

Gunther Wenz (Hg.)

Marxismus in theologischer Sicht

Zu einer Heidelberger Vorlesung Wolfhart
Pannenberg vom Sommersemester 1956



Pannenberg-Studien

Band 13

V&R



Pannenberg-Studien

Herausgegeben von
Gunther Wenz

Band 13

Gunther Wenz (Hg.)

Marxismus in theologischer Sicht

Zu einer Heidelberger Vorlesung Wolfhart Pannenberg's
vom Sommersemester 1956

VANDENHOECK & RUPRECHT

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2025 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd,
Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien,
Österreich)
Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink,
Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen
Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Wolfhart Pannenberg © Hilke Pannenberg

Umschlaggestaltung: SchwabScantechnik, Göttingen
Satz: le-tex publishing services, Leipzig
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Ulm
Printed in the EU

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com
E-Mail: info@v-r.de

ISSN 2367-4369
ISBN 978-3-647-50231-1

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
<i>Gunther Wenz</i>	
„Catholicus et socialista pugnancia dicunt.“ Zum Einleitungsparagrafen von Wolfhart Pannenberg's Heidelberger Kolleg „Marxismus in theologischer Sicht“ vom Sommersemester 1956	15
Wolfhart Pannenberg. <i>Marxismus in theologischer Sicht</i>	27
<i>Thomas Oehl</i>	
Wolfhart Pannenberg's Vorlesung „Marxismus in theologischer Sicht“. Eine gedankliche Einführung	95
<i>Friederike Nüssel</i>	
Kann das Christentum eine Verbindung mit dem Marxismus eingehen? Zum geistesgeschichtlichen Kontext von Pannenberg's erster Heidelberger Vorlesung „Marxismus in theologischer Sicht“	115
<i>Gunther Wenz</i>	
„Der junge Marx ist eine Entdeckung unserer Zeit.“ (Erich Thier) Zu drei zentralen Bezugstexten des Pannenbergkollegs vom Sommersemester 1956 ..	131
<i>Gunther Wenz</i>	
Am Anfang war Feuerbach. Zur Genese der Marx'schen Religionskritik	151
<i>Andreas Arndt</i>	
Von Hegel zu Marx: Religion und Gesellschaft.	191
<i>Joachim Ringleben</i>	
Zurück zur Unmittelbarkeit? Philosophische Gesichtspunkte zur Hegel-Kritik des frühen Marx	207
<i>Gunther Wenz</i>	
Predigt anlässlich des Trauergottesdienstes zum Gedenken an Hilke Pannenberg am 2. Dezember 2024 in St. Matthäus/München	229

Franziska Müller-Härlin

Frau Pannenberg zum Abschied am 2. Dezember 2024 233

Gunther Wenz

Predigt anlässlich der Urnenbeisetzung Frau Hilke Pannenberg am 23. Januar 2025 um 11 Uhr an der Kapelle 10 auf dem Friedhof Ohlsdorf, Fuhlsbüttler Straße 756, in Hamburg 237

Autorinnen und Autoren 241

Vorwort

War der junge Wolfhart Pannenberg (1928–2014) ein Marxist? Eine bemerkenswert souveräne und differenzierte Antwort auf diese Frage hat er selbst als noch nicht 28jähriger Dozent in seinem Heidelberger Kolleg „Marxismus in theologischer Sicht“ vom Sommersemester 1956 gegeben.¹ Deziert ablehnend verhält er sich nicht nur zu den angeblich orthodoxen Marxismen der kommunistisch-realsozialistischen Politsysteme der damaligen Zeit, sondern auch zu der nach seinem Urteil für Karl Marx in Theorie und Praxis zentralen Annahme, wonach sich Menschheit und Mensch in ihrer geschichtlichen Entwicklung kraft eigener Tätigkeit aus ihrer Entfremdungssituation zu befreien und ihr bestimmungsgemäßes Wesen zu realisieren vermögen. Diese These steht nach Pannenberg in einem diametralen Gegensatz zu christlichen Grundüberzeugungen und zwar sowohl in soteriologischer, als auch in hamartiologischer Hinsicht; sie überschätze maßlos das menschliche Vermögen, sich selbst und von sich aus das Heil zu bereiten, und verkenne das abgründige Unwesen des Bösen, dem der Mensch mit dem verkehrten Versuch schuldhaft verfallen ist, sich unmittelbar selbst zu bestimmen und zu verwirklichen.

Die Absage an das marxistische Pathos menschlicher Selbstbegründung und Selbstverwirklichung fällt kompromisslos aus, was Pannenberg allerdings nicht daran hindert, marxistische Analysen namentlich ökonomischer Entfremdungsphänomene konstruktiv zu rezipieren. Seine Marxismuskritik macht ihn nicht zum Kapitalismusapologeten. Man studiere beispielsweise, was in § 5 der Vorlesung über die ökonomische Entfremdung des menschlichen Wesens unter kapitalistischen Produktionsbedingungen ausgeführt oder was im nachfolgenden Paragraphen über

1 Das Manuskript der Vorlesung, das im vorliegenden Band in Umschrift wiedergegeben ist, wird in der Originalpaginierung zitiert (r-recto=Vorderseite; v-verso=Rückseite; die Paginierungsangabe im Transkript markiert den Beginn der jeweiligen Seite.) – Zur Gestaltung der Umschrift sei vorläufig vermerkt, dass Randnotizen, die nicht der Gliederung des Kollegs dienen, und Literaturangaben Pannenburgs von allgemeiner Art in den Anmerkungsapparat verwiesen und dort durchnummeriert werden. Eine Ausnahme bilden die von Erich Thier (=Thier) und Siegfried Landshut (=Kröner) herausgegebenen Dokumentationsbände sowie die Basler Dissertation von Heinrich Popitz (=Popitz); sie werden bei Erstzitation im Anmerkungsenteil bibliographisch ausgewiesen und dann im Text an der von Pannenberg vorgesehenen Stelle jeweils mit Kürzeln angeführt. Was die sonstigen bibliographischen Angaben im Apparat betrifft, so werden sie in der von Pannenberg angegebenen Form übernommen und nicht ausformuliert oder anderweitig ergänzt. Weitere Erläuterungen zum Verfahren bietet das Vorwort und die beiden der Kollegdokumentation beigegebenen Texte des Herausgebers.

Marx als Hamartiologen gesagt wird. Dieser habe trotz und innerhalb seiner verkürzten Auffassung von der Wirklichkeit des Bösen „eine Leistung vollbracht, die sich nur mit der von Augustinus vergleichen lässt: wie Augustin die Konkretion der Sünde psychologisch, im individuellen Leben beschreibt, so hat Marx in seiner Philosophie der Entfremdung eine soziologische Konkretion der Sünde beschrieben“ (62r), nämlich diejenige, die im kapitalistischen Wirtschaftssystem strukturelle Missgestalt annehme.

Pannenberg's Heidelberger Kolleg ist in fünf Kapitel und zwölf Paragraphen unterteilt. Die Kapitelgliederung beginnt mit dem „Systematischen Teil“, dem lediglich ein Paragraph (§ 1) vorgeordnet ist, in dem ein knapper Überblick über kirchliche und theologische Stellungnahmen zum Thema aus katholischer und evangelischer Perspektive gegeben wird. Das der marxistischen Religionskritik gewidmete erste Kollegkapitel umfasst zwei Paragraphen, wobei unter dem ersten (§ 2) von der Reduktion der Theologie auf Anthropologie bei Ludwig Feuerbach und unter dem zweiten (§ 3) von der Fortbildung der Feuerbach'schen Religionskritik im Marxismus gehandelt wird. Besondere Aufmerksamkeit ziehen im zweiten Paragraphen die systematischen Zusammenhänge der Kritik Feuerbachs an Hegel auf sich, wobei sechs einzelne Punkte geltend gemacht werden, deren letzter auf den problematischen Begriff des menschlichen Wesens bezogen ist.

Der Begriff des Wesens des Menschen ist ebenso für das zweite Kapitel zentral, dessen Überschrift lautet: „Die politische und ökonomische Entfremdung des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft“. Zwei Paragraphen sind dem Kapitel zugeordnet: § 4 untersucht die Marx'sche Anthropologie in ihrem Verhältnis zu Feuerbach und Hegel; ihr „naturalistischer“ Charakter wird in dreifacher Hinsicht namhaft gemacht: a) Der Mensch ist in seinem Verhältnis zur Natur ein sinnliches Wesen; b) der Mensch ist in seinem Verhältnis zum anderen Menschen ein gesellschaftliches Wesen; c) der Mensch ist in seinem Verhältnis zum anderen Menschen als Individuum zugleich Gattungswesen. Was dies für den Begriff des menschlichen Wesens bedeutet, wird in § 5 unter dem Gesichtspunkt seiner politischen und ökonomischen Entfremdung erörtert, wobei der ökonomische Aspekt formaliter besonders differenziert aufbereitet wird. Um die einzelnen Gliederungspunkte zu zitieren: a) Die Entfremdung ist Entfremdung des Gegenstandes der Tätigkeit; b) die Wurzel der Entfremdung liegt in der Entfremdung der Tätigkeit selbst; c) die entfremdete Arbeit entfremdet den Menschen, die Gattung, die menschliche Gesellschaft; d) aus der Analyse der entfremdeten Arbeit ergibt sich die Entfremdung des Menschen von anderen Menschen, des Arbeiters vom Privateigentümer; e) Austausch und Teilung der Arbeit als Ausdruck der Entfremdung; f) das Geld als sinnliche Gestalt der entfremdeten Arbeit; g) das Leben des Kapitals als die den Menschen beherrschende, entfremdete Macht seiner Arbeit.

Ist für Pannenberg's Marxanalyse das Entfremdungskapitel zentral, so für seine theologische Beurteilung des Marxismus das nachfolgende dritte Kapitel über den

marxistischen Erlösungslauben. Es enthält zwei Paragraphen: § 6) Das eschatologische Geschichtsverständnis bei Marx; § 7) Staat und Revolution bei Lenin. Breit ausgearbeitet ist nur der 6. Paragraph, wohingegen die Ausführungen zu Lenin sehr viel kürzer ausfallen. Danach finden sich nur noch Kapitel- und Paragraphenüberschriften mit drei kurzen Untervermerken zu § 8 als dem ersten Teil des vierten Kapitels: „Der historische Materialismus, oder: die konkrete Dialektik der Geschichte als Weg zur Erlösung des Menschen.“ Zunächst (§ 8) sollte die Umbildung des Systems der Entfremdung im Marxismus nach Marx erörtert werden, dann (§ 9) die Begründung der geschichtlichen Notwendigkeit des Übergangs von der kapitalistischen zur sozialistischen Gesellschaft, schließlich (§ 10) Lenins Theorie des Imperialismus. Als Schlusskapitel waren Betrachtungen zur Ausweitung des Marxismus zu einer marxistischen Weltanschauung vorgesehen und zwar unter Bezug auf Friedrich Engels Dialektik der Natur (§ 11) sowie auf den dialektischen Materialismus Stalins (§ 12). Keines der beiden Kapitel, weder das vierte noch das fünfte, und keiner der vier zugeordneten Paragraphen wurden auch nur ansatzweise ausgearbeitet. Der laufende Text endete mit dem Schlussparagraphen des dritten Kapitels.

Pannenbergs Heidelberger Vorlesung über „Marxismus in theologischer Sicht“ vom Sommersemester 1956 war Gegenstand des Pannenberg-Kolloquiums vom 8./9. Oktober 2024, das wie stets in der Münchner Hochschule für Philosophie stattfand und von der Hilke und Wolfhart Pannenberg-Stiftung dankenswerterweise ebenso finanziert wurde wie der vorliegende Dokumentationsband. Entdeckt wurde das Kollegmanuskript in den Nachlassbeständen Pannenbergs von Herrn Dr. Thomas Oehl, von dem auch der Vorschlag kam, es in einem Kolloquium eigens zu erörtern. Für sein Engagement in dieser und anderer Hinsicht sei ihm herzlich gedankt. Ein besonderer Dank geht ferner an das Institut von Frau Prof. Dr. Friederike Nüssel an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, wo eine Abschrift des Vorlesungsmanuskripts erstellt wurde; beteiligt waren an der Transkription Frau Sabine Huffmann, Frau Miriam Lederle und Frau Cosima Macco, die das Projekt koordinierte.

Das Typoskript wurde den Kolloquiumsteilnehmern im Januar 2024 zum privaten Gebrauch in Gänze zur Verfügung gestellt, wohingegen im vorliegenden Band nur der systematische Teil dokumentiert wird und auch er mit kleineren Streichungen, die vor allem Randnotizen und Anmerkungen betreffen, die häufig nur stichwortartig und als Erinnerungshilfen für den Verfasser gestaltet sind. Mit dem Hinweis auf diese Beschränkungen ist bereits deutlich gemacht, dass der Anspruch auf eine kritische Edition des Textes auch nicht ansatzweise erhoben wird. Die Dokumentation dient ausschließlich dem Zweck, über zentrale Inhalte einer Vorlesung zu informieren, die nach Urteil des Herausgebers und der Kolloquiumsmitorganisatoren Nüssel und Oehl für die theologische Auseinandersetzung mit dem Marxismus im Allgemeinen sowie für die geschichtliche Situation Mitte der

50er Jahre des 20. Jahrhunderts und für die Entwicklung des Pannenberg'schen Denkens im Besonderen von Interesse sind.

Bei dem Vorlesungsmanuskript vom Sommersemester 1956 handelt es sich um keinen Text, der von Pannenberg für die Veröffentlichung bestimmt war. Die vorgesehenen Kapitel sind zwar dem Titel nach benannt, aber, wie schon erwähnt, nicht durchgängig ausgearbeitet worden. Schon der Abschlussparagraph des dritten Kapitels ist vergleichsweise kurz gehalten. Die beiden Folgekapitel, welche die §§ 8–12 umfassen, sind überhaupt nicht mehr ausformuliert, so dass der entwickelte Gedankengang mit den Ausführungen zum marxistischen Erlösungsglauben endet. Nicht vollständig ausgearbeitet sind, um auch dies zu wiederholen, eine Reihe von Anmerkungen, die zum Teil eher den Charakter von Notizen für den Vortragenden als denjenigen einer für die Öffentlichkeit bestimmten Information haben. Auf die Wiedergabe der meisten dieser Vermerke wurde kommentarlos verzichtet, was als ein weiteres Indiz dafür gewertet werden möchte, dass eine kritische Edition schon vom Ansatz her nicht geplant war. Wer genauere Aufschlüsse bezüglich des Originals erhalten möchte, kann das Manuskript im Archiv der Bayerischen Akademie der Wissenschaften nach Voranmeldung in Augenschein nehmen (Findbuchnummer 59).

Vollständig verzichtet wurde auf die Dokumentation des Einleitungsparagraphen des Kollegs, in dem Pannenberg Angaben zur Geschichte des Vorlesungsthemas macht und einige Literaturhinweise gibt. Darüber unterrichtet der Herausgeber in einem eigenen Beitrag unter dem der Sozialenzyklika „Quadragesimo anno“ von Pius XI. entnommenen Überschrift „Catholicus et socialista pugnancia dicunt“ (DH 3744). Was die Textbestände des systematischen Hauptteils anbelangt, der rund 80% des Gesamtmanuskripts umfasst, so wurden sie im Typoskript wortgetreu wiedergegeben und zwar im Falle von Zitaten selbst dann, wenn diese vom Original abweichen, was nur sehr selten geschieht. Als Quellen für die Frühschriften von Karl Marx, auf die sich Pannenberg vor allem konzentriert, fungieren zwei Editionen bzw. Sammelwerke, die benannt und kurz vorgestellt werden sollen:

1.) Karl Marx, Nationalökonomie und Philosophie. Mit einem einleitenden Kommentar über die Anthropologie des jungen Marx nach den Pariser ökonomisch-philosophischen Manuskripten von Erich Thier, Köln/Berlin (Verlag Gustav Kiepenheuer) 1950 (=Thier). Thiers einleitender Kommentar (1–127) besteht aus drei Teilen: I. Marx und Hegel (1. Marx' Weg zur existentiellen Hegelkritik; 2. Die Bedeutung der „Phänomenologie“ für die Pariser Manuskripte; 3. Ausblick auf die „Logik“ und ihre Bedeutung für das spätere Marx'sche System). II. Begegnung mit Moses Hess und dem jungen Friedrich Engels (1. Anthropologie und Eschatologie bei Moses Hess; 2. Der anthropologische Sinn der Engelschen Kritik der Nationalökonomie). III. Die Anthropologie des jungen Marx (1. Konkrete und systematische Vergegenständlichung; 2. Würdigung durch Vergleiche). Es folgen (129–267) Auszüge aus den seit 1931 bekannten, 1932 erstmals veröffentlichten

„Pariser Manuskripten“ von Marx aus dem Jahr 1844 gemäß Bd. 3 der I. Abt. (1932) der „Historisch-kritischen Gesamtausgabe“ der Schriften von Marx und Engels und unter Berücksichtigung des ersten Bandes des von S. Landshut und J. P. Mayer herausgegebenen zweibändigen Sammelwerkes „Der historische Materialismus“ in der „Krönerschen Taschenausgabe“ (1932), der bereits die wichtigsten Pariser Dokumente enthalten hatte; Anmerkungen, Erläuterungen und Literaturangaben sind beigegeben (269–276; Marx-Zitate werden dort in der Regel nach der erwähnten zweibändigen Kröner-Ausgabe wiedergegeben.). Weitere Hinweise zur Edition sowie zu Zustand und Eigenart der Pariser Marxmanuskripte finden sich in dem auf Heidelberg, den 15. Januar 1950, datierten Vorwort Thiers. Für das Gesamtprojekt und die Zeitsituation besonders aufschlussreich ist Thiers Einleitung (Zur ersten Verständigung über das Marx'sche Manuskript) in seinen Kommentar (3–12).

2.) Die von Erich Thier im Jahr 1950 nach dem 1932 erschienenen dritten Band der I. Abteilung der „Historisch-kritischen Gesamtausgabe“ der Werke von Karl Marx und Friedrich Engels in Auszügen edierten „Pariser Manuskripte“ von Marx aus dem Jahr 1844 waren zuvor schon im ersten Band des zweibändigen Sammelwerkes „Karl Marx. Der Historische Materialismus. Die Frühschriften hg. v. S. Landshut und J. P. Mayer unter Mitarbeit von F. Salomon“ im Rahmen der Kröner'schen Taschenausgabe erschienen und zwar ebenfalls 1932. 1953 legte S. Landshut eine neue Ausgabe der Schriften Marx bis zum Jahr 1848 vor: Karl Marx, Die Frühschriften. Hg. v. Siegfried Landshut, Stuttgart (Alfred Kröner Verlag) 1953 (=Kröner). Sie ist neben der Edition von Thier die wichtigste Primärliteraturquelle für Pannenberg's Kolleg. Enthalten sind neben einer Einleitung des Herausgebers (IX–LX) Marx'schriften vom Brief an den Vater vom 10. November 1837 bis zum Manifest der Kommunistischen Partei. Die Auswahl aus den Schriften dieser Periode bemisst sich daran, was nach Urteil des Herausgebers für „die produktive Gedankenarbeit von Marx“ (VI) und die Entwicklung des im Kommunistischen Manifest erreichten Standpunkts repräsentativ ist.

Die Editionen von Thier und Landshut lieferten die Quellenbasis für Pannenberg's Vorlesung „Marxismus in theologischer Sicht“. Wichtige Interpretationsanregungen sind von der 1949 verfassten Dissertation von Heinrich Popitz ausgegangen, die 1953 in Basel als 2. Band der von Karl Jaspers herausgegebenen Reihe „Philosophische Forschungen. Neue Folge“ erschienen ist: „Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx“ (=Popitz). Eine etwa um ein Viertel gekürzte Ausgabe ist 1967 in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt publiziert worden. Im Vorwort des Verfassers heißt es: „Das Buch gehört zur ersten Welle der deutschen Marx-Interpretationen nach dem Kriege. Der junge Marx, insbesondere seine erst 1932 veröffentlichten Pariser Manuskripte, wurde damals neu entdeckt, so auch in den ehrwürdigen Räumen des Philosophischen Seminars der Universität Basel. Der Vergleich mit anderen Interpretationen ergibt vor allem zwei, freilich oft nur graduelle Unterschiede: Marx wird entschiedener

(und einseitiger) im Zusammenhang der spezifisch deutschen Tradition der Zeitkritik und Geschichtsphilosophie gesehen – ‚Der Epilog des deutschen Idealismus‘ – und die Darstellung des Lösungsprozesses von Hegel folgt weniger als üblich den Selbstdeutungen des jungen Marx; sie ergibt sich vor allem aus der Konfrontation der Pariser Manuskripte und der Phänomenologie des Geistes.“ (5)²

Den Sammelwerken von Erich Thier und Siegfried Landshut sowie der Dissertation von Heinrich Popitz zum jungen Marx hat der Herausgeber eine eigene Studie gewidmet. Vorangestellt sind eine inhaltliche Einleitung in den Kollegtext Pannenberg, die Thomas Oehl, und eine Analyse des geistesgeschichtlichen Kontexts der Vorlesungen, die Friederike Nüssel erarbeitet hat. Dr. Oehl ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Theoretische Philosophie an der Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München, Friederike Nüssel Professorin für Systematische Theologie und Direktorin des Ökumenischen Instituts an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg; beide gehören dem Vorstand der Hilke und Wolfhart Pannenberg-Stiftung an, Friederike Nüssel als meine designierte Nachfolgerin in der Leitung der Pannenberg-Forschungsstelle an der Münchner Hochschule für Philosophie.

Es gehört „zu den großen Vorzügen der jetzigen Diskussionslage, auf die das wiedererwachte Interesse an Marx verwiesen ist, dass Marx in seiner historischen Bedingtheit wahrgenommen werden kann, ohne deswegen als antiquiert zu gelten“³. Andreas Arndt hat dies gesagt, emeritierter Professor für Philosophie an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin, Experte in der Idealismusforschung und ausgewiesener Kenner der Schriften von Hegel und Marx. „Von Hegel zu Marx: Religion und Gesellschaft“ lautete der Titel seines Kolloquiumbeitrags. Zuvor hatte der Herausgeber die Genese der Marx’schen Religionskritik unter Konzentration auf den Einfluss von Ludwig Feuerbach thematisiert, auf dessen Denken auch Arndt detailliert eingeht. Den Abschluss bildete sodann eine Studie von Joachim Ringleben zum Marx der „Frühschriften“. Ringleben lehrte bis zu seiner Emeritierung als ordentlicher Professor für Systematische Theologie an der Georg-August-Universität Göttingen und ist seit seiner Dissertation über „Hegels Theorie der Sünde“ mit zahlreichen Arbeiten zum Deutschen Idealismus und seiner Wirkungsgeschichte hervorgetreten. 2021 hielt er die Münchner Pannenberg-

2 Popitz war Sohn eines nationalkonservativen Politikers und Widerstandskämpfers gegen den Nationalsozialismus, der nach dem gescheiterten Attentat auf Hitler vom 20. Juli 1944 vom Volksgerichtshof unter Freisler zum Tode verurteilt und in Berlin-Plötzensee hingerichtet wurde. Nach seiner Promotion bei Jaspers habilitierte er sich bei dem Politikwissenschaftler Arnold Bergstraesser und hatte dann Soziologieprofessuren in Basel und in Freiburg i. Br. inne. 1970/71 lehrte er an der New School of Social Research in New York.

3 A. Arndt, Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie, 2., durchgesehene und um ein Nachwort ergänzte Auflage, Berlin 2012, 262 (1. Auflage, Bochum 1985).

Lecture zum Thema „Pannenberg und Hegel“.⁴ In seinem Kolloquiumsbeitrag wendet sich Ringleben entschieden gegen das Unmittelbarkeitspathos von Marx, das dieser mit Feuerbach teile und das ihn zu einem Missverständnis dessen verleitet habe, was Hegel sinnliche Gewissheit nenne. Auch Pannenberg's Charakteristik der Hegel'schen Dialektik der sinnlichen Gewissheit wird wie zuvor schon durch Arndt als unzureichend beurteilt.

Max Adler, maßgeblicher Austromarxist und Verfasser eines zweibändigen „Lehrbuchs der materialistischen Geschichtsauffassung“, war der Überzeugung, dass sich der Marxismus wahrhaft und in humaner Form nur als sozialer Idealismus realisieren lasse. „War der Idealismus Kants und seiner Nachfolger die *Philosophie von der Denkmöglichkeit des Sozialismus*, so wird der wissenschaftliche Sozialismus von Marx die *Theorie von der Tatwirklichkeit des Idealismus*.“⁵ Der junge Pannenberg, dem Adlers Position bekannt war, hat die engen Beziehungen des Marxismus zur klassischen deutschen Philosophie ebenfalls mit Nachdruck hervorgehoben und zwar nicht zuletzt dadurch, dass er den Grundschaden der Marx'schen Theorie und Praxis schon in der im Hegel'schen System zu konstatierenden Prädominanz des Allgemeinen angelegt sah. So wird im Heidelberger Kolleg zustimmend die Grundthese der 1911 erschienenen Monographie des Soziologen Johann Plenge über „Marx und Hegel“ rezipiert, wonach in beiden Systemen wie auch bei Feuerbach der Einzelne in der Gattung verschwinde.⁶

Diese Kritik hält sich im Pannenberg'schen Denken kontinuierlich durch, um beispielsweise am Schluss des opus magnum der „Systematischen Theologie“ erneut zu begegnen. Dort geht Pannenberg im Zusammenhang seiner Erörterungen zum Problem der Theodizee und den Versuchen ihrer argumentativen Bewältigung⁷ scharf mit Hegel ins Gericht, in dessen innerweltlicher Eschatologie, wie er sie in seiner „Philosophie der Weltgeschichte“ entwickelt habe, „das Besondere, das Glück der Individuen, der Allgemeinheit der Idee“ (Sth III, 683) rücksichtslos preisgegeben werde. Jürgen Habermas wird nicht nur als Zeuge, sondern als Richter angerufen mit dem Urteil, der Absolutheitsphilosoph habe dem vom absoluten Geist nicht hinreichend unterschiedenen „Weltgeist, genau die Bewußtseinsstruktur vindiziert, die er, am Geist der französischen Revolution vernichtend kritisiert

4 J. Ringleben, Pannenberg und Hegel, in: G. Wenz (Hg.), Was ist der Mensch? Zu Wolfhart Pannenberg's Anthropologie (Pannenberg-Studien Bd. 9), Göttingen 2022, 15–38.

5 M. Adler, Die Beziehungen des Marxismus zur klassischen deutschen Philosophie, in: ders., Kant und der Marxismus. Gesammelte Aufsätze zur Erkenntniskritik und Theorie des Sozialen. Neudruck der Ausgabe Berlin 1925 mit Einleitung von N. Leser, Aalen 1975, 133–190, hier: 190; vgl. ferner: ders., Marx als Denker, Berlin 1908.

6 Vgl. J. Plenge, Marx und Hegel, Tübingen 1911, 124.

7 Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie. Bd. 3, Göttingen 1993 (=Sth III), 679–684; die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf.

hatte ..., daß nämlich die Revolution durch die Guillotine die Individuen dem von ihr behaupteten Allgemeinen zum Opfer gebracht habe. Das“, so Pannenberg, „ist die Kehrseite der Aufhebung in den Begriff, die bei Hegel nicht nur der religiösen Vorstellung, sondern auch den individuellen Existenzen widerfährt.“ (STh III, 638 Anm. 325 unter Verweis auf J. Habermas, Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, 1963, 104 u. 93) Auch der Marxismus habe in Konsequenz einer innerweltlichen Eschatologie mit z. T. mörderischen Folgen „die Vollendung des (angeblich) Allgemeinen auf Kosten des Individuellen erstrebt“ (STh III, 683) und dabei „nicht ganz zu Unrecht“ (ebd.) behauptet, die Verwirklichung von Hegels Geschichtsphilosophie zu betreiben.

Pannenburgs Theologie der Geschichte ist von Anfang an anders angelegt als Hegels Geschichtsphilosophie und die Konzeptionen von Feuerbach und Marx. Die „antichristliche Struktur innerweltlicher Eschatologie“ (ebd.), welche der christlichen Eschatologie und ihrer Wahrung der unauflöselichen Verbundenheit von Individualität und Sozialität diametral entgegengesetzt sei, ist Gegenstand heftiger Kritik, was Pannenberg indes nicht hindert, marxistische Impulse in konstruktiver Weise aufzunehmen. So droht nach seinem Urteil das System der Bedürfnisse, wie Hegel den Markt nannte, instabil zu werden und zu kollabieren, wenn es nicht durch staatliche Rechtsregeln eingehegt wird, welche durch Ökonomie allein nicht generiert werden können. Man lese dazu etwa, was Pannenberg in seiner „Anthropologie in theologischer Perspektive“ im Rahmen der Lehre von den sozialen Institutionen zu Eigentum, Arbeit und Wirtschaft geschrieben hat.⁸ Ein Marxist war Pannenberg weder in seiner Jugend noch in späteren Zeiten, ein Kapitalismusapologet allerdings ebenso wenig.

Üblicherweise wurde das jeweilige Vorwort der Pannenberg-Studien auf den 16. März datiert, den Geburtstag von Hilke Pannenberg, Wolfhart Pannenburgs Ehefrau und Gründerin der Hilke und Wolfhart Pannenberg-Stiftung. Nun ist als Datum der 19.11.2024 angegeben. An diesem Tag starb Frau Pannenberg im 96. Jahr ihres Lebens. Drei beigegebene Texte gedenken der Verstorbenen in Dankbarkeit. Gott nehme sie auf in sein himmlisches Reich und lasse sie schauen, was sie geglaubt hat.

München, 19. November 2024
Gunther Wenz

8 Vgl. ders., Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 404–415.

„Catholicus et socialista pugnancia dicunt.“

Zum Einleitungsparagrafen von Wolfhart Pannenberg's
Heidelberger Kolleg „Marxismus in theologischer Sicht“ vom
Sommersemester 1956

Katholik und Sozialist widersprechen einander. Don Camillo und Peppone scheinen die Richtigkeit dieser Devise exemplarisch zu belegen; sie werden nicht müde, sich wechselseitig zu bekämpfen. Doch geben sie in ihrer herzlichen Zwietracht zugleich ein Beispiel dafür, dass Gegensätze sich anziehen und zu einer Kontrastharmonie streben, in der These und Antithese synthetisiert werden. Man lese die im besten Sinne des Wortes trivialen Romane von Giovanni Guareschi und schaue sich die in den 50er und 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts entstandenen Verfilmungen mit Fernandel als Don Camillo und Gino Cervi als Peppone an, um sich von der Richtigkeit dieses Satzes zu überzeugen. Hochwürden Camillo ist auf seine Weise ein Genosse, und Genosse Peppone gibt sich seinerseits, wenn es darauf ankommt, als rechter Christenmensch zu erkennen, der von seinem Widerpart ebensowenig lassen möchte wie dieser von ihm. Zwischen beiden waltet eine Dialektik fast wie in Hegels System.

„Catholicus et socialista pugnancia dicunt“: „nemo potest simul catholicus probus esse et veri nominis socialista.“ (DH 3744) So steht es in der Enzyklika Pius' XI. „Quadragesimo anno“ vom 15. Mai 1931 geschrieben: Niemand kann echter Katholik und zugleich im wahren Sinne des Wortes Sozialist sein. Wolfhart Pannenberg nimmt in der Einleitung seiner Vorlesung über „Marxismus in theologischer Sicht“ vom Sommersemester 1956 direkt auf diese Aussage der päpstlichen Sozialenzyklika Bezug: „Ein religiöser oder christlicher Sozialismus wäre eine *contradictio in adiecto*. Niemand könne wahrhaft Katholik sein und zugleich ein Sozialist im eigentlichen Sinne des Wortes.“¹ Es entspreche dieser Position, „daß

1 W. Pannenberg, Vorlesung im Sommersemester 1956: *Marxismus in theologischer Sicht*, § 1, 1r-15v, hier: 6r; die nachfolgenden mit *recto* und *verso* versehenen Seitenangaben beziehen sich auf Pannenberg's Kolleg. Zu den wichtigsten Werken zum Marxismus aus den Jahren vor seinem Kolleg zählt Pannenberg die Bücher von J. M. Bochenski, *Der sowjet-russische dialektische Materialismus (DIAMAT)*, 1950; G. A. Wetter, *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, 1952; K. Mehnert, *Weltrevolution durch Weltgeschichte. Die Geschichtslehre des Stalinismus*, 1951; M. G. Lange, *Marxismus – Leninismus – Stalinismus. Zur Kritik des dialektischen Materialismus*, 1955. Verwiesen wird ferner auf die *Marxismusstudien* in den „Schriften der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien“, 1954. Darüber hinaus finden sich in der Ein-

die katholische Kirche nach dem 2. Weltkrieg die Verbindung mit dem Kommunismus durch die Exkommunikation bedroht hat. Doch scheint“, wie Pannenberg unter Verweis auf den katholischen Publizisten Walter Dirks und das 1952 bei Herder in Freiburg erschienene Buch von Gustav A. Wetter SJ „Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion“ hinzufügt, „das letzte Wort hier noch nicht gesprochen zu sein“ (6r). Wetter stelle ausdrücklich „weitgehende Strukturähnlichkeiten zwischen dem dialekt. Materialismus und katholischen Denkformen fest“ (ebd.).

Auch die Enzyklika „Quadragesimo anno“ (DH 3725–3744), die an den vierzigsten Jahrestag der Enzyklika Leos XIII. „Rerum novarum“ vom 15. Mai 1891 (DH 3265–3271) erinnerte, hatte nicht geaugnet, dass der Sozialismus „aliquid in se veritatis admisit“ (DH 3744), etwas Wahrem in sich Raum gewährt hat, das auch der Katholizismus nicht ausschließen will. Im Sozialismus begegnet dem Katholizismus also wie Don Camillo in Peppone nicht nur ein fremdes Anderes, sondern in gewisser Weise das Andere seiner selbst, wie die in den Sozialenzykliken entwickelten Lehren über die Gemeinwohlpflichtigkeit des Privateigentums, die aus der Arbeit entspringenden Rechte oder die Ausführungen über die gerechte Gesellschaftsordnung insgesamt belegen. Unbeschadet dessen bleibt es bei dem lehramtlichen Urteil, dass der Sozialismus, „si vere manet socialismus“ (DH 3742), wenn er wahrhaft Sozialismus bleibt und seiner Weltanschauung entspricht, mit der christlichen Wahrheit unvereinbar sei. Dieses Urteil steht in der Kontinuität der vorhergehenden lehramtlichen Entscheidungen der katholischen Kirche², wie Pannenberg an den Enzykliken der Päpste Leo XIII. und Pius XI. belegt, nicht ohne sie einer im Einzelnen scharfen Kritik zu unterziehen. Um ein Beispiel zu geben: „Die Lösung der sozialen Frage durch die Aufforderung an die Reichen, Almosen

leitung des Kollegs einige Literaturangaben zu den Werken einzelner Repräsentanten der religiös-sozialen Bewegung in der evangelischen Theologie und Kirche.

- 2 In der Enzyklika „Quanta cura“ vom 8. Dezember 1864 werden in Verbindung mit dem Syllabus (vgl. DH 2918a) ausdrücklich diejenigen verurteilt, die den äußerst verderblichen Irrtum des Kommunismus und Sozialismus lehren (DH 2891: „funestissimum communismi et socialismi ...errorem“). Der Reprobation durch Papst Pius IX. folgte diejenige durch Leo XIII. in der Enzyklika „Quod Apostolici numeris“ vom 28. Dezember 1887, wo von einem verbrecherischen Bund von Sozialismus und Kommunismus die Rede ist. Differenzierter urteilt die Sozialenzyklika Pius' XI. „Quadragesimo anno“ vom 15. Mai 1931, in der zwar das Recht auf Privateigentum (DH 3726: *ius domini privati*) als durch Natur und Wesen der göttlichen Schöpfung vorgegeben behauptet, zugleich aber deutlich auf die Sozialpflichtigkeit des Eigentums abgehoben wird (vgl. DH 3727). Auch die Verhältnisbestimmung von Kapital- und Lohnarbeit erfolgt in einer Weise, die aufgeschlossen ist für marxistische Analysen und die Forderungen, die sich daraus ergeben (vgl. 3731 ff.). Dennoch wird am Gegensatz zur sozialistisch-kommunistischen Gesellschaftslehre dezidiert festgehalten; vgl. ferner die Enzykliken „Divini Redemptoris“ (DH 3771–3774) sowie „Firmisssimam constantiam“ (DH 3775–3776) des Jahres 1937.

zu geben, berührt die marxistische Frage nach der Gesellschaftsstruktur überhaupt nicht.“ (4r) Man verkenne die marxistische Kritik ökonomischer Entfremdung im Kapitalismus, wenn man ihren systemischen Charakter ausblende.

Die Skizze lehramtlicher Stellungnahmen der römisch-katholischen Kirche zum Sozialismus seit der Enzyklika Leos XIII. „Quod Apostolici numeris“ von 1878³ ist Teil des Einleitungsparagrafen von Pannenberg's Kolleg, in dem er Einblicke in die jüngere Geschichte des Themas „Marxismus in theologischer Sicht“ und einen kurzen Überblick über die einschlägige aktuelle Literatur zu geben versucht. Vorausgeschickt ist eine Grundsatzerklärung, in der davor gewarnt wird, die marxistische Lehre nur als ein „beliebig auswechselbares Herrschaftsinstrument“ (1v) im Sowjetstaat und in den Staaten des Warschauer Pakts anzusehen: „Ohne den säkularen Glauben an das marxistische Evangelium ist weder die Stabilität der kommunistischen Staaten, noch die Werbekraft der kommunistischen Gedanken in anderen Ländern zu erklären.“ (Ebd.) Die christlichen Kirchen und die christliche Theologie müssten sich daher mit dem marxistischen Denken nicht nur in der Perspektive des Ost-West-Gegensatzes auseinandersetzen, sondern auch um des Wahrheitsanspruches willen, der mit ihm verbunden und der in ein geklärtes Verhältnis zu demjenigen des Christentums zu setzen ist. Dessen Bestimmung sei es

3 Zu „Quod Apostolici numeris“ bemerkt Pannenberg, dass erstens der Marxismus „nicht eine abstrakte Gleichheit aller Menschen“ (3r) lehre, die Enzyklika mit ihrer diesbezüglichen Kritik also „nicht Marx ..., sondern das *stoische Naturrecht*“ (ebd.) treffe, und dass zweitens auch die mit der Gleichheitsproblematik eng verbundene Problematik des Eigentums nicht angemessen wahrgenommen werde, da der Marxismus nie die Aufhebung allen Privateigentums schlechthin gefordert habe, „sondern lediglich die Aufhebung des Privateigentums an Produktionsmitteln. Das hätte man“, wie spitz vermerkt wird, „30 Jahre nach Erscheinen des Kommunistischen Manifestes wissen können. Aber wie es auch sonst geschehen ist, so hat die katholische Kirche auch Marx gegenüber Phänomene der Gegenwart in traditionelle Fragestellungen einzuordnen versucht. Sie ist damit weder der marxistischen Konzeption zur sozialistischen Gesellschaft, noch der marxistischen Kritik des spezifisch kapitalistischen Systems gerecht geworden. Letztere tritt überhaupt nicht in den Blick.“ (3v; 4r) Zumindest in dieser Hinsicht sei in der Enzyklika Leos XIII. ein Fortschritt zu verzeichnen, insofern die soziale Frage nun „nicht mehr einzig und allein durch den Hinweis auf das Almosengeben ..., sondern durch die Gedanken eines ‚gerechten Arbeitslohnes‘ und des Koalitionsrechtes“ (4r) beantwortet werde. Abgesehen von dem Postulat, dass der Gebrauch des privaten Eigentums „nicht eigennützig, sondern gemeinnützig sein soll“ (ebd.), sei aber „die Grundeinstellung zum Sozialismus die gleiche geblieben, vor allem, weil nicht unterschieden wird zwischen Privateigentum an Konsumgütern und Privateigentum an Produktionsmitteln“ (ebd.). In den Kontext dieser Fragestellung gehört ein Exkurs zu dem Buch des katholischen Moralthologen Theodor Steinbüchel „Der Sozialismus als sittliche Idee“ von 1921, wo ein energischer Versuch gemacht worden sei, zu einem angemesseneren Verständnis des Sozialismus zu gelangen, ohne sich dessen Klassenkampftheorie und seinen materialistischen Humanismus anzueignen, der zum Atheismus führe. Als Mitstreiter Steinbüchels wird der dem rheinisch-katholischen Arbeitermilieu entstammende Publizist Heinrich Mertens genannt, Herausgeber der Monatsschrift „Das Rote Blatt der katholischen Sozialisten“.

nicht, „die Interessen irgendeiner gesellschaftlichen Gruppe zu vertreten“ (2v) und in diesem Sinne Partei zu sein. Die alleinige Aufgabe bestehe darin, „die christliche Botschaft in der jeweiligen geschichtlichen Situation auszulegen“ (ebd.) und zwar relativ unabhängig von den politischen Lagern, die sie bestimmen. „Wenn daher in dieser Vorlesung marxistische Gedanken in theologischer Sicht vorgetragen werden, so werden sich nicht nur Gegensätze, sondern auch vielleicht unerwartete Übereinstimmungen zeigen.“ (Ebd.)

Die traditionelle Haltung von christlicher Theologie und Kirche gegenüber Marxismus, Sozialismus und Kommunismus ist durch entschiedene Ablehnung charakterisiert.⁴ Das gilt nicht nur für die römisch-katholische, sondern auch für die evangelische Seite, die nach Pannenberg's Auffassung in der Regel ebenfalls zu keiner zufriedenstellenden Beurteilung marxistischer Gedanken in theologischer Sicht gelangt sei. Sein an die Darstellung lehramtlicher Stellungnahmen von katholischer Seite anschließender Überblick bezüglich neuerer evangelischer Positionierungen zum Thema beginnt mit Bemerkungen zur lebendigen Verbundenheit pietistischer

4 Die weltanschaulich-politische Gegnerschaft ist dabei kennzeichnend nicht nur für die Amtskirche und ihre Dogmatik, sondern auch für die sozialen Bewegungen in beiden Kirchen: „Die immer wiederkehrenden Themen sind einerseits der Materialismus und der Atheismus bzw. die Kirchen- und Religionskritik, andererseits der klassenkämpferisch formulierte, revolutionäre Angriff auf die gesellschaftliche Ordnung, auf das Eigentum, auf Ehe, Familie, Erziehung und auf den Staat.“ H. Rolfes, Art. Marx/Marxismus III. Rezeption – Auseinandersetzung in Theologie und Kirche, in: TRE 22, 245–258, hier: 245; zu Ansätzen einer theologischen Vermittlung und zu Versuchen, „die ökonomischen Lehren von Marx theologisch konstruktiv aufzunehmen“ (247) vgl. 247–250: in Betracht gezogen werden vor allem die sogenannten Religiösen Sozialisten, die „von Beginn des 20. Jh. bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkriegs“ (248) den bedeutendsten Versuch einer konstruktiven Auseinandersetzung mit dem Marxismus unternommen hätten. Genannt werden u. a. die Namen von L. Ragaz, G. Wünsch und P. Tillich. Dabei setzen sie nach Urteil von Rolfes in der Regel ein argumentatives Strukturmodell fort, das sich schon vorher abgezeichnet hatte und auch fernerhin auf weite Strecken die Debatte bestimmen sollte: „Den ökonomischen Analysen, der Kapitalismuskritik und den humanen Absichten des Marxismus wird zugestimmt. Davon abgehoben werden die weltanschaulichen Aussagen (besonders der Atheismus und Materialismus), die die entscheidenden Erkenntnisse von K. Marx eher wieder verdunkeln.“ (248) Zu den „teilweise spektakulären Begegnungen zwischen christlichen Theologen und Marxisten aus westlich-kapitalistischen und östlich-kommunistischen europäischen Ländern“ (252) in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts und zu vorhergehenden Dialogversuchen vgl. 250–253, zu Konzepten Politischer Theologie (J. B. Metz, J. Moltmann, D. Sölle) und zu der in Lateinamerika entstandenen Theologie der Befreiung (G. Gutiérrez, L. Boff etc.) vgl. 253–256. Bemerkenswert ist ferner der Hinweis auf die Signale der Dialogbereitschaft, die von den Artikeln 19–21 der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ des II. Vatikanischen Konzils ausgingen. Doch zeigen beispielsweise die Enzyklika „Octogesima adveniens“ Pauls VI. von 1971 oder die „Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung‘“ von 1984 unmissverständlich, dass von Seiten der Amtskirche ein, um es zurückhaltend zu formulieren, bleibender Vorbehalt dem Marxismus gegenüber besteht.

Erweckung mit der religiös motivierten Bereitschaft, sich tatkräftig der sozialen Probleme der Zeit anzunehmen. Als Exempel hierfür wird Johann Hinrich Wichern angeführt, der die Revolution von 1848 als Weckruf für Kirche und Theologie deutete, sich dessen anzunehmen, was er „Innere Mission“ nannte. Gleichwohl war und blieb auch Wicherns Verhältnis zum Marxismus durchweg ablehnend. Sein auf eine Wiedergeburt der ganzen Gesellschaft ausgerichtetes Programm hinwiederum verlor im Zuge der auf das Revolutionsjahr folgenden Reaktionsbewegung seinen universalen Charakter und wurde notgedrungen immer mehr auf die Behebung schlimmster Missstände eingeschränkt.

War neben und nach Wichern „die Verdammung des Sozialismus in der evangelischen Kirche fast allgemein“ (7r), so änderte sich dies nach Pannenberg erst unter dem Einfluss von Johann Christoph Blumhardt, Vater, und von Christoph Blumhardt, Sohn. Von letzterem, der sich „1899 als sozialdemokratischer Abgeordneter in den Württembergischen Landtag wählen“ (7v) ließ, „nahm die religiöse Bewegung ihren Ausgang“ (ebd.), die sich zunächst in der Schweiz entwickelte. Auf Hermann Kutter folgte Leonhard Ragaz (Sozialdemokrat wie Chr. Blumhardt), „der nach dem 1. Weltkrieg der führende Theoretiker des religiösen Sozialismus wurde“ (ebd.). Zentral ist der Gedanke des mit der Kirche nicht gleichzusetzenden messianischen Gottesreichs, dessen Kommen irdische Erfüllung in der Einheit individueller und sozialer Vollendung mit sich führe, wobei Gottes endzeitliches Werk die tätige Mitwirkung des Menschen nicht aus-, sondern einschließe. Auf der anderen Seite ziele menschliches Handeln ins Leere, wenn der Zweck, den es sich setze, nicht vom religiösen Glauben und von vertrauensvoller Hoffnung getragen sei. Es sei ein großer Irrtum des Marxismus zu meinen, „den Sozialismus verwirklichen zu können ohne sozialistische Gesinnung“ (9r). Er übe Verrat an sich selbst, wenn er auf einen weltanschaulichen Naturalismus und Materialismus setze und die Notwendigkeit einer geistigen Erneuerung des Sozialismus leugne.

Nach Pannenburgs Urteil sind die Gedanken von Leonhard Ragaz „repräsentativ ... für die religiös-soziale Bewegung überhaupt“ (9r)⁵. Zwei kritische Bedenken melden sich: Das erste richtet sich gegen die vorgetragene Diagnose. Es sei nicht so, dass der Marxismus religiöser bzw. religionsanaloger Impulse entbehre; doch seien diese der christlichen Religion diametral entgegengesetzt, wie etwa das – für den marxistischen Messianismus samt seinem Welterlösungsprogramm kennzeichnende – „antichristliche Pathos, das Pathos der Selbsterlösung des Menschen“ (9v) belege. Mit diesem ersten Einwand hängt der zweite engstens zusammen. Pannenberg nennt ihn den entscheidenden, weil er Ragaz' eigenes Verständnis des Reiches Gottes betreffe. Statt dessen Kommen als „endgeschichtliches Ereignis“ (9v; 10r)

5 Verwiesen wird in diesem Zusammenhang wiederholt auf die Berliner Inauguraldissertation von Johanna Gunz, *Sozialismus und Religion im Deutschland der Nachkriegszeit*, 1933.

und vor allem als eine allein durch Gott zu bewerkstelligende Tat zu begreifen, der unter uns seinen neuen Himmel und seine neue Erde errichten wird, verstehe Ragaz den göttlichen Advent im Anschluss an Kant und Albrecht Ritschl in bewährter liberalprotestantischer Manier als ein im allmählichen Werden begriffenes, durch sittliches Tun des Menschen zu verwirklichendes Geschehen. Verwiesen wird in diesem Zusammenhang auf das Buch von Johannes Weiß „Die Predigt Jesu vom Reich Gottes“ von 1892 und darauf, dass mit dem zweiten Bedenken der Haupteinwand der Dialektischen Theologie gegen den religiösen Sozialismus vorgetragen sei. Barths Römerbriefkommentar von 1919/22 habe mit der These von Gott als dem „Ganz Anderen“, von dem der sündige Mensch mitsamt seiner Welt, mitsamt Kapitalismus und Sozialismus schlechterdings getrennt“ (10v) sei, die Parole vorgegeben. Das Heil würde dem Sünder „nicht durch ein in der Geschichte sich entwickeltes Reich Gottes zuteil, sondern das Heil und das Reich Gottes begegnen nur im Wort und werden nur im Glauben an das Wort Gottes empfangen, und daher ist nicht mehr das Reich Gottes auf Erden, sondern die Rechtfertigung des Sünders im Glauben der Zentralsatz der dialektischen Theologie“ (10v; 11r).

Bevor Pannenberg in der Einleitung seines Kollegs mit Karl Barth und Fritz Lieb „zwei Stimmen aus dem Lager der dialektischen Theologie“ (13v) zum Thema zu Wort kommen lässt, präsentiert er seinem Publikum „die beiden hervorragenden deutschen Vertreter des religiösen Sozialismus ... Georg Wünsch und Paul Tillich“ (11r). Laufe das geschichtstheologische Konzept des mehrjährigen Präsidenten des „Bundes für Freies Christentum“ in der Konsequenz auf einen Ausschluss der „kritische(n) Funktion der Offenbarung Gottes gegenüber den marxistischen Thesen“ (12r) hinaus, wolle Tillich „die absolute Transzendenz des christlichen Gottes“ (12v) und die alle innerweltlichen, menscheitsgeschichtlichen Prozesse übersteigende Jenseitigkeit des endzeitlich kommenden Gottesreiches festhalten, ohne deshalb Grundzüge marxistischen Denkens preiszugeben. Zumindest drei halte er „als für den Religiösen Sozialismus jederzeit unaufgebbar“ (12v): „1. die marxistische Forderung nach Einheit von Theorie und Praxis, die Tillich als Forderung ‚existentiellen Denkens‘ versteht; 2. de(n) historischen Materialismus in dem Sinne, dass die materiellen Produktionsverhältnisse der Menschheit als Grundlage des gesamten Geschichtsverlaufs anzusehen sind ...; 3. die dialektische Methode der Beschreibung von Geschichtsprozessen anhand ihrer inneren Spannungen und im Blick auf deren innere Tendenz zu umfassenderen Einheiten.“ (12v; 13r)⁶

6 Am Rande verweist Pannenberg auf die Schrift „Der Sozialismus als Kirchenfrage“ von 1919 als Antwort Tillichs und Richard Wegeners auf eine Anfrage des evangelischen Konsistoriums der Provinz Brandenburg in Bezug auf Vorträge beider bei einer Veranstaltung der Ortsgruppe Zehlendorf der USDP. Genannt wird ferner die Studie Tillichs „Grundlinien des Religiösen Sozialismus. Ein Systematischer Entwurf“, 1923, sowie „Die sozialistische Entscheidung“, 1933.

Tillich stand, wie er von sich sagte, in einer unterirdischen Arbeitsgemeinschaft mit der sogenannten Dialektischen Theologie, als deren Hauptrepräsentant Karl Barth zu gelten hat, der dem Namen, welcher mit ihm und seiner Gefolgschaft verbunden wurde, indes sehr reserviert begegnete und der Wendung „Theologie des Wortes Gottes“ den eindeutigen Vorzug gab. Über das Verhältnis des christlichen Glaubens zum Marxismus hat Barth sich Pannenberg zufolge „nicht grundsätzlich“ (13v) geäußert, aber unmissverständlich deutlich gemacht, dass er ihm wie allen „Bewegungen“ „keinen Reich-Gottes-Charakter zuerkennt. Der Marxismus ist für ihn eine Erscheinung innerhalb der alten, dem Vergehen überantworteten Welt.“ (Ebd.) Seiner Totalisierung zu einem Allheilmittel der sozialen Krankheit, wie sie zu seiner Zeit im Staatssozialismus des Ostens propagiert wurde, widerspricht er. Das hindert Barth nicht, der marxistischen Theorie vor anderen eine relative Vorzugsstellung einzuräumen. Ihrer Kapitalismusanalyse begegnet er mit Sympathie, vor einer Parallelisierung von Kommunismus und Nationalsozialismus warnt er mit Nachdruck. „Er hat besonders die ungarische reformierte Kirche zur Loyalität gegen den ungarischen Staat aufgefordert. Und er ist im Westen einer gegen den Osten gerichteten Kreuzzugspsychose entgegengetreten.“ (Ebd.) Kurzum: Wenn er zwischen Letztem und Vorletztem zu unterscheiden wisse, könne auch ein Christ „Ja“ zu Karl Marx sagen. Pannenberg verweist in diesem Zusammenhang auf „das Buch von Alexander Müller, ‚The Christian Significance of Karl Marx‘, 1946. Deutsch 1948: ‚Ein Christ sagt ‚Ja‘ zu Karl Marx.“ (14r)

Als weitere Stimme aus dem Kreis der dialektischen Theologie kommt Fritz Lieb zu Wort, damals „neben Barth Dogmatiker in Basel“ (ebd.). Seine Stellungnahme zum Thema reiche „(w)esentlich tiefer“ (ebd.) als diejenige Müllers. Erwähnt wird neben „Russland unterwegs. Der russische Mensch zwischen Christus und Kommunismus“ von 1946 das Buch „Christentum und Marxismus. Die Kirche im Übergang von kapitalistischer zu proletarischer Diktatur“ von 1949. Die Ausführungen bilden nach Pannenberg „in vieler Hinsicht die bis dahin tiefgreifendste kritische Auseinandersetzung mit dem Marxismus von Seiten der evangelischen Theologie bei einer grundsätzlich positiven Einstellung zum marxistischen Denken“ (15r).⁷ Lieb teile mit der Mehrzahl der religiösen Sozialisten das „Mißtrauen gegenüber dem Wege der Gewalt“ (ebd.), weiche aber ansonsten in zweifacher Hinsicht „auffallend“ (ebd.) von deren Argumentation ab: „1) In Liebs Sicht des Marxismus kommt die Erkenntnis der dialekt. Theologie von der Gefangenschaft

7 Unter den Stellungnahmen von evangelischer Seite, die dem Marxismus grundsätzlich negativ begegnen, benennt Pannenberg: 1. Friedrich Brunstäd, Deutschland und der Sozialismus, 1924; 2. Emil Brunner, Kommunismus, Kapitalismus und Christentum, 1948 (vgl. ders., Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundsätzen der Gesellschaftsordnung, 1943); 3. Walter Künneth, Politik zwischen Dämon und Gott, 1954, 233–253. Die Beschäftigung mit den Argumenten der Genannten findet im systematischen Teil des Kollegs statt.

des Menschen in seiner ihn von Gott trennenden Sündhaftigkeit zum Ausdruck. Die Gefangenschaft in der Sündhaftigkeit kann durch ökonomisch-politische Mittel nicht beseitigt werden und würde daher auch das Leben in einer etwaigen klassenlosen Gesellschaft bestimmen. 2) Daher kann der Mensch nicht von sich aus seine Befreiung, die Selbstverwirklichung seines Wesens vollbringen. Der antichristliche Kern liegt bei Marx nicht in seinem Atheismus, sondern gerade in seinem dem at.lichen Zeugnis so ähnlichen Messianismus. Gerade dieser Punkt, den die religiösen Sozialisten als Anknüpfungspunkt, als gemeinsamen Boden mit dem Marxismus werteten, gerade dieser Glaube an die Selbstbefreiung der Menschheit durch das Proletariat enthält den eigentlichen Gegensatz zwischen Christentum und Marxismus.“ (Ebd.) Hinzugefügt sei, dass Lieb, der nach der nationalsozialistischen Machtergreifung Deutschland verlassen musste und 1937 einen Ruf als a.o. Professor für Dogmatik und Theologiegeschichte in Basel erhielt, nach dem Krieg für einige Jahre als Dozent für osteuropäische Kirchenkunde an der Humboldt-Universität Berlin lehrte. Pannenberg besuchte bei ihm u. a. eine Veranstaltung zu Christentum und Sozialismus; im Wintersemester 1949/50 begegnete er ihm in Basel wieder.⁸

Karl Barth, der dominierenden Figur zu Pannengers Studienzeiten, wird das Diktum zugeschrieben, kein Barthianer zu sein. Entsprechendes soll schon Karl Marx gesagt und damit in Abrede gestellt haben, ein Marxist zu sein. Dies ändert indes nichts an der Tatsache, dass der Marxismus in allen seinen Variationsformen nicht nur terminologisch, sondern seinem sachlichen Selbstverständnis nach auf Marx zurückverweist.⁹ Alle Marxisten teilen mit ihm nicht nur den Namen, sondern beanspruchen zugleich, ohne Marx nicht zu sein, was sie sind bzw. sein wollen. Es ist deshalb nur konsequent, wenn sich Pannenberg im umfangreichen systematischen Teil, der auf die kurzen Prolegomena folgt, auf den Namensgeber und Protagonisten des Marxismus konzentriert.

„Catholicus et socialista pugnancia dicunt“, hieß es eingangs. Unter Verweis auf Don Camillo und Peppone wurde dieser Grundsatz zwar nicht aufgehoben,

8 Vgl. G. Wenz, Vorschein des Künftigen. Wolfhart Pannengers akademische Anfänge und sein Weg zur Ekklesiologie, in: ders., Kirche und Reich Gottes. Zur Ekklesiologie Wolfhart Pannengers, Göttingen 2017, 13–47, hier: 16f., 29.

9 Zum Weg von Marx (und Engels) zum Marxismus, zu seiner klassischen Gestalt im 19. Jahrhundert, der Fortentwicklung zum leninistischen Revolutions-Marxismus in der Weltkriegsepoche des 20. Jahrhunderts, zum institutionellen Parteistaats-Marxismus sowie zu Marxismus-Derivaten für die sog. Dritte Welt vgl. H. Fleischer, Art. Marx/Marxismus II. Marxismus, in: TRE 22, 229–245, wo auch über den Stalinismus, über „westliche“ Formen des Marxismus und vieles mehr gehandelt wird. Zu Lebensgang, Denkungsart und Wirksamkeit von Karl Marx vgl. ders., Art. Marx/Marxismus I. Marx, in: TRE 22, 220–229. – Zum Frühsozialismus deutscher, britischer und französischer Provenienz vgl. F. W. Graf, Art. Frühsozialisten, in: TRE 11, 689–707, hier: 689: „Der Begriff Frühsozialismus dient zumeist zur übergreifenden Charakterisierung unterschiedlicher

aber relativiert. Wollte man den beiden ein literarisches Äquivalent evangelischer Provenienz zur Seite stellen, könnte man an Pastor Lorenzen aus dem „Stechlin“ denken. Doch hat es mit ihm und dem alten Dubslav eine besondere Bewandnis, sodass nur noch vermerkt werden soll, dass sich Fontanes Geburtshaus in der Neuruppiner Karl-Marx-Straße 84 befindet.

P.S. Zum Zwecke der Erstorientierung ist ein nach Kapiteln und Paragraphen geordnetes Inhaltsverzeichnis des Kollegs beigegeben:

Systematischer Teil

1. Kapitel: Die marxistische Religionskritik
 - § 2 Die Reduktion der Theologie auf die Anthropologie bei Ludwig Feuerbach
 - § 3 Die Fortbildung der Religionskritik Feuerbachs im Marxismus
2. Kapitel: Die politische und ökonomische Entfremdung des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft
 - § 4: Die Marx'sche Anthropologie in ihrem Verhältnis zu Feuerbach und Hegel.
 - § 5 Die Entfremdung des menschlichen Wesens
3. Kapitel: Der marxistische Erlösungsglaube
 - § 6: Das eschatologische Geschichtsverständnis bei Marx
 - § 7 Staat und Revolution bei Lenin
4. Kapitel: Der historische Materialismus, oder: Die konkrete Dialektik der Geschichte als Weg zur Erlösung des Menschen
 - § 8: Die Umbildung des Systems der Entfremdung
 - § 9 Die Begründung der geschichtlichen Notwendigkeit des Übergangs von der kapitalistischen zur sozialistischen Gesellschaft

sozialer Bewegungen und heterogener Sozialtheorien, die schon vor den als klassisch geltenden Entwürfen von F. Engels und K. Marx um die Aufhebung materiellen Elends und sozialer Ungerechtigkeit willen eine grundlegende Umgestaltung sowohl des ökonomischen Systems als auch der politischen Organisation der bürgerlichen Gesellschaft herbeiführen wollten. Doch entbehrt der Begriff gegenwärtig wissenschaftlicher Eindeutigkeit und unterliegt einer noch andauernden Kritik durch verschiedene Gestalten marxistisch interpretierten Denkens.“ Wichtig ist u. a. folgender Hinweis Grafs: „(W)eder waren vor den Revolutionen von 1848/49 Sozialismus und Kommunismus begrifflich streng unterschieden (gegen Engels, MEW IV, 585; XXI, 356f), noch läßt sich das breite Spektrum von sozialreformerischen und -revolutionären Gruppen sowie gesellschaftstheoretischen Positionen, welche im deutschen Sprachraum seit Mitte der 30er bzw. seit Anfang der 40er Jahre des 19. Jh. als sozialistische bzw. kommunistische bezeichnet wurden ..., allein in der Perspektive des späteren Marxismus oder als dessen bloße Vorgeschichte angemessen erfassen. Zahlreiche neuere Arbeiten zur nachaufklärerischen politischen Theorie und eine zunehmend extensivere sozialgeschichtliche Erforschung der Anfänge der Arbeiterbewegung haben die innere Differenziertheit sozialistischen Denkens im ausgehenden 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jh. erkennen lassen.“ (689f.) Zur Begriffsgeschichte von „Sozialismus“ und „Kommunismus“ sowie zum historischen Unterschied und Zusammenhang beider Termini vgl. die einschlägigen Artikel in TRE 31, 542–556 und TRE 19, 402–413.

- § 10 Lenins Theorie des Imperialismus
- 5. Kapitel: Die Ausweitung des Marxismus zu einer materialistischen Weltanschauung
 - § 11 Engels Dialektik der Natur
 - § 12 Der dialekt. Materialismus Stalins

16/1
 Systematisches Teil mit historischen Vorzeichen, sondern
 eine Reihe von Lösungsschritten durch die
 Geschichte des Menschens, 5 Problemlösung.

Überblick:

1. Kapitel: Die marxistische Religionskritik
2. Kapitel: Die politische und ökonomische Entfremdung des
 Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft.
3. Kapitel: Das marxistische Erlösungsglaube
4. Kapitel: Das historische Materialismus, oder:
 Die konkrete Dialektik der Geschichte als Weg zur
 Erlösung des Menschen.
5. Kapitel: Die Ausweitung des marxistischen Systems
 zu einer materialistischen Weltanschauung

1. Kapitel: Die marxistische Religionskritik.
 Reduktion der Ideologie auf die Anthropologie bei
 22 Die ~~Religionskritik~~ Ludwig Feuerbach

Die Gedanken von Karl Marx wurzeln in
 einer bestimmten Auffassung vom Menschen. Die histo-
 rische politische Ökonomie ist das Ergebnis der marxistischen
 Gesellschaft, mit der Marx ökonomische Phänomene
 analysiert, ist in deren anthropologischer Bedeutung be-
 gründet. Aber auch systematisch ~~ist~~ unterschieden die
 Prinzipien des marxistischen Denkens abhängt in die Anthropologie
 zu stehen. Wenn es es durchaus nicht selbstverständlich,
 dass für Marx der Mensch, der konkrete, existierende Mensch,
 der Ausgangspunkt des philosophischen Denkens bildet.
 Für den deutschen Idealismus war ja bekanntlich nicht
 der konkrete Mensch, sondern der Begriff des Menschen
 der Ausgangspunkt der Philosophie gewesen. ~~Der~~ Begriff, die
 Vernunft, galt ^{als} als bloßes Organ des Intellek-
 tualismus, sondern als eine überindividuelle ~~Wirklichkeit~~
 an der die einzelnen Menschen nur teilhaben. Die in allen
 Menschen gleiche, eine Vernunft erschien als ~~Prinzip~~

Wolfhart Pannenberg

Marxismus in theologischer Sicht

Systematischer Teil

16r = 16 recto = Beginn der Vorderseite 16 des Manuskripts)

Überblick:

1. Kapitel: Die marxistische Religionskritik
2. Kapitel: Die politische und ökonomische Entfremdung des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft
3. Kapitel: Der marxistische Erlösungsglaube
4. Kapitel: Der historische Materialismus, oder: Die konkrete Dialektik der Geschichte als Weg zur Erlösung des Menschen
5. Kapitel: Die Ausweitung des marxistischen Systems zu einer materialistischen Weltanschauung

1. Kapitel: Die marxistische Religionskritik

§ 2 Die Reduktion der Theologie auf die Anthropologie bei Ludwig Feuerbach

Die Gedanken von Karl Marx wurzeln in einer bestimmten Auffassung vom Menschen. Die Anthropologie ist das Geheimnis der marxistischen politischen Ökonomie. Die Leidenschaft, mit der Marx ökonomische Phänomene analysiert, ist in deren anthropologischer Bedeutung begründet. Aber auch systematisch sind entscheidende Prinzipien des Marxschen Denkens überhaupt in seiner Anthropologie zu suchen.

Nun ist es durchaus nicht selbstverständlich, daß für Marx der Mensch, der konkrete, existierende Mensch, den Ausgangspunkt des philosophischen Denkens bildet. Für den deutschen Idealismus war ja bekanntlich nicht der konkrete Mensch, sondern das Bewußtsein der Ausgangspunkt des Philosophierens gewesen. Das Bewußtsein, die Vernunft, galt nämlich nicht als bloßes Organ des Individuums, sondern als eine überindividuelle allgemeine Wirklichkeit, an der die einzelnen Menschen teilhaben. Die in allen Menschen gleiche, eine Vernunft erschien als primär |**16v = 16 verso = Beginn der Rückseite 16 des Manuskripts**| gegenüber dem zufälligen Dasein des Einzelnen. Außerdem aber finden sich in der Vernunft die Gesetze, denen alle durch Erfahrung zugängliche Wirklichkeit gehorcht. Auf diesen beiden Säulen ruhen die spekulativen Dome des deutschen Idealismus: die überindividuelle, allgemeine Wirklichkeit der Vernunft, und deren Macht, der Na-

tur ihre Gesetze vorzuschreiben. Von diesen beiden Voraussetzungen aus mußte es als zwingend empfunden werden, alle Erscheinungen der empirischen Wirklichkeit und somit auch das konkrete Dasein des Menschen aus einer ewigen, absoluten Vernunft zu erklären. Diese allgemeine, überindividuelle Vernunftwirklichkeit wurde mit dem Begriff „Gott“ bezeichnet, da sie ja als der Ursprung alles Seienden erschien und da das Wort „Gott“ ja als Name für den wie auch immer gearteten Ursprung alles Seienden gebräuchlich war. Der konkrete, einzelne Mensch erschien so als ein Geschöpf jenes absoluten Geistes. Die konkrete Existenz des Menschen war aus der Selbstentfaltung des absoluten Geistes zu erklären, das einzelne vernünftige Wesen als eine Selbstvereinzelung der absoluten Vernunft. –

Wie ist es da zu verstehen, daß Marx, der doch geistig durch Hegels Philosophie geprägt worden war, vom konkreten Menschen aus dachte und nicht von einem absoluten Geist als Ursprung des Menschen ausging? Indem Marx vom konkreten Menschen aus denkt, fußt er auf der Kritik Ludwig Feuerbachs an Hegel. Diese Kritik besagt, auf eine Formel gebracht: Der konkrete Mensch ist nicht ein Geschöpf des absoluten Geistes, sondern [17r] umgekehrt: der absolute Geist ist ein Geschöpf, eine Fiktion des konkreten Menschen. Da aber Hegel den absoluten Geist „Gott“ genannt hatte, so war für Feuerbach die Kritik am absoluten Geist Hegels zugleich Kritik der Religion. Wie Hegels absoluter Geist nicht der Schöpfer, sondern eine Fiktion des konkreten Menschen ist, so auch der Gott der Religion: Nicht Gott macht den Menschen, sondern der Mensch macht sich Götter. Die Kritik an der Philosophie seines Lehrers Hegel und die Kritik des religiösen Gottesglaubens hingen also für Feuerbach eng zusammen. Biographisch gesehen, im Blick auf Feuerbachs eigene Entwicklung, war die Religionskritik sein primäres Anliegen. Die Religionskritik, die Auflösung der Theologie in Anthropologie, war für Feuerbach – nach seinen eigenen Worten – das eine und einzige Thema seines Lebens und Denkens. Sie ist der tiefste Grund auch für seine Trennung von der hegelschen Schule. Doch hat nun umgekehrt die Philosophie Hegels und Feuerbachs Auseinandersetzung mit ihr die reife Gestalt seiner Religionskritik geprägt. So ist Feuerbachs Gegensatz gegen die Religion biographisch die Wurzel seiner Auseinandersetzung mit Hegel. Doch systematisch verhält es sich umgekehrt: Das ausgereifte System der Feuerbachschen Religionsphilosophie ruht auf der Grundlage kritisch modifizierter Gedanken Hegels. Die Kritik am Gottesgedanken ist ihrer systematischen Begründung nach von der Kritik am absoluten Geiste Hegels her zu verstehen.¹

Wir wollen nun diese beiden Zusammenhänge etwas genauer ins Auge fassen. Zunächst die biographische Linie. Ludwig Feuerbach, * 1804 in Landshut als Sohn des

1 Lit: Simon Rawidowicz, Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal, Bln 1931. Gregor Nüdling, Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie, 1936. Theologiegeschichte von K. Barth und E. Hirsch (V 575ff). Fr. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klass. dt. Philosophie, 1888.

berühmten Juristen Anselm Feuerbach, wurde religiös erzogen und ergriff 1823 das Studium der Theologie in Heidelberg. Hier wirkten damals als Dogmatiker der Rationalist Paulus und der Hegelianer Daub. Von Paulus war Feuerbach schnell aufs tiefste enttäuscht. Er empfand den von Paulus vertretenen Rationalismus als eine intellektuelle Unredlichkeit. Die biblischen Worte wurden hier solange gedreht und gedeutet, bis jeder Widerspruch zu dem platten, aufgeklärten Verständnis der Wirklichkeit verschwunden war. Wie Feuerbach schrieb: die Sprache wurde „unter den Torturen eines spanischen Stiefels in ihrer freien Selbstausslegung behindert“. War Paulus also als Theologe für Feuerbach unglaubwürdig – so wollte er doch andererseits sich nicht wirklich entschlossen auf den Boden der aufgeklärten Vernunft stellen, sondern Theologe bleiben. In solchem unentschiedenen Schwanken zwischen Unvereinbarem erblickte Feuerbach die intellektuelle Unredlichkeit. Für ihn stellte sich immer klarer die Alternative: Entweder Theologie, dann aber auch Verzicht darauf, sich vor dem Richterstuhl der Vernunft zu rechtfertigen. Oder Vernunft und Philosophie, dann aber wirkliche Autonomie und redliche Trennung von allen theologischen Voraussetzungen. Diese Alternative wurde für Feuerbach die Entscheidungsfrage seines Lebens. Daß es hier um ein klares Entweder-Oder ging, darin konnte auch der Hegelianer Daub Feuerbach nicht beirren. Feuerbach entschied sich für die Vernunft; einmal vor die Entscheidungsfrage gestellt, konnte er auch bei der denkenden Religiösität Daubs nicht mehr haltmachen, obwohl diese dem ursprünglichen Ideal Feuerbachs entsprach. Doch daß er sich der von Daub vertretenen Philosophie Hegels zuwandte, [18r] zeigt, daß Feuerbach sich von Daub nicht wie von Paulus mit Verachtung abwandte, sondern daß es die Konsequenz der den Paulusschen Kompromissen gegenüber gefallenen Entscheidung war, die ihn nun auch von Daub hinwegführte zur Philosophie.

In Berlin wurde Feuerbach 1824 sogleich ein begeisterter Schüler Hegels. Er promovierte 1828 bei Hegel und gilt bis 1839 als Glied der hegelschen Schule. Dennoch war von Anfang an der Gegensatz auch zu Hegel bereits vorhanden, der 1839 in Feuerbachs Schrift „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“ offen zum Ausdruck kam. Feuerbach wurde Hegelianer, weil er hier lernte nicht zu glauben, sondern zu denken: „... ich hatte kaum ein halbes Jahr ihn gehört, so war auch schon von ihm mein Kopf und Herz zurechtgesetzt; ich wußte, was ich sollte und wollte: nicht Theologie, sondern Philosophie! Nicht faseln und schwärmen, sondern lernen! Nicht glauben, sondern denken!“ Feuerbach ergriff die Philosophie also bewußt als Gegensatz zur Theologie. Das war aber nicht im Sinne seines Lehrers Hegel. Auch Hegel war ursprünglich Theologe gewesen. Auch Hegel hat der Zweifel von der Theologie weg – und zur Philosophie geführt. Aber Hegel empfand nicht wie Feuerbach jenes Entweder-Oder, entweder Glaube – oder autonome Vernunft. Hegel wollte vielmehr von der Philosophie her das Christentum wiedergewinnen, er wollte als Philosoph dem christlichen Glauben eine haltbare Grundlage geben, er wollte die Vernunft mit dem Glauben versöhnen. Es muß den alten Hegel recht

seltsam berührt haben, als er in Feuerbachs Begleitbrief zu dessen Dissertation las, daß die Beseitigung der christlichen Anschauungen die unumgängliche Konsequenz seiner (der Hegelschen) |18v| Philosophie sei. Feuerbach hat Hegel als den Befreier von der Theologie, nicht als ihren Apologeten erlebt. Daher mußte seine Grundentscheidung für die Vernunft, gegen den Glauben, ihn schließlich auch über Hegel hinaustreiben.

Seit seiner „Kritik der Hegelschen Philosophie“ 1839 ist Feuerbach der Zerstörer der Geltung Hegels geworden. Die Liquidierung Hegels wurde endgültig, als 1841 Feuerbachs Buch „Das Wesen des Christentums“ erstmalig erschien, wo Feuerbach seine positive, den Grundlagen des Hegelschen Systems entgegengesetzte Theorie der Religion darlegte. Friedrich Engels schreibt 1888 rückblickend über die Wirkung dieses Werkes: „Der Bann war gebrochen; das ‚System‘ war gesprengt und beiseite geworfen ... Man muß die befreiende Wirkung dieses Buches selbst erlebt haben, um sich eine Vorstellung davon zu machen. Die Begeisterung war allgemein: wir waren alle momentan Feuerbachianer“ (Ludwig Feuerbach und der Ausgang, I). Die Auseinandersetzung Feuerbachs mit Hegel war diejenige Form der Kritik am Hegelschen System, die die durchschlagende historische Wirkung gehabt hat. |19r|

Während das eigentliche Interesse der Feuerbachschen Hegelkritik der von ihm bekämpften Verbindung von Religion und Philosophie galt, liegt der systematische Wurzepunkt in der Erkenntnistheorie. Wir wollen jetzt von da aus die systematischen Zusammenhänge der Kritik Feuerbachs an Hegel verfolgen.

(1) Feuerbach sieht die eigentliche Aufgabe der Philosophie darin, „das Wirkliche in seiner Wirklichkeit und Totalität“ (W II, 339)² zu erfassen. In diesem Realismus erweist er sich als Schüler Hegels, dessen Bestreben es war, die ganze Mannigfaltigkeit des Wirklichen in das philosophische System hineinzunehmen. Aber Hegel nahm die Einordnung des Wirklichen in das philosophische System so vor, daß er die Züge des Wirklichen als Momente der Selbstentfaltung des Geistes auffaßte: das Wirkliche (sagte Hegel) ist das Vernünftige. – Gegen dieses Vorgehen wendet Feuerbach ein, Hegel komme auf diese Weise überhaupt nicht zum wirklichen Sein, sondern bewege sich nur in einer Kette von Abstraktionen. „Hegel kommt nicht zum Sein als Sein, sondern nur zum Sein als Gedachtes“ (II, 239)³. Er läßt das Seiende nicht stehen als etwas vom erkennenden Menschen Verschiedenes, das wohl die Aufgabe des Erkennens an ihn stellt, aber nie restlos vom Menschen bewältigt wird. Er läßt vielmehr das Seiende nur als Moment des absolut gesetzten Denkprozesses gelten. So glaubt Hegel, daß der Begriff eines Seienden dessen Wesen nicht nur abbildet, sondern daß der Begriff jenes Seienden dessen Wesen ist.

2 [Randbemerkung:] = L. Feuerbach, Sämtl. Werke, Lpz 1846–66.

3 [Randbemerkung:] = L. Feuerbach, Gesammelte Werke (hrsg. W. Bolin u. Fr. Jodl), Stuttgart 1903–11.

Die Wurzel dieser Auffassung liegt in dem Grundsatz der Identität des Wirklichen mit dem Vernünftigen, mit dem Prozeß der Selbstentfaltung des Geistes, aber diese Leugnung der Selbständigkeit des Gegenstandes negiert im Grunde das Sein als Sein. Denn die Auffassung des Seienden als ein Moment im Denk- [19v] prozeß vernachlässigt gerade das dem Seienden gegenüber dem Denken Eigentümliche: daß es in sich besteht.

Diesem Ansatzpunkt der Kritik Feuerbachs an Hegel wird man schwerlich die Berechtigung absprechen können. Feuerbach hat hier ins Schwarze getroffen. Wenn man die Art näher untersucht, wie Hegel in seiner „Phänomenologie des Geistes“ (der für diese Frage grundlegenden Schrift Hegels) dem Bewußtsein in der Dialektik der sinnlichen Gewißheit „Hören und Sehen vergehen“ läßt (wie Hegel selbst sagt), so wird die Kritik Feuerbachs bestätigt. Die sinnliche Gewißheit – davon geht Hegel aus – hat es mit ihrem Gegenstand nur als mit „diesem hier“, „jetzt“ zu tun. Und nun behauptet Hegel, diese sinnliche Gewißheit habe überhaupt keinen Inhalt, denn „jetzt“ ist in jedem Augenblick etwas anderes, und das Wort „dieses hier“ meint etwas anderes, jenachdem wo ich mich befinde. Wohl bleiben das „Jetzt“ und „Hier“ bestehen, aber ihr Inhalt wandelt sich. – Dieser Satz zeigt, daß Hegel die Worte „Jetzt“ und „Hier“ ablöst von den gemeinten, bestimmten Gegenständen und sie nur als Bewußtseinsstrukturen betrachtet – genau das also, was Feuerbach ihm vorwirft. In Hegels Erörterung der sinnlichen Gewißheit kommt jenes andere, das Gegenüber, dessen der Mensch in der sinnlichen Gewißheit gewiß ist, gar nicht in den Blick; oder vielmehr: von jedem bestimmten Bezug der sinnlichen Gewißheit wird gerade abgesehen, abstrahiert. Und da dieses Vorgehen für Hegel charakteristisch ist, trifft Feuerbachs Urteil ganz allgemein zu: „Hegel kommt nicht zum Sein als Sein, sondern nur zum Sein als Gedachtes“ (II, 239). [20r]

(2) Der Feststellung, daß Hegel nicht das wirkliche Sein in den Blick bekommt, stellt Feuerbach seine eigene positive These gegenüber: Der Gegenstand, den meine Sinne mich empfinden lassen, ist wirklich außerhalb meiner selbst, außerhalb meines Bewußtseins. Darum betont Feuerbach das Irrationale in der Wirklichkeit. Das Sein ist ihm letztlich unsagbar. „Wo die Worte aufhören, da fängt das Leben an; erschließt sich erst das Geheimnis des Seins.“ (W II, 313) Die Philosophie hat lange genug mit dem Denken angefangen und sich damit dem wirklichen Sein entfremdet, das nur der sinnlichen Erfahrung, dem unmittelbaren Erleben des Menschen zugänglich ist. Aber freilich: Der Sinneserfahrung ist das Sein adäquat zugänglich: Feuerbach spricht von der „sinnlichen, d.i. unverfälschten objektiven Anschauung des Sinnlichen d.i. Wirklichen“ (W II, 332). Der Gegenstand existiert unabhängig von mir so, wie meine Sinne mich ihn empfinden lassen. – In dieser sensualistischen Gegenthese Feuerbachs gegen Hegel steckt nun bereits ein Kurzschluß. Die richtige Erkenntnis, daß die Gegenstände mehr als bloße Momente in der Bewegung der Vernunft sind, berechtigt noch nicht zu dem Schluß, daß die Gegenstände unabhängig von uns genau so beschaffen sind, wie

wir sie erfassen. Hatte Hegel nicht hinreichend berücksichtigt, daß das Bewußtsein in allen seinen Zügen durch von ihm unabhängige Gegenstände konstituiert ist, so vernachlässigt Feuerbach die Tatsache, die ein Prinzip hegelschen Denkens ist, daß wir nämlich Gegenstände nur erfassen, indem wir ein Bewußtsein von ihnen haben; daß also all unser Wissen von Gegenständen bereits konstituiert ist durch die Weise unseres Bewußtseins, jene Gegenstände aufzufassen. Subjekt und Objekt konstituieren einander wechselseitig. Hatte Hegel diese Korrelation von Subjekt und Objekt durchbrochen, indem er das auf sich reflektierende Selbstbewußtsein absolut setzte, so fiel Feuerbach in das andere Extrem: er isolierte das Objekt, indem er davon absah, daß jedes Wissen von einem Objekt bereits durch die subjektive Form der Objekterfassung bestimmt ist. – Nichtsdestotrotz war gerade dieser These Feuerbachs zunächst durchschlagender Erfolg beschieden; denn an diesem Punkt traf sich [20v] Feuerbachs Hegelkritik mit den naturalistischen und positivistischen Strömungen um die Jahrhundertmitte. Auch der Marxismus hat die naturalistische Antithese gegen Hegel von Feuerbach übernommen. Der Ansatz Feuerbachs bedurfte freilich noch weiterer Ausbildung, bis das entstand, was wir heute als „Dialektischen Materialismus“ kennen.

(3) Wie der sinnlich erfahrene, einzelne Gegenstand wirklich als ein anderes dem Menschen gegenüber existiert, so ist derjenige, der diesen Gegenstand erfährt, der einzelne konkrete Mensch. Wie am konkreten Gegenstand, so ist Feuerbach an der individuellen Existenz des Menschen interessiert. Von diesem lebendigen Menschen muß der Gegenstand unmittelbar geschaut und gefühlt, in Freude und Schmerz erfahren werden. Wie der Gegenstand primär sinnlich erfaßt wird, so ist auch der Mensch für Feuerbach primär ein Sinnenwesen: „...der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selber.“ (W II, 325) Das Bewußtsein ist nichts Primäres, es ist selbst nur eine Funktion des sinnlichen Menschen; so ist es seinerseits schon unbewußt, von Natur aus, bestimmt. Von hier aus hat Feuerbach die Hegelsche Hypostasierung der Vernunft bekämpft. Hegel hat das Denken vom menschlichen Subjekt abgetrennt; so kommt er zu jener „wesen-, farb- und namenlosen Vernunft“, die das Prinzip seines Systems ist (W II, 339) Aber: „Die Realität, das Subjekt der Vernunft, ist nur der Mensch. Der Mensch denkt, nicht das Ich, nicht die Vernunft“ (ib.).

(4) Nach dem Bisherigen könnte man vermuten, Feuerbach wolle dem „allgemeinen Wesen“ des hegelschen Denkens den konkreten, einzelnen Gegenstand und den konkreten, [21r] einzelnen Menschen entgegen stellen. Doch das ist so nicht der Fall. Vielmehr übernimmt Feuerbach von Hegel die dem ganzen deutschen Idealismus gemeinsame Überzeugung, daß „der Mensch“ mehr ist als nur das isolierte Individuum. – In seiner Dissertation „De ratione, una, universali, infinita“ 1828 sieht Feuerbach jenes allgemeine Wesen der Menschen noch (mit dem deutschen Idealismus) in der Vernunft. „Das Denken ist die Tätigkeit des Allgemeinen, des sich als Allgemeines betätigenden, sich Gegenstand seienden, sich wissenden

Allgemeinen. Als Denkender bin ich daher nicht Einzelner, sondern allgemeines Wesen, nicht dieser, nicht einer, sondern keiner, nicht unterschieden von den Anderen, sondern Eins mit ihnen“ (IV, 421) Die Vernunft ist das Überindividuelle, das „Substanz und Wesen jedes Individuums ausmacht“ (IV, 301). Sie ist „das Band des Menschen mit dem Menschen, die Identität vom Ich und Du“ (IV, 421). Dieses Band der Vernunft ist enger als Freundschaft und Liebe, bei denen der andere doch stets außer mir bleibt. „Beim Denken dagegen ist der Andere in mir selbst; ich selbst bin zugleich Ich und Du; aber freilich kein bestimmtes Du, sondern das Du überhaupt, oder als Gattung“ (IV, 305). Da das Individuum in dieser allgemeinen Vernunft aufgeht, leugnete Feuerbach in seiner Schrift „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ (1830) die individuelle Unsterblichkeit. [Diese Schrift, die Feuerbach als Konsequenz der Hegelschen Philosophie verstand, bildete zeitlebens das entscheidende Hindernis gegen eine Berufung Feuerbachs auf einen akademischen Lehrstuhl.]

Daß das überindividuelle Wesen des Menschen schlecht- [21v] hin die allgemeine Vernunft sei, konnte Feuerbach später, als Sensualist, nicht mehr so einseitig aufrechterhalten. Die bleibende Grundlage alles Menschlichen wurde ihm ja, wie wir sahen, die sinnliche Gegenstandserfahrung. – Doch hielt er aufrecht, daß das Wesen des Menschen überindividuell, daß es eine Identität von Ich und Du sei. Aber Feuerbach konnte nun, nach 1839, das Wesen des Menschen nicht mehr in einer abstrakten, vom Menschen losgelösten Vernunft erblicken; er fand es jetzt in der konkreten Gemeinschaft von Ich und Du, „in der erlebten Einheit des Unterschiedes von Ich und Du“. Es gibt in concreto nicht den Menschen als solchen, sondern nur den mit sinnlichen Gegenständen verbundenen, der wiederum wesenstotwendig nur in der Gemeinschaft von Ich und Du existiert. Gilt schon von allen übrigen Gegenständen: „Der Mensch ist nichts ohne Gegenstand“ (Wesen des Christentums, Einl. 1. Kap.), der Mensch erfährt sich selbst erst in der Erfahrung von Gegenständen – so gilt das erst recht vom Verhältnis zum anderen Menschen: Die höchsten Kräfte des Menschen, Vernunft, Sittlichkeit und Liebe können überhaupt nur entfaltet werden in Gemeinschaft mit anderen Menschen. Zu Begriffen, Ideen, zur Sprache kommt man nur durch die Mitteilung; Liebe und Sittlichkeit setzen den anderen Menschen voraus, auf den sie sich beziehen. Vernunft, Wille, Liebe sind überindividuelle Wirklichkeiten, sie sind die „Gattungskräfte“ des menschlichen Wesens. Sie besitzen das Individuum, nicht umgekehrt: „Wie könnte der gefühlvolle Mensch dem Gefühl, der Liebende der Liebe, der Vernünftige der Vernunft widerstehen? Wer hat nicht die zermalmende Macht der Töne erfahren? Aber was ist die Macht der Töne anderes als die [22r] Macht der Gefühle? ... Wer ist stärker, die Liebe oder der individuelle Mensch? Hat der Mensch die Liebe oder hat nicht viel mehr die Liebe den Menschen? Wenn die Liebe den Menschen bewegt, selbst mit Freuden für den Geliebten in den Tod zu gehen, ist diese den Tod überwindende Macht seine eigene individuelle Kraft oder nicht vielmehr die

Kraft der Liebe? Und wer, der je wahrhaft gedacht, hätte nicht die Macht des Denkens, die freilich stille, geräuschlose Macht des Denkens erfahren? Wenn Du in tiefes Nachdenken versinkst, dich und was um dich vergessend, beherrscht du die Vernunft oder wirst du nicht von ihr beherrscht und verschlungen? Ist die wissenschaftliche Begeisterung nicht der schönste Triumph, den die Vernunft über dich feiert?“ (Wesen des Christentums, Einl. 1.Kap.). – So ist also in den konkreten Beziehungen zwischen den Menschen ihr überindividuelles Wesen wirksam; so besitzen die Gattungskräfte den Menschen.

Von einem solchen Erfülltsein des Individuums durch die überindividuellen Mächte der Vernunft, des sittlichen Willens und vor allem der Liebe ist es kein weiter Weg zu einer Naturmystik, zu einem Aufgehen des Einzelnen im Leben der Natur. – Feuerbach ist diesen Weg in seinen späteren Schriften tatsächlich gegangen.

Feuerbach hat wie sein Zeitgenosse Kierkegaard den konkreten, existierenden Menschen gegen die Abstraktion des Hegelschen Geistes ausgespielt. Aber Kierkegaard rief gegen das Allgemeine, den im Staate verkörperten „objektiven Geist Hegels“ den „Einzelnen“ auf den Plan, die unvertretbare, unwiederholbare, im Augenblick sich grün- [22v] dende Existenz. In dieser Betonung des Einzelnen bei Kierkegaard liegt aber auch eine Gefahr: das ist die Isolierung des Individuums vom Mitmenschen. Gerade dieses Moment ist aber von Feuerbach (und ebenfalls in der Front gegen Hegel) in besonderer Weise hervorgehoben worden: Die Gemeinschaft von Ich und Du. Damit ist Feuerbach der erste Personalist, der erste Philosoph der Ich-Du-Beziehung, die später, nach dem 1. Weltkrieg von Männern wie Ferd. Ebner, Martin Buber, Grisebach, Gogarten, Emil Brunner und Karl Jaspers durchdacht wurde. Bei Feuerbach hat diese Ich-Du-Gemeinschaft einen in mehrfacher Hinsicht überschwänglichen Charakter. Überschwänglich ist diese Ich-Du-Gemeinschaft einmal deswegen, weil sie Einheit der als Ich und Du Unterschiedenen sein will. Und zum andern ist jene Gemeinschaft insofern überschwänglich, als die Einheit von Ich und Du jeweils durch eine höchste, ideale Form der Vernunft, des sittlichen Willens, der Liebe herbeigeführt wird. Nur wo die Vernunft, das sittliche Wollen, die Liebe so stark und ideal werden, daß sie über den individuellen Egoismus hinaustreiben, nur da findet offenbar jene Einheit statt, die die Wirklichkeit des menschlichen Wesens ist. Noch komplizierter wird diese Vorstellung vom menschlichen Wesen dadurch, daß Feuerbach den Begriff der „Gattung“ und also den idealistischen Gedanken einer Priorität des Allgemeinen, der Gattung, vor den Individuen verwendet.

So muß man drei Elemente zusammenhalten, die für Feuerbachs Begriff des menschlichen Wesens konstitutiv sind:

- a) die zur Einheit gesteigerte Gemeinschaft von Ich und Du
- b) die diese Einheit hervorbringenden idealen „Gattungskräfte“ der Vernunft, des sittlichen Willens, der Liebe [23r]

c) die die Individuen unter sich befassende Einheit der allgemeinen Gattung.

Die Gattung ist also nicht tote Allgemeinheit; sondern die Allgemeinheit des Gattungswesens wirkt durch die „Gattungskräfte“ in den Individuen und führt sie zur konkreten Einheit von Ich und Du in menschl. Gemeinschaft.

(5) Feuerbach hat von Hegel nicht nur den Gedanken eines allgemeinen menschlichen Gattungswesens übernommen, um ihn in den sensualistischen Ansatz seiner eigenen Gedanken einzubauen und entsprechend umzuprägen. Die gleiche An eignung und Verwandlung hat Feuerbach mit Hegels geschichtlichem Denken vorgenommen. Wie Hegel, so versteht auch Feuerbach die Welt nicht als ruhende Ordnung, sondern als Prozeß, als Entwicklung eines Ganzen in zeitlichen Stufen. Feuerbach denkt auch an eine Entwicklung der ganzen Natur, einen Aufstieg vom Unbewußten zum Bewußtsein. Doch bleibt er zu selbstkritisch, als daß er ohne genügende Kenntnisse Einzelheiten über den Verlauf dieser Naturentwicklung geäußert hätte.⁴ Auf seinem eigentlichen Forschungsgebiet, der Geschichte des menschlichen Bewußtseins (insbesondere der Philosophie und Religion) ist Feuerbach ganz durch die evolutionistische Grundauffassung Hegels bestimmt. Er teilt Hegels Glauben an den Fortschritt der geschichtlichen Entwicklung, an den Aufstieg der Menschheit zu einer immer vollkommeneren Erkenntnis ihrer selbst und der Natur. Und Feuerbach stellt sich wie Hegel diese Entwicklung monistisch vor, als immer differenziertere Entfaltung eines einzigen Prinzips. Und auch die Struktur des Geschichtsprozesses versteht er in Anlehnung an Hegels Schema.

a) Hegels Schema des Weltprozesses

Hegel hatte den Weltprozeß als Selbstentfaltung des Geistes verstanden; diese Entfaltung vollzieht sich auf drei großen Stufen: Der Ursprung des Weltprozesses liegt in der absoluten Ver- |23v| nunft (1). Die Vernunft aber „entäußert“ sich und wird das „Äußere der Natur“. Die Natur ist das Anderssein der Idee, die entäußerte Idee (2). Der so entstandene Gegensatz zwischen Vernunft und Natur drängt jedoch zurück zur ursprünglichen Einheit; die Einheit von Natur und Vernunft (ihre Synthese) wird im Geist gefunden (3). Das Schema dieses Prozesses ist der Dreischritt: These, Antithese, Synthese. In der eben genannten, umfassendsten Gestalt des Schemas ist die Natur, die entäußerte Idee, die Antithese der Vernunft. Die Vernunft hat sich durch ihre Entäußerung ent„zweit“ zur Zweiheit, zum Gegensatz von Vernunft und Natur. Dieser Gegensatz drängt zu seiner Aufhebung, zur dritten Stufe des Prozesses, zur Synthese. – Aber jede der drei Stufen ist selbst wiederum

4 Karl Grün, L. Feuerbachs philos. Charakterentwicklung. Sein Briefwechsel und Nachlaß, 2 Bde Lpz 1874, II, 331.

durch die Folge von These, Antithese und Synthese strukturiert. So ist der Geist einerseits der subjektive Geist des Einzelnen, andererseits der in den gesellschaftlichen Bezügen und geschichtlichen Institutionen objektivierte, dem Einzelnen objektiv gegenüberstehende Geist. Der Gegensatz zwischen subjektivem und objektivem Geist wird schließlich aufgehoben, d. h. in seinem Inhalt bewahrt, aber als Gegensatz überwunden in der Synthese des absoluten Geistes, der wiederum in Kunst, Religion und zuhächst in der Philosophie seine Gestalt findet. Die Folge von These, Antithese und Synthese bestimmt jeden einzelnen Gedankenschritt Hegels. Daß jeder Ausgangspunkt des Denkens zugleich sein Gegenteil in sich schließt und aus sich entwickelt, und daß der Gegensatz – in seiner Schärfe entfaltet – auf eine höhere Einheit führt, das ist die berühmte und berüchtigte Dialektik Hegels, zugleich Leitfaden seines Denkens und Gliederungs-, Gestaltungsprinzip seines Systems.

- b) Die Auswechslung des Subjekts des Hegelschen Geschichtsprozesses bei Feuerbach

Feuerbach konnte von seinem sensualistischen Aus- [24r] gangspunkt her den Weltprozeß offenbar nicht als Selbstentfaltung einer absoluten Vernunft verstehen. Vielmehr war für Feuerbach der Weltprozeß die Entwicklung der Natur. Die Entwicklung der Natur bis zum Menschen hat er – (wie ich schon erwähnte) – nicht im Einzelnen durchdacht. Aber auch die Entwicklung des Menschen, seine Geschichte mußte Feuerbach anders verstehen als Hegels Geistphilosophie: Nicht subjektiver Geist, seine Entäußerung zum objektiven Geist und die Vereinigung des Gegensatzes im absoluten Geist konnte es bei Feuerbach heißen; denn sein Ausgangspunkt war nicht der subjektive Geist, das Selbstbewußtsein, sondern der konkrete, sinnliche Mensch. Mit diesem Hegel entgegengesetzten Ausgangspunkt aber verband Feuerbach nun das Hegelsche Schema der Entzweiung und der Wiederversöhnung des Entzweiten. Nur war das Subjekt dieser Entwicklung nicht mehr das abstrakte Bewußtsein, sondern der konkrete, sinnhafte Mensch. Der Mensch entzweit sich mit sich selbst, er trennt sein eigenes Wesen von sich ab und erblickt in ihm ein Anderes, Fremdes. Und das Ziel der Geschichte ist, daß der Mensch sein entäußertes Wesen wieder selbst in Besitz nimmt, es nicht mehr von sich trennt. –

- c) Die Entzweiung (Entfremdung) des Menschen bei Feuerbach

Wir müssen nun diese Feuerbachsche Fassung des Schemas These, Antithese, Synthese noch etwas genauer ins Auge fassen. Wie kommt es bei Feuerbach zu jener

Entzweigung des Menschen mit sich selbst?⁵ Der Ansatzpunkt dazu liegt in der Differenz von Individuum und Gattung. Wir sahen schon (unter 4.), wie sich die überindividuelle Gattung der Individuen bemächtigt, wie die Gattungskräfte Vernunft, Wille, Herz die Individuen erfüllen [24v] und sie über ihre individuellen Schranken fortreißen. Die Gattungskräfte, die Wesenskräfte, sind unendlich; die Vernunft treibt zu unendlichem Fortgang der Reflexion, der sittliche Wille ist schlechterdings unbedingte, die Macht des Gefühls kennt keine Schranken. Aber die Individuen sind beschränkt in ihren Fähigkeiten. Dieser Widerspruch birgt die Möglichkeit, daß die Individuen ihre individuellen Schranken für Schranken des menschlichen Wesens überhaupt halten. Dann empfinden sie die das Wesen des Menschen ausmachenden, unendlichen Kräfte der Vernunft, Sittlichkeit und Liebe als etwas Fremdes, nicht zum Menschen Gehöriges. Aber das ist ein, wenn auch naheliegender Irrtum: „Jede Beschränkung der Vernunft oder überhaupt des Wesens des Menschen beruht auf einer Täuschung, einem Irrtum. Wohl kann und soll selbstverständlich das menschliche Individuum – hierin besteht sein Unterschied von dem tierischen – sich als beschränkt fühlen und erkennen; aber es kann sich seiner Schranken, seiner Endlichkeit nur bewußt werden, weil ihm die Vollkommenheit, die Unendlichkeit der Gattung Gegenstand ist, sei es nun als Gegenstand des Gefühls oder des Gewissens oder des denkenden Bewußtseins. Macht es gleichwohl seine Schranken zu Schranken der Gattung, so beruht dies auf der Täuschung, die mit der Bequemlichkeitsliebe, Trägheit, Eitelkeit und Selbstsucht des Individuums aufs innigste zusammenhängt. Eine Schranke nämlich, die ich bloß als meine Schranke weiß, demütigt, beschämt, und beunruhigt mich. Um mich daher von diesem Schamgefühl, von dieser Unruhe zu befreien, mache ich die Schranken meiner Individualität zu Schranken des menschlichen Wesens selbst.“ (Wesen des Christentums, Einl. 1. Kap.: Das Wesen des Menschen) – [25r] Wenn nun so das Individuum aus „Trägheit, Eitelkeit und Selbstsucht“ seine eigenen Schranken der Gattung, dem menschlichen Wesen überhaupt vindiziert, so hat das zur Folge, daß die unendlichen, unbeschränkten Wesenskräfte des Menschen (der schrankenlose Geist, der sittliche Wille, die unendliche Macht der Liebe) wie etwas Fremdes, vom Menschen Verschiedenes erscheinen. Das Individuum, das seine Schranken für Schranken der Gattung hält, sieht jene unendliche Macht als etwas Fremdes sich gegenüber und es nennt diese unendliche Macht „Gott“. So ist Gott, der Gegenstand der Religion, nichts anderes als das dem Menschen entfremdete unendliche Wesen seiner selbst. Indem er Gott anbetet, betet er eigentlich sich selbst an. Die Macht Gottes über den Menschen ist die Macht seines eigenen Wesens über ihn. –

5 Hegel kommt dazu durch die Spaltung des Bewußtseins in Subjekt und Objekt; dieser Weg ist Feuerbach verschlossen, da er ja nicht vom Bewußtsein ausgeht.

- d) Die Religionsgeschichte als Weg zur Überwindung der Selbstentzweiung des Menschen

Die Religion hat nach Feuerbach einen ausgesprochenen antihumanistischen Zug; denn sie entwertet und negiert das wirkliche menschliche Dasein. Die Religion sieht ja das unendliche, allgemeine Wesen des Menschen nicht als das Wesen des Menschen, sondern als etwas dem Menschen Fremdes, als Gott. Deshalb bleibt in der Sicht der Religion für den Menschen nur die beschränkte, egoistische Individualität übrig. Der religiöse Mensch hält den Menschen für arm und nichtig; den Reichtum des menschlichen Wesens betet er ja als ein anderes Wesen, unter dem Namen Gottes an. Dieser zerrissene Zustand kann nicht endgültig sein. Der Mensch muß dazu gelangen, den Reichtum seines Wesens als seinen eigenen Reichtum zu erfahren. Erst so wird er wahrhaft Mensch und existiert in der Fülle seines eigenen Wesens. Der Weg zu diesem humanistischen Ziel der Geschichte ist die Geschichte |25v| der Religion selbst. Zuerst erfuhr der Mensch jene unendliche Macht seines entfremdeten Wesens als Naturmacht, in der Naturreligion. Dann erkannte er jene unendliche Macht als sittliche Macht, als sittliche Gottheit (vor allem in der griechischen und israelitischen Religion). Im Christentum aber erkannte der Mensch die Einheit von Gott und Mensch. Aber der Christ sieht die Einheit von Gott und Mensch nur in einem Individuum, in Jesus von Nazareth, verwirklicht. So hat er noch nicht erkannt, daß das menschliche Wesen das Wesen Gottes ist. Das entfremdete und als Gott angebetete menschliche Wesen bleibt ihm noch gegenüber, ein von ihm selbst verschiedenes Wesen. Aber alle Dogmen des Christentums sind bereits direkte Spiegelbilder des menschlichen Wesens. So ist nicht nur die Einheit von Gott und Mensch in Jesus von Nazareth das Spiegelbild der Identität des göttlichen und menschlichen Wesens; das Geheimnis der trinitarischen Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohne im Hl. Geiste ist das menschliche Wesen als Einheit von Ich und Du durch die Liebe. –

Die neuzeitliche Philosophie ist in Feuerbachs Augen die konsequente Fortführung der religionsgeschichtlichen Entwicklung. Die Philosophie ist einerseits (bes. bei Spinoza) Negation des transzendenten Gottes und einer übernatürlichen Offenbarung, und Vergöttlichung der Natur: Pantheismus. Andererseits findet der Idealismus im Geist die Prinzipien der Gesetzmäßigkeit der Natur und bezeichnet den absoluten Geist als Gott. Beide, Pantheismus und Idealismus, setzen der Offenbarungsreligion nicht das göttliche Wesen des Menschen entgegen, sondern machen etwas vom Menschen Verschiedenes – die Natur oder den abso- |26r| luten Geist zum Gott. Im Prinzip liegt der Philosophie noch dieselbe Täuschung zugrunde, die die Wurzel der Religion bildet: Das Wesen des Menschen wird vom konkreten Menschen getrennt und als etwas vom Menschen Verschiedenes vorgestellt. So stellt der Pantheismus die Natur als vom Wesen des Menschen

verschiedene, göttliche Macht vor; der Idealismus sieht in der absoluten, vom Menschen abstrakten Vernunft, Gott. Die menschliche Wirklichkeit im Unterschied von allgemeiner Natur und Vernunft wird dabei ebenso entwertet wie das in der Religion der Fall ist. Der Kampf der Philosophie mit der Theologie ist deshalb die „Negation der Theologie auf dem Standpunkte der Theologie... oder die Negation der Theologie, welche selbst wieder Theologie ist“ (II, 275). Dieser Widerspruch nötigt nun zu dem letzten Schritt, im „absoluten Geist“ den Geist des Menschen selbst wiederzuerkennen, die Theologie auf die Anthropologie zu reduzieren. Damit wird der Mensch der bisher als etwas Fremdes verehrten Unendlichkeit Gottes als seines eigenen Reichtums inne. Er erfährt nun nicht mehr außer sich, in einem abstrakten Himmelswesen, sondern in der Gemeinschaft mit dem Du den Reichtum seines eigenen, unendlichen Gattungswesens, seine unendliche Selbstbestätigung.

(6) Der problematische Punkt der religionsphilosophischen Konzeption Feuerbachs (die zugleich seine anthropologische und geschichtsphilosophische Konzeption ist) – der problematische Punkt dieser Konzeption also liegt offenbar in Feuerbachs Begriff des menschlichen Wesens. Das Wesen des Menschen ist nach Feuerbach der eigentliche Inhalt des Gottesgedankens. Nur weil das unendliche Wesen des Menschen überindividuell |26v| ist, kann es dem Individuum als etwas von ihm Verschiedenes, eben als Gott erscheinen. Nun sahen wir aber, daß dieses unendliche, überindividuelle Wesen des Menschen bei Feuerbach ein ausgesprochen überschwänglicher Gedanke ist. Feuerbach kommt keineswegs von einer rein empirischen Betrachtung her an diesen Begriff des menschlichen Wesens. Feuerbachs „menschliche Gattung“ ist ja nicht etwa nur Inbegriff des allen Menschen Gemeinsamen, sofern es durch Abstraktion von allem bloß Individuellen erkannt werden kann. Die Gattung kann für Feuerbach „mehr“ enthalten als das Individuum, weil er die Gattung nicht nur als das von den Individuen abstrahierte Allgemeine versteht, sondern auch als das den Individuen vorgeordnete Eigentliche. Darin bleibt Feuerbach Idealist. Sein Begriff der menschlichen Gattung hat vielmehr etwas Imperatives an sich: Das Wesen des Menschen muß in der sinnlichen Wirklichkeit des Individuums selbst wirklich werden; es ist aber nur da, wo das Individuum über seine individuellen Schranken hinausgerissen wird. Hier ist ein Glaube an den Menschen wirksam, der durch keine objektiv-allgemeingültigen anthropologischen Tatsachen zwingend begründbar ist: Der Liebe, der Vernunft, dem sittlichen Willen des Menschen eine positive Unendlichkeit zuzuschreiben, ist mehr als problematisch, es ist gegen alle Erfahrung. Alle Erfahrung zeigt immer wieder die Begrenztheit der Liebe, die Beschränktheit der Einsicht, die Gefährdung der Entschiedenheit des sittlichen Wollens – selbst bei den edelsten Menschen. Andererseits: Wo das Menschenbild Feuerbachs anthropologischen Gegebenheiten entspricht, da bleibt fraglich, ob es sich da um das Wesen des Menschen handelt. Es ist keineswegs selbstverständlich, daß der Mensch gerade da im Besitz seines Wesens sei, wo der Einzelne untergeht in überindividuellen Leidenschaften – selbst

wenn es erotische, sittliche oder geistige Leidenschaften sind. Man hat in solchem Aufgehen des Einzelnen in seinen Leidenschaften auch gerade umgekehrt den Verlust des [27r] Menschlichen gefürchtet und verabscheut. –

Feuerbachs Begriff des menschlichen Wesens ist also nicht einfach aus den anthropologischen Phänomenen abgelesen; er ist Ausdruck eines Glaubens an den Menschen als ein Wesen von unendlichen Möglichkeiten, die vom Individuum Besitz ergreifen, indem es leidenschaftlich über sich selbst hinausgerissen wird. Daß Feuerbach die Theologie auf Anthropologie reduziert hat, charakterisiert nur die eine Seite seines Werkes; nicht minder bedeutsam ist es, daß jene Reduktion ihm nur auf die Weise gelang, daß er die Anthropologie theologisiert, daß er den Menschen vergöttlicht hat.

Feuerbachs Begriff des menschlichen Wesens ist dann auch sehr bald angegriffen worden. Max Stirner, ein Linkshegelianer wie Feuerbach, beharrte darauf, daß der wirkliche Mensch doch der einzelne Mensch und nicht ein „Mensch im Allgemeinen“ ist. Stirner erblickte mit Recht in Feuerbachs „menschlichem Wesen“ eine supranaturalistische Fiktion. Feuerbachs Begriff des menschlichen Wesens ist ebenso eine mystifizierte Abstraktion vom wirklichen, einzelnen Menschen wie Hegels absolute Vernunft. Indem er vom Menschen im allgemeinen redet, geht er am wirklichen, einzelnen Menschen, dessen Dasein durch seine Todverfallenheit gezeichnet ist, vorbei.

Mit Feuerbachs Begriff des menschlichen Wesens aber wird zugleich auch seine Kritik der Religion fraglich. Wäre er vom wirklich existierenden, einzelnen Menschen ausgegangen, so hätte er im Gottesgedanken wohl kaum nur den Ausdruck dieses menschlichen Wesens finden können. Er hätte dann in der Religionsgeschichte vor allem den Ausdruck der wesentlichen Abhängigkeit des Menschen von übermenschlichen Wirklichkeiten [27v] finden müssen, einer Abhängigkeit, die konstitutiv ist für das Wesen des Menschen selbst und an der alle menschlichen Versuche, sich durch religiöse Verehrung jener göttlichen Macht zu bemächtigen, und alle menschlichen Versuche, die Gottheit nach dem Bilde des Menschen zu gestalten, nichts ändern können. Daß Gott nicht einfach ein Spiegelbild des existierenden menschlichen Wesens ist, hat Feuerbach später selbst dadurch anerkannt, daß er Gott als die Verkörperung der menschlichen Wünsche bezeichnete. Doch auch mit diesem Gedanken übersieht Feuerbach noch, daß die Gottheit immer wieder nicht primär als Erfüllung der menschlichen Wünsche, sondern zunächst als den Menschen begrenzende, ja vernichtende Wirklichkeit erfahren worden ist. Erst auf dem Hintergrund der Erfahrung dieser negativen, furchtbaren Gewalt des Göttlichen erscheinen die Versuche der Menschen, diese Macht durch

religiöse Verehrung (und gedankliche Bemächtigung) in den Dienst der eigenen Wünsche zu stellen, im richtigen Zusammenhang.⁶

§ 3 Die Fortbildung der Religionskritik Feuerbachs im Marxismus

Karl Marx beginnt seinen berühmten, im Februar 1844 in den „Deutsch-französischen Jahrbüchern“ erschienenen Aufsatz „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ mit dem Satz: „Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.“⁷

Marx beurteilt also Feuerbachs Religionskritik als endgültige Widerlegung der Religion. Er faßt diese Widerlegung der Religion in dem erwähnten, für die marxistische [28r] Stellung zur Religion grundlegenden Aufsatz ganz im Sinne Feuerbachs zusammen: „Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder⁸ schon wieder verloren hat.“ (Kröner 207f.) Wie Feuerbach, so sieht also auch Marx das Wesen der Religion darin, daß der Mensch sein eigenes Wesen für ein fremdes, von ihm selbst verschiedenes Wesen hält, das er Gott nennt. Aber Feuerbach widmete dieser Kritik der Religion sein ganzes Interesse, als ob es nur der Entlarvung der Religion bedürfe, damit der Mensch auch schon sich selbst im Besitz seines Wesens fühlen könne. Marx dagegen akzeptiert zwar Feuerbachs Kritik der Religion, sieht aber in ihr eine bloße Voraussetzung. Die eigentliche Arbeit bleibt noch zu leisten. Wie ist das zu verstehen?

- a) Der Mensch unterscheidet nicht nur in seiner Einbildung sein eigenes Wesen als ein fremdes von sich, sondern er ist auch faktisch nicht im Besitz seines Wesens.

Wenn Feuerbach recht hat, wenn der Begriff des unendlichen, göttlichen Wesens nur ein zu einem besonderen Wesen verselbständigtes Spiegelbild von gewissen Zügen ist, die eigentlich und ursprünglich der menschlichen Wirklichkeit zukommen, dann müßten sich diese Züge doch in der menschlichen Wirklichkeit aufweisen lassen. Aber Marx stellt fest (ebenso wie wir es soeben taten), daß dieses unendlich reiche Wesen des Menschen in der alltäglichen menschlichen Wirklichkeit gar nicht vorkommt. Doch Marx gelangt von dieser Feststellung aus nicht etwa zu dem Schluß, daß Feuerbachs überschwängliche Vorstellung vom menschlichen

6 Vgl. R. Otto, Das Heilige 1. Aufl. 1917.

7 Karl Marx, Die Frühschriften. Hg. v. Siegfried Landau, Stuttgart (Alfred Kröner Verlag) 1953 (=Kröner), 207f.

8 (Kröner: „und“).

Wesen eine Fiktion, eine falsche Vergöttlichung des Menschen sei, sondern als rechter Idealist zieht Marx die umgekehrte Konsequenz: Die Wirklichkeit entspricht dem Begriff des menschlichen Wesens nicht; desto [28v] schlimmer also für die Wirklichkeit. Der junge Marx denkt gar nicht daran, seinen Begriff vom Wesen des Menschen aus der alltäglichen Erfahrung zu gewinnen. Sein Begriff des Menschen ist alles andere als ein Abbild des menschlichen Seins: vielmehr stellt Marx Feuerbachs Begriff des menschlichen Wesens dem faktischen Dasein des Menschen entgegen mit der Forderung, daß dieses Wesen des Menschen im Dasein verwirklicht werde. Marx ist realistisch genug, zu sehen, daß eine religiöse Desillusionierung allein die Menschen noch nicht in den Besitz jenes unendlichen Wesensreichtums bringt, von dem Feuerbach träumte. Doch andererseits bleibt Marx ganz überzeugt von Feuerbachs These, der religiöse Mensch spalte nur sein eigenes Wesen von sich ab und betrachte es als ein fremdes, göttliches.⁹ Es ist nun die Frage, wie der Mensch einen unendlichen Wesensreichtum von sich „abspalten“ kann, den er gar nicht besitzt. Wir wollen sehen, wie Marx dieses Problem löste.

- b) Daß der Mensch faktisch sein Wesen entbehrt in dem Doppelsinn, daß er es nicht besitzt, sich aber doch nach ihm sehnt, ist der Grund, weshalb er es phantastisch als eine jenseitige Wirklichkeit vorstellt.

Feuerbach hatte, wie wir schon sahen, gar nicht beachtet, daß der Mensch faktisch sein Wesen nicht besitzt. Für ihn war die Religion reine Illusion, ein bloßer Irrtum, der nur der Aufklärung bedurfte, um behoben zu werden. [29r] Marx sieht in der religiösen Absonderung und Vergöttlichung des menschlichen Wesens zwar auch eine Illusion, aber diese Illusion gründet nicht nur in einem irr tümlichen Selbstverständnis, sondern in der faktischen Daseinslage des Menschen. Feuerbach hatte einen antihumanistischen Zug der Religion darin erblickt, daß sie das wirkliche Dasein des Menschen entwertet: den ganzen Reichtum seines Wesens trennt der religiöse Mensch von sich ab, so daß für ihn selbst nur noch die Erbärmlichkeiten des Lebens übrigbleiben. Marx kehrt diesen Gedanken um: Weil das wirkliche Dasein des Menschen nichts von jenem Reichtum des menschlichen Wesens spüren läßt, darum trennt der Mensch sein unendliches Wesen von sich ab in dem Wahn, dieses unendliche Wesen könne nicht er selbst sein, sondern müsse ein anderer, ein Gott sein: Die Religion ist „die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt“ (Kröner 208). Marx hat also aus der Not Feuerbachs eine Tugend gemacht: daß trotz der religiösen Desillusionierung von dem unendlich reichen Wesen des Menschen so wenig zu

9 [Bei dem folgenden Abschnitt handelt es sich um einen korrigierenden Einschub auf einem separaten, nicht nummerierten Blatt, bis: „... behoben zu werden.“]

spüren ist, erklärt er daraus, daß eben die faktische Jämmerlichkeit der menschlichen Situation der Grund für die Entstehung der religiösen Illusionen sei. Darin liegt eine Verschiebung der Position Feuerbachs (der ja nur von der egoistischen Selbsttäuschung des Individuums, nicht von einem faktischen Wesensverlust [29v] des Menschen gesprochen hatte). Das kommt in Marx' 4. These über Feuerbach zum Ausdruck: „Feuerbach geht von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdoppelung der Welt in eine religiöse und eine weltliche, aus. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Aber daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und (dem) Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären.“ (Kröner 340) Und daraus zieht Marx die Folgerung: Diese weltliche Grundlage „selbst muß also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden. Also nachdem z. B. die irdische Familie als das Geheimnis der himmlischen Familie entdeckt ist, muß nun erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden.“ Nur durch eine Umwälzung der weltlichen Grundlage ist es möglich, das Wesen des Menschen, der in der Religion als ein fremdes Wesen, als Gott, angesehen wird, im menschlichen Dasein zu verwirklichen. Denn eben die Unangemessenheit der Daseinsbedingungen verhindert bisher die Verwirklichung des menschlichen Wesens und begründet dadurch die Notwendigkeit, das menschliche Wesen in der Religion auf illusionäre Weise vorzustellen. Diese Verwurzelung der religiösen Selbstentzweiung des Menschen in seinen faktischen Daseinsbedingungen hat Feuerbach nicht erkannt; daher wendet Marx gerade gegen Feuerbach seinen berühmten Satz: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt darauf an, sie zu verändern“ (11. These über Feuerbach; Kröner 341). Feuerbach hat die Entstehung und die Kritik der Religion nur als einen abstrakt geistesgeschichtlichen Vorgang, als einen Bewußtseinsvorgang verstanden; deshalb glaubte er, schon alles getan zu haben, [30r] als er theoretisch den Menschen als Urheber der Religion hingestellt hatte; also als er die Religion anthropologisch interpretiert hatte. Marx dagegen sieht die Wurzel jener religiösen Selbstentzweiung des Menschen in der Zerrissenheit seiner realen Daseinsbedingungen. Daher kann der Mensch auch nicht durch bloße Theorien in den Besitz seines Wesens kommen, sondern nur durch die Veränderung jener realen Daseinsbedingungen.

- c) Die Korrelation zwischen der Wesenlosigkeit der gesellschaftl. Existenz des Menschen und der religiösen Entfremdung

Die menschliche Wirklichkeit ist für Marx seine gesellschaftliche Existenz, sein Zusammenhang mit anderen Menschen und die tätige Verflochtenheit der ganzen menschlichen Gesellschaft mit der Natur: „Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät“ (Kröner 208), sagt Marx. Die Mißverhältnisse in den

menschlichen Daseinsbedingungen, welche der religiösen Selbstentzweiung des Menschen zugrunde liegen, müssen also Mißverhältnisse des staatlichen und gesellschaftlichen Zusammenlebens sein. Hierin findet Marx den Grund für das Bündnis der konservativen Kräfte seiner Zeit mit der Religion. Jene gesellschaftlichen Gruppen, welche den bestehenden Zustand der gesellschaftlichen Verhältnisse bewahren wollen, weil er ihnen nützt, müssen am Einfluß der Religion interessiert sein. Denn die Religion stellt ja nach Marx den unendlichen Reichtum des menschlichen Wesens als ein fremdes, jenseitiges Wesen, als Gott dar. Dadurch beruhigt sie die Menschen über ihr wirkliches Elend. Dieses Elend erscheint in der Perspektive der Religion als unvermeidlich. Eine unendliche Vielfalt von Wesensmöglichkeiten erscheint der Religion als eine Sache nicht von dieser Welt, sondern als Eigentum des göttlichen Jenseits. So lenkt die Religion nach Marx die Sehnsucht ihrer Gläubigen auf jenes illusionäre „bessere Jenseits“; und dadurch wird bewirkt, daß die Menschen |30v| sich mit der Erbärmlichkeit des Diesseits abfinden. Gerade das liegt aber im Interesse all derer, welche die bestehende Ordnung des gesellschaftlichen Lebens aufrechterhalten wollen. So dient die Religion als „moralische Sanktion“ der bestehenden Verhältnisse, als „ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund“ (Kröner 208). Sie ist „das Opium des Volkes“ (ib.).

Andererseits aber ist in dieser Sicht auch der Kampf gegen die Religion von politischer Bedeutung. Er ist „mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist“ (ib.) Und die Kritik der Religion hat für Marx politische Konsequenzen, die mit Bewußtsein und Entschiedenheit ergriffen werden müssen: „Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist“ (ib.) So ist es nun die von Marx ergriffene „Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren... Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik.“ (Kröner 208f.)

- d) Die Verwirklichung des menschlichen Wesens erfolgt nicht durch die Beseitigung der Religion, sondern durch die Beseitigung der Zustände, in denen der Mensch religiöser Illusionen bedarf.

Marx hat seine Auffassungen über das Verhältnis der Religion zum staatlichen und gesellschaftlichen Leben ausführlich in seinem Aufsatz „Zur Judenfrage“ dargelegt. Dieser Aufsatz erschien ebenfalls in den Deutsch-Französischen Jahrbüchern 1844. Marx setzt sich darin mit einem Buch Bruno Bauers über die Judenfrage auseinander (Marx kannte Bruno |31r| Bauer aus dem Berliner Kreise der Jung-

hegelianer und war eine Zeit lang mit ihm befreundet). Bauer beschäftigte sich in seinem Buch mit der Frage der Emanzipation, der politischen Gleichberechtigung der deutschen Judenschaft. Er behauptete, eine solche Gleichberechtigung sei nur auf allgemeinmenschlicher Grundlage möglich; sowohl die Juden als auch die Christen als Repräsentanten des „christlichen Staates“ müssen daher als Vorbedingung einer politischen Gemeinsamkeit ihre religiösen Vorurteile aufgeben. – Marx weist dagegen darauf hin, daß gerade im Lande der vollendeten politischen Emanzipation, in der politischen Demokratie der Vereinigten Staaten, die Religion in voller Blüte stehe. Es habe also keinen Sinn, zugunsten der politischen Emanzipation die Aufhebung der Religion zu verlangen (vgl. Kröner 176). Die Existenz der Religion ist nicht, wie Bauer meinte, ein Hindernis der politischen Demokratie. Wohl aber ist sie ein Zeichen dafür, daß der Mensch es auch in der politischen Demokratie offenbar noch nötig hat, sich eine jenseitige, religiöse Verwirklichung seines Wesens vorzuspiegeln, weil sein Wesen in der realen, gesellschaftlichen Welt nicht verwirklicht ist. Wenn die Religiosität der Menschen wirklich der Hauptgrund wäre, der ihnen den Weg zu einer wahrhaft menschlichen Ordnung des politischen Lebens versperrt, dann müßte man mit Bauer die Religion abschaffen. Aber das ist gar nicht der Fall; die Religion ist nach Marx nur Ausdruck dafür, daß in den gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnissen das menschliche Wesen nicht verwirklicht ist. Darum wäre es töricht, durch politische Maßnahmen die [31v] Religion abzuschaffen; denn die gesellschaftliche Zerrissenheit müßte immer wieder religiöse Illusionen entstehen lassen. Man muß vielmehr diese gesellschaftliche Zerrissenheit beseitigen; dann, meint Marx, wird das Bedürfnis nach einem phantastischen, religiösen Ausdruck des menschlichen Wesens von selbst verschwinden. „Die Religion gilt uns nicht mehr als Grund, sondern nur noch als das Phänomen der weltlichen Beschränktheit.¹⁰ Wir erklären daher die religiöse Befangenheit der freien Staatskörper aus ihrer weltlichen Befangenheit. ... Wir behaupten nicht, daß sie ihre religiöse Beschränktheit aufheben müssen, um ihre weltliche Schranke aufzuheben. Wir verwandeln nicht die weltlichen Fragen in theologische. Wir verwandeln die theologischen Fragen in weltliche.“ (Kröner 178) Das hier ausgesprochene Prinzip ist von grundlegender Bedeutung für das Verhältnis der marxistischen Parteien zu Christentum und Kirche geworden.

10 Für Engels (Nachklang der Marxschen Kritik der Rel. als Entfremdung) vgl. K. Marx u. Fr. Engels, Ausgew. Schriften in 2 Bden, Berlin (Dietz) 1955, Bd II, S. 77, 96, 104, 273, 465, 371, 344, sowie Anti-Dühring, Bln. 1956, 60f.[.] 112, 121, 113, 427, 343–5.

e) Die politische Anwendung der marxistischen Religionskritik

Trotz der Überzeugung von der reaktionären Bedeutung der Religion bekämpft der Marxismus nicht in erster Linie die Religion, das Christentum, die Kirchen, sondern er bekämpft jene gesellschaftlichen Zustände, welche seiner Meinung nach das Bedürfnis nach Religion erst entstehen lassen. Die Religion selbst wird nur insofern direkt bekämpft, als sie durch ihren Jenseitstrost die Energie zur Umwandlung der gesellschaftlichen Verhältnisse lähmt, oder aber, wenn die Kirchen ein politisches Bündnis mit den reaktionären Kräften eingehen. Auf diese Weise erklärt sich das für den Außenstehenden zunächst als widersprüchlich erscheinende praktische Verhältnis des Marxismus zu religiösen Institutionen und zur Religion überhaupt: [32r] Einerseits propagiert die marxistische Partei den Atheismus, sucht „die Gewissen vom religiösen Spuk zu befreien“, wie Marx 1875 in der Kritik des Gothaer Programms der deutschen Sozialdemokratie schreibt. Andererseits aber wird die Abschaffung der Religion keineswegs zum politischen Programmpunkt erhoben. Vielmehr überläßt man das mit Bestimmtheit erwartete Verschwinden der Religion der geschichtl. Entwicklung. – Lenin hat in seinem Aufsatz „Sozialismus und Religion“ 1905 den gleichen Standpunkt entwickelt. Lenin sagt: „Unsere Propaganda schließt notwendig auch die Propaganda des Atheismus ein.“¹¹ Die russische sozialdemokratische Arbeiterpartei sei „unter anderem gerade für diesen Kampf gegen jede religiöse Verdummung der Arbeiter begründet“ worden. Andererseits will Lenin aber den Atheismus nicht in das Programm der Partei aufnehmen und will ihn nicht einmal zur Bedingung der Parteimitgliedschaft machen. Denn auf rein theoretischem, propagandistischem Wege sei die Religion nicht zu beseitigen. „Es wäre bürgerliche Beschränktheit, zu vergessen, daß der auf der Menschheit lastende Druck der Religion nur das Produkt und die Widerspiegelung des ökonomischen Drucks innerhalb der Gesellschaft ist.“ Mit der gesellschaftlichen Befreiung des Menschen (wie der Marxismus sie versteht), mit der Beseitigung der Zerrissenheit der alten Gesellschaft, wird die Religion, die ja nur Ausdruck jener Zerrissenheit ist, schließlich von selbst verschwinden. In Übereinstimmung mit dieser Erwartung hat der Sowjetstaat schon 1918 die Ausübung von Kulthandlungen gesetzlich gewährleistet. Die Gegnerschaft der Bolschewiki zur russischen orthodoxen Kirche und deren Unterdrückung in den Jahren nach der Revolution resultierte aus der politischen Parteinahme der orthodoxen Hierarchie für den Zarismus, [32v] wengleich in der Praxis politische und antireligiöse Motive nicht immer auseinanderzuhalten waren. 1929 erhielten die Religionsgemeinschaften das ihnen zunächst genommeene Recht der Eigentumbildung im Dienste von Kultzwecken zurück;

11 Vgl. W. J. Lenin, Über die Religion. Eine Sammlung ausgewählter Aufsätze und Reden, hrsgb. vom Institut f. Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU; Berlin (Dietz) 1956 (Originalausg. 1954).

durch die Stalinische Verfassung 1936 erhielten die Geistlichen die bürgerlichen Rechte zurück. Eine weitere Verbesserung des Verhältnisses zwischen den religiösen Gemeinschaften und dem Sowjetstaat ergab sich aus der vielfältigen Unterstützung des Sowjetstaates durch die Kirchen während des Krieges. Als Folge ist besonders die Wiedererrichtung des Moskauer Patriarchats 1945 und die Eröffnung einer Reihe von Priesterseminaren zu nennen.¹² – Diese Haltung des sowjetischen Staates in der Kirchenpolitik stellt keine Preisgabe marxistischer Prinzipien dar; denn der Marxismus will nicht die Religion unmittelbar abschaffen, sondern er erwartet, daß sie von selbst verschwinden wird, wenn durch die Entwicklung einer kommunistischen Gesellschaftsordnung die angeblichen Voraussetzungen der Existenz von Religion beseitigt werden. Weil aber die Toleranz des sowjetischen Staates gegenüber den Kirchen so begründet ist, darf man aus der Tatsache solcher Toleranz nicht schließen, der Bolschewismus schränke seinen grundsätzlichen Atheismus durch irgendwelche Kompromisse ein. Daher stellt auch die fortdauernde staatliche Förderung der atheistischen Propaganda in keiner Weise einen Widerspruch zur sowjetischen Kirchenpolitik dar. In dieser atheistischen Propaganda kommt zugestandenermaßen die eigentliche Zielsetzung der Kommunistischen Partei zum Ausdruck. Aber sie verzichtet auf den Versuch, dieses Ziel mit Gewalt zu erreichen, weil sie überzeugt ist, daß die gesellschaftliche Entwicklung selbst, **[33r]** aber auch nur diese, schließlich dahin führen wird, daß das religiöse Bedürfnis ausstirbt. Auf diese Entwicklung kann die Kirche, die die Voraussetzungen jener Erwartung nicht teilt, es ja getrost ankommen lassen. So erschiene von dieser Seite her ein Zusammenleben der christlichen Kirche mit einem kommunistischen Staat ohne Schwierigkeiten möglich; allerdings nur, wenn sich die Kirche auf weltabgekehrte kultische Aufgaben beschränkt, also gerade dann, wenn sie jener abstrakten Jenseitigkeit entspricht, in welcher die marxistische Religionskritik die Religion sieht. Solche Beschränkung der Kirche auf den kultischen Bereich entspricht nun weitgehend der Eigenart der russisch-orthodoxen Kirche. Im Unterschied dazu beziehen die katholische und die evangelische Kirche den ganzen Bereich des gesellschaftlichen Lebens mit ein in das Feld ihrer Verkündigung. Das gilt in besonderer Weise für die evangelische Kirche (zentrale Bedeutung der Predigt). Wenn aber gesellschaftliche Vorgänge Gegenstand der Stellungnahme einer Religionsgemeinschaft werden können, wenn gar die evangelische Kirche aufgrund ihrer Eigenart den Bereich des gesellschaftlichen Lebens gar nicht aus ihrer Predigt ausklammern kann, dann ergeben sich natürlich Konfliktmöglichkeiten mit einem marxistisch regierten Staat. Weil die Freiheit zur Kritik an Staat und Gesellschaft für die evangelische Predigt unaufgebbar ist, darum hat ein von einer marxistischen Partei regierter Staat es hier viel schwerer als gegenüber der orthodoxen Kirche, einen

12 Cf. O. Fjodorow, Die Religion in der UdSSR, Bln 1947.

modus vivendi zu finden. – Es liegt eine Paradoxie in dieser Situation; denn die evangelische Kirche hat – man denke an die Erklärung des Bruderrates der BK von 1946 – gerade das Faktum des marxisti- [33v] schen Sozialismus als einen Ruf zu ihrer in vergangenen Jahrhunderten weithin vernachlässigten gesellschaftlichen Verantwortung verstanden. Und gerade insofern sich die Kirche so von der durch Marx kritisierten Jenseitigkeit der Religion abwendet – gerade insofern muß sie in verstärkte Spannungen mit diesem durch eine marxistische Partei regierten Staate geraten.¹³

2. Kapitel: Die politische und ökonomische Entfremdung des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft¹⁴

§ 4: Die Marxsche Anthropologie in ihrem Verhältnis zu Feuerbach und Hegel

Die Bedeutung Feuerbachs für das marxistische Denken ist von Marx selbst, und auch von Engels, mit Betonung hervorgehoben werden, so daß es sachgemäß war, wenn die Forschung vielfach zum Verständnis von Marx von Feuerbach ausgegangen ist. Dabei hat man allerdings früher Feuerbach nur als sensualistischen Positivisten verstanden und nicht in seinem Zusammenhang mit Hegel. Deshalb machten die von Feuerbach ausgehenden Marxinterpretationen von Masaryk¹⁵ oder von Max Adler¹⁶ auch aus Marx' Lehre einen platten sensualistischen Positivismus. Zu dieser positivistischen Marxsicht mußte die Neuentdeckung der Zusammenhänge zwischen Marx und Hegel in Gegensatz treten: Hier sind vor allem 2 Werke zu nennen: Plenge, Hegel und Marx, 1911; und Georg Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein, 1923; aber auch Lenin hat die Zusammenhänge zwischen Marx und Hegel neu hervorgehoben. Durch den Gegensatz dieser an Hegel orientierten Marxinter- [34r] pretation zur positivistischen sind die Beziehungen zu Feuerbach in der Forschung der letzten Jahrzehnte unbillig in den Hintergrund gedrängt worden. So schreibt Erich Thier 1950 in der Einleitung zu seiner Neuausgabe der Marxschen Manuskripte über „Nationalökonomie und Philosophie“, der Bezug zu Feuerbach gehe „mehr die formale als die inhaltliche Bestimmtheit des Marxschen Systems an“ (25). Ähnlich noch Heinrich Popitz in seinem überaus

13 P.F. Kolonizki, Kommunistische und religiöse Moral; Verlag Junge Welt Bln 1953, hrsgb. vom Bundesminist. f. gesamt. d. Fragen unter dem Titel: Ein Dokument antirel. Propaganda aus der Sowjetunion.

14 Popitz! (Gemeint ist: Heinrich Popitz, Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx, Basel 1953 [=Popitz]).

15 Philos. und soziol. Grundlagen des Marxismus, 1899.

16 Mehreres seit 1904; Lehrb. d. materialist. Geschichtsauff., 1932.

reichhaltigen und für das Verständnis der Marxschen Entfremdungslehre grundlegenden Buche „Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx“, 1953 (Basel). Popitz meint, der Einfluß Feuerbachs auf Marx werde immer noch überschätzt, „obwohl – oder weil – er im Einzelnen nicht nachgewiesen werden konnte.“ (68) Aber wenn Feuerbach wirklich dem Hegelschen Denken nur eine „entwaffnend anspruchsvolle Naivität“ entgegenzusetzen hatte, wie Popitz formuliert, wäre die Achtung, die er bei einem tiefen und kritischen Geist wie Marx fand, unverständlich. Allerdings ist Marx später seit 1849/50 von Feuerbach mehr abgerückt. Doch das hängt mit der Weiterentwicklung von Marx zusammen, bei der er den anthropologischen Ausgangspunkt mit der Orientierung an der Gesetzmäßigkeit des Geschichtsverlaufes vertauscht hat. – Ich versuche, den Bezug des frühen Marx zu Feuerbach wieder mehr zu berücksichtigen, allerdings nicht, um bei Marx einen sensualistischen Positivismus herauszustellen, sondern: Die Bedeutung Feuerbachs für den frühen Marx wird erst auf dem Hintergrund der gemeinsamen Stellung zu Hegel sichtbar.

Bereits in seiner Dissertation hat Marx Feuerbachs Philosophiegeschichte verwendet. In der Vorrede zu den [34v] Pariser Manuskripten über „Nationalökonomie und Philosophie“ aus dem Jahre 1844 sagt Marx, indem er den Vorrang Feuerbachs vor aller sonstigen nachhegelschen Philosophie hervorhebt: „Von Feuerbach datiert erst die positive humanistische und naturalistische Kritik. Je geräuschloser, desto sicherer, tiefer, umfangreicher und nachhaltiger ist die Wirkung der Feuerbachschen Schriften, die einzigen Schriften seit Hegels Phänomenologie und Logik, worin eine wirkliche theoretische Revolution enthalten ist.“¹⁷ Und ferner: „Feuerbach ist der einzige, der ein ernsthafte, ein kritisches Verhältnis zur Hegelschen Dialektik hat und wahrhafte Entdeckungen auf diesem Gebiete gemacht hat, überhaupt der wahre Überwinder der alten Philosophie ist.“ (Thier 235=Kröner 250). Gleichwohl ist Marx der Meinung, daß „Feuerbachs Entdeckungen über das Wesen der Philosophie noch immer – wenigstens zu ihrem Beweise – eine kritische Auseinandersetzung mit der philosophischen Dialektik nötig machten“ (Thier 137).

Zunächst teilt Marx ausdrücklich den Standort der philosophische Konzeption Feuerbachs. Dieser Standort wurde in der eben zitierten Äußerung charakterisiert als „positive humanistische und naturalistische Kritik“. An anderer Stelle in den Pariser Manuskripten kennzeichnet Marx den Kommunismus als „vollendeten Naturalismus = Humanismus“ (Kröner 235; Thier 181; cf. Thier 248). Etwas später, in dem gegen den ehemaligen Weggenossen Bruno Bauer gerichteten Pamphlet „Die heilige Familie“ sagt Marx, der französische und englische Sozialismus und

17 Karl Marx, Nationalökonomie und Philosophie. Mit einem leitenden Kommentar über die Anthropologie des jungen Marx nach den Pariser ökonomisch-philosophischen Manuskripten von Erich Thier, Köln/Berlin (Kiepenheuer) 1950 (=Thier), 134f.

Kommunismus habe auf praktischem Gebiete das geleistet, was Feuerbach auf theoretischem Gebiete vollbrachte: Die Darstellung des „mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus“ (Kröner 326). (Es ist interessant, daß Marx hier bereits von „Materialismus“ spricht, während er in den [35r] Pariser Manuskripten noch das Wort „Materialismus“ an der betreffenden Stelle wieder gestrichen und durch „Naturalismus“ ersetzt hatte). Um zu verstehen, was mit dem Zusammenfallen von Humanismus und Naturalismus bei Marx gemeint ist, müssen wir etwas tiefer in die Einzelheiten dieses von Marx programmatisch verkündeten „realen Humanismus“ eindringen.

Den realen Humanismus, den Marx von Feuerbach übernahm, hatte dieser vor allem in seiner Hegelkritik entwickelt. Marx hat einmal selbst 1844 das von ihm als bahnbrechend Empfundene der Feuerbachschen Hegelkritik in drei Punkte zusammengefasst (Kröner 250f.): a) Feuerbachs Nachweis, daß die spekulative Philosophie nur „in Gedanken gebrachte und denkend ausgeführte Religion ist“ und somit derselben Kritik als einer Entfremdung des menschl. Wesens unterliegt, wie die Religion. b) Feuerbachs Begründung des „wahren Materialismus“, indem er „das gesellschaftliche Verhältnis des Menschen zum Menschen“ zum Grundprinzip gemacht hat. c) Feuerbachs Ersetzung der Hegelschen „Negation der Negation“, die das absolut Positive zu sein behauptet, durch „das auf sich selbst ruhende und durch sich selbst begründete Positive“. – Also in Stichworten a) die Einordnung des Hegelschen Systems in die Religionskritik, b) die naturalistische Anthropologie, c) die Umformung der Hegelschen Dialektik. – Die Einordnung des Hegelschen Systems in Feuerbachs Religionskritik bedarf keiner Erläuterung mehr, sie wird bei der Besprechung von Marx' Aufnahme von Feuerbachs Umformung der Hegelschen Dialektik mitanklingen. Hiermit beginne ich, um dann die Rezeption der Feuerbachschen Anthropologie bei Marx zu behandeln.¹⁸

1. Die Kritik der Hegelschen Dialektik

Die Dialektik Hegels nimmt nicht von der sinnlichen Wirklichkeit des menschlichen Wesens, sondern von seiner [35v] Entfremdung, von der „absoluten Vernunft“, ihren Ausgang. Nun hat die Dialektik die Struktur der Entzweiung und Wiedervereinigung des Entzweiten. Hegels Dialektik nahm ihren Ausgang bei etwas, das in Wirklichkeit schon Ausdruck der Entzweiung des konkreten Menschen mit sich ist, nämlich bei der angeblich absoluten Vernunft. Die Entzweiung zwischen Geist und Natur erschien daher als Selbstentzweiung nicht des konkreten Menschen, sondern

18 [Randbemerkung:] (Sie und der Entfremdungsgedanke bei Marx hängen ja eng mit der Umformung der Dialektik Hegels zusammen.)

jener abstrakten, absoluten Vernunft. Nun entsprechen sich aber in der dialektischen Bewegung der Ausgangspunkt der Entzweiung und ihre Überwindung in der Versöhnung des Entzweiten: Die Entzweiung ist Negation der ursprünglichen Einheit; die Überwindung der Entzweiung (ihre Negation, oder: die Negation der Negation) ist daher Bejahung des Ausgangspunktes, aber auf höherer Stufe der Reflexion. In der Versöhnung des Entzweiten kehrt die dialektische Bewegung also auf höherer Stufe zu ihrem Ausgangspunkt, zur ursprünglichen Einheit, zurück. Deshalb hängt vom Ausgangspunkt des dialektischen Prozesses ab, wohin sein Resultat führt; denn das Resultat kehrt als Negation der Negation zum Ausgangspunkt zurück. Der Ausgangspunkt der Hegelschen Dialektik war nun nicht die Wirklichkeit des konkreten Menschen, sondern die abstrakte, absolute Vernunft. Die Wiedervereinigung des Entzweiten wurde darum auch nicht auf der Basis des konkreten Menschen vollzogen (Dann hätte jene absolute Vernunft statt als fremde, entfremdete Macht vielmehr als Wesenskraft des konkreten Menschen selbst verstanden werden müssen). Hegel vollzog als seinen Ausgangspunkt entsprechend die Wiedervereinigung des Getrennten auf der Basis der absoluten Vernunft: Die Zweiheit von Vernunft und Natur wird bei Hegel aufgehoben in der Bewegung des [36r] beide vereinenden Geistes. Nun ist aber die Natur, die Hegel als Entäußerung der absoluten Vernunft versteht, in Wahrheit das eigentlich Positive, die Konkretheit des menschlichen Daseins, während Hegels absolute Vernunft nur eine hypostasierte, entfremdete Gestalt der zum leiblichen Mensch gehörigen Vernunft ist. Diese wirkliche Entfremdung würde nur aufgehoben, wenn jene angeblich „absolute“ Vernunft als Spiegelbild der Vernunft des konkreten Menschen enthüllt würde. Hegels Aufhebung der Entzweiung auf der Basis der absoluten Vernunft kann aber – als Rückkehr zur absoluten Vernunft – keine wirkliche Aufhebung der tatsächlichen Entfremdung sein. Was aber dann? – Wir sahen bereits: Hegel läßt den Zwiespalt von Natur und Vernunft durch den Geist Versöhnung finden. Der Geist ist zunächst subjektiver Geist, Bewußtsein. Als Bewußtsein hat er Gegenstände. Die Gegenstände sind aber nicht das Bewußtsein, sind ihm fremd. Gegenständliches Bewußtsein ist darum für Hegel entäußertes Bewußtsein. Die Versöhnung dieses Zwiespaltes zwischen Bewußtsein und Gegenstand geschieht dadurch, daß das Bewußtsein entdeckt, daß die Struktur des Gegenstandes durch die Gesetze des Bewußtseins bestimmt ist. Das Bewußtsein findet so sich selbst im Gegenstand wieder. Der Gegenstand ist also gar nicht, meint Hegel, vom Bewußtsein verschieden, sondern ein Moment in der Bewegung des Bewußtseins. Marx charakterisiert das so: das Bewußtsein weiß, „daß es selbst sich nur als Gegenstand erscheint, oder daß das, was ihm als Gegenstand erscheint, nur es selbst ist.“ (Thier 253) Wenn aber das Bewußtsein entdeckt, daß der Gegenstand selbst nichts Fremdes, sondern nur eine Erscheinung des Wissens, der Vernunft selbst ist, dann ist das Bewußtsein, das einen Gegenstand hat, damit [36v] auch nicht (wie es zunächst schien) bei etwas Fremdem, sondern bei sich selbst. Wenn der

Gegenstand nur ein Moment, nur eine Erscheinung des Geistes selbst ist, dann ist das gegenstandsbezogene Bewußtsein, indem es bei seinem Gegenstand ist, bei sich selbst! Hierin liegt zunächst, wie Marx im Anschluß an Feuerbach bemerkt, die Anmaßung, „daß das Bewußtsein ... unmittelbar das andere seiner selbst zu sein, Sinnlichkeit, Wirklichkeit, Leben zu sein vorgibt“ (ebd.), indem es im Gegenstand nur eine Erscheinung seiner selbst findet. Vor allem aber enthält jener Gedanke Hegels eine folgenschwere Zweideutigkeit, auf die Marx den Finger legt: Einerseits erkennt das Bewußtsein, daß der Gegenstand nur eine Erscheinung des Geistes ist, hebt also den Gegenstand auf. Andererseits aber bestätigt es eben damit den Gegenstand, gibt ihm eine Würde als Erscheinung des Geistes, hebt ihn also nicht auf, sondern ist bei sich selbst, indem es bei seinem Gegenstand ist. Marx formuliert diesen Sachverhalt so, daß das Bewußtsein „in seinem Anderssein als solchem bei sich zu sein vorgibt, also nach Aufhebung z. B. der Religion als eines Produktes der Selbstentäußerung dennoch in der Religion als Religion sich bestätigt findet.“ (Thier 254) Diese „Selbstbestätigung im Widerspruch“ hängt eng zusammen mit Hegels Idealismus, nämlich damit, daß das Bewußtsein im Gegenstand nur eine Erscheinung seiner selbst sieht. Von einem faulen Kompromiß Hegels mit Religion und Staat könne also keine Rede sein, betont Marx, sondern diese Lüge ist „die Lüge seines Prinzips“ (ebd.). Hegels Negation der Negation beseitigt also die Entzweiung nicht. Feuerbachs Umformung der Dialektik Hegels dagegen beseitigt die Entfremdung tatsächlich. Indem Feuerbach vom |37r| konkreten Menschen ausgeht und die Religion nicht als Gestalt des Bewußtseins, sondern als Produkt der Selbstentzweiung dieses konkreten Menschen versteht, kann die Selbstentzweiung nur aufgehoben werden, wenn die Religion wirklich verschwindet. Der dialektische Prozeß kann die Entfremdung nicht bestehen lassen, sondern muß sie zerstören. Indem der dialektische Prozeß zu seinem Ausgangspunkt, dem konkreten Mensch zurückkehrt, kann dieser Mensch sein Wesen nicht mehr als ein fremdes, als Gott verehren. Diese Umformung der Dialektik Hegels durch Feuerbach rühmt Marx durch den Satz, er habe der Hegelschen Negation der Negation „das auf sich selbst ruhende und positiv auf sich selbst begründete Positive gegenübergestellt“ (Thier 236). Diese Umformung der Hegelschen Dialektik durch Feuerbach ist für Marx' Revolutionstheorie entscheidend bedeutsam geworden; denn wenn (wie wir noch sehen werden) die ganze bürgerliche Gesellschaftsordnung Ausdruck der Entfremdung des Menschen ist, dann kann der Mensch nur so sein Wesen zurückgewinnen, daß er diese Gesellschaftsordnung vernichtet. – An einem Punkt geht Marx über Feuerbachs Kritik an Hegel hinaus. Feuerbach entdeckt in Hegels Dialektik nur diesen (beschriebenen) Selbstwiderspruch, daß die Überwindung des Zwiespalts ihn gar nicht beseitigt, sondern bestehen läßt. Feuerbach übersehe jedoch dabei, daß Hegel gerade mit dieser zweideutigen Kategorie der Aufhebung (der Negation der Negation) den „abstrakten, logischen, spekulativen Ausdruck für die Bewegung der Geschichte“ (Thier 237) gefunden habe. Zum ersten Mal stoßen wir hier darauf,

daß Marx auf die Geschichte hinweist. Hier, das Phänomen der Geschichte ist der Punkt, wo Marx über Feuerbach hinweg auf Hegel zurückgegriffen hat. Wir werden noch beim nächsten Abschnitt Marx' Verständnis für die Bedeutung der Geschichte als den Punkt finden, an dem er sich von Feuerbach unterscheidet.

2. Die naturalistische Anthropologie

Den „wahren Materialismus“ Feuerbachs erblickt Marx darin, daß sein Denken vom Menschen, und zwar nicht vom Selbstbewußtsein, sondern vom leiblichen Menschen anhebt. Drei hauptsächliche Aspekte dieser [37v] Auffassung vom Menschen lassen sich hervorheben, in denen Marx mit Feuerbach übereinstimmt, bei denen sich aber innerhalb des Gemeinsamen der Ansatzpunkt der Differenz zeigt: Der Mensch ist a) in seinem Verhältnis zur Natur ein sinnliches Wesen. Er ist b) in seinem Verhältnis zum anderen Menschen ein gesellschaftliches Wesen. Und er ist c) in jenen beiden Bezügen als Individuum zugleich Gattungswesen. –

a) Der Mensch ist in seinem Verhältnis zur Natur ein sinnliches Wesen

Der „wirkliche, leibliche, auf der festen, wohlgegründeten Erde stehende, alle Naturkräfte ein- und ausatmende Mensch“ (Thier 348) ist zunächst „unmittelbar Naturwesen“ (Thier 249), und so der sinnliche Mensch. „Sinnlichkeit“ bedeutet dabei nicht nur Leiblichkeit, auch nicht nur die Seinserfahrung durch die leiblichen Sinnesorgane. Marx rechnet vielmehr zur Sinnlichkeit auch das Denken: „Das Element des Denkens selbst, Sprache, ist sinnlicher Natur.“ (Thier 195) Sinnlichkeit meint also nicht nur sinnliche Wahrnehmung im Unterschied zur Verstandes- und Vernunftkenntnis, sondern umfaßt mehr: Sinnlichkeit bedeutet: (α) Gegenständlichkeit. Hierin liegt zweierlei: Zunächst: Die Gegenstände existieren unabhängig vom Menschen. Hierauf lag bei Feuerbach der Hauptton im Begriff der Sinnlichkeit: in der sinnlichen Erfahrung werden die Gegenstände als unabhängig von mir, als wirkliches Gegenüber ergriffen nicht als Momente des Denkens. In diesem Sinne sagt Marx, „daß die Sinnlichkeit das Wesen der Natur ist, die Äußerlichkeit im Gegensatz zu dem in sich webenden Denken.“ (Thier 266) Doch mehr als dafür, daß in der Sinnlichkeit die Selbständigkeit der Gegensätze gesetzt ist, interessiert Marx sich dafür, daß die Sinnlichkeit eine Bestimmung des Menschen ist und sein Wesen dahin bestimmt, daß er in bezug auf selbständige Gegenstände existiert: „Daß der Mensch ein leibliches, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ist, heißt, daß er wirkliche, [38r] sinnliche Gegenstände zum Gegenstand seines Wesens, seiner Lebensäußerung hat oder daß er nur an wirklichen, sinnlichen Gegenständen sein Leben äußern kann. Gegenständig, natürlich, sinnlich sein und sowohl Gegenstand, Natur, Sinn außer sich haben oder selbst Gegenstand, Natur, Sinn für ein drittes sein ist identisch.“ So ist der Hunger z. B. „ein natürliches Bedürfnis; er bedarf also einer Natur außer

sich, eines Gegenstandes außer sich, um sich zu befriedigen, um sich zu stillen. Der Hunger ist das gegenständliche Bedürfnis eines Leibes nach einem außer ihm seienden, zu seiner Integrierung und Wesensäußerung unentbehrlichen Gegenstände.“ – Nur ein Wesen, das in solcher Weise etwas ihm Wesentliches außer sich hat, oder (was dasselbe ist) ein Wesen, das eine Natur sich gegenüber hat, ist ein natürliches Wesen. Deshalb wehrt Marx sich mit Entschiedenheit gegen die idealistische Ansicht, es bedeute einen Mangel, wenn ein Wesen etwas ihm Wesentliches außer sich hat. Marx kritisiert deshalb an Hegel, daß dieser die Entäußerung oder Entfremdung schon darin erblickt, daß das Bewußtsein überhaupt Gegenstände außer sich hat. Hegel nimmt „an der Gegenständlichkeit als solcher“ (Thier 254) Anstoß. Aber ein Wesen, das keine Gegenstände hätte, wäre „das einzige Wesen“, „ein unwirkliches, unsinnliches, nur gedachtes, d. h. nur eingebildetes Wesen, ein Wesen der Abstraktion.“ (Thier 250) „Ein Wesen, welches seine Natur nicht außer sich hat, ist kein natürliches Wesen, nimmt nicht teil am Wesen der Natur. Ein Wesen, welches keinen Gegenstand außer sich hat, ist kein gegenständliches Wesen.“ (Ibid.) Also: „Ein ungegenständliches Wesen ist ein Unwesen.“ (Ibid.) – Der Mensch also ist nicht isolierbar von der Natur, von den Gegenständen; aber umgekehrt ist auch die Natur nicht losgelöst vom Menschen. Das ist ein sehr bedeutsamer Satz; denn die spätere dialektisch-materia- **[38v]** listische Weltanschauung legt ja gerade darauf großes Gewicht, den Menschen aus der Natur, aus der Selbstentwicklung der Materie zu erklären. Marx würde den Ursprung des Menschen aus der Natur natürlich nicht bestritten haben: aber er interessiert sich nicht sonderlich dafür. Marx' naturalistische Anthropologie 1844 setzt nicht dabei an, daß der Mensch aus der Selbstbewegung der Materie entstanden sei, sondern bei der Korrelation, bei der wechselseitigen Bedingtheit von Mensch und Natur. Ebenso wie der Mensch abgesehen von der Natur nur eine Abstraktion ist, so ist auch „die Natur an sich“ heute eine Abstraktion. Denn die Natur, mit der der Mensch es heutzutage zu tun hat, ist immer schon die durch die menschliche Geschichte und mindestens durch die Erkenntnis für ihn zum Gebrauch bereitgestellte Natur. Marx sagt deshalb: „...auch die Natur, abstrakt genommen, für sich, in der Trennung vom Menschen fixiert, ist für den Menschen nichts“, nur ein „Gedankending“. (Thier 264). Die Natur ohne den Menschen wäre „sinnlos“ (Thier 265). – Ein Jahr später, 1845, sagt Marx in der „Deutschen Ideologie“, daß Feuerbach allerdings die Natur so, abstrakt vom Mensch verstanden habe, auf rousseausche Manier, ohne Bezug zur menschlichen Geschichte [wieder das Stichwort: Geschichte!]. Und doch ist „diese, der menschlichen Geschichte vorhergehende Natur, in der Feuerbach lebt, nicht die Natur, die heutzutage (ausgenommen etwa auf einzelnen australischen Koralleninseln neueren Ursprungs) nirgends mehr existiert, also auch für Feuerbach nicht existiert.“ (Kröner 353)

– Die grundlegende Feststellung, daß der Mensch ein sinnliches Wesen sei, spricht also für Marx eine strenge Korrelation zwischen Mensch und Natur aus

(vgl. auch Thier 194 f.). Dabei versteht er die menschliche Bedingtheit der Naturerfahrung strenger als Feuerbach. Die Isolierung des Menschen von der Natur führt zu einem einseitigen Idealismus; die Isolierung der Natur vom Menschen aber führt zu einem ebenso einseitigen Materialismus. Die von uns kritisierte naturphilosophisch-positivistische Naivität Feuerbachs hat Marx also – i. U. zu Engels – nicht geteilt. Weil im Menschen als einem sinnlichen Wesen Natur und Mensch [39r] zueinander korrelativ sind, kann Marx sagen, daß „der durchgeführte Naturalismus oder Humanismus sich sowohl von dem Idealismus, als dem Materialismus unterscheidet und zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit ist“ (Thier 248).

Die Sinnlichkeit des Menschen, seine Gegenstandsbezogenheit ist nun (β) in zweifacher Weise verwirklicht: aktiv und passiv, handelnd und leidend. „Als Naturwesen und als lebendiges Naturwesen ist er teils mit natürlichen Kräften, mit Lebenskräften ausgerüstet, ein tätiges Naturwesen; diese Kräfte existieren in ihm als Anlagen und Fähigkeiten, als Triebe; teils ist er als natürliches, leibliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ein leidendes, bedingtes und beschränktes Wesen, wie es auch das Tier und die Pflanze ist, d. h. die Gegenstände seiner Triebe existieren außer ihm, als unabhängige Gegenstände, aber diese Gegenstände sind Gegenstände seines Bedürfnisses, zur Betätigung und Bestätigung seiner Wesenskräfte unentbehrliche, wesentliche Gegenstände.“ (Thier 249) An anderen Stellen unterscheidet Marx das passive sinnliche Bewußtsein und das aktive sinnliche Bedürfnis (Thier 194), oder das theoretische und das praktische sinnliche Bewußtsein (Thier 198); oder er charakterisiert die Gegenstände „sowohl als Gegenstand des Genusses, wie der Tätigkeit“ (Thier 226). Die beiden Funktionen hängen natürlich zusammen: Indem der Mensch passiv, in der Anschauung, das Dasein der ihm förderlichen Gegenstände erfährt, wird auch schon das Bedürfnis nach ihnen geweckt und treibt zur Tätigkeit in bezug auf diese Gegenstände. In Feuerbachs Begriff der Sinnlichkeit steht die Anschauung, die leidende Hinnahme der Realität des Gegenstandes, im Vordergrund. Feuerbach war ja in erster Linie darum an der Sinnlichkeit interessiert, weil er die Selbständigkeit des Gegenstandes sichern wollte. Diese Selbständigkeit des Gegenstandes äußert sich aber vornehmlich in der seine Realität erleidenden Anschauung. Mit dieser Betonung der Anschauung in Feuerbachs Verständnis der Gegenstandsbezogenheit des Menschen hängt zusammen, was wir vorhin feststellten, nämlich daß Feuerbach die Bedingtheit der heute tatsächlich erfahrenen Natur durch die menschliche Tätigkeit zurücktreten läßt, wenn nicht gar übersieht. Marx dagegen legt das Gewicht gerade auf die sinnliche Tätigkeit. Deshalb kritisiert er 1845 in der 1. These über Feuerbach, „daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als menschlich-sinnliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv“ (Kröner 339). Feuerbach „faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als gegenständliche Tätigkeit... Er begreift daher nicht die Bedeutung der revolutionären, der praktisch-kritischen Tätigkeit.“ (Ibd.) Diese Kritik scheint Feuerbach nicht

ganz gerecht zu werden, denn in der Tat hat Feuerbach auch den Tätigkeitsaspekt des menschlichen Verhältnisses zur Gegenstandswelt nicht gänzlich übersehen, wenngleich er ihn bei weitem nicht so radikal wie Marx erfaßte.

(γ) Sinnlichkeit als tätige Selbstverwirklichung. – Feuerbach sagt einmal im „Wesen des Christentums“: „Der Mensch ist nichts ohne Gegenstand.“ (1.Kap.) Am Gegenstande wird der Mensch seiner selbst bewußt: das Bewußtsein des Gegenstandes ist [es impliziert zugleich] das Selbstbewußtsein des Menschen. Daß der Mensch im Gegenstande sich selbst findet, daß deshalb im Vollzug der gegenständlichen Erfahrung eines Lebens zugleich die Selbsterfahrung, die Selbsterkenntnis gewonnen wird, das hat Feuerbach von Hegel gelernt. Aber diese Tätigkeit des Vollzuges der Selbsterfahrung am Gegenstand ist für Feuerbach nur geistige Tätigkeit. Feuerbach berücksichtigt nicht den schon in Hegels Phänomenologie entwickelten Gedanken, daß der Mensch den Gegenstand verändern kann, sodaß auch die am Gegenstand nun zu gewinnende Selbst- |40r| erfahrung eine andere wird, und zwar in doppelter Hinsicht: einmal insofern der veränderte Gegenstand nun anders ist und in anderer Weise darum das menschliche Wesen spiegelt; zum anderen aber auch, weil die Veränderung selbst auf den Mensch zurückgeht und sich also nicht nur in der Anschauung des nun anders seienden Gegenstandes, sondern auch in dem Geschehen dieser Veränderung des Gegenstandes das menschliche Wesen äußert. Daß in dieser Bearbeitung des Gegenstandes der Mensch sich in solcher doppelten Weise erfährt, auch als tätiges Wesen nämlich, daß die durch den Gegenstand ermöglichte Selbsterfahrung des Menschen eine andere wird, wenn man den Gegenstand ändert, das hatte Feuerbach noch nicht durchdacht. Feuerbach faßte die Sinnlichkeit zwar auch als Tätigkeit, aber nur als die theoretische Tätigkeit der geistigen Selbsterfahrung am Gegenstand. Marx' Formulierung in der 5. These über Feuerbach, dieser fasse „die Sinnlichkeit nicht als praktische menschlich-sinnliche Tätigkeit“ (Kröner 340), trifft also mit äußerster Präzision den Kernpunkt. Weil er die praktische, den Gegenstand verändernde Tätigkeit nicht ins Auge faßte, konnte er weder die Bedingtheit der Natur durch den Menschen begreifen, noch die Bedeutung der revolutionären Tätigkeit für die Selbstverwirklichung des Menschen. Der Hegelschen Phänomenologie hingegen zollt Marx in diesem Punkt die höchste Anerkennung. Hegel habe die Bedeutung der Tätigkeit als Vergegenständlichung des menschlichen Wesens erfaßt, die in der Selbsterfahrung am Gegenstand wieder abgelesen wird. Das bedeutet, dass Hegel „das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen, [den] wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eigenen Arbeit begreift.“ (Thier 243) Hegel hat in dem berühmten Abschnitt seiner Phänomenologie über das Verhältnis von Herr und Knecht gezeigt, wie der arbeitende Mensch in der Bearbeitung des Gegenstandes sein eigenes menschliches Wesen in den Gegenstand hineinarbeitet, |40v| so daß er es wiederum am Gegenstand auch ablesen kann. So arbeitet der Mensch in der Arbeit „sein Wesen heraus“. Und dennoch, sagt Marx: „Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt,

ist die abstrakt geistige.“ Die „Arbeit des Begriffs“ – ein Ausdruck, mit dem Hegel die gedankliche Fortbewegung innerhalb seines ganzen Systems kennzeichnet – zieht nur am Rande einmal das Beispiel der körperlichen materiellen Arbeit heran. Und auch am Beispiel des Arbeiters, der in der Bearbeitung des Gegenstandes sein eigenes Wesen herausarbeitet, interessiert Hegel nur die geistige Bewegung der Selbsterfahrung, deren Subjekt die absolute Vernunft ist. Darum ist für Hegel, indem der Arbeiter sein Wesen in den Gegenstand hineinarbeitet, dieses Wesen des Menschen keineswegs dem bearbeiteten Gegenstand überantwortet. Weil das Wesen des Menschen ja nicht materiell, sondern geistig ist, darum kann der Mensch sein Wesen jederzeit aus dem bearbeiteten Gegenstand wiedererkennen, wiedergewinnen, was auch immer mit dem Arbeitsgegenstand geschehen mag. Für Marx dagegen ist das Wesen des Menschen materiell. Zu ihm gehören materielle Gegenstände, an denen er arbeitend sein Wesen vergegenständlicht. Deshalb kann man diese realen Gegenstände nicht wegnehmen, ohne das Wesen des Menschen zu berühren. Für Marx ist das Wesen des Menschen dem bearbeiteten Gegenstand überantwortet, es geht eine Einheit mit ihm ein. Der Mensch ist verbunden mit den Naturgegenständen, von denen er lebt, mit denen er umgeht (wie Wohnung, Kleidung, Nahrung). Und da der Mensch die ganze Natur zum Gegenstand seiner Tätigkeit macht, nennt Marx die Natur den „unorganischen Leib“ (Thier 148) des Menschen. „Der Mensch lebt von der Natur, heißt: Die Natur ist sein Leib, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben.“ (Ibid.) Das praktische Erzeugen einer gegenständlichen Welt, die Bearbeitung der [41r] unorganischen Natur ist die Bewährung des menschlichen Wesens (vgl. Thier 149).

Die Bearbeitung der Natur geschieht aber nicht nur hier und da einmal, sondern immer, und zwar entwickelt sie sich geschichtlich. Der Mensch lernt die Natur immer besser für seine Zwecke zu formen, er vervollkommnet die Technik der Naturbeherrschung immer weiter. Und weil nun der Mensch sein Wesen in den Gegenstand hineinarbeitet, ihm überantwortet, darum ist nicht nur die einzelne Bearbeitung, sondern auch die Geschichte der Industrie Ausdruck und Spiegel des menschlichen Wesens: „Die Geschichte der Industrie“, „das gewordene gegenständliche Dasein der Industrie“, ist „das aufgeschlagene Buch der menschlichen Wesenskräfte, die sinnlich vorliegende menschliche Psychologie.“ (Thier 192) Das, sagt Marx, hat man bisher nicht gesehen. Man hat lieber nur die Nützlichkeitsseite der Industrie beachtet, aber nicht, daß die „gewöhnliche materielle Industrie“ als menschliche Tätigkeit Ausdruck des menschlichen Wesens ist, daß daher die Geschichte der Industrie die Geschichte des menschlichen Wesens ist und spiegelt. Diese Geschichte des menschlichen Wesens ist nun aber gleichzeitig eine Geschichte der Natur (die ja menschlichen Wesen gehört), denn die Geschichte des Menschen ist Geschichte der Aneignung der Natur als menschlicher Wirklichkeit durch die Arbeit. „Die in der menschlichen Geschichte ... werdende Natur ist die wirkliche Natur des Menschen, darum die Natur, wie sie durch die Industrie... wird,

die wahre anthropologische Natur ist.“ (Thier 194) Die Sinnlichkeit des Menschen als tätige Selbstverwirklichung bedeutet also, daß der Mensch in der Arbeit, in der Geschichte der materiellen Industrie, sein Wesen in die Natur hineinarbeitet, und die Natur zu seinem eigenen Wesen macht. Darum setzt Marx den vollendeten Humanismus dem vollendeten Naturalismus gleich: Naturalismus bedeutet dabei nicht Hingabe an unberührte Natur, sondern die vollständige Hineinarbeitung des mensch- |41v| lichen Wesens in die Natur. In der vollkommenen Einheit von Mensch und Natur im Sinne der vollständigen Prägung der Natur durch den Mensch sieht Marx daher das Ziel der menschlich-sinnlichen Tätigkeit, das Ziel der Geschichte.

b) Der Mensch ist in seinem Verhältnis zum anderen Menschen ein gesellschaftliches Wesen

Wir stellten schon bei der Betrachtung Feuerbachs fest: Zum Wesen des Menschen gehört nicht nur, daß er sinnliche Gegenstände hat, sondern vor allem auch, daß er mit anderen Menschen zusammenlebt. Entscheidende Züge und Kräfte des menschlichen Wesens lassen sich nicht im einsamen Gegenüber des Einzelnen zur Natur verwirklichen, sondern nur in Gemeinschaft mit dem Andern, mit dem Du. Wie daher der Mensch wesentlich Naturwesen ist, so ist er auch wesentlich gesellschaftliches Wesen. Ganz ähnlich wie Feuerbach betont auch Marx, daß der Mensch gesellschaftliches Wesen ist, weil er seine entscheidenden Kräfte nur in Gemeinschaft mit anderen entfalten kann (Thier 185): „Die Tätigkeit und der Geist, wie ihrem Inhalt, sind auch der Entstehungsweise nach gesellschaftlich, gesellschaftliche Tätigkeit und gesellschaftlicher Geist.“ (Thier 183f.) Im Unterschied von Feuerbach ist wieder charakteristisch, daß Marx nicht nur die Ausbildung der geistigen Kräfte Vernunft, Wille, Herz von der Gemeinschaft mit anderen Menschen abhängig macht, sondern auch die sinnliche Tätigkeit mit berücksichtigt und Feuerbachs Gedanken der gesellschaftlichen Bedingtheit auch auf die sinnliche Tätigkeit anwendet. Und zwar ist die Tätigkeit nicht nur dann durch das Zusammenleben mit anderen Menschen bedingt, wenn eigtl. Gemeinschaftsarbeit geleistet wird, sondern auch die individuelle Tätigkeit setzt in vielerlei Hinsicht die Tätigkeit der andern |42r| Menschen voraus. Ja, bereits das bloße Dasein des Individuums ist gesellschaftlich bedingt. Andererseits bedingt auch umgekehrt das Individuum die Gesellschaft: was ich aus mir mache, mache ich unvermeidlich für die Gesellschaft (Thier 185). Meine Tätigkeit ist so oder so jedenfalls ein die Gesellschaft bedingender Faktor. So „produziert“ die Gesellschaft den Menschen und ist zugleich durch ihn produziert. – Dadurch daß Marx im Unterschied zu Feuerbach auch die sinnliche Tätigkeit des Menschen als nur in Gesellschaft entfaltbar erkannte, daß er sie in ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit und Verflochtenheit erfaßt und analysiert hat, gewann Feuerbachs Verständnis der wesenhaften Bezogenheit des Menschen auf ein Du, auf andere Menschen, eine viel breitere Grundlage. Feuerbach

sah den Menschen vorwiegend für die Ausbildung seiner geistigen Wesenskräfte Vernunft, Wille, Herz auf menschliche Gemeinschaft angewiesen (Daher hat Fr. Engels auch mit Recht Feuerbachs Ethik als idealistisch bezeichnet.)¹⁹ Für Marx dagegen steht der Mensch mit jeder Lebensäußerung bereits in gesellschaftlichen Zusammenhängen, weil jede sinnliche, gegenständliche Tätigkeit des Menschen bereits gesellschaftliche Voraussetzungen und Auswirkungen hat.–

Der gesellschaftliche Charakter des menschlichen Wesens muß nun auch in Zusammenhang mit dem Bezug des Menschen zur Natur gebracht werden. Das menschliche Wesen der Natur, die vollständige Indienstnahme der Natur durch den Menschen, ist erst für den gesellschaftlichen Menschen da. Nur in Gemeinschaft gelingt es dem Menschen, jene „Einheit von Mensch und Natur“ herzustellen und so das menschliche Wesen zu verwirklichen. [42v]

Das Verhältnis des Menschen zur Natur und das zum andern Menschen fallen nach Marx zusammen im Verhältnis von Mann und Weib. Daher sieht Marx in diesem Verhältnis von Mann und Weib den Prüfstein, „inwieweit dem Menschen das menschliche Wesen zur Natur oder die Natur zum menschlichen Wesen des Menschen geworden ist. Aus diesem Verhältnis kann man also die ganze Bildungsstufe des Menschen beurteilen.“ (Thier 180) Hier zeigt sich, „inwieweit das Bedürfnis des Menschen zum menschlichen Bedürfnis, inwieweit ihm also der andere Mensch als Mensch zum Bedürfnis geworden ist, inwieweit er also in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinwesen geworden ist“ (ibid.). Diese letzte Bedingung zeigt: das Wesen des Menschen ist da erfüllt, wo das Individuum gänzlich in der Gemeinschaft aufgeht, in derselben Gemeinschaft, in der allein auch das wesensgemäße Verhältnis des Menschen zur Natur möglich ist. In dieser Forderung, daß das Individuum in der Gemeinschaft aufgehen soll, kommt ein überschwänglicher Zug zum Ausdruck. Die menschliche Gemeinschaft, deren vornehmstes Beispiel das Verhältnis von Mann und Weib ist, hat für Marx' Bewußtsein ein solches Übergewicht über das Individuum, daß das Individuum in der Gemeinschaft geradezu verschwindet.

c) Der Mensch ist in seinem Verhältnis zur Natur wie im Verhältnis zum anderen Menschen als Individuum zugleich Gattungswesen

Wie bei Feuerbach, so ist auch bei Marx „der Mensch“ mehr als das Individuum. Und wie Feuerbach, so findet auch Marx das überindividuelle Wesen des Menschen in der Gemeinschaft mit den anderen Menschen. Der einzelne Mensch ist auf ein überindividuelles Wesen des Menschen angelegt, denn er erkennt sich als ein Exemplar „des“ Menschen und er [43r] will sich selbst als Menschen schlechthin; so macht er sich theoretisch und praktisch seine Gattung zum Gegenstand (vgl.

19 Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie III.

Thier 147, 149). Diese menschliche Gattung, „der“ Mensch, hat ihre Wirklichkeit in der Gemeinschaft der Menschen. „Mein allgemeines Bewußtsein ist nur die theoretische Gestalt dessen, wovon das reelle Gemeinwesen, gesellschaftliche Wesen, die lebendige Gestalt ist...“ (Thier 185; vgl. 186!!) Deshalb: wie es Gegenstand und Ziel des Individuums ist, eine Verwirklichung „des“ Menschen zu sein, so ist es ihm auch natürlich, sich ganz der Gemeinschaft unterzuordnen. Die Gemeinschaft muß den individuellen Interessen übergeordnet werden, sie darf nicht zu einem „Mittel des individuellen Lebens“ herabsinken (vgl. Thier 149, 151). Vielmehr muß das Individuum in der Gemeinschaft aufgehen. In diesem Sinne sagt Marx, in der kommunistischen Gesellschaft dürfe die Gesellschaft nicht als etwas vom Individuum abgelöstes verstanden werden. „Das Individuum ist das gesellschaftliche Wesen.“ (Thier 185) „Das individuelle und das Gattungsleben des Menschen sind nicht verschieden...“, vielmehr ist jede individuelle Lebensäußerung nur „eine Äußerung und Bestätigung des gesellschaftlichen Lebens“ (ibid., vgl. Kröner 20 [§260], 38 [§277]). Von diesem Ansatz aus kann es grundsätzlich gerechtfertigt werden, daß im Namen der Gesellschaft über das Individuum hinweggegangen wird: So kann Marx im Blick auf die französische Revolution sagen, daß das politische Leben in solchen „Momenten seines besonderen Selbstgefühls“ (Kröner 184) die bürgerliche Gesellschaft zu erdrücken sucht, um „sich als das wirkliche, widerspruchslose Gattungswesen des Menschen zu konstituieren“ (ibid.). Zwar hat Marx eine solche gewaltsame Überordnung der Gattung über das Individuum im Falle der französischen Revolution aus der Widersprüchlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft erklärt und für die proletarische Revolution höchstens als Übergang ins Auge gefaßt; aber es ist doch bezeichnend, daß das marxistische Verständnis vom Wesen des Menschen [43v] eine solche Überordnung der Gattung über das Individuum zu rechtfertigen vermag. Dieses Prinzip wird in dem Augenblick verhängnisvoll, wenn feststeht, daß die von Marx postulierte Einheit von Individuum und Gemeinschaft, Gesellschaft, eine überschwängliche Illusion ist, wenn feststeht, daß das Individuum nirgends vollständig und dauernd in einer Gemeinschaft aufgehen kann, es sei denn in der Weise, daß es anderen Individuen hörig wird. Bei einer Infragestellung der Einheit von Individuum und Gemeinschaft muß die von Marx postulierte Präponderanz der Gesellschaft vor dem Individuum zu einer Vergewaltigung des Einzelnen durch die die gesellschaftlichen Organe beherrschenden, anderen Individuen werden. Mit dieser Möglichkeit hat Marx nicht gerechnet, weil ihm die Einheit, die vollständige Erfüllung des Individuums in der Hingabe an die Gemeinschaft offenbar ein Glaubensanliegen war. Marx erkennt zwar einmal, daß das Faktum des Todes als ein, wie er sagt, „harter Sieg der Gattung über das Individuum“ „ihrer Einheit zu widersprechen“ (Thier 186) scheint. Aber die Einheit des Individuums mit der Gattung werde durch den Tod dennoch nicht problematisch, weil nicht das in ihm lebendige Gattungswesen, sondern nur die jeweilige

besondere Bestimmtheit dieses Gattungswesens mit dem Individuum stirbt (vgl. *ibid.*).

– Wie Feuerbach, so glaubt auch Marx, daß das menschliche Gattungswesen durch „Gattungskräfte“ als menschliche Gemeinschaft, menschliche Gesellschaft, verwirklicht wird. Er rechnet aber zu diesen Gattungskräften nicht wie Feuerbach nur Vernunft, Wille und Herz, sondern wieder vor allem die Tätigkeit, und zwar die mit sinnlichen Gegenständen umgehende Tätigkeit des Menschen. [44r] „Die Arbeit, die Lebenstätigkeit, das produktive Leben“ (Thier 149) ist ursprünglich nicht etwa ein Akt des Individuums, mittels dessen es sich am Leben erhält, sondern diese Lebenstätigkeit ist das überindividuelle Gattungsleben, welches vom Individuum Besitz ergreift, so wie die Feuerbachschen Wesenskräfte vom Individuum Besitz ergreifen und es über seine individuellen Schranken hinausreißen. Für Marx ist vornehmlich „die freie bewußte Tätigkeit ... der Gattungscharakter des Menschen“, das „produktive Leben“ ist sein „Gattungsleben“ (*ibid.*). In den Akten dieses in den Individuen pulsierenden Gattungslebens kommen die menschlichen Wesenskräfte zur Wirklichkeit. Die Wesenskräfte drängen nach tätiger Verwirklichung, und als menschliche, sinnliche Wesenskräfte können sie „nur in natürlichen Gegenständen ihre gegenständliche Verwirklichung“ (Thier 195; cf. 213) finden. Durch die gesellschaftlich organisierte, tätige Veränderung der Natur wird die Natur vermenschlicht, so daß der Mensch sein eigenes Wesen in ihr verwirklicht und entdeckt, aber auch überhaupt erst hervorbringt. Darum ist die Geschichte der Industrie „das aufgeschlagene Buch der menschlichen Wesenskräfte“ (Thier 192). Sie ist „der Weg zur wahren menschlichen Wirklichkeit“ (Thier 241). Die „Produktion ist „das“ werktätige Gattungsleben“ (Thier 150) des Menschen. Durch sie bringt die Menschheit selbst das menschliche Wesen hervor. Der tätige Mensch schafft selbst sein Wesen. Von hier aus hat Marx sich gegen den Schöpfungsglauben gewendet: „Indem aber für den sozialistischen Menschen die ganze sogenannte Weltgeschichte nichts anderes ist als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen, so hat er also den anschaulichen, unwiderstehlichen Beweis von seiner Geburt durch sich selbst, von seinem Entstehungsprozeß.“ (Thier 198). Dieser [44v] Selbstschöpfungsglaube hat zur Voraussetzung das Verständnis der Tätigkeit als einer überindividuellen, das Individuum belebenden Wesenskraft. Die sinnliche Tätigkeit ist kein Mittel zur Lebenserhaltung, sondern Selbstzweck: Das Individuum hat nur teil am menschlichen Wesen, indem es teilnimmt an der gesamt menschlichen Tätigkeit. (Von hier aus gewinnt man ein Verständnis für das eigentümliche, marxistische Arbeitsethos.)

Als tätiges und in der Tätigkeit sich selbst verwirklichendes Wesen hat der Begriff des menschlichen Wesens bei Marx Feuerbach gegenüber eine neue Nuance gewonnen, Das menschliche Wesen ist nicht mehr eine den Individuen innewohnende Allgemeinheit neben den materiellen, zwischenmenschlichen Verhältnissen, sondern dieses durch wechselseitige und gemeinschaftliche Tätigkeit begründete

„Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (vgl. 6. These über Feuerbach) ist selbst die Wirklichkeit des menschlichen Wesens. Daher erscheint nun auch die Geschichte der gesellschaftlichen Verhältnisse als Geschichte des menschlichen Wesens. Weil Feuerbach die sinnlich-gegenständliche Tätigkeit nicht berücksichtigte, gelangte er zu keinem Verständnis der geschichtlichen Veränderungen der menschlichen Gesellschaft. Er kannte Geschichte nur als die geistige Geschichte der religiösen Entfremdung. Dabei urteilt Marx mit Recht: „Soweit Feuerbach Materialist ist, kommt die Geschichte bei ihm nicht vor, und soweit er die Geschichte in Betracht zieht, ist er kein Materialist.“ (Kröner 354 [Dt. Ideologie]) Ähnliche Kritik übte Engels: „...von der Welt, worin dieser Mensch lebt, ist absolut nicht die Rede, und so bleibt dieser Mensch stets derselbe abstrakte Mensch...“ (Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie III) „Vom Feuerbachschen abstrakten Menschen kommt man aber nur zu den wirklichen, lebendigen Menschen, wenn man sie in der Geschichte handelnd betrachtet.“ (Ibid) – |45r|

Und doch: Den Glauben an das überindividuelle und so unendliche Wesen des Menschen, das durch Wesenskräfte die Individuen erfüllt und sich in der Gemeinschaft realisiert, diesen Glauben teilt Marx mit Feuerbach. Auch von Marx gilt, daß dieses menschliche Wesen und seine Überordnung über das Individuum keineswegs aus einer rein empirischen Betrachtung der menschlichen Wirklichkeit gewonnen ist. Auch bei Marx hat dieser Begriff des menschlichen Wesens etwas Imperatives, das kommt in dem Postulat der Einheit von Individuum und Gesellschaft zum Ausdruck: Die Unaufhebbarkeit der widerspruchsvollen Spannung zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft wird damit geleugnet. Indem ihm die Gattung so als das den Individuen vorgeordnete Eigentliche erscheint, bleibt auch Marx Idealist! Auch an Marx müßte die Frage gestellt werden, ob seine prästabilisierte Harmonie von Individuum und Gesellschaft einen Verlust des Menschlichen zur Folge hat, namentlich wenn jene „Harmonie“ durch gesellschaftliche, politische Aktion tätig verwirklicht wird! – Marx hat wie Feuerbach dem Menschen als Gattung göttliche Unendlichkeit beigelegt, freilich nicht eine schon vorhandene Unendlichkeit der Wesenskräfte Vernunft, Wille, Herz, sondern die Unendlichkeit der tätigen Selbstverwirklichung. Marx' Glaube an die Menschheit ist sein Glaube daran, daß der Mensch durch seine gesellschaftlich organisierte Arbeit im Verlauf der Geschichte sein eigenes Wesen erschafft.

§ 5 Die Entfremdung des menschlichen Wesens

1. Die politische Entfremdung

Die Selbstentzweiung oder Entfremdung der Menschen entsprang bei Feuerbach aus der Differenz von Individuum |45v| und Gattung: das Individuum nimmt seine individuelle Beschränktheit als Beschränktheit des Menschen überhaupt und sieht

daher in seinen menschlichen Wesenskräften Vernunft, Wille, Herz, ein fremdes Wesen. In einer solchen Trennung von Allgemeinem und Individuellem sieht auch Marx eine Entfremdung zwischen dem Individuum und seinem menschlichen Wesen. Aber weil Marx das Wesen des Menschen nicht nur als allgemeine Vernunft usw., sondern als das „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ begreift, darum kommt dieses allgemeine Wesen im Staate zum Ausdruck. Wie die Entfremdung überhaupt in der Abstraktion des allgemeinen Wesens vom Individuum besteht, so hat die Entfremdung des gesellschaftlichen Wesens des Menschen die Gestalt, daß der Staat als etwas dem Individuum gegenüber Fremdes erscheint. In Wirklichkeit, so betont Marx 1841/2 in seiner „Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie“ – in Wirklichkeit nur die allgemeine Form des Volkswillens (vgl. Kröner 70f. [§301]) Satz ist im Manuskript unvollständig. Daher ist die Demokratie „das aufgelöste Rätsel aller Verfassungen. Hier ist die Verfassung nicht nur an sich, dem Wesen nach, sondern der Existenz, der Wirklichkeit nach in ihren wirklichen Grund, den wirklichen Menschen, das wirkliche Volk, stets zurückgeführt und als sein eigenes Werk gesetzt. Die Verfassung erscheint als das was sie ist, freies Produkt des Menschen.“ (Kröner 47) Marx' Standpunkt ist hier 1841 noch der eines demokratischen Liberalismus (cf. Popitz 72). Von diesem Standpunkt aus kritisiert er Hegels Staatsphilosophie. Diese gehe nicht von den wirklichen Menschen, den wirklichen Subjekten des Staatswesens aus, sondern von einer überindividuellen Staatsidee: „Wenn aber die Idee versubjektiviert wird, werden hier die wirklichen Subjekte, bürgerliche Gesellschaft, Familie... usw. zu unwirklichen, anderes bedeutenden, objektiven Momenten der Idee.“ (Kröner 24) |46r|

Hegel macht „überall die Idee zum Subjekt und das eigentliche, wirkliche Subjekt, wie die ‚politische Gesinnung‘, zum Prädikat.“ (Kröner 28) Marx findet also in der Hegelschen Staatsphilosophie ein ganz ähnliches Phänomen wie Feuerbach in der Religion: Wie ein fremdes, göttliches Wesen, so wird die Staatsidee dem Individuum entgegengesetzt. Während in Wirklichkeit der Mensch Götter und Staaten schafft, glaubt das entfremdete Bewusstsein, Gott habe umgekehrt den Menschen geschaffen und der Staat sei eine den Individuen vorangehende, sie bestimmende Realität. Weil Hegel von der abstrakten Staatsidee ausgeht, kommt er zu seiner philosophischen Rechtfertigung der Monarchie; denn um zur Wirklichkeit zu kommen, muß die Idee der Staatseinheit durch eine empirische Person, den Monarchen, repräsentiert werden. Marx sagt: „Hegel faßt Gesellschaft, Familie, etc., überhaupt die moralische Person, nicht als die Verwirklichung der wirklichen empirischen Person, sondern als wirkliche Person, die aber das Moment der Persönlichkeit erst abstrakt an ihr hat. Daher kommt bei ihm auch nicht die wirkliche Person zum Staat, sondern der Staat wird erst zur wirklichen Person kommen. Statt daß daher der Staat als die höchste Wirklichkeit der Person, als die höchste soziale Wirklichkeit des Menschen, wird die empirische Person als die höchste Wirklichkeit des Staates hervorgebracht.“ (Kröner 52) So erscheint der im Monar-

chen personifizierte Staat als eine den Staatsbürgern gegenüber fremde, besondere Angelegenheit – eine Parallele dazu, daß das geistige Wesen des Menschen ihm als ein fremdes Wesen, als Gott erscheint. Und wie Feuerbach diese Entfremdung beseitigte durch Zurückführung der Religion auf den Menschen, so muß [46v] auch die Entfremdung des gesellschaftlichen Wesens des Menschen, des Staates, dadurch beseitigt werden, daß der Staat auf seine menschliche Wurzel, als Produkt des Volkes zurückgeführt wird. Das aber ist nicht dadurch möglich, daß der Staat lediglich anders gedeutet wird, sondern demokratische Theorie des Staates muß notwendig zu einer demokratischen Verfassung, zu einer revolutionären Ersetzung der Monarchie durch die Demokratie führen. Denn die Entfremdung des gesellschaftlichen Wesens des Menschen zu einem vom Volke unabhängigen Staat ist ja nicht nur eine Erfindung Hegels, sondern sie ist in der Existenz der Monarchie praktische Realität. Wäre sie eine philosophische Theorie, so würde es genügen, die Entfremdung durch theoretische Kritik zu beseitigen. Da sie aber auch praktische Realität ist, so muß die Entfremdung auch praktisch, politisch beseitigt werden. Weil Feuerbach die Entfremdung nur im religiösen Bewußtsein erblickte, konnte er sich mit einer theoretischen Kritik der Religion begnügen (cf. Thier 182). Weil Marx die Entfremdung auch in der gesellschaftlichen Wirklichkeit sah, darum mußte er zum Theoretiker der revolutionären Aktion werden.

In seiner Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie 1841/2 steht Marx noch auf dem Boden des demokratischen Liberalismus. Er erblickt die Entfremdung darin, daß die Staatsgewalt von der bürgerlichen Gesellschaft getrennt ist und ihr, repräsentiert durch den Monarchen, selbständig gegenübersteht. Marx scheint hier noch der Ansicht zu sein, daß die Entfremdung des allgemeinen, gesellschaftlichen Wesens vom Einzelnen dann überwunden ist, wenn die bürgerliche Gesellschaft selbst die Staatsgewalt ausübt, in der politischen Demokratie (cf. aber Popitz 77f.). – Einige Jahre später, in seiner Abhandlung zur Judenfrage 1844, hat Marx bereits erkannt, daß die Entfremdung des Menschen auch in der politischen Demokratie [47r] noch nicht überwunden ist. Auch in der politischen Demokratie bleibt die Abtrennung des allgemeinen, gesellschaftlichen Wesens von der individuellen Existenz der Staatsbürger bestehen. Allerdings hat dieser Gegensatz in der politischen Demokratie eine andere Form angenommen. Es ist nicht mehr so wie in der Monarchie, daß das bürgerliche Leben und das öffentliche, staatliche Leben auf verschiedene Personenkreise verteilt sind. Vielmehr findet der Gegensatz zwischen dem politischen Dasein im Dienste des Allgemeininteresses und dem privaten Dasein im Dienste des Eigennutzes nun in einem und demselben Individuum statt: „Der vollendete politische Staat – sagt Marx – ist seinem Wesen nach das Gattungsleben des Menschen im Gegensatz zu seinem materiellen Leben. Alle Voraussetzungen dieses egoistischen Lebens bleiben außerhalb der Staatssphäre in der bürgerlichen Gesellschaft bestehen, aber als Eigenschaft der bürgerlichen Gesellschaft. Wo der politische Staat seine wahre Ausbildung erreicht hat, führt

der Mensch nicht nur im Gedanken, im Bewußtsein, sondern in der Wirklichkeit, im Leben ein doppeltes, ein himmlisches und ein irdisches Leben, das Leben im politischen Gemeinwesen, worin er sich als Gemeinwesen gilt, und das Leben in der bürgerlichen Gesellschaft, worin er als Privatmensch tätig ist, die anderen Menschen als Mittel betrachtet, sich selbst zum Mittel herabwürdigt und zum Spielball fremder Mächte wird.“ (Kröner 181) Im bürgerlichen Staat, wo der Mensch als Gattungswesen gilt, „ist er das imaginäre Glied einer eingebildeten Souveränität, ist er seines wirklichen, individuellen Lebens beraubt und mit einer unwirklichen Allgemeinheit erfüllt“ (ibid.). – In der bürgerlichen Demokratie ist also nach Marx jeder Einzelne zerrissen zwischen Gemeinnutz und Eigennutz. In seinen politischen Rechten ist er ein gleiches, [47v] freies, für die Gesamtheit wirkendes Wesen; im Übrigen aber egoistisches Individuum. Am eindrucksvollsten hat Marx diese Zwispältigkeit im Wesen der politischen Demokratie an den Menschenrechten aufgezeigt: Die Menschenrechte der gleichen Freiheit jedes Bürgers, der Gleichheit vor dem Gesetz, des gleichen Rechtes auf Eigentum und auf Rechtssicherheit scheinen die Verwirklichung des einen allgemeinen menschlichen Wesens zu sein. Tatsächlich aber wirken diese Menschenrechte als Garantie des Eigennutzes: Die Gleichheit (die Betrachtung jedes Menschen als Monade) ist angesichts der Ungleichheit der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Machtpositionen im Alltagsleben nur Phrase. Die Freiheit ist die willkürliche Freiheit des isolierten Einzelnen; die bürgerliche Gesellschaft „läßt jeden Menschen im anderen Menschen nicht die Verwirklichung, sondern vielmehr die Schranke seiner Freiheit finden.“ (Kröner 193 [cf. Kröner 396]) – „Die praktische Nutzenanwendung des Menschenrechts der Freiheit ist das Menschenrecht des Privateigentums... das Recht des Eigennutzes.“ (Ibid.) Das Recht auf Sicherheit endlich ist die Sicherung des Eigennutzes, die „Versicherung des Egoismus.“ (Kröner 194) Marx faßt zusammen: „Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist.“ (Ibid.) Die bürgerliche Gesellschaft hat das Allgemeininteresse von den besonderen Interessen der feudalen Stände unabhängig gemacht; sie hat damit aber auch die besonderen Interessen vom Allgemeininteresse unabhängig gemacht: „die Vollendung des Idealismus des Staats war zugleich die Vollendung des Materialismus der bürgerlichen Gesellschaft.“ (Kröner 197) [48r] Diese Schizophrenie der bürgerlichen Gesellschaft zu überwinden, diese Spaltung des Menschen in seine allgemeine, gesellschaftliche Funktion auf der einen, das individuelle Sonderinteresse auf der anderen Seite zu beseitigen, dazu kann eine rein formale, politische Demokratie nicht führen. Die Überwindung jener Schizophrenie ist aber zur Verwirklichung des menschlichen Wesens, zur menschlichen Emanzipation, unerläßlich: „Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller

Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine ‚forces propres‘ als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die menschliche Emanzipation vollbracht.“ (Kröner 199) – In der feudalen Gesellschaft waren die allgemeinen Angelegenheiten von individuellen Sonderinteressen beherrscht; die bürgerliche Gesellschaft hat die allgemeinen Angelegenheiten von der Bevormundung durch Sonderinteressen formal befreit, zugleich aber damit die individuellen Interessen von der Rücksichtnahme auf das Ganze der Gesellschaft entbunden. In der sozialistischen Gesellschaft wird das allgemeine Interesse die individuellen Interessen selbst bestimmen; die individuellen Kräfte selbst werden als gesellschaftliche organisiert. Wo aber ist der Hebel zu der Überwindung der bürgerlichen Zerrissenheit zwischen Allgemeinem und Individuellem anzusetzen? Wo liegt die Wurzel jener Zerrissenheit? Weshalb geraten in der bürgerlichen Gesell- [48v] schaft die individuellen Interessen in Widerspruch zum Allgemeininteresse? Der Grund, sagt Marx in „Nationalökonomie und Philosophie“, ist das Privateigentum. Inwiefern das Privateigentum? Das Privateigentum ist die objektive Form des Egoismus; in diesem ist das in Widerspruch zum Allgemeininteresse tretende Privatinteresse gegenständlich geworden (vgl. Thier 223f.). – In der Deutschen Ideologie 1845/6 begründet Marx den Gegensatz des individuellen und allgemeinen Interesses nicht durch das Privateigentum, sondern aus der Teilung der Arbeit – durch die für den Fortschritt der Produktionskraft unvermeidliche Teilung der Arbeit treten die verschiedenen Einzeltätigkeiten auseinander; jedes Individuum hat nur je eine einzelne Tätigkeit auszuüben – damit gerät ihm der Zusammenhang aller Einzeltätigkeiten und die Organisation dieser allgemeinen Tätigkeit aus dem Blick (vgl. Kröner 359ff.). So entsteht auch hier ein Gegensatz zwischen Privatinteresse und Allgemeininteresse. Aber die Begründung dieses Gegensatzes aus der Teilung der Arbeit ist letztlich nicht verschieden von seiner Begründung durch das Privateigentum; denn Marx bezeichnet in der Deutschen Ideologie Teilung der Arbeit und Privateigentum als „identische Ausdrücke“; denn „in dem einen wird in Beziehung auf die Tätigkeit dasselbe ausgesagt, was in dem andern in Beziehung auf das Produkt der Tätigkeit ausgesagt wird“ (Kröner 359) – nämlich die ungleiche Verteilung der Tätigkeit bzw. der Produkte. Diese ungleiche Verteilung – Teilung der Arbeit und Privateigentum – ist aber Kennzeichen der ökonomischen Entäußerung des Menschen. Wenn also das Privateigentum bzw. die Teilung der Arbeit als Wurzel der politischen Entfremdung des Menschen, des Gegensatzes von individuellen und allgemeinen Interessen charakterisiert wird, dann ist die ökonomische [49r] Entfremdung als Wurzel der politischen verstanden. Die politische Entfremdung, der Zwiespalt zwischen allgemeinem und Privatinteresse, kann dann nur durch Beseitigung der ökonomischen Entfremdung überwunden werden.

2. Die ökonomische Entfremdung.

Wir sahen: Die in der Tätigkeit erfolgende Vergegenständlichung des menschlichen Wesens ist Wesensverwirklichung des Menschen. Er äußert sein Wesen in der Bearbeitung einer gegenständlichen Welt, die nunmehr, erfüllt und durchdrungen von seinem Wesen, ihm gegenübersteht und in deren Gestalt er sich selbst erkennt und genießt, indem er sie als seine Gestalt erkennt und genießt. In der Tätigkeit liegt also ein Sichverlieren des Menschen an den zu gestaltenden Gegenstand und ein Sichaneignen seiner selbst durch die Aneignung des von ihm gestalteten Gegenstandes. Die sinnliche, vollmenschliche Tätigkeit ist also zugleich Lebensäußerung und Aneignung, Selbstgenuß im gestalteten Gegenstand. Wo diese beiden Elemente auseinandergerissen werden, da tritt die Entfremdung ein. Wo die Lebensäußerung nicht mehr zugleich Aneignung, Selbstgenuß am Gegenstand der Lebensäußerung ist, da wird die Lebensäußerung zu Entäußerung. – Das – behauptet Marx – ist die Situation des modernen Industriearbeiters: er entäußert in der Arbeit sein Wesen, er wird umso ärmer, je mehr Reichtum er produziert. Diese Entäußerung, die als den Menschen beherrschende Macht Entfremdung heißt, ist nun in ihren Einzelmomenten zu entfalten:

a) *Die Entfremdung ist Entfremdung des Gegenstandes |49v| der Tätigkeit*

„Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein fremdes Wesen, als eine von dem Produzenten unabhängige Macht entgegen.“ (Thier 141) Der Arbeiter ist durch kein Bedürfnis mit dem Gegenstand, den er produziert, verbunden. Sein Produkt ist ihm gleichgültig. Es „gehört“ nicht zu ihm. – Hieran schließt Marx nun einen Gedanken, der als ein Sprung wirkt: Daraus, daß der Arbeiter sich zum Produkt seiner Arbeit als einem fremden Gegenstand verhält, schließt Marx: „Je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet, um so mächtiger wird die fremde, gegenständliche Welt, die er sich gegenüber schafft, um so ärmer wird er selbst, umso weniger gehört ihm zueigen.“ Diese aus der Fremdheit des Arbeitsgegenstandes „gefolgerte“ umgekehrte Proportionalität von Wesenhaftigkeit des Arbeiters und Reichtum seines Produktes ist eine Wurzel der Marxschen Verelendungstheorie: je mehr produziert wird, desto mehr verschlechtert sich die Situation des Arbeiters.²⁰ Dieser Gedanke ist ursprünglich rein spekulativ begründet, nicht aus nationalökonomischen Daten. Die Frage der Lohnhöhe etwa wird vollständig ausgeklammert (Marx sagt an anderer Stelle derselben Schrift, eine Erhöhung des Arbeitslohns würde „weder dem Arbeiter noch der Arbeit ihre menschliche Bedeutung und Würde“ [Thier 156] erobern). Die Verelendung des Arbeiters entsteht schon daraus,

20 [Randbemerkung:] (Marx fährt fort: „Es ist ebenso in der Religion. Je mehr der Mensch in Gott setzt, je weniger behält er in sich selbst.“ Thier 143)

daß er einen fremden Gegenstand produziert. Je ausschließlicher er seine Zeit der Produktion solcher Gegenstände widmet, desto mehr opfert er sein Leben einem fremden, gleichgültigen Zweck auf – ganz abgesehen von der Frage nach der Höhe der Entlohnung.²¹

b) Die Wurzel der Entfremdung liegt in der Entfremdung |50r| der Tätigkeit selbst. Die Entfremdung betrifft nicht nur den Gegenstand, die Produkte, sondern auch den Akt der Tätigkeit selbst. Und zwar liegt hier ihre eigentliche Wurzel; Marx sagt: „In der Entfremdung des Gegenstandes der Arbeit resümiert sich nur die Entfremdung, die Entäußerung in der Tätigkeit der Arbeit selbst.“ (Thier 145) – Wie der Gegenstand der Arbeit, so ist nämlich auch die Arbeit selbst dem Arbeiter äußerlich. Er bejaht sich nicht in ihr, sondern empfindet sie als Sklaverei: „Sie ist daher nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein Mittel, die Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen. Ihre Fremdheit tritt darin rein hervor, daß, sobald kein physischer oder sonstiger Zwang existiert, die Arbeit als eine Pest geflohen wird.“ (Thier 146) Dem Arbeiter, dem in solcher Weise seine Tätigkeit fremd geworden ist, erscheint selbstverständlich auch das Produkt der Tätigkeit, der produzierte Gegenstand, als etwas Fremdes, Gleichgültiges.

c) Die entfremdete Arbeit entfremdet dem Menschen die Gattung, die menschliche Gesellschaft.

– Die Tätigkeit, die für den einzelnen Arbeiter zu etwas Fremdem und Feindlichen wird, ist in ihrem wahren Wesen die menschliche Gattungstätigkeit: „Das produktive Leben ist ... das Gattungsleben.“ (Thier 149) Indem dem Menschen die Arbeit als etwas Fremdes, ja Verhaßtes erscheint, ist ihm sein Gattungsleben etwas Fremdes geworden. Die Lebenstätigkeit, das Gattungsleben, gerät in Gegensatz zum individuellen Leben. Die Teilnahme an der Lebenstätigkeit der Gattung ist nicht mehr als solche Bedürfnis für das Individuum, sondern sie ist nur noch ein Mittel zur Befriedigung des Bedürfnisses der Erhaltung der physischen Existenz (vgl. *ibid.*). Statt daß das individuelle Leben Mittel der Teilnahme am Gattungsleben, **[50v]** am Leben der Gesellschaft ist, wird umgekehrt die Teilnahme an der gesellschaftlichen Tätigkeit zum Mittel der Erhaltung des individuellen Lebens. Das Leben wird so gelebt, als sei es sein einziger Zweck, die Lebensmittel zu beschaffen.

21 [Randbemerkung:] obwohl Marx die Farben seiner Darstellung aus der Situation des schlecht entlohten Arbeiters nimmt.

d) Aus der Analyse der entfremdeten Arbeit ergibt sich die Entfremdung des Menschen vom anderen Menschen, des Arbeiters vom Privateigentümer (Thier 151f.).

– Es gehört zur Fremdheit des in der entfremdeten Arbeit erzeugten Produktes, daß ein anderer darüber verfügt. Dieses „fremde Wesen, dem die Arbeit und das Produkt der Arbeit gehört, in dessen Dienst die Arbeit und zu dessen Genuß das Produkt der Arbeit steht“ (Thier 153), ist ein anderer Mensch, der Kapitalist. Wenn der Arbeiter sich „zu dem Produkt seiner Arbeit, zu seiner vergegenständlich(t)en Arbeit, als einem fremden, feindlichen, mächtigen, von ihm unabhängigen Gegenstand verhält, so verhält er sich zu ihm so, daß ein anderer, ihm fremder, feindlicher, mächtiger, von ihm unabhängiger Mensch der Herr dieses Gegenstandes ist. Wenn er sich zu seiner eigenen Tätigkeit als einer unfreien verhält, so verhält er sich zu ihr als der Tätigkeit im Dienst, unter der Herrschaft, dem Zwang und dem Joch eines andern Menschen.“ (Ibid.) Daher erzeugt der Arbeiter durch seine entfremdete Arbeit zugleich und unvermeidlich „das Verhältnis eines der Arbeit fremden und außer ihr stehenden Menschen zu dieser Arbeit. Das Privateigentum ist also das Produkt, das Resultat, die notwendige Konsequenz der entäußerten Arbeit“ (Thier 156), – weil ja offenbar irgendjemand die Verfügung über die entäußerte Arbeit und ihr Produkt in der Hand haben muß. So ist der Gegensatz zwischen Arbeit und Privateigen- |51r| tum die konkrete, entfremdete Gestalt des Verhältnisses von Tätigkeit und Aneignung. Beide sind auseinandergerissen. Wie der Arbeiter „seine eigne Tätigkeit sich entfremdet, so eignet er dem Fremden die ihm nicht eigne Tätigkeit an“ (ibid.).

Hier zeigt sich: Auch der Privateigentümer hat kein vollmenschliches Verhältnis zur Gegenstandswelt, sondern ein entfremdetes: Wie dem Arbeiter die isolierte (und daher fremde) Tätigkeit zufällt, so dem Privateigentümer die ebenfalls isolierte Aneignung der Produkte, die nicht seine, nicht die von ihm gestalteten Gegenstände sind. Marx hat diese Dialektik von „Herr und Knecht“, daß nicht nur der Knecht vom Herrn abhängig ist, sondern auch umgekehrt der Herr von der Arbeit des Knechtes, aus Hegels Phaenomenologie übernommen. Wir werden diese aus pragmatischen Gründen vom späteren Marxismus weniger betonte Konsequenz, daß die Entfremdung nicht nur den Arbeiter, sondern auch den Privateigentümer in ihrem Bann hält, im Folgenden noch näher kennen lernen. Die eigentliche Macht in der dem Menschen entfremdeten Welt ist offenbar weder der Arbeiter noch der Arbeitsherr, sondern ein Drittes. Dieses Dritte ist das Privateigentum selbst. Seinem humanistischen Ansatz gemäß führt Marx zwar das Privateigentum auf den Menschen zurück: „Das Privateigentum ergibt sich ... durch Analyse aus dem Begriff der entäußerten Arbeit, d.i. des entäußerten Menschen...“ (Thier 154f.) Das Privateigentum geht aber nicht nur aus der entäußerten Arbeit hervor, sondern es bewirkt seinerseits immer weitere Entfremdung. Das Hervorgehen des Privat-

eigentums aus der entfremdeten Arbeit schlägt im Fortgang der Einwicklung „in Wechselwirkung um“ (Thier 155). Dieser Dialektik der Entfremdung, durch die das Privateigentum zur über den Menschen herrschenden anonymen [51v] Macht wird, müssen wir nun nachgehen.

e) *Austausch und Teilung der Arbeit als Ausdruck der Entfremdung*

Austausch und Arbeitsteilung bedingen einander wechselseitig: Ein Austausch von Produkten kann nur stattfinden, wenn die Tauschpartner Verschiedenes produzieren. Umgekehrt kann sich jemand nur dann auf die Herstellung einer einzigen Art von Gegenständen beschränken, wenn er sich die übrigen Gegenstände, die er benötigt, durch Tausch verschaffen kann. Wenn aber eine solche Möglichkeit, alles Benötigte gegen eine einzige Art von Gegenständen einzutauschen, besteht, so wird man sich auf die Herstellung dieses einen Gegenstandes beschränken. Denn weil man von einem und demselben Produkt durch die Übung eine große Menge in kurzer Zeit herstellen kann, deshalb wird man durch Tausch dieses einen Produkts gegen die übrigen benötigten Gegenstände sehr viel mehr Gegenstände erwerben können als es der Fall wäre, wenn man alle verschiedenen Gebrauchsgegenstände, die man benötigt, selbst herstellen wollte. So ist also die Selbstsucht, das Privatinteresse, der Besitztrieb, – was Marx damit gleichsetzt – das Privateigentum der zum Tausch drängende Trieb. Je mehr die Bedürfnisse wachsen, desto mehr wird die Arbeit geteilt und desto intensiver wird der Austausch. – Indem nun aber der Erzeuger sein Produkt an einen Fremden gibt und dafür ein fremdes Produkt eintauscht, werden die Produkte ihren Herstellern entfremdet, sie werden zu Waren (vgl. Popitz 143f.). Wenn jemand von einem Gegenstand mehr produziert als er selbst unmittelbar verbraucht, so sucht er durch diese Mehrproduktion nicht ein eigenes Bedürfnis, sondern das eines anderen zu befriedigen. Die eigene Produktion ist auf das Bedürfnis des Anderen berechnet, bzw. auf den Gegenstand, den man von jenem [52r] anderen einzutauschen hofft. Diesen Austausch hat der Warenproduzent in Gedanken immer schon vollzogen, und das unmittelbare Verhältnis zum Gegenstand als Gegenstand des eigenen Bedürfnisses ist immer schon aufgegeben. Ebenso wenig wie der erzeugte Gegenstand für den Warenproduzenten noch eine unmittelbare Bedeutung hat, ist ihm der andere Mensch als solcher wichtig. Bedeutsam ist allein dessen Produkt, sein Besitz eines der eigenen Ware gleichwertigen Gegenstandes. So wird der Warenproduzent zum Arbeitssklaven eines gleichgültigen, fremden Produktes. Er bringt sein Produkt für Fremde hervor, um sein Bedürfnis nach fremden Gegenständen zu befriedigen. Diese Eigenschaft der Fremdheit des Produktes gründet darin, daß die Eintauschbarkeit dem privaten Produzenten etwas Fremdes ist. Im Tausch der Produkte kommt aber der gesellschaftliche Zusammenhang zwischen den verschiedenen privaten Tätigkeiten zum Ausdruck. Daß dem privaten Erzeuger die für den Austausch bestimmten Produkte fremd bleiben, hängt also damit zusammen, daß seiner privaten Tätigkeit der

gesellschaftliche Charakter seiner Produkte fremd ist. Die Ware ist dem privaten Produzenten gerade dadurch fremd, daß sie den gesellschaftlichen Charakter seiner Arbeit zum Ausdruck bringt. Marx hat dieses Phaenomen im „Kapital“ als den „Fetischismus der Ware“ bezeichnet. – Wie durch den Austausch die Produkte der Arbeit dem Produzenten entfremdet sind, so durch die Arbeitsteilung die Tätigkeit selbst. Durch die Teilung der Arbeit tritt eine „Verarmung und Entwesung der individuellen Tätigkeit“ (Thier 225) ein. Die Unterschiedlichkeit von einseitig ausge- [52v] bildeten Talenten ist das Ergebnis dieser Arbeitsteilung. So wird dem Menschen die eigene Tat „zu einer fremden gegenüberstehenden Macht...“, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht. Sowie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat jeder einen bestimmten, ausschließlichen Kreis der Tätigkeit, die ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht herauskann; er ist Jäger, Fischer oder Hirt..... und muß es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will.“ Für den Industriearbeiter ist diese Situation aufs Äußerste zugespitzt: „Die Arbeit der Proletarier hat durch die Ausdehnung der Maschinerie und die Teilung der Arbeit allen selbständigen Reiz verloren. Er wird ein bloßes Zubehör der Maschine, von dem nur der einfachste, eintönigste, am leichtesten erlernbare Handgriff verlangt wird.“²² Die Zusammenhänge zwischen Austausch und Privatinteresse, Arbeitsteilung und Vereinseitigung der menschlichen Fähigkeiten hatte bereits die englische Nationalökonomie erkannt und schon Hegel hatte in seiner Rechtsphilosophie daraus die Folgerung gezogen, daß die menschliche Not in der bürgerlichen Gesellschaft im selben Maße zunimmt wie der Reichtum: „Durch die Verallgemeinerung des Zusammenhanges der Menschen durch ihre Bedürfnisse und der Weisen, die Mittel für diese zu bereiten und herbeizubringen, vermehrt sich die Anhäufung der Reichtümer ... auf der einen Seite, wie auf der anderen Seite die Vereinzelung und Beschränktheit der besonderen Arbeit und damit die Abhängigkeit und Not der an diese Arbeit gebundenen Klasse, womit die Unfähigkeit der Empfindung und des Genusses der weiteren Fähigkeiten und besonders der geistigen Vorteile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt.“²³ Hegel hat hier bereits die Marx'sche Voraussage einer immer größeren Verelendung der Arbeiter in der bürgerlichen Gesellschaft vorweggenommen. Aber er hat daraus nicht die Konsequenz gezogen, daß die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft damit zerstört wird. Denn Hegel hat nicht wie [53r] Marx diese Verelendung des Arbeiters als Ausdruck einer radikalen Entfremdung des menschlichen Wesens verstanden, einer Entfremdung, die nach Marx' Analysen auch nicht auf die Arbeiter beschränkt ist, sondern die ganze Gesellschaft, auch die Besitzenden betrifft. Nur weil die Entfremdung die ganze Gesellschaft beherrscht, vertritt der Arbeiter, der in besonderer Weise von

22 Komm. Manif. I. Bourgeois und Proletarier.

23 Rechtsphilos. §243 (Popitz 136)

der Entfremdung betroffen ist, die Interessen der ganzen Gesellschaft, wenn er sich von ihr befreit. Hegel dagegen hatte die Verelendung der Arbeiterklasse nicht als Ausdruck einer die ganze bürgerliche Gesellschaft beherrschenden Entfremdung verstanden; daher war er bestrebt, die Gesellschaft gegen eine Empörung des „Pöbels“ zu sichern. Nachdem wir den Austausch und die Teilung der Arbeit als von den Individuen unabhängige, gesellschaftliche Prozesse kennengelernt haben, durch die den Individuen ihre Tätigkeit und deren Produkt entfremdet wird, wenden wir uns nun der jene Prozesse vorantreibenden Macht selbst zu:

f) *Das Geld als die sinnliche Gestalt der entfremdeten Arbeit.*

„Wo Arbeitsteilung herrscht, muß getauscht werden, und durch den Tausch wird das Arbeitsprodukt aus einem Gebrauchsgegenstand zur Ware. Waren müssen aber zum Zweck ihrer Austauschbarkeit einen Wert haben.“²⁴ Der Austausch von Produkten erfolgt unter der Voraussetzung, daß sie einander gleichwertig sind. Diese Gleichwertigkeit als Voraussetzung des Austausches ist eine geheimnisvolle Angelegenheit. Worin ist es begründet, daß z. B. acht Kilo Kaffee einem Herrenanzug „gleichwertig“ sind? Es scheint sich hier doch um ganz unvergleichbare Größen zu handeln. In der Tat sind acht Kilo Kaffee und ein Herrenanzug in ihrem Gebrauchswert, in ihren natürlichen, gegenständlichen Eigenschaften nicht vergleichbar. Ihr Tauschwert, ihre Äquivalenz als Tauschwert, hat mit ihren Gebrauchswerteigenschaften nichts zu tun. Wodurch aber ist dieser Tauschwert bedingt? – Marx ist der Auffassung, daß der Tauschwert verschiedener Waren sich lediglich durch das verschiedene Quantum der zu ihrer Herstellung bzw. Herbeischaffung benötigten Arbeitszeit unterscheidet. Gegenstände, wenngleich verschiedenster Art, die sich in gleichmäßiger Verteilung und großer Häufigkeit fertig in der Natur finden, haben überhaupt keinen Tauschwert. Naturgegenstände, die seltener sind und nicht überall in gleicher Verteilung vorkommen, haben einen Tauschwert, dessen Höhe sich nach der Schwierigkeit der Auffindung und der für den Transport zum Ort, an dem der Tausch oder Verkauf stattfindet, benötigten Arbeitszeit richtet. Richtet sich also schon bei reinen Naturgegenständen der Wert nach der zu ihrer Beschaffung benötigten Zeit, so erst recht bei von Menschen produzierten Gegenständen. Diese Theorie des Warenwertes, wonach die Höhe des Tauschwertes sich nach der zur Herstellung des Produktes benötigten Arbeitszeit bemißt, hat Marx von den englischen Nationalökonom Adam Smith und David Ricardo übernommen (vgl. Thier 170). Marx bezeichnet es in „Nationalökonomie und Philosophie“ als das Verdienst der durch die Namen Smith und Ricardo repräsentierten, klassischen Nationalökonomie, daß sie „die Arbeit als das einzige Wesen

24 Marxismusstudien (Schriften der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademie) 1954, 63 (F. Delekat)

des Reichtums entwickelt“ (Thier 172) habe.²⁵ Die grundlegende Marxsche Theorie, daß die Arbeit die Wurzel des Warenwertes bildet, ist später oft bestritten worden. Sie ist gegen drei Mißverständnisse abzugrenzen: α) Marx meint natürlich nicht, daß der Gebrauchswert der Ware von der für sie aufgewendeten Arbeit abhängt. Vielmehr beschränkt sich seine These ausschließlich auf den Tauschwert. β) Wenn Marx die notwendige Menge an Arbeitszeit als Maßstab für den Wert eines Produktes benutzt, so abstrahiert er von den Unterschieden zwischen Fleiß und Faulheit, sowie von den unterschiedlichen individuellen Fähigkeiten. Er geht aus von der in der jeweiligen Epoche durchschnittlich, normalerweise zur Herstellung einer bestimmten Ware benötigten Zeit (normale Geschicklichkeit, Ausbildung, techn. Hilfsmittel vor- |54r| ausgesetzt). γ) Marx sieht sehr wohl, daß die Preise faktisch nicht ausschließlich von der zur Herstellung einer Ware durchschnittlich erforderlichen Arbeitszeit abhängen, sondern auch von anderen, besonders subjektiven Momenten. Für ein Produkt kann ein über seinem Wert liegender Preis erzielt werden, wenn die Nachfrage besonders stark ist. Andererseits müssen Produkte unter ihrem Wert u. also mit Verlust verkauft werden, wenn keine Nachfrage besteht.²⁶ Aber die Wirkung solcher psychologischen Faktoren auf die Preisbildung ist doch nur vorübergehender Natur. Es setzt sich aufs Ganze gesehen doch immer wieder der objektive, in der benötigten Arbeitszeit gründende Wert auch in den Preisen der Produkte durch (Auch die Wirkung der Menge umlaufenden Geldes auf die Preisbildung ist sekundär: eine Kürzung der umlaufenden Geldmenge z. B. wirkt sich auf die Regelung der Bedürfnisse, der Nachfrage aus). –

Der Tauschwert jeder beliebigen Ware kann nun in Quanten einer beliebigen anderen Ware ausgedrückt werden. (So ist ein Herrenanzug = acht Kilo Kaffee, 1 Pfund Butter etwa ½ Pfund Kaffee usw. In dieser Weise ließen sich alle Warenpreise in Kaffeemengen ausdrücken). Aus praktischen Gründen, um größere Übersichtlichkeit über die Tauschwertverhältnisse zwischen den verschiedenen Waren zu haben, liegt es nahe, eine bestimmte, einzelne Ware durch Übereinkunft auszusondern für diese Funktion, den Wert aller anderen Waren zu bezeichnen, Äquivalent für alle anderen Waren zu sein. Ein Gegenstand, dessen Bedeutung darin besteht, durch seine Menge den Wert aller übrigen Waren anzuzeigen, heißt Geld. Prinzipiell könnte jeder Gegenstand diese Funktion erhalten, als Geld zu dienen (Zigarettenwährung!). Wegen ihrer für diesen Zweck besonders |54v| günstigen Eigenschaft haben sich aber die Edelmetalle, bes. Gold und Silber als Geld durchgesetzt.

25 [Randbemerkung:] (i. Ggs. zu anderen Schulen, die den Boden [Physiokraten] statt des Geldreichtums [Merkantilisten] als Wurzel des Reichtums eines Volkes ansahen.)

26 [Randbemerkung/Einschub:] subj. Werttheorie also kein Argument gegen Marx!

Wenn eine besondere Warenart, also z. B. das Gold, sich als allgemeiner Maßstab des Tauschwertes aller Waren, als Geld durchgesetzt hat, dann bedeutet das, daß in dieser Geldware der Tauschwert der Dinge, der ihnen sonst unsichtbar eignet, sichtbare Gestalt gewonnen hat. Da aber der Tauschwert von der zur Erzeugung des btr. Produktes durchschnittlich benötigten Arbeitszeit abhängt, so ist das Geld, in welchem der Tauschwert seinen bestimmten Ausdruck findet, nichts anderes als die gegenständliche, entfremdete Gestalt der menschlichen Arbeit. Entfremdet – denn die menschliche Tätigkeit ist durch die Produktion an den Gegenstand entäußert worden und haftet dem Produkt als dessen Tauschwert an. Der Tauschwert gewinnt aber selbstständige, von den Gebrauchsgegenständen unabhängige Gestalt im Geld. Das Geld ist also nur der sinnliche Ausdruck für die dem Menschen entfremdete Arbeit. Das ist das Wesen des Geldes (vgl. Thier 230). Im Geld steckt also das den Individuen entfremdete Wesen des Menschen. Daraus erklärt sich die Macht des Geldes über die Menschen. Diese Macht des Geldes über die Menschen erscheint zunächst in der Habsucht. Der Wert der Waren ist unbeständig, da sich die durchschnittliche zur Erzeugung eines Produktes nötige Arbeitszeit aus unzähligen Gründen unablässig ändert, z. B. durch jeden technischen Fortschritt. Das Geld ist zwar auch nicht in jedem Falle wertbeständig, aber es ist doch beständiger als der Warenwert. Schon darum strebt jeder Produzent seine Ware in Geld zu verwandeln. Das Geld ist seinerseits aber ferner – und das begründet seine besondere Anziehungskraft – gegen jeden beliebigen Gegenstand ohne weiteres austauschbar, er ist potentiell alle Gegenstände. „Das Geld, indem es die Eigenschaft besitzt, alles zu kaufen, indem es die Eigenschaft besitzt, alle Gegenstände sich anzueignen, ist also der [55r] Gegenstand in eminentem Besitz. Die Universalität seiner Eigenschaft ist die Allmacht seines Wesens, es gilt daher als allmächtiges Wesen ...“ (Thier 226f.) Und das Geld scheint auch seinen Besitzer allmächtig zu machen, denn „So groß die Kraft des Geldes, so groß ist meine Kraft.“ (Thier 228) „Das, was ich bin und vermag, ist also keineswegs durch meine Individualität bestimmt. Ich bin häßlich, aber ich kann mir die schönste Frau kaufen. Also bin ich nicht häßlich, denn die Wirkung der Häßlichkeit, ihre abschreckende Kraft ist durch das Geld vernichtet. Ich – meiner Individualität nach – bin lahm, aber das Geld verschafft mir 24 Füße; ich bin also nicht lahm; ich bin ein schlechter, unehrlicher, gewissenloser, geistloser Mensch, aber das Geld ist geehrt, also auch sein Besitzer. Das Geld ist das höchste Gut, also ist sein Besitzer gut, das Geld überhebt mich überdem der Mühe, unehrlich zu sein; ich werde also als ehrlich präsumiert; ich bin geistlos, aber das Geld ist der wirkliche Geist aller Dinge, wie sollte sein Besitzer geistlos sein? Zudem kann er sich die geistreichen Leute kaufen, und wer die Macht über die Geistreichen hat²⁷, ist der nicht geistreicher als der Geistreiche?! Ich, der durch das Geld alles,

27 [im Original „ist“ statt „hat“. Ebenso endet der Satz im Original nur auf „!“, vgl. Thier 229.]

wonach ein menschliches Herz sich sehnt, vermag, besitze ich nicht alle menschlichen Vermögen! Verwandelt also mein Geld nicht alle meine Unvermögen in ihr Gegenteil?“ (Thier 228f.) – Die Macht des Geldes über den Menschen verkehrt, pervertiert also das menschliche Wesen. Denn: „Was ich qua Mensch nicht vermag, was also alle meine individuellen Wesenskräfte nicht vermögen, das vermag ich durch das Geld.“ (Thier 230) Durch diese Verkehrung wird das Leben des Menschen unmenschlich: „Setze den Menschen²⁸ und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen |55v| nur gegen Vertrauen etc. Wenn du die Kunst genießen willst, mußt du ein künstlerisch gebildeter Mensch sein; wenn du Einfluß auf andre Menschen ausüben willst, mußt du ein wirklich anregend und fördernd auf andre Menschen wirkender Mensch sein. Jedes deiner Verhältnisse zum Menschen – und zu der Natur – muß eine bestimmte, dem Gegenstand deines Willens entsprechende Äußerung deines wirklichen individuellen Lebens sein.“ (Thier 232) Durch das Geld wird das alles umgekehrt; es ist „die Verwechslung und Vertauschung aller natürlichen und menschlichen Qualitäten“ (ibid.): „Es verwandelt die Treue in Untreue, die Liebe in Haß, den (sc.Haß) in Liebe, die Tugend in Laster, das Laster in Tugend, den Knecht in den Herrn, den Herrn in den Knecht, den Blödsinn in Verstand, den Verstand in Blödsinn.“ (Thier 231) Daß so das Geld den Menschen verkehrt macht, gründet und äußert sich zuerst in der unwiderstehlichen Anziehungskraft, die das in solcher Weise allmächtige Geld auf die Menschen übt. Wo das Geld den Menschen recht beherrscht, da müssen „alle Leidenschaften und alle Tätigkeit ... untergehn in der Habsucht“ (Thier 204; cf. 188). Denn: „Je weniger du ißt, trinkst, Bücher kaufst, in das Theater, auf den Ball, zum Wirtshaus gehst, denkst, liebst, theoretisierst, singst, malst, fichtest usw., um so [mehr] sparst du, um so größer wird dein Schatz, den weder Motten noch Staub fressen, dein Kapital. Je weniger du bist, je weniger du dein Leben äußerst, um so mehr hast du, um so größer ist dein entäußertes Leben, um so mehr speicherst du auf von deinem entfremdeten Wesen ... und alles das, was du nicht kannst, das kann dein Geld: es kann essen, trinken, auf den Ball, ins Theater gehen, es weiß sich die Kunst, die Gelehrsamkeit, die historischen Seltenheiten, die politische |56r| Macht,²⁹ es kann dir das alles aneignen; es kann das alles kaufen; es ist das wahre Vermögen. Aber es, was all dies ist, es mag nichts als sich selbst schaffen, sich selbst kaufen, denn alles andere ist ja sein Knecht, und wenn ich den Herrn habe, habe ich den Knecht und brauche ich seinen Knecht nicht.“ (Thier 204) So reduziert das Geld den Menschen auf absolute Armut: „An die Stelle aller physischen und geistigen Sinne ist ... die einfache Entfremdung aller dieser Sinne, der Sinn des Habens getreten.“ (Thier 188)

28 [im Original „den Menschen als Menschen“, Thier 232.]

29 [im Original ebenfalls „es kann reisen“, Thier 204.]

Das Geld gibt also nicht nur Macht über die Dinge, sondern in dem Maße, in welchem sich der Mensch dieser Macht des Geldes bedient, gewinnt es auch Macht über den Menschen selbst. Marx hat daher im Geld einen Götzen, eine dämonische Macht gesehen. Noch im Kapital zitiert er im Anschluss an seine Analyse des Geldes Apk. 17,17: „Die werden einer Meinung sein und ihre Herrschaft auf das Tier übertragen“, verbunden mit 13,17: „daß niemand kaufen oder verkaufen kann, er habe denn das Malzeichen, nämlich den Namen des Tiers oder die Zahl seines Namens.“ (K. Marx, Das Kapital, Buch I) So bringt Marx noch 1867, als das Kapital erstmalig erschien, durch dieses Zitat denselben Gedanken zum Ausdruck, den er 1844 in seinem Aufsatz zur Judenfrage folgendermaßen formulierte: „Das Geld ist der eifrige Gott Israels, vor welchem kein anderer Gott bestehen darf ... Das Geld ist der allgemeine, für sich selbst konstituierte Wert aller Dinge. Es hat daher die ganze Welt, die Menschenwelt wie die Natur, ihres eigentümlichen Wertes beraubt. Das Geld ist das dem Menschen entfremdete Wesen seiner Arbeit und seines Daseins, und dies fremde Wesen beherrscht ihn, und er betet es an.“ (Kröner 204)

Marx steht mit dieser Sicht des Geldes als eines Götzen in großer Nähe zum N.T. Der Götze hat dort einen Namen; er heißt Mammon, und Jesus selbst hat eindeutig erklärt: [56v] Gottesdienst und Mammonsdienst schließen einander aus; denn „wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz“ (Mt 6,21.24). Eine ähnliche Stellung zu Geld und Handel zeigt die Tempelreinigung Mk. 11,15-19 parr. Gleichwohl ist das Verständnis der Götzenhaftigkeit des Geldes im NT und bei Marx nicht dasselbe. Für Marx ist die Allmacht des Geldes der entfremdete Ausdruck der in Wahrheit allmächtigen gesellschaftlichen Arbeit der Menschheit. Diese allmächtige Tätigkeit ist die Wahrheit des göttlichen Wesens für Marx, durch sie bringt die Menschheit sich selbst hervor, sie ist das Gattungswesen des Menschen. Die hineingesteckte Arbeit äußert sich im Wert der Produkte, und das diesen Wert repräsentierende Geld ist also nur der gegen den Menschen verselbständigte, fremde Ausdruck der Arbeit. Die Allmacht des Geldes ist die entfremdete Allmacht der menschlichen Arbeit. Ganz so wie nach Feuerbach die Götter der Menschen die vom Menschen losgelöste, ihm als fremdes Wesen erscheinende menschliche Wesenskraft sind, versteht Marx die Struktur des Geldes: Das eigene Wesen des Menschen, seine Tätigkeit, tritt ihm als fremde Macht gegenüber und beherrscht ihn. Darum kann Marx das Geld in theologischer Wendung als einen Götzen beschreiben. Die Entstehung des Geldes ist durch ihre Struktur die materielle Entsprechung zur Entstehung der Götter im geistigen Bereich, im Bewußtsein des Menschen. Darin liegt es erst begründet, daß das Verhältnis zum Geld religiöse Züge annehmen kann. Marx' Kritik des Mammondienstes richtet sich dagegen, daß hier die Allmacht des menschlichen Wesens, der menschlichen Tätigkeit, zu einer den Menschen beherrschenden, fremden Macht geworden ist. Die Kritik des Jesuswortes gegen das Schätzesammeln richtet sich aber nicht nur gegen die Beherrschung des Menschen durch die Macht des Geldes, sondern [57r] auch gegen das menschliche Bemühen, sich selbst zu sichern,

über das Leben zu verfügen durch die Beherrschung der Welt. Die Kritik Jesu trifft also auch den Marx'schen Glauben an die Allmacht der Arbeit. Der Zusammenhang zwischen dem Wort gegen das Schätzesammeln und dem anschließenden Wort gegen den Mammonsdienst spricht aus: Wo der Mensch durch sein Tun und mithilfe der Weltgestaltung sein Wesen verwirklichen will, da gerät er unweigerlich unter die Macht der Welt. Das Verfallen an eine fremde Macht ist die unvermeidliche Konsequenz des Willens zur eigenmächtigen Selbstverwirklichung, dessen humanistisches Pathos auch Marx teilt. Die Wurzel der Entfremdung, die Marx kritisiert, liegt noch tiefer als er sie sucht, nämlich in eben dem Trieb zur Selbstverwirklichung, durch den Marx das wahre menschliche Wesen entstehen sieht. Marx selbst hat gezeigt, daß die Herrschaft des Geldes über den Menschen nur die dialektische Umkehrung des Egoismus, der Habsucht als der dynamischen Kraft des Privateigentums ist. Der Mensch will doch im privaten Erwerbsleben sich selbst verwirklichen; doch diese Selbstverwirklichung schlägt um in Selbstversklavung, in die Herrschaft des Geldes über ihn. Sollte diese Dialektik, diese Verwandlung der Selbstverwirklichung in Selbstversklavung nur auf eine bestimmte Form des Selbstverwirklichungsstrebens, auf die privatwirtschaftliche Selbstverwirklichung zutreffen? Marx hat das ohne weiteres vorausgesetzt. Für das NT hingegen ist die Dialektik des privaten Erwerbsstrebens nur ein exemplarischer Fall für die Dialektik aller menschlichen Selbstverwirklichung mithilfe der Welt. Und ist nicht die Geschichte der marxistischen Praxis voller Beispiele dafür, daß jeder Fanatismus der menschlichen Selbstverwirklichung in eine doppel- |57v| te Versklavung des Menschen umschlägt?

g) Das Leben des Kapitals als die den Menschen beherrschende, entfremdete Macht seiner Arbeit

Wir sahen, daß das Geld begehrenswert ist wegen der Macht über die Gegenstände, die es seinem Besitzer verleiht. Wie aber soll die nach dieser Macht trachtende Habsucht befriedigt werden? Nur bis zu einem gewissen Grade kann die Ersparung, der Verzicht auf Lebensäußerungen und -befriedigungen zugunsten der Aufspeicherung des entfremdeten Lebens, die Habsucht befriedigen. Anders ist es beim Handel. Während der Warenproduzent seine Produkte verkauft, um für den Erlös andere, von ihm nicht hergestellte Waren zu kaufen, kauft der Händler Waren, um sie wieder zu verkaufen. Er kauft, um teurer zu verkaufen; gelingt ihm das, so vermehrt er die Geldsumme, mit der er anfang. Doch nennenswerte Gewinne lassen sich hierbei nur dadurch erzielen, daß der Überschuß der gerade vorhandenen Bedürfnisse (der Nachfrage also) über den wirklichen Wert der Waren ausgenutzt wird, die Waren also über ihrem Wert abgesetzt werden können. Handelsgewinne bringen keine Wertvermehrung, sondern nur eine andere Verteilung des in einem Volk vorhandenen Reichtums. Doch es gibt eine Ware, durch deren Ankauf und Ausnutzung das ursprüngliche Kapital tatsächlich sich selbst vermehren kann:

diese Ware ist die menschliche Arbeitskraft, der ja die Eigentümlichkeit eignet, wertschöpferisch zu sein. Es bedurfte allerdings einer besonderen historischen Situation, daß ein Geldbesitzer in größerer Zahl Menschen vorfinden konnte, die einerseits nicht die Mittel zu eigener z. B. handwerklicher Erzeugung von Waren haben, andererseits aber über ihre Arbeitskraft frei verfügen können (also nicht [58r] leibeigen sind). Solche Menschen, die nichts besitzen außer ihrer Arbeitskraft, um die Mittel zum Lebensunterhalt eintauschen zu können, treten ihre Arbeitszeit im Austausch gegen eine vereinbarte Menge Geldes an den Geldbesitzer ab. Dieser produziert mithilfe der von ihm angekauften Arbeitskraft möglichst viele Waren, um dafür wiederum den entsprechenden Geldbetrag einzutauschen und somit sein Ausgangskapital zu vermehren. Die Arbeit erzeugt nämlich mehr Wert als die Erhaltung der Arbeitskraft kostet. Einem zehn Stunden arbeitenden Menschen, erklärte Marx,³⁰ zahlt der Arbeitgeber nur so viel, wie der Produktion des Arbeiters in – sagen wir – sieben Stunden entspricht. Das Produkt der übrigen drei Stunden bezeichnet Marx als „Mehrwert“. Der Mehrwert ist der Unterschied zwischen der Höhe des Wertes des Gesamtproduktes und der Höhe der gezahlten Arbeitslöhne. Diesen Mehrwert eignet sich der Kapitalist an. Denn er hat die ganze Arbeitskraft (während dieser bestimmten Zeit) und nicht nur eine bestimmte Menge Arbeit vom Arbeiter gemietet. Er ist daher auch bestrebt, so viel Arbeit wie möglich aus dem Arbeiter herauszuholen, d. h. er verlangt möglichst hohe Leistungen.

Natürlich ist der Mehrwert nicht ausschließlich Profit des Kapitalisten, denn die Abnutzung der Produktionsinstrumente, der Preis der Rohstoffe, Zinsen für Kredite usw. müssen noch abgerechnet werden. Dann erst ergibt sich der Profit. Auch dieser Profit dient erst in letzter Linie persönlichen Bedürfnissen des Arbeitsherrn, in erster Linie der Kapitalvermehrung (Neuanschaffung von Produktionsanlagen, Vergrößerung der Belegschaft des Betriebes usw.). Diese Kapitalvermehrung, die von Marx sog. „Akkumulation“ (Anhäufung) des Kapitals ist für den Kapitalisten der eigentliche Produktionszweck. In diesem Sinne sagt Marx, daß in der kapitalistischen Wirtschaft das Prinzip der „Erzeugung für den Profit, nicht für den Bedarf“ herrscht. Dies ist der Punkt, an dem sich für marxistisches Denken die künftige sozialistische von der kapitalistischen Wirtschaft unterscheiden soll. Auch wenn die Wirtschaft [58v] sozialistisch organisiert ist, kann der Arbeiter ja nicht den vollen Gegenwert der durch ihn erzeugten Produkte erhalten. Denn auch in der sozialistischen Wirtschaft müssen Rohstoffe angeschafft werden und muß ein Teil des Produktionsertrags für die Erneuerung und Ausdehnung des Produktionsapparates verwendet werden. Aber in der sozialistischen Wirtschaft ginge die Planung vom Bedarf aus, während in der Privatwirtschaft die Kapitalbildung zur Bedingung der Produktion gemacht wird. Der Kapitalist produziert nur, wenn er

30 Vgl. Walter Theimer, Der Marxismus, Bern 1950, p. 164.

sich von der Herstellung eines bestimmten Produktes einen lohnenden Gewinn verspricht.

Bei der Überlegung, ob die Produktion einer Ware einen lohnenden Gewinn abwirft, muß natürlich auch der Kapitalist an den Absatz denken, an die vorhandenen Bedürfnisse für seine Produkte.³¹ Das Profitsystem funktioniert jedoch nicht immer glatt. Das Vorhandensein eines Bedarfs an Gütern führt nicht stets automatisch zu einem Zustand, in dem diese Güter mit Profit erzeugt werden können. Von Zeit zu Zeit stellen sich Verhältnisse ein, die Absatz und Profit trotz bestehendem Bedarf unwahrscheinlich machen. Dann kommt es zu Produktionseinschränkungen der Unternehmen und Entlassungen von Arbeitern.

Aber auch wenn eine solche sog. Produktionseinschränkung vermieden werden kann, ist der Absatz selten von vornherein gesichert. Meist wird die Produktion nur aufgrund einer Spekulation auf die Absetzbarkeit bestimmter Güter aufgenommen. Um tatsächlich zum Absatz zu kommen, muß der Produzent den erhofften Käufern das Bedürfnis nach dem von ihm produzierten Gegenstand zu **[59r]** Bewußtsein bringen. Diese Reklame arbeitet natürlich mit mehr oder weniger großer Überredungskunst. Sie bemüht sich, suggestiv bei den Menschen Bedürfnisse zu erzeugen, welche sie von sich aus gar nicht haben. So ist mit der kapitalistischen, privaten, auf den Absatz nur spekulierenden Produktion auch der Zwang verbunden, die entsprechenden Bedürfnisse zu produzieren. „Jeder Mensch spekuliert darauf, dem andern ein neues Bedürfnis zu schaffen, um ihn zu einem neuen Opfer zu zwingen, um ihn in eine neue Abhängigkeit zu versetzen und ihn zu einer neuen Weise des Genusses und damit des ökonomischen Ruins zu verleiten. Jeder sucht eine fremde Wesenskraft über den andern zu schaffen, um darin die Befriedigung seines eigennützigen Bedürfnisses zu finden.“ (Thier 199; vgl. Hegel, Rechtsphilosophie Zusatz §191) So wird das Bedürfnis durch die Reklame zu einer fremden, die Menschen versklavenden Macht. Die mittels der Reklame erzeugten Bedürfnisse unterwerfen die Menschen den Interessen (Absatzinteressen) der jeweiligen Produzenten. Umgekehrt gerät aber auch der Produzent selbst durch sein Streben nach Mehrung des Kapitals in eine Knechtung unter die von ihm zu erzeugenden Bedürfnisse der Käufer: Er wird zum „erfinderischen und stets kalkulierenden Sklaven unmenschlicher, raffinierter, unnatürlicher und eingebildeter Genüsse“ (Thier 200; *bei Th. „Gelüste“*).

Die kapitalistische Struktur der Wirtschaft, indem sie die Kapitalbildung (und nicht die bestehenden Bedürfnisse) zum Maßstab der Produktion macht, pervertiert also die menschliche Natur der Bedürfnisse. Aber auch im übrigen ist die Abhängigkeit der Produktion von der Möglichkeit zur Kapitalvermehrung der Kern

31 Vgl. Theimer, a. a. O., 165.

der Entfremdung des Menschen im [59v] Kapitalismus – und diese Entfremdung trifft sowohl den Arbeiter als auch den Kapitalisten selbst.

Wir sahen bereits, der Arbeiter ist der Mensch, der nichts besitzt und zur Beschaffung der notwendigen Lebensmittel nichts zum Tausch anbieten kann außer seiner Arbeitskraft. Die Existenz solcher Menschen, die ihre Arbeitskraft gegen Geld verkaufen, ist die Lebensbedingung der kapitalistischen Industrie. Die Existenz des Arbeiters als Ware (auf dem „Arbeitsmarkt“) ist also historisch in der kapitalistischen Industrie schon vorausgesetzt. Aber einmal im Sattel erzeugt der Kapitalismus auch von sich aus immer wieder die Ware „Arbeiter“. Da der Kapitalismus durch die Konkurrenz alle anderen Formen der Produktion abgeschafft hat, sind ungezählte Menschen in ihrer Tätigkeit und für die Mittel zum Leben vom Kapitalismus abhängig. Für den Arbeiter aber „sind seine menschlichen Eigenschaften nur da, insofern sie für das ihm fremde Kapital da sind“ (Thier 160). Denn: „Sobald es ... dem Kapital einfällt – notwendiger oder willkürlicher Einfall – nicht mehr für den Arbeiter zu sein, ist er selbst nicht mehr für sich, er hat keine Arbeit, darum keinen Lohn, und da er nicht als Mensch, sondern als Arbeiter Dasein hat, so kann er sich begraben lassen, verhungern etc. ... Das Dasein des Kapitals ist sein Dasein, sein Leben, wie es den Inhalt seines Lebens auf eine ihm [(sc. dem Arbeiter selbst), W.P.] gleichgültige Weise bestimmt.“ (Ibid.) Für das Kapital existiert der Arbeiter nicht als Mensch, sondern nur als Mittel zur Kapitalvermehrung. „Der Arbeitslohn hat daher ganz denselben Sinn, wie die Unterhaltung, Instandsetzung jedes anderen produktiven Instruments.“ (Thier 161) Der Kapitalist muß deshalb bestrebt sein, den Arbeitslohn so niedrig wie möglich zu halten. „Der Arbeitslohn gehört daher zu den nötigen Kosten des Kapitals [60r] und des Kapitalisten und darf das Bedürfnis dieser Not nicht überschreiten.“ (Ibid.) Liegt es also einerseits im Interesse des Kapitals, den Arbeitslohn niedrig zu halten, so müssen doch andererseits die erzeugten Produkte abgesetzt werden – und Abnehmer der Produkte sind wieder die Arbeiter. Die Differenz zwischen dem niedrigen Lohn und dem hohen Wert der erzeugten Produkte führt aber von Zeit zu Zeit dazu, daß mehr Produkte als Abnehmer da sind, so daß der Überschuß der Produkte verschleudert oder vernichtet werden muß. Oft bricht damit die Kalkulation des Fabrikanten zusammen und sein Unternehmen geht in Konkurs. Bleibt das nicht Einzelfall, sondern nimmt größere Ausmaße an, so tritt eine Wirtschaftskrise und allgemeine Arbeitslosigkeit ein. Beide sind aber Folge des kapitalist. Profitsystems. Marx hat die Farben, mit denen er die Knechtung des Arbeiters unter das Kapital ausgemalt hat, insbesondere den Lebensbedingungen im englischen Frühkapitalismus entnommen. Diese Lebensbedingungen haben sich inzwischen – besonders infolge des gewerkschaftlichen Zusammenschlusses der Arbeiter – grundlegend gewandelt. Die im Wesen des Kapitals liegende Eigengesetzlichkeit (die Marx beschreibt) hat sich dadurch aber nicht gewandelt. Sie ist lediglich durch die Existenz der Industriegewerkschaften in ihrer Entfaltung behindert.

Die Eigengesetzlichkeit des Kapitals, die zu seiner Vermehrung treibt (zur „Plusmacherei“), führt nicht nur dazu, daß der Arbeiter als bloße Sache, als bloßes Mittel der Kapitalvermehrung behandelt wird. Sondern diese Eigengesetzlichkeit des Kapitals führt ebenso zu einer Knechtung auch des Privateigentümers selbst. Marx hat den Kapitalisten keineswegs als einen Nichtarbeiter im Sinne einer von fremder Arbeit lebenden Genußmenschen verstanden. Dieser Typ des genußsüchtigen, verschwenderischen Herrn (vgl. Popitz 146) erscheint Marx als ein Anachronismus in der bürgerlichen Gesellschaft. Dieser „verschwendende Rentier“ wird „verdrängt“ durch den „arbeitenden, nüchternen, ökonomischen“ (Thier 213f.) Industriellen. Marx hat das asketische Ethos des kapitalistischen Industriellen erstaunlich klar gesehen: „Allerdings genießt auch der industrielle Kapitalist. Er kehrt keineswegs zur unnatürlichen Einfachheit des Bedürfnisses zurück, aber sein Genuß ist nur Nebensache, Erholung, untergeordnet der Produktion, dabei berechneter, also selbst ökonomischer Genuß, denn er schlägt seinen Genuß zu den Kosten des Kapitals, und sein Genuß darf ihm daher nur so viel kosten, daß das an ihn Verschwendete durch die Reproduktion des Kapitals mit Gewinn wieder ersetzt |60v| wird.“ (Thier 215) Während im genießenden Reichtum wenigstens noch der Schein menschlicher Qualität liegt, bedeutet der „Sieg des arbeitenden Kapitals über den verschwenderischen Reichtum ... die völlige Unterjochung des Privateigentümers unter das Wesen des Privateigentums, – die Arbeit“ (ibid.). Weil die Habsucht hier zur objektiven Gesetzmäßigkeit des Kapitals geworden ist, braucht sie gar nicht mehr als individuelle Eigenschaft in Erscheinung zu treten. Auch und gerade der Unternehmer, dem die Arbeit für sein Unternehmen Selbstzweck ist, lebt unter der Knechtschaft der objektiven Habsucht seines Kapitals. Die Situation des Unternehmers und die des Arbeiters rücken hier nah zueinander: die Tätigkeit beider ist entfremdet, geknechtet unter die Eigengesetzlichkeit der für beide fremden Macht des Kapitals.

3. Kapitel: Der marxistische Erlösungsglaube

§ 6: Das eschatologische Geschichtsverständnis bei Marx

Marx beschreibt die Situation der Menschen seiner Zeit als Entfremdung. Dieser Beschreibung liegt, wie wir sahen, ein positiver Maßstab zugrunde: das „wahre Wesen“ des Menschen. Indem der empirischen Wirklichkeit des Menschen jenes nicht empirisch begründete „wahre Wesen“ entgegengesetzt wird, scheint die empirische Wirklichkeit des Menschen hinter seinem wahren Wesen zurückzubleiben; sie erscheint eben als Entfremdung, als Wesensverlust. Mit dieser Feststellung entsteht zugleich, weil das menschliche Wesen unvermeidlich als Verpflichtung empfunden

wird, die Frage, wie die Entfremdung überwunden, das wahre Wesen des Menschen realisiert werden kann.

Wir sahen bereits, daß der junge Marx diese Realisierung des menschlichen Wesens mit Betonung als eine Aufgabe und eine Tat des Menschen selbst in Anspruch nimmt, [61r] daß er in ausdrücklicher Polemik gegen den Schöpfungsglauben die These der Selbstverwirklichung des Menschen durch seine Tätigkeit entwickelt – eine Selbstverwirklichung, die freilich nicht Sache des einzelnen Menschen ist, sondern von der Menschheit als ganzer in ihrer Geschichte vollbracht wird. Die Selbstverwirklichung ist nun genauer die Selbstbefreiung des Menschen aus dem Zustand des Wesensverlustes, der Entfremdung. Wir erkannten schon einmal, daß hier der entscheidende Punkt ist, wo Marxismus und christlicher Glaube in Widerspruch zueinander stehen: Nicht die marxistische Religionskritik begründet den tiefsten Gegensatz des christlichen Glaubens zum Marxismus. Von dieser Religionskritik kann sich der christliche Glaube in seinem Kern gar nicht getroffen fühlen. Eine Kritik der menschlichen Religiosität, soweit sich darin eine Vergottung des Menschlichen, Kreatürlichen ereignet, – eine Kritik an dieser Religiosität, die als menschlicher Bemächtigungswunsch über Gott gewiß auch in die Kirche immer wieder eingebrochen ist, eine solche Kritik muß auch die Theologie vollziehen. Aber was hat Gott selbst mit den Gottes- und Götzenbildern der Menschen zu tun? Gott selbst wird von der marxistischen Religionskritik gar nicht getroffen. Deshalb liegt hier mehr ein Mißverständnis als ein letzter Gegensatz zwischen christlichem Glauben und Marxismus vor. – Erst recht besteht zu der marxistischen Analyse der Entfremdung des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft kein eigentlicher theologischer Gegensatz. Vielmehr kann die christliche Theologie aus der marxistischen Analyse der ökonomischen und politischen Entfremdung Entscheidendes lernen über die gesellschaftlichen Formen, in denen die Sünde des Menschen Gestalt gewinnt. Die theologische Tradition hat allzu einseitig die Sünde [61v] als ein individuelles Phänomen beschrieben. Sie hat andererseits die Allgemeinheit der Sünde entweder einseitig als physische Übertragung durch die Zeugung erklärt, oder aber sie ist auch hierin zurückgefallen in die abstrakt individuelle Betrachtung, indem die Sünde als individuelle Übernahme der schlechten Gewohnheiten der Umwelt erschien. Hier, meine ich, kann die Theologie von Marx lernen, wie die Sünde nicht nur in individuellen Lastern, sondern auch in bestimmten Strukturen und Lebensformen der Organisation des gesellschaftlichen Zusammenlebens Gestalt gewinnt. Marx geht ja in seiner Analyse des Privateigentums und des Kapitals von dem Privatinteresse, von der Habsucht aus. Die Habsucht gehört aber zu den wesentlichen Zügen des anthropologischen Aspektes der menschlichen Sünde, der Selbstbezogenheit des Menschen. Insofern nun Marx' ganze Analyse der entfremdeten Gesellschaft jenes Privatinteresse als treibende Kraft in Privateigentum, Austausch, Arbeitsteilung, Kapitalbildung und kapitalistischer Produktion voraussetzt, insofern läßt sich Marx' Analyse der Entfremdung theologisch nachvollziehen

als Erkenntnis gesellschaftlicher Lebensformen der Sünde. Freilich erkennt Marx nicht die Verwurzelung der Entfremdung als eines anthropologischen Aspektes der Sünde im Verhältnis des Menschen zu Gott. Marx sieht nicht, daß das Privatinteresse, die Selbstbezogenheit im Verhältnis zum Mitmenschen, seinen Wesensgrund in der Selbstbezogenheit des Menschen Gott gegenüber hat, in der Undankbarkeit, Selbstherrlichkeit und Verslossenheit gegen Gott. Marx erfaßt abstrakt nur den anthropologischen Aspekt der Sünde in der Beziehung zum Mitmenschen. Nur aufgrund dieser Verkürzung der Wirklichkeit der Sünde kann Marx glauben, der Mensch sei imstande, [62r] über die Selbstbezogenheit, den Egoismus, das Privatinteresse von sich aus hinauszukommen. Aber innerhalb dieser verkürzten Auffassung der Wirklichkeit der Sünde hat Marx eine Leistung vollbracht, die sich nur mit der Augustinus verglichen läßt: Wie Augustin die Konkretion der Sünde psychologisch, im individuellen Leben beschreibt, so hat Marx in seiner Philosophie der Entfremdung eine soziologische Konkretion der Sünde beschrieben – eine soziol. Konkretion der Sünde; denn die soziologischen Ausdrucksformen der Sünde scheinen in anderer Weise geschichtlich bedingt zu sein als die sich immer ähnlich wiederholenden individuellen Laster. Sie sind nicht in derselben Weise allgemeingültig wie das bei jenen individuellen Ausdrucksformen der Sünde der Fall ist.

Ein letzter theologischer Gegensatz zum Marxismus liegt also weder gegenüber der marxistischen Religionskritik, noch gegenüber der marxistischen Zeitkritik, der Philosophie der Entfremdung vor. Wohl aber besteht ein solcher Gegensatz für die Theologie gegenüber der marxistischen These, daß der Mensch sich selbst verwirklicht, daß sich die Menschheit in ihrer geschichtlichen Entwicklung selbst befreit aus ihrer Entfremdung. Dieses Pathos der Selbstschöpfung bildet freilich eine Wurzel der verkürzten Auffassung des Wesensverlustes in der Entfremdung. Und auch das Mißverständnis in der marxistischen (und feuerbachschen!) Religionskritik, als habe man mit der Kritik an den Götzen des menschlichen Herzens auch den unsichtbaren, den heiligen und lebendigen Gott erledigt – auch dieses Mißverständnis muß in Zusammenhang mit dem Pathos der menschlichen Selbstschöpfung gesehen werden.

1. Bevor wir nun die Auswirkungen und Erscheinungsformen des Gedankens der Selbstverwirklichung im marxistischen Denken einzeln ins Auge fassen, muß hervorgehoben werden, daß Marx mit seinem Glauben an die Selbstverwirklichung des Men- [62v] schen nicht etwa allein steht. Er ist hierin vielmehr ganz ein Glied in der Tradition des neuhumanistischen, deutschen Denkens.³² Zum Verständnis dieses Zusammenhangs muß man von der enthusiastischen Offenheit ausgehen, die

32 [Randnotiz:] Popitz!

die Repräsentanten der deutschen Klassik und des deutschen Idealismus der französischen Revolution entgegenbrachten. So sagte Kant im „Streit der Fakultäten“: „Ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hat.“ Ähnlich äußerten sich Schiller, Goethe und – nicht zuletzt Beethoven –, aber auch Fichte und Hegel. Die französische Revolution bedeutet für sie alle das Erlebnis, daß Ideen „Fleisch und Blut“ werden. Seitdem das erlebt worden war, entsteht in Deutschland aus der Diskrepanz zwischen den historischen Realitäten und den humanistischen, romantischen und politischen Harmonie- und Totalitätsidealen die Forderung nach einer Verwirklichung dieser Ideale als Grundlage der Emanzipation, der Befreiung „des Menschen“. Die radikale Zeitkritik auf der einen Seite und die Gewißheit der nahe bevorstehenden „Verwirklichung“ bilden einen gemeinsamen Grundzug des Zeitbewußtseins bis hin zu Marx' Ankündigung der universalen Revolution. Diese humanistische Eschatologie hat sich nie bis zu einer rein politischen Konzeption säkularisiert. Erst bei Marx geschieht das, obwohl Ansätze dazu schon bei Schiller, Fichte und dem jungen Hegel vorgebildet sind. Aber allgemein werden Zeitkritik und Erwartung zukünftiger Vollendung in einer geschichtsphilosophischen Konzeption miteinander verbunden. Alle diese Denker verzweifelten daran, daß ihre gegenwärtige Situation keinen [63r] Sinn in sich hat, und sie suchten den Sinn der in sich sinnlosen Zustände ihrer Zeit in der Konzeption einer Theodizee der Geschichte; die Sinnleere der Gegenwart wird begriffen als eine notwendige Vorstufe für die zukünftige Verwirklichung des wahren menschlichen Wesens. Diese Verwirklichung wird von Lessing über Herder und Schiller, Novalis und Fichte bis zum jungen Hegel als eine Sache der Selbstentwicklung der Menschheit in ihrer Geschichte verstanden. In verschiedenen Formen erscheint uns wieder dasselbe Schema: Von einer ursprünglich primitiven Einheit des Menschen mit sich selbst führt die Entwicklung zu der gegenwärtigen Zersplitterung der menschlichen Kräfte und Tätigkeiten. Der in dieser Zersplitterung entfaltete Reichtum wird aber auf einer dritten, zukünftigen Stufe der Geschichte zu einer neuen Einheit vollendet. Der gegenwärtige mittlere Zustand wird am deutlichsten von Fichte als die Epoche der „absoluten Sündhaftigkeit“ verstanden. Der Sündenfall wird hier bei Fichte jedoch in einen notwendigen Vorgang der Selbstentfaltung der Menschheit umgedeutet. Die Würde des Menschen fordert, daß der primitive Urzustand zeitlich begrenzt ist und der Mensch sich mit Freiheit sein Paradies selbst erbauen kann. Die Hybris, die hier erwacht – nicht erst bei Marx, sondern im deutschen, idealistischen Humanismus – diese Hybris läßt sich kaum klarer zum Ausdruck bringen als anhand der Umdeutung des Sündenfalls durch Fichte.

Aus den geistigen Traditionen dieser humanistischen Erwartung einer Vollendung der Geschichte als Resultat der geschichtlichen Entwicklung selbst ist auch Marx zu verstehen. Während der späte Hegel die Vollendung [63v] der Geschichte

in die Gegenwart verlegt hatte, sofern in seiner Philosophie der absolute Geist zu sich selbst gekommen sei, griffen die Junghegelianer wieder auf das Zeitbewußtsein des vorhegelschen Humanismus zurück, dem Hegel selbst in seinen Jugendschriften zugehörte. Wie Schiller, Fichte und der junge Hegel verstand auch Marx die Gegenwart als Epoche des Wesensverlustes, der „absoluten Sündhaftigkeit“. Von der ursprünglich primitiven Einheit des Menschen mit sich selbst geht die Entwicklung der Geschichte durch die Teilung der Arbeit zur Zersplitterung der menschlichen Kräfte und Tätigkeiten. Dieser Schritt war notwendig, weil sich nur durch die Teilung der Arbeit der gesellschaftliche Reichtum vermehren ließ. Aber wie sich in allen Widersprüchen nach Marx das einheitliche Wesen durchsetzt, so „muß“ auch die Zersplitterung des gesellschaftlichen Reichtums durch die Arbeitsteilung in der künftigen Epoche überwunden werden zu einer neuen harmonischen Vereinheitlichung des durch die Arbeitsteilung entfalteten Reichtums der Menschheit. Diese Konzeption läßt sich bis in ihre Einzelzüge bei Schiller und Hegel nachweisen; selbst die Bedeutung der Arbeitsteilung ist von jenen schon gesehen worden, aber nur als ein Zug unter anderen. Bei Marx wird die Arbeitsteilung (bzw. das Privateigentum) zum entscheidenden Grundzug des Wesens der Entfremdung. Wie nun die Epoche der Entfremdung aber in den Zustand der Verwirklichung des menschlichen Wesens übergehen soll, hat Marx zunächst gar nicht ausgeführt. In dem Aufsatz über die Judenfrage 1844 stellt er lediglich der gegenwärtigen gesellschaftlichen Realität die Vorstellung einer demokratischen Gemeinschaft gegenüber, der inadäquaten Erscheinung das nichtrealisierte Wesen. Marx ist also nicht etwa [64r] aufgrund seiner Analysen der Struktur der konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse zu dem Ergebnis gekommen, daß die Geschichte mit ihren Entwicklungstendenzen auf eine Verwirklichung des menschlichen Wesens hindrängt, sondern umgekehrt: Marx ging von der Überzeugung, daß die Menschheit in der Geschichte ihr Wesen realisieren muß, aus; dann erst suchte er nach Anhaltspunkten in der gesellschaftlichen Struktur, die eine solche Entwicklung der Geschichte zur Verwirklichung des Menschen zu bestätigen schienen. Marx hat in seiner Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie 1844 selbst ausgesprochen: „Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen.“ (Kröner 218) So galt es für Marx in der Wirklichkeit diejenigen Züge zu entdecken, die zu einer Verwirklichung des Marxschen Gedankens vom menschlichen Wesen hindrängten.

2. Da die bestehenden gesellschaftlichen Zustände für Marx Ausdruck der Entfremdung des Menschen waren, so konnte die Verwirklichung des menschlichen Wesens nur durch eine Umwandlung der bestehenden Gesellschaft erreicht werden, nur durch eine Revolution. Wie diese Revolution vor sich gehen sollte und wer ihr Träger sein soll, darüber war sich Marx zunächst keineswegs klar. Die revolutionäre Gewißheit führte Marx zur rationalen Erkenntnis des revolutionierenden Faktors, nicht umgekehrt (vgl. Popitz 95). 1843 war es ihm noch unbestimmt, wor-

in die Wirklichkeit seinem Gedanken entgegenkam. Welcher Faktor ist geeignet, die moderne Gesellschaft über den gegenwärtigen Zustand hinauszuführen? Wo erzeugt sie die Konsequenz, die über sie selbst hinausstrebt? Wer ist der Träger der zukünftigen [64v] Revolution? Marx antwortet 1844 in der Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Der Träger dieser Revolution ist das Proletariat. [65r] Wie kam Marx dazu, gerade im Proletariat den Träger der universalen Revolution zu finden, welche die auf dem Privateigentum aufgebaute Gesellschaftsordnung umstürzen und an die Stelle dieser entfremdeten Struktur des gesellschaftlichen Lebens die Verwirklichung des Menschen in der freien Gemeinschaft mit dem anderen Menschen setzen werde? – Marx hat das Proletariat nicht etwa primär aus philanthropischer Empörung über seine menschenunwürdige Lage in der Epoche des Frühkapitalismus zur Revolution gerufen.³³ Es war vielmehr umgekehrt: Erst nachdem Marx das Proletariat als Träger der universalen Revolution erkannt hatte, wendet er sich der Lage des Proletariats und deren sozialer Ungerechtigkeit intensiver zu. Wäre das proletarische Elend die entscheidende Wurzel für Marx' Revolutionsgedanken gewesen, dann hätte Marx den Kampf des Proletariats als einen Kampf für sich selbst, für die Verbesserung seiner eigenen Lage verstanden. Aber so pragmatisch, als Interessenvertretung der Arbeiterschaft, hat Marx die Aufgaben einer proletarischen Partei nie verstanden. Nicht nur für sich selbst, sondern für die ganze Gesellschaft kämpft das Proletariat in Marx' Augen. Und allein in diesem Umstand, daß der Kampf des Proletariats unvermeidlich auf die Befreiung der ganzen Gesellschaft zielt, allein darin sieht Marx seine Rechtfertigung und die menschliche Berufung des Proletariats zur Revolution.

Inwiefern hat das Proletariat für Marx diese Funktion, in der Verfolgung seiner eigenen Interessen zugleich die der ganzen Gesellschaft zu fördern? Die allgemeine Bedeutung des proletarischen Kampfes für die ganze Gesellschaft gründet zunächst (a) darin, daß das Proletariat die Basis der kapitalistischen Gesellschaft darstellt: Auf der proletarischen Arbeit ruht die [65r] gesamte kapitalistische Produktion. Ein Verlust dieser Basis (durch eine Empörung der Proletarier) müßte also die ganze, auf der kapitalistischen Produktionsweise beruhende Gesellschaftsordnung zum Einsturz bringen. 1848 schreibt Marx im Komm. Manifest (I. Bourgeois u. Proletarier): „Das Proletariat, die unterste Schicht der jetzigen Gesellschaft, kann sich nicht erheben, nicht aufrichten, ohne daß der ganze Überbau der Schichten, die die offizielle Gesellschaft bilden, in die Luft gesprengt wird.“ Und in der frühesten Schrift, welche die Entdeckung der revolutionären Rolle des Proletariats bezeugt, nämlich in der Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1844, heißt es: Das Proletariat bildet eine Sphäre, „welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der

33 [Randnotiz:] Lumpenproletariat!

Gesellschaft zu emanzipieren.“ (Kröner 222f.) Dieser Satz enthält allerdings mehr als nur die Aussage, daß mit der Basis einer Gesellschaftsordnung auch diese selbst zerstört wird. Der Satz besagt vielmehr (b): das Proletariat kann sich nicht befreien, „ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft“ zu befreien. D.h. – wie aus der Gedankenvoraussetzung hervorgeht – die proletarische Revolution kann nicht eine bloß partikuläre, politische Revolution sein, zur Durchsetzung partikulärer Interessen, aber unter Aufrechterhaltung der Grundlagen der Gesellschaft. Das wäre möglich, wenn es sich bei der proletarischen Revolution nur um eine Interessenvertretung des Proletariats mit gewaltsamen Mitteln auf dem Boden und im Rahmen der bestehenden Ordnung handelte, was wiederum natürlich wäre, wenn das Proletariat nur ein Glied in der kapitalistischen Ordnung wäre. Das aber ist, so mit Marx, gerade nicht der Fall. Das Proletariat steht außerhalb der kapitalistischen Gesellschaftsordnung. Es ist „eine Klasse mit radikalen Ketten, eine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, ein Stand, welcher die Auflösung aller Stände ist.“ (Kröner 222) Eine solche Klasse [66r] steht nicht nur in einem einseitigen, partikulären Gegensatz zu irgendwelchen besonderen Konsequenzen der bestehenden Ordnung, sondern „in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen“ der gesellschaftlichen Struktur des Kapitalismus überhaupt. Das Kommunistische Manifest spricht diesen Sachverhalt so aus: „Alle früheren Klassen, die sich die Herrschaft eroberten, suchten ihre schon erworbene Lebensstellung zu sichern, indem sie die ganze Gesellschaft den Bedingungen ihres Erwerbs unterwarfen. Die Proletarier können sich die gesellschaftlichen Produktionskräfte nur erobern, indem sie ihre eigene bisherige Aneignungsweise und damit die ganze bisherige Aneignungsweise abschaffen. Die Proletarier haben nichts von dem ihrigen zu sichern, sie haben alle bisherigen Privatsicherheiten und Privatversicherungen zu zerstören.“ (c) Inwiefern ist aber diese Revolution Befreiung der ganzen Gesellschaft? – Die Situation außerhalb der gesellschaftlichen Ordnung, in die das Proletariat durch das Kapital gedrängt wird, besteht in seinen „radikalen Ketten“, in dem Elend durch Arbeitsteilung und sinkendem Lohn. So kommt es dahin, daß die Situation des Proletariats „einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein besonderes Recht in Anspruch nimmt, weil kein besonderes Unrecht, sondern das Unrecht schlechthin an ihr verübt wird.“ (Kröner 222) So kann das Proletariat „nur mehr auf den menschlichen Titel provozieren“ (MEW I, 390). Das bedeutet aber, daß es in seinem Kampf das allgemeine Interesse schlechthin als sein eigenes vertritt. Das Proletariat ist eine Klasse, „welche mit einem Wort der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann“ (Kröner 223). Gerade darum also ist das Proletariat zur Befreiung der Menschheit berufen, weil der unmenschliche Sinn der entfremdeten Gesellschaftsstruktur am Proletarier anschaulich wird und dem Proletarier an seiner eigenen Situation zum Bewußtsein kommt. Gerade in seiner absoluten Verelendung, im

Verlust des Menschlichen für den Proletarier, sieht Marx die Verheißung, daß das Proletariat gezwungen ist, den Menschen wiederzugewinnen und daß es, indem es für sich selbst die Menschen- [66v] würde zurückerobert, zugleich auch für die ganze Gesellschaft die Überwindung der Entfremdung und die Verwirklichung des Humanismus vollbringt.

So stiftet die Idee der Emanzipation des Menschen durch eine radikale Revolution bei Marx einen Bund der Philosophie mit dem Proletariat. „Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat“ (Kröner 224) „Wie die Philosophie im Proletariat ihre materiellen, so findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen ... Die Philosophie kann sich nicht verwirklichen ohne die Aufhebung des Proletariats, das Proletariat kann sich nicht aufheben ohne die Verwirklichung der Philosophie.“ (Kröner 223f.) Deshalb hat Marx seine ganze weitere Lebensarbeit in den Dienst der proletarischen Bewegung gestellt. Er hat damit nicht aufgehört, Philosoph zu sein; sondern gerade von seiner Philosophie her ergab sich dieser Weg.

Ist der Gedanke von Marx aber zwingend, daß das Proletariat von der Geschichte zum Träger der universalen Revolution berufen ist, welche die Überwindung der Entfremdung des Menschen durch Umsturz der entfremdeten Gesellschaftsstruktur herbeiführen soll? – Die Klasse mit radikalen Ketten soll, da sie den völligen Verlust des Menschseins bedeutet, „also nur“ durch die völlige Wiedergewinnung der Menschheit sich selbst wiedergewinnen können (Popitz 98). Doch weshalb „völlige“ Wiedergewinnung? Weshalb soll sich diese Klasse nicht unvollständig von ihren Ketten befreien? Weshalb soll namentlich die ökonomische Umwälzung mit der Überwindung der Entfremdung identisch sein? Wenn diese Überwindung allerdings [67r] eine reale Umwälzung der gesellschaftlichen Struktur erfordert, wer garantiert umgekehrt dafür, daß eine solche Umwälzung die Befreiung der Menschheit bedeutet? Weshalb soll die Menschheit nicht noch tiefer sinken? Weshalb soll das humane Niveau nicht das gleiche bleiben trotz allen Wechsels der Gesellschaftsformen? Marx schöpft seine Hoffnung lediglich aus der Antithese des „völligen“ Verlustes und der darum „völligen“ Wiedergewinnung der Menschlichkeit durch das Proletariat.

Es wird hier deutlich, daß dem Proletariat innerhalb der eschatologischen Geschichtskonzeption von Marx eine Erlöserrolle zufällt. Und zwar erlöst das Proletariat die Menschheit kraft seines Leidens, aufgrund der Tatsache, daß es die Entfremdung, den Sündenfall des Menschen bis in die Tiefe durchlebt hat. Aber die Erwartung einer Vollendung der Geschichte bei Marx, geht nicht in einem Verständnis des Proletariats auf. Die Geschichtsdiagnostik: Urzustand, Entfremdung, Wiedergewinnung – ist vielmehr der Rahmen, in welchem die Rolle des Proletariats anzusehen ist. Marx hat unablässig an die Revolution des Proletariats Erwartungen geknüpft, die sich nur aus seinem dialektischen Schema der Geschichte: Urzustand, Sündenfall durch Arbeitsteilung und Privateigentum, neuer Humanismus – erklä-

ren. Die Revolution des Proletariats bezeichnet, mit diesem Schema verbunden, den Übergang vom Zustand der Sünde in denjenigen der Endvollendung: In „Nationalökonomie und Philosophie“ 1844 beschreibt Marx die künftige kommunistische Gesellschaft als „die wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits ... zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte ...“ (Thier 181) In der „Deutschen Ideologie“ 1846 schreibt Marx, daß in der kommunistischen Gesellschaft die Teilung der Arbeit aufgehoben sein wird, weil „in der kommunistischen Gesellschaft, wo jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen [67v] Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, ohne je Jäger, Fischer, oder Hirt oder Kritiker zu werden ...“ (Kröner 361) Die universale Revolution wird eine „Vernichtung der Fremdheit, mit der sich die Menschen zu dem eigenen Produkt verhalten“ zur Folge haben, sowie die Aufhebung der bisherigen „Verwandlung der persönlichen Mächte (Verhältnisse) in sachliche“ (Popitz 163). Im „Kommunistischen Manifest“ 1848 heißt es von der kommunistischen Gesellschaft: „An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“ Auch Fr. Engels (Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft) beschreibt 1882 den Übergang zum Sozialismus als einen „Sprung der Menschheit aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit“. Denn: „Die eigene Vergesellschaftung des Menschen, die ihm bisher als von Natur und Geschichte aufgenötigt gegenüberstand, wird jetzt ihre freie Tat. Die objektiven, fremden Mächte, die bisher die Geschichte beherrschten, treten unter die Kontrolle des Menschen selbst.“ Und auch Lenin (Staat und Revolution) erwartet 1917 von der kommunistischen Gesellschaft, daß der „Gegensatz von geistiger und körperlicher Arbeit verschwindet“ wie überhaupt alle Arbeitsteilung. Die Arbeit wird in das „erste Lebensbedürfnis“ verwandelt sein. Die Menschen werden „freiwillig nach ihren Fähigkeiten arbeiten“, und werden ohne Rücksicht auf ihre Leistungen je nach ihren Bedürfnissen aus dem Überfluß an gesellschaftlichen Produkten empfangen. Allerdings habe ein solcher Zustand „nicht den heutigen Spießler zur Voraussetzung“. [68r] Lenin meinte wohl, was Marx in der „Deutschen Ideologie“ aussprach, daß die proletarische Revolution auch die Menschen selbst „massenhaft verändern“ (Popitz 169) werde.

Diese Erwartungen einer Vollendung der Geschichte sind im Marxismus bis heute mit der Revolution des Proletariats durch jenes eigenartige „mystische Umschlagen“ verbunden, durch die Logik der Negation der Negation. Gerade weil im Proletariat das Menschsein schlechthin negiert ist, darum muß die Negation der proletarischen Situation als Negation des schlechthin Negativen das absolut

Positive ergeben. Und weil die auf dem Privateigentum beruhende Gesellschaft die organisierte Entfremdung, die Negation des Menschen bedeutet, darum muß die Negation dieser Negation, also die Zerstörung der kapitalistischen Ordnung wiederum das absolut Positive ergeben. Und weil die auf dem Privateigentum beruhende Gesellschaft die organisierte Entfremdung, die Negation des Menschen bedeutet, darum muß die Negation dieser Negation, also die Zerstörung der kapitalistischen Ordnung wiederum das absolut Positive, die Verwirklichung des Menschen ergeben. Dieser Gedanke der Negativität als treibender Kraft der Entwicklung, den Marx von Hegel übernahm, kann zu verhängnisvollen Folgen führen. Es liegt darin die Versuchung, Altes zu zerstören ohne Rücksicht darauf, was an seine Stelle zu setzen ist. Denn die Logik der Negation der Negation scheint zu ergeben, daß die Verwirklichung des Menschen gleichsam von selbst aus der Zerstörung der entfremdeten Gesellschaftsstruktur hervorgehen werde.

Die Logik der Negation der Negation ist also die Klammer, welche die Marxsche Geschichtsdiagnostik und seine Schau der revolutionären Berufung des Proletariates miteinander verbindet. Die Erlöserrolle des Proletariats steht und fällt mit jener Antithetik von ganzlichem Wesensverlust und „deshalb“ ganzlicher Wiedergewinnung des [68v] menschlichen Wesens. Die Methode des Marxschen Denkens wird hier exemplarisch greifbar: „Marx zieht ein Gitternetz dialektischer Kategorien über die kritisierten Phänomene und leitet daraus die ‚Logik des Gegenstandes‘ ab.“ (Popitz 99) Die eigtl. Analyse des Gegenstandes folgt erst seiner Einordnung in die Logik der Negation und geht ihr nicht voran. Die nationalökonomischen Analysen werden ihm so zur Bestätigung der vorweg erfassten „Logik des Gegenstandes“. Aber es bleibt auf diese Weise in der ökonomischen Analyse immer ein Rest, der aus den empirischen ökonomischen Daten für sich nicht evident wird, so tief auch die geschichtsphilos. Logik der Negation der Negation in den ökonomischen Stoff hineingebildet wird. So hat Marx späterhin immer speziellere ökonomische Nachweise zu erbringen gesucht, weshalb sich die Situation des Proletariats als „Akkumulation des Elends“ immer mehr zuspitzen muß – während auf der anderen Seite das Kapital sich in immer weniger Händen anhäuft; weshalb ferner das Prinzip des Privateigentums zum ökonomischen Zusammenbruch der Gesellschaft führen müsse. Marx hat auch bereits im Kommunistischen Manifest gesagt, daß eine Revolution des Proletariats mit dem Gegensatz von Lohnarbeit und Kapital die gesamten gesellschaftlichen Verhältnisse verwandeln muß. Aber seine leitende Idee, daß diese Revolution die Wiedergewinnung des Menschen bedeute, konnte er mit alledem nicht begründen. Um so mehr Mühe verwendet er darauf, die Antithese, eine notwendig immer zunehmende Verelendung des Proletariats, nachzuweisen. Dabei erhielt der ursprünglich anthropologische Verelendungsgedanke entsprechend der ökonomischen Dialektik, in die er eingebaut wurde, eine mehr nationalökonomische Färbung, er wurde [69r] zum Gesetz der fallenden Lohnquote. Diese Voraussage von Marx, daß unter den kapitalistischen

Bedingungen der Produktion der Lohn aufs Ganze der Entwicklung gesehen immer weiter fallen müsse, hat sich jedoch durch die weitere Entwicklung des Kapitalismus nicht bestätigt. Marx hat hier verschiedene Faktoren übersehen, die einer Tendenz zur Absenkung des Arbeitslohnes entgegenwirken. Hier wäre vor allem die Gewerkschaftsbewegung zu nennen, deren Bedeutung für die soziale Entwicklung im Kapitalismus von Marx zweifellos unterschätzt worden ist. Warum? Die Betrachtungsweise des Marxschen Denkens, die wir hier angewendet haben, ermöglicht eine Antwort auf diese Frage: Wenn Marx von einer eschatologischen Geschichtsdialektik ausgegangen ist und diese Dialektik als Leitfaden zur Erkenntnis der ökonomischen Entwicklungen bemüht hat, dann ist es deutlich, daß dieser Leitfaden ihn wohl dazu führte, diejenigen Tendenzen der ökonomischen Entwicklung aufzufinden, welche auf eine Verelendung des Proletariats hindrängen, aber dieser Leitfaden der vorausgesetzten Geschichtsdialektik konnte Marx nicht in gleichem Maße zur Erkenntnis der einer Verelendung des Proletariats entgegenwirkenden Tendenz führen. Die heilsgeschichtliche Konstruktion der Geschichte eröffnet also Möglichkeit zur Erkenntnis bestimmter Sachverhalte, während sie zwangsläufig den Zugang zu anderen Sachverhalten erschwert.

§ 7 Staat und Revolution bei Lenin

Eine besondere Rolle spielt in der marxistische Zukunftserwartung der Gedanke, daß in der kommunistischen Gesellschaft der Staat absterben wird. Wir haben bereits bei der Untersuchung der politischen Entfremdung gesehen, daß [69v] der Staat die Entfremdung der allgemeinen von den individuellen Interessen repräsentiert. Schon darin liegt die Forderung begründet, daß in der kommunistischen Gesellschaft, wo die Entfremdung überwunden sein soll, auch der Gegensatz zwischen allgemeinen und individuellen Interessen und also der Staat der Vergangenheit angehört. Später hat Marx den Gedanken, daß im Staat die allgemeinen den individuellen Interessen entfremdet gegenüberstehen, dadurch ergänzt, daß die allgemeinen Interessen jeweils von der herrschenden Klasse vertreten werden, so daß der Staatsapparat das Instrument der herrschenden Klasse zur Aufrechterhaltung ihrer Herrschaft über alle übrigen darstellt. Und wiederum, da in der kommunistischen Gesellschaft die Klassengegensätze verschwinden, wird auch der Staat verschwinden. [Diese beiden Begründungen des Verschwindens des Staats, einmal aus der Aufhebung des Gegensatzes zwischen individuellem und Allgemeininteresse, dann aus der Aufhebung der Klassengegensätze, decken sich nicht ganz, es sei denn, man setzt voraus, daß mit der Aufhebung der Klassengegensätze auch der Gegensatz zwischen individuellem und allgemeinem Interesse verschwinde]. Fr. Engels sagte 1894 voraus, die Besitzergreifung des Proletariats von den Produktionsmitteln sei der „letzte selbstständige Akt“ des Staates. „Das Eingreifen einer Staatsgewalt in gesellschaftliche Verhältnisse wird auf einem Gebiet nach dem anderen überflüssig

und schläft dann von selbst ein. An die Stelle der Regierung über Personen tritt die Verwaltung von Sachen und die Leitung von Produktionsprozessen. Der Staat wird nicht ‚abgeschafft‘, er stirbt ab.“ (Anti-Dühring, 3. Abschnitt) Auch Lenin sprach in seiner Schrift „Staat und Revolution“ 1917 die Überzeugung aus, daß die Staatsge- [70r] walt nach der Revolution des Proletariats „sofort abzusterben beginnt und gar nicht anders als absterben kann.“ (I. Kapitel: Klassengesellschaft und Staat) Und zwar beginnt der Staat abzusterben „infolge des einfachen Instrumentes, daß die von der kapitalistischen Sklaverei, von den ungezählten Greueln, Brutalitäten, Widersinnigkeiten, Gemeinheiten der kapitalistischen Ausbeutung befreiten Menschen sich nach und nach gewöhnen werden, die elementaren, von alters her bekannten und seit Jahrtausenden in allen Vorschriften gepredigten Regeln des Zusammenlebens einzuhalten, sie ohne Gewalt, ohne Zwang, ohne Unterordnung, ohne den besonderen Zwangsapparat, der sich Staat nennt, einzuhalten.“ (Staat und Revolution. V. Kapitel: Die ökonomischen Grundlagen für das Absterben des Staates) Lenin unterstreicht noch einmal: „Nur die Gewöhnung kann und wird zweifellos eine solche Wirkung ausüben.“ (Ibid) Was Marx also noch als eine wunderbare massenhafte Veränderung der Menschen durch die proletarische Revolution erwartete, ist für Lenin einfach eine nicht dialektische, sd. psychologisch selbstverständliche Frage geworden, eine Sache der Gewohnheit. Im übrigen aber tritt in dieser Äußerung womöglich noch klarer als bei Marx die Voraussetzung zutage, daß der Mensch im Kern gut ist, während nach christlicher Erkenntnis die in der Sünde wurzelnde Bosheit der Menschen eine Institution erforderlich macht, die die Bösen straft und die Guten schützt (Luther).

Lenins Erwartung, daß nach dem Umsturz der kapitalistischen Gesellschaftsstruktur wegen der ursprünglichen Güte der Menschen die Staatsgewalt überhaupt überflüssig werde, steht in einem grotesken Mißverhältnis zu der tatsächlichen Entwicklung in der Sowjetunion. Das Faktum der Diktatur Stalins ist mit der Äußerung Lenins, daß der Staat nach der proletarischen Revolution „sofort abzusterben beginnt und gar [70v] nicht anders als absterben kann“ (Staat und Revolution I), schlechterdings nicht in Einklang zu bringen. Dennoch hat Lenin selbst den Boden für diese Verkehrung der marxistischen Zukunftserwartung bereiten helfen.

Marx vertrat schon früh (im Komm. Manif.) die Auffassung, daß die proletarische Revolution nicht unmittelbar zu jener Verwirklichung des menschlichen Wesens in einer freien Assoziation führen werde, daß vielmehr eine Übergangsperiode einer Diktatur des Proletariats nötig ist, um den bürgerlichen Staatsapparat zu zerschlagen und die gesamten Produktionsmittel in den Händen des Proletariats zusammenzufassen. Lenin beschränkte sich nun darauf, zunächst eine Organisation der Diktatur des Proletariats herbeizuführen. Er war überzeugt, daß dieser Zustand von selbst [in] die höhere Phase der kommunistischen Gesellschaft übergehen müsse, wo überhaupt keine Staatsgewalt mehr vorhanden ist. Aber er erklärte selbst, daß sich nicht voraussehen lasse, wann dieser Übergang erfolgen werde.

Dadurch war die Möglichkeit gegeben, daß der Übergangszustand zum (vorläufigen) Dauerzustand wurde. Um den Weg zu einem gänzlichen Verschwinden der Staatsgewalt zu beschreiten, nahm man gut dialektisch als ersten Schritt eine ungeheure Stärkung der Staatsgewalt vor. Nur funktionierte die Dialektik nicht. Die Staatsgewalt in den Händen einer kommunistischen Parteibürokratie erwies sich als zählebig. Die darin beschlossene Widerlegung des marxistischen Chiliasmus kann nicht etwa durch das Argument entkräftet werden, daß der Staat als Klassenherrschaft zu definieren sei und wegen der Abschaffung der Klassen in der Sowjetunion auch der dortige Staat nicht mehr als Staat zu bezeichnen, also der Staat tatsächlich [71r] abgestorben sei. Es läßt sich durch ein solches Spiel mit Worten nicht aus der Welt schaffen, daß Marx, Engels und Lenin das Absterben des Staates zwar gewiß mit der Aufhebung der Klassengegensätze in Verbindung brachten, aber doch das Absterben des Staates als ein Verschwinden der Regierungsgewalt dachten.

4. Kapitel: Der historische Materialismus, oder: Die konkrete Dialektik der Geschichte als Weg zur Erlösung des Menschen

§ 8: Die Umbildung des Systems der Entfremdung

- a) Distanzierung von der Entfremdungsterminologie in der „Deutschen Ideologie“ (Nachwirken noch bei Engels vgl. Lenin, Staat und Revolution).
- b) Fragen des Primats der Materie vor dem Geist taucht jetzt auf, weil ökonomische Entwicklung zum Universalprinzip. (Diese Entwicklung nicht wie im Idealismus Teil des Geistes, sd. positivistisch – „naturgesetzlich“).
- c) Preisgabe des Humanismus. (Infolge Primat des „materiell“-Ökonomischen vor dem Geistigen. Solange Geschichtsdialektik eine geistige war, blieb in gewisser Weise jeder Mensch unmittelbar zum Ursprung, der ja auch Teil der Geschichte eine Tat des in allen Menschen gegenwärtigen Geistes).³⁴
- d) „Massenhafte Verwandlung“ der Menschen durch Revolution bleibt unter den Voraussetzungen des histor. Materialismus unerklärt.

34 [Randbemerkung:] vgl. Popitz (Ende)

§ 9 Die Begründung der geschichtlichen Notwendigkeit des Übergangs von der kapitalistischen zur sozialistischen Gesellschaft

§ 10 Lenins Theorie des Imperialismus

5. Kapitel: Die Ausweitung des Marxismus zu einer materialistischen Weltanschauung

§ 11 Engels Dialektik der Natur

§ 12 Der dialekt. Materialismus Stalins

Thomas Oehl

Wolfhart Pannenberg's Vorlesung „Marxismus in theologischer Sicht“

Eine gedankliche Einführung

Wolfhart Pannenberg's Vorlesung „Marxismus in theologischer Sicht“, gehalten im Alter von 27 Jahren, ist ein nicht untypisches Werk eines jungen, aufstrebenden Geistes: Es weist gegenüber den späteren, reifen Werken noch Vorläufigkeiten, vielleicht sogar Defizite auf; zugleich jedoch zeichnet es sich durch eine anarchische Frische und Ungebundenheit, durch einen originellen und noch suchenden Blick auf die Dinge aus. In diesem Sinne soll der Text, der ja nicht als Publikation gedacht war, gewürdigt werden – und das heißt im Falle eines philosophischen und theologischen Textes, *kritisch bedacht* und *weitergedacht* werden. Mit dieser Einführung soll damit, im Wortsinne, ein Anfang gemacht werden.

Dabei ist es wichtig, zunächst Form, Anspruch und Grenzen dieser Einführung deutlich zu machen, gibt es doch recht verschiedenartige Hinsichten, in welchen der Text fruchtbar behandelt werden könnte. Da ist zunächst die *biographische* Perspektive: Der Text könnte in der persönlichen und vor allem geistig-akademischen Biographie Pannenberg's verortet und so eingeordnet werden; dies kann und soll hier nicht versucht werden, zumal der Beitrag von Friederike Nüssel zum vorliegenden Band diese Perspektive enthält. Eine andere wäre die *zeitgeschichtliche* oder *historische* Perspektive: Die Vorlesung, im Jahr 1956 gehalten, könnte im Kontext der damaligen Debatten rund um den Marxismus und dessen politische Zusammenhänge oder Verwicklungen beleuchtet und erörtert werden, zumal die Vorlesung selbst Ausgriffe darauf enthält. Auch dies kann und soll hier nicht unternommen werden; dies wäre eher Aufgabe und Kompetenz eines Historikers. Nochmals anders gelagert wäre eine genuin *geistes- oder ideengeschichtliche* Perspektive: etwa, indem Pannenberg's Anknüpfung an die klassische deutsche Philosophie (v. a. Hegel), an den Linkshegelianismus, vor allem an Feuerbach und Marx, sowie an die damaligen Rezeptionen dieser Strömungen nachvollzogen und kritisch geprüft wird. Gunther Wenz verfolgt dies in seinen Beiträgen zum vorliegenden Band. Nicht zuletzt drängt sich die *werkgeschichtliche* Perspektive auf: Sie bestünde darin, die sachlichen Bezüge dieser frühen Vorlesung und ihrer Themen in die späteren, reifen, publizierten Werke Pannenberg's zu verfolgen. Auch hierzu wird in den Beiträgen von Friederike Nüssel und Gunther Wenz einiges ausgeführt.

Die Perspektive, die die folgende inhaltliche Einführung verfolgt, ist dagegen zunächst eine *textimmanente* und letztlich eine *streng am Gedankengang orientierte*.

Sie will die *zentralen Gedankengänge* des Textes, wie er dasteht, herausarbeiten – und da es sich um *Gedankengänge* und nicht bloß um Äußerungen handelt, bedeutet dies: Diese Einführung will den *systematischen Gehalt*, der sich durch eine konstruktive Lektüre des Textes ergeben kann, herausstellen und möglichst stark machen. Das bedeutet auch, Bezüge und Fragestellungen über den Text hinaus erkennbar werden zu lassen, durch welche nicht zuletzt bezeugt wird, dass der Text kein bloß zeitgebundenes Dokument ist. Im Sinne einer Strukturierung und Fokussierung dieser inhaltlichen Einführung sollen vier Thesen des Pannenberg'schen Textes formuliert werden, die sodann entfaltet und in ihrem Zusammenhang begrifflich gemacht werden sollen – in eher allgemeiner Form, um dem Charakter einer *Einführung* gerecht zu werden. Die ersten beiden Thesen sind eher *philosophischer*, die letzten beiden eher *theologischer* (im Sinne von: materialdogmatischer) Art:

1. Feuerbach und Marx verpflichten sich nach Pannenberg's Urteil auf ein „Wesen des Menschen“, dessen Bestimmung sie letztlich *nicht (hinreichend) empirisch* gewinnen, und bleiben in diesem Sinne „*Idealisten*“, was bestimmte Stärken und Schwächen ihrer Konzeptionen mit sich bringt. Zu den Stärken zählt die spekulative Kraft ihrer Gedanken, zu den Schwächen eine Präjudizierung, die den offenen Blick auf empirische, insbesondere geschichtliche Befunde über den Menschen und auch die Religion verstellt.

2. Eine zentrale, allgemeine Einsicht Marxens, der sich Pannenberg anschließt, besteht darin, das Verhältnis von Mensch und Natur (oder Welt) als eines der *wechselseitigen Bestimmung* aufzufassen, worin auch Marxens Begriff geschichtlichen Handelns gründet. Dieses Verhältnis bedeutet eine Überwindung des Idealismus, ohne dies mit dem Preis eines reduktiven Materialismus zu bezahlen. Allerdings ist dieses Verhältnis von Marx begrifflich nicht hinreichend bestimmt worden, sodass diese philosophische Aufgabe (bis heute?) als noch unerledigt zu gelten hat.

3. Pannenberg argumentiert, dass Marxens Philosophie in schöpfungstheologischer und eschatologischer Absicht zu kritisieren und letztlich abzulehnen ist: In ihrem (teils noch dazu unklaren) Begriff geschichtlichen Handelns liegt die Idee einer *Selbsterschaffung* des Menschen und, entsprechend, in ihrem Begriff geschichtlicher Fortentwicklung die Idee einer *Selbsterlösung* des Menschen vom Zustand der Entfremdung.

4. Pannenberg argumentiert, dass Marxens Philosophie jedoch in zwei zentralen Hinsichten theologisch (genauer: materialdogmatisch) zu affirmieren ist, ja dass die Theologie in diesen Hinsichten von Marxens Philosophie zu lernen hat: Zum einen in ihrer *Kritik von Religion als Projektion*, welche die Theologie nach Pannenberg ebenfalls zu vollziehen hat, zum anderen in ihrem Aufweis des tiefgehenden (Un-)Wesens der *Entfremdung*, welche eine konkrete, geschichtlich verortete Manifestation der *Sünde* ist.

Wie diese vier Thesen bereits in ihrer knappen Formulierung zeigen dürften, ist Pannenberg's Auseinandersetzung mit Marxens Philosophie und dem Marxismus *höchst differenziert*. Weder in den beiden (eher) philosophischen noch in den beiden (eher) theologischen (oder materialdogmatischen) Thesen schlägt sich Pannenberg einem der altbekannten Lager zu: Weder macht er, im Anschluss an Hegel, Front gegen einen linkshegelianischen Niedergang, noch feiert er mit den Linkshegelianern die Überwindung des absoluten Geistes; weder weist er, als Apologet der Religion, Marxens Attacken auf dieselbe einfach ab, noch eignet er sich Marxens Denken mit der Konsequenz an, ein Befreiungstheologe, ein glaubenstheoretischer Ablehner des Religionsbegriffs (etwa im Sinne Karl Barths) oder gar ein Atheist zu werden.

Damit zu den einzelnen Thesen.

Zur 1. These

Auffällig am Beginn des systematischen Teils von Pannenberg's Vorlesung ist die ausführliche Auseinandersetzung mit der Philosophie *Ludwig Feuerbach's*. Diese hat ihren Sachgrund freilich darin, dass die Philosophie Feuerbach's – nach Pannenberg's Urteil insbesondere dessen Wendung zur Anthropologie – *grundlegend* für Marxens Philosophie ist.¹ Denn:

„Die Gedanken von Karl Marx wurzeln in einer bestimmten Auffassung vom Menschen. Die Anthropologie ist das Geheimnis der marxistischen politischen Ökonomie. Die Leidenschaft, mit der Marx ökonomische Phänomene analysiert, ist in deren anthropologischer Bedeutung begründet. Aber auch systematisch sind entscheidende Prinzipien des Marx'schen Denkens überhaupt in seiner Anthropologie zu suchen.“ (16r)

Diese Anthropologie aber hat ihren Vorläufer eben in derjenigen *Feuerbach's*. Deshalb wendet sich Pannenberg zunächst ihr zu – und zwar mit der spezifischen Frage, worin die *Wendung* von der idealistischen Bewusstseins- oder Vernunftphilosophie zur Anthropologie eigentlich besteht. Rekonstruieren lässt sie sich nach Pannenberg aus der *erkenntnistheoretischen* und *metaphysischen* Kritik Feuerbach's an *Hegel*. Bedenkt man, welche Bedeutung die hegelsche Metaphysik und ihr Vorbegriff von Gott als Grundlegung der materialdogmatischen Rede von Gott in Pannenberg's rei-

1 Auch in seiner späten Monographie *Theologie und Philosophie* verhandelt Pannenberg die Philosophien Feuerbach's und Marxens unter der (Kapitel-)Überschrift einer „Wendung zur Anthropologie“ (vgl. Wolfhart Pannenberg (1996): *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 302–304).

fem (und auch schon frühem) Werk hat, mag es zunächst überraschend erscheinen, wie dezidiert Pannenberg in seiner Vorlesung zunächst ein erkenntnistheoretisches und, vor allem, metaphysisches Wahrheitsmoment von Feuerbachs *Kritik* an Hegel *affirmiert*:

„Hegel kommt nicht zum Sein als Sein, sondern nur zum Sein als Gedachtes (II, 239). Er läßt das Seiende nicht stehen als etwas vom erkennenden Menschen Verschiedenes, das wohl die Aufgabe des Erkennens an ihn stellt, aber nie restlos vom Menschen bewältigt wird. Er läßt vielmehr das Seiende nur als Moment des absolut gesetzten Denkprozesses gelten. So glaubt Hegel, daß der Begriff eines Seienden dessen Wesen nicht nur abbildet, sondern daß der Begriff jenes Seienden dessen Wesen *ist*. Die Wurzel dieser Auffassung liegt in dem Grundsatz der Identität des Wirklichen mit dem Vernünftigen, mit dem Prozeß der Selbstentfaltung des Geistes, aber diese Leugnung der Selbständigkeit des Gegenstandes negiert im Grunde das Sein als Sein. Denn die Auffassung des Seienden als ein Moment im Denkprozeß vernachlässigt gerade das dem Seienden gegenüber dem Denken Eigentümliche: daß es in sich besteht.

Diesem Ansatzpunkt der Kritik Feuerbachs an Hegel wird man schwerlich die Berechtigung absprechen können. Feuerbach hat hier ins Schwarze getroffen.“ (19r f.)

Früh und klar zeigt sich hier bereits ein Wesenszug von Pannenberg's metaphysischem Denken, der sich auch als produktive Anknüpfung an zentrale Motive der Spätphilosophie Schellings aufklären lässt.² Der Sache nach geht es dabei um Folgendes: Das idealistische Denken, wie es in Hegels System zur Vollendung kommt, kann nur denken, was den in der Logik entwickelten reinen Vernunftbegriffen entspricht. Wenn es aber nun etwas geben sollte, das sich mit diesen Begriffen *nicht denken lässt*, so kann solches Denken dies nicht in den Blick bekommen. Nach Feuerbachs wie nach Pannenberg's Urteil *gibt es tatsächlich* so etwas – und dies liegt eben daran, dass der Mensch, in seiner *personalen, freiheitlichen und insbesondere geschichtlichen* Verfassung, einen seinsmäßigen Überschuss über dasjenige hat, was in den notwendigen Formen reiner Vernunftbegriffe zu explizieren ist. Wie Pannenberg's Auseinandersetzung mit Feuerbach deutlich werden lässt, handelt es sich bei dieser Einsicht nicht um eine genuin *theologische*, d. h. nicht um eine, die erst dann gilt, wenn man die Wirklichkeit *Gottes* und seiner (geschichtlichen) Offenbarung annimmt. Vielmehr gibt es schon rein *innerphilosophische* Gründe, die

2 Vgl. Thomas Oehl (2016): „Die theologische Insuffizienz des Begriffs. Zur Systemkonzeption Wolfhart Pannenberg's“, in: Gunther Wenz (Hg.): Vom wahrhaft Unendlichen. Metaphysik und Theologie bei Wolfhart Pannenberg [Pannenberg-Studien Bd. 2]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 233–263.

Wirklichkeit so aufzufassen, dass sie in ihrem Sein einen Überschuss über dasjenige hat, was das Denken aus sich selbst zu denken vermag.

Besonders bemerkenswert ist nun, dass Pannenberg Feuerbach attestiert, diese Einsicht *nicht konsequent genug* verfolgt zu haben. Pannenberg zufolge ist Feuerbachs Kritik an Hegel also nicht, wie man vermuten könnte, *zu weit gegangen* und müsse daher *ermäßigt* oder *relativiert* werden. Vielmehr sei Feuerbach über die Form des idealistischen Denkens Hegels *nicht wirklich hinausgekommen* – und zwar in zwei miteinander eng zusammenhängenden Hinsichten:

(i) Zum einen urteilt Pannenberg, dass Feuerbach Hegels fundamentale Koordinaten von „Bewusstsein“ und „Gegenstand“ bzw. „Subjekt“ und „Objekt“ nicht *als solche* überwindet, sondern lediglich dem Gegenstand einen *gewissen Überschuss* über das Bewusstsein und eine Priorität vor demselben zuzuerkennen versucht. Damit denke er zwar anders als Hegel, der dem Bewusstsein solche Priorität zuerkannte – aber *eo ipso* der grundsätzlichen Form nach eben auch wie Hegel, nur *mit umgekehrten Vorzeichen*. Pannenberg dagegen:

„Subjekt und Objekt konstituieren einander wechselseitig. Hatte Hegel diese Korrelation von Subjekt und Objekt durchbrochen, indem er das auf sich reflektierende Selbstbewußtsein absolut setzte, so fiel Feuerbach in das andere Extrem: er isolierte das Objekt, indem er davon absah, daß jedes Wissen von einem Objekt bereits durch die subjektive Form der Objekterfassung bestimmt ist. – Nichtsdestotrotz war gerade dieser These Feuerbachs zunächst durchschlagender Erfolg beschieden; denn an diesem Punkt traf sich Feuerbachs Hegelkritik mit den naturalistischen und positivistischen Strömungen um die Jahrhundertmitte.“ (20r f.)

Mit der letzten Bemerkung spricht Pannenberg zugleich ein Problem an, auf das im Rahmen der zweiten These noch zurückzukommen sein wird: nämlich, dass sich der „Materialismus“, von dem Marx spricht, im Laufe der Zeit zu einem *szientistisch-reduktionistischen Programm* verkürzt hat. An dieser Stelle hat Pannenberg's Bemerkung jedoch die Funktion zu erklären, warum Feuerbachs Denken derart einfluss- und erfolgreich sein konnte, derart stark als eine grundsätzliche Überwindung idealistischen Denkens scheinen konnte, obwohl es nach seinem Urteil bloß ein *Idealismus mit umgekehrten Vorzeichen* ist: Der naturalistische und positivistische Zeitgeist, den es schon in der Mitte des 19. Jahrhunderts gab, konnte zwar nicht mehr mit der Priorität des Bewusstseins vor dem Gegenstand, sehr wohl aber gut mit deren schlichter und undialektischer Umkehrung leben.

(ii) Zum zweiten urteilt Pannenberg, dass Feuerbach auch darin Idealist geblieben ist, dass er seine Wendung zur Anthropologie gerade nicht damit verband, sich *offen* dem geschichtlich erfahrbaren und in den vielfältigen Formen wissenschaftlicher

Bezugnahme erkennbaren Sein des Menschen zuzuwenden, sondern ein „*Wesen des Menschen*“ voraussetzte. Pannenberg:

„Feuerbach kommt keineswegs von einer rein empirischen Betrachtung her an diesen Begriff des menschlichen Wesens. Feuerbachs „menschliche Gattung“ ist ja nicht etwa nur Inbegriff des allen Menschen Gemeinsamen, sofern es durch Abstraktion von allem bloß Individuellen erkannt werden kann. Die Gattung kann für Feuerbach „mehr“ enthalten als das Individuum, weil er die Gattung nicht nur als das von den Individuen abstrahierte Allgemeine versteht, sondern auch als das den Individuen vorgeordnete Eigentliche. Darin bleibt Feuerbach Idealist.“ (26v)

Das Problem besteht nach Pannenberg nun jedoch nicht allein darin, dass die *Form* der (vermeintlichen) Bestimmung des menschlichen Wesens bei Feuerbach eine im Wesentlichen nicht-empirische ist, sondern auch darin, dass dies bei Feuerbach damit einhergeht, dass der Begriff des menschlichen Wesens *idealisiert* wird oder, wie Pannenberg es mehrfach ausdrückt, „*überschwänglich*“ ist. Diese zeige sich insbesondere daran, dass Feuerbach das menschliche Wesen als eines begreift, das sich von sich her in *liebesförmiger* Gemeinschaft realisieren will:

„Bei Feuerbach hat diese Ich-Du-Gemeinschaft einen in mehrfacher Hinsicht überschwänglichen Charakter. Überschwänglich ist diese Ich-Du-Gemeinschaft einmal deswegen, weil sie Einheit der als Ich und Du Unterschiedenen sein will. Und zum andern ist jene Gemeinschaft insofern überschwänglich, als die Einheit von Ich und Du jeweils durch eine höchste, ideale Form der Vernunft, des sittlichen Wollens, der Liebe herbeigeführt wird. Nur wo die Vernunft, das sittliche Wollen, die Liebe so stark und ideal werden, daß sie über den individuellen Egoismus hinaustreiben, nur da findet offenbar jene Einheit statt, die die Wirklichkeit des menschlichen Wesens ist. Noch komplizierter wird diese Vorstellung vom menschlichen Wesen dadurch, daß Feuerbach den Begriff der „Gattung“ und also den idealistischen Gedanken einer Priorität des Allgemeinen, der Gattung, vor den Individuen verwendet.“ (22v)

Nach Pannenburgs Urteil hält dieser Begriff des menschlichen Wesens der *Erfahrung* nicht stand – und zwar nicht bloß der *wissenschaftlichen* Erfahrung nicht, sondern auch der Erfahrung nicht, die man *lebensweltlich* als Mensch unter Menschen macht. Dass Feuerbach das Wesen des Menschen so bestimmt, obwohl ihm diese Erfahrung nicht verwehrt war, bringt Pannenberg dazu, einen „Überschwang“ zu diagnostizieren, der sich – wenn überhaupt – in genuin religiösen Formen begreifen lässt, als Hoffnung oder *Glaube*. Pannenberg:

„Hier ist ein Glaube an den Menschen wirksam, der durch keine objektiv-allgemeingültigen anthropologischen Tatsachen zwingend begründbar ist: Der Liebe, der Vernunft, dem sittlichen Willen des Menschen eine positive Unendlichkeit zuzuschreiben, ist mehr als problematisch, es ist gegen alle Erfahrung. Alle Erfahrung zeigt immer wieder die Begrenztheit der Liebe, die Beschränktheit der Einsicht, die Gefährdung der Entschiedenheit des sittlichen Wollens – selbst bei den edelsten Menschen. Andererseits: Wo das Menschenbild Feuerbachs anthropologischen Gegebenheiten entspricht, da bleibt fraglich, ob es sich da um das Wesen des Menschen handelt. Es ist keineswegs selbstverständlich, daß der Mensch gerade da im Besitz seines Wesens sei, wo der Einzelne untergeht in überindividuellen Leidenschaften – selbst wenn es erotische, sittliche oder geistige Leidenschaften sind. Man hat in solchem Aufgehen des Einzelnen in seinen Leidenschaften auch gerade umgekehrt den Verlust des Menschlichen gefürchtet und verabscheut.“ (26v f.)

Diese Kritik Pannenberg's an Feuerbach beschränkt sich nun nicht auf dessen Begriff des menschlichen Wesens. Vielmehr hat sie unmittelbar Konsequenzen für die *Geltung von Feuerbachs Religionskritik*: Sein überschwänglicher Begriff des menschlichen Wesens legt nämlich den Verdacht nahe, dass nicht der Mensch sein eigenes Wesen in Gott projiziert habe, sondern Feuerbach *Gottes Wesen auf den Menschen projiziert* habe. Die Plausibilität von Feuerbachs Dechiffrierung der Theologie als Anthropologie rühre nur daher, dass Feuerbachs Anthropologie theologisch aufgeladen ist. Pannenberg:

„Feuerbachs Begriff des menschlichen Wesens ist also nicht einfach aus den anthropologischen Phänomenen abgelesen; er ist Ausdruck eines Glaubens an den Menschen als ein Wesen von unendlichen Möglichkeiten, die vom Individuum Besitz ergreifen, indem es leidenschaftlich über sich selbst hinausgerissen wird. Daß Feuerbach die Theologie auf Anthropologie reduziert hat, charakterisiert nur die eine Seite seines Werkes; nicht minder bedeutsam ist es, daß jene Reduktion ihm nur auf die Weise gelang, daß er die Anthropologie theologisiert, daß er den Menschen vergöttlicht hat.“ (27r)

Was für Pannenberg also aussteht, ist eine *realistische, erfahrungsgesättigte Bestimmung des Menschen*, in der dieser weder als Bewusstsein, dem Gegenstände nachgeordnet sind, noch als Bewusstsein, das Gegenständen nachgeordnet ist, erscheint – sondern vielmehr als ein Wesen, das kategorial anders denn bloß als Bewusstsein im Verhältnis zu Gegenständen bestimmt ist. Dass Pannenberg sich durch sein ganzes Werk hindurch, insbesondere auch in seiner *Anthropologie*, um eine solche Bestimmung des Menschen bemüht hat, ist bekannt, und die Absicht dazu lässt sich bereits in dieser frühen Vorlesung zum Marxismus klar erkennen. Ebenso klar erkennen lässt sich die Bedeutung, die die *Geschichte* für Pannenberg

auch in diesem Zusammenhang hat. Dies ist nun im Rahmen der zweiten These zu verhandeln.

Zur 2. These

Die *Geschichte* kommt zunächst dadurch in den Zusammenhang der bisherigen Überlegungen, dass sie derjenige Ort ist, in der der Mensch zu erkennen ist als das, was er im Verhältnis zur Natur und Welt und, so es ihn gibt, zu Gott ist; denn die Geschichte ist als solche zunächst *neutral* gegenüber einer etwaigen metaphysischen Priorität von Mensch, Welt oder Gott.³ Eine *vorurteilsfreie* Wissenschaft hat daher den Menschen, wie er im Zusammenhang der *Geschichte* auftritt, zu erforschen. Die Geschichte lässt sich *als Konkretion des gesuchten Verhältnisses von Mensch und Natur (oder Welt)* begreifen, welches zu bestimmen Feuerbach aufgrund seiner Befangenheit im Idealismus nach Pannenberg's Urteil *verfehlt* hat. Es sei, so Pannenberg,

„Marx' Verständnis für die Bedeutung der Geschichte als de[r] Punkt [zu] finden, an dem er sich von Feuerbach unterscheidet.“ (37r)

Das gesuchte Verhältnis von Mensch und Natur (oder Welt) soll insbesondere von der Art sein, dass eine *wechselseitige Bestimmung* von Mensch und Natur (oder Welt) statthat, wobei von beiden Momenten dieser wechselseitigen Bestimmung *Aktivität und Passivität* zu präzisieren ist. Diesen Gedanken hat Marx nach Pannenberg's Urteil klar gefasst und ist darin über Feuerbach hinausgekommen, den auch Marx für seine Befangenheit im Idealismus in den *Thesen über Feuerbach* bekanntermaßen kritisiert. Pannenberg führt zu diesen Zusammenhängen Folgendes aus:

„Der Mensch also ist nicht isolierbar von der Natur, von den Gegenständen; aber umgekehrt ist auch die Natur nicht losgelöst vom Menschen. Das ist ein sehr bedeutsamer Satz; denn die spätere dialektisch-materialistische Weltanschauung legt ja gerade darauf großes Gewicht, den Menschen aus der Natur, aus der Selbstentwicklung der Materie zu erklären.

3 Vgl. zu diesem Gedanken Thomas Oehl (2021): „Thesen gegen Feuerbach. Systematische Überlegungen zu Pannenberg's Auffassung der Religionsgeschichte als Erscheinungsgeschichte des göttlichen Geheimnisses“, in: Gunther Wenz (Hg.): *Theologie der Religionsgeschichte*. Zu Wolfhart Pannenberg's Entwurf [Pannenberg-Studien Bd. 8]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 53–83; sowie Thomas Oehl (2024): „Die Mehrdeutigkeiten des Selbstbewusstseins und seiner Theorien“, in: Gunther Wenz (Hg.): *Fundamentaltheologie und Ökumene*. Hilke und Wolfhart Pannenberg zu Ehren [Pannenberg-Studien Bd. 11]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 139–158.

Marx würde den Ursprung des Menschen aus der Natur natürlich nicht bestritten haben: aber er interessiert sich nicht sonderlich dafür. Marx' naturalistische Anthropologie 1844 setzt nicht dabei an, daß der Mensch aus der Selbstbewegung der Materie entstanden sei, sondern bei der Korrelation, bei der wechselseitigen Bedingtheit von Mensch und Natur. Ebenso wie der Mensch abgesehen von der Natur nur eine Abstraktion ist, so ist auch „die Natur an sich“ heute eine Abstraktion. Denn die Natur, mit der der Mensch es heutzutage zu tun hat, ist immer schon die durch die menschliche Geschichte und mindestens durch die Erkenntnis für ihn zum Gebrauch bereitgestellte Natur. Marx sagt deshalb: „...auch die Natur, abstrakt genommen, für sich, in der Trennung vom Menschen fixiert, ist für den Menschen nichts“, nur ein „Gedankending“. (Thier 264). Die Natur ohne den Menschen wäre „sinnlos“ (Thier 265). – Ein Jahr später, 1845, sagt Marx in der „Deutschen Ideologie“, daß Feuerbach allerdings die Natur so, abstrakt vom Mensch verstanden habe, auf rousseausche Manier, ohne Bezug zur menschlichen Geschichte [wieder das Stichwort: Geschichte!]. Und doch ist „diese, der menschlichen Geschichte vorhergehende Natur, in der Feuerbach lebt, nicht die Natur, die heutzutage (ausgenommen etwa auf einzelnen australischen Koralleninseln neueren Ursprungs) nirgends mehr existiert, also auch für Feuerbach nicht existiert.“ (Kröner 353)

– Die grundlegende Feststellung, daß der Mensch ein sinnliches Wesen sei, spricht also für Marx eine strenge Korrelation zwischen Mensch und Natur aus (vgl. auch Thier 194 f.). Dabei versteht er die menschliche Bedingtheit der Naturerfahrung strenger als Feuerbach. Die Isolierung des Menschen von der Natur führt zu einem einseitigen Idealismus; die Isolierung der Natur vom Menschen aber führt zu einem ebenso einseitigen Materialismus. Die von uns kritisierte natur-philosophisch-positivistische Naivität Feuerbachs hat Marx also – i. U. zu Engels – nicht geteilt. Weil im Menschen als einem sinnlichen Wesen Natur und Mensch zueinander korrelativ sind, kann Marx sagen, daß „der durchgeführte Naturalismus oder Humanismus sich sowohl von dem Idealismus, als dem Materialismus unterscheidet und zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit ist“ (Thier 248).

Die Sinnlichkeit des Menschen, seine Gegenstandsbezogenheit ist nun [...] in zweifacher Weise verwirklicht: aktiv und passiv, handelnd und leidend.“ (38r ff.)

An dieser komplexen Auseinandersetzung ist zweierlei herauszustellen:

(i) Pannenberg sieht klar, dass Marxens „Materialismus“ *kein reduktiver Materialismus* ist, wie er seitdem immer wieder verfochten wurde und auch heutzutage verfochten wird. Marx denkt gerade *nicht*, dass sich der Mensch einfach auf das, was nicht Mensch ist, reduzieren und rein von dorthin erklären lässt. Vielmehr denkt er, dass auch dasjenige, was nicht Mensch ist, nicht völligfügig zu erklären ist ohne den Menschen. Die Natur ist durch den Menschen immer schon bearbeitet und gestaltet und somit immer auch schon Welt. Dieser nicht-reduktive Materialismus von Marx ist eine metaphysische Position, die kaum jemals systematisch ausgearbeitet wurde, in den letzten Jahren allerdings neue Beachtung findet; sie findet auch

als eine unideologische, durch die analytische Hegelrezeption inspirierte, neue und systematische Auseinandersetzung mit Marx statt (insbesondere in Potsdam, im Umfeld des Philosophen Thomas Khurana).

(ii) Marx selbst ist nach Pannenberg's Urteil immerhin soweit gekommen, dass er die *Geschichte* als denjenigen Ort begreifen konnte, in dem die wechselseitige Bestimmtheit und Bedingtheit von Mensch und Natur (wie dann auch Welt) realisiert ist und als solche erforscht werden kann. Dies ist insofern leicht sachlich plausibel zu machen, als es uns gleichermaßen geläufig ist, davon zu sprechen, dass Menschen die Welt in der Geschichte oder durch die Geschichte verändern, als auch, dass es Welt-Geschichte gibt, in welche der Mensch (mitsamt seinem Selbstverständnis) eingeschrieben ist. Desweiteren hat Marx in Pannenberg's Augen klar erkannt, dass eine (oder die) zentrale Art von Akt, in welchem sich diese wechselseitige Bestimmtheit und Bedingtheit von Mensch und Natur (wie dann auch Welt) realisiert, die *Arbeit* ist. Dabei sei er auch über Hegels Begriff der Arbeit hinausgekommen, der die Arbeit wesentlich als Realisierung eines Verhältnisses der *Vernunft* zur Natur oder Welt verstanden hat, nicht aber wesentlich als *sinnlich-menschliche* Tätigkeit, in welcher sich der Mensch aktiv-gestaltend zur Natur verhält und diese ihm gleichsam aktiv-gestaltend, widerständig, entgegentritt. Aus diesen Gedanken in ihrem Zusammenhang lässt sich nach Pannenberg auch verständlich machen, warum und wie Marx denkt, dass der Mensch sich zu *verwirklichen* habe:

„Die Sinnlichkeit des Menschen als tätige Selbstverwirklichung bedeutet also, daß der Mensch in der Arbeit, in der Geschichte der materiellen Industrie, sein Wesen in die Natur hineinarbeitet, und die Natur zu seinem eigenen Wesen macht. Darum setzt Marx den vollendeten Humanismus dem vollendeten Naturalismus gleich: Naturalismus bedeutet dabei nicht Hingabe an unberührte Natur, sondern die vollständige Hineinarbeitung des menschlichen Wesens in die Natur. In der vollkommenen Einheit von Mensch und Natur im Sinne der vollständigen Prägung der Natur durch den Mensch sieht Marx daher das Ziel der menschlich-sinnlichen Tätigkeit, das Ziel der Geschichte.“ (41r f.)

Soweit hält Pannenberg Marxens Denken für einen *Fortschritt* gegenüber Feuerbach und gegenüber Hegel. Das *Problem* von Marxens Denken ist – neben dem kontingenten Problem, dass sein Begriff von Geschichte und ihrer metaphysischen Bedeutung einer weiteren Entfaltung bedurft hätte – nach Pannenberg wiederum *nicht*, wie man denken könnte, dass Marx in seiner Kritik *zu weit* gegangen ist und die Metaphysik und Religion destruiert hätte. Vielmehr sei das Problem, dass auch er – wie schon Feuerbach – in einer spezifischen Hinsicht *ein Idealist geblieben* ist. Trifft diese Beobachtung Pannenberg's zu, ist sie eine *starke, da immanente* Kritik an Marx. Der Idealismus Marxens liege, so Pannenberg, wie bei Feuerbach in einer überschwänglichen Bestimmung des menschlichen Wesens, insbesondere

im Hinblick auf die gemeinschaftliche Existenz des Menschen – aber, anders als bei Feuerbach, nicht in der Idealisierung dieser Gemeinschaft als liebesförmig, sondern in der Überhöhung dieser gemeinschaftlichen Existenz *als eine gemeinsame Selbsterschaffung des Menschen durch die Geschichte*. Bevor Pannenberg dies kritisiert, würdigt er allerdings das darin liegende Wahrheitsmoment gegenüber Feuerbachs Idealismus, nämlich Marxens (schon mehrfach erwähnte) Erkenntnis der metaphysischen Bedeutung der Geschichte:

„Als tätiges und in der Tätigkeit sich selbst verwirklichendes Wesen hat der Begriff des menschlichen Wesens bei Marx Feuerbach gegenüber eine neue Nuance gewonnen, Das menschliche Wesen ist nicht mehr eine den Individuen innewohnende Allgemeinheit neben den materiellen, zwischenmenschlichen Verhältnissen, sondern dieses durch wechselseitige und gemeinschaftliche Tätigkeit begründete „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (vgl. 6. These über Feuerbach) ist selbst die Wirklichkeit des menschlichen Wesens. Daher erscheint nun auch die Geschichte der gesellschaftlichen Verhältnisse als Geschichte des menschlichen Wesens. Weil Feuerbach die sinnlich-gegenständliche Tätigkeit nicht berücksichtigte, gelangte er zu keinem Verständnis der geschichtlichen Veränderungen der menschlichen Gesellschaft. Er kannte Geschichte nur als die geistige Geschichte der religiösen Entfremdung. Dabei urteilt Marx mit Recht: „Soweit Feuerbach Materialist ist, kommt die Geschichte bei ihm nicht vor, und soweit er die Geschichte in Betracht zieht, ist er kein Materialist.“ (Kröner 354 [Dt. Ideologie]) Ähnliche Kritik übte Engels: „... von der Welt, worin dieser Mensch lebt, ist absolut nicht die Rede, und so bleibt dieser Mensch stets derselbe abstrakte Mensch...“ (Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie III) „Vom Feuerbachschen abstrakten Menschen kommt man aber nur zu den wirklichen, lebendigen Menschen, wenn man sie in der Geschichte handelnd betrachtet“. (44v)

Daran schließt Pannenberg nun direkt seine Kritik an:

„Und doch: Den Glauben an das überindividuelle und so unendliche Wesen des Menschen, das durch Wesenskräfte die Individuen erfüllt und sich in der Gemeinschaft realisiert, diesen Glauben teilt Marx mit Feuerbach. Auch von Marx gilt, daß dieses menschliche Wesen und seine Überordnung über das Individuum keineswegs aus einer rein empirischen Betrachtung der menschlichen Wirklichkeit gewonnen ist. Auch bei Marx hat dieser Begriff des menschlichen Wesens etwas Imperatives, das kommt in dem Postulat der Einheit von Individuum und Gesellschaft zum Ausdruck: Die Unaufhebbarkeit der widerspruchsvollen Spannung zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft wird damit geleugnet. Indem ihm die Gattung so als das den Individuen vorgeordnete Eigentliche erscheint, bleibt auch Marx Idealist! Auch an Marx müßte die Frage gestellt werden, ob seine prästabilisierte Harmonie von Individuum und Gesellschaft einen Verlust des

Menschlichen zur Folge hat, namentlich wenn jene „Harmonie“ durch gesellschaftliche, politische Aktion tätig verwirklicht wird! – Marx hat wie Feuerbach dem Menschen als Gattung göttliche Unendlichkeit beigelegt, freilich nicht eine schon vorhandene Unendlichkeit der Wesenskräfte Vernunft, Wille, Herz, sondern die Unendlichkeit der tätigen Selbstverwirklichung. Marx' Glaube an die Menschheit ist sein Glaube daran, daß der Mensch durch seine gesellschaftlich organisierte Arbeit im Verlauf der Geschichte sein eigenes Wesen erschafft.“ (45r)

Pannenberg urteilt also, dass Marxens Einsicht in die wechselseitige Bestimmtheit und Bedingtheit von Mensch und Natur (und dann auch Welt), wie sie in der Geschichte realisiert ist, implizieren müsste, dass die Geschichte *nicht allein vom Menschen beherrscht* wird und (somit) nicht als Ort einer Selbsterschaffung des Menschen zu begreifen sei. Letzteres könne man nur denken, wenn man dem Menschen letztlich doch eine „*Unendlichkeit*“ zudenkt, damit aber hinter die Einsicht in seine Bedingtheit durch die Natur und Welt in der Geschichte zurückfällt, in den Idealismus und dessen Überzeugung von der einseitigen Priorität des Menschen, aufgefasst als ein selbsttätiges und selbstgenügsames Prinzip. In Marxens These von der *Selbsterschaffung* des Menschen liegt bereits die These von dessen *Selbsterlösung*, die notwendig wird, wenn die Geschichte eine Entwicklung genommen hat, die dem Wesen des Menschen widerspricht. Dies leitet über zur dritten These.

Zur 3. These

Pannenberg arbeitet so als letztlich *einzigem wesentlichen Dissens zwischen christlicher Dogmatik und Marxens Philosophie* deren gedankliche Affirmation der Möglichkeit einer *Selbsterlösung* der Menschheit (als Implikat des Gedankens ihrer Selbsterschaffung) heraus:

„Wir sahen bereits, daß der junge Marx diese Realisierung des menschlichen Wesens mit Betonung als eine Aufgabe und eine Tat des Menschen selbst in Anspruch nimmt, daß er in ausdrücklicher Polemik gegen den Schöpfungsglauben die These der Selbstverwirklichung des Menschen durch seine Tätigkeit entwickelt – eine Selbstverwirklichung, die freilich nicht Sache des einzelnen Menschen ist, sondern von der Menschheit als ganzer in ihrer Geschichte vollbracht wird. Die Selbstverwirklichung ist nun genauer die Selbstbefreiung des Menschen aus dem Zustand des Wesensverlustes, der Entfremdung. Wir erkannten schon einmal, daß hier der entscheidende Punkt ist, wo Marxismus und christlicher Glaube in Widerspruch zueinander stehen.“ (60v f.)

Pannenberg beschränkt sich jedoch nicht darauf, hier eine Inkompatibilität zwischen zwei möglichen Auffassungen zu konstatieren; auch zieht er sich nicht darauf zurück, als Theologe selbstverständlich Marxens Idee der Möglichkeit einer Selbsterlösung des Menschen zurückzuweisen. Vielmehr versucht er, von einem *neutralen Standpunkt* aus auf das Folgende hinzuweisen: Marx sei darin Recht zu geben, dass Religion eine Projektion des Menschen sein *kann* und jede Religion kritisch darauf *geprüft* werden muss, ob sie es ist; daran habe gerade die Theologie höchstes Interesse zu nehmen. Genauso müsse aber umgekehrt damit gerechnet werden, dass Marxens Selbsterlösungsglaube eine *säkularisiertes* oder gar ihrerseits *ideologisch maskiertes Theologoumenon* sei, um es in Anlehnung an ein berühmtes Wort Carl Schmitts zu sagen. Wie schon in Bezug auf Feuerbach, drängt Pannenberg's Kritik also auf eine *Umkehrung* der Projektionskritik: Wie er an Feuerbach eine Theologisierung des Anthropologischen diagnostizierte, so nun auch an Marx. Diese ist aber versteckter und schwerer zu dechiffrieren, da Marx, wie gesagt, der Fortschritt gegenüber Feuerbach zuzuerkennen ist, welcher in der metaphysischen Verortung des Anthropologischen in der Geschichte liegt.

Pannenberg's Kritik geht nun noch einen Schritt weiter, indem er die Frage stellt, wie es eigentlich möglich sei, in sich weitgehend konsistent eine Selbsterlösung des Menschen zu denken, also die Frage, *wie* die Theologisierung des Anthropologischen bei Marx genauer vor sich gehe. Pannenberg's Antwort lautet, dass eine *subtile Umwertung des Sündenfalls* stattgefunden hat; die Philosophie, prominent erstmals bei Fichte, deutet die Selbstermächtigung des menschlichen Bewusstseins als einen an sich womöglich zwar problematischen, aber für den weiteren Gang der Geschichte doch konstitutiven und letztlich förderlichen Schritt um:

„Aber allgemein werden Zeitkritik und Erwartung zukünftiger Vollendung in einer geschichtsphilosophischen Konzeption miteinander verbunden. Alle diese Denker verzweifelten daran, daß ihre gegenwärtige Situation einen Sinn in sich hat, und sie suchten den Sinn der in sich sinnlosen Zustände ihrer Zeit in der Konzeption einer Theodizee der Geschichte; die Sinnleere der Gegenwart wird begriffen als eine notwendige Vorstufe für die zukünftige Verwirklichung des wahren menschlichen Wesens. Diese Verwirklichung wird von Lessing über Herder und Schiller, Novalis und Fichte bis zum jungen Hegel als eine Sache der Selbstentwicklung der Menschheit in ihrer Geschichte verstanden. In verschiedenen Formen erscheint uns wieder dasselbe Schema: Von einer ursprünglich primitiven Einheit des Menschen mit sich selbst führt die Entwicklung zu der gegenwärtigen Zersplitterung der menschlichen Kräfte und Tätigkeiten. Der in dieser Zersplitterung entfaltete Reichtum wird aber auf einer dritten, zukünftigen Stufe der Geschichte zu einer neuen Einheit vollendet. Der gegenwärtige mittlere Zustand wird am deutlichsten von Fichte als die Epoche der „absoluten Sündhaftigkeit“ verstanden. Der Sündenfall wird hier bei Fichte jedoch in einen notwendigen Vorgang der Selbstentfaltung der Menschheit

umgedeutet. Die Würde des Menschen fordert, daß der primitive Urzustand zeitlich begrenzt ist und der Mensch sich mit Freiheit sein Paradies selbst erbauen kann. Die Hybris, die hier erwacht – nicht erst bei Marx, sondern im deutschen, idealistischen Humanismus – diese Hybris läßt sich kaum klarer zum Ausdruck bringen als anhand der Umdeutung des Sündenfalls durch Fichte.“ (62v f.)

An diese Umdeutung des Sündenfalls knüpfen sich nun zwei Problemkomplexe:

(i) Erstens wird so ein nicht-sein-sollender Zustand der Geschichte gedacht, der jedoch um eines letztlich, nur durch ihn zu erreichenden sein-sollenden Ziels doch sein *soll*. Damit verbunden ist die von Hegel bis Marx geteilte Überzeugung, dass das Negative seinerseits negiert werde so, dass der nicht-sein-sollende Zustand *überwunden* ist. Die von Pannenberg schon in seiner Auseinandersetzung mit Feuerbach geforderte Erkenntnis des Seins *in seiner Positivität* darf sich darauf jedoch nicht verlassen. Es sei, wie Pannenberg deshalb sagt, nicht a priori klar, dass eine Überwindung eines Negativen in einem Positiven mündet; vielmehr könne das Negative auch *erhalten* oder sogar noch *aggraviert* werden:

„Ist der Gedanke von Marx aber zwingend, daß das Proletariat von der Geschichte zum Träger der universalen Revolution berufen ist, welche die Überwindung der Entfremdung des Menschen durch Umsturz der entfremdeten Gesellschaftsstruktur herbeiführen soll? – Die Klasse mit radikalen Ketten soll, da sie den völligen Verlust des Menschseins bedeutet, „also nur“ durch die völlige Wiedergewinnung der Menschheit sich selbst wiedergewinnen können (Popitz 98). Doch weshalb „völlige“ Wiedergewinnung? Weshalb soll sich diese Klasse nicht unvollständig von ihren Ketten befreien? Weshalb soll namentlich die ökonomische Umwälzung mit der Überwindung der Entfremdung identisch sein? Wenn diese Überwindung allerdings eine reale Umwälzung der gesellschaftlichen Struktur erfordert, wer garantiert umgekehrt dafür, daß eine solche Umwälzung die Befreiung der Menschheit bedeutet? Weshalb soll die Menschheit nicht noch tiefer sinken? Weshalb soll das humane Niveau nicht das gleiche bleiben trotz allen Wechsels der Gesellschaftsformen? Marx schöpft seine Hoffnung lediglich aus der Antithese des „völligen“ Verlustes und der darum „völligen“ Wiedergewinnung der Menschlichkeit durch das Proletariat. Es wird hier deutlich, daß dem Proletariat innerhalb der eschatologischen Geschichtskonzeption von Marx eine Erlöserrolle zufällt. Und zwar erlöst das Proletariat die Menschheit kraft seines Leidens, aufgrund der Tatsache, daß es die Entfremdung, den Sündenfall des Menschen bis in die Tiefe durchlebt hat. Aber die Erwartung einer Vollendung der Geschichte bei Marx, geht nicht in einem Verständnis des Proletariats auf. Die Geschichtsdiagnostik: Urzustand, Entfremdung, Wiedergewinnung – ist vielmehr der Rahmen, in welchem die Rolle des Proletariats anzusehen ist. Marx hat unablässig an die Revolution des Proletariats Erwartungen geknüpft, die sich nur aus seinem dialektischen Schema

der Geschichte: Urzustand, Sündenfall durch Arbeitsteilung und Privateigentum, neuer Humanismus – erklären.“ (66v f.)

Pannenberg weiter, nun explizit zur Negativität:

„Diese Erwartungen einer Vollendung der Geschichte sind im Marxismus bis heute mit der Revolution des Proletariats durch jenes eigenartige „mystische Umschlagen“ verbunden, durch die Logik der Negation der Negation. [...]

Dieser Gedanke der Negativität als treibender Kraft der Entwicklung, den Marx von Hegel übernahm, kann zu verhängnisvollen Folgen führen. Es liegt darin die Versuchung, Altes zu zerstören ohne Rücksicht darauf, was an seine Stelle zu setzen ist.“ (68r)

(ii) Zweitens aber wird durch die Umdeutung des Sündenfalls eben *unernst* mit dem Sündenfall gemacht, sodass Marx das menschliche Wesen doch als in dem Sinne unbefleckt denken kann, dass es die für eine Erlösungstat an ihm selbst nötige, immanente Fortschrittsdynamik aufweist. Dies wirft freilich die Frage auf, wieso es dann *überhaupt* eine negative Epoche des „Sündenfalls“ geben soll, wenn es *letztlich keinen* Sündenfall gibt. Diese Frage mag man beantworten können, indem man diese negative Epoche als etwas Vorübergehendes, nicht zur Tiefe der Realität Gehöriges denkt, das also nicht auf metaphysischer Augenhöhe ist mit dem, was sein soll. Doch bei Marx – und darin liegt gerade eine auch von Pannenberg anerkannte Stärke seines Denkens – verhält es sich anders: Die *Verelendung*, die er beschreibt und analysiert, ist *zutiefst real* und wird von Marx auch so erkannt. Dies lässt die Frage dringlich sein, woher sie rührt, wenn das menschliche Wesen doch letztlich derart *ideal* sei, dass es einer Selbsterlösung fähig ist. Wie auch immer man diese Frage beantwortet: Klar ist, dass sie auf die *Positivität der Realität* verweist, die jedem idealistischen Begriff letztlich entgehen muss. Damit stoßen wir auch an dieser Stelle auf Pannberg's erkenntnistheoretische und metaphysische Forderung nach einem Denken, das sich dieser *Positivität des Seins* aussetzt und davon weiß, dass es dies tut und tun muss.

Marxens zumindest problematischer Umgang mit dem Sündenfall wiegt umso schwerer und erscheint aus Pannberg's Warte geradezu ironisch, wenn man bedenkt, dass die *Verelendung*, die er beschreibt und analysiert, in theologischer Sicht gerade als *Manifestation der Sünde* im ernstesten Sinne zu gelten hat. Dies bringt uns zur vierten These.

Zur 4. These

Pannenberg erkennt es als außerordentliches Verdienst von Marxens Denken an, trotz seines letztlich verfehlten Umgangs mit dem Sündenfall *faktisch* eine zentrale Manifestationsgestalt der Sünde beschrieben und in ihrer Funktionalität analysiert zu haben, nämlich die *gesellschaftlich-politische, insbesondere ökonomische*: So

„kann die christliche Theologie aus der marxistischen Analyse der ökonomischen und politischen Entfremdung Entscheidendes lernen über die gesellschaftlichen Formen, in denen die Sünde des Menschen Gestalt gewinnt. Die theologische Tradition hat allzu einseitig die Sünde als ein individuelles Phänomen beschrieben. Sie hat andererseits die Allgemeinheit der Sünde entweder einseitig als physische Übertragung durch die Zeugung erklärt, oder aber sie ist auch hierin zurückgefallen in die abstrakt individuelle Betrachtung, indem die Sünde als individuelle Übernahme der schlechten Gewohnheiten der Umwelt erschien. Hier, meine ich, kann die Theologie von Marx lernen, wie die Sünde nicht nur in individuellen Lastern, sondern auch in bestimmten Strukturen und Lebensformen der Organisation des gesellschaftlichen Zusammenlebens Gestalt gewinnt. Marx geht ja in seiner Analyse des Privateigentums und des Kapitals von dem Privatinteresse, von der Habsucht aus. Die Habsucht gehört aber zu den wesentlichen Zügen des anthropologischen Aspektes der menschlichen Sünde, der Selbstbezogenheit des Menschen. Insofern nun Marx' ganze Analyse der entfremdeten Gesellschaft jenes Privatinteresse als treibende Kraft in Privateigentum, Austausch, Arbeitsteilung, Kapitalbildung und kapitalistischer Produktion voraussetzt, insofern läßt sich Marx' Analyse der Entfremdung theologisch nachvollziehen als Erkenntnis gesellschaftlicher Lebensformen der Sünde.“ (61r f.)

Wie Pannenberg herausstellt, hat Marx damit nicht etwas erkannt, das die christliche Sündenlehre ohnehin schon längst erkannt hatte. Vielmehr könne und sollte Marxens Denken die christliche Sündenlehre entscheidend *vertiefen und zurechtrücken*, indem es deren faktische Tendenz zu einer Psychologisierung oder Naturalisierung der Sünde korrigiert. Deshalb kann Pannenberg Marx in diesem Punkt auf eine Stufe mit Augustinus stellen, dem das Verdienst des Herausstellens der *psychologischen* und (daher) geschichtlich invarianten Dimension der Sünde zukommt. Marx kommt das – dazu komplementäre – Verdienst zu, der objektiv-gesellschaftlichen und (damit) geschichtlich varianten Dimension der Sünde Rechnung getragen zu haben. Pannenberg schreibt, Marx habe

„eine Leistung vollbracht, die sich nur mit der Augustinus vergleichen läßt: Wie Augustin die Konkretion der Sünde psychologisch, im individuellen Leben beschreibt, so hat Marx in seiner Philosophie der Entfremdung eine soziologische Konkretion der Sünde beschrie-

ben – eine soziol. Konkretion der Sünde; denn die soziologischen Ausdrucksformen der Sünde scheinen in anderer Weise geschichtlich bedingt zu sein als die sich immer ähnlich wiederholenden individuellen Laster. Sie sind nicht in derselben Weise allgemeingültig wie das bei jenen individuellen Ausdrucksformen der Sünde der Fall ist.“ (62r)

Dennoch bleibt zu konstatieren, dass Marx selbst den Sündenfall *nicht* als das, was er nach Maßgabe christlicher Lehre ist, nämlich eine Abwendung von Gott, erkannt und anerkannt hat. Dies bleibt nun seiner Beschreibung und Analyse der objektiv-gesellschaftlichen, geschichtlich varianten Gestalt der Sünde – trotz ihres von Pannenberg ausdrücklich anerkannten Werts – nicht äußerlich. Vielmehr impliziert dies, dass Marx es gerade nicht zur Entfremdung des Menschen rechnet, *sich von Gott abzuwenden*, und nicht erkennt, dass gerade *darin* sein habsüchtiger Egoismus, der sich im Kapitalismus auslebt, gründet:

„Freilich erkennt Marx nicht die Verwurzelung der Entfremdung als eines anthropologischen Aspektes der Sünde im Verhältnis des Menschen zu Gott. Marx sieht nicht, daß das Privatinteresse, die Selbstbezogenheit im Verhältnis zum Mitmenschen, seinen Wesensgrund in der Selbstbezogenheit des Menschen Gott gegenüber hat, in der Undankbarkeit, Selbstherrlichkeit und Verslossenheit gegen Gott. Marx erfaßt abstrakt nur den anthropologischen Aspekt der Sünde in der Beziehung zum Mitmenschen. Nur aufgrund dieser Verkürzung der Wirklichkeit der Sünde kann Marx glauben, der Mensch sei imstande, über die Selbstbezogenheit, den Egoismus, das Privatinteresse von sich aus hinauszukommen.“ (61v f.)

Entsprechend kann Marx auch nicht erkennen, dass ein philosophisches Denken, in welcher diese Verkürzung stattfindet, *selbst Ausdruck der Sünde ist*. Dem entspricht die Tatsache, dass dieses Denken nicht unterscheidet zwischen der – zurecht kritisierten – religiösen Projektion Gottes und dem Glauben an „den heiligen und lebendigen Gott“ (62r); hier lässt sich, nebenbei bemerkt, ohne Zweifel ein wichtiger Berührungspunkt des jungen Pannenberg mit Karl Barth erkennen. Wie auch immer dem näher sei: Was die religiöse Projektion Gottes angeht, so sieht Pannenberg einen weiteren Punkt der Übereinstimmung zwischen christlicher Dogmatik und Marxens Philosophie. Der christliche Glaube versteht eine solche Projektion gerade als Ausdruck der Sünde:

„Eine Kritik der menschlichen Religiosität, soweit sich darin eine Vergottung des Menschlichen, Kreatürlichen ereignet, – eine Kritik an dieser Religiosität, die als menschlicher Bemächtigungswunsch über Gott gewiß auch in die Kirche immer wieder eingebrochen ist, eine solche Kritik muß auch die Theologie vollziehen. Aber was hat Gott selbst mit den Gottes- und Götzenbildern der Menschen zu tun? Gott selbst wird von der marxistischen

Religionskritik gar nicht getroffen. Deshalb liegt hier mehr ein Mißverständnis als ein letzter Gegensatz zwischen christlichem Glauben und Marxismus vor.“ (61r)

So sei es irrig zu meinen, dass *jede* Rede von Gott und *jeder* Glaube an Gott eine solche Projektion sei:

„[A]uch das Mißverständnis in der marxistischen (und feuerbachschen!) Religionskritik, als habe man mit der Kritik an den Götzen des menschlichen Herzens auch den unsichtbaren, den heiligen und lebendigen Gott erledigt – auch dieses Mißverständnis muß in Zusammenhang mit dem Pathos der menschlichen Selbstschöpfung gesehen werden.“ (62r)

Dies wirkt nun wie ein wenig überraschendes Bekenntnis des Theologen. Entscheidend ist für Pannenberg im Zusammenhang dieser Auseinandersetzung, in der er die Wahrheit der Überzeugung des Theologen gerade *nicht* voraussetzen kann und will, dass der schon mehrfach genannte, unbefangene forschende Blick auf die Geschichte nach seinem Urteil *nicht* dafür spricht, dass der menschliche Gottesglaube in *allen* Fällen eine Projektion sei. Nur wenige Jahre später legt Pannenberg einen großen Aufsatz unter dem Titel *Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte* vor, in dem er dies im Ansatz zu zeigen versucht. In der hier behandelten Vorlesung wird dies noch nicht unternommen, sehr wohl aber die philosophische und theologische Auseinandersetzung mit einer idealistischen Denkform gesucht, die einen solchen *Blick auf die Geschichte*, durch welchen sich das Sein in seiner Positivität erschließt, *prinzipiell nicht einnehmen* kann – und die daher *prinzipiell* nicht zu erkennen vermag, was aus der Geschichte für den Gottesglauben spricht. Dafür, einen solchen Blick auf die Geschichte einzunehmen, spricht aber eben nicht nur das Interesse des Theologen, sondern eine prinzipielle anthropologische, erkenntnistheoretische und metaphysische Argumentation, die der junge Pannenberg in seiner Vorlesung zumindest vorzeichnet.

Es dürfte also deutlich geworden sein, dass es dem jungen Pannenberg mit dieser Vorlesung gelungen ist, eine höchst interessante und provokative Einlassung zum Themenkomplex des „Marxismus“ vorzulegen und diese mit der Erörterung von philosophisch-theologischen Grundlagenfragen zu verbinden – und dass er dabei Ansätze einer Grundlegung zentraler philosophisch-theologischer Überzeugungen zu erkennen gegeben hat, die sein späteres theologisches System geprägt haben. Die Marxismus-Vorlesung von 1956 ist so ein Ausgangspunkt vieler gedanklicher Fäden, die zu Knotenpunkten von Pannenburgs späterem philosophisch-theologischen Denken führen – aber, wie sich gezeigt hat, auch zu drängenden philosophisch-theologischen Sachproblemen unserer Gegenwart, insbesondere zur vielleicht immer noch ungelösten Frage nach einer *nicht-reduktiven mate-*

realistischen Metaphysik. Im Stellen dieser Frage ist der junge Pannenberg wohl in besonderer und besonders überraschender Weise unser Zeitgenosse und weit gegenwärtiger, als er vordergründig erscheinen mag.

Kann das Christentum eine Verbindung mit dem Marxismus eingehen?

Zum geistesgeschichtlichen Kontext von Pannenberg's erster Heidelberger Vorlesung „Marxismus in theologischer Sicht“

Nach seiner am 1.11.1955 erfolgten Habilitation an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg hielt Wolfhart Pannenberg seine erste Vorlesung als Privatdozent im Sommersemester 1956 über „Marxismus in theologischer Sicht“. Die Vorlesung fand als einstündige Veranstaltung montags von 16–17 Uhr statt und war im Vorlesungsverzeichnis der Universität Heidelberg auch in der Rubrik für „Hörer aller Fakultäten“ angekündigt.¹ Die Vorlesung stach unter den eher klassischen Vorlesungen im systematisch-theologischen Lehrangebot der Fakultät heraus. Während Pannenberg's Lehrer Edmund Schlink in demselben Semester eine dreistündige Pneumatologie-Vorlesung anbot, las Peter Brunner zweistündig „Grundlegung der Dogmatik“. Wie kam es dazu, dass Pannenberg sich in seiner ersten Vorlesung ausgerechnet mit dem Marxismus beschäftigte, obwohl sich das aus seinen Qualifikationsschriften zur Prädestinationslehre von Duns Scotus² und zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Gotteserkenntnis³ in keiner Weise nahelegte?

Mit der Marxismus-Thematik wählte Pannenberg ein in der damaligen Zeit politisch und kirchenpolitisch hochbrisantes Thema, das für Hörer aller Fakultäten von großem Interesse gewesen sein dürfte. Zugleich dürfte es auch ihn in der Auseinandersetzung mit dem Atheismus und seiner Herkunft aus dem Osten Deutschlands von persönlichem Interesse gewesen sein. In den folgenden Überlegungen soll der

1 Im Personalverzeichnis wurde Dr. Wolfhart Pannenberg als Diätendozent geführt mit Wohnsitz im Pfauenweg 3 im Heidelberger Stadtteil Eppelheim.

2 Wolfhart Pannenberg, Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte Bd. 4, Diss. Theol. Göttingen 1954.

3 Die der Fakultät eingereichte Habilitationsschrift trug den Titel „Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung der Geschichte des Analogiebegriffs in der Gotteserkenntnis“ und befindet sich in der Abgabefassung im Archiv der Universitätsbibliothek Heidelberg. Pannenberg hat die Arbeit nach der Habilitation und während seiner aktiven Zeit als Professor nicht veröffentlicht. Erst im Ruhestand holte er dies nach. Die Arbeit erschien 2007 bei Vandenhoeck & Ruprecht unter dem leicht präzisierten Titel: „Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis“. Es war das letzte Buchmanuskript, das Pannenberg veröffentlichte.

Frage nach dem geistesgeschichtlichen Kontext der Vorlesung und Pannenberg eigener Motivation zur Wahl des Themas nachgegangen werden. In einem ersten Schritt wird die damalige Diskussion der Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Marxismus in den Kirchen⁴ ausgeleuchtet. Dies geschieht im Dialog mit der Einführung in die Vorlesung, die Pannenberg in der ersten Vorlesung am 4. Mai 1956 der theologischen Auseinandersetzung vorangestellt hat. In einem zweiten Schritt soll die Debattenlage und ihre Verankerung in den Lebenserfahrungen der damaligen Akteure anhand der einflussreichen Position von Helmut Gollwitzer erschlossen werden, um auf diese Weise den Blick auf die Motivlage zu schärfen.

1. Pannbergers Vorlesung im zeitgeschichtlichen Kontext

Die Vorlesung „Marxismus in theologischer Sicht“ wurde elf Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs gehalten in einer Zeit, die politisch und kirchenpolitisch von der Debatte um die Wiedervereinigung Deutschlands sowie die Frage der Westbindung und Wiederbewaffnung Westdeutschlands bestimmt war. In der im August 1945 gegründeten Evangelischen Kirche in Deutschland⁵ (EKD) bestand zwar aufgrund des großen protestantischen Bevölkerungsanteils in den Ostbundesländern übereinstimmend die Hoffnung auf Wiedervereinigung.⁶ Das dokumentieren schon das Wort christlicher Kirchen in Deutschland für einen gerechten Frieden und gegen die Zerreißung des deutschen Volkes vom 10.3.1944, sodann das Wort des Rates der EKD an die evangelische Christenheit „Wir bleiben ein Volk“ vom 12.10.1949 und 1955 die Entschließung des Rates der EKD „Zur Wiedervereinigung des deutschen Volkes“.⁷ Doch Westbindung und Wiederbewaffnung waren zum einen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den in der noch jungen EKD verbundenen evangelischen Landeskirchen und zugleich innerhalb der EKD umstritten.

4 Pannenberg, Vorlesung, 6r – 15v.

5 Vgl. dazu Martin Greschat, *Der Protestantismus in der Bundesrepublik Deutschland (1945–2005)*, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/2, Leipzig 2010, 21–23.

6 Mirjam Loos, *Antikommunismus und anti-antikommunistische Stimmen im evangelischen Kirchenmilieu. Die Debatte um Wiedervereinigung, Westbindung und Wiederbewaffnung*, in: Stefan Creuzberger/Dierk Hoffmann (Hg.): „Geistige Gefahr“ und „Immunsierung der Gesellschaft“. Antikommunismus und politische Kultur in der frühen Bundesrepublik, München 2014, S. 199–213, hier: 204.

7 Claudia Lepp/Kurt Nowak (Hg.), *Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945/90)*, Göttingen 2001, 311; 312; 316.

a) Römisch-katholische Kirche

Die römisch-katholische Kirche stimmte Adenauers Politik der Westanbindung und Wiederbewaffnung weitgehend einhellig zu, sah die Verteidigung des Landes als christliche Pflicht an und lehnte den Kommunismus grundsätzlich ab.⁸ Diese Ablehnung erscheint anhand der vorangehenden lehramtlichen Auseinandersetzung, die Pannenberg seinen Hörern in der Vorlesung „Marxismus in theologischer Sicht“ knapp rekonstruiert, verständlich. Er zeigt hier, dass die lehramtlichen Äußerungen den Marxismus in entscheidenden Punkten zunächst verfehlt haben und sich erst langsam eine sachgerechtere Sicht durchsetzte.⁹ In der ersten Auseinandersetzung mit dem Marxismus in der Enzyklika Leos XIII *Quod Apostoli muneris* von 1878¹⁰ werde eine falsche Auffassung vom Verständnis der Gleichheit der Menschen und von der Aufhebung des Privateigentums im Marxismus vorausgesetzt, die dem Marxismus nicht gerecht werde. Pannenberg hält der päpstlichen Sicht entgegen, der Marxismus behaupte gar „nicht eine abstrakte Gleichheit aller Menschen.“¹¹ Auch habe der Marxismus „nie die Aufhebung allen Privateigentums schlechthin zum Programm erhoben, sondern lediglich die Aufhebung des Privateigentums an Produktionsmitteln.“¹²

Diese fehlerhafte Sicht findet Pannenberg in der späteren Enzyklika Leos XIII *Rerum novarum* von 1891¹³ fortgeschrieben. Einen Fortschritt im Verständnis erblickt er jedoch darin, dass die soziale Frage „nicht mehr einzig und allein durch den Hinweis auf das Almosengeben beantwortet“ werde, „sondern durch den Gedanken eines ‚gerechten Arbeitslohnes‘ und des Koalitionsrechtes“¹⁴. Um ein angemessenes Verständnis des Sozialismus hat sich nach Pannbergs Urteil erst nach dem ersten Weltkrieg der katholische Moraltheologe Theodor Steinbüchel bemüht und nunmehr „nicht nur den Gleichheitsgedanken des Sozialismus im Gegensatz zur vorhergehenden katholischen Auffassung richtig erfasst, sondern

8 Martin Greschat, *Protestantismus in Kalten Krieg. Kirche, Politik und Gesellschaft im geteilten Deutschland 1945–1963*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2010, 98f.

9 Wolfhart Pannenberg, *Vorlesung im Sommersemester 1956: Marxismus in theologischer Sicht*, Abschnitt I. Die römisch-katholische Kirche, 1r–16r, hier: 5v.

10 Heinrich Denzinger/Peter Hünermann, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Lateinisch-Deutsch, 38., aktualisierte Auflage, Freiburg i. Br./Basel/Rom/Wien 1999, DH 3130–3133, bes. 3133.

11 Pannenberg, *Vorlesung*, 3r.

12 Pannenberg, *Vorlesung*, 4v.

13 DH 3265–3271.

14 Pannenberg, *Vorlesung*, 4r, vgl. DH 3269–3271,

auch seine Eigentumskritik.¹⁵ Auf Basis dieser nunmehr sachgerechten Analyse sei es Steinbüchel möglich geworden, die eigentlichen Konfliktthemen zu identifizieren. Zum einen trete er gegenüber der Vergesellschaftung des Menschen in der Allgemeinheit des Kollektivs für „soziale Solidarität in der organisch gegliederten, ständischen Ordnung“¹⁶ ein. Dieser Gedanke wird nach Pannenberg's Analyse in der Enzyklika von Pius XI *Quadrogesimo anno* von 1931¹⁷ adressiert. Aber entgegen der besseren Einsicht von Steinbüchel werde in der Enzyklika von Pius XI noch behauptet, dass die Arbeiter nach sozialistischer Auffassung den ganzen Ertrag ihrer Arbeit beanspruchen. Zum anderen habe Steinbüchel – und dies ist für Pannenberg von zentralem Interesse – den eigentlichen Gegensatz zwischen Katholizismus und Sozialismus darin erkannt, dass der materialistische Humanismus des Sozialismus in den Atheismus führe. Dem halte Steinbüchel entgegen, dass der Ursprung der Religion im Menschen und damit verbunden im „rezeptiven Charakter des religiösen Verhaltens“¹⁸ liege. Ohne diese Sicht eigens zu kommentieren, lässt Pannenberg doch erkennen, dass erst mit dieser Einsicht, die er vollständig teilen kann, die theologische Aufgabe aufscheint, vor die der Marxismus die Theologie und insbesondere die theologische Anthropologie stellt.

Pannenberg's knappe Sichtung der römisch-katholischen Lehrentwicklung zum Marxismus/Sozialismus mündet in die Feststellung, dass die Bedrohung desselben mit der Exkommunikation sich zwar schlüssig aus vorangehenden lehramtlichen Positionierungen ergebe. Gleichzeitig untermauere aber gerade die Schwäche des Lehramts in der Auseinandersetzung mit dem Marxismus, dass die Verhältnisbestimmung nicht als abgeschlossen betrachtet werden könne. Dafür sprechen nach Pannenberg's Einschätzung unter anderem die von Gustav A. Wetter erhobenen Strukturähnlichkeiten zwischen dialektischem Materialismus und katholischen Denkformen.¹⁹ Die kritische Sichtung und Beurteilung der römisch-katholischen Lehraussagen über den Marxismus/Sozialismus zeigen insgesamt, wie entschieden Pannenberg an einer sachgerechten Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Analyse und den sozialen Forderungen des Marxismus interessiert ist, um auf diese Weise auch eine sachgerechte Verhältnisbestimmung von Christentum und Marxismus zu ermöglichen. Daneben verdient Beachtung, dass Pannenberg mit seiner kritischen Untersuchung der römisch-katholischen Lehrentwicklung in Sachen

15 Pannenberg, Vorlesung, 4v. Pannenberg bezieht sich auf Theodor Steinbüchel, *Der Sozialismus als sittliche Idee: ein Beitrag zur christlichen Sozialethik*, Düsseldorf 1921. Siehe auch Ders., *Sozialismus*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Geistesgeschichte*, Tübingen 1950.

16 Pannenberg, Vorlesung, 5r.

17 DH 3725–3744, bes. 3742–3744.

18 Pannenberg, Vorlesung, 5r, hier Zitat.

19 Pannenberg, Vorlesung, 1r und 6r, bezieht sich auf Gustav A. Wetter, *Der dialektische Materialismus: seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, Freiburg 1952.

Sozialismus gezielt auch die katholischen Hörer*innen der Vorlesung für Hörer aller Fakultäten ansprach und darin der Funktion des von Edmund Schlink 1946 gegründeten Ökumenischen Instituts in der Universität entsprach.

b) Evangelische Kirche

Anders als in der römisch-katholischen Kirche standen sich in der evangelischen Kirche in der Nachkriegszeit zwei Lager gegenüber: konservativ denkende Lutheraner auf der einen Seite und Anhänger der theologischen Richtung Karl Barths auf der anderen. Zu den führenden Stimmen auf Seiten der lutherisch-konservativen Mehrheitsposition²⁰ gehörte Hans Asmussen, der im Kommunismus den scharfen Gegensatz zum Christentum sah. Im Vorfeld der Bundestagswahl von 1953 appellierte er in 14 Leitsätzen an die protestantische Wählerschaft: „Wähle niemals Kommunisten und ihre Helfer! In dieser Sache ist der christliche Glaube nicht neutral, sondern aus Liebe unerbittlich. Mit der organisierten Gottlosigkeit kann es keinen Frieden geben!“²¹ Zu den prominenten Vertretern der entgegengesetzten Position gehörte Karl Barth, der programmatisch erklärte, er „halte den prinzipiellen Antikommunismus für das noch größere Übel als den Kommunismus selber.“²²

Im Hintergrund der beiden Pole in der EKD stand die Debatte über das Verhältnis von Staat und Kirche bzw. Politik und Religion und damit die lutherischen Zweireiche-Lehre auf der einen Seite und Barths Konzept der Christen- und Bürgergemeinde bzw. der Königsherrschaft Christi auf der anderen Seite. Die Barthsche Sichtweise teilten die Barth-Schüler in der Bekennenden Kirche, insbesondere Helmut Gollwitzer und Martin Niemöller. Im Bruderrat der EKD war sie die vorherrschende Meinung.²³ Schon zwei Jahre nach Kriegsende hatte der Bruderrat in seinem Wort zum politischen Weg unseres Volkes, dem sog. Darmstädter Wort, in Bezug auf den Antikommunismus in These 5 festgehalten: „*Wir sind in die Irre gegangen, als wir übersahen, daß der ökonomische Materialismus der marxistischen Lehre die Kirche an den Auftrag und die Verheißung der Gemeinde für das Leben und Zusammenleben der Menschen im Diesseits hätte gemahnen müssen. Wir haben es unterlassen, die Sache der Armen und Entrechteten gemäß dem Evangelium von*

20 Vgl. dazu Claudia Lepp, Die Entwicklungsetappen der Evangelischen Kirche, in: Dies./Kurt Nowak (Hg.): Evangelische Kirche im geteilten Deutschland (1945/90), Göttingen 2001, 46–93, hier: 48f.

21 Hans Asmussen, Die 14 Leitsätze, in: Peter Egen, Die Entstehung des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU. Bochum 1971, LI f.

22 Karl Barth, How my mind has changed, in: Karl Kupisch (Hrsg.): „Der Götze wackelt“. Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960, Zürich 1993 (Nachdruck), 181–209, hier: 201.

23 Vgl. dazu Loos, Antikommunismus, 199 und 202.

*Gottes kommendem Reich zur Sache der Christenheit zu machen.*²⁴ Demgegenüber wurde 1954 auf dem gesamtdeutschen Evangelischen Kirchentag in Leipzig im Juli 1954 unter dem Thema „Seid fröhlich in Hoffnung“ der eschatologische Charakter der biblischen Botschaft betont und die evangelische Alternative zur Geschichtsdeutung und Zukunftserwartung des Marxismus-Leninismus formuliert.²⁵ Dem Kirchentag gelang es nach dem Urteil von Martin Greschat, „ganz im Sinn seines Vorsitzenden Reinold von Thadden, auf gehobenem Niveau volksmissionarisch zu wirken.“²⁶ Möglich war dies unter anderem deshalb, „weil sich die westdeutschen Kontrahenten, insbesondere Niemöller, Heinemann und Ehlers, sowohl bei den Vorbereitungen als auch auf dem Kirchentag bewusst zurückhielten.“²⁷

Pannenberg berichtet von den politischen und kirchlichen Debatten und Polarisierungen in der Einleitung zu seiner Vorlesung zwar nur ansatzweise. Doch vertritt er hier im Zusammenhang der Frage nach der politischen Anwendung der marxistischen Religionskritik entschieden die Position, dass sich die katholische wie die evangelische Kirche im Unterschied zur Orthodoxie nicht aus dem öffentlich-politischen Geschehen heraushalten könnten, weil sie „den ganzen Bereich des gesellschaftlichen Lebens [...] in das Feld ihrer Verkündigung“²⁸ einbeziehen. Insbesondere die evangelische Kirche könne „aufgrund ihrer Eigenart den Bereich des gesellschaftlichen Lebens gar nicht aus ihrer Predigt ausklammern“²⁹, so dass sich nach Pannenberg zwangsläufig „Konfliktmöglichkeiten mit einem marxistisch regierten Staat“³⁰ ergeben müssen. Der Konflikt mit dem Kommunismus könne nur vermieden werden, wenn die Kirchen dem marxistischen Vorurteil entsprechen und sich in ihrer Verkündigung auf Jenseitsverströstungen beschränken und die konkrete historische Situation außer Acht lassen. Mit diesen Überlegungen scheint Pannenberg der Barth'schen Richtung näher zu stehen als dem lutherischen Flügel mit seiner Zwei-Reiche-Lehre. Die Sicht des Bruderrats zum Marxismus kann er jedoch aus theologischen Gründen nicht teilen. Vielmehr erblickt er eine Paradoxie darin, dass „die evangelische Kirche – man denke an die Erklärung des Bruderrates der BK von 1946 – gerade das Faktum des marxistischen Sozialismus als einen Ruf zu ihrer in vergangenen Jahrhunderten weithin vernachlässigten gesellschaftlichen

24 <https://www.ekd.de/wort-des-bruderrates-der-ekd-zum-politischen-Weg-unseres-Volkes-71469.htm>.

25 Martin Greschat, *Protestantismus im Kalten Krieg. Kirche, Politik und Gesellschaft im geteilten Deutschland 1945–1963*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2010, 165.

26 Ebd.

27 Ebd.

28 Pannenberg, *Vorlesung*, 33r.

29 Ebd.

30 Ebd.

Verantwortung verstanden“.³¹ Dabei wird nach Pannenberg aber verkannt, dass sich die Kirche, gerade wenn sie sich von der durch Marx kritisierten Jenseitigkeit der Religion abwendet, in verstärkte Spannungen mit dem durch eine marxistische Partei regierten Staate geraten muss.³² Entsprechend kritisiert Pannenberg auch die Haltung von Karl Barth, der „in den Jahren nach dem Kriege die evangelischen Kirchen in kommunistischen Ländern wiederholt gewarnt“ habe, „den Kommunismus mit dem Nationalsozialismus nicht in Parallele zu setzen.“³³ So habe er „besonders die ungarische reformierte Kirche zur Loyalität gegen den ungarischen Staat aufgefordert.“³⁴ Nicht zuletzt sei er damit „im Westen einer gegen den Osten gerichteten Kreuzzugspsychose entgegengetreten.“³⁵

An dieser Stelle im Vorlesungsmanuskript der Einleitung findet sich die Randbemerkung „Heinemann!“ ohne weitere Erläuterung. Damit erinnert Pannenberg stichwortartig daran, dass Gustav Heinemann als Innenminister unter Adenauer mit diesem aufgrund der wegen des Koreakrieges geplanten Aufrüstung Westdeutschlands in einen grundsätzlichen Konflikt geriet. Heinemann trat nicht nur aus der CDU aus, sondern gründete Ende November 1952 in Frankfurt am Main die die »Gesamtdeutsche Volkspartei« (GVP), die einen strikten Neutralismus und die „Ausklammerung Deutschlands aus dem westlichen wie östlichen Militärblock“ forderte.³⁶ Im Manifest der GVP hieß es: „Angst, Gleichgültigkeit und Zerrissenheit kennzeichnen den Zustand unseres Volkes. [...] Man kennt untereinander keine Solidarität, verkoppelt Gruppeninteressen mit weltanschaulichen, missbraucht das Christentum zu politischen Zwecken, versucht, den Bolschewismus durch einen Kreuzzug zu überwinden, stellt Partei- und Fraktionszwang über Gewissensfreiheit und ist wieder auf dem Wege, in totalitäre Regierungsformen zurückzufallen. [...] Von Regierung und Parlament fehlt die lebendige Brücke zum Volk.« Dementsprechend sah die GVP es als ihre Aufgabe an, dafür zu kämpfen, dass bei den nächsten Wahlen »der wahre Wille des Volkes zum Durchbruch kommt.«³⁷

Gustav Heinemann nahm zugleich eine führende Rolle in der EKD ein. Er war von 1949 bis 1955 Präses der EKD-Synode und Mitglied des Rates und arbeitete Seite an Seite mit Martin Niemöller, dem Leiter des Kirchlichen Außenamtes der EKD und Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen-Nassau. Beide stimmten in ihrer Kritik an der West-Politik Adenauers überein und beschuldigten die Adenauer-Regierung, nicht genug für die Wiedervereinigung getan zu

31 Pannenberg, Vorlesung, 33r – 33v.

32 Pannenberg, Vorlesung, 33v.

33 Pannenberg, Vorlesung, 13v.

34 Ebd.

35 Ebd.

36 Lepp/Nowak, Evangelische Kirche, 96.

37 Lepp/Nowak, Evangelische Kirche, 88.

haben. Die Frage der Westanbindung der Bundesrepublik Deutschlands, die zum Zeitpunkt der Vorlesung von Pannenberg gerade vollzogen war, thematisiert Pannenberg in seiner Vorlesung nicht. Man kann seiner systematisch-theologischen Auseinandersetzung mit dem Marxismus aber eine klare Positionierung und einen Kommentar zu dieser Entwicklung entnehmen. Denn Pannenberg zeigt mit seiner Argumentation, dass die beiden anderen Alternativen – das Neutralbleiben einerseits oder das Arrangement mit oder sogar die Mitarbeit an der Verwirklichung der marxistisch-sozialistischen Idee andererseits – theologisch keine Optionen sind, weil sie die Differenz zwischen Christentum und Marxismus verkennen und damit das Christentum verfehlen. Eine präzise inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Marxismus ist darum für Pannenberg von grundlegender Bedeutung für die evangelische Theologie.

c) Religiöser Sozialismus

Anknüpfungspunkte für die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Marxismus bieten sich für Pannenberg mit den Positionen der neuen religiösen Sozialisten, die sich nach Pannenburgs Auskunft in der Einleitung in Deutschland nach 1945 wieder gesammelt und vor allem in Ostdeutschland „noch eine gewisse Bedeutung“³⁸ haben. Denn das „alte, von Ragaz vertretene Ziel einer geistigen Erneuerung des Sozialismus hält viele der alten Religiösen Sozialisten auch heute noch an der Seite der SED.“³⁹ Pannenberg diagnostiziert bei den „nicht sehr zahlreichen Anhänger(n) des von dem sozialistischen Pfarrer Kleinschmidt geleiteten Bundes [...]“, dass sie durch ihr Verhalten heute – weit entfernt sind davon, den Sozialismus wirklich geistig erneuern zu können, daß sie vielmehr ein diktatorisches Gewaltregime unterstützen und namentlich als Brückenkopf für dessen Kirchenpolitik dienen.“⁴⁰ Um so wichtiger ist für Pannenberg die systematische Auseinandersetzung mit den religiösen Sozialisten.

In der Einleitung seiner Marxismus-Vorlesung zeigt Pannenberg zunächst, wie die Entstehung der Bewegung der religiösen Sozialisten mit Erweckungsbewegung und der inneren Mission zusammenhängt, wie sich die dialektische Theologie und insbesondere Karl Barth durch die Eschatologie davon abgrenzt und wie die neuen religiösen Sozialisten über Barth hinausgehend die Bedeutung des Marxismus neu zu erschließen suchen. Zu diesen neuen religiösen Sozialisten rechnet er Georg Wünsch und Paul Tillich sowie die Barth nahestehenden Theologen

38 Pannenberg, Vorlesung, 13r.

39 Ebd.

40 Ebd. Vgl. dazu auch Daniela Dunkel, Art. Religiöser Sozialismus, in: TRE https://doi.org/10.1515/tre.28_504_18

Alexander Müller und Fritz Lieb. Während Wunsch nicht daran interessiert gewesen sei, „die Geistigkeit oder den Sozialismus gegenüber dem Materialismus zu verteidigen“⁴¹, sondern in schlichter Weise „den Marxismus als ‚Schlüssel zu der Dynamik der gesellschaftlichen Veränderungen‘“⁴² empfahl, reiche die Stellungnahme von Lieb tiefer, weil er „den ‚realen Humanismus‘ von Marx als dasjenige herausgestellt“ habe, „was das christliche Menschenverständnis mit dem marxistischen Menschenverständnis verbindet“⁴³. Diese Verbindung kann Pannenberg im Beitrag des Marxismus zum Verständnis der gesellschaftlichen Verankerung der Sünde finden. Allerdings sei dies genau der Punkt, den Lieb nicht erkannt habe, wenn er behaupte, der Marxismus wisse nichts von Sünde und Schuld vor Gott. Bei „einer grundsätzlich positiven Einstellung zum marxistischen Denken“⁴⁴ wertet Pannenberg dessen kritische Auseinandersetzung mit dem Marxismus als „die bis dahin tiefgreifendste“⁴⁵, weil er gegenüber dem religiösen Sozialismus erkannt habe, dass die „Gefangenschaft in der Sündhaftigkeit [...] durch ökonomisch-politische Mittel nicht beseitigt werden“ könne und „daher auch das Leben in einer etwaigen klassenlosen Gesellschaft bestimmen“ würde, und weil er damit verbunden vor allem gesehen habe, dass der „antichristliche Kern [...] bei Marx nicht in seinem Atheismus, sondern gerade in seinem dem at.lichen Zeugnis so ähnlichen Messianismus“⁴⁶ liege. Nur in dem grundsätzlichen Misstrauen gegenüber dem Weg der Gewalt sei Lieb „mit der Mehrzahl der religiösen Sozialisten einig“.⁴⁷

2. Pannenberg im Vergleich mit Helmut Gollwitzer

Wie Pannenberg in der Einleitung festhält, sind für die aus seiner Sicht nötige Auseinandersetzung mit dem Marxismus nicht die erklärten Gegner, sondern diejenigen interessant, die eine konstruktiv-kritische Auseinandersetzung gesucht haben – wie der gerade genannte Fritz Lieb. Das spezifische Profil der Pannenberg-schen Auseinandersetzung mit dem Marxismus tritt noch schärfer vor Augen, wenn man ihn mit einem weiteren zeitgenössischen religiösen Sozialisten vergleicht, der sich mit dem Verhältnis von Christentum und Marxismus in seiner Kriegsgefangenschaft intensiv auseinandergesetzt und die kirchliche und gesellschaftliche Debatte

41 Pannenberg, Vorlesung, 14r, dort Zitat.

42 Ebd.

43 Pannenberg, Vorlesung, 14v.

44 Pannenberg, Vorlesung, 15r.

45 Ebd.

46 Ebd.

47 Ebd.

mit seinem viel gelesenen „Bericht einer Gefangenschaft“ stark geprägt hat: Helmut Gollwitzer.

Helmut Gollwitzer, 1908 in Pappenheim im Altmühltal geboren und 1993 in Berlin gestorben, gehörte zu der Lehrergeneration Pannenberg. Er war Pfarrerssohn und hatte damit einen vollkommen anderen Hintergrund als der säkular aufgewachsene Pannenberg. Als frühes Mitglied der Bekennenden Kirche, Schüler Karl Barths und Vertreter von Niemöller auf dessen Pfarrstelle in Berlin setzte er sich frühzeitig mit dem Marxismus auseinander, wobei diese Auseinandersetzung sich biographisch in seiner Kriegsgefangenschaft in Russland 1945–1949 nunmehr auf der Erlebnisebene in einer für ihn selbst überraschenden Weise fortsetzte. 1951 publizierte er einen Bericht von seiner russischen Kriegsgefangenschaft, betitelt mit dem Wort des johanneischen Jesus an Petrus „... und führen, wohin du nicht willst“ (vgl. Joh 21,18).⁴⁸ Dieser Gefangenschaftsbericht wurde im Nachkriegsdeutschland von Theologen und vielen anderen der verschiedenen Richtungen gelesen und hat auf seine Weise zur Auseinandersetzung mit dem Marxismus und russischen System beigetragen. Die große Wirkung verdankt der Bericht zum einen der eindrücklichen Schilderung der Gefangenschaft im Arbeitslager, die sowohl die Nöte des täglichen Lebens wie auch besonders das Zusammenleben der Gefangenen und die Interaktion mit der russischen Lagerleitung darstellt und durch die detailreiche Darstellung das Schreckensbild von der russischen Gefangenschaft ein Stück weit entschärft. Zum anderen fingiert Gollwitzer ex post seine Dialoge mit überzeugten Marxisten und bindet die Leserschaft auf diese Weise sehr geschickt in die Entwicklung seiner eigenen Urteilsbildung über den Marxismus ein.

Gollwitzer beschäftigte in seiner Auseinandersetzung mit dem Marxismus an erster Stelle die Frage, ob der Marxismus die Religion generell und das Christentum im Besonderen zulassen bzw. einbinden könne und wie die Entwicklung des politischen Systems in Russland von der eigentlichen Idee des Marxismus abwich. Energisch macht Gollwitzer im Vorwort mit Bezug auf die innenpolitischen Debatten im Nachkriegsdeutschland deutlich, dass zwischen Marxismus und der Übernahme einzelner Momente des Marxschen Denkens in der Sozialdemokratie klar zu unterscheiden sei. Den Aufruf zum Kampf gegen den Marxismus von Seiten der konservativen politischen und kirchenpolitischen Stimmen seiner Zeit erklärt er als „verleumderische(n) Unfug“ gegenüber der Sozialdemokratie.⁴⁹ Wer nur marxistische Elemente in sein Denken aufnehme, sei noch kein Marxist. Demgegenüber verwendet Gollwitzer den Begriff Marxismus in seinem Buch streng nur für den dogmatischen Marxismus „als geschlossenes politisch-weltanschauliches

48 Helmut Gollwitzer, „... und führen, wohin du nicht willst“. Bericht einer Gefangenschaft, München: Christian Kaiser 1960.

49 Gollwitzer, Bericht, Vorwort 1951, 8.

System [...], der seinen genuinen Erben trotz Modifikationen nur im Leninismus hat.“⁵⁰

Im Krasnogorsker Tagebuch vom Sommer 1947 legt sich Gollwitzer Rechenschaft ab über sein bisheriges Verhältnis zum Marxismus. Vor 1933 habe ihn nichts außerhalb der Kirche so gefesselt wie der Marxismus. Die Frage sei für ihn nicht die nach dem *Ob* des Sozialismus gewesen, sondern nach der *Art* desselben.⁵¹ Die Erfahrungen mit der Nazi-Diktatur hätten ihn zum einen „endgültig von jedem Liebäugeln mit einem diktatorischen System“⁵² geheilt. Zum anderen habe ihn die Erfahrung, mit den Kommunisten gemeinsam verfolgt zu sein, in seiner Sympathie für den Marxismus gestärkt. Allerdings habe sich ihm dabei die Frage gestellt, ob es denkbar sei, „daß man gegen den Faschismus so kämpft, wie es die Russen getan haben, ohne sich selbst von dem zu lösen, was dem Faschismus gleicht, ohne selbst demokratischer zu werden?“⁵³

Gollwitzer sieht im Rückblick auf die deutsche und russische Entwicklung die Welt von einem Zusammenbruch in den anderen taumeln. Und gerade vor diesem Hintergrund wird für ihn der Marxismus erneut attraktiv. Wenngleich für Gollwitzer zwischen marxistischem und christlichem Wissen von der wahren Erlösung der Menschen keine Synthese besteht, hält er die unbefangene Prüfung und vielleicht Billigung des praktischen, politischen Gehalts für nötig. „Die Marxisten boten uns die Hand zur Zusammenarbeit, ohne dabei die Bejahung der Weltanschauung zu verlangen. Konnten wir diese Hand zurückweisen, da doch ohnehin der Osten dem zusammengebrochenen Deutschland mehr bieten kann als der Westen? Wir

50 Ebd.

51 Gollwitzer, Bericht, 107: „„Ich suche mir zu klären, wo ich bisher stehe: vor 1933 gab es außerhalb der Kirche nichts, was meine Aufmerksamkeit so fesselte wie der Marxismus. Die Analysen von Marx und Lenin machten mir die Vorgänge der Zeit, die Krisen, den Krieg, das Aufkommend es Faschismus verständlich, ‚links‘ zu stehen schien Ehrensache, der KPD hätten sich meine Sympathien zugewandt, wäre nicht ihre Führung so unzulänglich gewesen und hätte sie den Nazis nicht zu sehr in ihrer Anbetung der Gewalt geglichen. Auf die Sowjetunion sah ich schon aus Opposition zu meiner Umwelt mit lebhaftem, zwischen Sympathie und Kritik schwankendem Interesse; auch hier war es eigentlich nur das Diktatorische, was mich irritierte. Den Atheismus des Systems glaubte ich nicht tragisch nehmen zu müssen, da ich in ihm nur eine Reaktion auf die Heuchelei des Christentums sah. Die Härte der revolutionären Maßnahmen schien diskutabel durch die Größe des Ziels und gerechtfertigt durch die Größe der Menschenopfer, die der Kapitalismus täglich verschlang. Der romantische Antikapitalismus, dem in jener Zeit die bürgerliche Jugend huldigte und aus dem Hitler Kapital schlug, machte den Sozialismus zu etwas selbstverständlich zu Bejahendem. Ob Sozialismus? – das stand gar nicht mehr zur Frage, nur: welcher Sozialismus? Und darauf wollte ich allerdings nicht romantisch antworten sondern in der nüchternsten rationalen Klarheit, darum also: der marxistische Sozialismus; das hieß: so weit wie möglich links, – bis an die Grenze der leider so untüchtigen, sektiererischen und weltanschaulich so festgelegten KPD.“

52 Gollwitzer, Bericht, 107.

53 Gollwitzer, Bericht, 109.

waren eine polarisierte Nation. Der Westen konnte nur eine Verführung für uns sein: Verführung zum Wiederaufbau statt an einen vielleicht schwereren, aber verheißungsvolleren Neuaufbau zu gehen [...]. Der sozialistische Osten bietet eine Gesellschaftsform, die unserer Lage so viel gemäßer scheint. Die Verbindung mit ihm wird uns helfen, einen neuen, solidarischen Weg in die Zukunft zu finden.“⁵⁴

An diesem Punkt unterscheiden sich die Positionen von Gollwitzer und Pannenberg diametral. Während Gollwitzer bei voller Sicht auf die Differenz im Erlösungsgedanken doch für eine politische Verbindung und damit gegen die ungeteilte Westanbindung Deutschlands votiert, hält Pannenberg eine solche Verbindung genau wegen der Bestimmtheit der marxistischen Erlösungsidee für ausgeschlossen. Im Hintergrund steht eine unterschiedliche Auffassung von der Differenzierbarkeit und faktischen Differenz zwischen Bolschewismus und Marxismus und dem Profil und Stellenwert der Erlösungsidee. Zwar kritisieren beide den Bolschewismus als Verfehlung des eigentlichen Marxismus. Aber Pannenberg sieht die Gefahr, in der Kritik am Bolschewismus die Bedeutung der marxistischen Ideologie und damit ihren systematischen Stellenwert zu unterschätzen. Eine solche Unterschätzung erklärt er für „falsch und gefährlich“⁵⁵ zugleich. Es sei *gefährlich*, „in der marxistischen Ideologie nur ein beliebig auswechselbares Herrschaftsinstrument in der Hand des Sowjetstaates“⁵⁶ zu sehen, weil diese Sicht dazu verleite, „in naher Zukunft einen inneren Zusammenbruch der kommunistischen Staaten einschließlich der Sowjetunion zu erwarten“⁵⁷. Denn das sei nur dann wahrscheinlich, wenn diese Staaten allein „auf der Gewaltherrschaft einiger Techniker der Macht“⁵⁸ basierten. In solch einer Sicht wird die ideologische Bedeutung in gefährlicher Weise unterschätzt. *Falsch* sei die Annahme, weil weder die Stabilität der kommunistischen Staaten noch auch Attraktivität und „Werbekraft der kommunistischen Gedanken in anderen Ländern zu erklären“ sei ohne „den säkularen Glauben an das marxistische Evangelium“.⁵⁹ Während Gollwitzer es für möglich und sogar für geboten hält, Marxistisches und Christliches zu verbinden, schließt Pannenberg dies aus, weil damit das Christliche, genauer die christliche Erlösungshoffnung und Eschatologie in ihrem Kern aufgegeben werde. Darum sei die christliche Theologie „nicht in der Lage, sich die ideologischen Gegensätze des ‚Westens‘ zum ‚Osten‘ so ohne weiteres zu eigen zu machen.“⁶⁰ Stattdessen habe die christliche Kirche anhand

54 Gollwitzer, Bericht, 110.

55 Pannenberg, Vorlesung, 1v.

56 Ebd.

57 Ebd.

58 Ebd.

59 Ebd.

60 Pannenberg, Vorlesung, 2r.

ihrer eigenen Maßstabes, d. h. der ihr aufgetragenen Botschaft, „über ihr Verhältnis zum Marxismus zu entscheiden.“⁶¹

Diese grundlegende Differenz zu Gollwitzer in Bezug auf die Verbindbarkeit von Christentum und Marxismus, die Pannenberg in seiner Vorlesung über die genaue Analyse des Marxismus begründet, ist nun allerdings selbst differenziert zu betrachten. Denn Pannenberg teilt mit Gollwitzer erstens die Überzeugung, dass sich die christliche Kirche „in besonderer Weise dem Wahrheitsanspruch des Marxismus stellen“⁶² müsse. Vor diesem Hintergrund lehnt er es zweitens in sachlicher Übereinstimmung mit Gollwitzer entschieden ab, den Marxismus-Vorwurf politisch zu instrumentalisieren, und charakterisiert die Motivlage für solche Instrumentalisierung wirksam mit dem Begriff der Kreuzzugspsychose, an der sich die Kirchen nicht beteiligen dürften. Stattdessen müsse die christliche Kirche „sich immer wieder prüfen, ob ihr Urteil über den Marxismus nicht etwa auf Selbstverständlichkeiten beruht, die einem irgendwie mit kapitalistischen Voraussetzungen verbundenem Denken entstammen.“⁶³

Gollwitzer wird in Pannengers Vorlesung „Marxismus in theologischer Sicht“ an keiner Stelle erwähnt, obwohl man davon ausgehen darf, dass er Gollwitzers „Bericht einer Gefangenschaft“ und dessen Position in der kirchlichen Debatte kannte. Doch in dem Vortrag „Die Frage nach Gott“, den Pannenberg 1964 vor der theologischen Fachschaft in der Universität Göttingen gehalten hat, findet sich eine kritische Auseinandersetzung mit Gollwitzer, die den theologischen Umgang mit der Theismuskritik betrifft. Pannenberg bezieht sich hier auf Gollwitzers Buch „Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens“ von 1963⁶⁴, in welchem dieser „jüngst noch einmal eindrucksvoll“ verfochten habe, dass „die Wirklichkeit Gottes nur durch die christliche Verkündigung offenbar werde, daß daher alle Kritik am theistischen Gottesgedanken die christliche Rede von Gott überhaupt nicht treffe“.⁶⁵ Pannenberg teilt die in Gollwitzers Buch vorgetragene Kritik an der Theologie von Herbert Braun, „daß Brauns Auflösung des göttlichen Gegenüber in Existentialbezüge, konsequent zu Ende gedacht ,dann also auch das Ende der Theologie‘ ist.“⁶⁶ Aber gerade vor diesem Hintergrund lehnt er Gollwitzers These ab, der Christ könne die Auffassung des Gottesgedankens als notwendiges Moment menschlicher Selbstausslegung „nicht widerlegen“⁶⁷, sondern nur gegen sie

61 Pannenberg, Vorlesung, 2r-2v.

62 Pannenberg, Vorlesung, 2r.

63 Pannenberg, Vorlesung, 2v.

64 Helmut Gollwitzer, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, München 1963.

65 Wolfhart Pannenberg, *Die Frage nach Gott*, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze*, 3. Aufl., Göttingen 1979, 361–386, hier: 363.

66 Pannenberg, *Die Frage nach Gott*, 364, mit Zitat aus Gollwitzers Buch.

67 Pannenberg, *Die Frage nach Gott*, 363, mit Bezug auf Gollwitzer, *Existenz Gottes*, 80.

protestieren und mit seinem Zeugnis dagegen stehen. Gollwitzers Argumentation werde Herbert Braun, so mutmaßt Pannenberg, kaum davon abhalten können, „biblische Aussagen über Gott auch in Zukunft nach Analogie mit außerchristlichen theistischen Vorstellungen zu beurteilen“⁶⁸ und auch die Vokabel ‚Gott‘ zu entmythologisieren.

Gerade weil Pannenberg in der Ablehnung einer existenzialen Auflösung des Gottesgedankens mit Gollwitzer und der Barthschen Theologie übereinstimmt, sieht er die Notwendigkeit einer anthropologisch fundierten Kritik an der existenzialen Interpretation. Ein entscheidendes Argument ist für Pannenberg dabei, dass die Theologie mit bloßen Protesten und einem Rückzug auf die Eigenart der Verkündigung im „Widerfahrnis der göttlichen Anrede“⁶⁹ sich gerade nicht „gegen die ‚Verwechslung‘ der christlichen Verkündigung mit einer ‚theistischen Weltanschauung‘“⁷⁰ wehren könne. Wenn in dem gerade in der DDR von dem marxistischen Religionsphilosophen Olof Klohr herausgegebenen Buch „Moderne Naturwissenschaft und Atheismus“ der christliche Glaube für irrational erklärt und ihm mit dieser Begründung gesellschaftliche Verbindlichkeit bestritten werde⁷¹, lasse sich auf solche Kritik nicht mit der Behauptung der performativen Kraft christlicher Verkündigung in ihrem Anredecharakter antworten. Die Auseinandersetzung mit Gollwitzer in dem Beitrag „Die Frage nach Gott“ zeigt also, dass für Pannenberg die Aufgabe der theologisch verantworteten Rede von Gott gerade auch im Gegenüber zum politischen System in der DDR essentielle Bedeutung hat.

3. Rückblick

Die Lehrtätigkeit von Wolfhart Pannenberg beginnt rückblickend betrachtet mit der Vorlesung als Privatdozent in Heidelberg über „Marxismus in theologischer Sicht“ wie mit einem Paukenschlag. Das gilt für das Thema und für die Adresse an Hörer aller Fakultäten. Pannenberg erörtert hier zum einen ein für die Theologie existentielles Thema in der politischen und kirchenpolitischen Debattenlage und gewinnt zum anderen Klarheit über den Grund, weshalb der Marxismus theologisch abzulehnen sei und keine Verbindung zwischen Christentum und Marxismus eingegangen werden könne. Wie in den anderen Beiträgen dieses Bandes ausführlich gezeigt wird, liegt dieser Grund für Pannenberg nicht in der Marxschen

68 Pannenberg, Die Frage nach Gott, 364.

69 Pannenberg, Die Frage nach Gott, 364, mit Bezug auf Gollwitzer, Existenz Gottes, 113.

70 Pannenberg, Die Frage nach Gott, 364, mit Bezug auf Gollwitzer, Existenz Gottes, 113.

71 Pannenberg bezieht sich auf Olof Klohr (Hg.), Moderne Naturwissenschaft und Atheismus, Berlin 1964.

Kapitalismuskritik oder in der Rolle des Proletariats, sondern im Marxschen Verständnis der Erlösung als menschlicher Selbsterlösung aus der Entfremdung. Im Vergleich mit der Religionskritik Ludwig Feuerbachs erkennt Pannenberg die Pointe bei Marx darin, dass sich seine Religionskritik nicht mehr auf die Erklärung des Motivs „für die Entstehung der Vorstellung von Gott als eines dem Menschen fremden, unendlichen Wesens“⁷² beziehe. Vielmehr habe Marx die reale, gesellschaftliche Entfremdung des Menschen als Begründung „für die Selbsterfremdung des Menschen in seinem Bewußtsein von sich selbst als Gattungswesen“⁷³ gesehen, so dass der Gottesgedanke nicht einmal mehr im Zusammenhang der genetischen Erklärung des Bewusstseins der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen eine Rolle spielt. Die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit dem Marxismus resultiert daher für Pannenberg aus dessen konsequenter Ausbuchstabierung der Idee der Selbsterlösung, in der auch auf die Destruktion einer theistischen Begründung der Erlösungsbedürftigkeit als einem argumentativen Baustein verzichtet wird und ein Gespräch mit dem Christentum keinerlei Bedeutung besitzt.

Nach dem Paukenschlag der ersten Vorlesung in Heidelberg hielt Pannenberg dort noch fünf weitere Vorlesungen, in denen er sich der theologiegeschichtlichen Herleitung der theologischen Fragestellung und Aufgabe widmete und im Unterschied zu seiner ersten Vorlesung verstärkt auf seine Qualifikationsschriften zurückgriff.⁷⁴ 1959 folgte er einem Ruf auf eine Professur für Systematische Theologie in Wuppertal und verließ Heidelberg. Im Gepäck hatte er ein Vorlesungsmanuskript, das er nie zur Publikation brachte, das aber von großer Bedeutung für die Profilierung der Aufgabe einer fundamentaltheologischen Grundlegung der Theologie in der Verbindung von Anthropologie und Geschichtsdenken wurde.

72 Wolfhart Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Göttingen 1997, 293.

73 Ebd. Siehe auch die Analyse des Begriffs der Entfremdung bei Karl Marx, die Pannenberg in seiner *Anthropologie* bietet, Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 260.

74 Im Wintersemester 1956/57 las Pannenberg „Geschichte der protestantischen Theologie seit Schleiermacher“, 3stündig, Di, Do, Fr 10–11; im Sommersemester 1957 hielt er eine Vorlesung „Geschichte der Theologie im Zeitalter der Scholastik“ montags und freitags um 15–16 Uhr. Im Wintersemester 1957/58 traktierte er in einer einstündigen Vorlesung „Ausgewählte Probleme der Gotteslehre“, freitags von 15–16 Uhr. Im Sommersemester 1958 hielt er sogar zwei Vorlesungen über „Geschichte der evangelischen Theologie von Schleiermacher bis Ritschl“, 3stündig, Mo 11–12, Do 11–13 und „Zum Verhältnis von Gott und Welt im Lichte des Analogieproblems“, 2stündig, Di und Fr 11–12.

„Der junge Marx ist eine Entdeckung unserer Zeit.“ (Erich Thier) Zu drei zentralen Bezugstexten des Pannenbergkollegs vom Sommersemester 1956

1. Die Frühschriften von Karl Marx

In den offiziellen Auslassungen der Bolschewiki und ihrer Verbündeten sei wenig von der aktuellen Diskussion um die Schriften des jungen Karl Marx¹ zu vernehmen. „Hier wird an einem dogmatisch fixierten Marxbild festgehalten, je mehr die Selbstentfremdung des Menschen jenseits der Barriere der Revolution gespürt wird. Dieses Festhalten an einem erstarrten ‚Marxismus‘ ist alles andere als selbstverständliche Gewissheit, sondern Bewahrung einer Position, die eben von dem ‚realen Humanismus‘ des jungen Marx Erschütterungen befürchtet. Dessen Kenntnis trägt also auch in Bezug auf die Weltsphäre zum Gegenwartsverständnis bei.“² Nicht nur dies: Die Marxschen Frühschriften und die in ihnen entwickelte Anthropologie enthalten nach Erich Thier zugleich eine Anfrage an Marx selbst, dessen Alterssystem bereits jene Züge der Erstarrung aufweise, die für den realexistierenden Kommunismus und Sozialismus der Ostblockstaaten unter der Ägide der Sowjetunion kennzeichnend seien.

Um zu einer Erweichung verhärteter Positionen und Fronten zu gelangen, muss nach Thier eine Rückbesinnung einsetzen, wie sie durch die Kenntnis der Schriften des jungen Marx seit geraumer Zeit ermöglicht werde. Er sei eine, wenn nicht die „Entdeckung unserer Zeit. Hatte sich die frühere Diskussion um Marx und mit Marx zumeist auf das Spätwerk – vor allem auf das ‚Kapital‘ – bezogen, verstand sie sich weithin auch in ihren politischen Gehalten als nationalökonomisch und soziologisch ausgerichtete, so steht nunmehr vielerorts der ‚reale Humanismus‘

1 Zur Biographie vgl. im Einzelnen D. P. Schweikard, Karl Marx – Leben, in: M. Quante/ders., (Hg.), Marx-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2016, 1–20; zum Kontakt zu den Jung- bzw. Linkshegelianern seit 1836/37 bes. 5f.; zu Friedrich Engels vgl. den Exkurs 24–30. – Das Marx-Handbuch von Quante und Schweikard enthält u. a. einen knappen Überblick über die Entstehungs- und Publikationsgeschichte der frühen Marxschriften (31–70); zu MEGA (K. Marx/F. Engels, Gesamtausgabe) und zu MEW (K. Marx/F. Engels, Werke) vgl. die Angaben der Herausgeber in 435 (436f. enthält eine Auswahlbibliographie) sowie in 21–24. Höchst informativ ferner: J. Diamanti/A. Pendakis/J. Szeman (Ed.), The Bloomsbury Companion to Marx, London 2019.

2 E. Thier, Das Menschenbild des jungen Marx, Göttingen (1957)² 1961, 4; die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf.

Marxens in ihrem Mittelpunkt.“ (3)³ Dies sei gut so und wichtig. Denn die entscheidenden Weichenstellungen für die Entwicklung hin zu seinem Spätsystem und zu den Folgerungen, die im sog. Dialektischen Materialismus gedanklich, politisch und sozioökonomisch daraus gezogen worden seien, habe Marx bereits in seinen Frühschriften vorgenommen und zwar im Rahmen seiner Religionskritik, die er in modifizierter Form von Ludwig Feuerbach rezipiert habe. „Wo im Ernst um den Menschen gerungen wird, kann die Sorge Gottes um den Menschen nicht ausgeklammert werden. Der junge Marx hat das dennoch versucht und eben damit eröffnete er den Weg zur Vergötzung des Menschen und der menschlichen Arbeitskraft, die nachgerade synonym mit dem Menschen erschien. Gerade weil dem so ist, muß das Gespräch mit dem jungen Marx weitergeführt werden. Sein ‚realer Humanismus‘ ist auf seine Tragfähigkeit hin zu prüfen, damit die aus dem Ostkollektiv Entlassenen nicht ins Bodenlose treten und damit denen, die im Westen keinen Boden unter den Füßen spüren und den Halt bei Marx suchen, hilfreich begegnet werden kann.“ (5)

Die zitierten Sätze finden sich im Vorwort einer Studie zum Menschenbild des jungen Marx, die ursprünglich 1950 als Einleitung zu einer Neuveröffentlichung von dessen Pariser Manuskripten unter dem Titel „Nationalökonomie und Philosophie“ und einige Jahre später als Separatum erschienen war. Ihr Verfasser ist Erich Thier, Jahrgang 1902, anfangs Mechanikergehilfe bei Zeiss in Jena, dann Volksbibliothekar in Leipzig, nach Studium und Promotion Bibliotheksrat und Soldat im 2. Weltkrieg; in russischer Gefangenschaft innere Berufung zum Kirchendienst, Theologiestudium in Heidelberg, Gemeindepfarrer, Heidelberger Lehrbeauftragter und Dozent an Evangelischen Akademien, seit 1954 Studienleiter der Evangelischen Sozialakademie Friedewald (vgl. 2). Thiers erwähnte, 1950 bei G. Kiepenheuer in Köln/Berlin erschienene, mit einem einleitenden Kommentar des Herausgebers über die Anthropologie des jungen Marx versehene, 279 Seiten umfassende Sammlung von Pariser ökonomisch-philosophischen Manuskripten von Karl Marx bot Pannenberg eine der beiden Quellengrundlagen seines Heidelberger Kollegs von 1956.⁴

3 Zu den ab 1857 entstandenen ökonomiekritischen Schriften von Marx sowie zur Frage der Phaseneinteilung seines Gesamtwerks und des Verhältnisses von „jungem“ und „altem“ Marx vgl. Marx-Handbuch, 71–118 (zum „Kapital“ 97–115), zu den politischen Schriften 119–144 (zum „Manifest der Kommunistischen Partei“ 124–127).

4 K. Marx, Nationalökonomie und Philosophie. Mit einem einleitenden Kommentar über die Anthropologie des jungen Marx nach den Pariser ökonomisch-philosophischen Manuskripten von Erich Thier, Köln/Berlin (G. Kiepenheuer-Witsch) 1950. Zu den ökonomisch-philosophischen Manuskripten, die in der Pariser Zeit von Anfang Mai bis August 1844 entstanden sind und ursprünglich nicht zur Publikation bestimmt waren, vgl. Marx-Handbuch 40–44. „Sie stellen einen wichtigen Beitrag in den Frühschriften dar, insofern Marx sich hier vom Linkshegelianismus ebenso entfernt wie er aus der Kritik der ökonomischen Lehren seiner Zeit seine eigene methodische

Die zweite lieferte Siegfried Landshut (1897–1968), seit April 1951 Ordinarius für Politikwissenschaft an der Universität Hamburg⁵, mit einer Neuausgabe ausgewählter Schriften von Marx bis zum Jahr 1848 im Stuttgarter Alfred Kröner Verlag. Da er die von Landshut gewählte Fassung der Marxschen Frühschriften „für die bestmögliche“ (6) hielt, verzichtete Erich Thier auf eine Neuauflage seiner Edition und veröffentlichte die ihr unter dem Titel „Die Anthropologie des jungen Marx nach den Pariser ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ vorangestellte Einleitung wegen der großen Nachfrage gesondert, wobei nicht mehr nach der Kiepenheuer-Witsch-Ausgabe, sondern nach der von S. Landshut veranstalteten zitiert wurde (vgl. ebd.).

Datiert ist das Vorwort Landshuts zu „Kröners Taschenausgabe“ der Marxschen Frühschriften auf den 15. März 1953. Die Textsammlung beginnt mit dem Hinweis, dass „(n)ach zwanzig Jahren, in denen die Werke von Karl Marx teils aus der Öffentlichkeit in Deutschland verbannt, teils erst später nicht mehr zugänglich waren, ... hier nun eine erste neue Ausgabe der Schriften von Marx bis zum Jahre 1848 vor(liege)“⁶. Ihre Begrenzung „auf die sogenannten Frühschriften, d. h. die Schriften bis zum Kommunistischen Manifest“ (V) wird mit der Feststellung begründet, dass besagtes Manifest „als Resultat und Abschluß der gedanklichen ‚Selbstverständigung‘ Marxens und der Grundlegung seines ‚Historischen Materialismus‘“ (ebd.) fungierte, der die Basis für die nachfolgende Erforschung der „ökonomische(n) Anatomie

und systematische Denkform entwickelt.“ (40) Erstmals ediert wurden die Texte im Jahr 1932. Ihr thematisches Zentrum bilden die menschliche Arbeit und die Weisen ihrer Entfremdung unter kapitalistischen Produktionsbedingungen. „Entfremdete Arbeit ist *erstens* die Fremdheit des Produkts für den Arbeiter.“ (41) „Entfremdete Arbeit ist *zweitens* die Fremdheit der Tätigkeit des Arbeitens für den arbeitenden Arbeiter.“ (42) „Arbeit entfremdet den Arbeiter im Kapitalismus *drittens* von sich selbst“ (ebd.), wobei die Selbstentfremdung mit der Entfremdung von Mitmensch und Welt zwangsläufig einhergeht, wie unter einem *vierten* Entfremdungsaspekt verdeutlicht wird. Zur Sinnidentität des in vierfacher Hinsicht entfalteten Entfremdungsbegriffs vgl. 42–44 sowie 297–299: „Marx als Entfremdungstheoretiker“; zu „Marx als Kritiker der politischen Ökonomie“ vgl. 299–305; Literatur zu den Grundfragen der Marxinterpretation findet sich 304f.; darunter bes.: M. Quante, Kommentar, in: K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Frankfurt a. M. 2009, 209–410.

- 5 Zu Landshuts bewegter Biographie (er verlor im Zuge des Gesetzes zur sog. Wiederherstellung des Berufsbeamtentums 1933 seine Universitätsstelle und verließ Deutschland, wohin er erst 1950 zurückkehrte und zu einem der Gründerväter der politischen Wissenschaften in der frühen Bundesrepublik wurde) vgl. R. Nicolaysen, Siegfried Landshut. Die Wiederentdeckung der Politik. Eine Biographie, Frankfurt a. M. 1997.
- 6 K. Marx, Die Frühschriften. Hg. v. S. Landshut, Stuttgart (1953), 1968, V; die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf. Vgl. ders./J. P. Mayer (Hg.), Karl Marx: Der historische Materialismus. Die Frühschriften, 2 Bde., Stuttgart (Kröner) 1932.

der bürgerlichen Gesellschaft“ (ebd.) bildete.⁷ Ohne den geistesgeschichtlichen Horizont, den die Kenntnis der Marxschen Jugendschriften eröffneten, könnten „weder der ‚Historische Materialismus‘, noch das ‚Kapital‘ in ihrer wahren Bedeutung“ (VI) erfasst werden. Hinzugefügt wird: „Es ist kein Zufall, dass die sowjetamtliche Marx-Auslegung von diesen Schriften nie Notiz genommen hat. Für das heute neu erwachte Bedürfnis nach einer Auseinandersetzung mit dem Marxismus sind gerade diese Dokumente unentbehrlich.“ (Ebd.) Ihre Vernachlässigung „als eines noch philosophisch ‚befangenen‘ Vorstadiums von Marx“ (Vf.) sei unangemessen und verkenne den „Reichtum der Marx’schen Gedankenwelt“ (V) mit dem Ergebnis einer „materialistische(n)‘ Dürftigkeit“ (ebd.).

Dargeboten werden in Siegfried Landshuts Auswahlgabe der Marxschen Frühschriften neben einem aufschlussreichen Brief von Marx an seinen Vater vom 10. November 1837 (XIII: eines „der großartigsten autobiographischen Dokumente“) Auszüge aus der Doktordissertation (1840) über die Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie⁸ und die „Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie“ (1841/42).⁹ Es folgen ein Artikel aus der Rheinischen Zeitung (1842) und wesentliche Teile aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern (1843/44), so der Text zur Judenfrage¹⁰ und Passagen aus den Pariser Manuskripten. Texte aus

7 Das „Manifest der Kommunistischen Partei“ von 1848 setzt mit der Analyse des Klassengegensatzes von Bourgeois und Proletarier ein, der unter den Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft nicht zu beheben sei und mit geschichtlicher Notwendigkeit eine Revolution evoziere. Die Bourgeoisie, die ihren Aufstieg einer rasanten Entwicklung der Produktionskräfte verdanke, sei antifeudal, gegen alle ständischen Privilegien gerichtet, hierachiekritisch sowie tendenziell international und auf Globalisierung ausgerichtet. Das universale Medium ihrer Modernität sei das Geld, ihr ökonomisches System der Kapitalismus, der die bürgerliche Politik bestimme und in dessen Konsequenz die gesellschaftliche Entzweiung liege, die im Gegensatz von Kapitalisten und Proletariern offenbar werde. Von den Proletariern, ihrer Erhebung zur führenden Klasse, von der Expropriation der Expropriateure etc. und der kommunistischen Umwälzung der sozioökonomischen Verhältnisse handelt der zweite Teil der Programmschrift, wohingegen im dritten von sozialistischer und kommunistischer Literatur und im vierten von der Stellung der Kommunisten zu den verschiedenen oppositionellen Parteien gehandelt wird. Der Text endet mit dem Appell zum internationalen Zusammenschluss: „Proletarier aller Länder, vereinigt euch!“

8 Zur philosophiegeschichtlich und systematisch motivierten Fragestellung der 1839 begonnenen, 1841 an der Universität Jena eingereichten, aber erst 1902 publizierten Dissertation vgl. Marx-Handbuch 32f.

9 Zu der Schrift, von der zu Lebzeiten von Marx nur eine Einleitung publiziert wurde, vgl. Marx-Handbuch, 34f., wo der konstruktive Skopus der Kritik so formuliert wird: „Man muss als Philosoph (bzw. Sozialwissenschaftler) seine Wissenschaft methodisch so darstellen, dass die Sprache in einem empiristischen Sinn sowohl zur Ontologie als auch zur Logik der Geschichte passt, damit man nicht phantasiert und somit seine philosophische Funktion verfehlt.“ (35) Der Abstraktionsvorwurf gegenüber der Hegelschen Spekulation zeichnet sich ab.

10 Zu den Beiträgen von Marx aus den von ihm und Arnold Ruge herausgegebenen Deutsch-Französischen Jahrbüchern, die nur in einer Lieferung im Jahr 1844 erschienen, vgl. Marx-Handbuch, 36–39.

„Die heilige Familie“ (1844/45) und aus „Die Deutsche Ideologie“ (1845/46) schließen sich an.¹¹ Die Textsammlung endet nach Auszügen aus der Schrift „Das Elend der Philosophie“ (1847)¹² mit dem Manifest der Kommunistischen Partei.

Pannenberg hat in seinem Heidelberger Kolleg unter dem Stichwort „Kröner“ wiederholt auf die Edition von Siegfried Landshut Bezug genommen¹³; die Ausgabe

„Mit der Schrift *Zur Judenfrage* reagiert Marx auf Bruno Bauers (1809–1882) Auseinandersetzung mit der Emanzipation der Juden.“ (36) Er nimmt die konkrete Problematik zum Anlass grundsätzlicher Überlegungen zum Verhältnis von Staat und Religion und für die Entwicklung seiner These, dass die politisch-ökonomische Emanzipation die Bedingung der Möglichkeit von Freiheit in sonstiger Hinsicht sei. Was die Religion angehe, so gelte, dass das Bedürfnis nach ihr generell in dem Mangel politisch-ökonomischer Emanzipation gründe. Die Religionskritik von Bruno Bauer, David Friedrich Strauß und insbesondere von Ludwig Feuerbach müsse mithin in eine Kritik der sozioökonomischen Verhältnisse in der bürgerlichen Gesellschaft überführt werden. Das Thema der Ende 1843/Anfang 1844 entstandenen Schrift „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ ist damit benannt. In ihr wird in Grundzügen skizziert, wie der revolutionäre Umsturz in Frankreich und in Deutschland zu erreichen sei und welche Rolle bei der Umwälzung dem Industrieproletariat zukomme. – Zum sog. Mill-Exzerpt, einem Exzerpt der französischen Ausgabe eines Buches des der Schule David Ricardos nahestehenden Politökonomen James Mill, vgl. Marx-Handbuch, 44–50.

11 Zum 1845 publizierten Textkonvolut „Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten“ (50: „intellektueller Statusbericht“) und zu der wenig später von Marx und Engels verfassten, jedoch unpubliziert gebliebenen „Deutschen Ideologie“ vgl. Marx-Handbuch, 50–60; zur Sonderstellung der „Thesen über Feuerbach“ vgl. 51–53: Anders als Hegel nimmt Feuerbach einen „Dualismus zwischen Objekt und dem es begreifenden Subjekt“ (52) an. Darin folgt ihm Marx insofern, als auch nach seinem Urteil „die sinnlich erfahrene Wirklichkeit als Gegenstand des Wissens“ (ebd.) nicht auf spekulative Weise ins Denken aufzuheben sei. Allerdings begreift Marx im Unterschied zu Feuerbach die Wirklichkeit „als sinnlich menschliche Tätigkeit“ (ebd.), was für die Verhältnisbestimmung von Religions- und Gesellschaftskritik nicht folgenlos bleibt. – Die in zwei Bänden unterteilte „Deutsche Ideologie“ kritisiert zum einen philosophische, zum anderen sozialistische Bewegungen der Zeit. Zu den „ideologischen“ Philosophen wird neben Bruno Bauer Max Stirner gerechnet. Feuerbach nimmt auch hier eine Sonderstellung ein: er wird kritisiert, aber „besser bewertet als die beiden anderen“ (53). Indes habe auch Feuerbach im Grunde nur darauf hingearbeitet, das Bewusstsein zu verändern statt die realen Verhältnisse. Was die Auseinandersetzung mit Stirner betrifft, so ist vor allem der Streit über die Beziehung von Individualität und Gattungslieben interessant. Vgl. ferner: H. Bluhm, Karl Marx/Friedrich Engels: Die deutsche Ideologie, Berlin 2010.

12 Die Schrift, die 1847 in deutscher Übersetzung veröffentlicht wurde, ist auf Pierre-Joseph Proudhons „Philosophie des Elends“ bezogen. Zur Rezeption der Marxschen Praxistheorie in Theologie und Religionswissenschaft vgl. Marx-Handbuch, 399–402, wo sehr ausführlich von verschiedensten Marxrezeptionen und -interpretationen gehandelt wird (295–434). Zu den Grundbegriffen und konzeptionellen Prämissen bzw. Implikationen in philosophischer und ökonomischer Hinsicht vgl. 145–293, zur Religionskritik 170f.

13 Nach Landshut suchte der junge Marx das Erbe Kants und des Deutschen Idealismus sowie der sozioökonomischen Entwicklung des industriellen Zeitalters auf einen „Generalnenner“ zu bringen, „auf den sich alle Widersprüche und Spannungen der Zeit vereinigen sollten“ (S. Landshut, Einleitung, in: K. Marx, Die Frühschriften, IX–LX, hier: Xf.). Die Einleitung Landshuts in seine

von Erich Thier zitiert er unter Nennung des Nachnamens des Herausgebers, wobei er gelegentlich auf Abweichungen in der Textgestaltung aufmerksam macht.

2. Epilog des Deutschen Idealismus

Wenn es nach dem Selbstverständnis von Karl Marx ginge, der es seit Anbeginn seines Schaffens an epochalem Bewusstsein nicht hatte fehlen lassen, dann wäre von der Vollendung des Deutschen Idealismus in seiner Frühphilosophie zu reden. Diese Wendung mit dem späten Schelling in Verbindung zu bringen, muss nach Marx' Urteil als völlig abwegig gelten; er hält den Autor der Philosophie der Mythologie und Offenbarung schlicht und ergreifend für einen Reaktionär, der nicht über Hegel hinausgedacht, sondern hinter Hegel zurückgefallen sei und nicht verstanden habe, was an der Zeit ist. Positiver steht Marx den sogenannten Junghegelianern und ihrer Religionskritik gegenüber, deren zeitkritische Bezüge aber „mehr auf eine bürgerlich-intellektuelle als auf eine eigentlich politische Auseinandersetzung verweisen“¹⁴ würden. Insofern wird auch ihnen der Anspruch einer Vollendung des Deutschen Idealismus bestritten, obwohl sie als Durchgangsmoment für eine progressive Fortentwicklung des Denkens auf eine revolutionäre Praxis hin zu würdigen seien. Hauptsächlicher Orientierungspunkt der Selbstverständigung des frühen Marx sind indes nicht sie, sondern Hegel selbst und sein dialektisches System, dessen nach der Struktur von Thesis, Antithesis und Synthesis organisierte triadische Geschichtsphilosophie erkenntnisleitend bleibt.

Auf einen Naturzustand vermeintlich vermittlungsloser Unmittelbarkeit folgt bei Hegel eine reflexiv gebrochene Entfremdungsphase, bis in einem dritten Stadium der Urstand auf höherer Ebene rekapituliert oder besser: die Differenz zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung behoben sein wird. Dieses Schema bleibt für Marx' geschichtsphilosophische Gegenwartsdiagnose bestimmend, wobei er seine Gegenwart mit dem Zustand radikaler Entfremdung und Abkehr von allem Ursprünglichen in Verbindung bringt. Dieser Zustand müsse eindeutig identifiziert

Ausgabe der Frühschriften enthält detaillierte biographische Angaben und Informationen zu den Texten, die in der Edition versammelt sind. Die hermeneutische Maxime lautet: Marx wollte in seinen Frühschriften die Philosophie aufheben, um sie zu verwirklichen. Wie für Thier steht auch für Landshut das Manuskript „Philosophie und Nationalökonomie“ im Zentrum des Interesses. Es zeige Marx „auf der vollendeten Höhe seiner Position“ (XXXI). Die Ausführungen zur „Geschichte der Selbstentfremdung des Menschen“ (XXXVII) weisen eine Reihe von Gemeinsamkeiten mit Pannenberg's Kolleg auf. Zum „Kommunistischen Manifest“ als „der berühmtesten und in alle Sprachen der Welt übertragenen Schrift von Marx“ (XLVIII) vgl. XLVIIIff., zum „Kapital“ LIIIff.

14 H. Popitz, *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, Basel 1953, 8; die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf.

werden, um das künftige Zeitalter der Versöhnung der Gegensätze herbeizuführen und eine Emanzipation zu bewirken, die Freiheit realisiere.

Geschichte, die ihrer Bestimmung entspricht, dient dem Fortschritt der Freiheit. Dies habe Hegel begriffen und damit eine Entwicklung auf den Begriff gebracht, die seit Lessing, Kant, Schiller und Herder etc. in Gang war. Allerdings bleibe sein Entwicklungsbegriff abstrakt und logistisch, ohne den Härtestest der Realität zu bestehen. Es gelte daher, „die Hegelsche Philosophie als geistig über sich selbst hinausweisende Bewußtseinsform“ (52) zu verstehen und entsprechende Konsequenzen aus ihr zu ziehen. Genau dazu fühlt sich Marx berufen: „inmitten der allgemeinen Verwirrung und Ratlosigkeit der Nachhegelianer sieht er sich als den eigenen Erben und Träger der großen Tradition.“ (54) Aus dieser Sicht bezieht er sein enormes Selbst- und Sendungsbewusstsein. Mit dem bereits mehrfach zitierten Heinrich Popitz zu reden: „Marx selbst versteht das eigne Denken gleichsam als Epilog des deutschen Idealismus, sich selbst als die ‚subjektive Pointe‘ der Entwicklung der deutschen Philosophie. Sachlich aber heißt dies auf eine kurze Formel gebracht: Der ‚weltgeschichtliche Charakter‘ der Deutschen Philosophie enthüllt sich in ihrer letzten Konsequenz – der Verkündigung der universalen Emanzipation durch universale Revolution.“ (60)¹⁵

Wer war Heinrich Popitz? Eine vorläufige Antwort lautet: Der Verfasser des für Pannenberg's Heidelberger Marxkolleg wichtigsten monographischen Referenztextes! 1949 promovierte der Sohn des ehemaligen Preußischen Finanzministers Hermann Eduard Johannes Popitz, der am 2. Februar 1945 als Widerstandskämpfer gegen den Nationalsozialismus hingerichtet wurde, in Basel bei Karl Jaspers mit einer Dissertation zum Thema „Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx“. Unter diesem Titel ist die Arbeit 1953 im Basler Verlag für Recht und Gesellschaft als Band 2 der von Jaspers herausgegebenen Reihe „Philosophische Forschungen. Neue Folge“ erschienen. Die Monographie, die nach Urteil von Erich Thier „die umfassendste Darstellung der geistesgeschichtlichen Bezüge (bietet), in denen der junge Marx steht“¹⁶, beschäftigt sich mit der Entwicklung des jungen Marx bis zur Abfassung des Kommunistischen Manifests von 1848, in der diese „einen klar erkennbaren Abschluss“ (1) finde: „Die Grundlage der Kritik des kapitalistischen Gesellschafts- und Wirtschaftssystems ist geschaffen, die universalgeschichtliche Bedeutung und Aufgabe des Proletariats festgelegt, die revolutionäre Theorie zum Prinzip des praktischen Willens, der politischen Aktion proklamiert.“ (Ebd.)

15 Anders formuliert: „Die revolutionäre Idee hat die Ideale des deutschen Idealismus und Humanismus in sich aufgenommen und wendet sich ‚zur Welt erweitert‘ mit dem Totalitätsanspruch des Ideals gegen die erscheinende Welt.“ (H. Popitz, a. a. O., 64)

16 E. Thier, a. a. O., 77.

Bis es dazu kam, durchlief der junge Marx Popitz zufolge „drei Perioden“ (ebd.) seiner Entwicklung. Die erste wird von Ende 1838 bis Anfang 1844 angesetzt; Hauptschriften dieser Zeit sind die 1841 von der Universität Jena angenommene, aber erst 1902 aus dem Nachlass publizierte Dissertation über die „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“, die Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie, von der allerdings zu Lebzeiten von Marx nur die Einleitung erschienen ist, sowie sonstige Beiträge aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern, die Marx zusammen mit Arnold Ruge herausgab, von denen allerdings, wie schon erwähnt, nur eine Lieferung (1844) erfolgte: Die Schrift „Zur Judenfrage“ in Reaktion auf Bruno Bauers Auseinandersetzung mit der Judenemanzipation sowie der Text „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“. Es folgt gemäß der Popitzschen Periodisierung die Pariser Zeit von Anfang 1844 bis Anfang 1845 mit ökonomisch-politischen Manuskripten („Pariser Manuskripte“) und einem zusammen mit Friedrich Engels verfassten Text „Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer & Consorten“. Die letzte Entwicklungsphase im Denken des jungen Marx umfasst dann die Brüssler Exiljahre 1845–1848 mit kleineren journalistischen Arbeiten, der zusammen mit Friedrich Engels verfassten, zunächst unpublizierten „Kritik der neuesten Deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des Deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten“ mit dem Titel „Die Deutsche Ideologie“, die als Antwort auf Pierre-Joseph Proudhons „Philosophie des Elends“ (1847) konzipierte Schrift „Misère de la philosophie“, der auf Vorträgen basierende Text „Lohnarbeit und Kapital“ sowie das Kommunistische Manifest von Marx und Engels vom Februar 1848.

Um mit Marxens Dissertation über die „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie“ und ihrem fragmentarischen Anhang zur „Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epikurs Theologie“ zu beginnen, so stützt sie sich nach Popitz „auf die Grundzüge, die Hegel in seiner Geschichte der Philosophie vorgezeichnet hatte“ (48) und weist über sie allenfalls insofern hinaus, als am Beispiel der Epikureer die Frage erörtert wird, wie nach einer epochalen Systembildung, für die analog zu Hegel der Name des Aristoteles steht, philosophisch überhaupt noch sinnvoll agiert werden kann. Für seinen Teil beantwortet Marx dies dadurch, dass er die Dialektik des Hegelschen Systems auf dieses selbst anwendet, um es als bloßen Logizismus ohne konstruktiven Realbezug zu qualifizieren und damit die nach seinem Urteil nur zum Schein behobene Differenz von Denken und Sein, Subjekt und Objekt etc. erneut geltend zu machen. „Die Hegelsche Totalität mußte ihrerseits wieder als *Abstrakte* gefasst werden.“ (54) Dabei bleibe „(d)er Verwirklichungsgedanke, der als Charakteristikum des neuen Philosophierens verstanden wird“ (59), nicht „eine rein formale Reaktion“ (ebd.), wie das nach seinem Urteil bei den meisten Jung- bzw. Linkshegelianern der Fall sei, sondern werde inhaltlich bestimmt und mit einer sozioökonomischen Lageanalyse verbunden. In der „Kritik

der Hegelschen Staatsphilosophie“, der ersten größeren Arbeit des jungen Marx nach seiner Dissertation, deutete sich dies bereits an.

Bleibt das Manuskript der „Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie“ „noch eng an den Hegelschen Text gebunden“ (67), so wird ihr im Vergleich zu späteren Schriften noch ziemlich unselbstständiger Charakter des Weiteren durch die Tatsache bestätigt, dass die vorgebrachten Einwände weitgehend von Feuerbach übernommen sind, der „die Ableitung des Konkreten aus dem Abstrakten“ (69) zum Prinzip der Spekulation des Absolutheitsphilosophen erklärt und aus dieser Annahme drei Kritikpunkte gegen Hegel abgeleitet habe: dessen System sei antiempirisch, setze die Realität zum Prädikat der Idee herab und entfremde mit der Welt auch den real existierenden Menschen von seinem wirklichen Wesen. Marx greift diese Kritikpunkte auf, vermisst aber bei Feuerbach schon jetzt die konstruktive Alternative, woraus Popitz folgert, dass Feuerbachs Einfluss bereits für die Frühzeit der Marxschen Entwicklung als begrenzt zu veranschlagen sei als dies üblicherweise geschehe. Diese Einschätzung mag damit zusammenhängen, dass Popitz die philosophische Bedeutung Feuerbachs insgesamt ziemlich gering einschätzt. Er spricht von einer erstaunlichen „Schlichtheit der Prinzipien“ (69) und zeigt sich verwundert, welche Motivationskräfte geistige Leistungen freizusetzen vermögen, „die auf einer entwaffnend anspruchsvollen Naivität beruhen. Ein hemmender Bann wird gebrochen aus einer Unberührtheit und Unbefangenheit heraus, deren vielleicht geniale Züge der Spätere nur schwer zu erkennen vermag.“ (Ebd.)

Solange Marx von Feuerbach abhängig bleibt, findet nach Popitz keine wirklich konstruktive Auseinandersetzung mit Hegel statt. Die generelle Kritik an der spekulativen Methode Hegels und dem Anspruch seiner Staatsphilosophie, reale Vermittlung zwischen der Individualität der einzelnen Bürger und dem staatlichen Gemeinwohl geleistet zu haben, könne nicht darüber hinwegtäuschen, „daß noch keine explizite philosophische Diskussion dieser Probleme vorliege“ (77) und die theoretische Basis der zu entwickelnden Gesellschaftskritik erst in Ansätzen erkennbar sei. Klar zu Tage tritt das bisher lediglich Angedeutete nach Popitz erst in den Schriften der Pariser Periode, auf die sich die Analysen mit der Begründung konzentrieren: „Der Aufenthalt in Paris bringt den entscheidenden Wendepunkt der Jugendentwicklung.“ (2) Nun nehme die Idee der universalen Revolution zum Zwecke der praktischen Umwälzung der sozioökonomischen Verhältnisse und „die Kampfgemeinschaft von Philosophie und Proletariat“ (91) konturierte Gestalt an. Was den letztgenannten Aspekt betrifft, so verdient folgende Beobachtung von Popitz besondere Aufmerksamkeit: „Das Verhältnis zum Proletariat ist zunächst ein indirektes, durch die Kritik der bürgerlichen Gesellschaft vermittelt und nicht aus einer spontanen und ursprünglichen Beziehung zu den Geknechteten, Unterdrückten entstanden.“ (104) Marx sei und bleibe *Praxistheoretiker*, der die proletarische Revolution primär aus philosophischen Gründen propagiere. Dieser Einschätzung von Popitz ist Pannenberg ebenso gefolgt wie dessen Annahme, die

Marxsche Frühphilosophie sei ein Epilog des Deutschen Idealismus. Abweichend beurteilt er allerdings den Einfluss Feuerbachs auf die Genese des Denkens des jungen Marx, den er höher veranschlagt als Popitz. Doch in der Zentralthematik der Popitzschen Dissertation, der Entfremdungsthematik, schließt sich Pannenberg im Wesentlichen den dort entwickelten Argumentationen an.

3. Das Menschenbild des jungen Marx

Pannenburgs Heidelberger Kolleg von 1956 ist Teil der Geschichte der Wiederentdeckung des jungen Marx und nur aus diesem Zusammenhang recht zu verstehen. Dies gilt namentlich für eine ihrer Grundthesen, dass nämlich die Marxschen Gedanken „in einer bestimmten Auffassung vom Menschen“ (16r) wurzeln: „Die Anthropologie ist das Geheimnis der marxistischen politischen Ökonomie. Die Leidenschaft, mit der Marx ökonomische Phänomene analysiert, ist in deren anthropologischer Bedeutung begründet. Aber auch systematisch sind entscheidende Prinzipien des Marxschen Denkens überhaupt in seiner Anthropologie zu suchen.“ (Ebd.) Die Relevanz dieser Sätze für Pannenburgs Vorlesung „Marxismus in theologischer Sicht“ wird durch die Tatsache unterstrichen, dass das erste Kapitel des systematischen Kollegteils mit ihnen beginnt. Insbesondere an der Anthropologie habe es sich zu entscheiden, wie über den Ansatz der Marxschen Doktrin zu urteilen sei.¹⁷

Eine ähnliche Entwicklung findet sich bei Erich Thier, der seine 1950 erschienene Textausgabe der Pariser Manuskripte nicht von ungefähr mit einem Kommentar zum Menschenbild des jungen Marx eingeleitet hat, den er später separat publizierte. Darin beschreibt er „*Marx' Weg zur existentiellen Hegel-Kritik*“¹⁸, der ihm

17 Ausgangspunkt des philosophischen Denkens bildet für Marx Pannenberg zufolge der Mensch und zwar nicht der Mensch im Allgemeinen, sondern der „konkrete, existierende Mensch“ (16r). Mit diesem Ansatz beim realexistierenden Menschen folge er Ludwig Feuerbach und dessen Kritik an Hegel, wobei die Feuerbachsche Hegelkritik der Feuerbachschen Religionskritik entspreche gemäß der „Formel“ (16v): „Der konkrete Mensch ist nicht ein Geschöpf des absoluten Geistes, sondern umgekehrt: der absolute Geist ist ein Geschöpf, eine Fiktion des konkreten Menschen.“ (16v, 17r) Indes darf nach Pannenberg nicht übersehen werden, dass Feuerbachs Reduktion des absoluten Geistes auf den Menschen und der Theologie auf Anthropologie „nur eine Seite seines Werkes (darstellt); nicht minder bedeutsam ist es, daß jene Reduktion ihm nur auf eine Weise gelang, dass er die Anthropologie theologisiert, dass er den Menschen vergöttlicht hat.“ (27r) Zuteil wird die Apotheose dabei erstaunlicherweise gerade nicht dem konkreten Einzelmenschen, sondern dem hypostasierten Begriff des menschlichen Wesens: „Er ist Ausdruck eines Glaubens an den Menschen als ein Wesen von unendlichen Möglichkeiten, die vom Individuum Besitz ergreifen, indem es leidenschaftlich über sich selbst hinausgerissen wird.“ (Ebd.)

18 E. Thier, a. a. O., 7; die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf.

durch Feuerbachs Anthropologie gewiesen worden, aber der auch mit demjenigen vergleichbar sei, den Søren Kierkegaard mit freilich anderem Endziel gegangen sei. So wie Popitz würdigt Thier zwar einerseits Feuerbachs nicht zu leugnenden Einfluss auf Marx, den ja nicht nur Engels, sondern dieser selbst hervorgehoben habe; er bestreitet aber Feuerbachs epochale Relevanz, betont stattdessen „(d)ie Bedeutung der Phänomenologie für die Pariser Manuskripte“ (22) und nimmt an, dass das Menschenbild des jungen Marx in Kritik und Konstruktion von seiner Auseinandersetzung mit dem frühen Hegel geprägt worden sei: „Marx' kritischer Bezug zur Phänomenologie“, so Thier, „geschieht in dem Bewußtsein, hier dem eigentlichen Hegel entgegenzutreten.“ (25) Er verbindet mit dieser Feststellung die These, dass die Annäherung an Hegel „geradezu zwangsläufig Abstandnahme von Feuerbach herbeiführen“ (28) musste. Pannenberg setzt diesbezüglich andere Akzente, stimmt aber mit Thier zumindest insofern überein, als er den Einfluss Feuerbachs auf Marx nicht unmittelbar, sondern mittels einer gemeinsamen Hegelkritik wirksam sieht, die Marx über Feuerbach konstruktiv fortbildete, etwa indem er die gegenständliche Wirklichkeit nicht nur als sinnlich vorhandenes Objekt, sondern zugleich als subjektförmig und durch menschliche Tätigkeit geprägt oder das Gattungswesen des Menschen weniger naturhaft denn geschichtlich als sich entwickelnde Individualität und Sozialität fasste.¹⁹

Was Feuerbach betrifft, so lag ihm nach Pannenberg wesentlich daran, dass der „Gegenstand, den meine Sinne mich empfinden lassen, ... wirklich außerhalb meiner selbst, außerhalb meines Bewusstseins (ist)“ (20r; bei P. unterstrichen). Mit dieser Auffassung und der Folgerung, dass Sein das Denken bestimme, „traf sich“, so Pannenberg, „Feuerbachs Hegelkritik mit den naturalistischen und positivistischen Strömungen“ (20r/v) um die Mitte des 19. Jahrhunderts, was seine durchschlagenden Erfolge unter den Zeitgenossen erkläre. Dem erkenntnistheoretischen Sensualismus Feuerbachs entspricht es, dass der sinnliche Mensch in seiner konkreten Individualität den Bezugspunkt aller anthropologischen Erörterungen bildet, jedenfalls dem ersten Augenschein nach. Bei näherem Zusehen ergebe sich, dass es weniger der empirisch in Erfahrung zu bringende Einzelmensch als vielmehr das ihn und seine sinnliche Verfassung transzendierende menschliche Wesen ist, auf welches sich Feuerbachs Interesse konzentriert.

Drei Elemente sind gemäß der Analyse Pannenburgs für Feuerbachs Begriff des menschlichen Wesens konstitutiv: „a) die zur Einheit gesteigerte Gemeinschaft von Ich und Du b) die diese Einheit hervorbringenden idealen ‚Gattungskräfte‘ der Vernunft, des sittlichen Wollens, der Liebe c) die die Individuen unter sich befassende

19 Zur Bedeutung der Hegelschen Logik für das spätere Marxsche System und zur Frage, inwiefern dem Schaffen des späten Marx „noch immer die Anthropologie des jungen Marx zugrunde“ (40) liegt, vgl. E. Thier, a. a. O., 35–41. A. a. O., 41–71 handelt Thier von Anthropologie und Eschatologie bei Moses Heß und vom anthropologischen Sinn der Engelsschen Kritik der Nationalökonomie.

Einheit der allgemeinen Gattung“ (22v/23r). Wie diese Bestimmungsmomente zusammenzudenken und zu einem stimmigen Begriff des menschlichen Wesens zu vereinen sind, stellt das entscheidende konstruktive Problem der Feuerbachschen Konzeption dar.²⁰ Feuerbach hat es nach Pannenberg's Urteil nicht überzeugend zu lösen vermocht; sein Lösungsangebot laufe vielmehr auf einen Selbstwiderspruch hinaus, sofern der Reduktion der Theologie auf Anthropologie die Theologisierung der Anthropologie in Form einer Hypostasierung des Gattungswesen ins Übersinnliche korrespondiere.²¹

Der sensualistische Realist und Idealismuskritiker Feuerbach bleibt „Idealist“ (26v). Sein Begriff des menschlichen Wesens beweist dies Pannenberg zufolge eindeutig. Er ist von einem quasi religiösen Glauben getragen und „durch keine objektiv-allgemeingültigen anthropologischen Tatsachen zwingend begründbar“ (ebd.). Auch Marx, so Pannenberg, sei auf seine Weise Idealist geblieben, wie seine Fortbildung der Feuerbachschen Religionskritik belege. Ihr ist der zweite Abschnitt des ersten Kapitels des Heidelberger Kollegs gewidmet, also § 3 der Vorlesung. Zu Beginn des Paragraphen wird der Anfang des im Februar 1844 in den „Deutsch-französischen Jahrbüchern“ erschienenen Aufsatzes zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie zitiert, wonach die Kritik der Religion als die Voraussetzung aller Kritik mit Feuerbach im Wesentlichen beendet sei. Dennoch, so Marx weiter, bleibe die eigentliche Arbeit noch zu leisten. „Wie ist das zu verstehen?“ (28r)

Pannenberg beantwortet diese Frage unter vier Aspekten, um unter einem fünften Gesichtspunkt die politische Anwendung der marxistischen Religionskritik zu erörtern. Zum ersten: „Der Mensch unterscheidet nicht nur in seiner Einbildung sein eigenes Wesen als ein Fremdes von sich, sondern er ist auch faktisch nicht im Besitz seines Wesens.“ (Ebd.) So ist es am Rande als zusammenfassende These des Abschnitts formuliert. Marx sei „realistisch genug, zu sehen, daß eine religiöse Desillusionierung allein den Menschen noch nicht in den Besitz jenes unendlichen Wesensreichtums bringt, von dem Feuerbach träumte“ (28v). Doch veranlasste ihn diese Einsicht nicht, den anthropologischen Wesensbegriff mangels Realität als fiktiv zu bezeichnen. Er halte vielmehr „als rechter Idealist“ (28r) an ihm als an

20 Zur Frage, wie sich der Feuerbachsche Begriff vom Menschenwesen zum Hegelschen verhält, sowie zur Rezeption und Modifikation des Hegelschen Geschichtsdenkens bei Feuerbach vgl. 23r ff., wo vom Schema des geschichtlichen Weltprozesses, von dessen Einheitssubjekt, vom Fall der Entfremdung und Selbstentzweiung des Menschen und von der Möglichkeit seiner Heilung, also von Erlösung, Versöhnung und Vollendung gehandelt wird.

21 Die aus dem Haus vertriebene Religion kehrt unter der Hand als religionsanaloge Ideologie wieder, womit sich die Richtigkeit der Rede von einer Religion der Religionskritik bestätigt: Religion ist ein anthropologisches Universale; sie lässt sich nur durch Religion bzw. durch Religionsurrogate substituieren.

einem Ideal fest, welches zu verwirklichen menschlichem Weltsein aufgegeben sei.

Zum zweiten: „Daß der Mensch faktisch sein Wesen entbehrt in dem Doppelsinn, dass er es nicht besitzt, sich aber doch nach ihm sehnt, ist der Grund, weshalb er es fantastisch als eine jenseitige Wirklichkeit vorstellt.“ (28v) Aus diesem Grundsatz folgt, dass die Behebung religiöser Fantasievorstellungen nicht auf bloß theoretische Weise, sondern nur durch praktische Veränderung faktisch bestehender Verhältnisse zu bewerkstelligen sei. Genau dies besagt die elfte These über Feuerbach. Zum dritten: Wird die Korrelation zwischen der religiösen Selbstentzweiung des Menschen und der Wesenswidrigkeit seiner gesellschaftlichen Existenz durchschaut, dann wird ersichtlich, warum diejenigen, die am Erhalt der bestehenden soziokulturellen Ordnung ein Eigeninteresse haben, die Religion als „das ‚Opium des Volkes‘“ (30v) erhalten wissen wollen. Politisch motivierte Religionsapologie ist reaktionär und in revolutionärer Absicht zu bekämpfen. Dies muss Marx zufolge nicht hindern, das religiöse Bewusstsein als ein Indiz faktischen Leidens unter verkehrten Sozialverhältnissen zu würdigen und die daraus möglicherweise erwachsenden Motivationspotentiale für gesellschaftliche Veränderungen zu nutzen. Die Leitmaxime ist und bleibt zum vierten: „Die Verwirklichung des menschlichen Wesens erfolgt nicht durch die Beseitigung der Religion, sondern durch die Beseitigung der Zustände, in denen der Mensch religiöser Illusionen bedarf.“ (Ebd.) Die möglichen und tatsächlichen politischen Konsequenzen, die sich aus diesem Grundsatz ergeben, erläutert Pannenberg in prinzipieller Hinsicht und im Hinblick auf die Religionspolitik im Sowjetstaat. Eine Typisierung christlicher Konfessionen in Bezug auf ihre jeweilige Einschätzung des Verhältnisses von Kirche und Staat, Glaube und Politik etc. gehört in diesen Zusammenhang.

Im Folgeparagrafen 4, mit dem das zweite Kollegkapitel schließt, vertieft Pannenberg das zur Fortbildung der Religionskritik Feuerbachs bei Marx Gesagte dadurch, dass er die Marxsche Anthropologie in ihrem Verhältnis zu Feuerbach und Hegel erörtert. Worum es geht, ist in der Wendung „realer Humanismus“ (35r) bündig umschrieben. Ihn, den von Marx rezipierten sog. realen Humanismus, habe Feuerbach „vor allem in seiner Hegelkritik entwickelt“ (ebd.), die Pannenberg unter dem Gesichtspunkt einer Umformung der Dialektik und der idealistischen in eine naturalistische bzw. materialistische Anthropologie beschreibt. Die kritische Umformung der Hegelschen Dialektik zielt darauf, dass die Negation der Negation nicht nur im Geiste und dem Begriff nach, sondern realiter und im leibhaften Leben des Menschen in der wirklichen Welt zu erfolgen hat. Marx rezipiert diese Zielbestimmung und verbindet den Hegelschen Aufhebungsprozess mit einem konkreten geschichtlichen Vorgang, dessen Wendung vom Verkehrten zum Rechten er mit der proletarischen Revolution in Verbindung bringen wird.

Was hinwiederum Marxens kritische Rezeption der naturalistischen Anthropologie Feuerbachs betrifft, so erfolgt sie unter drei Aspekten, die Pannenberg wie

folgt umschreibt: a) „Der Mensch ist in seinem Verhältnis zur Natur ein sinnliches Wesen“ (37v). Seine leibhafte Sinnlichkeit ist gegenständlich verfasst und auf externe Objekte bezogen, die prägende Eindrücke hinterlassen, ohne dass man sich den Menschen dabei als mere passive zu denken hätte. Jedenfalls bei Marx ist dies nicht der Fall, der im Gegenteil hervorhebt, dass der Mensch Erfahrungen „macht“ und dazu bestimmt ist, auf Gegenstände tätig einzuwirken, damit sie eine Wirklichkeit bilden, die einem humanen Realismus gemäß ist.

Verwirklicht sich die Sinnlichkeit und Gegenstandsbezogenheit aktiv und passiv, leidend und handelnd, so ist das Feld dafür bereit, gegenständlich verfasste Sinnlichkeit des Menschen mit dem Begriff der Arbeit und dem der tätigen Selbstverwirklichung durch Kultivierung der Natur zu verbinden, wie Marx dies im Anschluss an Feuerbach und über ihn hinausgehend tut, wobei hinzuzufügen ist, dass die kultivierende Bearbeitung der gegenständlichen Natur „nicht nur hier und da einmal, sondern immer“ (41r) statthat und in einem Geschichtsverlauf geschieht, der Zukunft erschließt. Zumindest für Marx gilt, dass er nicht die Naturalisierung des Menschen, sondern die Humanisierung der Natur durch Arbeit intendiert.

Ist der Mensch in seinem Verhältnis zur Natur ein sinnliches Wesen, so verhält es sich zum anderen Menschen als ein gesellschaftliches, wobei sich das eine vom anderen zwar unterscheiden, nicht aber trennen lässt, da zum leibhaften Dasein des sinnlichen Menschen in der Welt unveräußerlich gehört, dass er einer unter anderen und damit Mitmensch ist. Pannenberg wertet es als einen Vorzug von Marx gegenüber Feuerbach, dass er dessen abstrakte Ich-Du-Relation konkretisierte und durch ausgearbeitete Sozialanalysen auf „eine viel breitere Grundlage“ (42r) gestellt hat, was für seine Bestimmung des Verhältnisses von Individuum und Gattungswesen nicht folgenlos geblieben sei. „Der Mensch ist in seinem Verhältnis zur Natur wie im Verhältnis zum anderen Menschen als Individuum zugleich Gattungswesen“ (42v), lautet der dritte Merksatz, anhand dessen sich Pannenberg der Marxschen Anthropologie in ihrem Verhältnis zu Feuerbach und Hegel annähert. Der Mensch geht nicht darin auf, solipsistisches Individuum zu sein. Seiner Wesensbestimmung nach ist er ein weltoffenes, selbsttranszendentes und exzentrisches Wesen.

Dies sagt nicht nur Pannenberg, dies sagen je auf ihre Weise auch Feuerbach und Marx. Von Gottoffenheit hingegen ist bei ihnen nicht die Rede. Bei Feuerbach tritt an die Stelle Gottes das vom Einzelnen abgehobene Gattungswesen, das als Natur des Menschen begriffen und tendenziell immer naturhafter aufgefasst wird, wohingegen Marx die Geschichtlichkeit der menschlichen Wesensbestimmung hervorhebt und ihre Realisierung von einer gesellschaftlichen Entwicklung erwartet, die einen grundsätzlichen Wandel der gegebenen Sozialverhältnisse zur Voraussetzung hat, weil diese eine radikale Entfremdung des menschlichen Wesens mit sich gebracht haben. Davon handelt § 5 des zweiten Kollegkapitels, das mit der Gesamtüberschrift versehen ist: „Die politische und ökonomische Entfremdung des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft.“ (16r; 33v) Am Rande der Kapitel-

überschrift ist mit Unterstreichung und Ausrufezeichen versehen notiert: „Popitz“ (33v, Anm. 15).

4. Der entfremdete Mensch. Zur marxistischen Hamartologie und Soteriologie

Im dritten und letzten Teil der bei Karl Jaspers angefertigten Dissertation von Heinrich Popitz wird der Gesamttitel der Studie leicht modifiziert zur Abschnittsüberschrift: „Der ‚Entfremdete Mensch‘ (Die philosophische Grundlage des dialektischen Materialismus)“. Das Zentrum der Analyse bildet die Untersuchung der ökonomischen Aspekte der Entfremdung. Ihren Ausgangspunkt bildet Hegels Philosophie der Arbeit als Entäußerung und Aneignung, wie er sie in der „Phänomenologie des Geistes“ entwickelt hat. Danach stellt die Arbeit in ihren beiden Bestimmungsmomenten einen humanen Selbstverwirklichungsaspekt dar, der das Geschichtsganze unter Einbeziehung der Natur umfasst, welche durch Arbeit gleichsam vergeschichtlicht wird. Zur Entfremdung des Menschen führt dieser als Selbstverwirklichung durch Arbeit intendierte Akt nach Marx unter den ökonomischen Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft wegen deren kapitalistischer Geldbestimmtheit. Indem er dieses feststellt, meint er den abstrakten Begriff menschlicher Selbstrealisierung durch Arbeit, wie er ihn bei Hegel vorfindet, im Sinne einer realistischen Anthropologie konkretisiert zu haben.

Die Bestimmung der Momente im Realbegriff der Entfremdung gehören in diesen Zusammenhang. Sie betreffen das Arbeitsprodukt, den Akt der Produktion selbst und die für beide Teile sozial destruktive Dialektik von Arbeitsherrn und Arbeitsknecht etc.; bei anwachsendem Proletariat steigert sich die Entfremdung ins Extrem. Die gegenwärtige Zeit ist nach Marxens Urteil durch „Verfall“, „Zerüttung“ und „absolute Sündhaftigkeit“ gekennzeichnet, der status corruptionis wird aktuell, in dem das Böse sein höllisches Unwesen treibt. Just an diesem Punkt soll es zum revolutionären Umschlag kommen, zur Negation der Negation und zwar nicht zufällig, sondern mit geschichtslogischer Notwendigkeit. Mit Popitz zu reden: „Marx steht gleichsam mit der Geißel des teleologischen Theoretikers und eschatologischen Utopisten hinter der Geschichte, deren Schritte zu Argumenten, zu Faktoren eines einzigen Kausalzusammenhangs werden, der die Notwendigkeit des Zusammenbruchs der kapitalistischen Gesellschaft demonstriert.“ (165f.)²²

22 Vgl. dazu die zusammenfassenden Bemerkungen von Popitz zum Marxschen System der Entfremdung und zur Fortentwicklung des dialektischen Materialismus 160–170, wo sich auch interessante Bemerkungen zum Thema Technik und Kapitalismus sowie zu der in vielen sozialen Utopien begegnenden „Neigung zu primitiven Betriebsformen, Landwirtschaft und Kleinhandwerk“ (161)

Pannenberg's Entfremdungsanalysen bezüglich des jungen Marx schließen mehr oder minder direkt an die hier nur in Grundzügen skizzierten Resultate von Popitz an, um sie mit eigenen Überlegungen zu verbinden. Den Ausgangspunkt bilden politische Fragen, näherhin die Frage nach Marx' Beurteilung der bürgerlichen Demokratie. Besteht die Entfremdung des Menschen von seiner Bestimmung und seine damit einhergehende Selbstentzweiung in der Trennung menschlicher Individualität und menschlicher Sozialität (was allgemein Gattungswesen des Menschen heißt, ist bei Marx eindeutig geschichtlich-sozial und nicht naturhaft aufgefasst), dann scheint diese befremdlich-zwieträchtige Situation in politicis dann überwunden zu sein, wenn die Differenz zwischen Einzelem und Allgemeinem im Sinne einer freiheitlich-demokratischen Grundordnung behoben ist, die jedem Rechtsgleichheit und paritätische Mitbestimmung gewährt.

In der Tat gibt Marx einem demokratisch verfassten Staatswesen vor einer monarchisch oder oligarchisch oder gemäß welcher Hierarchie auch immer strukturierten den eindeutigen Vorzug. Die bürgerliche Gesellschaft stellt gegenüber dem Feudalismus einen klaren Emanzipationsfortschritt dar. Allerdings ist Marx bald schon zur Überzeugung gelangt, „daß die Entfremdung des Menschen auch in der politischen Demokratie noch nicht überwunden ist“ (46v; 47r). Denn die liberaldemokratische Bürgergesellschaft ist trotz formaler Parität ihrer Glieder materialiter durch permanente Konkurrenz und durch einen wirtschaftlichen Kampf aller gegen alle gekennzeichnet, weswegen von Chancengleichheit nicht die Rede sein kann. Sie ist mithin einerseits progressiver als eine ständisch geordnete Gesellschaft, andererseits ungleich aggressiver und destruktiver.

Zwar zählt in der Demokratie, wie es heißt, jede Stimme, und die förmliche Gleichheit aller ist gesetzlich geregelt; aber das demokratische Paritätsgesetz „ist angesichts der Ungleichheit der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Machtpositionen nur Phrase“ (47v). Sonderinteressen dominieren und unterminieren das Gemeinwohl. Als objektivierte Gestalt des im Rahmen der abstrakten Rechtsform einer liberalen Demokratie wirksamen Egoismus identifiziert Marx neben und im Verein mit einer mechanisierten und ohne Rücksicht auf individuelle Bedürfnisse erfolgenden Arbeitsteilung das Privateigentum und zwar insbesondere jenes, das sich auf die Produktionsmittel erstreckt. Es ergibt sich, dass nach Marx'schem Urteil die politische Entfremdung nur durch Überwindung der ökonomischen zu beheben ist.

Die den Menschen beherrschende Macht ökonomischer Entfremdung stellt sich für Marx gemäß Pannenberg's an Popitz orientierten Analysen in ihren Einzelmomenten wie folgt dar: Als Entfremdung des durch Arbeit produzierten Gegen-

finden. „Der Entscheidungsbegriff bei Marx“ ist detailliert erörtert in der gleichnamigen Studie von I. Mészáros (München 1973).

standes, der den Bezug zum Arbeiter und seinen Bedürfnissen verliert mit der Folge, dass dem Reichtum seines Produkts die eigene Armut proportional ist. Der Entfremdung des Gegenstandes der Tätigkeit korrespondiert diejenige der Tätigkeit selbst, die dem Arbeiter äußerlich ist und ihn befremdet. Seine in Produktion und Produkt entfremdete Arbeit hat die Entfremdung des arbeitenden Menschen von der menschlichen Gesellschaft zur zwangsläufigen Folge, der als Einzelner anzugehören seine humane Bestimmung ist. Der Arbeiter verliert seinen Anteil am Gattungsleben, dem er nur noch zwecks Erhalts seines äußerlichen Daseins angehört. Das Fehlen gesellschaftlicher Partizipation des Arbeiters führt zu sozialer Segregation und zur Auflösung der Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit im Zuge einer destruktiven Herr-Knecht-Dialektik. Sie betrifft auch das Herrsein des Herrn, als welcher der Eigner der Produktionsmittel fungiert; was damit gesagt ist, kann man anhand von Hegels „Phänomenologie“ oder von Bertolt Brechts Stück „Herr Puntilla und sein Knecht Matti“ studieren.

Sind weder der geknechtete Arbeiter noch der knechtende Herr der Entfremdung wirkenden und die Gesellschaft auflösenden Dialektik mächtig, so muss ihre Wirkursache in einem Dritten gesucht werden. Marx findet es im Geld als dem medialen Inbegriff der Tauschbarkeit, welches jeden substantiellen Eigenwert auflöst, im Kapitalismus zur alles bestimmenden Wirklichkeit wird und somit die Stellung usurpiert, die einstmals Gott einnahm. Der Götze Mammon macht seine Allmacht gegenüber Herr und Knecht, Privateigentümern und Ausgebeuteten gleichermaßen geltend, um sie beide zu bloßen Funktionsmomenten des kapitalistischen Systems herabzusetzen.

Geld ist die sinnliche Gestalt der entfremdeten Arbeit des Menschen, die durch Entfremdung des Gegenstandes der Tätigkeit, der Tätigkeit selbst sowie des Einzelnen von der Gemeinschaft der Menschheitsgattung gekennzeichnet ist, wie die Herr-Knecht-Dialektik, die zwischen Arbeiter und Eigentümer der Produktionsmittel waltet, exemplarisch belegt. Geld setzt alles Erarbeitete zur austauschbaren Ware herab und bringt es damit um seinen Eigenwert. An sich selbst nichts als reines Mittel hebt sie alles substantielle Wesen in einen gleichschaltenden Reflexionszusammenhang auf, der charakteristisch ist für die konkurrenzgeleitete bürgerliche Gesellschaft, in der alles seinen Preis hat.²³

Der Kapitalismus bildet nach Marx die ökonomische Basis der bürgerlichen Demokratie und das Fundament ihrer Politik, die sich zwar als demokratisch

23 Zur marxistischen Theorie des Warenwerts und der Preisbildung in ihrem Verhältnis zu entsprechenden Theoriebildungen der englischen Nationalökonomien Adam Smith und David Ricardo vgl. 53v. Dazu: M. A. Fay, *Der Einfluss von Adam Smith auf Karl Marx' Theorie der Entfremdung. Eine Rekonstruktion der ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahr 1844*, Frankfurt a. M./New York 1986, sowie C. Napoleoni, *Ricardo und Marx. Studien über soziale Bedeutung und formale Probleme wirtschaftswissenschaftlicher Theoriebildung*, Frankfurt a. M. 1974.

ausgibt, in der das Volk aber faktisch von der systemischen Macht des Geldes beherrscht wird. Geld steht für Möglichkeit, der Kapitalismus für ein Allvermögen, welches theologische Assoziationen hervorruft. Sie sind nach Marx zwingend, weil nach seinem Urteil im geldbestimmten Kapitalismus Mammon die Stelle okkupiert, die in der Tradition und noch bei Hegel dem Absoluten vorbehalten war. Marx will keine traditionellen vorbürgerlichen Verhältnisse herstellen. Er möchte vielmehr auf revolutionäre Weise eine postbürgerliche Gesellschaft etablieren, wobei die Praxistheorie, die ihn leitet, unschwer als säkularisierte Form von Theologie zu erkennen ist.

Die Sünde, die den Menschen von seiner schöpfungsgemäßen Wesensbestimmung entfremdet und den Kern alles Bösen samt seinen üblen Folgen ausmacht, wird durch das Geld bzw. die Geldbestimmtheit des Kapitalismus repräsentiert, in dem Habsucht und Neid strukturelle Gestalt angenommen haben. Die Verkehrtheit der Beziehung des Menschen zum Grund und Ursprung seines Wesens, zu sich selbst und zu Mitmensch und Welt ergibt sich hieraus auf fatal-fatalistische Weise. Das kapitalistische peccatum originale trägt wie die Erbsünde schicksalhafte Züge und ist dennoch als Schuld zurechenbar. Denn im Kapitalismus begegnen Menschheit und Mensch keiner naturhaften Macht, sondern dem perversen Resultat einer fehlgeleiteten Selbsttätigkeit. Sie hat zur Folge, dass die menschliche Natur der Bedürfnisse verkannt wird (und zwar mehr oder minder bewusst und willentlich) und die Kapitalvermehrung zum Maßstab der Produktion gemacht wird. Die tendenzielle Entfernung der Kapital- von der Realwirtschaft liegt in der Konsequenz dieser Entwicklung. Gehandelt wird zuletzt mit bloßen Möglichkeiten in der Absicht, Vermögen ins Unendliche zu steigern. Die reale Welt geht dadurch verloren, und die Menschheit verfällt einem bodenlosen Abgrund, den sie sich selbst bereitet hat. Es ist die Hölle! Wer kann aus ihr erretten? Von der Antwort, die Karl Marx gibt, handelt Pannenberg im dritten Kapitel seines Kollegs unter dem Titel „Der marxistische Erlösungsglaube“ (16r; 60v).

Der kapitalistische Fall der Sünde, der den Menschen von seiner humanen Wesensbestimmung entfremdet, ist nach Marx kein naturhaftes Geschick, das ihn wie ein von außen kommender Schlag trifft, sondern Schuld eines zum System pervertierten Tuns, das zu verantworten ist. Aus der Verantwortlichkeit des Menschen für das Unwesen, welches die Sünde treibt, schließt Marx in, wenn man so will, pelagianisch-semipelagianischer Manier auf die Menschheitspflicht, das Böse selbsttätig zu überwinden. Der Fall des alten Adam kann nur durch Erscheinen eines neuen Menschen behoben werden, welcher die Verkehrtheit sühnt und durch Sühneleiden Erlösung und Versöhnung mit dem Ziel humaner Vollendung herbeiführt.

Bezugnahmen auf die christologisch-soteriologische Tradition liegen nahe und werden von Marx in Form säkularisierter Religion und Theologie offenkundig vorgenommen. Die Rolle des Schmerzensmannes, der durch sein Leiden und Sterben universales Heil im Geiste von Ostern und Pfingsten herbeiführt, wird vom

Proletarier bzw. vom Proletariat übernommen. Der proletarischen Bewegung wird die Funktion des Mittlers zugeordnet, der nach Verlust der Ursprungsgüte des status integretatis durch kapitalistische Korruption, die das Menschenwesen verkehrt und den Menschen von seiner Bestimmung entfremdet hat, die vermittelte Unmittelbarkeit eines Reiches herbeigeführt, in welcher der Mensch nicht mehr entzweit, sondern mit sich, mit Mitmensch und aller Kreatur vereint ist bis dahin, dass der Gegensatz von Natur und Geschichte behoben wird. Verwirklicht werden soll diese Wirklichkeit durch menschliches Wirken, das selbsttätig die Bestimmung von Menschheit und Welt realisiert.

Mit seinem Glauben an die Möglichkeit des Menschen, sich sein vollendetes Heil selbsttätig zu bereiten, steht Marx nach Pannenberg nicht allein. „Er ist hierin vielmehr ganz ein Glied in der Tradition des neuhumanistischen, deutschen Denkens.“ (62v) Zu diesem Satz ist am Rande vermerkt: „Popitz!“ Ähnlich wie bei Popitz werden in die marxistische Genealogie auch bei Pannenberg Lessing, Kant, „Schiller, Goethe und – nicht zuletzt Beethoven –, aber auch Fichte und Hegel“ (ebd.) eingereiht. Sie alle hätten je auf ihre Weise die Überwindung der misslichen Gegenwart und die künftige Verwirklichung des wahren menschlichen Wesens „als eine Sache der Selbstentwicklung der Menschheit in ihrer Geschichte verstanden“ (63r). Allerdings, so Pannenberg, habe sich die humanistische Eschatologie „nie bis zu einer rein politischen Konzeption säkularisiert“ (62v). Diesen Schritt habe erst Marx vollzogen. Sein eschatologisches Geschichtsverständnis sei Konsequenz einer radikalen Säkularisierung der religiösen Traditionsbestände, deren Nachwirkungen aber gleichwohl unschwer zu identifizieren seien. Belegt wird dies u. a. mit dem Hinweis, dass Marx „nicht etwa aufgrund seiner Analysen der Struktur der konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse zu dem Ergebnis gekommen (sei), daß die Geschichte mit ihren Entwicklungstendenzen auf eine Verwirklichung des menschlichen Wesens hindrängt, sondern umgekehrt: Marx ging von der Überzeugung, daß die Menschheit in der Geschichte ihr Wesen realisieren muß, aus; dann erst suchte er nach Anhaltspunkten in der gesellschaftlichen Struktur, die eine solche Entwicklung der Geschichte zur Verwirklichung des Menschen zu bestätigen schienen.“ (63v;64r) Die Art und Weise, gemäß der er dem Proletariat seine weltgeschichtliche Heilsfunktion zuweise, bestätige dies. „Marx hat das Proletariat nicht etwa primär aus philanthropischer Empörung über seine menschenunwürdige Lage in der Epoche des Frühkapitalismus zur Revolution gerufen. Es war vielmehr umgekehrt: Erst nachdem Marx das Proletariat als Träger der universalen Revolution erkannt hatte, wendet er sich der Lage des Proletariats und deren sozialer Ungerechtigkeit intensiver zu.“ (65r) Doch erfolgte die proletarische Parteinahme nicht im Interesse, die Arbeiterschaft zu vertreten und ihre gesellschaftliche Lage zu verbessern, sondern in der revolutionären Absicht einer Umwandlung der conditiones humanae insgesamt.

Am Ort äußerster Entfremdung erfolgt der geschichtliche Umschlag vom Unheil zum Heil. Das Kreuz, welches das verelendete Proletariat zu tragen hat, wird zum sakramentalen Wirkzeichen der Erlösung und Versöhnung, das in der Kraft eines Geistes, der alles neu macht, menschliche Vollendung in der Welt zu schaffen vermag. Empirisch rechtfertigen lässt sich diese Heilserwartung nach Pannenberg nicht. Sie ergebe sich aus dem marxistischen Erlösungsglauben, dessen Funktion das eschatologische Geschichtsverständnis bei Karl Marx sei. Im Sinne einer speziellen „Logik der Negation der Negation“ (68r) vertraue Marx darauf, dass das schlechthin Negative ins absolut Positive umschlage. Realphilosophisch verbunden werde „jenes eigenartige ‚mystische Umschlagen‘“ (ebd.) mit der historischen Situation des Proletariats, aus dessen extremer Entäußerung und erniedrigter Knechtsgestalt der gewandelte Mensch einer neuen Welt hervorgehen soll, der wahrhaft Herr seiner selbst und aller Dinge ist.

Die von der Logik der Negation der Negation bestimmte Geschichtsdiagnostik von Marx ist spekulativer Natur und eher dem Antihistorismus als dem Historismus zuzurechnen. Das theologische Erbe bleibt in säkularisierter Form unschwer erkennbar: „Die Erlöserrolle des Proletariats steht und fällt mit jener Antithetik von gänzlichem Wesensverlust und ‚deshalb‘ gänzlicher Wiedergewinnung des menschlichen Wesens. Die Methode des Marxschen Denkens wird hier exemplarisch greifbar: ‚Marx zieht ein Gitternetz dialektischer Kategorien über die kritisierten Phänomene und leitet daraus die ‚Logik des Gegenstandes‘ ab.“ (68r; 68v) Der zitierte Satz stammt aus der Dissertation von Heinrich Popitz (vgl. 99), mit dessen Sicht Pannenbergs eigene im Wesentlichen übereinstimmt: „Die eigtl. Analyse des Gegenstandes folgt erst seiner Einordnung in die Logik der Negation und geht ihr nicht voran.“ (68v) Die heilsgeschichtliche Perspektive prägt die Sicht der Dinge, an der auch dann festgehalten wird, wenn diese sich der spekulativen Vorsehung empirisch nicht fügen.

Die prognostischen Kompetenzen von Vorsehungskonzepten sind in der Regel beschränkt. Dies sucht Pannenberg in § 7, dem letzten halbwegs ausgearbeiteten Paragraphen seines Kollegs, am Beispiel der Vorhersage zu belegen, „daß in der kommunistischen Gesellschaft der Staat absterben wird“ (69r). Lenin wird als besonders signifikantes Exempel für diese Erwartung eines Verschwindens staatlicher Regierungsgewalt angeführt, die „in einem grotesken Mißverhältnis zu der tatsächlichen Entwicklung in der Sowjetunion“ (69v) stehe. „Die Staatsgewalt in den Händen einer kommunistischen Parteibürokratie erwies sich als zählebig“ (70v) und nahm spätestens unter Stalin eine diktatorische Missgestalt an, die dem kapitalistischen System an Perversion gewiss nicht nachstand. Die Revolution verinnerlichte ihr Aggressionspotential, verkehrte sich in sich selbst und fraß ihre eigenen Kinder.

Am Anfang war Feuerbach. Zur Genese der Marxschen Religionskritik

1. Anno Domini 1956

Im Sommersemester 1956 stand Wolfhart Pannenberg in seinem 28. Lebensjahr und ich im Begriffe, 7 Jahre alt zu werden. Das Wetter war, wie Meteorologiehistoriker bekunden, für die Jahreszeit viel zu kühl und zu nass. Auch politisch waren die Zeiten mehr als unterkühlt: zwischen den beiden Blöcken, in welche die Welt zerteilt war, herrschte der sog. Kalte Krieg. Wohl leitete Nikita Chruschtschow in der Sowjetunion die Entstalinisierung ein; die sowjetische Vorherrschaft im Ostblock wurde nichtsdestoweniger mit allen Mitteln verteidigt, wie die Niederschlagung des Ungarnaufstands belegt. Der Westen rüstete auf; in der Bundesrepublik Deutschland trat unter der Kanzlerschaft Konrad Adenauers das Wehrpflichtgesetz in Kraft. Die Deutsche Demokratische Republik wurde in Reaktion auf den bundesrepublikanischen Anschluss an die Nato Mitglied des Warschauer Pakts.

Zwar hat man in Berlin und andernorts immer wieder für die Wiedervereinigung Deutschlands demonstriert; doch diese lag, realistisch betrachtet, außer Sicht- und Reichweite. Klar erkennbar waren dagegen Tendenzen hin zu einer Europäischen Union: aus der sog. Montanunion ging eine Europäische Atomgemeinschaft mit verstärktem Streben nach Ausbau eines europäischen Binnenmarkts hervor. Für die Westbindung der Bundesrepublik blieb vor allem die transatlantische Ausrichtung und die Orientierung an die USA bestimmend. Repräsentanten der Republik und der Vereinigten Staaten unterzeichneten ein Abkommen zur friedlichen Nutzung der Kernenergie. Kurz darauf rückte der Bundesminister für Atomfragen, Franz Josef Strauß, zum Bundesverteidigungsminister auf. In Pullach bei München nahm der Bundesnachrichtendienst offiziell seine Tätigkeit auf. Last but not least: Die KPD, die Kommunistische Partei Deutschlands, wurde vom Bundesverfassungsgericht für verfassungswidrig erklärt und verboten.

All dies und vieles mehr gehört zum historischen Kontext der Vorlesungen, die Pannenberg 1956 in Heidelberg über „Marxismus in theologischer Sicht“ gehalten hat. Ergänzt sei, dass im selben Jahr die „Tagesschau“ auf Sendung ging und am 29. April die Erstausgabe der „Bild am Sonntag“ veröffentlicht wurde. In Schwabing stellte die Münchner Lach- und Schießgesellschaft ihr erstes Programm vor. Elvis the Pelvis startete ebenfalls seine Karriere, um bald zum unumstrittenen „King of Rock ‘n ‘Roll“ zu avancieren. Für in die Jahre gekommene Sportsfreunde sei

hinzugefügt, dass Borussia Dortmund mit einem 4:2 Sieg über den KSC Deutscher Fußballmeister wurde. Heidelberg hatte übrigens 1956 ein veritables Hochwasser zu überstehen; ein Dokumentarfilm gibt davon und von den Verhältnissen in der Stadt und ihrer Universität in den 50er Jahren stummes Zeugnis; den Streifen mit ortskundigen Tönen zu versehen, wäre gewiss der Musikverein 1956 Heidelberg-Pfaffengrund e. V. in der Lage, den es bis heute gibt.

Die Reihe interessanter Mitteilungen zum Jahr 1956 ließe sich unschwer fortsetzen. Doch ist zur Kenntnis zu nehmen, dass Pannenberg seine Auseinandersetzung mit dem Marxismus primär nicht aus zeitgeschichtlichen Motiven heraus, sondern aus systematisch-theologischen Gründen führte¹. Dennoch darf, wie ich denke, der historische Kontext, in dem das Kolleg stattfand, nicht unberücksichtigt bleiben, wenn die sachlichen Gehalte thematisiert werden, auf die es ankommt. Das Denken Ludwig Feuerbachs (1804–1872) ist für sie von zentraler Bedeutung. Entsprechend beginnt das Kolleg mit einem Kapitel zur „Marxistische(n) Religionskritik“, an dessen Anfang die Analyse der Zentralthese Ludwig Feuerbachs steht, wonach Religion und Theologie auf Anthropologie zu reduzieren seien. Diese These und die mit ihr verbundene Auffassung vom Menschen bilden nach Urteil Pannbergs die wichtigste Grundlage der Marxistischen Religionskritik und damit des Marxistischen Gesamtsystems, das ohne die religionskritische Basis nicht zu denken sei, die Feuerbach gelegt habe.

Ausgebildet worden ist Feuerbachs Philosophie in kritischer Auseinandersetzung mit Hegel. „Diese Kritik besagt, auf eine Formel gebracht: Der konkrete Mensch ist nicht ein Geschöpf des absoluten Geistes, sondern umgekehrt: der absolute Geist ist ein Geschöpf, eine Fiktion des konkreten Menschen. Da aber Hegel den absoluten Geist ‚Gott‘ genannt hatte, war für Feuerbach die Kritik am absoluten Geist Hegels zugleich Kritik der Religion. Wie Hegels absoluter Geist nicht der Schöpfer, sondern eine Fiktion des konkreten Menschen ist, so auch der Gott der Religion: Nicht Gott macht den Menschen, sondern der Mensch macht sich Götter. Die Kritik an der Philosophie seines Lehrers Hegel und die Kritik des

1 Nach eigenen Angaben hielt Pannenberg sein Marxismuskolleg Mitte der 50er Jahre des vergangenen Jahrhunderts nicht nur und auch nicht in erster Linie aus historischen, sondern vor allem aus systematischen Gründen für unerlässlich, weil, wie er schrieb, „(o)hne den säkularen Glauben an das marxistische Evangelium ... weder die Stabilität der kommunistischen Staaten, noch die Werbekraft der kommunistischen Gedanken in anderen Ländern zu erklären (sei)“ (1v). Deshalb müssen sich gerade die christlichen Kirchen und die christliche Theologie mit „dem Wahrheitsanspruch des Marxismus“ (2r) auseinandersetzen. Nach dieser Grundsatzklärung gibt Pannenberg in zwei Abschnitten der Einleitung seiner Vorlesung einen Überblick über vorliegende Stellungnahmen zum Thema aus der römisch-katholischen Kirche und den evangelischen Kirchen. Besondere Aufmerksamkeit widmet er dabei der Bewegung des sog. religiösen Sozialismus, deren Entwicklung in bestimmter Weise zum Ausgangspunkt der Dialektischen Theologie geworden sei, aus deren Lager zwei Stimmen ausführlicher zu Wort kommen: Karl Barth und Fritz Lieb.

religiösen Gottesglaubens hingen also für Feuerbach eng zusammen.“ (16v; 17r)² Die Religionskritik von Marx und sein Entschluss, „vom konkreten Menschen aus“ (16v) zu denken, schließt daran an. Mit dem Titel „Am Anfang war Feuerbach“ hat es also seine Richtigkeit: Die Genese der Marxschen Religionskritik und des Gesamtsystems, das sie zur Prämisse hat, ist ohne den Vorgang des bayrischen Juristensohnes nicht zu verstehen.

Ludwig Feuerbach wurde in Landshut geboren, wo sein Vater, der Begründer der modernen deutschen Strafrechtslehre, kurz zuvor einen juristischen Lehrstuhl übernommen hatte. Nach zwei Jahren erfolgte der Wechsel der Familie in die Landeshauptstadt, was es nahelegt, mit einer kurzen monazensischen Reminiscenz zu beginnen (2.), die zugleich den Vorteil einer Bezugnahme auf die Societas Jesu mit sich bringt, an deren Philosophischer Hochschule die Pannenberg-Kolloquia regelmäßig stattfinden.³ Sodann wird Feuerbachs ursprüngliche Einsicht thematisiert (3.) und nach dem Verhältnis von Individuum und Gattung in seinem Denken gefragt, was Anlass gibt, nebenbei etwas genauer auf die angesprochenen Verhältnisse seiner Herkunftsfamilie einzugehen (4.). Im Anschluss daran wird ausführlich Feuerbachs Hegelkritik analysiert (5.), auf die sich auch Pannenberg – unter 6. eigens thematisiertes – Interesse konzentriert, weil sie die Grundlage bildet für Feuerbachs konstruktives Konzept, das am Beispiel seiner Heidelberger Vorlesungen im Revolutionsjahr 1848/49 über das „Wesen der Religion“ skizziert wird (7.). Mit Voten von Karl Marx über Feuerbach (8.) und mit der Frage, wie dessen religionskritisches Purgatorium und die Folgen bei Marx theologisch zu beurteilen seien (9.), schließt die Studie.

Ziel der Untersuchung ist es, Feuerbachs Denken aus sich selbst heraus zu entwickeln, wie das ja auch in Pannengers Kolleg erstrebt wird. Gesondert zur Gel-

2 Zu den biografischen Motiven von Feuerbachs Hegelkritik vgl. 17r–18v, wo u. a. auf dessen 1823 in Heidelberg begonnenes Theologiestudium und die Kontakte zu dem Altrationalisten Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, der ihn völlig enttäuschte und zu dem Hegelianer Carl Daub eingegangen wird. Grundsätzlich gilt: „Feuerbachs Gegensatz gegen die Religion (ist) biographisch die Wurzel seiner Auseinandersetzung mit Hegel. Doch systematisch verhält es sich umgekehrt: Das ausgereifte System der Feuerbachschen Religionsphilosophie ruht auf der Grundlage kritisch modifizierter Gedanken Hegels. Die Kritik am Gottesgedanken ist ihrer systematischen Begründung nach von der Kritik am absoluten Geiste Hegels her zu verstehen.“ (17r)

3 Zur jesuitischen Präsenz im München des 20. Jahrhunderts vgl. K. Schatz, Geschichte der deutschen Jesuiten (1814–1983). 5 Bd., Münster 2013, II, 294f.; III, 25–29, 185–190; IV, 263–270, 273–282. Zur Geschichte der Hochschule für Philosophie und zum Namen Berchmanskolleg vgl. bes. III, 25ff., IV, 273ff.; zu St. Michael IV, 269f.; zum „berühmteste(n) Aprilscherz der deutschen Jesuitengeschichte“ IV, 274f. Zur „Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge“ vgl. ferner das gleichnamige Monumentalwerk von B. Duhr, Freiburg/München/Regensburg 1907–1928; zur globalen Gesamtgeschichte des Ordens etwa M. Friedrich, Die Jesuiten. Aufstieg. Niedergang. Neubeginn, München/Berlin/Zürich 2016.

tung gebracht werden dessen Darlegungen daher nur dort, wo die Perspektive der Feuerbachinterpretation Rückschlüsse auf Pannenberg's eigene im Werden begriffene Systembildung zulässt. Dies ist insbesondere in seiner Auseinandersetzung mit Feuerbachs Hegelkritik und dort der Fall, wo es um die Sicherung des Gesamtergebnisses der Untersuchungen zum „Marxismus in theologischer Sicht“ geht. Bezüglich des ersten Themas wird Pannenberg's Positionierung anhand einer Texteingliederung gewürdigt; auf die Kriterien, die Pannenberg's Gesamturteil bestimmen, wird sodann am Schluss der Untersuchung im Zusammenhang mit der Frage Bezug genommen, ob bzw. inwiefern Feuerbachs religionskritisches Purgatorium für den Marxismus und generell als heilsames Fegefeuer zu erachten ist.⁴ Im Anmerkungsteil finden sich ferner einige Hinweise, die für die Feuerbach betreffende Stoffauswahl Pannenberg's und für die Erkenntnisinteressen seiner Interpretation kennzeichnend sind und zumindest indirekte Rückschlüsse erlauben auf Motivationslagen im Jahr 1956.

2024, 68 Jahre danach, ist die historische Situation eine erkenntlich andere, was für ein Konzept von Geschichte als Überlieferungsgeschichte indes keine hermeneutische Aporie darstellen muss, sofern in ihm Vergangenenem Zukunftsoffenheit nicht abgesprochen werden muss.

2. Pemble und Anti-Pemble

In seinem in den 60er Jahren des 18. Jahrhunderts erschienenen Gebetbuch „*Pietas quotidiana erga Sanctissimam Dei Matrem*“ soll er Maria die „*cellaria totius Trinitatis*“, die Kellnerin der Hl. Trinität genannt haben, die jedem, der es wünsche, den geisterfüllten Wein der Wahrheit einschenke. Verbunden ist der als Lobpreis verstandene Vergleich der unbefleckten Gottesmutter mit einer Bedienung – sagen

4 Nach Pannenberg war und ist es sachgemäß, zum Verständnis von Marx von Feuerbach auszugehen. Schließlich sei dessen Bedeutung für das marxistische Denken von Marx selbst wiederholt betont worden. Der Systematische Teil des Heidelberger Kollegs setzt in diesem Sinne mit der Feuerbach'schen Religionskritik und ihrer intendierten Rückführung der Theologie auf die Anthropologie ein. An späterer Stelle polemisiert Pannenberg unter Verweis auf die ansonsten hochgelobte Basler Dissertation von Heinrich Popitz und die Einleitung von Erich Thier zu seiner Neuausgabe der Marx'schen Manuskripte über „Nationalökonomie und Philosophie“ ausdrücklich gegen die These, der Einfluss Feuerbachs auf Marx werde notorisch überschätzt. Dieser Einfluss sei im hohen Maße gegeben, werde aber nur dann sachgemäß gewürdigt, wenn man aus Feuerbach keinen platten sensualistischen Positivisten mache und die Bedeutung seiner Lehre für Karl Marx aus ihrem kritischen Bezug zu Hegel herleite, wie Pannenberg dies selbst versucht. Die hermeneutische Maxime lautet: „Die Bedeutung Feuerbachs für den frühen Marx wird erst auf dem Hintergrund der gemeinsamen Stellung zu Hegel sichtbar.“ (34r)

wir: in der nahe unseres Tagungsortes gelegenen Pfälzer Weinstube – mit der Empfehlung, sich von der Alma Mater Jesu Christi an die jungfräuliche Brust nehmen zu lassen und so viel Gnadenmilch daraus zu saugen, wie immer möglich. Die Rede ist von „Pater J. Pemble, weiland Präses der Lateinischen Kongregation zu München“⁵.

Auf Pemble und sein mariologisches Werk nimmt Ludwig Feuerbach gegen Schluss einer im Jahrgang 1842 der „Deutschen Jahrbücher“ in Fortsetzungen erschienenen Rezension „Über den Marienkultus“ ausdrücklich Bezug. Auch wenn der betreffende Passus mit dem Untertitel „Anti-Pemble“ versehen ist, ist damit nicht die Absicht verbunden, Pater Joseph, wie häufig geschehen, der Geschmacklosigkeit zu bezichtigen, sondern der Wille, an ihm ein religionskritisches Exempel zu statuieren: „Warum eine Kellnerin? Offenbar, wenigstens nach meiner Vermutung, nur wegen ihrer körperlichen Schönheit, denn bekanntlich zeichnen sich die bayerischen, besonders Münchner Kellnerinnen durch ihre Schönheit aus. Mache man deswegen dem Pater Pemble nicht den Vorwurf der Gemeinheit und Frivolität. Wenn ein Raphael seine Geliebte zum Vorbild seiner Madonna wählte, so kann man es gewiß einem bayerischen Jesuiten nicht verargen, wenn er in einer Münchner Kellnerin das Modell der Jungfrau Maria erblickt und verehrt.“ (GW 9, 159)

Maria, nach seinem Urteil „die *einzig poetische* Gestalt des Christentums“ (GW 9, 156), ist Feuerbach zufolge „mit *einem* Wort, das Bild der Weiblichkeit – der Kultus der Jungfrau Maria der Kultus des Weibes, der Kultus der Frauenliebe“ (GW 9, 164): „Oh, Pemble! Oh, Pemble! Wie hat dich die Maria um dein bißchen Verstand gebracht!“ (GW 9, 160) Im Marienkult verehrt die christliche Menschheit ihre bessere Hälfte, um in den Himmel zu erheben, was auf Erden in unvergleichlicher Weise beglückt: „Maria ist die Göttin der Schönheit, die Göttin der Liebe, die Göttin der Menschlichkeit, die Göttin der Natur, die Göttin der Freiheit von Dogmen.“ (GW 9, 156) Das Wesen der Mariologie ist damit nach Feuerbach benannt; ihr Unwesen bestehe darin, sich die Einsicht in ihre wahre Bedeutung zu verstellen.⁶

5 Ludwig Feuerbach, Gesammelte Werke (=GW). Hg. v. Werner Schuffenhauer, Berlin 1981ff., hier: GW 9, 159.

6 Nach Maßgabe des Dogmas ist Maria Feuerbach zufolge „*wesentlich* eine negative, naturwidrige Gestalt“ (GW 9, 164), in deren Namen irdische Schönheit, Liebe, Menschlichkeit, Natur und Freiheit – statt verhimmelt – verteuft werden. Der dem Dogma entsprechende Kultus werde folgerichtig von dem Prinzip der Abstinenz beherrscht, das Feuerbach für ebenso natur- wie geschmackswidrig hält (vgl. GW 9, 167), weil es auf zölibatere „*Selbstentmannung*“ (GW 9, 165) und auf eine strikte Absage gegenüber menschlicher Geschlechtlichkeit hinauslaufe. Doch so einfach lasse sich die Sinnlichkeit nicht erledigen; sie kehre vielmehr unter dem Schein transnaturnaler Übersinnlichkeit zurück: „Maria ist das religiöse Opfer des Fleisches, das feierliche Gelübde der Keuschheit, die aufgegebenen irdischen Liebe, aber dafür ist sie selbst wieder der Gegenstand irdischer Liebe. Was sie dem Menschen mit der einen Hand nimmt, das gibt sie ihm mit der andern wieder zurück. Der Verlust der menschlichen Schönheit hat zur Folge den Gewinn der himmlischen oder göttlichen

Was sich exemplarisch aus dem mariologischen Kellnerinnenvergleich Pater Pemples ergibt, gilt nach Urteil Feuerbachs für religiöse Verhältnisse generell: sie verwechseln Sinnliches mit Übersinnlichem und verkehren damit die Realitäten des irdischen Menschenlebens samt den Möglichkeiten, die dieses in sich birgt. Was man, obwohl ihr Urheber selbst den Begriff nicht verwendet, die Projektionstheorie Feuerbachs nennt, ist damit umschrieben. Um ein weiteres Beispiel zum Sachverhalt aus dem Marienleben (Joh 2,4: „Weib, was habe ich mit dir zu schaffen.“) heranzuziehen, welches Feuerbach mit Vorliebe benutzt, wenn es gilt, den Sinn bzw. Unsinn von Wundern zu erweisen: Die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–12).

Die Wandlung von Wasser in Wein, wie sie Jesus dem biblischen Bericht gemäß vollzog, steht nach Feuerbachs Exegese für den menschlichen Wunsch, statt Wasser Wein, anstelle von Dürftigkeit sinnliche Fülle angeboten zu bekommen. Nüchtern betrachtet handle es sich bei der wundersamen Transsubstantiation um eine Einbildung. Die Phantasie aber nimmt sie als real und lässt sie sich als Wirklichkeit gefallen. Sie will weder bloßes Wasser, noch auch reinen Wein dergestalt eingesehen bekommen, dass das Wunder aufhört, ein Wunder zu sein und als Schein durchschaut wird. So verharrt sie im Stadium des Träumens und weigert sich zu erwachen, weil im Wachzustand der Nüchternheit das Weinwunder allenfalls einen Augenblick Bestand haben und dann für immer vergangen sein würde. Die Transsubstantiation wäre zum bloßen Moment herabgesetzt, der Wein und sei er noch so schmackhaft nichts als irdischer Wein bar jeden Himmels, allenfalls dazu geeignet, sich einen Rausch anzutrinken, um auf diese Weise der Dürftigkeit des Daseins zu entfliehen. Mit Feuerbach zu reden: Phantasielos und nüchtern betrachtet wird das Hochzeitswunder schal und der rein eingeschenkte Wein tendiert dazu, sich in Wasser zurückzuverwandeln. Mag ein Wunder vorangegangen sein oder nicht: „sowie der Wein auf die Zunge kam und von ihr als natürlicher Wein erkannt wurde, so war auch schon der Wundereffekt vorüber und das während der Verwandlung aus den Schranken seiner Ufer gewaltsam emporgehobene Wasser der Natur durch den Kanal der Kehle in sein altes Becken wieder zurückgelaufen, auf seinen primitiven Zustand reduziert.“ (GW 8, 336)⁷

Schönheit, die aber selbst gar nichts andres ist als die verlorene menschliche, durch die Phantasie wiederhergestellte Schönheit.“ (GW 9, 169) Erneut wird „der unvergeßliche, nicht oft genug zu nennende Pater Jos. Pemble“ (ebd.) bemüht, um das Gesagte exemplarisch zu belegen: „Ach, lieber Pater Pemble, wo die tatti mammillari anfangen, da hört der Unterschied zwischen Himmel und Erde auf.“ (GW 9, 170) Feuerbach schließt mit dem Rat, den besagten Unterschied bewusst aufzuheben, um des Himmlischen unter irdischen Bedingungen gewahr zu werden und die Liebe dort zu suchen, wo sie wirklich zu finden ist: in der geschlechtlichen Beziehung von Mann und Frau.

7 Feuerbachs Abhandlung „Über das Wunder“ ist erstmals im Mai 1839 erschienen. Erklärtes Ziel ist es, den Wunderglauben durch Rekonstruktion seiner Genese zum Verschwinden zu bringen bzw. das Wunder als ein Pseudophänomen zu erweisen, das gemäß innerer Dialektik sich selbst zu Fall bringt und in seiner Grundlosigkeit erweist. Wunder und Wunderglaube berufen sich auf

Die Wunderstudie ist nach Maßgabe der Erstfassung mit den Textabweichungen der zweiten und endgültigen Fassung von 1846 als Schlusstext der im 8. Band der „Gesammelten Werke“ Feuerbachs dargebotenen kleineren Schriften der Jahre 1835–1839 abgedruckt (GW 8, 293–340). Nach Urteil ihres Herausgebers, Wolfgang Harich, spiegeln die kleineren Schriften Feuerbachs von 1835–1839 „den Werdegang des Philosophen vom Standpunkt eines radikalisierten Hegelianismus über den Mitstreiter der Junghegelianer bis an die Schwelle des Materialismus und Atheismus, zu dem er sich von 1839/40 an bekannt hat, wider“ (GW 8, VII).

In diesem Zeitraum sind auch die Erstfassungen der historiographischen Monographien entstanden. Leitstern war damals durchaus noch Hegel, und er blieb es bis auf weiteres, auch wenn Feuerbach seit seiner Bayle-Arbeit immer mehr eigene Wege zu gehen sich anschickte. Dennoch war Mitte der Dreißigerjahre des 19. Jahrhunderts die Begeisterung über die Philosophiegeschichtsschreibung Hegels nach wie vor ungebrochen. „Als die Kantische Schranke der Vernunft fiel und dadurch die Philosophie den Charakter der Beschränktheit verlor, den sie notwendig in dieser willkürlichen Grenze annahm, erst da konnte sich ... eine universelle, freie Ansicht in das Gebiet der Philosophie eröffnen.“ (GW 8, 45) Bei Hegel sei sie in voll entwickelter Weise gegeben. Erst ihm sei es daher, wie Feuerbach in einer Rezension (1835) der – von C. L. Michelet herausgegebenen – Vorlesungen des Meisters über die Geschichte der Philosophie konstatiert, möglich gewesen, „die Geschichte der Philosophie in einer Weise zu behandeln, die ebensowenig die Einheit der Idee in den unterschiedenen Systemen als die Differenz und Besonderheit derselben aus dem Gesichte verliert“ (GW 8, 46).

Bedingung für die Möglichkeit dieser Leistung sei die dialektische Einsicht gewesen, wonach der Begriff der Identität denjenigen des Unterschieds nicht nur nicht ausschließt, sondern in sich begreife (vgl. GW 8, 7). Weil er diese Einsicht philosophiehistoriographisch ins Werk gesetzt habe, seien die Philosophen der Vergangenheit von Hegel mit einer Innigkeit (vgl. GW 8, 47) behandelt worden wie noch von keinem Geschichtsschreiber vor ihm. Habe er doch in den vergangenen Systemen des Denkens ein Realisierungsmoment der Idee der Vernunft von nicht lediglich transitorischer, sondern gerade im Vorübergehen je und je eigenständiger Relevanz gesehen.

Um 1835 war Feuerbach mitnichten ein Antihegelianer, sondern im Gegenteil ein entschiedener Kritiker des Antihegelianismus, wie seine scharfe „Kritik des ‚Anti-Hegels‘“ von C. F. Bachmann belegt, die um diese Zeit verfasst wurde (vgl. GW 8, 62–127). Dass er eifertigen Neuerungen generell abgeneigt war, wird u. a.

Erfahrungen. Zugleich unterminieren sie Feuerbach zufolge den Boden aller Erfahrung; so graben sie sich selbst die Grube, in welche sie fallen werden (vgl. GW 8, 295). Wer sich auf Wunder berufe, berufe sich auf Empirie, deren Basis er zugleich untergrabe. Er säge damit, um die Bildebene der vergleichenden Spruchweisheit zu wechseln, just den Ast ab, auf welchem er selbst sitze.

durch seine philosophiegeschichtlichen Neigungen unterstrichen. Der Historiker gilt ihm als „der Landmann in dem Gemeinwesen der Literatur. Ferne steht er dem eitlen Getümmel der ephemeren Zeiterscheinungen, und doch bebaut er den Grund der Gegenwart.“ (GW 8, 128)

3. Feuerbachs ursprüngliche Einsicht

Die Voraussetzung aller Kritik sei die Kritik der Religion, schrieb Karl Marx (1818–1883) zu Beginn einer um die Jahreswende 1843/44 entstandenen Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (MEGA²I/2, 170–183, hier: 170; MEW 1, 378–391, hier: 378)⁸; die Religionskritik aber könne für Deutschland im Wesentlichen als beendet erachtet werden. Zu danken habe man dies neben anderen sogenannten Jung- bzw. Linkshegelianern, wie etwa David Friedrich Strauss, vor allem Ludwig Feuerbach. Die Devise lautet: „Es gibt keinen anderen Weg für euch zur *Wahrheit* und *Freiheit* als *durch* den *Feuer-Bach*. Der Feuerbach ist das *Purgatorium* der Gegenwart.“ (MEW 1, 26f., hier: 27)⁹ Das Fegefeuer setzt den Tod voraus, Feuerbachs Religionskritik hinwiederum wird durch Gedanken über denselben und die Unsterblichkeit initiiert, die er in einer im Jahr der Pariser Julirevolution 1830 anonym erschienenen Publikation vorgetragen hat, mit der er seine Schriftstellerlaufbahn begann, um, wie er es ausdrückte, seiner späteren philosophischen Entwicklung poetisch voranzueilen.

Die Sache mit der Religion scheint denkbar einfach zu sein: Alle müssen sterben, aber keiner will es; deshalb wird individuell und im Kollektiv Überirdisches imaginiert, welches dem Diesseits jenseitig sein soll, um dem endlichen Dasein transzendenten Bestand zu verleihen. Religion stellt sich so als eine Folge des Bedürfnisses des sterblichen Menschen dar, sich unsterblich zu wähnen und seine vergängliche Existenz auf ewige Dauer zu stellen. Die Idee Gottes als des Inbegriffs religiöser Transzendenz ergibt sich aus einem analogen Interesse menschlicher Selbstverhimmelung. Nicht Gott hat den Menschen nach seinem Bilde geschaffen, wie es Gen 1,27 fälschlicherweise heißt, sondern der Mensch Gott, um sich einzubilden, seiner endenden Endlichkeit komme Unendlichkeit zu.

8 MEGA = Karl Marx / Friedrich Engels, Gesamtausgabe; MEW = Karl Marx / Friedrich Engels, Werke. Zur Publikationsgeschichte der Marxschen Texte vgl. M. Quante / D. Schweikard (Hrsg.), Marx-Handbuch, Stuttgart 2016, 21–24; zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung, a. a. O., 38f.; vgl. ferner: 34f. Zur Biografie von Marx im Allgemeinen und zu seinen persönlichen Kontakten zu den sog. Jung- bzw. Linkshegelianern einschließlich Feuerbach vgl. a. a. O., 1–20.

9 Der Titel der zitierten Schrift lautet: Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach. Hierzu und zu den „Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik“ vgl. M. Quante / D. Schweikard (Hrsg.), a. a. O., 8.

Religion ist eine Konsequenz der Weigerung des Menschen, in die eigene Sterblichkeit einzuwilligen, ihr Grund ein sich mit dem Schein der Frömmigkeit umgebender Wille zu permanentem Selbsterhalt, kurzum: egoistischer Eigensinn. Wird dessen Selbstverkehrtheit überwunden, dann erübrigt sich die Religion, deren Unwesen sich, sobald es durchschaut ist, als bloßer Schein erweist, um sich für immer zu verflüchtigen. So konstatiert es der junge Ludwig Feuerbach in seinen „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“¹⁰ mit dem Ziel, Theologie in eine kosmologisch kontextualisierte Anthropologie zu transformieren gemäß der Maxime: *Homo homini Deus*.

Der Mensch soll sein Menschsein nicht an ein überirdisches Transzendenzwesen veräußern, sondern es bei sich selbst und bei den Mitmenschen suchen, um es in humaner Selbst- und Nächstenliebe zu pflegen. Die Grundvoraussetzung hierfür hinwiederum besteht in der willigen Akzeptanz des eigenen Todes und der Vergänglichkeit des irdischen Daseins sowie der Aufgabe des unseligen Strebens nach individueller Unsterblichkeit. Mit einem der Feuerbach'schen Xenien über Tod und Leben zu reden: „Weise ist der allein, der alles schon findet im Leben, / Aber dafür auch im Tod weiter nichts findet als ihn.“ (GW 1, 442)

Warum fragt der Religionskritiker rhetorisch, sollte der Tod gescheut und das Ende des endlichen Menschenlebens gefürchtet werden? Ja, der Tod negiert das Leben; dennoch ist er Feuerbach zufolge „keine positive Vernichtung, sondern eine sich selbst vernichtende Vernichtung, eine Vernichtung, die selbst nichtig, nichts ist; der Tod ist selbst der Tod des Todes; indem er das Leben endet, endet er selbst, er stirbt an seiner eignen Gehalt- und Inhaltslosigkeit.“ (GW 1, 395) Eine Bedeutung kommt ihm nur im Leben und für dieses zu; für sich selbst hingegen und ohne das Leben, das er beendet, ist er nichts als Nichts und verliert mithin seine Negationsmacht, die ihm nicht kraft seiner selbst, sondern nur in Bezug auf dasjenige zukommt, was er negiert. „Nur vor dem Tode, aber nicht im Tode ist der Tod Tod und schmerzlich; der Tod ist so ein gespenstisches Wesen, daß er nur ist, wenn er nicht ist und daß er nicht ist, wenn er ist.“ (GW 1, 394)

Ein Leben, das sich auf die Nichtigkeit des Todes besinnt, wird sich nicht länger vor ihm ängstigen, sondern das Lebensende affirmieren und Vollendung allein im Endlichen suchen. Annahmen wie diejenige einer Unsterblichkeit der Seele oder gar einer leibhaften Auferstehung von den Toten müssen entsprechend der Abschied gegeben werden, weil sie das menschliche Leben von seiner Bestimmung ablenken,

10 L. Feuerbach, Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers, nebst einem Anhang theologisch-satirischer Xenien, herausgegeben von einem seiner Freunde, in: GW 1, 175–515; zur Entstehungs-, Publikations- und Rezeptionsgeschichte der Schrift vgl. GW 1, LXI–LXXII (aus lokalpatriotischen Gründen sei eigens auf den Feuerbachfreund Wilhelm Kohl hingewiesen, der „für längere Zeit in Weißenburg am Sand in Mittelfranken als Subrektor und Pfarradjunkt“ [LXVI] tätig war).

nämlich den Sinn dort zu suchen, wo er allein zu finden ist, im Leben selbst und zwar vor dem Tode; denn ein Leben nach diesem gibt es nicht nur nicht, sondern soll es auch nicht geben. Wer wünscht, sein Dasein möge endlos sein, verkennt den Vorzug, der in dessen Endlichkeit und unwiederholbaren Einmaligkeit begründet liegt. Insofern sei der Tod zu rühmen und das *memento mori* ein Lebenselixier, welches uns vor Langeweile und vor der fatalen Neigung bewahrt, mit uns selbst und mit anderen umzugehen, als hätten wir nichts zu verlieren.

Es gehört in diesen Zusammenhang, dass Feuerbach seine Jugendschrift mit der, wie es heißt, „(d)emütige(n) Bitte an das hochweise und hochverehrte Gelehrtenpublikum“ (GW 1, 179) beginnt, „den Tod in die Akademie der Wissenschaften zu rezipieren“ (ebd.): „zwar hat er nie sich abgegeben / Mit christlicher Theologie, / Doch wird es keinen Zweiten geben, / Der so versteht Philosophie. // So bitt' ich den zu rezipieren / Den Tod in die Akademie / Und ihn mit nächsten zu kreieren / Zum Doktor der Philosophie.“ (GW 1, 179) Während Juden, Christen und Fromme anderer Religionen ihren Herrn anrufen, er möge zu bedenken lehren, „dass wir sterben müssen, auf dass wir klug werden“ (Ps 90,12), greift der Religionskritiker die Bitte auf, um sie vom Gebet zu einer menschlichen Selbstaufforderung werden zu lassen gemäß der Devise: „Zweck ist das Leben sich selbst, so mein' ich, immer den Klugen: / Ebendarum insgemein auch Vorbereitung auf nichts.“ (GW 1, 442).

Weitere „Reimverse auf den Tod“ (vgl. GW 1, 360ff.; ferner GW 1, 535–638) fügen sich an, um dem Vorschlag, ihn, den Tod, in die Akademie der Wissenschaften aufzunehmen, Nachdruck zu verleihen gemäß der Devise: „Er ist der beste Arzt auf Erden, / Dem nie noch fehlschlug eine Kur; / Und mögt Ihr noch so krank auch werden: / Es heilt vom Grund aus die Natur.“ (GW 1, 179) Um nur noch eine kleine Auswahl entsprechender Sentenzen darzubieten: „Weise ist der allein, der *alles* schon findet im Leben, / Aber dafür auch im Tod weiter nichts findet als ihn.“ (GW 1, 442) oder: „Sei nur vornehm nicht, laß selbst bis zum Steine herab dich, / Fühl' auch selber mit dem, was des Gefühls ist beraubt, / Teile dein Leben mit dem, was ewig lebet den Tod nur; / O, dann ist dir gewiss sanft wie die Liebe der Tod!“ (GW1, 483). Mit Sinnsprüchen wie diesen rief Feuerbach schon früh dazu auf, dem Unsterblichkeitsglauben und dem Wunsch, sein irdisches Leben jenseitig zu verewigen, den Abschied zu geben und sich stattdessen ausschließlich auf die Diesseitsgestaltung zu konzentrieren.

Ja, „der Tod ist ein Übel, wogegen kein Kraut gewachsen ist – am wenigsten auf dem Mist der Theologie“ (GW 10, 294); doch ist er Feuerbach zufolge deshalb nicht zu fürchten, sondern als zum guten Leben gehörend billigend in Kauf zu nehmen, durch welche Billigung er seinen Stachel verliere. Im Übrigen gelte, dass das Leben mit dem Tod im Grunde nichts zu schaffen habe, weil dieser nicht in seine Zeit falle und keinen Raum in ihm habe. Zwar ist der natürliche Mensch nicht wie die Mutter Natur, der er entstammt, ohne Anfang und Ende (vgl. GW 10, 296); aber seine End- und Anfänglichkeit ist für ihn recht betrachtet alles andere als widernatürlich,

sondern Implikat seiner Wesensnatur, in der er seine Erfüllung zu finden bestimmt ist. Bedenkt der Mensch recht, dass es sich so mit ihm verhält, wird er Feuerbach zufolge bereit und in der Lage sein, getrost das Zeitliche zu segnen, wenn es an der Zeit ist, und seinen Raum gerne denen überlassen, die nach ihm kommen. Indem er in das Notwendige einwillige, hebt er dessen Zwangscharakter auf. Den Vorwurf, seine Lehre laufe auf die schlechte Unendlichkeit eines infiniten Fortgangs ohne Sinn und Ziel hinaus, lässt sich Feuerbach nicht gefallen (vgl. GW 10, 301). Fasse das menschliche Leben sein Ende in sich, habe es als vollendet und als ein integrires Ganzes zu gelten, das seiner Wesensnatur und damit der Natur überhaupt entspricht.

4. Die Feuerbachs oder: Das Individuum als Gattungswesen

„Es ist mit Recht gesagt, daß, wenn sich die Zwiebeln einen Gott machen könnten, so würden sie ihn in Zwiebelgestalt sich bilden.“ Feuerbach hat das gesagt, nicht Ludwig, sondern sein Vater Paul Johann Anselm Feuerbach. Sohn Ludwig hat das Diktum zusammen mit ungedruckten Briefen und Tagebüchern, Vorträgen und Denkschriften des bedeutenden Juristen, der von 1775–1833 lebte und sich insbesondere durch die Reform des Strafrechts in Bayern verdient gemacht hat, aus dem väterlichen Nachlass herausgegeben.¹¹ Auch folgender Spruch des Vaters, der sich in der Rubrik „Einfälle, Launen, Exzerpte“ (GW 12, 23–25, hier: 25) findet, könnte vom Sohn stammen: „Die Kraft des Menschen ist beschränkt, aber die Menschheit vermag alles.“

Wie sich das menschheitliche Allvermögen nicht in einem einzigen Individuum vollkommen zur Darstellung bringt, so erschöpft sich, um einen Bezug zum ersten Diktum herzustellen, das Zwiebelwesen, die Idee der Zwiebelheit nicht in einem Einzelexemplar. Daraus kann gefolgert werden, dass unter der Voraussetzung, Zwiebeln könnten sich einen Gott machen, im Zwiebelgott nicht die einzelne Zwiebel, sondern die Zwiebelgattung auf projektive Weise sich selbst vorstellig würde. Genug damit! Offenkundig ist, dass zwischen Vater und Sohn nicht nur

11 Paul Johann Anselm Ritter von Feuerbachs Leben und Wirken veröffentlicht von seinem Sohne Ludwig Feuerbach, in: GW 12, hier: 635 (vgl. GW 10, 324 ff. und GW 11, 3 ff.). Dem Band ist die Erstausgabe von 1852 zugrundegelegt; die Varianten der ein Jahr später erschienenen Zweitausgabe sind in Fußnoten beigelegt. Ursprünglich war als Editor des Nachlasses von P. J. A. von Feuerbach sein Sohn Eduard bestimmt, der einzige „seiner fünf Söhne, welcher sich der Jurisprudenz gewidmet hatte“ (GW 12, 3); aber er starb, bevor er das vom Vater aufgetragene Werk verrichten konnte. Näheres hierzu sowie zu Titel und Anlage dessen, was Ludwig Feuerbach „eine indirekte Autobiographie“ (GW 12, 12) genannt hat, ist dessen Vorwort zu entnehmen (GW 12, 3–19).

in physischer, sondern auch in geistiger Hinsicht wirkungsgeschichtlich bedeutsame Bezüge zu registrieren sind, ohne dass sie im gegebenen Zusammenhang im Einzelnen erhoben werden müssen.¹²

Der Tod, so konstatiert Sohn Ludwig, ist nicht in jeder Hinsicht das Ende. Der verstorbene Vater, heißt es, „lebt noch fort nicht nur in den Werken seines Geistes, sondern auch in den Werken seines Fleisches. Er hinterließ fünf Söhne, alle Erben nicht nur seines Namens, sondern auch seines Geistes.“ (GW 10, 329) Aus Gründen der Geschlechtergerechtigkeit sei hinzugefügt, dass der edle Ritter von Feuerbach auch drei Töchter hinterließ, die zwar weniger bekannt wurden als die Söhne, aber keineswegs geistig minderbemittelt, sondern höchst talentiert waren und zwar vor allem auf musikischem Gebiet. Auch Wilhelmine Feuerbach, geb. Tröster (1774–1852), die Ehefrau und Mutter, soll nicht übergangen und dem Vergessen anheimgegeben werden. „Sie kam aus bescheidenen Verhältnissen, es gab allerdings hochadlige Vorfahren: Der Mann, der als ihr Großvater galt, hatte, um die Stelle eines Verwalters von Schloss Dornburg zu bekommen, in die Ehe mit einem Mädchen eingewilligt, welches von Ernst August I., Herzog von Sachsen-Weimar, ein Kind erwartete – Ludwig Feuerbachs Mutter war demnach eine Cousine zweiten Grades von Großherzog Karl August, dem Freund und Förderer Goethes.“¹³ Wie immer es sich damit verhalten mag: auf jeden Fall war die Mutter von acht Kindern eine sehr patente Frau, auch wenn das Familienleben gelegentlich zu wünschen übrig ließ. Der Ehemann hatte eine Freundin namens Nanette, die er sich nicht nur nicht nehmen lassen, sondern mit der er zum Leidwesen seiner Gattin zusammen-

12 Paul Johann Anselm Feuerbach, der sich ab 1808 Ritter von nennen durfte, war ein bedeutender Rechtsgelehrter; er wird mit Fug und Recht der Begründer der modernen deutschen Strafrechtstheorie genannt. Zur Reform der bayrischen Kriminaljustiz hat er Entscheidendes beigetragen, nicht zuletzt durch die förmliche Abschaffung der Folter und durch Maßnahmen zur Humanisierung des Strafvollzugs. Nach Lehrtätigkeiten an der Universität seiner Heimatstadt Jena ging Feuerbach d. Ä. im Geburtsjahr seines Sohnes Ludwig, also 1804, an die damals noch in Landshut lokalisierte LMU, „wo er den Auftrag erhielt, den Entwurf zu einem bayer. Strafgesetzbuch auszuarbeiten, weshalb er 1805 als Geh[eimer] Referendar in das Ministerial-, Justiz- und Polizei-Departement nach München versetzt und 1808 zum Geh. Rat ernannt wurde“ (GW 11, 4). Weitere Karrierestufen führten ihn nach Franken, wo auch sein Sohn Ludwig die meiste Zeit seines Lebens verbringen sollte. Zunächst wurde er Zweiter Präsident des Appellationsgerichts in Bamberg, sodann Erster Präsident des Appellationsgerichts für den Rezat-Kreis zu Ansbach (vgl. GW 11, 5). In dieser Eigenschaft war er auch mit dem Fall des unglücklichen Findlings Kaspar Hauser beschäftigt, dem er als „Beispiel eines Verbrechens am Seelenleben des Menschen“ (GW 10,328), so der Untertitel, eine aktenmäßige Darstellung widmete, die im Jahr vor seinem Tod publiziert wurde. Gestorben ist Paul Johann Anselm Ritter von Feuerbach in Frankfurt a. M., wo sein Vater einst als Advokat gewirkt und er als Schüler das Gymnasium besucht hatte.

13 J. Winiger, Ludwig Feuerbach. Denker der Menschlichkeit. Neuausgabe, Darmstadt 2011, 18. Zur „Dynastie der Feuerbäche“ vgl. 32 ff.; zur burschenschaftlichen Aktivität der Brüder vgl. 37 ff.

leben wollte. So kam es dazu, dass die Kinder auf verschiedene Haushalte verteilt wurden.

Wie immer es um ihre Erziehung bestellt gewesen sein mag: Tatsache ist, dass sie allesamt über Talente verfügten, die weit über dem Durchschnitt lagen und – jedenfalls was die Söhne angeht – aufgrund ihrer Begabungen beachtliche Berufserfolge erzielten: der Erstgeborene (1788–1851), Johann Anselm genannt, wie sein Vater, wurde ein namhafter Altphilologe und klassischer Archäologe; sein Sohn, der Maler Anselm Feuerbach (1829–1880), sollte noch um einiges berühmter werden als er; der nächste der fünf Söhne Anselms I., wenn man so will, war der Mathematiker Karl Wilhelm Feuerbach (1800–1834), nach dem der sog. Neun-Punkte-Kreis eines Dreiecks benannt wurde, den er in einer Abhandlung von 1822 behandelte. Eduard August (1803–1843), der dritte Feuerbachsohn, wurde wie sein Vater Jurist und forschte insbesondere auf dem Gebiet des germanischen Rechts. Der vierte in der Reihe war Ludwig Anselm (1804–1872). Bleibt als fünfter und letzter männlicher Feuerbachsprössling noch Friedrich Heinrich zu erwähnen (1806–1880), der, wie man gerne sagte, predigte, will heißen: ins Popularwissenschaftliche übersetzte, was sein Bruder Ludwig philosophisch lehrte. Doch ist, was diese Annahme betrifft, Zurückhaltung und Skepsis geboten: „Er (sc. Friedrich Heinrich Feuerbach) ist“, so Ludwig in einem Artikel über „Paul Johann Anselm von Feuerbach und seine Söhne“ (vgl. GW 10, VIII), „nichts weniger als ein Organ seines Bruders ... wofür ihn urteilslose Schreiber ausgeschrien haben. Er steht auf seinen eignen Beinen.“ (GW 10, 331 f.)

Aufmerksamkeit verdient der zitierte Artikel auch deshalb, weil Ludwig Feuerbach in ihm aufschlussreiche Hinweise zu seinem philosophischen Selbstverständnis gibt und eine Periodisierung seines literarischen Schaffens vornimmt: „Seine Schriftstellerlaufbahn“, so liest man, „begann er 1830 mit seinen namen- und formlosen, aber durch ihre titanische Genialität und übersprudelnde Bilderfülle ausgezeichneten ‚Gedanken über Tod und Unsterblichkeit‘. Nachdem er in dem Lavastrom dieser Schrift sein Jugendfeuer ausgetobt hatte und in den Xenien seiner eigenen späteren philosophischen Entwicklung in kühnen Sätzen poetisch vorausgeeilt war, ging er, statt vorwärts, zurück auf die Geschichte der Philosophie, um ‚in einem rein objektiven Element die eigene Subjektivität zu überwinden‘ und zu bilden. Aus dieser Periode der Resignation, der Zurückhaltung des eigenen Wesens stammt das noch heute nicht erloschene Vorurteil, welches ihn zur Hegelschen Schule rechnet, obgleich er schon 1838 die Rolle des historischen, nur die Gedanken anderer reproduzierenden und entwickelnden Denkers mit der Rolle eines Kritikers vertauschte. Sein ‚P. Bayle‘ eröffnet, sein ‚Wesen des Christentums‘ vollendet und schließt diese Periode der Kritik; denn es wird hier nicht nur, was die Sache der Kritik ist, der Gegenstand in seine Bestandteile und Widersprüche aufgelöst, sondern zugleich aus einem allumfassenden Prinzip genetisch produziert. Dieses Prinzip, woraus F. alles ableitet und worauf er alles zurückführt, ist ihm ‚der

Mensch auf dem Grund und Boden der Natur⁴. Die Darstellung und Entwicklung dieses Prinzips, welches F. auf die Wahrheit der sinnlichen Anschauung gründet und an die Stelle der bisherigen partikulären und abstrakten philosophischen und religiösen Prinzipien setzt, bezeichnet die dritte Periode in F.s Leben, die wir, im Unterschiede von seiner frühern historischen und kritischen, die positive oder produktive Periode nennen können.“ (GW 10, 330 f.) Vorausgeschickt sind der vom Autor selbst vorgenommenen Periodisierung seiner Werkgeschichte einige autobiographische Hinweise zu seiner Studienzeit in Heidelberg und in Berlin sowie zu den Jahren, in denen er als Dozent in Erlangen tätig war, bevor er sich als Privatier aufs Land ins Schloss Bruckberg nahe Ansbach zurückzog.

Um nur einige Lebensdaten zu benennen: Geboren wurde Ludwig Feuerbach in Landshut. Seine Taufe fand mangels protestantischer Geistlichkeit vor Ort nach katholischem Ritus statt. 1806 zog die Familie nach München, in eine Wohnung in der Nähe des Marienplatzes. 1814 erfolgte der Wechsel nach Bamberg, wo Ludwig die Oberprimarschule, dann das Gymnasium besuchte, bis 1817 ein erneuter berufsbedingter Umzug nötig wurde, diesmal nach Ansbach, wo er das Abitur ablegte. Im April des nächsten Jahres begann er das Studium der Theologie¹⁴ in Heidelberg, das er im Frühjahr 1824 in Berlin fortsetzte, wo er allerdings schon bald zur Philosophie wechselte und bis zu seiner Rückkehr nach Ansbach sämtliche Vorlesungen hörte, die Georg Wilhelm Friedrich Hegel während dieser Zeit hielt.

Hatte Feuerbach auf Empfehlung des Vaters in Heidelberg zunächst die Nähe des dort lehrenden Altrationalisten Heinrich Eberhard Gottlob Paulus gesucht, so wandte er sich bald schon von diesem ab und dem spekulativen Theologen Carl Daub zu, der ihm den Weg zum Berliner Meister wies. Feuerbach wurde Hegelianer, wechselte die Fachbereiche und vertauschte die Theologische mit der Philosophischen Fakultät. Offenkundig wurde der Bruch mit dem spekulativen Idealismus seines Berliner Lehrers erst in der 1839 veröffentlichten „Kritik der Hegelschen Philosophie“, obwohl Tendenzen einer Abkehr schon in der Zeit in Erlangen ersichtlich wurden, wo Feuerbach seit 1826 sein Studium fortsetzte und mit der Schrift „De ratione, una, universali, infinita“ 1828 promovierte.¹⁵ Weitere zwei Jahre später

14 Zum „Fromme(n) Ludwig“ und seinem Entschluss, Theologie zu studieren, vgl. J. Winiger, a. a. O., 43 ff., wo auch von den Münchner Kontakten der Familie zu Friedrich Heinrich Jacobi sowie zu Friedrich Immanuel Niethammer und Friedrich Wilhelm von Thiersch berichtet wird.

15 Näheres zur Erlanger Promotion und Habilitation Feuerbachs findet sich im Vorwort W. Schuffenhauers zum ersten Band der von ihm herausgegebenen Gesammelten Werke (GW 1, VII–LI). Geboten wird darin ein Überblick über Biografie und Werkgeschichte Feuerbachs aus der Perspektive des damals (1981) noch real existierenden DDR-Sozialismus. Entsprechend ausführlich wird auf die Feuerbachrezeption und -kritik von Marx, Engels und Lenin Bezug genommen. Zu den Vorläuferausgaben der GW vgl. GW 1, XXX ff. Über „Die Jugendentwicklung Ludwig Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel 1825“ informiert U. Schotts gleichnamiger „Beitrag zur Genese der Feuerbachschen Religionskritik“, Göttingen 1973. – Nach dem Urteil Wolfhart Pannenburgs

erschieden anonym die „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“, in denen die Richtung Feuerbachs künftiger philosophischer Entwicklung bereits deutlich zu Tage tritt, was indes in den folgenden philosophiegeschichtlichen Abhandlungen nicht unmittelbar erkennbar war.

Im vierten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts befindet sich Feuerbach auf der Höhe seiner Schaffenskraft. 1837 hatte er Berta Löw, Miteigentümerin einer Porzellanfabrik im fränkisch-ländlichen Bruckberg geheiratet, wo er für mehr als 20 Jahre leben sollte. Der religionskritische Philosoph liebte die Abgeschiedenheit, die ihm zur Basis seiner Öffentlichkeitsarbeit wurde. Die Publikation der drei großen Hauptwerke fällt in die Bruckberger Zeit: 1841 erschien „Das Wesen des Christentums“, 1846 „Das Wesen der Religion“, 1857 die „Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums“. Drei Jahre später, im Jahr 1860, sah sich Feuerbach infolge des Niedergangs der Bruckberger Fabrik gezwungen, mit seiner Familie nach Rechenberg bei Nürnberg übersiedeln, wo er am 13. September 1872 starb.¹⁶

hat Feuerbach schon in dieser Schrift „die Überordnung der Gattung über die Individuen verfochten, wenn auch noch unter idealistischem Vorzeichen. Dieses Vorzeichen änderte sich seit den ‚Gedanken über Tod und Unsterblichkeit‘ von 1830. Die naturalistisch gewendete Vorstellung von der Unendlichkeit der menschlichen Gattung wurde zur Grundlage der Religionskritik von 1841, deutlicher noch im ‚Wesen der Religion‘ von 1846. Inzwischen hatte Feuerbach sich in seinen ‚Grundsätzen zur Philosophie der Zukunft‘ von 1843 zu einem Naturpantheismus weiterentwickelt, dessen Basis aber immer die Anthropologie des Menschen als eines durch seine Leiblichkeit bestimmten Wesens blieb.“ (Vgl. W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996, 303). Im Kolleg äußert sich Pannenberg zum Theologiestudium Feuerbachs bei Paulus und Daub in Heidelberg und zum anschließenden Wechsel nach Berlin zu Hegel sowie zur Werkgeschichte bis zum Erscheinen von „Das Wesen des Christentums“ 1841 auf den Seiten 17v ff; auf die Dissertation „De ratione“ von 1828 und die „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ von 1830 (21v: „Diese Schrift, die Feuerbach als Konsequenz der Hegelschen Philosophie verstand, bildete zeitlebens das entscheidende Hindernis gegen eine Berufung Feuerbachs auf einen akademischen Lehrstuhl.“) geht er 21v ff. ein.

16 Auch in Pannenburgs Heidelberger Kolleg finden sich vergleichsweise viele biographische Hinweise auf Feuerbach, dem für die Genese des Marxschen Denkens insgesamt eine weitaus prominentere Rolle zuerkannt wird als in einigen anderen zeitgenössischen Analysen (vgl. Anm. 2 und 4). Im Zentrum des vor allem auf die Frühzeit Feuerbachs konzentrierten Interesses an seiner Biographie steht dabei das Verhältnis zu Hegel, von dessen Klärung sich Pannenberg wichtige werk- und wirkungsgeschichtliche Aufschlüsse verspricht. Feuerbachs Religionskritik wird mit seiner Hegelkritik parallelisiert und analogisiert. In systematischer Hinsicht weichenstellend sei der ontologische Realismus geworden, der Feuerbachs Erkenntnistheorie bestimme. Das sinnliche Sein komme dem Begriff zuvor und präge das Denken.

5. Vom Kopf auf die Füße gestellt. Feuerbachs Hegelkritik

Karl Marx hat es im Verein mit Friedrich Engels so gesagt: Was in Hegels System notdürftig verbunden gewesen sei, ist bei seinen vermeintlich kritischen Schülern wieder auseinandergebrochen. „Strauß führt den Hegel auf spinozistischem Standpunkt, Bauer den Hegel auf Fichte'schem Standpunkt innerhalb des theologischen Gebietes konsequent durch. Beide kritisierten Hegel, insofern bei ihm jedes der beiden Elemente durch das andere verfälscht wird, während sie jedes derselben zu seiner einseitigen, also konsequenten Ausführung entwickelten. – Beide gehen daher in ihrer Kritik über Hegel hinaus, aber beide bleiben auch innerhalb seiner Spekulation stehen und repräsentieren jeder nur eine Seite seines Systems. Erst Feuerbach, der den Hegel auf Hegel'schem Standpunkt vollendete und kritisierte, indem er den metaphysischen absoluten Geist in den ‚wirklichen Menschen auf der Grundlage der Natur‘ auflöste, vollendete die Kritik der Religion, indem er zugleich zur Kritik der Hegel'schen Spekulation und daher aller Metaphysik die großen und meisterhaften Grundzüge entwarf.“ (MEW 2, 147; bei E. u. M. teilweise kursiv)

Während Bruno Bauer und David Friedrich Strauß nach Urteil von Marx und Engels der Hegel'schen Spekulation verhaftet blieben und die Grundbestandteile des Systems abstrakt und je für sich in Geltung zu setzen suchten, was nur sehr bedingt einen Fortschritt über ihn hinaus darstelle, habe Feuerbach den Hegelianismus, aus welchem er herkam, im Grundsatz hinter sich gelassen und überwunden: „(W)er hat denn das Geheimnis des ‚Systems‘ aufgedeckt? Feuerbach. Wer hat die Dialektik der Begriffe, den Götterkrieg, den die Philosophen allein kannten, vernichtet? Feuerbach. Wer hat, zwar nicht ‚die Bedeutung des Menschen‘ – als ob der Mensch noch eine andere Bedeutung habe, als die, daß er Mensch ist! – aber doch ‚den Menschen‘ an die Stelle des alten Plunders, auch des ‚unendlichen Selbstbewußtseins‘, gesetzt? Feuerbach und nur Feuerbach.“ (MEW 2, 98; bei E. u. M. teilweise kursiv)

Die Stellung, die Feuerbach innerhalb der Gruppe der sog. Jung- bzw. Linkshegelianer einnimmt¹⁷, ist nach Urteil von Marx und Engels einzigartig. Feuerbach

17 Die Spaltung der Hegelschule in sog. Alt- bzw. Rechts- und sog. Jung- bzw. Linkshegelianer hat von einem Schulstreit um die Verhältnisbestimmung von Religion und Philosophie ihren Ausgang genommen, sich dann aber auf die Felder von Politik, Gesellschaft und Ökonomie ausgeweitet. Zur Soziologie der Gruppe der Linkshegelianer als einer philosophischen Schule, politischen Partei, journalistischen Boheme und atheistischen Sekte im Kontext des Vormärz vgl. W. Eßbach, Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe, München 1988. Eßbachs Untersuchung ist auf die Gruppe der preußischen Junghegelianer konzentriert, während vergleichbare Kreise im Schwäbischen oder in der Schweiz nur am Rande in Betracht kommen. Die fast ausschließlich schriftlichen Kontakte Feuerbachs zu den Berliner Junghegelianer-Kreisen wurden im Wesentlichen durch A. Ruge vermittelt; hierzu und zur kontroversen Beurteilung der Bedeutung Feuerbachs für die junghegelianische Bewegung vgl. 40 ff. sowie 52 ff. Einig war die Schule in der Forderung

selbst sah das nicht anders. In einem im März 1839 unmittelbar nach Abschluss der eingangs zitierten Abhandlung „Über das Wunder“ (vgl. GW 9, VI) geschriebenen offenen Brief an einen Publizisten namens Carl Riedel hat Feuerbach seinem Selbstbewusstsein entsprechenden Ausdruck verliehen. Das Schreiben beginnt mit einer – mit hoher philosophiegeschichtlicher Bedeutsamkeit versehenen – Begründung, warum er, Feuerbach, nicht in einer Großstadt wohne und an keiner universitären Fakultät lehre, sondern sich in die fränkische Provinz zurückgezogen habe, um ein Leben auf dem Lande zu führen. Zwar sei, so räumt Feuerbach ein, sein Aufenthaltsort als Lokalität „ein bloßer *Lokalwitz*“ (GW 9, 4), die dortige Lebensqualität hingegen „ganz vortrefflich. Reine, gesunde Luft weht hier, aber wie wichtig ist für das wichtigste Organ des Menschen, das Denkorgan, die reine, frische Luft! Die spekulative Philosophie Deutschlands, wie sie sich bisher entwickelt hat, ist ein Beispiel von den schädlichen Einflüssen der verpesteten Stadtluft. Wer kann leugnen, daß ihr Denkorgan, namentlich in Hegel, vortrefflich organisiert war, aber wer auch übersehen, daß die Funktion des Zentralorgans von den Sinnenfunktionen zu sehr abgesondert, daß namentlich der Kanal bei ihr verstopft war, durch welchen die Natur ihren heilbringenden Odem uns zuströmt?“ (GW 9, 4 f.)¹⁸

nach praktischer Ausrichtung und aktueller Realisierung philosophischer Einsicht (zur Philosophie des Lebens bei Feuerbach vgl. a. a. O., 169 ff.). Ihre tendenzielle Politisierung war von daher nur folgerichtig, wobei sich die Gruppierung soziologisch geurteilt in einem Zwischenraum bewegte: „Die Junghegelianer sind *nicht mehr* eine philosophische Schule, aber *noch nicht* eine politische Organisation oder Partei.“ (165) Als die Parolen von der Philosophie, die Partei macht, schärferes Profil gewannen, kam es zur Spaltung: „Gingen die philosophischen Fraktionen des Schulzusammenhangs vom akademischen Raum aus und operierten nach Maßgabe einer Dialektik der Extreme, so beziehen sich die neuen Spaltungen auf differierende pragmatisch-politische Erfahrungshorizonte. Sicher hat die staatliche Repressionspolitik, die im Verbot der Zeitungen gipfelte, die den Junghegelianern als Plattform diente, die Spaltung der Gruppe beschleunigt. Tiefgehend war jedoch die Frage, inwieweit sich die Partei der Junghegelianer im praktischen Bündnis mit der liberalen Opposition kompromißbereit zeigen konnte und ein taktisch-politisches Verhalten hinzuzugewinnen vermochte.“ (214). Intern umstritten war im Kreis nicht nur das Problem der politischen Positionierung und Strategie, sondern mehr noch die Selbstdefinition einiger Mitglieder als journalistische Boheme und als akademische Sekte (vgl. dazu im Einzelnen a. a. O., 249 ff. sowie 339 ff.).

- 18 Zu Feuerbachs Transformation der spekulativen in die sinnliche Vernunft vgl. W. Wahl, Feuerbach und Nietzsche: Die Rehabilitierung der Sinnlichkeit und des Leibes in der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts, Würzburg 1998, 98 ff. Vgl. ferner: A. Schmidt, Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, München 1973. Zu den Schwierigkeiten Feuerbachs, sich den Fängen der Hegel'schen Dialektik zu entwinden, und zu den Problemen, endliches Menschsein als ein Sein im Widerspruch festzuhalten und zu affirmieren, vgl. A. Arndt, „Nicht-Selbst und Selbst“. Bestimmtes Sein, Widerspruch und das Problem der Dialektik bei Ludwig Feuerbach, in: H.-J. Braun (Hg.), Solidarität oder Egoismus. Studien zu einer Ethik bei und nach Ludwig Feuerbach, Berlin 1994, 58–80, hier: 77. Vgl. ders., „Unmittelbarkeit“. Zur Karriere eines Begriffs in Feuerbachs und Marx' Bruch mit der Spekulation, in: H.-J. Braun u. a. (Hg.), Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft, Berlin 1990, 503–527. Der Sammelband enthält

Die rhetorische Frage enthält im Wesentlichen alles über die Gründe von Feuerbachs Abwendung von Hegel und seine Hinwendung zu dem, was Philosophie der Zukunft, der Praxis, des Lebens heißt. Nicht dass er die spekulative Philosophie abstrakt negieren und dem Hegel'schen Denken, in dem sie ihre Vollendung gefunden habe, einfachhin den Abschied geben wolle. Seine Methode bestehe vielmehr darin, „daß sie das Hohe stets mit dem scheinbar Gemeinen, das *Fernste* mit dem *Nächsten*, das *Abstrakte* mit dem *Konkreten*, das *Spekulative* mit dem *Empirischen*“ (GW 9, 10) usf. verbinde, damit das Denken mit dem Fühlen, die Intelligenz mit der Sinnlichkeit, die Geistseele mit dem Leib versöhnt werden und umgekehrt. Zwar leugnet Feuerbach nicht, dass auch Hegel danach gestrebt habe, spekulative und empirische Tätigkeit systematisch zu vereinen (vgl. GW 9, 12); doch gelungen sei ihm dies nicht: man müsse im Gegenteil von einem Misslingen sprechen.

Ausführlich geäußert hat sich Feuerbach „Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie“ in der gleichnamigen Schrift, die 1839 in den „Hallischen Jahrbüchern“ erschienen ist. Sie setzt ein mit einer Variation der von David Friedrich Strauß in christologischer Hinsicht formulierten Devise, wonach es nicht die Art der Idee sei, ihre ganze Fülle in einem Exemplar zu realisieren: „die Vernunft“, so wird gesagt, „weiß nichts von einer wirklichen, absoluten Inkarnation der Gattung in einer bestimmten Individualität... Eine Inkarnation der Gattung in ihrer ganzen Fülle in *einer* Individualität wäre ein absolutes Wunder, eine gewaltsame Aufhebung aller Gesetze und Prinzipien der Wirklichkeit – wäre in der Tat der *Untergang der Welt*.“ (GW 9, 20) Und weiter: „*Inkarnation* und *Historie* sind *absolut unverträglich* miteinander; wo die Gottheit selbst in die Geschichte eintritt, hört die Geschichte auf. Geht aber gleichwohl nach wie vor die Geschichte ihren Gang fort, so ist faktisch durch die Geschichte selbst die Inkarnationstheorie widerlegt.“ (GW 9,21) Indem er diese These ins Philosophiegeschichtliche wendet, wird sie ihm zu einem Zentraleinwand seiner Hegelkritik: „Wenn die Hegel'sche Philosophie die absolute Wirklichkeit der Idee der Philosophie wäre, so müsste der Stillstand der Vernunft in der Hegel'schen Philosophie den Stillstand der Zeit notwendig zur Folge haben, denn wenn die Zeit nach wie vor ihren traurigen Gang fortginge, so würde die Hegel'sche Philosophie unausbleiblich um das Prädikat der Absolutheit kommen.“ (GW 9, 22)

Nach Feuerbach ist Hegels Philosophie und mit ihr die spekulative Philosophie des Absoluten überhaupt, deren „Kulminationspunkt“ (GW 9,33) das Hegel'sche System darstelle, durch den schieren historischen Fortgang der Geschichte widerlegt und einer Unterbestimmung bzw. Fehlbestimmung des Verhältnisses von

aufschlussreiche Artikel zu den Problemkreisen Natur, Tod und Unsterblichkeit, Humanität und Sinnlichkeit sowie zum Thema „Feuerbach und die Philosophie seiner Zeit“. In Arndts Beitrag soll gezeigt werden, „daß der Begriff der Unmittelbarkeit das Dilemma reflektiert, mit den begrifflichen Mitteln der Spekulation den Auszug aus der Spekulation bewerkstelligen zu wollen“ (503 f.).

Metaphysik und Empirie, Logik und Sinnlichkeit, Denken und Sein überführt. Nein, sagt Feuerbach, Hegels Philosophie beginnt nicht, wie sie denkt, mit dem reinen Sein in seiner Voraussetzungslosigkeit, sondern setzt immer schon ein bestimmtes Sein voraus, das sich nicht beheben lässt und in dem sich der Endlichkeitscharakter allen Daseins, des philosophischen inklusive, manifestiert. Nein, auch ihr Ende ist nicht vollendet, nicht, wie sie beansprucht, die realisierte Idee des Absoluten. Der am Anfang der „Wissenschaft der Logik“ und vergleichbar zu Beginn der „Phänomenologie des Geistes“ begegnende Zwiespalt zwischen dem als rein gedachten und dem sinnlich gefühlten und durch sinnliche Vermittlung zu Bewusstsein gebrachten Sein ist auch am Schluss von Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“, in der Lehre vom absoluten Geist, nicht beseitigt, sondern eritiert, um das System am Ende in den Anfang zurückzuzwingen und damit sein gesamtes Beginnen als endlich zu erweisen.

Sein ist. Davon hat alles Denken nach Feuerbach auszugehen. Ein unvordenkliches Faktum ist ihm vorausgesetzt, ohne das es, das Denken, nicht ist und zu sein vermag, was es ist. Die damit bezeichnete Grenze sei der Vernunft nicht äußerlich; ihre Grenze liege in ihr selbst, und zwar dergestalt, dass durch sie die Vernünftigkeit der Vernunft nicht beschränkt, sondern allererst freigesetzt und zu ihrem ureigenen Sein ermächtigt werde, das indes unvordenklich bleibe und nicht auf einen absoluten Begriff zu bringen sei. Wer es dennoch versuche, wie Hegel, endet Feuerbach zufolge zwangsläufig in einem Panlogismus, welchem die Realität entgehen muss. „Wie, hochmütig benennt ihr die hegelianische Weisheit? / Wie die Hyäne begnügt sie sich mit Knochen allein.“ (GW 1, 464)

Als Feuerbach den zitierten Sinnspruch schrieb, war er noch ein unbekannter Anonymus. Zur Berühmtheit wurde er erst durch sein Erfolgsbuch über „Das Wesen des Christentums“. Den dort bezogenen Standpunkt wollte er weder mit demjenigen Hegels, noch auch mit der Position eines Junghegelianers vom Schlage Bruno Bauers verwechselt wissen.¹⁹ Das hat er u. a. in einer Stellungnahme zu

19 Vgl. dazu auch die Vorrede zur Zweitaufgabe der Schrift vom Wesen des Christentums GW 5,23: „Was aber mein Verhältnis betrifft zu *Strauß* und *Bruno Bauer*, in Gemeinschaft mit welchen ich stets genannt werde, so mache ich hier nur darauf aufmerksam, daß schon in dem Unterschiede des Gegenstandes, wie ihn auch nur der Titel angibt, der Unterschied unsrer Werke angedeutet ist. B. hat zum Gegenstand seiner Kritik die evangelische Geschichte, d. i. das biblische Christentum oder vielmehr biblische Theologie, Str. die christliche Glaubenslehre und das Leben Jesu, das man aber auch unter dem Titel der christl. Glaubenslehre subsumieren kann, also das dogmatische Christentum oder vielmehr die dogmatische Theologie, ich das Christentum überhaupt, d. h. die christliche Religion, und als Konsequenz nur die christliche Philosophie oder Theologie.“ Zum Beginn von Feuerbachs Beschäftigung mit D. F. Strauß und zu seiner Grundsatzentscheidung, den Gottmensch Jesus Christus durch die Menschheitsgattung zu substituieren, vgl. M. Petzoldt, Gottmensch und Gattung Mensch. Studien zur Christologie und Christologiekritik Ludwig Feuerbachs, Berlin 1989, bes. 64 ff.

einer Rezension des Werkes in der „Augsburger Allgemeinen“ unmissverständlich klargestellt (vgl. GW 9, 229–242). Seine Religionsphilosophie sei „so wenig eine Explikation der Hegel’schen, wie der – übrigens sehr geist- und kraftvolle – Verfasser der ‚Posaune‘ will glauben machen, daß sie vielmehr nur aus der *Opposition* gegen die Hegel’sche entstanden ist, *nur aus dieser Opposition* gefaßt und beurteilt werden kann“ (GW 9, 229 f.): „Hegel *identifiziert* die Religion mit der Philosophie, ich hebe ihre *spezifische Differenz* hervor; Hegel betrachtet die Religion nur *im Gedanken*, ich in ihrem *wirklichen Wesen*; ... Hegel *unterscheidet*, ja, *trennt* den *Inhalt*, den *Gegenstand* der Religion von der *Form*, von dem *Organ*, ich *identifiziere Form und Inhalt*, *Organ* und *Gegenstand*; Hegel geht vom *Unendlichen*, ich vom *Endlichen* aus; Hegel setzt das *Endliche* in das *Unendliche* ...; ich setze das *Unendliche* in das *Endliche* ...“ (GW 9, 231) usw. usf.

Die Liste der von Feuerbach gegen Hegel geltend gemachten Gegensätze ist lang. Sie wird durch den Vermerk ergänzt, dass die Religionsphilosophie des Berliner Denkers zweideutig sei, „so daß sich ebenso gut die Orthodoxie als die Heterodoxie auf ihn stützen kann und sich wirklich gestützt hat“ (GW 9, 237). Ja, der Meister habe Neues gebracht und die Philosophie auf bisher unerreichte Höhen erhoben! Aber er habe die neue Philosophie in alte Schläuche gegossen, das abgelebte Alte „*im Alten*“ (ebd.) aufgehoben. Hegel gehöre deshalb „in das *Alte Testament* der neuen Philosophie“ (GW 9, 242). Ihr Neues Testament beansprucht Feuerbach in Grundzügen geschrieben zu haben. In seiner Philosophie, einer „Philosophie des Lebens, der Zukunft“ (GW 9, 238), sieht er erfüllt, was durch die Hegel’sche verheißen war.

Den Anspruch, der gewöhnlich Marx zugeschrieben wird, hat schon Feuerbach erhoben, nämlich Hegels Philosophie, zumal seine Philosophie der Religion, vom Kopf auf die Füße und auf jenen irdischen Grund gestellt zu haben, auf welchem der Mensch stehe, wenn man ihn real und nicht in abstrakter Idealität betrachte. „Die Hegel’sche Religionsphilosophie *schwebt in der Luft*, meine steht mit zwei Beinen auf dem heimatlichen Boden der Erde fest.“ (GW 9, 240) Hegel habe als großstädtischer Philosophieprofessor gedacht und geschrieben, er, Feuerbach, als einfacher Mann vom Land, „als purer blanker Mensch“ (ebd.). Mittlerweile sei es tatsächlich so weit gekommen, „daß Philosophie und Professur der Philosophie absolute Widersprüche sind, daß es ein spezifisches Kennzeichen *eines Philosophen* ist, *kein Professor* der Philosophie zu sein, umgekehrt ein spezifisches Kennzeichen eines *Professors der Philosophie*, *kein Philosoph* zu sein“ (GW 9, 241). Feuerbachs „Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie“ (GW 9, 243–263) und seine „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“ (GW 9, 264–340) schließen unmittelbar an dieses kritische Urteil an, um es ins Konstruktive zu wenden.

Es ist, wie man seit neueren Zeiten und spätestens seit Beginn der Hegel’schen Seinslogik weiß, eine Schwierigkeit, einen Anfang in der Philosophie zu finden. Womit will nach erfolgter Reform Feuerbachs Zukunftsphilosophie ihren Anfang

machen? Antwort: Mit dem Sein, näherhin mit dem unmittelbaren Innesein desselben im Gefühl. „Dem Denken geht das *Leiden* voran.“ (GW 9, 250) „Ein Wesen *ohne Leiden* ist ein Wesen *ohne Wesen*. Ein Wesen ohne Leiden ist aber nichts anderes als ein Wesen *ohne Sinnlichkeit, ohne Materie*.“ (GW 9, 253) Wollte man nicht, wie in Hegels Logik geschehen, „*ohne Wesen, ohne Natur, ohne Mensch*“ (ebd.) philosophieren, dann habe man mit der Materie den Anfang zu machen, wie sie die Sinnlichkeit mere passiv empfinde. „Die Philosophie hat daher nicht *mit sich*, sondern mit ihrer *Antithese*, mit der *Nichtphilosophie*, zu beginnen. Dieses vom Denken unterschiedene, unphilosophische, absolut *antischolastische* Wesen in uns ist das Prinzip des *Sensualismus*.“ (GW 9, 254) Nicht, dass nicht mehr gedacht werden sollte; aber wenn das Denken sich nicht in bloßen Gedanken ergehen, sondern sinnhaft sein wolle, dann müsse es bedenken, dass ihm das Sein unvordenklich vorausgesetzt sei. „Das Denken ist aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken. Sein ist an sich und durch sich – Sein wird nur durch Sein gegeben – Sein hat seinen Grund in sich, weil nur Sein Sinn, Vernunft, Notwendigkeit, Wahrheit, kurz alles in allem ist. – Sein *ist*, weil Nichtsein Nichtsein, d. h. nichts, *Unsinn*, ist.“ (GW 9, 258)

Sein Wesen hat das Sein als Sein Feuerbach zufolge in demjenigen der Natur. Sie naturiert alles, was ist, ohne selbst als Seiendes gedacht werden zu können. Als Sein selbst ist die Natur keine bestimmte Entität, sondern dasjenige, was allem Seienden sein Sein gibt und erhält. In der extrahumanen Seinsphäre, in der Sphäre der Natur als Natur, ist diese, wie Feuerbach sagt, das „von der *Existenz ununterschiedene*“ (GW 9, 259), wohingegen „der Mensch das von der Existenz sich *unterscheidende Wesen*“ (ebd.) ist. Es liegt, wenn man so will, in der Wesensnatur des Menschen, sich von bloßer Existenz und damit von der Unmittelbarkeit seines und des Seins der Natur zu unterscheiden. Doch dürfe diese Unterscheidung nicht als Trennung missverstanden werden, da sie sich selbst auf natürliche Weise vollziehe. Sie ist gemäß Feuerbach durch anorganische, vegetabilische und animalische Vorstufen graduell vermittelt und hört auch nach erfolgter natürlicher Vermittlung nicht auf, natürlich zu sein, sowenig der zum Bewusstsein und zum Wissen um sich selbst gelangte Mensch aufhört, leiblich verfasst und konstitutiv naturabhängig zu sein. Auch der Denker ist und bleibt, solange er denkt, ein sinnliches Wesen, wovon er nur auf die Gefahr leibloser Abstraktheit absehen kann.

Kein Denken ist nach Feuerbach in der Lage, sich im absoluten Begriff zu vollenden. Die Philosophie, die er diejenige des Lebens und der Zukunft nennt, müsse deshalb aufhören, ein „abgeschlossenes System zu sein“ (GW 9, 238) und sich offen halten für immer neues Seinsbeginnen. Nur durch eine prinzipiell systemoffene Philosophie, deren Anfang und Ende durch seinaufgeschlossenes Denken charakterisiert sei, könne die Hegel'sche Philosophie, in der sich die neuere Philosophie spekulativ vollende, über sich hinausgeführt und aufgehoben werden im Dreifachsinne des Begriffs, nämlich im Sinne der bestimmten Negation, der Bewahrung und

der Elevation. Die Dialektik des Denkens behält ihre bleibende Bedeutung; aber der Unvordenklichkeit des Seins eingedenk wird sie sich künftig in diejenige eines dialektischen Materialismus, Naturalismus, Sensualismus umgestalten, deren Regel und Richtschnur der leibliche Mensch in seiner welthaften Realexistenz zu sein hat.

Der Grundsatz der neuen Philosophie, die Feuerbach vertreten will, lautet: „Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen, der Leib gehört zu meinem Wesen; ja, der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selber.“ (GW 9, 320; bei F. teilweise kursiv) Nur dem Ich in der leibhaften Ganzheit seines Daseins ist nach Feuerbach die Welt, wie sie ist, gegeben. Nur ihm erschließen sich die Dinge in der ihnen eigenen Gegenständlichkeit. „Die Aufgabe der Philosophie, der Wissenschaft überhaupt besteht daher *nicht* darin, von den *sinnlichen, d.i. wirklichen*, den Dingen *weg*, sondern zu ihnen *hin zu kommen* – *nicht* darin, die *Gegenstände* in *Gedanken* und *Vorstellungen* zu verwandeln, sondern darin, das den *gemeinen Augen Unsichtbare sichtbar, d.i. gegenständlich*, zu machen.“ (GW 9, 325 f.) Nur wenn ihm dies gelingt, ist Denken wirklich Denken, menschliches Denken, Denken, dessen Maß der reale Mensch auf dem Grund und Boden der Natur ist.

Bleibt hinzuzufügen, dass der reale Mensch nicht allein, nicht als solipsistisches Subjekt auf der Welt ist, sondern als Mensch unter Dingen, Pflanzen, Tieren und insbesondere als Mensch unter Menschen, als Mitmensch. Mitmenschlichkeit gehört zu seiner Wesensnatur und zu seinem Menschsein. „Das *Wesen* des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der *Einheit des Menschen mit den Menschen* enthalten – eine Einheit, die sich aber nur auf die *Realität des Unterschieds* von Ich und Du stützt.“ (GW 9, 339) Auch der Denker, der Philosoph, ist was er ist, nur als „*Mensch mit Menschen*“ (ebd.). Wahre Dialektik ist daher „kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du“ (ebd.; bei F. teilweise kursiv). Der dialogische Mensch, der Mensch des herrschaftsfreien Diskurses ist der Mensch, der seinem Menschsein entspricht, der humane Mensch.²⁰ Er stellt für

20 Nach Pannenberg war Feuerbach „der erste Personalist, der erste Philosoph der Ich-Du-Beziehung, die später, nach dem 1. Weltkrieg von Männern wie Ferd. Ebner, Martin Buber, Grisebach, Gogarten, Emil Brunner und Karl Jaspers durchdacht wurde“ (22v). Drei miteinander eng verbundene Elemente seien für seinen Begriff des menschlichen Wesens konstitutiv „a) die zur Einheit gesteigerte Gemeinschaft von Ich und Du b) die diese Einheit hervorbringenden idealen ‚Gattungskräfte‘ der Vernunft, des sittlichen Wollens, der Liebe, c) die die Individuen unter sich befassende Einheit der allgemeinen Gattung.“ (22v; 23r) Den Ansatzpunkt für die Entzweiung des Menschen mit sich selbst sieht Feuerbach in der Differenz von Individuum und Gattung begründet. Statt sich ihrer Allgemeinheit vernunftgemäß unterzuordnen, insistiere der Einzelne in vernunftwidrigem Solipsismus auf sich selbst und projiziere zum Zwecke der Selbstverewigung ein religiöses Jenseits, statt sich im Diesseits der unendlichen Möglichkeiten des Menschenwesens zu erfreuen. Die Religion erwächst nach Feuerbach aus egozentrischen, man kann auch sagen: sündigen Ursachen. Würden diese überwunden, erübrige sich die Religion. Pannenberg kann das so sagen: Feuerbachs

Feuerbach nicht nur Gottes Ebenbild, sondern Gott selbst dar: „der Mensch *mit* Mensch – die *Einheit von Ich und Du* – ist Gott.“ (GW 9, 339) Wir sind Gott! Eine humane Wir-Philosophie des Ich und Du tritt bei Feuerbach folgerichtig „an die Stelle der Religion, sie hat das *Wesen* der Religion in sich, sie ist in Wahrheit *selbst Religion*“ (GW 9, 340). Die neue Philosophie erfüllt sich in Gestalt einer Religion der Humanität.

6. Pannenberg's Positionierung zwischen Hegel und Feuerbach

Pannenberg's Verständnis der Vernunft sei reflexionsphilosophisch-antispekulativ und bereits von seinem mit Selbstverständlichkeit in Anschlag gebrachten Ansatz her gegen den Anspruch der Hegelschen Philosophie gerichtet, die Differenz von Denken und Sein beheben zu können. Sein geschichtstheologisches Konzept gelange „über einen mit Elementen der Vernunft versehenen Begriff des Verstandes nicht hinaus“²¹. Nicht irgendjemand hat das gesagt, sondern ein Pannberg'schüler, Falk Wagner, der jedoch von Anfang an andere Wege ging als der Meister. Dieser hat auf Wagner wiederholt kritisch Bezug genommen und ironisierend konstatiert, dessen Denken sei „hegelianisierender – Barthianismus“²². Wie immer es sich damit verhalten mag: Pannenberg war nie ein Hegelianer und ein spekulativer Theologe im Hegelschen Sinne, weder 1956 noch danach. Er sagt es selbst: „I never became a Hegelian.“²³

Wer Zweifel hat, der lese, was im Kolleg über Feuerbach's Kritik an der Philosophie des Deutschen Idealismus im Allgemeinen und an derjenigen Hegels im Besonderen ausgeführt wird. Nicht der konkrete Mensch, sondern die Vernunft „als eine überindividuelle allgemeine Wirklichkeit, an der die einzelnen Menschen

Begriff des menschlichen Wesens „ist Ausdruck eines Glaubens an den Menschen als ein Wesen von unendlichen Möglichkeiten, die vom Individuum Besitz ergreifen, indem es leidenschaftlich über sich selbst hinausgerissen wird. Daß Feuerbach die Theologie auf Anthropologie reduziert hat, charakterisiert nur die eine Seite seines Werkes; nicht minder bedeutsam ist es, daß jene Reduktion ihm nur auf die Weise gelang, daß er die Anthropologie theologisiert, daß er den Menschen vergöttlicht hat.“ (27r) Seine Religionskritik erweist sich sonach an sich selbst als religiös, wenngleich im pseudoreligiös-ideologischen Sinne einer Religion ohne Gott und damit ohne fundierenden Grund.

21 F. Wagner, Vernünftige Theologie und Theologie der Vernunft. Erwägungen zum Verhältnis von Vernunft und Theologie, in: KuD 24 (1978), 262–284, hier: 279.

22 W. Pannenberg, Systematische Theologie. Bd. I, Göttingen 1988, 174 Anm. 121. Vgl. hierzu: G. Wenz, Im Werden begriffen. Zur Lehre vom Menschen bei Pannenberg und Hegel, Göttingen 2021, 59ff.

23 W. Pannenberg, An Autobiographical Sketch, in: C.E. Braaten/Ph. Clayton (Ed.), The Theology of Wolfhart Pannenberg, Minneapolis 1988, 1–18, hier: 16.

teilhaben“ (16r), sei für den Deutschen Idealismus „bekanntlich“ (ebd.) der Ausgangspunkt des Philosophierens gewesen, lautet die axiomatische Prämisse: „Die in allen Menschen gleiche, eine Vernunft erschien als primär gegenüber dem zufälligen Dasein des Einzelnen. Außerdem aber finden sich in der Vernunft die Gesetze, denen alle durch Erfahrung zugängliche Wirklichkeit gehorcht. Auf diesen beiden Säulen ruhen die spekulativen Dome des deutschen Idealismus: die überindividuelle, allgemeine Wirklichkeit der Vernunft, und deren Macht, der Natur ihre Gesetze vorzuschreiben.“ (16r; 16v) Feuerbach brachte nach Pannenberg's Urteil beide zum Wanken, dem im Laufe der Zeit, deren naturalistisch-positivistischen Entwicklungstrend er beispielhaft repräsentiert, ihr Einsturz folgte: „Die Auseinandersetzung Feuerbachs mit Hegel war diejenige Form der Kritik am Hegelschen System, die die durchschlagende historische Wirkung gehabt hat.“ (18v)

Galt Pannenberg zufolge „das eigentliche Interesse der Feuerbachschen Hegelkritik der von ihm bekämpften Verbindung von Religion und Philosophie“ (19r), so liege „der systematische Wurzelpunkt in der Erkenntnistheorie“ (ebd.). Hegel, so der zentrale Einwand, den auf seine Weise auch Schelling vorgebracht hatte, verkenne das Sein des Seienden weil ihm das Sein nur als Gedachtes, nicht als ein Unvordenkliches gelte. „Er läßt das Seiende nicht stehen als etwas von erkennenden Menschen Verschiedenes, das wohl die Aufgabe des Erkennens an ihn stellt, aber nie restlos vom Menschen bewältigt wird. Er läßt vielmehr das Seiende nur als Moment des absolut gesetzten Denkprozesses gelten. So glaubt Hegel, daß der Begriff eines Seienden dessen Wesen nicht nur abbildet, sondern daß der Begriff jenes Seienden dessen Wesen ist. Die Wurzel dieser Auffassung liegt in dem Grundsatz der Identität des Wirklichen mit dem Vernünftigen, mit dem Prozeß der Selbstentfaltung des Geistes, aber diese Leugnung der Selbständigkeit des Gegenstandes negiert im Grunde das Sein als Sein. Denn die Auffassung des Seienden als ein Moment im Denkprozeß vernachlässigt gerade das dem Seienden gegenüber dem Denken Eigentümliche: daß es in sich besteht.“ (19r; 19v)

Nach Maßgabe Feuerbachs ist Hegel ein antirealistischer Idealist, der aufgrund seiner Erkenntnistheorie unter Annahme, Mannigfaltiges sei lediglich Moment der Selbstentfaltung des einen absoluten Geistes, überhaupt nicht zum wirklichen Sein gelange, sondern sich „nur in einer Kette von Abstraktionen“ (19r) bewege. Gemäß Pannenberg wird man diesem Ansatzpunkt von Feuerbachs Hegelkritik „schwerlich die Berechtigung absprechen können. Feuerbach hat hier ins Schwarze getroffen.“ (19v) Für Pannenberg's Verhältnis zu Hegel ist diese Bemerkung, die er an der Lehre vom „Hier“ und „Jetzt“ der „Phänomenologie des Geistes“ exemplarisch zu verifizieren sucht, in hohem Maße aufschlussreich. Sie ist signifikant für seine Hegelrezeption insgesamt, als deren antizipative Prolepse sie fungierte, wenn man so will. Denn zeit lebens teilte er Feuerbachs Urteil: „Hegel kommt nicht zum Sein als Sein, sondern nur zum Sein als Gedachtes.““ (Ebd. unter Verweis auf W II, 239)

Als kurzschlüssig abgewiesen wird von Pannenberg hingegen Feuerbachs sensualistische Gegenthese: „Die richtige Erkenntnis, daß die Gegenstände mehr als bloße Momente in der Bewegung der Vernunft sind, berechtigt noch nicht zu dem Schluß, daß die Gegenstände unabhängig von uns genau so beschaffen sind, wie wir sie erfassen. Hatte Hegel nicht hinreichend berücksichtigt, daß das Bewußtsein in allen seinen Zügen durch von ihm unabhängige Gegenstände konstituiert ist, so vernachlässigt Feuerbach die Tatsache, die ein Prinzip hegelschen Denkens ist, daß wir nämlich Gegenstände nur erfassen, indem wir ein Bewußtsein von ihnen haben; daß also all unser Wissen von Gegenständen bereits konstituiert ist durch die Weise unseres Bewußtseins, jene Gegenstände aufzufassen. Subjekt und Objekt konstituieren einander wechselseitig. Hatte Hegel diese Korrelation von Subjekt und Objekt durchbrochen, indem er das auf sich reflektierende Selbstbewußtsein absolut setzte, so fiel Feuerbach in das andere Extrem; er isolierte das Objekt, indem er davon absah, daß jedes Wissen von einem Objekt bereits durch die subjektive Form der Objekterfassung bestimmt ist.“ (20r)

Es dürfte nicht allzu schwerfallen, aus diesen Sätzen des jungen Pannenberg Grundzüge seines systematischen Programms zu extrapolieren. Ein Leichtes ist es, aus ihnen das im Kolleg vorgebrachte Für und Wider in Bezug auf Feuerbach zu folgern. Die vom Marxismus übernommene naturalistisch-positivistische Antithese Feuerbachs gegen Hegel wird dezidiert abgelehnt, die kritische These einer „Hypostasierung der Vernunft“ (20v) im Hegelschen Denken dagegen nicht weniger entschieden affirmiert. Über die Evidenz dieser Affirmation wäre zu diskutieren; denn unter Hegelschen Bedingungen ist sie alles andere als einleuchtend; spekulativ geurteilt unterläuft sie den Anspruch des Systems statt ihn zu überbieten.

7. 1848/49. Revolutionäres aus Heidelberg

Die sowohl von politischen als auch von sozialen Motiven bewirkte Revolution von 1848/49 wird in der Regel als historischer Misserfolg gewertet. Für dieses Urteil spricht der äußere Verlauf der Ereignisse: Zwar expandierte das revolutionäre Geschehen sehr schnell und sehr weit und erfasste den größten Teil von ganz Europa. Doch stand am Ende überall der Sieg der Konterrevolution der restaurativen Kräfte. Von Anfang März bis Ende Juni 1848 war es, um nur einige Aspekte der deutsch-österreichischen Entwicklung zu benennen, zu rasch um sich greifenden Bauernrevolten gekommen, denen in den Städten spontane Massenaufläufe korrespondierten, die schließlich in Wien – Metternich musste Mitte März inognito nach England fliehen – und Berlin zu Barrikadenkämpfen und zum offenen Bürgerkrieg zwischen Revolutionären und Soldaten führten. Dabei rekrutierten sich die revolutionären Kräfte in der überwiegenden Mehrzahl aus den sozialen

Unterschichten, wohingegen die bürgerliche Politprominenz sich mehrheitlich von den Straßenschlachten fernhielt.

Von den blutigen Ereignissen in Stadt und Land müssen daher die zwar revolutionär bewegten, aber im Wesentlichen friedlich verlaufenden Vorgänge in den Nationalversammlungen zu Wien und Berlin sowie in der Frankfurter Paulskirche unterschieden werden. Die dort aktiven Volksvertreter, die überwiegend den gesellschaftlichen Funktionseliten angehörten, versuchten einige, wenngleich keineswegs alle Revolutionsziele in einer Verfassung zu verankern, um eine politische und soziale Neuordnung zu erwirken. Doch konnten sie mit dem schnellen Verlauf der Ereignisse nicht Schritt halten. Bereits im Sommer/Herbst 1848 war die europäische Revolutionswende²⁴ eingetreten, die im Oktober in Wien, im Monat darauf in Berlin die Überlegenheit der konterrevolutionären Kräfte eindeutig unter Beweis gestellt hatte. Als am 28. März 1849, ein gutes Jahr nach Revolutionsbeginn, von der Frankfurter Nationalversammlung die Reichsverfassung verkündet wurde, war diese nicht mehr durchzusetzen. Wenige Tage darauf lehnte der preußische König die ihm von der Frankfurter Deputation angetragene Kaiserkrone brüsk ab.

Die Gründe des Scheiterns der Revolution sind zum einen in deren internen Schwächen, zum anderen in äußeren Grenzen und zum dritten in den häufig unterschätzten Ressourcen der Gegenrevolution zu suchen. Was Ersteres betrifft, so ist als ein wesentlicher Schwachpunkt der Revolutionsbewegung die Spaltung von Liberalen und Radikaldemokraten zu nennen. Während die Radikaldemokraten die Revolution zu einer durchaus grundstürzenden Umwälzung der Verhältnisse nutzen wollten, gaben die Liberalen auch unter revolutionären Bedingungen kontinuierlicher Gesellschaftsevolution den eindeutigen Vorzug, weil sie anarchische Entwicklungen fürchteten.

Zu dem internen Strukturproblem der revolutionären Bewegung, welches eine dauerhafte und durchsetzungsstarke Allianz ihrer bewegenden Kräfte vereitelte, trat als äußeres Hindernis der deutsche Polyzentrismus, der einheitlichen Lösungen im Sinne nationalstaatlicher Integration von vornherein im Wege stand. Musste sich eine großdeutsche, auf Einbeziehung der deutsch-österreichischen Gebiete in

24 Vgl. im Einzelnen W. Siemann, *Die deutsche Revolution von 1848/49*, (Frankfurt a. M. 1985) Lizenzausgabe Darmstadt 1997; ferner: N. Botzenhart, *Reform, Restauration, Krise. Deutschland 1789–1847*, (Frankfurt a. M. 1985) Lizenzausgabe Darmstadt 1997; Th. Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800–1866: Bürgerwelt und starker Staat*, München (1983) 1998; ders., *Deutsche Geschichte 1866–1918*. Bd. 1: *Arbeitswelt und Bürgergeist*, München (1990) 1998, Bd. 2: *Machtstaat vor der Demokratie*, München (1992) 1998; H.-U. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*. Bd. 1: *Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur defensiven Modernisierung der Reformära: 1700–1815*, München (1987) ²1989, Bd. 2: *Von der Reformära bis zur industriellen und politischen „Deutschen Doppelrevolution“*. 1815–1845/49, München (1987) ³1996, Bd. 3: *Von der „Deutschen Doppelrevolution“ bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges. 1849–1914*, München 1995.

einen deutschen Nationalstaat bedachte Revolutionskonzeption angesichts der Situation der Habsburger Vielvölkermonarchie bei genauerem Zusehen als illusionär erweisen, so ging auch die kleindeutsche Konzeption von Voraussetzungen aus, die realpolitisch nicht gegeben waren.

Hinzu kommt als weitere Ursache des Scheiterns der Revolution die ungebrochene Stärke der herrschenden Kreise, die nach einem anfänglichen Schwächeanfall im Frühjahr 1848 sich bald konsolidierten und durch die – nicht zuletzt von den intakt gebliebenen Amtskirchen geförderte – traditionale Beharrungsmentalität weiter Bevölkerungskreise zumindest latent unterstützt wurden. Summa summarum: Realistische Erfolgchancen hatte die Revolution nur wenige Wochen lang; im Sommer 1848 bereits war ihr Misserfolg ausgemacht, um in den folgenden Monaten Schlag auf Schlag bestätigt zu werden.²⁵

Ungleich erfolgreicher war am Maßstab äußerer Effizienz und Wirkungsmächtigkeit gemessen die zweite Revolution, die – seit geraumer Zeit im Gang befindlich – um die Jahrhundertmitte Deutschland mit voller Wucht erfasste: die industrielle Umwälzung. Sie bereitete dem tausendjährigen Feudalzeitalter binnen kürzester Zeit ein Ende und fegte mit beispielloser Dynamik hinweg, was sich ihr ökonomisch in den Weg stellte. Der definitive Durchbruch der deutschen Industriellen Revolution von 1850 bis 1873 führte zusammen mit elementaren wirtschaftlichen Veränderungen einen Strukturwandel des Gemeinwesens insgesamt herbei, dessen Tragweite sich schwer überschätzen lässt. Schon in den Jahren bis zur Gründung des großpreußisch-kleindeutschen Reiches lässt sich neben weiter ansteigenden Bevölkerungswachstumsraten eine kontinuierliche Tendenz zur Urbanisierung beobachten. In den Folgejahren tritt die Verstädterung sodann in ihre eigentliche Beschleunigungsphase. Die Expansion der marktbedingten Klassen setzt sich sprunghaft fort, wohingegen die ständisch geprägte Sozialstruktur der Gesellschaft

25 Trotz der erfolgten realpolitischen Niederlage kann die Revolution nicht als gescheitert im Sinne von ergebnislos gewertet werden. Denn sie zeitigte trotz Verfehlung ihres Primärzwecks Nachwirkungen von bleibendem Bestand, an deren produktiver Mitgestaltung sich auch die Revolutionsgegner angesichts des unübersehbar gewordenen gesellschaftlichen Modernisierungsbedürfnisses zu beteiligen hatten. Die im Zuge der Revolutionsbewegung erzielten Fortschritte auf eine allgemeine Staatsbürgergesellschaft hin ließen sich nicht einfach rückgängig machen. Preußen bleibt wie die allermeisten der übrigen deutschen Länder Verfassungsstaat. Die Strukturen bürgerlicher Öffentlichkeit befestigen sich trotz erheblicher Widerstände und Rückschläge. Der publizistische Markt wächst, die öffentliche Kommunikation verdichtet sich und gewinnt über Parlament und politische Parteien ein gewisses Maß an Einfluss auf Gesetzgebung und Regierungshandeln. Auch wenn man die nachrevolutionäre Phase sowohl in Bezug auf Preußen als auch auf die übrigen Länder des Deutschen Bundes als eine Zeit der zweiten Restauration zu bezeichnen hat, die politisch durch Depression und einen konservativ-liberalen „Scheinkonstitutionalismus“ (U. Wehler) bestimmt war: Ein konstitutioneller Anfang zumindest war gemacht, der auf weitere demokratische Veränderungen hindrängte.

im Abnehmen begriffen ist. Allerdings behauptet der Landadel vielerorts noch seine Vorherrschaft. Ihm steht das Millionenheer lohnabhängiger Agrararbeiter gegenüber, dem in den ausufernden Städten das Industrieproletariat entspricht. Enorm ist der Aufschwung des Bürgertums, „das nach einer Anlaufphase vom letzten Drittel des 18. Jahrhunderts bis zum Ende der 1830er Jahre zwischen etwa 1840 und 1880 eine Zeitspanne erlebte, in der seine Durchsetzungsfähigkeit, seine Prägekraft und sein gesamtgesellschaftlich wirkender Vorbildcharakter zu kulminieren begannen. Die politische Niederlage seiner liberalen Repräsentanten im Verlauf der achtundvierziger Revolution tat dem, wie es zunächst schien, keinen Abbruch. Ja, gerade seit den fünfziger Jahren mehrten sich die Stimmen, die selbstbewußt von einem ‚bürgerlichen Zeitalter‘ sprachen.“²⁶

Besitz- und Bildungsbürgertum streben unter tendenzieller Nivellierung ihrer sozialen Differenz dynamisch aufwärts, während das traditional geprägte Stadtbürgertum unaufhaltsam zerfällt oder aufgesogen wird. Als bürgerliche Integrations- und Homogenisierungsideologie fungieren mehr denn je Liberalismus, humanistisches Bildungsideal und Nationalstaatsidee. Zum Lebensstil der Bürgerlichkeit, an dem sich auf seine Weise auch der im stadium nascendi begriffene mittelständische Kleinbürger zu orientieren suchte, gehörte neben der von der Öffentlichkeit streng separierten Binnensphäre der Familie u. a. ein intensives Vereinsleben, dem im politischen Bereich das sich ausweitende Parteienwesen samt dazugehöriger Interessenverbände entspricht. An diesem Prozess bemüht sich die Arbeiterklasse in Form etwa von Gewerkschaften teilzunehmen, wie andererseits auch der Stand des Adels nicht länger umhin kann, seine spezifischen Interessen in parteilicher Form wahrzunehmen. All dies kann als Reflex auf die fortschreitende Auflösung der Ständegesellschaft und als Indiz einer beschleunigten Modernisierung der gesellschaftlichen Lebenswelten gedeutet werden, als deren bestimmende Größe mehr und mehr das Bürgertum zutage tritt.

Mitten in den dramatischen Ereignissen der 48-er Revolution, deren politische und ökonomische Aspekte eine differenzierte Einheit bilden, hielt Ludwig Feuerbach im Heidelberger Rathaussaal eine dreimonatige Vorlesungsreihe zur Religionsphilosophie, die ihrerseits als revolutionär zu bezeichnen ist, obwohl sie zu den aktuellen Tagesgeschehnissen Distanz hielt. Das Kolleg begann am 1. Dezember 1848 und endete am 2. März 1849. Gelesen wurde jeweils Mittwoch und Freitag von 19.00–20.00 Uhr sowie samstags von 18.00–19.00 Uhr. Eingeladen hatten Feuerbach Heidelberger Studenten; die Veranstaltung selbst fand aber vor einem gemischten Publikum statt und stand auch Nichtakademikern offen.

Die Textbasis der dreißig Kollegstunden über „Das Wesen der Religion“ bildete eine 1845 entstandene, 1846 veröffentlichte (GW 10, 2–79) und noch im selben Jahr

26 U. Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 3, 189.

mit Ergänzungen und Erläuterungen versehene (GW 10, 80–121) Abhandlung zum Thema. Die um ein Mehrfaches des Umfangs ihrer Vorlage erweiterte Vorlesung selbst wurde bald nach ihrem Abschluss nebst Zusätzen und Erläuterungen (GW 6, 321–403) in den Druck gegeben (GW 6, 7–320). In einem auf den 1. Januar 1851 datierten Vorwort vermerkte Feuerbach, „daß diese Vorlesung meine einzigen öffentlichen Tätigkeitsäußerungen in der sogenannten Revolutionszeit gewesen sind“ (GW 6, 4). Im Übrigen verwahrte er sich dagegen, dass sein „Wesen“ „mit dem Wesen der Märzrevolution in Verbindung“ (GW 6, 5) gebracht werde, da diese „überhaupt noch ein, wenn auch illegitimes, Kind des christlichen Glaubens“ (ebd.) gewesen sei.

Den Inhalt der Lehre, die vorzutragen er sich anschickte, hat Feuerbach zu Beginn des dritten Kollegs bündig zusammengefasst: „*Die Theologie ist Anthropologie*, d. h., in dem Gegenstand der Religion, den wir griechisch „theos“, deutsch „Gott“ nennen, spricht sich nichts andres aus als das Wesen des Menschen, oder: Der Gott des Menschen ist nichts andres als das vergötterte Wesen des Menschen, folglich die Religions- oder, was eins ist, Gottesgeschichte – denn so verschieden die Religionen, so verschieden sind die Götter, und die Religionen so verschieden, als die Menschen verschieden sind – nichts andres als die Geschichte der Menschen.“ (GW 6, 24)

Die Geschichte des Menschen hinwiederum ist Feuerbach zufolge eingebettet in die Natur, ohne deren Wesen auch das Humane nicht angemessen erfasst werden kann. Denn der Mensch ist immer auch ein physisches Wesen. „Wenn ich daher“, so Feuerbach, „meine Lehre zuvor in dem Satz zusammenfasste: *Die Theologie ist Anthropologie*, so muß ich zur Ergänzung jetzt hinzusetzen: *und Physiologie*. Meine Lehre oder Anschauung faßt sich daher in die zwei Worte *Natur* und *Mensch* zusammen. Das bei mir dem Menschen vorausgesetzte Wesen, das Wesen, welches die Ursache oder der Grund des Menschen ist, welchem er seine Entstehung und Existenz verdankt, das ist und heißt bei mir *nicht Gott* – ein mystisches, unbestimmtes, vieldeutiges Wort –, sondern *Natur*, ein klares, sinnliches, unzweideutiges Wort und Wesen. Das Wesen aber, in dem die Natur ein persönliches, bewußtes, verständiges Wesen wird, ist und heißt bei mir der Mensch. Das bewußtlose Wesen der Natur ist mir das ewige, unentstandene Wesen, das erste Wesen, aber das erste der Zeit, nicht dem Rang nach, das *physische*, aber nicht *moralisch erste* Wesen; das bewußte menschliche Wesen ist mir das zweite, das der Zeit nach entstandene, aber dem Range nach erste Wesen.“ (GW 6, 28 f.)

Damit ist im Grunde bereits alles gesagt und der Zweck der gesamten Vorlesung angegeben: „die Menschen aus Theologen zu Anthropologen, aus Theophilen zu Philanthropen, aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus religiösen und politischen Kammerdienern der himmlischen und irdischen Monarchie und Aristokratie zu freien, selbstbewußten Bürgern der Erde zu machen.“ (GW 6, 31) Der Schluss der dreißigsten und letzten Vorlesung kommt auf diese Zweckbestimmung zurück und bestätigt sie in der Hoffnung, die selbstgestellte

Aufgabe nicht verfehlt zu haben, „die Aufgabe nämlich, Sie aus Gottesfreunden zu Menschenfreunden, aus Gläubigen zu Denkern, aus Betern zu Arbeitern, aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus Christen, welche ihrem eigenen Bekenntnis und Geständnis zufolge ‚*halb Tier halb Engel*‘ zu *Menschen*, zu *ganzen Menschen* zu machen.“ (GW 6, 320)

Weite Teile der Heidelberger Hörerschaft Ludwig Feuerbachs waren begeistert, unter ihnen Gottfried Keller, für den die Begegnung mit dem Religionskritiker zu einem poetischen Erweckungserlebnis wurde: „Kein Denker hat stärker als dieser auf Keller eingewirkt.“²⁷ Von den prägenden Eindrücken, die Kolleg und Dozent auf ihn gemacht haben, hat der Dichter am 28. Januar 1849 seinen Züricher Freund, den Komponisten Wilhelm Baumgartner, in einem Quartalsbericht in Kenntnis gesetzt, der am 21. Februar fortgesetzt und am 10. März d. J. beendet wurde: „Lieber Baum! Ich hoffe, daß Du dato ein grünender Baum seiest, einer, der sich gewaschen hat (woran nicht zu zweifeln, wenigstens innerlich!) ... Das Merkwürdigste, was mir hier passiert ist, besteht darin, daß ich nun mit Feuerbach, den ich einfältiger Lümmel in einer Rezension von Ruges Werken auch ein wenig angegriffen hatte, über welchen ich grober Weise vor nicht langer Weile auch mit Dir Händel anfang, daß ich mit diesem gleichen Feuerbach fast alle Abende zusammen bin, Bier trinke und auf seine Worte lausche. Er ist von hiesigen Studenten und Demokraten angegangen worden, diesen Winter hier zu lesen; er kam und hat etwa hundert eingeschriebene Zuhörer. Obgleich er eigentlich nicht zum Dozenten geschaffen ist und einen mühseligen schlechten Vortrag hat, so ist es doch höchst interessant, diese gegenwärtig weitaus wichtigste historische Person in der Philosophie selbst seine Religionsphilosophie vortragen zu hören.“²⁸

Kellers Entschluß steht von nun an fest: „... ich werde tabula rasa machen (oder es ist vielmehr schon geschehen) mit allen meinen bisherigen religiösen Vorstellungen, bis ich auf dem Feuerbachischen Niveau bin.“²⁹ Und weiter: „Für mich ist die Hauptfrage die: Wird die Welt, wird das Leben prosaischer und gemeiner nach Feuerbach? Bis jetzt muß ich des bestimmtesten antworten: Nein! im Gegenteil, es wird alles klarer, strenger, aber auch glühender und sinnlicher.“³⁰ „Klarer, strenger, aber auch glühender und sinnlicher“ – keine Frage, der Eindruck, den Feuerbach auf Keller machte, war ein ebenso tiefgehender wie langanhaltender, auch wenn er sich von Anbeginn mit schmerzlichen und wehmütigen Erinnerungen verband. Mußte sich der lebenslange Junggeselle doch von Johanna Kapp, der er nach langem

27 E. Ermatinger, Gottfried Kellers Leben. Mit Benutzung von Jakob Baechtolds Biographie, Zürich (1915) ⁸1950, 181.

28 Gottfried Kellers Briefe und Tagebücher. 1830–1861, hg. v. E. Ermatinger, Stuttgart/Berlin ^{5/6}1924, 183 f.

29 A. a. O., 184.

30 A. a. O., 185.

Zögern endlich seine leidenschaftliche Liebe gestanden hatte, sagen lassen, daß ihr unglückliches Herz bereits dem verheirateten Feuerbach gehöre: „Der Mann, der Ihrem Kopfe ward, was Ihr edles Herz in mir fand, dieser herrliche Mann ist es ...“³¹ Doch ändert dies nichts, sondern bekräftigt in bestimmter Weise sogar die Tatsache, „daß Keller durch das Feuerbach-Erlebnis eigentlich erst sein Fundament als Schriftsteller gewinnt“³².

Mochten ihn auch zeitweilig noch Zweifel anwandeln, ob mit der Verabschiedung religiöser Ideen nicht auch Poesie und erhabene Gesinnung aus der Welt entschwänden, so überzeugte er sich doch mehr und mehr von der Annahme, daß eine ihrem eigenen Raum völlig immanente Welt unendlich viel schöner sei als eine dem Zwielflicht überweltlichen Scheins ausgesetzte und ein befristetes Leben, das von jeder Jenseitshoffnung über die Todesgrenze hinaus Abschied genommen habe, ungleich intensiver und inniger erlebt werde als ein solches, das auf Transzendenz schiele, statt den vergänglichen Tag auszukosten und dem reinen Augenblick zu frönen, welcher gerade in seiner raumzeitlichen Flüchtigkeit mehr verheiße als alle Ewigkeiten zusammen. Dem entspricht das Resümee, das Keller in einem Bericht über „Ludwig Feuerbachs religionsphilosophische Vorlesungen in Heidelberg“ zog: „Sache der gesamten Gegenwart ist es, diese reine, sinnlich natürliche, wahrhaft menschliche Gefühls- und Denkweise zur Wahrheit und Wirklichkeit zu machen. In allen Gebieten der Theorie und der Praxis gilt es, von diesem Gesichtspunkte aus das Alte aufzuräumen und neue Grundlagen zu legen. Feuerbach sprach diesen Zweck seiner Vorlesungen in einer der ersten Stunden sehr schön aus. *Ihr sollt*, sagte er zu seinen Zuhörern gewendet, *aus Kandidaten des Himmels wirkliche und echte Studenten der Erde werden.*“³³

8. Religionskritisches Purgatorium. Marx über Feuerbach

Zunächst soll der Dichter das Wort haben: „Feuerbach tritt ein und besteigt den Katheder. Eine männlich starke, gedrungene Gestalt mit scharf ausgeprägten Formen; den Rock bis oben an den Hals dicht geknöpft; die Stirne hoch gewölbt, gedankenschwer durchfurcht; das Auge voll Feuer, kühn und offen vordringend; das schöne bräunliche Barthaar voll und naturwüchsig. In seinem ganzen Wesen liegt kriegerische Entschlossenheit, ungebeugte Naturfrische; nichts, was irgend an die Erscheinung unseres stubenverhockten, lichtscheuen Zopfgelehrtentums

31 Brief Johanna Kapps an Keller vom 7. November 1849, zit. n. E. Ermatinger, a. a. O., 192.

32 Der Briefwechsel zwischen Gottfried Keller und Hermann Hettner, hg. v. J. Jahn, Berlin/Weimar 1964, VII.

33 A. a. O., 199.

erinnern könnte. Diesem Manne sieht man es an, er ist ein Charakter, ein Mann der Tat, ein Mensch aus *einem* Gusse.“³⁴

In Kellers Entwicklungsroman „Der Grüne Heinrich“ begegnet der naturwüchsig virile Philosoph in der Gestalt des Grafen wieder, der ganz nach dem Bilde Feuerbachs gestaltet ist und der dessen religionskritische Ansichten teilt, wenngleich auf völlig unideologische Weise. „Was nun Ihren lieben Gott betrifft, lieber Heinrich, so ist es mir ganz gleichgültig, ob Sie an denselben glauben oder nicht! Denn ich halte Sie für einen so wohlbestellten Kauz, daß es nicht darauf ankommt, ob Sie das Grundvermögen Ihres Bewusstseins oder Daseins außer sich oder in sich verlegen, und wenn dem nicht so wäre, wenn ich denken müsste, Sie wären ein anderer mit Gott und ein anderer ohne Gott, so würden Sie mir nicht so lieb sein, so würde ich nicht das Vertrauen zu Ihnen haben, das ich wirklich empfinde.“³⁵ Heinrich hörte diese Worte und bewegte sie in seinem Herzen, während er in der gräflichen Bibliothek „die Geschichte des theologischen und philosophischen Gedankenganges der neueren Zeit“³⁶ studierte, um theoretisch nicht allzuweit hinter den Einsichten seines noblen Gönners zurückzubleiben.

Gottfried Keller war ein Feuerbachianer. Dies gilt auch für Karl Marx mit dem Unterschied freilich, dass Keller den Religionskritiker auf gleichsam bürgerliche Weise rezipierte, wohingegen Marx die Verwandlung von Theologie in Anthropologie in ein gesellschaftsrevolutionäres Programm transformieren wollte gemäß der zum Schluss der bekannten „Thesen über Feuerbach“ ausgegebenen Devise: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*.“ (Vgl. MEW 3, 533–535, hier: These 11) Bereits Mitte der 40er Jahre des 19. Jahrhunderts konzipiert sind die Thesen erst 1888 als Beilage zur Erstausgabe von Friedrich Engels Schrift „Ludwig Feuerbach und das Ende

34 Der Briefwechsel zwischen Gottfried Keller und Hermann Hettner, hg. v. J. Jahn, Berlin/Weimar 1964, 198.

35 G. Keller, Sämtliche Werke. Bd. 2: Der Grüne Heinrich. Erste Fassung. Hg. v. Th. Böning u. G. Kaiser, Frankfurt am Main 1985, 847. Zum Verhältnis der 1849 und 1855 in Heidelberg und Berlin geschriebenen Erstfassung zur Zweitfassung, die zwischen 1878 und 1880 in Zürich entstanden ist, wo Keller mehr als sechs seiner sieben Lebensjahrzehnte verlebte, vgl. etwa K.-D. Metz, Gottfried Keller, Stuttgart 1995, 20ff. Es ist zu erwägen, ob man in den unterschiedlichen Schlüssen der beiden Fassungen zwei mögliche Wahrnehmungsgestalten der Feuerbachschen Verhältnisbestimmung von Individuum und Menschheitsgattung sehen kann, sofern im ersten Fall der Gattungsbegriff generativ, im zweiten politisch aufzufassen ist. (Vgl. dazu den Beitrag von G. Rohrmoser, Warum sollen wir uns für Feuerbach interessieren?, in: H. Lübke/H.-M. Saß [Hg.], Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach, München 1975, 9–19; wiederabgedruckt in: E. Thies [Hg.] Ludwig Feuerbach, Darmstadt 1976, 483–514, und die dort entwickelte These, dass „aus Feuerbachs Religionskritik... die Bestimmung von Sexualität und Politik als den beiden neuen Grundformen der Verwirklichung von Religion“ folgt [16].)

36 A. a. O., 848.

der klassischen deutschen Philosophie“ veröffentlicht worden und zwar, wie Engels es ausdrückte, „als das erste Dokument, worin der geniale Keim der neuen Weltanschauung niedergelegt ist“³⁷.

Marx und sein Mitstreiter Engels haben Ludwig Feuerbach verehrt und als denjenigen hochgeschätzt, der mit seiner Religionskritik einen wesentlichen Impuls zur Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse geleistet und die Hegel'sche Philosophie vom Kopf auf die Füße gestellt, will heißen: von ihrer idealistischen Spekulation abgekehrt und auf eine sinnlich-materialistische Basis gegründet habe. Indes, so Marx, sei damit erst ein erster Schritt getan, wohingegen der entscheidende noch fehle. „Feuerbach“, heißt es in der vierten These nach Maßgabe der Moskauer Manuskriptedition³⁸, nach der zitiert wird, „geht von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse und eine weltliche aus. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Aber daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich ein selbständiges Reich in den Wolken fixiert, ist nur aus der Selbstzerrissenheit und Sichselbstwidersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also in sich selbst sowohl in ihrem Widerspruch verstanden als praktisch revolutioniert werden.“

Zurecht, so Marx, sei Feuerbach „mit dem *abstrakten Denken* nicht zufrieden“ (These 5) gewesen und habe nach sinnlicher Anschauung gestrebt, um den Idealismus materialistisch aufzuheben. Aber sein Materialismus sei selbst von nur abstrakt-theoretischer Art, weil er die Sinnlichkeit nicht als „*praktische* menschlich-sinnliche Tätigkeit“ (ebd.) aufgefasst habe. „Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“ (These 6) Weil Feuerbach das Wesen des Menschen abstrakt bestimme, sei er „gezwungen: 1. von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt – *isoliert* – menschliches Individuum vorauszusetzen; 2. Das Wesen kann daher nur als ‚Gattung‘; als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende

37 MEW 21, 264.

38 Vgl. P. Vranicki, Geschichte des Marxismus. Zwei Bde., Frankfurt a. M. 1972/1974, hier: Bd. 1, 122–124. Die Feuerbach'sche Philosophie stellt nicht nur „ein wichtiges Glied in der Entwicklung des Denkens von Marx und Engels“ (a. a. O., Bd. 1, 44) dar, sie ist vermittels der elf Marx'schen Thesen zu ihr in Kritik und Konstruktion für die Genese des Marxismus insgesamt in hohem Maße bedeutsam geworden. Ihre marxistische Rezeption über die beiden Gründerväter der Bewegung hinaus durch die Epochen der Ersten, Zweiten und Dritten Internationale bis hin zum Ende des sog. realexistierenden Sozialismus bzw. Kommunismus am Ende des 20. Jahrhunderts zu verfolgen, wäre ein reizvolles Geschäft, wie denn überhaupt die Zeit gekommen zu sein scheint, nach erfolgtem Untergang des Sowjetimperiums und seiner Satelliten ein ideologisch entspanntes, gewissermaßen historisierendes Verhältnis zum Beginn des Marxismus zu pflegen.

Allgemeinheit gefaßt werden.“ (Ebd.) Dadurch werde übersehen, dass Religion „ein gesellschaftliches Produkt“ (These 7) und zwar Produkt einer entfremdeten Gesellschaft, das Individuum sozial und durch eine bestimmte Gesellschaftsform geprägt und die menschliche Gattung keine natürliche Größe, sondern, wie gesagt, „das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (These 6) sei, die es nicht lediglich zu interpretieren, sondern zu verändern gelte, und zwar durch revolutionäre Praxis auf der Basis theoretischer Kritik der politischen Ökonomie der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft.³⁹

Die „Die Kritik der politischen Ökonomie“, wie Marx sie gemäß Untertitel in seinem Hauptwerk „Das Kapital“ entwickelt hat, ist auf eine umfassende Theorie der bürgerlichen Gesellschaft als dem vorläufigen Resultat der menschlichen Klassengeschichte angelegt. Charakterisiert wird die Emanzipation des Bürgertums durch eine fortschreitende Auflösung feudaler Strukturen und eine Wirtschaftsordnung, die den Gesetzen des Marktes folgt, ohne durch marktfremde Vorgaben gelenkt oder gesteuert zu werden. In Adam Smiths „An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations“ von 1776 sind die theoretischen Grundlagen für die bürgerliche Praxis freier Marktwirtschaft in paradigmatischer Form bereitgestellt. Danach bedingt ein allein den Gesetzen des Marktes folgender Wirtschaftsliberalismus den Wohlstand des Volkes und der Nationen. Die Märkte seien entsprechend zu deregulieren, der Staat auf die Funktion der Gewährleistung innerer und äußerer Sicherheit in der Gesellschaft zu beschränken und von Eingriffen in die Ökonomie abzuhalten, da er ein schlechter Unternehmer sei.

Ist für die Genese der bürgerlichen Gesellschaft die Abkehr vom Feudalismus und vom merkantilistischen Wirtschaften im frühneuzeitlichen Absolutismus kennzeichnend, so wird ihre Wirtschaftsgeschichte wesentlich von der sog. Industriellen Revolution bestimmt, wie sie sich in England schon früh geltend machte, um dann auch die anderen europäischen Länder und mit Verzögerungen auch Deutschland zu erfassen. Auf diesen Prozess samt seinen Implikationen und Folgen sind die Marx'schen Analysen bezogen, wobei dem Arbeitsbegriff eine Schlüsselfunktion zukommt. Bereits Smith hatte konstatiert, dass sich der ökonomische Wert durch Tausch, der Tausch wiederum durch das Quantum der Arbeit bestimme, das zu

39 Zur Fortbildung der Religionskritik Feuerbachs im Marxismus vgl. §3 der Vorlesung. Marx schließt an Feuerbachs Religionskritik an, sieht sie aber als bloße Voraussetzung dessen, was an eigentlicher Arbeit noch zu leisten sei, nämlich die gesellschaftliche Revolutionierung durch Theorie und Praxis. Als Folge ergibt sich: „Trotz der Überzeugung von der reaktionären Bedeutung der Religion bekämpft der Marxismus nicht in erster Linie die Religion, das Christentum, die Kirchen, sondern er bekämpft jene gesellschaftlichen Zustände, welche seiner Meinung nach das Bedürfnis nach Religion erst entstehen lassen. Die Religion selbst wird nur insofern direkt bekämpft, als sie durch ihren Jenseitstrost die Energie zur Umwandlung der gesellschaftlichen Verhältnisse lähmt, oder aber, wenn Kirchen ein politisches Bündnis mit den reaktionären Kräften eingehen.“ (31v)

seiner Her- und Bereitstellung nötig sei. Auch für Marx ist die Relation von Arbeitsmenge und Tauschwert ökonomisch fundamental, wobei der Arbeitsbegriff gemäß den Bedingungen industriellen Wirtschaftens vor allem im Sinne von Lohnarbeit verstanden wird, die ihrerseits konstitutiv bezogen ist auf das Kapital als der beherrschenden Größe bürgerlichen Wirtschaftens. Der Produktionsprozess des Kapitals in der Kapitalismus genannten Ökonomie ist entsprechend Gegenstand des 1867 erschienenen ersten Bands des „Kapitals“, den Marx nach jahrelangen ökonomischen Studien selbst publiziert hat. Nach seinem Tod im Jahr 1883 hat dann Friedrich Engels auf der Basis von Manuskripten zwei weitere Bände zusammengestellt (1885: Der Zirkulationsprozess des Kapitals; 1894: Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion).

Die kapitalistische Produktionsweise der bürgerlichen Gesellschaft ist Marx zufolge durch einen Klassengegensatz und den Antagonismus von Lohnarbeit und Privateigentum bestimmt. Tendiert bereits die Arbeitsteiligkeit dazu, den Arbeiter vom Resultat seiner Arbeit zu entfremden und diese zu einem Vorgang zu machen, der mit Selbstverwirklichung kaum mehr etwas zu tun hat, so wird der Entfremdungsprozess unter den Bedingungen industrieller Fertigung gesteigert und zwar nicht zuletzt deshalb, weil das Ergebnis von Arbeit mittels des entrichteten Lohnes in den Alleinbesitz des Kapitaleigners übergeht. Er erwirbt damit das Recht, das Resultat von Arbeit nach Belieben zu veräußern und durch einen Mehrwert gegenüber dem gezahlten Lohn sein Vermögen zu vermehren, wodurch die Differenz zwischen Kapitaleignern und den Lohnarbeitern immer größer wird. Ein entscheidender Faktor für diese Entwicklung besteht in der Tatsache, dass die Kapitalisten nicht nur die Produkte von Arbeit, sondern auch die Produktionsmittel sukzessive in ihren Besitz überführen, dessen Akkumulation mit Konsequenz verfolgt wird. Gemäß der Prognose von Marx geht aus der für die bürgerliche Industriegesellschaft charakteristischen Form kapitalistischen Wirtschaftens mit geschichtsdiagnostischer Notwendigkeit eine ökonomische Fundamentalkrise mit Klassenkampf und proletarischer Revolution hervor.⁴⁰

40 Auch wenn sich diese Vorhersage nicht erfüllt hat, bleiben eine ganze Reihe von Aspekten der Marx'schen Kritik der politischen Ökonomie nach wie vor bemerkenswert und von diagnostischer Bedeutung. Werden die Produkte von Arbeit mitsamt der Arbeit selbst nur unter dem Gesichtspunkt ihres Tauscherts taxiert, stellt sich zwangsläufig ein, was Marx Warenfetischismus nennt, in dessen Konsequenz eine generelle Entpersonalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse liegt. Mit dem Warenfetischismus stellt sich zugleich ein Trend zur Totalisierung des Ökonomischen ein, der alle sonstigen sozialen Bereiche zu Epiphänomenen herabsetzt und mehr oder minder ausschließlich unter dem Gesichtspunkt ihrer Kommerzialisierbarkeit betrachtet. Plausibilität wird man auch der Marx'schen Mehrwerttheorie nicht absprechen können: ist erst einmal die Transformation des Gebrauchswerts von Produkten in ihren Tauschwert vollzogen und die Arbeit selbst zu einem bloßen Tauschobjekt geworden, so liegt es in der Konsequenz der Tauschlogik, durch möglichst weitgehende Steigerung des Tauschwertes der durch Arbeit produzierten Güter gegenüber denjenigen der Arbeit

9. Heilsames Fegefeuer?

Karl Löwith, dessen Andenken zusammen mit demjenigen von Nicolai Hartmann und Karl Jaspers Pannenberg's Monographie „Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte“ gewidmet ist, hat in seinem Werk „Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts“ Feuerbach unter jene „vorläufigen“⁴¹ Philosophen gerechnet, die aktuell vorgreifen auf das, was nach ihnen kommen und zum künftigen Geist einer Zeit werden wird: Seine „Versinnlichung und Verendlichung von Hegels philosophischer Theologie ist schlechthin zum Standpunkt der Zeit geworden, auf die wir nun alle – bewusst oder unbewusst – stehen“ (108). In dem er die christliche Religion auf das natürliche Wesen des Menschen reduziert habe (vgl. 418), habe er zugleich dessen leibhafte Existenz „als das höchste Wesen des Menschen“ (391) bezeichnet, wie das bis zum heutigen Tage philosophisch üblich sei. Vergleiche man ihn mit Bruno Bauer und David Friedrich Strauß, dann stehe Feuerbach letzterem näher als ersterem. Denn während dieser, Bauer, „auch als Kritiker Hegelianer geblieben“ (419) sei, haben Feuerbach und Strauß „die Philosophie im bisherigen Verstande aufgegeben. Ihre Kritik führt zurück auf eine mehr oder weniger begrifflose Anthropologie.“ (Ebd.) Wenn man diese als materialistischen Humanismus bzw. humanistischen Naturalismus charakterisiert, ist damit noch nicht viel gesagt. Es verbleibt als entscheidendes Problem, wie man Natur und Mensch, Materialismus und Humanismus ins Verhältnis zu setzen hat.⁴²

Mit ihm aufs Engste verbunden ist dasjenige des rechten Bestimmungsverhältnisses von Natur- und Gattungsgemeinschaft zur Besonderheit des Individuellen und nachgerade zur Einzelheit des leibhaften Menschen in seiner konkreten Lebensgeschichte. Hat „das Allgemeine eine Existenz *für sich*“ (GW 6, 137)? Diese Frage, die Feuerbach selbst nicht nur zu einer „der schwierigsten, sondern auch wichtigsten“ (ebd.) seiner Philosophie erklärt, ist durch die Abwehr ihrer theologischen Beantwortung noch längst nicht erledigt, da die Gefahr einer Hypostasierung

selbst einen Mehrwert zu erzielen, der der Kapitalakkumulation dient. Wird schließlich das Kapital selbst zum Handelsgut, so liegt es in der Konsequenz dieser Entwicklung, den Geldmarkt von der Realwirtschaft tendenziell abzulösen, um Geld wesentlich mit Geld zu machen und Vermögen durch reine Finanzmarkttransaktionen zu vermehren. Reichtum wird heutzutage nicht zum Geringsten auf diese Weise generiert.

41 K. Löwith, *Sämtliche Werke*. Bd. 4: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1988, 99. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf.

42 In ihm reflektiert sich die Schwierigkeit traditioneller Theologie, physische und moralische Eigenschaften Gottes (um in der Terminologie Feuerbachs zu reden), also etwa göttliche Allmacht und göttliche Gerechtigkeit in eine rechte Beziehung zu setzen.

des Allgemeinen in Form der Natur als solcher bzw. der menschlichen Wesensnatur nach wie vor virulent bleibt. Sie bringt eine weitere mit sich, nämlich die Gefahr einer Naturalisierung des Geistes und der Herabsetzung des Menschen zu einem Epiphänomen einer naturhaft gefassten Menschheitsgattung. Feuerbach will dieser Gefahr durch Kritik einer naturlosen Geistvorstellung korrespondierenden Vorstellung geistloser Natur wehren. Damit aber ergibt sich erneut die alte Frage, wie sich Mensch und Natur präzise zueinander verhalten und was unter beiden Termini in ihrem Verhältnis zueinander eigentlich genau zu verstehen ist.

Was wollte Feuerbach beweisen und was hat er bewiesen? Um die erste Frage ihn selbst beantworten zu lassen: „Ich wollte beweisen, dass der Gott der Naturreligion die Natur, der Gott der Geistesreligion, des Christentums, der Geist, überhaupt das Wesen des Menschen sei, und zwar zu dem Zwecke, dass der Mensch fürderhin *in sich selbst*, nicht mehr *außer sich*, wie der Heide, nur *über sich*, wie der Christ, den Bestimmungsgrund seines Handelns, das Ziel seines Denkens, den Heilquell seiner Übel und Leiden suche und finde.“ (GW 6, 309)⁴³ Ist dieser Beweis gelungen? Das hängt von der Antwort auf die Frage ab, ob der Mensch den Sinngrund seiner selbst und seiner Welt in sich zu finden und von sich aus zu integrer Ganzheit zu gelangen vermag. Feuerbach hat die Religion auf menschliches Wünschen zurückgeführt, welche auf die Behebung von Mängeln und Verkehrtheiten mannigfacher Art ausgerichtet sei.⁴⁴ Beruht nicht, so ließe sich zurückfragen, seine eigene Theorie

43 Ziel des Heidelberger Kollegs war es demgemäß, um Feuerbachs Abschlußformulierung zu wiederholen, „aus Gottesfreunden zu Menschenfreunden, aus Gläubigen zu Denkern, aus Betern zu Arbeitern, aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus Christen, welche ihrem eigenen Bekenntnis und Geständnis zufolge „*halb Tier, halb Engel*“ sind, zu *Menschen*, zu *ganzen Menschen* zu machen.“ (GW 6, 320)

44 Dass der Wunsch der Vater der Religion und ihrer praktischen Vollzüge sowie ihrer theoretischen Gedanken sei, ist auch die Grundthese von Feuerbachs drittem religionskritischen Werk nach den Schriften zum Wesen des Christentums und der Religion, der „Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums“ (GW 7). Sie erschien erstmals im Frühjahr 1857; in der Zweitaufgabe von 1866 ist „Theogonie“ im Titel durch „Der Ursprung der Götter“ ersetzt. „Die Erscheinung der Götter ist nur da eine notwendige und ursprüngliche, eine eben deswegen nicht nur poetische, sondern auch religiöse Erscheinung, wo sich mit Notwendigkeit ein Wunsch in der menschlichen Brust erhebt.“ (GW 7, 37). Das sei bereits in der klassischen Antike eines Homers so gewesen, dessen Ilias und Odyssee Feuerbach eingehend behandelt, und es habe sich im hebräischen und christlichen Altertum nicht geändert: „Der wesentliche, charakteristische Gegenstand des Glaubens in der Bibel sind daher Verheißungen; aber Verheißungen sind nur versprochene Erfüllungen von Wundern.“ (GW 7,43) Feuerbach führt zahlreiche sog. theogonische Wünsche (vgl. GW 7, 47 ff.) auf, Wünsche der Not und der Liebe (vgl. GW 7, 66 ff.), der Glückseligkeit (vgl. GW 7, 77 ff.), der Furcht und der Hoffnung (vgl. GW 7, 84 ff.) etc. Viele von ihnen kreisen um das elementare Problem von Tod und Unsterblichkeit (vgl. GW 7, 161 ff.), dessen Analyse am Anfang von Feuerbachs Entwicklung zum Religionskritiker stand. Auch auf die zeitig behandelte Wunderthematik kommt er in der „Theogonie“ zurück (vgl. GW 7, 206 ff.). Der Wunderwunsch gilt ihm wie alles sonstige Wünschen als Folge eines egoistischer Selbstliebe

auf einem in seiner Art frommen Wunsch, wenn er die Erfüllung menschlicher Sehnsüchte dem Menschen bzw. der Menschheit selbst zutraut?

Pannenberg hat diese Frage eindeutig bejaht und die Kritik am Feuerbachschen Konzept menschlicher Selbsterlösung zum Zentrum auch seiner Marxismuskritik erklärt, als deren Mitte entsprechend die Kritik marxistischer Religionskritik zu gelten hat. Religion ist ein anthropologisches Universale und daher um der Humanität willen nicht substituierbar. Sie ist nur durch Religion zu ersetzen. Wo dieser Grundsatz religionskritisch geleugnet wird, tritt an die Stelle der Religion als ihr Surrogat eine Ideologie, die das Gegenteil vernünftiger Theorie und Praxis bewirkt und das öffentliche Bewusstsein nicht aufklärt, sondern auf irrationale Weise verdunkelt. Bereits in der Einleitung seiner Vorlesung von 1956 (vgl. 1r–15v) kündigen sich die Kriterien der Urteilsbildung an. Ideologisch beruhe das marxistische Denken auf einem säkularisierten Reich-Gottes-Gedanken, dessen Realisierung im Sinne einer fortschreitenden Entwicklung gedacht sei. Geistesgeschichtlich vorbereitet worden sei diese Annahme durch die von Kant initiierte Idee einer sich unter den Bedingungen der Sinnlichkeit approximativ entwickelnden Gemeinschaft realisierter Sittlichkeit, die auch in der Theologie des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts bestimmend gewesen sei, exemplarisch bei Albrecht Ritschl und seiner Schule sowie im Denken der sog. religiösen Sozialisten.

„Nun hat aber“, so Pannenberg, „die nt.liche Forschung seit Joh. Weiß‘ Buch ‚Die Predigt Jesu vom Reich Gottes‘ 1892 gezeigt, daß das Reich Gottes ‚eschatologisch‘ ist, daß es erst am Jüngsten Tage Wirklichkeit wird. Zwar ist in der Predigt Jesu das zukünftige Reich Gottes ‚schon‘ angebrochen, aber seine volle Herabkunft steht noch aus, sie wird erst mit der Wiederkunft Jesu erfolgen. Das Reich Gottes hat daher nicht ... eine Entwicklung in der Geschichte; es ist vielmehr endgeschichtliches Ereignis. Vor allem aber ist das Reich Gottes allein Gottes Tat: Wir können nicht durch unser Tun dazu beitragen, das Reich Gottes herbeizuführen. So wird das Gottesreich zwar wirklich auf Erden aufgerichtet werden, aber es kommt ganz von

erwachsenen Strebens, sich selbst zu verewigen und der eigenen Endlichkeit unendlichen Bestand zu verleihen. Summa summarum: Religion ist Projektion, ihr Zentralthema Gott und die Götter, eine durch menschliches Wünschen hervorgerufene Illusion ohne Realitätsgehalt. Flankiert und begleitet wurde die „Theogonie“ von einer Reihe kleinerer Schriften aus den 50er und 60er Jahren, die neben Texten zu separaten Themen in GW 11 gesammelt sind. Der Titel des vorletzten Beitrags fasst Feuerbachs Grundthese abschließend zusammen: „Zur Theogonie oder Beweise, dass der Götter Ursprung, Wesen und Schicksal der Menschen Wünsche und Bedürfnisse sind“ (GW 7, 219 ff.). Als Beleg werden zur Abwechslung lateinische Schriftstellen angeführt. Was die naturalistische Basis seiner Philosophie anbelangt, so hat sie Feuerbach in der Torso gebliebenen großen Abhandlung „Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit“, die er „vermutlich unmittelbar nach Erscheinen der ‚Theogonie‘ ... in Angriff nahm“ (GW 7, XIII), noch einmal in epischer Breite darzulegen versucht (GW 7, 53–186). Zum berühmt-berüchtigten Satz „Der Mensch ist, was er ißt“ vgl. GW 7, 26–52.

jenseits zu uns, und indem Gott sein Reich unter uns aufrichtet, wird ein neuer Himmel und eine neue Erde geschaffen werden.“ (9v; 10r) Dem widerspreche der vom „Pathos der Selbsterlösung“ (9v) getragene „marxistische Messianismus“ (ebd.), der als un- und antichristlich zu gelten habe. Weil er die Vorläufigkeit der Welt- und Menschheitsgeschichte bestreite sowie den Sinn des Ganzen aus eigener Kraft hervorzubringen und zu realisieren sich anschieke, entarte er zwangsläufig ins Totalitäre.

Totalitäre Tendenzen im Sinne einer Herabsetzung des Einzelnen zu einem Funktionsmoment des Gattungsgemeinen sei es der Menschheit oder der Natur hatte Pannenberg bereits Feuerbach attestiert. Diese Kritik wird im Laufe der Vorlesung auf Marx und den Marxismus ausgeweitet und im letzten detailliert durchgeführten Kollegparagrafen (§6: Das eschatologische Geschichtsverständnis bei Marx) unter der Überschrift „Der marxistische Erlösungsglaube“ auf den Punkt gebracht.⁴⁵ Nicht die marxistische Analyse der ökonomischen und politischen Entfremdungserscheinungen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft begründe den eigentlichen Gegensatz zum christlichen Glauben; in dieser Hinsicht könnten Theologie und Kirche im Gegenteil viel vom Marxismus lernen. Auch die marxistische Religionskritik stehe in keinem kontradiktorischen Widerspruch zum Christentum, sofern die kritische Auseinandersetzung mit bestimmten Formationen des religiösen Bewusstseins auch für dieses obligat sei. Christlich inakzeptabel sei indes die Annahme, Religion lasse sich im Vollzug gesellschaftlicher Entwicklungen generell zum Verschwinden bringen, weil hieraus die Ideologie einer Selbsterlösungsfähigkeit des Menschen hervorgehe, wie sie für das eschatologische Geschichtsverständnis des Marxismus tatsächlich bestimmend sei.

Hierin und in der Erwartung, „daß der Mensch sich selbst verwirklicht, daß sich die Menschheit in ihrer geschichtlichen Entwicklung selbst befreit aus ihrer Entfremdung“ (62r), sieht Pannenberg den eigentlichen Gegensatz von Christentum und Marxismus begründet, der ihre Unvereinbarkeit bedingt. In diesen Zusammenhang gehöre, dass das marxistische Selbsterlösungs-pathos, welches sich im neuhumanistischen Denken des Bürgertums in vielerlei Hinsicht angekündigt habe, mit einer „verkürzten Auffassung des Wesensverlustes in der Entfremdung“ (ebd.) verbunden sei. Der Mensch bedürfe der Erlösung von seiner in sich verkehrten Selbstzentriertheit, die er sich nicht von sich aus zu besorgen vermöge, sondern

45 Von der Marx'schen Anthropologie in ihrem Verhältnis zu Feuerbach und Hegel handelt §4 als erster Teil des Kollegkapitels über „Die politische und ökonomische Entfremdung des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft“. Kennzeichnend sowohl für Feuerbach als auch für Marx sei eine Prädominanz des Allgemeinen dem Besonderen gegenüber. Das menschliche Individuum werde zum Funktionsmoment entweder der Menschheitsgattung und schließlich der Natur wie bei Feuerbach oder der Gesellschaft herabgesetzt, deren Klassenlosigkeit die Revolution des Proletariats herbeizuführen habe.

die er nur von Gott erhalten kann. Anderes zu behaupten, mache die Verkehrtheit umso schlimmer und treibe immer tiefer in die Sünde hinein, deren Abgründigkeit mit Maßstäben der Moral allein nicht zu ermessen sei. Der Programmentwurf „Offenbarung als Geschichte“ von 1961 kann in diesem Sinne als ein konstruktiver Gegenentwurf zum marxistischen Erlösungsglauben und seinem eschatologischen Geschichtsverständnis gelesen werden.

Von Hegel zu Marx: Religion und Gesellschaft.

Wolfhart Pannenberg's Heidelberger Vorlesung aus dem Sommersemester 1956 über *Marxismus in theologischer Sicht* ist in vielerlei Hinsicht ein beeindruckendes Dokument. Sie ist nicht nur das Zeugnis der umfassenden Gelehrsamkeit eines noch nicht 28jährigen Privatdozenten und sie besticht nicht nur dadurch, dass sie die verschlungenen Wege von Hegel über Feuerbach zu Marx auf dem Niveau des damaligen Forschungs- und Diskussionsstandes auszuleuchten vermag. Sie ist auch, und daran muss heute wohl ausdrücklich erinnert werden, ein mutiger Eingriff in die durch einen blindwütigen Antikommunismus geprägten Diskurse der Adenauer-Ära, welche die Marxsche Theorie unter den Generalverdacht stellten, Wegbereiter des Gulag zu sein. Die Vorlesung fand im Vorfeld des am 17. August 1956 verkündeten KPD-Verbots statt,¹ wobei vom Bundesverfassungsgericht zwar ausdrücklich betont wurde, die Marxsche Theorie als solche sei durch die Wissenschaftsfreiheit geschützt, was aber den Ressentiments gegen nonkonformistische Intellektuelle keinen Abbruch tat. Pannenberg stand mit seiner Intervention gegen solche Ressentiments nicht allein. Die 1954 bis 1972 in Tübingen erscheinenden *Marxismusstudien* der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien² zeugen davon, dass gerade in der Evangelischen Kirche ein bei aller Kritik unbefangenes Verhältnis zur Marxschen Theorie gedeihen konnte. Soweit ich sehen kann, kam es aber nicht zu einer näheren Verbindung mit der Frankfurter Schule, welche in einem ganz anderen theoretischen und politischen Rahmen die Marxsche Theorie zu aktualisieren versuchte.

Ich habe meine Ausführungen „Von Hegel zu Marx“ überschrieben, obwohl Pannenberg gar keine gesonderte Rücksicht auf Hegel nimmt, sondern ihn ausschließlich unter dem Blickwinkel der Feuerbachschen und Marxschen Kritik thematisiert, der er teilweise zustimmt, worauf noch einzugehen sein wird. Tatsächlich ist Hegel, so meine These, der Elefant im Raum, der nicht übersehen werden sollte und dessen Interpretation durch Pannenberg letztlich auch seine Deutungen von Feuerbach und Marx bestimmt. Ich werde daher in einem ersten Schritt (1) auf

1 Dass dieses Verbot auf Druck der Bundesregierung und auch durch Rechtsbeugung zustande kam, dokumentiert ausführlich der Historiker Josef Föschepoth, *Verfassungswidrig! Das KPD-Verbot im Kalten Bürgerkrieg*, Göttingen 2017.

2 Bd. 1, Tübingen 1954; Bde. 2–7 1957–1972.

das Hegel-Bild in Pannenberg's Vorlesung eingehen, wie es sich aus seiner Charakteristik des „deutschen Idealismus“ und der Feuerbachschen und Marx'schen Kritik an Hegel ergibt; im Anschluss daran möchte ich diese Kritik – wie Pannenberg sie versteht – einer näheren Prüfung unterziehen (2), um schließlich (3) eine eigene kurze Darstellung des Weges von Hegel zu Marx hinsichtlich ihrer Auffassungen von Religion skizzieren.

(1) Pannenberg hat sich zeitlebens mit Hegel auseinandergesetzt, auch wenn er nicht als Hegelianer gelten wollte, wobei seine Interpretation Hegels auch Kritik hervorgerufen hat.³ Ob sich für die 1956 gehaltene Vorlesung bereits eine vertiefte Hegel-Lektüre voraussetzen lässt, muss dahingestellt bleiben und dürfte eher zu bezweifeln sein. In Pannenberg's Veröffentlichungsliste taucht der Name Hegel erst 1963 im Zusammenhang mit einer Rezension auf.⁴ Ich möchte mich hier auf das Hegel-Bild beschränken, das in der Marx-Vorlesung gezeichnet wird und gehe nicht darauf ein, ob und wenn ja welche Wandlungen dieses Bild später erfährt.

Hegel wird von Pannenberg in die Gesamtbewegung des sogenannten „deutschen Idealismus“⁵ eingeordnet. Für ihn sei der Ausgangspunkt beim „Bewußtsein“ charakteristisch, wobei Bewusstsein mit Vernunft gleichgesetzt wird. Die Vernunft sei überindividuell und enthalte „die Gesetze, denen alle durch Erfahrung zugängliche Wirklichkeit gehorcht“ (16^{r/v}). Und weiter: „Auf diesen beiden Säulen ruhen die spekulativen Dome des deutschen Idealismus: die überindividuelle, allgemeine Wirklichkeit der Vernunft, und deren Macht, der Natur ihre Gesetze vorzuschreiben.“ Die allgemeine, überindividuelle Vernunft wurde als „Gott“ bezeichnet, der Ursprung alles Seienden sei und der „konkrete, einzelne Mensch erschien so als ein Geschöpf jenes absoluten Geistes. Die konkrete Existenz des Menschen war aus der Selbstentfaltung des absoluten Geistes zu erklären, das einzelne vernünftige Wesen als eine Selbstvereinzelung der absoluten Vernunft.“ (16^v).

Es fällt schwer, diese Darstellung mit den Positionen der Kantischen und nachkantischen Philosophie in eine Entsprechung zu bringen; das gilt für die philosophischen Gottesbegriffe ebenso wie für die Stellung zur Religion bzw. Theologie.⁶ Die

3 Vgl. Gunther Wenz, *Im Werden begriffen. Zur Lehre vom Menschen bei Pannenberg und Hegel*, Göttingen 2021; Joachim Ringleben, „Pannenberg und Hegel“, in: *Was ist der Mensch?*, hg. v. Gunther Wenz, Göttingen 2022, 15–38.

4 <https://hfph.de/forschung/wissenschaftliche-einrichtungen/religionsphilosophie/pannenberg-forschungsstelle/bibliographie-pannenberg-1953-2008.pdf> (Aufruf 31.8.2024).

5 Zur Problematik dieser Bezeichnung vgl. Walter Jaeschke, *Hegels Philosophie*, Hamburg 2020, 393–415.

6 Vgl. Walter Jaeschke, „Um 1800‘ – Religionsphilosophische Sattelzeit der Moderne“, in: *Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit*, hg. v. Georg Essen u. Christian Danz, Darmstadt 2012, 7–92.

Ethiktheologie Kants und Fichtes lässt sich ebenso wenig in Pannenberg's Schema pressen wie die ästhetische Religion der Frühromantik und Schleiermachers *Reden*, denn die Gleichsetzung von Vernunft und Gott trifft hier überall nicht zu.⁷ Weiterhin übersieht die umstandslose Gleichsetzung von Vernunft und Bewusstsein, dass die Klassische Deutsche Philosophie durchgängig auf die Überwindung des Gegensatzes von Idealismus und Realismus hin arbeitet und nicht eine „Bewusstseinsphilosophie“ anstrebt.⁸ Es trifft auch nicht zu, dass die Vernunft qua Gott bei Kant und in der Klassischen Deutschen Philosophie schöpfungstheologisch interpretiert wird; im Blick auf Hegel wird davon noch zu sprechen sein.⁹

Tatsächlich verweist die Rede vom „absoluten Geist“ darauf, dass Pannenberg vor allem Hegel im Auge hat und weniger die nachkantische Philosophie insgesamt. Wieweit er sich dabei von der Annahme leiten ließ, Hegel sei – wie Richard Kroner dies vertreten hatte – die notwendige Konsequenz einer mit Kant einsetzenden philosophischen Bewegung, kann hier nicht entschieden werden.¹⁰ Allerdings hat Pannenberg offenbar ein strategisches Interesse daran, Hegel auf einen das Bewusstsein verabsolutierenden „Idealismus“ festzulegen, denn nur dies ermöglicht es, die Selbstvermittlung der Denkbestimmungen mit der Figur einer sich dem Denken entziehenden Unmittelbarkeit zu unterbrechen und so letztlich Raum zu gewinnen für die Vorstellung eines lebendigen Gottes als einer „den Menschen *begrenzende[n]*, ja vernichtende[n] Wirklichkeit“ (27^v), kurz: als das ganz Andere. Pannenberg's Strategie besteht, wenn ich es richtig sehe, darin, Feuerbach's Hegel-Kritik, welche gegen die Vermittlung im Denken die unverfügbare und nicht vermittelbare Unmittelbarkeit eines (für Feuerbach sinnlichen) Seins anbietet, uneingeschränkt Recht zu geben, um dann im einem zweiten Schritt Feuerbach (und in seinem Gefolge auch Marx) einen unabgearbeiteten Hegelianismus zu unterstellen, der zur Verabsolutierung des Menschen qua Gattung und damit zur Verschließung gegenüber dem Anderen führt.

Der erste Schritt besteht in einer weitgehend kritiklosen Übernahme von Feuerbach's Metakritik der Hegel'schen Kritik der sinnlichen Gewissheit in der *Phänomenologie des Geistes*. In seiner Abhandlung *Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie* (1839) wirft Feuerbach Hegel vor, seine Philosophie beruhe auf einem Gewaltakt,

7 Gott ist in der Ethiktheologie nicht die Vernunft selbst, sondern ein Postulat der Vernunft; für die ästhetische Religion leistet die Kunst, was die Vernunft nicht vermag, und für Schleiermacher ist die Religion gleichursprünglich mit der theoretischen und praktischen Vernunft.

8 Vgl. Valentin Pluder, *Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie. Eine Studie zu Jacobi, Kant, Fichte, Schelling und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstadt 2013.

9 Marc Nicolas Sommer hat in einer großen Studie eindrucksvoll gezeigt, dass allein der mittlere und späte Schelling immer wieder in Schöpfungstheologie zurückfällt; vgl. *Der Herrschaftsbereich der logischen Form. Eine Studie zur Metaphysik des deutschen Idealismus*, Tübingen 2024.

10 Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 2 Bde., Tübingen 1921–1924.

einem „*unmittelbaren Bruch* mit der wirklichen Anschauung“ oder mit dem „*einzelnen[n] Sein*“ als dem „*wahre[n], reale[n] Sein*“.¹¹ Hegels Kritik der sinnlichen Gewissheit zu Beginn der *Phänomenologie* sei hierfür ein Beleg, denn Hegel ver selbständige die raumzeitlichen Bestimmungen des „Hier“ und „Jetzt“ gegenüber den von ihnen bezeichneten Dingen, um dann zu behaupten, sie seien allgemein, da sie Beliebige bezeichnen könnten. Dadurch, so Feuerbach, sei aber die Realität des Allgemeinen nicht bewiesen und mithin die Realität der sinnlichen Gewissheit nicht widerlegt, denn – und dies ist die eigentliche Pointe Feuerbachs – das sinnliche Sein ist unsagbar und dennoch unmittelbar gewiss.¹² Dies bekräftigt Feuerbach auch in seiner Schrift *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843): „Das Sein, gegründet auf lauter [...] Unsagbarkeiten, ist darum selbst etwas Unsagbares. Jawohl, das Unsagbare. Wo die Worte aufhören, da fängt erst das Leben an“¹³

Feuerbachs Kritik unterläuft nicht nur die Vielschichtigkeit der Problemstellung der Hegelschen Argumentation hinsichtlich der sinnlichen Gewissheit, die Brady Bowman in seiner maßgebenden Monografie zum Thema herausgearbeitet hat,¹⁴ sondern verfehlt auch Hegels entscheidendes Argument. Kurz gesagt, geht es Hegel gar nicht darum, die Realität in Denken zu verdampfen, sondern darum, sie mit dem Anspruch auf Wahrheit begreiflich zu machen. Das sprachlose Beharren auf der sinnlichen Gewissheit bleibt aber immer in der nur gemeinten oder gefühlten, nicht einmal kommunizierbaren subjektiven Gewissheit befangen, die *als solche* gar nicht wahrheitsfähig ist. Insofern ist die Kritik der sinnlichen Gewissheit auch kein unvermittelter Bruch mit der Realität, sondern der Anfang der Einsicht, dass sich das vermeintlich gewisse, mit sich identische *einzelne* Sein nur als Moment eines Ganzen angemessen thematisieren lässt.

Pannenberg gibt in diesem Punkt Feuerbach gegen Hegel Recht: „die Auffassung des Seienden als ein Moment im Denkprozeß vernachlässigt gerade das dem Seienden gegenüber dem Denken Eigentümliche: daß es in sich besteht. Diesem Ansatzpunkt der Kritik Feuerbachs an Hegel wird man schwerlich die Berechtigung absprechen können. Feuerbach hat hier ins Schwarze getroffen.“ (19^{r/v}) So komme in der Kritik der sinnlichen Gewissheit „das Gegenüber, dessen der Mensch [...] gewiß ist, gar nicht in den Blick; oder vielmehr: von jedem bestimmten Bezug der sinnlichen Gewißheit wird gerade abgesehen, abstrahiert. Und da dieses Vorgehen für Hegel charakteristisch ist, trifft Feuerbachs Urteil ganz allgemein zu: ‚Hegel kommt nicht zum Sein als Sein, sondern nur zum Sein als Gedachtes‘“ (ebd.; das

11 Ludwig Feuerbach, *Gesammelte Werke*, hg. v. Werner Schuffenhauer, Berlin 1969ff. (im Folgenden: FGW), Bd. 9, 42.

12 Ebd., 43f.

13 FGW 9, 308.

14 Brady Bowman, *Sinnliche Gewißheit. Zur systematischen Vorgeschichte eines Problems des deutschen Idealismus*, Berlin 2003.

von Pannenberg angeführte Zitat lässt sich so bei Feuerbach nicht nachweisen, trifft aber inhaltlich durchaus zu.).

Die Ursache für Hegels Auffassung sieht Pannenberg ganz allgemein in dessen These der Identität von Wirklichkeit und Vernunft; Hegel glaube, „daß der Begriff eines Seienden dessen Wesen nicht nur abbildet, sondern daß der Begriff jenes Seienden dessen Wesen ist. Die Wurzel dieser Auffassung liegt in dem Grundsatz der Identität des Wirklichen mit dem Vernünftigen, mit dem Prozeß der Selbstentfaltung des Geistes, aber diese Leugnung der Selbständigkeit des Gegenstandes negiert im Grunde das Sein als Sein.“ (19^f) Hierzu ist anzumerken, dass Wirklichkeit für Hegel diejenige Realität ist, die dem Begriff entspricht – und insofern ist die Rede von der Vernünftigkeit des Wirklichen (und vice versa) tautologisch. Die Realität ist aber mehr als das Wirkliche, es ist auch das bloß Existierende, das dem Begriff nicht entspricht und insofern kein wahres Sein hat, sondern der theoretischen und praktischen Kritik anheimfällt.¹⁵ Das Begreifen der gegebenen Realität ist demnach zugleich das Bewusstsein der Nichtidentität von Begriff und Realität – ein Bewusstsein, das Adorno meinte, gegen Hegel einfordern zu müssen. Anders gesagt: Der Begriff ist der normative Maßstab der Kritik. Das wäre völlig unmöglich, wenn, wie Pannenberg behauptet, der Vernunft Schöpferkraft in Bezug auf Natur und Mensch zuzuschreiben wäre. Tatsächlich ist Hegel in seinem gesamten Œuvre notorisch desinteressiert an schöpfungstheologischen Fragen und auch der Schluss der *Wissenschaft der Logik* mit dem Ausblick auf die Natur gibt m. E. schöpfungstheologisch nichts her, denn es heisst hier ausdrücklich, dass es sich nicht um ein „Gewordenseyn und Uebergang“ handelt, was die schöpfungstheologische Interpretation m. E. ausschließt, zumal die Natur als „absolut für sich selbst seyende *Aeusserlichkeit des Raums und der Zeit*“ bestimmt wird.¹⁶ Das besagt: Das als äußerlich bestimmte *Dasein* des Raums und der Zeit hängt seinem Dasein nach in keiner Weise vom Begriff ab, auch wenn die *Bestimmtheit* der Äußerlichkeit sich nur begrifflich einholen lässt. Auch Marx wusste übrigens, anders als Feuerbach, um diesen Sachverhalt, als er im Nachwort zur 2. Auflage des ersten Bandes des *Kapital* den Denkprozess als „Demiurg des Wirklichen“ bezeichnete, d. h. als den Handwerker Gott in Platons *Timaios*, der einen schon bestehenden Stoff – die chaotische Materie – umformt.¹⁷ Nach meiner Auffassung nimmt der Schluss der *Logik* nur die Abstraktion zurück, die in dem anfänglichen Entschluss, rein denken zu wollen, liegt, d. h. die Abstraktion von der Intentionalität des Denkens auf Gegenstände außerhalb des Denkens.¹⁸

15 Vgl. Andreas Arndt, *Hegel in Marx*, Berlin 2023, 114–128 („Begreifen als Kritik“).

16 Hegel, *Gesammelte Werke*, Hamburg 1968ff. (im Folgenden: GW), Bd. 12, 253.

17 Karl Marx und Friedrich Engels, *Gesamtausgabe*, Berlin u. a. 1975ff. (im Folgenden: MEGA), Abt. II, Bd. 6, 709.

18 Vgl. Andreas Arndt, *Die Sache der Logik. Begriff und Realität bei Hegel*, Hamburg 2023, 259–272.

Pannenberg's Hegel-Bild in seinen Vorlesungen liegt, das muss nachdrücklich betont werden, durchaus im mainstream der Hegel-Bilder des 20. Jahrhunderts bis hin zu Adorno und der Postmoderne.¹⁹ Gegen die scheinbar alles in einer absoluten Vermittlung verschlingende und zur Identität bringende Philosophie Hegels werden dabei Unmittelbarkeiten aufgeboten, die Raum geben für etwas, was im Begriff nicht aufgehen soll. Joachim Ringleben hat gezeigt, dass Pannenberg auch in seinen Hegel-Deutungen nach 1970 mit solchen Unmittelbarkeitsfiguren arbeitet.²⁰ Feuerbachs (und Marxens) Kritik an Hegel ist ihm daher grundsätzlich sympathisch, soweit sie die behauptete Identität von Denken und Sein zugunsten eines unvordenklichen Seins aufbricht. Allerdings, und jetzt komme ich zum zweiten Argumentationsschritt Pannenberg's, bleibe Feuerbach (wie auch Marx) dann doch inkonsequent und in Hegelschen Bahnen befangen: „Nach dem Bisherigen könnte man vermuten, Feuerbach wolle dem ‚allgemeinen Wesen‘ des Hegelschen Denkens den konkreten, einzelnen Gegenstand und den konkreten, einzelnen Menschen entgegen stellen. Doch das ist so nicht der Fall. Vielmehr übernimmt Feuerbach von Hegel die dem ganzen deutschen Idealismus gemeinsame Überzeugung, daß ‚der Mensch‘ mehr ist als nur das isolierte Individuum.“ (21^{r/v}) Dies führe auch zu einer Übernahme der Hegelschen Geschichtsphilosophie durch Feuerbach, soweit Feuerbach überhaupt Geschichte in den Blick nehme: „Auf seinem eigentlichen Forschungsgebiet, der Geschichte des menschlichen Bewußtseins (insbesondere der Philosophie und Religion) ist Feuerbach ganz durch die evolutionistische Grundauffassung Hegels bestimmt. Er teilt Hegels Glauben an den Fortschritt der geschichtlichen Entwicklung, an den Aufstieg der Menschheit zu einer immer vollkommeneren Erkenntnis ihrer selbst und der Natur.“ (23^r)

Ob das für Hegel zutrifft, sei hier dahingestellt; immerhin spricht Hegel ja von der Weltgeschichte nur als „Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit“.²¹ Offenbar sieht Pannenberg in einer Übernahme des von ihm nicht wie bei Hegel differenzierten Fortschrittsgedankens das Einfallstor für Feuerbachs Vergöttlichung des Menschen: „Feuerbachs Begriff des menschlichen Wesens ist [...] Ausdruck eines Glaubens an den Menschen als ein Wesen von unendlichen Möglichkeiten [...]. Daß Feuerbach die Theologie auf Anthropologie reduziert hat, charakterisiert nur die eine Seite seines Werkes; nicht minder bedeutsam ist es, daß jene Reduktion ihm nur auf die Weise gelang, daß er die Anthropologie theologisiert, daß er den Menschen vergöttlicht hat.“ (27^r) In gleicher Weise wird dann Marx auf eine eschatologische Sicht der Geschichte mit der Erlösung der Menschheit als Ziel festgelegt. Auf der

19 Vgl. Andreas Arndt, *Dialektik und Reflexion. Zur Rekonstruktion des Vernunftbegriffs*, Hamburg 1994, 311ff.

20 Ringleben, „Pannenberg und Hegel“, a. a. O., 19ff.

21 Vgl. Andreas Arndt, „Hegel's Philosophy of World History“, in: *The Palgrave Hegel Handbook*, ed. by Marina F. Bykova and Kenneth R. Westphal, Cham 2020, 453–466.

anderen Seite betont Pannenberg jedoch, dass Feuerbach durch die Orientierung auf das Allgemeine der Gattung einer Gefahr entgehe, die bei Kierkegaard gegeben sei, nämlich „der Isolierung des Individuums vom Mitmenschen“, wobei Feuerbach gegen Hegel das Miteinander als „Gemeinschaft von Ich und Du“ denke (22^v). Diese Gemeinschaft ist für Feuerbach, wie es in der Schrift *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843) heißt, das „Wesen des Menschen [...] in der *Einheit des Menschen mit dem Menschen* [...], die sich aber nur auf die *Realität* des *Unterschieds* von Ich und Du stützt.“²² Diese Gemeinschaft als „*Einheit von Ich und Du – ist Gott*“.²³ Hier haben wir die von Pannenberg so genannte Theologisierung der Anthropologie. Sie ist gewissermaßen die Kehrseite der Kritik, am Gottesgedanken die, worauf in der Vorlesung wiederholt hingewiesen wird, „ihrer systematischen Begründung nach von der Kritik am absoluten Geiste Hegels her zu verstehen“ sei (17^r). In diesem Zusammenhang spricht Pannenberg von einer endgültigen „Liquidierung Hegels“ in dem erstmals 1841 erschienenen Buch *Das Wesen des Christentums*.

(2) Ich komme damit zum zweiten Punkt meiner Ausführungen, d. h. zu den aus meiner Sicht besonders problematischen bzw. kontroversen Punkten in Pannenburgs Vorlesung. Zunächst möchte ich bezweifeln, dass Feuerbachs *Wesen des Christentums* eine „Liquidierung Hegels“ gewesen sei. Meine Gegenthese lautet: Dieses Buch ist wesentlich eine, wenn auch stellenweise forcierte, aber insgesamt zutreffende Interpretation der Hegelschen Philosophie der Religion.²⁴ Die gegenenteilige Auffassung ist wesentlich durch die irrige Erinnerung des späten Engels beeinflusst, Feuerbachs Schrift sei als Befreiung vom Hegelianismus aufgenommen worden; auch Pannenberg beruft sich auf diese Äußerung (18^v).

Feuerbach versteht *Das Wesen des Christentums* als eine „historisch-philosophische Analyse – die Selbstenttäuschung, das Selbstbewußtsein der Religion“.²⁵ Wie Hegel geht er davon aus, dass Philosophie und Religion „im allgemeinen, d. h. abgesehen von ihrer spezifischen Differenz, identisch“ seien, „weil es ein und dasselbe Wesen ist, welches denkt und glaubt, auch die Bilder der Religion zugleich Gedanken sind.“²⁶ In dieser Hinsicht ist Feuerbachs Buch alles andere als eine „Liquidierung“ Hegels. Und ebenso wenig handelt es sich, wie Pannenberg es nahelegt, um eine Fundamentalkritik an Hegels Philosophie des absoluten Geistes, denn schließlich sind ja auch für Feuerbach Religion und Philosophie als Gestalten

22 FGW 9, 339.

23 Ebd.

24 Vgl. dazu meine „Einführung“ in: *Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums*, hg. v. Andreas Arndt, Berlin und Boston 2020, 10–13; Walter Jaeschke, „Das *Wesen des Christentums* in den religionsphilosophischen Diskussionen der Zeit“, in: ebd., 15–30.

25 FGW 5, 22.

26 FGW 5, S. 4.

des absoluten Geistes Weisen der Verständigung des menschlichen Geistes über sich selbst. Die Differenz zu Hegel besteht darin, dass Feuerbach Religion und Philosophie getrennt wissen will, also im „Aufheben“ die Negation der Religion hervorhebt. Der Grund dafür ist zeitgeschichtlich-politisch, nicht philosophisch motiviert. In einem Brief an Arnold Ruge vom November 1839 kündigte Feuerbach an; er habe „eine Arbeit vor, welche tief in die Lebensfragen der Zeit eingreift und diesen Winter wenigstens den Hauptpartien nach vollendet werden muß. – Was ist der letzte Grund unserer geistigen und politischen Unfreiheit? *Die Illusionen der Theologie*. [...] Es ist unglaublich, welche Illusionen die arme Menschheit beherrschen, noch heute beherrschen, und wie uns die spekulative Philosophie in ihrer letzten Richtung, statt von diesen Illusionen befreit, nur darin bestärkt hat.“²⁷ Hegel, so Feuerbach, sei in dieser Hinsicht uneindeutig; dazu heißt es in einem Brief an Arnold Ruge vom 20. Dezember 1841: „Hegel ist eine Amphibolie – daher sich auch die Gläubigen auf ihn stützen *konnten*. Hegel läßt im unklaren. Wenn gleich im allgemeinen meine Schrift ein Resultat der Hegelschen Philosophie ist und mit ihr übereinstimmt, so ist sie doch gerade durch eine oft selbst indignierte Opposition gegen seine insbesondere Religionsphilosophie entstanden.“²⁸ Bei aller Opposition ist Feuerbach sich jedoch bewusst, dass er sich in seiner Argumentation in Hegelschen Bahnen bewegt. 1842 schreibt er, wiederum an Ruge: „bei aller Verehrung, die den Manen Hegels wir schulden –, ein radikaler Bruch ist notwendig. Wenigstens muß er von einem *ausgesprochen* werden. [...] Das beste ist, sich an Hegel anzuschließen – sein Gang ist ein ganz richtiger –, aber ihn natürlich zu reformieren nach den neuen Prinzipien.“²⁹

Etwas zugespitzt gesagt: Feuerbach will seinen Hegelianismus abschatten und rhetorisch einen Bruch mit der bisherigen Philosophie, einschließlich der Hegelschen, inszenieren. Das treibt ihn in eine widersprüchliche Position. Der Bruch soll sich auf einen „richtigen Gang“ Hegels stützen, dessen Philosophie jedoch zugleich neuen Prinzipien unterwerfen. 1843, in seiner Schrift *Grundsätze einer Philosophie der Zukunft*, hat Feuerbach dies so ausgedrückt: „Die neue Philosophie ist die *Realisation* der Hegelschen, überhaupt bisherigen Philosophie – aber eine Realisation, die zugleich die *Negation*, und zwar *widerspruchlose* Negation, derselben ist.“³⁰ Was damit, im Unterschied offenbar zur bestimmten Negation in Hegels Philosophie, genau gemeint sein soll, ist schwer zu sagen. Offenbar beschwört Feuerbach eine Unmittelbarkeitsfigur des Neuanfangs, obwohl der Sprung in das Neue durch die Hegelsche Philosophie vermittelt ist. Nicht nur der Hegel-Schüler, sondern auch der Philosoph Feuerbach verleugnet sich dabei selbst um

27 FGW 17, 383.

28 FGW 18, 136.

29 Ebd., 159.

30 FGW 9, 295.

eines außerhalb der Philosophie liegenden Ziels willen, der Etablierung geistiger und politischer Freiheit auf der Grundlage einer Reformation der Philosophie, die aus dem Alten herausspringt und es scheinbar widerspruchslos negiert.³¹

In Bezug auf den Begriff der Gattung sieht Pannenberg Feuerbach als Idealisten an, „weil er die Gattung nicht nur als das von den Individuen abstrahierte Allgemeine versteht, sondern auch als das den Individuen vorgeordnete Eigentliche“ (26^v). Dieser Vorwurf wird dann auch *mutatis mutandis* Marx treffen. Dass „Gattung“ oder „Gesellschaft“ keine empirisch wahrnehmbaren Gegenstände bezeichnen, ist evident, aber auch trivial (man denke an Margaret Thatcher's „There is no such thing as society“); ihre Realität beruht nicht darauf, dass sie sinnlich wahrnehmbare Gegenstände sind, sondern dass sie Verhältnisse bezeichnen, in die wir schon immer verstrickt sind. Verhältnisse aber sind hier weder Gegenstände noch Ideen, sondern bezeichnen Bedingungen unserer individuellen Existenz. Der Mensch, so heißt es bei Marx in Anknüpfung an Aristoteles, „ist im wörtlichsten Sinn ein ζῷον πολιτικόν, nicht nur ein geselliges Thier, sondern ein Thier, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann.“³²

Für das Verständnis der Positionen Feuerbachs und Marx' ist es wichtig, die hier in Rede stehenden Begriffe „Gattung“ und „Gesellschaft“ in ein angemessenes Verhältnis zu Hegel zu setzen. Auf den ersten Blick handelt es sich um Bestimmungen, die dem objektiven, nicht aber dem absoluten Geist zukommen. Tatsächlich ist aber der Sachverhalt komplizierter, da objektiver und absoluter Geist sich bei Hegel wechselseitig bedingen und aufeinander verweisen.³³ Speziell der Religion ist die Beziehung zum „Weltlichen“, wie Hegel es nennt, eingeschrieben, und zwar nicht so sehr durch ihr Medium, die Vorstellung, die ja mit Sinnlichkeit behaftet ist, sondern vor allem durch das Gottesverständnis im Christentum als der vollendeten Religion. Für Hegel kann Gott in keinem Fall als vom menschlichen Bewusstsein radikal unterschieden gedacht werden, denn dann wäre er selbst etwas Endliches gegenüber diesem Bewusstsein. Religion ist weder einseitig objektiv das Wissen eines Gegenstandes, d. h. Gottes, noch ist es nur subjektiv das Bewusstsein unserer Beziehung auf etwas Transzendentes, das wir Gott nennen. Religiöses Bewusstsein ist für Hegel beides: ebenso subjektiv wie objektiv. So ist die Religion „ebenso sehr

31 Zu dieser Figur vgl. Andreas Arndt: „Krise und Prinzip. Die Logik des Übergangs zur Philosophie der Zukunft in Ludwig Feuerbachs Konzeption der Philosophiegeschichte“, in: Walter Jaeschke und Francesco Tomasoni (Hrsg.): *Ludwig Feuerbach und die Geschichte der Philosophie*, Berlin 1998, S. 3–15.

32 MEGA, Abt II, Bd. I, 1, 22.

33 Vgl. Andreas Arndt: „Die Vollendung des absoluten Geistes im objektiven Geist. Weltgeschichte, Religion und Staat“, in: *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel. Kunst, Religion und Philosophie innerhalb und außerhalb von Gesellschaft und Geschichte*, hg. v. Thomas Oehl und Arthur Kok, Leiden und Boston 2018 (Critical Studies in German Idealism 21), 709–719.

als vom Subjecte ausgehend und in demselben sich befindend als objectiv von dem absoluten Geiste ausgehend zu betrachten, der als Geist in seiner Gemeinde ist.“³⁴ Gott, so lautet dann die immer wiederkehrende Formel, ist Geist, aber als Geist für den Geist in seiner Gemeinde. In der Einleitung zur *Religionsphilosophie*-Vorlesung von 1827 heißt es hierzu: „Gott ist Geist nur, insofern er in seiner Gemeinde ist.“³⁵

Die Religion als Bewusstsein Gottes ist sich hier selbst Gegenstand, und zwar im doppelten Sinne des Genitivs als *genitivus subjectivus* und *genitivus objectivus*: Das Bewusstsein ist Bewusstsein von Gott als Gegenstand, aber zugleich das Bewusstsein Gottes von sich; beides ist identisch und untrennbar voneinander: „Daß der Mensch von Gott weiß, ist nach der wesentlichen Gemeinschaft ein gemeinschaftliches Wissen, – d.i. der Mensch weiß nur von Gott insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß, dies Wissen ist Selbstbewußtseyn Gottes.“³⁶ Wenn der Geist des Menschen, von Gott zu wissen, zugleich der Geist Gottes selbst ist, dann ist das religiöse Verhältnis im Kern auch immer ein Selbstverhältnis des Menschen. Ich zitiere hierzu Walter Jaeschke: „In der Religion weiß der Mensch von sich, von seinem Wesen. Unter den Bedingungen einer geistesphilosophischen Interpretation erscheint Religion [...] nicht mehr als ein Verhältnis des Menschen zu Gott oder Gottes zum Menschen.“³⁷ Feuerbach hat dieses Verhältnis, wie erwähnt, als Amphibolie wahrgenommen und im religionskritischen Sinne zu bereinigen versucht. Tatsächlich bleibt er mit der Grundlage seiner Argumentation jedoch in Hegelschen Bahnen.

Indem Gott im geistigen Selbstverhältnis verortet und damit nicht ein fremdes, transzendentes Gegenüber bildet, erfüllt dieses Verhältnis die formale Struktur der Freiheit, denn „Freiheit ist, abstrakt [genommen], das Verhalten zu einem Gegenständlichen als nicht zu einem Fremden.“³⁸ Überhaupt ist ja für Hegel das Christentum als vollendete Religion die Religion und damit das Bewusstsein der Freiheit. Dieses Bewusstsein ist wirklich in der Gemeinde, die zugleich im Weltlichen verankert ist und mit diesem Bewusstsein auf die Welt des objektiven Geistes zurückwirkt: „das Reich Gottes, die Gemeinde hat so ein Verhältnis zum Weltlichen [...] Für diese Weltlichkeit sind die Prinzipien in jenem Geistigen vorhanden; das

34 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in: GW 20, 542, § 554.

35 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 1. *Einleitung. Der Begriff der Religion*, hrsg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1983, 73f.

36 GW 18, 302.

37 Walter Jaeschke, „Wer fürchtet sich vorm absoluten Geist?“, in: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, hg. v. Hans Feger und Gloria Dell’Eva. Würzburg 2016, 263–285, hier: 277.

38 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 3. *Die vollendete Religion*, hrsg. v. Walter Jaeschke, Hamburg 1984, 106.

Prinzip, die Wahrheit für das Weltliche ist das Geistige.“³⁹ Dieser Prozess bedeutet indessen auch eine „Umwandlung der Gemeinde“: Ihre Versöhnung mit der Welt erfolge schließlich so, dass sich der Widerspruch des Geistigen und Weltlichen „auflöst in Sittlichkeit, daß in das Weltliche selbst das Prinzip der Freiheit eingedrungen ist, und daß das Weltliche, indem es so dem Begriff, der Vernunft, der ewigen Wahrheit gemäß gebildet ist, die konkret gewordene Freiheit, der vernünftige Wille ist.“⁴⁰ Sofern es gerade der vollendete Begriff der Freiheit ist, der aus der Aufhebung der Religion in Philosophie folgt, liegt hierin das – nach Walter Jaeschke „beharrlich ignorierte“ – Modell der junghegelianischen Diskurse über das Weltlichwerden und die Verwirklichung der Philosophie.⁴¹ Marx übrigens, dies ist Pannenberg entgangen, wusste noch darum, als er 1843 schrieb: „Der religiöse Geist kann nur verwirklicht werden, insofern die Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes, deren religiöser Ausdruck er ist, in ihrer *weltlichen* Form heraustritt und sich konstituiert. Dies geschieht im *demokratischen* Staat.“⁴² Dieses Weltlichwerden der Religion bzw. Philosophie geht aber auch mit einem Verlust einher, indem, so Hegel in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, „das Geistliche die Existenz seines Himmels zum irdischen Diesseits und zur gemeinen Weltlichkeit, in der Wirklichkeit und in der Vorstellung, degradirt, – das Weltliche dagegen sein abstractes Fürsichseyn zum Gedanken und dem Principe vernünftigen Seyns und Wissens, zur Vernünftigkeit des Rechts und Gesetzes hinaufbildet“.⁴³

Das Reich Gottes, das Pannenberg in seiner umfänglichen, die Vorlesungen einleitenden Auseinandersetzung mit dem religiösen Sozialismus auf ein eschatologisches, endgeschichtliches und allein von Gott her kommendes Ereignis verstehen will (9^v/10^r), ist schon bei Hegel ganz von dieser Welt und wird in der Kritik jenseitiger Vorstellungen als deren Depotenzierung begriffen. Gerade durch diese Depotenzierung aber entzieht sich Hegel auch dem beliebten Interpretament, seine Geschichtsauffassung sei säkularisierte Eschatologie, ein Interpretament, das ohnehin generell auf schwachen Füßen steht.⁴⁴ Dies gilt auch für Feuerbach, denn er bleibt hier mit Hegel ganz einig: „Wenn wir den Zwiespalt des Protestantismus aufheben in Himmel, wo wir Herren, und in die Erde, wo wir Knechte sind – wenn wir

39 Ebd., 262.

40 Ebd., 264.

41 Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, Stuttgart und Weimar 2003, 502.

42 MEGA, Abt. I, Bd. 2, 154.

43 GW 14, 1, 281, § 360.

44 Vgl. Walter Jaeschke, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese*, München 1976.

also die Erde als unsern Bestimmungsort erkennen, so führt der Protestantismus stante pede zur Republik.“⁴⁵

Auch Marx denkt in seinen mit Hegel und Feuerbach experimentierenden *Pariser Manuskripten* (1844), die Pannenberg in den Mittelpunkt seiner Marx-Darstellung stellt, Geschichte nicht im Blick auf einen quasi-paradiesischen Zustand des Kommunismus, denn dieser ist nur „die nothwendige Gestalt und das Energische Princip der nächsten Zukunft, aber der Communismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung, — die Gestalt der menschlichen Gesellschaft.“⁴⁶ Ungeachtet der „Entfremdungsromantik“ des jungen Marx,⁴⁷ die Pannenberg mit Recht kritisiert, bietet auch Marx’ Rede von der Selbsterzeugung des Menschen durch Arbeit keinen Anlass, ihm säkularisierte Theologeme zu unterschieben, denn Arbeit ist für Marx (wie auch für Hegel) gegenständliche Tätigkeit an und in der Natur und demnach nicht willkürliche Selbstrealisation.⁴⁸ Gerade hierin erblickt Pannenberg jedoch den entscheidenden Gegensatz des Marxismus zur Theologie: „Dieses Pathos der Selbstschöpfung bildet freilich eine Wurzel der verkürzten Auffassung des Wesensverlustes in der Entfremdung. Und auch das Mißverständnis in der marxistischen (und feuerbachschen!) Religionskritik, als habe man mit der Kritik an den Götzen des menschlichen Herzens auch den unsichtbaren, den heiligen und lebendigen Gott erledigt – auch dieses Mißverständnis muß in Zusammenhang mit dem Pathos der menschlichen Selbstschöpfung gesehen werden.“ (62^r) Es handle sich deshalb nur um ein Missverständnis, weil „Gott selbst [...] von der marxistischen Religionskritik gar nicht getroffen“ werde; vielmehr sei gerade Marx’ Entfremdungskritik eine von der Theologie oft vernachlässigte Analyse der gesellschaftlichen Formen, in denen die Sünde des Menschen Gestalt gewinnt.“ (61^r)

45 Ludwig Feuerbach, „Grundsätze der Philosophie. Notwendigkeit einer Veränderung“, in: Ludwig Feuerbach: *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*, hg. v. Walter Jaeschke und Werner Schuffenhauer, Hamburg 1996, 119–135, hier: 133. Der Text ist möglicherweise auf 1841 zu datieren, vielleicht aber auch auf 1848; vgl. die Einleitung der Herausgeber, LIII–LVIII.

46 MEGA, Abt. I, Bd. 2, 275.

47 Vgl. Peter Furth, „Romantik der Entfremdung“, in: Furth: *Phänomenologie der Enttäuschungen. Ideologiekritik nachttotalitär*, Frankfurt/M 1991, 44ff.; zum Kontext der *Pariser Manuskripte* vgl. Andreas Arndt, *Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx*, Berlin 2015, 52–59.

48 „Das Grosse an der Hegelschen *Phänomenologie* und ihrem Endresultate – der Dialektik, der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Princip – ist also, einmal daß Hegel die Selbsterzeugung d[es] Menschen als einen Proceß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäusserung, und als Aufhebung dieser Entäusserung; daß er also das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, den wirklichen Menschen, als Resultat seiner eignen Arbeit begreift.“ (MEGA, Abt. I, Bd. 2, 292)

Wohl deshalb referiert Pannenberg sehr ausführlich gerade die Entfremdungstheorie in den *Pariser Manuskripten* 1844, die als solche ja für die Marxsche Religionskritik gar nicht einschlägig ist; vielmehr erklärte Marx ja schon 1844 die Kritik der Religion für beendet.⁴⁹ Pannenberg's Darstellung hält sich sehr eng an die Texte, wobei er die Editionen der *Pariser Manuskripte* durch Thier (1950), der Frühschriften durch Landshut (1953) sowie die Darstellung von Popitz (1953) benutzt, aus der er sich offenbar auch über Marx' spätere Positionen im *Kapital* informiert; zitiert wird auch der erst 1956 in der DDR erschienene erste Band der *Werke* von Marx und Engels, was für ein starkes Interesse an Marx spricht.⁵⁰ Die seit 1953 vorliegenden *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1857/58)⁵¹ und für das Verständnis des Verhältnisses von Marx und Hegel von großer Bedeutung sind, werden nicht erwähnt. Die Konzentration auf die Frühschriften entspricht indes der bis in die 60er Jahre in Deutschland vorherrschenden Auffassung, dass darin der „eigentliche“ Marx und seine philosophischen Grundlagen greifbar seien. Das entspricht heute nicht mehr dem Stand der Forschung, auch wenn die Gegenthese eines „epistemologischen Bruchs“ (Althusser) weitgehend kritisiert wird; vielmehr ist Marx' Entwicklung eher als ein fortgesetztes Experimentieren mit theoretischen Konzepten zu verstehen, um dem Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft auf die Spur zu kommen.

(3) Pannenberg interpretiert aus theologischer Sicht die Denkwege Feuerbachs und Marx' als Weg in eine Vergöttlichung des Menschen qua menschlicher Gattung, wobei er darin ein transformiertes, aber unreflektiertes Erbe Hegels erkennen will. Dabei immunisiert er die Religionskritik von Feuerbach und Marx dadurch, dass theologisch die Unmittelbarkeitsfigur eines transzendenten Gottes beschworen wird. Diese Vorstellung freilich war schon bei Hegel der Kritik anheimgefallen, und so stellt sich, wenigstens aus philosophischer Sicht, der Weg von Hegel zu Marx hinsichtlich der Religionsproblematik ganz anders dar. Ich möchte dies zum Abschluss kurz skizzieren.⁵²

49 Karl Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, MEGA, Abt. I, Bd. 2, 170.

50 Karl Marx, *Nationalökonomie und Philosophie*, hg. v. Erich Thier, Köln und Berlin 1950 (mit einem Essay von E. Thier: „Die Anthropologie des jungen Marx nach den Pariser ökonomisch-philosophischen Manuskripten“; Karl Marx, *Die Frühschriften*, hg. v. Siegfried Landshut, Stuttgart 1953; Heinrich Popitz, *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, Basel 1953.

51 Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1953.

52 Ich recurriere dabei vielfach auf meinen Aufsatz „Der Mensch fällt auf die Erde herab. Religion und Religionskritik bei Hegel und Marx“, in: *Religionsphilosophie in und nach der Klassischen Deutschen Philosophie*, hg. v. Ryo Okozaki, Berlin 2024, 211–223.

Hegel setzt die Religion konsequent in ein Verhältnis zum Weltlichen und begreift damit religiöse Vorstellungen als Ausdruck weltlicher Verhältnisse und zugleich auch als ein normatives Ideal (Freiheit), das weltlich realisiert werden müsse. Religion hat damit einen Doppelcharakter, der bereits im *Dritten Jenaer Systementwurf* (1805/06) genauer bestimmt wird; übrigens hätte Pannenberg diesen Text, der bereits 1931 ediert wurde, kennen können.⁵³ Die Religion, so heißt es dort, sei „der vorgestellte Geist, das Selbst das sein reines Bewußtsey und sein wirkliches nicht zusammen bringt, dem der Inhalt von jenem in diesem als ein anderes gegenübertritt.“⁵⁴ Dabei gingen die „Bereiche der Wirklichkeit und des Himmels“ so auseinander, dass der Geist nur im „Jenseits“ versöhnt ist.⁵⁵ Motiv dieser Flucht in das Jenseits ist die weltliche Gegenwart; der Mensch „wird durch den Krieg und die Noth [...] erschüttert und flüchtet aus dem Daseyn in den Gedanken, aber es ist eine Sehnsucht des Himmels und eine Sehnsucht ebenso nach der Erde“.⁵⁶ Was Hegel hier schreibt, entspricht dem, was Karl Marx knapp vierzig Jahre später, 1844, in dem Aufsatz *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* in den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* sagen wird: „Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks.“⁵⁷

Für Hegel trägt die Illusion des Himmels nicht: „Der Religion entflieht der Himmel im wirklichen Bewußtsein – der Mensch fällt auf die Erde herab“.⁵⁸ Tatsächlich aber seien endlicher Geist und absoluter Geist (und mit ihm die Religion) nicht zwei Welten, sondern bilden eine Einheit. Das „*Ewige hat sein Daseyn im Volksgeist – es ist der Geist, der eben nur Geist* [...] dem Wesen nach dasselbe“ ist.⁵⁹ Das Ewige als Selbstbezüglichkeit des Geistes hat daher ein irdisches Dasein im menschlichen Geist. Wo dies verkannt wird, gerate das Ewige zur Abstraktion im Gegensatz zur Welt: „Der *Fanatismus* der Kirche ist – das *Ewige, das Himmelreich als solches auf Erden einführen zu wollen, d. h. der Wirklichkeit des Staates entgegen* [...] *zu erhalten*“; in Wahrheit aber sei „*die Wirklichkeit des Himmelreichs* [...] *der*

53 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Realphilosophie II. Die Vorlesungen von 1805/06*, hg. v. Johannes Hoffmeister, Leipzig 1931.

54 GW 8, 282.

55 Ebd., 281.

56 Ebd., 281f.

57 MEGA, Abt. I, Bd. 2, 171. – Das Opium steht hier nicht für eine Priesterbetrugstheorie, sondern für eine Flucht vor dem Elend; in diesem Sinne hatten bereits Heine und Moses Hess die Religion als Opium bezeichnet. Heinrich Heine schreibt 1840, Religion sei „geistiges Opium“ Heine, *Sämtliche Werke*, Bd. 7, Leipzig 1890, 116; vgl. Moses Heß, *Philosophische und sozialistische Schriften*, Berlin 1980, 227.

58 GW 8, 285.

59 Ebd., 284.

Staat.⁶⁰ Die vorhin zitierte Stelle aus den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* meint dasselbe.

Das von Marx verfolgte religionskritische Programm entspricht weitgehend dem Hegelschen. Religion, so schreibt er 1844, sei „das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen“, aber des Menschen, „der sich selbst entweder noch nicht erworben, oder schon wieder verloren hat.“⁶¹ Da der Mensch aber in einer historisch bestimmten Welt lebe („Dieser Staat, diese Societät“) sei die „Religion [...] die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr encyclopädisches Compendium, ihre Logik in populärer Form [...]. Sie ist die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil das *menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen *jene Welt*, deren geistiges *Aroma* die Religion ist.“⁶² Dies entspricht vollständig der Position des Jenaer Hegel, wie auch die Konsequenz, die Marx daraus zieht: „Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch.“⁶³

Indem Marx dann in seiner theoretischen Entwicklung zur Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse übergeht, zieht er die Konsequenz aus der Religionskritik und verabschiedet sich zugleich von ihr. Er erwartet – und das bleibt bis zu seinem Tod durchgängig seine Auffassung in Sachen Religion –, dass die Religion durch vernünftig gestaltete gesellschaftliche Verhältnisse von selbst verschwinden werde, weil kein menschliches Bedürfnis mehr für sie vorhanden sei. In der *Deutschen Ideologie* wendet er sich in diesem Sinne ausdrücklich gegen alle Versuche, „die nun bis zur Ermüdung durchgepeitschte Kritik der Religion als einer eignen Sphäre weiter auszubeuten.“⁶⁴ Das bedeutet jedoch auch, dass Marx, wie noch im Dezember 1878 in einem Interview mit der „Chicago Tribune“, für die Religions- und Wissenschaftsfreiheit als eines der Ziele der kommunistischen Bewegung eintritt. Diese Aussage übrigens wurde in der parteiamtlichen Marx-Engels-Werkausgabe unterschlagen.⁶⁵ Dies ist Marx' letztes Wort in Bezug auf die Religion.

Offenkundig fällt Marx' Desinteresse an der Religionsproblematik mit dem seit der *Deutschen Ideologie* gepflegten Desinteresse an genuin philosophischen Pro-

60 Ebd.

61 MEGA, Abt. I, Bd. 2, 170.

62 Ebd.

63 Ebd., 171.

64 MEGA, Abt. I, Bd. 5, 290.

65 “You and your followers, Dr. Marx, have been credited with all sorts of incendiary speeches against religion. Of course you would like to see the whole system destroyed, root and branch.” “We know,” he replied after a moment’s hesitation, “that violent measures against religion are nonsense; but this is an opinion: as socialism grows, *religion will disappear*. Its disappearance must be done by social development, in which education must play a part.” https://www.marxists.org/archive/marx/bio/media/marx/79_01_05.htm (Aufruf 13.2.2023)

blemstellungen zusammen. Marx benutzt für seine Kritik der politischen Ökonomie Hegelsche Denkinstrumente, ohne sich über die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Inanspruchnahme Rechenschaft abzulegen; es bleibt bei nebulösen Formulierungen, nach denen Hegel zwar das „letzte Wort“ in Sachen Dialektik, seine, Marx' Methode aber zugleich deren direktes Gegenteil sei.⁶⁶ Durch diesen blinden Fleck der Reflexion entgeht ihm auch eine genuin Hegelsche Einsicht, die Feuerbach im *Wesen des Christentums* ausdrücklich betont, wenn er schreibt, Religion sei das „Bewußtsein des Unendlichen [...] als das Bewußtsein des Menschen von seinem, und zwar nicht endlichen, beschränkten, sondern *unendlichen, Wesen*“ im Bewusstsein selbst.⁶⁷ Anders gesagt: Religion ist (wie auch die Philosophie) Überschreiten des Endlichen, das für die Menschen als endliche Wesen tatsächlich nur geistig vollziehbar ist. Pannenberg hat hierin nur eine Theologisierung der Anthropologie erkannt. Tatsächlich ließe sich Feuerbach (wie auch Hegel) so verstehen, dass die Religion auch nach der Kritik des religiösen Bewusstseins ein *fundamentum in re* behält und das menschliche Wissen und Handeln auf etwas hin orientiert, das unsere Subjektivität und Endlichkeit übersteigt. Dass diese Einsicht auch philosophisch vollzogen werden kann, ohne sich religiös zu legitimieren, tut weder ihrer Wahrheit noch der Religion Abbruch. Im hegelianischen Kontext lässt sich die von Feuerbach gerügte Amphibolie nicht auflösen.

66 Vgl. Andreas Arndt, *Hegel in Marx*, 129–142 („Das Problem der Dialektik“).

67 FGW 5, 29.

Zurück zur Unmittelbarkeit?

Philosophische Gesichtspunkte zur Hegel-Kritik des frühen Marx

Bemerkenswert und wohl bezeichnend ist bereits die unterschiedliche geistige Entwicklung im Denken von Hegel und Marx. Während der junge Hegel sich vor aller theoretischen Philosophie intensiv mit Fragen der Nationalökonomie und der Geschichte auseinandersetzte, fand Marx erst nach seinen philosophischen Studien zu den Themen von Arbeit und Wirtschaft. Er selber sah das als den Weg in die Wirklichkeit an, weil es nach der von Hegel erreichten Vollendung der Philosophie nur noch um deren „Verwirklichung“ in praktischer Umsetzung gehen könne.¹ Doch war Hegels Entdeckung der Dialektik in seiner am frühen Christentum entwickelten Lebensphilosophie² wirklich der Weg in die Abstraktion,³ wie Marx zu behaupten nicht müde wird?⁴

Wenn aber philosophisches *Begreifen* von Wirklichkeit deren Wahrheit aufzuklären in der Lage ist, dann ist jedenfalls in der berühmten 11. These über Feuerbach die Marx'sche Alternative zu kritisieren: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kömmt darauf an, sie zu *verändern*“ (341).⁵ Hier ist die

1 Ich zitiere Karl Marx mit einfachen Seitenzahlen nach der Ausgabe: Die Frühschriften, hg. von S. Landshut (Stuttgart 1971); hier: 215, cf. 224. Cf. auch Br. Liebrucks, Sprache und Bewußtsein. Band 3 Frankfurt a. M. 1966), 605 (zitiert u. Anm. 4). Cf. M. Frank, Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik (München ²1992).

2 Hegel wird im Folgenden zitiert nach der Ausgabe: Werke in zwanzig Bänden (Theorie Werkausgabe); hier: Band 1: Frühe Schriften (Frankfurt a. M. 1971).

3 So Marx beispielsweise über Hegel: „Die Aufhebung der Entäußerung ist [...] nichts als eine abstrakte, inhaltslose Aufhebung jener inhaltslosen Abstraktion, die *Negation der Negation* [...], einer Abstraktion, die wieder als solche fixiert und als eine selbständige Tätigkeit, als die Tätigkeit schlechthin gedacht wird“ (282f). Zur Abstraktion bei Feuerbach cf. Pannenberg, Marxismus in theologischer Sicht, 26v u. 27r (Diese Vorlesung wird im Folgenden zitiert als: Pannenberg (mit einfacher Seitenzahl).

4 Cf. Liebrucks, a. a. O. 605: „Diese Entgegensetzung zeigt, daß MARX einen Begriff von Philosophie hat, der undialektisch ist. Denn der dialektische Begriff von der Philosophie sieht sie nicht außerhalb der Wirklichkeit. Nur der dialektische Begriff vom Menschen erreicht den Menschen in seiner Wirklichkeit so weit, wie es uns bis heute möglich ist.“

5 Cf. auch schon 1844: „man sieht, wie die Lösung der *theoretischen* Gegensätze selbst *nur* auf eine *praktische* Art, nur durch die praktische Energie des Menschen möglich ist [...], eine *wirkliche* Lebensaufgabe ist, welche die *Philosophie* nicht lösen konnte, eben weil sie dieselbe als *nur* theoretische Aufgabe faßt“ (243). Zur „praktischen Kritik cf. 207ff. Für Marx „läuft“ auch noch bei den

Gegenfrage zu stellen: Muss nicht sogar eine philosophisch begreifende „Interpretation“ der Welt diese auch dadurch „verändern“, dass sie Möglichkeit und Wahrheit einer jeden praktischen Veränderung überhaupt erst vernünftig aufzeigt?⁶

Wenn Marx schreibt: „Es ist also die *Aufgabe der Geschichte*, nachdem das [sc. religiöse] *Jenseits der Wahrheit* verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren (208f),⁷ so schließt das für ihn fraglos ein, die Wahrheit der Wirklichkeit, und zwar als *wirkliche* Wahrheit, sei nicht in den „Denkformen“, den „logischen Kategorien“ als „Abstraktionsformen“ zu erfassen (283). Vielmehr beruft er sich darauf, dass „das Denken [...] als Wesensäußerung des Menschen als eines menschlichen und natürlichen, mit Augen, Ohren etc. in der Gesellschaft und Welt und Natur lebenden Subjekts gefaßt werden“ könne (285).⁸ Andernfalls werde die „Natur“ als eine nichtige Äußerlichkeit auf ein „Gedankending“ und eine „logische Abstraktion“ reduziert (cf. 285–287).

Aus dem bisher Gesagten wird bereits absehbar, dass Marx zu einer behaupteten Unmittelbarkeit als der sinnlichen Basis aller Gedanken zurückkehren will und dass er das Hegelsche Unternehmen, die *Wahrheit* des Wirklichen in ihrem systematisch ausgearbeiteten, logischen Begriff konkret zu *denken*, für eine bloße Illusion hält. Das ist im Folgenden für die einschlägigen Themen von Sinnlichkeit (I), Unmittelbarkeit (II), Logik und Idee (III), Sprache (IV) und Religion (V) genauer zu untersuchen. Marx selber hat seinen gedanklichen Ausgangspunkt deutlich ausgesprochen: „Die Voraussetzungen, mit denen wir beginnen, sind keine willkürlichen, keine Dogmen, es sind wirkliche Voraussetzungen, von denen man nur in der Einbildung abstrahieren kann. Es sind wirkliche Individuen, ihre Aktion und materiellen Lebensbedingungen“ (346). Dieses Wirklichkeitspathos ist von der Annahme bestimmt, solche Voraussetzungen des Denkens seien „auf rein empirischem Wege [einfach] konstatierbar“ (347; cf. 350).

Junghegelianern die „Forderung, das Bewußtsein zu verändern, [...] auf die Forderung hinaus, das Bestehende anders zu interpretieren“ (345). Zur 11. These cf. auch Pannenberg 29v.

6 Dazu Liebrucks: „Die berühmte These von KARL MARX [...] ist relativ zu seiner Situation [...] zu verstehen. Sie darf nicht ideologisch übernommen werden, als wenn das wirklich das Geschäft der Philosophen gewesen wäre. Das hieße, die unphilosophischen Praktiker auf den Plan zu rufen, die ungeeignet sind, die *menschlichen Intentionen* von MARX zu verwirklichen. Sie würden seiner schlechten Philosophie folgen, die zur Gewalt geführt hat“ (a. a. O. 497; Hervorh. J.R.).

7 Cf. F. Nietzsche: „Der Begriff ‚Jenseits‘, ‚wahre Welt‘ erfunden, um die *einzig* Welt zu entwerthen, die es gibt“ (Ecce homo (Warum ich ein Schicksal bin 8), Sämtliche Werke, KStA 6 (Berlin / New York 1980), 374; cf. 133).

8 Man fühlt sich an Voltaires Dictum erinnert, der Mensch habe die Fähigkeit zum Denken so, wie der Vogel die Flügel, um damit zu fliegen. Der Vorwurf bei Marx lautet, Hegel habe „das Denken vom *Subjekt* getrennt“ (285); dazu s. u. Abschnitt IV.

I. Die Basis der Sinnlichkeit

Für Marx steht fest: „die unmittelbare *sinnliche Natur* für den Menschen ist unmittelbar die menschliche Sinnlichkeit (ein identischer Ausdruck), unmittelbarer als der *andere* sinnlich für ihn vorhandene Mensch“ (245),⁹ und die „besonderen menschlich sinnlichen Wesenskräfte“ finden „nur in *natürlichen* Gegenständen ihre gegenständliche Verwirklichung“ (ebd.; cf. 273). Daher muss nach Marx die „*Sinnlichkeit*“ [...] die Basis aller Wissenschaft sein – und zwar als festgehaltene –, wie er unter Berufung auf Feuerbach erklärt (245).¹⁰ Gleichwohl soll dies „keine Flucht, keine Abstraktion [...], keine zur unnatürlichen, unentwickelten Einfachheit zurückkehrende Armut“ sein (281).

Das hängt damit zusammen, dass Marx die sinnliche Welt „nicht ein unmittelbar von Ewigkeit her gegebenes, sich stets gleiches Ding ist, sondern Produkt der Industrie und des Gesellschaftszustandes“ (351).¹¹ Dies nicht erkannt zu haben, ist der entscheidende Mangel an Feuerbachs Berufung auf die unmittelbare sinnliche Verfasstheit des Menschen.¹² Dennoch sieht Marx die „große Tat“ Feuerbachs darin, „der wahre Überwinder der alten Philosophie [sc. der Hegelschen Dialektik]¹³ zu sein, indem er „das Unendliche“ aufgehoben und statt dessen „das Wirkliche, Sinnliche, Reale, Endliche, Besondere“ als Basis „gesetzt“ (251) und so den „*wahren Materialismus*“ und die *reelle Wissenschaft*“ begründet und „zum Grundprinzip der Theorie“ gemacht hat (251).

9 Gemeint ist die gegenständliche sinnliche „Natur“, denn auch „seine eigene Sinnlichkeit ist erst durch den *anderen* [sc. sinnlich gegebenen] Menschen als menschliche Sinnlichkeit für ihn [den Menschen] selbst“ (245). Cf. Pannenberg, 37v ff. Zur unentfremdeten Aneignung des menschlichen Wesens im Kommunismus cf. 235 u. 237f.

10 Cf. auch: „Der erste Gegenstand des Menschen – der Mensch – ist Natur, Sinnlichkeit“ (245). Es geht Marx um die „*sinnliche* Aneignung des menschlichen Wesens und Lebens“ (239f). Er kritisiert aber zugleich an Feuerbach, dass dieser „Sinnlichkeit“ nicht als „*praktische* menschlich sinnliche Tätigkeit“ gedacht habe (340; Th. 5). Freilich hat Hegel als deren Voraussetzung erkannt, dass auch die Sinnlichkeit selber schon in dialektischer Bewegung ist. Zur Sinnlichkeit bei Feuerbach cf. Pannenberg 20r u. 20v.

11 Entsprechend 353: Es „ist diese Tätigkeit, dieses fortwährende sinnliche Arbeiten und Schaffen, diese Produktion die Grundlage der ganzen sinnlichen Welt, wie sie jetzt existiert“ (353). Wie die menschliche Produktion mit der eigenen Dialektik alles Sinnlichen zusammenhängt, bleibt unangesprochen, wenn nicht ungedacht.

12 Feuerbach fasst den natürlichen Menschen „nur als ‚sinnlichen Gegenstand‘, nicht als ‚sinnliche Tätigkeit‘“, bleibt also „bei dem Abstraktum ‚der Mensch‘ stehen“. Er „kommt also nie dazu, die sinnliche Welt als die gesamte, lebendige, sinnliche *Tätigkeit* der sie ausmachenden Individuen aufzufassen“ (353). S.o. Anm. 10.

13 Cf. dazu genauer 251 (3); zur Dialektik überhaupt: 269 und zur „Negation der Negation“: 251f u. 269. Über Feuerbach und Hegelsche Dialektik cf. Pannenberg Zitat 34v sowie überhaupt 16v f. und zur „Negation der Negation“ Pannenberg, 35r u. (kritisch) 68r.

Obwohl Marx also die (gesellschaftliche) Vermitteltheit alles unmittelbar Sinnlichen konstatiert, hält er Hegel abstrakt entgegen, dass bei diesem „*Sinnlichkeit, Religion, Staatsmacht* etc. *geistige* Wesen sind“ (262), denn für Hegel sei „nur der Geist [...] das *wahre* Wesen des Menschen“ (ebd.).¹⁴ Freilich ist für Marx selber die Erkenntnis ausschlaggebend, „daß das *sinnliche* Bewußtsein kein *abstrakt* sinnliches Bewußtsein, sondern ein *menschlich* sinnliches Bewußtsein“ ist (262), obwohl es seiner Meinung nach „natürlich zuerst bloß sinnliches Bewußtsein“ (357), in Wahrheit aber gesellschaftlich vermittelt (cf. 348f) sei.¹⁵

Dass Marx hier den Zusammenhang zwischen der spezifisch menschlichen Sprachlichkeit des Bewusstseins, die Hegel schon in der elementaren „sinnlichen Gewißheit“ aufgewiesen hat,¹⁶ und dessen Geist-Begriff verkennt, hängt genauestens damit zusammen, dass er auch die von ihm gegen Feuerbach in vermittlungsloser Direktheit stark gemachte „Tätigkeit“¹⁷ nicht mit der Dialektik der sinnlichen Gewissheit, wie sie bereits an dieser selber sich durchsetzt, zusammendenken kann oder will.

Sein eigenes Beispiel für das, was er „sinnliche Gewißheit“ nennt, wird Hegels grundlegender Einsicht in diese schon nicht mehr gerecht.¹⁸ Marx schreibt gegen Feuerbach: „Selbst die Gegenstände der einfachsten ‚sinnlichen Gewißheit‘ sind ihm [sc. und zwar von diesem faktisch nicht reflektiert] nur durch die gesellschaftliche Entwicklung, die Industrie und den kommerziellen Verkehr gegeben“ (351f). Das erläutert er am Beispiel des „Kirschbaums“, der erst historisch „durch den *Handel* in unsere Zonen verpflanzt“ worden sei, so dass jener also „erst *durch* diese Aktion einer bestimmten Gesellschaft in einer bestimmten Zeit der ‚sinnlichen Gewißheit‘ Feuerbachs gegeben“ ist (352). Man sieht, dass Marx die „sinnliche Gewißheit“ schon gar nicht mehr in ihrer eigentlichen, elementaren Gegebenheit und deren Dialektik in den Blick nimmt – sein Beispiel passt eher (wenn überhaupt) in den Bereich dessen, was bei Hegel „die Wahrnehmung oder das Ding“ heißt –, sondern dass dieser – um einer sog. Konkretheit willen – unvermittelt ihr gesellschaftlicher Produktcharakter übergestülpt wird.

Das nun ist durch die von Marx vorausgesetzte Verfassung des Bewusstseins überhaupt bedingt. Denn er geht von den Thesen aus: „Das Bewußtsein kann nie etwas anderes sein als das bewußte Sein“ (349), und „das Sein des Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß“ (ebd.). Mithin ist das Bewusstsein als bewusstes *Sein*

14 Marx kritisiert hier die *Phänomenologie des Geistes* als eine „sich selbst noch unklare und mystifizierende Kritik“ (cf. 262f). Das kritische Moment im Terminus „wahr“ wird nicht realisiert.

15 Zum Menschen als gesellschaftliches Wesen cf. Pannenberg, 41v-42v.

16 Cf. 3, 85 u. 90-92.

17 Cf. o. Anm. 12.

18 Auch Pannenberg charakterisiert Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit ganz unzureichend (19v). Überhaupt wirft seine Hegeldeutung verschiedentlich kritische Fragen auf; cf. u. a. 35v.

primär sinnliches Bewusstsein, wie es sich im gesellschaftlichen Arbeitsprozess des Menschen darstellt. Dergestalt ist „das Bewußtsein also von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt“ (357), und in Wahrheit kann das Bewusstsein sich nicht „einbilden, etwas anderes als das Bewußtsein der bestehenden Praxis zu sein“ (358). So kommt es zu der spezifisch Marx'schen These: „Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein“ (349). Bewusstsein ist für Marx eine Variable, weil Funktion der sich ändernden gesellschaftlichen Verhältnisse.¹⁹ Man darf dem zumindest entgegenhalten, dass mit Hegels phänomenologischer „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“ dieser groben These eine reich differenzierte und historisch konkrete Sicht auf die Geschichte von Bewusstsein und Geist gegenübersteht.

19 „Bedarf es tiefer Einsicht, um zu begreifen, daß mit den Lebensverhältnissen der Menschen, mit ihren gesellschaftlichen Beziehungen, mit ihrem gesellschaftlichen Dasein, auch ihre Vorstellungen, Anschauungen und Begriffe, mit einem Worte auch ihr Bewußtsein sich ändert?“ (545). Damit ist das Grundsätzliche zum Ausdruck gebracht, dass für Marx das menschliche *Wesen* kein „dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum“ ist, sondern nur in den gesellschaftlichen Verhältnissen existiert (340; Th. 6). Das resultiert unmittelbar aus grundlegenden zwischenmenschlichen „Bedürfnissen“ (135 u. 246). So ist das menschliche Ich „*gesellschaftlich*, weil als *Mensch* tätig“ (238). In diesem *praktischen* Sinne ist das Individuum einzeln und allgemein zugleich (26), d. h. als besonderes ebenso sehr „Totalität“ (239) bzw. „Gattungswesen“ (194). Doch wie ist das, wenn auch an sich einleuchtend, genauer zu denken? – eine kritische Frage, die sich auch bei S. Kierkegaard stellt, der ähnlich formuliert (Cf. dazu J. Ringleben, *Die Krankheit zum Tode* von Sören Kierkegaard. Erklärung und Kommentar (Göttingen 1995), 51f (Anm. 43)). Zunächst ist festzuhalten, „daß es unmöglich ist, den einzelnen Menschen *zugleich* als Gesellschaftswesen zu *begreifen*“, ohne dabei „die Dialektik ernst zu nehmen“, denn das bedeutete „die Vertreibung der Philosophie aus dem Bewußtsein“ (Liebrucks, a. a. O. 625). Soll hingegen wie bei Marx letztlich nicht die „Idee“, sondern der Einzelmensch zum eigentlichen Ursprung von gesellschaftlichen Gliederungen (wie Familie, bürgerliche Gesellschaft usw.) erklärt werden und das in der Meinung, damit „Hegel auf die Erde heruntergebracht zu haben“, so ist mit Liebrucks zu sagen: „Diese Transzendierung des Menschen zur abstrakten Individualität wird bei MARX allerdings mit Vokabeln vorgenommen, die ihn auf den ersten Blick gerade in seine Gesellschaft zu integrieren scheinen. Die Transzendierung des Menschen aus seiner wirklich-sprachlichen Menschlichkeit zeigt sich darin, daß die Integration des Menschen in seine Gesellschaft nur mit Gewalt vorgenommen werden kann“ (a. a. O. 511). Auch W. Pannenberg sieht das ähnlich, nämlich als „romantisch“: „Es handelt sich um eine Vorstellung von der menschlichen Tätigkeit, die so individualistisch ist, daß schon der Austausch der individuellen Produkte als verdächtig erscheint. Sie schlägt bei Marx unvermittelt in den Gesichtspunkt der gemeinsamen Menschennatur und in die Forderung einer entsprechend gemeinschaftlichen Aneignung der Produkte menschlicher Tätigkeit um. Dabei fällt die konkrete Vermittlung zwischen Individuum und Menschheit aus. Das Individuum gilt als unmittelbar mit der Gesellschaft bzw. der menschlichen Gattung identisch“ (Anthropologie in theologischer Perspektive (Göttingen 1983); 265; cf. ebd. Anm. 98!).

II. Das Pathos der Unmittelbarkeit

Für Marx ist der Ausgangspunkt seines Denkens, dass „der Mensch ein *leibliches*, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches, gegenständliches Wesen“ ist (274) bzw. in seinem unmittelbaren Dasein als „der wirkliche, leibliche, auf der festen wohlgegründeten Erde stehende, alle Naturkräfte ein- und ausatmende *Mensch*“ existiert (273).²⁰ Als solche sind die Menschen erst *wirk-lich*, „d. h. wie sie wirken, materiell produzieren“ (348).²¹ Von diesem „wirklichen“ Menschen abstrahiert nach Marx die (deutsche) Philosophie (cf. 215); indem z. B. bei Hegel „die empirische Existenz [...] getrennt (ist) von ihrer *substantiellen Existenz*“ (72).²²

Mit dieser Anschauung teilt Marx mit Feuerbach²³ die undialektische Voraussetzung einer festzulegenden Unmittelbarkeit und Sinnlichkeit,²⁴ und er tut das, um dem so die verändernde revolutionäre Praxis entgegen setzen zu können.²⁵

Feuerbachs Unmittelbarkeitspathos setzt emphatisch die menschliche „Natur“ als eine feste Größe voraus; und das hat zur Folge, dass er die Entzweigung der

20 Auch nach Pannenberg ist „für Marx der Mensch, der konkrete existierende Mensch“ der „Ausgangspunkt des philosophischen Denkens“ (16r u. ö.). Zur Bedeutung der Nahrung dabei cf. 242f. Dazu, inwiefern das Verzehren die Wahrheit der sinnlichen Gewissheit verwirklicht, cf. Hegel, 3, 91.

21 Es geht weiter: „also wie sie unter bestimmten materiellen und von ihrer Willkür unabhängigen Schranken, Voraussetzungen und Bedingungen tätig sind“ (348). Zur Unterbestimmung des sprachlichen Menschen von der „Handlung“ her cf. Br. Liebrucks, Sprache und Bewußtsein. Band 1 (Frankfurt a. M. 1964), 79–169. Nach Liebrucks hat Marx den Menschen „nicht als handelndes, sondern als arbeitendes Tier“ bestimmt (a. a. O. 135 u. 139). Zum Thema: Arbeit und Begriff cf. Pannenberg, 40v.

22 Andererseits ist nach Marx Hegel zu tadeln, weil er angeblich, „das, was ist, für das *Wesen des Staates* ausgibt. Daß das Vernünftige wirklich ist, bewegt sich eben im *Widerspruch* der *unvernünftigen Wirklichkeit*, die an allen Ecken das Gegenteil von dem ist, was sie aussagt, und das Gegenteil von dem aussagt, was sie ist“ (74). Liebrucks sagt zu diesem Satz, er zeige schlagend, dass Marx „den dialektischen Charakter der Vernunft in der Wirklichkeit nicht erkannt hat, sondern dort Verstand denkt, wo er Vernunft sagt. [...] Unbewußt wird die Vernunft in der Wirklichkeit ausgesprochen. Auch die Lehre von MARX sagt das Gegenteil von dem aus, was sie gerne verwirklicht wissen möchte, indem sie *diese* Vernunft nicht begreift“ (Band 3, a. a. O. 649).

23 Zu Feuerbach cf. kritisch 372f und überhaupt (in der *Deutschen Ideologie*) 342ff.

24 Cf. dazu A. Arndt, „Unmittelbarkeit“. Zur Karriere eines Begriffs in Feuerbachs und Marx' Bruch mit der Spekulation; in: H.-J. Braun u. a. (Hgg.), Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft (Berlin 1990), 503–527. Auch Feuerbachs Ausgang von der Differenz von Individuum und Gattung (cf. Pannenberg, 24r) wird nur als eine unmittelbare erfasst und bleibt unterbestimmt. Cf. Liebrucks: „Wenn MARX glaubte, das Subjekt der Erfahrung müsse der unmittelbare Mensch sein und nicht die Idee, so sprach darin schon die verkürzte Erfahrung seines Jahrhunderts, das vergessen hatte, daß dem Bewußtsein nichts so fremd ist wie es selbst in seiner Unmittelbarkeit. Das zeigt schon die Fremdheit seiner Gegenstände“ [für es] (a. a. O. 73).

25 Feuerbach repräsentiert für Marx den „mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus“ (326).

Besonderheit von der Allgemeinheit, die sich in der Religion Ausdruck verschafft,²⁶ in ihrer Notwendigkeit nicht erklären kann, eben weil sein Begriff vom unmittelbar Sinnlichen undialektisch bleibt.²⁷ Marx folgt dem, indem er sieht: „Die Religion ist eben die Anerkennung des Menschen auf einem Umweg. Durch einen *Mittler*“ (179).²⁸ Dem dialektischen Denken Hegels hingegen ist gerade der sog. „Umweg“ das Menschliche am Menschen, d. h. das seine (sprachliche) Menschlichkeit bewahrende Geisthafte an ihm: „Die Natur kommt auf dem kürzesten Wege zu ihrem Ziel [...]; aber der Weg des Geistes ist die Vermittlung, der Umweg“.²⁹ Bekanntlich ist für Hegel die *Wahrheit* einer Sache überhaupt nur erreicht, wenn sie, als über sich hinausgehend, so erst wirklich sie selbst und mit sich identisch ist.

Bei Marx aber tritt an die Stelle der nicht berücksichtigten Vermittlungen die revolutionäre *Gewalt*.³⁰ Das gilt es *philosophisch* zu begreifen, und es stellt einen der wichtigsten Gesichtspunkte meiner Marx-Kritik dar.

Denn die von Marx aus humanistischen Beweggründen intendierte unmittelbare „Verwirklichung“ der Philosophie³¹ kulminiert – soz. als Ersatz für das Sich-frei-Entlassen der Idee als deren logisch begriffene Bewegung bei Hegel³² – in einem vermittlungslosen Umschlagen, nämlich dem ebenso unbedingten wie abstrakten Aufruf zur Gewalt als ihrer notwendigen Konsequenz.³³

Deren Vollzug ist die *Revolution* und (später) die Liquidierung der sog. „Kontrarevolutionäre“. Marx predigt geradezu, den Feind, statt ihn zu widerlegen, zu vernichten (210).³⁴ Ihm zufolge muss „die materielle Gewalt gestürzt werden durch

26 Zu diesen (religiösen) „Ausgeburten ihres Kopfes“, die den Menschen „über den Kopf gewachsen sind“, indem sie „vor ihren Geschöpfen [...] sie, die Schöpfer, sich gebeugt“ haben, cf. 341.

27 Die philosophische Naivität Feuerbachs, mit der er gegen Hegel für eine unmittelbare sinnliche Gewissheit plädiert, hat K. Jaspers anhand von einschlägigen Zitaten aufgezeigt; cf. *Die großen Philosophen*. Nachlaß 1 (hg. K. Saner. München 1981), 547–549.

28 Zur Religion und dem „Umweg“ s. u. Abschn. V noch einmal genauer. Für Marx tritt an die Stelle eines solchen Umwegs der „Sozialismus“ (248).

29 Werke, 18, 55. Marx hingegen überspringt mit dem eben Zitierten (179) die ganze Geschichte der Hegelschen „Anerkennung“, die erst im Religiösen zu ihrer Wahrheit gelangt (cf. 3, 493f).

30 Cf. o. Anm. 6 (Liebrucks).

31 S. o. bei Anm. 1.

32 Cf. 6, 573 und dazu Marx 284 (Abstraktion wird zur Anschauung) und 283 (die absolute Idee für sich nichts – erst die Natur etwas).

33 Zustimmung wird George Sand zitiert: „*Kampf oder Tod; blutiger Krieg oder das Nichts*“ (524).

34 Das z. B. von P. Tillich (und vielen anderen) beklagte Ausmünden des Marxismus in den Terror des Stalinismus (cf. Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken. Bd. II (Stuttgart 1972), 153: Ausfall der „vertikalen Dimension“; sowie Bd. XVI (Berlin/New York 2009), 212f und schon Gesammelte Werke. Bd. II (Stuttgart 1962), 17) ist also keineswegs ein bloßer, vermeidbarer „Betriebsunfall“ dieser Theorie, sondern gehorcht einer undurchschauten Dialektik im Festhalten an der geforderten Unmittelbarkeit. Cf. Hölderlin: „Immerhin hat das den Staat zur Hölle gemacht, daß ihn der Mensch zu seinem Himmel machen wollte.“ (Hyperion I.1.; in: Sämtliche Werke (KlStA

materielle Gewalt“ (216) und wird so politische Gewalt (221) – als eine Form der „Kritik der Waffen“ (d. h. durch Waffen; cf. ebd.).³⁵ Alles führt zu einem „gewaltsamen Umsturz aller bisherigen Gesellschaftsordnung“ (560; *Kommunistisches Manifest*), bei dem in offener Revolution als „durch den gewaltsamen Sturz der Bourgeoisie das Proletariat seine Herrschaft begründet“ (538).

Auch nach Br. Liebrucks schlägt die Marx'sche „Praxis“ notwendig in Terror um: „Das unmittelbare Aussprechen der Weltrevolution durch MARX ist unmittelbar geblieben. Es mußte sich als *diese Unmittelbarkeit* mit Notwendigkeit an die *Gewalt* als einziges Mittel wenden. Aber durch Gewalt wird nichts revolutioniert“.³⁶ Liebrucks zeigt auch, wie das Marx'sche Pathos unmittelbarer „Verwirklichung“ der Philosophie zu einer „Verewigung der Gewalt“ führen muss.³⁷ Das hängt mit dem bei Marx leitenden Interesse eines theorieleeren und untersprachlichen *Handelns* (im Sinne unmittelbarer Verwirklichung) zusammen; denn noch einmal mit Liebrucks gesprochen: „Die vornehmste Handlung ist bis heute immer noch das Töten gewesen. Zu dieser Handlung mußte der Mensch unter sein sprachliches Niveau heruntergehen“.³⁸

Den *logischen* Zusammenhang zwischen Unmittelbarkeit und Gewalt hat bereits Hegel in seiner Kritik der französischen Revolution erkannt, wie hier kurz in Erinnerung zu rufen ist.³⁹

Weil unter den dort herrschenden Bedingungen der sog. „volonté générale“ bzw. der allgemeinen Freiheit ihr einzig noch entgegengesetzter Gegenstand „die Freiheit

3 (Stuttgart 1958), 33). Pannenberg findet in der Marx'schen Theorie etwas „Imperativisches“ 26v u. 45r., wodurch das Individuum der Gemeinschaft gewaltsam untergeordnet wird (cf. auch 43r; 43v: „Vergewaltigung des Einzelnen“) und in ihr unterzugehen droht (42v u. 43r), womit der Verlust des Menschlichen verbunden ist (cf. 45r), und er findet in der Geschichte der „marxistischen Praxis“ viele Beispiele dafür, dass es zu einer „Versklavung des Menschen“ kommt (57r f; cf. zur Sowjetunion 70v).

35 Die Geschichte der Klassen ist für Marx eine reine Gewaltgeschichte (548). Dem stellt er die Vision des Proletariats gegenüber, das durch gewaltsame Aufhebung der alten Produktionsverhältnisse die Klassen überhaupt aufhebt (548). Wenn Marx schreibt: „diese Konsolidation unseres eigenen Produktes zu einer sachlichen Gewalt über uns, die unserer Kontrolle entwachst, [...] ist eines der Hauptmomente in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung“ (361) – worin die *Entfremdung* schlechthin besteht (362), die der „Vernichtung“ anheimfallen soll (563) –, so wäre das mit Hegels Einsicht vergleichend in Beziehung zu setzen: „Das Bewußtsein leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst“ (3, 74; cf. 54 u. 30).

36 A. a. O. 506. Bei Marx cf. zu Revolution und Reform 217 u. 228; zur „radikalen Revolution“ cf. 224 u. 219f. sowie 360. 367 u. 452ff. Zu Feuerbachs nur „theoretischer“ Revolution cf. 227; 249f.

37 A. a. O. 620.

38 Band I (wie o. Anm. 1), 88.

39 Cf. auch J. Ritter, Hegel und die französische Revolution (1957). Will man eine Prognose wagen, so hätte sich Hegel wohl analog zu seiner geschichtsphilosophischen Affirmation und Kritik der Revolution von 1789ff zur russischen von 1917 und zum Marxismus verhalten.

und Einzelheit des wirklichen Selbstbewußtseins selbst“ ist,⁴⁰ steht der „einfache(n), unbiegsame(n), kalte(n) Allgemeinheit“ nur noch die „diskrete, absolute, harte Sprödigkeit und eigensinnige Punctualität des wirklichen Selbstbewußtseins“ gegenüber (3, 436) – als „sein *abstraktes* Dasein überhaupt“ (ebd.). Das ist es, was allein von Individuen übrigbleibt, nachdem die allgemeine „Bewegung“ „mit der Vertilgung der realen Organisation fertig geworden und nun für sich besteht“ – als „ein Gegenstand, der keinen anderen Inhalt, Besitz, Dasein und äußerliche Ausdehnung mehr hat“ (ebd.).⁴¹ Vielmehr steht es „als der atome Punkt des Bewußtseins“ auch der „revolutionäre(n) Regierung“ nur entgegen (3, 440).

Nach Hegel kann das Verhältnis dieser beiden Instanzen, „da sie unteilbar absolut für sich sind“ (3, 436), nur „die ganz *unvermittelte* reine Negation“ sein, „und zwar die Negation des Einzelnen als *Seienden*“.⁴² So wird die allgemeine Freiheit zur „*Furie* des Verschwindens“ (3, 435f), denn ihr „einzige(s) Werk und Tat [...] ist daher der Tod“ (3, 436) – bedeutungslos als *la mort* auf der Guillotine.

Wie man es dann aus dem realen Sozialismus kennt, wird auch hier zur alltäglichen Realität das Folgende: „*Verdächtigwerden* tritt daher an die Stelle oder hat die Bedeutung und Wirkung des *Schuldigseins*“ (3, 437). In solcher Zerrüttung aller Sittlichkeit ist die revolutionäre „absolute Freiheit“⁴³ letztlich nur eine „sich selbst zerstörende Wirklichkeit“ (3, 441). Das pervertiert nach Hegel auch noch den Begriff der „Arbeit“.⁴⁴

40 Nach Marx gilt: „Und die Aufhebung dieses Verhältnisses [sc. von Kapital und Individuum] nennt die Bourgeoisie Aufhebung der Persönlichkeit und Freiheit!“ (541). Zur *freien* Zukunftsgesellschaft im Kommunismus, wo die freie Entwicklung jedes Einzelnen garantiert sein werde (548), cf. 361.

41 Bei Marx entspricht dem die Aufhebung der bisherigen Produktionsverhältnisse und des Privateigentums. Cf. Hegel: diese Negation ist nicht „der Zufall des eigenen Besitzes oder der Laune des Besitzenden [...], sondern sie ist der *allgemeine Wille*, der in dieser seiner letzten Abstraktheit nichts Positives hat“ (3, 439). Über den Zusammenhang von Privateigentum, das die Persönlichkeit negiert (Marx: 233), und *Entfremdung* des Menschen von sich cf. 228f, 236, 239 u. ö. sowie gegen M. Stirner 425ff. Cf. auch Pannenberg, Anthropologie a. a. O. 413.

42 Dem entspricht die abstrakte Reduktion und Entleerung des religiösen Bewusstseins: „Das *Jenseits* dieser [seiner] Wirklichkeit [sc. des allgemeinen Willens] schwebt über dem Leichnam der verschwundenen Selbstständigkeit des realen oder geglaubten Seins nur als die Ausdünstung eines faden Gases, des leeren *être suprême*“ (3, 434).

43 Zur abstrakt absoluten Freiheit cf. auch 3, 432f, 434 u. 439.

44 Wenn nämlich „jedes einzelne Bewußtsein aus der Sphäre, der es zugeteilt war, sich erhebt, nicht mehr in dieser Masse sein Wesen und Werk findet, sondern sein Selbst als den *Begriff* des Willens, alle Massen als Wesen dieses Willens erfaßt und sich hiermit auch nur in einer Arbeit verwirklichen kann, welche die ganze Arbeit ist“ (3, 433). Nach Marx kennt Hegel nur „geistige“ Arbeit“ (270); cf. dazu (im Zusammenhang der 11. These über Feuerbach (dazu s. o. bei Anm. 5) Liebrucks, a. a. O. 77. Zur *Arbeitsteilung* (und ihren Folgen in der Entfremdung) cf. 361 u. 374; ausführlich: 378ff. S. auch Pannenberg, Anthropologie a. a. O. 413 und Pannenberg 48v f u. 51v f.

III. Die Flucht vor dem Begriff

Marx parallelisiert freilich die Hegelsche Philosophie selber ausdrücklich mit der Doktrin der französischen Revolution, nämlich mit der Lehre jener Doktrinäre, „welche die Souveränität der Vernunft im Gegensatz zur Souveränität des Volkes proklamierten, um die Massen auszuschließen und allein zu herrschen. Es ist dies konsequent. Wenn die Tätigkeit der wirklichen Menschheit Nichts als die Tätigkeit einer Masse von menschlichen Individuen ist, so muss dagegen die abstrakte Allgemeinheit, *die Vernunft, der Geist* im Gegenteil einen abstrakten [...] Ausdruck besitzen“ (322).⁴⁵

Marx seinerseits polemisiert entschieden gegen eine „reine Vernunft“ (als „unpersönlich“) wie ebenso verstandesmäßig gegen den dialektischen Selbstunterschied der spekulativen Vernunft, nach der gedacht wird: „Sie unterscheidet sich in sich selbst von sich selbst“ (493).⁴⁶

Es ist aber nach allem bisher Ausgeführten schon generell abzusehen, dass, wenn man wie Marx die intrinsische Dialektik von sinnlicher Unmittelbarkeit verkennt, der *Logik* – zumal als spekulativer, die für ihn Inbegriff einer „Totalität von Abstraktionen“ ist (283) – nur der Status einer nachträglichen, sekundären Gedankenkonstruktion zukommen kann; ein Verhältnis das Hegel „idealistisch“ auf den Kopf gestellt habe.⁴⁷ Denn „die *Logik* – das *Geld* des Geistes“⁴⁸ – reduziert alles spekulativ auf den „*Gedankenwert* des Menschen und der Natur“ und mithin auf das vom „wirklichen Menschen abstrahierende *Denken*: das *abstrakte Denken*“ (253).⁴⁹ Dieses hat es für Marx – von der Wirklichkeit illusionär entfremdet – mit bloßen „Gedankenwesen“ zu tun, wie er schon an der *Phänomenologie des Geistes* aufzeigen will (254; cf. 277).⁵⁰

45 Cf. auch Pannenberg, 43r.

46 Für diese Einsicht hat er nur die Karikatur: sie sehe „sich gezwungen, einen Purzelbaum zu schlagen und sich selbst zu ponieren und zu komponieren – Position, Opposition, Komposition [...] These, Antithese und Synthese“ (494): Cf. dagegen o. Anm. 19.

47 So ausdrücklich von dem Quasi-Hegelianer Proudhon (cf. 497). Der „philosophische Geist“ ist nichts anderes als der „abstrakt sich erfassende entfremdete Geist der Welt“ (253).

48 Cf. dazu 255, 266, 297, 298, 300, 467ff und Pannenberg, 53r ff. Cf. Br. Liebrucks, Über den logischen Ort des Geldes. In: Erkenntnis und Dialektik (Den Haag 1972), 265–301. Cf. auch Aristoteles: διὸ πάντα συμβλητὰ δεῖ πως εἶναι, ὧν ἐστὶν ἀλλαγὴ. ἐφ’ ὃ τὸ νόμισμα ἐλήλυθε, καὶ γίνεταί πως μέσον: πάντα γὰρ μετρεῖ (NE V, 8. 1133 a 19–21).

49 Zur Rückführung von allem auf logische Abstraktionen cf. 494f. Zu dieser „Auflösung“ wahrer Gegenständlichkeit in bloß logische Kategorien cf. z. B. auch 75. Über die wichtige Hegelsche Dialektik von Mitte und Extremen cf. 106 u. 104f sowie ausführlich J. Ringleben, *Der lebendige Gott* (Tübingen 2018), 795–800.

50 Marx zitiert selber (allerdings verkürzt bzw. zusammenfassend) Hegels Aussage über die „absolute Methode“ als „die [...] Kraft, der kein Ding widerstehen kann. Sie ist die Tendenz der Vernunft,

Sein Vorwurf lautet, dass Hegel derart „das *wirkliche Verhältnis*“ spekulativ zu einer „*Erscheinung*“ depotenziert und bloß als „*Phänomen*“ ausgesprochen wird (24). Er meint: „Die Wirklichkeit wird nicht als sie selbst, sondern als eine andere Wirklichkeit ausgesprochen“ (ebd.). Hier steht man wiederum vor der Frage nach dem Verhältnis des Gedankens zur Unmittelbarkeit – zumal es sein eigenes Anliegen ist, „diese Einbildungen mit Gedanken zu vertauschen, die dem Wesen des Menschen entsprechen“ (342).

Wenn Marx schreibt: „Es genügt nicht, daß der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen“ (218), so sieht er nicht, dass er damit Hegels Konzeption der Logik gerade entgegenkommt.⁵¹ So anerkennt er auch selbst eine dialektische, „von ihm [dem Privateigentum] unabhängige, bewußtlose, wider seinen Willen stattfindende, durch die Natur der Sache bedingte Entwicklung“ (318). Was hier die „Natur der Sache“ heißt, entspricht der logischen Notwendigkeit im Sinne Hegels.⁵²

Andererseits ist Marx der Meinung, dass, wenn „Gedanken [...] immer mehr die [sc. abstrakte] Form der Allgemeinheit annehmen“ (375; cf. 376), man „die den Gedanken zugrunde liegenden Individuen und Weltzustände weg(läßt)“ (ebd.).⁵³

Im Marx'schen Missverständnis von Logik ist es so, dass bei Hegel „ein *Begriff* (Dasein etc.) *abstrakt* gefasst wird, daß er nicht als selbständig, sondern als eine Abstraktion von einem anderen und nur als diese *Abstraktion* Bedeutung hat“

sich selbst in jedem Dinge wiederzufinden, wiederzuerkennen“ (495; cf. genauer Hegel 6, 552; zur „Bewegung des Begriffs“ cf. Marx 495f).

51 Cf. auch: „Dies *Begreifen* besteht aber nicht, wie Hegel meint, darin, die Bestimmungen des logischen Begriffs überall wiederzuerkennen, sondern die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gedankens zu fassen“ (111). Es ist klar, dass diese Alternative von Hegel gerade überwunden werden will und dass seine „Logik“, die gerade darum spekulativ ist, sich in der Logik der eigentümlichen Gegenstände in Natur, Geist und Geschichte wiederzufinden vermag (cf. die vorige Anm.). Wollte der junge Marx selber ursprünglich „im Wirklichen selbst die Idee [...] suchen“ (7; Brief an den Vater, 10. Nov. 1837), so meinte er schließlich zu sehen, dass ihn dieser Versuch „wie eine falsche Sirene dem Feind [sc. Hegel] in den Arm“ trüge (8).

52 Cf. auch die Formulierung (über das Proletariat): „Es handelt sich darum, *was es ist*, und was es diesem *Sein* gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird“ (319). Zur proletarischen Existenz konkreter: 256, 354 u. 538; cf. auch 222f u. 366.

53 Nach seinem Verständnis lassen sich die aufeinander folgenden Gedanken einzig und allein nur deswegen als „Selbstbestimmungen des Begriffs“ fassen, „weil diese Gedanken vermittels ihrer empirischen Grundlage wirklich miteinander zusammenhängen“ (377; cf. 376). So herrschen dank der herrschenden Klasse seit dem 18. Jahrhundert absolut „immer abstraktere Gedanken, [...] die immer mehr die Form der Allgemeinheit annehmen“ – anstatt „ihr Interesse als das gemeinschaftliche Interesse aller Mitglieder der Gesellschaft darzustellen“ (375). Hier wird ein interessengeleiteter Ursprung von Gedanken gegen den vernünftigen Allgemeinheitsanspruch des Denkens *als* Denken ausgespielt. Bei Hegel hingegen sei „die Logik das wahre Interesse“ (33); das kann man sagen, weil es dieser um die *Wahrheit* der Dinge geht.

(107).⁵⁴ Dazu bemerkt Br. Liebrucks: „Wie MARX ‚Idee‘ in der platonistischen Bedeutung liest, so ‚Begriff‘ in reflexionsphilosophischer Bedeutung“.⁵⁵ Hierbei bleibt bei Marx auch der notwendig mitzudenkende Zusammenhang jedes Begriffs mit allen anderen ungedacht. Nach Liebrucks ist beispielsweise der von Marx gegen Hegel aufgebotene Staatsbegriff kein „Begriff vom Staat, weil dieser [bei Marx] kein Begriff, sondern ein empirischer Befund ist“.⁵⁶

Nach Marx hat Hegel die „abstrakt-logischen Kategorien“ fälschlicherweise „zu Subjekten [...] gemacht“ (32),⁵⁷ und „der“ Begriff ist nur „das mystifizierte Mobile des abstrakten Gedankens“ (35). Damit werde aller konkrete Inhalt zu einer ganz abstrakten, logisch-metaphysischen Formbestimmung verkehrt (33). Wieder bleibt hier unberücksichtigt, dass das dialektische „Übergehen“ eines Begriffs in den anderen sich der Frage nach dessen Wahrheit verdankt. Marx indes sieht in der Hegelschen Logik und der Bewegung des Begriffs, die darin besteht, „alle diese einzelnen Gedanken und Begriffe als ‚Selbstbestimmungen‘ *des* sich in der Geschichte entwickelnden Begriffs zu fassen“, nur den Ausdruck der jeweils herrschenden Klasse (376) und – statt wahrhaft menschlicher Lebensäußerung – nur einen „göttlichen Prozeß“, den er auf den wirklichen „göttlichen Prozeß des Menschen“ zurückschrauben möchte (282).

Es versteht sich, dass unter der Herrschaft so verstandener, abstrakter „Begriffe“ (345) auch die Kritik am Hegelschen System – vor Marx – nur unzureichend sein konnte (cf. 344), weil eben *praktisch* folgenlos.⁵⁸ Freilich kann man gegen Marx ins Feld führen, es zeige sich bei ihm selber „nur die Herrschaft des abstrakten Allgemeinbegriffs, die MARX angegriffen hat, wenn auch gerade mit Hilfe dieses

54 Dabei bleibt unberücksichtigt, dass kaum ein Philosoph so wie Hegel ständig gegen abstrakte „Gedankendinge“ mit dem Blick auf wahre Konkretheit angegangen ist.

55 A. a. O. 625.

56 A. a. O. 609.

57 Zur Dialektik des Subjekts s. u. Abschn. IV.

58 Die 2. These über Feuerbach lautet: „Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i. e. Wirklichkeit und *Macht* [...] seines Denkens beweisen“ (339; Hervorh. J.R.). Hier wird die Wahrheitsfrage als solche einfach eskamotiert, weil das Gegenständliche in seiner Unmittelbarkeit für sich selber eintreten können soll. Daher ist für Marx schon der Streit über Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Denkens „eine rein *scholastische* Frage“ (ebd.). Zur Feuerbachschen „Anschauung“ als einer Theorie ohne Praxis cf. 339, 340f, 351, 353. Die Praxis, und zwar als *revolutionäre*, entscheidet (cf. 340), denn die *Praxis* der Philosophie ist selbst rein *theoretisch* (16). Dahinter steht die Annahme, dass „die Theorie [...] in einem Volke immer nur so weit verwirklicht (wird), als sie Verwirklichung seiner *Bedürfnisse* ist“ (218; Hervorh. J.R.). Dazu cf. die Bemerkung von Liebrucks: „Vor nichts hat der Mensch eine solche panische Angst als vor der Theorie. Deshalb fixiert er sich in der unwahren Stufe des Handelns“ (Band 1, a. a. O. wie Anm. 1, 85).

abstrakten Allgemeinbegriffs, dessen Herrschaft ihn unter das Joch der Alternative von Theorie und Praxis zwang“.⁵⁹

Die materialistische Geschichtsauffassung von Marx „erklärt nicht die Praxis aus der Idee [sc. wie angeblich Hegel], [sondern] erklärt die Ideenformationen aus der materiellen Praxis“ (368).⁶⁰ Mit dieser abstrakten Alternative verkennt Marx das Eingelassensein aller menschlichen Praxis in die dialektisch bewegte Verfassung aller Wirklichkeit. Er unterstellt Hegel, dass dieser „die Lebensgeschichte der abstrakten Substanz, der Idee“ schreiben wollte, so dass „die menschliche Tätigkeit [bloß] als Tätigkeit und Resultat eines anderen erscheinen muß“ (53). Dagegen ist festzuhalten: „Es besteht [nach Hegel] gar nicht die Alternative, ob die Idee *oder* der Mensch handelt“.⁶¹ Für Marx aber sind die „Ideen“, die er klarerweise unhegelisch versteht,⁶² „nur allgemeine Ausdrücke tatsächlicher Verhältnisse eines existierenden Klassenkampfes“ (539).⁶³

Bei Hegel wird in den Augen von Marx „die sogenannte ‚wirkliche Idee‘ (der Geist als unendlicher, wirklicher)⁶⁴ [...] so dargestellt, als ob sie nach einem be-

59 Liebrucks, a. a. O. 331. Zur in der Sprachlichkeit des Menschen vermittelten Verschränkung von Theorie und Praxis – als philosophisch zu begreifender – cf. a. a. O. 506! Für Marx können zwar „alle Verhältnisse [...] in der Sprache nur als Begriffe ausgedrückt werden“, diese werden dann aber als „mysteriöse Mächte“ hypostasiert (Marx, 436).

60 Zu dieser naturalistischen Reduktion von Geschichte cf. M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie* (1969), 13f u. 23f. Immerhin wird (soz. dialektisch) konzidiert, „daß also die Umstände ebensosehr die Menschen, wie die Menschen die Umstände machen“ (368). Zur Geschichtsphilosophie Hegels cf. Marx, 370 u. 376; cf. 322f (Spekulation). Zum geschichtslosen Materialismus Feuerbachs: 354 und Pannenberg, 44v.

61 Liebrucks, a. a. O. 624. Cf. auch a. a. O. 632: „MARX liest ‚Idee‘ als abstrakten Allgemeinbegriff, der auf unzulässige Weise hypostasiert wird.“

62 Liebrucks stellt fest: „er übernimmt aus dem Jargon seiner Zeit eine Bedeutung des Wortes ‚Idee‘, die weder platonisch noch hegelisch noch überhaupt philosophisch ist“ (a. a. O. 605). Cf. 625 (zu Idee und Begriff; zitiert o. bei Anm. 55).

63 In diesem ideologiekritischen Sinne kann zumindest für den späteren Marx *Unmittelbarkeit* auch „zum Titel für die Verschleierung faktischer Vermittlung“ werden (cf. M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik* (stw 314. Frankfurt a. M. 1980), 215 (Hinweis von Th. Oehl). Zum „oberflächlichen“ Verständnis des Verhältnisses von „Masse“ und Idee bei Br. Bauer cf. 319.

64 Während für Marx *Geist* „die *gemeinschaftliche* Tätigkeit und der *gemeinschaftliche* Geist, d. h. die Tätigkeit und der Geist“ entscheidend sind, „die unmittelbar in *wirklicher Gesellschaft* mit anderen Menschen sich äußert und bestätigt“ (238), wirft er Hegel eine letztlich Auflösung ins „Selbstbewußtsein“ als „Geist vom Geist“ vor (368) – eine bloß philosophische Konzeption (cf. 373). Dabei ist freilich der Hegelsche Begriff von Geist, wie er z. B. als gelingende „Anerkennung“ gedacht wird, nicht im Blick (cf. 3, 145). „Wirklich“ sind für Marx die Menschen, insofern sie „wirken, materiell produzieren“ (348). Die entgegengesetzte (faktisch bei Hegel vorzufindende) Annahme ist nach Marx „nur dann möglich, wenn man außer dem Geist der wirklichen, materiell bedingten Individuen noch einen aparten Geist voraussetzt“ (348). Nun ist freilich Hegels Begriff

stimmtes Prinzip und zu bestimmter Absicht handle“ (23); das heißt: „Die Idee wird versubjektiviert“ (24) und alles Wirkliche so gefasst, dass es „die Bedeutung einer Bestimmung der Idee“ erhält, „eines Prädikats der Idee“ (24).

Dabei ist „der *Gott, absoluter Geist, die sich wissende und betätigende Idee*“, und der „wirkliche Mensch und die wirkliche Natur werden zu bloßen Prädikaten, zu Symbolen“ (282) für dieses „mystische Subjekt“ (282; cf. 26). In diesem Verständnis der Idee findet Liebrucks den „Kardinalirrtum“ bei Marx.⁶⁵

Diese von Marx Hegel unterstellte „absolute Verkehrung“ des Verhältnisses von Subjekt und Prädikat (282) lohnt indes eine eigene Betrachtung.

IV. Die Dialektik von Subjekt und Prädikat

Die entsprechende, mehrfach von Marx an Hegels Denken geäußerte zentrale Kritik besagt: „Wichtig ist, daß Hegel überall die Idee zum Subjekt macht und das eigentliche, wirkliche Subjekt, wie die ‚politische Gesinnung‘, zum Prädikat“ (28).⁶⁶

Man sieht hier: die Kritik des Vertauschens von Subjekt und Prädikat setzt voraus, es gäbe so etwas wie „ein eigentliches, wirkliches Subjekt“, dem dann – ontologisch

von Geist eben gegen diese Trennung konzipiert worden, was hier nicht im Einzelnen belegt zu werden braucht, so offensichtlich ist es. Ebenso geht die Diagnose von Marx an Hegel vorbei, wenn er schreibt: „Innerhalb der empirischen, exoterischen Geschichte läßt er daher eine spekulative, esoterische Geschichte vorgehen“ (322). Dabei soll er die Geschichte der Menschheit „in die Geschichte des abstrakten, daher dem wirklichen Menschen *jenseitigen* Geistes“ verwandeln (ebd.; Hervorh. J.R.) und Geist „nur die *Abstraktion* von der Materie“ sein (107; cf. o. 348). (Die vollständige Formulierung von Marx in dem Zitat („jenseitigen Geistes der Menschheit“, 322) verdankt sich einem junghegelianischen Missverständnis, wie es auch bei D.F. Strauß vorliegt.) An Hegel wird als „Halbheit“ kritisiert, dass er „sich [...] dagegen verwehrt, das wirkliche, philosophische Individuum für den absoluten Geist zu erklären; dann aber [...] den absoluten Geist als absoluten Geist nur zum Schein Geschichte machen läßt“ (322). Hat Marx überlesen, dass in Hegels *Phänomenologie des Geistes* der Begriff des „absoluten Geistes“ da zum ersten Mal ins Spiel kommt, wo ein Individuum mit einem anderen in Beziehung tritt und ihm in seiner Andersheit „Verzeihung“ angedeihen lässt (cf. 3, 493; bei Marx kurz: 313)?

65 Er schreibt: „Nach MARX wird die Idee zum Subjekt der geschichtlichen Verhältnisse. Darin liegt der Kardinalirrtum, weil dabei die Idee als ein dem menschlichen Subjekt entgegengesetztes zweites Subjekt behandelt wird. Auf dieser falschen Plattform entsteht erst die Frage, wer denn ‚eigentlich handle, der Mensch oder die Idee“ (a. a. O. 628).

66 Das steht im Zusammenhang mit der Kritik an § 267 der Hegelschen *Rechtsphilosophie*, zu dem Marx bemerkt: „*Subjekt* ist hier ‚die Notwendigkeit in der Idealität‘, die ‚Idee innerhalb ihrer selbst‘, *Prädikat* – die *politische Gesinnung* und die *politische Verfassung*. Heißt zu deutsch: Die *politische Gesinnung* ist die subjektive, die *politische Verfassung* ist die *objektive Substanz* des Staats“ (28). Cf. die dialektische Kritik daran bei Liebrucks, a. a. O. 630 und zum Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit Marx 27 u. 65f und Liebrucks, a. a. O. 630 u. 645. Cf. bei Marx auch: „Er hat zu einem Produkt, einem Prädikat der Idee gemacht, was ihr Subjekt ist“ (29; cf. 41f).

sekundär – auch Prädikate zugeschrieben würden, und Hegel hypostasiiert in „idealischer“ Voreingenommenheit ein solches Prädikat zum übergreifenden Subjekt als „Idee“.⁶⁷ Für Marx ist „das *wirkliche* Subjekt der Mensch“ (100). Demgemäß heißt es: „Die Subjektivität, sagt Hegel, aber ist in ihrer Wahrheit nur als *Subjekt*, die Persönlichkeit nur als *Person*“ (41).⁶⁸ Auch dies ist für Marx eine Mystifikation, denn die Subjektivität ist nur eine Bestimmung des Subjekts, und die Persönlichkeit eine der Person. „Statt sie nur als Prädikate ihrer Subjekte zu fassen, verselbständigt Hegel die Prädikate und läßt sie hinterher auf eine mystische [d. h. illusionäre] Weise in ihre Subjekte sich verwandeln. [...] Hegel verselbständigt die Prädikate, die Objekte, aber er verselbständigt sie getrennt von ihrer wirklichen Selbständigkeit, ihrem [sc. wahren] Subjekt“ (41).⁶⁹ Als das eigentliche, reelle Subjekt wird von Marx später das „Kapital“ identifiziert (540f).⁷⁰ Im marxistischen Jargon gesprochen: Hegel verwechselt den „Überbau“ mit der „Basis“.⁷¹

Überall wird hier die Marx'sche (und als solche undiskutierte) Voraussetzung deutlich: Die Kritik an der illusionären Vertauschung von Subjekt und Prädikat geht davon aus, dass es eine fixierbare Unmittelbarkeit beider gegeneinander gibt; aber dabei bleibt ihr für Hegel entscheidend wichtiger sprachlich-gedanklicher Zusammenhang unberücksichtigt. Marx glaubt an ein wahres, zugrundeliegendes, unmittelbares Subjekt als solches und kritisiert daher die bei Hegel unterstellte Ersetzung dessen durch das, was nur Prädikat ist. Hegel aber kennt kein fixes Subjekt,

67 Schon in der Doktordissertation schrieb Marx: „Alle Philosophen haben Prädikate selbst zu Subjekten gemacht“ (zitiert bei Landshut XXIII).

68 Richtiger hingegen bei A. Clausen: „Subjektivität meint [...] nicht schon das lebendige oder selbstbewusste Wesen, sondern bezeichnet eine logische bzw. *ontologische* Struktur, die allerdings Hegel zufolge allen sich selbst konstituierenden Entitäten zugrunde liegt. Sie ist Prinzip und Gehalt jener dynamischen Totalität, in der sich das Denken schließlich selbst erfasst und die Hegel den *realisierten Begriff* bzw. die *Idee* nennt“ (Der Anspruch des Gewissens (Hamburg 2023), 30). Das von Marx Zitierte steht 7, 444 (§ 279); cf. auch 7, 93 (§ 35).

69 Das ist für Marx „das Mysterium der Hegelschen Philosophie, vorzugsweise der *Rechts- und Religionsphilosophie*“ (101). So heißt es auch: „Zum wirklichen Subjekt wird daher [bei Hegel] die mystische Substanz, und das reelle Subjekt erscheint als ein anderes, als ein Moment der mystischen Substanz“ (41). Nach Landshut ist dies der „Angelpunkt der Auseinandersetzung mit Hegel“ (XXIII).

70 „Das Kapital ist also keine persönliche, es ist eine gesellschaftliche Macht“ (541). Cf. dazu Landshut XXXVI f, wo es heißt: „Das Kapital ist das Subjekt der Bewegung, wie bei Hegel der Geist“ (cf. auch LIV). Cf. ein dies bestätigendes Zitat aus dem Kapitel „Der Arbeitstag“ im Kapital von Marx, das Detering anführt und entsprechend erläutert: „Als Kapitalist ist er [der individuelle Mensch] nur personifiziertes Kapital. Seine Seele ist die Kapitalseele“ (H. Detering, Die Revolte der Erde. Karl Marx und die Ökologie (Göttingen 2025), 163).

71 Zur „Basis“ cf. auch 354. Eine vergleichbare Situation ergibt sich in der Lehre von S. Freud bei der Frage der „Sublimierung“; cf. dazu P. Ricœur, Die Interpretation. Ein Versuch über Freud (stw 76. Frankfurt a. M. 1974), 187ff, 319ff u. ö.

das in seiner Unmittelbarkeit festgehalten werden könnte, sondern denkt den wesentlichen Übergang des Subjektes ins Prädikat, worin aus beiden, sie mit einander vermittelnd, das neue eigentliche Subjekt sich überhaupt erst konstituiert. Marx hingegen fordert anstelle dieser dialektischen Bewegung die einfache Umkehrung der angeblichen Verkehrung. Dabei wird alles das vernachlässigt und bleibt ungeachtet, was zu einer gedanklichen Durchdringung des Unmittelbaren nötig ist, wie Hegel sie erkennt. Für diesen bringt das *wahre* Subjekt sich allererst in der Dialektik aller Unmittelbarkeit hervor und ist derart „Geist“, und eben darin besteht die Logik bzw. Vernunft der Sache selbst, jedoch gerade als nicht eine *jenseitige* „Vernunft“ (cf. 33). Ein Subjekt auf seine vermeintliche Unmittelbarkeit zurückzunehmen, wie Marx es will, und die *Meinung*, es ließe sich darin unmittelbar festhalten, bedeutet der Sache nach einen wirklichkeitsfremden Reduktionismus, und d. h. auch ein Ausblenden der wirklichen, lebendigen Wahrheit.

Bekanntlich hat das sprachliche Artikulieren einer Sache nach Hegel die „göttliche Natur“ eine intendierte Unmittelbarkeit immer schon als etwas Allgemeines zu vergegenwärtigen.⁷² Dabei bedeutet „immer schon“: das Unmittelbare bereits zu verlassen (oder: verlassen zu haben),⁷³ wenn es als solches ausgesprochen werden soll; d. h. es ist in Wahrheit nur noch etwas bloß „Gemeintes“.

Hegel hat diese Dialektik von Subjekt und Prädikat bekanntermaßen ins Theorem des „spekulativen Satzes“ gefasst, der bezeichnenderweise von Marx bei seiner Kritik überhaupt nicht erwähnt wird.⁷⁴ Diesem Konzept einer sprachlichen Vernunft kommt klarerweise eine grundlegende „ontologische“ Bedeutung zu. So heißt es bei J. Simon: „Wenn die *Einteilung* in ein Subjekt und ein Prädikat [...] als die elementare Gliederung eines Gedankens verstanden wird, wird unterstellt, ihr ‚entspreche‘ die Wirklichkeit. Eine bestimmte Form von Sprache wird auf die Wirklichkeit projiziert“.⁷⁵

72 Cf. Werke. 3, 92. Für Hegel gilt: „das Vernünftige existiert nur als Sprache“ (18, 527).

73 Cf. 5, 83: „nicht übergeht, sondern übergegangen ist“ (u. ö.). Zur Interpretation cf. Ringleben, Die logische Bewegung der Zeit; in: Arbeit am Gottesbegriff II (Tübingen 2005), 210–229.

74 Für Marx ist die Sprache – als Element des Denkens – „sinnlicher Natur“ (246), und sie wird von ihm umstandslos – wie das Bewusstsein überhaupt (357) – als ein „gesellschaftliches Produkt“ vereinnahmt (238; cf. u. Anm. 76), was zumindest von Humboldt her kritisch zu präzisieren wäre. Zum spekulativen Satz cf. genauer Ringleben, wie Anm. 73, 192–209.

75 J. Simon, Sprachphilosophie (Freiburg / München 1981), 17. Cf. auch zur Kritik an der traditionellen Vorstellung starrer „Subsumtionsschemata“: „So entspringt der Hegelsche Begriff des ‚spekulativen Satzes‘ der Aufmerksamkeit auf das im Wesen der Sprache selbst begründete Moment der Vorläufigkeit allen Bestimmens in Urteilen. Das ‚ist‘ der Kopula des Satzes ist – entgegen der ‚Meinung des gewöhnlichen Verhältnisses des Subjekts und Prädikats‘ und des an der *vergegenständlichenden* Satzgrammatik orientierten ‚gewohnten Verhaltens des Wissens‘ (Hegel, Phän., 52 [= 3, 60]) – immer auch ein ‚ist nicht‘. Hierin sieht Hegel das ‚wirkliche Spekulative‘ (53 [= 3, 61]) als eine Wirk-

Die vorgestellte Marx'sche Hegel-Kritik bleibt einer unreflektierten Unmittelbarkeit verhaftet und verkennt damit, was in Aussagen über die Wirklichkeit dialektisch wirksam ist.⁷⁶ Denn nach Hegel gilt: „Der Satz soll ausdrücken, was das Wahre ist, aber wesentlich ist es Subjekt, dieser sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurückgehende Gang.“⁷⁷ Von Hegel aus betrachtet, bleibt Marx in einer vorphilosophischen, undialektischen Vorstellung vom „Subjekt“ befangen.

V. Undialektische Religionskritik

Für Marx war die durchschlagende Kritik der Religion bereits durch Feuerbach grundsätzlich geleistet worden.⁷⁸ Daher gilt es für ihn als feste Voraussetzung: „die Philosophie begreift die Religion in ihrer *illusorischen* Wirklichkeit“ (108), und der Gedanke einer Beeinträchtigung der Vernunft durch Ausblendung des religiösen Bewusstseins konnte ihm nur unvernünftig vorkommen.⁷⁹ Illusionär aber ist die Religion, denn sie „setzt in ihrer Einbildung die religiöse Phantasieproduktion an die Stelle der wirklichen Produktion der Lebensmittel und des Lebens selbst“ (370).

lichkeit, durch die ‚die Natur des Urteils oder Satzes überhaupt, die den Unterschied des Subjekts und Prädikats [als festen] in sich schließt, [...] zerstört wird‘ (51 [= 59])“ (113; erste Hervorh. J.R.).

76 Marx sieht zwar den „Geist“-Charakter der Sprache – nämlich „mit der Materie ‚behaftet‘ zu sein, die hier in der Form von bewegten Luftschichten, Tönen, kurz der Sprache auftritt“ (356f). Ihr kommt so aber lediglich eine instrumentelle Funktion zu: „die Sprache *ist* das praktische, auch für andere Menschen existierende, also auch für mich selbst existierende, wirkliche Bewußtsein, und Sprache entsteht, wie das Bewußtsein, erst aus dem Bedürfnis, der Notdurft des Verkehrs mit anderen Menschen“ (557). Hierbei scheint zu kurz zu kommen, dass sprachlich auch *Wahrheit* über Sachverhalte vermittelt wird.

77 3, 61.

78 „Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik“ (207). So gilt: „Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*“ (209). Nach der These 7 über Feuerbach habe dieser aber nicht erkannt, dass auch das „religiöse Gemüt“ selbst nur ein „gesellschaftliches Produkt“ sei (341). Cf. ähnlich These 6; hier fragt sich, ob das Marx'sche „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (340) wirklich schon das Hegelsche „Allgemeine“ ist (cf. ebd. (2.)) oder ob nicht nur ein empirisch Vorgefundenes, so dass auch hier wieder ein Kurzschluß mit vorgegebener Unmittelbarkeit vorliegt. Cf. 72: „daß Hegel das Allgemeine nicht als das wirkliche Wesen des Wirklich-Endlichen, d.i. Existierendes, Bestimmtes betrachtet oder das wirkliche Ens nicht als das *wahre Subjekt* des Unendlichen“ (42). Cf. ausführlicher den Beitrag von G. Wenz in diesem Band: Am Anfang war Feuerbach. Zur Genese der Marx'schen Religionskritik.

79 Cf. anders J. Habermas: „die Vernunft würde mit dem Verschwinden jeden Gedankens, der das in der Welt Seiende transzendiert, selber verkümmern“ (Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 2 (Frankfurt a. M. 2019), 807).

Auch bei dieser Sicht der Dinge schlägt der Marx'sche Rückzug in die Unmittelbarkeit voll durch. Denn nach Marx vollendet sich die Religionskritik in der Einsicht, „daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei“ (216; cf. 188). Daraus folgt bei ihm der „kategorische Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (216; cf. auch 223f). Die Aufhebung oder Beseitigung der Religion wird mithin als der entscheidende Emanzipationsschritt der Menschheit aus selbstverschuldeter Unmündigkeit und die Religion als ein zu überwindendes Stadium des Bewusstseins begriffen.

Die erwähnte Höchst- und Letztgeltung des Menschen für den Menschen ist Ausdruck für die von Marx vorausgesetzte Selbsthervorbringung des Menschen durch sich selbst.⁸⁰ Diese Ansicht wird sogar dem Hegel der *Phänomenologie* unterstellt⁸¹: „daß er [...] den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen als Resultat seiner *eigenen Arbeit begreift*“ (279).⁸² Weil in solcher transzendenzlosen Immanenz⁸³ „der Mensch den Menschen produziert, sich selbst

80 Dazu ausführlich und kritisch Pannenberg, 44r, 45r und besonders 62r f.

81 Marx diskutiert die *Phänomenologie des Geistes* an vielen Stellen auch genauer (cf. ausführlich 509–516, auch 254 sowie Pannenberg, 40r). Seine Hauptkritik ist auch hier, ihre dialektischen Figuren bewegten sich nur im „Denken“ (cf. 263 und u. Anm. 91) – ebenso wie die Hegelsche „Aufhebung“ (279); allenfalls verborgen sei darin ein kritischer Impuls enthalten (cf. 262f). Die Marx'sche Analyse des Werkes kulminiert in der Deutung des „absoluten Wissens“ als eines bloßen, abstrakten „Selbstbewußtseins“ (270f; cf. 281). Mit dieser unzutreffenden Reduktion wiederholt er indes lediglich die falsche Deutung von Br. Bauer (cf. 249; zum Verhältnis Bauers zu Hegel: 322f). Die Abstraktion vom wirklichen Menschen auf ein Selbstbewusstsein (272) und dessen Herabstufung zu einer bloßen „Erscheinung“ des Wirklichen mit seiner Entfremdung (271) bedeute aber einen philosophischen „Egoismus“ höherer Potenz (271 u. ö.). Für Marx besteht der „Hauptfehler“ Hegels (in der Rechtsphilosophie) darin, „daß er den *Widerspruch der Erscheinung als Einheit im Wesen, in der Idee faßt*“ (110). Im Übrigen kann man der ausführlichen Auseinandersetzung von Marx mit der Hegelschen „Staatsphilosophie“ (20–149; zu §§ 261–310) Scharfsinn nicht absprechen.

82 Cf. ebenso von Hegel, dass er „die Arbeit als den *Selbsterzeugungsakt* des Menschen“ fasst (281). Das gilt allenfalls vom in seiner Arbeit entstehenden Freiheitsbewusstsein des Hegelschen „Knechtes“ (cf. 3, 152–155). Eine Anspielung auf das Verhältnis von Herr und Knecht kann man bei Marx 358f finden. Cf. auch Pannenberg, 51r.

83 Eine explizite Ablehnung des Schöpfungsgedankens findet sich 246: „Ein *Wesen* gibt sich erst als selbständiges, sobald es auf eigenen Füßen steht und es steht erst auf eigenen Füßen, sobald es sein *Dasein* sich selbst verdankt. Ein Mensch, der von der Gnade eines anderen lebt, betrachtet sich als abhängiges Wesen. Ich lebe aber vollständig von der Gnade eines anderen, wenn er noch außerdem mein *Leben geschaffen hat*; [...] wenn es nicht meine eigene Schöpfung ist. Die *Schöpfung* ist daher eine sehr schwer aus dem Volksbewusstsein zu verdrängende Vorstellung“ (246). Geschöpflichkeit wird hier undialektisch gegen „Selbstverwirklichung“ ausgespielt (cf. ebd.). In theologischer Sicht sind auch diese Aufstellungen ein zusätzliches, bezeichnendes Indiz für die falschen Alternativen bei Marx. Zu Luthers Ablehnung eines Sich-selbst-Gemachthabens des Menschen cf. die Thesen 70 u. 71 der *Disputatio de fide* (WA 39 I, 48).

und den anderen Menschen“ (237), ist für den Karl-Marx'schen Menschen „die ganze sogenannte Weltgeschichte nichts anderes [...] als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit“ (247f). So versucht Marx „die Wahrheit des Diesseits“ ohne eine des sog. „Jenseits“ zu etablieren.⁸⁴

Wegen des sich ausschließlich selbst in seiner Menschlichkeit erzeugenden Wesens des Menschen⁸⁵ kann es auch über die Religion nur heißen: „Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen“ (207; ebenso 47). Diese auf Feuerbach zurückgehende These reißt undialektisch auseinander, was im Geistsein des Menschen – sich wechselseitig begeisternd – gerade lebendig vermittelt und eins ist.⁸⁶

Im Zuge seiner Selbsthervorbringung ist „zwar die Religion das Selbstbewußtsein und Selbstgefühl des Menschen“, aber eines, „der sich selbst [...] noch nicht [wirklich] erworben und schon wieder verloren hat“ (208). Daher gilt für Marx: „Wenn ich die Religion als *entäußertes* menschliches Selbstbewußtsein weiß, so weiß ich also in ihr als Religion nicht *mein* Selbstbewußtsein, sondern [nur] mein entäußertes Selbstbewußtsein [...] bestätigt“ (278). Dies trügerische „Scheinwesen“ (ebd.) gilt es aufzuheben, denn „der Mensch, der in der phantastischen Wirklichkeit des Himmels, wo er einen Übermenschen suchte,⁸⁷ nur den *Widerschein* seiner selbst gefunden hat, wird nicht mehr geneigt sein, nur den *Schein* seiner selbst, nur den Unmenschen zu finden, wo er seine wahre Wirklichkeit sucht und suchen muß“ (207). Religion ist nichts anderes als eine „phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens“, und das, solange und „weil das *menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit [im Marx'schen Sinne] besitzt“ (208).

84 208f; dazu s. o. bei Anm. 7.

85 Marx verspricht sich von der Aufhebung des Privateigentums „die vollständige Emanzipation aller menschlichen Sinne und Eigenschaften“ und dies auch dadurch, dass „sein [sc. des menschlichen Auges] *Gegenstand* zu einem gesellschaftlichen *menschlichen*, vom Menschen für den Menschen herührenden Gegenstand geworden ist“; denn „die Sache selbst ist [sc. dann erst] ein *gegenständliches menschliches* Verhalten zu sich selbst und zum Menschen und umgekehrt“ (240f).

86 Für die *Religion* (auch und gerade als offenbarte) gilt dieselbe Dialektik, die Humboldt als den Hauptsatz von der *Sprache* des Menschen so formuliert hat: „Durch denselben Act, vermöge dessen er die Sprache aus sich herauspinnt, spinnt er sich in dieselbe ein“ (Gesammelte Schriften (Leitzmann), VII, 60).

87 Insofern ist für Marx das *Christentum* „die Religion κατ' ἑξοχήν, das *Wesen der Religion*, der deifizierte Mensch als eine besondere Religion“ (47). (Zum „übermenschlichen“ Geist bei Hegel cf. 253.) In Hegels „mystischer Spekulation“ wird „ein einzelnes empirisches Dasein [...] als das *Dasein der Idee* gefaßt“ und so kann man hier „auf allen Stufen einer Menschwerdung Gottes begegnen“ (53). Cf. die ähnliche unhegelische Behauptung von D.F. Strauß, es sei nicht die Art der Idee, „in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten“ (Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet. II (Tübingen ³1835), 766f (§ 149)) und ebenso: Die christliche Glaubenslehre. Band II (Tübingen 1841), 214f (§ 66). Sie findet sich – nach G. Wenz – auch bei L. Feuerbach: Gesammelte Werke (Hg. W. Schuffenhauer. Berlin 1981ff), Bd. 9, 20.

Marx sieht nicht, dass es in der Religion, jedenfalls der christlichen, als einem „Umweg“ des Menschen zu sich⁸⁸ – im Unterschied von sich in seiner Unmittelbarkeit – um nicht weniger als das geht, was den Menschen zum Menschen macht und *menschlich bleiben* lässt.

Daher kann er in der Religion als einem *phantastischen Widerschein* nichts anders finden als eine irreal und betäubende Ausflucht des Menschen vor seinem Elend: „Sie ist das *Opium* des Volkes“ (208).⁸⁹ In religionsphilosophischer und theologischer Sicht auf den geschöpflichen Menschen gilt freilich genau das Gegenteil: *Atheismus* ist ein solches „Opium“ für das Volk. Denn die Abwehr des Gottesverhältnisses ist die eigentliche Selbstverfehlung des Menschen als solchen.⁹⁰

Weil in der Religion der Mensch nach Marx in einer illusionären Selbstvergegenständlichung sein eigenes Wesen „zu einem *fremden* phantastischen Wesen macht“, unter dessen „Herrschaft“ er sich stellt“ (206), sieht er in der Entäußerung des religiösen Bewusstseins nur eine restlos aufzuhebende Selbstentfremdung.⁹¹

Was Hegels Begriff von *Entfremdung* angeht,⁹² so findet sie nach Marx bei ihm nur im Selbstbewusstsein statt und ist nicht „Ausdruck der wirklichen Entfremdung“ (270). Weil es nicht um diese geht, gehe es Hegel in Wahrheit auch gar nicht um eine „Aneignung“ der Gegenständlichkeit als solcher, sondern lediglich um deren Aufhebung ins Ungegenständliche (276). Und daher „*glaubt*“ das bloß „denkende Aufheben, welches seinen Gegenstand in der Wirklichkeit stehen lässt“, auch nur, „ihn wirklich überwunden zu haben“ (274; Hervorh. J.R.).

Diese Marx'schen Alternativen bestehen, wie man sieht, wiederum nur unter der Voraussetzung *unmittelbarer* Entgegensetzungen. Der Begriff des Hegelschen

88 Zum Thema „Umweg“ s. o. bei Anm. 29. Im Sozialismus soll ein solcher nicht mehr erforderlich sein (248). Zum Verhältnis von Sowjetstaat und Religion und Kirche cf. differenziert Pannenberg, 32v f.

89 Cf. dazu Pannenberg, 30v.

90 Cf. W. Elert: „Wenn Marx sagt, Religion sei das Opium des Volkes, so gilt das in Wirklichkeit vom Atheismus! Die Gottlosigkeit ist der Schlaf der Verantwortungslosigkeit, Wachsein entsteht allein aus Gottesfurcht!“ (Der Christliche Glaube (Hamburg³ 1956), 23).

91 Zumal im Christentum erblickt er „die fertige Religion der Selbstentfremdung des Menschen von sich und der Natur“ (206). Bei Hegel sei jedoch „die Aneignung der zu Gegenständen und zu fremden Gegenständen gewordenen Wesenskräfte des Menschen [...] nur eine *Aneignung*, die im *Bewußtsein*, im *reinen Denken*, und in der *Abstraktion* vor sich geht, die Aneignung dieser Gegenstände als *Gedanken* und *Gedankenbewegungen*“ geblieben, also „idealistisch“, statt zu wahrer Selbstverwirklichung, d. h. *praktischer* Selbstübernahme (262) gelangt.

92 Cf. dazu (mit weiterer Literatur) Pannenberg, Anthropologie a. a. O. 264–267; zum Verhältnis Entfremdung und Sünde : 264 und zur Entfremdung überhaupt ausführlich Pannenberg, 45v ff (politisch und ökonomisch).

Begriffs, die Identität der Identität und der Nichtidentität, und seine Dialektik hat für das Denken von Karl Marx keine Wirklichkeit erschließende Kraft.⁹³

Darum kann er auch in der Religion nichts anderes sehen, als eine zu beseitigende Entfremdung, da ihm der Begriff eines im Anderssein Beisichseins obsolet ist (cf. 272, 276, 277, 310), der freilich für ein Verständnis von Religion als dessen geisthafte Gestalt bei Hegel grundlegend ist.⁹⁴

Mit dem allen ist gesagt, auch im Verhältnis zum Thema Religion versperrt das undialektische Festhalten an einer vermeintlichen Unmittelbarkeit Marx ein wirkliches Begreifen des Menschen in seinem immer schon vermittelten Verhältnis zu sich, zur Welt und zu dem, was dies alles transzendiert.

93 S. o. bei Anm. 51 u. 52.

94 Cf. 3, 144f u. 494.

Gunther Wenz

Predigt anlässlich des Trauergottesdienstes zum Gedenken an Hilke Pannenberg am 2. Dezember 2024 in St. Matthäus/München

Liebe Trauergemeinde,

man muss nur die vorderen Seiten einiger großer Werke Wolfhart Pannenburgs (1928–2014) aufschlagen, um dort wiederholt die Widmung zu finden: „Meiner Frau.“ Was er ihr persönlich und für seine theologische Arbeit verdankt, hat Pannenberg in einer autobiographischen Skizze (An Autobiographical Sketch, in: C. E. Braaten/Ph. Clayton [Ed.], *The Theology of Wolfhart Pannenberg*, Minneapolis 1988, 11–18, hier: 15) unter Bezug auf die 1954 erfolgte Eheschließung mit den Worten umschrieben: In all den gemeinsamen Jahren habe seine Frau ihr Leben und ihre ganze Energie dafür eingesetzt, um den häuslichen und sozialen Rahmen zu schaffen, der es ihm ermöglicht habe, sein umfassendes Werk in der nötigen Konzentration zu entwickeln. Ohne sie hätte er nie die emotionale Stabilität und die Disziplin erlangt, die für die Ausarbeitung seiner intellektuellen Vision erforderlichen Studien zu betreiben. Seine Frau Hilke sei es gewesen, die sein akademisches Wirken entscheidend ermöglicht habe. Auch als er in den letzten Jahren seines Lebens nicht mehr geistig tätig sein konnte, war sie es, die für ihn die vertraute Atmosphäre schuf, die er brauchte und in der er sich wohlfühlte. Selbstlos sorgte sie für ihn bis zu seinem irdischen Ende.

Hilke Pannenberg war die Ehefrau eines bedeutenden Theologen. Aber sie war ungleich mehr und anderes als dies, eine starke Persönlichkeit mit Ecken und Kanten, die mit ihrer Meinung nicht zurückhielt und die zugleich eine treue Verlässlichkeit besaß, wie man sie selten findet. Wen sie einmal näher kennengelernt hatte, den vergaß sie nicht mehr, sondern erinnerte ihn, um eine ihrer Lieblingswendungen zu gebrauchen, lebenslang. Von Haltung, Stil und Denkungsart war und blieb sie eine Hanseatin, ihrer Heimatstadt im Norden der Republik auch im Bayernland herzlich verbunden. Mir gehört die Zukunft, dir die Herkunft, soll Wolfhart Pannenberg nach Bekunden seiner Frau am Anfang ihrer Ehe spöttisch vermerkt haben. Man kann sicher sein, dass Hilke Sabine Pannenberg, geb. Schütte, schlagfertig zu replizieren und dem gebürtigen Stettiner klarzumachen vermochte, welches traditionelle Macht- und Ansehensverhältnis zwischen den einstigen Hansestädten herrschte.

Wie auch immer: Die Ehepartner wussten, was sie aneinander hatten, waren in Kontrastharmonie innig verbunden, um vereint zu bleiben, bis der Tod sie schied,

ja darüber hinaus. Um aus der Ehelehre von Pannenberg's „Anthropologie in theologischer Perspektive“ (Göttingen 1983, 430f.) zu zitieren, die der Autor, wie könnte es anders sein, seiner Frau gewidmet hat: „Die Dauerhaftigkeit einer christlichen Ehe gründet darin, dass sie vor Gott geschlossen ist. In ihr erneuert sich darum die liebende Zuwendung der Partner immer wieder aus der vergebenden Liebe Christi. Dadurch wird es möglich, der Unvollkommenheit des Partners ebenso wie dem Bewusstsein der eigenen Unvollkommenheit standzuhalten und aus der Erfahrung gegenseitigen Verstehen und gegenseitiger Vergebung ein vertieftes Bewusstsein der Verbundenheit zu gewinnen.“

Hilke Sabine Schütte, die spätere Frau Pannenberg, erblickte am 16. März 1929 im schönen Harvestehude das Licht der Welt. „Hier gehet in gewölbten Lüften / die Sonne recht gefällig auf / und lachtet den geblühten Triften / und sieht mit Lust der Alster Lauf.“ Der Hamburger Rokokodichter Friedrich von Hagedorn hat diese Verse geschmiedet und hinzugefügt: „Der Elbe Schifffahrt macht uns reicher; / Die Alster lehrt gesellig seyn! / Durch jene füllen sich die Speicher; / Auf dieser schmeckt der fremde Wein.“ Hilkes Mutter war eine geborene Woermann, also Spross einer der einst bedeutendsten Reederfamilien Hamburgs; auch die Bertheaus, die einige namhafte Theologen hervorgebracht haben, zählen zur Verwandtschaft mütterlicherseits. In die Genealogie von väterlicher Seite gehören neben den Schüttes die Engelmans, die Stammans und die Versmans. Johannes Versmann, der Urgroßvater väterlicherseits, war Hamburger Bürgermeister und ein bedeutender Politiker des 19. Jahrhunderts. All dies und vieles mehr ist in einem Beitrag zum 95. Geburtstag von Hilke Pannenberg detailliert dargelegt worden und muss hier nicht wiederholt werden (vgl. G. Wenz, Hilke Sabine Pannenberg, geb. Schütte, in: ders. [Hg.], *Fundamentaltheologie und Ökumene. Hilke und Wolfhart Pannenberg zu Ehren*, Göttingen 2024, 21–77).

Am 16. Mai 1929 wurde Hilke Sabine Schütte in Hamburg getauft. Ihr Taufspruch ist dem 90. Psalm entnommen und lautet: „Fülle uns frühe mit deiner Gnade, so wollen wir rühmen und fröhlich sein unser Leben lang.“ (Ps 90,14) Die Taufverheißung erfüllte sich und zwar, wenn man so sagen darf, in differenzierter Einheit von Herkunft und Zukunft. Am 19. Dezember 1954 heirateten Hilke Schütte und Wolfhart Pannenberg in der Hamburger St. Andreas-Kirche, nachdem sie sich in Heidelberg kennengelernt hatten. Es folgten gemeinsame Jahre am Neckar, in Wuppertal und Mainz und schließlich hier in München, wo sie die meiste Zeit wohnten. Wolfhart Pannenberg starb am 4. September 2014 im Haus in Gräfelnging; am 19. November 2024, gut zehn Jahre danach, ist ihm nun seine treue Lebensgefährtin in die Ewigkeit nachgefolgt.

Sie hoffe, Gott möge ein Einsehen haben und ihrem irdischen Leben ein baldiges Ende bereiten, hat sie in den letzten Wochen und Monaten wiederholt gesagt. Nun ist sie willig und friedlich entschlafen. Requiescat in pace. Sie hat ihre Ruhe gefun-

den, wobei sich unter himmlischen Bedingungen ewige Ruhe und ein Höchstmaß an Vitalität nicht aus-, sondern wechselseitig einschließen.

Ihr Mann, so ließ mich Hilke Pannenberg wissen, habe die Herrnhuter Losungen zwar regelmäßig gelesen, sei der eigentümlichen Mischung aus Frömmigkeit und Glücksspiel aber stets mit einer gewissen Skepsis begegnet. Auch das Däumeln und Bibelstechen, das Pietisten auf der schwäbischen, gelegentlich auch auf der fränkischen Alb übten, war aus verständlichen Gründen seine Sache nicht. Gleichwohl lässt sich nicht leugnen, dass die von den Herrnhutern gezogenen Lose nicht selten preiswürdig sind. Das gilt in besonderer Weise für die Losung des Todestages von Hilke Pannenberg, an der die Verstorbene Gefallen gefunden hätte. Sie steht im Vers 7 des 124. Psalms geschrieben und lautet: „Unsere Seele ist entronnen wie ein Vogel dem Netze des Vogelfängers; das Netz ist zerrissen, und wir sind frei.“

Psalm 124 ist ein König David zugeschriebenes Wallfahrtslied, aber voraussichtlich erst in persischer Zeit entstanden. Ob es in den Kult gehört und ein kollektives oder ein individuelles Danklied genannt werden soll, ist in der exegetischen Forschung umstritten. Wahrscheinlich handelt es sich um eine Gebetsanweisung mit dem Ziel, dem Einzelnen und der Gemeinschaft die vorbehaltlose Hilfsbereitschaft Gottes zur Gewissheit zu bringen. Die Verse 1–5 machen vorstellig, was passiert wäre, hätte Gott den Seinen in der Not nicht beigestanden. Die Verse 6–8 loben den Rettergott, der vor dem Untergang in Chaoswassern bewahrt habe. Hierher gehört das Bildmotiv von dem im Netz des Jägers gefangenen Vogel, der wie durch ein Wunder den Fängen des Todes entkam: „das Netz ist zerrissen, und wir sind frei.“ Daraufhin schließt der Psalm mit dem Wort, das als Eingangsvotum zum Gottesdienst einen festen Platz in unserer Liturgie gefunden hat: „Unsere Hilfe steht im Namen des Herrn, / der Himmel und Erde gemacht hat.“

Hilke Pannengers irdische Pilgerreise ist ans Ziel gelangt. Wir empfehlen die Verstorbene der Barmherzigkeit des allmächtigen Gottes, der sich uns durch Jesus Christus in der Kraft seines Hl. Geistes als Vater erzeigt hat. Er wird Hilke Pannenberg in Gnaden annehmen und ihr endliches Leben vollenden in seinem Reich.

Amen.

Frau Pannenberg zum Abschied am 2. Dezember 2024

Ich sehe sie an ihrem 95. Geburtstag vor mir, als Hörende in der Kirche beim Gottesdienst, als Lächelnde beim Empfang, als Beobachtende und als Kritische, die sie war.

Wenn wir heute Abschied von Frau Pannenberg nehmen, tragen wir unsere je eigenen Bilder im Gedächtnis, je länger wir sie kannten, desto vielfältiger. Ebenso vielfältig wie ihre Persönlichkeit.

Für uns reicht die Bekanntschaft, die zu der treuen Freundschaft ganz eigener Art wurde, 57 Jahre zurück, als Wolfhart Pannenberg aus Mainz an die Universität München berufen wurde, er 39, sie 38 Jahre alt, zehn, fünfzehn Jahre älter als wir.

Und es klingt phantastisch: eine leibhaftige Kuh, von einem Event-Caterer auf die Wiese vor ein Haus gestellt, um in der Riesheimer Straße dem Einstand eines Nachbarn von Pannbergs „die“ besondere Note zu verleihen. Vor dem Festzelt trafen sich drei darüber eher befremdete Personen: Hilke und Wolfhart Pannenberg mit Wolfgang Müller, Künstler und Journalist, dem München seit langem vertraut war.

Ich habe in diese wachsende Freundschaft „eingehiratet“, unsere Kinder sind mit ihr groß geworden, sie kennen keine Zeit ohne „Pannbergs“, so hießen sie – und wir blieben immer beim „Sie“. Von ihr flüchtige Küsse, gerne ein Handkuss für sie, von ihm ein kräftiger Druck seiner erstaunlich großen Hände, die Kinder betrachtend, auch die Enkel, denen sie von Geburt an Hosen, Pullover und Jacken, nur bester Qualität und nicht nur zu Weihnachten schenkte, später großzügig noch sehr viel mehr.

Wenn ich also immer tiefer in diese Freundschaft eintauche, dann spannt sich darüber ein Bogen von protestantisch im Norden zu katholisch im Süden geprägter Mentalität, von Kognition und Wissenschaft zu schöpferischer Kunst und Lebensweise. Prägend die Ökumene, wie hätte es anders sein können? Weihnachten und Ostern, die Gottesdienste und Predigten, seine Freude, über die Konfessionen hinweg Firmpate zu sein, zu einem Geburtstagsgottesdienst über „Glaube und Wissen“ zu predigen, eine ökumenische Ehe in unserer jüngeren Generation zu begrüßen. Prägend für unsere Kinder keine „Einheit in Vielfalt“, sondern eine Einheit, die sie leben und aktiv weitertragen.

Pannbergs sind in unser kulturelles Gedächtnis eingeschrieben, der Professor und seine Frau, die wir hier alle vor Augen haben: ihre wachen Augen, die forschend und kritisch die Welt betrachteten, mit der sie oft nicht zufrieden war, beginnend

bei Umgangsformen bis hin zur Weltpolitik. Diskutieren, bisweilen heftig und ohne Kränkung, das gehörte zu Besuchen und zu den Gesprächen am Telefon, ebenso wie ihr zuzuhören, wenn sie über ihre Herkunft sprach aus Hamburgs großen Familien, Reeder, Bürgermeister, Pfarrer, Handelsleute. Zuzuhören allem, was sich – als sie allein lebte – an nicht Besprochenem bei ihr angesammelt hatte.

Und da war die Neugier an schier jeder einzelnen Person, von der sie wusste, genaue Beobachtungen, aus denen sie erstaunliche Schlüsse zog, etwa, wenn sie beschlossen hatte, einen Bedarf zu erkennen, den sie als Geschenk großzügig und ohne Widerrede bedachte.

Der Bau des Hauses in der Sudetenstraße bedeutete eine extreme Herausforderung für beide, ich erinnere mich nicht an die Baugrube, aber dann – wie viele von uns – an den hellen Eingang mit der Schiebetür zum großen Garten, an die sorgfältig ausgewählten Rosen rechts und links der Treppe hinunter zum englisch gepflegten Rasen, an den zum Untergeschoss abfallenden Steingarten, an den über mannshohen Rittersporn hin zum Nachbarn. Auf der Terrasse die Gartenschuhe, Gießkannen, Gerätschaften: denn sie beide widmeten sich der durchaus anstrengenden Garten-Pflege wie auch der entsprechenden Weiterbildung. Im Vorgarten knospen schon jetzt wieder die vielfarbigen, üppig gedeihenden Rhododendren.

Neben dem in seinem Stil aufmerksam eingerichteten Wohnzimmer mit dem Klavier, an dem er am liebsten Chopin spielte, an dem wir gemeinsam sangen, das Zimmer geprägt von der Grafik und den Bildern meines Mannes, liegt das Arbeitszimmer, zunächst ihm vorbehalten. Während seiner Krankheit und nach seinem Tod aber machte sie es zu ihrem. Hinter dem Schreibtisch sitzend, mit dem Blick ins Bücherregal mit Postkarten und Bildern, empfing sie ihre Besuche, dort ordnete sie die an seinen Werken reichen Bücherregale und die Bibliothek, widmete sich der umfangreichen Korrespondenz, alles in dem Bestreben, ihr Haus zu bestellen.

Da war auch ihre Fähigkeit zu lesen, einzutauchen in alle Arten von Literatur. In drei Sprachen vertiefte sie sich neugierig und ohne Vorbehalte in eine vielgestaltige Moderne, auch wenn diese nicht unbedingt die ihre war. Vielleicht erschloss sie sich damit alle Facetten von Mensch und Gesellschaft, die sie so sehr interessierten. Dafür herrschte mit uns ein reger Leihverkehr, ihre Bibliothek sollte nicht mehr wachsen. Die Kernbibliothek aber behielt sie, um auf Gespräche, Artikel und Anregungen hin gezielt zu finden, was sie suchte, mit ihrem Gedächtnis, das ihr jederzeit in unnachahmlicher Weise zur Verfügung stand.

Haushaltshilfen gab es nicht, aber ohne die langjährige Pflege und Hilfe von Herrn Huber und anderen, zuletzt in der Nacht behütet von Ludmilla aus der Ukraine, wäre ihr Wunsch, zuhause zu sterben, nicht möglich gewesen.

Personal war ihr fremd, aber viele Jahre lang lud das Ehepaar zum Essen ein, deckte zu besonderen Anlässen in dem hellen Raum im Untergeschoß zusammen eine weit ausgezogene Tafel – weiß, mit Meißen-Geschirr und Besteck aus ihrer

Familie. Sie kochte und servierte selbst, dabei die nötige Unterstützung von ihm einholend, der sich um den guten Wein kümmerte. „Wolf“ höre ich sie sagen oder rufen, auch wenn es darum ging, bei Einladungen rechtzeitig aufzubrechen, damit die Arbeit am nächsten Tag keinen Schaden litte.

Ein ganz eigenes schöpferisches Ereignis war in eben diesem Raum die groß angelegte Krippe, zu Weihnachten von beiden mit Liebe und mit den Erinnerungen aufgebaut, die sich an jedes einzelne Stück richteten. Keineswegs eine herkömmliche Krippe, sondern eine stetig wachsende, groß angelegte Landschaft von Steinen als Gebirge, Wurzeln und kleinem Gehölz, kaum Figuren, außer der Heiligen Familie irgendwo in der Mitte, aber mit vielen kleinen Tieren verschiedenster Herkunft und Gestalt. Es war die Vielzahl Ihrer „Mitbringsel“ aus nahen und fernen Ländern, in denen sie ihren Urlaub verbracht oder, viel öfter, der Wissenschaft wegen und zu seinen zahlreichen Ehrungen, eingeladen waren. Zu den Reisen gehörten auch unsere gemeinsamen, nach Paris, ins Elsass, in die Provence, und Ausflüge in die Umgebung von München, natürlich Kunst und Kultur zum Ziel, den Genuss an einem guten Essen nicht zu vergessen.

Als Frau Pannenberg die Krippe auflöste, vieles aus ihrer Sammlung verschenkte, als sie auf der Terrasse sitzend ruhig in den Garten sah, der sich allmählich „selbstständig machte“, wussten wir, dass sie loslassen wollte und loslassen konnte. „Wir geben uns Mühe“, „So machen wir das“, „Alles gut“, das waren regelmäßig die an sie selbst und die Besuche gerichteten Sätze: „Wir“, da klang diese Symbiose nach, in der sie nach ihrem Studium ihre eigene Begabung hintangestellt, dennoch ihren ganz eigenen Part in ihrer Ehe gespielt hat. Liebevoll und klaglos begleitete sie ihren Mann sieben Jahre lang in seinem langen Abschied bis zum Tod, ging ihren Weg danach entschieden weiter, um umsichtig und großzügig das gemeinsame Erbe in der nach ihr und ihrem Mann benannten Stiftung zu bewahren.

Unsere Familie trägt Frau Pannenberg lebhaft und dankbar im Herzen.

Sie sei geborgen in Gottes Hand.

Gunther Wenz

Predigt anlässlich der Urnenbeisetzung Frau Hilke Pannenberg am 23. Januar 2025 um 11 Uhr an der Kapelle 10 auf dem Friedhof Ohlsdorf, Fuhlsbüttler Straße 756, in Hamburg

Liebe Trauergemeinde!

„Unser Leben währet siebzig Jahre, und wenn's hochkommt, so sind's achtzig, und wenn's köstlich gewesen ist, so ist es Mühe und Arbeit gewesen“, lautet der 10. Vers von Psalm 90 in der alten Lutherbibel. Hilke Pannenbergs Leben währte 95 Jahre und 8 Monate, vom 16. März 1929 bis zum 19. November 2024, also ungleich länger als üblich. Auch was Mühe und Arbeit betrifft, war die Verstorbene überdurchschnittlich und eine Ausnahmegestalt. Ihr Erwachsenenleben widmete sie im Wesentlichen ihrem Mann und seinem theologischen Werk, was er ihr nicht nur durch die Widmung zahlreicher seiner Bücher dankte. Unbeschadet der Uneigennützigkeit, die einen entscheidenden Charakterzug ihrer Persönlichkeit ausmachte, war die Verstorbene mehr und anderes als die Ehefrau und treue Lebensgefährtin eines bedeutenden Theologen. Um sich davon zu überzeugen, muss man sich nur ein wenig auf dem Ohlsdorfer Friedhof zu Hamburg umsehen, wo wir heute bestatten, was sterblich an ihr war.

Um mit dem vor uns liegenden Friedhofsfeld im Planquadrat Q 24 nahe Kapelle 10 des weitläufigen Geländes zu beginnen: Die Urnengräber der Eltern befinden sich hier, von Vater Hans Wilhelm Theodor Schütte und seiner Ehefrau Aline, geb. Woermann. Auch Wolfhart Pannenberg hat im Kreise der Verwandten seiner Frau seine letzte Ruhestätte gefunden. Drei Wörter aus Psalm 90,3 stehen auf seiner Grabplatte: „Kommt wieder, Menschenkinder“. Sie schließen an die Voten auf den Steinen seiner Schwiegereltern an, die den beiden Anfangsversen von Psalm 90 entnommen sind, wo es heißt: „Herr, du bist unsre Zuflucht für und für. / Ehe denn die Berge wurden und die Erde und die Welt geschaffen wurden, bist du, Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit.“ (Ps 90,1f.)

Begründet wurde die Tradition, die Grabmäler mit einem Motto aus Psalm 90 zu versehen, vom Stammvater der Familie, Carl Woermann, auf dessen von den Gräbern seiner beiden Ehefrauen flankierten Gedenkstein der eingangs zitierte Vers vom siebzig oder achtzig Jahre währenden Menschenleben und seinen mühseligen Köstlichkeiten zu lesen steht. Auch die von einem Strahlenkranz gekrönte Gedenkstätte Eduard Woermanns, Carl Woermanns Sohn aus zweiter Ehe und Großvater Hilke Pannenbergs mütterlicherseits, sowie seiner Ehefrau, einer gebo-

renen Bertheau (deren Familie eine Reihe namhafter Theologen angehörte), sind von biblischen Texten geprägt.

Eine Ausnahme in dieser Hinsicht stellt lediglich die Grabplatte von Adolph Woermann dar, Sohn Carls aus erster Ehe, wo in großen Lettern ein Wort aus Nietzsches Zarathustra aufgezeichnet ist: „Seinen Tod stirbt der Vollbringende siegreich etc.“ Unter Adolph Woermann gelangte der Familienkonzern mit Firmensitz im sog. Afrikahaus in der Großen Reichenstraße zu weltweitem Erfolg. Über die Rolle des Konzernchefs in der Geschichte der deutschen Kolonialherrschaft mögen Historiker urteilen. Unter theologischen Gesichtspunkten sei lediglich angemerkt, dass die biblische Sicht menschlichen Lebens und Sterbens um einiges realistischer und darin zugleich humaner ist als diejenige Nietzsches und zwar nicht zuletzt deshalb, weil sie als Unrecht bezeichnet, was unrecht ist: „Denn unsere Missetaten stellst du vor dich, unsre unerkannte Sünde ins Licht vor deinem Angesicht.“ (Ps 90,8)

Wenn Sie heute oder an einem anderen Tag Zeit finden, dann begeben Sie sich einmal von der Woermann-Schütteschen Grabstätte aus zu den nahegelegenen Gräbern beispielsweise der Blohms und Bohlens oder zu den etwas weiter entfernten der Versmanns (AB 13), um die weit- und tiefreichenden Hintergründe der Familiengeschichte von Hilke Pannenberg, geb. Schütte zu erkunden. Dir gehört die Herkunft, mir die Zukunft, soll Wolfhart Pannenberg bei der Eheschließung zu seiner jungen Frau gesagt haben. Bei aller spöttischen Ironie, die ihm zuweilen zu eigen war, wusste er, was er an seiner selbstbewussten HanseatIn aus nicht unbedeutendem Hause hatte, und sie schätzte an ihm, dass er, der Stettiner aus einfacheren Verhältnissen, beharrlich und mit großer intellektueller Ausdauer und Kraft ein Ziel verfolgte, das ihm seit einem denkwürdigen Epiphaniastag klar vor Augen stand. So hat sich die Differenz von Herkunft und Zukunft bald schon relativiert, um durch eine Kontrastharmonie ersetzt zu werden, wie sie für beider Beziehung bestimmend war. Nun, da beide gestorben sind, ist der Unterschied von Herkunft und Zukunft endgültig behoben und in eine Gegenwart überführt, die ewig währt.

Psalm 90 besteht aus zwei Teilen, deren erster bis Vers 12 reicht und von Vergänglichkeitsklage erfüllt ist: Wir sind „wie ein Gras, das am Morgen noch sprosst, das am Morgen blüht und sprosst und des Abends welkt und verdorrt“ (Ps 90,5f.). Was köstlich an unserem Leben scheint, so die revidierte Lutherbibel von 2017, „ist doch nur vergebliche Mühe; denn es fährt schnell dahin, als flögen wir davon.“ (Ps 90,10) Als der Weisheit letzter Schluss ergibt sich: „Lehre uns bedenken, dass wir sterben müssen, auf dass wir klug werden.“ (Ps 90,12) Dann aber beginnt ein zweiter Psalmteil, der von Vers 13 bis 17 reicht und in dem ein neuer Ton angeschlagen wird: „Fülle uns frühe mit deiner Gnade, so wollen wir rühmen und fröhlich sein unser Leben lang.“ (Ps 90,14) Dieser Vers bildete den Leitspruch bei der Taufe von Hilke Sabine Schütte am 16. Mai 1929 und soll nun als Votum auf ihrer Grabplatte stehen.

Gott war Hilke Pannenberg zu ihren irdischen Lebzeiten gnädig bis dahin, dass er sie in ihrem Haus in der Gräfelfinger Sudetenstraße, wo sie wohnte und bis zuletzt bleiben wollte, in der Nacht vom 18. zum 19.11. des letzten Jahres friedlich und im Beisein einer Pflegekraft entschlafen ließ. Er hat das Werk ihrer Hände gefördert und nach Unglück und mancher Plage, von denen auch sie nicht verschont blieb, ihr Herz immer wieder aufgerichtet und erfreut. Nun ist ihr endliches und zu Ende gegangenes Dasein in Gott vollendet sowie einer Erfüllung zugeführt, die unausdenklich, unvorstellbar, nicht zu fassen und doch gewisslich wahr ist: „Kein Aug hat je gespürt, / Kein Ohr hat mehr gehört / solche Freude. / Des jauchzen wir und singen dir / das Halleluja für und für.“ (EG 147,3)

Amen.

Autorinnen und Autoren

Prof. (em.) Dr. Dr. h. c. Andreas Arndt, Humboldt-Universität zu Berlin, Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Philosophie, Unter den Linden 6, 10099 Berlin

Franziska Müller-Härlin, freie Journalistin, Perhamerstraße 51, 80687 München

Prof. Dr. Friederike Nüssel, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Theologische Fakultät, Ökumenisches Institut, Plankengasse 1–3, 69117 Heidelberg

Dr. Thomas Oehl, Ludwig-Maximilians-Universität München, Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München

Prof. (em.) Dr. Joachim Ringleben, Georg-August-Universität Göttingen, Theologische Fakultät, Platz der Göttinger Sieben 2, 37073 Göttingen

Prof. (em.) Dr. Dr. h. c. Gunther Wenz, Hochschule für Philosophie München, Kaulbachstraße 31/33, 80539 München (Pannenberg-Forschungsstelle)