

Die Entwicklung der Leben-Jesu-Philosophie von Kant zu Feuerbach (3)

The Development of the Philosophy of Jesus' Life from Kant to Feuerbach (3)

Kiyoshi HIMI*

Abstract

In this part I treat (1) Jesus in Hegel's system of Philosophy, (2) anthropological essence of religion explicated by Feuerbach, (3) "release" or "letting out (Entäußerung)" as the basic character of human being, also explicated by Feuerbach and (4) the alienated labor (die entfremdete Arbeit) in the argument of Marx who took over the problem from Feuerbach.

Hegel elaborated during his stay in Frankfurt am Main, 1797-1801, Jesus' self-consciousness as mastery over the repugnance between subject and object and thus surmounted Kantian moralism. Then he remodeled it in *Phenomenology of Mind*, 1807, into the complete self-consciousness of the scientist who experiences by stages various patterns of subject-object-contradiction until he gains thorough mastery over them. This finally attained stage is called absolute knowledge (absolutes Wissen), on which the whole system of philosophy should be founded. In this way Jesus' self-consciousness makes the kernel of Hegel's system, although it is marvelously remodeled into the scientist's one.

Among the philosophers, who after Hegel's death argued this point and drew consequences from it, was Ludwig Andreas Feuerbach. He showed the essence of the religion, God, to be nothing other than the objectified essence of human being and proposed an anthropological explanation of the religious doctrines concentrated in Jesus Christ. In order to express the basic character of human being to objectify itself, he adopted from Hegel the important term "Entäußerung", that is, "release" or "letting out". And in order to mark the situation in which the objectified essence is hindered to be recognized as such so that it appears strange and antagonistic, he adopted the term "Entfremdung", that is, "alienation" or "estrangement".

Karl Marx, who studied enthusiastically Feuerbach's works, took over from the latter "Entfremdung" as the most important term. At the same time, he referred to Hegel's *Phenomenology of Mind* for a source of information about the essence of human being to objectify itself and to master over the objectivity. But he was not satisfied with Hegel's explanation that the activity representing the basic character of human being is

*Professor (Western Philosophy)

that of the scientist. He found it in a more practical, technical and productive form of activity and called this “Arbeit”, that is, “labor”. Labor represents the intrinsic characteristic of human being. We can say that Jesus, as the archetypical model of human being, already remodeled by Hegel into the scientist, was again remodeled by Marx into the laborer (Arbeiter). Now Marx recognized the situation of the estrangement of the labor as the target of his criticism. His argument should open the road to an unprecedented revolution involving the whole of humankind.

Schlüsselwörter (keywords): Feuerbach, Marx, Entäußerung, Entfremdung, Arbeit

3 Hegel, Feuerbach und Marx—Theorie der Entfremdung

3-1 Jesus in Hegels System der Philosophie

Wie wir im vorherigen Abschnitt gesehen haben, war Hegel während seines Aufenthaltes in Bern bis Sommer 1795 ein begeisterter Anhänger der Kantischen Philosophie. „Das Leben Jesu“ war das konsequenteste, oder wir könnten besser sagen, das einzig fertige Werk unter seinen theologischen Jugendschriften, weil er darin Jesum folgerichtig nach dem Kantischen Prinzip der Moralität als das Ideal des moralisierenden Lehrers beschrieb. Obwohl er Jesum unvermeidlich in einem krassen Gegensatz zur Volksgemeinschaft schildern musste, hielt er doch an dessen moralischen Subjektivität fest. Aber es scheint, dass sein Vertrauen auf die Kantische Philosophie bald danach ins Schwanken geriet. Im Manuskriptkomplex „Die Positivität der christlichen Religion“, dessen Hauptteil wahrscheinlich am 29. April 1796 fertiggestellt wurde, musste Hegel anders als im vorigen Werk ausführen, dass Jesus, der sein Leben rein der Moralität widmen wollte, wider Willen in die autoritäts- und wundergläubige Stimmung des Volkes hineingezogen wurde und sich als ein autoritärer Prediger und Wundertäter verhielt. Damit verursachte Jesus selbst, so Hegel in jener Schrift, die äußere Autorität, d.i. die Positivität, des Christentums. Dies ist offensichtlich eine unerwartete Folge für Hegel, aber er musste nun zugestehen, dass sein Denken, das bisher unter dem starken Einfluss der Kantischen Philosophie stand, in Schwierigkeiten kam. Das bedeutet, dass er auf deren prinzipiellen Mangel gestoßen ist. Insofern die Kantische Moralität ihm als Vorbild für sein „Leben Jesu“ dient, kann sein Jesus das Verhängnis nicht vermeiden, von der autoritätsgläubigen Tradition der Gesetzbefolgung der Volksgemeinschaft gefangengenommen zu werden. Er muss also die Begrenzung

der Kantischen Moralität überwinden und einen neuen Standpunkt gewinnen, um Jesum rehabilitieren zu können. Während seines Aufenthaltes in Frankfurt am Main rang er mit der Aufgabe. In dem von Nohl „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ betitelten Manuskriptkomplex, dessen Haupttext wahrscheinlich vom Herbst oder Winter 1798 bis 1799, eventuell 1800, geschrieben wurde, finden wir den reichen Erfolg seiner Anstrengung.

Kant stellt das moralische Gesetz als das Prinzip der Moralität auf. Er meint, dass das moralische Gesetz, das rein von der Vernunft herrührt, überwiegend den Willen bestimmt und damit die Einheit in die Gesinnung bringt. Aber es will dabei das ihm Entgegengesetzte, was von der Sinnlichkeit herrührt und überhaupt Neigung genannt wird, nie tolerieren, sondern dieses bezwingen. Es zielt also nicht auf die wahre Einheit, sondern bloß auf die mit Gewalt gezwungene Vereinigung, und kann in der Tat noch nicht einmal diese erreichen, weil das Entgegengesetzte beharrlich ihm Trotz bietet. In diesem Sinne muss die Kantische Moralität mit dem Zwang zur Gesetzbefolgung in der alten jüdischen Volksgemeinschaft gleichrangig gestellt werden. Dagegen kann man zwar einwenden, dass das moralische Gesetz im Gegensatz zum bürgerlichen als innere Stimme herrscht und die Autonomie des Willens unterstützt. Aber insofern es das Entgegengesetzte, das auch innerer Herkunft ist, bezwingen will, unterscheidet es sich kaum von dem heteronomen Zwang des äußeren, bürgerlichen Gesetzes. Wenn man also vorhätte, nach der Kantischen Moralität das Leben Jesu zu beschreiben, dann würde man unvermeidlich auf das Verderben der Subjektivität Jesu stoßen. Da müsste Jesus den Gesetzlehrern und Pharisäern gegenüber als die Gegenmaßnahmen auf die autoritären Mittel, wie die Berufung auf Gottvater, die Wundertat und seine angebliche Messianität, zurückgreifen, um mit dem moralischen Gesetz durchzudringen. Seine verdorbene Subjektivität würde unmittelbar die Ursache für die Positivität des Christentums sein.

Hegel muss jetzt seinen eigenen Irrtum berichtigen. Er zeigt die Überwindung der Kantischen Moralität auf der prinzipiellen Ebene und expliziert zugleich, dass die Exempel dafür in der Lehre Jesu in den Evangelien vielfach dargestellt sind. Unter anderen merkt er auf die Stellen *Matthäus 5; 21 ff.* auf, wo Jesus die Paradoxa oder die Antithesen gegen die traditionelle Gesetzbefolgung des Volks aufstellt.¹⁾

Zum Beispiel besagt das Gesetz: „Du sollst nicht töten; wer aber tötet, der soll des Gerichts schuldig sein.“ Wie Hegel zugesteht, gilt das, was hier gesagt ist, als „ein Grundsatz, der für den Willen jedes

vernünftigen Wesens gültig erkannt wird, der als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann“. Aber die Weise, auf die es ausgesprochen ist, d. i. die Form des Gebotes, wersetzt sich dem Geist des Gesetzes selbst. Es stellt sich vorher dem „Verbrecher“ gegenüber. Mit anderen Worten, setzt es die Trennung voraus. Dadurch wird es ihm unmöglich gemacht, die Einheit des menschlichen Lebens zu vollbringen. Die zu erwartende Einheit kann nicht die wahre, sondern nur eine erdichtete sein, die durch die Unterdrückung oder die Ausschließung des Entgegengesetzten fertig gebracht wird. Nach Hegel setzt Jesus „einem solchen Gebot den höheren Genius der Versöhnlichkeit (einer Modifikation der Liebe) entgegen, der nicht nur nicht gegen jenes Gesetz handelt, sondern es ganz überflüssig macht, so viel reicher lebendiger Fülle in sich schließt, dass für ihn so etwas Dürftiges als so ein Gesetz gar nicht ist“. Jesus befiehlt nämlich den Jüngern die Aufhebung der Feindseligkeit überhaupt oder die Liebe: „Wer mit seinem Bruder zürnt, der ist des Gerichts schuldig; wer aber zu seinem Bruder sagt: Du Nichtsnutz (Schurke)! der ist des Hohen Rats schuldig; wer aber sagt: Du gottloser Narr! der ist des höllischen Feuers schuldig.“ Aber es ist für das menschliche Sein ganz normal, sich schon in der Gegensätzlichkeit zu einem anderen zu befinden. Deshalb ist für die Aufhebung der Feindseligkeit jeweils die Versöhnung erforderlich: „Darum: wenn du deine Gabe auf dem Altar opferst und wirst allda eingedenk, dass dein Bruder etwas wider dich habe, so lass allda vor dem Altar deine Gabe und gehe zuvor hin und versöhne dich mit deinem Bruder und alsdann komm und opfere deine Gabe. Sei willfährig deinem Widersacher bald, solange du noch mit ihm auf dem Wege bist, ...“

Also stellt Hegel in der Lehre Jesu das Prinzip der höheren Subjektivität fest, die die Begrenzung sowohl der jüdischen Gesetzlichkeit als auch der Kantischen Moralität überwindet. Es drückt das menschliche Leben in seiner eigentlichen Ganzheit aus und wird als „Liebe“ oder „Versöhnung“ bezeichnet. Dass die letztere Bezeichnung mehr beliebt ist, begründet sich darin, dass das menschliche Sein sich stets mit dem ihm Entgegengesetzten versöhnen muss, um sich das Leben in seiner Ganzheit zu erhalten. Noch schematischer ausgedrückt, anerkennt das Subjekt in dem ihm Entgegengesetzten, in seinem Gegenstand, sich selbst, oder das mit ihm identische Leben, nimmt dieses an und kehrt in sich selbst zurück. Dadurch bereichert es sich in seinem Leben. Hegel will nicht sein ausführliches Leben Jesu erneuern. Er braucht das nicht, denn es genügt ihm, festgestellt zu haben, dass Jesus hier und da in seiner Lehre entgegen der Gesetzlichkeit des Volks die Liebe und die Versöhnlichkeit hoch pries. Damit ist es schon belegt, dass der Geist Jesu über die Gesetzlichkeit der Volksgemeinschaft erhaben war. Die Rehabilitierung Jesu ist ihm gut gelungen. Die Ursache für die

Positivität des Christentums ist nicht in Jesu selbst zu suchen, sondern ausschließlich in dem Sachverhalt, dass die Nachwelt sich die Subjektivität, den Geist, Jesu nicht aneignen konnte, sondern nur aus der äußeren Autorität hinnehmen musste.

Aber der Geist oder das Selbstbewusstsein Jesu bei Hegel erfuhr dann noch einmal eine drastische Ausarbeitung. In *Phänomenologie des Geistes* (1807), die als die Einführung in das System der Wissenschaft konzipiert und anfangs „die Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“ betitelt wurde, machte Hegel ein gewaltiges Kunststück, das Selbstbewusstsein Jesu in die Darstellung der höchsten Stufe des Bewusstseins, d. i. des absoluten Wissens, einzuarbeiten. Hier ist es zu bemerken, dass die Bewegung des Bewusstseins, in dem ihm Entgegengesetzten sich selbst anzuerkennen, in sich zurückzukehren und sich dadurch in seinem Selbstbewusstsein zu bereichern, potentiell das Motiv der Kantischen Transzendentalphilosophie ausgemacht und Fichte, Kant weiterführend, es in seiner Wissenschaftslehre thematisiert hatte. Darum war es für Hegel nur konsequent, den Geist Jesu, der als die völlige Versöhnung mit dem Entgegengesetzten bezeichnet wurde, zur Beschreibung des vollendeten Bewusstseins des Wissenschaftlers zu verwenden, als er in Jena sich von der theologischen, genauer religionstheoretischen, Denkungsweise trennen und zur Hauptsache der Philosophie kommen wollte. In *Phänomenologie des Geistes* geht das Bewusstsein von seiner naivsten Gestalt, der sinnlichen Gewissheit, aus und macht die Erfahrung, stufenweise das ihm Entgegengesetzte zu bewältigen und sich das Anderssein anzueignen, bis es zuletzt die Gegenständlichkeit überhaupt beherrscht. Diese letzte Stufe, die „absolutes Wissen“ genannt wird, ist nichts anderes als der in der Weise des Wissenschaftlers bearbeitete, umgebildete Geist Jesu, insofern sie die Aufhebung aller Gegensätzlichkeit bedeutet. Die vorletzte Stufe heißt darum: „die offenbare Religion“. Dort wird das Selbstbewusstsein Jesu als das Vorbild für den absoluten Geist, d. i. den Geist, der den Gang der Erfahrung absolviert, beschrieben. Der absolute Geist offenbart sich am Selbstbewusstsein Jesu. Aber das Bewusstsein des Volks, der Gemeinde, kann sich nicht mit diesem Vorbild identifizieren, sondern stellt es sich als die äußere Autorität vor. Erst auf der Stufe des absoluten Wissens eignet sich das Bewusstsein das Selbstbewusstsein Jesu an und fasst sich selbst als den absoluten Geist. Alle Menschen werden Jesus. Da das System der Wissenschaft, d. i. das System der Hegelschen Philosophie, nichts anderes als die Entfaltung des absoluten Wissens ist, ist die durchgängige Anwesenheit Jesu darin unverkennbar. „Die Philosophie“, die den Schluss der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften ausmacht, bedeutet das Sich-denken, νόησις νοήσεως, d. i. das vollendete Selbstbewusstsein des absoluten Wissens.²⁾ Der

vorletzte Teil, „die geoffenbarte Religion“, beschreibt denselben Inhalt, insofern dieser sich in der Gestalt Jesu zeigt und dem Bewusstsein des Volks äußerlich bleibt. Man bemerkt mit Recht dazu, dass das Bewusstsein in der geoffenbarten Religion sich die Wahrheit vorstellt, während es in der Philosophie dieselbe begreift. Oder man kann es auch so ausdrücken, dass der Inhalt der Philosophie die Darstellung Jesu ist, wie er in seinem ewigen Wesen verallgemeinert und im Selbstbewusstsein aller präsent ist. Jesus der Wissenschaftler thronet im System der Hegelschen Philosophie.

3-2 Das anthropologische Wesen der Religion bei Feuerbach

Das System der Hegelschen Philosophie implizierte deshalb die wesentlichen Probleme von der Beziehung desselben zum Christentum. Dem Anscheine nach gleichen die Hegelsche und die christliche Lehre einander zwar wie Tag und Nacht. Aber wie wir im vorigen Kapitel festgestellt haben, hatte das Hegelsche System seinen Ursprung im „Leben Jesu“, das Hegel in seiner Berner Zeit konzipierte. Es bildete sich insofern als die Entwicklung der Leben-Jesu-Philosophie. Ohne Zweifel wollte ja Hegel selbst durchaus darauf bestehen, dass sein System die Entfaltung des Selbstbewusstseins Jesu ist. Wenn man also nur darauf aufmerksam wurde, sollten unvermeidlich die Probleme aufgerollt und viele Diskussionen erregt werden, obwohl das Hegelsche System zuerst vielen Leuten bloß zu imponieren schien. Als David Friedrich Strauß unter Hegels Einfluss *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* 1835-36 veröffentlichte und dadurch ein unerhörtes Aufsehen erregte, öffnete er für die Schüler Hegels die Büchse der Pandora. Bekanntermaßen erwarb sich Strauß selbst mit seinem Werk um die theologische Leben-Jesu-Forschung große Verdienste.³⁾ Aber die Philosophen, die „Junghegelianer“ genannt wurden, waren es, die unter der Anregung Straußens die Problematik mehr philosophisch untersuchten und daraus wichtige Konsequenzen für die Philosophie zogen. Viele Leute nennen wohl in diesem Kontext unter anderen Ludwig Andreas Feuerbach.

Feuerbach veröffentlichte 1839 seinen Aufsatz „Zur Kritik der Hegelschen Philosophie“ in Fortsetzungen in den *Hallischen Jahrbüchern für deutsche Wissenschaft und Kunst*. Dann veröffentlichte er 1841 *Das Wesen des Christentums*, dessen zweite überarbeitete Auflage 1843 und die dritte Auflage 1849 erschienen. Obwohl er auch später, 1851, das große Werk *Das Wesen der Religion* veröffentlichte, das im Zusammenhang mit der Serie von Vorlesungen an der Universität Heidelberg konzipiert wurde, müssen wir zugestehen, dass die Hauptpunkte seiner Religionslehre schon im *Wesen*

des Christentums, spätestens in dessen zweiter Auflage, zu finden sind. Deshalb wollen wir im nachfolgenden für unsre Untersuchung hauptsächlich dieses Werk berücksichtigen.

Es ist unbestritten, dass Feuerbach für seine Religionslehre diejenige Hegels im grundsätzlichen richtig adoptiert hat. Wie ich im vorigen Abschnitt erklärt habe, hat nach Hegel der absolute Geist sich in der Gestalt Jesu voll gezeigt. In der offenbaren Religion stellt sich das Bewusstsein des Menschen ihn als den Gegenstand vor, aber im absoluten Wissen eignet es sich ihn völlig an. Der absolute Geist, d.i. die Gottheit, wird das Selbstbewusstsein des Menschen. Feuerbach pflichtet diesem Argument Hegels grundsätzlich bei und stellt die These über die Identität von dem Subjekt und dem Gegenstand in der Religion auf: „*Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen*“.⁴⁾ Aber Hegel sagt zugleich, dass das Bewusstsein des Menschen in der offenbaren Religion sich den absoluten Geist noch an einem Anderssein, dem Gegenstand der Anbetung vorstellt. Es ist erst im absoluten Wissen, d.i. in der Philosophie, dass das Bewusstsein den absoluten Geist als sich selbst begreift. Daher fügt Feuerbach seiner These hinzu: „Wenn aber die Religion, das Bewußtsein Gottes, als das Selbstbewußtsein des Menschen bezeichnet wird, so ist dies nicht so zu verstehen, als wäre der religiöse Mensch sich direkt bewußt, daß sein Bewußtsein von Gott das Selbstbewußtsein seines Wesens ist, denn der Mangel dieses Bewußtseins begründet eben das eigentümliche Wesen der Religion.“⁵⁾ „Die Religion geht daher überall der Philosophie voran, wie in der Geschichte der Menschheit, so auch in der Geschichte der Einzelnen. Der Mensch verlegt sein Wesen zuerst *außer sich*, ehe er es in sich findet.“⁶⁾ Sonach ist die Religion in der Geschichte der Menschheit bisher ihren Entwicklungsgang gegangen, worin nach und nach ihre höheren Formen ihre niedrigeren ablösen. In der primitiven Form der Religion stellte sich das Bewusstsein die Gottheit in der ganz äußeren Gegenständlichkeit vor. Dann zeigten sich die verschiedenen Eigenschaften der Gottheit nach und nach als menschlich, bis sie zuletzt in einer Persönlichkeit zusammengefasst manifestierten. Die Philosophie enthüllt jetzt den ganzen Gang und klärt die Wahrheit auf, indem sie die Eigenschaften, die einst die Gegenstände des religiösen Bewusstseins waren, als der Menschheit eigen erklärt. Die Philosophie betrachtet also die Religion in deren menschlicher Urbedeutung. Die philosophische Religionslehre muss zur Anthropologie werden. Dagegen heißt die Theorie, die die Religion noch auf halbem Wege in ihrem Entwicklungsgang über sich selbst gebildet hat, die Theologie. Dementsprechend teilt Feuerbach sein Werk in zwei Teile ein. Der erste Teil, wo er seine eigene Religionslehre entwickelt, ist betitelt: Das wahre, d.i. anthropologische Wesen der Religion. Der

zweite Teil ist betitelt: Das unwahre, d.i. theologische Wesen der Religion. Dort zieht er die Überreste der Religionsgeschichte in Betracht, um zu zeigen, dass die alte Selbsterkenntnis der Religion schon mannigfaltige Widersprüche implizierte.

Da das Christentum doch durch seine eigene Erweisung von der völligen Identität der göttlichen und menschlichen Eigenschaften als die Vollendung des Entwicklungsgangs der Religion gilt, ist die Interpretation der christlichen Lehre von Feuerbach freilich um die Inkarnation, oder die Menschwerdung Gottes, zentriert. Aber im Abschnitt, wo er diese behandelt, d.i. dem vierten Kapitel: „Das Geheimnis der Inkarnation oder Gott als Herzenswesen“, erwähnt Feuerbach nicht unmittelbar Jesum Christum, sondern erörtert das wesentliche der Menschwerdung Gottes überhaupt, um darauf die Erscheinung Jesu begründen zu können. Er macht uns darauf aufmerksam, worin der Grund der Menschwerdung Gottes zu suchen ist. Es würde unsinnig klingen, wenn man sagt, dass Gott seinetwegen Mensch geworden ist, abgesehen von den Possen Jovis in der altertümlichen Mythologie. Die Not oder das Bedürfnis des Menschen wird also für den Grund der Menschwerdung Gottes gehalten. Allein Feuerbach bemerkt, dass Gott selbst von vornherein menschlichen Wesens ist. Da Gott nichts anderes als das außer sich verlegte Wesen des Menschen ist, kann und muss Gott mit dem Menschen Mitleid haben. Aus dieser Notwendigkeit heraus nimmt Gott die menschliche Gestalt und betätigt sich als leidender Gott. Nach Feuerbach sollen wir also das Geheimnis der Inkarnation in Gott ergründen. Und die Wesensart Gottes, die ihn zur Menschwerdung treibt, heißt die Liebe. Die Liebe ist es, die in Gott das Mitgefühl mit dem Menschen sowie die Forderung zur Versöhnung mit dem Entgegengesetzten erregt und ihn zur Fleisch- und Menschwerdung zwingt. Sonach ist das Bewusstsein der göttlichen Liebe das Geheimnis der Inkarnation.

Aber wir wollen nach Feuerbach noch tiefer der Sache auf den Grund dringen. „Der Mensch verlegt sein Wesen zuerst *außer sich*, ehe er es in sich findet.“⁷⁾—deshalb ist die Menschheit schon in Gott. Im Anfang war dieser Akt des Menschen. „Der Herablassung Gottes zum Menschen geht notwendig die *Erhebung des Menschen zu Gott* vorher. Der Mensch war schon *in* Gott, war schon Gott selbst, ehe Gott Mensch wurde, d.h. *sich als Mensch zeigte*.“⁸⁾ Sonach ist das Geheimnis der Inkarnation im letzten Grunde doch der Mensch selbst. Von diesem Gesichtspunkt aus bedeutet die Erscheinung Jesu Christi das Auftreten des *menschgewordenen* Gottes aus dem geschichtlichen Hintergrund des *gottgewordenen* Menschen. Dem Anscheine nach ein überraschendes, unerklärliches Geschehnis, ist

sie in Wahrheit die notwendige Manifestation, aus deren Anlass die Menschheit ihr eigenes Wesen, das sie einst außer sich verlegt hat, endgültig zurückziehen kann. Es versteht sich also von selbst, dass Jesu Leben voller menschlicher Liebe ist. Diese ist aber wohl besser zu bezeichnen als menschheitliche Liebe, denn sie ist jeweils als die Repräsentation des Wesens der Menschheit die über die individuellen Schranken erhabene, unparteiische, unendliche Liebe. Die Inkarnation gibt den Menschen die zweifellose Gewissheit der Liebe. Die Menschen können die Liebe anschauen. Die Inkarnation ist zwar als die Erscheinung zeitlich und räumlich beschränkt und nur wenigen zugänglich, aber ihr Wesen ist ewig und allgemein. Die Erscheinung vergeht, aber die Anschauung der Liebe bleibt als die Erinnerung und ist überliefert, bis sie die Menschheit dazu veranlasst, ihr eigenes Selbstbewusstsein wiederzufinden.

Wie Feuerbach in seinen Artikeln: *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* und *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, die beide 1843 kurz nach der zweiten Auflage vom *Wesen des Christentums* erschienen, erörtert, hat die europäische Post-Christum-Philosophie aus dem ganzen Entwicklungsgang der Religion die Konsequenzen gezogen. Obschon sich die Gottheit in Jesu Christo voll offenbart hatte, beharrte die Theologie auf ihrem Standpunkt, sie sich als Gott gehörig in ihrer Gegenständlichkeit vorzustellen. Erst der Protestantismus charakterisierte sie als in Jesu Christo verwirklicht in ihren menschlichen Zügen. Danach rang die neuere Philosophie, als deren Vertreter Cartesius, Spinoza, Kant, Fichte und Schelling genannt werden, mit der Aufgabe, die Eigenschaften Gottes als identisch mit den menschlichen aufzuklären. Die Hegelsche Philosophie ist die Vollendung dieser Bewegung. Mit dem „absoluten Geist“ erreicht Hegel die völlige Identifikation des göttlichen und des menschlichen Wesens. Sein System ist selbst die Beweisführung dafür, dass das ganze Bewusstsein Gottes als Selbstbewusstsein des Menschen darstellbar ist. Nur ist sein Selbstbewusstsein das vernünftige, mit anderen Worten, ist für Hegel das menschliche, mit dem göttlichen identifizierte Wesen nicht das ganze des Menschen, sondern bloß die Vernunft. Es ist ihm gelungen, den Gegenstand der Vernunft mit der Vernunft selbst zu identifizieren, Gott als Objekt in die Vernunft als Subjekt zurückzunehmen. Dabei berücksichtigt er nicht den anderen Bestandteil des Menschen, genannt die Sinnlichkeit oder den Leib. Dieser wird aus der göttlich-menschlichen Identität ausgeschlossen. Aber der Mensch verlegte eigentlich sein ganzes Wesen nach außen, vergegenständlichte es als Gottheit. Gott ist nicht bloß das Wesen der Vernunft, sondern das des ganzen Menschseins einschließlich der Sinnlichkeit und des Leibes. Nicht die Vernunft, sondern der

ganze Mensch kann erst den vollen Inhalt, die vollen Eigenschaften, Gottes in sich zurückziehen. Die neue Philosophie, d.h. die post-hegelsche, zeitgenössische sowie zukünftige Philosophie, muss daher die idealistische Begrenztheit der spekulativen Philosophie Hegels berichtigen. Es wird ihr also auferlegt, das ganze Wesen des Menschen an die Stelle der Vernunft oder des absoluten Geistes zu setzen und darein die vollen Eigenschaften Gottes sowie die volle Wirklichkeit als die Explikation desselben zurückzuziehen. Die Philosophie soll zukünftig Anthropologie werden.

3-3 Entäußerung als der Grundzug des menschlichen Seins

Wir müssen hier die Frage behandeln, die mit dem Streitpunkt in der Auslegung der Philosophie Feuerbachs zusammenhängt: Ist die Religion als das gegenständliche Bewusstsein vom göttlichen Objekt mit der neuen Philosophie völlig erledigt? Nur solange doch die Menschheit noch unmündig war, betete der Mensch Gott an, ohne ihn als sein eigenes Wesen zu erkennen. Die neue Philosophie deckt nun die Wahrheit der Religion auf, identifiziert die Gottheit als das ganze Wesen des Menschen und zieht alle Eigenschaften Gottes samt und sonders in die Wesenheit des Menschen zurück. Demgemäß ist die Vergötterung überhaupt etwas Unbrauchbares geworden. Der Mensch soll nunmehr mit der Religion fertig sein. Derlei Interpretation ist zwar nicht ausgeschlossen, sie wirkt aber meiner Meinung nach etwas zu einfach und kann der Hauptabsicht der Argumentation Feuerbachs nicht gerecht sein. Denn wir können aus seinen Aussagen allenthalben gut ersehen, dass er das menschliche Sein von Grund auf als das gegenständliche, oder besser vergegenständlichende Wesen auffasst. Der Mensch vergegenständlicht sich zuerst in einem anderen, ohne sich dessen bewusst zu sein. Das andere, dessen Gesamtheit die Welt ausmacht, steht ihm gegenüber. Er muss sich also beständig zum anderen verhalten, findet aber sich selbst eben in diesem, gewinnt sich selbst wieder und kehrt mit diesem Erfolg in sich zurück. Dadurch wird er immer reicher und inhaltvoller. Mensch zu sein, bedeutet nichts anderes als diesen zirkulären Prozess unendlich zu wiederholen. Die Triebkraft der Bewegung wird als Liebe oder Versöhnung bezeichnet. Jedenfalls kann der Mensch die gegenständliche Welt nie und nimmermehr entbehren. Er lebt nur in der Subjekt-Objekt-Beziehung. Selbst sein eigenes Wesen muss er gegenständlich anschauen. In der früheren Zeit der menschheitlichen Geschichte verlegte er es nach außen, ohne sich dessen bewusst zu sein, d.h. er vergegenständlichte es in der Gottheit. Obwohl es in Wahrheit sein eigenes Wesen war, konnte er dessen nur von Gnaden des anderen höheren Wesens teilhaftig werden. Das war die Religion. Jetzt

wird dieser Umweg zwar unnötig, weil die neue Philosophie das Geheimnis der Religion restlos aufklärt und die völlige Identifikation der Gottheit mit dem ganzen Wesen des Menschen erreicht. Doch die gegenständliche Vorstellung von dem menschlichen Wesen kann damit keineswegs abgeschafft werden, da das Bewusstsein vom Gegenstand für den Menschen unentbehrlich ist. Wenn die Vorstellung von Gott nunmehr unbrauchbar ist, muss anstatt deren das Wesen des Menschen als solches vergegenständlicht werden. Weil es nicht mehr mit der Täuschung vom äußeren Anderen behaftet ist, bedrückt es den Menschen nicht wie der alte Gott. Aber es wird doch als das höchste Wesen vorgestellt und zum Anbetungsobjekt erhoben. Seine Anbetung währt fort. Die Anthropologie tritt an die Stelle der Theologie, oder der Kult des menschlichen Wesens löst den Gottesdienst in der Erziehung der Menschheit ab.

Um den Grundzug des menschlichen vergegenständlichenden Seins zu charakterisieren, wählt Feuerbach einen passenden Terminus: Entäußerung (< sich entäußern). Die Verbform des Wortes wird in der Hochsprache mit einem Genitivobjekt so gebraucht wie: sich einer Sache entäußern. Das sagt: eine Sache weggeben. Feuerbach folgt freilich diesem Gebrauch. Offensichtlich deutet er aber „entäußern“ auch als ein normales Transitivum, was wir aus seinem häufigen Gebrauch vom Partizip Passiv des Wortes als Adjektiv ersehen können. Danach bedeutet das reflexive Verb „sich entäußern“: sich selbst weggeben, sich selbst aufgeben, auf sich selbst verzichten. Von hieraus kommt das Nomen actionis „Selbstentäußerung“. „Der Mensch entäußert sich“ heißt dann: „Der Mensch vergegenständlicht sich selbst in etwas Äußerem, und zwar in der Weise, dass er sich selbst weggibt und nach außen verlegt. Zugleich kann der Ausdruck die Erwartung implizieren, dass der Mensch sich selbst, obwohl einmal weggegeben, nachher doch als solches erkennen und wiedergewinnen wird. In der Religion vergegenständlicht der Mensch sein eigenes Wesen in Gott; der Mensch entäußert sich, oder der Mensch entäußert sich seiner selbst. Der Mensch gibt all sein Gutes um Gottes willen auf, so dass dieser immer reicher und er immer ärmer wird. Das wird als die Liebe des Menschen zu Gott bezeichnet. Aber Gott hat auch, weil er eben das vergegenständlichte Wesen des Menschen ist, notwendig die Tendenz zur Selbstentäußerung zu seinem Grundzug; Gott entäußert sich, oder Gott entäußert sich seiner selbst. Gott entäußert sich um des Menschen willen seiner Gottheit. Die Liebe zum Menschen bestimmt ihn dazu. Also ist die gegenseitige Entäußerung von Gott und Menschen das Charakteristikum der Religion. Im Christentum als der Vollendung der Religion offenbart es sich sinnbildlich im Leben Jesu.

Ersichtlich hat Feuerbach den Gebrauch des Wortes, „sich entäußern“, „Entäußerung“, von Hegel übernommen, und zwar unmittelbar aus dessen *Phänomenologie des Geistes*. Im Abschnitt „Die offenbare Religion“, wo Hegel die Erscheinung des absoluten Geistes in Jesu Christo aufgreift und das Leben Jesu auf eine begriffliche, spekulative Weise erörtert, tritt das Wort am häufigsten auf. Die folgende Stelle ist besonders bedeutsam und gilt als das Exempel für den Gebrauch des Wortes bei ihm:

Er (scil. Der Geist; *vom zitierenden*) hat die zwei Seiten an ihm, die oben als die beiden umgekehrten Sätze vorgestellt sind; die eine ist diese, daß die *Substanz* sich ihrer selbst entäußert und zum Selbstbewußtsein wird, die andere umgekehrt, dass das *Selbstbewußtsein* sich seiner entäußert und zur Dingheit oder zum allgemeinen Selbst macht. Beide Seiten sind sich auf diese Weise entgegengekommen, und hierdurch [ist] ihre wahre Vereinigung entstanden. Die Entäußerung der Substanz, ihr Werden zum Selbstbewußtsein drückt den Übergang ins Entgegengesetzte, den bewußtlosen Übergang der *Notwendigkeit* oder dies aus, daß sie *an sich* Selbstbewußtsein ist; umgekehrt die Entäußerung des Selbstbewußtseins dies, daß es *an sich* das allgemeine Wesen ist, oder—weil das Selbst das reine Fürsichsein ist, das in seinem Gegenteile bei sich bleibt—dies, daß *für es* es ist, daß die Substanz Selbstbewußtsein und eben dadurch Geist ist. Es kann daher von diesem Geiste, der die Form der Substanz verlassen und in der Gestalt des Selbstbewußtseins in das Dasein tritt, gesagt werden—wenn man sich der aus der natürlichen Zeugung hergenommenen Verhältnisse bedienen will—, dass er eine *wirkliche* Mutter, aber einen *ansichseienden* Vater hat; denn die *Wirklichkeit* oder das Selbstbewußtsein und das *Ansich* als die Substanz sind seine beiden Momente, durch deren gegenseitige Entäußerung, jedes zum anderen werdend, er als diese ihre Einheit ins Dasein tritt.⁹⁾

Der Mensch entäußert sich um Gottes willen seiner Menschlichkeit. Gott entäußert sich um des Menschen willen seiner Gottheit. Diese gegenseitige Entäußerung vollzieht sich an Jesu Christo, dem Sohn Gottes. Um seine Argumentation eindrucksvoller zu machen, deutet Hegel sogar in einem etwas groben Stil die legendäre Geburt Jesu an. Unbezweifelbar diente diese Stelle Feuerbach als Vorbild für seine Lehre von der christlichen Inkarnation. Bemerkenswert ist es aber, dass Hegel für Gott das Wort „Substanz“, für den Sohn das Wort „Selbstbewusstsein“ gebraucht. Das begründet sich aus seiner Intention, die Persönlichkeit Jesu in das wissenschaftliche Selbstbewusstsein umzudeuten. Die

Substanz heißt nach der Spinozistischen Terminologie der Welt-Grund, die Dingheit überhaupt. Das Selbstbewusstsein, der Verstand im Kantischen Sinne, entäußert sich seiner und macht sich zur Dingheit, d.h. es verlegt sich in die gegenständliche Welt. Die Substanz entäußert sich ihrer und wird zum Selbstbewusstsein, d.h. sie enthüllt sich für die wissenschaftliche Erkenntnis. Das Selbstbewusstsein erkennt sich selbst wieder in der gegenständlichen Welt und erreicht die Art des allgemeinen Wesens. Die Substanz wird dem menschlichen Selbst bewusst und wird der Geist. In Jesu Christo dem Wissenschaftler kommen beide Seiten entgegen und ihre wahre Vereinigung entsteht. Beide, die Substanz und das Selbstbewusstsein, bleiben in ihrem Gegenteil bei sich selbst. Es ist unbestritten, dass Feuerbach an Hegels *Phänomenologie des Geistes* gründlich gearbeitet und besonders aus dieser Stelle viel gelernt hat. Nur hat er diese Umdeutung des Selbstbewusstseins Jesu in das des Wissenschaftlers bei Hegel wahrscheinlich übersehen.

Nach der Absicht der Einführung des Wortes „Entäußerung“ impliziert es natürlich, sowohl bei Feuerbach als bei Hegel, auch die Erwartung des Wiedergewinnens. Das Subjekt vergegenständlicht sich in einem Objekt. Dann findet es sich in diesem wieder und eignet es sich an. Das Subjekt gewinnt das entäußerte Selbst wieder. In Wirklichkeit ist aber der Gang nicht so glatt. Oft kommt etwas dazwischen und hindert das Subjekt daran, sich im Objekt wiederzufinden. Dann verweigert sich das Objekt. Es steht dem Subjekt beharrend als das Andere in seiner Gegenständlichkeit gegenüber und wirkt auf das Subjekt befremdend, das daher darin nicht sich selbst erkennen kann. Bisweilen kann das Objekt als äußere Autorität das Subjekt bedrohen, bedrücken oder sogar bezwingen. In der Religion finden wir den äußersten Fall. Der Mensch entäußert sich um Gottes willen seines eigenen Wesens. Er übergibt Gott all sein Gutes, so dass dieser immer reicher und er selbst immer ärmer wird. Insofern er also in Gott nicht sich selbst erkennen kann, steht Gott als das höchste Wesen in der Andersheit ihm gegenüber. Gott beherrscht in seiner Erhabenheit den niedrigen Menschen. Sogar gilt das moralische Gesetz, das eigentlich dem eigenen Wesen des Menschen entspringt, für das Gebot Gottes. Es hat in der Geschichte lange gedauert, bis der Mensch in Gott sich wiederfinden, sich mit ihm identifizieren und aus ihm sich wiedergewinnen konnte. Es bedarf also eines anderen Terminus als „Entäußerung“, um den Zustand des Bedrückens des Menschen von seinem entäußerten Wesen zu charakterisieren. Feuerbach wählt dazu, diesmal auch nach Hegel, das Wort, „Entfremdung (< sich entfremden)“. Das Verb „entfremden“ bedeutet in der Hochsprache als ein normales Transitivum: „fremd machen“. Da es die Doppelobjekte vom Akkusativ und Dativ nehmen kann, ist theoretisch der Ausdruck „sich⁴ sich³

entfremden“ möglich. Wenigstens war sowohl Feuerbach als auch Hegel offensichtlich des Ausdrucks „sich³ sein eigenes Wesen entfremden“ bewusst. „Sich entfremden“ meint den gleichen Akt wie „sich seiner selbst entäußern“, aber weil die Bezeichnung des obenerwähnten Zustands damit bezweckt ist, ist die Form des Partizip Passiv „entfremdet“ von großer Bedeutung. Hegel betitelt einen Abschnitt seiner *Phänomenologie des Geistes*: „Der sich entfremdete Geist. Die Bildung“. ¹⁰⁾ Dort beschreibt er zuerst den Zustand der kirchlich-mittelalterlichen Welt, wo der absolute Geist sich schon in Jesu Christo manifestiert hat, aber wegen dessen ausschließender Einzelheit als äußere Autorität das Selbstbewusstsein des Menschen bedrückt. Alsdann beschreibt er den Kampf der neuzeitlichen Aufklärung mit dem autoritären Glauben um die Überwindung der Entfremdung. Was das Werk Feuerbachs *Das Wesen des Christentums* betrifft, gebraucht er darin das Wort „entfremden“ siebenmal. Darunter gebraucht er es nur einmal im letzten Kapitel des ersten Teils: „Das wahre, d.i. anthropologische Wesen der Religion“, sonst sechsmal aber innerhalb des zweiten Teils: „Das unwahre, d.i. theologische Wesen der Religion“. Diese Abweichung der Häufigkeit weist gut auf seine Absicht der Einführung des Wortes hin. „Entfremdet sein“ heißt nämlich der unwahre, für den Menschen unrechte Zustand, der überwunden werden soll.

3-4 Das Entfremdete Wesen des Menschen bei Marx

Wie wir oben erwähnt haben, deutete Hegel in *Phänomenologie des Geistes* die Wesensbestimmung des Menschen um, die er in seiner Frankfurter Zeit in der Lehre Jesu gefunden hatte. Den Geist der Liebe und Versöhnung bearbeitete er in den wissenschaftlichen absoluten Geist. Jener lässt das Anderssein zu und bleibt darin bei sich selbst. Dieser setzt sich gegenüber den Gegenstand, das Objekt, erkennt darin sich selbst und bewältigt dessen Gegenständlichkeit. Beiden gemeinsam ist der Trieb, die Entgegensetzung zu überwinden und sich dadurch unendlich reicher zu machen. Aller Wahrscheinlichkeit nach plante Hegel sein Werk: *Phänomenologie des Geistes*, das zuerst mit „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“ betitelt werden sollte, als ein Werk mit dem Inhalt von drei Kapiteln: Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft. Durch die Beschreibung der Vernunft sollte die Bewältigung der Gegenständlichkeit erreicht werden und das absolute Wissen als die völlige Identität vom Denken und Sein sollte den abschließenden Teil des Kapitels ausmachen. Aber in der vollendeten *Phänomenologie des Geistes* schließt sich an die Beschreibung der Vernunft ein umfangreicher Inhalt an, der in drei Subkapiteln unterteilt ist: Der Geist, Die Religion, Das absolute

Wissen. In diesem Teil rollt er wieder die Themen auf, die er in seinen Jugendschriften behandelte: den griechischen Geist, das Christentum als positive Religion, Kantische Moralität, Volksreligion und das Leben Jesu. In „Offenbare Religion“, dem letzten Abschnitt des Subkapitels „Die Religion“, schildert Hegel das Leben Jesu als die volle Manifestation des absoluten Geistes in einer begrifflichen Weise. Nach der eigenen Überzeugung Hegels spricht er hier vom gleichen Bild Jesu wie er vor einigen Jahren in Frankfurt am Main beschil­dert hat. Weil es aber nun durch die Erfahrung des Bewusstseins, d.i. durch die wissenschaftliche Bewältigung der Gegenständlichkeit gestützt ist, ist das Charakteristikum des Lebens Jesu in erster Linie nicht mehr die Liebe oder die Versöhnung, sondern die gegenseitige Entäußerung vom Selbstbewusstsein und der Substanz als dem Welt-Grund. Also können wir sagen, dass hier der mit der Wissenschaftlichkeit charakterisierte Jesus geschildert wird. Das absolute Wissen, das daraus resultiert und die folgende ganze Entwicklung des Systems fundieren soll, ist nichts anderes als das verallgemeinerte Selbstbewusstsein Jesu als des Wissenschaftlers.

Wir haben in den vorigen zwei Abschnitten untersucht, was für Momente Feuerbach von der Lehre Hegels übernommen hat, um daraus seine Theorie von der Religionskritik zu bilden. Das Ergebnis lässt sich in den Hauptpunkten wie folgt zusammenfassen:

1. die Wesensbestimmung des Menschen; der Mensch vergegenständlicht sich selbst im Anderssein und bleibt darin bei sich selbst oder eignet dadurch sich selbst an, d.i. er entäußert sich seiner selbst.
2. die Identität des menschlichen und des göttlichen Wesens; die Religion ist das vergegenständlichte Wesen des Menschen. Der Mensch entäußert sich seiner selbst um Gottes willen. Deshalb ist aber auch Gott gleich wie der Mensch wesentlich bestimmt zur Entäußerung seiner selbst. Gott entäußert sich seiner Gottheit um des Menschen willen.
3. die Inkarnation als der Beweis der Identität von Gott und Mensch; indem Gott die menschliche Gestalt annimmt, manifestiert er seine Wesensbestimmung zur Entäußerung. Insbesondere ist in der Christlichen Inkarnation, der Erscheinung Gottes in der Persönlichkeit Jesu, die Wesensidentität von Gott und Mensch erschöpfend bewiesen.
4. das entfremdete Wesen des Menschen; die Religion als solche beharrt doch in dem Zustand vom nach außen verlegten, vergegenständlichten Wesen des Menschen. Gott bedroht als die überwältigende, transzendente Macht den Menschen. Selbst Jesus Christus, der vollkommene Gottmensch, herrscht als die äußere Autorität über das allgemeine Selbstbewusstsein des

Menschen. In der Religion ist das menschliche Wesen dem Menschen selbst entfremdet. Dieser Zustand soll kritisiert und überwunden werden.

Feuerbach hat gewiss aus der Lehre Hegels wichtige Argumente herausgenommen, jedoch hat er den Erfolg der ersten Hälfte der *Phänomenologie des Geistes*, die vollendete Bewältigung der Gegenständlichkeit durch das wissenschaftliche Bewusstsein, nur wenig erwogen. Er gebrauchte die Worte, „Liebe“ und „Versöhnung“ am liebsten, um die Wesensbestimmung zur Entäußerung, die in Gottmensch Jesu am klarsten manifestiert wurde, zu charakterisieren, als ob er sich unmittelbar an Hegels Lehre in dessen Frankfurter Zeit anschließen wollte. Ein Denker, der den vollen Gang der *Phänomenologie des Geistes* nachvollzogen und daraus erfasst hat, worum es sich beim absoluten Wissen handelt, würde das Wesen des Menschen in einer wissenschaftlicheren Weise bestimmen und sich mit der Entfremdung dieses Wesens noch gründlicher als Feuerbach auseinandersetzen. Im Brennpunkt seines kritischen Interesses würde nicht mehr die Religion, sondern die wirkliche Situation der Entfremdung stehen. Der da kommen soll, hieß Karl Marx.

Der junge Marx war ein junghegelianisch ausgerichteter Philosophiestudent. Unter anderen wurde er von Feuerbach als dem Bahnbrecher beeindruckt. In seinem Brief vom 20. Oktober 1843 kargte er nicht mit dem Lobe dem Verfasser vom *Wesen des Christentums* gegenüber. Zu gleicher Zeit las er dessen Aphorismen „Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie“, die in dem junghegelianischen Sammelwerk *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik* erschienen, auch mit großer Begeisterung. Kurz danach, Ende Oktober 1843, zog er nach Paris, wo er sich bis Anfang Februar 1845 aufhielt. Damals inspirierte ihn stark Feuerbachs Theorie der Entfremdung zur kritischen Stellungnahme gegenüber der bestehenden Welt. Aber er bemängelte zugleich ihr Ungenügen, das daher rührte, dass Feuerbach den Gang der Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins bei Hegel verfehlt hatte. Marx wollte daher durch sein eigenes Studium der *Phänomenologie des Geistes*, der „wahren Geburtsstätte der Hegelschen Philosophie“⁽¹¹⁾, den Fehler Feuerbachs berichtigen und das Wesen des Menschen als dessen, der die Gegenständlichkeit bewältigt, in der echt wirklichen Weise herausarbeiten. Er konnte voraussehen, dass die Kritik an dem entfremdeten Zustand des menschlichen Wesens sich dann nicht mehr mit der Religion, sondern mit der gegenwärtigen, wirklichen Welt eingehend auseinandersetzen wird. Deshalb erklärt er im Artikel „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, den er gleich nach der Ankunft in Paris schrieb

und im Zusammengebundenen Band von den Heften 1 und 2 der *Deutsch-Französischen Jahrbücher*, März 1844, veröffentlichte, wie folgt:

Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.¹²⁾

Es ist also die *Aufgabe der Geschichte*, nachdem das *Jenseits der Wahrheit* verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren. Es ist zunächst die *Aufgabe der Philosophie*, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die *Heiligengestalt* der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren *unheiligen Gestalten* zu entlarven. 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*.¹³⁾

Allerdings fand er sich bei der Herausarbeitung des menschlichen Wesens nicht mit der bloßen Nachvollziehung der Hegelschen Beschreibung der Erfahrung des Bewusstseins ab. Ihm ging es darum, deren idealistische Begrenztheit zu überwinden. Hegel beschreibt nämlich den Lauf des menschlichen Wesens durchaus als den Bewusstseinsvorgang. Das Subjekt setzt sich gegenüber das Objekt, den Gegenstand. Es erkennt sich selbst darin und kehrt mit dieser Erkenntnis in sich selbst zurück. Damit wird es reicher an Wissen. Es gelangt zu einer höheren Stufe des Selbstbewusstseins. Auf diese Weise geschieht der ganze Lauf bei Hegel innerhalb des Bewusstseins. Das Endziel ist das absolute Wissen, d.i. das Selbstbewusstsein, das alle Gegenständlichkeit bewältigt hat. Aber während das Wesen des Menschen doch als das Sich-selbst-Vergegenständlichen und Sich-selbst-wiedergewinnen, d.i. das Sich-seiner-selbst-Entäußern erfasst werden soll, macht Hegels Beschreibung es unrichtigerweise dem Bewusstsein immanent, d.i. begrenzt und abstrakt. Dagegen muss der Mensch als das im vollen Sinne sich vergegenständlichende Wesen sich transzendierend etwas echt Anderes in der realen Welt sich gegenüber setzen. In diesem echt Anderen erkennt er sich selbst und es sich einverleibend kehrt er in sich selbst zurück. Der Lauf ist keineswegs bloß ein dem Bewusstsein immanenter, sondern der Mensch bezieht sich auf das reell Andere, d.i. auf das Materielle, in der Welt. Sich selbst wieder zu gewinnen, bedeutet dann: dieses materielle Andere mit der leiblichen Betätigung zu bearbeiten, es sich zu assimilieren und einzuverleiben. Marx war also unbefriedigt mit der Beschreibung Hegels. Er ersetzte dessen idealistisch begrenzte, abstrakte Erörterung durch seine

materialistisch reale, wirkliche Argumentation. Wir könnten auch sagen, dass bei Marx die praktische Auffassung des menschlichen Wesens an die Stelle der Hegelschen spekulativen, theoretischen getreten ist.

Jedoch, wir können die Sache wohl noch angemessener formulieren. Wenn wir uns auf die Aristotelische Dreiteilung in: θεωρία, πρᾶξις, ποιήσις berufen, sollen wir sagen, dass Marx die ποιήσις für die Tätigkeit hält, die das menschliche Wesen am besten darstellt. Die ποιήσις bedeutet: machen, schaffen, verfertigen. Um etwas zu verfertigen, wählt der Mensch sich zuerst in der äußeren Welt einen Stoff, aus dem das Bezweckte hergestellt werden soll. Dann beschäftigt er sich mit dessen Bearbeitung, indem er alle nützlichen Mittel einschließlich seines eigenen Leibes betätigt. Im Erzeugnis findet er seinen eigenen Zweck verwirklicht, d.i. er erkennt sich selbst im Gegenstand. Der Prozess kann als die typische Weise für den Menschen angesehen werden, sich in einem Gegenstand zu vergegenständlichen, doch darin bei sich zu bleiben und sich daraus wiederzugewinnen. Selbst aus der Hegelschen idealistischen Stellung könnte man ohne weiteres die Konsequenzen ziehen, dass die Verfertigung die typischste Betätigung des menschlichen Wesens ist.¹⁴⁾ Der Mensch, der die Idee hegt, wählt in der materiellen Welt einen Stoff. Er bearbeitet diesen, um daraus die latente, seiner Vorstellung gemäße Gestalt herauszubilden. Im verfertigten Werk sieht er die Verwirklichung der Idee, versichert er sich der Vereinigung mit der gegenständlichen Welt. Er kehrt damit befriedigt in sich zurück. Es ist ja nicht ganz ausgeschlossen für uns, Hegels Lehre dahingehend zu interpretieren, dass sie die absolute Idee thematisiert, die sich vermittelt der Fabrikationstätigkeit der Menschheit in der gegenständlichen Welt verwirklicht. Die Triade von der Idee oder dem ewigen Wesen Gottes, der Natur oder dem Außer-sich-sein der Idee und dem Geist oder der Rückkehr der Idee in sich selbst könnte uns das Ermessen erlauben, dass Hegels System die Routine Gottes, δημιουργός, darstellt. Marx, der eben die idealistische Abstraktion Hegels überwinden will, fasst die Verfertigungs-, Fabrikationstätigkeit des Menschen viel realer und konkreter auf. Der Mensch wird sich inmitten der materiellen Welt eines Gegenstandes als des Stoffes bewusst, aus dem er das Zweckmäßige herstellen kann. Er beschäftigt sich wörtlich mit Leib und Seele mit der Bearbeitung dieses Stoffes. Im Erzeugnis findet er seine Lebensnotwendigkeit erfüllt. Er schaut darin die Verwirklichung seiner selbst an, verleibt es sich ein. Diese Verfertigungs-, Fabrikationstätigkeit als die Betätigung des menschlichen Wesens bezeichnet Marx als Arbeit. Bei ihm heißt deshalb das Modell für den Menschen: der Arbeiter. Im Zusammenhang damit, dass Jesus der Wissenschaftler das philosophische System Hegels stützt, könnten

wir gleichnishaft sagen, Jesus der Arbeiter diene als Vorbild für Marxens Auffassung des Menschen.

Notwendigerweise hat Marxens Begriff von Arbeit eine stark neuzeitliche Prägung. Weder das Handwerk, noch die Landbestellung, noch der Fischfang, sondern die Industrieproduktion ist es, die das Wort „Arbeit“ bei Marx in erster Linie vorstellt. Viele Leute sammeln sich zu einer Gruppe in der großen Fabrik. Sie betätigen in Gemeinschaft die Einrichtung, setzen die kräftigen Maschinen in Betrieb und produzieren die Erzeugnisse in Massen. Ihre Leistungen sind so groß als die Erzeugnisse das Aussehen der gegenständlichen Welt verwandeln. Der große Wiedergewinn, die gute Einverleibung soll den produzierenden Leuten, den Arbeitern, in Aussicht stehen. Aber das Erzeugnis, das Produkt, ist in Wirklichkeit dem Arbeiter nicht zugänglich. Obwohl es das Ergebnis seiner sich vergegenständlichenden Tätigkeit ist, steht es außer seinen Kräften, denn er gilt nicht als das Subjekt der Produktion. Doch die Anstrengung erschöpft ihn. Nach der vollendeten Tätigkeit bleibt ihm also nur die Müdigkeit gegenüber der bereicherten gegenständlichen Welt. Wie der Mensch in der Religion all sein Gutes in Gott verlegt, damit er Gott immer reicher und sich selbst dagegen immer ärmer macht, so verlegt der Arbeiter all seine gute Leistung in die Außenwelt und damit macht er diese immer reicher und sich selbst immer ärmer. Die Arbeit ist entfremdet. Dieser Zustand macht die Auseinandersetzung mit eben diesem notwendig. Die Kritik des Himmels muss sich also in die Kritik der Erde verwandeln.

Marx konzipierte während seines Aufenthaltes in Paris umfangreiche Abhandlungen, die er offenbar teilweise zum Verfassen des Werkes *Die heilige Familie*, das unter Mitarbeit von Friedrich Engels 1845 erschien, verwandte. Die übrigen Teile, die in der Gestalt von Fragmenten der Abhandlungen hinterlassen wurden, wurden von Vladimir V. Adoratskij ediert und unter dem nachgetragenen Titel „Ökonomisch-philosophische Manuskripte“ 1932 als der dritte Band des ersten Teils von der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) veröffentlicht. Die Manuskripte, die die Kritik der Philosophie und Nationalökonomie thematisieren, dokumentieren die Anstrengungen Marxens, denen große Bedeutung für die Festlegung des Grundes für den Marxismus beigemessen werden soll.¹⁵⁾ Aus unserer gegenwärtigen Problemorientierung interessiert uns vor allem der vierte Teil des ersten Manuskripts, dem der Titel „Die entfremdete Arbeit“ beigefügt ist.¹⁶⁾ Marxens Argumentation dort basiert auf dem Ergebnis seiner Forschung zur Nationalökonomie. Die Erscheinungen, die den Status quo für die Nationalökonomie ausmachen, rühren nach Marx sämtlich vom Privateigentum her. Die

Minderheit, der das große Privateigentum gehört, legt es als das Kapital an, leitet den großen Industriebetrieb, produziert die Erzeugnisse in Massen und schlägt daraus immer großen Gewinn. Die Arbeitskraft der eingestellten Masse, die eigentlich an der Front der Produktion steht, wird in das angelegene Kapital eingeordnet und mit der Maschinerie zusammengefügt. Sie gilt also für einen Teil der Produktionsmittel. Dieses Produktionssystem ist nun nicht nur über die Industrie, sondern auch über den Ackerbau herrschend geworden, so dass „endlich der Unterschied von Kapitalist und Grundrentner wie von Ackerbauer und Manufakturarbeiter verschwindet und die ganze Gesellschaft in die beiden Klassen der *Eigentümer* und eigentumslosen *Arbeiter* zerfallen muss.“¹⁷⁾ Die Nationalökonomie setzt diesen Zustand einfach voraus. Sie fasst deshalb ihn und seine Folgen „in allgemeine, abstrakte Formeln, die ihr dann als *Gesetze* gelten. Sie *begreift* diese Gesetze nicht, d.h. sie weist nicht nach, wie sie aus dem Wesen des Privateigentums hervorgehen.“¹⁸⁾ Marx bezeichnet deshalb das Privateigentum als das nationalökonomische, gegenwärtige Faktum und er selbst will es begrifflich zur letzten Konsequenz analysieren. In eben diesem Kontext setzt er sich mit der Entfremdung der Arbeit auseinander.

Marx erörtert die Entfremdung der Arbeit nach vier Aspekten: 1) die Entfremdung des Menschen als Arbeiters von dem Produkt seiner Tätigkeit, 2) die Entfremdung des Menschen als Arbeiters von seiner Produktionstätigkeit, 3) die Entfremdung des Menschen von seinem Gattungswesen und 4) die Entfremdung des Menschen von dem Menschen.¹⁹⁾

1) Das Produkt ist die vergegenständlichte Arbeit. Der Mensch als Arbeiter vergegenständlicht sich selbst im Produkt. Aber eben das Produkt, d.i. der Gegenstand, den die Arbeit produziert, tritt ihr als ein fremdes Wesen, als eine von dem Produzenten unabhängige Macht gegenüber. Die gegenständliche Welt ist dem Arbeiter entfremdet, oder, was das gleiche bedeutet, dieser ist jener entfremdet. Die Arbeit bringt große Reichtümer hervor. Je mehr der Arbeiter sich entäußert, desto mächtiger wird die Welt, die er sich gegenüber schafft. Sie bedrückt und bedroht ihn mit ihrer Fremdheit. Ihm selbst gehört immer weniger, er fühlt sich immer ärmer. Der Arbeiter verhält sich zum Produkt seiner Arbeit wie der Mensch zu Gott in der Religion bei Feuerbach. Das ist die schlichte Erscheinung der Entfremdung oder der Vordergrund derselben. Der Mensch kann bei seinem entäußerten Wesen, seinem vergegenständlichten Selbst, nicht bei sich selbst bleiben, nicht daraus sich selbst wiedergewinnen. Er wird in der Entäußerung seines

Wesens an der Rückkehr in sich selbst gehindert.

2) Die oben dargelegte Situation resultiert nach Marx aus der Entfremdung des Menschen in der Produktion selbst. Die Tätigkeit der Produktion gehört nicht dem Menschen als Arbeiter. Sie ist ihm äußerlich. Also entfremdet er sich von sich selbst im Akt der Produktion selbst. Da das Produkt doch das Resümee der Produktion ist, resümiert sich in seiner Entfremdung von dem Menschen die Entfremdung des Menschen in der Produktion, d.i. in der Tätigkeit der Arbeit selbst. Das Verhältnis der Arbeit zum Akt der Produktion innerhalb des Produktionsprozesses selbst ist dasjenige des Arbeiters zu seiner eigenen Tätigkeit als einer fremden, ihm nicht angehörigen. Der Arbeiter fühlt sich gezwungen in der Arbeit, die doch in Wahrheit eben die Verwirklichung seines Wesens ist.

3) Die Entfremdung der Arbeit verursacht dem Menschen auch die Entfremdung seines Gattungslebens. Der Mensch als das sich vergegenständlichende Wesen kann nur durch die Produktionstätigkeit, d.i. durch die Arbeit, sein Menschentum bewahren. Die Arbeit ist die Erfüllung seiner Wesensbestimmung. Deshalb könnte sich der Mensch eigentlich nur insofern als das Gattungswesen verhalten, als er Arbeitender, Produzierender ist. Der arbeitende Mensch könnte sich als das universelle menschheitliche Wesen zu seinen Mitmenschen verhalten, die Tiere pflegen und die Natur bearbeiten. Mit einem Wort könnte er als Arbeitender sein Gattungsleben führen. Jedoch ist in Wirklichkeit eben die Arbeit, die Produktionstätigkeit, ihm fremd. Da er sie doch als einen Zwang hinnehmen muss, kann er darin keine Befriedigung, keinen Genuss finden. Dazu wird die alternative Sphäre erfordert, in der der Mensch für seine physische Existenz Vergnügungen finden kann. Es scheidet sich also das individuelle Leben als die separierte Sphäre ab, die der Mensch verkehrt als den Zweck ansehen muss. Die Arbeit wird wegen ihres Lohns, der für das individuelle Leben angewandt werden soll, nur mühsam geduldet. Also wird das Gattungsleben, das als die ebenso separierte Sphäre den Gegensatz zum individuellen Leben bildet, dem Menschen entfremdet und zum bloßen Mittel erniedrigt.

4) Die Entfremdung des Menschen von dem Menschen ist offensichtlich die unmittelbare Konsequenz von der Entfremdung des Menschen von seinem Gattungswesen. Wenn das Gattungsleben dem Menschen fremd wird, wird ihm der Boden entzogen, auf dem er sich mit den anderen Menschen befreunden und solidarisieren könnte. Auf dem Arbeitsplatz strengt er sich an, den anderen zuvorkommen und mehr Lohn zu bekommen. Er wird listig, eifersüchtig, feindselig gegenüber den anderen. *homo homini lupus fit.*

Offensichtlich deutet unter den vier Aspekten der zweit erwähnte auf die Ursache hin, von der die anderen herrühren. Eben deswegen muss aber Marx ihn, d.h. die Entfremdung des Menschen von seiner Produktionstätigkeit, noch eingehender behandeln, um sich mit dem ganzen Problem der Situation gründlich auseinanderzusetzen. Die Produktionstätigkeit ist dem Arbeiter äußerlich. Wem gehört sie denn an? Wer eignet sich die Tätigkeit an? Wer gibt sich als den Produzierenden aus? Wer maßt sich das Subjekt der Produktion an? Nach Marx ist es kein höheres Wesen, sondern der Mensch, der Kapitalist genannt wird. Wie der Kleriker das in Jesu manifestierte Wesen der Menschheit monopolisierte und die davon ausgeschlossenen Laien beherrschte, so monopolisiert der Kapitalist die Produktion, d.i. die Arbeit als das Wesen des Menschen und er übt über die davon ausgeschlossenen Massen die Verfügung aus. Wer ist andererseits der Arbeiter, der seine Arbeitskraft anbieten und mit den Maschinen zusammen als ein Mittel für die industrielle Produktion eingesetzt werden muss? Gewiss wird er als Lohnarbeiter bezeichnet. Aber warum findet er sich denn mit seiner Stelle ab? Die Herkunft und die Lebensform beider, des Kapitalisten und des Arbeiters, müssen geschichts- sowie wirtschaftswissenschaftlich ausführlich erforscht werden. Erst aufgrund der Ergebnisse kann die Orientierung für die Befreiung der Bedrückten der Erde gegeben werden. Im Manifest, das Marx mit Friedrich Engels für die neu gegründete Partei konzipiert, das in Februar 1848 erscheint, und in dem er die Geschichte als den Klassenkampf erklärt, wird er bald diese seine Aufgabe erfüllen. Damit steht schließlich eine neue, sich in die ganze Menschheit Bahn brechende Revolutionstheorie bereit, die aus dem Geist der Leben-Jesu-Philosophie geboren worden ist.

¹⁾ *Hegels theologische Jugendschriften*, S. 268.

²⁾ Vgl. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, §572-577. Hegel zitiert dazu am Schluss als Beleg die sehr bekannte Stelle aus der Aristotelischen *Metaphysik*, XII 7 (1072b 18-30).

³⁾ Albert Schweitzer erörtert ausführlich die Verdienste Straußens um die theologische Leben-Jesu-Forschung. Vgl. *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, S. 106-131.

⁴⁾ *Das Wesen des Christentums*, (A) S. 15, (B) S. 53; Der Orthographie halber zitiere ich aus (B).

⁵⁾ (A) S. 16, (B) *ibid.*; dito.

⁶⁾ (A) *ibid.*, (B) *ibid.*; dito.

⁷⁾ (A) *ibid.*, (B) *ibid.*; dito.

⁸⁾ *Das Wesen des Christentums*, (A) S. 61-62, (B) S. 102; dito.

⁹⁾ *Phänomenologie des Geistes*, (B) S. 403, (C) S. 549-550; Der Orthographie halber zitiere ich aus (C).

¹⁰⁾ *Phänomenologie des Geistes*, VI. Geist, B. Der sich entfremdete Geist. Die Bildung; (B) S. 264-323, (C) S. 359-441.

¹¹⁾ Vgl. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, (B) S. 401 ff., (C) S. 641 ff.

¹²⁾ Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie Einleitung, (A) S. 378, (B) S. 170, (C) S. 488; Der Orthographie halber zitiere ich aus (C).

¹³⁾ *ibid.* (A) S. 379, (B) S. 171, (C) S. 489; dito.

¹⁴⁾ In dieser Hinsicht ist sehr bedeutsam die Bemerkung Martin Heideggers, dass der wesentliche Zusammenhang zwischen der Arbeit, als dem Grundzug des Seienden, und dem Schmerz, als dem Schicksal des neuzeitlichen Menschen, von Hegel durch seine *Phänomenologie des Geistes* und *Wissenschaft der Logik* vorgezeichnet wurde. Ihr Zusammenhang gründet sich auf der Zusammengehörigkeit beider zur „Negation der Negation“, d.i. der unendlichen Bewältigung der Gegenständlichkeit. Ich bin seinem Hinweis sehr verpflichtet. Vgl. *Zur Seinsfrage*, S. 24 f.

¹⁵⁾ Auch Wladimir Iljitsch Lenin meint, dass die wesentliche Ansicht Marxens in der Periode 1844-45 geformt wurde. Seitdem war Marx nach ihm ein entschiedener Materialist, der Feuerbach überwinden will.

¹⁶⁾ Marx, Karl, *Entfremdete Arbeit und Privateigentum*; (B) S. 363-375, od. *Die entfremdete Arbeit*; (C) Bd. 1, S. 559-575.

¹⁷⁾ (B) S. 363, (C) S. 559; Der Orthographie halber zitiere ich aus (C).

¹⁸⁾ (B) *ibid.*, (C) *ibid.*; dito.

¹⁹⁾ Allerdings schafft Marx den Unterschied zwischen „Entäußerung“ und „Entfremdung“ ab. Er identifiziert jene völlig mit dieser, d. h. beide sind bei ihm Synonyme. Demnach müssen wir sagen, dass die Absicht Hegels bei seiner Einführung dieser Wörter von Marx halb übersehen wird.

Bibliographie

I. Hegels Werke

(A) *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin von Herman Nohl, Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1907.

(B) *Gesammelte Werke* (Akademieausgabe): In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften Hamburg 1968 (Meiner) (Abk.: GW).

(C) *Werke in 20 Bänden mit Registerband*, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Mihel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970.

- *Phänomenologie des Geistes*, 1807; (B) Bd. 9, (C) Bd. 3.
- *Wissenschaft der Logik*, 1816; (B) Bde. 11, 12, (C) Bde. 5, 6.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1830; (B) Bde. 13, 19, 20, (C) Bde. 8, 9, 10.

II. Feuerbachs Werke

(A) *Sämtliche Werke / Ludwig Feuerbach*: neu herausgegeben von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl, Fromman-Holzboog Verlag, 1959-63.

(B) *Das Wesen des Christentums*. Nachwort von Karl Löwith. Stuttgart: Reclam, 1994.

- *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, 1839; (A) Bd. 2, S. 158-204.
- *Das Wesen des Christentums*, 1841, 3. Aufl. 1849; (A) Bd. 6, (B).
- *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, 1843; (A) Bd. 2, S. 222-244.
- *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843; (A) Bd. 2, S. 245-320.
- *Vorlesungen über das Wesen der Religion nebst Zusätzen und Anmerkungen*, 1851; (A) Bd. 8.

III. Marxens Werke

(A) *Marx-Engels-Werke* (MEW): 43 Bände (in 45 Büchern), hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED (Bd. 1-42) bzw. vom Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung (Bd. 43) im Dietz Verlag, Berlin (DDR), 1956 – 90.

(B) *Karl Marx, Friedrich Engels Gesamtausgabe* (MEGA), 1. Abteilung *Werke-Artikel-Entwürfe*, Bd. 2, hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, 1932.

(C) *Karl-Marx-Ausgabe Werke-Schriften in sechs Bänden*, hrsg. von Hans-Joachim Lieber und Peter Furth, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971.

- Zur Judenfrage, 1844; (A) Bd. 1, S. 347-377, (B) S. 141-169, (C) Bd. 1, S. 451-487.
- Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, 1844; (A) Bd. 1, S. 378-391, (B) S. 170-183, (C) Bd. 1, S. 488-505.
- Zur Kritik der Nationalökonomie — Ökonomisch-Philosophische Manuskripte, Zweite Wiedergabe; (B) S. 323-438, (C) Bd. 1, S. 506-665.
Entfremdete Arbeit und Privateigentum; (B) S. 363-375, Die entfremdete Arbeit; (C) Bd. 1, S. 559-575.
Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt; (B) S. 399-418, (C) Bd. 1, S. 637-665.
- Die Heilige Familie, unter Mitarbeit von Friedrich Engels, 1845; (A) Bd. 2, S. 3-223, (C) Bd. 1, S. 667-925.
- Thesen über Feuerbach, 1845; (A) Bd. 3, S. 5-7, (C) Bd. 2, 1-4.
- Manifest der Kommunistischen Partei, unter Mitarbeit von Friedrich Engels, 1848; Bd. 4, S. 459-493, (C) Bd. 2, S. 813-858.

IV. Heideggers Werke

Hegels Begriff der Erfahrung; *Holzwege*, 4. Aufl. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1963.

Zur Seinsfrage, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1959.

V. Werke von anderen Autoren

Strauß, David Friedrich: *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 1835; *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet (Auswahl)*, Hartmut Spinner, Waltrop, 2003.

Schweitzer, Albert: *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, 1906.; *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 9. Aufl. (Nachdruck der 7. Aufl.), J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1984.

VI. Studien über Hegel, Feuerbach oder Marx

Schmidt, Erik: *Hegels System der Theologie*, Walter de Gruyter, Berlin, 1974.

Taylor, Charles: *Hegel, England*, 1975, übersetzt von Fehn, Gerhard, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1983.

Borchert, Nicole: *Der junge Hegel Religionsphilosophie*, Grin Verlag, München, 2011.

Winiger, Josef: *Ludwig Feuerbach Denker der Menschlichkeit*, Lambert Schneider Verlag, Darmstadt, 2011.

Heinrich, Eugenia: *Die Religionskritik Ludwig Feuerbachs*, Grin Verlag, München, 2011.

Friedenthal, Richard: *Karl Marx Sein Leben und seine Zeit*, Piper & Co. Verlag, München, 1981.

Ich bin Herrn Dr. Ralf Müller, derzeit JSPS-Stipendiat an der Universität Kyoto, und Herrn Professor Jean-Pierre Antonio von der Internationalen Universität Suzuka dafür dankbar, dass sie meinen deutschsprachigen Aufsatz bzw. dessen englische Zusammenfassung (Abstract) sprachlich korrigiert haben, und Frau Chie Yamazaki, Bibliothekarin an der Universität Kyoto, dafür, dass sie mir behilflich war, diverse Literatur nachzuschlagen.