

Kurt Appel

12 Sakramente, Glaube und Liebe und Schlussanwendung (Kap. 26 – 28)

12.1 Vorbemerkung

Im Folgenden werden die letzten drei Kapitel aus Feuerbachs Werk „*Das Wesen des Christentums*“ interpretiert. Während Kapitel 26 „Der Widerspruch in den Sakramenten“ und 27 „Der Widerspruch von Glaube und Liebe“ noch neue Elemente bringen, stellt das Kapitel 28 „Schlußanwendung“ eine Zusammenfassung zahlreicher Motive des Werkes dar.

Da viele Themen der letzten drei Kapitel schon im bisherigen Verlauf des Werkes angesprochen wurden, kann manche Textpassage, die an anderer Stelle bereits eingeführt wurde, in der Auslegung übergangen werden, und es bietet sich die Möglichkeit, zentrale Gedanken exemplarisch herauszugreifen und über eine bloße Interpretation hinaus in eine Diskussion mit Feuerbach einzutreten. Es wird sich zeigen, dass es Feuerbach immer wieder gelingt, Inkongruenzen nicht nur christlicher Theologie, sondern darüber hinaus auch des neuzeitlichen Weltverständnisses überhaupt offenzulegen. Allerdings wird ebenso kritisch zu diskutieren sein, inwieweit manche Anfragen auf Feuerbach bzw. die (nachhegelsche) Epoche, die er eingeleitet hat, selber zurückfallen. Letzten Endes wird ein entscheidender Gesichtspunkt der Auseinandersetzung mit Feuerbach in einer Interpretation des Mythos und der Zeichen liegen.

12.2 Der Widerspruch in den Sakramenten (Kap. 26)

Am Eingang des Abschnitts werden die „subjektiven Wesensmomente“ der Religion aufgeführt, nämlich „*Glaube* und *Liebe*“ (GW 5, 393) und deren äußerliche Darstellung im Kultus, „die Sakramente der *Taufe* und des *Abendmahls*“ (ebd.), wobei die Taufe dem Glauben und das Abendmahl der Liebe zugeordnet wird. Es überrascht die Zweizahl, d. h. die Tatsache, dass die „*Hoffnung*“ wegfällt, was Feuerbach damit begründet, dass sie nur der Glaube in Bezug auf die Zukunft sei. Ebenso wie der Heilige Geist nicht als besonderes Wesen angesehen werden dürfe (vgl. GW 5, 394), habe auch die Hoffnung kein eigenes Gebiet.

Feuerbach hätte sich, seinem Schema folgend, die Möglichkeit geboten, ein Triptychon Glaube-Taufe, Liebe-Eucharistie und Hoffnung-Buße zu thematisieren, allerdings war die Buße, obwohl auch im Protestantismus ursprünglich (fast) gleichberechtigt mit Taufe und Eucharistie anerkannt (die Fundierung in Jesus schien bei ihr umstrittener), zunehmend in den Hintergrund getreten. Bemerkenswert ist die Streichung der Hoffnung als eigener Bereich, nicht zuletzt auch angesichts der Tatsache, dass diese noch bei Kant das Zentrum der Religion ausmacht. Tatsächlich scheint sie bei Hegel bereits in den Hintergrund getreten, um schließlich von Feuerbach auf den Glauben reduziert zu werden. Es zeigt sich also folgende noetische Abstufung in seinem Werk: Wissen-Glaube-Hoffnung. Der Glaube gilt als defizientes Nicht-Sicher-Wissen und die Hoffnung als defizienter Glauben, der seine Ideen in eine völlig ungewisse Zukunft auslagert. Feuerbach trifft damit insofern einen zentralen Nerv, als in christlicher Theologie tatsächlich der Unterschied und Zusammenhang von Glaube und Hoffnung unterbestimmt scheint. Die damit verbundene Fragestellung ist auf alle Fälle in der Folge noch näher im Auge zu behalten.

Verbindet man den Geist mit der Hoffnung, wird die Bemerkung von Feuerbach nachvollziehbarer, dass Geist und Hoffnung inkonsistenterweise als Drittes eingeführt würden. Es muss allerdings noch kritisch diskutiert werden, wie weit Feuerbachs Behauptung, dass der Heilige Geist die „Symmetrie“ zwischen Vater und Sohn „stört“ (vgl. GW 5, 391), einen wunden Punkt vieler christlicher Trinitätstheologien (Greshake 2007) trifft, in denen der Geist streng genommen in der Beziehung Vater und Sohn aufgeht. Weiterhin wird zu fragen sein, ob die bei Feuerbach zum Ausdruck gebrachte Symmetriestörung durch den Geist nicht die Spur zu einer Gedankenwelt legt, in der – allerdings gegen die Intention Feuerbachs – der Gedanke sowohl des Heiligen Geistes als auch christlicher Hoffnung überhaupt erst verständlich gemacht werden kann. Damit verbindet sich die Frage, ob es überhaupt ein *Objekt* der Hoffnung gibt (Gott, die Zukunft, ein Ding, einen historischen Zustand etc.) oder ob die Hoffnung nicht per se ihren Ort in einer Signatur hat, in der die Realität aus ihrer Identität mit sich, aus ihrem lückenlosen präsentisch-chronologischen Zusammenhang verschoben wird hin zu einer Öffnung, in der Wirklichkeit auf neue Weise als ebenso lesbar wie unendlich mannigfaltig erlebt wird (vgl. Agamben 2009, Benjamin 1977, Deleuze 1993).

Bevor auf die Frage der Zeichen und Signaturen, die zentral für einen Zugang zum Sakramentenverständnis und damit auch zur Feuerbachschen Kritik daran ist, zurückgekommen wird, sei der weitere Fortgang im Kapitel 26 beachtet. Feuerbach geht darin zunächst auf die Taufe ein und auf das „übernatürliche Wirkungen“ mit sich bringende Taufwasser: „Es ist also ein natürliches Wasser eigentlich nur zum Schein, in Wahrheit übernatürliches. Mit anderen Worten: das Taufwasser hat übernatürliche Wirkungen – was aber übernatürlich wirkt, ist

selbst übernatürlichen Wesens – nur in der Vorstellung, in der Imagination. Aber doch soll zugleich wieder der Taufstoff natürliches Wasser sein.“ (GW 5, 394) Feuerbach fokussiert in diesem Satz den Widerspruch zwischen natürlicher Dimension des Wassers, welches „*natürliche Qualität*“ (ebd.) als Reinigungsmittel habe, und dessen zeichenhafter Dimension. Er stellt also das Wesen des Wassers als chemisches Element und Lebenselixier des Organismus seiner „über dieses Wesen hinausgehenden Wirkung“ (GW 5, 395, 3. Aufl.) als Heilszeichen und Symbol gegenüber. In diesem Zusammenhange lohnt zunächst ein Blick auf die christliche Tauftheologie (vgl. dazu Meßner 2001, 59–135) und deren Bedeutungsgebung des Wassers: Im alten römischen Taufwasserweihegebet, welches der okzidentalen Tauftradition (sowohl der katholischen als auch der protestantischen) zugrunde liegt, werden dem Taufwasser drei Bedeutungen zugeordnet:

(1) Das Gebet erinnert an „Gottes Geist über den Wassern“ (Gen 1,2) und symbolisiert so das Chaoswasser, welches durch den Geist zum Lebensspender und Symbol des Kosmos, also der geordneten und strukturierten Welt wird.

(2) Es evoziert die Sintflut und so die Todessphäre, die der Mensch in der Taufe durchqueren muss. Damit ist zunächst die tödliche Dimension des Seins sowie die Sterblichkeit, Sündhaftigkeit und Aggressivität des (menschlichen) Daseins ausgesprochen. Das Sintflutmotiv, demgemäß die Welt als Folge ihrer eigenen Gewalttätigkeit zu Grunde geht (Gen 6,5.13), verbindet sich allerdings auch mit dem Gedanken des ewigen Bundes, den Gott mit der gewalttätigen Schöpfung schließt (Gen 9, 8–17). Dieser beinhaltet die Zusage, dass das Leben in seiner Ambivalenz und auch moralischen Defizienz von Gott angenommen ist, d. h. nicht letzter Vernichtung und Vergeltung anheim gegeben wird. Von zentraler Bedeutung ist ferner die Bewegung des Täuflings: Dieser taucht in das Chaoswasser ein und geht unter, stirbt damit seiner alten Existenz („legt Adam ab“) und dezentriert sich in dieser Namensablegung (der alte „Name“ und die alte Existenz werden hinter sich gelassen), um als messianische Existenz (in „Christos“, was ja nichts anderes darstellt als die griechische Übersetzung von „Messias“) neu anzufangen. Damit ist die Taufe erstens eine Reinigung von den Sünden – es sei an dieser Stelle andeutungsweise gefragt, ob der kollektive Duschzwang heutiger westlicher Gesellschaft nicht eine Art permanenter Reinigung von einer als ekelhaft empfundenen Existenz zum Ausdruck bringt? –, zweitens der Übergang in eine neue Existenz, die unter dem Leitfaden der Hin-Gabe und Pro-Existenz des Messias steht. Drittens bedeutet sie eine Solidarisierung mit der „gefallenen“, „schwachen“ Welt, wie sie auch im Theologumenon der Höllenfahrt Jesu zum Ausdruck gebracht ist. In der Taufe taucht der „Christ“ im wahrsten Sinne des Wortes in die gottverlassenen Zonen der Welt ein.

(3) Es stellt eine Verbindung zum Leben Jesu her, zu seiner Taufe durch Johannes am Jordan (Mk 1) und seiner Kreuzigung, bei der nach Darstellung des

Johannesevangeliums Blut und Wasser aus der Seite des Gekreuzigten geflossen ist (Joh 19,34). Die Johannestaufe, der sich Jesus am Jordan unterzog, beinhaltet massive Reminiszenzen an die Geschichte Israels. Der Jordan bezeichnet jenen Fluss, an dem der Exodus Israels mit dem Einzug ins gelobte Land endete, d. h. er stand an der Grenze von „Wüstenexistenz“ und „Verheißung“. Der Gang zum Jordan beinhaltete damit die Vorstellung eines bevorstehenden neuen Exodus, weil das gelobte Land auf Grund des sozialen Verhaltens Israels („Abfall“) verlorengegangen war. Die Taufe stellt sich somit auch in die Exodustradition und verbindet sich mit dem Auszug aus den alten sozialen und symbolischen Bezugssystemen hin zu einer neuen Gemeinschaft (ekklesia), in der alle bisherigen Identitätsmarkierungen („Herr-Knecht“, „Freier-Sklave“, „Mann-Frau“ – letzteres blieb allerdings am prekärsten) keine letzte Gültigkeit mehr in Anspruch nehmen können (Agamben 2006).

Damit schließt sich ein Kreis, denn die Signierung des Wassers als Todes-, Exodus-, Reinigungs- und Neuschöpfungswasser bedeutet eine Umorientierung des symbolischen Bezugssystems. Die oben genannten Dimensionen des Taufwassers verbinden sich mit einer Anrufung des Hl. Geistes („Epiklese“), der den Logos auf diese neuen Deutungen öffnen und den Täufling in direkte Verbindung mit den zentralen Ereignissen der Vergangenheit bringen soll. Diese transformiert sich dadurch von bloß vergangenem Welt-Geschehen zur Zukunft (oder zum Futur antérieur, insofern es um eine Zukunftsgebung der Vergangenheit handelt) *des* Täuflings (im Sinne eines Genetivus subiectivus) und der ihn aufnehmenden (kommenden) Gemeinschaft. Die Taufe bezeichnet auf diese Weise auch den Übergang von bloß zufälligem und damit beliebig distanzierbarem Geschehen hin zu einer Geschichte *des* kommenden (sozial-messianischen und individuellen) Subjekts, welches im Verlassen der alten Unterdrückungsmechanismen und Festschreibungen in die Lage versetzt ist, die Welt sprachlich neu zu gestalten. Die letzte Konsequenz davon besteht darin, dass eine neue Funktion der Sprache hervorgeht: Diese ist nicht mehr den Vorgaben des (natürlichen, sozialen) Seins ausgeliefert, sondern hat Schöpfungsmacht über ihre Objekte. Die messianische Sprache zeichnet sich dadurch aus, dass sie der ihr begehrenden Welt eine neue den Gegensatz von Subjekt und Objekt übersteigende Bedeutung eröffnet. Letztlich scheint genau darin die entscheidende Diskussion zwischen Feuerbach und dem Christentum zu liegen, inwiefern eine Aufhebung (durchaus im Hegelschen Sinne) der Natur durch Sprache möglich ist, inwiefern also Natur zu einem über sie hinausweisenden Zeichen werden kann.

Diese (messianische) Dimension des Christentums wird von Feuerbach in den vorliegenden Kapiteln negiert, wobei etliche der zentralen Aussagen genau die Konfliktlinien zu bezeichnen vermögen, die die messianische Bedeutung des Christentums gegenüber einer ontologischen (am „Sein“, am „Gegebenen“ ori-

entierten) Interpretation kennzeichnen. Die Wette geht letztlich dahin, dass mit dem Verlassen des alten sozialen (zwanghaften) Klassensystems auch eine neue Deutungs- und Sprachmächtigkeit der Welt einhergeht. Der Gegensatz liegt weniger, wie Feuerbach dies vermeinte, in einer naturalen und supranaturalistischen Bedeutung der Dinge, sondern vielmehr in einer ontologischen versus einer messianischen. Im Anlegen des messianischen Namens („Christos“=„Messias“) wird die alte Weltbedeutung „außer Kraft gesetzt“, „aufgehoben“ (vgl. Agamben 2006).

Die hier vorgebrachten Überlegungen mögen dazu dienen, einige der folgenden Bemerkungen von Feuerbach diskutieren zu können: „Die Taufe kann daher nicht ohne den Begriff des Wunders gefaßt werden“ (GW 5, 395); ferner: „Erst der auf das Wunder gestützte Glaube ist bewiesener, begründeter, objektiver Glaube“ (GW 5, 396). Feuerbach sieht in diesen Stellen wesentlich tiefer als spätere theologische Tradition, die versucht hatte, das Wunder entweder metaphorisch oder existenzial zu deuten. Beginnend im 19. und dann im 20. Jahrhundert konnte die Theologie immer weniger bestreiten, dass es einen massiven symbolischen Bruch zwischen der antiken und der neuzeitlichen Welt gab und dass sich dieser nicht zuletzt an der Frage des Wunders und seiner Interpretation entzündete. Da die Taufe, so Feuerbach, „eine *supernaturalistische* Bedeutung“ habe (GW 5, 396), gehöre sie in den Bereich der Wunder und sei, so die implizite Folgerung, nicht mit dem modernen Naturbegriff vereinbar, sodass sie gewissermaßen einen schizoiden Akt darstellt. Die interessanteste Bemerkung Feuerbachs geht genau in diese Richtung: „Es ist die größte Inkonsequenz, wenn man die Erfahrung, daß die Menschen durch die heilige Taufe nicht geheiligt, nicht umgewandelt werden, als ein Argument gegen den Glauben an eine wunderbare Wirkung der Taufe anführt [...], denn auch die Wunder, auch die objektive Kraft des Gebetes, überhaupt alle übernatürlichen Wahrheiten der Religion widersprechen der Erfahrung. Wer sich auf die Erfahrung beruft, der verzichte auf den Glauben.“ (GW 5, 398)

Diese Passagen haben folgende Argumentationsstruktur: 1) Der Glaube ist zuallererst ein Glaube an Wunder, an deren supranaturalistische Dimension. 2) Die Wunder halten keiner kritischen Überprüfung stand und sind nicht mit unserer – naturwissenschaftlich geprägten – Erfahrungswelt kompatibel. 3) Diese Nichtkompatibilität erschüttert den wirklichen Glauben nicht, weil dessen entscheidender Bezugspunkt nicht die „physikalische“ (ontische) Erfahrung darstellt. Die rationalistische Theologie hat den ersten Punkt geleugnet, damit aber verdrängt, dass das Wunder keineswegs isoliert vom symbolischen Bezugssystem der Religion betrachtet werden kann (und umgekehrt), vielmehr beide wesensmäßig miteinander verbunden sind. Folgte man Hegel, müsste man zunächst festhalten, dass das entscheidende Wunder des Christentums in der Mensch-

werdung Gottes besteht, von dem her dann alle anderen christlichen Glaubensaussagen zu deuten wären. Im vorliegenden Falle würde dies bedeuten, dass auch die Wunder in innerer Verbindung mit der Menschwerdung Gottes zu betrachten sind (und umgekehrt, was allerdings Hegel im Gegensatz zu Feuerbach kaum diskutiert). Die Punkte 2) und 3) der Feuerbachschen Argumentation laufen letztlich auf die Feststellung hinaus, dass empirische Erfahrung im neuzeitlichen Sinn – also objektiv messbare und wiederholbare Erfahrung – nicht das entscheidende Moment des Glaubens darstellt. Daraus ergibt sich die Fragestellung, ob die Welt letztendlich einer Ontologie des Messbaren folgt.

Unbestreitbar ist die Diagnose von Feuerbach, dass die neuzeitliche Weltordnung auseinandergefallen ist. Es besteht dabei nicht nur eine Dichotomie von Naturalismus und Supernaturalismus, sondern auch diejenige von Natur und Freiheit oder cartesianisch gesprochen von *res extensa* und *res cogitans*. Leibniz versuchte, zu zeigen, dass jede bestimmte Naturbeobachtung bereits innere Einheiten voraussetze, also nicht als atomistisch zusammengesetzt betrachtet werden könne. „Denkt man sich etwa eine Maschine, deren Einrichtung so beschaffen wäre, daß sie zu denken, zu empfinden und zu perzipieren vermöchte, so kann man sie sich unter Beibehaltung derselben Verhältnisse vergrößert denken, so daß man in sie wie in eine Mühle hineintreten könnte. Untersucht man alsdann ihr Inneres, so wird man in ihm nichts als Stücke finden, die einander stoßen, niemals aber etwas, woraus man eine Perzeption erklären könnte.“ (*Monadologie* § 17; vgl. aber etwa auch Nagel 2013). Bedeutungen sind also nicht zusammensetzbar, sondern setzen den Verweisungszusammenhang von Zeichen (ontologisch gesprochen von Ganzem und Teil) voraus. Für Leibniz ist die fundamentale Einheit des Seins daher nicht das atomisierbare Objekt, sondern das mit spezifischer Bedeutung versehene Subjekt (Monade), dessen Bedeutung sich aus einem universalen Verweisungszusammenhang (mit anderen Monaden) ergibt. Dieses Subjekt objektiviert sich in seinen raumzeitlichen Relationen, es „zeitigt“ (um hier einen Husserlschen Terminus aufzunehmen) und verräumlicht sich (vgl. Cassirer 1996). Für die Diskussion mit Feuerbach ist entscheidend, dass die ontologische Ordnung nicht eine atomare ist, sondern eine solche von Subjekten (Signifikanten). Deren Teile und Bezugssysteme sind durch das Subjekt signifiziert und gewinnen damit je spezielle Bedeutung (so sind die Stücke der Mühle durch die Perzeption/den Bewusstseinsinhalt signifiziert und nicht umgekehrt), wodurch sie über ihre objektivierbare, raumzeitliche Dimension hinausweisen (vgl. dazu auch Deleuze 2000). In den Jugendschriften Hegels wird diese Diskussion inhaltlich weitergeführt: „Begriffen ist beherrschen. Die Objekte beleben, ist sie zu Göttern machen“ (HGW 2, 8), stellt einen zentralen Satz des jungen Hegel dar. Die Objekte sind nie bloße Objekte, sondern Zeichen in einem intersubjektiven Bezugssystem. Sie stehen daher nie als Entitäten in sich, die immer

differenzierter bestimmt und präzisiert werden könnten, vielmehr erwächst ihr Sinn aus dem jeweiligen Weltumgang, in dem sie zum Ausdruck gebracht werden (und umgekehrt). Die große Revolution in Hegels Jugendschriften besteht also darin, dass er die „Welt“ konsequent in der Subjekt-Subjekt-Objekt-Relation vertort (was zunächst durchaus mit der Akzentuierung von Feuerbach des Menschen als Gattungswesen Ähnlichkeiten aufweist). Sie ist die gestaltete und gestaltgewordene Weltbegegnung des Menschen (vgl. Liebrucks 1966, 3, 218–235). Dabei ist zu betonen, dass das intersubjektiv vermittelte Sein nicht ein positives X ist, dem in verschiedenen intersubjektiven Konstellationen von Subjekten je andere Bedeutung zugeschrieben würde. Es ist also nicht dahin zu verstehen, dass es Bedeutung durch Übereinkunft der Subjekte erlangte, auch nicht, dass es an sich Bedeutung besäße, welcher sich die Subjekte in einem infiniten Prozess annäherten. Vielmehr gilt der Satz: „Alle bestimmte Wirklichkeit ist abhängig von mir und ist von mir [besser: uns, K.A.] bestimmt“ nur auf dem Grunde des ersten Satzes „Alles bestimmte Wirkliche ist unabhängig von mir und bestimmt mich [besser: uns, K.A.]“ (Liebrucks 1966, 3, 41). Das Sein ist insofern durch die Weltbegegnung des Menschen vermittelt, als dieser durch das Sein vermittelt ist. „Die Objekte zu Göttern machen“ heißt verstehen lernen, dass sie insofern vom Menschen oder, allgemeiner ausgedrückt, von Subjekten bezeichnet werden können, als sie in einem nie fixier- und begrenzbaeren Zeichenzusammenhang stehen, der ebenso abhängig wie unabhängig vom Weltumgang des Menschen ist. Mit anderen Worten: Sie sind gesetzte Voraussetzung jedes menschlichen Weltumgangs, diesen ebenso bewirkend wie von ihm bewirkt werdend.

Diese Dialektik wird von Feuerbach aufgelöst; aus dem „Wasser“ als Zeichen des menschlichen Weltumgangs, welches diesem im Symbol gestalthaft entgegentritt, wird ein Objekt mit ganz bestimmten Wirkungen auf den Menschen. Es wurde vorhin erwähnt, dass das Wunder, christlich interpretiert, im Zusammenhang mit der Menschwerdung Gottes zu verstehen ist. Diese besagt, dass „Gott“ sich an den menschlichen Weltumgang gebunden hat, es bedeutet die Überzeugung, „daß der Mensch, indem er seine Götter macht, sie empfängt, und daß dieses nur zwei Seiten eines Geschehens sind“, wie Liebrucks Hegels Jugendschriften (und letztlich auch die *Wissenschaft der Logik*) zusammenzufassen versucht (vgl. Liebrucks 1966, 3, 79; ähnlich Schelling in der „Historisch-Kritischen Einleitung in die Philosophie der Mythologie“ (vgl. Schelling 1856–1861, 11, 1–252). Genau am Verständnis dieses Satzes entscheidet sich die Reichweite der Religionskritik von Feuerbach, der diesen Satz auf die erste Bewegung, d. h. auf das Machen der Götter beschränkt. Legt man den Akzent auf die gesamte Bewegung, so wird man sagen, dass das Wunder weder subjektives noch objektives Geschehen ist, sondern die Entsprechung des (nach Hegel sich selbst auslegenden) Absoluten auf der Stufe eines bestimmten menschlichen Weltumgangs. Man

könnte dies auch dahingehend ausdrücken, dass im Wunder die (Heils-)bedürfnisse einer bestimmten Bewusst-Seinsstufe und geschichtlichen Epoche zum Ausdruck kommen. Es bezeichnet genau jenes Moment, in dem eine (durch Krankheit, Krieg, Unterdrückung etc.) zerstörte symbolische Ordnung, die aus eigenen gesellschaftlichen und individuellen Anstrengungen nicht mehr wiederherstellbar ist, einen neuen, aus dem Gegebenen unableitbaren Sinn gewinnt. Insofern trifft Feuerbach also den Punkt, wenn er daran festhält, dass der Glaube und das Wunder aus der Erfahrung nicht ableitbar sind.

Im zweiten Teil des Kapitels 26 geht Feuerbach auf die Eucharistie ein. Den grundlegenden Widerspruch, den er sieht, bringt er auf folgende Weise zum Ausdruck: „Der Gegenstand des Sakramentes des Abendmahls ist nämlich der *Leib Christi selbst*“ (GW 5, 399); es ist „ein *wirklicher Leib* da; aber es fehlen ihm die notwendigen *Prädikate der Wirklichkeit*.“ (GW 5, 400) Allgemeiner findet die Kritik folgendermaßen Ausdruck: „Das Subjekt ist ein sinnliches, das Prädikat aber ein *nicht sinnliches*, d. h. *diesem Subjekt widersprechendes*.“ (Ebd.) Feuerbach denkt in der klassischen Subjekt-Prädikat-Struktur. Es gibt ein Subjekt X, welches dann mittels Prädikaten immer näher bestimmt wird. In Feuerbachs Interpretation des Abendmahles wäre das Subjekt Jesus Christus, die Prädikate allerdings solche des Weines und des Brotes, bei denen nichts auf ein menschliches Wesen hindeutete. Von diesen Prädikaten (Wein, Brot) kann nur mittels „Phantasie“ (Einbildungskraft), also subjektiv, auf Jesus Christus geschlossen werden. Daher besteht die Frage darin, welche Macht die Einbildungskraft besitzt. Wenn der gesellschaftliche Konsens fehlt, das Subjekt X mit dem Prädikat „Körper Christi“ zu bezeichnen, bräche, folgt man Feuerbach, die Bedeutung dieses kultischen Geschehens zusammen, da es keinerlei objektive Wirklichkeit beanspruchen kann.

Bevor auf die Frage des Abendmahles, in der die „Negation der objektiven, ungemütlichen Wahrheit, der Wahrheit der Wirklichkeit“ laut Feuerbach „ihren höchsten Gipfel“ erreicht hat (GW 5, 403), weiter eingegangen wird, scheint es sinnvoll, ein paar theologische Motive herauszuarbeiten (vgl. dazu Meßner 2001, Emminghaus 1992). In der katholischen, orthodoxen und altorientalischen Tradition wird der Terminus „Eucharistie“ verwendet, um zu verdeutlichen, dass das Gebet die Grundstruktur des christlichen Kultus ausmacht. In den protestantischen Kirchen wurde die Bezeichnung „Abendmahl“ oder „Nachtmahl“ bevorzugt, um die Kontinuität mit und den Bezug auf das letzte Zusammentreffen Jesu mit seinem Schülerkreis anzuzeigen. Die zwei Hauptteile dieser Feier bilden der Wortgottesdienst, d. h. die Gegenwart Christi (des Messias) im verkündeten Wort, und die Eucharistiefeier, d. h. die Gegenwart Christi in Brot und Wein. Der zweite Teil kennt als integrale Bestandteile die Elemente der *Anamnese*, der *Doxologie* und der *Epiklese*. Die Anamnese ist die erinnernde Vergegenwärtigung des

Heilsgeschehens, welches öffentlich proklamiert wird in Gestalt der Eucharistie, also eines Lob- und Dankbekenntnisses (Doxologie). Diese Bewegung von der erinnerten Vergangenheit zur bekannten Präsenz verlängert sich in der Epiklese, d.i. die Anrufung und Herabrufung des Heiligen Geistes auf die durch Brot und Wein symbolisierte Gemeinde zum messianischen Geschehen, in dem sich Natur und Gesellschaft wandeln zur durch Jesus repräsentierten Basileia (Königsherrschaft) Gottes.

Man kann zunächst sagen, dass das kultische Geschehen des Christentums mit einer doppelten *Signierung* verbunden ist: Die *erste* besteht darin, dass Brot und Wein Symbole der menschlichen Natur darstellen. Beide sind keine unmittelbaren Naturprodukte, sondern (mittels Arbeit) in den Geist gehobene Natur, wobei das Brot die Grundbedürfnisse des menschlichen Corpus bzw. die Grundentsprechung menschlicher Arbeit als erste Verwirklichung des Menschseins darstellt, während der Wein Symbol der festlichen, eschatologischen Freude und des Überflusses ist, also die zweite entscheidende Dimension des Menschseins, nämlich das Sein im Fest, im Überfluss, in der Transzendenz der Arbeit zum Ausdruck bringt. Die *zweite Signierung* ist die Wandlung von Brot und Wein in den Corpus Christi. Sie hat die Bedeutung, dass die in den Geist gehobene Natur und die sich darin manifestierende menschliche Gemeinschaft in ein geschichtlich-messianisches Geschehen gewandelt werden. Das Sein ist nicht mehr (nur) Natur, nicht mehr (nur) in den Geist gehobene Natur, auch nicht (nur) menschliche Gemeinschaft, sondern der messianische Corpus (Corpus Christi). Dieser zeichnet sich dadurch aus, dass er in der *Hingabe* (Sein-Für) bis in den Tod (gebrochenes/r Brot/Körper, vergossener/s Wein/Blut) seinen letzten lebendigen Ausdruck findet. Er bedeutet einen radikalen Akt der Entsubjektivierung oder besser Dezentrierung der Gemeinde und ihrer Sprachwelt – diese geht im Wandlungsgeschehen ihrer alten Gestalt verlustig, radikaler betrachtet ist damit das Sein nicht mehr in sich geschlossen/identisch und bedeutsam, fällt nicht mehr mit sich zusammen –, verbunden mit der gleichzeitigen Übernahme eines neuen Subjekts bzw. Corpus (Christus). Dieses steht nicht mehr in sich, sondern ist kollektiver und individueller Corpus als Sein-Für, als reiner empfindsamer Austausch mit der Umwelt. Natur verwandelt sich in das Ereignis geschichtlicher, gegenwärtiger und zukünftiger Compassion und Empfindsamkeit. Vergangenheit (Anamnese), Gegenwart und Zukunft fließen in dieses (messianische) Ereignis zusammen, welches nicht mehr kausal-chronologisch bestimmbar ist, sondern die festliche Transzendenz der Zeit selber zum Ausdruck bringt. Sein verschiebt sich also in der messianischen Signierung (vgl. zu diesem Terminus Agamben 2009) hin zur Compassion und zum affektiven Austausch. Dabei bleibt entscheidend, dass im christlichen Verständnis dieses Geschehen seinen Fokuspunkt in einer partiku-

laren Geschichte, nämlich im Corpus des Jesus von Nazareth hat, und gerade in dessen Konkretheit universale Bedeutung erlangt.

Gegenüber Feuerbach liegt die entscheidende Differenz darin, dass Brot und Wein messianisch-geschichtlich signiert sind. Deleuze schreibt in seinem Buch „Proust und die Zeichen“: „Wir haben Unrecht, wenn wir an Fakten glauben, es gibt nur Zeichen [...]. Wenn der Duft einer Blume ein Zeichen gibt, geht er über die Gesetze der Materie und gleichzeitig über die Kategorien des Geistes hinaus. Wir sind weder Physiker noch Metaphysiker: wir müssen Ägyptologen werden.“ (Deleuze 1993, 76; vgl. dazu auch Guanzini 2014.) Die Diskussion zwischen Feuerbach und dem Christentum geht also dahin, ob die Zeichen arbiträr sind, also etwas Willkürliches und Äußerliches darstellen gegenüber einer unbezeichneten ontologischen (quantifizierbaren) Substanz. Man kann diese Frage dahingehend wenden, ob der Wort- und Zeichencharakter gegenüber jeder dinghaften Ontologie einen niemals verobjektivierbaren und niemals intentional einholbaren Überschuss hat. Agamben stellt in seinem Kommentar zum Römerbrief die grundlegende Frage, ob Sprache im letzten denotativ ist, also eine quasi äußerliche Beziehung zwischen Wort und außersprachlicher Wirklichkeit zum Ausdruck bringt (Agamben 2006). Er verneint dies dezidiert für die messianische Sprache, die „nicht nur alles Gesagte, sondern den Akt des Sagens selbst, die performative Kraft der Sprache selbst überschreitet.“ (Agamben 2006, 152) Die messianische Sprache ist, wie oben im Zusammenhang mit der Eucharistie bereits angedeutet, Ergebnis einer Dezentrierung und Neuformierung des Subjekts, einer Verschiebung und Wandlung bestehender sozialer und noetischer Konventionen. Man könnte von daher vermuten, dass das Moment des Signierens weder ein subjektiv-intentionaler Akt ist noch den Zeichen objektiv eingeschrieben ist, sondern Ergebnis einer Verschiebung des „Seins“, d. h. eines Sich-Anders-Werdens, welches das Subjekt erleidet/erfährt und übernimmt. Im Zerbrechen des noetischen Haushaltes erfolgt eine Ablösung der „natürlichen“ Bedeutungen und der Verweis des Zeichens auf eine semantisch-denotativ uneinholbare Dimension reiner Offenheit, die im Falle der Eucharistie/des Abendmahles durch den zerbrochenen messianischen Körper symbolisiert wird.

Die von Feuerbach ins Spiel gebrachten Aussagen darüber beschreiben auf der einen Seite die Problematik, welche mit dem Kultus des „Abendmahls“ verbunden ist, durchaus treffend, v. a. dessen defiziente und unkritische theologische Auslegung. Die Frage ist allerdings, ob die von ihm gezogene Konsequenz den geistigen Reichtum des Geschehens wirklich erfasst. „So wird also auch hier das religiöse Subjekt *von sich selbst als wie von einem andern Wesen vermittelt der Vorstellung eines eingebildeten Objekts affiziert.*“ (GW 5, 408) Das „eingebildete Objekt“ ist der Corpus und das Blut Christi; die Frage, die sich damit verbindet, lautet, ob die Welt der Bedeutungen der Zeichen und Signaturen wirklich von

einem handelnden Subjekt (mittels Konvention) hergestellt werden kann. Feuerbach brachte eine Welt zum Ausdruck, der die Dialektik Hegels und deren Wissen von der untrennbaren Verbindung von Dezentrierung und Instaurierung des Subjekts abhandeln gekommen war – und das Wissen, dass das Sein, wie Hegel in großer Meisterschaft im Kapitel „Kraft und Verstand“ der *Phänomenologie des Geistes* gezeigt hat (vgl. Appel 2008), an ihm selbst negativ und bewegt ist, was es mit dem beobachtenden Subjekt ebenso zusammenschließt, wie es dadurch von ihm unterschieden wird. An die Stelle der Sprache und des Zeichens trat zunehmend das unbewegte Ding (paradoxaerweise war es der „Materialist“ Marx, der diese Engführung und Fixierung immer wieder aufbrach; vgl. Arndt 2012), allerdings kommt Feuerbach das Verdienst zu, aufgezeigt zu haben, wie sehr das dinghafte Wissen bereits die Religion durchdrungen hatte, ohne dass seitens Letzterer daraus die Konsequenzen gezogen worden wären.

12.3 Der Widerspruch von Glaube und Liebe (Kap. 27)

Kapitel 27 thematisiert die zwei christlichen Grundtugenden Glaube und Liebe – die Hoffnung fällt aus oben angesprochenen Gründen bei Feuerbach weg. Drei Grundlagen der folgenden Argumente formuliert Feuerbach am Eingang dieses Kapitels: „Das *geheime* Wesen der Religion ist die *Identität* des göttlichen Wesens mit dem menschlichen – die Form der Religion aber oder das offenbare, *bewußte* Wesen derselben der *Unterschied*.“ (GW 5, 410) Zu diesem Grundaxiom feuerbachscher Überlegungen kommen die Sätze hinzu: „Die Liebe identifiziert den Menschen mit Gott, Gott mit dem Menschen, darum den Menschen mit dem Menschen; der Glaube trennt Gott vom Menschen, darum den Menschen von dem Menschen“ (ebd.), und etwas später, eher versteckt, aber dennoch zentral der Satz, es sei „das charakteristische Prinzip der Religion, daß sie das natürliche activum in ein passivum verwandelt“ (GW 5, 415).

Was den ersten Satz betrifft, legt sich der Gedanke der Einheit des göttlichen und des menschlichen Wesens nahe, wenn man das Christentum als Bezugspunkt der Betrachtung wählt. Die Menschwerdung Gottes ist dessen zentrales Dogma. Bei näherem Hinsehen verkompliziert sich die Sache allerdings: Die Menschwerdung Gottes ist nicht einfach die Hinzufügung Gottes zur menschlichen Gattung oder die Integration desselben darin. Vielmehr verändert sie die Bedeutung auch des menschlichen Subjekts. Bereits bei der Lektüre von Kants Paralogismen der reinen Vernunft befinden wir uns ja vor der großen Verlegenheit, dass das Subjekt nicht mehr als substantielles Objekt unseres Wissens aussagbar ist.

Grundsätzlicher stehen wir in der Frage nach dem Menschen, die im Zentrum Feuerbachs steht, vor dem Problem, inwieweit überhaupt das menschliche Subjekt Objekt einer (Selbst-)Betrachtung werden kann. Weder das menschliche Individuum noch die menschliche Gattung sind unmittelbar darstellbar und symbolisierbar. Ein entscheidender Punkt der Religion besteht möglicherweise darin, dass sie darauf aufmerksam macht, dass der Mensch nicht im Rahmen der (Objekt-) Welt, im Rahmen des Seins repräsentierbar ist. Vielmehr bleibt er sich radikal entzogen. Versucht man diesen Gedanken positiv zu fassen, dann ist der Mensch niemals Signifikant eines bestimmbareren Signifikaten, Verweis auf „etwas“, sondern Bezug auf „Anderes“, auf eine radikale Offenheit, die in kein symbolisches System integrierbar ist.

Die Würfel in Feuerbachs Zugang zum Christentum und zum Verhältnis Mensch-Gott fallen nicht zuletzt, wie im Folgenden ausgeführt werden soll, in seinem Zugang zum Heiligen Geist als drittem Moment christlicher Trinität, welches er streicht, da es ihm in der Beziehung Vater-Sohn aufgeht. Allerdings liegt die Sache komplizierter: Der Mensch kann sich in den verschiedensten symbolischen Ordnungen darstellen, er kann, wie Feuerbach an früherer Stelle sagt, „am Gegenstände [...] *seiner selbst* bewußt“ werden (GW 5, 34). Das Problem besteht aber darin, wie vorhin vermerkt, dass kein Gegenstand Ausdruck der radikalen Offenheit des Menschen ist. Feuerbach weiß einerseits darum, dass die menschliche Gattung als „*Natur* des Menschen“ und „*absolute[s]* *Wesen* des Individuums“ (GW 5, 38) nicht einfach symbolisierbar ist und nicht als beschränkt bestimmt werden kann, andererseits stellt sich die Frage, ob bei ihm nicht doch der Gattungsbegriff des Menschen eine allgemeine, intersubjektive Ordnung bestimmbarer und handelnder Subjekte darstellen soll.

Im Christentum dagegen finden gewissermaßen zwei Verschiebungen statt: Die erste betrifft die Verschiebung von äußerlichem Geschehen in einen Text (Logos). Die Welt wird nicht als eine Sammlung aneinanderreihbarer Geschehnisse und Objekte betrachtet, sondern als eine Textur sich gegenseitig auslegender und über sich hinausweisender Verweise. Jesus ist der Logos, indem er radikal auf das Offene des Sinnes, des Zeichens und – wenn man so will – auf die Offenheit der Gattung verweist, wobei klar sein muss, dass diese nicht die positiverbare und objektivierbare Summe menschlicher Individuen ist. Hinzuzufügen ist allerdings eine zweite Übersetzung, die konstitutiv für das Christentum ist: Der Logos legt sich nicht selbst aus, er bildet keinen in sich geschlossenen Algorithmus, gerade weil und indem er Verweis auf die Offenheit des Anderen ist. Genau dies ist der Punkt, wo der Geist seine entscheidende Bedeutung bekommt. Er bildet das entscheidende Moment der Auslegung des Logos, der weder einen eigenen Inhalt zu diesem hinzufügt, da er ganz auf die Auslegung des Logos hingeeordnet ist. Noch ist er in diesen Logos eingeschrieben und damit Teil desselben,

denn in diesem Falle wäre der Logos in sich geschlossen und verfügte über einen letzten „systemimmanenten“ Algorithmus. Vielmehr beinhaltet der Geist ein Moment der „Überbestimmung“, eine Signatur, die die Offenheit des Logos überhaupt erst in ihrer Verweisstruktur aufzuschließen vermag. Von daher betrachtet ist der Geist kein zweiter Logos, keine sich auf sich selbst beziehende Arché und keinerlei Substanz oder Objekt. Die Menschwerdung Gottes gewinnt damit eine weitere Dimension: Der Logos steht in einem geistigen Auslegungsprozess, wobei der Geist ein Moment radikaler Freiheit bedeutet, da die Auslegung nicht durch den Logos immanent determiniert ist. Gerade dieses überschießende Moment mittels der Signatur des Geistes bedeutet für das auslegende Subjekt ein Moment der Offenheit, Kontingenz und Uneinholbarkeit, d. h. mit anderen Worten ein Moment der Passivität. Die Religion verwandelt das natürliche Aktiv in ein Passiv, insofern der Auslegungsprozess das auslegende Subjekt immer übersteigt, da das Subjekt erkennen muss, über keinen letzten Algorithmus zu verfügen. Die Menschwerdung Gottes bezeichnet daher nicht zuletzt auf radikale Weise eine Freiheit der Signatur des Logos, die über das Subjekt hinausweist. Feuerbachs Unterbestimmung des Christentums besteht darin, dass er dieses Moment der geistigen Signatur streicht und damit die menschliche Gattung auf eine Summe intersubjektiver Relationen des Menschen reduziert.

Von den hier ausgeführten Überlegungen her können die weiteren Gedanken Feuerbachs rasch besprochen werden. Dieser kritisiert den heteronomen, fremdbestimmten Charakter des Glaubens. Insofern der Glaube ein ‚positives Depositum‘ auferlegt – von einem Großteil der Schultheologie seiner Zeit vertreten und nicht in Frage gestellt –, ist Feuerbach uneingeschränkt rechtzugeben. Aus dem oben Angedeuteten folgt nicht zuletzt ein Umstand, den etwa in unserer Zeit Agamben in die Formulierung bringt, dass es keinen Inhalt des Glaubens gäbe (Agamben 2006, 152). Denn das entscheidende geistige Moment ist durch keinen letzten Inhalt festschreibbar und wird durch jede Positivierung tendenziell unterlaufen. Insofern darf der Glaube also gerade nicht auf einen objektivierbaren Inhalt reduziert werden, sondern ist Vollzug des Auslegungsprozesses, dessen Maßstab die Offenheit des Logos selber ist.

Dem Glauben, der sich an positiven Inhalten festmacht, setzt Feuerbach die Liebe als das Zentrum des Menschseins gegenüber. Letztlich besteht der Grundvorwurf von Feuerbach gegenüber dem Christentum darin, das Wesen der Liebe zu verfehlen. Zunächst ist zu betonen, dass die Agape das messianische Ereignis des Christentums ist, welches alle anderen Inhalte außer Kraft setzt. Die Liebe ist *der* Schlüssel der Interpretation des Logos und *der* Verweis auf die radikale Offenheit des Anderen/des Seins, damit gewissermaßen der einzige Inhalt des Geistes. Grandios wurde die Struktur der christlichen Liebe in den Jugendschriften Hegels herausgearbeitet (vgl. Appel 2008, 202–224; Guanzini 2013) als jenes

Moment, welches das Andere nicht positiv(istisch) fixiert, bestimmt und beherrscht, sondern in seinem Anderssein anerkennt und freilässt, ohne irgendetwas für sich zu behalten. Die Liebe ist nicht einfach auf ein Objekt gerichtet, sondern jene Signatur, durch die das Andere gerade in seiner Kontingenz universale über jeden bestimmten Inhalt hinausweisende Bejahung und Signifikanz erfährt.

„Gott ist die Liebe. Dieser Satz ist der höchste des Christentums“, betont auch Feuerbach (GW 5, 435). Sein entscheidender Kritikpunkt besteht aber darin, dass in diesem Satz „die Liebe nur ein Prädikat, Gott das Subjekt“ ist (ebd.). Gott wäre demnach ein besonderer Inhalt gegenüber der Liebe. Gegen ein solches Verständnis des Verhältnisses von Gott und Liebe wendet sich die christliche Theologie (vgl. Jünger 2001, 430–453), die darauf aufmerksam macht, dass die Liebe nicht ein Teilbereich Gottes ist, sondern dessen Wesen selbst ausmacht. Damit verbindet sich explizit oder wenigstens implizit die dialektische Kritik an der Urteilsform, die deutlich macht, dass die Fixierung eines Subjektes, an welches eine potenziell unendliche Anzahl an Prädikaten zur immer differenzierteren Bestimmung desselben geheftet wird, dem lebendigen Subjekt nicht gerecht wird. Wenn der Liebende seiner Geliebten sagt: „Du hast schöne braune Augen“, so handelt es sich dabei nicht einfach um eine Prädikation, an die ich andere anhängen könnte, vielmehr ist in diesem „braun“ der Augen der gesamte von der Liebe getragene Weltumgang der beiden enthalten. Wenn Gott in einem inneren Zusammenhang mit der Struktur der Liebe steht (das Christentum würde ein „und umgekehrt“ hinzufügen), stellt sich natürlich in besonderer Weise die Frage nach einem angemessenen Verständnis derselben. Es wurde betont, dass der Glaube keinen letztgültigen Inhalt kennt, wobei allerdings hinzuzufügen ist, dass dessen einzig angemessener Inhalt die Liebe ist. Dies kann nicht dahingehend verstanden werden, dass die Liebe (bzw. Gott) jeden bestimmten Inhalt ersetzt und damit zu einer abstrakten Distanzierungsfigur gegenüber jeder Bestimmtheit herabsänke. Vielmehr handelt es sich bei Gott/bei der Liebe (vielleicht auch bei der „Person“) um jene Signaturen, die unsere Objekte oder besser gesagt unsere Signifikanten verschieben, sie aus ihrem unmittelbaren Bezugsfeld nehmen und ihnen gerade in ihrer Kontingenz absolute Bedeutung vermitteln. Gerade darin besteht auch die Verbindung von Partikularität und Universalität der Liebe. Sie ist weder Liebe zu einem kontingenten Gegenstand als solchem noch zu einem allgemeinen Abstraktum (der „Idee“ einer Sache, einer Person, der Menschheit etc.), sondern verschiebt ihr kontingentes Anderes in das Universale, versammelt die inhaltlich unbesetzbare Offenheit des Seins in das kontingente Begegnende.

Feuerbach bringt in diesem Zusammenhang interessante Überlegungen, die sein Ringen um ein adäquates Verständnis der Liebe aufzeigen: „Alle auf eine partikuläre Erscheinung gegründete Liebe widerspricht, wie gesagt, dem Wesen

der Liebe, als welche keine Schranken duldet, jede Partikularität überwindet. Wir sollen den Menschen um des Menschen willen lieben“ (GW 5, 441); oder auch: „Die *handelnde* Liebe [...] [liebt] den Menschen im Namen der Gattung“ (GW 5, 442, Anm.). Vielleicht mehr als Feuerbach selbst bewusst war, wird in diesen Stellen die Gattung des Menschen zu jener Signatur der Liebe, die das Singuläre auf jene oben immer wieder angerufene, sich jeder Handhabung entziehende Offenheit verweist. Damit allerdings übersteigt sie die Dimension der abstrakten „Summe“ menschlicher Individuen und ihrer Interaktionen, denn sie wird ganz zum Zeichen eines Transzendierens und Öffnens, welches der Mensch weder herstellen noch wissen, also weder handelnd noch erkennend aus sich ableiten kann, sondern welches ihm widerfährt.

Damit schließt sich wiederum ein Bogen zu dem bisher Diskutierten: Die Liebe ist ebenso jenseits eines empirischen Objekts wie jenseits einer abstrakten Idee, sie ist auch jenseits der Dichotomie von Aktiv und Passiv. Denn „Ich liebe“ bedeutet doch immer auch, dass mir ein Entgegentretender bzw. eine Entgegentretende zu einem Zeichen des absolut sich entziehenden, mich in meiner Selbstkonzeption verwandelnden Offenen *geworden ist*, d. h. für mich *durch Liebe* signiert wurde. Dieser Vorgang steht selber wiederum in einem Verweisungszusammenhang, ausgedrückt in Texten und Texturen, die, nie *definitiv* entzifferbar, in immer anderen Ausdrucksformen auf mich/uns zukommen. Im Gefolge von Feuerbach wäre dabei vor allem die Frage zu stellen, welche Texturen und Geschichten, welche Begegnungsweisen des Offenen das Zeichen „menschliche Gattung“ zu evozieren vermag.

12.4 Schlußanwendung (Kap. 28)

In der „Schlußanwendung“ bringt Feuerbach seine Gedanken noch einmal in die Formel, daß das „*höchste und erste Gesetz die Liebe des Menschen zum Menschen*“ sei (GW 5, 444). Weiterhin wendet er sich noch einmal der Natur zu. Diese ist Grund und Ausgangspunkt aller Existenz und vom Menschen daher zu „heiligen“ – tatsächlich endet Feuerbach halb ironisch, halb ernst mit einer Doxologie von Brot, Wein und Wasser –, allerdings geht der Mensch nicht in ihr auf, sondern gibt ihr Form (in seiner Arbeit), wie dies in den beiden ersten Elementen Brot und Wein zum Ausdruck kommt. Nicht ausgeblendet werden darf dabei, dass sie der erste und letzte Bezugspunkt des Menschen bleibt.

Feuerbach liefert in seinem Buch ein nachdrückliches Zeugnis einer Änderung der symbolischen Ordnung. Die Welt der himmlischen Zeichen ist ebenso wie die Dialektik und die Eschatologie in den Hintergrund gerückt und an deren Stelle tritt der Mensch und mit ihm die Natur als, so könnte man ergänzen, Mess-,

Quantifizier- und Definierbares. An vielen Stellen wird dabei deutlich, dass die Theologie des Christentums, als deren Widerpart sich Feuerbach sieht, ebenfalls diesen Schritt vollzogen hat und deshalb ihre eigene Tradition und ihre eigenen Wissensformen nicht mehr versteht und damit auch nicht mehr in ein sinnvolles Gespräch mit den Wissensformen ihrer kulturellen Umgebungen zu bringen vermag. Das Provozierende ist, dass das Christentum, gerade weil dessen zentrale Gedanken sich symbolischen Formen anderer Epochen verdanken, auf die Feuerbachschen Herausforderungen nicht einfach mit Rekurs auf das Dogma antworten kann, sondern die eigene Hoffnung rechtfertigen muss (vgl. 1 Petr 3, 15: „Seid aber jederzeit bereit zur Verantwortung jedem gegenüber, der Rechenschaft von euch über die Hoffnung in euch fordert“). Dies kann nur in einem Übersetzungsprozess passieren, der Vergangenes weder vollkommen aktualisiert noch einfach archiviert, sondern verschüttete Fragen freilegt, die Zeugnis geben für die Offenheit und Unabschließbarkeit aller Diskurse, auch desjenigen der eigenen Zeit und der eigenen kulturellen, religiösen bzw. philosophischen Tradition.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2006): *Die Zeit, die bleibt*. Ein Kommentar zum Römerbrief. Frankfurt. — (2009): *Signatura rerum*. Zur Methode, Frankfurt.
- Appel, Kurt (2008): *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Paderborn.
- Arndt, Andreas (2012): *Karl Marx. Versuch über den Zusammenhang seiner Theorie*. 2., durchgesehene und um ein Nachwort ergänzte Auflage, Berlin.
- Benjamin, Walter (1977): *Über das mimentische Vermögen*, in: Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Abt., II, Bd. 1, 210–213.
- Cassirer, Ernst (1996): *Einleitung*, in: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, 2 Bde., Hamburg, XV–CIII.
- Deleuze, Gilles (1993): *Proust und die Zeichen*. Berlin. — (2000): *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Frankfurt/M.
- Emminghaus, Johannes H. (1992): *Die Messe. Wesen, Gestalt, Vollzug*, Klosterneuburg.
- Greshake, Gisbert (2007): *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg.
- Guanzini, Isabella (2013): *Il giovane Hegel e Paolo. L'amore fra politica e messianismo*, Milano. — (2014): *Zeichen* (unveröffentlichtes Manuskript).
- Jüngel, Eberhard (2001): *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. 7. Auflage, um ein Vorwort ergänzt, Tübingen.
- Liebrucks, Bruno (1966): *Wege zum Bewußtsein. Sprache und Dialektik in den ihnen von Kant und Marx versagten, von Hegel eröffneten Räumen* (Sprache und Bewußtsein III), Frankfurt/M.

Meßner, Reinhard (2001): Einführung in die Liturgiewissenschaft, Paderborn.

Nagel, Thomas (2013): Geist und Kosmos. Warum die materialistische und neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist, Frankfurt/M.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1856 – 1861): Sämtliche Werke, hg. v. Karl F. August Schelling, I. Abteilung: 10 Bde. [I–X]; II. Abteilung: 4 Bde. [XI–XIV], Stuttgart und Augsburg.