

Die Analogie des Weiblichen in der Trinität *

I.

In dem Aufsatz „Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach“, der bisher K. Marx zugeschrieben wurde, nach neuesten Forschungen aber mit großer Wahrscheinlichkeit als Arbeit Feuerbachs gelten muß¹, heißt es zum Schluß: „Und es gibt keinen anderen Weg für euch (die spekulativen Theologen und Philosophen) zur Wahrheit und Freiheit als durch den Feuerbach. Der Feuerbach ist das Purgatorium der Gegenwart“². Dieser Satz gibt mit schöner Klarheit den Anspruch eines Philosophen wieder, dessen früh erwachtes Sendungsbewußtsein³ verknüpft war mit dem Versuch, an der Schwelle einer neuen Epoche die entsprechende umfassende, endgültige Deutung der Religion, vor allem des Christentums, zu bieten. Feuerbach sah in seinem Verständnis der Religion die Vollendung der Aufklärung, die Überbietung und Erledigung aller bisherigen Auslegungen; er war überzeugt, daß in seinem Werk der religiösen Überlieferung des Abendlandes ein Ende gesetzt und über Kant, Schelling und Hegel hinaus ein Wendepunkt der Weltgeschichte ermöglicht war. Mag dieser Wille zu epochaler Wirksamkeit dramatisch gefärbt und über die wirkliche philosophische Bedeutung gehoben sein durch die feindliche Isolierung, in der Feuerbach leben mußte, die Entwicklung hat ihm zum mindest darin Recht gegeben, daß aus dem von ihm gebotenen Kanon an Auslegungskategorien die spätere Religionskritik aller Grade ihre Methode, ihre Absicht und weithin auch ihre Inhalte nahm. In diesem Sinn scheint es nicht übertrieben zu sein, wenn K. Löwith meint, Feuerbachs Lehre sei „schlechthin zum Standpunkt der Zeit geworden, auf dem wir nun alle — bewußt oder unbewußt — stehen“⁴.

Es bedarf keines näheren Beweises, daß es für die christliche Theologie keine bloße Fleißaufgabe ist, wenn sie der philosophischen Deutung ihres eigenen Gegenstandes volle Aufmerksamkeit schenkt; diese kommt aus dem ihr wesentlichen Interesse, die christliche Botschaft an den Kriterien als wahr zu erweisen, die im Lauf der Epochen vom menschlichen Denken für die Erfassung der Wirklichkeit erarbeitet werden. Die Theologie kann sich weder damit begnügen, durch eine äußerliche dogmatische Verfügung die kritische Frage der Philosophie von der christlichen Botschaft wegzuhalten⁵ noch kann sie jenen zuliebe ihr Geschäft aufgeben, die den Kopf — verdrossen

* Vorlesung zur Eröffnung des Studienjahres 1975/76 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Diözese Linz. Zitiert wird nach: Ludwig Feuerbachs Sämtliche Werke, neu hg. v. W. Bolin / F. Jodl, 10 Bde., um 3 Ergänzungsbände (hg. v. H.-M. Saß) erw. 2. Aufl., Stuttgart / Bad Cannstatt (1954—1964) (SW); Ludwig Feuerbach, Werke in 6 Bänden, Theorie Werkausgabe (ThWA), hg. v. E. Thies, bisher Bd. 1—4, Frankfurt/M. (1975); Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums (Universal-Bibl. 4571—4577), Stuttgart (1969) (WdChr).

¹ ThWA 3, 244—246. 368—372: hier der Nachweis für die Verfasserschaft Feuerbachs.

² ThWA 3, 246.

³ Vgl. seinen Brief an Hegel anlässlich der Promotion: ThWA 1, 353—358; an Daub SW 12, 237; an seinen Vater: ebenda 243—244.

⁴ Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, Zürich/Wien (1941⁶) 96; vgl. auch H. Lübbe-H. / M. Saß (Hg.), Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach, München (1975), vor allem darin (9—19) G. Rohrmoser, Warum sollen wir uns für Feuerbach interessieren?

⁵ Der Versuch der dialektischen Theologie (vgl. K. Barth KD I/2, 304—397) mit Hilfe der Unterscheidung zwischen Glauben (= Christentum) und Religion (= die übrigen religiösen Entwürfe) den Angriff Feuerbachs für die christliche Botschaft unschädlich zu machen, kann nicht überzeugen, er bleibt eine grundlose Setzung. Vgl. zur Kritik: R. Schaeffer, Die Religionskritik sucht ihren Partner, Freiburg/Br. (1974) 32—38; P. Althaus, Die Wahrheit, Gütersloh (1962⁶) 138; W. Pannenberg, Das Glaubensbekenntnis, Hamburg 1972, 26—28.

oder ängstlich — in den warmen Sand der Meditation stecken. Da der Zweifel ein Wurm ist und der unerbittliche Bote des Wahrheitsgewissens, wird er dem Kopf dorthin folgen können und in dessen selbstverfügter Enge erst recht seinen Schrecken verbreiten. Wenn sich die Theologie mit ihrem Gegenstand dem Purgatorium kritischer Fragen ausliefer, wie sie mit epochalem Gewicht von Feuerbach gestellt wurden, gewinnt sie einen geschärften Blick für die Botschaft, die sie auszulegen hat und damit eine bessere Möglichkeit, sie überzeugend zu vermitteln. In diesem Sinn sollen die Thesen Feuerbachs über die christliche Trinitätslehre möglichst genau zur Kenntnis gebracht und die daraus folgenden Fragen formuliert werden⁶.

II.

Was Feuerbach zur Trinität zu sagen hat, wird nur verstehbar auf dem Grund seines einfachen und einzigen Satzes über das Phänomen der Religion, dessen Variationen sein theologisch interessantes Werk ausmachen. Der Satz steht im Ganzen der Vision, die Feuerbach vom Wesen der Wirklichkeit hat: Das wirkliche Sein ist das sinnliche, konkrete Sein. Die Sinnlichkeit, die ihre Einheit im Geist hat, ist das Wesen des Menschen, des einzelnen wie der Gemeinschaft. Der sinnliche Mensch ist das Letzte und Höchste der Wirklichkeit. „Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch“. Dem Menschen ist aber diese seine endliche Wirklichkeit in der vollen Identität nicht von Anfang an gegenwärtig, sie wird ihm vielmehr erst in einem durch die Geschichte laufenden Erkenntnisprozeß zugänglich. Der Gang dieser Erkenntnis ist die Rückkehr des Menschen aus der transzendenten Fremde seiner selbst zu sich selbst. Daß er in diese Fremde zu seiner sinnlichen Wirklichkeit geriet, ist der Sündenfall schlechthin, die Urspraltung des von seiner Natur her Einen. In ihr hat sich der Mensch mit sich selbst entzweit, in dem er sich sein eigenes Wesen in der Annahme einer transzendenten Wirklichkeit, Gottes und seiner Welt, gegenübersetzte. Aus der Not dieser Welt, die dem Individuum Beschränkungen auferlegt, die es aus eigener Kraft nicht zu überwinden vermag, erhebt sich der mächtige Wille des Menschen zu sich selbst, sein „Glückseligkeitswille“, und setzt die Erfüllung aller Ansprüche, also sein vollkommenes Wesen außer sich, entäußert sich in ein überweltliches, personales Wesen: das göttliche Subjekt⁸. Alle anderen Formulierungen wie: Gott als Wesen der Natur, Gott als Wunschwesen, als Seligkeit, sagen für Feuerbach diesen Sachverhalt.

Die auf dem Weg der Projektion entworfene zweite Welt des Jenseits ist also Illusion, Schein der hiesigen Wirklichkeit. Es ist aber aller Religion eigen, daß dieser Schein nicht als solcher genommen, sondern für die unendlich unterschiedene und überlegene Wirklichkeit gehalten wird, aus welcher der Mensch seine allumfassende Bestimmung hat. Die Religion im überlieferten Sinn ist die fundamentale Täuschung des Menschen über sich selbst, „der Schein der Wahrheit ist das Licht der Menge“⁹, die ihr anhängt. Religion hat eine von der Entwicklung des Menschen bedingte Notwendigkeit, sie ist die kindliche, ganz in das Äußere und Fremde gelegte Form der menschlichen Selbstwahrnehmung, insofern ist sie unentbehrlich und von positivem Erkenntnis- und Lebenswert¹⁰.

Die wachsende Erkenntnis, die der Mensch über sich selbst gewinnt, ist die Erkenntnis der Religion in ihrem Schein-Wesen, also Aufklärung, in der sich der Mensch zu sich

⁶ Einen Überblick zur Reaktion der Theologie des 19. Jh. auf Feuerbach bietet E. Schneider, *Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik*, Göttingen (1972).

⁷ SW 2, 296; dazu W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen I*, Darmstadt (1971), 393—394.

⁸ Vgl. WdChr 78; zum Mangel einer eigentlichen Begründung dieser Urspraltung: G. Rohrmoser, *Die metaphysische Situation der Zeit. Ein Traktat zur Reform des religiösen Bewußtseins*, Stuttgart (1975) 96; F. W. Kantzenbach, *Religionskritik der Neuzeit*, München (1972), 76—80; G. Nüdling, *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie*, Paderborn (1961²), 160—196.

⁹ SW 13, 87. ¹⁰ SW 8, 261—262.

selbst befreit. In ihrem Licht nimmt der Mensch wahr, daß er Gott erkennend nichts erkannt hat als sich selbst, daß er in allen religiösen Vollzügen in und durch Gott nur sich selbst bezweckt¹¹; er versteht, wie er in dieser Aufklärungs- und Emanzipationsbewegung „immer mehr Gott ab- und immer mehr sich zuspricht“¹², bis alles Entäußerte zurückgeholt, an die Stelle des Glaubens an Gott der Glaube des Menschen an sich, an die Stelle des Glaubens das Denken, des Betens die Arbeit, des Jenseits das Diesseits, des Christen der Mensch getreten ist; bis mit allen Konsequenzen erkannt wird, daß „der einzige Gott des Menschen der Mensch selbst ist“¹³. Diese Bewegung mündet freilich in den Atheismus¹⁴, ist aber keineswegs bloße Vernichtung der Religion, sondern die positive Offenbarung ihrer Wahrheit. „Ich tue daher der Religion — auch der spekulativen Philosophie oder Theologie — nichts weiter an, als daß ich ihr die Augen öffne, oder vielmehr nur ihre einwärts gekehrten Augen auswärts richte, d. h. ich verwandle nur den Gegenstand in der Vorstellung oder Einbildung in den Gegenstand in der Wirklichkeit“¹⁵. So ist die neue Philosophie Feuerbachs „die vollständige, die absolute, die widerspruchlose Auflösung der Theologie in die Anthropologie“¹⁶. Das fundamentale Dogma der aus der Aufklärung hervorgegangenen neuen Religion heißt also: Der Mensch ist für den Menschen das höchste Wesen.

Die neue Religion kennt zwei ursprüngliche Formen des Vollzuges: 1. das Leben in der politischen Gemeinschaft, 2. die geschlechtliche Beziehung von Mann und Frau.

Die Aufhebung der Entfremdung ermöglicht die reine, unmittelbare Selbstverwirklichung des Menschen in seinen wesentlichen Bedürfnissen und Anlagen; diese wurden in der Phase des religiösen Bewußtseins zwar auch beachtet und zu ihrem Recht gebracht, aber in der Brechung des verdoppelnden Scheins, in der Weise der Entleerung des Menschen in die Fülle der Gottheit. Aufgeklärt sieht und vollzieht der Mensch die Ganzheit, in die er sich als individuell begrenztes Wesen gestellt sehen muß, nicht als transzendentes jenseitiges Subjekt, sondern als Unendlichkeit der menschlichen Gattung und der Natur¹⁷. In diesem Rahmen geschieht nun die unverfälschte Selbstvermittlung des Menschen. Den alles umfassenden Horizont seiner Verwirklichung gibt die Beziehung des Ich zum Du und das darin erwachende Wir: „Mensch mit Mensch — die Einheit von Ich und Du ist Gott“¹⁸. Daher ist die Politik Religion, in einem Sinn, der alle anderen menschlichen Verhältnisse umgreift. Der Staat wird zum Inbegriff aller Realitäten, die den freien, mündigen Menschen ausmachen, er ist die Vorsehung der Menschen, „der unbeschränkte, unendliche, wahre, vollendete göttliche Mensch. Der Staat ist erst der Mensch — der Staat der sich selbst bestimmende, sich zu sich verhaltende, der absolute Mensch“¹⁹.

Die Einheit von Ich und Du ist ursprünglich und wesentlich, wenn auch in der Klammer des Politischen, geschlechtlich bestimmt. Feuerbach wendet eine schier prophetische, an Heine erinnernde Vehemenz auf, um die — bis jetzt unterdrückte — Bedeutung der Sexualität für das menschliche Sein hervorzuheben. „Nur der ins ganze und innerste Wesen dringende Einschnitt ins Fleisch, der Mann und Weib voneinander geschnitten... begründet oder verwirklicht und versinnlicht erst den Unterschied zwischen Ich und Du, auf dem unser Selbstbewußtsein ruht“²⁰. Alle Vollzüge des Menschen sind davon durchstimmt, deshalb muß das Geschlechtsverhältnis geradezu „als das moralische Grundverhältnis, als die Grundlage der Moral“²¹ bezeichnet wer-

¹¹ WdChr 77.

¹³ SW 8, 360.

¹² WdChr 78.

¹⁴ SW 8, 357—358; 10, 155—156; 13, 139. 387.

¹⁵ WdChr 26; vgl. auch SW 7, 286—287; 8, 29; 10, 344; 13, 309.

¹⁶ SW 2, 315.

¹⁹ SW 2, 220.

¹⁷ Dazu Weischedel o. c. 399—403.

²⁰ SW 10, 269.

¹⁸ SW 2, 18; vgl. 13, 90.

²¹ SW 10, 270.

den. Der Geschlechtstrieb gewährt dem Menschen einerseits die höchste Empfindung, ein unverwechselbares, nicht nur Leben habendes, sondern setzendes Selbst zu sein, „denn erst in ihm vollendet sich die Individualität, wühlt sie sich vollends ins Fleisch ein. Die Geschlechtsdifferenz ist die Blüte, der Culminationspunkt der Individualität, der empfindlichste Punkt, der Point d'honneur der Individualität, der Geschlechtstrieb der ehrgeizigste und hoffärtigste Trieb, der Trieb, Schöpfer, Autor zu sein. Das höchste Selbstgefühl hat der Mensch geistig wie physisch nur an dem Punkt, wo er Autor ist, denn nur da liegt sein Unterschied von anderen, nur an dieser Stelle bringt er Neues hervor, außer dem ist er nur ein geistloser, selbstloser, mechanischer Repetent“²². Tritt er jenseits dieses Unterschiedes, um sich geschlechtslos zu verwirklichen, verfehlt er sich und wird sich fremd. Denn „der Unterschied von Ich und Du, die Grundbedingung aller Persönlichkeit, alles Bewußtseins, ist nur ein wirklicher, lebendiger, feuriger als der Unterschied von Mann und Weib“²³. Deshalb ist der Mensch mit dieser höchsten Empfindung des Selbstseins immer verwiesen an das andere Geschlecht. „Keine Empfindung ist subjektiver als die geschlechtliche, und doch verkündet keine lebhafter und energischer die Notwendigkeit und das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes . . .“²⁴. Im Geschlechtsakt ereignet sich im wirklichsten weil sinnlichsten Dialog Selbst-Sein und Sein-für-den-anderen in der höchsten Form. Mein Glück wird nur im Glück des anderen. Wer vom Menschen sprechen will, muß von daher diesem Grundverhältnis und seinem Vollzug im Urereignis der geschlechtlichen Vereinigung sprechen, das heißt: Der Mensch hat seine konkrete Ganzheit nur in der Familie, denn die schöpferische Liebe von Mann und Frau setzt das Kind. „Die Anerkennung des Individuums ist notwendig die Anerkennung von wenigstens zwei Individuen. Zwei aber hat keinen Schluß und Sinn; auf zwei folgt drei, auf das Weib das Kind“²⁵. Die vollkommenste Form der Liebe ist jene, die sich im Sakrament des Geschlechtes ereignet. An keinem anderen Punkt hat der Mensch die Fülle seines Lebens.

Die Freisetzung des Menschen in seinem sexuellen Trieb ist für Feuerbach ein Akt der Emanzipation aus der Überlieferung des Christentums, das die härteste religiöse Form der Unterdrückung aller geschlechtlichen Anlage darstellt. Dabei unterscheidet er scharf und zuweilen höchst polemisch zwischen dem klassischen Christentum der Alten, in dem die ursprüngliche, weltverneinende und jenseitsgläubige Gestalt bewahrt ist, und dem „feigen, charakterlosen, komfortablen, belletristischen, koketten, epikureischen Christentum der modernen Welt“²⁶. Dieses ist die Verfallsform aus jenem, notwendig hervorgetrieben aus den inneren Widersprüchen zur Wirklichkeit, in denen sich das Christentum definiert. Aber beide Formen sind Entfremdung des Menschen: die alte durch die wirkliche Beschneidung an seinem Geschlecht, die moderne durch die „schändliche Heuchelei“, in der die Güter und Genüsse dieser Welt recht nah erlebt werden, zugleich aber die Berufung „auf die ewige, allverbindende, unwidersprechliche, heilige Wahrheit des Wortes Gottes“²⁷ geschieht. Denn in keinem Fall ist der Mensch in seine Wirklichkeit gesetzt, hat er sein volles, ungeteiltes und unbezweifeltes Selbstsein. Es gehört nach Feuerbach in die Definition des Christentums, die freilich von den Modernen verschämt entzweigedeutet wird, daß die Geschlechtsdifferenz des Menschen von seinem Wesen auszuscheiden und der Sexualtrieb als solcher zu verneinen ist. Die Ehe wird nur der Zeugung wegen geduldet, die eigentliche, vollkommene und im

²² SW 8, 449—450.

²³ WdChr 158—159.

²⁴ SW 10, 116. 224—225.249—251; 12, 305—306; WdChr 245.

²⁵ SW 7, 301; vgl. WdChr 261.

²⁶ WdChr 9.

²⁷ WdChr 257; vgl. SW 7, 233—234.

Grunde allein vorgesehene Form des christlichen Lebens ist die absolute Absage an den Sexus: die totale Askese des Mönches²⁸.

Es ist klar, daß die einfache Formel der Projektionsthese: „Je leerer das Leben, desto voller, desto konkreter ist Gott“²⁹ von Feuerbach differenziert werden muß. Denn der sexuellen Entleerung des Menschen entspricht im christlichen Gottesbild gerade nicht eine Fülle des Geschlechtlichen, vielmehr noch einmal und erst recht dessen völlige Ausschaltung: „Gott ist die absolute Subjektivität, die von der Welt abgeschiedene, überweltliche, von der Materie befreite, von dem Gattungsleben und damit von dem Geschlechtsunterschied abgesonderte Subjektivität“³⁰. Dieser Gott ist der transzendenten Ausdruck für die Weltflucht der Christen an dem für ihr Menschsein entscheidenden Punkt. Sie weichen der Last und dem Leiden, das mit allen irdischen Vollzügen, im besonderen auch mit den geschlechtlichen verknüpft ist, wehleidig aus und werfen in einem himmlischen Egoismus ihre Hoffnung auf den unendlichen Genuss. Diesem opfern sie die Wirklichkeit des leiblichen Lebens und seiner Lust. Die erhoffte, in Gott gesetzte Seligkeit überschreitet die Grenzen des wirklichen sinnlichen Lebens: „Das Übersinnliche ist nur das Sinnliche, wie es Objekt der Phantasie ist. Gott selbst ist das übersinnlich-sinnliche Wesen. Er ist die Fülle aller Seligkeit, aber nicht auf sinnlich äußerlich entfaltete Weise . . .“³¹.

Diese außerhalb gesetzte übersinnliche Seligkeit wirkt im dialektischen Gegenspiel der entzweiten Bilder wieder niederhaltend und entfremdend in die Wirklichkeit des Menschen zurück. Das Mönchtum, eine notwendige Ableitung aus dem Christentum und dessen eindeutigste Form, ist zugleich das weltliche Verhalten, aus dem das entsprechende Gottesbild entsteht und der genaue Widerschein dieses Bildes. Gott ist also die transzendenten Funktion des asketischen Lebensstandes; mit anderen Worten: Obwohl er definiert wird als die übersteigende Fülle, nach der sich der Mensch in seinen Bedürfnissen ausstreckt, ist er diese Fülle nicht in einschließender, sondern ausschließender Weise. Er wird begriffen als ein Seiendes, das den Menschen begrenzt, ja überhaupt als das konkurrierende Nein zum Menschen und seiner Welt; er ist deshalb nur denkbar in der Korrelation zum Menschen. Der christliche Glaube wird in die fatale Alternative der Konkurrenz getrieben: Er muß — was er nicht kann und nicht darf — die Wirklichkeit zwischen Gott und dem Menschen teilen.

III.

Aus dieser Perspektive ist die Frage plausibel: „Wie kann in meinem vom Himmel erfüllten Herzen noch ein irdisches Weib Platz haben?“³². Und ebenso ihre Umkehrung, die das Thema der Vorlesung ist: Wie kann in dieser Sicht der Wirklichkeit

²⁸ WdChr 251—263. 468—481; SW 5, 113—117. 123—127; 7, 233—234. 239. 242—243; 10, 73—74. 335—337. 244—245. ThWA 3, 184—186. Die Verachtung für das angepaßte Christentum gilt dessen Feigheit vor der atheistischen, nicht christlichen Konsequenz, die es selbst, noch unter der Decke des christlichen Namens, schon darstellt; sie gilt nicht der Konsequenz selbst; deshalb ist Abälard für Feuerbach „der einzige interessante Philosoph des Mittelalters, weil er mit der *ars cogitandi* die *ars amandi* verband. Er gab der Heloise keine *praecepta*, sondern *oscula*. Darum kastrierte ihn auch der moralische Pedantismus des Christentums. Und doch waren diese *oscula* welthistorische *praecepta* und reicher an Metaphysik als hundert von Folianten scholastischer Weisheit.“ SW 13, 382; vgl. dazu auch die Erwiderung auf eine Rezension: ThWA 3, 163—209; das Christentum ist für Feuerbach nur da „ein welthistorisches, darum philosophisches, ein denkwürdiges Objekt . . . , wo es antike Charakterkraft, wie in den Kirchenvätern, oder reiner Affekt, pure Seele, enthusiastische Liebe war, wie in den Mystikern des Mittelalters. Im (religiösen) Protestantismus findet er nur eine welthistorische Gestalt — den Urheber der Reformation, Luther, und zwar deswegen, weil er in der Geschichte der christlichen Religion der *erste Mensch* war. Die Kirchenväter und Mystiker wollten *nur Christen sein*. Luther ist *Christ und Mensch*.“ (189.)

²⁹ WdChr 134. ³¹ SW 10, 335.

³⁰ WdChr 252. ³² WdChr 259; auch SW 2, 383.

die weibliche Analogie in den Aussagen über die Trinität zu ihrem Recht kommen? Feuerbach antwortet darauf.

1) „Die Trinität war das höchste Mysterium, der Zentralpunkt der absoluten Philosophie und Religion. Aber das Geheimnis derselben ist, wie im Wesen des Christentums historisch und philosophisch bewiesen wurde, das Geheimnis des gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Lebens — das Geheimnis der Notwendigkeit des Du für das Ich — die Wahrheit, daß kein Wesen, es sei und heiße nun Mensch oder Gott oder Geist oder Ich, für sich selbst allein ein wahres, ein vollkommenes, ein absolutes Wesen, daß die Wahrheit und Vollkommenheit nur ist die Verbindung, die Einheit von wesensgleichen Wesen“³³. In diesem 65. seiner Grundsätze einer Philosophie der Zukunft ist sein Verständnis der christlichen Gottesidee nach ihrem wesentlich sozialen Charakter genau zusammengefaßt. Zwar ist der Gedanke einer Dreieinigkeit Gottes in sich nichts als ein Gespinst von Widersprüchen und Sophismen³⁴, aber innerhalb des religiösen Vorganges, in dem der Mensch die jenseitige Welt aus sich heraus setzte, ist die Vorstellung einer göttlichen Trinität der am meisten entsprechende Versuch, die Ganzheit des Menschen in Gott gegenständlich zu machen. Denn in diesem Mysterium spiegelt sich das Bewußtsein des Menschen von seiner individuellen, Empfindung, Verstand, Willen einschließenden, und mehr noch von seiner beziehungsreichen gesellschaftlichen Totalität. „Nur ein Wesen, welches den ganzen Menschen in sich trägt, kann auch den ganzen Menschen befriedigen“³⁵. Die Trinität stellt also die erfüllte Einheit von Ich und Du dar.

2) Was zuerst in dem Gedanken der Trinität begegnet, ist nach Feuerbach die Vergegenständlichung des Selbstbewußtseins. Wie der Mensch so kann sich auch Gott nicht ohne Bewußtsein denken. Im Selbst-Denken wird sich Gott als Gott, als einfaches, in sich stehendes, selbstgenügsames Ich bewußt: Das ist der Vater, der Repräsentant der Gottheit als solcher, der einsame Denkakt, das kalte Wesen der Intelligenz, das absolute Allein, die Selbständigkeit schlechthin³⁶.

3) Aber zu dieser Autonomie tritt das wesentliche Bedürfnis der Gemeinschaft und der Liebe, also der Zweiheit. Das wird im Mysterium der Trinität dadurch befriedigt, daß in „die stille Einsamkeit des göttlichen Wesens ein andres, zweites, von Gott der Persönlichkeit nach unterschiedenes, dem Wesen nach aber mit ihm einiges Wesen gesetzt wird — Gott der Sohn, im Unterschiede von Gott dem Vater. Gott der Vater ist Ich, Gott der Sohn Du. Ich ist Verstand, Du Liebe“³⁷. Die Bedeutung des Sohnes ist entscheidend. In seiner Setzung bahnt sich in der Gottesidee selbst die Rückführung und Einholung in das Menschliche an. Denn Gott ist als Sohn die ursprüngliche Fleischwerdung, „die ursprüngliche Selbstverleugnung Gottes, die Verneinung Gottes in Gott, denn als Sohn ist er endliches Wesen“³⁸. Der Vater hat das Sein aus sich, der Sohn, so Feuerbach, aus einem anderen Grund; das heißt: Gott ist Gott nur als Menschensohn, in Christus, der das göttlich-sinnliche Paradigma der Menschheit ist, also streng genommen in der Funktion des Menschen. In der Zeugung des Sohnes wird Gott der Vater zum anschaulichen „für uns“, zur Sinnlichkeit der Liebe, in der er zum Menschen geneigt ist: das sich als göttliches Wesen gegenständliche menschliche Herz. Für den religiösen Sinn sind die Ausdrücke Vater, Sohn daher nicht bildlich, sondern buchstäblich, in sinnlich-physikalischer Bestimmtheit gemeint³⁹.

³³ ThWA 3, 321—322.

³⁶ WdChr 127.

³⁴ WdChr 348—353; SW 2, 223; 10, 181.

³⁷ WdChr 125.

³⁵ WdChr 123.

³⁸ WdChr 127.

³⁹ WdChr 129, 440—442; in der absoluten Betonung des pro me an Stelle des extra me Gottes sieht Feuerbach den Unterschied des Protestantismus zum Katholizismus. Der Protestantismus ist keine Theologie mehr, sondern Christologie, d. h. nichts anderes als religiöse Anthropologie: SW 2, 246; WdChr 522—526.

4) Der Heilige Geist, die dritte Person in Gott nach christlicher Überlieferung, fügt an sich der Beziehung Vater-Sohn nichts hinzu. Dem strengen Begriff der Liebe genügt die Beziehung zweier Personen. Zwei ist das Grundprinzip der Vielheit; der Geist drückt daher nichts anderes aus als die Liebe der beiden göttlichen Personen zueinander und die Liebe Gottes zu den Menschen; daß er selbst wieder als persönliches Wesen gesetzt wird, gehört zum Widersinn der christlichen Trinitätslehre; daß er in die Dreifaltigkeit geriet, so legt Feuerbach nahe, ist der Verlegenheit des Christentums vor dem Geschlechtlichen zuzuschreiben. Der Geist ist gleichsam diese Verlegenheit. Von der Seite des menschlichen Subjekts her betrachtet, ist der Geist nichts als die Gegenwart des religiösen Gemütes vor sich selbst, die „Vergegenständlichung der Religion in der Religion“⁴⁰.

5) Obwohl die Beziehung der zwei: Vater und Sohn die Grundeinheit der Liebe darstellt, bedarf es einer Ergänzung zum Liebesbund, zur göttlichen Familie. Diese ist nicht möglich durch die Person des Geistes, der eine „zu vage und prekäre, bloß poetische Personifikation“⁴¹ ist. Feuerbach stellt keine weiteren dogmengeschichtlichen Überlegungen an – was seinem Anspruch auf historische Zuverlässigkeit gebühren würde⁴² – warum von Anfang an das unanschauliche Wort Geist die dritte Person bezeichnet; er begnügt sich mit seiner These. In dieser ist ihm wichtig, daß sich gegen die Verlegenheit des Geistes, mag sie entstanden sein wie immer, die ursprüngliche Ganzheit des Lebens durchgesetzt und die einzige mögliche Ergänzung an ihre Stelle gerückt hat: die Mutter. Erst in der Einbeziehung einer weiblichen Person ist der heilige Ring des Lebens geschlossen, und die gegenständliche Doppelung der menschlichen Wirklichkeit in Gott ganz vollzogen. Die „so befremdliche Komposition der Mutter Gottes“⁴³ ist nicht befremdlicher als die Ausdrücke Vater und Sohn, die wir auf Gott anwenden.

Daß Maria ganz in die Kategorie der Dreieinigkeitsverhältnisse paßt, sieht Feuerbach in folgendem begründet: Sie bildet erstens im Schoß der Trinität „einen notwendigen, von innen heraus geforderten Gegensatz zum Vater“⁴⁴, denn sie empfängt ohne Mann den Sohn, den der Vater ohne Weib zeugt. Maria konnte nicht als zeugendes Geschlechtswesen zwischen Vater und Sohn treten, weil die sexuelle Vereinigung und ihre Lust für die christliche Wertung unrein und sündhaft, deshalb in keiner Weise für die Vorstellung Gottes brauchbar war. Es bleibt immerhin von großer Bedeutung, daß die Frau zumindest als Mutter neben den göttlichen Vater tritt. Eine zweite Notwendigkeit für die „Deduktion der Mutter Gottes“⁴⁵ liegt in der Vorstellung eines göttlichen Sohnes. In ihm ist schon ein weibliches Prinzip vorhanden, insofern er ein passives Wesen ist, das sein Leben ganz aus dem Vater empfängt. Der Sohn ist das weibliche Gemüt Gottes, das weibliche Abhängigkeitsgefühl in Gott. Das Bild der Frau, das Feuerbach in seinen psychologischen Ableitungen voraussetzt, ist ohne weitere Reflexion dem traditionellen Schema entnommen, in dem die Geschlechter gegeneinander charakterisiert wurden: die Frau als der leidend-liebende, empfangende, herzbetonte, leidenschaftliche; der Mann als der aktive, denkende, gebende, vom Geist her schöpferische Mensch⁴⁶. Der menschliche Sohn stellt überdies immer ein Mittelwesen zwischen dem männlichen Wesen des Vaters und dem weiblichen der Mutter dar. Er ist zwar Mann, hat aber noch nicht das Selbständigkeitssgefühl, das diesen kennzeichnet; er fühlt sich noch mehr zur Mutter als zum Vater hingezogen. Daher

⁴⁰ WdChr 126.

⁴¹ WdChr 130. 233.

⁴² Vgl. WdChr 126 den Hinweis auf die Väter, 131 Anm. 5 auf die weibliche Natur des Gottesgeistes in der jüdischen Mystik.

⁴³ WdChr 130.

⁴⁴ A. a. O.

⁴⁵ SW 7, 222.

⁴⁶ „Das Weib repräsentiert das Fleisch, der Mann den Geist, d. h. der Mann ist der Kopf, das Weib der Bauch der Menschheit.“ SW 2, 348; Vgl. auch 2, 236; ThWA 3, 160; zur Emanzipation SW 2, 371; 13, 363.

muß auch für die Trinität gesagt werden: Mit dem Gedanken an den Sohn Gottes ist der Gedanke an die Mutter Gottes notwendig verbunden. Der Sohn hat nur seine volle personale Entsprechung im Kreislauf der Liebe, wenn ihm eine Mutter zur Seite gesetzt ist. „Dem Vater ist der Sohn eingeboren, dem Sohn aber die Mutter“⁴⁷. Feuerbach benützt im Gang seines Beweises die Annahme einer quasi absoluten Mutterbindung des Sohnes, um das Ziel seiner Deutung zu erreichen. Dieses ist die Vorstellung der göttlichen Familie, der Trinität als des innigsten, ehelichen Liebesbundes, in deren Ideal sich die irdische religiös erkennt.

In der Aufnahme der Frau in die Trinität, und zwar in ihrer mütterlichen Funktion, sieht Feuerbach die vollkommenste Darstellung der Liebe Gottes; denn die Mutterliebe ist die höchste und tiefste Form der Liebe; ja mehr: weil Frauenliebe die Basis der allgemeinen Liebe ist — „Wer das Weib nicht liebt, liebt den Menschen nicht“⁴⁸ —, ist der Glaube an die Liebe Gottes „der Glaube an das Weibliche als ein göttliches Wesen“⁴⁹. Wie in der Entwicklung des Menschen die Sanftmut der Frau das harte Herrentum des Mannes geläutert und zur Liebe fähig gemacht hat, war auch die Einfügung des Weiblichen in die Vorstellung von Gott von höchst humanisierender Wirkung. Denn nun erst, so Feuerbach, sei zum „moralischen Despotismus blutbefleckter, naturfeindlicher männlicher Gottheiten“, zu deren abstoßendem Egoismus, ihrer Herrsch- und Ehrbegierde, ihrem Ingrimm und Zorn das Prinzip der Liebe, der Geduld, der Teilnahme, eben das Weibliche getreten. Das geschah für das Christentum ausschließlich in Maria. Es sei daher kein Wunder, „daß die Menschen durch das weibliche Herz der Maria die Gewalt der männlichen Gottheiten bezwungen oder doch besiegt sich vorstellten“⁵⁰. Wenn es für das fromme Gemüt kein Götzendienst ist, den Sohn anzubeten, dann ebenso wenig, die Mutter göttlich zu verehren. Und wo der Glaube an die Mutter Gottes sinkt, d. h. der Glaube an ihre Stellung in der Trinität, da schwindet auch der Glaube an den Vater und den Sohn. Nur die Ganzheit des Symbols, das am ganzen Leben gewonnen ist, gibt dem Glauben Dauer. Der Glaube an die Trinität steht und fällt mit der vitalen Funktion der weiblichen Analogie darin; das heißt katholisch: mit der trinitarischen Rolle Marias.

Feuerbach wird nicht müde, die Ganzheit der menschlichen Person zu betonen und in dieser Ganzheit die Seite des Gemütes, weil in ihm, nicht bloß in den Fähigkeiten des Intellekts der Mensch die Wirklichkeit annimmt. Das ist auch der Maßstab für die Lebendigkeit der Religion. Wenn sie ihre das Gemüt berührenden Bilder verliert, vertrocknet sie selbst. „Was nicht das Gemüt affiziert, hat keine religiöse Bedeutung und Wahrheit“⁵¹. Feuerbach sieht aber in der sinnlichen Gestalt des Religiösen schon jene Dialektik der Widersprüche am Werk, an denen schließlich dem Menschen das wahre Wesen der Religion bewußt werden und ihre Auflösung als notwendig erscheinen mußte⁵².

6) Für diese Ansicht findet Feuerbach Gründe in der historischen Entwicklung des Christentums. Die wahre, das Weib einschließende Trinität ist der Gott des Katholizismus. Er vertritt die klassische Form der christlichen Überlieferung. Auf dem Standpunkt der Religion hat er Recht gegen den Protestantismus, wegen seines Gefühls für die sinnliche Totalität des Menschen, das dieser eingebüßt hat. Der Katholizismus hat mit seiner familiären Trinität die strenge und folgerichtige religiöse Entsprechung

⁴⁷ WdChr 131—132. ⁴⁸ WdChr 133, Anm. 7. ⁴⁹ WdChr 133.

⁵⁰ ThWA 3, 157; dort das hiezu sprechende Zitat aus einer von Feuerbach rezensierten Anthologie marianischer Gedichte und Legenden: „Wo um Marien und den Mächtigen, der zartbewältigt ihr im Schoße ruht und alle Macht an sie entäußert, ein myriadenfältig Ave schallt.“

⁵¹ ThW A 3, 204.

⁵² Vgl. SW 2, 302—303; 7, 424—426; 5, 183—182; zum Verhältnis Religion — Kunst: SW 2, 228; 5, 142—143; 5, 117—120.

für den irdischen, nicht familiären Stand der Anachoreten, Mönche und Nonnen geschaffen: den vollen Gott zum leeren irdischen Leben. Der Protestantismus hat die Mutter Gottes vernachlässigt und später zur Seite gesetzt, „aber das zurückgesetzte Weib hat sich dafür schwer an ihm gerochen“⁵³. Weil das frauliche Element aus dem Ganzen der göttlichen *imago familiae* herausgebrochen wurde, war der Einsturz des Glaubens an die Trinität im protestantischen Bereich unvermeidlich. Das Motiv für die Verdrängung Marias aus der Trinität und der Frömmigkeit liegt für Feuerbach im Erlöschen des Bedürfnisses nach der göttlichen Repräsentanz der Frau. Durch die Aufhebung des Zölibates war die psychische Notwendigkeit einer jenseitigen Darstellung der Frau gefallen. Der Protestantismus hatte keinen vitalen Wunsch „nach einem himmlischen Weibe, weil er das irdische Weib mit offenen Armen in sein Herz aufnahm“⁵⁴. Folgerichtig und der rechte Weg der Aufklärung wäre es gewesen, hätte das gesamte trinitarische Jenseits diese Heimkunft gefunden. Es ist das Zwittrige des reformatorischen Christentums, daß es auf dem halben Wege der Rückholung der Gottesfülle in den Menschen stehen blieb, sich mit dem Weib begnügte, Vater und Sohn aber bekennend oben ließ. Das Katholische hat deshalb ein „weibliches Gemüt“ im Gegensatz zum protestantischen Christentum, dessen „Prinzip der männliche Gott, das männliche Gemüt“ ist⁵⁵. Daß Feuerbach dem Katholizismus die größere Konsequenz zuschreibt, kommt keineswegs aus einem positiven Interesse an diesem, sondern aus seinem Begriff von der christlichen Religion. Er wendet deshalb auch die ganze Schärfe seiner Kritik gegen den Katholizismus, und des Näheren gegen die himmlische Projektion des Weiblichen in Maria.

Feuerbach äußert sich dazu ausführlich vor allem in seiner kritischen Schrift „Über den Marienkultus“, der spöttelnden Rezension einer Anthologie marianischer Gedichte⁵⁶. In den Texten sieht er zunächst den Beweis erbracht, daß „Maria, die Mutter Gottes, die einzige göttliche und positive, d. h. die einzige verehrungs- und liebenswürdige, die einzige poetische Gestalt des Christentums ist“⁵⁷. Denn in ihr fließt alles, was den Glanz einer Frau ausmachen kann, zu einer überwältigenden Gestalt zusammen. Im Kosmos der Bilder, die das katholische glaubende Gemüt aus sich gesetzt hat, ist Maria die Göttin der Schönheit⁵⁸ nicht nur der Seele, sondern auch des Leibes; sie ist, eine notwendige Folge ihrer Schönheit, die Göttin der Liebe⁵⁹, also der Ausdruck höchster Menschlichkeit. Maria ist die Göttin der Dogmenfreiheit⁶⁰, insofern die Beziehung zu ihr für den Katholiken den gesamten Apparat der übrigen Glaubenssätze, die trinitarischen eingeschlossen, ersetzt. „Um selig zu werden, braucht man nichts weiter zu wissen und zu sagen – so liberal ist Maria –, als nur das Ave oder Salve Maria. Ein Gruß also, dem holden Weibe dargebracht, hat für alle Zeit und Ewigkeit mehr oder doch ebensoviel Gewicht und Kraft als die gesamte christliche Dogmatik“⁶¹. Sie ist die Göttin der Menschlichkeit, „der alles ohne Unterschied, ohne Bedenken, ohne Vermittlung vergebenden Nachsicht und Milde – die allgemeine, die allbarmherzigen Mutter“⁶². Und schließlich, ähnlich vielen Gestalten der heidnischen Religionen, ist Maria das göttliche Inbild der Natur⁶³. Maria ist also die *imago* der Weiblichkeit schlechthin und „der Cultus der Jungfrau Maria der Cultus des Weibes, der Cultus der Frauenliebe“⁶⁴. Die heilsame Wirkung, die von der Einfügung des Weiblichen in die Trinität auf das Gottesbild ausging, ist unübersehbar.

Aber mit diesen positiven Urteilen zielt Feuerbach nicht auf die „Wahrheit des Katholizismus“, sondern allein auf die Wahrheit und Notwendigkeit des weiblichen Wesens. „Nicht also für die Maria als religiösen Gegenstand, sondern als Bild des wirklichen Weibes, nicht für die in den Himmel der theologischen Illusion erhobene, sondern für

⁵³ WdChr 133.

⁵⁴ A. a. O.

⁵⁵ WdChr 128 A 2. ⁵⁶ ThWA 3, 143–162. 346–347.

⁵⁷ ThWA 3, 143.

⁵⁸ ThWA 3, 143–146. ⁵⁹ ThWA 3, 146–148. ⁶⁰ ThWA 3, 148–149.

⁶¹ ThWA 3, 148.

⁶² ThWA 3, 149–150. ⁶³ ThWA 3, 149. ⁶⁴ ThWA 3, 150.

die auf das wirkliche Weib als ihr Urbild reducire Maria bin ich begeistert"⁶⁵. Insofern sich in Maria die „Wahrheit des Katholizismus“ verkörpert hat, ist sie für Feuerbach „wesentlich eine negative, naturwidrige Gestalt, nichts anderes als die naturwidrige katholische Kastität als eine Person“⁶⁶. Im Zwielicht, dem Maria wie alle Figuren der Glaubenswelt zugehört, wird leicht ihre negative Funktion verdeckt, in der Feuerbach die Verleugnung der Welt und des Menschen schlechthin sieht, nämlich ihre „perpetuierliche Jungfrauschaft“. Weil der Geschlechtstrieb, seine genußvolle Sättigung und damit das kräftigste Mittel menschlicher Selbstverwirklichung von Maria völlig ferngehalten wird, ist sie – als Frau! – der stärkste Typus der menschenfeindlichen Askese, eine aus der konkreten und das heißt immer: aus der sinnlichen Wirklichkeit des menschlichen Lebens weggezogene, in sich ganz und gar abstrakte Gestalt. Sie ist kein „*veritable Weib*“⁶⁷. Die Projektion der Bilder des Jenseits und ihre Rückwirkung ins Diesseits laufen in einem Zirkel; daher ist die asketische Jungfrau zugleich der himmlische Ausdruck des irdischen Standes der Mönche, die sich in ihr die transzendenten Garantie geschaffen haben; also Ausdruck der Entfremdung des Menschen an seinem empfindlichsten Punkt. Und sie ist in der Rückwirkung auch das Vorbild, das den Menschen nun erst recht in seine Verkümmерung niederhält, ihn als repressives Ideal nicht zu seiner Vollkommenheit gelangen läßt.

Die repressive Wirkung des Madonnenbildes ist erstens erkennbar im Opfer des Fleisches, zu dem es nötigt. Das absolute Ideal der freiwilligen, unblutigen Selbstverstümmelung legt seinen Schatten auch auf die Ehe; sie wird zu einer „Indulgenz gegen die Schwachheit“⁶⁸ der Masse, die vor der Energie des Triebes kapitulieren muß. Ein weiterer Effekt dieses Vorbildes ist die Heuchelei, die nun überall hindringt, weil die Gewalt des Geschlechts den Menschen zwingt, unter dem Mantel der Enthaltsamkeit Ersatzbefriedigungen zu suchen; es ist nicht selten gerade die von allem Geschlechtlichen befreite Ikone des Weibes, der sich die verratenen erotischen Wünsche der katholischen Zölibatäre in der geschämigen Chiffre religiöser Innigkeit zuwenden. Und schließlich: Das Bild der Jungfrau wirkt fanatisierend. Weil im Mann das Denken, in der Frau aber das Leben und die Liebe vorzüglich verwirklicht wird, kann harmonische Vollkommenheit nur in der Verbindung beider Prinzipien vorkommen. „Das Weiberregiment taugt nirgends etwas. Der ausschließliche, der unbeschränkte Kultus des Weibes, der *cultus hyperduliae*... schwächt die Willens-, Denk- und Urteilskraft; denn der Kultus des Weibes erfordert keine besondere Kopfarbeit.... Je mehr aber der Kopf zurücktritt, desto gewaltsamer tritt die Brutalität im Menschen hervor. Mit dem kopflosen Kultus der Jungfrau Maria ist daher immer zuletzt die Brutalität des religiösen Fanatismus verbunden“⁶⁹.

Die Entwicklung der christlichen Gottesidee hat demnach für Feuerbach folgende Schritte getan:

1. In der Trinität setzt das menschliche Bewußtsein seine soziale (familiäre) Ganzheit als gegenständliches Jenseits.
2. Die entscheidende Gestalt im trinitarischen Verhältnis ist zuerst der Sohn, weil in ihm Gott der Vater für den Menschen plastisch wird.
3. Der apokalyptisch-asketische Grundentwurf des Christentums hat es zunächst verhindert, daß das Bild der ganzen Familie in Gott erscheinen konnte. In die offene Beziehungslücke zwischen Vater und Sohn trat der „Geist“, weil der Frau, die an diesen Platz gehörte, der Makel des Geschlechtlichen anhaftete und sie überdies die Möglichkeit des Sexuellen in die Gottesidee getragen hätte.
4. Die Folgerichtigkeit, in der das menschliche Bewußtsein seine Ganzheit sucht, hat auch im Christentum dazu geführt, daß an die Stelle des „Geistes“ die eigentlich

⁶⁵ SW 7, 223. ⁶⁶ ThWA 3, 151. ⁶⁷ ThWA 3, 161. ⁶⁸ WdChr 257. ⁶⁹ ThWA 3, 160.

Gemeinte, die Mutter, trat. Damit war das transzendentale trinitarische Gegenbild der irdischen Familie vollständig. Vater — Mutter — Kind waren nun als Gott/Vater — Gottes/Mutter — Gottes/Sohn göttlich repräsentiert.

5. Nach dem Maß des christlichen Entwurfes konnte das freilich nur so geschehen, daß die Analogie des Weiblichen von aller Geschlechtlichkeit gereinigt und in paradoxer Weise auf bloße Mutterschaft reduziert wurde.

6. Die Einsetzung der Mutter in das Beziehungsgefüge der göttlichen Gestalten hatte einerseits positive Wirkung, weil dadurch die einseitige väterlich-männliche Stilisierung Gottes von der weiblich-mütterlichen Komponente aufgewogen und die geschlechtliche Vollkommenheit des Menschen wenigstens teilweise religiös respektiert wurde; andererseits ist die negative Wirkung nicht zu übersehen, weil vor allem die asketische Gestalt der Maria die Trinität zum Ausdruck und Vorbild der asketischen Entfremdung des Menschen werden ließ. Im Katholizismus ist die klassische Form dieser marianischen Trinität zum wesentlichen Glaubensgehalt geworden.

7. Die Reformation war insofern ein erster Schritt zur Befreiung des Menschen aus seiner Entfremdung und ein Anfang der Aufklärung, als sie mit dem asketischen Ideal der Ehelosigkeit brach, der Frau ihr unverkürztes irdisches Recht zukommen ließ und damit die göttliche Spiegelung in der jenseitigen Maria überflüssig machte. Mit der Lösung der Mutter aus dem trinitarischen Beziehungsgefüge wurde die Auflösung des Trinitätsglaubens eingeleitet, die im reformatorischen Christentum aber nur halb durchgeführt wurde, weil der Glaube an Vater und Sohn fest blieb.

8. Sowohl die Unmenschlichkeit der katholischen Konsequenz wie die Inkonsistenz der protestantischen Menschlichkeit gehören in das dunkle Wesen der Religion, das mit der Fackel der Vernunft beleuchtet werden muß⁷⁰, wobei es, wie Feuerbach schon in seinem Brief an Hegel schreibt, darauf ankommt, die überlieferten Anschauungsformen auch „der außer der Endlichkeit im Absoluten und als absolut angeschauten Person, nämlich Gott usw.... wahrhaft zu vernichten, in den Grund der Wahrheit zu bohren“⁷¹, das heißt: als den fremden Schein der menschlichen Wirklichkeit zu erkennen, die endlich innerhalb dieser Weltverhältnisse bejaht werden muß. Jede Analogie der Frau im Göttlichen wird in diesem Vorgang der Aufklärung überflüssig, weil das Geschlecht und die Frau auf der Erde zu ihrer vollen sinnlichen Wahrheit und Identität befreit werden.

IV.

Das Pathos des Epochemachers Feuerbach ist größer als die Leistung des philosophischen Exegeten; die Kenntnis der Texte christlicher Überlieferung, die seinen Thesen zugrunde liegt, ist mit deutlichem Interesse ausgesucht und mehr ein Ergebnis seiner Behauptungen als deren Stütze. Die geradezu naive Weise, in der die Theorie der religiösen Projektion zur umfassenden und endgültigen Theorie der Religion erhoben wird, wobei weithin die monotone Wiederholung der These deren kritische Reflexion ersetzt — was für einen Schüler Hegels verwunderlich ist —, empfiehlt es nicht, daß sich die christliche Theologie von Feuerbach unbesehen den Kanon jener kritischen Fragen angeben läßt, die sie sich zu stellen hat, wenn sie dem Glauben zu seinem Verständnis verhelfen will.

Aber seine Philosophie ist wegen ihrer Aufnahme ins vulgäre Bewußtsein der Zeit für die Theologie ein deutlicher Vokativ, dem Problem ihres Gegenstandes mit den Anstrengungen der Vernunft gerecht zu werden⁷². Die pastorale Sorge um die Rechtmäßigkeit und Verlässlichkeit des Glaubens kann ja nicht mit den Mitteln suggestiver Dressur zu ihrem Ziel kommen. Was sie so erreichen könnte, wäre eine Form der

⁷⁰ SW 8, 28. ⁷¹ ThWA 1, 356.

⁷² Vgl. H. Fries, Feuerbachs Herausforderung an die Theologie, in: Neues Testament und Kirche (FS Schnackenburg) hg. von J. Gnilka, Freiburg/Br. (1974), 550—573.

Fraglosigkeit, die, abseits von den Wegen geistiger Überzeugung hergestellt, doch die Anfälligkeit für kritische Bestreitung ungeschützt in sich trüge.

Es ist nicht das Ziel dieser Vorlesung, die vorgelegte Deutung des Trinitätsdogmas kritisch zu erörtern oder apologetisch zurückzuweisen; es soll auch nicht die historische Abhängigkeit Feuerbachs geschildert⁷³ oder auf das Problem der Projektion eingegangen werden. Ich glaube, daß es nützlicher ist, der Auslegung Feuerbachs jene Fragen zu entnehmen, die sich die christliche Theologie mit größerem Ernst stellen sollte, wenn sie zu sagen versucht, was es heißt, Gott sei Vater, Sohn und Geist. Und wenn auch Feuerbach nicht der einzige ist, der seine Deutung in diese Richtung getrieben hat, wenn er schon gar nicht eine zuverlässige Autorität sein kann für das Verständnis der christlichen Glaubensgeschichte, so liefert er doch Anstöße für die Theologie, ihre Aufmerksamkeit auf einige Sachverhalte zu richten, die in der Lehre von der Trinität nicht die gehörige Beachtung gefunden haben, obwohl sie für die christlichen Frömmigkeit von großer Bedeutung sind. Hierher gehört

1. gewiß die Tatsache, daß die Namen für die Trinität Gottes aus dem genus masculinum genommen sind, während die personale Sprache des Menschen mann-weißlich bestimmt ist. Diese männliche Richtung der religiösen Sprache fordert eine angemessene Reflexion über die historische Bedingung der Aussagen über die Trinität; über die sozialen, politischen und psychologischen Voraussetzungen dieser Prädikate; über deren damit gegebene Relativität zur gemeinten Sache. Mit Hilfe einer kritischen Morphologie des Gottesbildes müßte versucht werden, den Glauben an die Trinität Gottes aus dem Verdacht zu befreien, er sei bloß die mythologische Spiegelung eines überholten Bewußtseins, das im strengen Patriarchat befangen war.

2. ist zu fragen, inwiefern in der christlichen Trinitätslehre die beziehungsreiche Ganzheit des menschlichen Seins ihre analoge Wahrheit findet; in welchem Maß eine psychologisch-individualistische Weise der Auslegung auszugleichen ist durch die gleich ursprüngliche Analogie des Sozialen; wieweit die männlich-väterliche gegenüber der fräulich mütterlichen Symbolik ein exklusives und unbefragtes Vorrecht hat⁷⁴.

3. Feuerbachs Behauptung, der Hl. Geist sei im Christentum eine blasse Verlegenheit ohne tiefe Wirkung in die lebendige Frömmigkeit; die Gestalt der Maria sei wegen ihrer Anschaulichkeit viel mächtiger ins Bewußtsein der Gläubigen gedrungen, hat die Evidenz mancher Abschnitte der Glaubensgeschichte für sich. Es war vor allem die Funktion der Mittlerschaft, die in einem solchen Maß auf Maria übertragen wurde, daß daneben die im NT allein bezeugte Selbstvermittlung Gottes in Christus und im Geist in den Schatten treten mußte. Die bloße Beteuerung, das stimme nicht, die Beziehung zu Maria diene der Gottesbeziehung, bleibt vor dieser Evidenz ein leeres Wort. Deshalb hat auch Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben über *die rechte Pflege und Entfaltung der Marienverehrung* es den Theologen zur Aufgabe gemacht,

⁷³ Es wäre z. B. zu untersuchen, wie weit Feuerbachs Deutung des Marianischen von Hegels Vorlesungen über die Ästhetik bestimmt ist; vgl. ThWA 14, Frankfurt/M. (1970), 154—159; 15, 51—54. „In so schöner Weise tritt die Mutterliebe, dies Bild gleichsam des Geistes, in der romantischen Kunst an die Stelle des Geistes selber, weil der Geist sich nur in der Form der Empfindung für die Kunst faßbar macht und die Empfindung der Einheit des Einzelnen mit Gott am ursprünglichsten, realsten, lebendigsten nur in der Mutterliebe der Madonna vorhanden ist.“ 14, 158.

⁷⁴ Dazu hat F. K. Mayr aufschlußreiche historische Untersuchungen geliefert, die für die Gotteslehre fruchtbar zu machen sind: Trinitätstheologie und theologische Anthropologie, ZThK 68 (1971), 427—477; Trinität und Familie in Augustinus, De Trinitate XII, Revue des Etudes augustinianes 18 (1972), 51—86; Der aristotelische Gottesbeweis im Lichte der Religionsgeschichte, ZRGG 24 (1972), 97—121; Patriarchalischs Gottesverständnis, TQ 152 (1972), 224—255; Die Einseitigkeit der traditionellen Gotteslehre, in: Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, hg. von C. Heitmann / H. Mühlen, Hamburg-München (1974), 239—252.

„die Richtigkeit dieser Behauptung zu überprüfen und ihre Bedeutung abzuwägen“⁷⁵. Das kann nichts anderes heißen, als die theologische Struktur jener Funktionsverschiebung genau zu untersuchen und ihre Motive ans Licht zu bringen. Die Krisis der überlieferten Marienfrömmigkeit ist nur verständlich im Zusammenhang jener Mutation, die in der Beziehung zu Gott stattfindet⁷⁶.

4. sollte die Frage nicht unterbleiben, was die Wechselwirkung ist zwischen der männlichen Stilisierung der Gottesnamen und der theologischen wie kirchlich-gesellschaftlichen Wertung der Frau. Daß, wie Feuerbach meint, die Entrückung Marias in die Nähe der Trinität, ein Vorgang der Entleerung ihrer Menschlichkeit war und sie zu einer abstrakten Gestalt machte, ist nicht ganz aus der Luft seines Unglaubens gegriffen. Denn an Maria hat sich, wie sonst an keiner Gestalt der christlichen Glaubenswelt, die Meinung festgemacht, die Nähe zu Gott sei nur möglich, wenn bestimmte Vollzüge des Menschlichen, vor allem die des Geschlechts ausgeschlossen werden. An ihr stellt sich die Frage, wie sich das Verhältnis zu Gott oder die christliche Heiligkeit zur Menschlichkeit des Menschen vermittelt und zuletzt: wer der Gott ist, dem der Mensch nur auf diese Weise nahe sein kann. Die Leere des Ideals, das Maria für die christliche Existenz sein soll, wird dort spürbar, wo es in die konkreten Vollzüge des irdischen Menschen herableuchten soll⁷⁷.

5. Feuerbach lenkt schließlich lang vor der wissenschaftlichen Psychologie die Aufmerksamkeit der Theologie auf das religiöse Gemüt, auf ihren vitalen Sitz im Leben der Frömmigkeit. Die äußere Physiognomie und die inhaltliche Bestimmung des faktisch gelebten Christentums sind nicht einfach gleichzusetzen mit dem, was sich als Bild des rechten Christentums aus den Distinktionen der Theologen oder auch des Lehramtes gewinnen läßt. Die Geschichte, die das Element „Maria“ innerhalb des Vollzuges der christlichen Gottesbeziehung hatte, zeigt mit großer Deutlichkeit, wie sehr theologische Begriffsbildung und Praxis des Glaubens auseinander oder nebeneinander treten können. Die regulative Wirkung theologischer Unterscheidungen, die nur von außen, als eine Art dogmatischen Kommandos, vorgesetzt werden, ist für gewöhnlich der mythenbildenden Kraft der Seele unterlegen; darauf hat etwa C. G. Jung immer wieder eindringlich hingewiesen⁷⁸. Theologische Wahrheitsfindung ist gewiß mehr als die Erhebung der seelischen und sozialen Bedürfnisse des Menschen. Aber sie kann nicht abseits von diesen Bedingungen geschehen, sondern nur in ständiger kritischer Vermittlung. Nur so integrieren sich die verschiedenen Kräfte des Menschen und die Aspekte seiner Existenz in die eine Bewegung des Glaubens auf Gott hin. Nur so ist die Erwartung berechtigt, die Wahrheit des Christlichen werde zu

⁷⁵ Marialis cultus nr 27, AAS LXVI/1974, 139.

⁷⁶ Vgl. dazu die Aufsätze H. Mühlens, Der Aufbruch einer neuen Verehrung Marias, in: Catholica 29 (1975), 145—163; Soziale Geisterfahrung als Antwort auf eine einseitige Gotteslehre, in: Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes 253—272.

⁷⁷ Es bleibt eine Verlegenheit auch aller neueren Versuche, eine kurze Formel für die Bedeutung Marias zu finden, daß es nicht gelingen will, die Abstraktionen wie: „die vollkommen Erlöste“, „Ur- und Vorbild der Kirche“, „das Modell der neuen Frau“, „die vollkommene Christin“, „Zeichen der Hoffnung“, „Mutter und Jungfrau“ an den konkreten Vollzügen ihrer Menschlichkeit wahrzumachen. Es scheint, daß das Symbol Maria seine Macht vor allem aus der Qualität des Weiblichen hat, nicht aus der Fülle einer sichtbaren Entfaltung individuellen Lebens. Die genannten Abstraktionen müßten also in Beziehung gesetzt werden 1. zum faktisch greifbaren Lebenshorizont der Jüdin Maria, und 2. mit diesem zum Lebenshorizont des Menschen der Gegenwart. Die theologische Reflexion muß den Kontrast zwischen der schmalen Evidenz des Individuellen an Maria und der Fülle menschlicher Konkretion, in der sich der Mensch heute bewegt, klarer wahrnehmen. Vgl. dazu R. Laurentin, Maria als Urbild und Vorbild der Kirche, in: MS 4/2, 316—337; W. Beinert, Heute von Maria reden? Freiburg (1973); Kl. Riesenhuber, Maria im theologischen Verständnis von Karl Barth und Karl Rahner, Freiburg (1973); P. Schmidt, Maria, Modell der neuen Frau, Kevelaer (1974).

⁷⁸ GW 11, Zürich (1963) 495; Briefe II, Olten (1972), 278—281. 288—292.

einer lebendigen Gestalt. Das sollten wir uns vor Augen halten, wenn wir den Zusammenhang zwischen den traditionellen Bestimmungen des Gottesbildes und dem seelischen Gewicht des Weiblichen zu beurteilen haben.

Das Ausmaß, in dem das katholische Christentum der Frau einen Platz in der Transzendenz anwies und die Frömmigkeit von ihrem Flair bestimmen ließ, weist auf ein Phänomen von großem religiösem Ernst. Um diesem gerecht zu werden, dürfte es nicht genügen, bloß von bedauerlichen Übertreibungen zu sprechen, von „unniützen und flüchtigen Gefühlsbewegungen“⁷⁹, um so tadelnd zu den richtigen Unterscheidungen überzugehen. Es wird notwendig sein, nach den Motiven solcher Entwicklungen zu fragen. Diese können gewiß im Sog einer ganz auf sich ausgerichteten religiösen Bedürftigkeit liegen, der es nur um seelisches Wohlbefinden, nicht um die Wahrheit zu tun ist. Aber wahrscheinlich sind sie auch die Signale für ein vitales Defizit in der Rede über Gott, für das die Theologie und die Verkündigung verantwortlich sind. Wenn das Wort von Gott, von Christus und vom Geist nicht so gesprochen und im Sakrament gezeigt wird, daß die ganze Wirklichkeit des Menschen davon berührt werden kann; wenn die Spannung der gegensätzlichen Elemente im Gottesbild nicht durchgehalten, sondern nach der einen Seite, etwa der transzendenten Macht der Gerechtigkeit, hin aufgelöst wird, kann es sein, daß es auf den verschlungenen Wegen der gläubigen Seele zu Ersatzbildungen kommt. Diese stellen zwar im Blick auf die einfache Gestalt des Christlichen eine zuweilen sogar heterodoxe Wucherung dar, ihre Wahrheit aber ist es, auf den Punkt zu zeigen, wo jeweils das Evangelium verkümmert. Aus dieser Perspektive müßte wohl auch die Entwicklung des Marienkultes beurteilt werden.

⁷⁹ *Marialis cultus* nr 38, AAS LXVI/1974, 150.

GÜNTER ROMBOLD

Anmerkungen zur anthropologischen Bedeutung der Arbeit*

1. Hegel: *Arbeit als Vermittlung und Entäußerung*

Die entscheidenden philosophischen Einsichten in die anthropologische Bedeutung der Arbeit verdanken wir Hegel. Arbeit ist für Hegel Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Mensch und Natur. Im Unterschied zum Tier, bei dem Begierde und Genuss kurzgeschaltet sind, und das Objekt des Bedürfens – also etwa die Nahrung – vernichtet wird, schaltet der Mensch die Arbeit dazwischen. Dabei wird „das Objekt nicht vernichtet, als Objekt überhaupt, sondern so, daß ein anderes an seine Stelle gesetzt wird“¹. Der Mensch bearbeitet die Natur und verändert sie: Aus einem Holzstück wird ein Kunstwerk. Die Vermittlung wird geleistet durch das Werkzeug oder – auf einer höheren Stufe – durch die Maschine, jene List, durch die der Mensch seine formale Tätigkeit aufhebt und das Ding für sich selbst arbeiten läßt.

Arbeit ist die Urform der Praxis, Praxis aber wirkt auf Theorie zurück. In der Phänomenologie des Geistes heißt es: „Das Individuum kann daher nicht wissen, was es ist, eh es sich durch das Tun zur Wirklichkeit gebracht hat. – Es scheint aber hiemit

* Wiedergabe eines Referates, das während der Sommerakademie 1975 des Österreichischen Studienförderungswerkes „Pro Scientia“ in Linz gehalten wurde.

¹ G. W. F. Hegel, *System der Sittlichkeit*, herausgegeben in: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie Hegels*, ed. Lasson, Leipzig 1923, 420.