

Beiträge zur
Marx-Engels-Forschung
Neue Folge 2020/21

Marx' Weg von Bonn nach Paris

Marx' *Bonner Hefte* im Kontext. Ein Rückblick auf das Verhältnis
von Bruno Bauer und Marx zwischen 1839 und 1842

Ludwig Feuerbach und der frühe Marx –
Nähe, Dominanz, Diskrepanz

Ein neuer Kommentar zu den *Feuerbach-Thesen* von Marx

Karl Marx und Jenny von Westphalen 1842/43 in Kreuznach

Ein bisher unveröffentlichter Brief von Jenny Marx aus Paris (1843)

Engels und sein »militärischer Berater« Rudolf Petzet

Neue Briefe von Marx an den Herausgeber von *Le Capital*
Maurice Lachâtre

Zum Briefwechsel zwischen Marx und dem Arzt Wilhelm Freund

Erinnerungen von George Bernard Shaw an Friedrich Engels

Zur Geschichte der Wuppertaler Marx-Engels-Stiftung e. V.

Argument

Inhaltsverzeichnis

<i>Editorial</i>	5
<i>Kaan Kangal: Marx' Bonner Hefte im Kontext. Ein Rückblick auf das Verhältnis von Bruno Bauer und Karl Marx zwischen 1839 und 1842</i>	7
<i>Jens Grandt: Ludwig Feuerbach und der frühe Marx – Nähe, Dominanz, Diskrepanz</i>	43
<i>Olaf Miemiec: Ein neuer Kommentar zu den Feuerbach-Thesen von Marx. Teil I</i>	83
<i>Gerd Laudert: Karl Marx und Jenny von Westphalen 1842/43 in Kreuznach. Regionalhistorische Recherchen</i>	117
<i>Rolf Hecker, Angelika Limmroth: Ein bisher unveröffentlichter Brief von Jenny Marx aus Paris vom 26. Dezember 1843</i>	133
<i>Carl-Erich Vollgraf: Engels und Petzet – ein „militärisches“ Intermezzo mit einer pikanten Note</i>	145
<i>Rolf Hecker, Jean-Numa Ducange: Marx, Engels und die französische Ausgabe von <i>Le Capital</i>. Neue Briefe an den Herausgeber Maurice Lachâtre</i>	159
<i>Kenneth Hemmereichs, Nohemi Jocabeth Echeverria Vicente: Revisiting the Hector Denis copy of <i>Le Capital</i> (KF⁵)</i>	183
<i>Erhard Kiehnbaum: Adolph von der Nahmer: Erster Bewerber für die Übersetzung des <i>Kapitals</i> ins Englische</i>	199
<i>Andreas D. Ebert, Matthias David: Zum Briefwechsel zwischen Karl Marx und dem Arzt Wilhelm Alexander Freund von 1877</i>	207
<i>Peter Mönnikes, Marga Voigt: Ein bisher unveröffentlichter Brief von Clara Zetkin an Friedrich Engels aus dem Jahr 1895</i>	215
<i>Erinnerungen von George Bernard Shaw an Friedrich Engels und Eleanor Marx. Notiert von Ivan Majskij (1940) (Rolf Hecker)</i>	230

Rezensionen

- Gabriele Schimmenti*: Kaan Kangal, Friedrich Engels and the
Dialectics of Nature, Palgrave Macmillan 2020. Review 235
- Angelo Segrillo*: „Karl Marx: Eine dialektische Biografie“. Ein
lateinamerikanischer Streifzug durch das Reich der Marx-
Biografien 240

Berichte, Leserbriefe, Mitteilungen

- Dirk Krüger*: Zur Geschichte der Marx-Engels-Stiftung e.V.
Wuppertal (1965–2020) 249
- Personelle Ergänzungen – Leserbrief von *Manfred Schöncke* 270
- Mitteilung des Redakteurs *Rolf Hecker* zum Beitrag von *Janaína de
Faria*: Notes on the Credit System and the World Economy in
Marx's *Capital*, in: NF 2018/19, S. 73–99 272
- Contents* 273

Bitte beachten Sie die Hinweise auf Neuerscheinungen: S. 82, 116, 144, 158, 198, 248.

Kaan Kangal

**Marx' *Bonner Hefte* im Kontext.
Ein Rückblick auf das Verhältnis von Bruno Bauer und Karl
Marx zwischen 1839 und 1842¹**

Im November 1837 schrieb der junge Marx seinem Vater, er habe sich „die Gewohnheit zu eigen gemacht, aus allen Büchern, die ich las, Excerpte zu machen [...] und so nebenbei Reflektionen niederzukritzeln“.² Diese Gewohnheit hat Marx nicht nur in seiner Studienzeit, sondern lebenslang beibehalten. Es war schon David Rjazanov, dem Herausgeber der MEGA¹, klar, Marx' Exzerptheft seien „eine sehr wichtige Quelle für das Studium des Marxismus im allgemeinen und für die kritische Geschichte der einzelnen Marxschen Werke im besonderen“.³ Sie bilden in der Tat, so Richard Sperl, den „Schlüssel zur geistigen Werkstatt“ von Marx und fungieren als eine „Quellenbasis“, die einen tiefen Einblick in seine Arbeitsphasen, Forschungsmethoden und Problemorientierung gestatten.⁴ Sie bezeugen, wie Marx sich seinen Forschungsgegenstand aneignet und theoretische Problemkomplexe prägnant erfasst, bis sein Gedankenmaterial eine Darstellungsreife erreicht. „Marx war ein leidenschaftlicher Leser“, so wieder Rjazanov, „nicht nur in dem Sinne, daß er ungeheuer viel, sondern auch in dem Sinne, daß er ungemein heftig, impulsiv las. Diese Impulsivität äußerte sich einerseits in einer großen Anzahl von Unterstreichungen, Randstrichen, Ausrufungs- und Fragezeichen und Randbemerkungen, andererseits in der Gewohnheit, die er sein Leben lang beibehielt: sich immer Exzerpte zu machen.“⁵

¹ Ich bedanke mich bei Erwin Bader, Hartmut Böhme, Wolfgang Eßbach, Rolf Hecker, Michael Heinrich, Ernst Müller, Massimiliano Tomba und Carl-Erich Vollgraf für Kritik, Anregung und Diskussion, und bei Andreas Hüllinghorst, der den Text Korrektur gelesen hat. Die vorliegende Arbeit ist eine gekürzte Version des für den Rjazanov-Preis 2019 eingereichten Textes, für den dem Autor dieser Preis am 25. November 2019 in Berlin verliehen wurde – siehe www.marxforschung.de/rjazanov-preis/.

² MEGA² III/1, S. 15.

³ MEGA¹ I/1.2, S. XVII.

⁴ Richard Sperl: „Edition auf hohem Niveau“. Zu den Grundsätzen der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), Berlin 2004, S. 70-71.

⁵ MEGA¹ I/1.2, S. XVII.

Das gilt auch für den Zeitraum 1841/1842, als der junge Marx nach seiner Promotion mit dem Freund und philosophischen Weggefährten, Bruno Bauer, an einer atheistischen Religionsphilosophie arbeitete. Marx' sogenannte *Bonner Hefte*⁶ stehen im engen Zusammenhang mit diesem gemeinsamen Vorhaben. Im Frühjahr 1841 wollten sie zunächst eine atheistische Zeitschrift gründen, da sie die von Arnold Ruge herausgegebenen *Hallischen Jahrbücher* religionskritisch nicht für radikal genug hielten.⁷ Dieses Projekt ließen sie aber fallen.⁸ Stattdessen kamen sie auf die Idee, das atheistische Potential und den revolutionären Charakter der hegelschen Philosophie herauszuarbeiten und ihre Gedanken in einem Buch zusammenzufassen. Bauers anonyme Schrift *Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, die im November 1841 herauskam, ist ein Produkt dieser Zusammenarbeit.⁹ Im Dezember 1841¹⁰ wurde die *Posaune* verboten und ein für das Jahr 1842 vorgesehener zweiter Teil der *Posaune* erschien unter dem Titel *Hegel's Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkte des Glaubens aus beurtheilt* im Mai 1842.¹¹

Marx wollte für diesen zweiten Teil eine Abhandlung über die religiöse Kunst schreiben. Der Briefwechsel von Bauer, Ruge und ihm belegt, dass Marx schon im Dezember 1841 an seinem Teil arbeitete.¹² Als die Veröffentlichung der zweiten *Posaune* durch das Verbot der ersten *Posaune* in Frage gestellt war, plante Marx, seine Abhandlung eigenständig in Ruges Zeitschrift *Anekdoten* zu publizieren.¹³ Binnen weniger Wochen sah er sich jedoch gezwungen, seine

⁶ Ebd., S. XXII.

⁷ Bruno Bauer an Marx, 28. März 1841, in: MEGA² III/1, S. 353; Bruno Bauer an Marx, 12. April 1841, in: ebd., S. 358; Arnold Ruge an Adolf Stahr, 8. September 1841, in: Martin Hundt: Der Redaktionsbriefwechsel der *Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher* [Text], Berlin 2010, S. 826 (fortan: Hundt: Redaktionsbriefwechsel); Georg Jung an Arnold Ruge, 18. Oktober 1841, in: Hundt: Der Redaktionsbriefwechsel, a.a.O., S. 852; MEGA² III/1, S. 751.

⁸ Briefwechsel zwischen Bruno Bauer und Edgar Bauer während der Jahre 1839–1842 aus Bonn und Berlin, Charlottenburg 1844, [6. Dezember 1841], S. 160 (fortan: Bauer: Briefwechsel).

⁹ Georg Jung an Arnold Ruge, 29. November 1841, in: Hundt: Redaktionsbriefwechsel, S. 886. Bauers alleinige Autorschaft bzw. Marx' Anteil in der ersten *Posaune* ist umstritten.

¹⁰ Gustav Mayer: Karl Marx und der zweite Teil der „Posaune“, in: Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, 7. Jg., Leipzig 1916, S. 339.

¹¹ Arnold Ruge an Ludwig Feuerbach, 28./29. Mai 1842, in: Hundt: Redaktionsbriefwechsel, a.a.O., S. 1063.

¹² Bruno Bauer an Arnold Ruge, 6. Dezember 1841, in: Hundt: Redaktionsbriefwechsel, S. 890.

¹³ Marx an Arnold Ruge, 5. März 1842, in: MEGA² III/1, S. 22.

Abhandlung gänzlich umzuarbeiten.¹⁴ Kurze Zeit später berichtete er Ruge, dass „die Sache unter der Hand beinahe zu einem Buch herangewachsen ist“ und er „in allerlei Untersuchungen hineingerathen“ sei, „die noch längere Zeit hinnehmen werden“.¹⁵ Diese geplante Arbeit wurde aber nie vollendet. Im Mai 1842 erschien Bauers *Hegels Lehre* (= zweite *Posaune*)¹⁶ ohne Marx' Beitrag.¹⁷

Man kann, schreibt Rjazanov, „mit fast völliger Bestimmtheit sagen, daß diese Exzerpte in direktem Zusammenhang mit jener Abhandlung stehen, die Marx über ‚christliche Kunst‘ oder ‚religiöse Kunst‘ zu schreiben beabsichtigte“.¹⁸ Diese Vermutung geht von der inhaltlichen Übereinstimmung der Hefte mit Marx' Publikationsvorhaben in der zweiten *Posaune* aus. In dem 1841 erschienenen Teil berichtet Bauer, die erste *Posaune* zeige, wie „Hegel die Bestimmungen des religiösen Bewußtseyns als die innere Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns beweisen wollte oder die himmlische Welt des religiösen Geistes in die innere des Selbstbewußtseyns auflöste“. Die zweite *Posaune* befasse sich mit der Frage, „wie Hegel von vornherein aus der innern Dialektik und Entwicklung des Selbstbewußtseyns die Religion als ein besonderes Phänomen desselben entstehen läßt“. Diese „Entwicklung folgt in einer zweiten Abtheilung dieser Schrift, in welcher auch Hegel's Haß gegen die religiöse und christliche Kunst und seine Auflösung aller positiven Staatsgesetze dargestellt werden wird“.¹⁹

Die von Marx jeweils auf „Bonn 1842“ datierten sieben Hefte beinhalten Auszüge sieben Monografien, die sich mit kunst- und religionstheoretischen Fragen befassen. Sie enthalten Exzerpte aus Carl Friedrich von Rumohrs *Italienische Forschungen*, Johann Jakob Grunds *Die Malerey der Griechen*, Charles de Brosses *Ueber den Dienst der Fetischengötter*, Karl August Böttigers *Ideen zur Kunst-Mythologie*, Christoph Meiners *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen*, Benjamin Constants *De la religion* und Jean Barbeyracs *Traité de la morale de pères de l'eglise*. Aus Marx' Datierung geht hervor, dass die Exzerptheftes ungefähr zwischen „Anfang April bis etwa Ende Mai 1842“, also nach seinem Eintreffen in Bonn und vor seiner Abreise nach Trier,

¹⁴ Marx an Bruno Bauer, 20. März 1842, in: MEGA² III/1, S. 24.

¹⁵ Marx an Arnold Ruge, 27. April 1842, ebd., S. 26.

¹⁶ Mit der zweiten *Posaune* ist hier nichts anderes als die Fortsetzung des ersten Teils der *Posaune* gemeint, die im Jahre 1842 mit dem Titel *Hegels Lehre* erschien.

¹⁷ Am 9. Juli 1842 fragte Ruge immer noch nach dem Stand des von Marx versprochenen Aufsatzes (MEGA² III/1, S. 375).

¹⁸ MEGA¹ I/1.2, S. XXII.

¹⁹ [Bruno Bauer]: *Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, Leipzig 1841, S. 163.

entstanden sein müssen.²⁰ Dort weilte Marx für sechs Wochen und kam erst nach dem 9. Juli wieder nach Bonn zurück. Die These, dass er einen kleinen Teil seiner Exzerpte zwischen Juli und September angefertigt hat, ergibt sich aus den Inhalten seiner Zeitungsartikel, die ab Ende Juni 1842 verfasst worden sind und auf die exzerpierten Werke direkt Bezug nehmen.

Von diesen Befunden leiten die MEGA²-Editoren ein Dreistufen-Modell ab, das der Entstehung der marx'schen Abhandlung über die religiöse Kunst zugrunde liegen soll, wobei die Entstehung der Exzerptheft dem Anfang der letzten Arbeitsetappe zugeordnet wird. Die erste Phase umfasst den Zeitraum zwischen der Publikation der ersten *Posaune* im November 1841 bzw. dem ersten Zeugnis für Marx' Arbeit an seiner Abhandlung am 6. Dezember 1841 und Mitte März 1842, als in ihm die Erkenntnis reifte, dass die Abhandlung umzuarbeiten sei. Als Marx Ruge berichtete, dass er von Bauers „Posaunenton“ loskommen wolle und eine gründlichere Religionskritik anzubieten vorhabe, „begann die dritte Phase“.²¹ Diese, so die MEGA²-Editoren, schließe Marx' geplantes Buchprojekt und seine späteren Bezüge auf die exzerpierten Werke bis Oktober 1842 ein.²² Dass er seinen Plan nicht realisiert habe, liege an seiner Mitarbeit an der *Rheinischen Zeitung*, an den „familiären Verpflichtungen“ und an Krankheit. Hinzuzufügen seien noch „die politische Journalistik und die weiterführenden Studien“, die „neue Erkenntnisse und Erfahrungen zeitigten, die Marx davon abhielten, das Manuskript zu veröffentlichen“.²³

Vorläufige Thesen

Im MEGA²-Kommentar werden Marx' Gründe für die Beschäftigung mit Bauers Themengegenstand wenig hinterfragt. Es wird dort der Eindruck erweckt, als ob Marx mit Bauers „Posaunenton“ im Jahr 1841 vollständig einverstanden wäre. Ein formaler Bruch finde erst im März 1842 statt, als Marx die preußische Zensur zum Anlass nahm, „die Zusammenarbeit mit Bruno Bauer einzustellen und die Arbeit in einer modifizierten Form den ‚Deutschen Jahrbüchern‘ anzubieten“. Ende März 1842 wandle sich diese Modifikation in eine totale Revision um. Genau zu dieser Zeit „begann er, die Quellen, auf die sich Hegel gestützt hatte, nachzuprüfen, und so in immer gründlichere und detailliertere Untersuchungen hineingeriet“. Ein genaues Durchdenken der hegelschen Religionsphilosophie habe ihn „zu dem Schluß geführt, nicht nur die Form der Darstellung zu ändern, sondern die Sache auch ‚von neuem point de vue‘ zu

²⁰ MEGA² IV/1, S. 825.

²¹ Ebd., S. 826.

²² Ebd.

²³ Ebd.

betrachten“.²⁴ Dazu kommt noch, dass seine „Erfahrungen in der praktisch-politischen Arbeit neue Erkenntnisse erbrachten“,²⁵ die ihn an seiner Zusammenarbeit mit Bruno Bauer bezüglich der Verbreitung und Propagierung der Religionskritik zweifeln ließen. Es geschah also nachträglich, dass Marx sich dem politischen Journalismus und akademischen „Studium des konkreten historischen und ethnographischen Materials zuwandte und an ihm die mehr oder minder abstrakten Thesen Hegels und der Junghegelianer nachprüfte“.²⁶ Daraus lässt sich schließen, dass Marx noch bis Ende 1841 ein Anhänger des Junghegelianismus und Nachfolger Bruno Bauers war, jedoch binnen weniger Monate mit dem junghegelianischen Diskurs der Religionsphilosophie zu brechen begann. Demnach ist das erste Zeichen für diesen Bruch in Marx' Revisionswunsch gegeben. Akademische Quellenstudien und politische Journalistik seien die wesentlichen Gründe für die Transformation marxischen Denkens.

Im Folgenden werden einige Einwände gegen diese Darstellung erhoben, die sich auf vier Aspekte des MEGA²-Kommentars beziehen:

1) Die Gründe für Marx' Beschäftigung mit dem Thema der ersten und zweiten *Posaune*, 2) die Gründe für Marx' Planänderungen, 3) die Entstehungsphasen der marxischen Abhandlung über die religiöse Kunst, 4) der Ort und das Datum der Abfassung der Hefte. Die Thesen der vorliegenden Untersuchung lassen sich wie folgt zusammenfassen:

1) Es gibt deutlich erkennbare Gemeinsamkeiten, aber auch gravierende Differenzen zwischen Bauer und Marx, ohne die ihre Zusammenarbeit sowie ihr Bruch nicht zu verstehen wären. Neben theoretischen Gründen für ihre Zusammenarbeit wird man noch Marx' praktische Gründe berücksichtigen müssen. Denn er war damals schon mit Jenny von Westphalen seit Jahren verlobt und wollte sie so bald wie möglich heiraten. Das Paar rechnete mit der von Bauer versprochenen Stelle an der Universität Bonn, um sich von schlechten Familienverhältnissen befreien zu können. Als Marx 1842 in Bonn eintraf, war Bauer schon suspendiert. In dieser Zeit zeigten sich die ersten Zeichen eines Bruchs mit der *Posaune*. Man muss deshalb die Frage erneut stellen, in welchem Zusammenhang Bauers Projekt und Marx' *Bonner Hefte* standen.

2) Es ist aus dem Briefwechsel zwischen Marx, Ruge und Bauer ersichtlich, dass Marx im Frühjahr 1842 versuchte, von den formalen Schranken der *Posaune* zuerst loszukommen, um schließlich mit dem Projekt vollständig zu brechen. Er machte Anfang März 1842 Anstrengungen, seine Abhandlung

²⁴ Ebd., S. 23*. Im Brief vom 5. März 1842 bietet Marx seine Abhandlung der *Anekdoten* an (MEGA² III/1, S. 22).

²⁵ MEGA² IV/1, S. 24*.

²⁶ Ebd.

eigenständig zu publizieren. Einen Monat später, im April war dann von einem eigenen Buchprojekt die Rede. Die These, dass in Marx' Forschung im Rahmen der Mitarbeit an der *Posaune* ein kurzfristiger Bruch stattgefunden habe, ist deshalb wenig überzeugend. Marx' Um- und Holzwege gehen sicher auf die Bedingungen zurück, die seine Zusammenarbeit mit Bauer ermöglicht und den Bruch mit ihm vorbereitet hatten.

3) Bezüglich der bis heute nicht überlieferten Abhandlung von Marx über die religiöse Kunst sind nicht drei, sondern mindestens fünf Entstehungsphasen zu unterscheiden. Marx' Planänderungen lassen der Interpretation kaum Spielraum: Sein ursprüngliches Vorhaben brachte ihn am 5. März 1842 zunächst dazu, einen Umweg zu gehen, dann, am 20. März, schlug er den Holzweg ein. Die Ankündigung seines Buchprojekts am 27. April signalisierte die totale Abkehr vom ursprünglichen Plan. Marx beschäftigte sich aber mit diesem Thema nicht erst seit Anfang 1842, sondern möglicherweise schon seit Sommer/Herbst 1841. Die Entstehungszeit dieser nicht überlieferten Arbeit dürfte also auch den Zeitraum umfassen, der der Druckzeit der ersten *Posaune* vorherging.

4) Es kann nicht für ausgemacht gelten, dass Marx' Betitelung der Hefte „Bonn 1842“ mit Ort und Datum der Abfassung der Exzerpte identisch sein muss. Man darf die Möglichkeit nicht ausschließen, dass Marx Teile davon schon vor seinem Eintreffen in Bonn im April angefertigt haben könnte. Es geht aus einer Neudatierung hervor, dass sich Marx zwischen April und Mai nicht immer in Bonn aufhielt. Es ist fraglich, ob er sich zu dieser Zeit neben drei Zeitungsartikeln auch noch mit der religiösen Kunst, die im Zeitraum von April bis Mai nicht mehr von primärem Interesse war, beschäftigt hatte. Jedenfalls könnte der Titel auch so gelesen werden, dass Marx zumindest einige Teile der Exzerpte nicht *in* der, sondern *für* seine Bonner Zeit angefertigt hatte.

Es handelt sich hier um eine alternative Rekonstruktion der Zusammenarbeit von Bauer und Marx. Die Turbulenzen in besagter Zeitperiode zeigen sich in Marx' Denken sowie in seinem Verhältnis zu Bauer. Dementsprechend werden jetzt Marx' Um- und Holzwege, Sackgassen und Abbrüche ins Zentrum der Forschung gerückt. Die ambivalenten Ausgangsbedingungen, die die Zusammenarbeit beider sowohl ermöglicht als auch erschwert haben, gehen sicher vor das Jahr 1841 zurück, als Bauer noch kein Atheist, sondern Befürworter der Kirchenlehre war. Das war der Bauer, den Marx im Dokortklub kennengelernt hatte. Ende 1839 bzw. Anfang 1840 treffen wir dann auf den Atheisten Bauer, der einen umfassenden Angriff auf die orthodoxe Theologie plante und dabei Marx an seiner Seite haben wollte. In der *Posaune* bzw. in *Hegels Lehre* wurde dieser Angriff fortgesetzt.

Was hätte Bauer zu dieser Zeit von Marx erwarten können? Inwieweit war Marx von Bauers Zielstellung überzeugt? Was sind die Gründe für Marx' Bruch mit Bauer? Wie ist die Abfassung der *Bonner Hefte* im Kontext der *Posaune* bzw. *Hegels Lehre* zu verstehen? Um diese Fragen beantworten zu können, muss zunächst grundsätzlich Bauers theologisch-atheistischem Hintergrund nachgefragt werden. Darauf wird eine Untersuchung von Marx' Verhältnis zu Bauer folgen. Im dritten Teil wird Bauers Vorhaben mit Marx' *Bonner Heften* inhaltlich verglichen bzw. kontrastiert. Die Grundidee der vorliegenden Studie ist: Das kurze Abenteuer, das Bauer und Marx miteinander verband, mag anders verlaufen sein, als man bisher annimmt.

I. Bruno Bauers Übergang von der Theologie zum Atheismus

Bauer studierte Philosophie und Theologie an der Universität Berlin und hörte Hegel, Marheineke, Hengstenberg und Schleiermacher. 1834 wurde er dort Privatdozent an der theologischen Fakultät. Er hielt Vorlesungen über das Alte und Neue Testament, über Kirchengeschichte und Religionsphilosophie und gab die *Zeitschrift für spekulative Theologie* heraus. Daneben gehörte er zum Mitarbeiterkreis der religionsphilosophischen Schriften Hegels. Einen Namen machte er sich vor allem als Kritiker der Christologie von David Friedrich Strauß.

In seinen Rezensionen von dessen Buch *Das Leben Jesu* trat Bauer als Gegner der straußschen Mythentheorie und Befürworter der Kirchenlehre auf. Die Kirchenlehre schreibe, so Strauß, Christo übernatürliche Eigenschaften zu und finde in seiner Person eine vollständige Verkörperung Gottes. Das sei „gar nicht die Art, wie die Idee sich realisiert, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschenken, und gegen alle andern zu geizen, sondern in einer Manchfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender Individuen“.²⁷ Man habe die Wundergeschichten wie Christi Geburt, Auferstehung und Himmelfahrt immer für „historische Fakta“ gehalten. Sie erweisen sich jedoch als Mythen, welche sinnbildliche Vorstellungen der religiösen Gemeinde reflektieren.²⁸

Bauer wies Strauß' Kritik, dass der einzelne Mensch in der Person Christi „ausgesondert und die ganze Menschheit davon ausgeschlossen“ werde, zurück. Es sei vielmehr umgekehrt, dass „die Menschheit in jene Wirklichkeit der Idee und so die Ausschliesslichkeit jener Persönlichkeit aufgehoben und die

²⁷ David Friedrich Strauss: *Das Leben Jesu*, kritisch bearbeitet, 2. Bd., Tübingen 1836, S. 734.

²⁸ David Friedrich Strauss: *Das Leben Jesu*, kritisch bearbeitet, 1. Bd., Tübingen 1835, S. VII.

Menschwerdung Gottes zur ewigen“ einbegriffen werde.²⁹ Es sei Strauß nicht gelungen, die christliche Gemeinde als Träger eines niederen Bewusstseins von den Propheten als „Träger eines höheren Bewußtseyns“ zu unterscheiden und diese in den spekulativen Verlauf der Geschichte menschlichen Selbstbewusstseins wieder einzuordnen.³⁰ Propheten seien Individuen, die aus der Gemeinde hervorgehen, und zugleich als hervorragende Personen der Weltgeschichte sich von der Gemeinde abgrenzen. Das prophetische Bewusstsein sei letztlich das Medium, in dem der göttliche Geist sich selbst auslegt. Ohne dieses Medium könne sich der Geist nicht reflektieren bzw. wieder zu sich selbst zurückkommen.

Später hat Bauer dieses Argument in seiner spekulativen Geschichtsschreibung weiter ausgeführt und mit einer negativen Widerspruchsdialektik kombiniert. So begriff er das Alte und Neue Testament als aufeinander folgende und einander widersprechende Erscheinungsstufen des absoluten Geistes, die jeweils einer unteren und oberen Entwicklungsphase des Selbstbewusstseins entsprechen. Das Vorhergehende gelte dem Nachfolgenden als eine Schranke, und hebe sich in die höhere Stufe auf.³¹ Dementsprechend hielt er dem Berliner Theologieprofessor Ernst Wilhelm Hengstenberg vor, dieser begreife die negativ-dialektische Dynamik der Religionsgeschichte nicht, und könne deshalb nicht erklären, wie eine bestimmte religiöse Erscheinungsform des göttlichen Geistes aus einer anderen entspringe. Das Prinzip der Geschichte beruhe nicht auf Kontinuität, sondern auf Gegensatz und Widerspruch.³²

Bauer wusste genau, dass er mit dieser Kritik eine Autorität der Berliner Theologie herausforderte. Zugleich hoffte er aber auf eine Professur. Er gab seine Ansichten nicht auf und forcierte seine Konfliktstrategie, indem er seine Opponenten provozierte, ihn anzugreifen, um auf diese Attacken reagieren zu können. Im Prozess seiner Radikalisierung, die er zuvor weder explizit aussprach noch in seinen Frühschriften spürbar sind, übten seine Isolierung und Versetzung eine katalytische Funktion aus. In Bonn setzte er seine Angriffe auf die orthodoxe Theologie fort mit den Schriften *Kritik der evangelischen*

²⁹ Bruno Bauer: [Rezension] Das Leben Jesu kritisch bearbeitet von David Fr. Strauss. 2. Bd., in: Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Mai 1836, Nr. 88, Sp. 704.

³⁰ Bruno Bauer: Kritik der Geschichte der Offenbarung. Erster Theiles zweiter Band, Berlin 1838, S. 45. Vgl. Bruno Bauer: [Rezension] Das Leben Jesu kritisch bearbeitet von David Fr. Strauss, 1. Bd., in: Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, December 1835, Nr. 110, Sp. 884.

³¹ Bruno Bauer: Kritik der Geschichte der Offenbarung. Erster Theiles erster Band, Berlin 1838, S. XXIII f.

³² Bruno Bauer: Herr Dr. Hengstenberg. Ein Beitrag zur Kritik des religiösen Bewußtseyns, Berlin 1839, S. 13, 68.

Geschichte des Johannes (1840), *Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft* (1840), *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (1841/42), und schließlich *Posaune* bzw. *Hegels Lehre* (1841/42).

Bauer in Bonn

In seiner Bonner Periode stimmte Bauer mit Strauß zunächst darin überein, dass die Evangelien keine historischen Fakten, sondern Mythen darstellen. Kurz darauf meinte er, dass „ein Evangelium rein schriftstellerischen Ursprunges seyn könne“.³³ Ein Jahr später war für ihn die Frage, ob „Jesus der historische Christus sey“, „für alle Zukunft gestrichen“, weil alles, was von ihm gesagt werde, nichts mit der „wirklichen Welt“ zu tun habe.³⁴ Somit trat er Strauß darin entgegen, dass die Evangelien nicht mit der religiösen Vorstellung der Gemeinde, sondern mit dem individuellen Schaffen der Verfasser zusammenfallen würden. Bauer band dieses individuelle Schaffen in die schöpferische Tätigkeit eines historischen Ichs ein, das entlang der gesamten Menschheitsgeschichte eine vollkommene Selbstverwirklichung und freie Selbstbestimmung anstrebt.

„Das Selbstbewußtseyn ist die einzige Macht der Welt und der Geschichte und die Geschichte hat keinen andern Sinn als den des Werdens und der Entwicklung des Selbstbewußtseyns.“³⁵ Auf dem Weg ihrer fortgehenden Schöpfung läuft der Mensch die Epoche der Selbstentfremdung durch, wo seine eigene Macht als die eines Knechts erscheint, der den Menschen seiner Herrschaft unterwirft.³⁶ Bauer versteht die Epoche der Selbstentfremdung als eine Vorgeschichte, welche die Epoche der Freiheit, Vollkommenheit und Vernunft vorbereitet. Seiner eigenen Philosophie, die den Wendepunkt zwischen diesen zwei Epochen der Weltgeschichte bildet,³⁷ schreibt Bauer die Rolle zu, die Vollendung der bisherigen Epoche in Gang zu bringen und den Weg des Selbstbewusstseins in die Zukunft zu eröffnen. Alles, was die vollständige Verwirklichung des Selbstbewusstseins beschränkt und hemmt, ist demnach zu liquidieren. Das schließt die Aufhebung der Religion ein. Philosophie als Motor der Geschichtsbewegung muss den „Vampyr“ im Christentum enthüllen, der der

³³ Bruno Bauer: *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*. 1. Bd., Leipzig 1841, S. XIV (fortan: *Synoptiker I*).

³⁴ Bruno Bauer: *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*. 3. Bd., Leipzig 1842, S. 308 (fortan: *Synoptiker III*).

³⁵ [Bruno Bauer]: *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen*, Leipzig 1841, S. 70 (fortan: *Posaune*).

³⁶ [Bruno Bauer]: *Hegel's Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkte des Glaubens aus beurtheilt*, Leipzig 1842, S. 162f. (fortan: *Hegels Lehre*).

³⁷ *Posaune*, S. 166.

Menschheit „Saft und Kraft, Blut und Leben bis auf den letzten Blutstropfen“ aussaugt.³⁸

Es ist aus dem Briefwechsel mit seinem Bruder Edgar, mit Marx und Ruge ersichtlich, dass Bruno Bauer sich als die hervorragende Persönlichkeit wissen wollte, die in der weltgeschichtlichen Praxis die entscheidende emanzipatorische Rolle spielt. Ende 1839 schrieb er an Marx, dass seine „für den Sommer angekündigten Vorlesungen (Leben Jesu und Kritik des vierten Evangelium) unter den hiesigen Professoren schon einen heiligen Schrecken erregt haben“. Seine „Kritik“ wirkte „scandalos“. Viele Studenten wollten sich „a priori von mir abschließen“.³⁹ Im November 1839 berichtete er Edgar, die ihm aufgezwungene „Isolierung“ habe seine „wissenschaftliche Entwicklung beschleunigt“ und seine „Stellung innerlich zur Entschiedenheit gebracht“.⁴⁰ Edgar gab sein Theologiestudium mittlerweile auf, weil ihm „aller Glaube abgeht“.⁴¹ Bruno wünschte ihm nun viel Glück. „Ich stecke einmal darin und der Kampf hat sich zu tief in mich eingefressen, als daß ich mich davon abtrennen könnte. Ich werde erst ein Ende machen können, wenn ich alle Wendungen durchgemacht habe.“⁴² Im März sah er „immer klarer meine Bestimmung sich ausbilden“. „Theologie habe Recht mich leiden zu lassen, so weiß ich wird bald der Standpunkt kommen, wo sich noch mehr zeigen wird, daß sie wußten, woran sie mit mir sind.“⁴³ Die Philosophie wird sich endlich „in dieser Chinesischen Unterdrückung“ emanzipieren und „den Kampf leiten“.⁴⁴ Er „sehe es kommen, daß ich der ganzen theologischen Welt entschieden gegenüberstehe“.⁴⁵ Der Triumph war schon gewiss. „Die Katastrophe wird furchtbar, tiefeingreifend werden. [...] Die feindlichen Mächte sind so nahe jetzt gerückt, daß Ein Schlag entscheiden wird.“⁴⁶ Bauers Kampf ging im Sommer 1840 weiter. Er habe nun „gearbeitet und gearbeitet“ und man habe ihn „neuen Gegnern in die Hände geliefert“. „Was von der Wissenschaft in mir ist, darf ich nicht vor diesen

³⁸ Bauer: Synoptiker III, S. 310. Vgl. Kurt Röttgers: Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx, Berlin 1975, S. 196f.

³⁹ Bruno Bauer an Marx, 11. Dezember 1839, in: MEGA² III/1, S. 335.

⁴⁰ Bauer: Briefwechsel, [4. November 1839], S. 11f.

⁴¹ Ebd., [28. Dezember 1839], S. 40.

⁴² Ebd., [Brief vom 5. Januar 1840], S. 30; vgl. Heinrich: Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft, S. 318.

⁴³ Bruno Bauer an Marx, 30. März 1840, in: MEGA² III/1, S. 344.

⁴⁴ Bruno Bauer an Marx, 1. März 1840, ebd., S. 341.

⁴⁵ Bauer: Briefwechsel, [Brief vom 31. März 1840], S. 60.

⁴⁶ Bruno Bauer an Marx, 5. April 1840, in: MEGA² III/1, S. 346.

Leuten zum Spectakel und Scandal werden lassen: ich muß es retten. In mir wollen sie auch die Wissenschaft niedertreten.“⁴⁷

Posaune

Bauer feierte noch 1840 das Andenken Friedrich Wilhelms III. und hoffte, dass seine Philosophie vom preußischen Staat positiv aufgenommen werde. Stattdessen wurde er von seinen Berliner Kollegen zu einem pathologischen Fall erklärt. Bauer bot eine breite Angriffsfläche und forderte sogar Rüge auf, Denunziationen gegen ihn in Gang zu setzen, um so einen Konflikt heraufzubeschwören, in dem der preußische Staat dazu gedrängt werden sollte, Bauers Philosophie zu akzeptieren und sich zu eigen zu machen.⁴⁸ Dieser Versuch scheiterte, nicht erst weil Bauer von der Akademie entlassen wurde, sondern weil seine Gegner ihn nicht ernst nahmen. Bauers *Posaune* bzw. *Hegels Lehre* sollten diesen Konflikt zwischen Philosophie und Staat zuspitzen. Darum wollte Bauer Marx an seiner Seite haben. Dieser war 1841 bei diesem Unternehmen einverstanden, dabei die zweite Geige zu spielen.

Hinter der Maske eines mit Bibelsprüchen und Hegel-Zitaten überreich gewappneten Pietisten führte Bauer ein Schauspiel religionsphilosophischen Positionsstreits auf, indem er „die jüngern“ und „ältern Hegelianer“ herausforderte.⁴⁹ Er inszenierte eine Spiegelfechterei, indem er Hegel die atheistischen Konsequenzen, die er aus dessen Philosophie zog, in den Mund legte. Dementsprechend sollte der Pietist den atheistischen Kern der hegelschen Philosophie enthüllen und schlagend beweisen, dass nicht erst die Junghegelianer, sondern Hegel selbst die „Religion [...] aufgelöst und zerstört“ habe.⁵⁰ Er sei „ein größerer Revolutionär als alle seine Schüler zusammengenommen“. ⁵¹ Hegels „Philosophie will Revolution“. ⁵² Er wende sich „nicht nur gegen den Staat, sondern gegen alles positive und Bestehende, gegen Kirche und Religion“. ⁵³ Hegels „Höllensystem“, diese „Höllmaschine“ solle „den christlichen Staat in die Luft sprengen“. ⁵⁴ In einer „zweiten Abtheilung dieser Schrift“ soll „auch Hegel's Haß gegen die religiöse und christliche Kunst und seine

⁴⁷ Bauer: Briefwechsel, [Brief vom 21. Juni 1840], S. 88.

⁴⁸ Bruno Bauer an Arnold Ruge. 6. Dezember 1841, in: Hundt: Redaktionsbriefwechsel, S. 889: „Da die Regierung Nichts gegen mich zu wagen scheint, so wäre es sehr gut, wenn Sie Mittel und Wege fänden, mich in der Leipz. allg. Zeitung und in der Augsburger öffentlich anzuklagen.“

⁴⁹ Posaune, a.a.O., S. 13.

⁵⁰ Ebd., S. 47.

⁵¹ Ebd., S. 82.

⁵² Ebd., S. 167.

⁵³ Ebd., S. 84.

⁵⁴ Ebd., S. 13.

Auflösung aller positiven Staatsgesetze dargestellt werden“.⁵⁵ In dieser zweiten Denunziationsschrift beabsichtigte Bauer die Stufenfolge des absoluten Geistes in Hegels System, in dem der Kunst Religion und Philosophie folgen, umzukehren, die Religion in die Kunst aufzulösen und diese von jener zu befreien. Die geeignete Form, in der die selbstzerstörerischen Widersprüche des Göttlichen und Menschlichen dargestellt werden sollten, fand Bauer in der Komödie. „Die Komödie ist die Auflösung der Kunst, also auch der Religion.“⁵⁶

II. Marx' Verhältnis zu Bruno Bauer

In einem Brief an seinen Vater schrieb Marx 1837, dass er während seines „Unwohlseins“ Hegel „von Anfang bis Ende“ studiert habe. „Durch mehrere Zusammenkünfte mit Freunden in Stralow, gerieth ich in ein Doctorklubb, worunter einige Privatdocenten und mein intimster der Berliner Freunde, Dr. Rutenberg. Hier im Streite offenbarte sich manche widerstrebende Ansicht und immer fester kettete ich mich selbst an die jetzige Weltphilosophie“. Was Marx noch auffiel, waren die „ästhetischen Berühmten der hegel'schen Schule durch Vermittlung des Docenten Bauer, der eine grosse Rolle unter ihnen spielt“.⁵⁷ Im Sommersemester 1839 hörte er Bauers Vorlesung über den Propheten Jesaja. Ende 1839 erwartete Bauer von Marx, „mit dem lumpigen Examen fertig“ zu werden und in Bonn Vorlesungen zu halten. Im selben Brief war noch von Marx' „logischen Lucubrationen“, Arbeiten bei nächtlichem Kerzenlicht, die Rede. Bauer wünschte, dass Marx sich „ganz ungehindert“ seinen „logischen Arbeiten hingeben“ könne, „besonders wenn Du einmal das Wesen ganz vom frischen bearbeiten könntest!“⁵⁸ Marx wollte 1840 eine Kritik anti-hegelianischer Theologie schreiben,⁵⁹ die von Bauer neu edierten Vorlesungen Hegels zur Religionsphilosophie rezensieren⁶⁰ und schließlich eine Broschüre über Hermesianismus veröffentlichen.⁶¹

Als Marx im März 1841 seine Promotion abschloss, stand die Herausgabe der atheistischen Zeitschrift auf der Tagesordnung. Bauer hatte kurz zuvor eine Schrift über Hegel verfasst und Marx zum Korrekturlesen geschickt.⁶² Er informierte Marx auch über das Habilitationsverfahren in Bonn, und wünschte, dass

⁵⁵ Ebd., S. 163.

⁵⁶ Hegels Lehre, a.a.O., S. 225.

⁵⁷ Karl Marx an Heinrich Marx, 10./11. November 1837, in: MEGA² III/1, S. 17.

⁵⁸ Bruno Bauer an Marx, 11. Dezember 1839, ebd., S. 336.

⁵⁹ Ebd., S. 743.

⁶⁰ Bruno Bauer an Marx, 30. März 1840, ebd., S. 343.

⁶¹ Bruno Bauer an Marx, 25. Juli 1840, ebd., S. 349; Eduard Meyen an Arnold Ruge, 23. Februar 1841, in: Hundt: Redaktionsbriefwechsel, S. 693.

⁶² Bruno Bauer an Marx, 28. März 1841, in: MEGA² III/1, S. 353.

dieser sich für den kommenden Kampf vorbereite: „Der Terrorismus der wahren Theorie muß reines Feld machen.“⁶³ Möglicherweise zweifelte Marx schon zu diesem Zeitpunkt an Bauers Hoffnungen, dass seine Wissenschaft die preußische Staatsdoktrin werden würde. Denn Marx wollte sich „einer praktischen Carrière widmen“. Das sei doch, so Bauer, „Unsinn“. „Die Theorie ist jetzt die stärkste Praxis und wir können noch gar nicht voraussagen, in wie großem Sinne sie praktisch werden wird.“⁶⁴ „Kommst Du nach Bonn, so wird dieses Nest vielleicht bald der Gegenstand der allgemeinen Aufmerksamkeit werden und wir können hier die Krisis in ihren wichtigsten Momenten herbeiführen. Der Kampf mit der hiesigen theologischen Facultät wird auch vielleicht immer ernster.“⁶⁵ Er suchte zugleich, Marx' Radikalisierung zu bremsen. Was die philosophische Entwicklung der Gegenwart überschreitet, dürfe Marx auf keinen Fall in die Dissertation aufnehmen.⁶⁶ „[B]ist du einmal auf Katheder und mit einer philosophischen Entwicklung aufgetreten, kannst Du ja sagen was Du willst.“⁶⁷ Marx sollte auch seine geplante Feuerbach-Kritik aufgeben. Sonst würde Feuerbach als potentieller Mitarbeiter der geplanten Zeitschrift möglicherweise abgeschreckt.⁶⁸ Überrascht von Marx' Frustration,⁶⁹ schreibt Bauer: „Was treibt und beunruhigt Dich denn! [...] Was hat Dich also wieder allarmirt [...] Was hast Du denn! Mach doch der Geschichte ein Ende und reiß Dich endlich heraus!“⁷⁰ Diese Zurechtweisung ist symptomatisch für ihre turbulente Freundschaft.

Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Bauer und Marx

Einerseits gibt es eindeutige Parallelen zwischen Marx' Dissertation (und Vorarbeiten) und Bauers subjektivem Idealismus, andererseits orientierte sich Marx schon seit 1839 philosophisch anders als Bauer. Bei Marx trat z.B. der philosophische Weise als das „Sollen der Substantialität“ der Welt gegenüber, der durch seine „Lehre“ als Subjekt der Geschichte die Wirklichkeit verändert.⁷¹ Philosophen sind „Träger“ des „Fortschrittes“ und „das verkörperte

⁶³ Bruno Bauer an Marx, 28. März 1841, ebd., S. 352f.

⁶⁴ Bruno Bauer an Marx, 31. März 1841, ebd., S. 355.

⁶⁵ Ebd., S. 354. Im selben Brief wird ersichtlich, dass Marx auch eine Trendelenburg-Kritik vorhatte. Siehe ebd.

⁶⁶ Bauer verweist auf den Satz: „mit einem Wort, ganz hass' ich all' und jeden Gott“. Siehe MEGA² I/1, S. 14, 933.

⁶⁷ Bruno Bauer an Marx, 12. April 1841, in: MEGA² III/1, S. 358.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Dieser Marx-Brief, auf den Bauer reagiert, ist nicht überliefert.

⁷⁰ Ebd., S. 357.

⁷¹ MEGA² IV/1., S. 43; vgl. Posaune, S. 82: „Das Sollen aber ist allein das Wahre, Berechtigte und muß zur Geltung, Herrschaft und Gewalt gebracht werden.“

Wissen von der Substanz“.⁷² „Diese Verkörperung der idealen Substanz geschieht in den Philosophen selbst, die sie verkünden, nicht nur ihr Ausdruck ist der plastischpoetische, ihre Wirklichkeit ist diese Person, und ihre Wirklichkeit ist ihre eigne Erscheinung, sie selbst sind die lebendigen Bilder, die lebendigen Kunstwerke, die das Volk in plastischer Grösse aus sich hervorgehen sieht.“⁷³ Das Bekenntnis zum „menschliche[n] Selbstbewußtsein“ als „die oberste Gottheit“ belegt den Anschluss an Bauer.⁷⁴

Der Unterschied ist, dass Bauer zu dieser Position mittels seiner Evangelienkritik in der Polemik gegen Strauß gelangt. Dieser theologische Hintergrund entfällt bei Marx. Auch Bauers affirmative Objektivation der Vernunft im Staat ist bei Marx nicht zu finden. Er stimmt zwar mit Bauer überein, dass Staat und Kirche getrennt werden müssen. Zu dieser Auffassung kommt er aber nicht über einen Kampf mit dem Christentum auf Leben und Tod.

Im Jahr 1839 war es noch charakteristisch für Marx, dass er eine Verbindungslinie zwischen philosophischer „*Schaffung der Welt*“⁷⁵ und theologischer „Schöpfung der Welt“ zieht.⁷⁶ Marx' Position zeichnet sich dadurch aus, dass „ihr [Philosophie, K. K.] Herz zur Schaffung einer Welt erstarkt ist“. Wie „Prometheus, der das Feuer vom Himmel gestohlen, Häuser zu bauen und auf der Erde sich anzusiedeln anfängt, so wendet sich die Philosophie, die zur Welt sich erweitert hat, sich gegen die erscheinende Welt“.⁷⁷ Auf Prometheus warten noch weitere „Titanenkämpfe“. „Titanenartig sind aber diese Zeiten, die einer in sich totalen Philosophie und ihren subjektiven Entwicklungsformen folgen.“⁷⁸ Die unmittelbare Folge dieser irdischen Schlacht ist, dass die Philosophie sich „zu einer vollendeten, totalen Welt“ abschließt, in der ihr theoretisches Verhältnis „in ein praktisches Verhältniß zur Wirklichkeit“ umschlägt.⁷⁹ Marx' Einfluss auf Bauer ist erkennbar, wenn dieser in der *Posaune* schreibt: „Es muß also zur That kommen, zur praktischen Opposition, und nicht nur nachträglich oder auf einem Umwege, sondern geradezu muß ein theoretisches Princip Praxis und That werden. [...] Auch im Politischen muß daher die

⁷² MEGA² IV/1., S. 41.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ MEGA² I/1., S. 14.

⁷⁵ MEGA² IV/1., S. 30.

⁷⁶ Ebd., S. 148. Vgl. Günther Hillmann: Marx und Hegel. Von der Spekulation zur Dialektik. Interpretation der ersten Schriften von Karl Marx im Hinblick auf sein Verhältnis zu Hegel (1835–1841), Frankfurt am Main 1966, S. 154f.

⁷⁷ MEGA² IV/1., S. 99.

⁷⁸ Ebd., S. 101.

⁷⁹ Ebd., S. 100.

Philosophie wirken und die bestehenden Verhältnisse, wenn sie ihrem Selbstbewußtseyn widersprechen, unumwunden angreifen und erschüttern.“⁸⁰

Marx in Bonn

Marx' erste Bonner Schlacht fand im Juli 1841 statt, als Bauer ein Treffen mit den Bonner Professoren organisierte. In seinem Brief an Ruge vom 17. August berichtete Bauer über dieses Treffen. „Man glaubte, Marx sey ein Emissär, der das letzte Gericht halten sollte.“⁸¹ Von einem Jüngling wie Marx überschattet, fühlte sich Bauer offenbar bedroht.⁸² Die Fakultätskollegen merkten jedenfalls, „wie die Hunde, daß ein Gewitter kommt. Diese verrotteten Nester müssen ausgerottet werden“.⁸³ Was für ein Schrecken Marx unter ihnen erregte, lässt sich in einem Brief des Bonner Philosophen, Immanuel Hermann Fichte, lesen: „Stellen Sie sich vor, daß ein solcher, Dr. Marx, Mitarbeiter von Ruges Zeitschrift [*Deutsche Jahrbücher*, K. K.], sich jetzt hier als Privatdocent etabliren will, mit der Absicht, ein ähnliches Blatt [*Journal des Atheismus*, K. K.] hier zu gründen und der gleichfalls ausdrücklich ausgesprochenen Intension, als ein Gegner aufzutreten und mich zu stürzen. Er ist mit Dr. Bauer sehr intim, der sich dadurch und auch durch die schlechte litterarische Gesellschaft, in der er auftritt, unglaublich Schaden thut. Obiger Marx läßt, nach seiner Erklärung, ein Buch in Leipzig (proablement bei O. Wigand) drucken, dessen Schluß lauten soll: ‚Aus allem Bisherigen folgt, daß es absurd sei, noch an einen Gott zu glauben!!! Haec hactenus‘.“⁸⁴

Mitte Juli reiste Marx nach Trier zurück, um auf Wunsch seiner Mutter einen Vertrag zu unterzeichnen, der seine bisherigen Studienausgaben auf sein Erbe anrechnete.⁸⁵ Bauer war bis Ende Juli mit dem Buchmanuskript für seinen

⁸⁰ Posaune, S. 82f.

⁸¹ Bruno Bauer an Arnold Ruge, 17. August 1841, in: Hundt: Redaktionsbriefwechsel, S. 802.

⁸² Diese Interpretation lässt sich aus Bauers Selbsteinschätzung als philosophischer Prophet und welthistorischer Persönlichkeit der neueren Wissenschaft ableiten, die Marx höchstens eine zweitrangige Rolle zuspricht.

⁸³ Ebd.

⁸⁴ Immanuel Hermann Fichte an Christian Hermann Weiße. 24. Juli 1841, in: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2002, S. 282. Es steht offen, ob mit diesem „Buch“ die geplante Hermesianismus-Kritik oder eine andere Schrift gemeint ist.

⁸⁵ Manfred Schöncke: Unbekannte Dokumente über Marx aus der Zeit seines zweiten Bonner Aufenthalts 1841–1842, in: Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. NF 2002, S. 280. Michael Heinrich verwies mich darauf, dass diese Angabe der von Heinz Monz widerspricht. Monz zufolge habe Marx diesen Anrechnungsvertrag schon am 23. Juni unterschrieben (siehe Heinz Monz: Karl Marx. Grundlagen der Entwicklung zu Leben und Werk, Trier 1973, S. 284f.).

zweiten Band der *Synoptiker* beschäftigt.⁸⁶ Am 16. August schrieb er seinem Bruder Edgar, er werde in zehn Tagen nach Frankfurt abreisen. „Bis zur Abreise mache ich eine große Denunciation gegen Hegel fertig; sie ist etwas posaunenmäßig.“⁸⁷ „Ich hatte bloß zehn Tage gebraucht“, berichtete er später, „um die Denunciation gegen den Atheisten aufzusetzen.“⁸⁸ Aus diesen Briefen geht hervor, dass Bauer die *Posaune* allein geschrieben hatte. Wenn Marx' Kölner Freund Georg Jung an Ruge berichtete, die *Posaune* sei „von Bauer und Marx“, so dürfte hier Marx' Teilhabe an der gedanklichen Vorarbeit am Gesamtprojekt der *Posaune* gemeint sein.⁸⁹ Es stand in der ersten *Posaune* fest, dass „Hegel's Haß gegen die religiöse und christliche Kunst“ „in einer zweiten Abtheilung“ ausgeführt werde.⁹⁰ Jungs Bericht zufolge kann Marx' Beitrag für die zweite *Posaune* im Juli besprochen worden sein, als er sich noch in Bonn aufhielt. Bauers Brief an Ruge vom 6. Dezember 1841 macht ausdrücklich klar, dass Marx mit dem Thema für längere Zeit beschäftigt war. „Mein Mitgefangener Marx arbeitet immer noch an der Posaune [...] Es wird also sehr gründlich.“⁹¹ Am selben Tag schreibt er Edgar: „Das Ding wird den Leuten zeigen, daß es nicht auf einen bloßen Spaß abgesehen war.“⁹² Bezüglich der ersten Entwicklungsphasen von Marx' nicht überlieferter Abhandlung muss man von der Möglichkeit ausgehen, dass sein Beitrag vorbesprochen wurde, bevor die erste *Posaune* in Druck ging. Die zweite Entstehungsphase fällt mit dem Beginn der Abfassung der Schrift zusammen. Ende Dezember hatte Bauer seinen Teil abgeschlossen. „Marx wird nur noch ein bißchen ins Reine von seinem Antheil abschreiben müssen [...] Die Vorrede [...] wird im Januar fertig.“⁹³ Anfang Januar sei Marx „mit seiner Abhandlung auch fertig“.⁹⁴ Im Februar versprach Marx, dass „mein Manuscript in einigen Tagen“ bei „Wigand“ „eintreffen wird“. „Bauers Brief, der die endliche Absendung desselben anordnete, fand mich an einer schweren Krankheit darniederliegend, weßhalb er mir erst vor einigen Tagen überreicht wurde. Mit beilegendem Aufsatz beschäftigt, konnte

⁸⁶ Bauer: Briefwechsel, [11. Juli 1841], S. 151.

⁸⁷ Ebd., [16. August 1841], S. 154f.

⁸⁸ Bruno Bauer an Arnold Ruge, 6. Dezember 1841, in: Hundt: Redaktionsbriefwechsel, S. 890.

⁸⁹ Georg Jung an Arnold Ruge, 29. November 1841, ebd., S. 886.

⁹⁰ *Posaune*, S. 163.

⁹¹ Bruno Bauer an Arnold Ruge, 6. Dezember 1841, in: Hundt: Redaktionsbriefwechsel, S. 890.

⁹² Bauer: Briefwechsel, [6. Dezember 1841] S. 160.

⁹³ Bruno Bauer an Arnold Ruge, 24. Dezember 1841, in: Hundt: Redaktionsbriefwechsel, S. 910. Vgl. Arnold Ruge an Ludwig Feuerbach, 25. Dezember 1841, ebd., S. 914.

⁹⁴ Bruno Bauer an Arnold Ruge, 9. Januar 1842, ebd., S. 934.

ich die nöthigen Correkturen nicht vornehmen.“⁹⁵ Marx hat also Wigand sein Manuskript *noch nicht* versendet.⁹⁶

Marx' Bruch mit Bauers Projekt

Marx' Bruch mit Bauer nahm Anfang März seinen Anfang. Hier beginnt die dritte Phase. Die Denunziationsstrategie, die Bauer seit Jahren aufgebaut hatte, schlug fehl. Er wurde suspendiert.⁹⁷ Das hieß für ihn, dass seine Philosophie vom Staat nicht anerkannt wurde. Bauers illusorische Auffassungen hatte Marx seit März 1841 nicht mehr geteilt. Er hatte aber auf eine akademische Stelle in Bonn gehofft, um sich finanziell abzusichern und Jenny von Westphalen heiraten zu können. Von Bauers Niederlage kaum berührt, nahm Marx die neue Zensurinstruktion zum Anlass, seine Arbeit mit Bauer endlich einzustellen. Marx schlug Ruge vor, seine „Abhandlung über *christliche Kunst*“, die als zweiter Theil der *Posaune* erscheinen sollte“, in Ruges *Anekdoten* zu drucken. Bei der „plötzlichen Wiedergeburt der sächsischen Censur wird wohl von vornherein der Druck [...] ganz unmöglich sein“.⁹⁸ Dieses Manöver von Marx ist aus einer Reihe von Gründen merkwürdig. Erstens: Bauer teilte Marx schon am 26. Januar mit, dass die erste *Posaune* Mitte Dezember verboten worden sei. Die zweite *Posaune* müsse daher einen anderen Titel bekommen. „Ich habe geschrieben: ‚Hegels Lehre von der Religion und Kunst vom gläubigen Standpunkt aus beurtheilt von b.m.‘.“⁹⁹ Marx wusste also von Bauers Taktik, die Zensur zu umgehen. Trotzdem begründete er seinen Rücktritt von diesem Publikationsunternehmen mit der Zensurpolitik und strebte eine eigenständige Publikation an. Zweitens: Nur Ruges Journal geriet in Schwierigkeiten mit der Zensur. Die Bücher aus dem Wigand-Verlag blieben davon fast unberührt.¹⁰⁰ Ende Mai konnte Ruge Feuerbach berichten, dass die zweite *Posaune* bei Wigand erschienen sei.¹⁰¹ Drittens: Wir verfügen über keinen Bericht, worin Marx seine Entscheidung Bauer im Voraus mitgeteilt hat. Viertens: Marx wollte nicht mehr anonym, sondern mit eigenem Namen vor das Publikum treten.¹⁰² Das sind Zeichen für Marx' Versuch, von Bauers Fesseln loszukommen.

⁹⁵ Marx an Arnold Ruge, 10. Februar 1842, in: MEGA² III/1, S. 21.

⁹⁶ Mayer behauptete das Gegenteil – siehe die Fußnote 15.

⁹⁷ Marx an Arnold Ruge, 5. März 1842; in: MEGA² III/1, S. 22.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Bruno Bauer an Marx, 26. Januar 1842, ebd., S. 369. Otto Wigand berichtete, dass die *Posaune* „in Wien erlaubt“ war. Siehe Otto Wigand an Arnold Ruge, 22. Januar 1842, in: Hundt: Redaktionsbriefwechsel, S. 943.

¹⁰⁰ Arnold Ruge an Ludwig Feuerbach, 24. Februar 1842, ebd., S. 978.

¹⁰¹ Arnold Ruge an Ludwig Feuerbach, 28./29. Mai 1842, ebd., S. 1063.

¹⁰² Er „halte es auch für besser, wenn Sie *meinen Namen* mitnennen“. Siehe Marx an Arnold Ruge, 5. März 1842; in: MEGA² III/1, S. 22.

Zwei Wochen später teilte Marx Ruge mit, er habe herausgefunden, dass „der Aufsatz ‚über christliche Kunst‘ der jetzt umgewandelt ist in ‚über Religion und Kunst mit besondrer Beziehung auf christliche Kunst‘ total zu reformiren ist, indem der Posaunenton [...] sammt der lästigen Gefangenschaft an Hegels Darstellung jetzt mit einer freieren, daher gründlicheren Darstellung zu verwechseln ist“.¹⁰³ Hiermit beginnt die vierte Phase. Als Marx seine Abhandlung für die *Anekdoten* umzuschreiben begann, hatte er sich für einen neuen Titel entschieden. Der Grund für diese Revision liegt wohl darin, dass Marx „nothwendig über das allgemeine Wesen der Religion sprechen“ müsse.¹⁰⁴ Indem er sich von dem pietistischen Maskenspiel Bauers befreite, entdeckte er offenbar einige Gemeinsamkeiten mit Feuerbach. Er sei zwar mit Feuerbach in einige „Collision“ geraten. Das betreffe aber „nicht das Prinzip, sondern seine Fassung“.¹⁰⁵ Es ist unübersehbar, dass sich Marx hier statt an Bauer an Feuerbach anschließt.

Marx nochmals in Bonn

Anfang April 1842 siedelte Marx endlich nach Bonn über,¹⁰⁶ wo er sich bis Anfang Mai aufhielt.¹⁰⁷ Am 2. Mai fuhr er über Köln nach Trier. Dort blieb er zwei Wochen. Danach reiste er am 16. Mai zurück nach Köln, wo er im *Mainzer Hof* logierte. Ob er Ende Mai wieder nach Bonn zurückkehrte, ist nicht bekannt. Er wohnte jedenfalls erneut im *Mainzer Hof*, bevor er am 4. Juni nach Trier fuhr, wo er sich bis Mitte Juli aufhielt. Von Mitte Juli bis zum 2. August wohnte er wieder in Bonn. Dann reiste er über Köln nach Trier. Er kehrte nach Köln im September zurück. Dort trat er am 15. Oktober in die Redaktion der *Rheinische Zeitung* ein.¹⁰⁸ Im Zeitraum von Anfang April bis Ende Mai verfasste Marx drei Zeitungsartikel. Am 27. April schrieb er Ruge, „wie sehr dieser Monat durch allerlei äusseren Wirrwar mir das Arbeiten fast unmöglich machte“. Trotzdem habe er vier Aufsätze für die *Anekdoten* beinahe abgeschlossen. Den Aufsatz über die religiöse Kunst versprach er für einen späteren Zeitpunkt, da „die Sache unter der Hand beinahe zu einem Buch herangewachsen ist und ich in allerlei Untersuchungen hineingerathen bin, die noch längere Zeit

¹⁰³ Marx an Arnold Ruge, 20. März 1842, ebd., S. 24.

¹⁰⁴ Ebd., S. 25.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Bauer: Briefwechsel, [Mitte April 1842], S. 192.

¹⁰⁷ Erhard Kiehnbaum: Karl Marx 1841/1842. Präzisierung einiger Daten, in: Marx-Engels-Jahrbuch 11, Berlin 1988, S. 318. Der MEGA²-Apparat datiert Marx' Bonner Aufenthalt von Anfang April bis Ende Mai und seine Trier-Fahrt auf Anfang Juni (siehe MEGA² IV/1, S. 826).

¹⁰⁸ Kiehnbaum: Karl Marx 1841/1842, a.a.O., S. 318f.

hinnehmen werden“.¹⁰⁹ Damit geht es in die fünfte Phase. Am 9. Juli beschwerte Marx sich bei Ruge, er habe seit April „im Ganzen vielleicht nur, aufs höchste, 4 Wochen und diese nicht einmal ununterbrochen, arbeiten können. 6 Wochen mußte ich wegen eines neuen Todesfalls in Trier zubringen, die übrige Zeit war zerstückelt und verstimmt durch die Allerwidrigsten Familiencontroverse.“ Während dieser Zeit habe er das Buch über Kunst und Religion „nicht so gründlich ausarbeiten“ können, vielmehr schrieb er die Aufsätze für die *Rheinische Zeitung*.¹¹⁰ Das Buchprojekt hat Marx nie zu Ende geführt.

Voraussetzungen für den Bruch

Es liegt auf der Hand, warum er sein ursprüngliches Vorhaben fallen ließ. Kunst und Religion waren für ihn zwar immer noch von Interesse. Er glaubte aber nicht mehr, diese Gegenstände so untersuchen zu können und müssen, wie er sich dies ein Jahr früher im Rahmen der *Posaune* mit Bauers Zielsetzungen vorgestellt hatte. Diese Wende war bereits in seinem in der Dissertation entworfenen Theorieprogramm vorbereitet. Marx problematisierte darin die der Vermittlung von Theorie und Praxis bzw. von Vernunft und Wirklichkeit immanenten Widersprüche, die ihren expliziten Ausdruck in der „unmittelbare[n] Realisierung der Philosophie“ finden.¹¹¹ Die theoretische „Praxis der Philosophie“ ist die Kritik, die „die besondere Wirklichkeit an der Idee mißt“.¹¹² Der einseitige Anspruch, Philosophie unvermittelt in die politische Wirklichkeit übersetzen zu können, ohne das philosophische Allgemeine aus der politischen Wirklichkeit des Einzelnen konstruieren zu müssen, produziere, so Marx, den Schein, als ob die Wirklichkeit von der vernünftigen Idee total abhängig wäre und politisches Handeln von einem abstrakten Sollen hergeleitet werden könnte.¹¹³ Das war eine indirekte Kritik an Bauers Theorieansatz.

Im Zeitraum 1841/42 wird bei Marx das unmittelbare Verhältnis zwischen Philosophie und Wirklichkeit durch ein Vermittlungsverhältnis doppelter Reflexion gebrochen. Philosophie kann nur durch ein gleichzeitiges In-sich-Wenden im Bereich der Theorie und „Sich-nach-außen-Wenden“ im Feld der praktischen Wirklichkeit verwirklicht werden. Er hat Bauers Religionskritik offenbar deshalb für nützlich gehalten, weil sie die Philosophie von ihren theologischen Voraussetzungen zu befreien beanspruchte, damit die Philosophie

¹⁰⁹ Marx an Arnold Ruge, 27. April 1842, in: MEGA² III/1, S. 26.

¹¹⁰ Marx an Arnold Ruge, 9. Juli 1842, ebd., S. 28.

¹¹¹ MEGA² I/1, S. 68.

¹¹² Ebd.

¹¹³ Vgl. Hans Heinz Holz: *Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart*. Bd. V: *Neuzeit 3*, Darmstadt 2011, S. 324.

endlich auf den Punkt ihrer vermittelten Realisierung gebracht werden konnte.¹¹⁴ Die „Consequenz“ dieser Verwirklichung ist notwendigerweise „ihr Verlust“, da sie sich nicht mehr „nur innerlich durch ihren Gehalt“ bestimmen kann, sondern „äußerlich durch ihre Erscheinung mit der wirklichen Welt ihrer Zeit in Berührung und Wechselwirkung tritt“.¹¹⁵ Somit wird die Hauptbestimmung der Philosophie nicht mehr sie selbst, sondern ihr Gegensatz, nämlich die Wirklichkeit.¹¹⁶

Marx' politische Publizistik wurde zum Medium dieser Vermittlung. Philosophie wurde „Zeitungscorrespondent“.¹¹⁷ Die „wahre Theorie“ musste „innerhalb konkreter Zustände und an bestehenden Verhältnisse klar gemacht und entwickelt werden“.¹¹⁸ Es kam nicht mehr darauf an, „die besondere Wirklichkeit an der Idee“ zu messen,¹¹⁹ sondern „das Maaß des Wesens der innern Idee an die Existenz der Dinge“ zu legen.¹²⁰ Die politische Wirklichkeit war nicht mehr, wie bei Bauer, „aus der Vernunft des [philosophierenden, K. K.] Individuums“, sondern „aus der Vernunft der Gesellschaft“ und „der menschlichen Verhältnisse“ zu konstruieren.¹²¹ Nicht die Religion des Jenseits, sondern die Philosophie des Diesseits kann diese Aufgabe bewältigen. Will die Theorie die Wirklichkeit erfassen, so muss sie von ihren internen Bestimmungen ausgehen. Die Stichwörter, die für Marx die politische Wirklichkeit zusammenfassen, waren jetzt die „materiellen Kämpfe“, „materiellen Mittel“, „materiellen, geistigen und kirchlichen Verhältnisse“, „materiellen Bedürfnisse“, „materiellen Lokalinteressen“ und „Privatinteressen“ u.a.¹²²

Marx hatte ab April 1842 Bauers Religionskritik schon hinter sich gelassen. Religion wurde für Marx keine theologische, sondern eine soziale und politische Frage. Zu diesem Zeitpunkt versuchte Bauer noch, seine Niederlagen zu überspielen. Er konnte sich die Machtlosigkeit seiner Theorie nicht eingestehen. Eine ganze Welt stürzte für ihn ein. Enttäuschungen¹²³ brachten ihn zur

¹¹⁴ MEGA² I/1, S. 69.

¹¹⁵ Ebd., S. 183.

¹¹⁶ Vgl. Christoph Schefold: Die Rechtsphilosophie des jungen Marx von 1842. Mit einer Interpretation der „Pariser Schriften“ von 1844, München 1970, S. 9f.

¹¹⁷ MEGA² I/1, S. 184.

¹¹⁸ Karl Marx an Dagobert Oppenheim, etwa Mitte August – zweite Hälfte September 1842, in: MEGA² III/1, S. 31.

¹¹⁹ MEGA² I/1, S. 68.

¹²⁰ Ebd., S. 142.

¹²¹ Ebd., S. 188f.

¹²² Ebd., S. 153, 163, 166, 184, 357, 216.

¹²³ Bruno Bauer an Adolph Rutenberg, 5. Juni 1842, in: Junji Kanda: Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen und die Philosophie. Studien zum radikalen Hegelianismus im Vormärz, Frankfurt am Main 2003, S. 199.

Gründung einer junghegelianischen Sekte in Berlin. Bauers letzter Brief an Marx vom Dezember 1842, in dem er Marx vorwarf, gegen die Berliner „Clique“ Partei ergriffen zu haben, war nur das Nachspiel eines bereits erschweren Verhältnisses.¹²⁴

III. Bauers *Hegels Lehre* und Marx' *Bonner Hefte*

Die oben dargelegten Befunde weisen darauf hin, dass Marx während seines Aufenthalts in Bonn im Jahr 1842 an der Kunst-Religion-Thematik nicht mehr intensiv gearbeitet hat. Der Zeitraum, in dem er sich damit unmittelbar auseinandergesetzt hat, umfasst die Periode Sommer/Herbst 1841 bis April 1842. Bezüglich des Orts der Abfassung der Hefte ist anzumerken, dass es in junghegelianischen Kreisen bereits bekannt war, dass Marx, von Bauer seit längerer Zeit gedrängt, in Bonn dozieren sollte.¹²⁵ Für Ruge galt Marx schon im Januar 1842 als der Philosoph „in Bonn“.¹²⁶ Auch Marx verstand seine Teilnahme an Bauers *Posaune* als eine Vorbereitung für die kommende zweite Schlacht in Bonn. Bis zur Niederlage Bauers im März hielt er an dem Forschungsprogramm der *Posaune* fest. Nachdem es mit der Entlassung Bauers feststand, dass Marx in Bonn nicht mehr habilitieren konnte, wurde Bauers Religionskritik für Marx weder zwingend noch verbindlich. Hiermit begann der mehrphasige Bruch. Die Briefe vom 5. März, 20. März und 27. April machen die Phasen dieses Bruchs deutlich.

Wenn Marx' Bericht vom 9. Juli, er könne seit April nicht mehr an seiner Abhandlung arbeiten, den Monat April einschließt, dann ist davon auszugehen, dass die religiöse Kunst bis spätestens Mitte oder Ende April noch Marx' primärer Forschungsgegenstand gewesen war. Daraus lässt sich schließen, dass seine *Bonner Hefte*, die mit dem Kritikprogramm der zweiten *Posaune* eng zusammenhängen, zwischen Sommer/Herbst 1841 und Mitte oder Ende April 1842 entstanden. Es scheint plausibel, dass einige Teile der Hefte vor Marx' Eintreffen in Bonn abgefasst worden waren. So gelesen, würde der Titel „Bonn 1842“ bedeuten, dass Marx einige Teile seiner Exzerpte nicht *in*, sondern *für* Bonn verfasst hätte.

Somit fragt sich, ob Marx' Auseinandersetzung mit der Kunst-Religion-Thematik im Rahmen der *Bonner Hefte* seinem Bruch mit Bauer einen zusätzlichen

¹²⁴ Bruno Bauer an Marx, 13. Dezember 1842, in: MEGA² III/1, S. 386. Vgl. Heinrich: Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft, a.a.O., S. 328f.

¹²⁵ Eduard Meyen in Berlin an Arnold Ruge, 14. Januar 1841, in: Hundt: Redaktionsbriefwechsel, S. 654; Moses Hess an Berthold Auerbach, 2. September 1841, in: Moses Hess: Briefwechsel, Den Haag 1959, S. 79f.

¹²⁶ Arnold Ruge an Robert Prutz, 9. Januar 1842, in: Hundt: Redaktionsbriefwechsel, S. 931.

Schub gegeben hätte. Diese Fragestellung ist insofern berechtigt, als die *Bonner Hefte* wahrscheinlich nicht, wie im MEGA²-Kommentar behauptet, aus Marx' Bruch mit Bauer im April/Mai resultierten, sondern der Bruch vielmehr durch die *Bonner Hefte* spätestens im Frühjahr 1842 beschleunigt wurde.

Marx' Vorhaben in den Bonner Heften

Für die zweite *Posaune* übernahm Marx die Aufgabe, empirische Materialien aus der Geschichte der religiösen Kunst zu sammeln, die mit Bauers Zitatenmontage im harmonischen Zusammenhang stand und die scheinbar pietistische Hegel-Verfälschung unterstützten. Marx' Zuarbeit sollte dazu dienen, dass Bauers subjektivistische Philosophie des Selbstbewusstseins als die natürliche Folge seiner atheistischen Hegel-Interpretation erschien.

Zu diesem Zweck schlug Marx vermutlich zuerst Hegels Ästhetik-Vorlesungen nach.¹²⁷ Dort konnte er eine kritische Besprechung von Rumohrs *Italienische Forschungen*¹²⁸ und einen Hinweis auf Böttiger¹²⁹ finden. Der Fetischbegriff wird in Hegels Ästhetik- und Religion-Vorlesungen zwar ausgeführt,¹³⁰ de Brosses' Name bleibt dort jedoch unerwähnt. Auf de Brosses mag Marx über Böttigers *Kunst-Mythologie* gestoßen sein, der sich auf de Brosses' *Fetischengötter*, Meiners' *Geschichte der Religionen* und Constants *De la religion* bezog.¹³¹ Wie Marx auf Grunds *Malerey der Griechen* und Barbeyracs *Traité de la morale* kam, ist m.W. nicht bekannt. In welcher Reihenfolge die Hefte entstanden sind, kann nur vermutet werden. Es ist denkbar, dass Marx zunächst Rumohrs Buch exzerpierte, dann mit den Grund-Exzerpten ein neues Heft begann und schließlich für die Auszüge aus dem letzten Teil von Grunds Werk die frei gebliebenen Seiten im ersten Heft benutzte.¹³² Da Böttiger, Meiners und Constant immer wieder auf de Brosses' kanonisches Werk verwiesen, mag Marx nachträglich entschieden haben, das nächste Heft mit de Brosses-Exzerpten zu eröffnen. Die Auszüge aus Böttiger, Meiners und Constant sind möglicherweise gleichzeitig entstanden. Wann Marx die Barbeyrac-Exzerpte angefertigt hat, ist unklar.

¹²⁷ Es geht aus Marx' viertem Hegel-Epigramm aus dem Jahre 1837 hervor, dass er für längere Zeit diese Ästhetik-Lektüre vorhatte. Siehe MEGA² I/1, S. 664.

¹²⁸ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik I, in: Hegel Werke, Bd. 13, Frankfurt am Main 1986, S. 145f., 225ff., 379f.; G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik III, a.a.O., Bd. 15, S. 110f., 115ff.

¹²⁹ G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik II, a.a.O., Bd. 14, S. 255.

¹³⁰ Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik I, a.a.O., S. 409; G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, a.a.O., Bd. 16, S. 294f.

¹³¹ Hartmut Böhme: Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne, Hamburg 2012, S. 312.

¹³² MEGA² IV/1, S. 827.

Der Wunsch, den Marx im Brief vom 20. März äußerte, das Verhältnis von Kunst und Religion gründlicher auszuarbeiten und sich nicht mehr allein auf die christliche Kunst zu beschränken, deutet darauf hin, dass er spätestens Anfang oder Mitte März entschieden hatte, die über den Forschungsrahmen der *Posaune* weit hinausgehende Thematik der Stammeskunst außereuropäischer Kulturen in sein Forschungsprogramm aufzunehmen. Dieser thematische Gegenstand wurde in den exzerpierten Werken von Grund, de Brosses, Böttiger, Meiners und Constant ausführlich behandelt.

Der Hegel-Rumohr-Bauer-Komplex

Die *Bonner Hefte* beinhalten formgeschichtliche Untersuchungen religiöser Gegenstände und umkreisen eine historische Kategorisierung künstlerischer Darstellungsweisen und ästhetischer Gestaltungsmerkmale. Es ist evident, dass sich Marx weniger auf die Sozialgeschichte der religiösen Kunst als vielmehr auf künstlerische Manifestationsformen religiösen Bewusstseins konzentrierte. An und für sich genommen, erweisen sich die Hefte als eine Sammlung von Beschreibungen der Kunstbestände verschiedener Epochen und Regionen der Menschheitsgeschichte. Im Hintergrund diente die bauersche Hegel-Interpretation als Leitfaden, wonach Marx einen spekulativ-historischen Sinnzusammenhang herzustellen und die kunsthistorischen Einzelphänomene in ein scheinbar pietistisch-theologisches Verständnis zu integrieren suchte.

Diese Aufgabe verkomplizierte sich durch Marx' Gebrauch von Rumohrs Werk umso mehr. Rumohr galt im 19. Jahrhundert nicht nur als eine Autorität der neuzeitlichen Kunstgeschichte, sondern er war ein positivistischer Hegel-Gegner. Er beharrte auf einem unitären, überhistorischem und überregionalem Kunstkonzept, dem die phänomenologische Erscheinung des Geistes, wie Hegel ihn begriff, fremd war. Es gibt, so Rumohr, „nur eine Kunst; unter den verschiedensten Umständen unterliegt sie immer denselben Gesetzen der Produktion und Erscheinung“.¹³³ Das Wesen der Kunst bleibt unverändert, auch wenn sie unter verschiedenen Umständen zustande kommt. Die zeit- und ortbedingten Differenzen der Künste erklären sich aus den „Forderungen und Möglichkeiten des so ganz verschiedenen Stoffes der Darstellung“. Die „darstellenden Formen verändern sich voraussetzlich nach den Forderungen des

¹³³ Carl Friedrich von Rumohr: Über die Entwicklung der ältesten italienischen Malerei, in: Cottasches Kunstblatt 1821, Nr. 7, S. 25; vgl. Rumohr-Exzerpte, in: MEGA² IV/I, S. 294: „Dieser Gegensatz (von heidnischer und christlicher Kunst) betrifft, insofern er begründet ist, nur etwa die Wendung und Beziehung, nimmer das ganze Wesen der Kunst, welches überall *nur Eines* ist.“

Gegenstandes“.¹³⁴ In unterschiedlichen Epochen der bildenden Künste wird das anschauliche Material jeweils anders erfasst.¹³⁵ Der Arbeitsstoff und individuelle Charakter des Künstlers bestimmen den artistischen Stil. Die hegelsche Idee, die über ihre eigenen Momente (Kunst, Religion, Philosophie) übergreift und in diesen erscheint, spielt dabei keine Rolle.¹³⁶

Auffällig ist, dass Rumohrs Ansatz auch Bauers Geschichtsphilosophie widerspricht. Bauer erkannte das Primat individuellen Schaffens welthistorischer Persönlichkeit, die den Geist in seinen irdischen Erscheinungsmomenten begleitet. Im Gegensatz zu Hegel war er der Meinung, dass die drei Momente des Geistes nicht nur der Form, sondern auch dem Inhalt nach verschieden seien. Dementsprechend argumentierte er in seiner Kritik an den Evangelien, dass diese reine Kunstprodukte oder künstlerische Kompositionen seien, die einen neuen Inhalt schaffen würden.¹³⁷ Die Rumohr-Exzerpte von Marx unterstützen vielmehr die Gegenthese, dass die früh- oder spätkristlichen Kunstproduktionen keine eigenständigen ästhetischen Prinzipien besitzen, sondern eine ambivalente Überformung antik-heidnischer Künste sind.

Idolatrie

Künstlerisches Schaffen für religiöse Zwecke wurde im Christentum generell als ehrenvolle Aufgabe angesehen. Die Glaubensaussagen beruhten auf dem Text heiliger Schriften, welche die religiöse Kunst in Bilder umsetzte. Die Kunst fungierte in diesem Kontext als ein didaktisches Mittel zur Veranschaulichung der Glaubensinhalte, das den Analphabeten einen Zugang zum Wort Gottes verschaffte. In den Grund-Exzerpten liest man, dass „einige Väter der zweiten Nizänischen Kirchenversammlung für die Einführung oder Duldung der heiligen Bilder in den Kirchen aus der Ursache stimmten, weil sie nützlich, ja nothwendig wäre, um dem gemeinen und unwissenden Mann, der nicht lesen kann, von der göttlichen Geschichte und von den Heiligen durch Anschauung ihrer Person hinlänglichen Unterricht beizubringen“.¹³⁸

Indem die Bilder die transzendenten Gegenstände der Religion erfahrbar machten, wurden sie selber Gegenstände der Verehrung. Diese Umkehrung haben Kirchenväter wie Tertullian und Clemens von Alexandria, die Marx in seinen Barbeyrac-Exzerpten extensiv zitiert, als eine potentielle Bedrohung für die Religion wahrgenommen. In *De Idololatria* setzte Tertullian die

¹³⁴ Ebd., S. 294.

¹³⁵ Carl Friedrich von Rumohr: Italienische Forschungen. Erster Theil, Berlin 1827, S. 9.

¹³⁶ Hegel: Vorlesungen über Ästhetik I, a.a.O., S. 145f.

¹³⁷ Bauer: Synoptiker I, S. XIV.

¹³⁸ Grund-Exzerpte, in: MEGA² IV/1, S. 302.

Bildanbetung (= Idolatrie, Götzendienst) mit Sünde und Dämonen in Verbindung. Clemens machte die idolatrische Gleichsetzung von Göttern und Menschen lächerlich: „Und wie der Götzendienst die Aufteilung Gottes von dem einen [Gott] in die vielen [Götter] ist, so ist die Hurerei das Abfallen von der einen Ehe zu den vielen [Ehen].“¹³⁹ Nicht seine Abbilder, sondern nur Gott selbst darf angebetet werden. Dadurch waren die kultischen Rituale im Christentum keineswegs aufgehoben. Denn nicht der Kult an sich, sondern nur die Anbetung der Abgötter und dämonischer Gegenstände wurde kritisiert.¹⁴⁰ Christuskult, Märtyrerkult, Reliquienkult oder Marienverehrung hat man weiterhin praktiziert.

Einerseits grenzte man sich von den dem Christentum vorausgehenden paganen Kulturen ab, indem man die Gegenbilder des christlichen Ritus als illusorische Produkte menschlicher Phantasie bezeichnete, die von unreinen Geistern und Dämonen bewohnt würden; andererseits unterstellen sich Christen idolatrische Praktiken, die zur Steuerung religiöser Verhaltensweisen dienten und soziale Normen der Gemeinschaft konstituierten. Es gelte zwar für alle Religionen, dass „der sinnliche Mensch [...] Gott im Bilde von Angesicht schauen und sich seiner im wirklichen Besitze desselben erfreuen“ wollte. Die paganen Kulturen zeichneten sich aber dadurch aus, dass für sie die „Götterbilder [...] vom Himmel gefallen“ seien, die „ein Erstling der Kunst“ darstellen, die sich „in Götterbildern anzukündigen“ pflegten. Die Kunst überrede „den sinnlichen Menschen in der Freude darüber“, dass „die Gottheit [...] selbst in dem Bilde“ wohne; „das Bild sei Gott“.¹⁴¹ Der Gegenstand der griechischen Malerei sei „die Wirklichkeit der heiligen Person“.¹⁴² Götter erhielten hier nicht bloß eine menschliche Gestalt; sie mussten „den vollendetsten Menschen so ähnlich als möglich werden“. Dies sei das „Hauptgesetz der griechischen Kunst“.¹⁴³

Die Vorformen heidnischer Idolatrie sind nach Meiners im Götzendienst orientalischer Naturvölker präsent. „Im Durchschnitt nährte und ergötzte man die Götter von jeher so, wie man sich selbst. Gleichwie es nun nie ein Volk gab, das bloß von vegetabilischen Nahrungsmitteln gelebt, so nie eins, unter welchem den Göttern bloß Gewächse der Erde geopfert. Einige Kasten der Hindus und anderer Völker des südlichen Asiens genießen durchaus keine animalische Nahrung; die fleischhassenden Kasten opfern gewöhnlich den Göttern nur Vegetabilien.“ Anders seien es die tatarischen und mongolischen Völker gewesen,

¹³⁹ Barbeyrac-Exzerpte, in: ebd., S. 856.

¹⁴⁰ Böttiger-Exzerpte, in: ebd., S. 330.

¹⁴¹ Grund-Exzerpte, in: ebd., S. 305f.

¹⁴² Ebd., S. 306.

¹⁴³ Böttiger-Exzerpte, in: ebd., S.332f.

die den Göttern Tiere opferten.¹⁴⁴ Bei den indianischen Tanzfesten trete der Mensch sogar „zur Gottheit (Schlange, Vogel, Stein auf einer bemalten Binsenmatte) und bläst ihr Tabaksrauch entgegen“.¹⁴⁵

Fetisch

Die Grenzlinie zwischen heidnisch-christlicher Idolatrie und orientalischen Anbetungspraktiken wird in Marx' de Brosse-Exzerpten deutlich. In der Idolatrie handelt es sich um die Verehrung einer bildlichen Darstellung eines Gottes bzw. der Götter. Die totemistischen, zoomorphen und anthropomorphen Weltdeutungen orientalischer Völker verweisen hingegen auf diesseitige Mächte, die in irdischen Gestalten und plastischen Figuren voll verkörpert sind. Im alten Ägypten z.B. verehrte man Katzen; sie wurden „nicht als *bloßes Sinnbild*“ einer jenseitigen Gottheit betrachtet. Wenn ein Haus vom Feuer ergriffen wurde, suchte man zuerst, die Katzen zu retten.¹⁴⁶ Nicht nur belebte, sondern auch unbelebte Gegenstände galten als Träger übernatürlicher Kräfte. Die „*Wilden von Cuba*“ hielten z. B. „das *Gold* für den Fetisch der Spanier, sie feierten ihm ein Fest, tanzten und sangen um ihn und warfen es dann ins Meer, um es [und damit auch die Spanier, K. K.] zu entfernen“.¹⁴⁷ Ein ähnliches Ritual findet man bei finno-ungarischen Völkern. „Wenn die *Samojeden* ein reissendes Thier tödten, betheuern sie demselben, ehe sie ihm das Fell abziehen, aufs ernstlichste, daß *blos* die *Russen* demselben dieß Uebel verursachten (denn diese Nation ist ihnen ein Gräuel) daß sie dasselbe mit einem *russischen Messer* zerlegen und also *blos* an diesen Rache müsse geübt werden.“¹⁴⁸

Die natürlichen oder artifiziellen Dinge, die mit übernatürlichen Kräften ausgestattet sind, bezeichnete de Brosse als Fetisch. Das Wort geht auf das portugiesische *feitico* (Zauber) und lateinische *fatum* (Schicksal) und *facticus* (durch Kunst gemacht, nachgemacht) zurück.¹⁴⁹ Fetisch-Objekte umfassen ein breites Spektrum von „vergötterten Gegenstände[n]“, die „mit einer göttlichen Kraft begabt“ seien.¹⁵⁰ Nicht die personifizierten Gestalten jenseitiger Götter, sondern verdinglichte Formen diesseitiger Mächte seien dem Fetisch

¹⁴⁴ Meiners-Exzerpte, in: ebd., S. 337.

¹⁴⁵ de Brosse-Exzerpte, in: ebd., S. 323.

¹⁴⁶ Ebd., S. 323f.

¹⁴⁷ Ebd., S. 322.

¹⁴⁸ Ebd., S. 323. Die letzten zwei de Brosse-Zitate hat Marx in seinen Zeitungsartikeln in einer leicht modifizierten Form wiedergegeben. Siehe MEGA² I/1, S. 236, 211.

¹⁴⁹ De Brosse-Exzerpte, in: MEGA² IV/1, S. 320. Siehe auch: Joachim Schickel: Spiegelbilder. Sappho/Ovid, Wittgenstein/Cannetti, Marx/Piranesi. Interpretationen, Stuttgart 1975, S. 104; Böhme: Fetischismus und Kultur, a.a.O., S. 188f.

¹⁵⁰ [De Brosse]: Ueber den Dienst der Fetischengötter, a.a.O., S. 5.

wesentlich. Meiners unterscheidet darüber hinaus noch natürliche und künstliche Fetischtypen. Jene werden in der Natur entdeckt bzw. vorgefunden, diese werden hergestellt bzw. erfunden. Die letztere Art nennt er „Producte der menschlichen Kunst“.¹⁵¹ Constant betonte, dass das Fetisch-Objekt zerschlagen und ein neues angefertigt werde, wenn es sich als kraftlos erweise bzw. seine Funktion nicht mehr erfülle.¹⁵² Fetisch bzw. Fetischismus ist nach de Brosses kein auf Afrika beschränktes Phänomen, sondern er bildet die Basis einer „allgemeinen und in weiter Entfernung über die ganze Erde ausgebreiteten Religion“.¹⁵³

Hegel ordnete den Fetisch in die unterste Stufe des sich objektivierenden Geistes ein, der in der Fortentwicklung der Kunst, Religion und Philosophie aufgehoben werde. Fetisch als „unmittelbare Verehrung der Naturdinge“ sei keine Kunst, sondern bilde nur ihre Vorphase. Denn Kunst stelle einen Vermittlungszusammenhang zwischen religiösen Vorstellungen und einem übergreifenden Geist her, die das Religiöse anschaulich „in ein Bild faßt und in der gegenständlichen Form [...] für den Geist hinausstellt“.¹⁵⁴ Damit ist ein Auseinandersein von göttlichem Geist und religiöser Vorstellung vorausgesetzt, welche durch Kunst miteinander vermittelt werden. „Die ersten Kunstwerke sind mythologischer Art.“¹⁵⁵ Mythen stellen ein sakrales Geschehen in anschaulichen Formen dar, und versinnlichen die transzendenten Gegenstände der Religion. Natur und Mensch sind Epiphanien des Göttlichen.

Christliche Kunst

Das Gott-Mensch-Verhältnis ist in theistischen Religionen etwas anders strukturiert. Von Gott ist im Prinzip kein Bildnis zu machen, da er zeitlos, ewig und überall gleichzeitig präsent ist. Um in die Welt einzutreten, bedarf Gott eines menschlichen Mediums. Im Unterschied zu orientalischen und griechisch-römischen Kulturen geschieht diese Materialisierung nicht in den Fetisch- oder Götzendingen, sondern in einem Menschen, der geboren wird und stirbt.¹⁵⁶ In der christlichen Inkarnationslehre¹⁵⁷ ist von einer Fleischwerdung göttlichen Wortes die Rede.¹⁵⁸ Demnach offenbart sich Gott in der menschlichen Gestalt Jesu, und kann nur in dieser Vermittlung eine Personalform annehmen.

¹⁵¹ C. Meiners: Allgemeine kritische Geschichte der Religionen, Hannover 1806, S. 158.

¹⁵² Constant-Exzerpte, in: MEGA² IV/1, S. 347f.

¹⁵³ [De Brosses]: Ueber den Dienst der Fetischengötter, a.a.O., S. 5.

¹⁵⁴ Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik I, a.a.O., S. 409.

¹⁵⁵ Ebd.

¹⁵⁶ Hans Heinz Holz: Dialektik, a.a.O., Bd. II: Mittelalter, S. 45.

¹⁵⁷ Böttiger-Exzerpte, in: MEGA² IV/1, S. 329.

¹⁵⁸ Johannes 1:14: „Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns.“

Insofern diese Reflexionslogik auf einer Vermittlungsstruktur basiert, die den Gläubigen einen indirekten Zugang zu Gott verschafft, können Menschen von Gott und seinen wirklichen Taten sprechen. Anders als auf eine indirekte Weise ist ein sinnvolles Sprechen von Gott oder Göttern nicht möglich. Diesen Aspekt hat das Christentum mit dem antik-heidnischen Mythos gemein. Die religiöse Kunst leistet eben hier den Beitrag zur Schaffung eines (schriftlichen und bildlichen) Narrativums, ohne welches man das Menschliche mit dem Göttlichen nicht vermitteln kann.

In diesem Zusammenhang exzerpierte Marx viele Stellen, die dem historischen Formrepertoire bildnerischer Gestaltung und Organisationsprinzipien künstlerischen Materials gewidmet sind. Somit legte er einen besonderen Akzent auf den produktionsästhetischen Aspekt der Kunst. Diese Haltung unterscheidet Marx von Hegel, der seinen Blick vielmehr auf eine rezeptionsästhetische Kunsthermeneutik richtete. Produktionstechnische Fragen insbesondere in der ägyptischen oder griechischen Kunst besprach Hegel selten. Dank Rumohrs Studie wird z.B. die Herstellung der Farbstoffe für Hegel erst in seiner Behandlung der frühitalienischen Malerei seit Giotto und Raphael von Interesse.¹⁵⁹

Sinnlichkeit und Verstand in der Kunst

Man vermisst in der hegelschen Darstellung der früheren Kunstformen auch die Rolle des Verstandes. Rationelle Operationen wie mathematische Kalkulation der Perspektivität, Berücksichtigung optischer Gesetze und Messung proportionaler Größen, die in jeder bildenden Kunst involviert sind, werden bei Hegel erst in der („romantischen“) Endperiode der Kunst thematisiert.¹⁶⁰ Das hängt wohl mit dem Gedankengang in der hegelschen Geschichtsauffassung zusammen, in dem mehrere Dreistufenmodelle miteinander parallelisiert werden. Symbolische, klassische und romantische Künste stehen im Zusammenhang mit Sinnlichkeit, Vorstellung und Begriff, die in die drei Momente des absoluten Geistes (Kunst, Religion, Philosophie) eingeordnet sind. Sinnlichkeit und Verstand werden auf diese einzelnen Bereiche heterogen verteilt. Ob dieser Modellentwurf in sich stimmig ist, sei dahingestellt.

¹⁵⁹ Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik III, a.a.O., S. 116. Es geht aus der letzten Seite der Rumohr-Exzerpte hervor, dass Marx auch die Malerei von Giotto, die für Rumohr den Kulminationspunkt der abendländischen Kunst repräsentiert, berücksichtigte. Marx intendierte auch Rumohrs Diskussion der Raphael-Werke aufzugreifen, die im dritten Teil der *Italienische Forschungen* behandelt werden. Dieses Vorhaben ließ er aber fallen. Siehe Rumohr-Exzerpte, in: MEGA² IV/1, S. 299.

¹⁶⁰ Ebd., S. 68ff.

Marx schien jedenfalls ein Problembewusstsein über die Schwierigkeiten der hegelschen Konzeption der Kunstgeschichte zu entwickeln, als er in den exzerpierten Werken von Grund und Rumohr weitere Anregungen zum eigentümlichen Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand in der ägyptischen Kunst finden konnte. Grund schrieb, dass die ägyptische „Bildnerei nach den Grundsätzen der Mathematik, oder im Geist und nach den Regeln der *Baukunst* behandelt und ausgeführt werden“. Die ägyptische Rationalität zeige sich wohl am besten in der Schriftsprache. Hieroglyphen „*sprachen zum Verstand* und nicht zum Auge“. ¹⁶¹ Hier wird der anschauliche Charakter ägyptischer Schriftzeichen pointiert, die sich etwa von griechischen Abbildern dadurch unterscheiden, dass sie nicht bloß Anschauungsgegenstände, sondern lesbare Zeichen seien. Hieroglyphen verknüpfen Schrift und Bildwerk, die den Verstand von Sinnen her wecken. „Bildliche Vorstellung“ habe „immer den Vorzug vor schriftlicher Erzählung“. ¹⁶² Deshalb könnten die Ägypter die Idee der Malerei erst „in der Farbe erfinden, denn diese gehört nicht für das Erkenntnißvermögen, und läßt sich nicht in einen Begriff bringen, wie die Form, und sie wird erst dann ein Gegenstand des Nachdenkens, wenn der Verstand sich dem Drucke des rohen Sinnes entzogen hat“. ¹⁶³

Grund fügte hinzu, dass ägyptische und griechische Künste tief im Boden der kunsttechnischen Rationalität wurzelten. Griechische Bildhauer maßen einen Steinblock „nicht mit dem Auge, sondern mit dem Maaßstabe *in der Hand*, welches sie daher nöthigte, einen Theil nach dem andern in der Materie auszuarbeiten, und das Ganze dann nach und nach zusammenzubauen. Und so war es selbst nur ein *Modell der mathematischen Einrichtung* des Körperbaues, woran die Schönheit auch nicht den geringsten Antheil hatte, [...] weil nicht die Phantasie, sondern der Verstand sich die Natur unterworfen hatte. Wer erkennt hierin wohl die ägyptische Schule?“ ¹⁶⁴ Diesem produktionstechnischen Aspekt kommen die rezeptionsästhetische Seite und die soziale Funktion der Kunst zu: Die „Götter und Helden sollten in der majestätischen Schönheit der nackten Glieder dem Auge Ehrfurcht einflößen“. ¹⁶⁵ Die paradoxe Einheit von Schönheit und Furcht diene dazu, „die rohe Menge zu leiten oder [sie] im

¹⁶¹ Grund-Exzerpte, in: MEGA² IV/1, S. 302.

¹⁶² Ebd.

¹⁶³ Ebd., S. 303.

¹⁶⁴ Ebd., S. 309.

¹⁶⁵ Ebd.

Zaum zu halten“.¹⁶⁶ Bezaubernde Schönheit evoziere, so Rumohr, Schrecken und Hass; sie wirkte zugleich auf den Verstand und die freie Phantasie ein.¹⁶⁷

Christliche Kunst ersetzte Angst und Schrecken durch Leiden und Liebe. In ihren Frühphasen finden sich Denkmale „von der größten Arbeit“, die die biblischen Ereignisse sinnbildlich darstellen. „Vielleicht glaubte man, es genüge, den Gedanken nur anzudeuten.“¹⁶⁸ Erst seit Giotto, so Rumohr weiter, sollten die Bilder ihre Betrachter nicht mehr nur aufmerken lassen; man müsse vielmehr von Madonnen und Gekreuzigtem getroffen, von Leidensgeschichten und Lebensereignissen der Heiligen ergriffen werden.¹⁶⁹ Im frühen Mittelalter wurde Gott durch das Bild bedeutet, das im Eigenlicht erschien. Die heilsgeschichtlichen Tatsachen wurden als die Quelle des göttlichen Lichts dargestellt.¹⁷⁰ Das Malerische war durch die „farbige Tiefe und Intensität bestimmt [...] Die einzelnen Farben stehen leuchtend und gesammelt gegen den goldenen Grund, der nicht als Farbe auf die Farben der Dinge bezogen wird, sondern absolut wirkt, zugleich unendlich und unfaßbar.“¹⁷¹ Giotto nahm der Farbe diese Magie und das unbestimmte Leuchtende. Das Bild erschien nicht mehr wie eine glühende Kohle; es ging von der Lichtquelle zum Beleuchtungsgegenstand über. „Gott ist Licht und in ihm ist keine Finsternis.“¹⁷²

Marx über Hegel und Bauer hinaus

Bezüglich der bauerschen Zielstellung in der zweiten *Posaune* gingen Marx' minutiöse Studien zu weit. Marx sollte mit seinen Befunden vielmehr die These unterstützen, dass Hegel „die Religion stürzen“ wolle und zu diesem Zweck die religiöse Kunst angreife. Bauer formulierte sein Vorhaben ganz offen: „Wir werden zeigen, wie er die Religion, die heilige Geschichte, die heilige Schrift und Geschichtsschreibung von der ästhetischen Seite her angreift und, nachdem er die Religion wegen ihrer ‚Unsittlichkeit‘ in Anklagestand versetzt hat, ihre Vertheidigung dadurch zu erschweren sucht, daß er ihr das neue Verbrechen, die Gegnerin der Kunst und Schönheit zu seyn, aufbürdet.“¹⁷³

¹⁶⁶ Ebd., S. 300.

¹⁶⁷ Rumohr-Exzerpte, ebd., S. 293.

¹⁶⁸ Ebd., S. 297.

¹⁶⁹ Ebd., S. 298.

¹⁷⁰ Siehe dazu: Hans Heinz Holz: Strukturen der Darstellung. Über Konstanten der ästhetischen Konfigurationen, Bielefeld 1997, S. 175–180.

¹⁷¹ Theodor Hetzer: Giotto. Seine Stellung in der europäischen Kunst, Frankfurt am Main 1960, S. 149.

¹⁷² 1. Johannes 1:5.

¹⁷³ [Bauer]: Hegels Lehre, a.a.O., S. 70.

Hinter diesem Scheinargument steckte der Gedanke, dass man mit Hegel aufzeigen könne, dass Kunst und Religion keine unterschiedlichen Momente des Geistes darstellen würden, sondern Religion eine Art Kunst sei. Anders ausgedrückt: Religiöse Vorstellungen und Berichte über die Lebensereignisse der Heiligen sind nichts anderes als „freie Schöpfungen“ künstlerischen Schaffens. Die heiligen Geschichtsbücher verstand Bauer als „schriftstellerische, absichtliche, also betrügerische Werke von Einzelnen“.¹⁷⁴ Kunst dürfte man nicht so wie bei Hegel als eine Vorstufe der Religion, sondern umgekehrt als eine allgemeine Gattung konzipieren, die die Religion als ihre Art übergreift. Das Kunst-Religion-Verhältnis kehrte Bauer somit ins Gegenteil um, indem er die Religion dem künstlerischen Schaffen unterordnete. Es komme nun darauf an, festzustellen, in welcher religiösen Form die Kunst jeweils anders praktiziert werde. In den heidnischen Religionen finde man die mythologische Kunst vor, „welche das Göttliche menschlich gestaltet und eben dadurch dem Menschen sowohl theoretisch [...] als auch praktisch [...] seine Freiheit gibt“. Diese „durchgehende Humanität und Freiheit des Menschlichen“ drücke sich „in ihrem Werke, in der Geschichte, näher im Epos“ aus. Anders im Christentum: „die heilige Geschichte“ sei „**nicht** Mythologie, da sie nur von Thaten Gottes und von der Knechtschaft und Erbärmlichkeit des Menschen weiß“.¹⁷⁵

Die artifiziellen Gegenstände, die man „in der Religion als eine fremde, vom Himmel gefallene“ verehere, verweisen nun auf die „Objektivität der Kunst [...] in dieser freien Production des menschlichen Geistes“. Nicht die religiöse Vorstellung, sondern „das Selbstbewußtsein, das Denken des Denkens, d.h. die letzte Einheit des Denkens und des Gegenstandes“ gehe der Kunst voraus. „Die Kunst hat uns gelehrt, daß die Religion unser Gedanke ist.“ Bauer wollte somit die Religion in der Kunst und die Kunst im Selbstbewusstsein auflösen. Die Komödie als die Enderscheinung der Kunst sollte die Religion auf das Selbstbewusstsein überführen. Die Komödie ist, was „der menschliche Geist mit der Religion spielt“.¹⁷⁶ Bauers pietistisches Maskenspiel inszenierte dieses Endspiel mit der Religion.

Was Marx in diesem Theater gestört und ihn schließlich zum Bruch mit der *Posaune* geführt haben mag, lag in den theoretischen Voraussetzungen, von denen Bauer ausging. Die Objektivität der Kunst war für Bauer gleichbedeutend mit dem Rückgang ins subjektive Selbstbewusstsein, der mit der Negation der Religion zusammenfällt. Der Mensch sollte die Religion, die er selber

¹⁷⁴ Ebd., S. 204.

¹⁷⁵ Ebd., S. 206.

¹⁷⁶ Ebd., S. 225.

hervorbringt, wieder aufheben. Indem Bauer aber die transzendenten Glaubensinhalte zerstörte, nahm er der Religion den Objektivitätscharakter. Schon in seiner Dissertation widersprach Marx dieser Denklinie, als er schrieb: Insofern religiöse Vorstellungen auf uns realitär einwirken, besitzen sie einen Wirklichkeitscharakter. In diesem Sinne haben „*alle Götter*, sowohl die heidnischen als christlichen eine reelle Existenz besessen. Hat nicht der alte Moloch geherrscht? War nicht der delphische Apollo eine wirkliche Macht im Leben der Griechen?“¹⁷⁷

Marx stand diesbezüglich in großer Nähe zu Hegel. Dieser sagte nämlich: „Das Verhältnis der politischen Geschichte, Staatsverfassungen, Kunst, Religion zur Philosophie ist deswegen nicht dieses, daß sie Ursachen der Philosophie wären oder umgekehrt diese der Grund von jenen; sondern sie haben vielmehr alle zusammen eine und dieselbe gemeinschaftliche Wurzel – den Geist der Zeit.“¹⁷⁸ Geistige Erscheinungen sind nicht bloß subjektive Produkte einzelner Individuen; sie sind in letzter Instanz Produkte ihrer Zeit. Es ist daher ein vergeblicher Versuch, die Religion vernichten zu wollen, ohne die ihr zugrunde liegenden sozialen Bedingungen aufzuheben.

Marx löste sich aber auch von Hegel ab. Entscheidend für diese Trennung war die Frage, ob die ursprünglichen religiösen Gestalten in der Gegenwart endgültig überwunden sind oder in neueren Formen weiterhin fortbestehen. Hegel teilte zwar die Auffassung, dass die wesentlichen Inhalts- und Formbestimmtheiten der Kunst und Religion einem historischen Wandel unterworfen sind. Der Geist wird wirklich, indem er sich in seinen Objektivationen geschichtlich manifestiert. Kunst, Religion und Philosophie sind die intellektuellen Formen, in denen sich der Geist seine weltlichen Reflexionen wieder aneignet. In einer historisch-linearen Abfolge wird sich der Mensch in der Philosophie dessen bewusst, dass er sich in der Kunst anschaut und in der Religion vorstellt.¹⁷⁹ Die nicht-europäische Kunst repräsentiert für Hegel die unterentwickelte („symbolische“) Stufe, die durch die griechische („klassische“) Kunst überwunden wird. In der spätkristlichen („romantischen“) Periode erhält die Kunst ihre Endgestalt. Somit setzt Hegel voraus, dass die der symbolischen Kunst eigentümlichen Formen wie Fetisch und Idolatrie nicht zurückkehren.

Die Geschichte lehrt das Gegenteil. Die christliche Idolatriekritik war z.B. kein einmaliger Akt, sondern blieb ein innerkirchlich umstrittenes Thema. Einerseits hielten Frühchristen idolatrische Praktiken teilweise für legitim;

¹⁷⁷ MEGA² I/1, S. 90.

¹⁷⁸ Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, a.a.O., Bd. 18, S. 74.

¹⁷⁹ Hegel: Vorlesungen über die Ästhetik I, a.a.O., S. 52.

andererseits rief etwa Paulus in seinen Briefen die Heiden auf, sich davon frei zu halten. Diese Ambivalenz zeigte sich später in der protestantischen Idolatriekritik, als Katholiken unter das Verdikt fielen, dass sie Götzendienst treiben. Kant erneuerte diesen Vorwurf in seiner Religionsphilosophie. Er stellte nämlich alle Bildanbetung und ein damit zusammenhängendes Knechtschaftsverhältnis zwischen Gott und Mensch als den Grundidealen der Aufklärung zuwiderlaufend dar. Er erhob gegen die Kirche den Vorwurf, dass man „den Dienst Gottes in ein bloßes Fetischmachen“ umwandle, das „alle Bearbeitung zur wahren Religion rückgängig macht.“¹⁸⁰ Fetisch- bzw. Götzendienst verdränge nicht nur Religion, sondern auch Moralität und menschliche Freiheit: „so ist das immer ein Fetischglauben, durch den die Menge regiert, und durch den Gehorsam unter eine Kirche (nicht der Religion) ihrer moralischen Freiheit beraubt wird“.¹⁸¹

Das eurozentrische Denken, das unmittelbar von Fremdbildern europäischer Siedler in Afrika ausging und religiöse Praktiken fremder Kulturen in eine archaische Verstandeslosigkeit einordnete, kehrte Kant also ins Gegenteil um, indem er auf den Widerhall desselben Denkmusters im Herzen Europas aufmerksam machte. Er konnte die archaischen Elemente fremder Kulturen, die man ursprünglich dem fernen Land zuschrieb, mit kirchlichen Religionspraktiken in Verbindung bringen und somit Resonanzen archaischer Kulturen im europäischen Kontext, wenn auch abwertend, aufzeigen.

Auch Marx bezog die kolonialistischen Fremdkonstrukte auf das europäische Selbstbild zurück. Im Unterschied zu Kant wandte er jedoch den Fetischbegriff nicht nur auf die *religiösen*, sondern auch auf die *sozialen* und *politischen Verhältnisse* in Europa an. Aus Hegels Sicht wäre ein solcher Rückbezug purer Anachronismus. Denn die vernünftige Idee, die Fetisch und Idolatrie historisch weit hinter sich gelassen haben sollte, widersetzt sich einer Neugeburt archaischer Kulte.¹⁸² Marx bräuchte jedoch nicht, den Geschichtsverlauf subjektivistisch umzuinterpretieren, damit der Fetisch im modernen Kontext wieder aktuell wird. In seiner Konfrontation mit den religiösen Positionen in Preußen, die die Grundbesitzverhältnisse zuungunsten der materiellen Interessen des Volkes zu legitimieren suchten, konnte Marx Strukturidentitäten zwischen

¹⁸⁰ Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, ebd.: Werke IV. Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Darmstadt 2016, S. 851 (B 275/A 259).

¹⁸¹ Ebd., S. 853 (B 278/A 262).

¹⁸² Siehe Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, a.a.O, Bd. 12, S. 120.

fetischistischen Anbetungspraktiken archaischer Völker und preußischen Machtverhältnissen feststellen.¹⁸³

In den *Debatten über die Preßfreiheit* bemerkte er ironisch: „Allerdings hat die Provinz das Recht, unter vorgeschriebenen Bedingungen, sich diese Götter zu machen, aber gleich nach der Schöpfung muß sie, wie der Fetischdiener vergessen, daß es Götter ihres Händewerks sind.“¹⁸⁴ Im selben Aufsatz verband er seine Zensurkritik mit der Idolatrie der Repräsentanten privilegierter Klassen, die sich selbst vergöttern oder „kanonisieren“. „Sie entwerfen ein abschreckendes Bild von der menschlichen Natur und verlangen in einem, daß wir vor dem Heiligenbild einzelner Privilegierten niederfallen.“¹⁸⁵

In *Der leitende Artikel in Nr. 179 der „Kölnischen Zeitung“* setzte er sich mit dem Redakteur der *Kölnische Zeitung* Karl Hermes auseinander, der die preußische Zensur gegen die Junghegelianer forderte und das Christentum als die Grundlage des preußischen Staates verteidigte. Der Fetischbegriff wurde dort vorläufig thematisch, wo Marx die theokratische Staatsvorstellung gegen Hermes' Argumentation ausspielte. Hermes schreibe Fetischismus die historische Funktion zu, den Menschen „über die sinnlichen Begierden“ zu erheben. Werde der Mensch vom Fetisch beherrscht, so werde er „zum *Thiere*“ erniedrigt. Hermes gebe indirekt zu, so Marx weiter, dass „die ‚Thierreligion‘ eine höhere religiöse Form als der Fetischismus ist“, „die Thierreligion den Menschen [...] unter das Thier“ erniedrigt und „das Thier [...] zum Gott des Menschen“ macht.¹⁸⁶

In den *Debatten über das Holzdiebstahls-gesetz* kritisierte Marx das Gesetz zur Beschränkung der Parzellierung des Grundbesitzes in der preußischen Rheinprovinz. Besitzlose Massen, die Waldprodukte sammeln, wurden schwer bestraft. Diesbezüglich bildete Marx eine Analogie zwischen dem Goldfetisch spanischer Siedler auf Kuba und einem Holzfetisch der Grundeigentümer in der Rheinprovinz. „Die Wilden von Cuba, wenn sie der Sitzung der rheinischen

¹⁸³ Dieses *factum brutum* lässt sich mit der Auffassung kaum in Einklang bringen, dass Marx bis in die 1850er Jahren „weder über eine differenzierte, nicht euro-zentrische Sicht auf den Kolonialismus, noch über Quellen“ verfügte, „die zur Entwicklung eines angemessenen Verständnisses vorkolonialer Gesellschaften geeignet waren“ (siehe Kolja Linder: Eurozentrismus bei Marx. Marx-Debatte und Postcolonial Studies im Dialog, in: Werner Bonefeld und Michael Heinrich (Hg.): Kapital & Kritik. Nach der „neuen“ Marx-Lektüre, Hamburg 2011, S. 105).

¹⁸⁴ MEGA² I/1, S. 135. Es sei hier angemerkt, dass der MEGA²-Apparat merkwürdigerweise nicht diese, sondern eine später geschriebene Stelle aus *Der leitende Artikel in Nr. 179* mit den *Bonner Heften* in Verbindung setzt.

¹⁸⁵ Ebd., S. 157.

¹⁸⁶ Ebd., S. 176.

Landstände beigewohnt, würden sie nicht das *Holz* für den *Fetisch* der *Rheinländer* gehalten haben? Aber eine folgende Sitzung hätte sie belehrt, daß man mit dem Fetischismus den Thierdienst verbindet, und die Wilden von Cuba hätten die *Hasen* in's Meer geworfen, um die *Menschen* zu retten.“¹⁸⁷

Schluss

Der inhaltliche Kontrast zwischen den *Bonner Heften* und Bauers *Posaune* weist darauf hin, dass Marx' Problemstellung den Forschungsrahmen bauerischen Scheinpietismus sprengte; Kunst, Religion und religiöse Kunst haben bei Marx ab Anfang März 1842 ein Eigenleben erhalten. Sein ursprüngliches Vorhaben, das er mit Bauer vermutlich erst im Sommer 1841 in Bonn besprach (erste Phase), gab er also im Frühjahr 1842 auf. Dieser Vorbesprechung folgte die Abfassung seiner Abhandlung gegen Ende 1841 (zweite Phase).

Für Marx' mehrphasigen Bruch von Anfang März bis Mitte oder Ende April gibt es theoretische sowie praktische Gründe. Im Unterschied zu Bauer ging Marx in seiner Religionskritik nicht von der Prämisse aus, interne Widersprüche und wissenschaftliche Stimmigkeit evangelischer Berichte zu überprüfen, um die Religion zu verneinen. Für Bauer war Religion nie eine soziale, sondern eine theologisch-philosophische Frage. Bauer legte eigene atheistische Thesen in Hegels Mund und forcierte den Konflikt zwischen rechts- und linkshegelianischen Religionsphilosophien. Dass Religion eine soziale Macht beansprucht und in einem sozial-politischen Zusammenhang zu begreifen ist, kam für Bauer nicht infrage. Dieser subjektivistischen Position widersprach Marx bereits in der Dissertation.

Als Marx Anfang März seinen Beitrag für die zweite *Posaune* in Ruges *Anekdoten* eigenständig publizieren wollte, gab er das erste Zeichen für den Bruch mit Bauers Projekt (dritte Phase). Die Arbeit an den *Bonner Heften* vertiefte die theoretischen Unterschiede zwischen Bauer und Marx, und beschleunigte den Prozess, der Marx zum Bruch mit *Posaune* brachte. Dabei spielte sicher der praktische Grund auch eine Rolle, dass Marx wegen Bauers Entlassung in Bonn nicht mehr habilitieren und sich finanziell sichern konnte. Bauers Suspendierung gab also Marx einen Anlass zu seinem Bruch mit Bauer. Am 20. März machte Marx deutlich, dass er seine Religionskritik weiter vertiefen und die ursprünglich für die *Posaune* bestimmte Darstellung mit einer gründlichen Auffassung auswechseln wollte (vierte Phase). Die Fetisch- und Idolatrie-Thematik in außereuropäischen und heidnisch-christlichen Kulturen, die über Bauers Vorhaben in der *Posaune* weit hinausgingen, beschäftigten Marx

¹⁸⁷ Ebd., S. 236.

möglicherweise schon zu diesem Zeitpunkt. Ende April sprach Marx schließlich von „allerlei Untersuchungen“, in die er in seinen Studien über die religiöse Kunst geriet (fünfte Phase).

Es scheint plausibel, dass Marx einen erheblichen Teil seiner Exzerpte angefertigt hatte, bevor er Anfang April in Bonn eintraf. Es ist fraglich, dass er sich spätestens ab Anfang Mai mit der Kunst-Religion-Thematik beschäftigte. Seine Zeitungsartikel standen auf der Tagesordnung und er fand keine Möglichkeit, an der religiösen Kunst weiter zu arbeiten. Bezüglich der Annahme, dass Ort und Datum der Abfassung der Hefte mit dem Titel „Bonn 1842“ identisch sein müsse, sei angemerkt, dass man zuvor davon ausging, Marx hielt sich von Anfang April bis Ende Mai in Bonn auf. Aus Kiehnbaums Neudatierung geht hervor, dass Marx im Mai kaum in Bonn weilte. Verfasste Marx seine *Bonner Hefte* tatsächlich während seines Aufenthalts in Bonn im Frühjahr 1842, so wäre ihm dieses Vorhaben innerhalb von vier Wochen gelungen, als er in der *Rheinische Zeitung* tätig war. Marx' Briefen an Ruge zufolge ist diese Vermutung aber wenig überzeugend, da er seit April immer mit Unterbrechungen und kaum an der Kunst-Religion-Thematik arbeitete.

Mit seinen Studien über die Geschichte der religiösen Kunst betrat Marx Neuland. In seiner kritischen Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Religionspolitik wurde er auf eindeutige Parallelen zwischen archaisch-heidnischen Anbetungspraktiken und gegenwärtigen Legitimationsstrategien der Sozialpolitik in Preußen aufmerksam. Fetischdinge und Personenkult waren im gesellschaftlichen Leben des 19. Jahrhunderts immer noch präsent. Dementsprechend konnte Hegels Geschichtsauffassung, die jegliche Rückkehr früherer Erscheinungsformen des Geistes in der Gegenwart nicht gestattete, nach Marx für die aktuellen Fragen der Religion keine Erklärung anbieten. Bauers Argumentationsstrategie, in der Religionskritik mit Hegel über Hegel hinauszugehen, müsste daher ins Leere laufen. Feuerbachs Alternative, Atheismus gegen Hegel zu verteidigen, schien Marx deshalb besser geeignet zu sein. Diesen Positionswechsel hat er in seinem Brief an Ruge am 20. März deutlich ausgesprochen. Eine systematische Kritik an Hegel und Bauer arbeitete Marx aber erst im Zeitraum von 1843 bis 1847 aus. Zu dieser Zeit löste er sich auch von Feuerbach.

Autor: Dr. Kaan Kangal, Center for Studies of Marxist Social Theory, Nanjing University, Xianlin Campus, Qixia District, 38 Jiangsu Nanjing, 210023 China. E-Mail: kaankangal@gmail.com