

Internationale Feuerbachforschung

Stephan Schlüter, Thassilo Polcik,
Jan Thumann (Hrsg.)

Philosophie und Pädagogik der Zukunft

Ludwig und Friedrich Feuerbach
im Dialog



WAXMANN

Internationale Feuerbachforschung

herausgegeben von
Ursula Reitemeyer,
Takayuki Shibata,
Francesco Tomasoni

Band 7

Stephan Schlüter, Thassilo Polcik,
Jan Thumann (Hrsg.)

Philosophie und Pädagogik der Zukunft

Ludwig und Friedrich Feuerbach im Dialog



Waxmann 2018
Münster · New York

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Print-ISBN 978-3-8309-3779-1

E-Book-ISBN 978-3-8309-8779-6

© Waxmann Verlag GmbH, 2018

Steinfurter Straße 555, 48159 Münster

www.waxmann.com

info@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Pleßmann Design, Ascheberg

Titelbild: © Johann Edelmann

Satz: satz&sonders GmbH, Dülmen

Druck: CPI Books GmbH, Leck

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier gemäß ISO 9706



Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten. Nachdruck, auch auszugsweise, verboten.

Kein Teil dieses Werkes darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Inhalt

Vorwort	7
<i>Thassilo Polcik, Stephan Schlüter, Jan Thumann</i>	
Einleitung	
Friedrich Feuerbach – „nichts weniger als ein Organ seines Bruders Ludwig“?	9
<i>Norbert Waszek</i>	
Das Christentum als „Schwärmerei“	
Friedrich Feuerbachs Verwendung eines Kampfbegriffs der Aufklärung	23
<i>Francesco Tomasoni</i>	
Die Bestimmung des Menschen und der Teufelsglaube	
Von der Aufklärung bis Ludwig und Friedrich Feuerbach	45
<i>Ferruccio Andolfi</i>	
Vorgefühl einer Religion ohne Gott bei Friedrich Feuerbach	61
<i>Claus-Artur Scheier</i>	
Der Gottmensch in Knechtsgestalt	
Subjekt-Paradigma des 19. Jahrhunderts	73
<i>Ursula Reitemeyer</i>	
Das Recht des Menschen, sein Glück zu suchen	
Ludwig und Friedrich Feuerbach im Kampf gegen den christlichen Staat	89
<i>Adriana Veríssimo Serrão</i>	
Ludwig und Friedrich Feuerbach über Egoismus	
Für einen Dialog im anthropologischen Kontext	101
<i>Jan Thumann, Thassilo Polcik</i>	
Natur, Mensch, Leib	
Ludwig und Friedrich Feuerbach im Dialog mit der älteren Kritischen Theorie	109
<i>Friedhelm Brüggem</i>	
Hegelianismus und Hegelkritik	
Theoriegewinne und Theoriedefizite im Vormärz	139

<i>Kristína Bosáková</i>	
Hegel und Friedrich Feuerbach im Gespräch über Religion, Christentum und Liebe	153
<i>Marina F. Bykova</i>	
Ludwig Feuerbach and the Humanistic Tradition of <i>Bildung</i>	171
<i>Stephan Schlüter</i>	
Der Vormärz zwischen Restauration und Revolution Friedrich Feuerbachs Grundsätze einer Pädagogik der Zukunft	187
<i>Emmanuel Chaput</i>	
„Emanzipatorische Religiosität“ Friedrich (und Ludwig) Feuerbachs <i>Religion der Zukunft</i> als Kritik am christlichen Individualismus	211
<i>Olaf Briese</i>	
Religionen der Zukunft und ihre revolutionären Konsequenzen Arnold Ruge – Karl Grün – Theodor Althaus	227
<i>Jürgen Overhoff</i>	
Die Kritik des preußischen Lehrerbildners Adolph Diesterweg am bayerischen Schulwesen im Vormärz	247
<i>Takayuki Shibata</i>	
Friedrich Feuerbach im Spiegel der japanischen Vormärzforschung Eine Anmerkung	259

Vorwort

Als Herausgeber der Reihe *Internationale Feuerbachforschung*, deren erster Band anlässlich des zweihundertsten Geburtstags von Ludwig Feuerbach im Jahr 2004 zwei Jahre später erschien, freuen wir uns, die hier vorliegende Publikation über die theoretische Verbundenheit von Ludwig und Friedrich Feuerbach im Horizont der Vormärzdiskurse um Politik, Gesellschaft und Pädagogik als siebten Band anzeigen zu dürfen. Es handelt sich, soweit wir das Forschungsfeld überschauen, um das erste Fachbuch zur Philosophie und Pädagogik Friedrich Feuerbachs.

In der Zusammenschau der hier versammelten Beiträge zeigt sich, dass Friedrich Feuerbach in der Tat ein ganz selbständiger Kopf ist, der auf „seinen eigenen Beinen steht“, und „nichts weniger ist als ein Organ seines Bruders Ludwig“, wie es in einem Lexikonartikel *Paul Johann Anselm von Feuerbach und seine Söhne* heißt, den Ludwig Feuerbach 1847 verfasst hatte. Diese Richtigstellung hinsichtlich der von Friedrich Feuerbach unter dem Namen *Religion der Zukunft* publizierten Schriftenreihe erschien seinem Bruder Ludwig deshalb notwendig, weil radikale Jungdeutsche, die sich dieser bemächtigt und unter Federführung von Wilhelm Marr als eine „für das Volk bearbeitete“ Ausgabe 1846 in Bern herausgegeben hatten, Friedrich Feuerbach als einen populärphilosophischen Übersetzer des *Wesens des Christentums* darstellten. Damit diskreditierten sie erstens Friedrich Feuerbach als publizistisches Werkzeug seines inzwischen berühmten Bruders. Zweitens stellten die Jungdeutschen eine intime und einseitige Beziehung zur Religionsphilosophie und -kritik der Feuerbachbrüder her – eine Beziehung, die insbesondere Ludwig strikt ablehnte, wie aus seinem Briefwechsel mit Friedrich hervorgeht. Es ist nicht auszuschließen, dass die Randstellung Friedrich Feuerbachs innerhalb des Vormärz und der Vormärzforschung auf die jungdeutsche Annexion seiner Schriften zurückzuführen ist, galten die Jungdeutschen doch nicht nur als extrem antireligiös und anti(bildungs)bürgerlich, sondern darüber hinaus als radikale Agitatoren, die politischen Einfluss suchten. Theoretisch betrachtet, verfassten sie aus Sicht des philosophisch geschulten Vormärz bestenfalls sozialistische Umsturz-Pamphlete ohne wissenschaftlichen Anspruch. Jedenfalls scheinen die Jungdeutschen aus der Sicht Ludwig Feuerbachs Friedrichs Schriftenreihe *Religion der Zukunft* nicht als einen Zyklus „über die Religion ‚innerhalb der Grenzen der bloßen Menschlichkeit‘“ verstanden zu haben, weshalb er sich zur Verteidigung seines Bruders Friedrich genötigt sah – doch ohne Erfolg. Keine von Friedrichs Schriften erfuhr eine zweite Auflage, und ihre Existenz geriet, wie die Existenz des Verfassers, schon zu dessen Lebzeiten in Vergessenheit.

Der Grund der Feuerbach-Arbeitsstelle, sich mit Friedrich Feuerbach auseinanderzusetzen, bestand in erster Linie aber nicht darin, den „vergessenen Bruder“ um der historisch biographischen Vollständigkeit willen zu thematisieren. Vielmehr interes-

sierten seine Schriften aus pädagogischer Sicht. In ihnen zeigt sich Friedrich als engagierter Verfechter einer allgemeinen und säkularen Volksbildung auf der Grundlage eines Konzepts natürlicher Erziehung, das bereits Rousseau vertreten hatte. Insofern religiöse Bildung innerhalb der allgemeinen Schulbildung, gerade mit Blick auf die Vielfalt der gelebten Religionen, immer noch ein Thema, wenn nicht ein Problem, ist, erscheint Friedrich Feuerbachs Entwurf einer allgemeinen Bildung, die nicht nur den Verstand schärft, sondern vor allem die Anerkennung des „Anderen“ als Mitmenschen ermöglicht, über das historische Interesse hinaus bedenkenswert.

Aus Sicht der Herausgeber dieser Forschungsreihe gibt es also mehrere Gründe, Friedrich Feuerbach dezidiert zu bearbeiten. Erstens gilt es, seine Schriften aus dem Archiv zu holen und dem Publikum bekannt zu machen. Zweitens lässt sich am Beispiel Friedrich Feuerbachs der von der historischen Bildungsforschung sträflich vernachlässigte Einfluss der linksliberalen Kräfte des Vormärz auf die Bildungsdiskurse des 19. Jahrhunderts rekonstruieren. Drittens wurde die theoretische Verbundenheit der Feuerbachbrüder Ludwig und Friedrich noch gar nicht thematisiert, allenfalls finden sich in der Literatur Randbemerkungen über ihr persönliches Verhältnis. Um es mit einem Satz zu sagen: es handelt sich bei dieser Publikation um den ersten Forschungsband zu Friedrich Feuerbach weltweit. Damit wird eine nicht unbedeutende Forschungslücke geschlossen, die zu mancherlei Anschlussdiskursen anregen kann.

Wir danken Thassilo Polcik, Stephan Schlüter und Jan Thumann, dass sie die Mühen der Herausgeberschaft auf sich genommen und damit den Band auf den Weg gebracht haben. Für die finanzielle Unterstützung danken wir dem *International Office* der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster sowie dem Institut für Erziehungswissenschaft der WWU. Dem Waxmann Verlag danken wir für das freundliche Entgegenkommen bei der Finanzierung, der internationalen Gesellschaft der Feuerbachforscher *Societas Ad Studia De Hominis Condicione Colenda* für die Übernahme unvorhergesehener Zusatzkosten. Nicht zu vergessen ist die Unterstützung des AStA der WWU Münster, hier insbesondere Johann Edelmann, der den Dialog der Feuerbachbrüder graphisch ins Bild gesetzt hat.

Münster, im Januar 2018

Ursula Reitemeyer
Takayuki Shibata
Francesco Tomasoni

Einleitung

Friedrich Feuerbach – „nichts weniger als ein Organ seines Bruders Ludwig“?

Thassilo Polcik, Stephan Schlüter, Jan Thumann

Der Untertitel der hier vorliegenden Publikation *Philosophie und Pädagogik der Zukunft. Ludwig und Friedrich Feuerbach im Dialog* verweist auf einen intellektuellen Austausch der beiden Feuerbachbrüder auf Augenhöhe. Zwar ist bekannt, dass unter den fünf Feuerbachbrüdern Ludwig und Friedrich in einem besonders engen Verhältnis gestanden haben (vgl. Schuffenhauer, 1999), doch ihre theoretische Verbundenheit wurde von der Forschung bisher kaum thematisiert. Betrachtet man die äußerst sporadische Rezeption, die Friedrich Feuerbach zuteilwurde, fällt auf, dass seine Schriften nahezu durchgängig als populärwissenschaftlicher Abklatsch der Religionsphilosophie und -kritik seines berühmten Bruders dargestellt werden. So bezeichnet etwa Friedrich Wilhelm Kantzenbach, dem das Verdienst zukommt, als erster einen der nur vier Aufsätze über Friedrich Feuerbach innerhalb der Vormärzforschung bis zur Münsteraner Konferenz im November 2016 publiziert zu haben, ihn als bloßen „Popularisator der Ideen seines Bruders“ und seine Schriften als ein „die Ideen seines Bruders popularisierende[s] Schrifttum“ (Kantzenbach, 1970, S. 282f.).

Vielleicht hatte an dem Umstand, dass Friedrich ignoriert und beinahe vergessen wurde, nicht zuletzt Wilhelm Marr, der spätere Wortführer des Antisemitismus im Kaiserreich, einen erheblichen Anteil. Friedrich hatte 1843 sein erstes Heft der *Religion der Zukunft* im Zürcher *Literarischen Comptoir* veröffentlicht, einem von Adolf Ludwig Follen, Julius und Karl Fröbel gegründeten Verlag, der zu Anfang vor allem auf die Volksbildung im Kanton Zürich ausgerichtet war, später zu einem auf den deutschen Bund gerichteten Exilverlag wurde (vgl. Schneider, 2016, S. 76). Durch Arnold Ruge bekam der Verlag ab 1843 eine verstärkt junghegelianische Ausrichtung, was insbesondere die Veröffentlichung einiger Schriften Ludwigs im selben Jahr belegt. Marr – zu dieser Zeit vor allem in Arbeiterkreisen in Lausanne tätig – stieß womöglich vermittelt durch seinen engen Freund Julius Fröbel auf Friedrichs Schrift. Er war von ihr so begeistert, dass er sie nicht nur in den Handwerker- und Arbeiterkreisen vortrug, sondern eine eigens gekürzte und teilweise umgeschriebene Version für „Leser aus dem Volke“ 1846 in seinem eigenen Verlag in Bern veröffentlichte. Sie erhielt eine Auflage von 1500 Exemplaren und wurde in Kreisen des deutschnational ausgerichteten geheimen schweizerischen Arbeiter- und Handwerkerbund vertrieben, der aus dem jungdeutschen Léman-Bund hervorgegangen war. Der Erfolg der von Marr popu-

larisierten Schrift, dessen Original von Friedrich ohnehin schon an das gemeine Volk adressiert war, um es von falschen und obrigkeitstaatlich verhängten Vorstellungen zu befreien, könnte Friedrichs Schicksal als populärphilosophisches Sprachrohr seines Bruders besiegelt haben.¹

Über den Umstand, dass Friedrich 1847 seine *Kirche der Zukunft* im Verlag Jenni, Sohn in Bern platzierte, wo auch Marr und Bruno Bauer publizierten, war Ludwig sehr erbost, auch wenn er mit der Grundintention der Schrift im besten Einvernehmen stand:

„Ich las sie noch denselben Abend mit großem Vergnügen und Beifall. Aber gleichwohl war es eine Torheit, daß Du so ohne weiteres, ohne Not zu dem äußersten, verzweifeltesten Publikationsmittel Deine Zuflucht nahmst ... In der schofel[n] ‚Allg[meinen Z[eitung]‘ ist gestern wieder ein Artikel aus der Schweiz gestanden, wo sie als eine gotteslästerl[iche] Schrift bezeichnet ist. Solche Urteile, die sich auf den Inhalt gründen, muß man sich allerdings gefallen lassen, selbst wenn sie juristische Anwend[ung] finden sollten. Aber man muß auch nicht ohne Not seinen Namen in den Augen des passiven, nur nach dem Schein äußern Zusammenhangs urteilenden Publikums // preisgeben. Der Name F[euerbach] ist nun identifiziert mit den aus der Schweiz geschickten Tollhäuslerschriften, daß in Frankreich, wo ohnedies, wie ich weiß, der Name F[euerbach] angeschwärzt ist, keiner von uns angefochten seinen auch nur temporären Aufenthalt nehmen könnte. Dadurch hättest Du durch eine einfache Erklärung das passive Publik[um] aufklären sollen. Freilich widerlegt der Inhalt Deiner Schrift von selbst allen Zusammenhang mit unsinnigen Bestrebungen, denn sie ist durchaus gedankenvoll gehalten.“ (L. Feuerbach an F. Feuerbach, 1993, S. 129f.)²

Die hier zum Ausdruck kommende Wertschätzung und Anerkennung Friedrichs durch seinen Bruder Ludwig äußerte dieser auch öffentlich, denn er widersprach dem schon zu Lebzeiten gezeichneten Bild des Popularisators des *Wesens des Christentums* vehement. In Friedrich sah er nämlich nicht nur einen „Bruder im Geiste“, sondern

-
- 1 Wie weitreichend die Rezeption Friedrich Feuerbachs durch Wilhelm Marr zu einer verfehlten Einschätzung Friedrichs beigetragen haben mag, zeigt in dem vorliegenden Band nicht zuletzt Takayuki Shibata, der rekonstruiert, wie nicht das Original von Friedrichs *Religion der Zukunft*, sondern eben Marrs Fassung ins Japanische übersetzt und in der Folge so rezipiert wurde, als stamme sie aus Friedrichs Feder. Auch Ludwig Feuerbach hat von der Wertschätzung Marrs, den er ablehnte, nicht profitieren können. Im Gegenteil: sie trug ihm den Vorwurf des Antisemitismus ein (vgl. Plöger, 2009; Reitemeyer, 2009).
 - 2 Kantzenbach ordnet diesen Brief fälschlicherweise der Publikation des ersten Hefts der *Religion der Zukunft* zu und datiert Ludwigs Brief auf die „zweite Hälfte des Jahres 1843“ (Kantzenbach, 1970, S. 294). Wie schon erwähnt äußert Ludwig sein Unbehagen aber nicht über den *Literarischen Comptoir*, sondern über den Verlag Jenni, Sohn, der seiner Verbindungen zu den Jungdeutschen wegen als ein höchst zweifelhaftes Publikationsorgan erschien.

einen ebenbürtigen Gesprächspartner und intellektuell selbständigen Sprachforscher und Philosophen. So wird Friedrich ebenfalls 1847 in dem von Ludwig Feuerbach redigierten Artikel *Paul Johann Anselm von Feuerbach und seine Söhne* mit folgenden Worten vorgestellt:

„Er hat sich bekannt gemacht durch prosaische und metrische Übersetzungen aus allen diesen Sprachen [Französisch, Italienisch, Spanisch], selbst aus dem Sanskrit, außerdem durch mehrere kleinere Schriften über die Religion ‚innerhalb der Grenzen der bloßen Menschlichkeit‘. Er ist übrigens nichts weniger als ein Organ seines Bruders Ludwig, wofür ihn urteilslose Schreiber ausgeschrien haben. Er steht auf seinen eigenen Beinen. Schon 1838 schrieb er eine anonyme Schrift ‚Theantropos‘, welche nur in der Selbständigkeit das Heil des Menschen erkennt.“ (L. Feuerbach, 1990b, S. 331 f.)

Dieses Urteil wiederholt Ludwig sechzehn Jahre später in einem anonym erschienenen Zeitungsartikel, in welchem er Friedrichs späte Schrift *Gedanken und Thatsachen* vorstellt, weil er es für nötig hielt, sie einem breiteren Publikum bekannt zu machen. So bezeichnet er Friedrich dort als „an Geist und Gelehrsamkeit ebenbürtigen Bruder“ (L. Feuerbach, 1999, S. 102).³

Die intellektuelle Selbständigkeit Friedrich Feuerbachs offenbart sich vor allem in drei Bereichen: in seiner Religionskritik, in seiner materialistisch-hedonistischen Ethik und in seiner daran anschließenden Pädagogik.⁴ Wie Ludwig schon bemerkte, trägt Friedrichs 1838 erschienene Jugendschrift *Theantropos* schon im Titel eine der zentralen Thesen des erst 1841 erschienenen *Wesens des Christentums*: Die Eigenschaften, die der Mensch Gott zuschreibt, seien in Wahrheit menschliche – „die Menschen idealisieren sich in Gott“ (Briese, 2014, S. 82). Zweck menschlichen Handelns kann nach dieser Erkenntnis nur noch der Mensch allein sein und kein göttlicher Wille.

Obgleich noch nicht der gesamte Feuerbachnachlass geordnet und publiziert ist, steht außer Frage, dass Ludwig und Friedrich Zeit ihres Lebens in einem regen Austausch standen und Ludwig den *Theantropos* sorgfältig gelesen hat.⁵ Somit muss von einem gegenseitigen Einfluss ausgegangen werden. Friedrich, so erkannte auch schon

3 Dass wir überhaupt von diesem Artikel Ludwigs und damit gleichsam von seiner Wertschätzung für Friedrichs *Gedanken und Thatsachen* so problemlos Kenntnis nehmen können, ist der Arbeit Werner Schuffenhauers zu verdanken, der 1999 diesen Text in der Zeitschrift *Aufklärung und Kritik* (Sonderheft Ludwig Feuerbach) neu abdrucken ließ (vgl. Schuffenhauer, 1999).

4 Inwiefern es sich hierbei um eine ausgearbeitete Pädagogik oder nur um eine pädagogische Skizze handelt, wird etwa in dem hier vorliegenden Band von Friedhelm Brüggens diskutiert.

5 Kristína Bosáková arbeitet in ihrem Beitrag heraus, dass Ludwig im *Wesen des Christentums* zweimal auf Friedrichs *Theantropos* Bezug nimmt (vgl. L. Feuerbach, 1984, S. 225 u. S. 393). Auch wenn Olaf Briese, dessen Wiederentdeckung Friedrichs ganz wesentlich zu dem vorliegenden Sammelband beigetragen hat, Friedrichs Eigenständigkeit betont und darauf hinweist,

Ludwig, kam selbständig zu der anthropologischen Kritik des Christentums und nicht erst durch die Lektüre des später erschienenen *Wesens des Christentums*. Interessanterweise vollzieht Friedrich in seinen Zukunftsschriften nicht eine einfache, atheistische Negation der Religion, sondern setzt die anthropologische Wende fort: die neue Religion der Zukunft müsse der Mensch und sein Heil, sein Wohlergehen werden. Die Kirche der Zukunft sei nichts anderes als eine säkulare „Volksbildungsanstalt im großartigsten Stile.“ (F. Feuerbach, 1843, S. 38) Hier stimmen die Brüder miteinander überein, denn auch Ludwig wird nicht müde zu betonen, dass das Christentum, überhaupt jede Religion, in einer den Gegensatz von Leib und Geist negierenden Anthropologie aufgehoben werden müsse: „Ich negiere die Negation des Menschen, ich setze an die Stelle der illusorischen, phantastischen, himmlischen Position des Menschen, welche im wirklichen Leben notwendig zur Negation des Menschen wird, die sinnliche, wirkliche, notwendig auch politische und soziale Position des Menschen.“ (L. Feuerbach, 1990a, S. 189)

Daher bedarf es der Negation der Negation des Menschen in der Religion, um erstens zum Wesen des Menschen und zweitens zu einem gesellschaftlichen Prospekt zu gelangen, welcher der gemeinschaftlichen (L. Feuerbach) und bildsamen (F. Feuerbach) Natur des Menschen entspreche. Anthropologie in diesem Sinne zielt auf politische und gesellschaftliche Emanzipation.

Im Zuge seiner anthropologischen Wende und einer Kritik am idealistischen Subjektbegriff stellt Ludwig Feuerbach das konkrete Individuum, in seiner Bedürftigkeit und Triebhaftigkeit, in das Zentrum seiner Philosophie. Das Resultat ist eine normative Leibanthropologie, welche auch das sinnliche Wohl des Menschen einfordert. In seiner späten Schrift *Über Spiritualismus und Materialismus* aus dem Jahr 1866 und den von ihm hinterlassenen Bemerkungen *Zur Moralphilosophie* von 1868 laufen diese Überlegungen in der Idee eines Glückseligkeitstriebes zusammen, welcher von ihm als ein Grundtrieb des Menschen gedacht wird, dessen Befriedigung zugleich auch die Voraussetzung von Moralität darstelle.

Diese materialistische bzw. „real humanistische“⁶ Begründung der Ethik findet ihren Vorläufer bereits in den Überlegungen Friedrich Feuerbachs. Dieser hatte nämlich

dass schon „hier [gemeint ist im Titel *Theantropos*] die spätere These seines älteren und bekannteren Bruders über einen Anthropotheismus vorweggenommen und begründet“ wird, legt er gleichzeitig ein unilaterales Verhältnis zwischen Ludwig und Friedrich nahe, wenn er schreibt, dass die religiösen Implikationen der Schriften Ludwigs „die Basis für Friedrich“ (Briese, 2014, S. 88; S. 82) bildeten.

6 Marx definiert 1844 die jung- und linkshegelianische Vormärzbewegung als „*reale[n] Humanismus*“ (Marx & Engels, 1962, S. 7). Hier noch Feuerbachianer, legt Marx eine Deutung der Anthropologie Ludwig Feuerbachs nahe, die Alfred Schmidt mit Rekurs auf Georgi Plechanows Interpretation als Sozialphilosophie rekonstruiert (Schmidt, 1973, S. 229 ff.).

schon weitaus früher als sein Bruder Ludwig auf eine exponierte Stellung des Glückseligkeitstriebes gedrängt. Bereits in der *Religion der Zukunft* von 1843 wie auch später in der *Kirche der Zukunft* von 1847 steht der Glückseligkeitstrieb im Mittelpunkt seiner Gedanken und stellt für ihn das höchste Recht des Menschen dar. Noch der Freiheitstrieb wird als Mittel bestimmt, den Zweck der Glückseligkeit zu verwirklichen. Als die entscheidende anthropologische Konstante bildet der Glückseligkeitstrieb darum auch das normative Zentrum seiner emanzipatorischen Bemühungen in Bildung und Politik.

Ludwig Feuerbach hat, so lässt sich feststellen, in seinen späten Ausführungen zum Glückseligkeitstrieb auf frühere Überlegungen seines Bruders Friedrich zurückgegriffen. Auch dieser Umstand macht deutlich, dass tatsächlich ein Dialog zwischen den Feuerbachbrüdern stattgefunden haben muss. Ein solcher kann sich nämlich nur im partnerschaftlichen Austausch entfalten. Alles andere wäre bloße Diktion. Da Friedrich Feuerbachs Entwurf einer eudämonistischen Ethik nachweislich aber auch einen Einfluss auf die Leibanthropologie seines Bruders hatte, die von diesem in den 1840er Jahren entwickelt worden war, kann von einem systematischen Zusammenhang der Schriften der Feuerbachbrüder gesprochen werden, der über eine bloße gegenseitige Wertschätzung der Texte weit hinausgeht.

Dennoch bleibt festzuhalten, dass Friedrich sowohl im Kontext der historischen Bildungsforschung als auch aus erziehungswissenschaftlicher oder bildungsphilosophischer Perspektive ein unbeschriebenes Blatt ist. Zwar thematisieren vereinzelte Studien den Einfluss des philosophischen Diskurses des Vormärz auf zeitgenössische Bildungsentwürfe und Erziehungsprogramme – genannt seien hier u. a. Ruge, Stirner und die Fröbelbrüder –, jedoch gibt es bis dato keine neuere oder ältere Publikation zu Friedrich Feuerbachs *Religion* bzw. *Kirche der Zukunft*, die seinem pädagogischen Gesamtwerk Tribut zollt.⁷ Dies ist umso erstaunlicher, weil er als einziger Vertreter des Vormärz das Programm einer säkularen Volksbildung entworfen hat, welches sich – und dies ist das eigentliche Novum – an den Curricula der höheren Bildung orientiert. D. h. Friedrich Feuerbach plädiert nicht für eine einfache Volksbildung, die im Kontrast zur höheren bürgerlichen Bildung steht, sondern für eine standes- und klassenübergreifende, d. h. wissenschaftsorientierte allgemeine und höhere Bildung für alle. Damit steht er Humboldts Theorie einer standesunabhängigen allgemeinen Schulbildung (vgl. Humboldt, 1980, S. 58 f.) näher als Hegels Konzept einer standesspezifischen Bildung,⁸ das für die unteren Stände nur die Vermittlung von „Nützlichem“, für die mittleren und höheren Stände dagegen eine entweder von der „alten Literatur“

7 Zu nennen wäre der Aufsatz von Ursula Reitemeyer (Reitemeyer, 2015). Hier wird zum ersten Mal überhaupt die Pädagogik Friedrich Feuerbachs thematisiert und diskutiert.

8 Hegel erkannte sehr genau, dass mit der fortschreitenden Arbeitsteilung und wachsenden wirtschaftlichen Vernetzung sowohl die Abhängigkeit des Einzelnen vom gesellschaftlichen Ge-

unabhängige oder auf sie gründende „höhere geistige“ Bildung vorsieht (vgl. Hegel, 1970, S. 316). In dieser Nähe zu Humboldt kann auch Friedrich Feuerbach als ein Wegbereiter des Gesamtschulkonzepts betrachtet werden, auch wenn dessen „Erfinder“, Wolfgang Klafki, die Autoren des Vormärz nicht so sehr als Bildungs-, sondern als Gesellschaftstheoretiker berücksichtigt.

So sehr – philosophiegeschichtlich betrachtet – Friedrichs Gesamtwerk zu Recht im Schatten der gelehrten Philosophie seines berühmten Bruders Ludwig steht, durch dessen antispekulatives Denken der hegelschen Systemphilosophie der Dolchstoß versetzt werden sollte, so wichtig ist wiederum die Schlüsselrolle, die Friedrich einnimmt (und mit ihm die geächteten Junghegelianer), wenn es um diesen engagierten Einsatz für eine allgemeine und höhere Volksbildung geht. Denn nur zu gerne thematisiert auch heute noch die historische Bildungsforschung das 19. Jahrhundert fast ausschließlich unter dem Primat der neuhumanistischen Bildungskonzeption bzw. des Bildungsbürgertums, und damit einhergehend die Hochschätzung der Antike, die Bedeutung der alten Sprachen, sowie der Selbstzweck der jeweiligen individuellen Bestimmung im Anschluss an Humboldt, Goethe oder Schiller.

Durch Friedrich Feuerbachs Priorisierung einer sowohl natürlichen, als auch staatsbürgerlichen Erziehung ist seine pädagogische Programmatik von einer „Schule der Zukunft“ sehr viel breiter aufgestellt, als der im Vormärz geführte bildungspolitische Diskurs um reale oder humanistische Bildung,⁹ in dem die von Friedrich Feuerbach verfochtene allgemeine Volksbildung allenfalls eine marginale Rolle spielte. Nur eine sich am Entwicklungsprozess und an der Natur des Kindes orientierende Erziehung und Bildung – hier erweist sich Friedrich Feuerbach als kundiger Roussealeuser – bildet zugleich die Voraussetzung für eine autonom geführte staatsbürgerliche Existenz. Dabei übersetzt er Rousseaus pädagogische Prinzipien und Fächertafel in einen allgemeinbildenden Schulunterricht, von dem das Volk im Allgemeinen, d. h. vor allem auf dem Land, so gut wie ausgeschlossen war. Nur eine von der Staatskirche abgetrennte allgemeine Volksbildung verfolge das Ziel, die Menschen zu freien und selbstbewussten Staatsbürgern zu bilden, die innerhalb der Grenzen gegenseitiger Anerkennung ihr Glück suchen und sich einen Staat schaffen, der zu ihrer freien Natur am besten passt.

samtsystem als auch die Ausdifferenzierung der Bildung einherging (vgl. Hegel, 2013, S. 353). Insofern sich dieser „ganze Zusammenhang ... zu *besonderen Systemen* der Bedürfnisse, ihrer Mittel und Arbeiten, der Arten und Weisen der Befriedigung und der theoretischen und praktischen Bildung – Systemen, denen die Individuen zugeteilt sind –, zu einem Unterschiede der *Stände* ausbildet“ (ebd., S. 354), erfährt bei Hegel die Bildung eine Klassifizierung nach sozialem Status, berufsspezifischer Funktionalität und Gehalten, die sich „zu einer Ungleichheit der Geschicklichkeit, des Vermögens und selbst der intellektuellen und moralischen Bildung erhebt“ (ebd.).

9 Vgl. Max Stirners Schrift *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder Humanismus und Realismus* (Stirner, 1997).

Die Schwäche seines pädagogischen Entwurfs ist einer fehlenden erziehungswissenschaftlichen Systematik geschuldet, denn Friedrich Feuerbach hat keine Allgemeine Pädagogik verfasst, sondern, wie oben skizziert, nur Prinzipien einer allgemeinen und real humanistischen Volksbildung formuliert. Die Stärke seines Entwurfs liegt wiederum in der radikalen Parteinahme für den Menschen und seine natürlichen Rechte. Daher muss für Friedrich Feuerbach das gemeinschaftliche und gesellschaftliche Glück im Mittelpunkt aller reformatorischen Bestrebungen stehen. Um glücklich zu werden, muss der Mensch zuvor aber sein wahres Wesen erkennen und lernen, es in seiner ganzen Unvollkommenheit zu lieben.¹⁰ Selbstliebe ist so die Voraussetzung zur Menschenliebe und diese wiederum das Grundprinzip gegenseitiger Anerkennung: „*Achte und liebe über Alles in Andern sowohl, als in dir selbst das menschliche Wesen, als den wahren Erlöser vom wahren Uebel, als den Urquell aller menschlichen Glückseligkeit! Kein Heil außer dem Menschen!*“ (F. Feuerbach, 1843, S. 11 f.).

*

Von der theoretischen Verbundenheit der Feuerbachbrüder Ludwig und Friedrich gehen insgesamt betrachtet alle in diesem Forschungsband versammelten Autorinnen und Autoren aus.

Norbert Waszek zeichnet die Kontinuitätslinie von der Aufklärung zum Vormärz exemplarisch anhand der Verwendung des Begriffs Schwärmerei bei Lessing und Friedrich Feuerbach nach. Einerseits sei Friedrich in der Tradition der Aufklärung verwurzelt, was sich insbesondere am *Theantropos* zeigen ließe, weil er dort noch den wahren Sinn des Christentums zu rekonstruieren suche, um es vor vernunftwidrigen Auslegungen zu schützen. Andererseits radikalisiere Friedrich dann aber in seinen späteren Schriften den Begriff der Schwärmerei, indem er ihn auch auf das Christentum bzw. auf theistische Religionen überhaupt beziehe. Anhand von Waszeks Begriffsstudie lässt sich so die Entwicklung von Friedrichs anthropologischer Religionskritik beispielhaft nachvollziehen.

Francesco Tomasoni skizziert erstens, wie sich die zwischen Diesseits und Jenseits oszillierende Bestimmung des Menschen, seines Wesens und seiner letzten Zwecke von

10 Hier ist zu bemerken, dass Friedrich im Unterschied zu Ludwig nicht genau erklärt, was er unter dem „Wesen“ des Menschen versteht. Die Leibanthropologie seines Bruders Ludwig, die eine Kritik der durch Christentum und Rationalismus allgemein verbreiteten Vorstellung insofern ist, als das Wesen des Menschen in seiner die Triebnatur überwindenden Verstandestätigkeit bestehe, zeigt sich in dieser Hinsicht ausgereifter. Das Wesen des Menschen bestehe vielmehr in der Einheit von Sinnen- und Verstandestätigkeit bzw. in der Einheit von Leib, Seele und Geist, weshalb es der Leib sei, der das Wesen des Menschen zur Anschauung bringe. (vgl. L. Feuerbach, 1990c, S. 130–133, S. 150).

der Aufklärung über Fichte zu einer radikalen Negation der transzendenten Perspektive bei Ludwig und Friedrich Feuerbach entwickelt. Hierauf aufbauend arbeitet er Gemeinsamkeiten und Unterschiede der Bestimmung des Menschen bei den beiden Brüdern heraus, wobei sie sich vor allem in der Bewertung der menschlichen Natur und der Naturwissenschaft sowie ihren jeweiligen Begriffen von innerer und nicht-menschlicher Natur unterschieden. Zweitens spürt Tomasoni den Quellen einer Kritik des Teufelsglaubens bei Friedrich Feuerbach nach. Für diesen äußere sich die tiefe Problematik, die in der Spaltung zwischen Seelenheil und irdischer Glückseligkeit liegt, drastisch in den grausamen Hexenverfolgungen in der Zeit vom 15. bis 18. Jahrhundert. Die mit dem Teufelsglauben verbundene Furcht vor der eigenen Natur und Unterwerfung unter Fremdherrschaft verhindere des Weiteren, dass der Mensch seine Bestimmung im Diesseits verwirkliche.

Ferruccio Andolfi prüft in seinem Aufsatz, inwieweit in den Schriften Friedrich Feuerbachs zur *Religion* und *Kirche der Zukunft* Überlegungen zu finden sind, die einen Beitrag zur Vertiefung des heute viel diskutierten Themas einer Religion ohne Gott leisten können. In den genannten Schriften entwickelt dieser vor allem eine eudämonistische Ethik, welche in einem Glückseligkeitstrieb als anthropologischer Konstante verankert wird. Unter einer Religion der Zukunft versteht Friedrich Feuerbach entsprechend den Glauben an die Berechtigung und die Heiligkeit des menschlichen Bestrebens, glücklich zu sein. Wird diese Erlösung allerdings von einem persönlichen Gott abhängig gemacht, so verirre sich der Glückseligkeitstrieb auf dem Weg zu einem fiktiven Ziel. Dies habe wiederum den Verzicht auf den Befreiungskampf von den realen Übeln der Welt zur Folge. Die beständige Ankündigung eines „Reichs des Menschen“ und eines „Heils“ im Diesseits, das mit der Erfüllung von persönlichem und kollektivem Glück verbunden sei, zeichnet sich hingegen wieder selbst durch religiöse Züge aus, die zu dessen Durchsetzung wesentlich scheinen.

Der Aufsatz von *Claus-Artur Scheier* skizziert die im 19. Jahrhundert unbefangenen in Gebrauch gekommene Denkfigur des Gottmenschen in Knechtsgestalt. Sie habe sich politisch als folgenreich für das unter industriellen Produktionsbedingungen „noch nicht festgestellte Thier“ (Nietzsche) erwiesen – im 20. Jahrhundert. Die Figur markiere eine dem klassischen Denken inkompatible anthropologische Struktur, die sich erstmals in Ludwig Feuerbachs Kritik der Hegelschen Logik konstellierte. Korrelativ zur voranschreitenden industriellen Entwicklung blieben die Neubestimmungen des „Menschenwesens“ (Heidegger) bis heute vorläufig. Der Ort des feuerbachschen Gedankens in dieser Sequenz zwischen „Fabrikwaare der Natur“ (Schopenhauer) und „Gesicht aus Sand“ (Foucault) wird geschichtlich kontextualisiert.

Wie *Ursula Reitemeyer* in ihrem Aufsatz herausarbeitet, kritisieren Ludwig und Friedrich Feuerbach den christlichen Staat als eine repressive Einrichtung, da er dem Menschen nicht erlaubt, sein Glück im Diesseits zu suchen. Als Untertan stünden die Bestimmung des Individuums hier nämlich genauso fest, wie seine gesellschaftli-

che Stellung zuvor in der antiken Polis und der mittelalterlichen Ständegesellschaft festgelegt war. Auch die christliche Bildung zeige sich entsprechend vor allem als eine Erziehung zum Untertan und widerspricht damit dem schon von Hegel eingeforderten Prinzip des neuzeitlichen Selbstbewusstseins. Die Brüder Feuerbach bestünden in ihrer Kritik dagegen auf dem auch sinnlich gedachten Glück des Menschen und überwinden somit zugleich einen einseitigen, leibfeindlichen Vernunftbegriff. Friedrich betone dabei allerdings weit deutlicher als sein Bruder Ludwig die Notwendigkeit einer politischen und gesellschaftlichen Neustrukturierung zugunsten der arbeitenden Klassen und sieht vor allem in der Erneuerung des Bildungssystems den Weg zu einer möglichen Veränderung.

Adriana Veríssimo Serrão versucht, die Entwicklung des Begriffs Egoismus in Ludwig und Friedrich Feuerbachs philosophischer Anthropologie nachzuvollziehen. Sie zeichnet eine zweistufige Entwicklung von einem negativen zu einem positiven Verständnis von Egoismus. Im *Theantropos* sowie Ludwigs Kritik des Christentums werde Egoismus als eine anthropologische Kategorie verwendet, die die Realisierung des menschlichen Wesens als Gemeinschaftswesen gefährdet. In *Gedanken und Thatsachen* biete Friedrich dann den Egoismus in Form eines natürlichen Glückseligkeitstrieb in Natur und Gesellschaft ein, an welchen dieser sein vernünftiges Maß finde und so zu einer Tugend werden könne. Hier stehe er Ludwig erneut sehr nahe, der den Egoismus dadurch überwinde, dass er das menschliche Subjekt als sinnliches, mit der Welt in Wechselwirkung stehendes bestimmt. Dadurch würden, so Serrãos These, Egoismus und Kommunismus miteinander vermittelt.

Thassilo Polcik und *Jan Thumann* führen in ihrem Aufsatz den Dialog der Brüder Feuerbach fort, indem sie im Anschluss an Alfred Schmidt deren Nähe zur älteren *Kritischen Theorie* diskutieren. Dabei ergeben sich bemerkenswerte geschichtsphilosophische und erkenntnistheoretische Überschneidungspunkte mit Ludwig Feuerbachs Schrift *Das Wesen der Religion*. Ebenso ist beiden Theorietypen eine materialistische Begründung der Ethik wesentlich, welche das leibliche Glück des Menschen einfordert. Auch wenn Friedrich stärker als sein Bruder Ludwig die sozialen Missstände seiner Zeit kritisiere, so versäumten doch beide, ihre Forderungen nach Glückseligkeit vor dem Hintergrund einer Theorie der Gesellschaft zu reflektieren. Für die an Marx geschulte *Kritische Theorie* müsse dieser Mangel als ein blinder Fleck in der Hegelrezeption der Brüder Feuerbach erscheinen, denn eine Theorie der bürgerlichen Gesellschaft hätten sie in Hegels Theorie der Sittlichkeit bereits vorfinden können.

Friedhelm Brüggem thematisiert Hegelianismus und Hegelkritik im Vormärz. Einerseits folgten die Schüler Hegels seiner Historisierung der Philosophie, andererseits warfen sie ihm einen Abbruch des dialektischen Denkens vor, der den Übergang der philosophischen Theorie zur gesellschaftlichen Praxis verhindere. Diese Doppelstrategie im Umgang mit dem hegelschen Erbe enthalte ein bis heute gültiges Verständnis von Theorie, Wissenschaft und Philosophie, durch das wir, so Habermas, „Zeitge-

nossen der Junghegelianer geblieben sind.“ Im übertragenen Sinn zähle zu diesen Zeitgenossen auch die Erziehungswissenschaft. Allerdings sei zu bemerken, dass die pädagogisch relevanten Teile der Schriften Friedrich Feuerbachs zwar im Horizont des problematisierten Theorie-Praxis-Verhältnisses stehen, aber erziehungstheoretisch nicht wirklich weiterführen, da ihm der pädagogische Diskurs zwischen 1760 und 1830 weitgehend unbekannt gewesen sei.

Kristína Bosáková richtet in ihrem Beitrag *Hegel und Friedrich Feuerbach im Gespräch über Religion, Christentum und Liebe* den Fokus auf die Parallelen beider Denker, wobei sie sich an Hegels theologische Jugendschriften anlehnt, die bereits die für den Vormärz wichtigen Diskurse thematisierten bzw. vorformulierten. Allerdings sei, so die Autorin, sowohl für Friedrich Feuerbach als auch für Hegel die Möglichkeit einer vernünftigen Religion an die Bedingung geknüpft, dass eine Versöhnung zwischen dem Hochmut des aufklärerischen Verstandes und der Demut des dogmatischen Christentums angestrebt werde. Diskrepanzen seien wiederum dort anzutreffen, wo Hegel sich eher einer göttlichen, aus dem Himmel stammenden Gabe der neuen, höheren Religion verpflichtet wisse, Friedrich hingegen auf pragmatische Weise dem Diesseits verbunden bleibe, insofern er seine *Religion der Zukunft* direkt aus dem Wesen des Menschen entfalte.

Während Friedrich Feuerbach sich insbesondere im Hinblick auf den Stellenwert, den Bildungsfragen in seinem Werk einnehmen, von Ludwig unterscheidet, entdeckt *Marina Bykova* in Ludwigs religionskritischen und -philosophischen Überlegungen ebenfalls eine Theorie der Bildung. Sie verfolgt Feuerbachs Bildungsbegriff von den *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* bis zu den *Vorlesungen über das Wesen der Religion*. Entscheidend für Ludwigs eigenes Verständnis von Bildung seien die Schriften, in denen Ludwig seine Philosophie der Zukunft skizziert, weil er dort einen neuen materialistischen Humanismus mit einem diesem entsprechenden Bildungsideal konzipiere und mit den bei Hegel noch bedeutenden religiösen Residuen von Bildung endgültig breche. Bildung hänge für Ludwig untrennbar mit dem sich aus der Natur erhebenden Gattungswesen Mensch zusammen, seine Geschichte sei wesentlich eine dialektische Natur-Geist-Geschichte. Bildung auf der Höhe der Zeit, also im Sinne von Ludwigs Humanismus, sei prinzipiell unvereinbar mit religiösem Glauben, denn ihr Zweck sei es, die ausgezeichneten Fähigkeiten des Menschen in der Gemeinschaft sowie im Individuum zu verwirklichen.

Stephan Schlüter geht es darum, Friedrich Feuerbach als pädagogisch bedeutsamen Protagonisten des Vormärz sowohl in theoriegeschichtlicher als auch in historischer Hinsicht zu beleuchten. Pädagogisch interpretiert, lassen sich seine Schriften als Programme einer weltzugewandten (kosmopolitischen) und leibbejahenden Erziehung und Bildung lesen. Durch diese erweiterte Lesart lasse sich die These von Friedrich Feuerbach als volkssprachlichen Übersetzer seines Bruders Ludwig schwer aufrechterhalten, auch wenn er vielleicht „[a]ls Philosoph ... kein Original, sondern

nur einer der zahlreichen Feuerbachianer des Vormärz“ (Reitemeyer, 2015, S. 172) gewesen sein sollte. Schlüter stellt Friedrich Feuerbachs theoretische Eigenständigkeit insofern heraus, als er den praktischen Anspruch einer normativen transkulturellen Erziehung sichtbar macht, der für die erziehungswissenschaftliche Forschung nicht nur in historischer Hinsicht von Bedeutung sei. So setze sich etwa Friedrich Feuerbachs nicht affirmatives Bildungsverständnis von parteipolitischen Programmen ab, welche die heranwachsende Generation wohl zu „Kommunisten“ oder „Nationalisten“ erziehen könne, aber nicht zu freien, glücklichen und selbstbewussten Menschen.

Für die Feuerbachbrüder liege, so *Emmanuel Chaput*, die Besonderheit der Programmatik eines weltlichen Religionskonzepts darin begründet, dass mit ihr die bisher beschriebenen thematischen Verbindungslinien zwischen Philosophie/Religionskritik und Pädagogik um ein befreiendes Potential für gesellschaftspolitische und kulturelle Veränderungen ergänzt werden könne. Dementsprechend müsse, wie Chaput herausarbeitet, die Kritik der Feuerbachbrüder am Christentum und am modernen Individualismus in den größeren Kontext der gesellschaftlichen Umbrüche gestellt werden, denen das Subjekt seit Beginn der Neuzeit zunehmend ausgesetzt sei. Die Rückbesinnung und Neukonfiguration des Begriffs der Religion bestehe letztlich in der Idee eines offenen und universellen Kommunitarismus.

Olaf Briese macht in seinem Aufsatz darauf aufmerksam, dass die Bedeutung von Religion bzw. Religionskritik im Vormärz zwar gut erforscht sei, jedoch nach wie vor eine Forschungslücke hinsichtlich der religiösen Prägung und Motivation oppositioneller bzw. revolutionärer Strömungen bestehe. Entsprechend analysiert er die von Ludwig Feuerbach beeinflussten, aber dezidiert politisch fokussierten „Religionen des Humanismus“ Arnold Ruges und Karl Grüns. Zugleich kommt in dem Beitrag eine christlich basierte Gegenposition zum Ausdruck: Theodor Althaus' Ablehnung der Positionen Ludwig Feuerbachs als moralisch-ethisch bzw. politisch-emanzipatorisch sei nicht fundiert und motivierend genug. Sein Aufsatz schließt mit einem Exkurs zu den genannten Autoren hinsichtlich ihrer Verbindungen zu Friedrich Feuerbach und bildungstheoretischen Fragestellungen.

Mit seinem Beitrag *Krebsgang des Schulwesens in Bayern*, welcher 1830 in der ersten Ausgabe der *Rheinischen Blätter* erschien, lieferte der preußische Lehrerbildner Adolph Diesterweg eine Generalkritik am bayerischen Schulunterricht im Vormärz. Er reagierte damit auf die bildungspolitischen Entwicklungen im noch jungen Königreich Bayern, welches dabei war, zur hervorragenden Kulturnation in Deutschland aufzusteigen und dabei bewusst in Konkurrenz zu Preußen trat. Zu diesem Zweck ließ man aus allen Teilen Deutschlands bekannte Intellektuelle nach Bayern berufen, so auch den aus Frankfurt am Main stammenden Rechtsgelehrten und Vater der Feuerbachbrüder, Paul Johann Anselm. Seine Söhne Ludwig und Friedrich besuchten in den folgenden Jahren Schulen in München, Bamberg und Ansbach und wurden so

entscheidend durch eine spezifisch bayerische Schulbildung sozialisiert, deren Formen und Zusammenhänge Jürgen Overhoff in seinem Aufsatz herausarbeitet und so einen Beitrag zur Klärung der schulischen Bildung der Feuerbachbrüder leistet.

Takayuki Shibata gibt schließlich Auskunft über die Friedrich Feuerbach-Rezeption in Japan. Er konstatiert, dass Friedrich Feuerbach im Diskurs der Vormärzfor- schung seit den 1980er Jahren bearbeitet wird, etwa von Masahide Ishizuka und Kiyoei Takiguti. Letzterer zog für seine Übersetzung der *Religion der Zukunft* aber nicht die Originalschrift, sondern die von Wilhelm Marr bearbeitete Berner Ausgabe für die „Leser aus dem Volke“ aus dem Jahr 1846 heran, woraus Shibata schlussfolgert, „dass Ishizuka und Takiguti weniger den philosophischen Zusammenhang von Fried- richs *Religion der Zukunft* mit Ludwigs *Wesen des Christentums*“ interessiert habe, „als vielmehr die Rolle Friedrich Feuerbachs für die radikalen Strömungen des Jungen Deutschland im Zürcher Exil“. Es ist Shibatas Verdienst, das erste Heft der *Religion der Zukunft* samt Anhang aus dem Jahre 1843 ins Japanische übersetzt zu haben, womit der japanischen Feuerbachforschung nun eine authentische Fassung zur Verfügung steht.

Literatur

- Briese, O. (2014). „Die Religion der Zukunft“. Der vergessene Bruder Friedrich Feuerbach. In N. O. Eke, K. Füllner & F. Vidal (Hrsg.), *„Zuckerverbsen für Jedermann“: Literatur und Utopie. Heine und Bloch heute* (S. 81–110). Bielefeld: Aisthesis.
- Feuerbach, F. (1843). *Die Religion der Zukunft. 1. Heft. Auch mit dem Umschlagstitel: Mit Reisepaß eines Christen*. Zürich, Winterthur: Verlag des literarischen Comptoirs, Druck v. J. Fr. Heß.
- Feuerbach, L. (1984). Das Wesen des Christentums. In *Gesammelte Werke*. Band 5. Berlin: Akademie Verlag.
- Feuerbach, L. (1990a). Vorwort [zu L. Feuerbach: Sämtliche Werke Bd. I]. In *Gesammelte Schriften*. Band 10 (S. 181–190). Berlin: Akademie Verlag.
- Feuerbach, L. (1990b). [Paul Johann Anselm von Feuerbach und seine Söhne] (Lexikon- Artikel). In *Gesammelte Schriften*. Band 10 (S. 324–332). Berlin: Akademie Verlag.
- Feuerbach, L. (1990c). Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit. In *Gesammelte Werke*. Band 11 (S. 53–186). Berlin: Akademie Verlag.
- Feuerbach, L. (1993). An Friedrich Feuerbach [nach dem 31. Mai 1847]. In *Gesammelte Werke*. Band 19 (S. 129–130). Berlin: Akademie Verlag.
- Feuerbach, L. (1999). [Ludwig Feuerbach:] [Friedrich] Feuerbachs „Gedanken und That- sachen“. [1863]. In W. Schuffenhauer. Ludwig Feuerbach stellt des Bruders Schrift „Gedanken und Thatsachen“, 1862, vor. *Aufklärung und Kritik*, Sonderheft Ludwig Feuerbach 3/1999, 99–109.

- Hegel, G. W. F. (1970). Nürnberger und Heidelberger Schriften. In *Werke*. Band 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2013). Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen. In *Werke*. Band 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Humboldt, W. v. (1980). Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen. In *Werke in fünf Bänden*. Band 1 (S. 56–234). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kantzenbach, F. W. (1970). Im Schatten des Größeren. Friedrich Feuerbach, Bruder und Gesinnungsgefährte Ludwig Feuerbachs. *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg*, 57, 281–306.
- Marx, K. & F. Engels (1962). Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik, *Marx Engels Werke*. Band 2 (S. 5–223). Berlin: Dietzverlag.
- Plöger, F. (2009). Feuerbach ein Antisemit? Begriffsnöte im Kontext einer verkürzten Debatte. In U. Reitemeyer, T. Shibata & F. Tomasoni (Hrsg.). *Feuerbach und der Judaismus* (S. 161–176). Münster: Waxmann.
- Reitemeyer, U. (2009). Unter Verdacht. Der Antisemitismusvorwurf gegenüber Ludwig Feuerbachs Religions- und Geschichtsphilosophie. In Dies., T. Shibata & F. Tomasoni (Hrsg.). *Feuerbach und der Judaismus* (S. 177–191). Münster: Waxmann.
- Reitemeyer, U. (2015). Religion oder Pädagogik der Zukunft? Friedrich Feuerbachs Entwurf einer Menschenbildung in nicht-konfessioneller Absicht. In O. Briese & M. Friedrich (Hrsg.), *Religion-Religionskritik-Religiöse Transformation im Vormärz. Forum Vormärz Forschung* (S. 155–173). Bielefeld: Aisthesis.
- Schmidt, A. (1973). *Emanzipatorische Sinnlichkeit – Lud Feuerbachs anthropologischer Materialismus*. München: Hanser.
- Schneider, K. (2016). „Wege in das gelobte Land“. *Politische Bildung und Erziehung in Vormärz, Regeneration und Deutscher Revolution 1848/49*. Bad Heilbrunn: Julius Klinkhardt.
- Schuffenhauer, W. Ludwig Feuerbach stellt des Bruders Schrift „Gedanken und Thatsachen“, 1862, vor. *Aufklärung und Kritik*, Sonderheft Ludwig Feuerbach 3/1999, 99–109.
- Stirner, M. (1997). *Das unwahre Prinzip unserer Erziehung oder Humanismus und Realismus*. Dornach: Rudolf Geering.

Das Christentum als „Schwärmerei“

Friedrich Feuerbachs Verwendung eines Kampfbegriffs der Aufklärung

Norbert Waszek

Dass die „Schwärmerei“ ein „Kampfbegriff“, ein polemischer Begriff seit der Reformation, besonders aber in der Zeit der Aufklärung war, ist inzwischen gut erforscht (Hinske, 1988; Schröder, 1992). In der Einleitung dieses Beitrags wird an wichtige Ergebnisse der einschlägigen Forschung erinnert. Wenn Friedrich Feuerbach den Begriff der „Schwärmerei“ nachdrücklich und in vielen seiner Schriften aufgreift und speziell auf das Christentum anwendet, ist dies ein bemerkenswertes Beispiel für die Kontinuitätslinie von der Aufklärung zum Vormärz. Seiner Verwendung des Begriffs soll in diesem Vortrag nachgegangen werden.

Der Begriff „Schwärmerei“ wurde von den Aufklärern oft und gerne benutzt, um ihre Gegner zu kritisieren und vor allem zu diskreditieren. Gleichzeitig half er ihnen auch, ihre eigene Position zu verdeutlichen und verstärkte über den gemeinsamen Feind die innere Kohäsion ihrer Bewegung. An der Galionsfigur der Aufklärung, Lessing, kann dieser Gebrauch der „Schwärmerei“ leicht illustriert werden. Hat sich Lessing auch nuancierter über den Begriff geäußert,¹ sind seine berühmtesten und wirkungsmächtigsten Verwendungen des Terminus sicher in seinem *Nathan der Weise* zu finden. Am bekanntesten ist das Wort, mit welchem Nathan die Rede seiner Ziehtochter Recha (und deren Gesellschafterin Daja), die er schon etwas früher als „grausame Schwärmerinnen“ bezeichnet hatte, über Wunder, Engel und dergleichen mehr richtigtellt:

Begreifst du aber,
Wieviel andächtig schwärmen leichter, als
Gut handeln ist? wie gern der schlaffste Mensch
Andächtig schwärmt, um nur, – ist er zu Zeiten
Sich schon der Absicht deutlich nicht bewußt –
Um nur gut handeln nicht zu dürfen? (Lessing, 1971, S. 218)

1 Zum Beispiel in seinem 1776 geschriebenen, aber, vielleicht aus Rücksicht gegen Wieland nicht von ihm selbst, sondern erst posthum (1795) von seinem Bruder Karl veröffentlichten Aufsatz *Über eine zeitige Aufgabe*, jetzt in Lessing, 1979. Hierauf wird später noch eingegangen.

Die „Schwärmerinnen“ werden von ihm gewissermaßen geerdet, ihr exaltierter Wunderglaube wird auf den Boden des Handlungsbedarfs im Hier und Jetzt zurückgeführt, indem Nathan ihnen klarmacht, dass der Retter Rechas kein Engel, sondern ein Mensch war, der inzwischen vielleicht selbst Hilfe, „Rat und Zuspruch“ benötigte. Schrittweise gelingt es Nathan, diese Einsicht auch den „grausame[n] Schwärmerinnen“ zu vermitteln. Rasch wird von Daja eingeräumt, dass

Ei freilich hätt' ein Mensch, etwas für ihn
Zu *tun*, uns mehr Gelegenheit verschafft. (ebd., S. 217)

Auch Recha bittet ihren (Zieh)Vater Nathan darum, sie nie wieder allein zu lassen, damit sie seiner Aufklärung in Zukunft nicht mehr entbehren müsse.

Von den Ebenen umstrittener theologischer Theorie oder frömmelnder Passivität² will Lessings Nathan so entschieden auf die Praxis, auf das „gut handeln“ hinlenken. Dass darin eine anthropozentrische Perspektive steckt, ist in der Forschung verschiedentlich betont worden.³ Mit seiner Aufklärung der „Schwärmerinnen“ nimmt Nathan jedenfalls schon ein gutes Stück der Antwort des Richters am Ende der Ringparabel voraus, welcher kein Urteil, keinen „Spruch“ fällt, sondern lediglich einen „Rat“ anbietet, der allerdings ebenfalls auf *tätige* Liebe abzielt, deren Früchte sich in einem friedlichen Wettbewerb (zwar „jeder um die Wette“, doch „mit herzlicher Verträglichkeit“) und nicht in Religionskriegen offenbaren werden:

Wohlan!
Es eifre jeder seiner unbestochnen
Von Vorurteilen freien Liebe nach!
Es strebe von euch jeder um die Wette,
Die Kraft des Steins in seinem Ring' an Tag
Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmut,
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,
Mit innigster Ergebenheit in Gott
Zu Hilf'! (Lessing, 1979, S. 280)

Dass dies auch ein aufklärerisches Programm ausmacht, wird dadurch unterstrichen, dass die *tätige* Liebe unmittelbar als frei von Vorurteilen dargestellt wird und die Vorurteilungskritik doch stets ein Kernbegriff der Aufklärung war (vgl. Schneiders, 1983).

Die Schwierigkeiten bei der näheren Bestimmung des Begriffsfelds „Schwärmer/Schwärmerei/schwärmen“ treten bei der Frage der Übersetzungen besonders deutlich

2 Helmuth Kiesel verwendet dafür den Ausdruck „quietistische Gottseligkeit“ (Barner, Grimm, Kiesel & Kramer, 1998, S. 329).

3 „Die theozentrische Perspektive ... der *Erziehung des Menschengeschlechts* ... wird im *Nathan* in eine anthropozentrische gekehrt: Im Blickpunkt stehen die Gegenwart und ihre Forderungen an den Menschen.“ (Barner, Grimm, Kiesel & Kramer, 1998, S. 326)

hervor. Die meisten Übersetzungen der „Schwärmerei“ ins Englische und Französische arbeiten mit Formen der aus dem Lateinischen stammenden Termini *Enthusiasmus* und *Fanatismus*. Tatsächlich entsprechen diese Bezeichnungen einem Teil des semantischen Feldes der „Schwärmerei“; dennoch werden sie ihm kaum völlig gerecht.

Erstens geht die metaphorische Kraft verloren, die bei der „Schwärmerei“ wichtig ist, denn darin steckt die kollektive und (zumindest für den ungeschulten Beobachter) ungeordnete Bewegung einer Gruppe, Herde oder eben eines *Bienenschwarms*. Auch darüber hat Lessing (in dem in Anm. 1 genannten Aufsatz) schon nachgedacht und dabei übrigens ebenfalls mit einer Übersetzungsfrage begonnen: „Schwärmerei soll doch wohl nicht bloß der übersetzte Ekelname von Enthusiasmus sein? Unmöglich!“ Lessing verteidigt den Enthusiasmus, selbst für den Philosophen, solange dieser nicht zum Enthusiasten wird, als nahezu unentbehrliche Etappe auf dessen Weg: „Er sucht sich die dunkeln lebhaften Empfindungen, die er während des Enthusiasmus gehabt hat, wenn er wieder kalt geworden, in deutliche Ideen aufzuklären.“ (Lessing, 1979, S. 552)⁴ Der Unterschied zwischen Enthusiasmus und Enthusiast ist für Lessing dabei ebenso groß, wie derjenige zwischen dem Menschen, „dem der Wein schmeckt, und der gern unter Freunden sein Gläschen leeret“ und dem „Trunkenbold“. Selbst die „Schwärmerei“ ist für Lessing in diesem Text des Jahres 1776 nur dann gefährlich, dann allerdings in hohem Maße, wenn sie die „Durchsetzung gewisser Religionsbegriffe zur Absicht“ hat. Jedenfalls sieht Lessing die metaphorische Seite des Terminus ganz deutlich:

Schwärmer, Schwärmerei kommt von Schwarm, schwärmen; so wie es besonders von den Bienen gebraucht wird. Die Begierde Schwarm zu machen, ist folglich das eigentliche Kennzeichen des Schwärmers. (Lessing, 1979, S. 553)

Für Lessing bleibt der „Philosoph“ stets in Distanz zum „Schwarm“: er „hängt sich nicht leicht an einen Schwarm an“, er ordnet sich nicht unkritisch in ein Kollektiv ein oder unterwürfe sich diesem gar. Aus demselben Grunde eignet er sich auch nicht zum Demagogen, weil er „nie die Absicht hat, selbst Schwarm zu machen“ (ebd., S. 554).

Zweitens gehen bei den genannten Übersetzungen die reichen historischen Bezüge verloren, die den Denkern der Aufklärung ebenso wie denjenigen des Vormärz durchaus bewusst waren. „Schwärmer“ und „Schwärmerei“ waren nämlich schon zu Zeiten der Reformation gängige Begriffe in den polemischen Auseinandersetzungen zwischen Luther und seinen Feinden; von beiden Seiten der damaligen Front wurden

4 Gerade weil Lessing hier mit dem Ausdruck „aufzuklären“ endet, kann auch dieser Text, wenn gleich er die „Schwärmerei“ differenzierter betrachtet als im *Nathan*, kaum als antiaufklärerisch bezeichnet werden, wie es H. Kiesel überzogen suggeriert: „1776 verteidigte Lessing ... entschieden Enthusiasmus und Schwärmerei, wie im 18. Jahrhundert die antiaufklärerischen Positionen genannt wurden.“ (Barner, Grimm, Kiesel & Kramer, 1998, S. 342).

diese Termini zur Diskreditierung der Gegenspieler benutzt. Dabei ging es um die Opposition der „Schwärmer“ gegen die anerkannte Religion und sogar gegen die Vernunft und der polemische Gebrauch des Terminus beinhaltete auch den Vorwurf, dass die „Schwärmer“ die Ruhe und öffentliche Ordnung durch Aufruhr in Gefahr brächten. Der Eintrag „Schwärmer“ in Zedlers Lexikon bestätigt diesen Befund, denn er enthält explizite Bezüge auf die konfessionellen Streitigkeiten und definiert rückblickend:

Schwärmer werden solche Fanatici genennt [sic.], welche aus Mangel der Beurteilungskraft allerley der Christlichen Religion und bisweilen der Vernunft selbst, widersprechenden Meynungen hegen, und dadurch öffentliche Unruhen anrichten. (Zedler, 1743, Sp. 1795)

Der für den Schwärmer-Begriff bleibend wichtige historische Bezug mag noch an einem Dokument aus der Zeit von Reformation und Gegenreformation illustriert werden. Es handelt sich um einen hier reproduzierten Holzschnitt von Hans Brosamer (ca. 1495–1554). Zu einer Zeit, als große Teile der Bevölkerung noch nicht lesen konnten, waren solche Bilder oder genauer: Karikaturen immer dann gefragt, wenn ein breiteres Publikum angesprochen werden sollte. Brosamers Holzschnitt aus dem Jahre 1529 war als Titelbild eines gegen Luther gerichteten Pamphlets von Johannes Cochlaeus (eigentlich Johannes Dobeneck; 1479–1552) konzipiert: die *Sieben Köpffe Martini Luthers*. Eine Deutung der ganzen Karikatur kann hier nicht geboten werden,⁵ festzuhalten ist jedoch, dass die sieben Köpfe einerseits eine wankelmütige, wetterwendische Haltung Luthers (einmal als Professor; einmal als Augustinermönch; ... ja sogar als verbrecherischer Barrabas [= Barabbas] mit Keule) stigmatisieren sollen, andererseits damit auf die alten Mythologien (die griechische *Hydra* und die indische *Naga*) und die biblischen Ungeheuer mit mehreren Köpfen (AT: Psalm 74.13; Daniel 7.6; NT: Apokalypse des Johannes 13.1) angespielt wird. Im unmittelbaren Zeitkontext kann in der Karikatur des siebenköpfigen Luthers auch eine Reaktion auf eine von Lucas Cranach d. Ä. (um 1472–1553) illustrierte Ausgabe der Luther-Übersetzung des Neuen Testaments aus dem Jahre 1522 gesehen werden, denn darin befand sich in der Offenbarung des Johannes eine Illustration des siebenköpfigen Tieres der Apokalypse auf welchem eine Hure mit Papstkrone (Tiara) reitet.

Für unseren Zusammenhang ist nur einer der Köpfe (von der Bildmitte her gesehen, der erste Kopf rechts) wichtig, denn er zeigt Luther als „Schwirmer“ = Schwärmer. Die wirren Haare sind sicher ein Bild für die wirren Ideen, die Luther unterstellt werden. Mit den Insekten – Bienen, Hummeln, Wespen, Hornissen (?) –, welche den Kopf umschwirren, wird der „Schwärmer“ verbildlicht, doch auch die Gefahr signalisiert, die von dessen „stichhaltigen“ Ideen ausgeht.

5 Weitere Informationen hierzu bei Bollbuck, 2017, S. 216–220, dort auch weiterführende Literaturangaben.

Sieben Köpffe Martini Luthers

Vom Hochwürdigen Sacrament des Altars / Durch
Doctor Jo. Cocleus.



Abb. 1: Die Sieben Köpffe Martini Luthers

Quelle: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sieben_K%C3%B6pffe_Martini_Luthers.jpg