachs (besonders von Interesse dabei Walter Jaeschke, Werner Schuffenhauer: Entwürfe zu einer neuen Philosophie, Hamburg 1996). Feuerbachs Kommunismus-Auffassung, die er, im Anschluss an Hermann Kriege und andere, seit 1842 vertritt, wird in dem Punkt gewürdigt, dass die Autonomie des Einzelnen und die Identität des Ich und Du, nämlich das Spiegeln des Ich im Du und umgekehrt, somit der Mensch als „Gemeinmensch“ Grundlagen seines Verständnisses seien. Feuerbach leite seinen Begriff von Kommunismus aus seiner Philosophie des universellen Menschen ab; er sei ein Demokrat im sozialistischen Sinne. Demokratie und Kommunismus fallen bei ihm in eins (S. 122) Dass manche Bestimmungen Feuerbachs nebulös sind und dass er die Frage nach der Beseitigung des Privateigentum an den Mitteln der Produktion nicht – wie Marx und Engels – zum Kriterium einer wirksamen kommunistischen Bewegung macht, wird von Autor freilich auch gesehen. Aber Feuerbachs Unbestimmtheit habe „den Vorteil der Öffnung gegenüber Gesinnungsfreunden“ (S. 119), während Marx und Engels viele ehemaligen Mitstreiter als nicht echte Kommunisten verspottet hätten. Freilich enthalte Feuerbachs Konzept die Gefahr der Unverbindlichkeit. Wie wahr und wie wichtig war doch aber die Kritik an Unverbindlichkeit, wenn man die politischen und theoretischen „Betriebsamkeiten“ bei der Gewinnung von Gesinnungsfreunden und die mit Feuerbach gar nicht zu vergleichende Breite der Wirkungsfelder von Marx und Engels vor und während der Revolutionen von 1848 und bei der Gründung und Orientierung der ersten Internationale richtig zu würdigen weiß!

Der Autor ist hier etwas in einer Zwickmühle. Als begeisterter „Feuerbachianer“ kritisiert er in oft nicht ausreichend begründeter Weise Marx‘ und Engels‘ Auffassungen, da er die richtige Antwort nur bei Feuerbach zu finden glaubt, - andererseits sieht er sehr wohl auch Schwächen bei dessen Kommunismus-Konzept, so vor allem bei einigen Formulierungen Feuerbachs über den republikanischen Staat, den dieser als den unbeschränkten, unendlich wahren, vollendeten göttlichen Menschen preise (in den nachgelassenen Entwürfen zu einer neuen Philosophie; ich füge hinzu: auch in den 1842 publizierten „Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie“ wird der Staat als Totalität des menschlichen Wesens vergöttlicht!) Jens Grandt dazu: „Dieser Euphemismus verschlägt einem fast die Sprache“ (S. 129)

Ein besonderer Unterabschnitt befasst sich mit „Wandlung und Erosion des Kommunismusbegriffs im 20. Jahrhundert“, wobei Grandt Desiderate bei Marx für eine spätere Verengung und Dogmatisierung des Kommunismus-Verständnisses mitverantwortlich macht, welchen er durch Besinnung auf Feuerbach abzuhelpen glaubt. Jedoch auch Marx und Engels

hatten die Vision eines menschlichen Kommunismus, nämlich einer Gesellschaft, wo allerdings die Phrasen einer politischen Freiheit ohne entsprechende ökonomische Umwälzung keinen Platz hatten, sehr wohl aber die „freie Entwicklung eines jeden“ als „Bedingung der freien Entwicklung aller“ („Kommunistisches Manifest“ oder siehe auch „Kritik des Gothaer Programms“, „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft“, Dritter Abschnitt: Sozialismus). Insofern „bevorzugt“ Marx auch nicht eine so unverbindliche Phrase wie die „politische Freiheit“, während Feuerbach „vornehmlich über ethische Freiheit“ schreibe (S. 321). Dass Marx und Engels die Rolle der autonomen Individualität oder auch neuer gesellschaftlicher moralischer Beziehungen (z. B. Formen der Solidarität) nicht erkannt oder auch nur nicht betont hätten, ist eine Legende derjenigen, welche entweder die Texte nicht kennen oder sie aus ideologischen Gründen nicht wahr haben wollen. Der immer um differenzierte Analyse bemühte Autor Jens Grandt sollte sich vor solchen Klischees hüten.

Feuerbachs Aktivitäten während der Revolution von 1848/49, seine Tätigkeit als „kryptopolitischer Berater“ von Delegierten seines Heimatkreises in Frankfurt, sein aufmerksames Verfolgen der Parlamentsdebatte und seine Enttäuschung über dieses Parlament und das Versagen der Revolutionäre, seine Vorlesungen über das Wesen der Religion in Heidelberg, - dies wird anhand vieler Äußerungen dargestellt und gewertet. Die nachfolgende konzentrierte Hinwendung zu erneuten religionskritischen Studien, aber auch zu sozialen Fragen und ökonomischer Literatur (u. a. auch Karl Marx' „Kapital“ I) sind weitere Themen. Der Autor wertet Feuerbach auch hier in ständiger Konfrontation mit dem Marxschen Schaffen, wobei dieser Vergleich bei der Charakterisierung Marxscher Positionen eben leider nicht immer stichhaltig ist. Ein Beispiel: Aus Feuerbachs Aufsatz „Die Naturwissenschaft und die Revolution“ (1850), eine Rezension zu Jakob Moleschotts Buch „Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk“, die den berühmt-berüchtigt gewordenen Satz enthält „Der Mensch ist, was er isst“, welcher Anlass zu Vorwürfen des Vulgärmaterialismus gab, werden etliche Passagen zitiert, wo Feuerbach auf die Rolle der Nahrung bzw. Ernährung als „Anfang der Existenz und der Weisheit, als erste Bedingung für Herz und Kopf“ eingeht; das Sein sei eins mit dem Essen etc. (S. 152 f). Jens Grandt behauptet nun, diese Sätze könnten ebenso gut als „Parallelismen“ zu fast gleichlautenden Aussagen bei Marx und Engels in „Die deutsche Ideologie“ gelesen werden. Und da irrt er und begreift nicht den völlig anderen geschichtstheoretischen und zugleich anthropogenetischen Ansatz bei Marx und Engels, welche in den verschiedenen Manuskriptteilen ihrer Feuerbach-Kritik als Vorarbeiten zu „Die deutsche Ideologie“ jedesmal erneut erklären, die erste geschichtliche Tat sei die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung der unmittelbaren Bedürfnisse wie Essen, Trinken, Kleidung etc., das Selbstproduzieren ihrer Lebensmittel. (Siehe die Neuedition in: Marx-Engels-Jahrbuch 2003, S.13f, S. 80, S. 107.) Also nicht das Bedürfnis nach Nahrung ist der Anfang der Weisheit,- dann blieben wir im Tierreich stecken. Die an Moleschott anschließenden Überlegungen Feuerbachs erinnern eher an Julien Offray de La Mettrie's „L'Homme Machine“, (1747) wobei Feuerbach natürlich den mechanischen Materialismus mit seinem eigenen Begriff der Sinnlichkeit und seinem dialektischen Natur-Mensch-Verständnis weit hinter sich lässt!

So wichtig Feuerbachs auch später noch ausgearbeiteten Gedanken über einen universellen Stoffwechsel zwischen Mensch und Natur (so in „Über Spiritualismus und Materialismus“) und seine sozialen Ambitionen dabei sind, auch sein Wissen darum, dass Menschen natürlich tätig sein müssen und Kulturstufen durchlaufen,- für ihn ist eben nicht der methodische Ausgangspunkt die Analyse des gesellschaftlichen praktischen Lebensprozesses, um den geschichtlichen Vorgang der Produktion und Reproduktion der gesellschaftlichen Totalität zu entschlüsseln und um zu begreifen, dass erst die Schaffung und Benutzung spezifischer Arbeitsmittel für eine neue Art der Bedürfnisbefriedigung (und damit das Hervorbringen neuer Bedürfnisse und spezifischer sozialer Strukturen) den Übergang aus dem Tierreich ermöglichte. Dabei reflektierte auch Feuerbach das Problem der Anthropogenese als Frage nach der „physischen Entstehung des Menschen“ als ein noch offenes (in: „Zur Ethik: Der Eudämonismus“).

In zwei weitere Kapitel werden die Besonderheiten säkularer Glaubens- bzw. Religionsformen der Vergangenheit und Gegenwart unter Verwertung vielfältiger Überlegungen analysiert, die schon bei Feuerbach zu finden seien. Grundlegend ist der erste Abschnitt des sechsten Kapitels „Religiöser Glaube und säkulare Religion.“ (S. 158 ff) Der Autor bespricht den Bedeutungswandel des Begriffes „Religion“, unterscheidet die wesentlich aufs Gefühl bauenden tradierten Religionen von den mit rationaler Begründung operierenden säkularen Formen und stellt Kriterien für den Übergang von einem Glauben, wie er durch wissenschaftlich fundierte Prognosen zu charakterisieren ist, zu einer Gläubigkeit auf, welche durch absoluten Wahrheitsanspruch und die Konstruktion einer transzendenten Sphäre als Religionsersatz gelten kann.

Behandelt werden die Themen Autoritätsglaube, die „heilige“ Nation und die Liturgie des Nationalsozialismus, säkulare Gläubigkeit im Sozialismus an die unfehlbare Partei und an die absolute Wahrheit des Marxismus-Leninismus in seiner „orthodoxen“, d. h. kanonisierten Gestalt, ebenso der das „Laissez-faire“-Prinzip von Adam Smith wiederbelebende und gegenwärtig so akute Wirtschaftsglaube des Neoliberalismus. Feuerbachs Äußerungen sieht er auch hier als wegweisend für die Kritik. Aber so interessant und noch kaum bekannt und beachtet die bei Feuerbach aufgefundenen Beobachtungen säkularer Gläubigkeit sind, - oft enthalten die Textstellen für die hier behandelten Probleme nur ganz allgemeine Denkanstöße und können uns eine weitere aufklärerischen Kritik und Ursachenanalyse natürlich nicht ersparen, zumal die Schilderungen solcher geschichtlicher Erscheinungen als „säkulare Religionen“ doch eben nur kritische Phänomenbeschreibungen in gewisser Analogie zur tradierten Religiosität sind (freilich mit dieser, wie schon oben begründet, inhaltlich und strukturell nicht absolut gleich zu setzen).

Zu diesen beiden Kapiteln seien zu den vielen bearbeiteten Fragen einige wenige kritische Überlegungen angemerkt, zunächst im Zusammenhang mit dem Problem des dogmatischen bzw. „orthodoxen“ Marxismus-Leninismus, der nach Meinung des Autors zwar durchaus vom authentischen Marx-Verständnis zu unterscheiden ist, aber dennoch sieht er verhängnisvolle Ansatzpunkte schon bei Marx, so in der Revolutionstheorie (hier folgt er Gerd Irrlitz). Jens Grandt neigt dazu, Feuerbachs Auffassung von Evolution statt Revolution für realistischer zu halten (so schon S. 154 u. a. im

Abschnitt „Revolution oder Reformation“ des fünften Kapitels, aber auch an späteren Stellen, wenn es um die Revolutionsauffassungen im zwanzigsten Jahrhundert, bzw. die heutigen Möglichkeiten einer grundlegenden Gesellschaftsveränderung geht). War Marx wirklich mit seinen Prognosen im säkularen Sinne letztendlich gläubig, weil er oft die Zeiträume für Revolutionssituationen verkürzt sah und weil er Hoffnungen auf die Arbeiterklasse, speziell auf das Industrieproletariat als entscheidende revolutionäre Kraft setzte? Wie erklären sich dann die sozialen Bewegungen der „Unterschichten“ seiner Zeit und auch des zwanzigsten Jahrhunderts nach den verheerenden, wesentlich vom großen Kapital angefachten und getragenen Weltkriegen? Konnte man denn jemals in der Geschichte bisher friedlich vorgehen, d. h. auf die Vernunft der ökonomisch und politisch Mächtigen bauen, und kann man das heute? Ist die „evolutionäre Transformation“ des Kapitals in eine neue Eigentumsform nicht ein Wunschdenken angesichts der umgekehrten Tendenz der Überführung allen gesellschaftlich und staatlich noch vorhandenen Eigentums in Privathand? Und von Messianismus oder auch „Mission der Arbeiterklasse“ war bei Marx nie die Rede (wie der Autor selbst bemerkt), wohl aber im Zusammenhang mit der Pariser Kommune von Herrschaft der Arbeiterklasse und im „Kapital“ I von der geschichtlichen Tendenz der kapitalistischen Akkumulation! Auch wird bei Marx Lohnarbeit nicht dem Tätigkeitsmerkmal nach (z. B. Techniker, Wissenschaftler oder Dreher, Bergarbeiter etc.) und dem Grad der Verelendung nach bestimmt; es gibt ihn immer noch, den in kuriose Verkehrung „Arbeitnehmer“ genannten. Und übrigens hat nicht einmal der dogmatisierte Marxismus-Leninismus eine teleologische Weltanschauung im Glauben an ein „Heilsgeschehens“ (Karl Löwiths Ausdruck) vertreten; im Gegenteil, es wurde in der Literatur dagegen polemisiert. An der Fähigkeit kritischer Analyse neuer Bedingungen und Selbstkritik der eignen Bewegung gegenüber mangelte es dem dogmatisierten Marxismus-Leninismus allemal, und auch der terminologische Gleichklang mit der Theologie, der freilich missverständlich und bezeichnend zugleich ist, muss hier kritisiert werden. Aber der Sprachgebrauch aus religiöser und theologischer Geschichte hat eine Jahrhunderte alte Tradition im Bewußtsein; gerade diese Rede von einer Mission findet sich auch heute noch in der politischen und Alltagssprache in ganz anderen Zusammenhängen, auch bei Nicht-Marxisten. Recht hat m. E. der Autor damit, dass er den Antikommunismus ebenfalls als eine (negative) Quasi-Religion unserer Zeit kritisiert.

Auch muss Rezensentin widersprechen, wenn im Anschluss an manche heutigen Streiter gegen Marx behauptet wird, dieser habe gemeinsam mit Engels eine wissenschaftlich nicht haltbare Theorie einfacher „linearer“ Abfolge der Gesellschaftsformationen vertreten. Man lese einfach nur Marx' „Grundrisse zu Kritik der politischen Ökonomie“ genauer, auch den Brief an die Redaktion der „Otetschestwenyije Sapiskis“ (1877) und die umfangreichen Ergebnisse eines Forschungsprojektes von Historikern der ehemaligen Akademie der Wissenschaften der DDR „Formationstheorie und Geschichte. Studien zur historischen Untersuchung von Gesellschaftsformationen im Werk von Marx, Engels und Lenin“, Hrsg. Ernst Engelberg und Wolfgang Küttler, Berlin 1978. Sicher muss manche Darstellung heute neuer Überprüfung unterzogen werden, aber schon Marx

und Engels haben sehr wohl gewusst, dass die kapitalistische Gesellschaftsformation, die in klassischer Weise besonders in England zu studieren war, auf viele alte Produktionsweisen durch „Vorformen der Globalisierung“, nämlich Kolonialisierung, schon seit dem 16. Jahrhundert oft mit Gewaltmitteln aufgepfropft wurde und dass sie sich nicht linear bei jedem Volk und in jeder Gegend des Planeten automatisch entwickeln konnte. Und höchstens in schlechter „marxistisch-leninistischer“ Propaganda wurde solche Linearität verkündet.

Im umfangreichen und sehr informativen Kapitel mit der Überschrift „Wirtschaftsglaube und der Heiligenschein des Neoliberalismus“ übt Jens Grandt heftige Kritik am Neoliberalismus in Theorie und Praxis, an einem für ihn einer Religion gleichendem Irrglauben, man könne die sozialen Probleme durch den Selbstmechanismus des Marktes ohne Eingreifen von Gesetz und Staat richten. Nach ausführlicher Analyse werden zahlreiche Merkmale von religiösen Wesenserscheinungen aufgezählt und resümiert: Alle Feuerbachschen Wesensbestimmungen von Religion würden auf den Neoliberalismus zutreffen. (S. 302 f) Es handele sich nicht um Pragmatismus, sondern es handele sich um die Konstruktion einer logisch in sich stimmigen Wunschwelt, einer virtuelle Welt etc. (u. a. S. 285).

Allerdings scheint mir der Neoliberalismus keineswegs solch ein Wunschdenken, welches ganz des Realismus entbehrt, wenn man die Geschichte des Kapitalismus und die gesetzmäßige Entfaltung eines globalisierten „Turbo“-Kapitalismus beobachtet. Jede staatliche und gesetzliche Einschränkung des Laisser-faire musste und muss immer wieder erkämpft werden, und auch diese Einschränkungen sollen letztlich weniger die soziale Welt, als vielmehr den Kapitalmechanismus in Funktion halten. Verwunderlich ist, dass der Autor dennoch meint, dass es wohl kein besseres Wertschöpfungssystem gebe, als die „auf privatem und institutionellem Eigennutz basierende Selbstorganisation menschlichen Tuns“, nämlich Markt und Marktwirtschaft als eine „Selbstorganisation per Eigeninteresse, die auch, allerdings nur dem involvierten (?? M. T.) Teil der Bevölkerung, eine relative Partizipation am Reichtum der Gesellschaft gewährleistet“. Trotz aller zerstörerischen Kräfte sei dies produktionsfördernd. (S. 282). Welche Wertschöpfung (wohl hier nicht pejorativ als Profitmaximierung verstanden?) und mit welchen Methoden Förderung der Produktion in wessen Interesse und auf wessen Kosten, Mensch und Natur betreffend? Wird hier - trotz aller verbalen Absicherung (S. 279) – nicht doch Wachstum um jeden Preis beschworen, und das auf immer, bis es, wie heute schon global gesehen, zur Katastrophen kommt? Ihm ist wohl nicht bewusst, wie er hier selbst einer säkularen Religion vom Allheilmittel Eigennutz und der angeblichen Ewigkeit der kapitalistischen Produktionsweise „trotz aller zerstörerischen Kraft“ aufsitzt. Und verfällt er nicht selbst einer Illusion, wenn er glaubt, dass vornehmlich der Staat als „Vertreter der Gemeinschaft“ hier die Korrekturen ansetzen müsse? Werden hier die kapitalistische Ordnung von Privateigentum an den Mitteln der Produktion und die private Aneignungsform der Ergebnisse gesellschaftlicher Produktion nicht selbst wieder fetischisiert? Warum eigentlich wird in diesem Buch wie in aller neueren Literatur zu diesem Thema nur die Waren- und Geld-Fetischismuskritik von Marx (oft falsch dargestellt!) besprochen, nicht aber die fundamentale Kapitalfetischismus-

Kritik (besonders Kapitel 24 und 48 des „Kapital“ III), nämlich die Verschleierung des den Wert des fixen Kapitals reproduzierenden und den eigentlichen Mehrwert schaffenden Faktors, der lebendige Arbeitskraft? Eine weitere Frage schließt sich an: Wie steht es denn mit dem Staatsfetischismus, wenn die heutigen Formen von Demokratie vom Autor selbst als oft wirkungslos gegenüber dem großen Kapital geschildert, dennoch als Heilmittel gegen eine Vergöttlichung des Staats behauptet werden? Vergöttlicht der Autor nicht selbst den Staat, den er ja selbst in seiner gegenwärtigen Politik in der BRD als Lobbyist der großen Wirtschaftsmächte kritisiert?

Im letzten, dem Autor wohl am meisten am Herzen liegenden Kapitel „Ich und Du – Ansätze einer neuen Ethik“ wird intensiv wieder auf Feuerbachs Texte zurückgegangen, um die Aktualität seiner ethischen Grundlegung zu beweisen. Gezeigt wird, dass die bei dem Philosophen zentrale Ich-Du-, Mensch-Mitmensch-Thematik schon bei Wilhelm von Humboldt anklingt, bei Feuerbach jedoch im Mittelpunkt seines philosophischen Konzeptes steht. Martin Buber mit seinem Werk „Ich und Du“ (1923) wird als Verehrer Feuerbachs in diesem Zusammenhang gewürdigt (jedoch muss angemerkt werden, dass dieses Thema bei Buber eine eminente Bedeutung für das religiöse Judentum bekam und dass schon Hannah Arendt korrigierte, indem sie an Stelle des „Ich und Du“ das „Wir“, als sozial strukturierte Gesellschaftlichkeit, setzte, M. T.). Grandt analysiert, wie schon in der Habilitationsschrift Feuerbachs „Über die eine, allgemeine, unendliche Vernunft“ das Ich und das Du als denkend verbunden begründet wird und in den späteren Schriften zunehmend zu Idiom werde. Feuerbachs Anspruch, Descartes' Ich als ein rein individuelles überwunden zu haben, indem statt „Cogito, ergo sum“ der Grundsatz „Cogito, ergo omnes sum homines“ gesetzt werde, als Ausdruck der wesenhaften Identität mit dem anderen Ich, auch der sozialen Gemeinschaft, der Solidarität etc., wird hier ebenso als ein philosophischer Fortschritt gewertet, wie die spätere Kritik am Subjektbegriff Kants und Hegels, der ebenfalls nur das individuelle Ich ausdrücke. Grandt schließt sich hier der Würdigung dieses Fortschrittes z. B. bei Christine Weckwerth an. Aber hat denn Feuerbach wirklich Recht in seiner Kritik an Descartes, Kant und Hegel? Ist nicht das Problem Descartes' ein ganz anderes, nicht das der moralischer Beziehungen in einer Gemeinschaft, sondern ein erkenntnistheoretisches, das der apodiktischen Gewißheit meiner Existenz? Und das Kant und Hegels Subjekt-Begriff das Individuum meint, ist wohl ebenfalls eine Unterstellung. Kant meint die Gattung Mensch, die sowohl gesellschaftlich als auch gesellig ist und deren Erkenntnisse zwar mit dem gleichen individuellen Vermögen a priori erarbeitet, aber inhaltlich doch nur in Gemeinschaft entwickelt werden können, so wie Moral nur möglich und notwendig ist unter Menschen gleicher Würde, die eben nicht isolierte Individuen sind. Und wer Hegels „Phänomenologie des Geistes“ ihrem Inhalt, nicht ihrer spekulativen Systemform nach zu beurteilen weiß, der findet eine Fülle von Phänomenen eines geschichtlichen und gesellschaftlichen Bewusstseins beschrieben. Hier sollte Feuerbachs Interpretation auch kritisch gesehen werden.

Kritisch sieht der Autor Feuerbach allerdings in der Frage, dass dieser wohl die private Ebene in ihren moralischen Beziehungen ethisch begründe, nicht aber die sozialen Strukturen dabei beachte. Feuerbach sei „ganz der

Humanist und Moralist, der gütige Aufklärer, der die sozialen Konflikte und Gewalttätigkeiten seiner Tage zwar nicht übersieht, sich in sie aber nicht vertieft...“(S. 317) Wünschenswert sei daher eine Symbiose der Denksätze von Feuerbach und Marx, denn: „Feuerbachs Reflexionen sind freilich auch einseitig... Es fehlt die Transmission zwischen der Individualebene und der politisch-ökonomischen Realität, wie sie Marx und Engels, später Max Weber dargelegt haben.“ (S. 321) In diesem Punkt glaubt Rezensentin allerdings, dass man sich bei der Begründung einer neuen Ethik sehr wohl zwischen Feuerbachs Voraussetzung von Werten a priori oder Marxens historischer Methode entscheiden muss. Dass Feuerbach seinen ehrenwerten Platz in der Geschichte des philosophischen Denkens behalten wird und dass seine Ideen jederzeit auch wichtige Denkanstöße hervorbringen können, - dafür ist dieses Buch ein überzeugender Beleg. Der Autor schließt mit dem Satz: „Was für ein Erbe! Welch ein Frevel darauf zu verzichten!“ - Sehr wahr, aber man muss selbst kein unkritischer Feuerbachianer sein, wenn man auf dieses wichtige Erbe nicht verzichten will.

Martina Thom, Schwarz