

Hans Zirker

Religionskritik

Patmos

Leitfaden Theologie 5

Hans Zirker

Religionskritik

Patmos Verlag
Düsseldorf

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Zirker, Hans:

Religionskritik/Hans Zirker

– 3. durchgesehene und überarbeitete Aufl. –

Düsseldorf: Patmos Verlag, 1995.

(Leitfaden Theologie; 5)

ISBN 3-491-77259-1

NE: GT

© 1982 Patmos Verlag Düsseldorf

Alle Rechte vorbehalten

3. durchgesehene und überarbeitete Auflage

Umschlaggestaltung: Ralf Rudolph

Gesamtherstellung: Clausen & Bosse, Leck

ISBN 3-491-77259-1

Inhalt

Einführung	9
1 Zur Situation	9
2 Absichten	12
3 Begriffserläuterung	14
Erster Hauptteil:	
Verständnisvoraussetzungen	19
1 Abgehobene Vergangenheit	20
1.1 Antike Kontraste	20
1.1.1 Das unproblematisiert mythologische Bewußtsein ..	20
1.1.2 Die alttestamentliche Selbstvergewisserung im Glauben	23
1.2 Christliche Polarisierung und Versöhnung von Glaube und Vernunft	26
1.2.1 »Weisheit der Welt« und »Weisheit Gottes« bei Paulus	26
1.2.2 Der hermeneutische Zirkel von Glaube und Verstehen bei Augustinus	29
1.2.3 Die scholastische Beziehung von Wissen und Glauben	31
2 Die sozialen Voraussetzungen neuzeitlicher Religionskritik	34
2.1 Der Zerfall einer geschlossenen Christenheit	35
2.2 Der Markt der weltanschaulichen Konkurrenzen ..	38
2.3 Die grenzüberschreitende Überzeugungskraft wissenschaftlichen Denkens und Forschens	41
2.4 Kirchliche Zuständigkeitsverluste	44

2.5	Politische Freiheitsforderungen und kirchliche Unfreiheitserfahrungen	46
3	Typen theologischer Reaktion auf Religionskritik	51
3.1	Die globale apologetische Gewinnstrategie	51
3.2	Die Anerkennung und totale Ausflucht in der Einsetzung von »Religion« und »Glaube«	54
	Die Einsichten im geschichtlich Bedingten —	
	Die Vermeidung aller Anfechtungen im »Wesentlichen«	56
	Die Anerkennung von Aporien	58

ZWEITER HAUPTTEIL:

	Typen der Religionskritik — geschichtlich exemplarische Artikulationen	61
1	Die Ablösung der Religion durch Wissenschaft — Auguste Comte (1798–1857)	62
1.1	Die Berufung auf die Vernunft — die Abwehr der Einbildungskraft	63
1.2	Die Suche nach Gesetzmäßigkeit — das Desinteresse an Ursachen	65
1.3	Die universale Geltung des positivistischen Bewußtseins	69
1.4	Die Selbstbescheidung auf das Relative	70
1.5	Das Ziel: Kontrolle und Lenkung	71
1.6	Die Dynamik der Geschichte	72
1.7	Von der positiven Wissenschaft zur neuen Weltreligion	74
1.8	Bedenken	76
2	Die Rückführung des Göttlichen auf Prädikate des Menschen — Ludwig Feuerbach (1804–1872)	78
2.1	Der Glaube als gesellschaftliche Besonderheit	79
2.2	Die Welt der Religion als Ergebnis menschlicher Projektion	83
2.3	Die Rivalität von Gott und Mensch	88

2.4	Religionskritik als Rettung der Religion	90
2.5	Die hermeneutische Grundregel: Reduktion aller Theologie auf Anthropologie	93
2.6	Religionskritik als Wiederherstellung der rechten Grammatik	98
2.7	Die Zuwendung zu Menschheit und Natur	101
2.8	Bedenken	103
3	Die Deutung der Religion als Selbstentfremdung aufgrund der ökonomisch bedingten sozialen Verhältnisse — Karl Marx (1818–1883)	106
3.1	Der Rückgriff auf die abgeschlossene Religions- kritik	110
3.2	Die neue Aufgabe: Kritische Praxis	113
3.3	Materialismus als Beschränkung des Interesses	115
3.4	Die Kritik der Religion im ideologischen Überbau	117
3.5	Das Ziel: Die Gesellschaft freier Menschen in einer begriffenen Welt	124
3.6	Bedenken	130
4	Die Verkündigung des Todes Gottes als Verkün- digung der Freiheit und der neuen Moralität — Friedrich Nietzsche (1844–1900)	137
4.1	Die Geschichte als Experiment und Prüfung von Hypothesen	140
4.2	Die Erschütterungen der alten Ordnung	144
4.3	Die Welt als Konstrukt des Menschen	146
4.4	Aufhebung und Neusetzung der Werte	151
4.5	Die Rede von Gott als Verstoß gegen Vernunft und guten Geschmack	159
4.6	Bedenken	164

5	Die Ableitung der Religion aus dem Wechselspiel psychischer Bedürfnisse — Sigmund Freud (1856–1939)	168
5.1	Die Selbsteinschätzung der psychoanalytischen Rekonstruktionen	169
5.2	Die Entscheidung für den Determinismus	175
5.3	Die Architektonik von Bewußtem und Unbewußtem	179
5.4	Die Dramatik der psychischen Rollen Ich — Es — Über-Ich	182
5.5	Die besondere Erklärungsbedürftigkeit der Religion	187
5.6	Die Religion als Kultur des infantilen Bewußtseins ..	192
5.7	Bedenken	196
6	Religion unter dem Vorwurf semantischer Sinnlosigkeit — Positionen der analytischen Philosophie	202
6.1	Auf der Suche nach einer zuverlässigen Sprache ..	203
6.2	Die Kritik an der Wurzel der Religion	209
6.3	Die merkwürdigen Eigenschaften des Wortes »Gott«	214
6.4	Die Geschichte vom unsichtbaren Gärtner	218
6.5	Ausflüchte	222
6.6	Bedenken	227
	Religionskritik als innerer Widerpart der Theologie und des Glaubens	233
	Personenregister	241
	Sachregister	244

Einführung

1 Zur Situation

Religion ist in unserer Gesellschaft eine vielfältig problematisierte Sache. Dabei ist die ausdrückliche *argumentative Kritik* nur ein Faktor neben anderen, die die Geltung des religiösen Glaubens teilweise noch intensiver und nachhaltiger beeinträchtigen:

— Zum einen ist das Verhältnis zu Religion bei uns in erster Linie bestimmt durch die Stellung und das Ansehen der *Kirchen*. Für viele Menschen ist die Beziehung zu ihnen belastet, teilweise durch lebensgeschichtliche Erfahrungen, teilweise aber auch durch öffentlich verbreitete Abwertungen und grundsätzliche Vorbehalte gegenüber solchen in mancher Hinsicht machtvollen religiösen Institutionen. Die Kritik an ihnen stößt gemeinhin auf Interesse und Zustimmung.¹

— Zum anderen ist unsere Gesellschaft weit mehr als die früherer Zeiten *in unterschiedliche Lebensbereiche ausdifferenziert*, so daß Religion und Kirche auch für diejenigen, die ihnen verbunden sind, deutlich spürbar nur begrenzte Bedeutung haben. Unsere Bedürfnisse, Erfahrungen, Interessen, Aufgaben usw. sind vielfach anders orientiert. Dies erleichtert *Distanz und Gleichgültigkeit*.² Für manche Menschen sind religiöse Werte und Ansprüche einfach ersetzbar — etwa nach dem Sinnspruch Goethes, den Sigmund Freud zitiert: »Wer

1 Vgl. als Beleg populärer Kritikinteressen die hohen Verkaufsziffern von *Karlheinz Deschner*, Kriminalgeschichte des Christentums, bislang vier Bde., Reinbek 1986/1988/1990/1994; dazu *Hans Reinhard Seeliger* (Hg.), Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand, Freiburg 1994.

2 Vgl. *Franz-Xaver Kaufmann*, Religiöser Indifferentismus, in: ders., Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 146–171.

Wissenschaft und Kunst besitzt, / hat auch Religion. / Wer jene beiden nicht besitzt, / der habe Religion.³ Für andere dagegen scheint Religion schlicht hinfällig geworden zu sein. In beiden Fällen erübrigt sich die Auseinandersetzung über sie.

— In ganz anderer Weise ist die Religion davon betroffen, daß sich unsere Gesellschaft zunehmend von *Verunsicherungen* und *Sicherheitsbedürfnissen*⁴ eingenommen erfährt. Die Folgen davon zeigen sich nicht nur bei ihr, sondern auch in Politik, Moral und insgesamt in »Weltanschauung«: In den unterschiedlichen kulturellen Regionen unserer Welt gewinnt ein Denken an Boden, das man im allgemeinen »*Fundamentalismus*« nennt.⁵ Es sucht seinen Halt in strenger Rückbindung an das, was angeblich von der Vergangenheit her als verbindlich vorgegeben ist. Solche Tendenzen sind nicht verwunderlich angesichts der Umbrüche sittlicher Normen und religiöser Orientierungen, der Verschiebungen im Wechselspiel der politischen Mächte, der ökonomischen und ökologischen Krisen, der gewandelten Einschätzungen von Naturwissenschaft und Technik, ja der gegensätzlichen Bewertungen der Moderne insgesamt.⁶ Solche Veränderungen fördern im Gegenzug Neigungen, die Welt nach möglichst einfachen Mustern überschaubar zu bekommen, Problematisierungen aus dem Weg zu gehen, sich unanfechtbare Autoritäten zu suchen, alles, was die Stabilität gefährden könnte, abzuwehren usw. Für Religion bringt dies in manchen Hinsichten neuen Auf-

3 Johann Wolfgang von Goethe in: Zahme Xenien (Gedichte aus dem Nachlaß); Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur, in: *Studienausgabe* in zehn Bänden und einem Ergänzungsband, hg. v. Alexander Mitscherlich u. a., Frankfurt a. M., rev. Neuauf. 1989, Bd. 9, 191–270, hier 206.

4 Vgl. Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. (1986) 1994 (edition suhrkamp 1365); Franz Xaver Kaufmann, Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem, Stuttgart 21973.

5 Vgl. Gilles Kepel, Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München 1991 (orig.: La revanche de Dieu, Paris 1991); Thomas Meyer, Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne, Reinbek 1989; ders. (Hg.), Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft, Frankfurt a. M. 1989.

6 Vgl. Wolfgang Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Berlin 41993.

wind; es löst zugleich aber auch bedenkliche Entwicklungen aus.

— Hinzu kommt, daß neben die traditionell kirchlichen Formen von Religion zahlreiche andere Phänomene getreten sind und in wechselndem Maß Anziehungskraft gewonnen haben: von fremden Religionen bis hin zu den bizarren Mentalitäten und Praktiken, die sich unter dem Namen »Esoterik« versammeln. Auf dem bunten *Markt von »Sinnlieferanten«* besteht eine lebhaftige Konkurrenz.⁷ Dabei scheint Religiosität einerseits in neuer Weise attraktiv geworden zu sein;⁸ andererseits erhielt sie so aber auch Anteil an der Fragwürdigkeit vieler dieser Erscheinungen. Die Unterschiede von »Religion« und »Ersatzreligion« verwischen sich.

— In einer solchen gesellschaftlichen Situation ist die Bewertung von Religion so weit in das *private Belieben* und die *subjektive Wahl* gestellt,⁹ daß man den Eindruck gewinnen kann, in dieser Sache seien — »postmodern« unkritisch — fast sämtliche Standpunkte und Einstellungen gleichermaßen verantwortbar.

Bei all dem tritt der *argumentative Disput über Religion* zunächst in den Hintergrund. Aber gerade deshalb erhält die Wahrnehmung dieses Widerstreits auch neue Bedeutung: Sie läßt erkennen, wie intensiv dieser Konflikt zwischen Religion und Religionskritik mit unserer Geschichte und Kultur verbunden ist, zu welch vehementem Engagement er führte und

7 Vgl. *Friedrich-Wilhelm Haack*, Europas neue Religion. Sekten — Gurus — Satanskult, München 1991 (Herderbücherei 4221; Freiburg 1993); *Josef Sudbrack*, Neue Religiosität. Herausforderung für die Christen, Mainz 41990 (Topos Taschenbuch 168).

8 Vgl. *Willi Oelmüller* (Hg.), Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen (Kolloquium Religion und Philosophie, Bd. 3), Paderborn 1984.

9 Vgl. *Peter L. Berger*, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1980 (Herderbücherei 4098; Freiburg 1992; orig.: *The Heretical Imperative*, New York 1979); *Karl Gabriel*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg 1992, 121–202; Christentum im Umbruch zur »Post«-Moderne; *Heinz Robert Schlette*, Religion ist Privatsache. Ein Beitrag zur »politischen Theologie«, in: Helmut Peukert (Hg.), Diskussion zur »politischen Theologie«, Mainz 1969, 72–81.

welch ernsthafte rationale Auseinandersetzung er bis heute verlangt.

Auch die *Theologie* als wissenschaftliche Institution sah sich durch die neuzeitlichen Problematisierungen der Religion, vor allem des Glaubens an Gott und seine Offenbarung, vor grundlegend neue Aufgaben gestellt. Der deutliche Beleg dafür ist die Einrichtung einer eigenen Disziplin »*Apologetik*« (oder später »*Fundamentaltheologie*«), die — über die innerchristlichen Kontroversen der Konfessionen hinaus — mit Argumenten der Vernunft die *Glaubwürdigkeit des Glaubens* nachweisen sollte.¹⁰ Als »Krisendisziplin« bezeugt sie im Auf und Ab ihrer Geschichte bis heute gleichermaßen die ihr gegebenen Herausforderungen, ihre Bereitschaft zur argumentativen Antwort wie aber auch die Verlegenheiten, die ihr hartnäckig bleiben. Bei ihrem Bemühen, systematisch konstruktiv vorzugehen, läßt sie sich auf die vielfältigen Stimmen und Positionen der Religionskritik meistens nur beiläufig ein; dennoch hat sie in diesen ihren entscheidenden Widerpart.

2 Absichten

Ein »Leitfaden«, der in seiner Begrenzung eine nützliche Studienhilfe sein will, tut gut daran, von vornherein zu sagen, was er sich vornimmt, damit man nicht in ihm sucht, was er nicht bietet; damit man aber auch prüfen kann, ob er dort Übersicht verschafft, wo er es verspricht. Absichten bringen immer zugleich auch Beschränkungen mit sich; wer eines will, läßt anderes beiseite. Der Leser dieses Buchs kann mit folgendem rechnen:

1. Die Religionskritik wird hier nicht in einem weitreichenden und differenzierten geistesgeschichtlichen Überblick erfaßt; die Zahl der genannten Autoren und Werke ist begrenzt; das Personen- und Sachregister ersetzt nicht das spezifische Lexi-

¹⁰ Vgl. *Max Seckler*, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, hg. v. Walter Kern u. a., Bd. 4, Freiburg 1988, 450–514.

kon¹¹. Vorgestellt werden sollen vielmehr *typische Grundmuster der Religionskritik*, die freilich in bestimmten geschichtlichen Situationen und von herausragenden Personen formuliert wurden. Deshalb stellt die zeitliche und personelle Folge, auch wenn der zweite Hauptteil in einer historischen Reihe angelegt und nach einzelnen Vertretern der Religionskritik gegliedert ist, nicht die entscheidende Leitlinie dar.

2. Die folgenden Kapitel greifen nicht alles auf, was »Religionskritik« heißen kann. Der besondere Gegenstand ist vielmehr die spezifisch *neuzeitliche Bestreitung der Glaubwürdigkeit von Religion*, vor allem in der Gestalt des christlichen Glaubens. Aber bei der so angelegten Blickrichtung ist es dennoch erforderlich, in einigen Grundzügen das mitzuberücksichtigen, was geschichtlich vorausgeht oder in der kritischen Funktion benachbart ist.

3. Dieser Leitfaden beschränkt sich nicht darauf, bestimmte ideengeschichtliche Stationen und weltanschauliche Positionen zu beschreiben, vielmehr sollen auch ausführlich die *sozialen Voraussetzungen von Religionskritik* mitbeachtet werden. Daß neue Gedanken aufkommen, neue Überzeugungen sich ausbilden, alte an Geltung einbüßen, steht immer auch im Zusammenhang weiterreichender gesellschaftlicher Entwicklungen.

4. Es ist hier nicht beabsichtigt, die verschiedenen religionskritischen Positionen so anzugehen, daß am Ende immer deren Bestreitung steht. In diesem Sinn darf der Leser demnach kein apologetisches Buch erwarten. Andererseits kann unter didaktischem Interesse eine bloße Beschreibung von Positionen nicht genügen. Vielmehr ist es auch erforderlich, die *Bedingungen einer Verständigung über Religion und Religionskritik* mitzubedenken.

5. Die Grenze, die die vorliegende Auswahl mit sich bringt,

11 *Karl-Heinz Weger* (Hg.), *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autoren-Lexikon von Adorno bis Wittgenstein*, Freiburg ⁴1988 (Herderbücherei 716). Dieses Buch stellt in 93 Artikeln die Hauptvertreter der modernen Religionskritik vor (biographische Daten, Zielsetzung und Grundlinien der Position, Wertung der religionskritischen Argumente). Ein Sachregister ermöglicht thematische Querverbindungen.

ist durch vielfache Verweise auf unmittelbar naheliegende und weiterführende Lektüre- und Studienmöglichkeiten durchlässig gehalten. Dabei sind die *Literaturangaben* gleichzeitig so knapp und konzentriert ausgewählt, wie dies der Funktion eines »Leitfadens« entspricht.¹²

Gegenüber den beiden ersten Auflagen ist diese *Neuausgabe* unter mehreren Gesichtspunkten überarbeitet: Neben der Korrektur vereinzelter Fehler wurden die Literaturangaben aktualisiert und vor allem die repräsentativ ausgewählten Positionen, wo es angebracht schien, noch deutlicher profiliert — durch die Wahrnehmung weiterer Autoren, thematischer Entsprechungen, wirkungsgeschichtlicher Zusammenhänge und geistesgeschichtlicher Kontraste. Außerdem konnte schließlich nicht davon abgesehen werden, daß die Veränderungen unserer politischen und kulturellen Landschaft seit der Erstauflage 1982 hie und da auch das Verhältnis zu Religion und Religionskritik betreffen.

3 Begriffserläuterung

Unter »Religionskritik« könnte man im weitesten Sinn all die Äußerungen zusammenfassen, die gegen Religion schlechthin oder eine bestimmte Glaubensgemeinschaft mit ihrer Weltanschauung und ihren Lebensvollzügen Einwände erheben und Beanstandungen vorbringen. Dabei bliebe es zunächst noch unerheblich, von welchem Standort aus und unter welchen Absichten diese Kritik formuliert würde. Nimmt man den Begriff derart weit, kommt man zu drei Arten von Religionskritik, die dem ersten Anschein nach wenig miteinander zu tun haben:

1. Die *immanente (oder interne) Kritik* bleibt auf der Grundlage der Gemeinschaft stehen, gegen die sie sich richtet. So sahen sich etwa die Propheten Israels auch bei ihren schärf-

12 Wo für die religionskritischen Schriften Studienausgaben oder Taschenbücher zur Verfügung stehen, werden zumeist diese bevorzugt und nicht wissenschaftliche Editionen.

sten Urteilen gegen die religiöse Praxis ihres Volkes (vgl. etwa Jes 1, 11–17; Jer 7, 21–28; Am 5, 21–24) diesem doch unabdingbar verbunden. Die Kritik kann sich unter dieser Voraussetzung nur gegen bestimmte geschichtliche Realisationen der Religion wenden und weist immer zugleich auf den »rechten Weg« des Glaubens. Mahnung, Anklage und Verwerfung beruhen gerade auf der Bejahung eines wesentlichen Bestandes und der eigentlichen, nämlich ursprünglich zum Maßstab gesetzten Prinzipien. Eine derart immanente Kritik erfolgt letztlich aus Solidarität. Nur Teilaspekten steht sie ablehnend gegenüber, etwa bestimmten Institutionen, Handlungen, weltbildhaften Elementen usw.¹³

2. Die *interreligiöse Kritik* ergibt sich aus der *wechselseitigen Konkurrenz der Religionen*, sei es in der missionarischen Praxis, der apogetischen Polemik, der theologischen Kontroverse oder auch dem verständigungsbereiteren Dialog. Religionsgeschichtlich finden wir sie in spezifischer Weise ausgeprägt bei den beiden Religionen Christentum und Islam,¹⁴ die deshalb auch ihrerseits wieder ein besonderes Ziel der Kritik anderer Religionen sind.¹⁵ Dabei geht es jeweils nicht einfach um globale Bestreitung und Selbstbehauptung, sondern immer auch um eine Sichtung dessen, was man anerkennen kann und ablehnen muß.

3. Ganz anders schließlich stellt sich die *Religionskritik im engen Sinn* dar: Sie bezieht sich auf »Religion« schlechthin. Selbst wenn sie einige ihrer Momente positiv würdigt, gar für bewahrenswert erachtet, so bestreitet sie ihr doch als ganzer Glaubwürdigkeit und Berechtigung und sieht sich keiner der konkreten Religionen mehr verbunden. Sie scheint ganz »von

13 Vgl. auch *Hans-Joachim Kraus*, *Theologische Religionskritik*, Neukirchen-Vluyn 1982.

14 Zu deren Selbstverständnis und Konfrontation vgl. *Hans Zirker*, *Christentum und Islam. Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf 21992.

15 Vgl. etwa die Urteile über »Die Kirche und ihre Mission« in *Heinz-Jürgen Loth / Michael Mildenerberger / Udo Tworuschka* (Hg.), *Christentum im Spiegel der Weltreligionen*, Stuttgart 21986, 189–221; zu »Jesus Christus« *Ernst Ludwig Ehrlich*, IX. Judentum, und *Peter Gerlitz*, X. Religionsgeschichtlich, in: *Theol. Realenzyklopädie*, Bd. 17 (1988), 68–76.

außen« zu argumentieren und wird deshalb gelegentlich als »externe« Religionskritik der »immanenten« gegenübergestellt. Im folgenden wird es (dem allgemeinen Sprachgebrauch gemäß) vor allem um diese letzte Art der Religionskritik gehen. Dennoch sind die *Beziehungen der verschiedenen Ansätze* beachtenswert:

Zwar soll bei der interreligiösen Kritik die jeweils eigene Religion gerade geschützt und behauptet werden, doch deckt das Geflecht der gegenseitigen Einwände auch charakteristische Schwächen der religiösen Situation insgesamt auf. Vor allem wird deutlich, wie gering im Nebeneinander der Religionen die argumentative Überzeugungskraft ist. Darüber hinaus läßt schon die Vielzahl konkurrierender Geltungsansprüche den einzelnen als fragwürdig erscheinen. Dies fördert die prinzipielle Bestreitung von Religion.

Andererseits liegt es nahe, daß eine nüchterne Aufmerksamkeit auf die externe Religionskritik auch bei demjenigen, der sich einer Glaubensgemeinschaft verbunden weiß, zu einer bedachtsameren Einstellung, einer differenzierteren Urteilsfähigkeit und einem deutlicheren Distanzierungsvermögen führt. Die Religionskritik kann wenigstens teilweise vom religiösen Bewußtsein als Selbstkritik aufgenommen werden.

Umgekehrt ist auch die Religionskritik ihrerseits genötigt, wenn sie nicht einfach ein gewaltiges Stück menschlicher Kultur und geschichtlicher Vergangenheit zur Absurdität erklären will, in ihrer Verarbeitung der Religion diese doch noch in bestimmten Hinsichten zu bewahren, auch wenn sie selbst ihre kritische Sichtung und Transformation der Religion als totale Verabschiedung ausgeben wollte. Manchmal jedoch (besonders deutlich bei Ludwig Feuerbach) begreift sich die Religionskritik trotz all ihrer Aggressivität selbst noch als eine Läuterung der Religion, bei der diese zu ihrem eigentlichen Wesen finden soll.

Schließlich muß sich aber solche Rede von »der Religion« — ob kritisch gemeint oder nicht — überhaupt ihrer Fragwürdigkeit bewußt bleiben; denn ihr steht immer nur die Vielfalt konkreter Religionen gegenüber, die den globalen Singular als

eine theoretische Abstraktion problematisch werden läßt. Die Religionskritik kann die Welt der Religionen mit den ihr eigenen Differenzen und Konfrontationen nicht übersehen, wenn sie nicht selbst an Überzeugungskraft verlieren will.

In anderer Hinsicht ergibt sich *eine weitere Unterscheidung*: Neben der *ausdrücklichen*, das heißt sich *theoretisch-argumentativ auslegenden Religionskritik* steht eine *weniger oder kaum reflektierte*, die sich mehr im *unerläuterten Verhalten und Handeln* als in verbalen Äußerungen fassen läßt. In diesem Sinn ist selbst das Desinteresse an Religion noch ein Ausdruck von Kritik.

Auch hier ist die Wechselbeziehung zu sehen: die unausdrückliche Religionskritik kann ebenso Folge wie Voraussetzung der ausdrücklichen sein:

Folge, insofern sie sich — ohne theoretisch-reflexe Zustimmung und über mannigfache Vermittlungen hinweg — von den Impulsen zum transzendenzlosen, irreligiösen Bewußtsein und Verhalten bewegen läßt;

Voraussetzung, insofern sie einen Nährboden der Publikation und der öffentlichen Wirksamkeit abgibt, also der theoretischen Religionskritik ihre gesellschaftlichen Überzeugungsbedingungen schafft und bestärkt. Es kann sein, daß eine faktische, alltäglich gelebte Transzendenzlosigkeit über eine gewisse Zeit hinweg die theoretischen Konsequenzen noch abwehrt; dennoch fördert sie vorgängig schon deren Plausibilität.

Nicht übersehen werden soll schließlich, daß es neben der vorwiegend *philosophisch artikulierten Religionskritik* die *poetisch-literarische Bestreitung des religiösen Glaubens* gibt.¹⁶ Auf sie wird im folgenden nur gelegentlich und beiläufig aufmerksam gemacht. Aber sie trägt wesentlich dazu bei, daß in der neuzeitlichen Kultur die Religion nicht mehr über eine selbstverständliche Geltung verfügt. In zeitlicher und geistiger Nähe zu Ludwig Feuerbach und Karl Marx stehen etwa Hein-

16 Zur poetischen Dimension der Religionskritik vgl. vor allem *Karl S. Guthke*, *Die Mythologie der entgötterten Welt. Ein literarisches Thema von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Göttingen 1971.

rich Heine und Georg Büchner. Vor Friedrich Nietzsches Verkündigung von Gottes Tod entwirft Jean Paul die »Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei«¹⁷ — im Erschrecken »über den giftigen Dampf, der dem Herzen dessen, der zum ersten Mal in das atheistische Lehrgebäude tritt, erstickend entgegenzieht«.

Systematische Religionskritik kann man demnach vor allem in *dreierlei Beziehungen zum öffentlichen Bewußtsein* sehen:

— als *Reaktion* auf bestimmte religiöse Einstellungen, Denkformen, Handlungsweisen und Sozialbeziehungen;

— als *Artikulation* naheliegender oder gar verbreiteter Überzeugungen, Denk Voraussetzungen, Zustimmungsnennungen und Erkenntnisinteressen;

— als *Anregung* zur Bewußtseinsveränderung, vor allem in sekundärer Popularisierung.

Unter diesen Gesichtspunkten ist die Beschäftigung mit der Religionskritik von großer Bedeutung über die Fundamentaltheologie hinaus für jegliche Didaktik der Religion.

17 Dem Roman »Siebenkäs« (1796/97) ins 8. Kapitel eingefügt (*Jean Paul, Werke*, hg. v. Norbert Miller, Bd. 3, München 1975, 270–275; das folgende Zitat 270). Vgl. *Walther Rehm*, *Jean Paul — Dostojewski. Eine Studie zur dichterischen Gestaltung des Unglaubens*, Göttingen 1962.

*Erster Hauptteil:
Verständnisvoraussetzungen*

1 Abgehobene Vergangenheit

Wer etwas verstehen will, darf seinen Blick nie nur auf die eine Sache richten, um die es ihm eigentlich geht; er muß auch anderes mitsehen, von dem sie sich abhebt und zu dem sie sich, trotz aller Kontraste, doch auch wieder in Beziehung setzen läßt. Auf kulturelle Phänomene bezogen heißt dies: Wenn der Mensch handelt, wenn er sich in einer bestimmten Weise seine Welt aneignet, dann ist die Möglichkeit, die er wählt, eine unter vielen anderen, die er entweder bewußt verwirft oder minder bedacht beiseite läßt. Wenn man sich bemüht, ihn zu verstehen, muß man dieses Spektrum mitsehen. Die Religionskritik nötigt darüber hinaus ausdrücklich dazu, das, was sie selbst verabschieden will, zugleich doch auch noch vor Augen zu haben.

1.1 Antike Kontraste

Wenn auch die neuzeitliche Religionskritik sich vor allem dasjenige religiöse Bewußtsein und Handeln destruktiv vornimmt, das ihr noch gegenwärtig ist, so sieht sie es doch für unzeitgemäß an und verweist es damit in die abgetane Vergangenheit. In diese entlegene und für erledigt gehaltene Richtung geht zunächst unser Blick.

1.1.1 Das unproblematisiert mythologische Bewußtsein

Das Stichwort »Mythos« ist in Abhandlungen über religiöses Bewußtsein und religiöse Ausdrucksformen ebenso gängig wie unscharf. Teilweise dient es dazu, bestimmte kulturelle Zeugnisse als *unreife Produkte der Menschheitsgeschichte* zu denunzieren, teilweise aber auch dazu, sehnsüchtig eine ur-

sprüngliche und unmittelbare Welterfahrung, die uns nur noch unter manchen Störungen zugänglich ist, als die erfüllte Beziehung von Mensch und Natur zu preisen. Wieweit es ein derartiges mythisches Erleben wirklich gegeben hat oder gar noch gibt, ist hier unerheblich. Entscheidender ist, daß eine solche Position der neuzeitlichen Vernunft zum Kontrast entgegengesetzt wird: die ungebrochene und unirritierte Orientierung an Gott und Göttern, an schicksalhaften Mächten, an Ordnungen, die allem, was dem Menschen begegnen kann, seinen Platz zuweisen. Die Welt ist dabei so überraschungsfrei begriffen, daß auch noch das Befremdliche und Bestürzende als Element des umgreifenden Kosmos benannt werden kann. In solchem Wissen um den Grund der Dinge kann man sich heimisch fühlen, im gewissen Sinn selbst angesichts des Entsetzlichen.

Die Sicherheit solcher Welterfahrung ist dadurch gewährleistet, daß alternative Annahmen und Bedeutungen, die die Unbefangenheit stören könnten, außerhalb des Horizonts bleiben, in dem man lebt. »Der antike Mensch fand in der Welt Grund genug, um seine Götter *real* zu empfinden. Ebenso war es sein Leben, das die Neigung hatte, in die Gebilde seiner Mythologie einzugehen und sie zu verwirklichen. ›Glaube‹ gab weder im einen noch im andern Falle den Ausschlag. Als die Frage nach ›Glauben oder Nichtglauben‹ überhaupt aufkam — sie wird vom platonischen Phaidros an Sokrates gerichtet: ›Glaubst du, daß dieses Mythologem . . . wahr ist?‹ —, bedeutete dies eine neue geistige Lage. Man beginnt sich unter Hippokentauren und Chimaeren, Gorgo und Pegasos, die Sokrates in seiner Antwort als ihn nicht mehr angehende urweltliche Gestalten und Ungestalten aufzählt, unheimlich zu fühlen.«¹ Hier geraten erzählte Sachverhalte, die zuvor zum unangefochtenen Bestand der Welt gehörten, unter die Nachfrage, ob man sie überhaupt ernsthaft annehmen könne. Damit steht man schon außerhalb der befragten Religion; oder man

¹ Karl Kerényi, Was ist Mythologie?, in: ders. (Hg.), Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch, Darmstadt 41989, 212–233, hier 220.

kann sich wenigstens methodisch außerhalb stellen. Die Frage schafft Spielraum und verhindert die unmittelbare Betroffenheit. In der noch ursprünglich mythisch erfahrenen Umgebung gab es keine Konkurrenz von Glaube und Wissen, keine Rivalität von behauptungseifriger Tradition und argwöhnischer Rückfrage. Die Zugänge zur Wirklichkeit waren geordnet durch das als schlechthin zuverlässig genommene Wort. Was man hier erzählte, verstand man nicht »bildlich«; es war schon die Sache, mit der man es unweigerlich zu tun hatte. Diese Stabilität der Welterfahrung setzte sich auch über das Wissen hinaus im Handeln fort: Man konnte sich mit den mythischen Mächten arrangieren; magische Praktiken ermöglichten weitreichenden Einfluß; Orakel machten Ereignisse, die noch ausstanden, in gewissem Umfang verfügbar. Das Wissen um Gott und die Welt wurde als nützlich begriffen. Dies trug wiederum zu seiner Unangefochtenheit bei.

Daß andererseits die antike Philosophie sich wesentlich religionskritischen Impulsen verdankt,² zeigt, wie nahe diese geistigen Spannungen und Differenzen auch in der Alten Welt lagen. Die Neuzeit konnte selbst in dieser Hinsicht an sie anschließen. So ist etwa das für die Auseinandersetzung mit den monotheistischen Religionen eminente Problem der *Theodizee* — wie sich der Glaube an einen allmächtigen und gütigen Gott mit dem realen Zustand unserer Welt vereinbaren lasse — in beispielhafter Form schon von *Epikur* (341–271 v. Chr.) zur Sprache gebracht: »Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er kann es nicht und will es nicht, oder er kann es und will es. Wenn er nun will und nicht kann, so ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, dann ist er mißgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist. Wenn er nicht will und nicht kann, dann ist er sowohl miß-

2 Vgl. *Karl-Heinz Weger* (Bearb.), *Religionskritik* (Texte zur Theologie, Fundamentaltheologie 1), Graz 1991, 19–32; s. *Xenophanes* und *Protagoras* später S. 87. — Zu dem bis in die Neuzeit reichenden Typus »Religionsphilosophie als Verwandlung von Religion in Philosophie« s. *Richard Schaeffler*, *Religionsphilosophie*, Freiburg 1983, 29–48.

günstig wie auch schwach und dann auch nicht Gott. Wenn er aber will und kann, was allein sich für Gott ziemt, woher kommen dann die Übel, und warum nimmt er sie nicht weg?«³ Von diesem Problem konnte die Religionskritik über alle zeitlichen und kulturellen Abstände nicht mehr lassen. »Auf Epikurs alte Fragen gibt es noch immer keine Antwort«, heißt es dazu in *David Humes* »Dialogen über natürliche Religion«.⁴

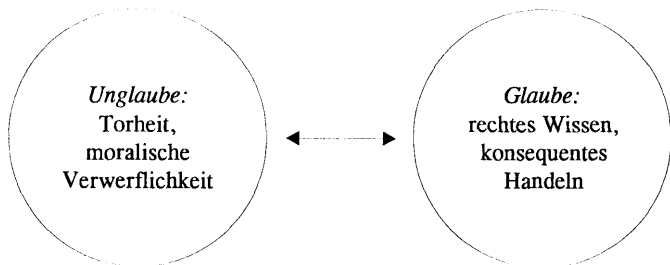
1.1.2 Die alttestamentliche Selbstvergewisserung im Glauben

War bei der vorangehenden Skizzierung der mythischen Welt-erfahrung noch offengeblieben, wo und wie weit sie in der gezeichneten Weise wirklich gelebt wurde, so schauen wir im folgenden auf eine geschichtlich deutlich ausgegrenzte und vielstimmig bezeugte Situation. Bei allen leicht nachweisbaren Unterschieden hat das gläubige Selbstverständnis in Israel mit dem mythischen das gemeinsame, daß ihm eine Differenz von Glaube und Vernunft undenkbar ist. *Glauben* heißt hier: in der gemeinsamen und fundamentalen Orientierung des Volkes stehen und aus ihr leben. Unglaube in unserem Sinn hätte — wenn er überhaupt vollziehbar gewesen wäre — zur Asozialität geführt. Wohl kann Psalm 14 sich auf Menschen beziehen, die sagen: »Es ist kein Gott« (V. 1); aber dies sind keine Atheisten, die theoretisch die Existenz Gottes leugneten, sondern »Toren«, die annehmen, daß ihre verwerflichen Taten nicht geahndet würden. Sie leben also nach der Maxime: Es ist kein Gott, der eingreift. In diesem Sinn wirft auch Jeremia

3 Übers. nach: O. Gigon (Hg.), *Epikur. Von der Überwindung der Furcht*, Zürich ²1968, 136.

4 *David Hume*, *Dialoge über natürliche Religion* [Dialogues concerning Natural Religion, 1779], übers. u. hg. v. Norbert Hoerster, Stuttgart 1981 (Reclams Universal-Bibliothek 7692-3), 99. In dieser religionskritischen Tradition steht *John Leslie Mackie*, *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, Stuttgart 1985 (Reclams Universal-Bibliothek 8075-9; orig.: *The Miracle of Theisme*, Oxford 1982), 239-281: *Das Problem des Übels*.

den ihm gegenüberstehenden »falschen« Propheten vor, sie seien Gottesleugner, denn sie hätten gesagt: »Er ist ein Nichts! Kein Unheil kommt über uns, weder Schwert noch Hunger werden wir spüren.« (Jer 5, 12) Um die Einstellung derer, die so reden, noch besser zu treffen, könnte man ihre Aussage über Gott in die abschätzigste Formulierung bringen: »Mit dem ist nichts.« Unter dieser Annahme fühlen sie sich mit ihrem eigenen Handeln sicher und brauchen keine üblen Folgen zu fürchten. In dieser Grundhaltung der Gottlosigkeit sieht demnach die Bibel *Unvernunft* und *Amoralität* miteinander vereint. (Von hier leitet sich die für die Neuzeit bedenkliche Gewohnheit ab, in der Abwehr der Religionskritik den Vorwurf des Atheismus mit dem der moralischen Minderwertigkeit und Verwerflichkeit zu verbinden.)



Das Begreifen dieser Welt ist im alttestamentlichen Verständnis immer schon durch Gott ins Werk gesetzt. Der Israelit kann sich seiner Wirklichkeit nicht außerhalb dieses Offenbarungsbezugs vergewissern. »Unglaube« heißt »Nichtrealisieren« dessen, was jedermann im Volk weiß (oder wenigstens wissen mußte). Dagegen führen Anfechtungen des Glaubens hier zu Auseinandersetzungen mit Gott. So sagt der Prophet Jeremia, von der Frage bewegt, wie es um seine Wirklichkeit stehe: »Du bleibst im Recht, Herr, wenn ich mit dir streite, dennoch muß ich mit dir rechten. Warum haben die Frevler Erfolg? Weshalb können alle Abtrünnigen sorglos sein?« (12, 1) Und an anderer Stelle bittet er in äußerster Betrof-

fenheit: »Werde nicht zum Schrecken für mich, du meine Zuflucht am Tag des Unheils.« (17, 17)

Die Erkenntnis Gottes und dessen, was es mit dieser Welt und unserem Leben auf sich hat, ist hier — trotz allen Dunkels — eine geschichtlich vermittelte Realität. Wer von der Offenbarung absehen wollte, hätte damit auch das entscheidende Wissen verloren und müßte letztlich in Orientierungslosigkeit leben.

Die Berührung mit dem Hellenismus brachte es mit sich, daß sich die jüdische Theologie noch stärker als zuvor außer auf die Offenbarungen Gottes in den *Geschichtsereignissen Israels* auch auf die *Ordnungen der Natur* als Erkenntnisquelle bezog; aber auch darin sah sie einen Zugang des Glaubens und nicht einer von ihm abgehobenen Vernunft. Dies zeigt in 2 Makk 7, 28 die Rede einer Mutter zu ihrem Sohn angesichts der drohenden Hinrichtung um des Glaubens willen: »Ich bitte dich, mein Kind, schau dir den Himmel und die Erde an! Sieh alles, was es da gibt, und erkenne: Gott hat das aus dem Nichts erschaffen, und so entstehen auch die Menschen. Hab keine Angst vor diesem Henker . . . !« Hier werden *der überlieferte Glaube Israels, die Erkenntnis des Kosmos und das Handeln des Einzelnen* in extremer Gefährdung stabil zusammengehalten.

Ein anderes Beispiel finden wir in Weish 13, 1–9: »Töricht waren *von Natur alle* Menschen, denen die Gotteserkenntnis fehlte. Sie hatten die Welt in ihrer Vollkommenheit *vor Augen*, ohne den wahrhaft Seienden erkennen zu können. Beim Anblick der Werke erkannten sie den Meister nicht . . . sie sind unentschuldig: Wenn sie durch ihren *Verstand* fähig waren, die Welt zu erforschen, warum fanden sie dann nicht eher den Herrn der Welt?« Sich nicht zu Gott als Schöpfer zu bekennen ist hier törichte Verweigerung der Konsequenzen, die sich aus dem natürlichen Erkenntnisvermögen der Menschen eigentlich ergeben müßten.

1.2 *Christliche Polarisierung und Versöhnung von Glaube und Vernunft*

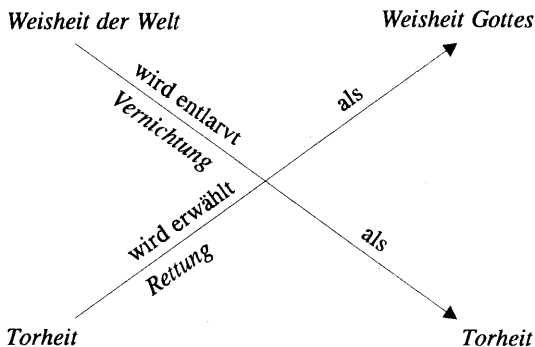
1.2.1 *»Weisheit der Welt« und »Weisheit Gottes« bei Paulus*

Im Neuen Testament wird die allen Menschen gemeinsame Fähigkeit, Gott zu erkennen, vor allem von Paulus betont, wenn er im Rückgriff auf die Theologie des Weisheitsbuchs im Römerbrief schreibt: »Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen (allen Menschen) offenbar; Gott hat es ihnen *offenbart*. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der *Vernunft* wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit. Daher sind sie unentschuldig.« (1, 19f) Vernunft und Offenbarung werden in diesem Gedankengang ausdrücklich miteinander identifiziert. Wo die Erkenntnis der Menschen nicht zur Wahrnehmung Gottes als des Schöpfers dieser Welt führt, ist »ihr unverständiges Herz . . . verfinstert« (1, 21).

Aber Paulus sieht diese Übereinkunft von geschichtlichem Glauben und universaler Vernunft nur als eine grundsätzliche *Möglichkeit* und *Verpflichtung*, noch *nicht als einen realisierten Zustand* der Menschheit. Zwar ist die Bindung der Offenbarung Gottes an die geschichtlichen Erfahrungen in begrenzter Gemeinschaft und an deren Überlieferungen grundsätzlich überschritten; doch die *Differenz von gläubig beanspruchter universaler Vernunft* einerseits und dem *falschen Zustand des Bewußtseins der Menschen* andererseits bringt tiefgreifende Spannungen mit sich. Die Einsicht, die eigentlich hätte machtvoll um sich greifen sollen, hat sich nicht durchgesetzt; sie bleibt in ihrer Geltung sozial beschränkt.

Ein Weiteres kommt im Neuen Testament belastend hinzu: Im Zentrum der christlichen Verkündigung steht nicht die allen Menschen und jederzeit mögliche, gleichermaßen vernünftige wie gläubige Wahrnehmung des Kosmos. In ihrer Mitte steht vielmehr das Wort von dem Leben, dem Sterben und der Auferstehung Jesu Christi. Das Geschick dieser Verkündigung,

ihre Annahme, aber auch ihre Ablehnung, führen verstärkt zu einer zwiespältigen Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft. Dies gibt Paulus im 1. Korintherbrief zu erkennen: »Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit.« (1, 22f) Die *rechte Erkenntnis* wird hier von der *besonderen Erwählung* durch Gott abhängig; die Menschen gewinnen die wahre Einsicht nicht aufgrund eines ihnen allen gemeinsamen Vermögens. Wohl gibt es »Weise im irdischen Sinn« (V. 26), aber »das Törichte in der Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen« (V. 27). »Die Weisheit der Welt« wird »als Torheit entlarvt« (V. 20), und »das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen« (V. 25). Die Sprache des Briefes spielt hier rhetorisch mit den Gegensätzen. In einer Skizze läßt sich dies folgendermaßen erfassen:



In diesem spannungsvollen Verhältnis ist eine intellektuelle Glaubensproblematik grundgelegt, wie es sie im Glauben des Volkes Israel nicht gab, nun aber in der *Konfrontation von christlicher Verkündigung und zwiespältig reagierender Weltöffentlichkeit* aufbricht. Zwar ist dies noch nicht die neuzeit-

liche Situation; aber dennoch erfährt sich hier der Christ bereits in einer Umwelt, die nicht geschlossen mit ihm das gemeinsame Bekenntnis teilt. Die Wahrheit erscheint als angefochten. Das zwingt zur Aufarbeitung der irritierenden Situation. Bei Paulus geschieht dies in der zitierten Briefstelle durch die *paradoxe Umkehrung von Weisheit und Torheit*: Wenn die Weisheit sich der Verkündigung Gottes nicht öffnet, disqualifiziert sie sich selbst und zwingt den Glauben, die Partei der Torheit zu ergreifen; die Weisheit der Welt erscheint damit als eine Form der *Selbstbehauptung* gegenüber dem Anspruch Gottes — in V. 26 bezeichnenderweise *neben der Macht und dem gesellschaftlichen Rang*.

Für das Verständnis der Situation und Rede des Apostels entscheidend ist es, zu sehen, daß sich die »Weisheit der Welt« nicht als religiös neutrale »Vernunft« ausgibt, nicht als bloße menschliche Fähigkeit, geordnet und zuverlässig zu denken, sondern im Grunde ebenso wie die christliche Verkündigung als *Heilswissen*, als *Auslegung der Gesamtwirklichkeit auf unser Begreifen und unsere Bedürfnisse hin*. Man muß sehen, »daß auch das vorchristliche Philosophieren als Theologie auftrat, als Erkenntnis von den göttlichen und menschlichen Dingen, und zwar als ungeteilte Erkenntnis des ungeteilten Ganzen des menschlichen und göttlichen Bereiches. Die griechische Philosophie ist Theologie von ihrem Anfang an bei Thales, Anaximander und Heraklit gewesen und ist es geblieben bis zum neuplatonischen und hochtheologischen Ende bei Plotin und Proklos«⁵; Entsprechendes gilt dann auch für das popularisierte Bewußtsein, das Paulus im Blick hat.

Demnach ergeben sich für ihn wie für die christliche Verkündigung insgesamt, sobald sie über das Judentum hinausgeht, *Legitimationsprobleme der eigenen »Weisheit« gegen die »Weisheit« der anderen*. Die fremde ist gültig durch das Ansehen, das ihr von der »Welt« entgegengebracht wird — für Paulus geht ihr aber jede andere Legitimation ab. Die Weis-

⁵ *Gottlieb Söhngen*, Philosophie und Theologie, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe (dtv), Bd. 3, München 1970, 328–340, hier 331.

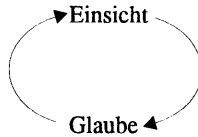
heit der apostolischen Verkündigung dagegen kann zunächst auf diese öffentliche Anerkennung nicht bauen, hat demnach die Gestalt von »Torheit«, soll aber von Gott her legitimiert sein: durch den »Erweis von Geist und Kraft«, durch die Fähigkeit, ohne »Überredung durch gewandte und kluge Worte« zu überzeugen (1 Kor 2,4). Aber auch hier erfolgt demnach die Legitimation auf dem Weg einer bestimmten Anerkennung; die »Kraft« der Wahrheit liegt in der *Übermächtigung der etablierten, öffentlich angesehenen Weisheit und ihrer gescheiterten Selbstbehauptung*.

Diese geistige Konkurrenzsituation hat trotz aller Unterschiede zu derjenigen der Neuzeit mit dieser dennoch gemeinsam, daß wir auch schon in ihr die *Rivalität* finden zwischen einer öffentlich plausiblen Deutung der Welt einerseits und dem besonderen Erkenntnisanspruch der christlichen Verkündigung andererseits. Den Anlaß dazu gibt für Paulus die geschichtliche Selbsterschließung Gottes: »Vielmehr verkündigen wir das Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes, die Gott vor allen Zeiten vorausbestimmt hat zu unserer Verherrlichung. Keiner der Machthaber dieser Welt hat sie erkannt; denn hätten sie die Weisheit Gottes erkannt, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt. Nein, wir verkündigen, wie es in der Schrift heißt, was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.« (1 Kor 2,9) In dieser Sicht ist jede autonome Vernunft (der »Machthaber dieser Welt«!) entmachtet, weil Erkenntnis überhaupt erst im Hinhören auf die personale und geschichtliche Mitteilung ermöglicht wird. Damit wird die erfahrene Pluralität von Erkenntnisansprüchen zugleich deutend aufgearbeitet wie in ihrer Geltung letztlich bestritten.

1.2.2 Der hermeneutische Zirkel von Glaube und Verstehen bei Augustinus

Eine andere, geschichtlich sehr wirksame Verhältnisbestimmung von Glaube und Einsicht finden wir in der Formulie-

rung, die Augustinus geprägt hat: »Bemühe dich um Einsicht, damit du glaubst; glaube, damit du Einsicht gewinnst.«⁶ In der Unterscheidung werden die beiden Größen so aufeinander bezogen, daß zwischen ihnen kein Zwiespalt und keine Rivalität aufkommen kann, sondern sie sich im Gegenteil wechselseitig aufbauen.



Der Glaube bedarf der Vernunft; sie erhellt ihn und läßt ihn verantwortbar erscheinen. Andererseits wird die dem Glauben entsprechende Vernunft durch diesen erst freigesetzt. In heutiger Theoriesprache kann man dieses Wechselverhältnis als einen »hermeneutischen Zirkel« bezeichnen:

Erkennen und Verstehen haben immer schon eine *Herkunft*, sind immer schon begründet in einem Verständnis, das dem Einzelnen in *geschichtlicher und sozialer Vermittlung* zugekommen ist, *nicht einfach seinem individuellen Erkenntnisvermögen* entstammt. Aber dieses Wissen, das im Vertrauen auf die Überlieferung gewonnen wird, darf sich nicht selbst schon genug sein, sondern muß sich immer wieder *durch neue Einsicht vor sich selbst ausweisen*. Glaube und Vernunft stehen demnach bei solcher Sicht im *Wechselgespräch*: sie verhalten sich zueinander »*dialektisch*« (griech. »*hè diálektos*«: »die Unterredung«, »der Disput«).

Dieser hermeneutische Zirkel bringt für Augustinus (nach der platonischen Stufung der Erkenntnis) zugleich eine Bewegung nach oben mit sich, denn wir streben durch das menschliche »Wissen« zur göttlichen »Weisheit«. Die Kreisbewegung wird zur Spirale.

Freilich steht für Augustinus der geschichtlich grundgelegte

6 Sermo 43,7,9 (Patrologia Latina 38,258): »Ergo intellige ut credas, crede ut intelligas.«

Glaube am Anfang; er ist Voraussetzung, wenigstens in dem pädagogischen Sinn, daß er dem gestörten und verdunkelten Erkenntnisvermögen des Menschen wieder seine erhellende Kraft verleiht. »Es erscheint als ein Gebot der Vernunft, daß der Glaube der Vernunft vorausgeht.«⁷ So kommen für Augustinus Gnadenhaftigkeit und einsichtige Verantwortbarkeit des Glaubens zusammen. Am Anfang der mittelalterlichen Scholastik faßt *Anselm von Canterbury* die augustinische Verhältnisbestimmung in die Formel: »Fides quaerens intellectum« — »der Glaube, der die Einsicht sucht«.⁸

1.2.3 Die scholastische Beziehung von Wissen und Glauben

Die Rezeption der aristotelischen Philosophie im Hochmittelalter schuf eine neue Lage: »Dieses Weltbild war ›laizistisch‹, ohne Rücksicht auf Offenbarung in Christus erwachsen. Das ließ sich nicht mehr im Programm des ›Credo, ut intelligam‹ unterbringen, es gab hier offenbar ein ›intelligere‹ aus einer anderen Quelle als aus dem Glauben an die christliche Offenbarung.«⁹ Glaube und Wissen geraten jetzt in eine neue spannungsvolle Beziehung: der Glaube erscheint als eine besondere Weise der Erkenntnis, bei der die zustimmend aufgenommene Wirklichkeit nicht unmittelbar eingesehen werden kann, sondern im Hören auf das Zeugnis eines anderen erfaßt wird. Dieser andere ist für den Glauben letztlich Gott. Ein sachlicher Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen ist durch diesen Garanten zwar grundsätzlich ausgeschlossen; doch es bleibt dem Menschen die tiefgreifende Differenz spürbar: Der Wissende bejaht aus eigenem Vermögen und eigener Zuständigkeit; der Glaubende aber verlagert die intellektuelle

7 Epistula 120,1,3 (Patrologia Latina 33,453): »ut fides praecedat rationem, rationabiliter visum est«.

8 So der ursprüngliche Titel der von Anselm selbst umbenannten Schrift »*Proslogion*«.

9 *Josef Trütsch / Josef Pfammater*, Der Glaube, in: *Mysterium Salutis*, hg. v. Johannes Feiner / Magnus Löhrer, Bd. 1, Einsiedeln 1965, 791–903, hier 820.

Verantwortung nach außen; seine Zustimmung wird letztlich (trotz aller Glaubwürdigkeitsgründe der Vernunft) zur Sache seines *Willens*: »darum gelangt unser denkender Verstand auch von sich aus hier zu keiner (inneren) Ruhe; er denkt und forscht und grübelt weiter über das, dem er im Glauben noch so fest zustimmt.«¹⁰

Nach dem aristotelischen Ideal der Erkenntnis, der endgültigen Ankunft am Ziel denkender Gewißheit, ist damit Glaube eine mindere Form der Erkenntnis, wenn ihr auch andererseits absolut überlegen durch die Autorität dessen, auf den sich der Glaube vertrauend einläßt, und durch das, was im Glauben vernommen wird: »Der Glaube ist die Verfassung des Geistes, durch die in uns das ewige Leben beginnt und die unseren Verstand dem zustimmen läßt, was sich uns nicht zeigt.«¹¹

In dieser spannungsvollen Einheit von Glaube und Vernunft ist auch schon ihre spätere Auflösung grundgelegt. Die *Zustimmung des Glaubens* ruht hier auf einem *Willensakt* auf, der selbst nicht wieder durch Vernunft begründet werden kann, sondern in dem Ergriffensein des menschlichen Strebens durch das Zugesagte beruht, also in einem *Werterlebnis*: dem Aufleuchten der Wahrheit. Der Zusammenhang von vorgegebenen Glaubensaussagen, innerer Werterfahrung und gläubiger Zustimmung ist aber nur solange ungestört gewährleistet, als er in eine einheitliche gesellschaftliche Umgebung eingelassen ist. »Die Struktur des mittelalterlichen Glaubens ist sozial: Der Einzelne machte sich in Glaube und Taufe zu eigen, was die glaubende Gemeinschaft der Kirche unangezweifelt darstellte. Aus der Geborgenheit dieses sozialen Organismus heraus ist auch die Vernünftigkeit und Glaubwürdigkeit des mittelalterlichen Glaubens zu verstehen: Offenbarung und Glaube sind in sich vernünftig; der einzelne

10 *Gottlieb Söhngen*, Philosophische Einübung in die Theologie, München 1955, 83.

11 *Thomas von Aquin*, De veritate q. 14 a. 2: »Fides est habitus mentis quo inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus«.

Glaubende mag unfähig sein, diese Vernünftigkeit nachzuvollziehen, aber seine Gliedschaft am mystischen Leib Christi verbürgt die objektiven Qualitäten seines Glaubens.«¹²
Beim Zusammenbrechen dieser sozialen Grundlage der Wahrheitsvergewisserung konnten demnach die inneren Spannungen im Verhältnis von Glaube und Vernunft zentrifugal wirken und die wechselseitige Zuordnung zerreißen.

12 *Max Seckler*, Glaube, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (dtv), Bd. 2, München 1970, 159–179, hier 167f.

2 Die sozialen Voraussetzungen neuzeitlicher Religionskritik

Einwände gegen die Religion entstehen nicht in einem geschichtslosen, gesellschaftsfreien Raum spekulativen Denkens; sie sind vielmehr notwendigerweise reaktiv; ihnen gehen Erfahrungen voraus. Bezeichnenderweise begegnet uns die neuzeitliche *Religionskritik* vor allem in der Gestalt der *Christentumskritik*,¹ auch dort, wo sie sich selbst als weit umfassender und grundsätzlicher versteht.

Aus diesem Grund wird hier die Religionskritik nicht nur für sich als Theoriegebilde, als argumentative Konstruktion wahrgenommen, sondern in den geschichtlichen und gesellschaftlichen Zusammenhang eingeordnet, aus dem ihr Anspruch und ihre Kraft, Gehör zu finden, erwächst. Dabei darf freilich dieser Rückbezug auf die sozialen Bedingungen, die der Religionskritik förderlich sind, nicht als deren Entkräftigung angesehen werden. Alle Überzeugungen und Lernprozesse sind von bestimmten Vorgegebenheiten abhängig, die des christlichen Glaubens gleichermaßen. Jede Einsicht erfolgt unter den ihr gegebenen Verhältnissen und wird durch sie in gewissem Sinn relativiert, aber nicht entwertet.

Die neuzeitliche Situation stellt für die Religionskritik zunächst nur den *Entdeckungszusammenhang* dar, das heißt den Ort, an dem sie jemandem aufging; sie steckt nicht ihren *Begründungs- und Geltungszusammenhang* ab. Freilich besteht zwischen beidem insofern eine Beziehung, als die argumentative Selbstbehauptung auch vom öffentlichen Bewußtsein, seinen Bedürfnissen, Interessen und Zustimmungsnegungen, abhängig ist. Wir sind vor allem dann bereit, etwas für *wahr* zu

1 Zum Überblick über das gegenwärtige Spektrum (samt der eigenen Position des Autors) vgl. *Hans Groos*, Christlicher Glaube und intellektuelles Gewissen. Christentumskritik am Ende des zweiten Jahrtausends, Tübingen 1987.

halten, wenn es die Anerkennung derer hat, auf deren Urteil wir Wert legen; die wir bei der jeweiligen Sache für zuständig halten. Und selbst dort, wo wir auf unsere eigene Einsicht bauen, sind wir doch darauf angewiesen, daß uns andere in diesem Vertrauen stützen.²

Die Wahrnehmung von Wahrheitsansprüchen und deren Bestreitung schließt damit auch den Blick auf die soziale Umgebung ein. Dies gilt für die Religionskritik als eine Reaktion auf bestimmte Haltungen, Denkformen, Praktiken und gesellschaftliche Beziehungen in erhöhtem Maß. Auch wenn ihre theoretisch anspruchsvollen Gedankengänge als solche nicht unmittelbar in die breite Öffentlichkeit hinein publizierbar sind, so liegen dort für sie doch entscheidende Überzeugungsbedingungen.

2.1 *Der Zerfall einer geschlossenen Christenheit*

Trotz aller möglichen Einschränkungen kann man *das mittelalterliche Abendland* weithin als eine »geschlossene Gesellschaft« bezeichnen. Der christliche Glaube war unangefochten die fundamentale geistige Orientierung, die auch noch tiefgreifende Spannungen auffangen und widerstreitende Tendenzen zusammenhalten konnte. Es gab zwar durch den Investiturstreit die Rivalität von Kaiser und Papst, die das ganze gesellschaftliche Gefüge mächtig erschütterte; aber der Konflikt wurde erfahren und ausgetragen auf dem Boden umgreifender religiöser Überzeugungen. Keine der beiden Instanzen bestritt der anderen grundsätzlich ihre Berechtigung von Gott her. Der Streit wurde vielmehr nur um die Realisation der Ordnung geführt, der man sich gemeinsam verpflichtet sah. Dasselbe gilt auch etwa für die mittelalterlichen Laienbewegun-

2 Zur Begründung und Veranschaulichung dieser wissenssoziologischen Einsicht vgl. vor allem *Peter L. Berger / Thomas Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt a. M. 1977 (auch: Fischer Taschenbuch 6623, Frankfurt a. M. 1992; orig.: *The Social Construction of Reality*, New York 1966).

gen, die vielfach antikirchliche Züge trugen, für den Widerstreit theologischer Richtungen, die Auseinandersetzungen gegensätzlicher Reformbemühungen usw. Es gab erregende Kontraste und dennoch nicht den Zweifel an der gemeinsamen Welt. Die Positionen, die sich in diese nicht mehr integrieren ließen, waren zwar nicht völlig außerhalb des Blickfeldes, aber doch in Distanz gehalten. Man erfuhr an den äußeren Grenzen die Konfrontation mit dem Islam, aber sie war derart kriegerisch angelegt, daß sie nicht zu einer ernsthaften religiösen Beunruhigung und Herausforderung führen konnte. Es gab im Inneren die Minorität der Juden; aber sie war durch die räumlichen und geistigen Ghettobildungen zwangsweise domestiziert worden. Es gab verschiedene häretische Bewegungen, vor allem die der Katharer; aber gegen sie ging man gewalttätig mit Feuer und Schwert vor. Im Unterschied zum Ungläubigen konnte der Abtrünnige mit keiner Nachricht und Schonung rechnen; denn er stellte die eigentliche Bedrohung des sozialen Gefüges dar. Die Gesellschaft verstand sich als *Corpus Christianum*: Glaubensgemeinschaft, Kultureinheit und politisches Reich in einem. Eine Kritik konnte hier nur systemimmanent aufkommen und Bestand haben.

Diese gesellschaftliche Einheit zerbrach durch die *Reformation* (der selbstverständlich vielfach der Boden bereitet war). Mit der rechtlichen Anerkennung und weitgehenden Gleichstellung der lutherischen und der römisch-katholischen Konfession besiegelte der Augsburger Reichstag 1555 die Auflösung der einen abendländischen Christenheit. Zugleich versuchte man dabei aber noch in regional kleineren Gebilden das Prinzip der religiös geschlossenen Gesellschaft soweit wie möglich beizubehalten. Der Grundsatz »*Cuius regio, eius religio*« kennzeichnet den Machtanspruch der Landesherren, ihrem Gebiet das religiöse Bekenntnis vorzuschreiben. Aber diese Monopolisierung von Orientierungswissen war auf Dauer nicht durchzusetzen. Von vornherein mußten konfessionspolitische Kompromisse eingegangen werden. Mit dem Westfälischen Frieden von 1648 erhielt ein drittes Bekenntnis, der Calvinismus, reichsrechtliche Anerkennung. Die frühere Ver-

bundenheit im einen Glauben war damit abgelöst von der Erfahrung mehrerer Religionsparteien, die einander wechselseitig die Legitimität bestritten. Die religiöse Landschaft war zerstückelt, ohne daß der universale Geltungsanspruch der einzelnen Konfessionen deshalb zurückgenommen worden wäre. Für bürgerliche Toleranz auf der Grundlage individueller Gewissensfreiheit war zunächst noch kein Platz.

Angesichts barbarischer Vorgänge in Frankreich und im Rückblick auf die Geschichte schrieb *Voltaire* 1763 in einer Streitschrift »Über die Toleranz« als Resümee seiner Empörung: »Kurz, die Toleranz hat nie einen bürgerlichen Krieg veranlaßt; die Intoleranz [und diese sah Voltaire vor allem im Christentum, für Frankreich in der römisch-katholischen Kirche repräsentiert] hat Blutvergießen über die Erde ausgebreitet.«³ Die realen Erfahrungen nährten den viel weiter reichenden Verdacht, daß Religion, jedenfalls die christliche, ihrem Wesen nach gegenüber all denen, die sich nicht zu ihr bekannten, unverträglich sei.

Aber die Erfahrung der gespaltenen Christenheit und die Wahrnehmung einer Vielzahl anderer Überzeugungen bereiteten auch den Boden für die Idee eines friedlichen Zusammenlebens in konfessionell gemischter Gesellschaft vor. Doch dies geschah dem dogmatischen Selbstverständnis der Kirchen entgegen. Die Folge war, daß die *Toleranzidee der Aufklärungszeit*⁴ oft Hand in Hand ging mit einer *Gleichgültigkeit gegenüber der religiösen Wahrheitsfrage* und gar deren *Abwehr*. Damit hatte die institutionalisierte, in Bekenntnissen artikulierte Religion endgültig ihre gesellschaftlich integrierende Kraft verloren.

3 Vgl. *Voltaire*, Über die Toleranz, in: ders., Recht und Politik, hg. v. Günther Mensching, Frankfurt a. M. 1986, 94–256, hier 124.

4 Zu dieser Epoche und geistesgeschichtlichen Bewegung vgl. *Ernst Cassirer*, Philosophie der Aufklärung, Tübingen (1932) 1973, 178–262: Die Idee der Religion; *Max Seckler*, Aufklärung und Offenbarung, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, hg. v. Franz Böckle u. a., Teilband 21, Freiburg 1980, 5–78.

2.2 *Der Markt der weltanschaulichen Konkurrenzen*

Solange jemand in einer weltanschaulich einheitlichen Umgebung lebt, mit der er übereinstimmt, erfährt er sich in seinen Annahmen über die Welt und sein Leben immer wieder bestätigt. Sobald sich aber diese homogene Verständigungsgemeinschaft auflöst, geraten die Gruppen und die Einzelnen unter einen gesteigerten Zwang der Selbstrechtfertigung. Dies bringt um so größere Belastungen mit sich, als man die anderen, von denen man sich geschieden weiß, nicht einfach für intellektuell oder moralisch minderwertiger halten kann. Man erfährt den eigenen Standort durch sie in doppelter Hinsicht relativiert:

1. Die eigene Orientierung ist offensichtlich nicht auch die aller übrigen Menschen; sie kann nicht als die einzig zwingend vernünftige erscheinen.

2. Sie ist aber auch nicht jeweils originär selbst verantwortet, sondern überkommen, mehr oder minder einprägsam ver macht, ein lebensgeschichtlicher Zufall.

Eine solche zweifache Relativierung kann unterschiedlich aufgenommen werden:

— in *distanzierter Gleichgültigkeit*; aber diese wäre selbst wiederum eine weltanschauliche Position und geriete, würde sie reflektiert, unter denselben Rechtfertigungszwang;

— in *engagiertem Fatalismus*, der den Zufall der Lebensgeschichte als zwingende Verpflichtung annimmt, aber gegenüber jeder geistigen Verantwortung resigniert;

— in dem *Versuch, die Relativierung der eigenen Position auszuhalten und die Erfahrung der konkurrierenden Ansprüche für sich selbst aufzuarbeiten*; damit stellt man aber die eigenen und fremden Überzeugungen zur *Verhandlung*.

Das Wort »verhandeln« erinnert an den *Markt*, wo Käufer und Verkäufer (eben »Händler«) sich über die Ware und den angemessenen Preis einig zu werden versuchen, und dies kann bis zur erregten Auseinandersetzung gehen. Zunächst scheint es vielleicht pietätlos, die Situation des Glaubens mit der des

Marktes zu vergleichen, und dennoch haben beide Entscheidendes gemeinsam: Die verschiedenen weltanschaulichen Gruppen, unter ihnen die Kirchen, stehen in einem öffentlichen Wettbewerb, versuchen Menschen für das zu gewinnen, was sie ihnen mitteilen wollen. Sie erheben dabei Forderungen und müssen doch auch wieder darauf achten, daß sie nicht mehr verlangen, als man zu geben bereit ist. Jede Gruppe hat ihren festen Stamm von Interessenten, aber daneben gibt es noch viele, die offen sind für verschiedene Angebote, je nach ihren besonderen Bedürfnissen. »Die Folge ist, daß Religionen, die früher herrschten, heute ›verkauft‹ werden müssen, und zwar an einen Kundenkreis, der zu ›kaufen‹ nicht genötigt ist. Die pluralistische Situation ist in erster Linie eine *Marktlage*. Die religiösen Institutionen sind ›Werbeagenturen‹, und die Religion selbst zum ›Gebrauchsgut‹ geworden. Die Logik der Marktwirtschaft beherrscht auf diese Weise weite Bereiche des religiösen Handelns.«⁵

Sich auf einem solchen Markt zu wissen kann der religiösen Verkündigung selbst als eine ihr unwürdige Lage erscheinen, sieht sie doch manche Konkurrenz neben sich, mit der sie sich eigentlich nicht auf eine Stufe stellen wollte, die sie vielleicht sogar als Aberglaube, Verblendung, Ideologie, Ersatzreligion oder wie immer von sich fernhalten möchte. Doch faktisch steht sie auch mit ihnen gemeinsam zur Auswahl und Verhandlung.

Der christliche Glaube ist damit in dieser Situation — jedenfalls von außen her gesehen — entgegen seiner eigenen Intention nivelliert.⁶ Dementsprechend ist er auch, wo er zum Objekt von Religions- und Wissenssoziologie wird, ein Phänomen unter anderen. Diese Wissenschaften betreiben — um im

5 *Peter L. Berger*, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1973, 132 (auch: Fischer Taschenbuch 6565, Frankfurt a. M. 1988). Dieses Buch verdeutlicht gut, in welcher Hinsicht Religion als ein von Menschen gemachtes Produkt angesehen werden kann.

6 Zum Vorwurf, daß sich die Kirche dabei aber auch selbst kulturell und religiös nivelliere, vgl. *Alfred Lorenzer*, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*, Frankfurt a. M. 1992 (Fischer Taschenbuch 7340).

Bilde zu bleiben — die Marktforschung; sie untersuchen den Zusammenhang von Bewußtseinsinhalten und sozialen Strukturen, versuchen die Kräfte zu ermitteln, die die Überzeugungen regulieren. Die religiösen Aussagen werden dabei nicht mehr unter dem Gesichtspunkt ihrer *Wahrheit* in den Blick genommen, sondern nur noch unter dem ihrer »*Plausibilität*«. Dieser Begriff bezeichnet die Kraft eines Arguments oder auch nur einer Vermutung, Menschen zur Zustimmung zu bewegen. Der Maßstab der Wahrheit wird hier demnach abgelöst von dem der Wirkung.

Der höchste Grad an Plausibilität ist dort gegeben, wo bestimmte Annahmen über unsere Welt schlechthin dem »gesunden Menschenverstand«, »der Vernunft« oder ähnlichem zu entsprechen scheinen. Sie »stehen einfach fest«, sind »selbstverständlich«; hier »gibt es nichts zu rütteln«. Wo aber Annahmen miteinander in Konkurrenz treten, schwächen sie sich wechselseitig in ihrer Plausibilität. Den Konsequenzen unterliegt auch die Religion: »Ungewißheit ergreift das Bewußtsein. Was es vorher als selbstverständliche Wirklichkeit erfahren hatte, kann es jetzt nur durch eigene Besinnung erreichen, durch einen Akt des ›Glaubens‹, der *per definitionem* die Zweifel überwinden muß, die im Hintergrund des Bewußtseins lauern. Bei weitgehender Auflösung der Plausibilitätsstruktur kann das Bewußtsein die alten religiösen Inhalte nur noch als ›Meinungen‹ oder ›Gefühle‹ aufrechterhalten . . . Das hat einen ›Ortswechsel‹ dieser Inhalte im Bewußtsein zur Folge. Sie ›sickern‹ gleichsam von den Höhen des Bewußtseins, auf denen jene fundamentalen ›Wahrheiten‹ beheimatet sind, über die mindestens ›gesunde‹ Menschen sich einig sind, in die Niederungen subjektiver ›Ansichten‹, über die gescheite Menschen ganz verschiedener ›Meinung‹ sein können und deren man sich im Grund selbst gar nicht so sicher weiß.«⁷

Aber wie gewiß oder schwankend der Glaube auch jeweils erscheinen mag, auf jeden Fall wird er als ein Sonderbewußtsein erfahren, das nicht von allen geteilt wird; das in einer

7 P. L. Berger (s. Anm. 5), 143.

Weise zur Wahl steht, wie es für eine Reihe fundamentaler politischer und moralischer Überzeugungen, in denen sich weitgehend alle verbunden wissen, nicht denkbar ist. Zwar gibt es auch in Politik und Moral vielfältig gruppenspezifisches Denken und die Kontraste unterschiedlicher Positionen; doch für Religion und Kirche stellt sich die Frage, wieweit sie ihren Glauben gerade auf der Ebene solcher »Meinungsverschiedenheiten« angesiedelt sehen wollen.

2.3 Die grenzüberschreitende Überzeugungskraft wissenschaftlichen Denkens und Forschens

Im gewaltigen Kontrast zur Pluralisierung der religiös-weltanschaulichen Situation entwickelten sich in der Neuzeit weitreichende Verständigungsbemühungen, in Ausmaßen wie nie zuvor: die »exakten« Wissenschaften, vor allem die naturwissenschaftlichen Disziplinen. Zwar gibt es auch bei ihnen die Rivalität unterschiedlicher Interessen, Fragestellungen, Methoden und Ergebnisse, aber diese äußern sich nicht in der Weise subjektiver Entscheidungen, ideologischer Überzeugungen und gläubiger Bekenntnisse. Für bedeutsam erachtet wird jedenfalls allein das, was sich einer *intersubjektiven Kontrolle* aussetzt.

Durch Formalisierung, insbesondere Mathematisierung der Forschungs- und Mitteilungsinstrumentarien konnten diese Wissenschaften *universale Gültigkeit* erlangen. Ein extremes Beispiel dafür war die für den sowjetrussischen Dialektischen Materialismus folgenreiche Entscheidung Stalins von 1950, daß es die Sprachwissenschaft unter anderem mit Strukturen zu tun habe, die nicht klassenspezifisch sind; daß dementsprechend bestimmte sprachwissenschaftliche Ergebnisse nicht der Parteilichkeit unterliegen, also auch einer gewissen Freiheit der Forschung überlassen werden können. Über die tiefgreifenden Differenzen der ideologischen Systeme hinweg war damit eine tragfähige Grundlage weltweiter Kommunikation anerkannt.

Durch ihre *technische Fruchtbarkeit* haben die neuzeitlichen exakten Wissenschaften ein öffentliches Ansehen gewonnen, wie es in der vorausgehenden Wissenschaftsgeschichte nie erreicht worden war (obwohl etwa die Logik von Aristoteles her schon universale Gültigkeit beanspruchen konnte). Das Alltagsleben ist heute, für jedermann deutlich erkennbar, von den Erträgen der wissenschaftlichen Forschung geprägt. Auch wenn daraus neue Gefahren entstehen und ein naives Vertrauen in Wissenschaft und Technik weithin geschwunden ist, so werden sie doch als Instrumente menschlicher Überlegenheit begriffen. Durch sie kann der Menschen die Welt mehr als je seiner Verfügung anheimgestellt sehen — zum Heil oder Verderben. Die Natur ist ihm auf weite Strecken zu einem Objekt seines Zugriffs geworden, seine Umwelt zu seinem Herrschaftsgebiet. Dadurch erfährt er sich auch verstärkt als *Subjekt seiner Geschichte*; ihm eröffnen sich neue Handlungsräume; neue Verantwortung fällt ihm zu, mit ethischen Problemen, die von den religiösen Traditionen allein her nicht gelöst werden können. Dies kann sein *Bewußtsein der Autonomie* steigern, auch im moralischen Bereich.

Bei all ihr Verlässlichkeit geben die Wissenschaften aber auch zu erkennen, daß sie fortwährend zur *Selbstkorrektur* bereit sein müssen. Auf der Grundlage der Empirie gibt es keine endgültige Bestätigung von Theorien; »Gesetze« bleiben immer hypothetisch — auf mögliche Widerlegung hin. Damit trägt die wissenschaftliche Arbeit trotz ihres universalen Geltungsanspruchs und ihrer technischen Fruchtbarkeit die Charakterzüge der *Selbstbescheidung*. Wissenschaft realisiert so auf ihre Weise *die Vorläufigkeit und Bruchstückhaftigkeit menschlichen Tuns*.

In populärer Sicht erscheint heute das *Verhältnis von Religion und Theologie einerseits zu den Naturwissenschaften andererseits* vor allem durch die zurückliegenden Auseinandersetzungen um Galilei und Darwin belastet. (Schaden hat dabei freilich nur die eine Seite genommen.) Folgenreicher jedoch als solche einzelnen kritischen Konfrontationen, die sich mit einiger Lernbereitschaft aufarbeiten lassen, ist die grundlegende

und unaufhebbare Differenz zwischen Wissenschaft und Glaube in ihrer jeweiligen Art, die Welt zu begreifen. Religiöse Fragen, Betroffenheit und Bekenntnisse werden sich nie auf derart *disziplinierte Erfahrung* beschränken können wie die wissenschaftlichen Forschungen, die sich um empirische, mathematische und logische Nachprüfbarkeit bemühen. Diese legen sich Selbstbeschränkungen auf, die von unübersehbarem methodischem Vorteil sind, aber andererseits vieles nicht mehr in den Blick kommen lassen, wovon die menschliche Kultur bewegt ist. In dieser Hinsicht entzündet sich die eigentliche und bleibende Rivalität zwischen wissenschaftlichem Denken und religiösem Bewußtsein. Unter dem Kriterium der intersubjektiven Vergewisserung menschlicher Erkenntnis ist der Glaube nicht konkurrenzfähig. Das »*Buch der Natur*«⁸, das auch schon die Theologie der christlichen Antike und des Mittelalters neben die Bibel als Buch der Offenbarung stellen konnte, ist in einer neuen Weise lesbar geworden, in der man unbestreitbar solide und ertragreiche Erkenntnisse gewinnt. Wohl grenzt man dabei den Erfahrungsraum gewaltig ein. Aber dafür ist das, was man lernt, in einem Maß gediegen, daß sein Wert grundsätzlich in der ganzen Welt und nicht nur in einer begrenzten Glaubensgemeinschaft bejaht wird. Dies erschwert es dem religiösen Bewußtsein, in einer vom Geist der Wissenschaften geprägten Umgebung Anerkennung zu finden.

Daß schließlich die Kirche selbst nach längeren Widerständen in ihren theologischen Disziplinen — vor allem bei der historisch-kritischen Erforschung der Bibel — dem neuzeitlichen wissenschaftlichen Denken Raum gab, trug nur begrenzt zu ihrer Glaubwürdigkeit bei. Zwar wurden dadurch einerseits manche Belastungen, die ein zu naives Schriftverständnis mit sich brachte, abgebaut, doch wurde andererseits aber auch unbeabsichtigt die innerkirchliche Verunsicherung gefördert. Ist der Glaube einmal zum Gegenstand wissenschaftlicher Fra-

8 Vgl. H. M. Nobis, *Buch der Natur*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1 (1971), 958f.

gen, Hypothesen und Korrekturen geworden, so ist grundsätzlich nicht mehr absehbar, welche irritierenden Ergebnisse künftig noch zu verarbeiten sein werden.

2.4 *Kirchliche Zuständigkeitsverluste*

Im Mittelalter waren Gesellschaft und Kirche in ihrem Umfang deckungsgleich. Alle Lebensbereiche waren sowohl in ihrem äußeren Ausdruck und Vollzug wie in ihrem geistigen Charakter religiös geprägt. Ein bezeichnender Beleg dafür ist heute noch das Wort »Messe«, das sowohl die gottesdienstliche Feier wie die große wirtschaftliche Zusammenkunft zu Handelsgeschäften bezeichnet. Die Namensgleichheit ist nicht zufällig, sondern verweist auf die geschichtliche Verbundenheit des einen mit dem anderen.

Gleichzeitig war der Einfluß der Kirche dadurch besonders kräftig, daß sie über die verschiedenen möglichen Autoritätsinstanzen verfügte. Ihr gehörten nicht nur die amtlichen Repräsentanten der geistlichen Macht an, sie war auch unmittelbar an wirtschaftlicher und politischer Macht beteiligt und konnte darüber hinaus mittelbar auf sie Einfluß nehmen; sie stellte die charismatischen Führer, die außerhalb der institutionalisierten Ordnungen Menschen um sich versammelten; in ihren Schulen und Universitäten wurden die Experten des damals verfügbaren Wissens ausgebildet; und schließlich lag die Tradition mit ihrem ganzen Ansehen und Gewicht in ihren Händen. Damit war der gesellschaftliche Standort der Kirche so gesichert, daß sie durch eine Verschiebung dieser Autoritäten in der Rangordnung kaum beeinträchtigt werden konnte.

Die Neuzeit brachte in dieser Hinsicht einen gewaltigen Umbruch. Sie nahm die verschiedenen gesellschaftlichen Aufgabenbereiche aus der kirchlichen Verantwortung heraus und gab ihnen weitgehend Eigenständigkeit. Wirtschaftliche Produktion und Verteilung der Waren, äußere und innere Sicherheit des Staates, Rechtswesen, Krankenversorgung, Sozialfürsorge usw., vor allem aber auch Bildung und Forschung

konnten sich ohne kirchliche Initiativen und religiöse Motivationen als funktionstüchtig erweisen.

Vielen dieser Bereiche kann sich die Kirche heute nur noch in allgemeiner ethischer Mitverantwortung zuwenden. Ein weiterer Einfluß ist ihr meistens schon durch ihre Unzuständigkeit in technologischen Fragen verwehrt. Aber selbst dort, wo sie sich in besonderer Weise noch zuständig sieht, wird ihr Anspruch zurückgedrängt. In der Öffentlichkeit deutlich erfahrbar war dies bei der Entkonfessionalisierung der Lehrerbildung und weitgehend auch der Schule. Durch derartige Einschränkungen wird die Kirche auf einen ihr eigenen Bereich geistlicher Macht reduziert.

Diese gesellschaftliche Entwicklung wird mit dem Begriff »Säkularisierung« bezeichnet. Sie stellt sich auf verschiedenen Ebenen in unterschiedlicher Weise dar:

- »1. auf gesamtgesellschaftlicher Ebene als Verlust der gesellschaftsintegrierenden, sinnstiftenden Funktion der Religion und damit des Interpretationsmonopols letzter, gesellschaftlich gültiger Wahrheiten,
2. auf der Ebene des kirchlich verfaßten Christentums als Abschwächung oder Verlust des kirchlichen Einflusses auf die verschiedenen gesellschaftlichen Lebensbereiche,
3. auf der Ebene der Kirchengemeinde als »Entchristlichung«, als Rückgang der Teilnahme am Leben der Gemeinde, insbesondere an den Kulthandlungen und
4. auf der Ebene des Individuums als Rückgang der Relevanz religiöser Motivation und religiöser Normen für die Lebensführung und zunehmende Distanzierung von der Kirche.«⁹

Dies brachte für den Einzelnen mit sich, daß ihm — und sei es auch nur scheinbar — zahlreiche persönliche Entscheidungsräume eröffnet wurden. Der Kirche jedenfalls wurde bei dringlichen Erwägungen des Alltags zunehmend weniger eine

9 Franz Xaver Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg 1979, 58. Die verschiedenen religionssoziologischen Studien dieses Buchs sind für die Beurteilung der neuzeitlichen Entwicklung der Kirche, ihrer Aufgaben, Schwierigkeiten und Chancen sehr aufschlußreich.

Funktion zuerkannt. Die Punkte, an denen sich die Kirchenzugehörigkeit spürbar »auszahlt«, sind heute öffentlich kaum noch auffällig. Übergewichtig erscheint demnach die pastorale Zuwendung zu den Alten, Armen, Kranken und Kindern, das heißt insgesamt zu den sozial funktionsschwachen Menschen. Dies mag der Kirche letztlich sogar zum moralischen Vorteil gereichen; zunächst ist es jedoch eine Einbuße an gesellschaftlicher Bedeutung.

Besonders folgenreich ist, daß sich viele Menschen heute selbst wohl als »religiös« verstehen, nicht jedoch als »kirchlich« angesehen werden wollen. Damit sprechen sie für sich der Kirche sogar dort die Zuständigkeit ab, wo sie ihre letzte Bastion zu haben scheint: bei der Orientierung über den Grund und Sinn des Lebens, bei der Besinnung auf das, was dem Menschen heilig sein sollte.¹⁰ Religiosität wird damit weitgehend zu einer privatisierten und verinnerlichten Einstellung, die ihren gesellschaftlichen Ort verliert, sprachlos wird und so in der Gefahr steht, zunehmend zu verdunsten.

Freilich schließt diese Entwicklung nicht aus, daß die Kirche an zahlreichen Stellen des öffentlichen Lebens gegenwärtig ist, auch gehört wird und über die Massenmedien ständig Publizität erhält. Doch dadurch tritt ihre eigenartige Sonderstellung nur noch deutlicher in das allgemeine Bewußtsein. Eine auffällige gesellschaftliche Rolle mindert noch nicht den Funktionsverlust.

2.5 *Politische Freiheitsforderungen und kirchliche Unfreiheitserfahrungen*

Als die *Französische Revolution* die feudalen Strukturen zerbrach, setzte sie mit ihrer Gewalttätigkeit ein besonders nachdrückliches Zeichen der Selbstbefreiung des Menschen aus den Ordnungen, die zuvor als von Gott her verbindlich ausge-

¹⁰ Vgl. *Gerhard Schmidtchen*, Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politischen Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland, München 1979.

geben worden waren. Die Welt war jetzt in einer ganz neuen Weise in die menschliche Verfügung gestellt. Der vorher schon philosophisch entfaltete Gedanke der *Autonomie* erwies sich auf der politischen Szene als wirksam und folgenreich. Von den drei programmatischen Leitgedanken der Französischen Revolution »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« dominierte in den Erfahrungen und Forderungen des neuzeitlichen Umbruchs eindeutig der erste.

Die von der *Aufklärung* bestärkte und verbreitete Idee der *religiösen Toleranz* sowie die Formulierung von *Menschenrechten*, politisch verankert in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1776, setzten das Bewußtsein der Selbstbestimmung des Individuums frei. In den verschiedenen geistigen und politischen Strömungen, die unter dem Namen »*Liberalismus*« zusammengefaßt werden, durchdrangen diese Ideen das gesellschaftliche Leben. Die Kirche sah sich dadurch weitgehend in die Verteidigung gedrängt, hatte sie doch selbst als weltliche Macht feudale Strukturen angenommen und stellte sich auch mit ihrem geistlichen Anspruch als eine hierarchische Institution dar, die unverbrüchlich Ordnungen zu verbürgen hat. In der polarisierenden Konfrontation mußte sie demnach zunehmend als Widersacher der geschichtlich nahegelegten Emanzipation und Verträglichkeit erscheinen.¹¹

Mit zahlreichen Maßnahmen der *äußeren Abschirmung* und der *inneren Reglementierung* erschwerte sie Ansätze anderer Entwicklungen, die sich eher lernfähig und vermittlungsbereit zeigten. So verurteilte etwa *Gregor XVI.* 1832 in seiner Enzyklika »*Mirari vos*« den »Wahnsinn, es sollte für jeden die ›Freiheit des Gewissens‹ verkündet und erkämpft werden«, »diesen seuchenartigen Irrtum«, zu dem sich auch »jene nie genug zu verurteilende und zu verabscheuende Freiheit der

11 Zu dem zwiespältigen und widerstrebenden Verhältnis der Kirchen zur Toleranz in der Neuzeit vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, *Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt*, Freiburg 1990; *Heinrich Lutz* (Hg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977.

Presse« gesellt, »die viele mit äußerst verbrecherischem Eifer fordern und fördern«. ¹² Die schon im 18. Jahrhundert brisante, nach langen Verzögerungen sich auch in der katholischen Kirche mühsam durchsetzende *historisch-kritische Bibelwissenschaft*¹³ wurde mit zahlreichen Sanktionen behindert und unterdrückt (ein Höhepunkt der Auseinandersetzungen war 1908 die Exkommunikation des französischen Wissenschaftlers *Alfred Loisy*, der die absolute Irrtumslosigkeit der Bibel bestritten hatte); verschiedene theologische Strömungen wurden undifferenziert mit dem Schmähwort »Modernismus« belegt und verurteilt¹⁴ (1910 schrieb *Pius X.* den Theologen die Ablegung des »Antimodernisteneides« vor, der erst zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils außer Kraft gesetzt wurde). Eine weit über die Theologie hinaus wirksame Maßnahme der geistigen Abschirmung stellte der *Index* dar, ein Verzeichnis der für Katholiken zu lesen verbotenen Lektüren, dessen Geschichte zwar bis in das 16. Jahrhundert zurückreicht, der aber 1900 neu gefaßt wurde und in seiner letzten amtlichen Ausgabe 1948 über 4000 Buchtitel verzeichnete. Als eine schwerwiegende Beeinträchtigung ihres familiär-persönlichen Lebens erfuhren schließlich viele Menschen die kirchenrechtliche *Mischehenregelung*.

12 Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart, hg. v. Arthur Utz / Brigitta Gräfin von Galen, Bd. 1, Aachen 1976, 149; vgl. *Denzinger-Hünemann* 2730-2732. Zum prekären Verhältnis von Kirche und Menschenrechten in der Neuzeit vgl. *Konrad Hilpert*, Die Menschenrechte, Düsseldorf 1991, bes. 138-156.

13 Bezeichnend dafür ist der Anfang der kritischen Leben-Jesu-Forschung mit *Lessings* Veröffentlichung der »Fragmente eines Ungenannten« (Berlin 1774-1778) des Hamburger Gymnasialprofessors *Hermann Samuel Reimarus* und die sich daran anschließenden Auseinandersetzungen Lessings mit dem Hamburger Hauptpastor *Johann Melchior Goeze*. Vgl. *Willi Oelmlüller*, Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel, Frankfurt a. M. 1979 (suhkamp taschenbuch wissenschaft 263), 35-102; Lessing, bes. 43-51: Die Kritik der »Orthodoxisten«.

14 Vgl. beispielsweise die eindrucksvolle Biographie von *Peter Neuner*, Religion zwischen Kirche und Mystik. Friedrich von Hügel und der Modernismus, Frankfurt a. M. 1972.

laus den Papieren

All dies zusammengenommen, konnte der Eindruck entstehen, daß die Kirche die institutionalisierte Unfreiheit darstellt. Ausdrücklich wehrte 1864 *Pius IX.* im »*Syllabus*«, einem Verzeichnis verurteilter »Irrtümer«, die Zuversicht ab, die Kirche lasse sich vielleicht doch von den neuzeitlichen Entwicklungen vorteilhaft beeinflussen. Der letzte der verworfene Sätze besagt: »Der Römische Bischof kann und soll sich mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und mit der modernen Kultur versöhnen und anfreunden.«¹⁵ Mit der Ablehnung dieser Forderung schien sich die Kirche grundsätzlich und global gegen jede Beeinflussung durch neuzeitliche Freiheitstendenzen zu sperren.

Auch wenn diese Äußerungen und Maßnahmen der Vergangenheit angehören und sich die Kirche inzwischen in manchem Punkt mehr oder minder deutlich distanziert hat, vor allem im Zusammenhang des Zweiten Vatikanischen Konzils, so ist sie durch ihre neuzeitliche Unfreiheitsgeschichte doch bis zur Gegenwart belastet, nicht nur in den Vorwürfen ihrer Gegner. Die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz 1970/71 durchgeführte soziologische Umfrage unter Katholiken¹⁶ hat unter anderem erhoben, wie sich die Kirche aus der Sicht ihrer Mitglieder zum Wertsystem unserer heutigen Gesellschaft verhält. Dabei konnte diese Umfrage selbstverständlich nicht ermitteln, was die Kirche tatsächlich fördert oder behindert, sondern allein, wie Katholiken ihre Kirche erfahren. Besonders gefördert sahen die Befragten durch die Kirche die Ermutigung in Schicksalsschlägen, die Ermunterung, »ein guter Mensch zu sein«, Hilfe in der Not, das Denken an die Ewigkeit, die Verpflichtung für die Gemeinschaft; bei einer ganzen Reihe solcher Werte ging der vermutete Einsatz der Kirche sogar über das hinaus, was die Befragten selbst von ihr erwarteten. In einer Reihe von anderen Werten aber erfuhr

¹⁵ *Denzinger-Hünemann* 2980.

¹⁶ *Gerhard Schmidtchen*, *Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*. In Verbindung mit dem Institut für Demoskopie Allensbach, Freiburg ²1973.

man sich durch die Kirche behindert, etwa bei dem Bestreben, sich als freier Mensch fühlen zu können, »etwas vom Leben zu haben«, überflüssige Autorität abzubauen und vor allem möglichst frei und unabhängig in den Beziehungen zum anderen Geschlecht zu sein. Darin zeigt sich, daß die Katholiken auch heute noch »eine eindrucksvolle Diskrepanz zwischen ihrem eigenen gesellschaftlichen Wertsystem und dem, wofür ihrer Ansicht nach die Kirche steht«, empfinden.¹⁷ Die Kirche scheint vielfach das Leben nach Normen reglementieren zu wollen, die nicht an den Bedürfnissen der Menschen ausgerichtet sind oder unabhängig von der Erfahrung schon festlegen, was die Bedürfnisse der Menschen zu sein haben.

Die kirchlich institutionalisierte Religion wird demnach unter wichtigen Gesichtspunkten im Kontrast zum neuzeitlichen Selbstverständnis des Menschen erlebt. Das religiöse Bewußtsein kann sich, wenn es eine solche Diskrepanz erfährt und verarbeiten soll, leicht überfordert fühlen. Dann besteht die Gefahr, daß es sich entweder in ein geistiges Ghetto zurückzieht und die Kommunikation mit der befremdlichen Umwelt einschränkt oder sich eben dieser Umwelt anpaßt und die vermeintlichen religiösen Ansprüche beiseite schiebt. Auf jeden Fall werden so die gesellschaftlichen Voraussetzungen der Glaubwürdigkeit von Religion und Kirche kräftig geschwächt.

17 *Johannes Gründel*, Kirche und moderne Wertsysteme, in: Karl Forster (Hg.), Befragte Katholiken — Zur Zukunft von Glaube und Kirche. Auswertungen und Kommentare zu den Umfragen für die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg 1973, 64–72, hier 67; vgl. darüber hinaus insgesamt *Karl Gabriel*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg 1992; *G. Schmidtchen* (s. Anm. 10 u. 16).

3 Typen theologischer Reaktion auf Religionskritik

Wer sich von einem anderen angegriffen fühlt, kann dies unterschiedlich aufnehmen. Am nächsten liegt es, dem naturwüchsigen Bedürfnis nach Selbstschutz nachzugeben und entweder zu fliehen oder sich zu verteidigen. Doch schon in kriegerischen Auseinandersetzungen gibt es mehr als nur diese beiden Reaktionen, erst recht bei geistigen Anfechtungen, die sich nicht mit gewaltsamen Mitteln beseitigen lassen. Betroffen vom Widerspruch anderer, können Einzelne und Gruppen in ihrer Orientierung über sich und ihre Welt erheblich beeinträchtigt werden. Ihr psychischer und sozialer Zustand gerät aus dem bisherigen Gleichgewicht und wird in gewissem Umfang labil. Diese Erfahrung muß in neuen Verständigungsprozessen aufgearbeitet werden.

Wenn im folgenden für den innerkirchlichen und innertheologischen Umgang mit Religionskritik vier Typen gekennzeichnet werden, so ist zu beachten, daß diese kaum in so reiner Form vorkommen, sondern sich üblicherweise beträchtlich miteinander mischen. Doch zur Reflexion über die Verhaltensweisen, mit denen wir hier rechnen müssen, ist eine solche Unterscheidung angebracht.

3.1 Die globale apologetische Gewinnstrategie

Ein konkurrierendes Verhältnis kann so angelegt sein, daß immer der Gewinn des einen dem anderen als Verlust zu Buch schlägt; in dem Umfang, in dem sich der eine durchsetzt, ist der andere Verlierer. In der Sprache der Spieltheorie handelt es sich dabei um »Nullsummen-Spiele«, da man bei der Addition von Gewinn und Verlust der beiden Parteien immer wieder auf einen Nullwert kommt. Sieht man sich in ein solches

Spiel gestellt, ist der andere schlechthin nur der Gefährdende, demgegenüber man sich behaupten muß.

Eine solche Definition der Außenbeziehungen liegt für Glaubensgemeinschaften in Situationen der Rivalität besonders nahe, da ihnen nach ihrem Selbstverständnis das grundlegendste und umfassendste Heils- und Orientierungswissen anvertraut ist. Sie neigen deshalb leicht dazu, ihre Anfechtungen als fundamentale Erschütterungen auszugeben und in entsprechend globaler Abwehr zu reagieren. (Man beachte etwa auch innerhalb des Neuen Testaments die Angriffe gegen die »falschen Propheten« im zweiten Kapitel des Zweiten Petrusbriefs.)

Eine derartig angelegte Reaktion auf Religionskritik setzt auf die *Überzeugungskraft klarer Antithesen*. Die Polarisierung hat auf jeden Fall den emotionalen Vorteil, daß sie eindeutige Grenzen und Feindbilder erstellt.

Ein Beispiel für eine solche strategische Einstellung und Situationsumschreibung sei einem Handbuch der kirchlichen Belehrung entnommen, das in der Aufklärungszeit verfaßt wurde und weit verbreitet war:

»Ueberdas ist die Nothwendigkeit christliche Gemüther wider verführerische Irrlehren zu verwahren niemals dringender, als in unsren Zeiten gewesen. Die heutige Preßfreyheit überschwemmet den Staat mit einer ungeheuern Menge solcher Bücher und Broschüren, in denen man, was nur immer in der Religion heilig ist, auf eine witzige Art lächerlich macht; oder ihre Wahrheiten theils ernstlich und tiefsinnig bestreitet, theils arglistig entstaltet; dabey aber allzeit den nämlichen Zweck hat, zum Schaden der Sittlichkeit verdorbne Grundsätze zu verbreiten, und das Gift unter einer reizenden Schreibart zu verhüllen. Was aber die Gefahr aufs höchste treibt, erlaubt man sich zugleich eine eben so uneingeschränkte Freyheit, alles, was neu erscheint, zu lesen; ja diese Wiß- und Lesebegierde ist dermalen der herrschende Ton der Welt geworden.«¹ Dementsprechend sieht der Autor für sich die Aufgabe

1 *Simpert Schwarzhueber*, Praktisch-katholisches Religionshandbuch für nachdenkende Christen I, Salzburg 21786, Vorbericht. (Die ausgewählten

gestellt, daß er »für tiefer einsehende, und geübtere Leser schreiben sollte, um sie wider Irrlehren, die sich immer weiter verbreiten, zu verwahren«, da doch die katholische Lehre »heut zu Tage in unzähligen Schriften und Büchern, die fast in allen Händen sind, angefochten und bestritten wird«; deshalb scheint es »schlechthin nothwendig zu seyn, wenigstens jene Glaubenswahrheiten, die man am meisten zu untergraben versucht, . . . in das möglich-helleste Licht zu setzen, und auch die allgemeinsten Einwürfe, die man mit so lautem Geschrey zu Markt trägt, zurückzuweisen . . . , das Gewissen solcher Leute, die heut zu Tage leicht von verschiedenen Glaubenszweifeln dörften beängstigt werden, zu beruhigen.«²

Es ist bezeichnend, daß bei einer solchen Reaktion die *innere Bestärkung* mit einer *äußeren Abschirmung* Hand in Hand geht. Die geistige Auseinandersetzung ist eigentlich nur insoweit für notwendig erachtet, als gegen die Publikation der religionskritischen Äußerungen nicht anders eingeschritten werden kann. Angriff und Rückzug sind hier einander ergänzende Reaktionen ein und derselben polemischen Verhältnisbestimmung.

Eine heute nicht seltene Form globaler Apologetik besteht darin, zu behaupten, daß die Welt und das Leben ohne religiösen Glauben keinen »Sinn« habe; daß die Religion die Antwort auf »die Sinnfrage« gebe. Doch ist nicht zu bestreiten, daß vieles uns bedeutungsvoll ansprechen, sittlich verpflichten, der Langeweile entreißen, mit Aufgaben ausfüllen und in Muße erfreuen kann, ohne daß wir ihm in irgendeiner Weise eine religiöse Bedeutung geben müßten. Die Frage ist allein, worin jemand für sich einen *hinreichenden* Sinn findet. Dies aber hängt bereits von dem Horizont ab, in dem er sein Leben sieht und seine Erwartungen hegt.

Stellen sind nicht schon symptomatisch für die Grundhaltung des ganzen Werks; sie stehen hier nur für sich selbst.)

2 Ebd.

3.2 *Totale Anerkennung und totale Ausflucht in der Entgegensetzung von »Religion« und »Glaube«*

Einen ganz anderen Weg als den gerade skizzierten schlug die Auseinandersetzung mit der Religionskritik unter dem Einfluß der »*Dialektischen Theologie*« ein. Für Karl Barth ist Religion ein kultureller Ausdruck des gottfernen und unerlösten Menschen, der sich selbst seiner elenden Wirklichkeit zu entledigen versucht. Er ist bestrebt, aus eigenen Kräften sein Heil zu realisieren. Damit wird Religion als ausdrücklichste Form der Selbstbehauptung des Menschen und radikalster Gegensatz zum Anspruch Gottes nach der christlichen Offenbarung begriffen. Im ersten Band der »*Kirchlichen Dogmatik*« schreibt Barth in prinzipieller Abgrenzung: »Wir beginnen mit dem Satz: Religion ist *Unglaube*; Religion ist eine Angelegenheit, man muß geradezu sagen: die Angelegenheit des gottlosen Menschen... Dieser Satz... formuliert das Urteil der göttlichen Offenbarung über alle Religion.«³ Sie erscheint als der negative Gegenpol zum biblischen Gottesverhältnis: »Die Offenbarung ist Gottes Selbstdarbietung und Selbstdarstellung... sie trifft uns mitten in jenem Versuch, Gott von uns aus zu erkennen... Das der Offenbarung entsprechende Tun müßte ja der Glaube sein: die Anerkennung der Selbstdarbietung und Selbstdarstellung Gottes.«⁴

Mit der Religionskritik stimmt diese theologische Sicht zunächst darin überein, daß »Religion« dem Menschen zum Nachteil gereicht und von ihm abgelegt werden sollte. »Sie wird nämlich nie grundsätzlich mehr und etwas anderes sein als ein Spiegelbild dessen, was der Mensch selbst, der zu dieser äußeren Befriedigung seines Bedürfnisses schreiten zu sollen meint, ist und hat.«⁵ Die Religionskritik, auch in ihrer aggressiv atheistischen Form, ist demnach eine vernünftige Kon-

3 *Karl Barth*, Die kirchliche Dogmatik, Bd. I/2, Zollikon-Zürich ⁵1960, 327 (innerhalb des Kapitels: Religion als Unglaube, 324–356).

4 Ebd. 328f.

5 Ebd. 345.

sequenz dieser fundamentalen »Schwäche« aller Religion. Der Mensch »verliert nichts bei diesem Rückzug; er zieht ja bloß sein Kapital zurück aus einem Unternehmen, aus einer Unternehmung, die ihm nicht mehr rentabel erscheint«. ⁶ *Die Religionskritik findet dabei die theologische Anerkennung als »kristische Wendung«.* ⁷

Auf dieser Grundlage erscheinen Theologie und Religionskritik also streckenweise als Verbündete. So konnte Karl Barth trotz seiner fundamentalen Einwände gegen Ludwig Feuerbach einräumen, »daß er mit seiner Religionsdeutung auf der ganzen Linie Recht hat, sofern sie sich auf die Religion als Erfahrung des bösen und sterblichen Menschen bezieht«. ⁸ Religionskritik soll also nur das treffen, was die Theologie selbst schon als »Religion« abqualifiziert hat.

Diese Art, mit der Religionskritik umzugehen, schließt nicht das Zugeständnis aus, daß auch das Christentum derartige »Religion« hervorbringen könne und immer in der Gefahr stehe, seinen Glauben wieder in Selbstbehauptung und Selbstgefälligkeit zu pervertieren. Doch auch bei dieser differenzierteren Verhältnisbestimmung bleibt die christliche Verkündigung letztlich allen Anfechtungen der Religionskritik völlig entzogen. Wenn sich die Religionskritik gegen »Gott« wendet, dann könne dies nur die selbstgemachten Götter vernichten, die schon im Alten Testament entmächtigt wurden, aber nicht den lebendigen, in Geschichte sich offenbarenden Gott, den Religionskritik überhaupt nicht in den Blick bekomme.

Auf diesem Weg läßt sich alle Beunruhigung fernhalten: »Was Religionskritik zu leisten vermag, ist immer nur Kritik an einer von Menschen geübten Religion. Menschliche Vorstellungen, menschliches Denken, menschliches Wollen und mensch-

6 Ebd. 347.

7 Ebd.

8 *Karl Barth*, Ludwig Feuerbach. Fragment aus der im Sommer 1926 zu Münster gehaltenen Vorlesung über die Geschichte der neueren Theologie, in: ders., *Die Theologie und die Kirche*. Gesammelte Vorträge, 2. Bd., Zollikon-Zürich o. J., 212–239, hier 238f.

liches Handeln religiöser Art unterliegen einer Religionskritik. Aber Gott und ewiges Leben als andere denn menschliche Seinsweisen können mit menschlicher Kritik nicht erreicht werden, weder positiv, noch negativ.«⁹

Diese versöhnliche Inanspruchnahme der Religionskritik für die eigenen theologischen Interessen beruht auf einer fragwürdigen Grundlage, nämlich der *verbalen Abgrenzung* der eigenen Position als »Glaube« an die »Offenbarung Gottes« gegenüber der verwerflichen »Religion«, einer *definitorischen Unterscheidung*, die in dieser Weise außerhalb der dialektischen Theologie, vor allem bei den religionskritischen Gegenpositionen selbst, keineswegs anerkannt werden muß. Sie mutet vielmehr an wie ein Rückzug in die grundsätzliche Unanfechtbarkeit: Immer, wenn der christliche Glaube religionskritisch zur Rede gestellt werden soll, antwortet er hier: »Ich bin das nicht, von dem da die Rede ist; sie meint die anderen; ich brauche mich nicht betroffen zu fühlen.« Aber eine Position, die sich derart exklusiv mit der Berufung auf das ihr zukommende Wort Gottes absichert und jeder Rückfrage nach einer rational verantwortbaren Glaubwürdigkeit ausweicht, steht in der Gefahr, bald in dieser Welt nicht mehr kommunikabel zu sein und nur noch im kleinen Kreis derer Zustimmung zu finden, die — warum auch immer — ihr Ja schon gesagt haben. Die totale Absicherung gegenüber der Religionskritik schlägt dann um in die totale Gefährdung.

3.3 *Zugeständnisse im geschichtlich Bedingten — Abwehr aller Anfechtungen im »Wesentlichen«*

Eine dritte Art und Weise, auf die Religionskritik zu antworten, verbindet in gewissem Sinn die beiden ersten extremen Reaktionen, versucht sie aber differenziert und in wechselseitiger Beschränkung einzusetzen. Sie schlägt den für jegli-

⁹ *Walther Bienert*, *Der überholte Marx. Seine Religionskritik und Weltanschauung — kritisch untersucht*, Stuttgart ²1974, 45.

chen *Disput* naheliegenden Weg ein: zu unterscheiden — Zugeständnisse einzuräumen — zu widersprechen.

In diesem Dreischritt wird die Gegenposition nicht einfach als die eines Gegners genommen, sondern vielmehr als die eines Gesprächspartners, mit dem man sich freilich über eine strittige Sache unterhält. Man sichtet, wo man dem anderen Recht geben, gar von ihm lernen kann; man hält andere Punkte dagegen, von denen man meint, daß man widersprechen müsse; und man erwartet bei all dem, daß sich der andere zu einem gleichen Verfahren bereit finde.

So naheliegend und notwendig dieses Verfahren für eine verantwortliche Selbstbehauptung ist, so ist es doch nicht dagegen gefeit, nur zu einem taktischen Instrument der Verteidigung zu werden. Dies liegt dann nahe, wenn alle Bereitschaft, der Gegenrede zuzustimmen, von vornherein nur dort gegeben ist, wo es um »*Äußerlichkeiten*« der Religion, um »*Fehlentwicklungen*«, »*sekundäre Erscheinungen*«, »*geschichtlich bedingte Entartungen*« und ähnliches geht, aber man dabei »das Wesentliche« der Religion, ihre »*eigentliche*« Wirklichkeit ausgespart wissen will. Auf diese Weise sind im Disput Zustimmung und Widerspruch bereits von vornherein harmlos kanalisiert. Man gesteht dann etwa gerne zu, daß die vernommene Kritik »auf gewichtige Schwächen im damaligen Christentum aufmerksam machte, die von Kirche und Theologie verschwiegen oder überhaupt nicht bemerkt wurden«¹⁰; daß man die gehörten Einwände »als bleibende Warntafel für das Christentum«¹¹ nehmen müsse; daß man aber die Kritik an »*Mißständen*« nicht auch gegen die »*Wesenskomponenten*«¹² des christlichen Glaubens richten könne.

Bei einer solchen Strategie wird die angefochtene Religion nach dem *Schema von Substanz und Akzidens* begriffen: Da gibt es einmal den entscheidenden Kern der Sache, ihr feststehendes Wissen, das unverbrüchlich ist, aller Fragwürdigkeit entzogen, dauerhaft und keiner Revision bedürftig; dann

10 Ebd. 292.

11 Ebd. 294.

12 Ebd. 295.

gibt es demgegenüber das Äußere, die wechselnde Ausgestaltung und Einkleidung, abhängig vom Wandel der Zeit, anfällig für Auswüchse, notwendigerweise immer der Kritik auszusetzen.

Keine Gemeinschaft, der an ihrem eigenen Bestand etwas liegt, wird darauf verzichten können, zu sagen, was ihr einerseits unerläßlich wichtig und deshalb unaufgebbar ist und was sie eher als zufällige, geschichtlich bedingte und grundsätzlich auch anders denkbare Momente ihrer Gestalt und ihres Lebens begreifen kann. Fragwürdig wird eine derartige Unterscheidung erst dann, wenn man meinen wollte, man käme mit ihr zu endgültigen, allen geschichtlichen Veränderungen entzogenen Grenzziehungen. Dabei übersähe man nämlich, daß die Umschreibung dessen, was das »Wesen« ausmacht, im Wechsel der Zeiten und der sozialen Gegebenheiten recht unterschiedlich ausfallen kann.

Wer sich angesichts der Religionskritik in starrer Manier dadurch absichert, daß er von vornherein zu wissen meint, was der unangreifbare und immer gültige Bestand ist, an dem alle Kritik abprallen muß, der gerät damit leicht in die Nähe der beiden vorher dargestellten Reaktionen: der undifferenziert globalen Apologie und des Rückzugs in die Unanfechtbarkeit. Der Verdacht, daß die Bereitschaft zur differenzierten Argumentation nur aus Verteidigungstaktik gewählt sein könnte, wird dann umgangen, wenn eine weitere Art, auf die Religionskritik zu reagieren, wenigstens erwogen wird.

3.4 Die Anerkennung von Aporien

Wer auf die Religionskritik lernbereit hinhören will, muß damit rechnen, daß sie ihm für sein eigenes gläubiges Selbstverständnis Schwierigkeiten aufdeckt, die er nicht einfach aus dem Weg zu räumen weiß. Nur wer sich um der eigenen Selbstbehauptung willen unbedingt auch selbstsicher geben muß, wird von vornherein das theoretisch nicht mehr Durchsichtige, das rational nicht mehr Auflösbare als Gefährdung

empfinden. Wer dagegen bereit ist, sich bei der Sache, zu der er steht, auch Verlegenheit und Antwortlosigkeit einzugestehen, ist in seiner Position zunächst vertrauenswürdiger. Er kann den Fragen auch dort noch Raum geben, wo sie den Nerv seines Glaubens treffen; nicht aus selbstgefälliger Koketterie mit der Skepsis, sondern aus redlicher Einsicht in die begrenzte Tragfähigkeit seiner Argumentation.

In diesem Sinn meint »Aporie« (griech. »a-poros«: »weg-los«) die Situation, in der theoretisch das Ja wie das Nein gleichermaßen naheliegen, in der nicht mehr absehbar ist, wie man sich selbst und anderen sein eigenes Votum mit Gründen rechtfertigen kann, die die beunruhigenden Fragen zu einem guten Ende brächten.¹³

Wer schon vor der Wahrnehmung konkreter Religionskritik mit der Möglichkeit der Aporie rechnet, sieht vielleicht zwar noch nicht ab, wo er überhaupt in diese Situation geraten könnte, aber er hat doch von vornherein den Standort vermieden, bei dem er auf Gedeih und Verderb das letzte Wort haben müßte. Er hält die Erfahrungen, auf denen sein Glaube aufruht, nicht für so eindeutig, durchsichtig und verallgemeinerungsfähig, daß nicht noch berechtigter Platz für den Widerspruch bliebe.

Wer grundsätzlich bereit ist, auch bei der Verantwortung seines Glaubens Aporien zuzulassen und einzugestehen, gibt damit seine Erfahrungs- und Lernbereitschaft zu erkennen und gerät weniger in den Verdacht, daß es ihm vor allem um die Behütung seines eigenen zerbrechlichen Selbstverständnisses gehe. Nur unter dieser Voraussetzung kann eine gläubige

13 Für Theologen besonders beachtenswert ist der Entwurf einer religionsphilosophischen »Aporetik« durch *Heinz Robert Schlette*, *Skeptische Religionsphilosophie. Zur Kritik der Pietät*, Freiburg 1972. Auch wenn nur schwer auszumachen ist, wie sich dieses Philosophieren noch mit christlicher Theologie vermitteln läßt, sind die Warnungen vor einem leichtfertig selbstgewissen Glauben von großem spirituellem und intellektuellem Wert. Beachtung verdienen in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen von *Bernhard Welte*, *Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus*, in: ders., *Zeit und Geheimnis*, Freiburg 1975, 109-123.

Interpretation der Welt auch bei denen noch ernsthafte Aufmerksamkeit erwarten, die ihr in wesentlichen Stücken die Zustimmung verweigern.

Umgekehrt legt es sich dann aber auch nahe, die Religionskritik auf die ihr eigenen Verlegenheiten und Aporien aufmerksam zu machen. Nicht die selbstgewisse Gegenrede, sondern die *Widerstand leistende Frage* ist an diesen Stellen die angemessene Form der Kontroverse. Solange sich Religionskritik von dem Grundsatz leiten läßt, daß »im theologischen Bereich . . . immer der Angriff und nie die Verteidigung von Erfolg gekrönt ist«¹⁴, bleibt sie ihrerseits dem Denkmuster strategischer Konfrontation verhaftet und unter dem Verdacht mangelnder Verständnis- und Verständigungsbereitschaft. Ob eine Position in der Auseinandersetzung über Religion respektabel ist, hängt nicht in erster Linie davon ab, ob sie über die andere triumphiert, sondern wieweit sie sich bereit findet, im Wechselgespräch über unsere Welt ihre eigenen Antworten auf bessere Einsicht hin abzuwägen.¹⁵ Die Aporie muß dann nicht als ein Symptom des Irrtums genommen werden, sie kann vielmehr gerade ein Ausdruck der Erfahrungsnähe sein. Wo der Glaube den ihm entgegretenden Widerspruch ernst nimmt und sich von ihm betroffen zeigt, besteht für beide Seiten Zuversicht: »Den Zweifel in die Religion einzubeziehen, ist ein Moment ihrer Rettung.«¹⁶

14 *David Hume*, Dialoge über natürliche Religion [Dialogues concerning Natural Religion, 1779], übers. u. hg. v. Norbert Hoerster, Stuttgart 1981 (Reclams Universal-Bibliothek 7692-3), 84.

15 Vgl. den Weg, den *Richard Schaeffler* der christlichen Apologetik angesichts der Religionskritik weist (Die Religionskritik sucht ihren Partner. Thesen zu einer erneuerten Apologetik, Freiburg 1974): Beide sollen dazu kommen, daß sie ihre Aporie-Erfahrungen reflektieren und die »Doppelgefahr von Dogmatismus und Skeptizismus« (100) vermeiden.

16 *Max Horkheimer*, ~~Zur Produktivität des Zweifels~~, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 7, Frankfurt a. M. 1985, 213-223, hier 223.

*Zweiter Hauptteil:
Typen der Religionskritik —
geschichtlich exemplarische
Artikulationen*

1 Die Ablösung der Religion durch Wissenschaft — Auguste Comte (1798–1857)

Wichtigste Schriften:

Cours de philosophie positive, Paris 1830–1842 (dt. Ausgabe der drei letzten Bände des sechsbändigen Werks unter dem Titel »Soziologie«, übers. von Valentine Dorn, eingel. von Heinrich Waentig, Jena 1907–1911 (21923) — im folgenden unter diesem deutschen Titel zitiert¹

Discours sur l'esprit positif, Paris 1844; dt.-frz. Ausgabe: Rede über den Geist des Positivismus, übers., eingel. und hg. v. Iring Fetscher, Hamburg 31979 (Philosophische Bibliothek 244), zitiert als »Geist des Positivismus«

Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité, Paris 1851–1854; Nachdr. Paris 1970; in Übersetzung zitiert als »Système«

Auguste Comte ist sicher — gemessen an den anderen Religionskritikern, denen die nachfolgenden Kapitel gewidmet sind — relativ wenig bekannt und geachtet. Mit seinem Namen verbindet man vor allem das sogenannte »Dreistadiengesetz« der Entwicklung der Menschheit sowie die beiden Begriffe »Positivismus« und »Soziologie«. Aber dies allein würde es nicht rechtfertigen, ihm hier besondere Beachtung zu schenken. Zwar geht der Wissenschaftsname »Soziologie« auf ihn zurück; aber das, was Comte damit bezeichnete, ist in mancher Hinsicht weit von der Wissenschaft entfernt, der wir heute diesen Namen geben. Dies läßt sich gerade an dem für das Denken Comtes zentralen »Dreistadiengesetz« zeigen, dem heute wegen seines dogmatischen Charakters keinerlei wissenschaftliche Geltung mehr zuerkannt wird. »Positivis-

1 Aus neuerer Zeit liegt eine Kurzfassung des Werks vor: *Auguste Comte, Die Soziologie. Die Positive Philosophie im Auszug*, hg. v. Friedrich Blaschke, mit einer Einleitung von Jürgen von Kempski, Stuttgart 21974 (Kröners Taschenausgabe 107).

mus« schließlich gab es als wissenschaftstheoretischen Begriff wie als methodische Einstellung schon vor Comte, wenn auch er es war, durch den dieser Name als Programmwort einer philosophischen Richtung in die Geistesgeschichte einging — und zunehmend verächtliche Bedeutung erhielt.

Dennoch kann man bei Comte, wenn man sich nicht nur bei den genannten äußerlichen Erinnerungspunkten aufhält, wesentliche Momente einer fortschrittsorientierten Religionskritik und des öffentlich mächtigen Bewußtseins unserer Zeit in einprägsamer Grundgestalt ausformuliert finden.

1.1 Die Berufung auf die Vernunft — die Abwehr der Einbildungskraft

Comte sieht den Menschen von dem naturwüchsigen Bedürfnis getrieben, seine Welt möglichst schnell und umfassend aufzuhellen, damit sie ihre Unheimlichkeit verliere, überschaubar werde und zuverlässig scheine. Da der Erfüllung dieses Bedürfnisses aber vielfältig Schwierigkeiten entgegenstehen und Grenzen gesetzt sind, läßt sich der Mensch leicht von seiner Phantasie leiten, die ihm als Wirklichkeit vorspiegelt, was er wahrzunehmen wünscht. Das Ergebnis kann dabei ganz unterschiedlich religiöse oder philosophische Gestalt annehmen, die Macht seiner Überzeugung ist auf jeden Fall »der *schlafbringenden Kraft* des Opiums« zu vergleichen (Geist des Positivismus, 19).²

Der Hang des menschlichen Geistes zur *phantasiegeleiteten Auffüllung seiner Erkenntnislücken* kann jedoch nicht auf Dauer und als einzige Kraft bestimmend sein; denn ihm steht das machtvolle *Streben nach Realitätsbezug* entgegen. Freilich muß diesem, wenn es wirksam werden soll, erst einmal durch

2 Das Bild des Opiums oder des Schlafmittels für die Religion findet sich auch bei Marx, Lenin, Freud (s. im Sachregister »Opium«) u. a. Es liegt in der religionskritischen Luft. Vgl. *Helmut Gollwitzer*, Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, Hamburg 1971 (Siebenstern Taschenbuch 33), 23-28.

die konsequente Ausbildung der menschlichen Anlagen zum Durchbruch verholfen werden: »Den Grundgesetzen der menschlichen Natur gemäß muß die Entwicklung der Gattung wie diejenige des Individuums nach einer ausreichenden vorherigen Übung aller unserer Fähigkeiten damit endigen, der Vernunft spontan einen immer ausgesprocheneren Vorrang vor der Einbildungskraft einzuräumen, obgleich die Entwicklung dieser zuerst mit Notwendigkeit hat lange Zeit überwiegen müssen.« (Soziologie I, 502)

Seine alltäglichste Verwirklichung findet dieses Bedürfnis nüchternen Wahrnehmung der Realität im »gesunden Menschenverstand«.³ Diese Berufung auf den common sense war schon vor Comte in der Philosophie des 18. Jahrhunderts nachdrücklich formuliert worden und hatte von vornherein auch eine religionskritische Stoßkraft.⁴ Durch Comte wurde diese Tendenz systematisch bestärkt. Der Bezug auf den »gesunden Menschenverstand«, dem sich eigentlich niemand entziehen dürfte, stellt in seiner Sicht die religiöse Situation mit ihrer Vielzahl sich widerstreitender Konfessionen als unvernünftig bloß. Es gibt offensichtlich eine geistige Grundlage, die gesellschaftlich weiter reicht und tragfähiger ist als der Glaube.

Diese »Alltagsweisheit« (Geist des Positivismus, 95) ist für Comte nicht etwa die geringerwertige Vernunft der großen Menge, die der Anstrengung des wissenschaftlichen Denkens nicht fähig ist, sondern sie ist das notwendige Fundament aller Erkenntnis, auch der wissenschaftlichen. Der »gesunde Menschenverstand« weist »den gesunden philosophischen Theorien« sowohl den Ausgangspunkt wie das Ziel und leistet in ihrem Gesamtverlauf »die ständige Kontrolle«, »um so weit wie möglich die verschiedenen — aus Nachlässigkeit oder Illusion entstandenen — Abirrungen zu verhindern, die der für

3 Vgl. Geist des Positivismus, 92–103: »Zunächst spontane und später systematische Entsprechung von positivem Geist und allgemeinem gesunden Menschenverstand«.

4 Vgl. S. A. Grave, Common sense, in: The Encyclopedia of Philosophy, Bd. 1, London 1967 (Nachdr. 1972), 155–160.

die philosophische Tätigkeit unentbehrliche Zustand ständiger Abstraktion mit sich bringt« (ebd.).

Wissenschaft und gesunder Menschenverstand stehen damit in einer arbeitsteiligen Wechselbeziehung: diesem geht es vor allem um Wirklichkeit und Nützlichkeit, jener um die allgemeingültige und systematische Formulierung. Wollte sich die Wissenschaft von der grundsätzlich jedem Menschen verfügbaren Vernunft lösen, ließe sie in die Irre, denn sachlich reicht sie nicht über deren Vermögen hinaus.

Die »innere natürliche Solidarität« (ebd. 97) dieser beiden Erkenntniswege verhindert letztlich unumgänglich den Sieg der Einbildungskraft. Diese Zuversicht ist jedoch primär grundgelegt im »wachsenden Druck der Alltagsvernunft« (ebd. 99).

Als »Grundregel« soll künftig gelten, »daß keine Behauptung, die nicht genau auf die einfache Aussage einer besonderen oder allgemeinen Tatsache zurückführbar ist, einen wirklichen und verständlichen Sinn enthalten kann.« (Ebd. 27)⁵ Durch diese Ausrichtung an der Wirklichkeit wird die Phantasie in ihre Grenzen verwiesen.

1.2 Die Suche nach Gesetzmäßigkeit — das Desinteresse an Ursachen

Wenn der Mensch bei der Erschließung seiner Welt nach den *Ursachen* der verschiedenen Erscheinungen fragt, ist dies für Comte eine besondere Einbruchsstelle der Einbildungskraft und Ausdruck dafür, daß »er den einfachsten wissenschaftlichen Problemen noch nicht gewachsen ist« (Geist des Positivismus, 7). Denn wer so die Wirklichkeit angeht, nimmt sie nicht einfach als *gegeben* hin (»positiv« — vom lateinischen »ponere«: »hinstellen, setzen« —, daher auch »Positivismus«), sondern er sieht sie als ein *Produkt* und sucht nach *demjenigen*, der sie

5 Damit formuliert Comte eine sprachanalytische Religionskritik, die im »logischen Empirismus« unseres Jahrhunderts ausführlich entfaltet wurde (vgl. später Kapitel 6).

hergestellt hat. Aber solange wir dies tun, legen wir die Welt nach unserer eigenen Praxis aus, »indem wir alle nur möglichen Phänomene denen angleichen, die wir selbst produzieren und welche uns deshalb auch als erste, infolge der unmittelbaren Intuition, von der sie begleitet sind, ziemlich bekannt erscheinen« (ebd.).

Ganz im Gegensatz dazu führt das Interesse an *Gesetzmäßigkeiten* nicht über die offen zugage liegenden Verhältnisse hinaus, sondern versucht nur die konstanten Beziehungen aufzudecken, aus denen sie sich aufbaut. Diese Relationen können zum einen die *statische* Seite der Wirklichkeit betreffen, dann zeigen sich in ihnen die *Ähnlichkeiten* der Elemente unserer Welt: Die Wirklichkeit erschließt sich in ihrer Vielfalt als strukturiert. Die Gesetzmäßigkeiten können zum andern aber auch die *dynamische* Seite der Realität betreffen; dann erfahren wir die *Wechselbeziehungen im Ablauf von Ereignissen*: Immer, wenn dies . . . , dann jenes.

Wenn diese konstanten Relationen hier »Gesetze« genannt werden, so verweist dieses Wort seiner Herkunft nach zwar wiederum auf das Handeln der Menschen, die ihre Beziehungen durch soziale Verbindlichkeiten — eben »Gesetze« — ordnen, so daß man hier nach dem »Gesetzgeber« fragen kann; doch diese Analogie liegt Comte völlig fern. Die »Gesetze«, nach denen der Positivismus Ausschau hält, sind schlichte Gegebenheiten, bei denen man sich nicht um Herkunft oder Ursache zu kümmern braucht.

Eine solche Beschränkung des wissenschaftlichen Interesses nötigt schließlich auch dazu, auf alle *Fragen nach Sinn und Ziel* sowohl einzelner Phänomene wie gar der Welt als ganzer zu verzichten. Für *teleologisches Denken* (griech. »tò télos«: »das Ziel«) ist hier kein Platz, denn es würde voraussetzen, daß man mit *Absichten* rechnete und schließlich mit jemandem, der diese Absichten hegt. Aber damit fiel man gerade wieder der Verführungsmacht der Einbildungskraft anheim. Vor allem würde ein teleologisches Weltbild letztlich verhindern, daß man überhaupt konsequent mit Gesetzmäßigkeiten rechnen kann; denn wenn man die Wirklichkeit auf die Ab-

sichten eines Schöpfers gründen will, ist man gedrängt, sie »auf willkürliche Willensakte zurückzuführen« (Geist des Positivismus, 37), die uns weder in unserer Praxis noch in unserer Theorie zuverlässig Anhalt geben können.

Damit will Comte dem Menschen verwehren, daß er seine Welt von vornherein »als wesentlich auf seinen Gebrauch hin geordnet« auffaßt (ebd. 15). In der bewußtseinskritischen Sprache unseres Jahrhunderts heißt dies: Das wissenschaftliche Denken läßt es nicht mehr zu, daß wir uns in einen Kosmos hineingestellt sehen, der *soziomorph*, das heißt nach der Art unserer gesellschaftlichen Beziehungen, oder *technomorph*, das heißt nach der Art unseres herstellenden Handelns begriffen werden könnte. In beiden Fällen würden wir nur unsere menschlichen Verhältnisse mit Einbildungskraft auf unsere außermenschliche Umgebung übertragen. Dies ist aber nach Comte nicht mehr verantwortbar, wenn wir uns auch nur etwas der Selbstkritik aussetzen.⁶

In der Skizze ergibt sich demnach folgender Gegensatz:

<i>Frage nach</i>	
<i>Ursachen</i>	<i>Gesetzmäßigkeiten</i>
Auslieferung an Einbildungskraft	Beschränkung auf wahrnehmbare Sachverhalte
Vorstellung der Welt als Produkt	Hinnahme der Welt als Gegebenheit
Annahme eines Produzenten	Ermittlung von konstanten Beziehungen
Frage nach Sinn, Zweck anthropomorphe Sicht	Frage nach Aufbau und Funktionen sachbezogene Sicht

Damit formulierte Comte einen Kontrast des wissenschaftlichen Denkens zum religiösen, von dem er selbst noch nicht

⁶ Zur Kritik an sozio- und technomorphen Weltbildern vgl. die unter anderem auch ausdrücklich religionskritischen Untersuchungen von *Ernst Topitsch*, etwa: *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Wien 1958 (auch: dtv 4105, München 1972).

absehen konnte, wie kräftig er noch durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse bestätigt würde. Solange man die Welt vorbehaltlos als Schöpfung begriff, von einem Schöpfer den Menschen als ihr Lebensraum zubereitet, erschien sie bis in entfernte Regionen zu verständlichen Zwecken eingerichtet: Sonne und Mond sind dann hilfreiche »Leuchten« (Gen 1, 14ff), die Sterne »bestellt zum Licht der Nacht« (Jer 31, 35); auch das Entlegene hat noch seine erkennbare Funktion für den Menschen. Demgemäß kann man in solcher Sicht auch die zeitlichen Dimensionen nach den Strecken menschlicher Geschichte bemessen. Noch im 17. und 18. Jahrhundert diskutierten Gelehrte darüber, in welchen Jahren, an welchen Tagen genau die Schöpfung erfolgt sei. Der renommierte evangelische Theologe Johann Albrecht Bengel († 1752) datierte sie auf den 10. Oktober 3940 v. Chr.⁷ Demgegenüber haben uns die Erkenntnisse der wissenschaftlichen Kosmologie alle vorstellbaren Maße gesprengt.⁸ Man sagt uns, daß die Welt bis zu 20 Milliarden Jahre alt sei; daß unsere Milchstraße aus etwa 200 Milliarden Sonnen bestehe (mit einer entsprechend erwartbaren Vielzahl von Planetensystemen); daß es darüber hinaus von solchen Milchstraßen wiederum einige Milliarden gebe, wobei die weitesten 11 Milliarden und mehr Lichtjahre von uns entfernt seien. Derartiges Wissen übersteigt unsere Vorstellungskraft und läßt die Fragen nach Sinn und Zweck verstummen. Niemand vermag mehr einsichtig zu machen, daß solcher kosmischer Aufwand gerade für die Geschichte der Menschheit notwendig sei. *Blaise Pascal* äußerte in seinen »Pensées« (die 1669, sieben Jahre nach seinem Tod,

7 Vgl. *Wolf Lepenies*, Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 1978 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 227), 43.

8 Zu den folgenden Zahlen vgl. *Richard-Heinrich Giese*, Einführung in die Astronomie, Darmstadt 1981, 2-4, 277, 330, 351. Zum Verhältnis von naturwissenschaftlicher Kosmologie und christlichem Glauben vgl. *Karl Rawer / Karl Rahner*, Weltall — Erde — Mensch, in: Christlicher Glauben in moderner Gesellschaft, hg. von Franz Böckle u. a., Bd. 3, Freiburg 1981, 5-85.

publiziert wurden) sein Erschrecken darüber, daß wir »in der weiten Höhlung des Alls« verloren seien; daß wir in einen »Abgrund« schauten, wenn wir uns die Dimensionen der Welt vergegenwärtigen; daß es hier »keinerlei Begreifen« mehr gebe.⁹ Auguste Comte dagegen zieht die nüchterne Konsequenz, daß man für den Kosmos und die Natur eine grundsätzlich andere Geisteshaltung benötige, wenn man sie »begreifen« wolle.

1.3 Die universale Geltung des positivistischen Bewußtseins

Die Suche nach allgemeingültigen Gesetzmäßigkeiten ist für Comte nicht ein Weg der Erkenntnis unter anderen, sondern der einzig vernünftige. »Ob es sich nun um die geringsten oder die höchsten Wirkungen, um Stoß und Schwerkraft oder um Denken und Sittlichkeit handelt, wahrhaft erkennen können wir hier nur die verschiedenen wechselseitigen Verbindungen, die ihrem Ablauf eigentümlich sind, ohne jemals das Geheimnis ihrer Erzeugung zu ergründen.« (Geist des Positivismus, 29) Es kommt hier demnach kein Aspekt unserer Welt in den Blick, bei dem wir uns der Welt mit anderen Bedürfnissen, Interessen und Fragen nähern dürften. Selbst wo wir keine Gesetze erkennen, haben wir doch mit ihnen zu rechnen und uns auf ihre notwendige Geltung einzustellen, »denn ein unwiderstehlicher Analogieschluß wendet dann im voraus auf alle Phänomene jeder Art, sofern sie nur eine hinlängliche Bedeutung haben, an, was erst für einige von ihnen festgestellt worden ist« (ebd. 41).

Dadurch gerade unterscheidet sich der »*Geist des Positivismus*« von dem des »*Empirismus*« (den Comte verwirft), daß er nicht nur wie dieser in dumpfem Fleiß Fakten sammelt und Detailwissen häuft, sondern uns unsere ganze Welt auslegt.

9 Über die Religion und über einige andere Gegenständen (Pensée) [posthum publ., d. h. nach 1662], übertr. und hg. von E. Wasmuth, Heidelberg 1963, 41f: Nr. 72.

Die dem Menschen eigene Einbildungskraft ist also nicht verleugnet oder unterdrückt, sondern in den Dienst des positiven Denkens gestellt: Sie verschafft der Theorie auch dort Geltung, wo sie noch nicht durch empirische Sachverhalte bestätigt ist. Nur so kann es uns gelingen, »durch Herstellung der Kontinuität und Geschlossenheit unserer Vorstellungen« den Bedürfnissen unseres Verstandes zu genügen, dessen »Forderungen nach Ordnung und Fortschritt« zu erfüllen und »inmitten des vielfältigen Wechsels die Konstanz wieder[zufinden« (ebd. 45).

Deshalb kann es auch keine Versöhnung zwischen *Wissenschaft* und *Theologie* geben, auch wenn sie »zunächst nicht in offenem Gegensatz zueinander« stehen, »da sie sich nicht die gleichen Aufgaben stellen« (ebd. 69). Was jeweils beide als ihre »Welt« verstehen, ist völlig entgegengesetzt und nicht miteinander vereinbar. Wohl stellt Comte fest, daß man immer wieder versucht, Religion und gesunden Menschenverstand, Theologie und Wissenschaft zusammenzuhalten, aber dieses »intellektuelle Hin- und Herschwanken« ist für ihn »die Hauptkrankheit unseres Jahrhunderts«, in der man, statt den »fundamentalen Antagonismus« wahrzunehmen, »einen eingebildeten Ausgleich zwischen ihnen erträumt« (Soziologie I, 505f).

1.4 Die Selbstbescheidung auf das Relative

Trotz dieses umfassenden Geltungsanspruchs des Positivismus ist Comte eindringlich bemüht, den Anschein zu vermeiden, als gäbe er der »zur Gewohnheit gewordenen Neigung zu absoluten Erkenntnissen« nach (Geist des Positivismus, 17). Dies ist gerade sein Vorwurf gegen die Religion und diejenige Philosophie, von der er sich distanzieren will: daß sie sich nicht mit dem begrenzten menschlichen Erkenntnisvermögen abfinden können und deshalb nach Letztursachen und umfassenden Erklärungen Ausschau halten müssen. Alles, was die Wissenschaft nach Comte feststellen kann, soll »stets auf un-

sere Organisation und auf unsere Lage *relativ* bleiben« (ebd. 29). Er räumt ausdrücklich ein, daß es »eine offensichtlich willkürliche und beinahe lächerliche Annahme« wäre, daß wir mit unseren wenigen Sinnen »die totale Erforschung der Außenwelt« leisten könnten (ebd.). Hinzu kommt, daß all unsere Begriffe »nicht bloß individuelle, sondern auch und in erster Linie soziale Phänomene sind« und demnach auch unsere Theorien sowohl »stets von den verschiedenen wesentlichen Bedingungen unserer individuellen Existenz abhängen müssen« als auch »nicht minder dem gesamten sozialen Fortschritt untergeordnet sind« (ebd. 31). Unsere Erkenntnis bleibt damit immer vorläufig und beschränkt. Vor allem bleibt uns bei unserem Bemühen, die Welt zu verstehen, die Hoffnung verwehrt, daß »das Geheimnis ihrer Erzeugung jemals irgendwie gelüftet werden könnte« (ebd. 47). In dieser Selbstbescheidung gewinnt für Comte der Positivismus hinreichend spirituellen Charakter; denn er genügt dem menschlichen Bedürfnis der »*Kontemplation*« (ebd.).

1.5 *Das Ziel: Kontrolle und Lenkung*

Der eigentliche Nutzen des Positivismus sollte sich in dem von ihm ermöglichten Fortschritt des menschlichen Handelns erweisen. Sein Wahlspruch war: »Savoir pour prévoir, afin de pouvoir« (»Wissen, um vorherzusehen, um vorzusorgen«).¹⁰ Die Entdeckung von Gesetzmäßigkeiten erlaubt es, auf die Zukunft vorzugreifen und damit auch noch ausstehende Ereignisse schon zu beherrschen. Diesen engen Zusammenhang von *wissenschaftlicher Forschung* und *technischer Planung* fand Comte in der Naturwissenschaft seiner Zeit realisiert. Er hat sie auf der École Polytechnique in Paris, der ersten Technischen Hochschule, kennengelernt. Von ihr begeistert, sah er es als seine Aufgabe an, auch bei der Unter-

¹⁰ Zitiert von *Lucien Lévy-Bruhl*, *La philosophie d'A. Comte*, Paris 1900, 308.

suchung und Bewältigung politisch-sozialer Probleme zu ähnlicher Gewißheit und entsprechendem Erfolg zu gelangen. So verband er die Zuversicht des utopischen Sozialreformers *Saint-Simon*, dessen Sekretär der junge Comte fast sieben Jahre gewesen war, und letztlich auch der *Französischen Revolution* mit der Selbstsicherheit der aufstrebenden *Naturwissenschaften*.

Was Comte später »Soziologie« nannte, bezeichnete er zunächst als »*physique sociale*«. In der Erforschung der gesellschaftlichen Gegebenheiten gelangt die Wissenschaft für Comte auf ihre höchste Stufe; denn unsere Intelligenz ist letzten Endes dazu bestimmt, »unsere verschiedenen Grundbedürfnisse zu befriedigen« (Geist des Positivismus, 53). Der Wunsch, der schon die Einbildungskraft beflügelte, aber bei ihr noch Wunsch bleiben mußte, nämlich die Wirklichkeit in den Griff zu bekommen, soll durch die positivistische Forschung erfüllt werden. Sie führt die unendliche Vielzahl einzelner Tatsachen auf eine möglichst kleine Zahl von Gesetzmäßigkeiten zurück, reduziert so die Welt auf die Maße des menschlichen Erkenntnisvermögens und macht sie für kontrollierte »Lenkung« (ebd. 47) verfügbar.

Bei dieser Konzentration aller Erkenntnisse auf die menschlichen Bedürfnisse darf man sich nach Comte »dann im Grunde nur noch eine einzige Wissenschaft denken, die Wissenschaft vom Menschen oder genauer gesagt die Sozialwissenschaft« (ebd. 51). Diese wird nicht nur »unentbehrlich« sein, sondern auch »einen völlig befriedigenden Charakter« tragen (ebd.).

1.6 Die Dynamik der Geschichte

Nach Comte hat die Menschheit im Positivismus ihre höchste Bildungsstufe erreicht. Wohl wird es auch noch in Zukunft Fortschritt geben, aber auf der ein für allemal erworbenen geistigen Grundlage. Die zurückliegende *Geschichte der Menschheit* wird entsprechend den individuellen *lebensge-*

schichtlichen Abschnitten gegliedert gesehen. Das unumgängliche Gesetz der Entwicklung verläuft in *drei Bildungsphasen*: dem Stadium der *Kindheit* entspricht geistesgeschichtlich »*das theologische oder fiktive Stadium*«; dem *Jugendalter* »*das metaphysische oder abstrakte Stadium*«; dem *Mannesalter* »*das positive oder reale Stadium*« (Geist des Positivismus, 5, 17, 25).

Diese »stufenweise Evolution« (Soziologie I, 505) in drei Schritten läßt sich letztlich auf die *polarisierende Entgegensetzung des ersten und des dritten Stadiums* zurückführen, denn das zweite ist »im Grunde nichts anderes als eine Art durch auflösende Vereinfachungen schrittweise entnervter Theologie«; die Menschheit nimmt hier kritisch von den übernatürlichen Mächten der religiösen Einbildungskraft Abschied, kann aber noch nicht darauf verzichten, »die innerste Natur der Wesenheiten, Ursprung und Bestimmung aller Dinge und die wesentliche Erzeugungsweise aller Phänomene zu erklären« (Geist des Positivismus, 19). Die hauptsächliche Leistung dieses Zwischenstadiums beschränkt sich auf die »Zerrüttung« des theologischen Systems (ebd. 21).

So ist der eigentliche Widerpart des Positivismus das Bewußtsein des *ersten Stadiums*. Dieses ist selbst wiederum in *drei Phasen* gegliedert:

1. Am Anfang steht der *Fetischismus*, der sich vor allem darin äußert, »daß allen äußeren Körpern ein dem unseren wesentlich analoges Leben zugeschrieben wird« (ebd. 7) — wenn es auch ein Leben von größerer Kraft und mächtigerer Wirkung ist. Jedes Naturphänomen, alle rätselhaften Vorgänge werden auf willentliche Äußerungen von menschenähnlichen Wesen zurückgeführt.
2. Auf der zweiten Stufe, der des *Polytheismus*, wird die Vielfalt der Erscheinungen insofern schon in gewissem Sinn transzendiert und systematisiert, als die dingliche Welt von einer begrenzteren Zahl jenseitiger göttlicher Wesen abhängig gesehen wird.
3. Die dritte Stufe, die des *Monotheismus*, bringt den fragwürdigen Charakter des theologischen Stadiums zu seinem

vollen Ausdruck: Die gesamte Realität wird zurückgeführt auf die einsamen Willensentschlüsse eines einzigen Gottes. In dieser Konzeption müssen Welt und Geschichte als unzuverlässig, gesetzlos und unbeherrschbar erscheinen.

Das ganze *theologische Stadium* ist für Comte vorherrschend *militärisch* geprägt, während die *wissenschaftlich-industrielle Zeit* die Gesellschaft in einen *dauerhaften und friedfertigen Zustand* überführen soll.

Die Dynamik dieser geistigen Entwicklung der Menschheit ist unaufhaltsam, nicht mehr umkehrbar. Damit ist die Durchsetzungskraft des Positivismus mit Notwendigkeit gewährleistet, sein Scheitern ausgeschlossen. Freilich bleiben die zurückgelassenen Phasen tendenziell immer noch gegenwärtig (schließlich hat auch jeder Einzelne sie in seiner Lebensgeschichte immer noch zu durchlaufen), so daß es nach wie vor zu Konfrontationen der gegensätzlichen Geisteshaltungen kommen kann. Dabei entwickelt sich »zwischen den Lehren immer mehr eine unvermeidliche Feindseligkeit«; dem »instinktiven Widerwillen des positiven Geistes« gegen die theologischen Spekulationen entspricht deren »unwiderstehliche Geringschätzung« des Positivismus (Soziologie I, 507).

1.7 *Von der positiven Wissenschaft zur neuen Weltreligion*

Bei aller Kritik an den vorausgehenden Stadien der Geistesgeschichte, insbesondere am theologischen, zeigt Comte doch eine erstaunliche Sympathie für die mittelalterliche Kirche. Anerkennenswert erscheint ihm nämlich ihre Fähigkeit, mit äußerer Macht und geistlicher Lenkung die Gesellschaft zu integrieren. Auch wenn die Kirche dies heute nicht mehr leisten kann, so stellt sie doch in geschichtlicher Erinnerung der Neuzeit ihre Aufgabe vor Augen.

Für Comte ist es dementsprechend eine Konsequenz seines Wissenschaftsverständnisses und nicht etwa ein Verrat an der »Soziologie«, wenn er in seinem »Système« beabsichtigt, eine

neue Religion zu stiften.¹¹ Schließlich hatte er sich schon früher »das hohe Ziel einer universellen Vereinigung« gesetzt, wie es »der Katholizismus im Mittelalter verfrüht in Angriff genommen hatte« (Geist des Positivismus, 57). Der Religion spricht Comte nämlich die Kraft zu, *Gefühl* und *Handeln* nach der Ordnung des *Verstandes* zusammenzuschließen. Zu diesem Zweck soll die Religion *in doppelter Weise institutionalisiert* werden: in der Gestalt des *Kultes* zur Befriedigung der *Bedürfnisse des Affekts*, in der Gestalt der *Herrschaft* zur *Lenkung des privaten und öffentlichen Verhaltens*. Spirituelle und weltliche Macht sind demnach hier zu einer Einheit verbunden.

Dem *Einzelnen* wird damit das Ideal »einer vollständigen Harmonie zwischen theoretischem und aktivem Leben« verheißen (ebd. 63) und auch der *Gesellschaft* »ein Zustand völliger Harmonie, die der kollektiven und individuellen Existenz des Menschen eigen ist, wenn alle ihre Teile angemessen miteinander koordiniert sind« (Système II, 8).

Das Ziel, auf das sich diese Religion verehrend richtet, ist die *Menschheit*. Sie ist »das große Wesen« (Système IV, 260: le »Grand-Être«), vor dem alle Einzelnen moralisch zu bestehen haben. Im »Leben für andere« erfüllt sich der Sinn der menschlichen Existenz. Die »Menschheit« ist für Comte nicht — wie es die Wortbildung nahelegt — ein Abstraktum, sondern die höchste konkrete Wirklichkeit; denn man kann »ebensowenig eine Gesellschaft in Individuen auflösen wie eine geometrische Fläche in Linien oder eine Linie in Punkte« (Système II, 181).

Diesen umfassenden geistigen Zusammenhalt sieht Comte im Zusammenwirken dreier Mächte gewährleistet: der *öffentlichen Meinung*, eines *allgemeinen und einheitlichen Unterrichts* und der *geistlichen Gewalt*. Damit soll endgültig der Ausweg aus den sozialen Krisen der Gegenwart gefunden sein.

11 Vgl. *Raymond Aron*, Hauptströmungen soziologischen Denkens, Bd. 1, Köln 1971, 71–130: Auguste Comte, hier 104–112: Von der Philosophie zur Religion.

1.8 Bedenken

Die Beunruhigung, die von Comtes Religionskritik nach wie vor ausgehen kann, hat ihren Grund vor allem in seiner Forderung, die *Vernünftigkeit des Glaubens* so auszuweisen, daß grundsätzlich alle Menschen guten Willens zustimmen können; dabei die Religiosität in der *Einheit von Verstand, Gefühl und Handeln* zu verankern, so daß sie unbestreitbar den affektiven und praktischen Bedürfnissen des Menschen entspricht; und schließlich die Bewährung der Religion danach zu prüfen, ob sie *umgreifende Gemeinschaft aufbaut* und die zerrissene Menschheit eint.

Andererseits drängen sich angesichts dieser Religionskritik auch Fragen und Einwände auf:

1. Zwar wehrt sich Comte gegen das Streben nach absolut sicherer Erkenntnis, fordert die Selbstbescheidung des Menschen auf sein begrenztes Einsichtsvermögen, hält aber dann in unausgeglichener Spannung dazu den von ihm entworfenen Ablauf der Geschichte für absolut notwendig. Seine Suche nach den Gesetzmäßigkeiten der Welt ist so sehr auf Gewißheit und Verfügungsmacht ausgerichtet, daß für den Zweifel kein Platz mehr bleibt.

2. Comte wirft der Religion vor, daß sie die Welt anthropomorph — nach den Maßen menschlicher Einbildungskraft — begreife, legt sie sich selbst aber dann auch nur nach den Gesichtspunkten zurecht, die seiner Ansicht nach den Lebensbedürfnissen und dem Erkenntnisvermögen des Menschen entsprechen. Seine Suche nach Gesetzmäßigkeiten ist ausdrücklich darauf gerichtet, möglichst einfache und wenige konstante Strukturen zu finden. Damit ist aber der Verdacht begründet, daß auch auf diese Weise eine anthropomorphe Welt zustandekommt.

3. Weiter ist zu fragen, ob das Interesse an notwendigen Gesetzmäßigkeiten, auch im Bereich menschlichen Handelns und sozialer Beziehungen, den Erfahrungen von Freiheit und Verantwortung, von Spontaneität und geschichtlichem Zufall entspricht. Comtes Lehre setzt sich in ihrem Anspruch, die

Wirklichkeit umgreifend zu interpretieren, unausweichlich dem Vorwurf aus, daß sie selbst wieder gegen ihre eigene Absicht in Mythos umschlage und sich demnach auch als ein Produkt der Einbildungskraft erweise.

4. Die religiöse Ausrichtung an der Menschheit als dem höchst konkreten Ziel der Geschichte ist zwar moralisch respektabel formuliert, aber nicht mit dem kulturell gewonnenen Bewußtsein von der Bedeutung des Individuums versöhnt.

Angesichts einzelner Fehleinschätzungen sozialer Verhältnisse und Prozesse kann man Comte zugute halten, daß er damit nur am Geschick jeder Wissenschaft teilhat. Es bleibt dennoch die grundsätzlichere Frage, wieviel Erfahrungen man verdrängen müßte, wenn man den globalen Deutungsmustern seines positivistischen Denkens folgen wollte.

2 Die Rückführung des Göttlichen auf Prädikate des Menschen — Ludwig Feuerbach (1804–1872)

Wichtigste Schriften:

Das Wesen des Christentums, 1841 (im folgenden zitiert nach: Reclams Universalbibliothek 4571–7, Stuttgart 1977 — im Anschluß an die 3. Auflage, Leipzig 1849 —, mit einem Nachwort von Karl Löwith)

Das Wesen der Religion, 1846 (im folgenden zitiert nach: Ludwig Feuerbach, Werke in sechs Bänden, hg. v. Erich Thies, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1975, 81–153)

Wenn Karl Marx 1844 schreibt: »Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im Wesentlichen beendet«¹, dann sagt er dies vor allem mit dem Blick auf Ludwig Feuerbach, obwohl dessen epochemachendes Werk über »Das Wesen des Christentums« erst drei Jahre zuvor erschienen war. Nach dem Selbstverständnis der späteren Religionskritik hat Feuerbach den für sie entscheidenden Grund gelegt. Außer im *Marxismus* läßt sich seine Wirkungsgeschichte besonders leicht in *psychoanalytischen Deutungen von Religion* nachweisen. Sein Werk hat aber auch Folgen für die *theologische Selbstkritik* bis zur Gegenwart.²

1 Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Karl Marx / Friedrich Engels. Studienausgabe in 4 Bänden, hg. v. Iring Fetscher, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1990 (Fischer Taschenbuch 10243), 21–33, hier 33.

2 Zu den gegensätzlichen theologischen Reaktionen vgl. Hermann Lübbe / Hans-Martin Sass (Hg.), Atheismus in der Diskussion. Kontroversen um Ludwig Feuerbach, München / Mainz 1975; Erich Thies (Hg.), Ludwig Feuerbach, Darmstadt 1976; Erich Schneider, Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik, Göttingen 1972 (für die evangelische Theologie vor allem des 19. Jahrhunderts); Jörg Salaquarda, Feuerbach, in: Theol. Realenzyklopädie, Bd. 11 (1983), 144–157, bes. 149f; Marcel Xhaufflaire, Feuerbach und die Theologie der Säkularisation, München / Mainz 1972 (orig.: Feuerbach et la théologie de la sécularisation, Paris 1970), 229–291: Die Theologie und Feuerbach.

Angesichts solch literarisch greifbarer Auswirkungen darf man jedoch nicht übersehen, daß es auch noch die weniger auffällige, dennoch das Bewußtsein prägende Übernahme seiner Gedanken durch die Leser gibt: Schon zu seinen Lebzeiten fand Feuerbach die Aufmerksamkeit eines breiten bildungsbeflissenen Publikums, das auf seine Kritik begierig hörte. Sein Hauptwerk konnte nach der ersten Veröffentlichung 1841 bereits 1843 in einer zweiten und 1848 in einer dritten Auflage erscheinen. Allein die Erinnerung daran sollte schon verhindern, daß Feuerbach weitgehend auf die Funktion des Wegbereiters für Marx, Nietzsche und Freud reduziert wird. Man würde ihm nicht gerecht, wollte man ihn nur im Zusammenhang dieser späteren Wirkungsgeschichte wahrnehmen; sein Werk hat ein eigenes Gewicht.

2.1 *Der Glaube als gesellschaftliche Besonderheit*

Feuerbachs Religionskritik findet ihren Ansatzpunkt an einem damals wie heute leicht einsehbaren Tatbestand: daß nämlich der *Anspruch des christlichen Glaubens auf universale Verbindlichkeit* nicht gleichermaßen universal erwidert wird; daß er sich vielmehr innerhalb der Gesellschaft nur als *partikuläre Überzeugung* hält. Gemessen an dem Gewicht, das diesem Aspekt für die Tragfähigkeit der Religionskritik zukommt, widmet ihm Feuerbach in seinen Hauptwerken relativ wenig und nur beiläufig Aufmerksamkeit. Die Sachlage ist ihm offensichtlich so augenscheinlich, daß er sie nicht mehr eigens breit entfalten muß; er sieht sich vor allem die Aufgabe gestellt, die Konsequenzen daraus zu ziehen. Dennoch ist es für diejenigen, der Feuerbach gerecht werden will, nötig, von vornherein und immer diesen Ansatzpunkt mitzusehen; andernfalls besteht die Gefahr, daß Feuerbachs Bemühung um ein neues Verständnis von christlichem Glauben und Religion gar zu schnell als grundlose Spekulation, als bloße Sammlung von Behauptungen ohne argumentativen Wert abgetan werden kann. Vernunft und religiöser Glaube stehen für Feuerbach

nicht notwendigerweise und immer in radikalem Gegensatz; sie konnten schon in der Vergangenheit zeitweilig in Harmonie miteinander versöhnt erscheinen. Erst im geschichtlichen Abstand wird offenbar, daß man es »mit der an die Basis des Glaubens gebundenen Vernunft« nicht erreichen konnte, die Menschen zu einen; es blieb »ein Überschuß von freier Vernunft«, der im Glauben keine Aufnahme fand, gegen den sich der Glaube verschloß (Das Wesen des Christentums, 7). Damit ist der Konflikt auf Dauer unvermeidlich.

In einem einzigen Abschnitt (ebd.) stellt Feuerbach folgende Konfrontation her:

<i>allgemeine Vernunft</i>	←→	<i>besondere Vernunft</i>
natürliche Vernunft		christlicher Glaube
Vernunft mit allgemeinen Wahrheiten und Gesetzen		besondere Wahrheiten
Regel		Ausnahme von der Regel
Universalität		Spezialität
freie Vernunft		gebundene Vernunft

In solcher Gegenüberstellung wird für Feuerbach »die *Differenz* zwischen Glauben und Vernunft selbst zu einer psychologischen Tatsache« (ebd.).

Hinzu kommt verschärfend, daß sich der Glaube, sobald er in diesen Gegensatz gerät, nicht mehr kraft der Vernunft behaupten kann, die ihm nach wie vor zu eigen ist; er stellt sich vielmehr öffentlich vor allem als *eigentümliches, wenig nachvollziehbares Bewußtsein* vor. Für diese geschichtliche Situation gilt: »Die Besonderheit ist die Würze des Glaubens«, denn er ist in seinem zentralen Gehalt gebunden »an eine *besondere, historische Zeit, einen besonderen Ort, einen besonderen Namen*« (ebd.). Damit aber erscheint er weithin als »ein *Gespent*«, als »Schatten der Vergangenheit« (ebd. 10); als eine »*fixe Idee*, welche mit unsern Feuer- und Lebensversicherungsanstalten, unsern Eisenbahnen und Dampfwägen, unsern Pinakotheken und Glyptotheken, unsern Kriegs- und Gewerbschulen, unsern Theatern und Naturalienkabinetten im schrei-

endsten Widerspruch steht« (ebd. 33). Neben der Vielzahl gesellschaftlicher Einrichtungen, die von allen selbstverständlich hingenommen werden, zeigt sich der christliche Glaube nur noch für Teile der Gesellschaft als eine ernsthafte und nützliche Angelegenheit. Er ist zwar nicht aus der Welt, aber »aus dem Leben der Menschheit verschwunden« (ebd.). Wohl hat das Christentum früher »seine klassischen Zeiten« gehabt, und in dieser Perspektive erscheint es immer noch als ein *denkwürdiges* Objekt. Heute dagegen gehört es »vor das Forum der Komik oder der Satire« (ebd. 9).

Damit man sich bewußt werde, wie wenig das Christentum heute über die Kraft vernünftiger Verständigung verfügt, ist es nach Feuerbach nur nötig, auf das wechselseitige Verhältnis der christlichen Konfessionen zu schauen, den »kleinlichen Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus — ein Gegensatz, über den jüngst noch der Schuster und Schneider hinaus war«, bevor man ihn »mit affektierter Leidenschaftlichkeit wieder angefacht und sich nicht geschämt hat, den Hader über die gemischten Ehen als eine ernsthafte, hochwichtige Angelegenheit aufzunehmen« (ebd. 17).

Die bornierten und streitbaren Charakterzüge im Wesen der Glaubensgemeinschaften beruhen für Feuerbach letztlich darin, daß sich der Glaube weigert, sich seine eigene beschränkte Überzeugungskraft, seine gesellschaftliche Partikularität einzugestehen. In seinem Selbstverständnis geht er davon aus, daß seine Vorstellungen solche sind, »die jeder Mensch haben *soll* und haben *muß*, wenn er die wahren haben will« (ebd. 58); immer gelten gerade die Götter der anderen als Produkte phantasievoller Vorstellungen. »Der Glaube ist also *wesentlich parteiisch*.« (Ebd. 380) Im Extrem geht er damit — für Feuerbach sogar »notwendig« — »in *Haß*, der Haß in *Verfolgung* über« (ebd. 386). Ketzerverfolgungen sind demnach nicht als zufällige geschichtliche Entgleisung des Glaubens zu begreifen, sondern als äußerst aufschlußreiche Symptome seines innersten Wesens (vgl. 377).

Zur Wahrheit gehören Einsicht und freie Anerkennung. Ihr widerspricht jede vorgängige Verpflichtung. Das Christentum

aber stellt sich anders dar: »was ich nur immer *finde* in der göttlichen Offenbarung, muß ich *glauben* und mein Verstand, wenn's not tut, *verteidigen*« (ebd. 321). Damit aber wird dem Verstand die selbständige Verantwortung verwehrt. Er wird genötigt, nicht nach dem Ausschau zu halten, was eher einleuchtet, sondern nach dem, womit er die vorgefaßte Behauptung am besten verteidigen kann. Dies aber ergibt »ein *zufälliges*, indifferentes, d. i. *wahrheitloses*, *sophistisches*, *intrigantes* Denken« (ebd. 321). Die Kommunikation über die Grenzen der eigenen Glaubensgemeinschaft hinaus wird damit letztlich immer zu einer strategischen Auseinandersetzung und nicht zu einem offenen Disput um die Wahrheit. Die Bereitschaft, vom anderen zu lernen und sich an ihm zu korrigieren, fällt aus.

Mit einer solchen Bindung an die eigene, doch offensichtlich begrenzte Position hat der Glaube nach Feuerbach schließlich nicht nur die *Vernunft* gegen sich, sondern auch die in der Verkündigung gerade ständig propagierte *Liebe*; denn sie ist das Prinzip der Einigung: »Was der Glaube, die Konfession, der Wahn trennt, das verbindet die Liebe.« (Ebd. 100) So wird aus der gesellschaftlichen Besonderheit des gläubigen Bewußtseins eine moralische Verwerflichkeit. Es ist dann nur konsequent, auch das übrige Handeln nicht an dem auszurichten, was alle grundsätzlich vernünftigen und gutwilligen Menschen überzeugt, sondern an dem, was ihnen »als Gebote eines äußerlichen Gesetzgebers vorgestellt« wird (ebd. 317). Notwendigerweise wird damit auch die Moral zur Besonderheit, denn: »Gott hat sich geoffenbart ein für alle Mal anno soundsoviel, und zwar nicht dem Menschen aller Zeiten und Orte, der Vernunft, der Gattung, sondern bestimmten, *beschränkten* Individuen.« (Ebd. 317f)

Bei diesen grundlegenden Beanstandungen wird deutlich, in welchem Maß sich Feuerbachs Kritik der *Religion* als Kritik des *Christentums* (gelegentlich besonders in seiner protestantischen Gestalt) begreifen läßt. Wohl ist sie dies nicht ausschließlich; die Entsprechungen liegen auch für die anderen Religionen mehr oder minder nahe. Aber die Erfahrungs-

grundlage für Feuerbachs Ideen besteht in der gesellschaftlichen Situation des Christentums und seiner theologischen Verlegenheiten, wenn es sich unter den gegebenen Umständen glaubwürdig mitteilen will.³

2.2 *Die Welt der Religion als Ergebnis menschlicher Projektion*

Zu dem *soziologischen* Ansatz der Religionskritik Feuerbachs kommt der noch grundsätzlichere *psychoanalytische*. Dieser wird in dem Vorwurf greifbar, daß der gläubige Mensch einer *Scheinwelt* verhaftet sei: Er hält für wirklich, was nur dem »Traum des menschlichen Geistes« entsprungen ist; er zeigt sich geblendet vom »entzückenden Scheine der Imagination und Willkür« (Das Wesen des Christentums, 26); er betet an, was doch nur »ein *Gespent der Phantasie*« ist (ebd. 83).

Dabei ist dieses Ergebnis der religiösen Vorstellungskraft nicht nur eine verschönerte Wiederholung dessen, was der Mensch um sich her schon vorfindet; was wir hier nach Menschenmaßen haben, wird vielmehr ins Unermeßliche gesteigert. Doch dies bringt nach Feuerbach keine qualitative Bereicherung, sondern führt nur in eine »*quantitative* Unendlichkeit« (ebd. 324). Die Welt Gottes ist eine phantastische Fiktion, die wir aber mit dem Erfahrungsmaterial unserer eigenen Welt aufbauen.

Wir tun dies freilich nicht grundlos, aus einem dunklen, unerklärlichen Trieb. Feuerbach sieht vor allem vier (eng miteinander verbundene) *Ursachen*, die unsere Phantasie in Gang setzen und uns zur Produktion einer himmlischen Welt veranlassen:

1. Wir erstaunen über die Macht unserer seelischen und geistigen Kräfte; wir sind betroffen von ihrer Größe; wir erfahren uns als von ihnen getragen und bestimmt — und sehen sie

3 Zu den biographischen Aspekten des Feuerbachschen Werks vgl. *Hans-Martin Sass*, Ludwig Feuerbach in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1988 (rowohlt's monographien 269).

doch nicht von außen her auf uns einwirken: »es ist *in dir über dir*« (ebd. 50). Dies läßt uns davor zurückschrecken, in diesen Kräften unser eigenes Wesen zu erkennen. So zerstören wir die Einheit mit uns selbst. Die Religion ist demnach ein Ergebnis *mangelnder seelischer Integrationskraft*.

2. Wir erfahren uns als *begrenzte* und *abhängige Wesen* und streben doch nach *Absolutheit* und *Freiheit*. Das läßt uns unerfüllt sein und danach Ausschau halten, wer uns dieses Dilemma erträglich machen, uns vielleicht sogar aus ihm heraushelfen könnte. Dies müßte aber eine Macht sein, die der Welt überlegen ist, denn: »Das Bewußtsein der Welt ist das Bewußtsein meiner Beschränktheit« (ebd. 145). So verfallen wir darauf, zu glauben, daß ein Gott sei. »Das Abhängigkeitsgefühl des Menschen ist der *Grund* der Religion« (Das Wesen der Religion, 81) und: »*Das Wesen der Götter ist nichts anderes als das Wesen des Wunsches.*« (Ebd. 112)⁴

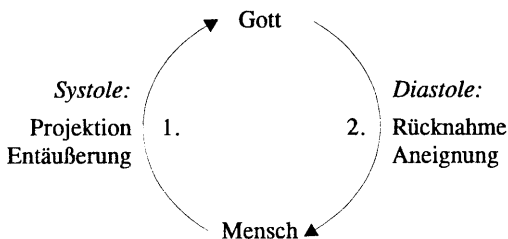
3. Vieles in unserer Welt ist uns rätselhaft. Wir suchen uns etwa den Ursprung des Lebens zu erklären und geraten ins Dunkle. »Aber statt so ehrlich und bescheiden zu sein, schlechtweg zu sagen: Ich weiß keinen Grund, ich kann es nicht erklären, mir fehlen die data, die Materialien, verwandelst du diese Mängel, diese Negationen, diese Leerheiten, diese Poren deines Kopfs vermittels der Phantasie in positive Wesen, in Wesen, die *immaterielle*, d. h. *keine materiellen, keine natürlichen Wesen sind*, weil du *keine materiellen, keine natürlichen Ursachen weißt.*« (Ebd. 102) Gott ist demnach Ausdruck dafür, daß wir unsere geistige Beschränktheit nicht auszuhalten vermögen.

4. Der Weg, der nach Feuerbach den Menschen über sich hinausführt und ihn doch bei sich bleiben läßt, ist die zuversichtliche Hinwendung zur eigenen *Gattung* (siehe dazu noch später unter 2.7). Aber dies zu begreifen ist uns mehrfach erschwert: Gar zu leicht übersehen wir in unserer Selbstbezo-

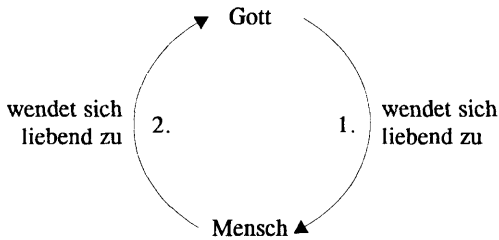
4 Vgl. den Untertitel der Schrift »Zur Theogonie. Oder Beweise, daß der Götter Ursprung, Wesen und Schicksal der Menschen Wünsche und Bedürfnisse sind«, Leipzig 1866 (in: Ludwig Feuerbach, Werke in sechs Bänden, hg. v. Erich Thies, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1975, 272-347).

genheit, daß wir uns nur von der Gemeinschaft mit anderen her richtig verstehen können; gar zu leicht schreiben wir unsere individuellen Mängel auch der Menschheit als ganzer zu. Damit fällt für uns jedes Vertrauen auf die menschliche Gattung aus. Aber wo »dem Menschen nicht die Gattung *als Gattung* Gegenstand ist, da wird ihm die Gattung *als Gott* Gegenstand« (Das Wesen des Christentums, 247).

Das Zusammenwirken dieser Ursachen macht es unvermeidlich, daß sich die Menschen am Anfang ihrer Geschichte auf Gott richten; darin zeigt sich »das *kindliche Wesen* der Menschheit«: »Der Mensch verlegt sein Wesen zuerst *außer sich*, ehe er es in sich findet.« (Ebd. 53) Die religiöse Projektion ist eine notwendige und insofern aner kennenswerte *Phase menschlicher Kultur*, auch wenn sie schließlich zurückgenommen werden muß. Das seelische Leben läßt sich in Feuerbachs Sicht vergleichen mit dem Kreislauf des Blutes, das durch die pulsierenden Bewegungen des Herzens in den Körper hinausgepumpt und wieder zurückgeholt wird: »In der religiösen Systole stößt der Mensch sein eignes Wesen von sich aus, er verstößt, verwirft sich selbst; in der religiösen Diastole nimmt er das verstoßne Wesen wieder in sein Herz auf.« (Ebd. 78) Durch diese metaphorische Formulierung der religiösen Projektion in Anlehnung an physische Vorgänge unterstreicht Feuerbach ihren *natürlichen* Charakter. Erst wenn sie — wie ausdrücklich in der Theologie — den Rückweg zum Menschen versperrt, ist sie als ein Fall »psychischer *Pathologie*« zu behandeln (ebd. 8). Im Normalfall müßte sich folgender Kreislauf ergeben:



Die Projektion ist demnach nur noch als Teilstück einer umfassenden geistigen Bewegung hochzuschätzen. Sie ist hervorgegangen aus der *Dynamik der menschlichen Bedürfnisse*. Im ursprünglichen religiösen Bewußtsein hatte der Kreis noch folgende Bedeutung:



Der Einstieg, um diese Figur zu lesen, wird hier also oben gewählt; dann nimmt Gott die primäre und dominierende Stelle ein. Er ist scheinbar der Schöpfer der Bewegung und hält sie in Gang. Der Mensch hat eine subalterne Stellung inne; aber er kann sich dennoch wenigstens ebenfalls ständig als Adressat liebender Zuwendung erfahren. Nur Grund und Folge sind hier eben doch verkehrt. Die Korrektur ist unumgänglich: »Die frühere Religion ist der spätern Götzendienst« (ebd. 53f); die Menschen müssen lernen, daß »das *Original* ihres Götzenbildes der *Mensch* ist« (ebd. 14).

Daß der Mensch auf sich selbst schaut, wenn er von Gott spricht, liegt für Feuerbach beispielsweise im Glauben an die *Allmacht Gottes* oft zutage. In ihm wird nämlich nicht angenommen, daß Gott schlechthin alles tun könne, sondern allein das, was auch uns vernünftig erscheint. Andernfalls würden wir den Absurditäten Tür und Tor öffnen. Wir setzen also *unsere* Maßstäbe zum Kriterium theologischer Aussagen: »Die Vernunft macht *nicht sich von Gott*, sondern *Gott von sich* abhängig.« (Ebd. 86) Wir fertigen uns Gott an; damit kommen wir wohl zu einem *Gottesbild*, dennoch nie zu einer Erkenntnis *Gottes*.

Feuerbach greift demnach in seiner Religionskritik einen Ein-

wand auf, den in der Antike (unter den ganz anderen Voraussetzungen der polytheistisch-mythischen Welt) bereits der Vorsokratiker *Xenophanes* (6./5. Jahrhundert v. Chr.) auf seine Weise formulierte: »Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse roßähnliche, die Ochsen ochenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie jede Art gerade selbst ihre Form hat. Die Äthiopen behaupten, ihre Götter seien stumpfnasig und schwarz, die Thraker, blauäugig und rothaarig.«⁵ Auch die Konsequenzen, die Feuerbach aus solcher Einsicht zieht, sind schon bei *Protagoras* (5. Jahrhundert v. Chr.) zu finden: »Aller Dinge Maß ist der Mensch. . . . Über die Götter allerdings habe ich keine Möglichkeit zu wissen, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind, noch wie sie etwa an Gestalt sind; denn vieles gibt es, was das Wissen hindert: die Nichtwahrnehmbarkeit und daß das Leben der Menschen kurz ist.«⁶ Mit den Worten Feuerbachs heißt es ganz ähnlich: »Der Mensch, insbesondere der religiöse, ist sich das Maß aller Dinge, aller Wirklichkeit. . . . Die Religion hat keinen eignen, besondern Inhalt.« (Das Wesen des Christentums, 66)

Die Projektion diesseitiger Wirklichkeit ins Jenseits bringt mit der Steigerung zur unermesslichen Größe zugleich einen Verlust an Realitätsgehalt mit sich: Gott ist das »durch den *Tod der Abstraktion verklärte menschliche Wesen*«, gar »die *letzte Grenze der Abstraktion*« (ebd. 166). Dies hat für den Gläubigen den Vorteil, daß er in seinen Vorstellungen von einer himmlischen Welt nicht mehr das zu sehen braucht, was ihm auf dieser Erde bedrückt; er darf alles Widerliche, das ihn sonst belastet, abstreifen. Der Glaube macht es ihm möglich,

5 *Hermann Diels*, Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch-deutsch, hg. von Waltherr Kranz, Bd. 1, Berlin 1992 (Nachdr. von 1951), 132f: Fragment 15 und 16 (hier und im folgenden Zitat ohne textkritische Kennzeichnungen oder erläuternde Einfügungen).

6 Ebd., Bd. 2, Berlin 1993 (Nachdr. von 1952), 263 und 265: Fragmente 1 und 4.

daß er trotz der Nöte des Alltags »seinen Sonntag feiert« (ebd.). Aber: »die Blume der Sublimation entsteht nur durch Verflüchtigung der Materie« (ebd. 169); Gott ist ein »*absonderliches, destilliertes Wesen*« (ebd. 165). »*Absonderung*« ist demnach gleichermaßen das Charakteristikum Gottes wie der Religion in unserer Gesellschaft: Beide haben den Bezug zu der Wirklichkeit verloren, in der sich die Menschen sonst gemeinsam — über alle Glaubensdifferenzen hinweg — zu Hause wissen und nach der sie sich üblicherweise in ihrem Handeln ausrichten, wenn sie sich eben nicht gerade in den Sonderbereich ihrer Religion begeben.

2.3 Die Rivalität von Gott und Mensch

Feuerbach liebt in der Entgegensetzung von Gott und Mensch die radikalen Alternativen, das heißt, er bestimmt das wechselseitige Verhältnis als *exklusiv* und *extrem*.

»Gott ist *nicht*, was der *Mensch* ist — der Mensch *nicht*, was *Gott* ist.« (Ebd. 80) Aus diesem Ansatz kann Feuerbach in einem einzigen kleinen Abschnitt (ebd.) zu folgender wortreicher Gegenüberstellung kommen:

<i>Gott</i>	←————→	<i>Mensch</i>
unendlich		endlich
vollkommen		unvollkommen
ewig		zeitlich
allmächtig		ohnmächtig
heilig		sündhaft
das schlechthin Positive		das schlechthin Negative
Inbegriff aller Realität		Inbegriff aller Nichtigkeiten

Wo Gott und Mensch noch nicht in so extreme Gegenpositionen zueinander geraten sind, dort verhalten sie sich doch zueinander wie auf zwei Waagschalen, deren eine steigt, wenn die andere belastet wird: »*Je mehr das Sinnliche verneint wird, desto sinnlicher ist der Gott, dem das Sinnliche geopfert wird.*« (Ebd. 72) — »*Je leerer das Leben, desto voller, desto*

konkreter ist Gott.« (Ebd. 134) Einen Gott zu haben bedeutet demnach eine Verarmung.

Dies führt schließlich zum äußersten Gegensatz von Vernunft und Glaube in der Annahme einer *Offenbarung*, denn hier gesteht sich der Mensch ausdrücklich ein, daß er die Erkenntnis, die ihm zu seinem Heil notwendig ist, nicht aus eigener Einsicht gewinnen kann; er ist auf die fremde Mitteilung angewiesen. Damit verfügt der Mensch über ein doppeltes Wissen, ohne daß er das eine mit dem anderen vermittelt (ebd. 313):

<i>geoffenbartes Wissen</i>	←→	<i>Wissen aus sich selbst</i>
göttlich		eitel
übermenschlich		irdisch
übernatürlich		menschlich

Daß dies an sich »ein illusorischer Unterschied« ist (ebd. 314), trägt für den nichts aus, der dies eben noch nicht weiß; er »*verneint sich*« in seinem Glauben an die Offenbarung Gottes (ebd. 313).

In solcher Polarisierung muß für Feuerbach die Religion ihrem Wesen nach bildungsfeindlich sein; denn das, was der Mensch selbst zu erkennen vermag, muß ihm ja in seinem Glauben unerheblich erscheinen. Der Religiöse hat »kein Bedürfnis der Bildung in sich«; er »ist glücklich in seiner Phantasie«; ihm genügt sein Gott im Himmel (ebd. 326). Folgerichtig wird der Einzelne bei solcher Jenseitsorientierung zugleich äußerst ichbezogen: »*Die Natur, die Welt hat keinen Wert, kein Interesse für den Christen. Der Christ denkt nur an sich, an sein Seelenheil, oder, was eins ist, an Gott.*« (Ebd. 431)

Es kann für Feuerbach nur eine Inkonsequenz sein, wenn in christlicher Lehre die Ehe einen hohen Rang einnimmt, da sie doch »überhaupt dem *wahren* Christentum widerspricht« und »der *wahre* Christ . . . keine andere Zeugung kennt, als die Zeugung im heiligen Geiste, die Bekehrung, die Bevölkerung des Himmels, aber nicht der Erde« (ebd. 18).

Die Rivalität zwischen Gott und Mensch führt dort, wo es um die Moralität des Handelns geht, zum *Verhältnis von Herr und*

Knecht. Wer sich nach einem Gott richtet, kann wohl zu einem moralischen Tun, aber nicht zu einer moralischen Gesinnung gelangen, denn ihm ist der »Inhalt *an sich selbst*« gleichgültig und nur deshalb gewählt, »weil es von Gott *befohlen* ist« (ebd. 317). Die Anerkennung der Gebote eines Gesetzgebers schließt die Entfaltung menschlicher *Autonomie* aus. Menschliche Kultur ist damit im Entscheidenden fremdbestimmt. Wem aber an der Autonomie des Gewissens und Handelns gelegen ist, der muß sich zu dem Grundsatz bekennen: »Gott zu wissen und nicht selbst Gott zu sein, Seligkeit zu kennen und nicht selbst zu genießen, das ist ein Zwiespalt, ein Unglück.« (Ebd. 60)

Allerdings räumt auch Feuerbach ein, daß im Christentum an einer Stelle das ausschließliche Verhältnis zwischen Gott und Mensch aufgehoben ist: nämlich bei der Inkarnation Gottes in Jesus Christus. Durch ihn ist die Fülle des *jenseitigen* Reich­tums zugleich *in dieser Welt* verkörpert. In Christus gewinnt Gott »eine *dem Wesen des Gemüts entsprechende Existenz*; nur auf ihn häufen sich *alle Freuden der Phantasie und alle Leiden des Gemüts*« (ebd. 234). Damit hat für Feuerbach das Christentum selbst grundsätzlich schon den Weg gewiesen, auf dem die Diskrepanz zu überwinden ist: durch die Identifikation von Gott und Mensch im Menschen.

2.4 Religionskritik als Rettung der Religion

Trotz der fundamentalen Einwände Feuerbachs gegen die bestehende Gestalt religiösen Glaubens ist es dennoch seine erklärte Absicht, ihn letztlich nicht aufzulösen, sondern seine wahre Bedeutung aufzudecken. Nach dem Vorhergehenden heißt dies: ihm seine *Besonderheit*, seine *Parteilichkeit*, seine *Autoritätsgebundenheit*, seine *Jenseitsorientierung*, seinen *Heilsindividualismus* zu nehmen und ihn als *allgemein mitteilbare*, *plausible* und schließlich die Menschen über alle Gruppierungen hinweg *verbindende* Erkenntnis darzulegen. Aufge­wiesen werden soll, »daß den übernatürlichen Mysterien der

Religion ganz einfache, natürliche Wahrheiten zugrunde liegen« (ebd. 8).

Dieses Ziel sieht Feuerbach allein schon dadurch gerechtfertigt, daß ihm die anderen überhaupt denkbaren Alternativen im Verhältnis zum christlichen Glauben (und zu Religion insgesamt) nicht verantwortbar scheinen:

1. *die christliche Überlieferung völlig unverändert in ihrer ursprünglichen Gestalt festzuhalten*; denn dafür plädieren noch nicht einmal die Theologen, da sie doch selbst bei der Auslegung der Glaubenszeugnisse zwischen dem Wesentlichen und Bleibenden einerseits und dem geschichtlich Bedingten und Revidierbaren andererseits unterscheiden;

2. *nach der Praxis der Theologen einige Elemente der christlichen Überlieferung aufzugeben, um andere vielleicht um so sicherer noch retten zu können*; denn dies führe zu einem »Spiel der Willkür mit dem Christentum, welche den einen Grundartikel des christlichen Glaubens *wirklich* fallen-, den andern aber *scheinbar* stehenläßt« (ebd. 15); dies sei nicht mehr als »der *gläubige Unglaube* der neuern Zeit« (ebd. 374f), eine Ausflucht, die nicht mehr die notwendige einfache Gläubigkeit aufbaue, da solche sophistischen Rettungsversuche nur von Spezialisten nachvollzogen werden können;

3. *den christlichen Glauben insgesamt wegen seiner Funktionsuntüchtigkeit fallenzulassen*; aber dagegen spricht der spirituelle Reichtum und der Erfahrungsgehalt eben dieses Glaubens selbst.

Aufgrund dieses Ausscheidungsverfahrens bleibt Feuerbach nur die eine Möglichkeit übrig, den ganzen christlichen Glauben zu übernehmen, ihm aber als ganzem ein neues Verständnis abzugewinnen. Wer sich dem nicht anschließen kann, der wird es nur für eine zerstörerische Hinwendung zum Christentum halten — »in den Augen der Religion oder wenigstens der Theologie ein sie diluierendes und destruierendes Verhältnis«, nach Feuerbachs eigener Absicht jedoch ein sie »*be- und erleuchtendes*« (ebd. 8).

So muß diese Religionskritik ihre Arbeit, obwohl sie letztlich läutern und aufbauen, ja erbaulich wirken will, zwiespältig

anlegen: »Allerdings ist meine Schrift negativ, verneinend, aber, wohlgemerkt! nur gegen das *unmenschliche*, nicht gegen das *menschliche* Wesen der Religion. Sie zerfällt daher in zwei Teile, wovon der Hauptsache nach der erste der *bejahende*, der zweite . . . — nicht ganz, doch größtenteils — der *verneinende* ist; aber in beiden wird dasselbe bewiesen, nur auf verschiedene oder vielmehr entgegengesetzte Weise.« (Ebd. 23) Es entsprechen sich, auch wenn sie ein unterschiedliches Gesicht zeigen, die »Auflösung der Religion in ihr *Wesen*, ihre *Wahrheit*« einerseits und die »Auflösung derselben in ihre *Widersprüche*« andererseits (ebd.). In dieser doppelten Wirkung unterscheidet sich für Feuerbach gerade die *Rettung* des Christentums von seiner *Ablehnung und Überwindung*: »Unser Verhältnis zur Religion ist daher kein *nur verneinendes*, sondern ein *kritisches*« (ebd. 400). Ginge es nur um die Bloßstellung des christlichen Glaubens in seinem von der Kirche offiziell noch propagierten Verständnis, dann würde sich für Feuerbach die Mühe der Auseinandersetzung nicht mehr lohnen, denn die mangelnde Überzeugungskraft des immer noch veröffentlichten Kirchenglaubens liegt ihm schon längst offen zutage.

Religionskritik ist demnach für Feuerbach nur noch sinnvoll als *Hermeneutik* — das heißt als Lehre vom rechten Verstehen dessen, zu dem man sich zunächst in einem gewissen Abstand erfährt — und als *transformierende Auslegung* — das heißt als Überwindung eben dieses erfahrenen Abstands in einem neuen Verständnis. Deshalb bezeichnet er sein Werk als »eine getreue, richtige Übersetzung der christlichen Religion aus der orientalischen Bildersprache der Phantasie in gutes, verständliches Deutsch« (ebd. 18) — eine Übersetzung, wie sie nicht mit Hilfe philologischer und historischer Anstrengung zu erreichen ist, sondern allein in schlichter, ungehindert und unbefangener Aufmerksamkeit: »Ich . . . lasse die Religion *sich selbst aussprechen*; ich mache nur ihren Zuhörer und Dolmetscher, nicht ihren Souffleur. Nicht zu erfinden — zu entdecken, »Dasein zu enthüllen« war mein einziger Zweck; richtig zu *sehen*, mein einziges Bestreben.« (Ebd. 22)

Das Kriterium, an das sich die Religionskritik Feuerbachs bindet, besteht damit allein in der Frage, ob sich die christliche Überlieferung in der einen oder der anderen Lesart einsichtig nachvollziehen läßt oder nicht. Der christliche Glaube behält hier also grundsätzlich nach wie vor den Vertrauensvorschuß, daß sich in ihm die Wahrheit erschließt, die den Menschen verpflichtet und bereichert. Unter dieser Vorgabe wird sich dann aber auch jede Auslegung des Glaubens danach prüfen lassen müssen, wieweit sie diesem in sie gesetzten Vertrauen wirklich entspricht. Für Feuerbach ist dasjenige Verständnis das wahre, das den Glauben rettet — und sei es auch unter dem Anschein und Vorwurf seiner Zerstörung.

2.5 *Die hermeneutische Grundregel: Reduktion aller Theologie auf Anthropologie*

Um den religiösen Zeugnissen einen Sinn abzugewinnen, der weithin Anerkennung finden kann, wählt Feuerbach einen Weg, den in seiner grundsätzlichen Form auch theologische Bemühungen um die biblische und kirchliche Tradition einschlagen: Er unterscheidet zwischen dem, was *gesagt* wird, und dem, was damit *gemeint* ist; zwischen *sprachlicher Gestalt* und *eigentlicher Bedeutung*; zwischen dem, was »auf der Oberfläche« der Texte zu lesen ist, und dem, was sie »im Grunde« aussagen (ebd.). Das Widersprüchliche, Befremdliche und Anstößige des Glaubens gehört seiner äußeren, geschichtlich bedingten Gestalt an; der wesentliche Gehalt, der letztlich unsere Zustimmung verdient, liegt tiefer. Zu ihm findet nach Feuerbach derjenige, der alle Aussagen über Gott als Aussagen über den Menschen begreift — und als nichts anderes, der also die Projektion menschlicher Wirklichkeit ins Jenseits rückgängig macht. »Das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie«, lautet das — in geringfügigen Variationen mehrfach eingeschränkte — Prinzip (ebd. 10, 315, 400, 422 u. ö.), das Feuerbach in seiner späteren Schrift »Grundsätze der Philosophie der Zukunft« in pathetisch gesteigerter Selbst-

sicherheit vorträgt: »Die neue Philosophie ist die *vollständige*, die *absolute*, die *widerspruchslose Auflösung der Theologie in der Anthropologie*; denn sie ist die Auflösung derselben nicht nur, wie die alte Philosophie, in der Vernunft, sondern auch im *Herzen*, kurz im *ganzen*, *wirklichen* Wesen des Menschen.«⁷

Damit unterstreicht Feuerbach nicht nur die *inhaltliche Verschiebung*, die er durch seine kritische Transformation erstrebt, sondern zugleich auch den *qualitativen Rang*, den seine Auslegung der Religion beansprucht. Wo eine Interpretation das »Geheimnis« ihres Gegenstandes aufdeckt, sollte man ihr nicht vorwerfen dürfen, daß sie ihn nur noch verkürzt wahrnimmt. Wohl sieht Feuerbach sein Verfahren selbst als eine *Reduktion* an: »sie kritisiert das Dogma und reduziert es auf seine *natürlichen*, dem Menschen *eingebornen Elemente*, auf seinen innern Ursprung und Mittelpunkt — auf die *Liebe*« (ebd. 105); dennoch darf man »Reduktion« dabei nicht als »*Verminderung*« der Substanz verstehen, sondern soll sie im Gegenteil als »*Rückführung*« auf den wahren Sinn anerkennen.

Daß diese reduktive Interpretation *möglich* ist, will Feuerbach dadurch beweisen, daß er sie durchführt; aber seine Absicht geht weiter: nämlich zu zeigen, daß sie das *einzig mögliche* Verständnis religiöser Zeugnisse darstellt; daß der bisher gemachte Unterschied zwischen Aussagen über Gott und Aussagen über den Menschen »sich in *Nichts*, in *Unsinn* auflöst« (ebd.).

Als Ansatzpunkt zur Begründung dieser Behauptung nimmt Feuerbach den *anthropomorphen Charakter* aller religiösen Rede. Daß die *Prädikate*, die wir Gott zusprechen, eigentlich Prädikate menschlicher Wirklichkeit sind — wenn auch in einem Übermaß gesteigert (zum Beispiel die Macht zur *Allmacht*) — werde doch auch von den Theologen zugestanden. Freilich versuchten diese, das anthropomorphe Sprechen nur

7 Grundsätze der Philosophie der Zukunft [1843], hg. v. Gerhard Schmidt, Frankfurt a. M. 1967, 107. — In dieser Schrift richtet sich Feuerbach insbesondere gegen die »metaphysische« Philosophie Hegels.

als einen sprachlichen Notbehelf auszugeben, mit dem man nie der Wirklichkeit Gottes gerecht werde; Gottes Sein übersteige nach ihnen unendlich unsere unangemessenen Aussagen. Dem setzt aber Feuerbach entgegen: »die Unterscheidung zwischen Gegenstand und Vorstellung, zwischen Gott an sich und Gott für mich ist eine skeptische, also irreligiöse Unterscheidung« (ebd. 58f); denn mit ihr wolle man nur verdecken, daß man den Sätzen keinen faßbaren Sinn mehr abgewinnen könne. Wer die anthropomorphen Anteile zurücknehme, behalte nichts Verstehbares mehr in Händen, ihm zerfalle jede Bedeutung. Sind die ausgesagten Eigenschaften nicht mehr als göttliche zu halten, dann verflüchtigt sich nach Feuerbach auch Gott selbst: »Sind deine Prädikate Anthropomorphismen, so ist auch das Subjekt derselben ein Anthropomorphismus. Sind Liebe, Güte, Persönlichkeit menschliche Bestimmungen, so ist auch das Grundwesen derselben, welches du ihnen voraussetzest, auch die *Existenz* Gottes, auch der Glaube, daß überhaupt ein Gott ist, ein Anthropomorphismus — eine durchaus menschliche Voraussetzung.« (Ebd. 59f)

Wenn die Religion sich gelegentlich in einer *negativen Theologie* auslegt — dabei zu der Feststellung kommt, daß man über Gott nur sagen könne, was er nicht sei —, dann ist dies für Feuerbach (wie für die Logik religiöser Sprache überhaupt⁸) eine abwegige Ausflucht. Gott wird dadurch »eine nur *negative* Existenz, eine Existenz *ohne Existenz*, eine sich selbst widersprechende Existenz — ein Sein, das seinen Wirkungen nach nicht unterscheidbar vom Nichtsein ist« (ebd. 56). Damit wird die Bedeutung religiöser Aussagen vernichtet, auch wenn man dies nicht eingestehen will — für Feuerbach »ein *subtiler*, verschlagener Atheismus« (ebd.), dem er mit seiner anthropologischen Interpretation gerade entgegen will.

Man muß also, wenn man von »Atheismus« spricht, unterscheiden, ob man einen meint, der den *religiösen Aussagen*

8 Vgl. S. 209–214 zu »negativer Theologie«, »Geheimnis«, »Mystik«, dem »Unaussprechbaren« — von *Hume* bis *Carnap*, *Ayer* und *Bocheński*.

weiterhin einen Sinn abgewinnen will und dafür lieber auf »Gott« als ein eigenes jenseitiges Wesen verzichtet, oder einen, für den *Aussagen über Gott überhaupt sinnlos* geworden sind. Diesem letzten Atheismus stellt Feuerbach also die Theologie gleich, die Gott noch als Subjekt festhalten will und dennoch behauptet, daß sie von ihm nur anthropomorph rede. Wohl hat die religiöse Sprache auch eigene *religiöse »Gegenstände«* (grammatische Subjekte und Objekte); doch sind diese nach dem Schema der Projektion ganz anders zu begreifen als die *wahrnehmbaren Gegenstände unserer Welt*: »Im Verhältnis zu den sinnlichen Gegenständen ist das Bewußtsein des Gegenstandes wohl unterscheidbar vom Selbstbewußtsein; aber bei dem religiösen Gegenstand fällt das Bewußtsein mit dem Selbstbewußtsein unmittelbar zusammen. Der sinnliche Gegenstand ist *außer* dem Menschen da, der religiöse *in ihm*, ein selbst *innerlicher* — darum ein Gegenstand, der ihn ebensowenig verläßt, als ihn sein Selbstbewußtsein, sein Gewissen verläßt —, ein intimer, ja der allerintimste, der allernächste Gegenstand.« (Ebd. 52) Dadurch ist religiöse Rede höchst bedeutsam und existentiell bewegend; in ihr teilt der Mensch sich in seinen Bedürfnissen und seinen Ansichten, seinem Selbstvertrauen und seiner Zuversicht mit. »Gott ist das *offenbare Innere*, das *ausgesprochne* Selbst des Menschen; die Religion die feierliche Enthüllung der verborgnen Schätze des Menschen, das Eingeständnis seiner innersten Gedanken, das *öffentliche Bekenntnis seiner Liebesgeheimnisse*.« (Ebd. 53) Freilich führt die Religion in ihrem bisherigen Stadium nur zu einem »indirekten Selbstbewußtsein des Menschen« (ebd.), denn er hat in ihr seine Beziehung zu sich selbst noch nach außen verlagert, die notwendige Identifizierung Gottes mit sich selbst noch nicht geleistet. Dies führt zu einer zwiespältigen Sachlage, zu einer »*Entzweiung des Menschen mit sich selbst*« (ebd. 80), die sich auch nur zwiespältig sagen läßt: »Die Religion, wenigstens die christliche, ist *das Verhalten des Menschen zu sich selbst*, oder richtiger: *zu seinem Wesen*, aber das Verhalten zu seinem Wesen *als zu einem andern Wesen*.« (Ebd. 54)

Hinzu kommt aber noch eine weitere Bekräftigung des Glaubens: Die Menschen sollen sich in ihrem Bewußtsein ausschließlich auf das beziehen, was sinnhaft gegenwärtig ist. Alle Theorie soll zurückgebunden sein an gegenständliche Wirklichkeit und menschliches Handeln. In diesem Sinn kann Feuerbach seine Lehre als »*Materialismus*« bezeichnen (ebd. 20).⁹ Doch wäre es falsch, ihn damit auf ein Weltbild festzulegen, in dem es nur materielles Sein gibt. »*Materialismus*« ist bei Feuerbach vor allem ein erkenntnistheoretischer Begriff und kann auch durch »*Realismus*« ersetzt werden (ebd.). Wenn der Mensch zu sich und seiner Welt das rechte Verhältnis gewinnt, wird sich ihm die geistige und materiell-gegenständliche Welt zusammenschließen. Feuerbach prägt dafür das schöne Wort: »Der Mensch feiert theoretische Augen-feste.« (Ebd. 42)

2.6 *Religionskritik als Wiederherstellung der rechten Grammatik*

Nach Feuerbach läßt sich die geforderte Übersetzung der religiösen Texte »in gutes Deutsch« unter der Kontrolle sprachlicher Regeln durchführen. Religionskritik nimmt dabei grammatische Gestalt an.

1. *Der Austausch von Subjekt und Prädikat*

Nach dieser — von Feuerbach am häufigsten angesprochenen — Übersetzungsnotwendigkeit muß dort, wo das Subjekt »Gott« steht, aus dem Prädikat ein neues Subjekt, aus »Gott« dagegen ein Prädikat gebildet werden:

»Gott ist gütig.« —————> »Güte ist göttlich.«

⁹ Zu der damit betonten (und darüber hinausreichenden) Distanzierung Feuerbachs von Hegel vgl. *Michael von Gagern*, Ludwig Feuerbach. Philosophie- und Religionskritik. Die »Neue« Philosophie, München 1970, vor allem 33–116: Der Loslösungsprozeß, und 132–144: Feuerbachs Abwendung von Hegel.

Hier ist das Prädikatsnomen des ersten Satzes zum Subjekt des zweiten, das Subjekt des ersten zum Prädikat des zweiten umgeformt worden. Feuerbach nennt dies »die Orakelsprüche der Religion *umkehren*«: »Gott leidet — Leiden ist Prädikat — aber für die Menschen, für andere, nicht für sich. Was heißt das auf Deutsch? nichts andres als: *Leiden für andere ist göttlich*; wer für andere leidet, seine Seele läßt, handelt göttlich, ist den Menschen Gott.« (Ebd. 116)

Daraus ergibt sich schließlich auch die bedeutsame Übersetzung der Trinität: Wo uns gesagt wird: »*Gott ist ein gemeinschaftliches Leben*«, sollten wir verstehen: »*Gemeinschaftliches Leben nur ist wahres, in sich befriedigtes, göttliches Leben*« (ebd. 125f).

Das, was uns verbindlich sein sollte, liegt also nach Feuerbach im Prädikat der bisherigen religiösen Sätze. Das Subjekt »Gott« dient nur dazu, dem Prädikat seine Existenz und Würde zu verleihen. Deshalb sieht sich Feuerbach auch nicht durch den Vorwurf des Atheismus getroffen: »Ein wahrer Atheist, d. h. ein Atheist im gewöhnlichen Sinn, ist daher auch nur der, welchem die Prädikate des göttlichen Wesens, wie z. B. die Liebe, die Weisheit, die Gerechtigkeit Nichts sind, aber nicht der, welchem nur das Subjekt dieser Prädikate Nichts ist.« (Ebd. 64f)

2. Die Korrektur der verwechselten Tempora

Wenn Gott Güte und Gerechtigkeit zugesprochen werden, so werden diese bereits als in Fülle realisiert gesehen, während man sie in menschlicher Gemeinschaft so noch nicht verwirklicht finden kann. »In Gott mache ich eben *mein Futurum zu einem Präsens*«; Gott »ist *das* Sein, welches *so* ist, wie es sein soll« (ebd. 269).

Mit der ersten grammatischen Regel zusammengenommen, ergibt sich also folgendes Übersetzungsbeispiel:

»Gott *ist* gütig und gerecht.« —————> »Güte und Gerechtigkeit *werden* bei uns wahrhaft göttlich *sein*.«

3. Die Ersetzung von Substantiven durch Verben

Wo in der religiösen Sprache davon die Rede ist, daß die »Erfüllung« unserer Wünsche bei Gott liegt, wird die kritische Übersetzung den Satz so transformieren müssen, daß der religiöse Makel (»In Gott mache ich eben . . . ein *Zeitwort* zu einem *Substantiv*«, ebd. 269) verschwindet — und das Verb »erfüllen« die entscheidende Stelle des Satzes einnimmt. Freilich wird dann nicht »Gott« sein Subjekt sein dürfen, und am besten wird auch wieder das Präsens in das Futur verwandelt:

»Gott ist die *Erfüllung* meiner Wünsche.« —> »Ich werde mir meine Wünsche *erfüllen*.«

4. Die Berichtigung der Aktionsarten

Für Feuerbach ist es »das charakteristische Prinzip der Religion, daß sie das natürliche Aktiv in ein Passiv verwandelt« (ebd. 373). Dies ist die grammatische Folge dessen, daß der Mensch, anstatt selbst zu handeln, sein Heil von Gott her erwartet: »Der Heide erhebt sich, der Christ fühlt sich erhaben.« (Ebd.)

Die Fragwürdigkeit des Passivs besteht für Feuerbach hier darin, daß hinter ihm als logisches Subjekt, wenn auch ungenannt, Gott steht. Das Aktiv dagegen erlaubt keine derart verschleierte Redeweise; es legt offen, wer der entscheidende Akteur ist.

Diese verschiedenen grammatisch faßbaren Umformulierungen sind für Feuerbach sprachliche Konsequenzen der grundlegenden Perspektivenänderung, die durch seine Religionskritik erreicht werden soll. Die Sprachgestalt wird als ein aufschlußreiches Symptom für die jeweilige Bewußtseinslage genommen. Die bereits erwähnte metaphorische Kennzeichnung des Religionskritikers als eines »Dolmetschers« (ebd. 22) erhält auf diese Weise seine gleichermaßen bildkräftigen Beispiele.

2.7 Die Zuwendung zu Menschheit und Natur

Da Feuerbach die Religiosität nicht zerstören, sondern gerade zu ihrer wahren geistigen Form bringen will, muß er das Leben des einzelnen Menschen weiterhin in eine umgreifende und bergende Ordnung hineingenommen sehen. In seinem Hauptwerk »Das Wesen des Christentums« verweist er ihn deshalb vor allem auf die *Gattung* Menschheit, in seiner späteren Schrift »Das Wesen der Religion« vorwiegend auf die *Natur*. In jedem Fall geht es darum, die Beschränktheit und Hinfälligkeit des individuellen Lebens aufzufangen.

Dem Selbstverständnis des einzelnen Menschen als eines Gattungswesens geht voraus, daß er sich anderen gegenüber sieht und sich von ihnen her erst richtig begreift; »der erste Stein des Anstoßes, an dem sich der Stolz der Ichheit bricht, ist das Du, das *andere* Ich« (Das Wesen des Christentums, 145). Ohne diese Erfahrung der Gemeinschaft stünde der Einzelne in seiner Welt völlig hilf- und orientierungslos. Er gewinnt also seine Existenz gewissermaßen vom anderen her. »So ist der *Mensch der Gott des Menschen*. Daß er *ist*, verdankt er der *Natur*, daß er *Mensch* ist, dem *Menschen*.« (Ebd. 146) Aber dieses Verhältnis von Ich und Du bleibt begrenzt und zerbrechlich, vor allem durch Schuld und Tod. Wir können in ihm noch nicht solche Absolutheit erfahren, wie sie der Gläubige Gott zuspricht. Um aus diesem Dilemma herauszukommen, bezieht sich Feuerbach auf die Menschheit als ganzes: In ihr soll der Einzelne das Bewußtsein »von *seinem*, und zwar nicht endlichen, beschränkten, sondern *unendlichen* Wesen« finden (ebd. 38). So soll es möglich sein, daß der Mensch seine Beschränktheit übersteigt und doch bei sich bleibt. Transzendenz und Diesseitigkeit sollen absolut zusammengehören.

Dem Christentum wirft Feuerbach dabei vor, daß es wohl auch eine universale Einheit anstrebe, dabei aber doch ein besonderes Wesen, Gott, radikal vom Menschen absetze. »*Gott ist nicht dieser oder jener, nicht dein oder mein Geist; er ist der Geist*, der aber selbst wieder *als ein singulärer, einzelner*,

selbständiger Geist gedacht oder vorgestellt wird.« (Ebd. 420)
Diese Kluft wird aufgehoben, wo an seine Stelle die menschliche Gattung tritt.

Außerdem werden dann die Differenzen von Nationalitäten und Konfessionen bedeutungslos. Die erfüllende Gemeinschaft, die der Mensch im Verhältnis von Ich und Du erfahren kann, soll nicht auf den privaten Lebensraum beschränkt bleiben, sondern letztlich auch die politischen Dimensionen umfassen.

Dabei verweist Feuerbach den Menschen freilich in einer Weise auf sich selbst zurück, daß er sich dem Vorwurf ausgesetzt sieht, er beachte zu wenig den größeren Zusammenhang der menschlichen Welt. Diese Engführung soll deshalb durch den Bezug auf die *Natur* überwunden werden. Dabei kommt es Feuerbach von vornherein ausdrücklich darauf an, daß »kein *allgemeines*, von den wirklichen Dingen abgezogenes und abgesondertes, personifiziertes und mystifiziertes *Wesen*« in den Blick genommen werde; »Natur« sei »nichts weiter als ein *allgemeines Wort* zur Bezeichnung der Wesen, Dinge, Gegenstände, welche der Mensch von sich und seinen Produkten unterscheidet« (Das Wesen der Religion, 81, 2. Anm.).

Die Natur im Sinn Feuerbachs läßt schon deshalb keine religiöse Mystifizierung zu, weil sie keine höhere Wirklichkeit als der Mensch darstellt, sondern nur die äußere Bedingung seiner Existenz. »Das Höhere setzt das Niedere, nicht dieses jenes voraus, aus dem einfachen Grunde, weil das Höhere etwas *unter* sich haben muß, um höher zu stehen.« (Ebd. 94)
So ist der Mensch einerseits durch sein Bewußtsein der Natur überlegen, andererseits in seiner Existenz radikal von ihr abhängig.

Dadurch ist aber das menschliche Leben letztlich in einen unendlichen *Horizont der Gleichgültigkeit* gestellt: »Die Natur antwortet nicht auf die Klagen und Fragen des Menschen; sie schleudert unerbittlich ihn auf sich selbst zurück.« (Ebd. 116)
So ist schließlich doch wieder allein die menschliche Gemeinschaft der Raum, in dem der Einzelne sich geborgen fühlen kann. Freilich ist ihm auch hier nur eine begrenzte Dauer

gewährt, nie ein bleibender Bestand in Aussicht gestellt. Dies anzuerkennen gehört nach Feuerbach notwendigerweise zur Reife und Würde des menschlichen Bewußtseins: »Schmachvoll ist allerdings die Geburt und schmerzlich der Tod; aber wer nicht anfangen und enden will, verzichte auf den Rang eines lebendigen Wesens.« (Ebd. 98)

2.8 *Bedenken*

Der Weg der Religionskritik, den Feuerbach einschlägt, ist so zwiespältig angelegt, daß er von ganz entgegengesetzten Positionen her als irreführend oder unzulänglich ausgegeben wird. Der Gläubige sieht sein Vertrauen auf Gott untergraben und richtet dementsprechend seine Einwände vor allem gegen den atheistischen Charakter dieser Lehre; andererseits wird Feuerbach von radikalerer Religionskritik her entgegengehalten, daß er von der Gläubigkeit und dem Verkündigungspathos der Religion nicht loskomme. In den Argumenten dieser doppelseitigen Anfechtung wird das Dilemma der Feuerbachschen Religionskritik offenbar:

1. Feuerbachs Rettung der Religion setzt auf die absolute (»göttliche«) Würde der menschlichen Wirklichkeit. Aber damit kommt er zu Werturteilen, die nicht mehr in bloßer Wahrnehmung der uns sinnlich gegebenen Wirklichkeit zu begründen sind. Seine Sprache nimmt den Charakter pathetischer Behauptungen an. Die Grenzen zwischen Aussagen, Erwartungen und Forderungen werden verwischt.
2. Die fehlende Konsequenz in der — für Feuerbach eigentlich grundlegenden — Hinwendung zur konkreten Wirklichkeit zeigt sich vor allem dort, wo er sich auf die menschliche Gattung und die Natur als absolute Richtpunkte unseres Lebens bezieht. Hier bricht das abstrahierende und spekulative Denken ein, das Feuerbach gerade dem religiösen Glauben vorwirft und von dem er sich absetzen will. Für Karl Barth liegt das entscheidende Moment in der Auseinandersetzung mit dieser Religionskritik bei der Frage, »ob der Feuerbach-

sche ›Mensch‹ denn auch *wirklich* der *wirkliche* Mensch sein möchte«. ¹⁰ In der optimistischen Sicht Feuerbachs sind die leidvollen Erfahrungen menschlicher Schuld und Hinälligkeit verdrängt.

3. Durch die ständige Formulierung, daß etwas »*nichts anderes als . . .*« sei, macht es Feuerbach allen leicht, ihm vorzuwerfen, daß er das religiöse Leben und die religiösen Zeugnisse nur sehr undifferenziert wahrnehme. Gelegentlich können seine Ausführungen gar nur noch als Karikatur der religiösen Phänomene genommen werden. Vor allem aber stellt sich die Frage, ob Feuerbach den religiösen Erfahrungen von Schuld und Tod, von Rettung und Hoffnung durch seine anthropologischen Interpretationen des Glaubens gerecht wird. Bei einer Selbstbescheidung des Menschen auf seine verfügbare Welt und sein eigenes begrenztes Vermögen liegt es näher, auf derart umfassende Deutungen der Welt und solche Gewißheitsansprüche zu verzichten.

4. Schließlich bleibt gegen Feuerbach damit zu rechnen, daß menschliche Wünsche selbst in religiösen Dimensionen nicht notwendigerweise mit Illusionen Hand in Hand gehen müssen, sondern auch gerade für die Wahrnehmung der Wirklichkeit sensibel machen können. Wer den Wunschcharakter des religiösen Glaubens aufdeckt, hat damit über seinen Erfahrungsgelalt noch nichts ausgemacht.

Doch trotz dieser Einwände gegen Feuerbachs Religionskritik bleibt sie eine Herausforderung für das Selbstverständnis des Glaubens, der sich ihr gegenüber rechtfertigen muß. Wenn man sie allein in theoretischer Widerlegung zu bestreiten versucht, nimmt man sie zu leicht. Man verschließt sich nämlich damit der Möglichkeit, das, was sie dem christlichen Glauben vorwirft, zur eigenen Bereicherung und zur Selbstkritik zu verarbeiten.

Was zu tun ist, damit die Einwände Feuerbachs im christ-

¹⁰ *Karl Barth*, Ludwig Feuerbach. Fragment aus der im Sommer 1926 zu Münster gehaltenen Vorlesung über die Geschichte der neueren Theologie, in: ders., *Die Theologie und die Kirche*. Gesammelte Vorträge, 2. Bd., Zollikon-Zürich o. J., 212-239, hier 238.

lichen Glauben weniger Angriffsflächen finden, läßt sich in folgende Gegenüberstellung bringen:

angeprangerte Einstellungen

weltabgewandte Innerlichkeit, Jenseitsorientierung, Heilsindividualismus, Handlungsverlust in beruhigter Frömmigkeit

moralisches Bewußtsein nach dem Verhältnis von Gesetzesherr und Untertan

Projektion menschlicher Wirklichkeit auf ein Jenseits, unreifes Wunschdenken, Vernachlässigung der Anthropologie um der Theologie willen

gestellte Aufgaben

Vermittlung von Verantwortung für Natur und Geschichte, Erschließung der sozialen Dimension der Religion, Befähigung zur politischen Beteiligung

die Ermutigung aller, das, was als gut und schlecht gelten soll, mitzuverantworten; die Orientierung der Moral an individuellem Glück und gemeinschaftlichem Wohl

Aufweis des Zusammenhangs von Theologie und Anthropologie, der Korrelation von menschlichen Erfahrungen, Bestrebungen, Wünschen, Hoffnungen einerseits und dem überkommenen Offenbarungsanspruch andererseits

Soweit es nicht gelingt, diese Aufgaben zufriedenstellend zu lösen — und wer wollte behaupten, daß dies schon voll gelungen sei? —, bleibt die Religionskritik Feuerbachs nicht nur ein Stachel für die religiöse (und insbesondere kirchliche) Praxis, sondern auch für die *theoretische* Selbstbehauptung des christlichen Glaubens.¹¹

¹¹ Vgl. auch *Hans Küng*, Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München 1981 (dtv 1628; Erstauf. 1978), 223–250: Gott — eine Projektion des Menschen? Ludwig Feuerbach.

3 *Die Deutung der Religion als Selbstentfremdung aufgrund der ökonomisch bedingten sozialen Verhältnisse — Karl Marx (1818–1883)*

Wichtigste Schriften:

Deutsch-französische Jahrbücher, Paris 1844, darin unter anderem:

Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie

Zur Judenfrage

Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844)

Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, Frankfurt a. M. 1845

Die deutsche Ideologie (1845/46 — zusammen mit Friedrich Engels)

Manifest der kommunistischen Partei, London 1848 (zusammen mit Friedrich Engels)

Zur Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1859

Das Kapital, Band 1, Hamburg 1867 (die folgenden Bände 2 und 3 nach dem Tod von Karl Marx durch Friedrich Engels herausgegeben)

Wo es möglich ist, wird im folgenden zitiert nach: *Karl Marx / Friedrich Engels*, Studienausgabe in 4 Bänden, hg. v. Iring Fetscher, Frankfurt a. M. 1990 (Fischer Taschenbücher 10243–10246), jeweils abgekürzt mit den römischen Bandziffern I–IV und der Seitenzahl in arabischen Ziffern.

Wollte man die Lehre von Karl Marx ganz vom politischen Geschick des Marxismus her bewerten, könnte man sie nach dem Zusammenbruch des Ostblocks, der ihn auf seine Fahnen geschrieben hatte, schlicht für erledigt halten. Sie wäre nur noch eine Sache der geschichtlichen Erinnerung. Mit dem Scheitern der politischen Macht, der militärischen Stärke und des wirtschaftlichen Systems der Sowjetunion und ihrer Trabanten hätte sich dann auch die Religionskritik von Karl Marx als haltlos erwiesen. Aber dies wäre eine zu oberflächliche Einschätzung; denn so käme marxistische Religionskritik nur

als eine überholte Staatsideologie in den Blick.¹ Aus verschiedenen Gründen gehört Karl Marx jedoch nach wie vor unersetzbar in die Reihe repräsentativer Religionskritiker. Er griff in seinem Denken nicht nur die ihm vorausgehenden Impulse zur Bestreitung von Religion konzentriert auf, sondern verarbeitete sie ihrerseits wiederum kritisch unter seinen eigenen Voraussetzungen.² Außerdem bezeugt die weltpolitische Wirkungsgeschichte, die keinem anderen Religionskritiker auch nur in annäherndem Maß zuteil wurde, die Kraft seines Gedankens, Menschen zu bewegen. Wenn man annähme, daß dieser Einfluß insgesamt durch den Gang der Geschichte in Mißkredit gebracht worden wäre, übersähe man die Vielschichtigkeit der von Marx vorgenommenen Analyse sozialer Verhältnisse.

Wie komplex, aber auch problematisch die Beziehung seiner Kritik zur Realität ist, zeigt sich gerade in der *Spannung von theoretischem Entwurf und konkreter Geschichte, von Vision und Erfahrung*: Als *Prognose* zukünftiger Verhältnisse erwies sie sich auf Dauer als *utopische Verheißung*; als *Diagnose* sozialer Gegebenheiten — darunter auch der Religion — behält sie jedoch ihr *kritisches Potential* im Mißtrauen gegen eine widerspruchsvolle Menschheit. Der religiöse Glaube kann die von Marx formulierten Momente des Verdachts nicht leichthin beiseite schieben, denn er ist an diesen Widersprüchen beteiligt.

Bei der Bewertung der Marxschen Kritik ist auch zu sehen, daß sie nicht nur im Einflußbereich des Kommunismus und unter den Interessen seiner Machtpolitik aufgegriffen wurde.

1 Vgl. hierzu den Artikel »Religion«, in: Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft, hg. v. C. D. Kernig, Bd. 5, Freiburg 1972, 548–633, bes. 598–633 (*Iring Fetscher, Vittorio Maconi, Stefano Virgulin*).

2 Vgl. *Per Frostin*, Materialismus Ideologie Religion. Die materialistische Religionskritik bei Karl Marx, München 1978; *Walter Kern*, Atheismus Marxismus Christentum. Beiträge zur Diskussion, Innsbruck 1976; *Hans Küng*, Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München 1981 (dtv 1628; Erstaufl. 1978), 251–298: Gott — eine interessebedingte Vertröstung? Karl Marx; *Werner Post*, Kritik der Religion bei Karl Marx, München 1969.

Ihr Einfluß geht weit darüber hinaus in philosophische und soziologische Schulen, die nicht durch die Geschichte des Marxismus-Leninismus diskreditiert worden sind. Schließlich gingen von ihm auch manche Impulse für die christliche Theologie und Sozialethik aus.³ Besondere Beachtung fanden in der Öffentlichkeit die innerkirchlichen Auseinandersetzungen um die Beziehung von Christentum und Marxismus in der lateinamerikanischen *Theologie der Befreiung* (teils nach deren Selbstverständnis, teils nach der polemischen Verzeichnung ihrer Gegner).⁴ Dabei gingen die Diskussionen weit über Fragen der Religionskritik hinaus; doch waren diese notwendigerweise immer mit im Spiel.

Zunächst kann bei genauerem Hinsehen überraschen, wie gering an Umfang und Zahl die ausdrücklich religionskritischen Äußerungen in dem gesamten Werk von Karl Marx sind. Eine Schrift, die sich bereits in ihrem Titel — wie etwa Feuerbachs »Wesen des Christentums« — die Analyse der Religion zur Aufgabe setzt, finden wir bei ihm nicht. Auch ein Vergleich mit dem Werk seines vertrautesten Freundes und Mitarbeiters Friedrich Engels unterstreicht, wie begrenzt Marx sich nur noch mit religiösen Phänomenen beschäftigte. Bezeichnend dafür ist, daß eine Sammlung von Texten beider Autoren »Über Religion«⁵ von Marx nur 26 enthält, von Engels dagegen 61 (und 14 weitere von Marx und Engels gemeinsam). Wenn man darüber hinaus den jeweiligen Umfang dieser ausgewählten Äußerungen mitberücksichtigt, vergrößert sich das

3 Vgl. *Iring Fetscher / Milan Machovec* (Hg.), *Marxisten und die Sache Jesu*, München / Mainz 1974; *Ferdinand Reisinger / Günter Rombold* (Hg.), *Marxismus und Christentum*, Linz 1983; *Helmuth Rolfes* (Hg.), *Marxismus Christentum*, Mainz 1974; *ders.*, *Marx / Maximus*, III. Rezeption und Auseinandersetzung in Theologie und Kirche, in: *Theol. Realenzyklopädie*, Bd. 22 (1992), 245–258.

4 Vgl. *H. Rolfes*, *Marx / Maximus* (s. Anm. 3), 253–256; *Bruno Kern*, *Theologie im Horizont des Marxismus. Zur Geschichte der Marxismusrezeption in der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung*, Mainz 1992; *Peter Rottländer* (Hg.), *Theologie der Befreiung und Marxismus*, Münster 21987.

5 *Karl Marx / Friedrich Engels*, *Über Religion*, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin (Ost) 21976.

Ungleichgewicht noch. Für das Hauptinteresse von Marx, die Kritik der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit und die Erforschung der grundlegenden Faktoren geschichtlicher Prozesse, spielte die Religion nur noch eine untergeordnete Rolle.

Die meiste Aufmerksamkeit widmet Marx der Religion in den Schriften seiner Frühzeit. Dadurch könnte man geneigt sein, die häufig durchgeführte Unterscheidung zwischen einem »frühen Marx« und einem »späten« gerade unter dem Gesichtspunkt der Religionskritik mit besonderem Nachdruck zu übernehmen. (Die Grenze läge dann etwa zwischen der »deutschen Ideologie« und der »Kritik der politischen Ökonomie«, zwischen stärker philosophisch angelegten Analysen einerseits und vorwiegend ökonomisch ausgerichteten Untersuchungen andererseits.) Aber die Unterschiede sind nicht so tiefgreifend, daß ein erster Marx gegen einen zweiten ausgespielt werden dürfte; die früheren Absichten und Ergebnisse werden in den späteren Studien nicht widerrufen, sondern — unter veränderten Bedingungen — weiterverfolgt. Daß dabei die Religion nicht mehr so häufig der Erwähnung wert scheint, ist selbst schon eine religionskritische Konsequenz.

Dementsprechend will Marx im Unterschied zu Engels nicht eine »neue Weltanschauung« formulieren, die dann in Konkurrenz zu allem Vorhergehenden treten müßte; er beabsichtigt vielmehr »die Realität so zu transformieren, daß jede von ihr abgehobene (>entfremdete<) Philosophie, Religion, Rechtsordnung, Herrschaftsweise usw. aufgehoben wird«⁶. *Damit soll sich nicht nur Religion, sondern auch Religionskritik als überholt erweisen.*

6 Iring Fetscher, Einleitung zu: Karl Marx / Friedrich Engels, Studienausgabe in 4 Bänden, Frankfurt a. M. 1990 (Fischer Taschenbücher 10243-10246), Bd. 1, 17-20, hier 19. Vgl. ders., Wandlungen der marxistischen Religionskritik, in: ders., Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung, München 1967, 200-217.

3.1 Der Rückgriff auf die abgeschlossene Religionskritik

Marx beginnt die Einleitung seiner Schrift »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie« (I 21–33) mit der selbstgewissen Feststellung zweier Tatbestände: »Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im Wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.« (Ebd. 21) Damit blickt er einerseits auf das zurück, was von der *Vergangenheit* her schon geleistet ist, und deutet andererseits zugleich doppelt an, daß in der *Zukunft* noch weiteres zu tun bleibt: *Erstens* wird man, wo etwas »im Wesentlichen« beendet ist, noch — weniger fundamentale — Konsequenzen und Ergänzungen erwarten dürfen; vor allem aber soll *zweitens* die Kritik an der Religion auf weiterreichende Kritik hin überschritten werden.

Damit hat für Marx die Kritik der Religion eine zwiespältige Stellung: Sie ist *grundlegend und unumgänglich*, aber zugleich als Aufgabe schon *geleistet*. Es lohnt sich nicht mehr, auf sie besondere Anstrengungen zu verwenden; man kann auf das zurückgreifen, was grundsätzlich bereits theoretisch ausgearbeitet ist. Für Marx heißt dies vor allem: »es gibt keinen anderen Weg für euch zur *Wahrheit* und *Freiheit*, als *durch* den *Feuerbach*. Der Feuerbach ist das *Purgatorium* der Gegenwart.« (Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach⁷) Deshalb finden wir auch zu den zentralen Elementen der Feuerbachschen Religionskritik bei Marx die entsprechenden bestätigenden Aussagen:

1. Die Religion ist in unserer Gesellschaft nicht mehr Ausdruck des gemeinschaftlichen Bewußtseins, nicht mehr das Medium, in dem sich der Mensch zu sich selbst als Gattungswesen verhält, »sondern das Wesen des *Unterschieds*«; damit ist sie geradezu »zum Ausdruck der *Trennung* des Menschen von seinem *Gemeinwesen*, von sich und den anderen Men-

⁷ Karl Marx, Frühe Schriften I, hg. v. Hans Joachim Lieber / Peter Furth, Darmstadt ⁵1989, 107–109, hier 109.

schen geworden«; das Bekenntnis zu ihr trägt den Charakter »der besonderen Verkehrtheit, der *Privatschulle*, der Willkür« (Zur Judenfrage, I 34–62, hier 43). Damit hat sich die Religion in den begrenzten Raum des Einzelnen zurückgezogen; in ihr wird die »Spaltung des Menschen in den *öffentlichen* und in den *Privatmenschen*« in besonderer Weise offenbar (ebd.).

2. Die Religion ist eine Verlagerung irdischer Erfahrungen und Wünsche in ein himmlisches Jenseits, ein Ergebnis der *Projektion*: »*Der Mensch macht die Religion*, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat« (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, I 21). Die Menschen sind demnach »die Produzenten ihrer Vorstellungen« (Die deutsche Ideologie, 1. Teil: Feuerbach, I 83–137, hier 92) oder, in religiöser Sprache gesagt, »die Schöpfer«, die sich in der Verkehrtheit ihres Denkens vor ihren eigenen »Geschöpfen«, nämlich den Göttern des Himmels, gebeugt haben (ebd. 83). Wenn die Gläubigen jenseitige Wesen als höchste Wesen verehren, dann unterwerfen sie sich dabei den »Ausgeburten ihres Kopfes«, die »ihnen über den Kopf gewachsen« sind (ebd.).

Aber auch für Marx ist damit die Religion nicht einfach leere Phantasie, sondern immer noch »*Widerschein* der wirklichen Welt« (Das Kapital, II 213–242, hier 241⁸). Das gläubige Bewußtsein ist nicht schlechthin abwegig, irreführend und erniedrigend; es vermittelt vielmehr Einsicht und Selbstbewußtsein, wenn auch auf eine sehr beschränkte und illusionsverhaftete Weise. »Die Religion ist eben die Anerkennung des Menschen auf einem Umweg.« (Zur Judenfrage, I 40)

3. Mit Feuerbach beabsichtigt Marx die Rückführung des

8 Der Auszug enthält vom 1. Kapitel des 1. Buchs den 1. Abschnitt »Die Ware« (im Zitat wurde ein Druckfehler korrigiert). Vgl. »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«: daß der »Mensch, der in der phantastischen Wirklichkeit des Himmels, wo er einen Übermenschen suchte, nur den *Widerschein* seiner selbst gefunden hat« (I 21).

Menschen auf seine *konkrete, wahrnehmbare und verfügbare Wirklichkeit*. Wenn sich die Religion mit der *Frage* beschäftigt, *woher diese Welt des Menschen stamme*, dann verfällt sie damit einer »Abstraktion«, die »keinen Sinn« hat, weil sie der unbestreitbar gegebenen Realität unnötigerweise einen Anfang setzt, vor dem sie dann selbstverständlich nicht existiert haben kann. Wer nach einem solchen Ursprung der Welt Ausschau hält, muß sich deshalb sagen lassen: »Frage dich, wie du auf jene Frage kömmt; frage dich, ob deine Frage nicht von einem Gesichtspunkt aus geschieht, den ich nicht beantworten kann, weil er ein verkehrter ist . . . Wenn du nach der Schöpfung der Natur und des Menschen fragst, so abstrahierst du also vom Menschen und von der Natur. Du setztest sie als *nichtseiend*, und willst doch, daß ich sie als *seiend* dir beweise. Ich sage dir nun: gib deine Abstraktion auf, so gibst du auch deine Frage auf . . .« (Ökonomisch-philosophische Manuskripte, II 38–128, hier 106f). Nur wenn der Mensch sich auf das beschränkt, was ihm »praktisch, sinnlich, anschaulich« gegenwärtig ist (ebd. 107), kann er zu sich und zur Natur ein rechtes Verhältnis gewinnen.

4. Auch Marx sucht den Menschen von seinem »*Gattungsbewußtsein*« und seinem »*Gattungsleben*« her zu begreifen (ebd. 100). Der Mensch soll als »die ideelle Totalität« gesehen werden, wie sie sich im Denken der konkreten Individuen realisiert, und als »eine Totalität menschlicher Lebensäußerungen«, wie sie in geschichtlichen und gesellschaftlichen Dimensionen greifbar ist (ebd.). In diesen Perspektiven sollen auch die Endlichkeitserfahrungen ausgehalten werden: Der *Tod* »scheint als ein harter Sieg über das Individuum«, aber dies braucht nicht weiter zu beunruhigen, denn: »das bestimmte Individuum ist nur ein *bestimmtes Gattungswesen*, als solches sterblich.« (Ebd.)

Aber bei all diesen Gemeinsamkeiten mit der vorausgehenden Religionskritik (vor allem Feuerbachs) unterstreicht Marx doch zugleich auch nachdrücklich seine Distanz. Solange sich Religionskritik noch als Atheismus darstelle, setze sie »durch diese Negation das *Dasein des Menschen*« (ebd. 107) und blei-

be damit noch gar zu sehr in der Abhängigkeit von Religion, die sie gerade zu überwinden meine. Die Aufgabe, die Marx sich stellt, richtet sich auf ein »positives, nicht mehr durch die Aufhebung der Religion vermitteltes *Selbstbewußtsein* des Menschen« (ebd. 107).

3.2 Die neue Aufgabe: Kritische Praxis

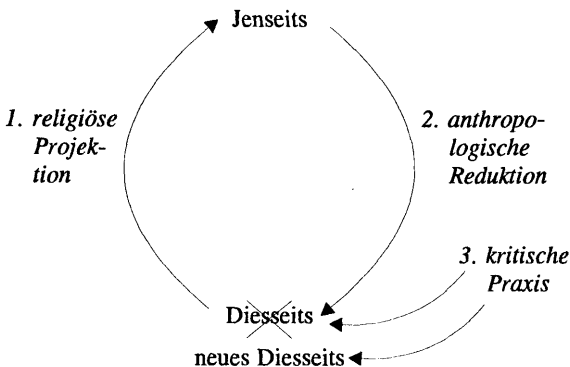
Gleich in der ersten der elf Thesen über Feuerbach (I 138–140) setzt sich Marx ausdrücklich von allem »bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet)« ab (ebd. 138). Den Kontrast, den er dabei vermerkt, kann man mit dem Vokabular dieser Thesen in folgender Übersicht darstellen:

<i>bisheriger, alter Materialismus</i>	<i>neuer Materialismus</i>
faßt Wirklichkeit nur unter der Form des <i>Objekts</i> oder der <i>Anschauung</i> ,	begreift Wirklichkeit als Gegenstand menschlicher <i>Praxis</i> ,
betrachtet nur <i>theoretisches</i> Verhalten als echt menschliches Verhalten,	begreift die Bedeutung der <i>praktisch-kritischen</i> Tätigkeit, der <i>revolutionären</i> Praxis,
sieht die <i>Abhängigkeit</i> der Menschen <i>von den Umständen und der Erziehung</i> ,	begreift, daß die Menschen aber auch <i>die Umstände verändern</i> und <i>die Erzieher erziehen</i> können,
erkennt das Faktum der <i>religiösen Selbstentfremdung</i> und löst die religiöse Welt auf,	erklärt die Religion aus der <i>Selbstzerrissenheit</i> und dem <i>Sich-selbstwidersprechen ihrer weltlichen Grundlage</i> ,
<i>abstrahiert von der Geschichte</i> und bezieht sich auf <i>das allgemeine menschliche Wesen, die menschliche Gattung</i> .	begreift <i>das menschliche Wesen als das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse</i> , erkennt in dem <i>religiösen Gemüt</i> selbst ein <i>gesellschaftliches Produkt</i> .

Diese Entgegensetzung schließt Marx in der letzten These mit dem prägnanten Kontrast ab: »Die Philosophen haben die

Welt nur verschieden *interpretiert*, es kommt drauf an, sie zu *verändern*.« (Ebd. 140)

Für Marx ist demnach die Feuerbachsche Reduktion aller Theologie auf Anthropologie völlig unzulänglich, weil sie wohl den Menschen auf sein Diesseits zurückverweist, aber nicht mehr wahrnimmt, in welcher elenden Verfassung dann dieses Diesseits vorgefunden wird. Feuerbach hat nach Marx bereits im Ansatz übersehen, warum überhaupt Religion als »die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens« aufkommen kann: »weil das *menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt« (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, I 21). Eine Religionskritik, die in neuer Theorie das aufdecken will, was erst noch in neuer Praxis erstellt werden muß, ist von vornherein zum Scheitern verurteilt. Feuerbachs hermeneutischer Zirkel muß deshalb notwendigerweise durch ein weiteres, ein drittes Element ergänzt werden:



Damit ist der gesamte Prozeß in drei Phasen gegliedert:

1. Die Täuschung,
 2. die Ent-täuschung,
 3. die Herstellung einer Welt, in der weder 1. noch 2. nötig ist.
- Die für Feuerbach entscheidende zweite Phase erhält bei Marx erst von der dritten her ihre volle Überzeugungskraft. Aufklärung verlangt gesellschaftspolitische Praxis: »Die Kritik

der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege.« (Ebd. 22) Wo die Aufklärung sich auf die theoretische Analyse von Religion beschränkt, bringt sie den Menschen nicht aus seinem Elend heraus, sondern führt es ihm nur eindringlich vor Augen. Aber dieses helllichtige Verhältnis zur Realität kann für Marx nicht das letzte sein. »Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpfückt, nicht damit der Mensch die phantasie-lose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche.« (Ebd. 21f)

Feuerbach hat die bedrückenden Fragen um das Leid und das Übel in unserer Welt (die zuvor zum Theodizee-Problem führten — zu der Frage nach der Vereinbarkeit von Güte und Allmacht Gottes mit unserer Realität) verdrängt; Marx versucht sie demgegenüber durch die Forderung revolutionärer Praxis zu überholen.

3.3 *Materialismus als Beschränkung des Interesses*

Wenn Marx seine Lehre mit dem programmatischen Namen »Materialismus« bezeichnet, greift er auf ein vieldeutiges und mißverständliches Wort zurück. Vor allem liegt es für das 19. Jahrhundert nahe, an ein Verständnis der Welt zu denken, von dem sich Marx gerade absetzen will. Dieser andere, populär verbreitete Materialismus (in Frankreich etwa vertreten durch *Julien-Offray de La Mettrie*, *Denis Diderot*, *Paul-Henri Th. d'Holbach*, in Deutschland durch *Karl Vogt*, *Jakob Moleschott*, *Ludwig Büchner* und *Ernst Haeckel*) zeichnet sich — trotz manch unterschiedlicher Entfaltungen — durch folgende drei Annahmen aus:

1. Die Wirklichkeit ist *realistisch* zu begreifen, das heißt, sie existiert unabhängig von unserem Bewußtsein (*erkenntnistheoretischer Aspekt*);

2. sie ist *monistisch* zu sehen, das heißt, sie besteht aus einem einheitlichen Stoff, eben der Materie (*ontologischer Aspekt*);
3. alle Prozesse dieser Wirklichkeit, auch die des Lebens, lassen sich *mechanistisch* erklären (*naturwissenschaftlicher Aspekt*).

Für Marx ist ein solches Verständnis der Wirklichkeit zu dürftig, als daß er sich ihm anschließen könnte. In einem Rückblick auf die neuzeitliche Geschichte des Materialismus äußert er sein Wohlgefallen an den frühen Konzeptionen, die noch nicht die Vielfalt der erfahrbaren Realität derart vereineheitlichen. »Unter den der Materie eingeborenen Eigenschaften ist die Bewegung die erste und vorzüglichste, nicht nur als mechanische und mathematische Bewegung, sondern mehr noch als Trieb, Lebensgeist, Spannkraft, als Qual . . .« (Die Heilige Familie⁹). In seiner weiteren Geschichte gibt der Materialismus um der Exaktheit willen die differenziertere Wahrnehmung der Realität auf: »Die Sinnlichkeit verliert ihre Blume und wird zur abstrakten Sinnlichkeit des Geometers. Die physische Bewegung wird der mechanischen oder mathematischen geopfert; die Geometrie wird als die Hauptwissenschaft proklamiert. Der Materialismus wird menschenfeindlich.« (Ebd.)

Marx übernimmt demnach weder den ontologisch-monistischen noch den naturwissenschaftlich-mechanistischen Aspekt des populären Materialismus seiner Zeit.¹⁰ Entscheidend ist ihm vielmehr (im Anschluß an Feuerbach und über ihn hinaus), daß die Wirklichkeit allein von dem her begriffen werden soll, was der *sinnlichen Wahrnehmung* und der *kritischen Praxis* zugänglich ist. (Damit setzt er sich wie Feuerbach ausdrücklich von Hegel ab.) Der Begriff »Materialismus« bezieht sich also bei Marx in erster Linie auf die *Methode*, nach der

9 *Karl Marx*, Die Frühschriften, hg. v. Siegfried Landshut, Stuttgart 1971 (Kröners Taschenausgabe 209), 317–338, hier 330.

10 Anderes wäre über den Materie-Begriff des Diamat zu sagen; vgl. hierzu *Gustav Wetter*, Sowjetideologie heute I. Dialektischer und historischer Materialismus, Frankfurt a. M. 1962 (Fischer Taschenbuch 460), besonders 24–47.

in *wissenschaftlicher Erkenntnis* und *politischem Handeln* zuverlässige Ergebnisse gewonnen werden können. Die Welt soll gesehen werden als eine durch gesellschaftlich-historische Lebensprozesse der Menschen erzeugte Wirklichkeit. Es gilt nicht, tiefsinnige »Welträtsel« zu lösen und die Gründe des Seins zu erkunden. »Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus[us] veranlassen, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und in dem Begreifen dieser Praxis.« (Thesen über Feuerbach, I 139) Der Materialismus von Marx will nicht die Frage beantworten, woraus die Welt besteht, sondern worauf sich der Mensch beschränken soll, wenn er seine Welt vernünftig begreifen will. Aus dem Marxschen Materialismus ergibt sich demnach folgende Formel:

*Grenzen der Verfügbarkeit = Grenzen der Erkennbarkeit =
Grenzen der menschlichen Welt = Grenzen allen Interesses.*

Nur wenn wir uns mit solcher Selbstbescheidung abfinden, streift nach Marx unsere Wirklichkeit »ihren mystischen Nebelschleier« ab (Das Kapital, II 241), der uns daran hindert, daß wir uns selbst unsere Welt gestalten.

3.4 Die Kritik der Religion im ideologischen Überbau

Das Verhältnis von »Basis und Überbau« ist zwar als ein marxistisches Deutungsschema weithin bekannt, aber es wird in dem Gesamtwerk von Marx nur beiläufig angesprochen und ist in keine präzise Theorie überführt. Diese Redeweise ist eher eine Metapher, die auch dann aufschlußreich sein kann, wenn sie sich nicht als in jeder Hinsicht eindeutig und widerspruchsfrei erweist.

Schon in der »deutschen Ideologie« schreibt Marx, ohne ausdrücklich die Begriffe »Basis« und »Überbau« zu gebrauchen: »Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen pp., aber die wirklichen, wirkenden Menschen, wie sie bedingt sind durch eine bestimmte Entwicklung ihrer Produktivkräfte und des denselben entsprechenden Verkehrs bis zu

seinen weitesten Formationen hinauf. Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß. . . . Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbständigkeit. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, das Leben bestimmt das Bewußtsein.« (I 92)

In der späteren Schrift »Zur Kritik der politischen Ökonomie« führt Marx die geschichtliche Dynamik, der das ganze gesellschaftliche Leben unterliegt, deutlicher auf die Veränderungen der *Produktionsverhältnisse* (d. h. vor allem der Aufteilung des Eigentums an Produktionsmitteln, der Arbeitsteilungen, der Formen des Warenaustauschs, der Beziehungen zwischen den verschiedenen sozialen Klassen) zurück. »Die Gesamtheit dieser Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt. . . . Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Überbau langsamer oder rascher um. In der Betrachtung solcher Umwälzungen muß man stets unterscheiden zwischen der materiellen, naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzung in den ökonomischen Produktionsbedingungen und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz, ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Konflikts bewußt werden und ihn ausfechten.«¹¹

11 Zur Kritik der politischen Ökonomie, in: *Karl Marx*, Ökonomische

Aus den Aussagen und mit dem Vokabular dieser Sätze läßt sich demnach folgende Skizze bilden:

Überbau

juristische, politische, religiöse,
künstlerische und philosophische,
kurz ideologische Formen des
gesellschaftlichen Bewußtseins
sozialer, politischer und geistiger
Lebensprozeß

Formen, worin sich die
Menschen des Konflikts
bewußt werden

bestimmen
bedingen



entspre-
chen



ökonomische Produktionsbedingungen,
Produktionsweise des materiellen Le-
bens, Gesamtheit der Produktions-
verhältnisse

ökonomische Struktur der Gesellschaft,
gesellschaftliches Sein

ökonomische Grundlage

reale Basis

*naturwissenschaftlich treu
zu konstatierende Um-
wälzungen*

Die Unschärfe dieses Modells wird einmal daran deutlich, daß nicht genau auszumachen ist, was jeweils auf die eine oder andere Ebene gehört. Sind zum Beispiel die Wissenschaften, insbesondere Mathematik und Naturwissenschaften aufgrund ihrer technologischen Verwertung, zur Basis der Produktionsverhältnisse zu rechnen oder zu den gesellschaftlichen Bewußtseinsformen des Überbaus? Zum anderen ist nicht deutlich, wie sich das Verhältnis von Basis und Überbau mit der bewußten Verantwortung des Menschen für seine Geschichte vertragen soll. Man kann freilich darauf verweisen, daß Marx selbst schon von einer »Wechselwirkung dieser verschiedenen Seiten aufeinander« spricht und feststellt, »daß also die Um-

Schriften III, hg. v. Hans Joachim Lieber u. Benedikt Kautsky, Darmstadt ³1975, 836-1029, hier 839.

stände ebensosehr die Menschen, wie die Menschen die Umstände machen« (Die deutsche Ideologie, I 102f); aber dies steht in einer unausgeglichene Spannung zur Determination von der Basis her, wie sie die vorausgehenden Sätze nahelegen.

Diese Unschärfen haben jedoch weniger Gewicht, wenn man die Rede von Basis und Überbau bildlich nimmt und vor allem auf ihr *methodisches Interesse* achtet: den Zugang zum Verständnis der Welt dort zu wählen, wo (1.) die »materiellen naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden« Sachverhalte liegen und wo demgemäß (2.) die politisch-ökonomische Praxis ihre handgreiflichen Ansatzpunkte findet.

Für das Verhältnis der Marxschen Religionskritik entscheidend ist, daß der Überbau des gesellschaftlichen Bewußtseins und der ihm entsprechenden Institutionen noch einmal in sich differenziert gesehen werden muß. Einige Bereiche, wie etwa Moral, Philosophie und vor allem Religion, sind besonders dafür anfällig, *sich ideologisch zu verselbständigen* und *sich als allgemeingültig auszugeben, als unabhängig von der historischen Basis*. Sie verschleiern damit den im »Manifest der kommunistischen Partei« (III 59–87) verkündeten Tatbestand: »Die herrschenden Ideen einer Zeit waren stets nur die Ideen der herrschenden Klasse.« (Ebd. 75, ähnlich schon in der »deutschen Ideologie«, I 109f.)

Die *vorrangige Aufgabe aller Ideologiekritik*, also auch der Religionskritik, ist demnach nicht, die Ideologie als falsch nachzuweisen, sondern ihren *Anspruch auf zeitlose Gültigkeit zu bestreiten* und ihre *Interessengebundenheit aufzudecken*. Dies greift aber bereits an die Wurzel des religiösen Selbstverständnisses, jedenfalls des christlichen Glaubens.

Darüber hinaus ist Religion für Marx die ideologischste Form aller Ideologien, da sie sich von einer völlig jenseitigen, der Kritik entzogenen Autorität her legitimiert und sich demnach in ihrer übergeschichtlichen Grundlegung von allen anderen Lehren absetzt. Damit verleugnet hier nach Marx der Mensch in besonders hohem Grad die Verantwortung für seine geistige Produktion.

Den ideologischen Charakter der Religion aufzudecken heißt demgegenüber: die Einsicht vermitteln, wie Religion in einem unauflösbaren Zusammenhang mit den sozialen Verhältnissen steht. Dabei muß nach Marx offenbar werden, daß der Religion wohl dort, aber auch allein dort eine sinnvolle Funktion zukommt, wo das Leben der Menschen noch im argen liegt. Sie ist als nur »phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens« zwar selbst ein Übel, erfüllt aber dabei doch eine zweifache Aufgabe: »Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elends und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend.« (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, I 21) Religiöse Zeugnisse gehen also in dieser Sicht aus Erfahrung menschlicher Wirklichkeit hervor, aus berechtigter Unzufriedenheit mit der bestehenden Welt; sie wollen keineswegs mit ihren tröstenden Worten die Verhältnisse in einem schönen Licht aufleuchten lassen; wenn für die Gläubigen diese Welt ein »Jammertal« ist (ebd.), sind sie darin realistisch. Doch lassen sie sich in ihrem Blick auf das Elend zu einer illusorischen Hoffnung verleiten und tragen damit zum weiteren Bestand dieses Elends bei.

In diesem Sinn kann Marx von der Religion sagen: »Sie ist das *Opium* des Volks.« (Ebd.) Anders als die Leninsche Formulierung »Opium für das Volk« läßt das Marxsche Bild nicht danach fragen, wer die Betrüger sind, die dem unwissenden Volk das gefährliche Betäubungsgift verabreichen; die Kritik gilt nicht primär irgendwelchen Dealern, sondern richtet sich insgesamt gegen »einen Zustand . . . , der der Illusionen bedarf« (ebd.).

Soll der Mensch zukünftig seine Verhältnisse selbst in die Hand nehmen können, muß die Religion aus dem gesellschaftlichen Überbau verschwinden. Der Kampf gegen die bestehende Ohnmacht und Entfremdung verlangt auch die Überwindung der Religion, und zwar nicht nur der einer bestimmten geschichtlichen Phase, sondern der Religion schlechthin: »Ein Mensch, der von der Gnade eines andern lebt, betrachtet sich als ein abhängiges Wesen. Ich lebe aber vollständig von der Gnade eines andern, wenn ich ihm nicht nur die Unterhal-

tung meines Lebens verdanke, sondern wenn er noch außerdem mein *Leben geschaffen* hat, wenn er der *Quell* meines Lebens ist, und mein Leben hat notwendig einen solchen Grund außer sich, wenn es nicht meine eigne Schöpfung ist.« (Ökonomisch-philosophische Manuskripte, II 106)

Im Unterschied zu den Liberalen seiner Zeit verlangt deshalb Marx nicht nur gegenüber dem Staat die *Religionsfreiheit*; dies ist erst eine »politische Emanzipation«, »die letzte Form der menschlichen Emanzipation *innerhalb* der bisherigen Weltordnung« (Zur Judenfrage, I 43). Hier gibt erst der Staat die Bindung an die Religion auf; am Ende der Freiheitsgeschichte muß aber nach Marx »die Emanzipation des wirklichen Menschen von der Religion« (ebd. 47) stehen.

In der Konsequenz dieser Religionskritik muß sich Marx auch gegen die Formen des *Frühsozialismus* richten, die von christlichen Impulsen bestimmt sind. Sie verhindern durch ihre ethisch-religiösen Mahnungen und Appelle die notwendige und allein förderliche ökonomische Analyse der bestehenden Verhältnisse. Auch wenn er es nicht ausdrücklich will, geht »der pfäffische Sozialismus« immer Hand in Hand mit dem »feudalistischen«; er gibt nur »dem christlichen Asketismus einen sozialistischen Anstrich« (Manifest der kommunistischen Partei, III 78). Letztlich müssen alle scheitern, die noch »ihr Ziel auf friedlichem Wege erreichen« wollen und ihre Zuversicht auf »die Macht des Beispiels« setzen (ebd. 84). Zukunft hat demgegenüber allein die »revolutionäre Aktion« (ebd.), die sich von der Einsicht in die wirtschaftlich-politischen Verhältnisse leiten läßt.

Der »*Kampf gegen die Religion*« (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, I 21) vollzieht sich nach Marx demnach innerhalb der sozialen Auseinandersetzungen, bei denen »die materielle Gewalt . . . durch materielle Gewalt« gestürzt werden muß (ebd. 27f); dennoch soll dieser Kampf ein *Prozeß der Aufklärung* bleiben: »auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift« (ebd. 28).

In der Distanz geistesgeschichtlicher Untersuchungen könnte man nach Marx vielleicht zugestehen, daß die Religion »ein

interessanter Gegner ist«, aber für solche wohlwollende Einschätzung ist jetzt nicht die Zeit; die Marxsche Kritik ist ihrem eigenen Selbstverständnis nach eine »Kritik im Handgemenge«, der es vor allem darum geht, den Gegner »zu treffen« (ebd. 23f).

Dies ist freilich allein von Theorie her nicht zu leisten; »die Wirklichkeit muß sich selbst zum Gedanken drängen« (ebd. 29). Die Aufgabe der kritischen Theorie, zu der auch die Analyse der Religion ihren Teil beiträgt, heißt: »Man muß den wirklichen Druck noch drückender machen, indem man ihm das Bewußtsein des Drucks hinzufügt, die Schmach noch schmachvoller, indem man sie publiziert.« (Ebd. 20) Dadurch erst findet das Proletariat sein angemessenes Selbstverständnis, in dem es die »trotzige Parole« sagen kann: »*Ich bin nichts, und ich müßte alles sein.*« (Ebd. 31)

Da also die Religionskritik nicht allein als Lehre betrieben werden kann, sondern der politischen Praxis bedarf, kann sie auch nicht allein Sache der Philosophen sein, sondern ist vor allem den Kräften aufgetragen, die von der ökonomischen Basis her die gesellschaftliche Revolution durchführen müssen. »Wie die Philosophie im Proletariat ihre *materiellen*, so findet das Proletariat in der Philosophie seine *geistigen Waffen* . . . Der Kopf dieser Emanzipation ist die *Philosophie*, ihr Herz das *Proletariat*.« (Ebd. 33)¹²

Wo diese beiden Mächte des Fortschritts zusammenfinden, gewinnt der Mensch die tatkräftige Einsicht in seine eigene Situation und wird Herr seiner Geschichte. Die Zukunft geht somit hervor aus der Diskrepanz zwischen den alten Verhältnissen und dem neuen Bewußtsein; die Geschichte entwickelt sich *dialektisch*, das heißt hier: *aus streitbaren Widersprüchen*. Die Religion aber steht bei diesem Kampf ganz auf derjenigen Seite, die vergeblich versucht, sich dem notwendigen

12 Über die Nähe und Distanz von Marx selbst zu politischen Aktivitäten vgl. Werner Blumenberg, Karl Marx in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (rowohlt monographien 76), Reinbek 1986, etwa 81–93 über »1848: Revolution als Gedanke und Wirklichkeit«; 133–144 über »Die Internationale — Kampf auf Leben und Tod«.

Verlauf der Geschichte entgegenzustellen. Sie setzt sich für die Stabilisierung ein statt für den Umbruch.

Die Religionskritik kommt also für Marx letztlich erst dann zu einem guten Ende, wenn die Selbstbefreiung des Menschen in seinen sämtlichen gesellschaftlichen Beziehungen an ihr Ziel gelangt ist. Dann wird der Religion einfach der Boden entzogen sein, und sie wird ohne weitere Bestreitung verschwinden. Im Gegensatz zur österlichen Hoffnung der Christen wird dies der wirkliche »Auferstehungstag« (ebd.) sein.

3.5 *Das Ziel: Die Gesellschaft freier Menschen in einer begriffenen Welt*

Die von Marx entworfene Zukunft besteht allein in der Aufhebung des Elends, das er in den ökonomischen Verhältnissen grundgelegt und der politischen Verantwortung des Menschen anheimgestellt sieht. Es ist deshalb problematisch, seine Lehre als »*Messianismus*«¹³ zu qualifizieren, denn er eröffnet keine Wirklichkeit, die seiner Ansicht nach nicht schon den gegenwärtigen Menschen, wenn sie ihre Lage nur begriffen, zur Verfügung stünde; er leugnet nicht, daß diese Wirklichkeit grundsätzlich endlich ist, zumal sie jedem Einzelnen schließlich mit seinem Tod genommen wird; er beansprucht nicht, den weiten Sinngebungshorizont der Religionen auszufüllen; es sollen vielmehr die konkreten Beziehungen des Menschen durch ihre eigene Aktivität in eine zufriedenstellende Ordnung überführt werden.

Wie dieses Ziel sich grundsätzlich auch mit einer bescheidenen Selbsteinschätzung vertragen kann, läßt Marx in einem Brief an Alfred Ruge (September 1843) erkennen: »... so wird jeder sich selbst gestehen müssen, daß er keine exakte Anschauung von dem hat, was werden soll. Indessen ist das gerade wieder der Vorzug der neuen Richtung, daß wir nicht

13 Vgl. *Helmut Gollwitzer*, Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, Hamburg 1971 (Siebenstern Taschenbuch 33), etwa 90-99.

dogmatisch die Welt antizipieren, sondern erst aus der Kritik der alten Welt die neue finden wollen. . . . Ist die Konstruktion der Zukunft und das Fertigwerden für alle Zeiten nicht unsere Sache, so ist desto gewisser, was wir gegenwärtig zu vollbringen haben, ich meine *die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden* . . . «¹⁴

Die Gesamtheit der Störungen, die beseitigt werden sollen, sind in dem Begriff der »*Entfremdung*« zusammengefaßt. Er umgreift mehrere Dimensionen des beschädigten Lebens:

Erstens bezieht er sich auf das »Verhältnis des Arbeiters zum *Produkt der Arbeit* als fremden und über ihn mächtigen Gegenstand« (Ökonomisch-philosophische Manuskripte, II 79). Was der Arbeiter schafft, schafft er nicht zu seinem Lebensunterhalt oder Genuß, sondern für andere. Er verwirklicht nicht zugleich sich selbst, wenn er seine Arbeit in die Produktion eines Gegenstands investiert. Entfremdung hat deshalb hier die Gestalt der »*Entäußerung*« (ebd. 76). Der Arbeitende eignet sich durch sein Tun nichts an; sein »Verhältnis zur sinnlichen Außenwelt, zu den Naturgegenständen« ist das »einer fremden ihm feindlich gegenüberstehenden Welt« (ebd. 79). *Zweitens* ist dadurch der Arbeiter auch seiner eigenen Tätigkeit, dem *Arbeitsvorgang*, entfremdet. Er »fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich« (ebd. 78). Die Arbeit geht also nicht selbst aus einem Bedürfnis hervor, sondern ist nur das notgedrungene »*Mittel*, um die Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen«; sie ist in diesem Sinn »*Zwangsarbeit*« (ebd.).

Drittens schließlich ist unter dem gegebenen Verhältnis der Mensch *dem Menschen* entfremdet. Unter den Bedingungen von Herrschaft, Ausbeutung und Konkurrenz geschieht nicht wirklich gemeinsame Produktion; jeder arbeitet nur für sich. Da es den Menschen dabei nicht gelingen kann, sich in gemeintem Bemühen die Welt anzueignen, mißlingt ihnen demnach auch ihr »*Gattungsleben*«; denn sie verkehren es »zum Mittel des individuellen Lebens« (ebd. 80).

14 Frühe Schriften I (s. Anm. 7), 446–450, hier 447.

Wie eng für Marx diese Sicht der Entfremdung mit der Religionskritik verbunden ist, zeigt sich an seinen *Analogien zwischen den sozialen und den religiösen Beziehungen*: »Je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet, um so mächtiger wird die fremde, gegenständliche Welt, die er sich gegenüber schafft, um so ärmer wird er selbst, seine innre Welt, um so weniger gehört ihm zu eigen. Es ist ebenso in der Religion. Je mehr der Mensch in Gott setzt, je weniger behält er in sich selbst.« (Ebd. 76) Diese Entsprechungen sind nicht zufällig, sondern wesentlich. In beiden Fällen entäußert sich der Mensch, gibt sich an anderes hin, weil er seines eigenen Lebens noch nicht mächtig ist. Er sucht seine bedrängte Existenz zu retten, indem er alle Zuversicht auf Selbstbehauptung fahren läßt und sich in völlige Abhängigkeit begibt.

Die Entfremdung der menschlichen Arbeit von ihren Produkten wird gegenständlich faßbar in der *Ware* und dem *Geld*. An die Stelle des eigenen, frei verfügbaren Werks tritt die unpersönliche, austauschbare und fremdgesetzliche Sache, unter den Gesichtspunkten des Markts von höchstem Wert und höchster Macht. Geld ist »die sichtbare Gottheit«, besitzt »göttliche Kraft«: »Was ich qua *Mensch* nicht vermag, was also alle meine individuellen Wesenskräfte nicht vermögen, das vermag ich durch das *Geld*.« (Ebd. 126)

Diese Auslieferung des Menschen an abstrakte Größen, die doch eigentlich nur seine eigenen Produkte sind, sieht Marx auch noch im »Kapital« als die grundlegende Gemeinsamkeit der ökonomischen und der religiösen Situation: Das Christentum ist »die entsprechendste *Religionsform*« für eine »Gesellschaft von Warenproduzenten« (II 240). »Der mystische Charakter« (ebd. 241) ist der ökonomischen Ware wie dem religiösen Himmel eigen; man wird ihnen demnach auch gleichermaßen »ihren mystischen Nebelschleier« (ebd. 241) wegnehmen müssen.

Das *Privateigentum* hat nach Marx »uns so dumm und einseitig gemacht, daß ein Gegenstand erst der *unsrige* ist, wenn wir ihn haben« (Ökonomisch-philosophische Manuskripte, II 101); dementsprechend soll die Aufhebung des Privateigen-

tums »die vollständige *Emanzipation* aller menschlichen Sinne und Eigenschaften« sein; »der Sinn des *Habens*« soll abgelöst werden durch den »inneren Reichtum« (ebd.). In dieser Perspektive kann Marx sagen, daß sich letztlich »Spiritualismus und Materialismus« nicht als Gegensätze, sondern als Einheit herausstellen werden (ebd. 103). Die zukünftige Welt des zur Eigenständigkeit befreiten Menschen soll nicht weniger »Blumen« haben und »geistiges *Aroma*« als die Welt des religiösen Glaubens (vgl. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, I 21f), sondern nur der trügerischen Illusion entkleidet werden.

In der entmystifizierten Welt werden alle Lebensprozesse »als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle« stehen (Das Kapital, II 241). In dieser Formulierung sind die zwei entscheidenden Momente zusammengefaßt: 1. die überlegene Stellung und uneingeschränkte Verfügung des schöpferischen Menschen über seine Verhältnisse und 2. der ungezwungene Zusammenschluß aller Einzelnen in der ihnen entsprechenden Gemeinschaft.

Dieses Ziel ist von den Vorstellungen, die wir schnell mit dem Schlagwort »*Kollektivismus*« verbinden, weit entfernt. Darauf macht auch das »Manifest der kommunistischen Partei« aufmerksam, wenn es verheißt: »An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.« (III 77)

Im Pathos der Zuversicht kann der »frühe« Marx ansagen: »Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.« (Ökonomisch-philosophische Manu-

skripte, II 98) Auch wenn Marx später nicht mehr mit rhetorisch so gewaltiger Geste ausholt und die Versöhnung nicht mehr so umfassend formuliert, so ist doch immer noch die Zuversicht darauf gerichtet, daß »die Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zu einander und zur Natur darstellten« (Das Kapital, II 241).

In ausdrücklichem Anschluß an Ludwig Feuerbach und Karl Marx (darüber hinaus auch Sigmund Freud) begreift in unserem Jahrhundert die »Kritische Theorie« der »Frankfurter Schule« um *Theodor W. Adorno* und *Max Horkheimer* die gesellschaftliche Situation als einen Verblendungszusammenhang, der verhindert, daß der Mensch aus seinem Zustand der Entfremdung zu sich selbst finden kann. Unter dem Eindruck der Grauen des Nationalsozialismus, der planvollen, industriell angelegten Vernichtung von Menschen in Konzentrationslagern und auf Kriegsschauplätzen fragt sie nach dem Zusammenwirken von ökonomischen, politischen, kulturellen und psychischen Faktoren in einer Geschichte, die solche Barbarei hervorbringen kann. Dabei richtet sie den Verdacht auf die *Aufklärung* selbst, die sich rückblickend als zwiespältig erwies: Durchgesetzt hat sich die Selbstherrlichkeit des Subjekts, das sich seine Welt mit Wissenschaft und Technik machtvoll zu unterwerfen versucht; auf der Strecke blieb die Idee einer humanen Vernunft, die fähig wäre, eine friedfertige Gemeinschaft mündiger und sich wechselseitig anerkennender Menschen zu schaffen.¹⁵ Obwohl Aufklärung in dieser Hinsicht gescheitert ist, bleibt sie für die »Kritische Theorie« gerade unter den Erfahrungen der neuzeitlichen Geschichte als *Postulat gegen die Realität* trotzdem dringlicher denn je — ob in Zuversicht bewahrt, in Skepsis oder in Resignation.

Der Religion wird dabei jedoch weitgehend abgesprochen, daß sie noch Erhebliches zur Durchsetzung von Humanität beitragen könnte: Sie ist — insbesondere in der Gestalt von

15 Vgl. insbesondere *Max Horkheimer / Theodor W. Adorno*, *Dialektik der Aufklärung* [Amsterdam 1947], Frankfurt a. M. 1994 (Fischer Taschenbuch 7404).

Kirche — zu sehr mit der bürgerlichen Gesellschaft verflochten; ihr Interesse ist auf den Bestand der herrschenden Moral gerichtet, die letztlich dem Wohl der herrschenden Klassen dient. Außerdem versetzt sie aber den Menschen prinzipiell in einen gewaltigen kulturellen und sozialen Verblendungszusammenhang. Damit schließt sich diese Kritik ausdrücklich an Karl Marx an: Die *Emanzipation des Menschen als eines sozial verpflichtetes Wesens* (nach religiöser Sprachtradition gesagt: »Freiheit« in »Brüderlichkeit«) kann nur dort gelingen, wo Menschen sich auf die *idealen Bedingungen einer Kommunikationsgemeinschaft* besinnen und diese auch politisch durchzusetzen vermögen.¹⁶

Die *Frontstellung* geht hier also in doppelte Richtung: zum einen gegen ein *positivistisches und technologisches Denken*, das sich die Wirklichkeit erkennend und schaffend verfügbar machen will, ohne daß es sich zugleich auf humane Ziele besinnen könnte; zum anderen gegen ein *metaphysisches Denken*, dem die Ordnung letztlich immer schon — allem menschlichen Schaffen voraus — gewährleistet ist. Wie sehr die Religion auch zum sittlichen Handeln aufrufen mag, sie läßt in dieser kritischen Sicht den letzten Ernst vermissen: die Einsicht nämlich, daß die Verantwortung für die menschliche Situation in keiner Weise den Menschen selbst genommen werden kann; daß es allein an ihnen liegt, ob die Strukturen der Entfremdung aufgehoben werden oder weiterbestehen; daß deshalb jeder Ausblick auf eine jenseitige Welt einen trügerischen Schein entwirft und falschen Trost spendet.

16 Diesem Ziel von Aufklärung (und implizierter Religionskritik) ist insbesondere das Denken von *Jürgen Habermas* gewidmet; vgl. *Edmund Arens* (Hg.), *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, Düsseldorf 1989, und darin (39–64) bes. *Helmut Peukert*, *Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie*; darüber hinaus vgl. *Volker Spülbeck*, *Neomarxismus und Theologie. Gesellschaftskritik in Kritischer Theorie und Politischer Theologie*, Freiburg 1977.

3.6 Bedenken

Der Frage, an welchen Stellen den ökonomischen Analysen und Prognosen von Marx geschichtliche, politische und wirtschaftliche Fehlannahmen nachzuweisen sind, kann im folgenden nicht nachgegangen werden. Dafür ist die Kompetenz der entsprechenden Wissenschaften erforderlich. Für die Religionskritik ist dieses Problem freilich nicht völlig bedeutungslos, da Marx selbst beansprucht, das Geschick des geistigen Überbaus von den »naturwissenschaftlich treu zu konstatierenden Umwälzungen« der Basis her zu beurteilen.¹⁷

Dahingestellt soll auch bleiben, ob es im geschichtlichen Abstand vom 19. Jahrhundert nicht möglich sei, die Religionskritik von Marx nur auf die *politische und soziale Funktion der Religion*, wie er sie unter den besonderen *Bedingungen seiner Zeit* in den Blick bekam, zu beschränken und davon eine *bessere Verwirklichung des christlichen Glaubens* abzuheben, die dessen Wesen eher entspricht, eine *zukünftige Gestalt von Religion* ohne die Verzerrungen der Klassengesellschaft. Für Marx wäre diese Unterscheidung von Wesen und Funktion ohnehin nicht durchführbar.

Freilich ist auch nicht auszuschließen, daß er die Existenz der Religion theoretisch anders aufgearbeitet hätte, *wenn* die Kirchen in den sozialen Umbrüchen der Neuzeit eine fundamental andere Rolle gespielt hätten. Aber daß sie es nicht taten, hielt Marx für symptomatisch.

Zwar können an den Marxschen Äußerungen zum Erscheinungsbild von Religion und Kirche in seiner Zeit manche Korrekturen angebracht werden; doch damit würde der kritischen Feststellung unerfreulicher Verhältnisse noch nicht der Boden entzogen. Vor allem aber gehen alle Versuche, die Religionskritik von Marx rein aus ihren zeitgeschichtlichen Bedingungen zu erklären und sie allein in dieser Hinsicht ernst zu nehmen, am Kern seiner Lehre vorbei.

¹⁷ S. o. S. 118f.

Statt dessen sollen im folgenden einige Fragen entfaltet werden, von denen her sich die Marxsche Religionskritik zwar nicht einfach widerlegen läßt, aber wenigstens angesichts der entgegenstehenden menschlichen Erfahrungen ihrerseits unzulänglich erscheinen kann.

1. *Die Frage nach der Bedeutung des Einzelnen in Geschichte und Gesellschaft*

Gewiß ist nach Marx die kommunistische Gesellschaft nicht derart ein kollektivistisches Gebilde, daß sie sich Selbstzweck ist und der Einzelne nur ein austauschbares Funktionselement am Ganzen; vielmehr soll gerade das Individuum aus den Zwängen der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft befreit werden. Dennoch ist der Einzelne in seiner menschlichen Existenz ganz von der ökonomischen Situation abhängig gesehen. »Was die Individuen also sind, das hängt ab von den materiellen Bedingungen ihrer Produktion.« (Die deutsche Ideologie, I 87) Es ist nicht möglich, ihnen ohne Bezug auf diese gesellschaftliche Grundlage menschliche Würde zuzusprechen. Es gibt außer ihr keine Wirklichkeit, von der her dem Menschen ein wertvolles Sein zukommen könnte. Deshalb kann man nach Marx in gewissem Sinn sagen, daß die Menschen die Macht haben, »sich selbst zu erzeugen«, wenn man darunter versteht, »daß die Individuen allerdings *einander* machen, physisch und geistig« (ebd. 102). Dem Einzelnen, der unter der Entfremdung lebt, kann nur die verheißungsvolle Zukunft in Aussicht gestellt werden — auch ein Jenseits, wenn auch ein zeitliches. Er hat also eine Würde nur in Funktion auf die noch ausstehende Zeit hin; in dieser Funktion aber ist er ersetzbar.

Doch auch in der zukünftigen Vereinigung der freien Menschen ist der Anteil des Einzelnen am gesellschaftlichen Glück begrenzt; es hat episodischen Charakter. Trotzdem soll allein von daher der zufriedenstellende Sinn menschlichen Lebens gewährt sein. Deshalb ist es auch letztlich gerechtfertigt zu sagen: »Die humane Gesellschaft sozialer Menschen ist an die

Stelle Gottes und göttlicher Vollkommenheit getreten«. ¹⁸ Aber es ist nicht einsehbar, wie von der allein ökonomisch vermittelten Freiheit auch noch dem funktional bedeutungslosen Menschen, dem geschundenen und schließlich zerbrochenen, ein *ihm* hinreichender Sinn zukommen soll.

Schließlich läßt die Erfahrungsgeschichte der Menschheit keine Versöhnung mit dem unausweichlichen Ende jedes individuellen Lebens erwarten. Dies betont auch der Marxist *Ernst Bloch*, wenn er zwar erwartet, daß die künftigen Menschen »viel einfacher zu sterben haben« werden: »Jedoch wie immer auch hinausgeschoben, es bleibt der naturhafte Tod, als der durch keine gesellschaftliche Befreiung berührbare.« ¹⁹ Und gerade im Blick auf die streitbare Vergangenheit wird man feststellen müssen: »Daß der Name des Märtyrers im Herzen der Arbeiterklasse eingeschreint ist, gibt diesem Namen keine Augen, kein leibhaftig anwesendes Dasein zurück, auch er liegt als Leiche weitab vom intendierten Ziel. Wie weit auch ist das erlittene Märtyrertum außerhalb der späteren Gerechtigkeit, die — falls sie eintritt — von durchaus anderen erfahren wird.« ²⁰

Kann man davon absehen, daß an dieser unausweichlichen Stelle menschlichen Lebens jedes Programm der Emanzipation endgültig seine Schranken findet? Diese Frage braucht nicht Anlaß einer leichtfertig frommen Antwort, gar in religiöser Selbstgefälligkeit, zu sein, aber sie sollte wenigstens wahrnehmen lassen, wie jede Interpretation der Welt, die sich der Transzendenz verweigert, an dieser Stelle unausweichlich in Verlegenheit gerät. ²¹ Mag man das religiöse Vertrauen auf

18 *I. Fetscher*, Wandlungen der marxistischen Religionskritik (s. Anm. 6), 212.

19 *Ernst Bloch*, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a. M. (1959) 1985 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 554), 1381. Vgl. zu dieser Thematik insgesamt *Ferdinand Reisinger*, Der Tod im marxistischen Denken heute. Schaff — Kolakowski — Machovec — Prucha, München / Mainz 1977.

20 *E. Bloch* (s. Anm. 19), 1300.

21 Vgl. *Helmut Peukert*, Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie, Düsseldorf 1976, bes. 273–282 über die »Aporie anamnetischer Solidarität« und 289–302 über »Grund- und Grenzerfah-

die liebende und rettende Zuwendung Gottes zu denjenigen, die verlassen, ohnmächtig und trostlos sind, als unbegründet und illusionär abtun, so muß es dennoch immer die voreilige Zufriedenheit mit einer bloß innergesellschaftlichen Versöhnung stören. Es ist fraglich, ob mit der Verabschiedung religiöser Kultur die Idee eines guten Lebens und einer glücklichen Gemeinschaft überhaupt noch anders als fragmentarisch oder resignativ zur Sprache kommen könnte.

2. Die Frage nach dem Wesen und der Überwindung von Schuld

Wenn die Menschen ihre Wirklichkeit schlechthin als ihr eigenes Produkt ansehen wollen, das ihnen voll verfügbar ist, müssen sie auch annehmen, daß grundsätzlich alle Störungen von ihnen selbst behoben werden können. Schuld könnte dann nur erfahren werden als ein Versagen, das wiedergutmacht wird und damit aus der Welt ist. Die schmerzlichen Erfahrungen, daß es auch Versäumtes gibt, das nicht mehr nachzuholen ist, müssen so verdrängt werden: etwa das Leiden dessen, der sich nach dem Tod des geliebten Mitmenschen bewußt wird, daß er ihm in Selbstsucht nicht gerecht geworden ist; die Betroffenheit vom schuldhaften Zerbrechen einer Freundschaft, einer Ehe, zu deren Versöhnung es auch nicht mehr den Ansatz einer Verständigung gibt. Erst recht ist für die Erfahrungen von Verantwortung und Ausweglosigkeit, die mit dem Begriff »Tragik« angesprochen werden, in der Vorstellung einer schlechthin verfügbaren Welt kein Platz.

Gewiß muß man sehen, daß auch religiöse Antworten hier leicht oberflächlich, banal und unernst ausfallen können. Aber sie halten grundsätzlich das Gespür dafür wach, daß wir unsere eigenen Erfahrungen gegen uns haben, wenn wir annehmen, wir könnten all unser Versagen auch aus uns selbst — und sei es in gemeinsamem Bemühen — »bewältigen«.

rungen kommunikativen Handelns in der jüdisch-christlichen Tradition« (auch: suhrkamp taschenbuch wissenschaft 231, Frankfurt a. M. 21988).

3. *Die Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Kosmos*

Wer die Sinnfrage konsequent stellt, kann das Verhältnis des Menschen zu der ihn umgreifenden kosmischen Welt, in deren Dimensionen er eine verlorene Partikel darstellt, nicht außer acht lassen. Humanität ereignet sich, wo sie gelingt, immer in den Grenzen, die ihr durch die Welt gesetzt sind; die Vergänglichkeit der kosmischen Elemente — etwa des Sonnensystems — ist Vergänglichkeit von Humanität; hier gerät jedes »Prinzip Hoffnung« an sein Ende, auch wenn uns dies bei unseren zeitlichen Lebenserwartungen wenig kümmern mag. Die fraglose Beschränkung unseres Blicks auf unsere eigene Geschichte ist gar zu selektiv, denn unsere Geschichte ist letztlich in das Gesamtgeschick des Kosmos hineingebunden. In dieser Perspektive aber lebt der Mensch in einem gewaltigen Horizont von Desinteresse. Unsere Existenz ist in eine äußerst geringfügige Randposition gedrängt. Es ist nicht Freude an der Spekulation, wenn die Bibel die Verkündigung des menschlichen Heils mit der Rede von Schöpfung, von alter und neuer Welt verbindet. Diese — wie auch immer mythologisch formulierten — Aussagen sind jedenfalls in ihrer raumzeitlichen Situierung der menschlichen Geschichte und Wünsche realistisch.

4. *Die Frage nach dem möglichen Zusammenhang der Annahme einer total machbaren Geschichte einerseits mit intoleranter Ungeduld und totalitärer Politik andererseits*

Sicher ist es nicht möglich, alle politischen Inhumanitäten der Regimes, die sich unter anderem auf Marx beriefen, auch Marx anzulasten. Dennoch bleibt die Frage berechtigt, ob nicht die Annahmen, daß ein allseits zufriedenstellender Gesellschaftszustand erreicht werden kann und daß dieser nur noch durch überholte ökonomische Verhältnisse verhindert wird, zu einer gewaltsamen Ungeduld verführen, wenn die Geschichte faktisch nicht so verläuft, wie sie nach den gege-

benen Erwartungen eigentlich verlaufen sollte. Die Gelassenheit, mit der religiöse Hoffnungen menschliche Unzulänglichkeiten aushalten können, ist dort nicht gleichermaßen möglich, wo die Zukunft allein vom Kampf der innerweltlichen Mächte abhängig gesehen wird. Wie sollen aber die Widerstände überwunden werden, wenn sich die Überzeugungsprozesse schließlich doch nicht nach Wunsch und Berechnung einstellen? Liegt dann nicht vielleicht doch als Notmaßnahme eine gewaltsame Unterdrückung des widerspenstigen Denkens nahe, wie sie ursprünglich nicht erforderlich zu sein schien? Jedenfalls konnte sich Marx nicht der Ansicht Feuerbachs anschließen, daß der Erfolg der politischen Tätigkeit grundlegend und unabdingbar von einer vorgängigen Bewußtseinsbildung abhängig sei. Die Propagierung des »Kampfs« als des entscheidenden Weges zum Fortschritt läßt — auch wenn dabei nicht immer an eine Auseinandersetzung mit physischer Gewalt gedacht werden muß — wenig Raum für eine Verständigung, die das Freund-Feind-Schema überwindet, die Anerkennung der anderen trotz aller Differenzen fördert, die argumentative Überzeugung der strategischen Durchsetzung vorzieht und noch in der Konfrontation die Bereitschaft zur Selbstkorrektur erkennen läßt. Insofern ist die Lehre von Karl Marx letztlich doch nicht abzulösen von ihrer Wirkungsgeschichte als politische Ideologie.

5. *Die Frage nach dem Verhältnis von wissenschaftlichem und technischem Denken einerseits zu gläubiger Interpretation von Welt und Geschichte andererseits*

Das Ideal einer in Praxis und Theorie begriffenen Welt verlangt nach Marx gleichermaßen die Hochschätzung der wissenschaftlichen Analyse und die Ausmerzung des religiösen Glaubens. Sinnfragen und -antworten, die sich der Kontrolle wissenschaftlicher Methoden entziehen, verdienen keinerlei Aufmerksamkeit. Jede Sehnsucht, ein Dunkel aufzuhellen, das

nicht den exakten Instrumentarien der Wissenschaft zugänglich ist, erübrigt sich.

Demgegenüber aber ist zu fragen, ob wir, wenn wir Humanität retten, aufbauen, ja überhaupt erst definieren wollen, auf Annahmen verzichten können, die sich auf den Gesamtsinn von Welt, Geschichte und individuellem Leben beziehen, damit im weitesten Sinn religiös sind, sich jedenfalls nicht aus wissenschaftlicher Analyse ergeben. Glauben hat entscheidend damit zu tun, daß wir einen Orientierungshorizont für unser Handeln, Hoffnung für das gemeinschaftliche Leben, eine rettende Einheit für die fragmentarischen Erfahrungen gewinnen.

Freilich beanspruchte auch der Marxismus-Leninismus, auf der Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnis ein Weltbild zu erstellen, das alle Erfahrungen integrieren und alles Handeln leiten kann; doch war diese Behauptung ein Stück politischer Propaganda ohne wissenschaftstheoretischen Wert. Daran gemessen ist die Selbstbeschränkung auf ökonomische Analysen und überschaubare politische Praxis solider; aber dann bleibt eben die Frage nach dem umgreifenden Weltverständnis noch offen.

Wir können nicht ausschließen, daß wir zum rechten Verständnis unserer selbst und unserer Welt auch auf die Wahrnehmung dessen angewiesen sind, was nicht unserer eigenen Praxis zur Verfügung steht oder gar aus ihr hervorgeht, sondern gegenüber dem wir uns — hörend und betrachtend — als Vernehmende erfahren. Jedenfalls kann nicht unterstellt werden, daß jegliche Überzeugung, die so vertrauensvoll gewonnen wird, von vornherein Opium ist, das die menschliche Verantwortung und Aktivität lähmt.

4 *Die Verkündigung des Todes Gottes als Verkündigung der Freiheit und der neuen Moralität — Friedrich Nietzsche (1844–1900)*

Wichtigste Schriften:

Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile (1881)
Die fröhliche Wissenschaft (1882)
Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen (1883–1885)
Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft
(1886)
Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift (1887)
Ecce Homo oder Wie man wird, was man ist (1888; ersch. 1908)
Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert
(1889)
Der Antichrist. Fluch auf das Christentum (1888; ersch. 1895)
Darüber hinaus ist außerdem der umfangreiche fragmentarische
Nachlaß der achtziger Jahre hervorzuheben; doch haben sich spätere
Versuche, daraus ein systematisches Werk, gar das Hauptwerk
Nietzsches zu konstruieren, als unzulässig herausgestellt.
Im folgenden wird (mit römischen Ziffern für die Bände und arabi-
schen für die Seiten) nach der von Karl Schlechta herausgegebenen
Ausgabe zitiert: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, Mün-
chen ⁵1966 (Nachdr. 1994). Als Taschenbuch-Reihe liegt auch vor:
Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in
15 Einzelbänden, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Mün-
chen ²1988 (dtv 2221–2235; bzw. als Kassettenausgabe dtv 5977).

Obwohl Nietzsche in vielen Hinsichten dem Selbstverständnis
der Moderne sprachgewaltig und faszinierend die Bahn gebro-
chen hat, kann er doch andererseits dem heutigen Leser auch
fremd und irritierend, ja ärgerlich und erschreckend erschei-
nen. Bei dieser polarisierenden Wirkung liegen Bewunderung
wie Ablehnung gleichermaßen nahe; aber beide blockieren
leicht die nüchterne Wahrnehmung.

Einmal läßt schon die von Nietzsche gewählte *Sprache* die ge-

wohnten Formen philosophischer Reflexionen, wissenschaftlicher Untersuchungen oder argumentativer Dispute hinter sich. Auf weite Strecken dominieren rhetorische Gesten der Verkündigung, Aggressivitäten gereizter Selbstbehauptung, Fiktionen poetischer Gestaltungskraft, vor allem aber aphoristische Skizzen eines Denkens, das sich ausdrücklich der Ausarbeitung eines geschlossenen Theoriegebäudes entzieht. Das rechte Wort erweist sich nach Nietzsche gerade darin, daß es in der Kürze trifft und nicht der umfangreichen Erläuterung und Beweisführung bedarf: »mein Ehrgeiz ist, in zehn Sätzen zu sagen, was jeder andre in einem Buche sagt — was jeder andre in einem Buche *nicht* sagt . . .« (Götzen-Dämmerung, II 1026). Wer meine, daß er sich nur in ausführlichen wissenschaftlichen Absicherungen behaupten könne, der gerate in die Gefahr, seinen eigenen Gedankengebilden zu verfallen und seine Selbsttäuschung nicht zu durchschauen. »Ich mißtraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.« (Ebd. 946)

Aphoristische Äußerungen aber legen nur unvollständig ihre eigene Begründung dar, lassen den Leser mit der Behauptung allein, lasten ihm die Prüfung auf. Es liegt nahe, daß er sich wehrt und gegenüber dem, was ihm so kurz und bündig, oft gar widersprüchlich gesagt wird, den Vorwurf der leichtfertigen Rede erhebt (vor allem dann, wenn diese von grob pauschalen Feststellungen und Wertungen durchzogen ist).

Hinzu kommt, daß Nietzsche seine eigene Rolle und seine eigenen Leistungen oft mit einem *Anspruch* vorstellt, der alle Ansätze einer Selbstbescheidung vermissen läßt: Er sieht sich als einen Psychologen, »der nicht seinesgleichen hat«; als einen Poeten, der »tausend Meilen über das hinaus« flog, »was bisher Poesie hieß« (Ecce Homo, II 1104), mit dem sich Goethe und Dante nicht messen können (ebd. 1134); er ist im eigenen Urteil »ein *froher Botschafter*, wie es keinen gab« (ebd. 1152); »er bricht die Geschichte der Menschheit in zwei Stücke. Man lebt *vor* ihm, man lebt *nach* ihm . . .« (ebd. 1158). Solche pathetischen Selbsteinschätzungen können leicht

dazu führen, daß das gesamte Denken Nietzsches in den Verdacht krankhafter Überheblichkeit gerät.¹

Darüber hinaus finden wir in der Folge dieses Anspruchs (vor allem in den Spätschriften) die Propagierung eines *Elitebewußtseins*, in dem Nietzsche eine abgrundtiefe Kluft setzt zwischen denen, die ihm zuzustimmen vermögen, und allen übrigen: »was liegt am *Rest*? — Der Rest ist bloß die Menschheit. — Man muß der Menschheit überlegen sein durch Kraft, durch *Höhe* der Seele — durch Verachtung . . .« (Der Antichrist, II 1163).

Unter solchen Wertungen kommen schließlich *verhängnisvolle geschichtliche und politische Perspektiven* auf:

— etwa in der Frage, »welchen Typus Mensch man *züchten* soll, *wollen* soll, als den höherwertigen, lebenswürdigeren, zukunftsgewisseren« (ebd. 1166);

— bei der Forderung eines Zieles, »um dessentwillen man nicht zögert, *Menschenopfer* zu bringen, jede Gefahr zu laufen, jedes Schlimme und Schlimmste auf sich zu nehmen« (Nachlaß, III 533);

— oder bei der Verwerfung der Demokratie als »*Verfallsform des Staats*« (Götzen-Dämmerung, II 1016). Der ideologische Rückgriff der nationalsozialistischen Politik auf Nietzsche darf zwar nicht unvermittelt ihm selbst angelastet werden; dennoch liegt auch hier ein Stück seiner Wirkungsgeschichte.

All dies zusammengenommen, entsteht die Gefahr, daß man Nietzsches Denken nicht mehr als ernsthafte Herausforderung und Beunruhigung begreift. Im folgenden soll es jedoch gerade darum gehen, diejenigen Aspekte hervorzuheben, unter denen Nietzsche nicht nur für einen geistesgeschichtlichen Rückblick bedeutsam bleibt, sondern auch nach wie vor an unser Welt- und Selbstverständnis unumgängliche Fragen richtet.

¹ Zum Zusammenhang von Nietzsches Werk und Leben vgl. Ivo Frenzel, Friedrich Nietzsche in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1991 (rowohlt's monographien 115); Curt Paul Janz, Friedrich Nietzsche, 3 Bde., München 1993.

4.1 Die Geschichte als Experiment und Prüfung von Hypothesen

Nietzsches Interesse ist nicht primär darauf gerichtet, *festzustellen*, was uns als *Wirklichkeit* gegeben ist, auch nicht darauf, zu ermitteln, was zukünftig gegeben sein wird. Ihm geht es vielmehr vor allem darum, zu *prüfen*, welche *Möglichkeiten* wir haben, unsere Welt *anders zu begreifen*, unser Leben *anders zu leben*, unsere Zukunft *anders zu entwerfen*, als wir es bis jetzt gewohnt waren. Am Anfang seiner Methode steht der Gedanke, das bisher Geltende, auch das als selbstverständlich und einleuchtend Genommene, das angeblich ein Vernünftiger nicht in Zweifel ziehen kann, dennoch »versuchsweise einmal *in Frage zu stellen*« (Zur Genealogie der Moral, II 891).

Dies erscheint zunächst harmlos und müßte es auch bleiben, wenn es sich auf ein bloßes Gedankenspiel beschränkte, das nie gegen die Macht der gewohnten Einstellungen und Überzeugungen ankäme. Deshalb hilft hier nur eines: Die versuchsweise Frage »Was wäre, wenn...?« muß als Ernstfall durchgespielt werden. Bisher Gewisses wird dann bestritten, Verworfenes behauptet, Geschätztes verneint, Verruchtes gewählt. Man wird erfahren, was dies bewirkt — bei denen, die es ausprobieren, und bei den übrigen, die es wahrnehmen. Diese Erkundung geht über alles hinaus, was bisher die Wissenschaft zu erforschen wagte: »Wir selber wollen unsre Experimente und Versuchs-Tiere sein!« (Die fröhliche Wissenschaft, II 186) Aber auch derjenige, der von sich aus nicht mitzumachen gedenkt, wird von Nietzsche in das Prüfungsverfahren hineingezogen: »Ich habe an meinen Bekannten mehrere Versuchstiere, an denen ich mir die verschiedene, sehr lehrreich verschiedene Reaktion auf meine Schriften zu Gemüte führe.« (Ecce Homo, II 1103) In diesem Sinn werden nach Nietzsche die »Philosophen der Zukunft« mehr als nur kritische Denker sein, nämlich »Menschen der Experimente«, die von der »Lust am Versuchen« umgetrieben sind (Jenseits von Gut und Böse, II 674).

Freilich ist dieses Unternehmen auch für Nietzsche ein gewaltiges Wagnis: Wer solchen »Proben nicht aus dem Wege gehn« will, muß damit rechnen, daß »sie vielleicht das gefährlichste Spiel sind, das man spielen kann« (ebd. 604). Hier geht es nicht nur um einen begrenzten Versuch, der sich jederzeit wieder abbrechen oder gar rückgängig machen läßt, sondern um den weiteren Verlauf der individuellen Lebensgeschichte und der menschlichen Kultur insgesamt. Dementsprechend wählt Nietzsche auch die Metaphern, mit denen er seine Forderung »*gefährlich leben!*« verkündet: »Baut eure Städte an den Vesuv! Schickt eure Schiffe in unerforschte Meere! Lebt im Kriege mit euresgleichen und mit euch selber! Seid Räuber und Eroberer, solange ihr nicht Herrscher und Besitzer sein könnt, ihr Erkennenden!« (Die fröhliche Wissenschaft, II 166) Man muß schon gewaltige Gewinne erwarten, wenn man ein derartig risikoreiches Leben auf sich nimmt. Noch nie ist nach Nietzsche jemand so verwegen aufgebrochen, wie er es selbst von sich und allen, die sich auf seine Botschaft einlassen, rühmt: »Wir haben die Brücke hinter uns — mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen!« (Ebd. 126) Demjenigen, der sich auf diese Fahrt begeben hat, hält er drohend entgegen: »Wehe, wenn das Land-Heimweh Dich befällt, . . . es gibt kein ›Land‹ mehr!« (Ebd.) Aber was treibt zum Aufbruch, wenn die Zukunft zugleich in derart unheimlicher Atmosphäre vor Augen steht?

Nietzsche sieht sich gleichermaßen beunruhigt von *Verdacht und Mißtrauen* einerseits wie von *zuversichtlicher Ahnung* andererseits: Was die Menschen bisher überzeugte und verpflichtete, könnte das Ergebnis einer gewaltigen Selbsttäuschung sein; es könnte für sie reichere und freiere Selbstverwirklichung geben, wenn sie nur den Mut aufbrächten, »*Perspektiven umzustellen*« (Ecce homo, II 1071), zu begreifen, »daß der Mensch das *noch nicht festgestellte Tier* ist« (Jenseits von Gut und Böse, II 623).

Eine dazu notwendige Grundtugend ist für Nietzsche die *Skepsis*, freilich nicht nach der Art der Ängstlichen und Willenschwachen, die sich zu keiner Entscheidung durchringen kön-

nen und mit dem intellektuellen Zweifel nur ihre Resignation verdecken; Nietzsches Einstellung ist dem ganz entgegengesetzt: »Ich lobe mir eine jede Skepsis, auf welche mir erlaubt ist zu antworten: ›Versuchen wir's!‹ Aber ich mag von allen Dingen und allen Fragen, welche das Experiment nicht zulassen, nichts mehr hören. Dies ist die Grenze meines ›Wahrheitssinnes‹: denn dort hat die Tapferkeit ihr Recht verloren.« (Die fröhliche Wissenschaft, II 72) Der Unterschied zwischen der willensschwachen und der willensstarken Skepsis zeigt sich für Nietzsche letztlich darin, daß die erste statisch ist, ereignislos bleiben muß, keinen Weg zu ihrer eigenen Bestätigung oder Widerlegung einschlägt; die zweite dagegen drängt darauf, nachzuprüfen, was sich hält und was zu schwach ist, um sich zu behaupten.

Freilich übersteigen die zeitlichen Dimensionen dieser Versuche alle Ausmaße der wissenschaftlichen Forschungen, die sich nur auf sehr begrenzte Fragestellungen beziehen. Für Nietzsches »Experimental-Widerlegung« der bisherigen Geltungen muß schon »die ganze Geschichte« herangezogen werden (Ecce homo, II 1153).

»Tausend Pfade gibt es, die noch nie gegangen sind, tausend Gesundheiten und verborgene Eilande des Lebens. Uner schöpft und unentdeckt ist immer noch Mensch und Menschen-Erde« (Zarathustra, II 339). Bei einem solchen Unternehmen ist für denjenigen, der bald wieder ein festes Haus und eine traute Heimat haben will, kein Platz.

Wenn aber die Perspektive des Experiments so weit reicht, bleibt auch für Nietzsche die Frage, was *jetzt* — vor aller Bewährung oder Widerlegung — das Handeln leiten soll, nach welchen Maßstäben jetzt schon die bloße Beliebigkeit der Wahl vermieden werden kann. Eine Antwort, die für Nietzsches radikalen Ansatz beim streitbaren Verdacht bezeichnend ist, heißt: »Ich habe nie einen Schritt öffentlich getan, der nicht kompromittierte: das ist *mein* Kriterium des rechten Handelns.« (Ecce homo, II 1079) Erst wenn man durch die Aggressivität der anderen zu spüren bekommt, daß man sie im Nerv ihres gewohnten, selbstsicheren Verhaltens getroffen

hat, kann man nach Nietzsche gewiß sein, daß die Probe gründlich genug angelegt ist.

Den größten Widerpart dieser geistigen Grundhaltung sieht Nietzsche im religiösen Glauben an *Offenbarung*, denn: »man *bekräftigt* eine Meinung vor sich dadurch, daß man sie als Offenbarung empfindet, man streicht damit das Hypothetische weg, man entzieht sie der Kritik, ja dem Zweifel, man macht sie heilig« (Morgenröte, I 1053). Dementsprechend will Nietzsche vor allem den scheinbar eindeutigen und stabilen Interpretationen der Welt und des Lebens, wie sie die Religionen mit ihren Gewißheitsansprüchen verkünden, ihre Fragwürdigkeit vorhalten. Wenn es im religiösen Glauben nur darum ginge, Ahnungen und Sehnsüchte, Möglichkeiten und Wunschvorstellungen im Bewußtsein gegenwärtig zu halten, dann könnte man dies noch hinnehmen; aber wo *ausschließliche Geltung* behauptet wird, dort ist entschiedener Widerspruch angebracht: »Wir sind vorsichtig, wir modernen Menschen, gegen letzte Überzeugungen; unser Mißtrauen liegt auf der Lauer gegen die Bezauberungen und Gewissens-Überlistungen, welche in jedem starken Glauben, jedem unbedingten Ja und Nein liegen« (Die fröhliche Wissenschaft, II 250); denn: »Das Bedürfnis nach Glauben, nach irgend etwas Unbedingtem in Ja und Nein ist ein Beweis der Schwäche; alle Schwäche ist Willensschwäche. Der Mensch des Glaubens, der Gläubige ist notwendig eine kleine Art Mensch.« (Nachlaß, III 536) Die Religion stiftet damit für Nietzsche nicht erst aufgrund ihres Gottesglaubens ein dem Menschen schädliches Bewußtsein, sondern schon deshalb, weil sie »fordert, daß keine *andre* Art Optik mehr Wert haben dürfe« (Der Antichrist, II 1170). Die Theologie steht damit von vornherein mit allem, was sie unter solchen Voraussetzungen formuliert, notwendigerweise im Irrtum: »Was ein Theologe als wahr empfindet, das *muß* falsch sein: man hat daran beinahe ein Kriterium der Wahrheit.« (Ebd.)

Bei allem, was Nietzsche selbst uns in der Sprache der Geißheit vorträgt, haben wir demnach zu sehen, daß es ihm letztlich doch nur um »gefährliche Vielleichts« geht (Jenseits

von Gut und Böse, II 568) — dies freilich mit radikalem Ernst.

4.2 Die Erschütterungen der alten Ordnung

Auch wenn Nietzsche seinen Ausgang bei Mißtrauen und Verdacht, Hypothese und Experiment nimmt, sieht er doch in der Situation seiner Zeit schon hinreichend Grund, sich bestätigt zu fühlen. Man kann die »Zeichen von Aufgang und Niedergang« bereits wittern (Ecce homo, II 1070). Bisherige Bindungen zeigen sich schon brüchig, Gemeinschaften verlieren an Zusammenhalt, gesetzte Ziele werden undeutlich, gewohnte Argumente verlieren ihre Überzeugungskraft, Erfahrungen werden undeutlich. Im einzelnen prangert Nietzsche vor allem folgende Erscheinungen an:

1. Je besser man andere Kulturen kennenlernt, Kulturen ferner Zeiten oder entlegener Regionen der Erde, desto mehr drängt sich die Einsicht auf, daß wir nicht nach einem für alle gleichermaßen gültigen Verständnis der Welt Ausschau halten können. Unausweichlich greift letzten Endes die Suche nach »der Wahrheit« ins Leere. Wer »ein Gleichbleibendes in allem Strudel« finden will, muß lernen, »daß der Mensch geworden ist«: »es gibt *keine ewigen Tatsachen*: so wie es keine absoluten Wahrheiten gibt.« (Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister [1876–78], I 448.) Das geistige Gebäude, das der »Hammerschlag der historischen Erkenntnis« zerschlagen hat (ebd. 478), ist nicht mehr zu erneuern. Um uns her finden wir nur noch die Trümmer der »Wahrheit«: Meinungen, Auffassungen, Überzeugungen, Ansprüche in vielfachem Widerstreit. Jeder preist an, wovon er sich Vorteil verspricht und womit er bei den anderen anzukommen hofft: »Wo die Einsamkeit aufhört, da beginnt der Markt; und wo der Markt beginnt, da beginnt auch der Lärm der großen Schauspieler und das Geschwirr der giftigen Fliegen.« (Zarathustra, II 316)

2. An die Stelle von Tugenden, die das Leben bereichern und

Gemeinschaft aufbauen können, sind nach Nietzsche »Prunkworte« getreten, die die »*Zuchtlosigkeit des modernen Geistes* unter allerhand moralischem Aufputz« zur Schau stellen. Man spricht etwa von »Toleranz« und meint die Unfähigkeit, bei der Vielzahl und Widersprüchlichkeit der angebotenen Werte noch Ja und Nein zu sagen; man sagt »Objektivität«, wo Mangel an personalem Einsatz, »Unfähigkeit zur ›Liebe« vorliegt; man beruft sich auf »Wissenschaftlichkeit«, wo man Banales sammelt, registriert und addiert, statt ein geistiges Gebäude zu errichten; »Tiefe« sagt man, wo man »Verworrenheit« und »Symbolen-Wirrwarr« sagen müßte (Nachlaß, III 516f). Wörter dieser Art dienen zwar noch der pathetischen Rede, aber nicht mehr der notwendigen Orientierung.

3. Unter solchen Bedingungen gerät für Nietzsche selbst die Verabschiedung der Religion nicht zum Guten, denn an ihre Stelle ist nur »die moderne, lärmende, Zeit-auskaufende, auf sich stolze, dumm-stolze Arbeitsamkeit« gefolgt (Jenseits von Gut und Böse, II 618). Die Menschen lassen sich ganz von ihren Geschäften einnehmen, ihr Gespür für Muße stumpft ab, für die Besinnung auf sich selbst bleibt ihnen kein Raum.

4. Die Folge ist, daß die Menschen einem Fortschrittsglauben verfallen, in dem sie »mit Hilfe der Maschinen und der so unbedenklichen Techniker- und Ingenieur-Erfindsamkeit« eine rücksichtslose »Natur-Vergewaltigung« betreiben (Zur Genealogie der Moral, II 854). Nichts hindert mehr, sich nach dem eigenen kurzfristigen Vorteil zu richten.

5. Der Zerfall der gesellschaftlichen Ordnungen zeigt sich nach Nietzsche vor allem in dem Vordringen »der sogenannten ›Zivilisation««, in der »*die Mittelmäßigsten*« triumphieren, »das Gewimmel beständig zunimmt« (Nachlaß, III 518). Für Vornehmheit und Überlegenheit ist bei der um sich greifenden Egalisierung kein Platz.

6. Schließlich stellt Nietzsche fest, daß bei diesem umfassenden Abbruch der Traditionen alle ratlos und verlegen werden, wenn sie für ihr Tun Ziel und Sinn angeben sollen; »daß niemand *ein Wozu?* mehr beantworten kann« (ebd.).

Früher verwiesen die Menschen auf Gott als letzten Richt-

punkt ihres Lebens; aber diese Auskunft ist verbraucht. Der *Atheismus* ist zu deutlich ein Element der Modernität. Es müßten nur noch alle, die nicht mehr an Gott glauben, »einander ein Zeichen geben«, dann würde der Atheismus auch zur gesellschaftlichen Macht (Morgenröte, I 1074).

Was aber jetzt die Gesellschaft kennzeichnet, ist für Nietzsche »der müde Nihilismus« (Nachlaß, III 558), dem wohl aufgegangen ist, daß die bisherigen Werte und Ziele ihre Anziehungskraft verloren haben, dem es aber nicht gelingt, anderes an deren Stelle zu setzen.

Wohl gibt es selbstverständlich auch noch viele Menschen, die sich zum *Christentum* bekennen, aber sie gestalten nicht die geschichtliche Situation. Sie haben vielmehr »die Resignation und Bescheidenheit zur Gottheit erhoben« und vertreten nur noch ein »vereinfachtes Christentum« (Morgenröte, I 1072).

Die verkündigungshafte Sprache und die zukunftsgerichtete Perspektive Nietzsches dürfen also nicht darüber hinwegtäuschen, daß er ein scharfer Analytiker der gesellschaftlichen Lage ist. In diesem Sinn gibt er sich zu Recht immer wieder als »*Psychologe*« aus, freilich als einer, der nicht nur der geistigen und seelischen Verfassung Einzelner oder sozialer Gruppen, sondern der gesamten abendländischen Kultur nachspürt.

4.3 Die Welt als Konstrukt des Menschen

Die entscheidende Erschütterung der Neuzeit besteht für Nietzsche in der Einsicht, daß das, was wir »*Wirklichkeit*« nennen, uns *nicht vorgegeben* ist, sondern *durch uns erst zustande kommt*. Wir haben nichts in Händen, das nicht schon durch uns geformt ist; wir bekommen nichts zu Gesicht, das nicht schon unser Blick ausgefiltert hat; wir begreifen nichts, das wir nicht schon für unser Verständnis zubereitet hätten. »Wir sehen alle Dinge durch den Menschenkopf an und können diesen Kopf nicht abschneiden; während doch die Frage

(Ibrigbleibt, was von der Welt noch da wäre, wenn man ihn doch abgeschnitten hätte.« (Menschliches, allzu Menschliches, I 452) Aber diese Frage ist für Nietzsche schlechterdings unbeantwortbar; denn wir können keine Welt hinter der Welt ausmachen, die wir selbst aufgebaut haben. Während Kant hinter den Phänomenen, die wir uns mit Hilfe unserer Sinnesformen und Verstandeskategorien zubereiten, jeweils das »Ding an sich« wenigstens noch postulierte, gibt Nietzsche auch noch diese Forderung auf: »woher könnten wir wissen, daß es Dinge gibt? Die ›Dingheit‹ ist erst von uns geschaffen.« (Nachlaß, III 534)

Gewiß können wir nach Nietzsche als wache, nüchterne Menschen nicht so beliebig schalten und walten wie als Träumende oder phantasievoll Dichtende; dennoch steckt in jeder Erfahrung und in jeder Feststellung eines Tatbestandes schon *unsere Interpretation*. Selbst dort, wo wir nach unseren Maßstäben mit der Objektivität der exakten Wissenschaften rechnen, geraten wir nicht an den harten Kern der Dinge, sondern nur an das, was *wir* unter den jeweiligen Interessen aufgreifen und unter unsere Ordnungsschemata bringen wollen. So steht für Nietzsche fest, »daß Physik auch nur eine Welt-Auslegung und -Zurechtlegung (nach uns! mit Verlaub gesagt) und *nicht* eine Welt-Erklärung ist« (Jenseits von Gut und Böse, II 578).

Ein besonders deutliches Beispiel dafür, daß wir uns die Welt nach unseren eigenen menschlichen Verhältnissen zubereiten, ist nach Nietzsche unsere Annahme von *Ursachen und Wirkungen*: daß eine Sache die andere hervorbringe. Wir übertragen dabei unsere eigenen Erfahrungen, nach denen wir dies und jenes herstellen, also Urheber sind, auf die außermenschliche Welt, obwohl wir dort doch nur ein unendliches Geflecht wechselseitiger Beziehungen wahrnehmen, in dem die Verteilung der Rollen von »Ursache« und »Wirkung« immer beliebig bleiben muß. Der Grund dafür, daß wir die Welt dennoch immer so nehmen, liegt nahe: Wir machen sie uns so handlicher und fügen sie in unsere Gewohnheiten ein. Nur in einer *anthropomorphen Welt* können wir heimisch werden, weil wir

in ihr die Orientierungsmarken finden, die wir selbst gesetzt haben. Von solcher »Perspektiven-Optik des Lebens« können wir grundsätzlich nicht lassen (ebd. 576).

Wenn wir in einer bestimmten Weise unsere Welt begreifen, steckt also nach Nietzsche stets das *Interesse* dahinter, sie so begreifen zu *wollen*. Der uns insgeheim leitende Gesichtspunkt ist demnach der *Vorteil für unser Handeln*. Was wir für »Realität« halten, ist »immer nur eine *Simplifikation* zu praktischen Zwecken« (Nachlaß, III 547). Wir benötigen als grundlegende Lebensbedingungen Gewohnheiten und sind geneigt, sie für Gewißheit zu halten; denn wir kommen von dem Bedürfnis nach »festen Tatsachen« nur schwer los. Aber die kritische Beurteilung der menschlichen Fähigkeiten muß nach Nietzsche zu der Einsicht führen: »Es ist unwahrscheinlich, daß unser ›Erkennen‹ weiter reichen sollte, als es knapp zur Erhaltung des Lebens ausreicht.« (Ebd. 456)

»*Erkennen*« müßte demnach eigentlich immer — wie in dem letzten Zitat — in Anführungszeichen gesetzt werden, denn es ist ebensosehr ein *Erdichten*. »Aber gesetzt, daß jemand allen Ernstes sagte, die Dichter lügen zu viel: so hat er recht, — *wir* lügen zu viel. Wir wissen auch zu wenig und sind schlechte Lerner: so müssen wir schon lügen.« (Zarathustra, II 383) Aber diese Einsicht betrifft keinen moralischen, sondern einen erkenntnistheoretischen und lebenspraktischen Tatbestand; darauf verweist schon der Titel von Nietzsches kleiner Schrift »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn« (III 309–322).

Wenn wir gewohnt sind, *Kunst und Wissenschaft* als kreatives und forschendes Handeln voneinander zu trennen, dann reißen wir zwei Seiten unserer Kultur auseinander, die zunächst einmal in ihrer gemeinsamen Leistung zusammengesehen werden müßten.

Das wesentlichste Instrument bei unserem Aufbau der Wirklichkeit ist für Nietzsche die *Sprache*. In ihr prägen wir die »*Bilder*« und »*Wortspiele*«, nach denen wir das begreifen, was uns betrifft. Durch die Sprache geschieht die kulturelle Verfestigung unserer vielfältigen Erfahrungen zu dem, was wir »*Wirklichkeit*« nennen. Aber darin liegt für Nietzsche andererseits auch eine Gefahr: Die sprachlichen Muster und Modelle verselbständigen sich und verschleiern ihre Herkunft aus unseren Deutungen; sie vermitteln den Anschein von Objektivität, wo unsere Welt eigentlich »*unendliche Interpretationen in sich schließt*« (Die fröhliche Wissenschaft, II 250). Deshalb warnt Nietzsche vor der »*Verführung von seiten der Grammatik*« und der »*Verführung der Worte*« (Jenseits von Gut und Böse, II 565, 579).

Daß wir unsere Welt immer und notwendigerweise selbst konstruieren, bleibt für Nietzsche von daher eine unumgänglich zwiespältige Angelegenheit. Einerseits eignen wir sie uns nur auf diese Art und Weise an, finden nur so uns mit ihr zurecht; andererseits schränken wir uns dadurch auch selbst in unserer Wahrnehmung und in unserem Handeln ein; wir bauen Ordnungen um uns her und verstärken damit die Begrenzungen, die uns schon durch unsere Sinne auferlegt sind. Wir leben damit in dieser Hinsicht immer in einem »*Gefängnis*«: »Wir sind in unserem Netze, wir Spinnen, und was wir auch darin fangen, wir können gar nichts fangen, als was sich eben in *unserem* Netze fangen läßt.« (Morgenröte, I 1092f)

Für diejenigen, die diese Irrealität dennoch überschreiten wollen, gibt es nur einen Ausweg: sich spekulativ oder fromm illusionär eine »*wirkliche Welt*« hinter der von ihnen erfahrenen aufzubauen. In diesem Unternehmen treffen sich nach Nietzsche die Anhänger platonischer Philosophie mit allen Gläubigen, die sich nach einem befreienden Jenseits ausrichten. Sie sind im Spott Zarathustras die »*Hinterweltler*« (II 297–301), die die Grenzen ihres diesseitigen Lebens nicht aushalten können und sich verzweifelt bemühen, »den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken« (ebd. 298). Wohl könnte man ihnen zugute halten, daß sie sich eben auch ihre Welt so

zurechtmachen, wie es ihren Lebensbedürfnissen entspricht; aber bei ihnen schlägt für Nietzsche die immer notwendige Zubereitung der eigenen Welt in die moralisch minderwertige »Lüge« um. Das Denken der »Hinterweltler« geht letztlich nur aus Schwäche und Unredlichkeit hervor; ihr Motiv ist: »das Nichtsehn-Wollen um jeden Preis, wie im Grunde die Realität beschaffen ist« (Ecce homo, II 1154). Deshalb werden auch ihre Interpretationen der Welt keinen Bestand haben können, wenn ihnen klarsichtigeren und selbstbewußteren Deutungen entgegentreten. Nietzsche zieht daraus die Konsequenz: »Das Kriterium der Wahrheit liegt in der Steigerung des Machtgefühls.« (Nachlaß, III 919)

4.4 *Aufhebung und Neusetzung der Werte*

Ob wir wirklich in der Lage sind, unsere Welt als unser eigenes Werk zu verantworten, zeigt sich nach Nietzsche entscheidend am Beispiel der Moral. Hier sind wir der Forderung »Du sollst . . . !« gegenübergestellt und sehen uns in grundlegenden Punkten des Lebens unausweichlich verpflichtet. Aber wer spricht so zu uns, oder was nimmt uns so in Anspruch? Darauf gab es bisher verschiedene Antworten: Gott; die unverbrüchliche Ordnung der Natur; das sittliche Gesetz, auf dem unser Leben aufruht; die allen Menschen eigene Vernunft usw. All dies kann es jedoch nach Nietzsche nur für den geben, der hinter der Welt, wie sie uns erscheint, noch eine andere Wirklichkeit annimmt, die unserem Zugriff entzogen ist und von der wir notwendigerweise abhängig sind. Wer sich dagegen von dieser Annahme freimacht, sieht auch in der Moral nur den Menschen am Werk. Dann aber verschwindet alle gewissenhafte Ehrfurcht vor den großen Verpflichtungen. Dies will Nietzsche allen vor Augen führen, wenn er sich zum Ziel setzt: »Götzen (mein Wort für ›Ideale‹) umwerfen« (Ecce homo, II 1065). Dementsprechend gibt er auch seiner Schrift »Götzen-Dämmerung« den Untertitel »Wie man mit dem Hammer philosophiert« (ebd. 939).

Wo sich die Menschen bisher bindenden Forderungen ausgesetzt sahen, sollen sie zukünftig ihre freien und machtbewußten Entschlüsse setzen. So können sie ihr Leben in einer zuvor nie geahnten Weise neu begründen. Das Ziel ist die uneingeschränkte *Autonomie*. Mag dies angesichts der inneren und äußeren Widerstände zunächst noch als ein gewaltsames Unternehmen erscheinen — am Ende steht die einfache Selbstgenügsamkeit, die sich nicht mehr rechtfertigen und behaupten muß: »Höher als ›du sollst‹ steht: ›Ich will‹ (die Heroen); höher als ›ich will‹ steht: ›Ich bin‹ (die Götter der Griechen).« (Nachlaß, III 425) Man soll so leben können, daß aller Zwiespalt zwischen Realität und Ideal verschwindet. Das Gesetz unseres Handelns sollen wir zuinnerst als unser eigenes Gesetz bejahen können.² Jeder Verdacht, daß wir insgeheim doch unter fremder Nötigung stehen, soll ausgeräumt werden. Wo es noch Vorwürfe des Gewissens gibt, ist der Mensch noch nicht zu sich selbst gekommen.

Nietzsche betont deshalb gerade im Hinblick auf die Moral, daß seine Philosophie nicht als eine *Wissenschaft* im bisher üblichen Sinn verstanden werden könne. Diese sieht es nur als ihre Aufgabe an, »irgendeinen großen Tatbestand von Werterschätzungen — das heißt ehemaliger Wertsetzungen, Werterschöpfungen, welche herrschend geworden sind und eine Zeitlang ›Wahrheiten‹ genannt werden — festzustellen und in Formeln zu drängen« (Jenseits von Gut und Böse, II 676); aber dies ist eine Angelegenheit fleißiger Verwalter, die Inventur machen und Übersicht schaffen, für die moralische Sache selbst jedoch in keiner Weise zuständig sind. »Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber: sie

2 Von hierher ist auch der große Einfluß von Nietzsches Philosophie auf die abendländische Literatur, etwa die des deutschen Expressionismus, verständig. Vgl. auch den sachlichen Zusammenhang der Kapitel »Nietzsche und der Nihilismus« und »Die Dichtung in der Revolte« bei *Albert Camus*, *Der Mensch in der Revolte*, Reinbek (1969) 1993 (rororo 1216; orig.: *L'Homme révolté*, Paris 1951), 55–67 und 68–83; außerdem *Karl S. Guthke*, *Die Mythologie der entgötterten Welt. Ein literarisches Thema von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Göttingen 1971, über das Namenregister.

sagen ›so soll es sein!‹, sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen und verfügen dabei über die Vorarbeit aller philosophischen Arbeiter.« (Ebd.) Das Vertrauen in die Wissenschaft, das gerade im Bewußtsein des 19. Jahrhunderts eine große Rolle spielte und für die Religionskritik ein gewichtiger Faktor war, wird von Nietzsche also entkräftet. Er sieht, daß die Wissenschaft in den grundlegenden und umfassenden Fragen des Lebens außerstande ist, Antwort zu geben. Ziele zu setzen ist nicht ihre Sache; aber dies ist die unumgängliche Aufgabe des Menschen. Deshalb kann Nietzsche dort nicht nach den Wissenschaftlern Ausschau halten, »wo die ›große Jagd‹, aber auch die große Gefahr beginnt — gerade dort verlieren sie ihr Spürauge und ihre Spürnase« (ebd. 609). Freilich muß auch dieser Zwiespalt zwischen dem forschenden und dem handelnden Menschen nicht ewig bestehen bleiben. Die Zukunft könnte es bringen, »daß zum wissenschaftlichen Denken sich auch noch die künstlerischen Kräfte und die praktische Weisheit des Lebens hinzufinden« (Die fröhliche Wissenschaft, II 120f); dann erst hätten wir unsere Welt voll in unsere Verfügung genommen — aber von einer derartigen Überlegenheit sind wir noch weit entfernt.

Den schärfsten Kontrahenten seines eigenen Entwurfs sieht Nietzsche in der Moral des *Christentums*. Mit ihrer Hilfe haben sich diejenigen durchgesetzt, die sich anders gegenüber den freieren und lebensstüchtigeren Menschen nicht zu behaupten wußten. Sie verfügten über die Waffen der sittlichen Entrüstung; also setzten sie diese mit allem Nachdruck und in aller Unerbittlichkeit ein. »Das moralische Urteilen und Verurteilen ist die Lieblings-Rache der Geistig-Beschränkten an denen, die es weniger sind, auch eine Art Schadenersatz dafür, daß sie von der Natur schlecht bedacht wurden, endlich eine Gelegenheit, Geist zu bekommen und fein zu werden — Bosheit vergeistigt.« (Jenseits von Gut und Böse, II 683) Die Geschichte wäre ganz anders gelaufen, hätte es nicht diesen katastrophalen geistigen Umbruch gegeben, nach dem die Unterwürfigkeit als sittliche Freiheit ausgegeben wird. Diese »Umkehrung der Werte« (die nach Nietzsche schon im

jüdischen Volk einsetzt) ist nichts anderes als »der *Sklaven-Aufstand in der Moral*« (ebd. 653).

Der bezeichnendste Begriff zur Charakterisierung der christlichen Moral heißt für Nietzsche »*Ressentiment*«: In grollender Mißgunst versuchen »die Ausgestoßenen und Schlechtweggekommenen aller Art«, sich einen Ausgleich zu verschaffen (Nachlaß, III 570). Sie plädieren für das Mitleid mit den Armen, Kranken, Ohnmächtigen und Unterdrückten und wollen damit doch nur ihren Neid gegenüber den Reichen, Gesunden, Mächtigen und Freien verschleiern. »Und wenn sie sagen: ›ich bin gerecht‹, so klingt es immer gleich wie: ›ich bin gerächt!‹« (Zarathustra, II 352)

Hier liegt für Nietzsche auch die Wurzel aller *Gleichheitsforderungen*. Wer in der Gesellschaft unten ist, hat Vorteile davon, wenn sich die Egalisierung als moralischer Wert durchsetzt.

Wer den Menschen zur radikalen Autonomie führen will, wird also mit dem aggressiven Widerstand all derer rechnen müssen, deren Selbstwertgefühl von der bisherigen Moral abhängt. Zarathustra sieht sie auf sich zukommen: »Siehe die Gläubigen aller Glauben! Wen hassen sie am meisten? Den, der zerbricht ihre Tafeln der Werte, den Brecher, den Verbrecher — das aber ist der Schaffende.« (Ebd. 289)

Niemand lernt gern um, wenn dabei die Grundlagen seines bisherigen Selbstverständnisses betroffen sind. Aber gegen diesen Widerstand der Gewohnheit gibt es für Nietzsche »ein großes Erziehungsmittel: das Gelächter höherer Menschen« (Die fröhliche Wissenschaft, II 144); in ihm drückt sich die überlegene Verachtung der öffentlichen Meinung am wirksamsten aus. Das Lachen befreit von dem bedrückenden Ernst der moralischen Selbstgefälligkeit — bei sich und bei den anderen. »Über sich selber lachen, wie man lachen müßte, um *aus der ganzen Wahrheit heraus* zu lachen, dazu hatten bisher die Besten nicht genug Wahrheitssinn und die Begabtesten viel zu wenig Genie!« (Ebd. 34)

Diese sarkastische Auflösung der Moral wird von den Angegriffenen vor allem als »*Nihilismus*« erfahren, und dieser

Wertung kann Nietzsche grundsätzlich zustimmen; aber er unterscheidet dabei: »Der Nihilismus als normales Phänomen kann ein Symptom wachsender *Stärke* sein oder wachsender *Schwäche*« (Nachlaß, III 550). Zu dieser Unterscheidung sieht er seine Gegner nicht fähig, sonst müßten sie erkennen, daß auch ihre eigene Situation eine nihilistische ist: daß bei ihnen »die schöpferische Kraft, *Sinn* zu schaffen, nachläßt und die Enttäuschung der herrschende Zustand wird« (ebd.). Daß die christliche Moral die *Askese* als tugendhaftes Verhalten fördert, ist für Nietzsche ein Beleg der Unfähigkeit, die Welt bejahend zu gestalten. Seine eigene Verneinung aller Werte hat sich demgegenüber die Aufgabe gesetzt, diesen Zerfall an Lebenstüchtigkeit zu überwinden. Wer sein Leben bejahen will, muß »die *décadence*-Moral« überwinden (Ecce homo, II 1154). Im Unterschied aber zu aller vorausgehenden Moral-kritik beschränkt sich Nietzsche nicht darauf, zu fragen, woher die anerkannten moralischen Maßstäbe stammen, und versucht nicht, ihnen neue, bessere moralische Werte entgegenzusetzen, sondern er stellt die Moral grundsätzlich in Frage: »Was bedeutet das Wertschätzen selbst?« (Nachlaß, III 480) Wer sich noch darauf beruft, daß dieses »gut« und jenes »böse« sei — was immer er unter diese Worte fasse —, hat noch nicht begriffen, daß solche Urteile nur Ausdruck seiner eigenen Neigung sind. Wer eine einsichtige und ehrliche Sprache führen will, läßt nach Nietzsche solche Urteile sein. Freilich wird es auch noch ein Ziel menschlichen Handelns geben: die Erfahrung des *Glücks*, das einem freien und macht-vollen Leben entspringt. Im Blick darauf gibt es auch *Verantwortung*, nicht nur in egoistischer Selbstbezogenheit auf das eigene Leben, sondern auch in der Eröffnung einer neuen Zukunft für die kommenden Generationen. Man kann deshalb selbst diesen Entwurf noch in gewisser Hinsicht eine »Moral« nennen — Nietzsche stimmt dem letztlich zu: »es ist kein Zweifel, auch zu uns noch redet ein ›du sollst‹, auch wir noch gehorchen einem strengen Gesetze über uns«; aber es gibt den entscheidenden Unterschied, »daß wir uns keine Lügenbrücken zu alten Idealen gestatten« (Morgenröte, I 1015). Als ein-

zige Grundlage menschlichen Handelns bleibt damit die Liebe zu sich selbst. Gut ist all das, »was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht« (Der Antichrist, II 1165).

Allerdings kann sich diese neue und letzte Verpflichtung nach Nietzsche nicht an der gegenwärtigen Verfassung des Menschen ausrichten; sie soll ja gerade überwunden werden. Deshalb heißt der Grundsatz Nietzsches: »Nicht ›Menschheit‹, sondern *Übermensch* ist das Ziel!« (Nachlaß, III 440) Alles Bisherige ist nur Vorspiel der noch ausstehenden Zukunft. Die Gegenwart kann noch nicht begreifen, was ihr eröffnet wird. Zarathustras Verkündigung wird noch verlacht. Aber die Zusage steht, und der Appell ist nicht mehr zu überhören: »Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch *sei* der Sinn der Erde!« (Zarathustra, II 280)

Am konsequentesten schloß sich im 20. Jahrhundert *Jean-Paul Sartre* (1905-1980) diesem Denken an. Besonders deutlich erkennbar ist dies in seiner programmatischen Schrift »Der Existentialismus ist ein Humanismus«³. Auch wenn Sartre sich später von ihr distanzierte, so ist sie in ihren oft zugespitzten und pathetischen Aussagen doch ein eindrucksvolles Zeugnis der Nähe zu Nietzsche. Vor allem aber hat kaum eine andere Schrift Sartres gleichermaßen zur Verbreitung seines Denkens beigetragen. Die grundlegende Voraussetzung besteht in der Annahme, daß dem Menschen in seiner Freiheit keine Natur, kein Wesen vorgegeben sein kann, dem er in sittlicher Verantwortung entsprechen müßte; daß er »in die Welt eintritt, und sich erst dann definiert«⁴. Somit kann er nur »von der Subjektivität ausgehen«⁵: »Wie wollen sagen, daß der Mensch erst existiert, das heißt, daß der Mensch erst das ist, was sich in eine Zukunft wirft, und was sich bewußt ist, sich

3 In: *Jean-Paul Sartre*, Gesammelte Werke. Philosophische Schriften I. Der Existentialismus ist ein Humanismus [...] und andere philosophische Essays 1943-1948, Reinbek 1994 (rororo 34013; orig.: *L'Existentialisme est un Humanisme*, Paris 1946), 117-155.

4 Ebd. 120.

5 Ebd. 119.

in der Zukunft zu entwerfen. . . . nichts existiert vor diesem Entwurf«⁶. Aufgrund dieser Ansicht, »daß die Existenz dem Wesen vorausgeht«⁷, nennt sich diese Philosophie »*Existentialismus*«.

Notwendigerweise ist sie in dem Sinn *atheistisch*, als Gott für sie keine Funktion mehr haben kann. Ihn zu denken hat sich erledigt: »selbst wenn Gott existierte, würde das nichts ändern; das ist unser Standpunkt. Nicht daß wir glaubten, Gott existiere, doch wir meinen, das Problem ist nicht seine Existenz; der Mensch muß sich selbst wiederfinden und sich davon überzeugen, daß nichts ihn vor sich selbst retten kann, und sei es auch ein gültiger Beweis der Existenz Gottes.«⁸ Die Anthropologie dieses Existentialismus hat für Theologie grundsätzlich keinen Platz.

In seiner uneingeschränkten Autonomie wird der Mensch hier zugleich als höchst verantwortlich gesehen, denn »man wählt . . . angesichts der anderen, und man wählt sich angesichts der anderen«⁹. Auch wenn die existentialistische Ethik dabei nachdrücklich einschärft: »Keinerlei allgemeine Moral kann Ihnen einen Hinweis geben, was zu tun ist«¹⁰, so beansprucht sie dennoch Allgemeingültigkeit; denn: »ich kann meine Freiheit nur zum Ziel machen, indem ich auch die der anderen zum Ziel mache«¹¹.

In seinem Drama »Die Fliegen«¹² stellte Sartre als beeindruckenden Repräsentanten dieses Denkens Orest auf die Bühne, der — nach der antiken Vorlage — die Ermordung seines Vaters rächt, indem er das mörderische Paar, seine Mutter Klytemnästra und deren Mann Ägist, erschlägt. Als Zeus ihm die Ordnung der »*Natur*« vorhält, der sich Orest entfremdet habe und zu der er zurückkehren müsse, setzt dieser ihm entgegen:

6 Ebd. 121.

7 Ebd. 119.

8 Ebd. 142.

9 Ebd. 137.

10 Ebd. 128.

11 Ebd. 138.

12 In: *Jean-Paul Sartre, Gesammelte Dramen*, Reinbek (1969) 1984, 7–65 (auch in: rororo 12942, Reinbek 1991; orig.: *Les Mouches*, Paris 1943).

»Ich bin weder Herr noch Knecht, Jupiter, ich *bin* meine Freiheit!«¹³ Freilich ist diese auch seine *Einsamkeit* — »Außerhalb der Natur, gegen die Natur, ohne Entschuldigung, ohne andere Entschuldigung, ohne andere Zuflucht als zu mir selbst. . . . Denn ich bin ein Mensch, Jupiter, und jeder Mensch muß seinen Weg erfinden.«¹⁴ Damit geht Orest (ganz dem Selbstverständnis Nietzsches entsprechend) seiner Zeit und seinen Mitmenschen voraus; ob diese ihm je folgen können, ist nicht gesagt. Aber er hat die grundlegend neue, gott-lose Zukunft eröffnet. Dies erkennt auch Jupiter: »Ein Mensch mußte kommen, meinen Untergang anzuzeigen.«¹⁵

Mit solcher theatralischen Vermittlung seines Denkens überschreitet Sartre — wie Nietzsche mit der Rhetorik seiner Selbstdarstellung und Verkündigung — die Grenze von der Philosophie zur *Poesie*. Im literarischen Werk bekundet sich der schöpferische Mensch, der sich und seine Welt nach seinem Sinn entwirft. Daß er dabei auch in illusionärer Selbstgefälligkeit die eigene Größe und Macht genießen kann, schildert Sartre in seiner autobiographisch angelegten Schrift »Die Wörter«¹⁶. Im Bewußtsein, nur für sich selbst einzustehen, kann sich die eigene Existenz verklären. Dem wirkt Sartre in diesen Lebenserinnerungen mit *Ironie* entgegen — auch dort, wo er beiläufig erzählt, wie ihm Gott unauffällig und belanglos abhanden kam: »Im Jahre 1917 wartete ich eines Morgens in La Rochelle auf Mitschüler . . . ; sie verspäteten sich, so daß ich bald zu meiner Zerstreuung nichts mehr zu erfinden vermochte und beschloß, an den Allmächtigen zu denken. Augenblicklich macht er sich in den Azur davon und verschwand ohne irgendeine Erklärung: er existiert nicht, sagte ich, höflich erstaunt, zu mir selbst, und hielt die Angelegenheit für abgetan. In gewisser Weise war sie es auch, denn seither habe ich niemals die leiseste Versuchung gespürt, ihn von neuem

13 Ebd. 60 (3. Akt, 2. Szene).

14 Ebd. 61.

15 Ebd. 62. Vgl. darüber hinaus zu Sartres Religionskritik *Gotthold Hasenhüttl*, Gott ohne Gott. Ein Dialog mit J. P. Sartre, Graz 1972.

16 Reinbek (1968) 1994 (rororo 1000; orig.: Les Mots, Paris 1964).

zu beschwören.«¹⁷ Damit setzt sich Sartre von dem durch Nietzsche nahegelegten Pathos der Verabschiedung Gottes ab. Hier kommt kein bestürzendes Ereignis der Menschheitsgeschichte mehr zur Sprache, sondern nur noch die Banalität einer privaten Erfahrung. Mit deren Bezeugung gelangt Religionskritik anscheinend zu ihrem letzten Ziel: Sie gibt sich selbst als schlicht gegenstandslos.

4.5 *Die Rede von Gott als Verstoß gegen Vernunft und guten Geschmack*

Nach dem Gesagten scheint es nahezu überflüssig, noch einmal auf Nietzsches programmatisches Wort »Gott ist tot« (Die fröhliche Wissenschaft, II 115) einzugehen. Für eine transzendente Wirklichkeit hinter unserer Erfahrungswelt kann es für ihn keinen Grund geben. Einen Herrn anzuerkennen, vor dem wir uns zu verantworten hätten, stünde gegen unsere Autonomie: »wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter.« (Zarathustra, II 344)

Aber gerade an diesem Punkt läßt sich noch einmal besonders deutlich zeigen, wie falsch es wäre, Nietzsches Widerspruch gegen den christlichen Glauben nur als extreme Vermessenheit und Selbstüberschätzung zu sehen. Es ist vielmehr *das Dilemma des Gottesglaubens selbst* mit im Spiel. Konzentriert macht dies ein kleiner Text aus »Jenseits von Gut und Böse« (II 615) deutlich:

»Warum heute Atheismus? — ›Der Vater‹ in Gott ist gründlich widerlegt; ebenso ›der Richter‹, ›der Belohner‹. Insgleichen sein ›freier Wille‹: er hört nicht — und wenn er hörte, wüßte er trotzdem nicht zu helfen. Das Schlimmste ist: er scheint unfähig, sich deutlich mitzuteilen: ist er unklar? — Dies ist es, was ich, als Ursachen für den Niedergang des europäischen Theismus, aus vielerlei Gesprächen, fragend, hinhorchend, ausfindig gemacht habe; es scheint mir, daß zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist — daß er

17 Ebd. 142.

aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt.«¹⁸

Drei Punkte sind in diesen wenigen Sätzen bemerkenswert:

1. Als Grundlage der heutigen Verweigerung des Gottesglaubens erscheint das Problem der *Theodizee*: Die Welt ist nicht so, daß sie von Güte und persönlicher Zuwendung (»Vater«), vom Sieg des Rechts über das Unrecht (»Richter«), von der Anerkennung des Guten (»Belohner«) geprägt wäre. Es ist keine Macht in Sicht, die das durchsetzen könnte, was die monotheistischen Religionen erhoffen. Die Diskrepanz ihrer Ideen gegenüber der Realität ist so scharf, daß der Glaube nicht nur problematisiert, sondern *unvernünftig* erscheinen muß.

2. Überraschenderweise steigert Nietzsche aber diese Feststellung, mit der doch alles schon im Grunde erledigt (»widerlegt«) sein müßte, indem er darauf verweist, daß keine rechte *Verständigungsmöglichkeit* zwischen Gott und dem Menschen in Sicht ist. Deutlichkeit und Klarheit sind für Nietzsche selbstverständliche Forderungen an das Denken und die Sprache; Gott — sollte es ihn geben — könnte dabei offensichtlich nicht mithalten.¹⁹ Er bliebe hinter jedem guten Literaten zurück. Sich auf ihn einzulassen wäre deshalb ein Zeichen von schlechtem Stil. »Jetzt entscheidet unser Geschmack gegen das Christentum, nicht mehr unsere Gründe.« (Die fröhliche Wissenschaft, II 130) Und dies scheint für Nietzsche das Zwingendere zu sein.

3. Eine weitere Verschärfung der Ablehnung Gottes ergibt sich dadurch, daß sie sich offensichtlich mit dem »*religiösen Instinkt*« verträgt. Der Mensch hat auch dann noch Grund zu andächtiger Besinnung und Verehrung, wenn er auf Gott verzichtet.

Freilich bedeutet für Nietzsche die Verkündigung des Todes

18 Vgl. die eindrucksvolle literarische Gestaltung dieses Problems in *Albert Camus' Roman »Die Pest«*, Reinbek (1950) 1994 (rororo 15; orig.: *La Peste*, Paris 1947).

19 In aphoristischer Form deutet sich demnach auch bei Nietzsche — wie schon bei Comte — die sprachanalytische Religionskritik an (vgl. später Kapitel 6).

Gottes eine gewaltige Erschütterung. Besonderen Ausdruck gibt er ihr in der Erzählung »*Der tolle Mensch*« (Die fröhliche Wissenschaft, II 126–128)²⁰:

Über den »Markt« schallt die rhetorische Frage: »Wohin ist Gott?« Ihr folgt zugleich die dramatische Antwort: »ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getötet* — ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder!« In dieser Folge der Personalpronomina schließt sich der »tolle Mensch« mit der Menge zusammen, die sich ihm eigentlich mit Gelächter entziehen wollte. Aber im weiteren wird die Rede überwiegend nicht durch die Form der Aussage, sondern durch einen Strom von Fragen bestimmt. Raum und Zeit verlieren in ihm die Grenzen: Die Erde scheint »von allen Sonnen« gelöst; die Menschen müssen auf »den ganzen Horizont« verzichten; sie meinen, »fortwährend« »rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten« zu stürzen; »ein Oben und ein Unten« sind keine Bezugspunkte mehr; »ein unendliches Nichts« ist eröffnet; »immerfort« droht »Nacht und mehr Nacht«. In dieser absoluten Orientierungslosigkeit steht der Mensch in isolierter Absolutheit als »Mörder aller Mörder«. Seine Größe ist bedingt durch die auch jetzt noch nur im Superlativ auszudrückende Größe Gottes, denn er war »das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß«. Zwar wird die erregte sprachliche Bewegung in der Mitte wieder gehalten durch rhythmisch festigende Ausrufe, darunter zentral die kurzen, durch den Parallelismus hervorgehobenen beiden Sätze »Gott ist tot! Gott bleibt tot!«, und auch am Ende mündet die ganze Rede in nachdrücklich selbstgewisse Aussagen; aber insgesamt dominiert dennoch die bedrückende Folge der Fragen.

Die ganze Sprache ist bestimmt von einem nicht zu überbietenden Pathos, das darin gründet, daß »nie eine größere Tat« gerühmt werden kann; daß, »wer nur immer« kommen wird, »in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war«, eingehen darf.

20 Daß Nietzsche hier die Gleichnissprache wählt, ist der leitende Gesichtspunkt in der Studie von *Eugen Biser*, »Gott ist tot« — Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins, München 1962.

Zukünftig sollen die kosmischen und zeitlichen Dimensionen wieder ihre beängstigende Beziehungslosigkeit verlieren. Damit steht die ganze Verkündigung des »tollen Menschen« im *Spannungsverhältnis von Gegenwart und Zukunft*. Die viermalige Wiederholung des Wortes »Zeit« am Ende der Szene ist begleitet von der Reihe »noch nicht« — »noch unterwegs« — »noch nicht«. Die grundlegende Tat kann im Perfekt ausgesagt werden; aber die entscheidende Konsequenz steht noch aus. Dies ist die Grundstruktur der neutestamentlichen Verkündigung, übertragen auf den äußerst entgegengesetzten Inhalt: Die Kirchen kommen nur noch als »die Grüfte und Grabmäler Gottes« in den Blick, in denen das »Requiem aeternam Deo« angestimmt werden sollte.

Diesen Auftritt des tollen Menschen nimmt Nietzsche jedoch in eine Erzählung hinein, in der das Ereignis einen episodischen Charakter erhält und reichlich ungewiß wird: »Habt Ihr nicht . . . gehört«, heißt es am Anfang, und am Ende steht vorsichtig: »Man erzählt noch . . .«. Die erschütterte Rede ist damit eingelassen in die distanzierte Situation späterer Hörer. Außerdem wird schließlich insgesamt von einem Narren berichtet. So sind wir doppelt genötigt, uns mit dieser Geschichte zurechtzufinden: Können wir einstimmen in das gesteigerte Pathos des »tollen Menschen«? Sind wir inzwischen fähig geworden, ihn als den Verkünder der zu »Göttern« gewordenen Menschen zu begreifen? — Oder stehen wir immer noch unter dem Publikum des Markts, das mit Gelächter und schweigendem Befremden reagiert? — Oder sind wir geneigt, mit dem Erzähler distanziert zur Kenntnis zu nehmen, was jemand angeblich einmal gesagt hat, ohne daß wir deshalb betroffen sein müßten?

Die Geschichte des Gottesglaubens ist jedenfalls für Nietzsche mit der Ankündigung des Todes Gottes noch nicht zu Ende — »wir müssen auch noch seinen Schatten besiegen!« (Ebd. 115) Dies kann aber erst dann gelingen, wenn sich die Menschen konsequent auf ihre »eigenen Sinne« beschränken und sie »zu Ende denken« (Zarathustra, II 344). Nietzsche räumt ein, daß der Glaube an Gott als eine gewaltige »Hypothese« über unse-

re Welt und unser Leben begriffen werden kann (Morgenröte, I 1053); aber sie überschreitet die Grenzen verantwortbarer Annahmen: »Gott ist eine Mutmaßung; aber ich will, daß euer Mutmaßen nicht weiter reiche als euer schaffender Wille . . . daß euer Mutmaßen begrenzt sei in der Denkbareit.« (Zarathustra, II 344) Damit wird der Glaube an Gott zwar deutlich in Beziehung gesehen zu Bedürfnissen und Fragen der Menschen, aber: »Gott ist eine faustgrobe Antwort, eine Undelicatesse gegen uns Denker« (Ecce homo, II 1082).

Schließlich weist jedoch Nietzsche selbst über diese bloße Ablehnung des Glaubens noch hinaus, indem er wenigstens in Andeutungen die Negation Gottes überschreitet: »Der christlich-moralische Gott ist nicht haltbar: folglich »Atheismus« — wie als ob es keine andere Art Götter geben könne.« (Nachlaß, III 496) Nicht die Verneinung, sondern die verehrende Bejahung sollte das Letzte sein, aber so, daß der Mensch dabei nicht von sich wegschauen muß, sondern seinen eigenen Reichtum erkennt. Dies jedoch verlangt nach Nietzsche: »ein Erraten von Werten, für die die Waage noch nicht erfunden ist: ein Opferbringen auf Altären, die einem unbekanntem Gotte geweiht sind« (Die fröhliche Wissenschaft, II 74).

Dieser zaghafte Andeutung eines neuen Gottesglaubens entspricht es auch, wenn Nietzsche annimmt, daß der Mensch schließlich erst dann voll zu sich selbst findet, wenn er zu uneingeschränkter Zustimmung gelangt ist: »Das Notwendige nicht bloß ertragen, noch weniger verhehlen . . . , sondern es lieben . . .« (Ecce homo, II 1098). Die *Zufälle des Geschicks* und die *menschliche Selbstbestimmung* sollen letztlich absolut versöhnt werden. Nach Nietzsche erreicht der Mensch »die höchste Formel der Bejahung«, wenn er den Gedanken der *ewigen Wiederkunft* faßt (Ecce homo, II 1128). Sobald wir vor der Möglichkeit, daß uns alle Dinge und Ereignisse wieder treffen werden, nicht mehr zurückschrecken, gewinnt alles für uns »das größte Schwergewicht«; aber dazu müßten wir uns »selber und dem Leben gut werden, um nach nichts *mehr zu verlangen* als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und

Besiegelung« (Die fröhliche Wissenschaft, II 202f). In diesem Sinn bekennt sich auch Zarathustra — in der Einsicht: »alle Lust will Ewigkeit« — zu »dem Ring der Wiederkunft« (II 473f).

Für ein so umfassendes Ja zur Welt und zum Leben kann nach Nietzsche der jüdisch-christliche Gott nicht eintreten. Wer sich gleichzeitig zu ihm und dem Glück der Menschen bekennen will, muß in ausweglosen Zwiespalt geraten; er erfährt sich als in seinem Glauben nie voll anerkannt; sein Gott steht zu ihm immer nur als »ein Gott unter Bedingungen« (Ecce homo, II 1186). Dem gilt Nietzsches entschiedener Widerspruch.²¹

4.6 Bedenken

Auf Nietzsches Werk sind von theologischer Seite her recht entgegengesetzte Reaktionen erfolgt. Auf der einen Seite sah man in ihm das Extrem menschlicher Hybris und antichristlicher Gottlosigkeit, auf der anderen Seite versuchte man, Nietzsches Destruktion der abendländischen Philosophie und Religion von ihren positiven Voraussetzungen und Absichten her zu verstehen und damit vor allem seine bejahenden Aspekte theologisch zu würdigen.²²

Schon derart unterschiedliche Aufnahmen und Verarbeitungen sollten uns daran hindern, zu schnell mit Nietzsche fertig zu werden. Drei Aspekte seien hier hervorgehoben, unter denen

21 Es wäre hier aufschlußreich, Nietzsches Proklamation einer gottlosen Welt mit den geistigen Positionen zu vergleichen, die *Dostojewskijs* Gestalten Kirilow (in »Die Dämonen«) und Iwan (in den »Brüdern Karamasow«) einnehmen. Vgl. hierzu auch *Albert Camus*, *Der Mythos von Sisyphos*. Ein Versuch über das Absurde, Reinbek (1959) 1993 (rororo 12375; orig.: *Le Mythe de Sisyphes*, Paris 1942), 87–91.

22 Zum theologischen Bemühen, Nietzsche so weit wie möglich in seinen eigenen Intentionen gerecht zu werden vgl. *E. Biser* (s. Anm. 20); *Hans Küng*, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1981 (dtv 1628; Erstauf. 1978), 383–469; *Die Herkunft des Nihilismus: Friedrich Nietzsche*; *Bernhard Welte*, *Nietzsches Atheismus und das Christentum*, in: ders., *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg, 228–261.

der begründete Widerspruch gegen Nietzsche naheliegt, das Gespräch mit ihm damit aber nicht zu Ende ist.

1. Wenn Nietzsche den Menschen als *Produzenten seiner Wirklichkeit*, die Wirklichkeit als sein *Produkt* sieht, erheben sich dagegen grundlegende Widerstände aus den *Erfahrungen geschenkter und verfügbarer Existenz*. Wir können keine geschichtliche Stelle finden, bei der sich menschliche Freiheit derart umfassend und mächtig zeigt, daß wir uns schlechthin als Schöpfer unserer Welt begreifen dürften. All unsere technische, wissenschaftliche, künstlerische, politische und moralische Kreativität ist doch immer auf vorgegebene Materialien und Ordnungen angewiesen, auch wenn sie dabei diese Vorgegebenheiten überschreitet und Neues zustande bringt. Wer für die Freiheit eintritt, kann dies realistisch nur, wenn er mitberücksichtigt, wie unser Handeln notwendigerweise immer durch Fremdes bedingt ist. Wollte man mit Nietzsche die absolute Selbstbestimmung schließlich dadurch retten, daß man alles Notwendige von vornherein uneingeschränkt bejahte, geriete man unter den Verdacht, daß man eine pathetische Ausflucht sucht.

Aber andererseits sind die Grenzen unserer Selbstbestimmung nicht immer schon naturwüchsige Schranken oder gar göttliche Setzungen. Die Berufung auf Gott und Natur kann uns vielmehr dazu dienen, unsere gewohnten Verhältnisse stabil zu halten — um die Angst vor dem Neuen zu verdrängen, Verantwortung zu verweigern, mit der Resignation zu versöhnen oder die bestehende vorteilhafte Lage zu sichern. Dementsprechend erhebt Nietzsche den Verdacht, daß uns mangelnde Redlichkeit veranlaßt, von objektiver »Wirklichkeit« und »Wahrheit« zu sprechen. Diesem Verdacht kann man nur entgegenen, wenn man sich auf ihn einläßt und den möglichen Spielräumen menschlicher Verantwortung nachspürt.

2. *Nietzsches Abwendung von der Gesellschaft und den politischen Bestrebungen seiner Zeit, vor allem von den moralischen Standards jüdisch-christlicher Herkunft*, drängte ihn in die Isolation. Im Selbstbewußtsein des vorzeitigen Propheten

löste er sich aus der Gemeinschaft, pries die einsame Überlegenheit dessen, der alles Bisherige hinter sich lassen kann. Aber jeder Wahrheitsanspruch muß in irgendeiner Weise von gemeinschaftlicher Zustimmung getragen sein, sonst schlägt er in bloße Arroganz um. Deshalb stellt sich die Frage, wie bei dem von Nietzsche beabsichtigten radikalen Kontinuitätsbruch noch Zukunft aufgebaut werden soll. Öffnet eine solche Preisgabe bisheriger Erfahrungen nicht weit mehr den illusionären Wünschen Tür und Tor, als alle Religion es zuvor getan haben mag? Ist die verwegene Berufung auf den rücksichtslos mächtigen, uneingeschränkt gesunden und glücklichen Menschen der Zukunft nicht vielleicht die verzweifelte Abwehr von andrängender Ohnmacht, Krankheit und Einsamkeit? Hat demgegenüber die kulturelle und insbesondere die religiöse Tradition nicht doch die größere *Kraft, den Menschen ihre Wirklichkeit zu erschließen?*

Aber inwieweit das überkommene Denken in der Lage ist, die vielgestaltigen Erfahrungen — aus Handeln und Leiden, Hoffnung und Resignation, Verstehen und Nicht-Verstehen — glaubwürdig auszulegen, ist nicht immer schon ausgemacht. Die gesellschaftlich gestützte Sicht der Welt, und dazu zählt gerade die Religion, braucht Herausforderung und Bestreitung, damit man sich weiter über sie verständigt und prüft, welche Überzeugungskraft ihr wirklich noch zukommt.

3. Nietzsches Angriff gilt vor allem der *platonisch gespaltenen Welt*, der Trennung von diesseitigem Schein und transzendenter Wahrheit. Er streitet gegen die eingeschränkte Zustimmung zur menschlichen Wirklichkeit, gegen eine Bejahung, die immer zugleich die Verneinung mit sich führt. Als mächtigster Repräsentant dieses Denkens erscheint ihm die christliche Religion; dementsprechend richtet sich die aggressive Kampfansage in erster Linie gegen sie.

Doch bleibt zu fragen, wie weit Nietzsche selbst von dieser gewissermaßen dualistischen Grundstruktur loskommt; ob er nicht gerade auf sie angewiesen ist, wenn er in seiner Philosophie die kritische Destruktion mit einer neuen Interpretation der Wirklichkeit verbindet. Und andererseits bleibt zu er-

örterern, wieweit der jüdisch-christliche Glaube an Gott so mit dem platonischen Dualismus zusammengenommen werden darf, wie Nietzsche dies tut; ob der christliche *Vorbehalt gegenüber dieser Welt* nicht viel deutlicher als eine Bejahung der menschlichen Geschichte und des individuellen Lebens, der Bedürfnisse von Freiheit, Macht und Glück begriffen werden kann.

Dabei könnte sich einmal herausstellen, daß Nietzsches Kritik weniger das Christentum schlechthin als vor allem diejenige Gestalt christlichen Lebens trifft, die in seiner Zeit vorherrschte und sein eigenes Leben bestimmte. Aber andererseits ist es dem christlichen Glauben verwehrt, sich mit dem Verweis auf seine eigentlichen Intentionen zufriedenzugeben. Es könnte ihm gerade eigen sein, daß er immer noch und immer wieder zu solchen Lebensäußerungen führt, bei denen sich die Menschen sich selbst entfremden und ihr Bewußtsein der Eigenverantwortlichkeit geschwächt wird. Nietzsches Verdacht zwingt zur Analyse.

5 Die Ableitung der Religion aus dem Wechselspiel psychischer Bedürfnisse — Sigmund Freud (1856–1939)

Wichtigste Schriften:

Zwangshandlungen und Religionsübungen (1907)

Totem und Tabu (1913)

Die Zukunft einer Illusion (1927)

Das Unbehagen in der Kultur (1930)

Der Mann Moses und die monotheistische Religion (1934–38; ersch. 1939)

Abriss der Psychoanalyse (1938, ersch. 1940)

Die Zitate richten sich im folgenden, soweit dies möglich ist, nach der *Studienausgabe* in zehn Bänden und einem Ergänzungsband, hg. v. Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey, Frankfurt a. M., rev. Neuauf. 1989.¹

Bei diesem Kapitel über Freud ist — wie etwa bei dem über Marx — von vornherein zu betonen, daß der Blick auf die Religionskritik die Gewichte im Gesamtwerk unangemessen verlagert. Freud war Arzt und stand vor der Aufgabe, leidenden Menschen zu helfen; bei diesem Bemühen beschritt er — in Praxis und Theorie — neue Wege. Dementsprechend hängt die Überzeugungskraft seiner Arbeiten vor allem davon ab, wie weit es durch sie gelingt, die Störungen des menschlichen Lebens besser zu begreifen und aufzuheben. Diesem Gesichtspunkt kann aber im folgenden nicht nachgegangen werden.²

1 Zitiert wird mit römischen Ziffern für die Bände (mit XI für den Ergänzungsband) und mit arabischen Ziffern für die Seitenzahlen. Leicht zugänglich sind auch die entsprechenden Bände der *Fischer Taschenbücher*. Auf sie wird bei denjenigen Schriften Freuds verwiesen, die in der Studienausgabe nicht enthalten sind.

2 Zur biographischen Verankerung der Lehren Freuds vgl. *Ernest Jones, Das Leben und Werk von Sigmund Freud, 3 Bde., Bern* ³1982 (orig.: *The Life and Work of Sigmund Freud, New York 1953–57*); *Octave*

Trotzdem bleibt hinreichend Anlaß, sich mit den Lehren Freuds auseinanderzusetzen; denn sie beschränken sich nicht auf ihre primär leitenden therapeutischen Absichten, sondern entwickeln letztlich eine umgreifende *Anthropologie* und *Kulturtheorie*, durch die sich die Theologie in hohem Maß herausgefordert sehen muß. »Aber nicht wahr, der Infantilismus ist dazu bestimmt, überwunden zu werden?« lautet die programmatische rhetorische Frage (Die Zukunft einer Illusion, IX 135–189, hier 182), mit der sich Freud gegen die Religion wendet. Diese Einschätzung nötigt gerade dann zur brisanten Verhandlung, wenn unbestritten eingeräumt wird, daß die Psychoanalyse wesentliche Einsichten in die Bedingungen menschlichen Lebens eröffnet hat. Freud rechnete damit, daß sie »als ein bedeutsames Ferment in die kulturelle Entwicklung der nächsten Dezennien eingehen und dazu verhelfen wird, unser Weltverständnis zu vertiefen und manchem im Leben als schädlich Erkanntem zu widerstreben« (Kurzer Abriss der Psychoanalyse [1924/28]³). Unter dieser weitgefaßten Absicht ist auch seine Religionskritik zu sehen.

5.1 *Die Selbsteinschätzung der psychoanalytischen Rekonstruktionen*

Die Psychoanalyse steht den menschlichen Lebensäußerungen mit tiefgreifendem Verdacht und dem Anspruch heilsamer Aufklärung gegenüber. Dies reizt im Gegenzug dazu, ihr mit Animosität und eifertiger Abwehr zu begegnen. Deshalb ist es angebracht, zunächst einmal wahrzunehmen, mit welchen Vorbehalten und Einschränkungen Freud selbst sein Bemühen vorträgt.

Die Gewißheit, daß er Neuland betreten hat, verbindet sich

Mannoni, Sigmund Freud in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek ²⁰1993 (rowohlts monographien 178).

3 In: Fischer Taschenbuch 6096: »Selbstdarstellung«. Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse, Frankfurt a. M. 1971, 202–222, hier 221 (Kap. V).

bei ihm mit dem Bewußtsein, daß die Geschichte der Wissenschaften bei allem erfahrenen Gewinn und Fortschritt doch immer *auf bessere Einsichten hin offen* bleibt, seien es Bestätigungen oder auch Korrekturen und Widerlegungen. »So kann ich denn, rückschauend auf das Stückwerk meiner Lebensarbeit, sagen, daß ich vielerlei Anfänge gemacht und manche Anregungen ausgeteilt habe, woraus dann in der Zukunft etwas werden soll. Ich kann selbst nicht wissen, ob es viel sein wird oder wenig.« (»Selbstdarstellung« [1925]⁴) Freud rechnete gelegentlich vor allem damit, daß seine analytische und therapeutische Arbeit eines Tages stärker den Naturwissenschaften angenähert werden könnte und dadurch viel mehr an Exaktheit und Effektivität gewänne. Dabei gehen seine Hoffnungen sogar so weit, daß es vielleicht einmal möglich sein könnte, »mit besonderen chemischen Stoffen die Energiemengen und deren Verteilungen im seelischen Apparat direkt zu beeinflussen«; deshalb rechtfertigt er seine gegenwärtigen Einsichten und Fähigkeiten nur mit der Feststellung: »vorläufig steht uns nichts Besseres zu Gebote« (Abriß der Psychoanalyse [1940 / 1938]⁵).

Vor allem ist er sich bewußt, daß seine sämtlichen Erkenntnisse wie bei jeder anderen Wissenschaft *durch bestimmte Interessen und Forschungsperspektiven begrenzt* sind. Sein Blick auf die Wirklichkeit kann nicht den Anspruch erheben, die einzig wahre Sicht der Dinge zu sein. Gerade dann verliesse er nämlich den Weg der wissenschaftlichen Arbeit und beschritte den einer totalen Weltinterpretation, den er gründlich verstellt sieht. Unsere Wirklichkeit ist für Freud so komplex, daß sie sich nicht schon einem einzigen Zugriff voll erschließt. Die Feststellung, daß es noch vieles gibt, was eine bestimmte Wissenschaft unter ihren Voraussetzungen gar nicht wahrnehmen kann, taugt nie zur Bestreitung dieser Wissenschaft, sondern muß gerade zu ihrem eigenen Selbstverständnis gehören. »Das haben wir keinen Augenblick lang vergessen oder verleugnet.

4 Ebd. 37-96, hier 96 (Kap. VI).

5 In: Fischer Taschenbuch 10434: Abriß der Psychoanalyse. Einführende Darstellungen, Frankfurt a. M. 1994, 39-104, hier 77 (Kap. II. 6).

Unsere Einseitigkeit ist wie die des Chemikers, der alle Konstitutionen auf die Kraft der chemischen Attraktion zurückführt. Er leugnet darum die Schwerkraft nicht, er überläßt ihre Würdigung dem Physiker.« (Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse [1917]⁶).

Was Freud zunächst vor allem in den Auseinandersetzungen mit den medizinischen Disziplinen seiner Zeit und bei den wechselseitigen Abgrenzungsstrategien betont, ist darüber hinaus für die Beurteilung der Psychoanalyse von grundsätzlicher Bedeutung: »Wenn man von ihr aussagt, sie sei einseitig, so muß man erst den Standpunkt ausfindig machen, von dem aus diese Charakteristik zum Vorwurf wird. An sich ist ja jede Wissenschaft einseitig, sie muß es sein, indem sie sich auf bestimmte Inhalte, Gesichtspunkte, Methoden einschränkt. Es ist ein Widersinn, an dem ich keinen Anteil haben möchte, daß man eine Wissenschaft gegen eine andere ausspielt.« (Die Frage der Laienanalyse [1926], XI 271–379, hier 322) Allerdings wird bei diesem Zugeständnis der eigenen Begrenztheit auch schon deutlich, daß es nur die Wissenschaften sind, denen Freud über die Zuständigkeit der Psychoanalyse hinaus den Anspruch, Wirklichkeit zu erschließen, einräumt.

Er betont aber nicht nur die Grenzen nach außen, sondern auch die Einschränkungen im eigenen wissenschaftlichen Feld. Ausdrücklich hebt er sich von den psychologischen Theorien ab, die sich als »ein ›System‹« verstehen wollen, »was die Psychoanalyse sorgfältig zu sein vermied« (Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung [1915]⁷). Er ist *nicht auf das Ideal der Vollständigkeit und Geschlossenheit ausgerichtet*, sondern erwartet nur, daß seine Ermittlungen »zur Ergänzung und Korrektur unserer anderswie erworbenen Erkenntnis verwendet werden sollten« (ebd. 185f). Freud nimmt um der Fruchtbarkeit seiner Arbeit willen ihren Charakter bleibender Unabgeschlossenheit gern in Kauf. Es besteht für ihn deshalb kein Zweifel, daß man auf der Grundlage

6 In: Fischer Taschenbuch 10434 (s. Anm. 5), 185–194, hier 188.

7 In: Fischer Taschenbuch 6096 (s. Anm. 3), 141–201, hier 187 (Kap. I).

der Psychoanalyse »ein vollständiges Weltbild nicht liefern kann« (Kurzer Abriß der Psychoanalyse⁸).

Einen weiteren Vorbehalt räumt Freud gegenüber der Psychoanalyse im Hinblick darauf ein, daß in ihr *die subjektiven Momente* immer eine größere Rolle spielen als in anderen Wissenschaften. Hier sind »eine gewisse Feinhörigkeit« und eine »vorurteilslose Aufnahme des analytischen Materials« erforderlich, wie sie nicht von jedermann erbracht werden; deshalb »wird eine allgemeine Übereinstimmung in den Dingen der Tiefenpsychologie besonders schwer zu erreichen sein« (Die Frage der Laienanalyse, XI 310f). Aus diesem Grund sieht sich Freud dem Einwand sogar mancher Psychologen ausgesetzt, er öffne der Beliebigkeit Tür und Tor: »jeder Narr habe das gleiche Recht, seine Narrheit für Weisheit auszugeben« (ebd. 311). Eine exakte Methode, mit der sich dies widerlegen ließe, steht Freud nicht zur Verfügung, und trotzdem sieht er Grund zur Zuversicht: »Unsere Erfahrungen zeigen doch, daß auch in der Psychologie ziemlich befriedigende Übereinstimmungen zu erreichen sind.« (Ebd.) Gewiß ist dieser Rückgriff auf den Konsens einer Gruppe von Einsichtigen sogar für Freud selbst nicht zufriedenstellend, sondern gerade die »besondere Schwierigkeit, die zu eliminieren wir uns bemühen müssen« (ebd.); aber es ist für ihn eine hinreichende Grundlage zur Weiterarbeit.

Ein bevorzugtes und immer wiederkehrendes Wort für das Erkenntnisbemühen Freuds heißt »*erraten*« (z. B. Über Psychoanalyse. Fünf Vorlesungen [1909]⁹). Es verweist in bezeichnendem Doppelsinn auf den Charakter der psychoanalytischen »*Deutungskunst*« (»Selbstdarstellung«¹⁰): Sie muß sich einerseits auf *Anspielungen und Einfälle* einlassen, ohne eindeutig zwingenden Anhalt und Beleg; ohne gewiß sein zu können, daß sie im ersten Zugriff schon das Richtige trifft — sie *deckt* andererseits *das Verborgene auf* und *findet eine stimmige*

8 S. Anm. 3, 222; Kap. V.

9 In: Fischer Taschenbuch 10434 (s. Anm. 5), 105–154, hier 129, 133 (3. Vorl.); »Selbstdarstellung« (s. Anm. 4), 70 (Kap. IV) u. ö.

10 S. Anm. 4, 70 (Kap. IV).

Lösung. In der ersten Hinsicht gründet der *Vorbehalt*, in der zweiten die *Zuversicht*.

Verstehen heißt für Freud: in der Vielfalt der wahrnehmbaren Phänomene *Zusammenhänge und gleichartige Beziehungen aufzuspüren*, das scheinbar Getrennte *auf Gemeinsames zurückzuführen*, aus dem Verschiedenen *die gleichen Strukturen hervorzuheben*. Dies ist nach Freud nicht zu leisten ohne *Konstruktionen*; im Zusammenhang der Traumdeutung nennt er es gelegentlich »eine Art von synthetischer Arbeit« (Über Psychoanalyse¹¹). Was dabei zustande kommt, bleibt vielfach »eine Hilfsvorstellung« (Die Frage der Laienanalyse, XI 286), eine Beschreibung »mit Hilfe von Vergleichen« (ebd. 287), eine nur »hypothetische Fortsetzung« von sicheren Feststellungen (Der Mann Moses, IX 455–581, hier 509), die erzählende »Verdichtung« einer vermutlich weit umfänglicheren und komplizierteren Geschichte (ebd. 529). Gelegentlich gesteht Freud sogar mit gesteigertem Vorbehalt: »Mehr als eine gewisse Wahrscheinlichkeit haben wir wahrscheinlich nicht zustande gebracht.« (Ebd. 573)

Aber trotz derartiger hie und da betonter Einschränkungen sieht er die Psychoanalyse insgesamt nicht weit von dem Vermögen der anderen Wissenschaften entfernt. Sie steht nach seiner Ansicht grundsätzlich unter derselben Voraussetzung wie etwa die Physik: »Das Reale wird immer »unerkennbar« bleiben. Der Gewinn, den die wissenschaftliche Arbeit an unseren primären Sinneswahrnehmungen zutage fördert, wird in der Einsicht in Zusammenhänge und Abhängigkeiten bestehen, die in der Außenwelt vorhanden sind, in der Innenwelt unseres Denkens irgendwie zuverlässig reproduziert oder gespiegelt werden können, und deren Kenntnis uns befähigt, etwas in der Außenwelt zu »verstehen«, es vorauszusehen und möglicherweise abzuändern.« (Abriß der Psychoanalyse¹²) Das wissenschaftliche Denken bleibt demnach grundsätzlich *modellhaft* und *hypothetisch*, erweist sich darin aber auch als *fruchtbar*.

11 S. Anm. 9, 134 (3. Vorl.).

12 S. Anm. 5, 92 (Kap. III. 8).

Diese Selbsteinschätzungen Freuds müssen wir uns in Erinnerung rufen, wenn manche seiner psychoanalytischen Deutungen uns gar zu gewaltsam anmuten, immer wieder auf das zurückgreifen, was in das gewünschte Schema paßt, und im Ergebnis über das hinausreichen, was sich zuverlässig prüfen läßt. Die Überzeugungskraft kommt für Freud in dem Maß zustande, in dem das aus vielen *Wahrnehmungen, Ahnungen und Mutmaßungen* entworfene Bild *in sich stimmig* wird — nicht nur für einen einzigen Forscher, sondern für viele; nicht nur für den Therapeuten, sondern auch für den Kranken. In diesem Sinn verweist er angesichts des Vorwurfs, daß bestimmte psychoanalytische Deutungen nicht zwingend seien, darauf, daß doch durch sie »eine Anzahl von sehr merkwürdigen versprengten Tatsachen zu einem konsistenten Ganzen zusammengefaßt« werde (Die Zukunft einer Illusion, IX 157).

Deshalb ist es kein Widerspruch, wenn wir bei Freud neben den zahlreichen Mahnungen zur Bescheidenheit in der Erkenntnis auch die *Selbstsicherheit* dessen lesen, der voll davon überzeugt ist, daß er richtige Wege zu neuen und fundamentalen Einsichten gefunden hat. Mehrfach stellt er sich in eine Reihe mit *Kopernikus* und *Darwin*. Beide haben nach seiner Ansicht wie er der Menschheit ein neues Selbstverständnis verschafft, freilich über schmerzliche Enttäuschungen hinweg; denn die Lehre eines jeden von ihnen bedeutet »eine schwere Kränkung der menschlichen Eigenliebe«, einmal eine »kosmologische«, dann eine »biologische« und schließlich eine »psychologische« (Die Widerstände gegen die Psychoanalyse [1924/25]¹³).

Von diesem Selbstbewußtsein ist auch Freuds Religionskritik geprägt. Er kommt in ihr zu *entschiedener und uneingeschränkter Gewißheit*: Religiöse Lehren »sind sämtlich Illusionen« (Die Zukunft einer Illusion, IX 165).

13 In: Fischer Taschenbuch 6096 (s. Anm. 3), 223–233, hier 233.

5.2 Die Entscheidung für den Determinismus

Wenn wir irgendwelche Situationen oder Ereignisse wahrnehmen, deren Grund wir nicht begreifen, haben wir verschiedene Möglichkeiten, uns mit unserer Unkenntnis abzufinden und uns weitere Mühen zu sparen: Einmal können wir einzelne Sachverhalte, auf die wir unvermittelt stoßen, als »Zufall« abtun. Was auch immer diese undeutliche Redeweise meinen mag, auf jeden Fall rechnet sie damit, daß es in unserer Welt Dinge gibt, die sich der Erklärung entziehen; die man nicht recht mit anderem in Verbindung bringen kann; durch die man überrascht wird, ohne daß man dem vorbeugen könnte; die man als bloße Fakten stehenlassen muß. Sie sind dann zwar rätselhaft, aber es gibt bei ihnen dennoch nichts weiter zu erraten.

Auf eine andere Art lassen wir eine Sache einfach dahingestellt sein, wenn wir sie auf den *freien Willen*, die *unableitbare persönliche Entscheidung* zurückführen — sei es auf die eines Menschen oder auch auf die Gottes. Alles, was wir uns auf diese Weise zurechtlegen, ist kausal nicht weiter zu bestimmen. Die Begründung für dieses Stück Wirklichkeit liegt im Geheimnis der Person, deren Verfügung nicht weiter verfolgt werden kann.

Drittens schließlich können wir uns, wenn wir eine Sache auf sich beruhen lassen wollen, auf unser grundsätzlich *beschränktes Erkenntnisvermögen* berufen. Wir halten uns dann unsere Selbstbescheidung zugute, in der wir wissen, daß wir nicht auf jede Frage, die sich uns stellt, auch eine Antwort haben.

Für Freud sind diese drei Möglichkeiten, das Erkenntnisstreben zu begrenzen, von unterschiedlichem Charakter. Während er dem letzten Argument gegenüber nur darauf besteht, daß es nicht von vornherein ausgemacht sein darf, wo die dem Menschen gesetzten Schranken liegen, weist er die Berufung auf den Zufall und den freien Willen nachdrücklich zurück.

Gerade bei seinem Umgang mit den Kranken nahm Freud so vieles wahr, das scheinbar geringfügig, bedeutungslos und

ohne Zusammenhang war. Man hätte es leicht als unergiebig beiseite lassen können. Aber Freud ging dementsgegen von einem »besonders strengen Glauben an die Determinierung des Seelenlebens« aus. Deshalb gab es für ihn »nichts Kleines, nichts Willkürliches und Zufälliges«; er suchte auch noch »überall dort eine ausreichende Motivierung, wo man gewöhnlich eine solche Forderung nicht erhebt« (Über Psychoanalyse [1910]¹⁴). Dies war für Freud selbst zunächst nicht mehr als »ein Vorurteil«; er »konnte nicht daran glauben«, daß er bestimmte Erscheinungen als »ganz willkürlich und außer Beziehung« beiseite lassen sollte (ebd. 127). Die Annahme, daß grundsätzlich alle Phänomene, auch die geringfügigsten, in einem größeren Ursachenzusammenhang stehen und von daher uns verständlich werden können, erwies sich im therapeutischen Bemühen als fruchtbar. Von ihr geleitet, kam Freud zu aufschlußreichen Einblicken in das seelische Leben.

Diese deterministische Ausgangsposition fördert aber andererseits auch das Bedürfnis, alle anstehenden Phänomene in die naheliegenden Erklärungsmuster einzubringen, damit sie nicht doch als ungedeutetes Material, als unerledigter Rest die Erkenntniszuversicht wieder in Zweifel ziehen. Dementsprechend stehen in Freuds Psychoanalyse *rationalistische* und *spekulative Charakterzüge* nahe beieinander.

Im Idealfall sollte nach Freud die menschliche Wirklichkeit als Ergebnis *quantitativ meßbarer Energien* betrachtet werden. Erst dann würde sie nämlich nach der Art physikalischer Berechnungen verfügbar. Aufgrund dieser Betrachtungsweise kann Freud zum Beispiel auch das physikalische Prinzip von der Erhaltung der Energie auf die psychischen Verhältnisse übertragen und feststellen, daß »der Mensch nicht über unbegrenzte Quantitäten psychischer Energie verfügt« und das, was er »für kulturelle Zwecke verbraucht«, anderen Lebensmöglichkeiten »entzieht« (Das Unbehagen in der Kultur, IX 191–270, hier 233). Dementsprechend wird auch die Welt reicher, wenn der Mensch »seine Erwartungen vom Jenseits ab-

14 S. Anm. 9, 136 (3. Vorl.).

zieht und alle freigewordenen Kräfte auf das irdische Leben konzentriert« (Die Zukunft einer Illusion, IX 183).

Man kann diese Grundeinstellung der Psychoanalyse Freuds leicht dadurch herunterspielen, daß man sie auf das zeitbedingte wissenschaftliche Milieu zurückführt und darauf verweist, daß Freud selbst — wenn auch gelegentlich unter eigenem Bedauern — nicht nach quantitativ meßbaren *Energiezuständen*, sondern nach inhaltlich verstehbaren *Sinnzusammenhängen* Ausschau hält; daß er letztlich doch dem *geisteswissenschaftlichen Interpreten kultureller Zeugnisse* näher steht als dem *Physiker*. Dennoch muß man seine Entscheidung für den Determinismus insofern als folgenreich ansehen, als er in seiner »Deutungskunst« grundsätzlich nach *rückwärts* fragt, nach den vorausgehenden Ereignissen und Verhältnissen, in denen für die späteren Situationen alles Wesentliche ausgemacht worden ist. Die *Zukunft* soll begreifbar werden als die *gesetzmäßige Entfaltung vorgegebener Zustände*. Zwar ist die psychoanalytische Therapie darauf ausgerichtet, dem Kranken eine neue Lebenssituation zu schaffen, aber auch dies sieht Freud nach deterministischem Muster, wenn er betont, »daß der Endausgang des Kampfes, den wir aufgenommen haben, von quantitativen Relationen abhängt, von dem Energiebetrag, den wir zu unseren Gunsten beim Patienten mobilisieren können, im Vergleich zur Summe der Energien der Mächte, die gegen uns wirken« (Abriß der Psychoanalyse¹⁵).

Wie das *individuelle Leben*, so versucht Freud auch die *Kulturgeschichte der ganzen Menschheit* als einen determinierten Prozeß zu begreifen. Entsprechend dem von Comte her bekannten *Dreistadiengesetz* läßt er »drei große Weltanschauungen« aufeinanderfolgen: »die animistische (mythologische), die religiöse und die wissenschaftliche« (Totem und Tabu, IX 287–444, hier 366). In der ersten Phase sieht sich der Mensch noch so in die übrige Natur eingelassen, daß er die gesamte äußere Realität nach seinen eigenen Vorstellungen ausstattet und seinem eigenen Bewußtsein unterwirft. Dies kann er aber

15 S. Anm. 5, 77 (Kap. II. 6).

mit zunehmender Kontrolle der Realität nicht durchhalten; er sieht, daß sich nicht alles seinem Willen fügt, und stellt deshalb sich selbst und seiner Welt einen übermächtigen Gott gegenüber. Damit entfernt er sich aber um so mehr von der nach Freud erforderlichen deterministischen Sicht der Wirklichkeit. Erst in der dritten Phase gelingt dem Menschen die rechte Selbsteinschätzung: »In der wissenschaftlichen Weltanschauung ist kein Raum mehr für die Allmacht des Menschen, er hat sich zu seiner Kleinheit bekannt und sich resigniert dem Tode wie allen anderen Naturnotwendigkeiten unterworfen. Aber in dem Vertrauen auf die Macht des Menschengestes, welcher mit den Gesetzen der Wirklichkeit rechnet, lebt ein Stück des primitiven Allmachtglaubens weiter.« (Ebd. 376) Doch ist dieser verbleibende »Allmachtglaube« dadurch gerechtfertigt, daß er nicht auf dem freien Wollen des Menschen, sondern auf seiner Einsicht in vorgegebene Notwendigkeiten aufbaut.

Freilich zögert Freud, die individuelle Entwicklung, in der der Mensch üblicherweise das Kindheitsstadium nach einiger Zeit hinter sich läßt, ohne weiteres auf die gesamte Menschheitskultur zu übertragen. Aber die Analogie ist ihm wenigstens »eine Berechtigung für eine Zukunftshoffnung« (Die Zukunft einer Illusion, IX 181): »Nach dieser Auffassung wäre vorauszusehen, daß sich die Abwendung von der Religion mit der schicksalsmäßigen Unerbittlichkeit eines Wachstumsvorganges vollziehen muß, und daß wir uns gerade jetzt mitten in dieser Entwicklungsphase befinden.« (Ebd. 177) Aber wie im Leben des Einzelnen die erforderliche Entwicklung gestört werden kann, so auch in der Geschichte der Menschheit. Trotzdem ist Freud von dem vermuteten Ablauf so überzeugt, daß er an benachbarten Stellen dieses Textes den Konjunktiv der bloßen Möglichkeit aufgibt und feststellt: »In diesem Prozeß gibt es keine Aufhaltung«, und »auf die Dauer kann der Vernunft und der Erfahrung nichts widerstehen, und der Widerspruch der Religion gegen beide ist allzu greifbar« (ebd. 172 und 187). Die Religion ist demnach nicht erst dann erledigt, wenn sie in einem anstehenden Aufklärungsprozeß unter-

liegen sollte; die Geschichte ist vielmehr im Grund schon gegen sie entschieden: *Der Weg der Menschheit ist — wenigstens im Fall der Religion — auf diejenige Rationalität hin determiniert, die für Freud selbst Maßstab ist.*

Aber auch wenn wir diese Einschätzung der Lage nicht teilen wollten, dürften wir unsere zukünftige Situation nach Freud weder als *Zufall* noch als *Folge einer willentlichen Entscheidung des Menschen* noch als *Gottes Fügung* begreifen, sondern ausschließlich als notwendiges Ergebnis aus dem Wechselspiel der uns bestimmenden Kräfte. Diese zu durchschauen ist uns freilich nur begrenzt möglich. Deshalb bleibt uns dort, wo die Wissenschaften nicht mehr Einsicht verschaffen, nur die intellektuelle Selbstbescheidung: »Die Unwissenheit ist die Unwissenheit; kein Recht, etwas zu glauben, leitet sich aus ihr ab.« (Ebd. 166)

5.3 *Die Architektonik von Bewußtem und Unbewußtem*

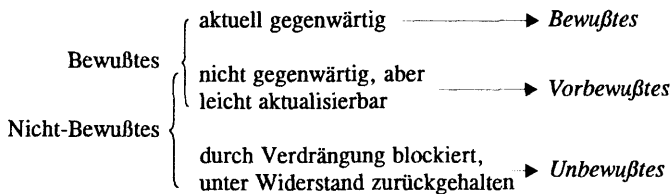
Von »Unbewußtsein« und »Unbewußtem« zu reden ist in heutiger popularisierter Bildungssprache schon gang und gäbe. Dies war zu Freuds Zeiten noch nicht gleichermaßen so. Philosophisch und psychologisch wurde der Mensch wesentlich als ein Subjekt gesehen, das sich zu sich selbst und seiner Welt bewußt verhält.

Demgegenüber konnte Freud auf drei *Symptombereiche* aufmerksam machen, in denen sich das wirksam kundtut, was uns üblicherweise aus unserem eigenen seelischen Leben nicht unmittelbar gegenwärtig ist: *Krankheit, Traum und Fehlleistungen* (das heißt, daß wir uns etwa versprechen, auffällig falsche Handgriffe tun, Dinge vergessen, die wir doch eigentlich wissen müßten). In jedem dieser Bereiche begegnen uns Phänomene, die nur Störungen des Normalen zu sein scheinen, sinnlose Vorgänge außerhalb ursächlicher Zusammenhänge. Aber für Freud wurden sie, je mehr er sich mit ihnen beschäftigte, zu Zeichen einer fremden Sprache, die man er-

lernen kann, wenn man sich um sie bemüht. Er fand in ihnen die geheimen Mitteilungen dessen, was sich das wache und seiner selbst bewußte Subjekt nicht einzugestehen vermag. In dem Maß, in dem die Macht des kontrollierenden Bewußtseins geschwächt oder außer Kraft gesetzt wird, dürfen sich — mehr oder minder verhüllt — die Bedürfnisse ausdrücken, die sonst verborgen bleiben müssen, etwa weil sie unseren moralischen Maßstäben nicht genügen.

Die Grenze zum Unbewußten hin ist also durchlässig, aber von Wächtern besetzt, die all das zurückhalten sollen, was dem Leben störend werden könnte. Wohl läßt sich manches, was uns aktuell nicht bewußt ist, doch leicht und ohne besondere Hemmnisse in Erinnerung rufen; anderes aber ist durch kräftige *Widerstände* blockiert. Aus diesem Grund unterscheidet Freud (z. B. Abriß der Psychoanalyse¹⁶) zwischen dem *Vorbewußten*, das zwar nicht aktuell gegenwärtig ist, aber »bewußtseinsfähig«, »virtuell bewußt« (Der Mann Moses, IX 543), und dem eigentlich *Unbewußten*, das dem Menschen teils schon als Erbe vorgegeben und eingestiftet ist, teils aufgrund bestimmter *Verdrängungen* zustande kam und gewalt- sam an der Rückkehr in das Bewußtsein gehindert wird.

In einer Skizze stellt sich dieser differenzierte Aufbau des seelischen Gebäudes folgendermaßen dar:



Durch diese Unterscheidungen kommt Freud in gewissem Sinn zu seelischen Räumen und Orten; er nennt deshalb die Psychoanalyse in dieser Hinsicht eine »topische Betrachtung« (Abriß der Psychoanalyse¹⁷; griech. »hò tópos«: »der Platz«,

16 S. Anm. 5, 55 (Kap. I. 4).

17 S. Anm. 5, 57 (Kap. I. 4).

»die Gegend«). Freilich ist er sich des metaphorischen Charakters dieser Lokalisierungen bewußt; es handelt sich hier letztlich um eine *räumliche Darstellung dynamischer psychischer Beziehungen*. Darauf verweisen die einander übergreifenden Zuordnungen der vorangehenden Skizze.

Die in diesem Zusammenhang *grundlegende Einsicht* Freuds heißt: *Der Mensch ist weit mehr als sein Bewußtsein*. »Die Daten der bewußten Selbstwahrnehmung . . . haben sich überall als unzureichend erwiesen, um die Fülle und Verwicklung der seelischen Vorgänge zu durchschauen, deren Zusammenhänge aufzudecken und so die Bedingungen für deren Störungen zu erkennen.« (Ebd. 92; Kap. III. 8) Die Macht des Unbewußten rührt daher, daß in ihm auch noch diejenigen Bedürfnisse des Menschen wirksam sind, die er nicht kennt oder nicht zur Kenntnis nehmen will.

Die *religionskritische Komponente* dieser tiefenpsychologischen Deutung des seelischen Lebens wird vor allem darin deutlich, daß Freud versucht, die Vielzahl menschlicher Strebungen auf möglichst wenige fundamentale Bedürfnisse zurückzuführen: »Nach langem Zögern und Schwanken haben wir uns entschlossen, nur zwei Grundtriebe anzunehmen, den *Eros* und den *Destruktionstrieb*.« (Ebd. 45; Kap. I. 2) Damit können nach Freud *alle menschlichen Äußerungen — die des individuellen Lebens wie die der gemeinsamen Kultur — als Ausdruck dieser grundlegenden seelischen Mächte* entziffert werden. Die meiste Aufmerksamkeit widmet Freud dabei der »Energie des Eros«, die er »*Libido*« nennt (ebd. 46). Diese ist auf die Befriedigung der vitalen Lustbedürfnisse ausgerichtet und findet ihren ursprünglichen Ausdruck in der *Sexualität*.

Daß Freud der Sexualität im Aufbau des menschlichen Lebens eine so fundamentale Stellung einräumte, rief in besonderem Maß Widerspruch hervor. Anstoß erregte dabei vor allem zweierlei: erstens, daß er bereits dem Kleinkind sexuelle Bedürfnisse und Äußerungen zuschrieb und diese nicht erst mit der Pubertät ansetzte; zweitens, daß er den Begriff der Sexualität über den gewöhnlichen Sprachgebrauch hinaus er-

weiterte, so daß unter ihn alle lustbetonten Körperfunktionen und Ausdrucksformen liebevoller Zuneigung gefaßt werden konnten.

Nach Freuds Lehre ist es demnach zum vollen Verständnis auch der religiösen Äußerungen unabdingbar erforderlich, sie in Beziehung zu den Bedürfnissen zu sehen, deren eigentliches Ziel die sexuelle Befriedigung ist. Dieser Einsicht kann sich aber nur derjenige öffnen, der das Unbewußte als den beherrschenden Raum im Gesamtaufbau des Subjekts erkannt hat.

5.4 Die Dramatik der psychischen Rollen Ich — Es — Über-Ich

Die im Vorausgehenden dargestellte Dynamik des seelischen Lebens wird noch ausgeprägter durch die Charakterisierung der Positionen von Ich, Es und Über-Ich. Zugleich wird der Überblick über die psychischen Relationen aber auch etwas erschwert; denn diese neue Dreieinheit läßt sich nicht der ersten von Bewußtem, Vorbewußtem und Unbewußtem parallel zurechnen.

Wenn wir »ich« sagen, nehmen wir uns gewöhnlich als ein einheitliches Subjekt, das sich als Einzelnes und Ganzes von den anderen — »du«, »er«, »sie« usw. — absetzt. Von Freud bekommen wir jedoch gesagt: Es gibt nicht nur *einen* Herrn im Haus, es müssen vielmehr drei miteinander zurechtkommen; und dabei kann es gelegentlich sehr Streitbar zugehen; Kompromisse braucht man allemal. Die ursprünglichste Instanz des menschlichen Subjekts ist nicht das ihm eher vertraute Ich, sondern das *Es*. In ihm haben wir die »älteste dieser psychischen Provinzen oder Instanzen«; »sein Inhalt ist alles, was ererbt, bei Geburt mitgebracht, konstitutionell festgelegt ist, vor allem also die aus der Körperorganisation stammenden Triebe, die hier einen ersten uns in seinen Formen unbekanntem psychischen Ausdruck finden.« (Ebd. 42; Kap. I. 1) Damit steht zugleich fest, daß »die allein herrschende Qualität im *Es*« das Unbewußte ist (ebd. 58; Kap. I. 4). Dement-

sprechend beherrscht es mit urtümlich vitaler Macht die psychischen Regionen. Sein Streben, die Bedürfnisse zu befriedigen, nimmt keine Rücksicht auf die Bedingungen der menschlichen Existenz. »Eine Absicht, sich am Leben zu erhalten und sich durch die Angst vor Gefahren zu schützen, kann dem Es nicht zugeschrieben werden.« (Ebd. 44; Kap. I. 2)

Es war deshalb eine Notwendigkeit der menschlichen Entwicklungsgeschichte, eine differenziertere innere Organisation aufzubauen. Dies geschah durch die Ausgliederung des *Ichs*, das »von nun an zwischen Es und Außenwelt vermittelt« (ebd. 42; Kap. I. 1). Diese Aufgabe der *Selbstbehauptung* ist deshalb prekär, weil sie auf *zwei bedrohliche Seiten* hin reagieren muß: nach *außen* in der Wahrnehmung und Beeinflussung der Umweltreize; nach *innen* in der Beurteilung und Regulierung der Triebansprüche. Das Ich versucht demnach, sein Bedürfnis nach Lustbefriedigung, das es mit dem Es teilt, realistisch nach den Möglichkeiten, die von der Umwelt eingeräumt werden, auszurichten. Dieses Unternehmen ist eine ständige Quelle von belastenden Frustrationen. Das Ich kann die gespannte Situation nur bewältigen, wenn es die *Gefahren* aufmerksam und nüchtern verfolgt und sich mit *Angstsignalen* rechtzeitig bemerkbar macht.

Die Situation wird aber darüber hinaus noch dadurch erschwert, daß im menschlichen Subjekt eine weitere bedrohliche Instanz seine Ansprüche geltend macht: das *Über-Ich*. Im Unterschied zum Es ist es nicht schon entwicklungsgeschichtlich vererbt, sondern erst *lebensgeschichtlich aufgebaut*. In ihm hat der Mensch die Forderungen verinnerlicht, mit denen er von Kindheit an — vor allem durch den Vater, aber auch durch die übrige kulturelle Umwelt — konfrontiert war. In früher Lebenszeit ist der Mensch noch ganz von seinen Bedürfnissen geleitet und noch nicht in der Lage, einzusehen, daß ihre Befriedigung Einschränkungen unterliegt. Jede *Entbehrung* ist ihm immer eine von außen aufgenötigte *Versagung*; er sieht sich von einer Vielzahl von *Verboten* umstellt. Dieser Zustand kann zwar stabil sein, wird jedoch mit zunehmendem Alter als entwürdigend erfahren. Der Ausweg, die

Einschränkungen aggressiv zu beseitigen, ist aber nur teilweise gangbar; so bleibt für die restlichen äußeren Zwänge nur übrig, sie zu verinnerlichen, das heißt, sie als eigene Forderungen zu deklarieren. »Jedes Kind führt uns den Vorgang einer solchen Umwandlung vor, wird erst durch sie moralisch und sozial. Diese Erstarkung des Über-Ichs ist ein höchst wertvoller psychologischer Kulturbesitz. Die Personen, bei denen sie sich vollzogen hat, werden aus Kulturgegnern zu Kulturträgern.« (Die Zukunft einer Illusion, IX 145) Die moralische Entwicklung führt also von einer *Heteronomie* (Fremdgesetzlichkeit) zu einer mehr oder minder scheinbaren, jedenfalls eingeschränkten *Autonomie* — einer Eigengesetzlichkeit, die ihre heteronome Herkunft gerne verleugnen möchte, aber dennoch an sie gebunden bleibt. Was in theologisch-philosophischer Herkunft üblicherweise *Gewissen* genannt wird, erfährt hier eine schwerwiegende psychoanalytische Neuinterpretation.

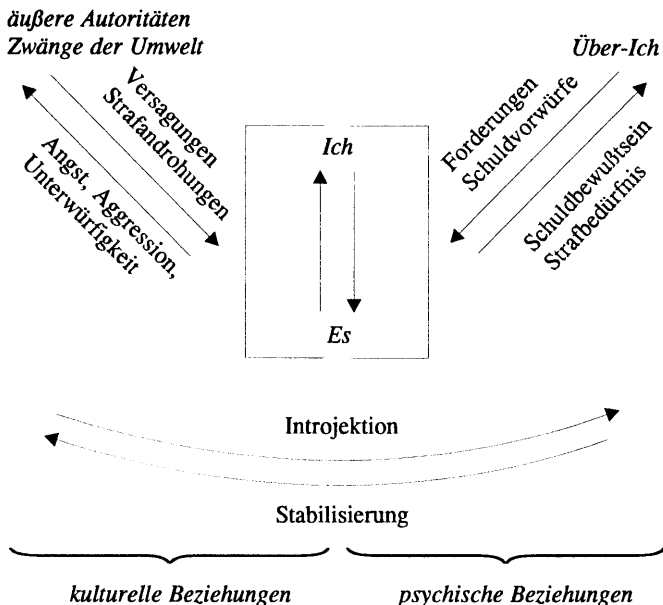
In gewisser Hinsicht dient also das Über-Ich der Aufgabe des Ich: denn es hilft ihm, dem andrängenden Es zu widerstehen. Andererseits ist es aber auch wie dieses dem Ich teilweise unbewußt und kann mit den triebhaften Bedürfnissen gefährliche Komplizenschaften eingehen, etwa dadurch, daß die Unterordnung unter die beengenden Verbote insgeheim zur genußvollen Befriedigung verkehrt wird. Vor allem aber ist das Über-Ich die Quelle des *Schuldbewußtseins*, das leicht auch von *Strafbedürfnissen* begleitet sein kann. Das Über-Ich verfügt also über Taktiken der Autoritätsbehauptung, die das seelische Leben kräftig belasten können.

In dieser bedrängenden Situation erfährt sich das Ich häufig in *Angst* versetzt; denn jede seiner Handlungen ist nur »dann korrekt, wenn sie gleichzeitig den Anforderungen des Es, des Über-Ichs und der Realität genügt, also deren Ansprüche miteinander zu versöhnen weiß« (Abriß der Psychoanalyse¹⁸). Wenn es dabei nicht überlegen bleibt und die Kontrolle behält, führt dies zu *Neurosen*.

18 S. Anm. 5, 43 (Kap. I. 1).

1. Heteronomie

2. (Schein-) Autonomie



Mit dem Verhältnis von Ich, Es und Über-Ich will Freud demnach nicht nur über die psychische Verfassung des Menschen Aufschluß geben, sondern letztlich auch über den Aufbau der Kultur.

In dieser Sicht Freuds ist das Ich beherrscht von den Einflüssen der Vergangenheit: vom »Es mit seinen vererbten Tendenzen«, das vor allem »die organische Vergangenheit« repräsentiert — und vom Über-Ich, in dem »vor allem die kulturelle Vergangenheit«, vermittelt durch das kindliche Erleben, gegenwärtig ist (ebd. 102; Kap. III. 9). Auch hier zeigt sich demnach wieder, wie Freud den Menschen von seinen Vorgaben her determiniert sieht.

Die Situation, die in der Rivalität und im Zusammenwirken von Ich, Es und Über-Ich erreicht wird, muß notwendiger-

weise, wenn der Mensch einigermaßen mit sich und mit der Umwelt zurechtkommen will, ein *Kompromiß* sein. Dieser wird ausgehandelt im Zwiespalt zwischen zwei entgegengesetzten Ansprüchen: dem »*Lustprinzip*« und dem »*Realitätsprinzip*«. Wer sich nur nach dem ersten richten wollte, würde sich ganz der despotischen Macht des Es und seiner Bedürfnisse ausliefern; wer sich dagegen allein nach dem Realitätsprinzip ausrichten wollte, würde diese Macht unterschätzen und ihre hinterhältige Rache herausfordern. Rigorose Lösungen wären also zerstörerisch.

Aber nicht jede Kombination von Lust- und Realitätsprinzip ist schon hilfreich und verantwortbar; es gibt auch hier gute und faule Kompromisse. Freud verweist deshalb auf *zwei Kriterien*, nach denen man die verschiedenen Ergebnisse beurteilen muß: *erstens*, ob sie für eine *psychisch und sozial erträgliche Verfassung* des Menschen förderlich sind, und *zweitens*, ob sie sich bei der Prüfung ihrer *intellektuellen Redlichkeit* behaupten können. Unter diesen Gesichtspunkten ist es etwa normal, ja unumgänglich, daß sich der Mensch im *Traum* wenigstens teilweise aus der Kontrolle des Ich und der Reglementierung durch das Über-Ich löst und sich eine Welt nach freiem Belieben gönnt. Dieser Ausflug in eine wahnhafte Realität ist eine harmlose Entlastung von den Zwängen des Alltags. Ähnlich zu beurteilen ist die *Kunst*, die jeder, der für sie aufgeschlossen ist, »als Lustquelle und Lebenströstung nicht hoch genug einzuschätzen« weiß; doch »die milde Narkose«, in die sie uns versetzt, ist »nicht mehr als eine flüchtige Ent-rückung aus den Nöten des Lebens« und »nicht stark genug, um reales Elend vergessen zu machen« (Das Unbehagen in der Kultur, IX 212).

Gefährlich dagegen wird es, wenn sich der Mensch deshalb in eine ihn befriedigende *Phantasiewelt* zurückzieht, weil er sich den Widerständen der Außenwelt nicht mehr gewachsen sieht. Hier droht er in die infantilen Sehnsüchte nach einer behütenden Geborgenheit zurückzusinken, das heißt in der Sprache Freuds: einer *Regression* zu erliegen. Ihre Folge ist die *Neurose*. Sie »vertritt in unserer Zeit das Kloster, in welches sich

alle die Personen zurückzuziehen pfl egten, die das Leben enttäuscht hatte oder die sich für das Leben zu schwach fühlten« (Über Psychoanalyse¹⁹). Doch selbst hierbei wird wie bei den vorhergenannten Fällen das Realitätsprinzip nicht völlig aufgegeben, sondern nur in einer spezifischen Weise dem Lustprinzip untergeordnet. Bedenklich ist dies zunächst deshalb, weil das seelische Schicksal eine Entfremdung zu den Mitmenschen und deren Lebenswelt mit sich bringt, die nur schwer oder kaum mehr rückgängig gemacht werden kann. Die intellektuelle Redlichkeit müßte dadurch noch nicht eingeschränkt sein. Doch ist mindestens die Gefahr sehr groß, daß derjenige, der sich von der sozial üblichen Realität zurückzieht, weil er sich mit ihr nicht zurechtfindet, sich diese seine Schwäche nicht eingesteht und nach anderen Interpretationen Ausschau hält, die sein Selbstwertgefühl weniger stören. Dann freilich steht nicht nur *die Normalität des Verhaltens*, sondern *die Wahrhaftigkeit und Nüchternheit des Denkens* auf dem Spiel. In dieser Hinsicht begegnet Freud den religiösen Lehren und den Ausdrucksformen der Frömmigkeit mit tiefgreifendem Verdacht.

5.5 *Die besondere Erklärungsbedürftigkeit der Religion*

Wie gesehen, können nach Freud alle kulturellen Äußerungen des Menschen unter dem Gesichtspunkt »der ökonomischen Bilanz von Lust und Unlust, von Befriedigung und Frustration«²⁰ interpretiert werden. In dieser Hinsicht nimmt die Religion keine Sonderstellung ein. Sie müßte sich dadurch auch noch nicht entwertet sehen. Für Freud ist die Psychoanalyse

19 S. Anm. 5, 149 (5. Vorl.).

20 Paul Ricoeur, Der Atheismus der Psychoanalyse Freuds, in: Eckart Nase / Joachim Scharfenberg (Hg.), Psychoanalyse und Religion, Darmstadt 1977, 206–218, hier 215. Eine ausführliche philosophische Studie über Freud liegt von Ricoeur vor unter dem Titel: Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt a. M. 1993 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 76; orig.: De l'Interprétation. Essai sur Freud, Paris 1965).

zunächst »eine Forschungsmethode, ein parteiloses Instrument, wie etwa die Infinitesimalrechnung« (Die Zukunft einer Illusion, IX 170f). Wer gegen die Religion den Verdacht hegt, daß sie angesichts der uns zugänglichen Realität nicht zu verantworten sei, wird seine Gründe mit Hilfe dieses Instruments besser ausarbeiten können; aber auch die »Verteidiger der Religion werden sich mit demselben Recht der Psychoanalyse bedienen, um die affektive Bedeutung der religiösen Lehre voll zu würdigen« (ebd. 171). Von der Psychoanalyse allein her ist nach Freud der »Realitätswert« der Religion nicht endgültig auszumachen; die meisten religiösen Lehren sind für Wissenschaft ebenso »unbeweisbar« wie »unwiderlegbar«: »Man weiß noch zu wenig, um ihnen kritisch näher zu rücken.« (Ebd. 165)

Zum Beleg dafür, daß die entscheidende Grundlage der Religionskritik nicht zuerst in der Psychoanalyse zu suchen ist, betont Freud: »Außerdem habe ich nichts gesagt, was nicht andere, bessere Männer, viel vollständiger, kraftvoller und eindrucksvoller vor mir gesagt haben.« (Ebd. 169) Auch wenn die Selbstbescheidung an dieser Stelle vor allem aus rhetorisch-taktischen Gründen gewählt sein sollte, so sieht sich Freud doch auf jeden Fall in einer geistesgeschichtlichen Linie mit der ihm schon vorausgehenden Religionskritik. Er verweist vor allem auf die »weitgehenden Übereinstimmungen der Psychoanalyse mit der Philosophie *Sopenhauers*« und die »Ahnungen und Einsichten« Nietzsches, die »sich oft in der erstaunlichsten Weise mit den mühsamen Ergebnissen der Psychoanalyse decken« (»Selbstdarstellung«²¹). Auch inhaltliche Gemeinsamkeiten mit Feuerbach liegen auf der Hand. Freud sieht sich demnach als Psychoanalytiker vor ein kulturelles Phänomen gestellt, dessen Verantwortbarkeit bereits von Philosophen — für ihn mit überzeugenden Gründen — bestritten wird. Außerdem nimmt er als eine öffentlich anerkannte Tatsache wahr, »daß die Religion nicht mehr denselben Einfluß auf die Menschen hat wie früher«; daß ihre Verspre-

21 S. Anm. 4, 87 (Kap. V).

chungen »den Menschen weniger glaubwürdig erscheinen« (Die Zukunft einer Illusion, IX 172). Je mehr der religiöse Glaube aber an Überzeugungskraft abnimmt und je schwerer es ihm fällt, sich selbst zu rechtfertigen, desto näher liegt es, ihn psychologisch zu erklären und sich mit dieser Erklärung zu begnügen. Unter solcher Perspektive sieht Freud auch seine eigene Leistung: »Ich habe bloß — dies ist das einzig Neue an meiner Darstellung — der Kritik meiner großen Vorgänger etwas psychologische Begründung hinzugefügt.« (Ebd. 169f) Er hat damit nur, wie es auf dem Weg wissenschaftlicher Erkenntnis üblich ist, »eine rohe Annäherung an die Wahrheit . . . ersetzt durch eine sorgfältiger angepaßte« (ebd. 188). Religiöse Äußerungen stellen für Freud von vornherein ein *Sonderverhalten* dar, das durch *Eigentümlichkeiten* auffällt: Man tut hier vieles, was man außerhalb des religiösen Bereichs befremdlich fände; vor allem steht die Gewissenhaftigkeit, mit der man sich seinem Glauben verpflichtet sieht, in keinem rechten Verhältnis zur Fähigkeit, ihn zu begründen. Besser als alle anderen Versuche, dieses Phänomen zu verstehen, scheint für Freud deshalb eine »genetische Ableitung« (Das Unbehagen in der Kultur, IX 198), das heißt die *Rekonstruktion der Umstände, die zu seiner Entstehung führen*. Den ersten entscheidenden Schritt zu einer solchen Deutung der Religion stellt Freuds kurze Schrift »*Zwangshandlungen und Religionsübungen*« (VII 10–30) dar. In ihr geht er den Ähnlichkeiten neurotischer Zwangshandlungen mit religiösen Vollzügen nach. Ausdrücklich sollen dabei nicht mehr als »Analogieschlüsse« von der »Entstehung des neurotischen Zeremoniells . . . auf die seelischen Vorgänge des religiösen Lebens« gewagt werden (ebd. 13) — keine wertende Gleichsetzung. Dennoch geht diese Abhandlung aus der durchgängigen Überzeugung Freuds hervor, daß die Religion *nicht intellektuell verantwortet*, sondern *nur psychoanalytisch verstanden* werden kann.²²

In der Auflistung halten sich die Gemeinsamkeiten und die

22 Vgl. das Kapitel »Religion« in: E. Jones (s. Anm. 2), Bd. 3, 407–436.

Unterschiede neurotischer und religiöser Verrichtungen zunächst die Waage; vor allem scheinen sich die Religionsübungen dadurch unvergleichlich abzuheben, daß bei ihnen selbst die geringfügigen Verrichtungen noch mit Bedeutung versehen sind:

Zwangshandlungen

Religionsübungen

Gewissensangst bei Unterlassung
 Isolierung von allem anderen Tun
 Gewissenhaftigkeit der Ausführung

individuelle Mannigfaltigkeit ←————→ Stereotypie des Ritus
 Privatcharakter ←————→ Öffentlichkeit und Gemeinsamkeit
 läppisch und sinnlos ←————→ sinnvoll und symbolisch

Doch wird der in der letzten Zeile vermerkte »einschneidendste Unterschied zwischen neurotischem und religiösem Zeremoniell beseitigt, wenn man mit Hilfe der psychoanalytischen Untersuchungstechnik zum Verständnis der Zwangshandlungen durchdringt« (ebd. 15); man kann dann nämlich erkennen, daß auch die Zwangshandlungen »durchwegs und in allen ihren Einzelheiten sinnvoll sind, im Dienste von bedeutsamen Interessen der Persönlichkeit stehen« (ebd.). So legt sich der Verdacht nahe, daß man »die Neurose als eine individuelle Religiosität, die Religion als eine universelle Zwangsneurose« begreifen könnte (ebd. 21): Wie die Neurose wäre dann auch die Religion eine »Abwehr- oder Versicherungshandlung, Schutzmaßregel« (ebd. 18), deren Zweck darin bestünde, das Schuldbewußtsein und die Ängste der Menschen zu bannen. Diese Annahme drängt sich Freud deshalb auf, weil im individuellen wie im gemeinschaftlich-religiösen Leben Triebverzicht gefordert wird und diese Unterdrückung eine bleibende Quelle der *Unsicherheit und Gefährdung* ist. Feste Handlungsschemata, seien sie individuell neurotisch oder gemeinschaftlich religiös, gewähren demgegenüber den *Anschein einer stabilen und geordneten Welt*.

In der Schrift »*Totem und Tabu*« versucht Freud, eine genetische Ableitung der Religion in menscheitsgeschichtlichen Ausmaßen. Am Anfang der Kultur habe ein traumatisches Ereignis gestanden:

Der übermächtige Vater der Menschenhorde sei von seinen Söhnen erschlagen worden; das Entsetzen vor dem Mord, von dem sich jetzt auch jeder Einzelne bedroht sehen konnte, zwang zur Errichtung einer stabilen Gemeinschaftsordnung; man suchte das Unheil der vergangenen Tat zu bannen, indem man ein erhabenes Vaterbild verinnerlichte.

Diese historische Konstruktion ist bis in die Details ihrer Begründung so verwegen, daß man Freud hier leicht Mythenbildung aus spekulativer Phantasie vorwerfen kann. Aber letztlich geht es ihm nicht um die Sicherung urzeitlicher Fakten; deshalb betont er später selbst: »Ob nun eine solche Möglichkeit als historisch anzunehmen ist oder nicht, die Religionsbildung war hiemit auf den Boden des Vaterkomplexes gestellt und über der Ambivalenz aufgebaut, welche diesen beherrscht.« (»Selbstdarstellung«²³) Wie sich der Sohn im »*Ödipuskomplex*« einerseits von seinem Vater befreien will, um die ausschließliche Liebe der Mutter zu gewinnen, ihm aber andererseits in furchtsamer Anerkennung seiner Autorität zugewandt bleibt, so versuchen die Menschen in ihrer religiösen Kultur einen *Kompromiß* zu finden zwischen ihren *vitalen Bedürfnissen* und ihren notwendigen *Triebverzichten*. Während man den kulturellen Druck der Verbote eigentlich *aggressiv abwehren* möchte (nach dem Muster der urzeitlichen Tötung des Vaters), gibt man den unumgehbaren Triebverzichten in der Religion eine *göttliche Legitimation* (in der Verehrung des übermächtigen Vaters).

Die genetische Erklärung der Religion durch eine Geschichtskonstruktion setzt Freud in seiner Abhandlung »*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*« fort, in der er die Entstehung des Volkes Israel als eine Wiederholung des urzeitlichen Ereignisses deutet: Moses wird erschlagen und

23 S. Anm. 4, 94 (Kap. VI).

schließlich doch als grundlegender Gesetzgeber der Gemeinschaft anerkannt. Konsequenter sieht Freud diese Linie dann fortgesetzt in der Hinrichtung Jesu und seiner Erhöhung zum Messias. In Judentum und Christentum sind demnach (für den Juden Freud) die »frühesten Erlebnisse der ganzen Menschheit« gegenwärtig, »als zwar entstellte, aber durchaus berechtigte Erinnerung« (Der Mann Moses, IX 575).

Diese historischen Rekonstruktionen sind ethnologisch und religionsgeschichtlich unbrauchbar; aber sie belegen, wie sehr Freud die Religionen für psychologisch erklärungsbedürftig hielt. Ernsthafter zur Auseinandersetzung fordert allerdings erst der nächste Schritt seiner Religionskritik.

5.6 *Die Religion als Kultur des infantilen Bewußtseins*

Nach (erstens) dem *Analogieschluß von der individuellen Neurose auf den Charakter der Religion* und (zweitens) der *genetischen Ableitung der Religion von einem urzeitlichen Vatermord her* kommt Freud (drittens) zur ihrer eigentlichen *Deutung aufgrund des psychischen Bedürfnishaushalts*. Ausgearbeitet ist diese Sicht vor allem in »Die Zukunft einer Illusion« und »Das Unbehagen in der Kultur«.

Trotz aller Kulturbemühungen erfahren sich die Menschen unumgänglich als hilflose Wesen, ausgesetzt den »Schrecken der Natur«, »der Grausamkeit des Schicksals« und den »Leiden und Entbehrungen . . . , die dem Menschen durch das kulturelle Zusammenleben auferlegt werden« (Die Zukunft einer Illusion, IX 152). Diese ihnen unheimliche Lage machen sie sich dadurch erträglich, daß sie sich in die Situation behüteter Kinder versetzen und sich sagen: »Über jedem von uns wacht eine gütige, nur scheinbar gestrenge Vorsehung, die nicht zuläßt, daß wir zum Spielball der überstarken und schonungslosen Naturkräfte werden« (ebd. 153). Die wesentliche Funktion der Religion besteht also darin, in einer entbehrungsreichen und beängstigenden Welt *Trost* und *Gebor-*

genheit zu vermitteln; der Gläubige erfährt sich als stabilisiert.

Das Urteil darüber hat nach Freud zweierlei zu berücksichtigen: Zum einen muß man der Religion einräumen, daß ihre »Vorstellungen aus demselben Bedürfnis hervorgegangen sind wie alle anderen Errungenschaften der Kultur« (ebd. 155): um vor der bedrohenden Natur zu bestehen und die Nachteile der Kultur zu mindern; andererseits kann man aber nicht davon absehen, daß die Religion dies in einer primitiven Denkart leistet, nämlich dadurch, daß der Mensch »sein Wesen in die Welt hinausprojiziert« (ebd. 156). Damit gibt der Mensch dem Lustprinzip den Vorzug vor dem Realitätsprinzip: Die religiösen Vorstellungen »sind nicht Niederschläge der Erfahrung oder Endresultate des Denkens, es sind Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit; das Geheimnis ihrer Stärke ist die Stärke dieser Wünsche.« (Ebd. 164)

Mit der Feststellung, daß die Religion eine *Illusion* sei, erklärt Freud sie noch *nicht* zu einem *Irrtum*. Bei der Illusion handelt es sich vielmehr um eine Annahme, die vorrangig *vom Wunsch her motiviert* ist — ob sie nun letztlich der Realität entspricht oder nicht.

Die religiöse Illusion ist nach Freud insofern zuinnerst mit dem menschlichen Leben verbunden, als sie sich auf dessen eigentliches Ziel bezieht: *glücklich zu werden und zu bleiben*. Aber: »die Absicht, daß der Mensch ›glücklich‹ sei, ist im Plan der ›Schöpfung‹ nicht enthalten.« (Das Unbehagen in der Kultur, IX 208)

Anders als die übrigen in diesem Buch vorgestellten Kritiker der Religion sieht Freud die Menschen unausweichlich in eine *tragische Situation* gestellt. Darauf können sie unterschiedlich reagieren, mehr oder minder kompromißbereit. Die religiöse Antwort ist zunächst nur ein Lösungsversuch unter anderen; insgesamt ergibt sich etwa folgende Reihe von Möglichkeiten, von der Freud weiß, daß sie nicht vollständig ist und andere Auflistungen nicht ausschließt:

1. Der Mensch kann uneingeschränkt auf der Befriedigung

seiner Bedürfnisse beharren; »aber das heißt den Genuß vor die Vorsicht setzen und straft sich nach kurzem Betrieb« (ebd. 209).

2. Er sucht bewußt die Vereinsamung, um allen Enttäuschungen aus dem Weg zu gehen; aber dies führt nur zur teilweisen Abwendung von der gefürchteten Außenwelt.

3. Er unterwirft so weit wie möglich die Natur seinem eigenen Willen.

4. Er versucht »den eigenen Organismus zu beeinflussen« (ebd.):

4.1 durch chemische Mittel,

4.2 durch asketische Einschränkung des Trieblebens (Abtötung oder Beherrschung),

4.3 durch »Libidoverschiebungen«, mit denen es gelingt, »die Triebziele solcherart zu verlegen, daß sie von der Versagung der Außenwelt nicht getroffen werden können« (ebd. 211), etwa durch

— die »Sublimierung der Triebe« (ebd.), die sich dann sozusagen auf Höheres richten (etwa im künstlerischen Schaffen, in der wissenschaftlichen Tätigkeit);

— die Befriedigung durch Illusionen (hier könnte schon die Religion genannt sein, aber Freud verweist auf die Kunst als »milde Narkose« — ebd. 212);

— die Verwerfung der realen Welt (zum Beispiel in der Abkehr des Eremiten, vor allem aber in der wahnhaften Umbildung der Realität: »Als solchen Massenwahn müssen wir auch die Religionen der Menschheit kennzeichnen.« Ebd. 213);

— die Suche nach Glück im Lieben und Geliebtwerden. »Vielleicht kommt sie diesem Ziele wirklich näher als jede andere Methode.« (Ebd.) Doch: »Niemals sind wir ungeschützter gegen das Leiden, als wenn wir lieben, niemals hilfloser unglücklich, als wenn wir das geliebte Objekt oder seine Liebe verloren haben.« (Ebd. 214)

Welchen Weg auch immer der Einzelne wählen mag, um irgendeine derartige Verrechnung von Lust und Unlust kommt er nicht herum. »Das Glück in jenem gemäßigten Sinn, in dem es als möglich erkannt wird, ist ein Problem der indivi-

duellen Libidoökonomie. Es gibt hier keinen Rat, der für alle taugt; ein jeder muß selbst versuchen, auf welche besondere Fassung er selig werden kann.« (Ebd. 215)

Daß die religiöse Lösung unter den anderen besonders minderwertig ist, liegt für Freud dadurch offen zutage, daß sie nur dann ihre seelische Funktion erfüllen kann, wenn sie zugleich ihren eigenen illusionären Charakter verleugnet. Sie verlangt uneingeschränkte Zustimmung und hat zu ihrer Begründung doch nicht mehr zu bieten als den Verweis darauf, daß »schon unsere Urväter sie geglaubt haben« und wir darüber hinaus »Beweise« besäßen, »die uns aus eben dieser Vorzeit überliefert sind«; und schließlich sei es — wenn man dem religiösen Glauben gerecht werden will — »überhaupt verboten, die Frage nach dieser Beglaubigung aufzuwerfen« (Die Zukunft einer Illusion, IX 160). Auf einer derartig schwachen Grundlage würden wir gewöhnlich noch nicht einmal ganz banale Sachverhalte glauben: »Wir würden uns nicht entschließen können, eine für uns so gleichgiltige Tatsache anzunehmen, wie daß Walfische Junge gebären anstatt Eier abzulegen, wenn sie nicht besser erweisbar wäre.« (Ebd. 161) Somit lebt der religiöse Mensch nach Freud in einer *paradoxen intellektuellen Situation*, die sich folgendermaßen skizzieren läßt:

	<i>religiöse Annahmen</i>	<i>sonstige Annahmen</i>
<i>Bedeutung für das Verständnis der Welt</i>	groß	gering
<i>Erfordernis solider Beglaubigung</i>	gering	groß

Freud hält zwei Versuche, diese Widersprüchlichkeit zu verarbeiten, für besonders bemerkenswert:

1. »das *Credo quia absurdum* des Kirchenvaters« (ebd. 162): Hier wird die unverantwortliche Verabschiedung der Vernunft sogar zum Programm erhoben;
2. die »Philosophie des ›Als ob‹«: Hier räumt man ein, daß alle religiösen Aussagen und Vorstellungen wie viele andere Annahmen über die Welt nur »Fiktionen« sind; doch man hält

an ihnen »wegen ihrer unvergleichlichen Wichtigkeit für die Aufrechterhaltung der menschlichen Gesellschaft« fest (ebd. 162). Aber ein solcher Lösungsversuch kann nach Freud nur für denjenigen akzeptabel sein, der intellektuelle Ausflüchte liebt; wer die einfache Wahrheit sucht, muß die religiösen Vorstellungen verabschieden.

So sind die Vorbehalte gegen die Religion für Freud so unabweisbar, daß es ihm als ein vorrangiges pädagogisches Ziel erscheint, sie zu beseitigen. Freilich sieht er dabei auch große Schwierigkeiten: »Wer durch Dezennien Schlafmittel genommen hat, kann natürlich nicht schlafen, wenn man ihm das Mittel entzieht.« (Ebd. 182) Das in der Religionskritik verbreitete Bild der Religion als »Opium« wird hier in die bürgerliche Alltäglichkeit und Banalität transponiert. Aber durch die gewohnheitsmäßige religiöse Betäubung sollte man sich nach Freud nicht verleiten lassen, den betrüblichen Weg von »der strahlenden Intelligenz eines gesunden Kindes« zu »der Denkschwäche des durchschnittlichen Erwachsenen« (ebd. 180) für ein unumgängliches Lebensschicksal zu halten. Letztlich sollte sich das Realitätsprinzip durchsetzen und allgemein den wahren Charakter der Religion einsichtig werden lassen: »Das Ganze ist so offenkundig infantil, so wirklichkeitsfremd, daß es einer menschenfreundlichen Gesinnung schmerzlich wird, zu denken, die große Mehrheit der Sterblichen werde sich niemals über diese Auffassung des Lebens erheben können.« (Das Unbehagen in der Kultur, IX 206)

5.7 *Bedenken*

Das Gespräch mit der Psychoanalyse ist dadurch schon erschwert, daß jeder Einwand selbst sofort wieder dem Verdacht ausgesetzt werden kann, er sei nichts anderes als ein Stück des ohnehin zu erwartenden Widerstands gegen die ernüchternde und unbehagliche Aufklärung. Entgegenstehende Äußerungen können leicht als bloße Selbstbehauptungs- und Abwehrstrategien abgetan werden. Aber gerade daran kann

auch das erste Bedenken gegenüber der Religionskritik Freuds ansetzen:

1. Im Unterschied zur gewöhnlichen psychoanalytischen Situation, in der der Patient selbst an der Deutung seiner psychischen Wirklichkeit mit Anregung, Zustimmung und Widerspruch beteiligt ist, ist die Religion in Freuds Kritik nur das untersuchte Objekt. An der Stelle des *analytischen Gesprächs* gibt es hier nur die *distanzierte Rekonstruktion*. Bevor der Gläubige zu Wort kommt, ist das Urteil über ihn bereits entschieden. Wohl bezieht sich Freud auf religiöse Zeugnisse (vorwiegend der jüdisch-christlichen Tradition), aber deren Interpretation geschieht allein im uneingeschränkten Zugriff des Analytikers, ohne daß der kritisch Analytierte zwischenhinein sagen könnte, ob er sich recht verstanden fühlt.

Mit diesem ersten Bedenken ist also noch gar nichts darüber ausgemacht, wieweit Freuds Deutung der Religion Zustimmung verdient; das Unbehagen richtet sich allein gegen die *Methode*.

Freilich wird umgekehrt auch die religiöse Seite (der Gläubige, die Theologie) ihre Lernbereitschaft zeigen müssen. Wo sie mit voreiliger Abwehr reagiert — wie früher vor allem mit dem verständnislos undifferenzierten Vorwurf des »Pansexualismus« —, wird sie den Verdacht bestätigen, daß sie aus der Angst heraus reagiert, sie könnte in ihrem Innersten bloßgestellt werden.²⁴

2. Wenn Freud die Hoffnungen und Verpflichtungen der Men-

24 Zu den unterschiedlichen Reaktionen auf Freud, unter anderem von theologischer Seite, vgl. neben *E. Nase / J. Scharfenberg* (Hg.), *Psychoanalyse und Religion* (s. Anm. 20), *Kasimir Birk*, *Sigmund Freuds Religionsphilosophie und Religionspsychologie — ihre Diskussion im deutschen Sprachraum*, unter besonderer Berücksichtigung der katholischen Stellungnahmen, Münsterschwarzach 1970; *Eckart Wiesenhütter*, *Freud und seine Kritiker*, Darmstadt 1974. Eine aufgeschlossene Vermittlung des Freudschen Denkens leistet für die Theologie *Joachim Scharfenberg*, *Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben*, Göttingen 1976; vgl. auch *Hans Küng*, *Freud und die Zukunft der Religion*, München 1987 (Serie Piper 709); *ders.*, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1981 (dtv 1628; Erstauf. 1978), 299–380: Gott — eine infantile Illusion? Sigmund Freud.

schen begreifen will, schaut er vor allem zurück, um sie aus den vergangenen Konstellationen seelischer Kräfte abzuleiten. So können die *Anforderungen des Gewissens* für ihn nichts anderes sein als Verinnerlichungen äußerer Gebote und Verbote. Daß sie dies auch sind, liegt in vielen Zeugnissen hinreichend zutage; daß dabei die religiöse Erziehung häufig als Angstinstrument fungierte, ist nicht zu bestreiten.²⁵ Aber andererseits kann man fragen, ob man die sittliche Kultur schon hinreichend verstanden hat, wenn man sie nur als notgedrungene Schutzmaßnahme, als Kompromiß zwischen ursprünglichen Bedürfnissen und auferlegten Zwängen deutet. Könnte das menschliche Gewissen nicht auch von dem gefangen genommen sein, was ihm als unabdingbarer Wert aufscheint und dem menschlichen Leben erfüllenden Sinn verleiht? Gehen nicht Rangordnungen der Erfahrung verloren, wenn alles Streben nach Glück in seiner Vielgestaltigkeit auf einheitliche Kategorien wie Lust und Befriedigung zurückgeführt wird? Ist die Ausrichtung sittlicher Überzeugungen auf Gott nur als primitive Projektion begreifbar und nicht auch als Ausdruck dafür, daß sich Menschen auf eine Gemeinschaft und eine Zukunft hingewiesen erfahren, die ihrem eigenen Vermögen und ihrer eigenen Verfügung entzogen sind?

Die Interpretationen Freuds wären damit noch nicht hinfällig; doch sie sagen uns zunächst nur, auf welchem Weg wir zu Verpflichtungen und Zuversicht gekommen sind, nicht jedoch, was wir jetzt und zukünftig davon zu halten haben. Was uns überzeugend bindet, ist der gegenwärtige Anspruch, der mit der Rückführung auf seine psychische Entstehungsgeschichte weder beseitigt noch in seinem Gehalt und Rang begriffen ist.

Aber solche Überlegungen zwingen uns auch, zu prüfen, wo

25 Aufschlußreich dafür ist die literarisch-fiktive, aber offensichtlich auch lebensgeschichtlich ernste Abrechnung mit dem übermächtigen Gewissensgott bei *Tilman Moser*, *Gottesvergiftung*, Frankfurt a. M. 1992 (suhrkamp taschenbuch 533). Vgl. das psychologisch differenzierte Urteil von *Albert Görres*, *Pathologie des katholischen Christentums*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie*, hg. v. Franz Xaver Arnold u. a., Bd. II/1, Freiburg 1971, 277–343.

wir nicht doch vielleicht unter dem Diktat unserer Vergangenheit stehen und unsere Bindungen nicht von einem befreienden und bereichernden Sinn her rechtfertigen können.

3. Wenn Freud die Religion als *Trost* interpretiert, dann letztlich nur als schlechten und billigen. Lust- und Realitätsprinzip geraten hier, wo es um die umgreifendste Deutung der Welt geht, in einen endgültigen und unversöhnlichen Gegensatz. In einem Brief aus dem Jahr 1937 schreibt Freud: »Im Moment, da man nach Sinn und Wert des Lebens fragt, ist man krank, denn beides gibt es ja in objektiver Weise nicht . . . Großartig sind diese meine Aufklärungen gewiß nicht. Vielleicht weil ich selbst zu pessimistisch bin.«²⁶ Aber wird eine solche quasi-medizinische Diagnose der Religion gerecht? Ist die Weigerung, sich mit einer sinnlosen Welt abzufinden, nicht auch ein entscheidendes Stück der Menschheitskultur? Müßte man die Religionen nicht wenigstens darin gerechtfertigt sehen, daß sie die Sehnsucht nach einer äußersten Zukunft wachhalten, in der sich schließlich Wunsch und Realität doch treffen? Ist es nur kindlicher Trotz, wenn sich Menschen immer wieder auch auf die *Versprechungen* des Lebens berufen und sich nicht ganz von den *Enttäuschungen* einnehmen lassen wollen? Wohl kann man die Welt so sehen, daß nur »Wunschverzicht und Ergebung in das Schicksal« übrig bleiben (Die Zukunft einer Illusion, IX 170); aber ist damit schon jede andere Sicht nur eine Ausflucht nach Wilhelm Buschs Sentenz: »Wer Sorgen hat, hat auch Likör«? (Von Freud zustimmend zitiert, wenn auch auf »erniedrigtem Niveau« angesiedelt: Das Unbehagen in der Kultur, IX 207.)

Doch wer, von derartigen Fragen geleitet, auf der religiösen Rettung von Sinn besteht, hat damit den Freudschen Verdacht noch nicht beseitigt. Er wird mit ihm leben müssen — gerade wenn er seinen Glauben verantworten und nicht nur hartnäckig behaupten will. Religion hat mit dem dringenden, unausrottbaren Bedürfnis der Menschen zu tun, daß es eine Rettung

26 *Sigmund Freud*, Briefe 1873–1939, ausgew. u. hg. von Ernst u. Lucie Freud, Frankfurt a. M. 1960, 429 (an Marie Bonaparte, 13. August 1937).

geben möge, die allen Gefährdungen, Ängsten und Vernichtungen überlegen ist. Über das bloße Verlangen gehen freilich die Zeugnisse der Menschen hinaus, die sagen: *Wir vertrauen*, daß es solche Rettung gibt. Diese Bekenntnisse haben ihre besonderen Voraussetzungen und werden nicht mehr von allen gläubig aufgenommen. Trotzdem bleibt das *gemeinsame Fundament*, das von der Religionskritik nicht angefochten, sondern geradezu bekräftigt wird und das damit nicht für Glaube und Theologie abgewertet sein darf: *das Bedürfnis, daß es einen solchen Grund der Hoffnung geben möge*.

4. Die argumentativen Angelpunkte der Freudschen Religionskritik heißen *Realität* und *Erfahrung*. Oft scheint es, als ob dies für Freud eindeutige Größen wären; als ob wir uns nur auf die objektive »Wirklichkeit« beziehen müßten, um schon zu wissen, was ihr gegenüber bloße »Vorstellungen« der *Einbildungskraft* sind. Eine so schlichte Scheidung mag in den Grenzen bestimmter wissenschaftlicher und alltäglicher Fragestellungen angebracht sein, aber im Blick auf unseren gesamten Realitätsbezug ist sie schließlich doch zu unkritisch. In dem, was wir unreflektiert »Erfahrung« nennen, steckt immer schon in großem Umfang unsere Interpretation; was wir verständlich wahrnehmen, ist immer schon durch unseren Zugriff ausgelegt. Wir haben nie bloße »Fakten«; wir begreifen sie immer schon auf dem Hintergrund einer gewissen Theorie, die uns überhaupt erst Zusammenhänge erkennen läßt.

Wohl steht das religiöse Bewußtsein immer in der Gefahr, Erfahrungen zu verdrängen und vor Wirklichkeit die Augen zu verschließen (etwa vor den Beunruhigungen durch Übel, Böses und Leid; vor den Schwierigkeiten, den Glauben anderen verständlich zu machen; vor den Anteilen der Inhumanität in der Geschichte der Religionen); aber andererseits besteht die primäre Leistung des Glaubens darin, ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis aufzubauen und so Erfahrung zu ermöglichen. Dies ist heute freilich deshalb besonders problematisiert, weil wir nicht mehr in einem geschlossenen kulturellen Raum leben, in dem alle an derselben Interpretationsgeschichte teilhaben. Es gibt verschiedene »Lesarten« unserer

Welt.²⁷ Das betrifft die Religion ebenso wie die Psychoanalyse. Diese würde gegen die Absicht Freuds zur exklusiven Weltanschauung, wenn sie sich dieser Einsicht sperren wollte. Andeutungsweise greift Freuds »Mißtrauen« sogar über die Religion hinaus, wenn er fragt, »ob unsere Überzeugung, durch die Anwendung des Beobachtens und Denkens in wissenschaftlicher Arbeit etwas von der äußeren Realität erfahren zu können«, nicht auch vielleicht auf Illusionen aufruhe; nur »notgedrungen engt er seine Arbeit auf die Verfolgung einer einzigen von diesen Illusionen, eben der religiösen, ein« (Die Zukunft einer Illusion, IX 168). Mit einer solchen Ausweitung des Verdachts ist freilich das religiöse Bewußtsein noch nicht gerechtfertigt. Es bleibt für Freud der bezeichnende Unterschied, daß sich die wissenschaftliche Arbeit durch ihren *Nutzen und Ertrag* ausweist; daß wir durch sie »unsere Macht steigern« und »unser Leben einrichten können« (ebd. 188), so daß es doch mit allem Vorbehalt berechtigt ist zu sagen: »Nein, unsere Wissenschaft ist keine Illusion.« (Ebd. 189) Es bleibt also nach wie vor die Aufgabe, zu zeigen, daß wir auch im gläubigen Denken »ein Stück Zweckmäßigkeit« (ebd. 188) realisieren, das uns hilft, unsere Welt zu begreifen und unser Leben in ihr zu bestehen. Dann haben wir es aber nicht mehr einfach mit der schlichten Alternative »Wirklichkeit« oder »Illusion« zu tun.

Unter diesen Voraussetzungen müßten auch die Inhalte des religiösen Bewußtseins nicht schon dann verworfen werden, wenn sie in gewissem Sinn »Fiktionen« sind, Gebilde unserer Vorstellungskraft. Daß es die Religion mit *Phantasie* zu tun hat, muß sie nicht entwerten; entscheidend ist vielmehr, in welcher ernsthaften Situationen der Betroffenheit sie zu ihren Vorstellungen findet. Auch Fiktionen können sich bewähren: wenn sie sich nämlich in individueller und gemeinschaftlicher Erfahrungsgeschichte als unverzichtbare und unersetzbare symbolische Interpretationen herausstellen.

27 Vgl. Hans Zirker, *Lesarten von Gott und Welt*, Düsseldorf 1979, bes. 15-65: Handlungswelt — Textwelt.

6 Religion unter dem Vorwurf semantischer Sinnlosigkeit — Positionen der analytischen Philosophie

Dieses Kapitel weicht von den vorhergehenden schon in seiner äußeren Anlage dadurch ab, daß es sich nicht vorrangig mit den Schriften eines einzelnen Autors beschäftigt. Zwar gibt es auch hier herausragende Namen, wie etwa *Ludwig Wittgenstein*, *Rudolf Carnap* und *Alfred Jules Ayer*; aber sie sind nur zentrale Gestalten in einem viel weiter reichenden Feld sprachanalytischer und dabei auch religionskritischer Arbeit. In ihm können wir weniger als bisher mit einer einigermaßen einheitlichen theoretischen Position rechnen; wir haben es vielmehr trotz grundlegender Gemeinsamkeiten mit einer Vielzahl von Fragestellungen und Lösungsversuchen zu tun. Freilich ist im folgenden unter dem Interesse dieses Buchs der Blick von vornherein auf die Stellen gerichtet, die religionskritisch besonders brisant sind.

*Wichtigste Schriften*¹:

Alfred Jules Ayer, Sprache, Wahrheit und Logik (Reclams Universal-Bibliothek 7919-22), Stuttgart 1970 (orig.: *Language, Truth and Logic*, London 1936, revised ed. 1946)

Rudolf Carnap, Der logische Aufbau der Welt, (Berlin 1928) Hamburg³1966

Ders., Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: *Erkenntnis* 2 (1931/32) 219-241; zitiert nach dem Abdruck in: Wulf Hund (Hg.), *Strukturalismus, Ideologie und*

1 Entsprechend der veränderten Anlage dieses Kapitels ist die Auswahl der repräsentativen Schriften problematischer. Deshalb müssen hier eigene einige Werke der Sekundärliteratur hervorgehoben werden:

Dogmengeschichte, Neuwied 1973 (Soziologische Texte 81), 89–115

Anthony Flew, Theologie und Falsifikation, in: I. Dalferth (s. Anm. 1), 84–87 (orig.: Theology and Falsification, in: A. Flew / A. MacIntyre [Hg.], New Essays in Philosophical Theology, London 1955, 96–99)

Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt a. M. 1994 (1969; edition suhrkamp 12); zuerst veröffentlicht 1921

6.1 *Auf der Suche nach einer zuverlässigen Sprache*

In der Neuzeit erfuhr die Philosophie in gewisser Hinsicht dasselbe Schicksal wie die Religion: Die gemeinsame Verständigungsgrundlage, auf der auch noch divergierende Positionen zu einem fruchtbaren Gespräch kommen konnten, wurde brüchig und verlor ihre Tragfähigkeit. Man fand sich nicht nur immer wieder in der Sache uneins, sondern war gar nicht hinreichend in der Lage, sich dem anderen mitzuteilen und ihn seinerseits zu begreifen.

Eine solche Situation muß deshalb so verhängnisvoll erscheinen, weil das wichtigste Instrument, um sie zu bereinigen,

Ingolf U. Dalferth (Hg.), Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache, München 1974 — mit ausführlicher Einleitung des Herausgebers

Ders., Religiöse Rede von Gott, München 1981

Dallas M. High (Hg.), Sprachanalyse und religiöses Sprechen. Mit einer Einführung von Helmut Peukert, Düsseldorf 1972

Wolf-Dieter Just, Religiöse Sprache und analytische Philosophie. Sinn und Unsinn religiöser Aussagen, Stuttgart 1975.

James A. Martin, Philosophische Sprachprüfung der Theologie. Eine Einführung in den Dialog zwischen der analytischen Philosophie und der Theologie, München 1974 (orig.: The New Dialogue Between Philosophy and Theology, New York 1966);

Wim A. de Pater, Reden von Gott. Reflexionen zur analytischen Philosophie der religiösen Sprache, Bonn ²1988

Richard Schaeffler, Religionsphilosophie, Freiburg 1983, 143–196: Die »linguistische Wendung« und die Religionsphilosophie als Analyse der religiösen Sprache.

nämlich die Sprache, selbst an der Störung beteiligt ist. Verwirrung zu stiften scheint ihr besser zu gelingen, als Orientierung zu verschaffen: »Die Sprache ist ein Labyrinth von Wegen. Du kommst von *einer* Seite und kennst dich aus; du kommst von einer andern zur selben Stelle und kennst dich nicht mehr aus.«² In dieser Lage greift Unbehagen und Mißtrauen um sich — auch noch gegenüber den Sätzen und Wörtern, die man zunächst zu verstehen meint. Dies zwingt, danach Ausschau zu halten, wie eine gründliche Revision der Verständigung möglich sein könnte: »Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache.«³

Innerhalb der analytischen Philosophie schlug man *zwei unterschiedliche Wege* ein, um zu einem exakteren und geprüften Sprachgebrauch zu kommen: *erstens* die Konstruktion einer eigenen *Wissenschaftssprache*, die von vornherein von den Unschärfen und Mehrdeutigkeiten der gewöhnlichen Rede freigehalten werden sollte; *zweitens* die Reinigung der *Umgangssprache* durch die Analyse der von ihr mehr oder minder unbedacht benutzten Elemente. Gemeinsam ist beiden Richtungen, daß sie sich zu dem Grundsatz bekennen können: »Jede gute Philosophie sollte mit einer Analyse von Sätzen beginnen.«⁴

Die führende Rolle in der Sprachanalyse nahm im deutschsprachigen Bereich der »*Wiener Kreis*« ein, in ihm vor allem *Rudolf Carnap* (1891–1970). Bedingt durch den Nationalsozialismus emigrierten die Mitglieder dieser Gruppe zum größten Teil in angelsächsische Länder, wo sie gleichgesinnte philosophische Bemühungen vorfanden und von großem Einfluß waren. Dies hatte andererseits zur Folge, daß im deutschen Sprachraum die Sprachanalyse nur sehr zögernd Beachtung fand, auch in der an sich kräftig herausgeforderten Theologie.

2 *Ludwig Wittgenstein*, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a. M. 1977 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 203), 128: Nr. 203.

3 Ebd. 79: Nr. 109.

4 *Bertrand Russell*, A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, Cambridge 1900, 8, zitiert nach: I. Dalferth, Sprachlogik des Glaubens (s. Anm. 1), 11.

Für Carnap geht es darum, eine Sprache zu gewinnen, deren *elementare Begriffe eindeutig definiert*, deren grundlegende *Aussagen bestätigt* (verifiziert) und deren komplexe *Beziehungen logisch geordnet* sind.

Als besonders schwerwiegend stellt sich dabei das Problem, welche Aussagen zuverlässig als *verifizierbar* ausgegeben werden können. Der »Wiener Kreis« bekannte sich wie auf angelsächsischer Seite etwa *Bertrand Russell* zur Tradition des *Empirismus*, nach dem strenggenommen nur das als Wissen gelten kann, was auf Sinnesdaten beruht, die prinzipiell reproduzierbar sind und damit überprüfbar bleiben — mit der Folge für die Einschätzung der Religion, wie sie schon in *David Humes* »Dialogen über die Religion« der skeptische Philosoph Philo betont: »Es wäre deshalb besser, über die materielle Welt gar nicht erst hinauszugehen. . . . Wenn du auch nur einen Schritt über das System dieser Welt hinausgehst, so erregst du damit bloß einen Wissensdurst, der sich doch nie stillen läßt«⁵; denn: »Unsere Vorstellungen reichen nicht weiter als unsere Erfahrung«⁶. Wer dies nicht beachte, dessen Denken und Reden werde prinzipiell beliebig. Einzig verantwortlich erscheint dann — erkenntnistheoretisch wie moralisch — die Einstellung des *Agnostizismus*, der diese dem Menschen gesetzte Grenze respektiert und auf Aussagen über das, was jenseits liegen könnte, verzichtet.

Auf empiristischer Grundlage können nur zweierlei Arten von Sätzen als *sinnvoll* anerkannt werden und einen *Wahrheitswert* beanspruchen:

1. *analytische*, das heißt solche, die nur logische oder mathematische Verhältnisse wiedergeben, aber keine Kenntnisse über Fakten unserer Welt vermitteln (etwa: »Ein Kreis ist eine Linie, deren Punkte alle den gleichen Abstand zu einem gemeinsamen Mittelpunkt haben«);
2. *synthetische*, das heißt solche, die sich auf empirisch

5 *David Hume*, Dialoge über natürliche Religion [Dialogues concerning Natural Religion, 1779], übers. u. hg. v. Norbert Hoerster, Stuttgart 1981 (Reclams Universal-Bibliothek 7692-3), 50.

6 Ebd. 24.

zugängliche Tatbestände beziehen (etwa: »Dieser Tisch ist rund«).

Aussageartige Sätze, die sich keiner dieser beiden Gruppen zuordnen lassen, gelten als *sinnlos*; sie bezeichnen nichts, sind *semantisch leer* (griech. »tò sêma«: »das Zeichen«). Demnach können sie grundsätzlich weder als wahr noch als falsch ausgegeben werden. Deswegen heißen sie auch »*Scheinsätze*« (R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, 254). Ihnen vor allem ist es zu verdanken, daß man oft bei vermeintlich wichtigen Äußerungen einander nicht versteht. So »kommt es, gerade in der Philosophie, sehr häufig vor, daß eine Wortreihe gegeben wird, die den äußeren Bau eines Satzes hat und daher für einen Satz gehalten wird, ohne einer zu sein.« (Ebd.) Solche verbalen Gebilde mögen vielleicht noch erbauliche Geräusche oder erhebende Wortmusik sein; aber sie vermitteln keine Erkenntnis. Wer das redliche und gediegene Denken dem irrationalen Dichten vorzieht, muß auf *Begründungen* aus sein, die sich *intersubjektiv* nachvollziehen lassen. »Auch wir haben »Bedürfnisse des Gemütes« in der Philosophie; aber die gehen auf Klarheit der Begriffe, Sauberkeit der Methoden, Verantwortlichkeit der Thesen, Leistung durch Zusammenarbeit, in die das Individuum sich einordnet.« (Ebd. XX, Vorwort zur ersten Auflage)

Die Herausforderung dieses kritischen Denkens ist letztlich unausweichlich, da es sich nicht auf eine bestimmte wissenschaftlich disziplinär begrenzte Interessenlage bezieht, sondern *Maßgabe für jegliches sinnvolle Sprechen* sein will. Wohl räumt etwa Carnap ein, daß das »Gesamtgebiet des Lebens . . . noch viele Dimensionen außer der der Wissenschaft« hat (ebd. 253); aber dennoch gilt für ihn uneingeschränkt: »*es gibt keine Frage, deren Beantwortung für die Wissenschaft grundsätzlich unmöglich wäre*« (ebd. 254). Diese Annahme ist von den eigenen Voraussetzungen her kein Ausdruck einer anmaßenden Geisteshaltung, die alles Leben dem beherrschenden Zugriff der Wissenschaft unterwerfen will; im Gegenteil: »Die stolze These, daß für die Wissenschaft keine Frage grundsätzlich unlösbar sei, verträgt sich durchaus mit der de-

mütigen Einsicht, daß wir auch mit der Beantwortung sämtlicher Fragen nicht etwa die vom Leben uns gestellte Aufgabe schon gelöst haben würden.« (Ebd. 260) Es mag sogar unlösbar »Lebensrätsel« geben; aber sie bringen uns nicht zu vernünftigen Fragen, sondern sind nur »*Situationen des praktischen Lebens*« (ebd.). Wir können von ihnen betroffen sein; sie können uns erschüttern; doch wäre es ausweglos, wollte man sie sprachlich fassen. »Das Rätsel besteht vielmehr in der Aufgabe, mit der Lebenssituation fertig zu werden«, die Erschütterung zu verwinden, vielleicht sogar für das weitere Leben fruchtbar zu machen.« (Ebd. 261)

Im gleichen Sinn formuliert Wittgenstein den paradoxen Satz: »Und es ist nicht verwunderlich, daß die tiefsten Probleme eigentlich *keine* Probleme sind.« (Tractatus, 33: Nr. 4.003) Denn: »*Das Rätsel* gibt es nicht. Wenn sich eine Frage überhaupt stellen läßt, so *kann* sie auch beantwortet werden.« (Ebd. 114: Nr. 6.5) Auch hier schließt sich unmittelbar die Selbstbescheidung an, die eine Verabsolutierung des Vertrauens in Wissenschaft verbietet: »Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.« (Ebd.: Nr. 6.52) Das Ziel dieser Philosophie ist letztlich eine eindeutige Scheidung zwischen dem, was man in exakter und zuverlässiger Sprache begreifen kann, einerseits und dem, was sich solcher Verfügung entzieht: »Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen.« (Ebd. 7: Vorwort) Die Grenze, die den Sinn vom Unsinn abhebt, soll deutlich gezogen, jedem Vernünftigen offenkundig sein.

Daß dieses Bemühen nicht allein wissenschaftsintern zu sehen ist, betont Carnap ausdrücklich, wenn er darauf verweist, was ihm die Zuversicht zu seiner Arbeit gibt: »Wir spüren eine innere Verwandtschaft der Haltung, die unserer philosophischen Arbeit zugrunde liegt, mit der geistigen Haltung, die sich gegenwärtig auf ganz anderen Lebensgebieten auswirkt; wir spüren diese Haltung in Strömungen der Kunst, besonders der

Architektur, und in den Bewegungen, die sich um eine sinnvolle Gestaltung des menschlichen Lebens bemühen: des persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens, der Erziehung, der äußeren Ordnungen im Großen.« (Der logische Aufbau der Welt, XX) Überall entdeckt Carnap eine Gesinnung, die auf die *Klarheit rationalen Denkens*, auf die *sorgfältige Ausführung der Absichten*, auf die *rechte Einschätzung der begrenzten Fähigkeiten* und auf die *wechselseitige Verbundenheit der Menschen in Freiheit* Wert legt. Der Aufbau einer exakten Sprache ist also nur ein Teil, freilich ein grundlegender, bei dem Bemühen, die menschlichen Verhältnisse in verantwortbarer Ordnung zu gestalten.

Die Forderung, mit analytischer und empirischer Verifikation sinnvolle und sinnlose Sätze voneinander zu scheiden, brachte allerdings von vornherein große Schwierigkeiten mit sich. Es zeigte sich nämlich, daß diese Forderung selbst manche Unklarheiten enthielt; daß sie vor allem aber unter den eigenen Voraussetzungen nicht zwingend begründet werden konnte. Außerdem stellte sich die Frage, ob wir nicht eine Vielzahl von »Sprachen« gebrauchen, die sich nicht alle nach denselben Kriterien beurteilen lassen. Durch solche Probleme bedingt, ergab sich innerhalb der analytischen Philosophie eine breite Streuung der Positionen. Es wäre deshalb ungerechtfertigt, sie insgesamt der Tradition des Empirismus oder Positivismus zuzuschlagen. Doch wie auch immer die analytische Philosophie in sich differenziert und uneinheitlich ist, sie fordert dringlich dazu heraus,

- die Begriffe und Sätze der Sprache, mit der wir umgehen, auf ihren Gehalt zu prüfen;
- den Verdacht auszuräumen, daß wir in ihr sinnloses Material mitführen, das eine bessere Verständigung verhindert;
- und schließlich die Kriterien aufzudecken, nach denen wir begründete Aussagen von unbegründeten unterscheiden wollen.

6.2 Die Kritik an der Wurzel der Religion

Der Hauptgegner des sprachanalytischen Empirismus heißt zunächst nicht »Religion« oder »Theologie«, sondern »*Meta-physik*«. Doch dieses denunzierend benutzte Stichwort umfaßt dabei durchweg global den gesamten Bereich außerwissenschaftlicher Äußerungen über unsere Welt, also auch alle theologischen und religiösen Sätze, die sich nicht dem jeweils vorgegebenen Verifikationskriterium fügen.

Die Schärfe dieser Religionskritik beruht darin, daß sie auch noch alle sonst üblichen Bestreitungen und Bezweifelungen religiöser Annahmen radikal überholt: Sie beschäftigt sich nicht mehr im geringsten mit der Frage, ob »es Gott gibt«, ob diese oder jene gläubige Aussage »wirklich wahr« ist. Solche Fragen hätten für sie nachweislich keine rationale Bedeutung; sie fallen in die Gruppe von Äußerungen, die semantisch sinnlos sind.

Wenn sich viele Menschen dennoch mit derartigem befassen, dann ist dies wohl ein Zeichen dafür, daß sie irgendwie davon bewegt werden und derartiges brauchen; daß es also in irgendeiner anderen Hinsicht für ihr Leben »Bedeutung« hat, aber eben keine rationale, aussageartige. Ironisch spendet deshalb Alfred Jules Ayer den »Trost«, daß die Bekenntnisse eines Gläubigen »auch nicht ungültig sein« können: »Da er überhaupt nichts über die Welt sagt, kann man ihn folglich nicht anklagen, etwas Falsches zu sagen oder etwas unzureichend Begründetes.« (Sprache, Wahrheit und Logik, 154)

In dieser Sicht verliert der religiöse Glaube auch die letzte Handhabe, mit der er sich behaupten könnte: Da es ihm noch nicht einmal gelingt, sich sinnvoll mitzuteilen, erübrigt sich jeder Disput über das, was er als seinen Gehalt ausgeben will. Wohl ist die sprachanalytische Religionskritik bis jetzt weniger in das allgemeine Bildungsgut eingegangen als etwa die von Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud. Sie begegnet uns auch in keiner literarisch attraktiven Gestalt oder politisch folgenreichen Wirkungsgeschichte. Dennoch ist sie für die Glaubwürdigkeit der Religion von mehrfacher Brisanz:

Erstens entspricht sie am konsequentesten der *Selbstbeschränkung des naturwissenschaftlich geprägten Bewußtseins*.

Zweitens bemüht sie sich weit intensiver als die vorausgehende Religionskritik, dem eigenen *Anspruch der Rationalität* zu genügen und der Spekulation abzusagen.

Drittens betrifft sie dasjenige Element des Glaubens, das für seinen gemeinschaftlichen Aufbau und Zusammenhalt am grundlegendsten ist: *das Wort*. Von daher kommt diesem Kapitel der Religionskritik trotz seines relativ unanschaulichen und spröden Charakters großes Gewicht für das theologische Selbstverständnis zu.

Wenn ein religiöser Satz überhaupt beansprucht, irgendeinen Sachverhalt mitzuteilen, so wird ihm hier von vornherein entgegengehalten, daß er »unmöglich mehr sein kann als eine Wahrscheinlichkeitshypothese« (ebd. 47). *Notwendig* sind nur die *analytischen* Sätze, deren Wahrheit auf einer Definition beruht. Der Kreis ist notwendig rund; dies muß und kann nicht empirisch bestätigt werden. Aussagen jedoch, die nicht solchen analytischen Charakter haben, können jederzeit durch aktuelle Erfahrungen bestätigt oder widerlegt werden. Wenn sich demgegenüber religiöse Bekenntnisse als *unumstößlich gewiß* ausgeben, wenn für sie Gott mit *Notwendigkeit* existiert, dann fügen sie sich damit bereits nicht in die zwei dargelegten Möglichkeiten sinnvollen Sprechens ein.

Ein Weiteres kommt hinzu: Wie auch immer ein Verifikationskriterium angesetzt werden mag, es muß auf jeden Fall erkennen lassen, wonach man den Wahrheitswert einer Aussage entscheiden will; mit anderen Worten: Man muß sagen können, woran man merkt, ob der ausgesagte Sachverhalt besteht oder nicht.

Dieser Forderung scheint sich aber das religiöse Reden nicht zu fügen: Derjenige, der zum Beispiel bekennet: »Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer des Himmels und der Erde«, kann auf keine andere wahrnehmbare Realität verweisen als derjenige, der diesen Satz nicht mitvollzieht, vielleicht sogar ausdrücklich leugnet. Es gibt keinen Sachverhalt, den der Ungläubige leichtfertig, hartnäckig oder arg-

los übersehen haben müßte. Daß es einen himmlischen Vater geben soll, ist offensichtlich nicht mit Fakten zu belegen, da auf Fakten auch von denen verwiesen wird, die diesen Glauben bestreiten.

Nun könnte jemand entgegenhalten, daß die Wirklichkeit Gottes, auf die sich der Glaube beziehe, grundsätzlich unsere empirische Welt *transzendiere*; daß der Glaube deshalb auch nie empirisch verifiziert werden könne. Aber damit entfällt unter den Voraussetzungen dieser Sprachkritik jede weitere Möglichkeit, ihm überhaupt noch einen Aussagegehalt zuzusprechen: »Man erzählt uns nämlich oft, daß das Wesen Gottes ein über den menschlichen Verstand hinausgehendes Geheimnis ist. Aber zu sagen, daß etwas über den menschlichen Verstand hinausgeht, heißt, daß es uneinsehbar ist. Und was uneinsehbar ist, kann nicht sinnvoll beschrieben werden. Ebenso erzählt man uns, daß Gott kein Gegenstand der Vernunft, sondern des Glaubens ist. Das mag nichts mehr sein als das Eingeständnis, daß man die Existenz Gottes einfach hinnehmen muß, da sie nicht bewiesen werden kann.« (Ebd. 156)⁷

Für Carnap sind die Gläubigen damit in derselben Situation wie Menschen, die behaupten, »es gebe Dinge, die babig sind«, nur könne man eben »keine empirischen Kennzeichen für die Babigkeit« anführen; deshalb »bleibe es für den armseiligen, endlichen Verstand des Menschen ein ewiges Geheimnis, welche Dinge babig sind und welche nicht« (Überwindung der Metaphysik, 93f). Wohl bestreitet Carnap damit nicht, daß das Wort »Gott« ganz anders mit Gefühlen und Vorstellungen beladen ist als das von ihm ausgedachte Lautgebilde; aber beides erbringt für ihn nur »leeres Gerede« und wiederum »Scheinsätze« (ebd. 94).

Dieser Religionskritik kann man auch nicht dadurch enttrinnen, daß man versucht, den Glauben auf eine besondere Erfahrungsweise, auf einen unalltäglichen Zugang zum gött-

⁷ Vgl. John Leslie Mackie, *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, Stuttgart 1985 (Reclams Universal-Bibliothek 8075-9; orig.: *The Miracle of Theism*, Oxford 1982), 316-343: Glaube ohne Begründung.

lichen Geheimnis zu gründen, etwa auf *mystische Erlebnisse*. »Gibt ein Mystiker zu, daß der Gegenstand seiner Vision etwas Unbeschreibliches ist, dann muß er auch zugeben, daß er notwendigerweise Unsinn redet, wenn er ihn beschreibt.« (A. J. Ayer, Sprache, Wahrheit und Logik, 157)

In diesem Sinn läßt schon *David Hume* in seinen »Dialogen über natürliche Religion« (1779) einen Gesprächsteilnehmer kritisch fragen: »wie unterscheidet ihr Mystiker, die ihr die absolute Unbegreiflichkeit der Gottheit behauptet, euch von Skeptikern oder Atheisten, die erklären, daß die erste Ursache aller Dinge unbekannt und unerkennbar sei?«⁸ Die Antwort gibt gleich darauf der Fragende selbst: »uneingeschränkte Mystiker . . . sind, kurz gesagt, Atheisten, ohne es zu wissen«⁹.

Selbst wenn der Mystiker sich nicht in die Sprachlosigkeit zurückzöge, sondern versuchen wollte, seine außergewöhnlichen Erfahrungen in Worte zu fassen, wären alle übrigen Menschen nicht in der Lage, seine Mitteilung auf ihre eigenen Erfahrungen zu beziehen; sie könnten nicht wissen, wie sie die Entdeckungen des Mystikers bestätigen oder widerlegen sollten. Damit hätten seine Sätze höchstens für ihn eine semantische Bedeutung; für seine Hörer blieben sie nach wie vor sinnlos. »Indem so der Mystiker seine Vision beschreibt, teilt er uns gar nichts über die Außenwelt mit; er macht uns nur indirekte Mitteilung über seine eigene Geistesverfassung.« (A. J. Ayer, Sprache, Wahrheit und Logik, 158) Es ist offensichtlich, daß diese kritischen Überlegungen wie auf das mystische Erleben so gleichermaßen auf andere Offenbarungssituationen der Religionsgeschichte bezogen werden können.

Die Kritik der Religion auf der Grundlage der Sprache wird in Wittgensteins »Tractatus« in gewissem Sinn noch dadurch verschärft, daß er ausdrücklich mit »dem Mystischen« rechnet; aber es gehört für ihn nicht zu den aussagbaren Tatsa-

8 S. Anm. 5, 45 (der Einwand kommt von Cleanthes, dem Vertreter einer rationalen Gotteserkenntnis, dessen Position durch Hume im Laufe des Gesprächs ebenfalls entwertet wird — zugunsten einer philosophischen Skepsis).

9 Ebd. 47.

chen, sondern entspringt der »Anschauung der Welt . . . als — begrenztes — Ganzes« unter der Perspektive des Ewigen; hier ist nur noch Platz für das »Gefühl« (Tractatus, 114: Nr. 6.45). Noch einmal bestätigt sich dabei wie schon zuvor: Die sprachanalytische Religionskritik ist keineswegs darauf aus, das gesamte Leben dem Zugriff wissenschaftlichen Denkens und Sprechens zu unterwerfen; sie kann durchaus mit Dimensionen rechnen, die sich solcher Verfügung entziehen. In diesem Sinn betont Wittgenstein später noch einmal: »Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.« (Ebd. 115: Nr. 6.522) Aber die letzte Feststellung dieser philosophischen Abhandlung bleibt unausweichlich: »Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.« (Ebd.: Nr. 7) Es gibt hier demnach keine Möglichkeit, von der Anerkennung des »Mystischen« her die Religionskritik zu entschärfen; denn die gesellschaftlich verfaßten Religionen sind unabdingbar an das Geschick ihrer Sprache gebunden. Eine rigoros konsequente »negative Theologie« ist mit ihrer Selbstdarstellung und ihrem Selbstverständnis nicht vereinbar.¹⁰

Daraus ergibt sich für Wittgenstein folgende schematisierte Zuordnung des verantwortbaren und nicht-verantwortbaren, des sprachlichen und nicht-sprachlichen Verhaltens:

	sprachlich verantwortbar	
die mystische Anschauung der Welt	—	+
die Feststellung empirischer Sachverhalte	+	+
die Äußerung über das, was empirische Sachverhalte transzendiert	+	—

Nicht alles, was verantwortbar ist, läßt sich sprachlich fassen; nicht alles, was sprachlich gängig ist, ist verantwortbar.

10 Vgl. hierzu *Joseph M. Bocheński*, Logik der Religion, Köln 1968 (orig.: The Logic of Religion, New York 1965), 37–41: Über das Unausprechliche; 96–98: Über das Mysterium; 98–101: Negative Theologie. Dieses Buch setzt einige elementare Kenntnisse der Logik voraus. Es verdient aber besondere Beachtung, weil es bis jetzt kaum Untersuchungen dieser Art gibt.

Freilich fällt dabei auf, daß nach diesem Schema die Feststellung, es gebe zwar das Mystische, aber es sei unaussprechlich, paradoxerweise selbst nicht rational verantwortlich ist. Dies gesteht Wittgenstein ausdrücklich zu: »Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie — auf ihnen — über sie hinausgestiegen ist.« (Ebd. 115: Nr. 6.54) Es ist bemerkenswert, daß Wittgenstein damit seine Äußerungen einerseits für semantisch bedeutungslos hält, sie andererseits aber für die Anschauung der Welt und die Reflexion auf das eigene Bewußtsein in irgendeiner anderen Weise dennoch als sinnvoll einschätzt.

6.3 Die merkwürdigen Eigenschaften des Wortes »Gott«

Die Schwierigkeiten, die der Theologie von der sprachanalytischen Religionskritik her erwachsen, stellen sich konzentriert bei der Frage, welche Bedeutung der Ausdruck »Gott« haben soll. Pointiert behauptet *Max Bense* — in offensichtlicher Anlehnung an Carnaps oben erwähntes Beispiel der geheimnisvollen Eigenschaft »babig«: »Es läßt sich zeigen, daß Aussagen über Gott von der Art ›Gott ist höchstes Wesen‹ oder ›Gott ist transzendent‹ nicht das Geringste mehr aussagen als etwa ›X ist pektabel‹. In einer solchen Aussage wird von einem unbestimmten Etwas (X) ein unbestimmtes Prädikat (ist pektabel) ausgesagt. Diese sprachliche Formulierung ist kein Satz, sondern ein Scheinsatz.«¹¹ Diese Aussage ist zunächst weder dem Gläubigen noch dem Atheisten oder Skeptiker leicht einsichtig. Es liegt uns im allgemeinen näher, uns unmittelbar mit der Frage, ob »es Gott gibt«, zu beschäftigen

11 *Max Bense*, Warum man Atheist sein muß, in: Gerhard Szczesny (Hg.), Club Voltaire I. Jahrbuch für kritische Aufklärung, München 1963, 66-71, hier 70. Dieses Textstück ist auch abgedruckt in: *Karl-Heinz Weger* (Bearb.), Religionskritik (Texte zur Theologie, Fundamentaltheologie 1), Graz 1991, 227f, hier 227.

und damit dem Wort »Gott« schon eine gewisse Bedeutung zu unterstellen; wir wollen eher über die behauptete Sache beraten als über den benutzten Ausdruck. Hier jedoch werden wir zu der radikaleren Auseinandersetzung gezwungen, die nicht auf Gott, sondern auf »Gott« eingeht. (Die Anführungszeichen zeigen an, daß nur dieses verbale Gebilde zur Verhandlung steht.)

Den religionskritischen Einwand gegen die Rede von »Gott« kann man in folgender Thesenreihe entfalten:

1. »Gott« ist ein Wort, das zwar von vielen Menschen unbefangen benutzt wird wie »Haus«, »Glück«, »Energie« usw., das aber dem Vorwurf ausgesetzt ist, sinnlos zu sein, so daß man weder wahre noch falsche Aussagen zustande bringt, wenn man es verwendet. Dieser Einwand beruht auf rational vorgetragenen Gründen, so daß er nicht einfach mit der theologischen Verurteilung als »Unglaube« abgeschüttelt werden kann.

2. Wörter haben nicht schon für sich allein als isolierte sprachliche Elemente eine Bedeutung, sondern sie gewinnen sie aus *semantischen Beziehungen*. So steht etwa das Wort »rot« in *Opposition* zu »gelb«, »grün«, »schwarz« usw. und gleichzeitig mit diesen gegensätzlichen Wörtern auf der gemeinsamen *semantischen Achse* »Farben«. Wir können »rot« aber auch ausschließlich im Gegensatz sehen zu »gelb«, »schwarz«, »weiß«, nämlich auf der semantischen Achse »Rassen«. Oder wiederum anders: in Opposition zu »schwarz«, »braun«, »grün« — im Hinblick auf »politische Gruppierungen«.

Beim Wort »Gott« versagt aber jeder derartige Zuordnungsversuch. Es steht anscheinend in Opposition zu allem und verträgt keine gemeinsame semantische Achse mit anderem. Wohl ist es theologisch etwa erlaubt, zu sagen, daß Gott »Person« ist; aber es verstieße gegen seine »Transzendenz«, wenn ihm die Personalität in derselben Bedeutung wie dem Menschen zugesprochen würde. Man sieht sich theologisch immer genötigt, zu sagen: »Gott« bezeichne eine »Wirklichkeit ganz eigener Art«. Aber damit verzichtet man darauf, diesem Wort

wie anderen Wörtern eine Bedeutung zu geben; denn die Auskunft, die Gott als »ganz anderen« von allem übrigen abhebt, ist semantisch leer. Allein schon das Wort »Wirklichkeit« ist nur ein Platzhalter möglicher Bestimmungen, die hier gerade nicht gegeben werden.

»Gott« hat also offensichtlich nicht eine derartige Bedeutung, daß man dieses Wort zu- und absprechen könnte, wie man etwa sagt: »Dies ist (k)eine Rose«, weil man weiß, was »Rose« bezeichnet. In fachlicher Terminologie heißt dies: »Gott« scheint kein *Prädikator* zu sein.

3. Wenn »Gott« kein Prädikator ist, müßte dieses Wort — soll es sich auf eine »Wirklichkeit« beziehen — *Eigenname* sein. Aber auch dagegen erheben sich Einwände:

Es gibt einen Plural »Götter«. Eigennamen benennen dagegen gerade immer nur *eine* Sache. (Wohl gibt es auch die umgangssprachliche Gewohnheit, von den »Müllers« zu reden; aber bei dieser Gruppierung werden die Menschen eben nur durch den Eigennamen von anderen abgehoben, während sich »Götter« von »Nicht-Göttern« doch durch Eigenschaften unterscheiden müßten.) In dieser Sicht scheint »Gott / Götter« nun plötzlich doch wieder Prädikator zu sein; aber diese Annahme brachte schon im vorausgehenden Schwierigkeiten.

Mit Eigennamen zeigen wir auf jemanden (oder auf etwas) — wie sonst etwa mit dem Finger, so hier mit einem Laut. Wenn wir »Sokrates« sagen, meinen wir jemanden, den es nur einmal gibt (selbst wenn wir bei anderer Gelegenheit mit demselben Namen jemand anderen meinen). Der Eigenname erschöpft sich in dieser Zeigefunktion und teilt sonst nichts über die Person (oder die Sache) mit.

Wir könnten demnach »Gott« als einen Namen für eine einmalige Wirklichkeit ansehen, wenn es uns gelänge, diesem Wort eine *Zeigehandlung* zuzuordnen. Statt »Hamburg« oder »Meier« muß man auch sagen können: »diese Stadt da« oder »dieser Mann dort«. Bei »Gott« aber scheint eine derartige situative Bestimmung nicht möglich, kommt er doch nicht unter anderen Personen und Dingen vor, so daß wir ihn benennend herausholen könnten. Dies wäre uns nur möglich, wenn er uns

in irgendeiner — etwa visionären — Weise selbst begegnete und wir uns mit dem Namen immer wieder auf diese Offenbarungssituation zurückbeziehen könnten. Wenn wir aber etwa sagen wollten: »Gott« heißt soviel wie »derjenige, der sich dem Propheten Jesaja gezeigt hat«, so würde diese *Kennzeichnung* allein nicht zu einer *für uns* nachvollziehbaren *Benennung* führen.

4. Es scheint demnach, daß »Gott« weder ein Prädikator noch ein Eigename sein kann. Andererseits ist es unbezweifelbar, daß sich Menschen — etwa betend — Gott zuwenden. Aus dieser Situation heraus läßt sich aber nur (ähnlich wie bei dem vorhergehenden Beispiel des Propheten) sagen: »Gott« meint *»die ›Wirklichkeit‹ (die Größe, das X), auf die sich zu beziehen (manche) Menschen sich genötigt sehen, wenn sie ihr Leben richtig bestehen und ihre Welt hinreichend verstehen wollen«*. Aber damit wird eingeräumt, daß man das semantisch bedeutungslose »X« nicht beseitigen kann; denn diese *Kennzeichnung* verweist nur auf die Bedürfnisse, Notwendigkeiten und religiösen Reaktionen der Menschen als wahrnehmbare und aussagbare Sachverhalte. Diese können freilich religionskritisch nicht bestritten werden.

5. Aber noch ein anderes Verständnis des Wortes »Gott« ist unter den gegebenen sprachanalytischen Voraussetzungen möglich: Innerhalb religiöser Texte — etwa biblischer Erzählungen — benennt es einen einzelnen Akteur, dem bestimmte Handlungen zugeschrieben werden, der bestimmte Eigenschaften hat, an bestimmten Orten anzutreffen ist, bestimmte soziale Beziehungen eingeht usw.: Er erschafft im Garten Eden den Adam, begegnet dem Abraham, wird von Mose auf dem Sinai angetroffen, spricht zu den Propheten usw. Wer in diese Texte hineinschaut, kann deutlich denjenigen identifizieren, der »Gott« heißt. Von daher wird es verständlich, daß uns die religionskritische Verwertung dieses Wortes als sinnlos nicht ohne weiteres einleuchtet, da uns der so Benannte aus vielen vertrauten Texten gut bekannt ist. Als literarische Gestalt »gibt es ihn« unbestreitbar, und man kann dementsprechend auch sinnvoll und exakt von ihm reden. Aber: So »gibt

es« auch Rotkäppchen und Odysseus, nämlich als *fiktive Gestalten* aus *fiktionalen Geschichten*. Wir treffen sie innerhalb ihrer Textwelt an; sie werden uns dort zu Bekannten; aber wir rechnen deshalb nicht schon damit, daß sie uns auch in unserer eigenen Welt begegnen.

Wenn es also unter literarischem Gesichtspunkt ohne Zweifel noch sinnvoll sein kann, von Gott zu reden, so hilft uns dies doch nicht bei der Wahl zwischen *drei unterschiedlichen Annahmen*: 1. »Gott« bezeichnet eine Gestalt, die ausschließlich in Texten auszumachen ist. 2. Es gibt diesen Akteur auch vor und außerhalb unserer Rede von ihm. 3. Eine Entscheidung über die beiden vorausgehenden Annahmen ist nicht möglich und eine derartige Fragestellung demnach sinnlos.

Wir geraten also in das sprachanalytische Kreuzfeuer der Kritik auch dann, wenn wir — mit gutem Recht — behaupten, daß uns der Ausdruck »Gott« weit mehr sagt als das leere »X«. Die Deutlichkeit des Wortes scheint an die Anschaulichkeit derjenigen Texte gebunden zu sein, die sich dem aufgeklärten Leser als fiktional nahelegen.

6.4 Die Geschichte vom unsichtbaren Gärtner

Wie die sprachanalytische Religionskritik ihre eigene Position gegenüber der des Glaubens einschätzt, führt uns ein Gleichnis vor Augen, das Anthony Flew erzählt (Theologie und Falsifikation 84) und das schon zu den klassischen Texten der Religionskritik gehört. In dieser Geschichte stehen zwei Forschungsreisende einander gegenüber, die im Dschungel überraschend auf eine Lichtung stoßen — halbwegs gleicht sie einem Garten. Der eine von ihnen behauptet, daß es hier einen Gärtner geben müsse; der andere widerspricht ihm. Sie beschließen, den Sachverhalt zu prüfen, können aber keinen Gärtner ausmachen. Im Laufe der Kontrollverfahren schlagen sie jeweils unterschiedliche Strategien ein: Der »Gläubige« modifiziert mehrfach seine Erwartungen und rechnet nach jedem enttäuschenden Ergebnis mit einem andersartigen Gärtner

— mit einem nämlich, der sich gerade immer dem vorherigen Verfahren noch entziehen konnte. Der »Skeptiker« dagegen nimmt die Herausforderung immer wieder an und läßt sich auf zunehmend schärfere Kontrollen ein. Als sich jedoch schließlich der »Gläubige« dafür ausspricht, daß der Gärtner »unsichtbar, unkörperlich und unempfindlich gegen elektrische Schläge« sein müsse, »nicht gewittert und nicht gehört werden« könne, resigniert der »Skeptiker« in seinem Bemühen, den anderen noch zu überzeugen. Ihm bleibt nur noch die Frage: »Wie unterscheidet sich denn das, was du einen unsichtbaren, unkörperlichen, ewig unfaßbaren Gärtner nennst, von einem imaginären oder von überhaupt keinem Gärtner?«

Zunächst ist für den Aufbau dieser Geschichte bezeichnend, daß trotz der Gegensätzlichkeit der beiden Positionen beide von einer gemeinsamen Grundlage der Verständigung ausgehen, nämlich der *Kontrolle durch Wahrnehmung*. Der »Gläubige« zieht sich nicht von vornherein auf einen irrationalen Standpunkt zurück, etwa den, daß er das Wirken eines Gärtners fühle; er ist anscheinend zur Bestätigung oder Widerlegung seiner Annahme bereit. Auch als die Untersuchungen für den anderen sprechen, bleibt er nicht einfach starrsinnig bei seiner ursprünglichen Behauptung, sondern zeigt sich korrekturbereit und geht scheinbar nur von Möglichkeiten aus (»Vielleicht ist es ein unsichtbarer Gärtner«). Man müßte meinen, daß dies eine günstige Voraussetzung für die Verständigung der beiden wäre.

Aber zwischen ihnen gibt es dennoch einen erheblichen Unterschied, nämlich in der Reaktion auf das jeweilige Ergebnis: Dem »Skeptiker« würde die einmal vereinbarte Untersuchung genügen; er könnte deshalb jederzeit auf weitere Verfahren verzichten. Der »Gläubige« dagegen differenziert ständig zwischen derjenigen Fassung seiner Annahme, die er als widerlegt betrachten muß, und einer anderen, die noch der weiteren Prüfung überlassen werden kann. Dies wäre grundsätzlich ein respektabler Weg, wenn er innerhalb dieser Erzählung nicht deutlich nur als Ausflucht eingeschlagen würde; er mündet hier nämlich in eine Glaubensposition, die grundsätzlich unan-

fechtbar ist, weil sie sich gegen alle mögliche Widerlegung *immunisiert*.¹² Das Zugeständnis, daß eine Behauptung nachprüfbar sein müsse, wird gekoppelt mit der Weigerung, sich auf eine geeignete Erfahrungskontrolle festzulegen. »Man kann seine Behauptung vollständig auflösen, ohne dies zu bemerken. Eine schöne, kühne Hypothese kann so schrittweise den Tod durch tausend Modifikationen erleiden.« (A. Flew, 85)

Außerhalb des Gleichnisses läßt sich nach Flew diese Verflüchtigung einer Glaubensaussage bis zur Bedeutungslosigkeit am besten an dem Bekenntnis veranschaulichen: »Gott liebt uns, wie ein Vater seine Kinder liebt«, einem Bekenntnis, das uns eine Zeitlang einleuchten und beruhigen mag: »Doch dann sehen wir ein Kind an nichtoperierbarem Kehlkopfkrebs sterben. Während sein irdischer Vater sich verzweifelt bemüht zu helfen, zeigt sein himmlischer Vater kein sichtbares Zeichen der Anteilnahme.« (Ebd. 86) Der Gläubige gibt aber damit seinen Glauben noch nicht auf, sondern modifiziert ihn so, »daß Gottesliebe ›keine nur menschliche Liebe‹ oder daß sie ›eine unerforschliche Liebe‹ ist« (ebd.). Dies aber heißt letzten Endes: Der Glaube scheint sich mit allem zu vertragen, was da immer geschehen mag; mit anderen Worten: er scheint keinen kognitiven Bezug zu unserer Realität zu haben. Das *Theodizeeproblem* kann demnach auch unter der Perspektive der analytischen Philosophie zum religionskritischen Musterfall werden.¹³

Das Gleichnis von den zwei Forschern spricht allerdings einiges nicht an, das von der konstruierten Situation her nahegelegen hätte: Der Skeptiker läßt sich gar zu bereitwillig auf die Behauptung des Gläubigen und seine mehrfachen Ausflüchte ein, statt ihn zu einer argumentativen Stützung seiner

12 Vgl. die energische Ablehnung solcher Denkweisen im »Kritischen Rationalismus«, etwa bei *Hans Albert*, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 41980.

13 Vgl. aber andererseits *Willi Oelmüller* (Hg.), Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussion zur Theodizeefrage, München 1992 (schon im Titel an ein Dictum Wittgensteins und damit an die sprachanalytische Tradition erinnernd und sich ihr entgegensetzend).

Annahme zu nötigen: Er fragt ihn nie, was ihn dazu bewegt, gerade einen »Gärtner« für die Lichtung vorauszusetzen und nicht etwa einfach nur »eine besondere Ursache«; aus welchen Bedürfnissen er letztlich hartnäckig an seiner ursprünglichen (wenn auch modifizierten) Annahme festhält, statt sie zu widerrufen; warum er sich überhaupt auf eine Prüfung seines Glaubens auf dem Weg der Erfahrung einläßt, wenn sie für ihn so unergiebig ausfällt. Bei einer solchen Nachfrage hätte man zwar keine Kenntnisse über den vermeintlichen »Gärtner«, sehr viel aber über den »Gläubigen« gewinnen können. Ihn zu verstehen liegt aber offensichtlich nicht im Interesse des skeptischen Forschers. Ihm geht es ausschließlich um den Status der Behauptung angesichts der empirisch kontrollierbaren Sachverhalte.

Ob »der Gläubige« im Gleichnis durch die abschließende Frage, wie sich denn sein »unfaßbarer Gärtner« von »einem imaginären« oder gar nicht mehr vorstellbaren unterscheiden soll, beunruhigen ließ, wird nicht mehr erzählt. Die Antwort hat der Hörer zu geben. Die Fragen stehen hartnäckig an: »Womit kann der Gläubige den Wissensanspruch, der zweifellos hinter seinen Aussagen steht, begründen? Astrologen und Wahrsager treten auch mit Wissensansprüchen auf. Oder . . . : Was rechtfertigt die Behauptung, daß Gott ein liebender Vater sei? Sicherlich kann Flew dem Gläubigen nicht verbieten, eine solche Aussage zu qualifizieren oder zu modifizieren, sie muß nicht im buchstäblichen Sinne gelten, aber das Qualifizieren darf nicht zu weit getrieben werden. Es muß etwas übrig bleiben, was die Verwendung gerade *dieses* Prädikats (nämlich ›liebender Vater‹) für Gott rechtfertigt.«¹⁴

Für den Vorwurf Flews, daß die religiösen Bekenntnisse durch ständige Revisionen und Neuinterpretationen »den Tod durch tausend Modifikationen erleiden«, könnte man die Beispiele auch aus der biblischen Glaubensgeschichte entnehmen: So bekannte sich etwa Israel zu einem Gott, der dem Tempel und dem Königshaus in Jerusalem ewigen Bestand verspro-

14 W.-D. Just (s. Anm. 1), 87.

chen hatte; Jerusalem wurde erobert, der Tempel zerstört, das Königshaus ging zugrunde. Jetzt wäre die Gelegenheit gewesen, einzusehen, daß die Wirklichkeit gegen den Glauben sprach; aber der Glaube ließ sich so nicht fassen; er bezog sich von nun an auf eine andere, vor geschichtlichen Widerlegungen sicherere Zukunft. Ihm sollte nichts mehr anzuhaben sein. Aber dadurch wurde es auch möglich, bei der Rede von der künftigen »Stadt Gottes«, dem »neuen Jerusalem«, dem noch ausstehenden »himmlischen Reich«, verständnislos (nicht nur ungläubig) die Schultern zu zucken.

6.5 Ausflüchte

Die analytische Religionskritik hat eine Reihe von Reaktionen hervorgerufen, die darauf aus sind, die Sprache des Glaubens zu rechtfertigen. Die Wege, die sie dabei einschlagen, sind in ihrer Wahrnehmung der Sprachanalyse und ihrer Verantwortung vor der Theologie recht unterschiedlich.

Ein völliges Mißverständnis wäre es freilich, wenn man meinte, man könnte dieser Religionskritik schon dadurch entgehen, daß man die überkommenen Bekenntnisse von ihren vielfach antiquierten Formulierungen und ihren Elementen eines überholten Weltbildes reinigte. Dies kann wohl im Interesse religiöser Verkündigung nötig sein, doch hilft es nicht im geringsten über die sprachanalytischen Einwände hinweg. Diesen geht es nämlich nicht darum, *ungünstige Kommunikationsbedingungen* religiöser Sprache aufzudecken, sondern die Unmöglichkeit ihrer *rationalen Rechtfertigung* nachzuweisen.

Es wäre gewiß auch kein Ausweg, wollte man mit scheinbar theologischer Argumentation darauf verweisen, daß für den christlichen Glauben Gott in Jesus geschichtlich-empirisch gegenwärtig geworden sei; daß Christen also sehr wohl *zeigen* könnten, wen sie mit »Gott« meinten. — Wenn sie dieses Wort auf Jesus anwenden, müßte es für sie vorweg schon eine Bedeutung haben; andernfalls würden sie Jesus nur mit einem

zusätzlichen Namen benennen, der zwar im Umlauf ist, aber nichts besagt.

Ernsthafter und gewichtiger sind einige andere Reaktionen:

1. Die Frage nach der erfahrungsbezogenen Verifizierung entfiel für die religiöse Verkündigung dann, wenn man ihr unterstellen könnte, daß sie letztlich überhaupt *keine Aussagen über uns vorgegebene Sachverhalte* mitteilen wollte; daß Glaube *nichts mit Für-wahr-Halten* irgendeiner Realität zu tun hätte. Wer nach dem Wahrheitswert von religiösen Sätzen frage, mißachte ihren eigentlichen, nämlich *existentialen Charakter*: Die Rede von Gott könne nur sagen, daß sich der Mensch in bestimmter Hinsicht absolut in Verpflichtung genommen sehe und aus bleibender Zuversicht lebe. In religiösen Aussagen stelle sich also nur *die Befindlichkeit des gläubigen Subjekts* vor; es teile mit, daß es ein Sollen und Dürfen erfahre, das nicht seinem individuellen Belieben entstamme. »Gott« sei das Wort, das benutzt werde, wenn jemand die *Unbedingtheit* seiner Bindung und seiner Zuversicht zur Sprache bringen wolle. Über irgendeine Wirklichkeit »außerhalb«, »jenseits«, »vor« dem Menschen werde dabei nichts ausgesagt, sonst — darin habe die empiristisch-sprachanalytische Religionskritik uneingeschränkt recht — geriete man in unverantwortbare »metaphysische« Spekulationen.

Ohne Zweifel ist das Verifikationsproblem auf diese Weise erledigt; der Glaube braucht so nur seiner selbst gewiß zu werden und sich mitzuteilen. »Dieses Bekenntnis ist wahr« heißt dann nur: »Ich bin von diesem Bekenntnis betroffen; ich kann mit ihm anders leben, als wenn ich es sein ließe.« Deutlich fehlt hier jedes weitere Kriterium für »wahr« und »falsch« außer der Entsprechung zum subjektiven Selbstverständnis.

Die Religionskritik kann solchen Versuchen, religiöse Rede zu rechtfertigen, entgegen, daß sie zwar weder logisch noch empirisch anfechtbar seien, daß sie aber gerade deshalb nichts weiter darstellten als raffinierte Immunisierungstaktiken; denn auf diese Weise sei keinem Glauben etwas anzuhaben, selbst wenn er inhaltlich noch so abstrus sei. »Mit der These von der Nicht-Objektivierbarkeit Gottes, die in diesem Zusammen-

hang immer wieder auftaucht, ist nichts gewonnen. . . . Der Verfechter einer solchen These kann hinfert unbefangen und ungestört weiter über Gott reden, weil er offenbar über das begriffliche Erkennen hinaus ist, aber er verbindet mit dieser Rede keine Behauptungen, die auch nur eine Spur von Gehalt haben. Daß man in gleicher Weise auch von beliebigen anderen mythologischen Wesenheiten reden könnte, scheint da nicht im geringsten zu stören.«¹⁵ Die Leugnung des Aussagecharakters der Glaubenssprache ist in dieser Sicht nur ein »semantischer Trick«¹⁶, um weiter die alte theistische Fassade aufrecht erhalten zu können, die sich als anders nicht mehr haltbar erwies.

2. Der ersten Ausflucht fügt sich ergänzend die nächste bei: die einschränkende Deutung religiöser Sätze unter dem Gesichtspunkt ihres *Handlungsbezugs*: Nicht das, was die gläubigen Äußerungen scheinbar feststellen, verleihe ihnen ihre Berechtigung, sondern was man mit ihnen bei sich und beim anderen ausrichten könne; ihr Sinn ruhe in dem *psychischen und sozialen Impuls*, der durch sie wirksam werde. Was der syntaktischen Form und den semantischen Elementen nach äußerlich als eine Aussage erscheinen mag, sei in Wirklichkeit eher ein *Appellativ*, ein *Imperativ* oder ähnliches.

Es liegt nahe, daß den meisten religiösen Texten auch diese Dimension zukommt, einigen sogar vorrangig oder ausschließlich; doch wollten wir die Berechtigung und den Sinn aller religiösen Äußerungen nur in ihrer pragmatischen Funktion begründen, würde Religion völlig auf eine Anregung zum rechten Leben beschränkt. Dies räumt etwa der amerikanische Theologie *Paul M. van Buren*, der eine derartige Interpretation religiöser Sprache favorisierte, auch ausdrücklich ein. Auf die Frage: »Haben wir nicht die Theologie zur Ethik reduziert?« erwidert er: »Unsere Antwort geben wir in Form einer andern Frage: Was wäre denn in einem säkularen Zeitalter dieses »Mehr«?¹⁷

15 *H. Albert* (s. Anm. 12), 119.

16 Ebd.

17 *Paul M. van Buren*, Reden von Gott in der Sprache der Welt. Zur sä-

Auch wenn eine derart einschränkende Interpretation der religiösen Sprache grundsätzlich möglich ist, bleibt dennoch der Einwand, daß sie kaum dem üblichen Verständnis entspricht und deshalb eher als eine Verschleierungstaktik angesehen werden muß; »ein Gottesbegriff, der nur noch moralische und rhetorische Funktionen hat, ist eine höchst fragwürdige Sache, besonders, wenn es für die in diesem Vokabular Angesprochenen eine Frage der Intelligenz ist, inwieweit sie imstande sind, seine Verwendungsweise zu durchschauen.«¹⁸

Es ist also insgesamt sehr fraglich, ob dieser interpretative Ausweg im Hinblick auf die *theologische Verantwortung*, *moralische Sprachkriterien* und die *kommunikative Leistungsfähigkeit* religiöser Rede zu rechtfertigen ist.

3. Eine weitere Möglichkeit eröffnete sich durch die innere Differenzierung der analytischen Philosophie selbst. Man stellte bei den Bemühungen um eine Idealsprache fest, daß es offensichtlich kein exaktes, allgemein verbindliches Kriterium zur Feststellung von sinnlosen Sätzen gibt. Die Hoffnung, man könne den Wahrheitswert immer durch den Rückgriff auf empirisch zugängliche Sachverhalte ermitteln — andernfalls lägen eben keine Aussagen vor —, erwies sich als trügerisch. Die Annahme eines solchen Kriteriums stellte sich als eine Sache der Übereinkunft heraus und ist demnach nicht logisch zu begründen. Dadurch veranlaßt, sahen viele Sprachanalytiker ihre Aufgabe nicht mehr in der Scheidung echter Aussagen von »Scheinsätzen«, sondern nur noch darin, *die Vielfalt möglichen Sprachgebrauchs deskriptiv zu erfassen*. Am deutlichsten ist die Wende von einem logisch-empiristischen Sprachideal zur Beschreibung der faktischen Sprachpraxis bei *Ludwig Wittgenstein*, so daß bei ihm sogar von zwei unterschiedlichen Philosophien gesprochen werden kann.¹⁹

kularen Bedeutung des Evangeliums, Zürich 1965 (orig.: *The Secular Meaning of the Gospel. Based on an Analysis of its Language*, New York 1963), 183. Dieses Werk spielte auch im Zusammenhang der »Gott-ist-tot«-Theologie eine vielbeachtete Rolle.

18 *H. Albert* (s. Anm. 12), 119.

19 Vgl. etwa *Erich Heller*, *Ludwig Wittgenstein*, in: *D. M. High* (s. Anm. 1), 1–22.

Der Sinn von Sätzen liegt jetzt nicht mehr in der Mitteilung von etwas, »was der Fall ist«, sondern in dem Gebrauch, den man von ihnen macht: im rechten »*Sprachspiel*«. Mit diesem Begriff bezeichnet man nach Wittgenstein Formen sprachlicher Äußerung, die mit bestimmten Situationen und Ereignissen verbunden sind und in solcher situativer Einbettung als »richtig« angesehen werden können. Wer unter dieser Voraussetzung einen Satz analytisch angehen will, ist nicht unbedingt gehalten, ihn auf seine logische Richtigkeit oder empirische Verifizierbarkeit hin zu prüfen; er wird vielmehr aufgefordert: »Frage dich: Bei welcher Gelegenheit, zu welchem Zweck, sagen wir das? Welche Handlungsweisen begleiten diese Worte? (Denk ans Grüßen!) In welchen Szenen werden sie gebraucht; und wozu?«²⁰ Eine Scheidung nach sinnvollem und sinnlosem Sprachgebrauch ist nicht zulässig, solange nicht gegen die gewohnten Regeln des eingeführten Spiels verstoßen wird.

Offensichtlich ist man auch auf diese Weise vordergründig der Kritik entgangen, denn wer nur deskriptiv »*Sprachspiele*« unterscheidet, hat auf eine logische und empirische Sprachanalyse verzichtet. Religiöse Sprache ist dann eine im Zusammenhang bestimmter Situationen übliche Redegewohnheit; falsch wäre es nur, die jeweils vorfindlichen Sprechweisen bei Gelegenheiten zu benutzen, bei denen andere Spielregeln angebracht sind. Religiöse Sprache wäre also so lange gerechtfertigt, als es soziale Gruppen gibt, die sie als sinnvoll gebrauchen.

Doch hiergegen läßt sich zu Recht einwenden: »Wenn es nur darauf ankommt, alle Sprachspiele und Lebensformen bestehen zu lassen, weil sie als gegeben hingenommen werden müssen, dann muß der kritische Impuls des philosophischen Denkens, der noch im ursprünglichen Positivismus am Werke war und auch noch in den Analysen Wittgensteins teilweise zu erkennen ist, verschwinden.«²¹

20 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (s. Anm. 2), 216: Nr. 489.

21 H. Albert (s. Anm. 12), 145f.

Es bleibt also gegenüber all diesen Versuchen, der sprachanalytischen Religionskritik zu entkommen, das Unbehagen, daß sie der Herausforderung ausweichen. Andererseits machen sie zu Recht darauf aufmerksam, daß religiöse Rede *nicht in erster Linie* die Funktion hat, *Sachverhalte festzustellen*, sondern weit darüber hinaus, *Beziehungen zu schaffen, Identität zu gewinnen, Hoffnungen zu eröffnen, Selbstverständnis mitzuteilen, Handeln zu motivieren, Trost zu stiften usw.*²² Versucht man die aussageartigen Gehalte religiöser Sprache von diesen anderen Funktionen her zu verstehen, so lassen sie sich auch eher verantworten: als *Voraussetzungen* für das Gelingen dieser anderen Beziehungen — zur Welt, zu anderen Menschen, zu sich selbst, zu Vergangenheit und Zukunft, zu erfahrenerm Glück und Leid usw.²³ Daß sich diese Voraussetzungen nicht von den individuellen und sozialen Lebensvollzügen ablösen und als isolierte Behauptungen verifizieren lassen, macht sie anfällig für die Religionskritik.

6.6 Bedenken

Es ist nicht zu bestreiten, daß die Forderung, alle sinnvollen ~~Sätze~~ Aussagen müßten sich entweder auf Definitionen oder auf Protokollsätze von Sinnesdaten zurückführen lassen, selbst weder logisch noch empirisch begründet werden kann. Aber mit dieser Feststellung allein hat man noch nicht die Beunruhigung aufgefangen, die von der empiristischen Kritik ausgeht. Man müßte schon zeigen, nach welchen anderen Maßstäben man sinnvolle und begründete Behauptungen von sinnlosen und unbegründeten unterscheiden will. Mit dieser vernünftigen Erwartung haben religiöse Bekenntnisse ohne Zweifel ihre

22 Vgl. *Hans Zirker*, Sprachformen des Glaubens, in: Peter Eicher (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erw. Neuausg., Bd. 5, München 1991, 76–85.

23 Vgl. die detaillierte Untersuchung religiöser Redeformen in der Auseinandersetzung mit sprachanalytischer Religionskritik von *Richard Schaeffler*, Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache, Düsseldorf 1989.

Schwierigkeiten. Doch wenn man die Probleme deutlich sieht, kann man auch eher sagen, warum man sie in Kauf nimmt und was man den Einwänden entgegenhalten will.

1. Der religiöse Glaube bezeugt — wie immer er auch sonst eingeschätzt werden mag —, daß Menschen sich mit ihrer Welt, soweit sie ihnen empirisch verfügbar ist, nicht begnügen wollen; denn sie erschiene ihnen für sich allein gar zu abgründig, dunkel und unbegriffen. Man kann demgegenüber dafür plädieren, daß es unvernünftig sei, Fragen zu stellen, wo es keine Garantie für richtige Antworten gibt; damit hat man aber *das existentielle Gewicht der Fragen und der Erfahrungen*, die dahinter stehen, noch nicht wirklich aufgehoben.

Der rigorose Weg der Enthaltensamkeit von allem, was nicht exakt angegangen werden kann, ist zwar unter den eigenen Voraussetzungen konsequent, aber er nährt auch den Verdacht, daß er Erfahrungen abdrängt, die sich nun einmal in wissenschaftlich kontrollierbarer Rede nicht recht sagen lassen. Die Tatsache, daß offensichtlich viele Menschen nicht von der scheinbar sinnlosen religiösen Sprache lassen wollen und ohne sie in ihrem Leben nicht auskommen, kann aber nicht leichtfertig einfach als eine pathologische Erscheinung der Kultur abgetan werden. Gerade wer für ein sorgfältiges Denken eintritt, muß hier die schnellen Erklärungen vermeiden.

2. Man muß wohl einräumen, daß man Gott als eine *fiktive* Gestalt ansehen kann, die innerhalb bestimmter religiöser Texte (etwa biblischer Erzählungen) deutlich zu identifizieren ist, aber sich nicht entsprechend in den Gegebenheiten und Ereignissen unserer übrigen Welt unterbringen läßt. Nur innerhalb dessen, was *sprachlich überliefert* wird, gibt er sich in besonderer Erscheinungsweise und Wirksamkeit zu erkennen und gewinnt so eine sinnfällige Gestalt.

Mögen diese Texte auch »*mythologisch*« genannt werden; dennoch können Menschen in ihnen vielleicht überzeugender gesagt finden, wie es um sie steht: wie sie ihr Leben erfahren, zu welchem Tun sie sich aufgerufen und welche Hoffnungen

sie sich eröffnet sehen. Sie legen mit diesen Texten ihre Welt aus — zugleich wissend, daß sie sich dabei auf eine *metaphorische Sprache* einlassen.²⁴ Aber auch für diese Texte gibt es eine *Prüfung und Verantwortung*²⁵: Sie bewähren sich dann, wenn man mit ihnen leben und sterben kann; wenn man von ihnen nicht loskommt, weil sie Unbegriffenes begreiflich, Unbegreifliches annehmbar erscheinen lassen.

Diese metaphorische Kraft wird bei allen Versuchen, die religiöse Sprache von dem »mythologischen« Element »Gott« zu entlasten, getilgt. Dann heißt etwa das Bekenntnis, daß wir auf die Gnade Gottes angewiesen sind, nur noch, daß es uns nie gelingen kann, allein durch eigenes Handeln ein uns erfüllendes Leben zu führen; daß wir vielmehr unser Vertrauen immer und grundlegend auch auf den guten Willen und die Unterstützung der anderen setzen müssen.²⁶ Solche Transformationen können zwar korrekt durchgeführt werden; doch ist es sehr fraglich, ob sie jemals in der religiösen Sprachpraxis hinreichende Anerkennung finden. Wahrscheinlicher ist, daß viele Menschen die Rede von Gott auch dann noch für *tragfähiger, tröstlicher und ihren Erfahrungen angemessener* halten, wenn sie einräumen müssen, daß sie mit ihr unumgänglich den fiktionalen Gestaltungen, den Ergebnissen menschlicher Vorstellungskraft verhaftet bleiben. Unter dieser Voraussetzung kann man allerdings, genau genommen, noch nicht einmal sagen, daß man sich »von Gott« ein Bild mache, denn der Sinn des Wortes »Gott« ist von den Texten, in denen es für uns verständlich vorkommt, nicht ablösbar.

3. Freilich gibt es dann auch noch die andere Möglichkeit, daß sich die Rede von Gott *aller Anschaulichkeit und Vorstell-*

24 Vgl. *Hans Zirker*, *Lesarten von Gott und Welt*, Düsseldorf 1979, bes. 66–109: *Literarische Freiheit und Wahrheitsanspruch*; 110–140: *Mythische Lesarten*.

25 Vgl. ebd. 141–205: *Verantwortung des Glaubens — Verhandlung von Texten*.

26 Vgl. die bemerkenswert konsequente Bedeutungskonstruktion bei *Friedrich Kambartel*, *Theologisches. Definitorische Vorschläge zu einigen Grundtermini im Zusammenhang christlicher Rede von Gott*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 15 (1971) 32–35.

barkeit entzieht; daß sie mit Negationen, Paradoxien und Bedeutungsverweigerungen («unendlich«, «unbegreiflich«, «das dunkle Licht«, «das absolute Geheimnis«, «der ganz Andere») die *semantische Bestimmung unmöglich* macht. Aber selbst dies muß nicht unbedingt heißen, daß solche Rede nicht doch noch menschliche Wirklichkeit zur Sprache bringt, gerade dadurch, daß sie auf das gewaltige »X« aufmerksam macht, das die Menschen immer noch umtreibt, wenn sie mit dem, was sich exakt sagen läßt, am Ende sind.²⁷ In solcher Verwendung ist das Wort »Gott« ein kulturelles Zeugnis dafür, daß sich die Menschen vor die Grenze ihres Denkens und ihrer Sprache gestellt sehen, diese Grenze zugleich aber auch als grundlegend fraglich erfahren. Wer das für sich allein sinnlose Wort »Gott« verwendet, kann demnach die Unruhe erzeugen, in der wir darauf aufmerksam werden, daß unsere Existenz mit dem Verweis auf die kontrollierbare Wirklichkeit nicht auszuloten ist.

4. Damit bleibt aber immer noch die Frage, wodurch es gerechtfertigt sein soll, dasselbe Wort »Gott« einmal *fiktional anschaulich*, dann aber *mysteriös bedeutungsleer* zu verwenden. Zunächst fällt auf, daß in unserer religiösen Kultur der eine Sprachgebrauch nicht von dem anderen zu trennen ist; beide scheinen aufeinander angewiesen zu sein:

Die *semantisch entleerte Sprache* verhindert, daß die anschauliche religiöse Rede gegenständlich fixiert wird, als ob es ihre Welt auch außerhalb der Texte so gäbe, wie sie zur Sprache gebracht wird. Die *Konkretheit der Vorstellungen* andererseits erlaubt es, daß wir uns zu dem Geheimnis unseres Lebens nicht nur als einem dunklen Horizont verhalten; daß wir es uns in vertrauter Weise vergegenwärtigen können; daß es uns nach der Art menschlicher Beziehungen ansprechbar wird; daß wir anderen mitteilen können, wie wir uns von ihm her bestimmen lassen.

Das Wechselverhältnis dieser beiden Sprechweisen des Glau-

²⁷ Vgl. die behutsame Reflexion auf den Sprachgebrauch bei *Karl Rahner*, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 54–61: Meditation über das Wort »Gott«.

bens sollte also zwei *Extreme religiöser Verfassungen* vermeiden helfen: zum einen die *sprachlose Betroffenheit*, zum anderen die *ungestörte Behausung in einer mythischen Welt*.

*Religionskritik als innerer Widerpart
der Theologie und des Glaubens*

Jedes der vorausgehenden Kapitel zu den verschiedenen Ansätzen der neuzeitlichen Religionskritik endete mit dem Abschnitt »Bedenken«. Dabei konnte es jedoch nie darum gehen, die vernommenen Einwände einfach als haltlos hinzustellen. Vor allem *zwei immer wieder vorgebrachte Argumente* der Religionskritik stehen einer unbesorgten theologischen Antwort entgegen. Das eine Argument betrifft den *Inhalt*, das andere die *Vermittlung* des Glaubens:

1. Unsere Welt ist erfüllt von *Übel, Bösem und Leid*. Es gelingt nicht, diese Störungen insgesamt der menschlichen Verantwortung anzulasten; sie leisten andererseits aber auch der Vorstellung eines allmächtigen, allwissenden und gütigen Gottes Widerstand. Jeder Versuch einer *Theodizee*, die dieses Dunkel aufhellen sollte, muß scheitern. Die religiöse Metapher eines fürsorgenden Vaters, der alles zum Guten vorsieht und wendet, kann leicht als zynisch eingeschätzt werden, wenn sie angesichts des Schreckens zum beruhigenden Trost ausgegeben wird. Wer aber statt dessen vom unaufhebbaren »Geheimnis« spricht, räumt ein, daß er an dieser Stelle keine passende Antwort hat.

Wohl gab es schon zu allen Zeiten Übel, Böses und Leid; doch sie wurden nicht immer in gleichem Maß als geistige Erschütterungen erfahren. Wo mildernde Interpretationen zur Verfügung stehen, dort sind die Belastungen geringer. Dies ist zum Beispiel so lange der Fall, als man die Ursache allen Unheils in einer verhängnisvollen menschlichen Schuld am Anfang der Geschichte sehen kann. Wo aber solche Rückführungen versagen, breiten sich Dissonanzen aus. Daß dies in der Neuzeit vehement der Fall ist, läßt sich außer an den ausdrücklichen religionskritischen Zeugnissen auch an den Werken der Dichtung, der bildenden Künste und der Musik leicht ablesen.

Ergänzt und bekräftigt wird dieser Ansatz der Religionskritik noch dadurch, daß die Religionen in der Beseitigung der Übel unserer Welt weithin als *wirkungslos* eingeschätzt werden, zumal sie sich in ihrer eigenen Geschichte gelegentlich selbst sogar als *unheilstiftend* erwiesen haben. Populär liegen hier zahlreiche Vorwürfe parat.

2. Gleichfalls in beharrlicher Wiederholung verweist die Religionskritik darauf, daß es der religiösen Verkündigung nicht gelingt, sich so mitzuteilen, daß ihr alle gutwilligen und vernünftigen Menschen zustimmen können. *Die Diskrepanz zwischen dem Anspruch auf allgemeine Geltung und dem faktisch begrenzten Konsens* erscheint zwar kaum als dramatische und schmerzliche Anfechtung, gehört aber dennoch zu den fundamentalen Herausforderungen des Glaubens. Solange man deutlich wahrnehmen konnte, daß sich das verkündigte Wort wirkungsvoll durchsetzt und sich die Gemeinschaft der Gläubigen ständig erweitert, war deren Begrenztheit kaum ein ernsthaftes theologisches Problem — erst recht nicht unter der Annahme, daß letztlich nur ein verstockter Mensch die Zustimmung verweigern könnte. Aber die Neuzeit hat auch in dieser Hinsicht andere Erfahrungen und Einsichten nahegelegt. So ist etwa nicht mehr allgemein und deutlich einsichtig, wie das religiöse Bewußtsein besser als ein anderes in der Lage sein soll, die Menschen zu einem solchen *Handeln* anzuleiten, das unsere Verhältnisse *zum Guten* führt. Es kann dem Glauben (jedenfalls dem christlichen in seiner gegenwärtigen dogmatischen und sozialen Gestalt) weniger als je leichtfallen, sich selbst als schlicht vernünftig und plausibel zu begreifen.

Gerade aus diesem Grund hielt die *Aufklärung* danach Ausschau, was die allen gemeinsame Religion sein könnte. Durch die Reduktion der widersprüchlichen Vielfalt auf eine durchgängig verbindende Grundlage sollten Zersplitterung und Widerstreit der geistigen Orientierungen aufgehoben werden.

Freilich sah sich die Aufklärung damit zugleich gegen das vorherrschende Selbstverständnis der Religionen gestellt. In diesem Sinn schrieb Lessing am 18. April 1779 seinem Bru-

der — mit Blick auf die Veröffentlichung seines »Nathan«: »Genug, wenn er sich mit Interesse nur lieset, und unter tausend Lesern nur *Einer* daraus an der Evidenz und Allgemeinheit seiner Religion zweifeln lernt.«¹ Diese bescheidene Erwartung ist die kritische Konsequenz aus der Enttäuschung darüber, daß der christliche Glaube — wie auch die anderen sogenannten »Weltreligionen« — sich nicht dem eigenen Universalitätsanspruch gemäß der ganzen Menschheit vernünftig mitteilen konnte. Das müßte ihn beunruhigen. Die Religionskritik will ihn jedenfalls mit Nachdruck dazu bringen.

Angesichts dieser zwei schwerwiegenden Beeinträchtigungen der Glaubwürdigkeit erscheint Religion deutlich als eine *Sinnstiftung* über vorhandenen, belegbaren Sinn hinaus. Sie kann nie zu ihrer Rechtfertigung *hinreichend* auf *Erfahrung* rekurrieren — wenn »Erfahrung« stabile Vergewisserung über Sachverhalte unserer Welt meint. Der Glaube bezieht sich immer auch auf die Zusage im *Wort*; er steht *behauptend* gegen die Sinnwidrigkeiten und Sinnlosigkeiten, die sich nicht ausräumen lassen. Wohl tut er dies nicht grundlos; aber er hält sich an *Zeichen*, die er selbst in Hoffnung und Vertrauen *auswählt* (vielleicht, weil sie sich ihm als sinnstiftend aufdrängen), die aber von sich aus *vieldeutig* sind und auch ganz anders gelesen werden können.

Unsere gesellschaftliche Umgebung hält uns ständig vor Augen, daß solche unterschiedlichen Auslegungen und Aneignungen unserer Welt nicht nur eine theoretische Möglichkeit sind, sondern die reale Situation ausmachen, in der die Gläubigen leben und die sie in ihrem Selbstverständnis zu verarbeiten haben. Der Glaube, der diese seine Lage mit offenen Augen wahrnimmt, ist deshalb — anders als unter den vorneuzeitlichen Bedingungen — in eine Reflexion gestellt, die für Gewißeheiten wenig förderlich ist. Dementsprechend dürfte sich auch derjenige, der sich auf die Religionskritik einläßt, weniger zur ausdrücklichen Leugnung von Glaubensaussagen ge-

1 *Gotthold Ephraim Lessings* sämtliche Werke, hg. v. Karl Lachmann, Bd. 18, Leipzig 31907, 314.

drängt sehen als zu einem *Agnostizismus*.² Dieser enthält sich, der Verlegenheiten bewußt, aller Urteile über das Gesamt unseres Lebens, unserer Geschichte und unserer Welt; denn die menschlichen Erfahrungen sind, wenn man sie zusammennimmt, *intersubjektiv unstimmig, geschichtlich variabel* und *unaufhebbar fragmentarisch*.

Unter solchen Umständen kann sich die Theologie, wenn sie sich überhaupt auf Erfahrung berufen will, nicht einfach auf einen eigenen gesicherten Standort zurückziehen und alle religionskritischen Erwägungen als ihr fremde und feindliche Anfechtungen ansehen, die es apologetisch abzuwehren gilt. Die Religionskritik ist vielmehr in die Theologie hineingezogen — als *Anstoß* im doppelten Sinn dieses Wortes: zugleich als ein *Ärgernis*, das irritiert, und als ein *Impuls*, der die Nachdenklichkeit fördert. Auf diese Weise kommen wohl einerseits Glaube und Theologie nicht von der Religionskritik los; aber andererseits auch die Religionskritik nicht von Glaube und Theologie, wenn diese sich in ernsthaft Wahrnehmung und Verarbeitung der Einwände gegen alle Beunruhigungen, Bedenken und Einwände als beständig erweisen.

Indem die Religionskritik das religiöse Denken als nicht vernünftig begründbar behauptet, sieht sie sich immer wieder zu *Erklärungen* gedrängt, aus welchen *psychischen und sozialen Faktoren* Religion entstehe und woraus sie ihre beharrliche Lebenskraft beziehe. Aber bei all ihren Versuchen, eine »*Naturgeschichte der Religion*«³ aufzudecken, gerät sie selbst gar zu schnell in Begründungsschwierigkeiten und in die Gefahr, sich die Wirklichkeit nach ihren Bedürfnissen und Interessen zurechtzulegen. Im Rückblick auf »einige natürliche Erklärungsversuche der Religion« stellt *John Leslie Mackie* (selbst ein entschiedener Kritiker jedes Glaubens an Gott) fest: »Erstens wäre es ein Irrtum zu meinen, irgendeiner dieser Ver-

2 Vgl. *Heinz Robert Schlette* (Hg.), *Der moderne Agnostizismus*, Düsseldorf 1979.

3 Vgl. *David Hume*, *The Natural History of Religion*, London 1757; dt. in: *Die Naturgeschichte der Religion* [u. a.], Hamburg 1984 (Philosophische Bibliothek 341).

suche allein erkläre den gesamten Bereich der Religion; sehr wahrscheinlich aber weist jeder von ihnen zu Recht auf einige Faktoren hin, die zur Entstehung und Erhaltung der Religion, zu ihrem Glaubensinhalt, ihrer emotionalen Kraft, ihren Riten und Organisationen entscheidend beigetragen haben. Zweitens aber würde auch eine zutreffende, in sich geschlossene natürliche Geschichte der Religion, die alle diese Faktoren in sich enthielte, als solche noch nicht den Theismus widerlegen.«⁴

Religionen sind geschichtlich und sozial grundgelegte, kulturell vielfältig verwurzelte Handlungs- und Orientierungssysteme, die allen einzelnen Glaubenselementen voraus ihre eigenen Erfahrungs- und Überzeugungsvoraussetzungen haben. Ob sich dessenungeachtet die Erfahrungen, auf die sich religiöser Glaube beruft, »vollständig auf rein natürliche Weise durch uns auch anderweitig vertraute psychische Prozesse und Kräfte erklären lassen«⁵, ist nicht allgemeingültig auszumachen. Gar zu leicht wird dies religionskritisch behauptet, ohne daß man sich vergewissert, inwieweit sich das religiöse Bewußtsein selbst in solchen »Erklärungen« hinreichend wahrgenommen und verstanden sieht. Man weiß es meistens im voraus schon besser.

Es gibt aber keinen universalen, kulturell und lebensgeschichtlich voraussetzungslosen Zugang zu »Erfahrungen«. Deshalb müßte sich auch die Religionskritik vor die Frage gestellt sehen, ob sie prinzipiell offen ist für ein weiterreichendes Verstehen — im Respekt nämlich vor den Menschen und Kulturen, die nicht aus denselben Orientierungen leben und denen nicht schon die Erklärungen genügen, die ihr selbst als befriedigend erscheinen.

In dieser Sache stehen wir notwendigerweise alle im Experiment — dem unseres Lebens und dem unserer Geistesgeschichte. Wir erfahren, daß vieles, was uns vielleicht intensiv überzeugt und verpflichtet, nicht unter allen ernsthaften, intel-

4 *John Leslie Mackie*, *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, Stuttgart 1985 (Reclams Universal-Bibliothek 8075-9; orig.: *The Miracle of Theisme*, Oxford 1982), 312f.

5 Ebd. 313 (diese Behauptung vertretend).

lektuell wie moralisch redlichen Menschen bereits endgültig ausgemacht ist. Andererseits erfahren wir zugleich aber doch auch manches umfassend Gemeinsame in *absoluter Verbindlichkeit*: daß es beispielsweise Konzentrationslager zum Völkermord nie und nimmer geben dürfte. Auch hier ist nichts im strengen Sinn zu beweisen; doch die Überzeugung bewährt sich in ihrer weitreichenden Kraft, Zustimmung zu gewinnen. Daß dagegen unser Reden von Gott durchweg nicht gleichermaßen konsensfähig ist, macht es problematisch.

Wenn wir uns dies ins Bewußtsein rufen, muß Religionskritik keine theologisch-intellektuelle Angelegenheit bleiben, sondern kann auch die *Spiritualität* des Glaubens mitprägen: Das Reden von Gott geht dann weniger aus dem überlegenen *Selbstbewußtsein* hervor, Bescheid zu wissen, als aus dem *Versuch*, unser Leben und unsere Welt zu verstehen. So ist auch die Kluft zu denen, die meinen, daß sie nicht an Gott glauben könnten, minder groß.

Personenregister

- Adorno, Th. W. 128
Albert, H. 220, 224–226
Anaximander 28
Anselm von Canterbury 31
Arens, E. 129
Aristoteles 42
Aron, R. 75
Augustinus 29–31
Ayer, A. J. 95, 202, 209, 212
- Barth, K. 54f, 103f
Beck, U. 10
Bengel, J. A. 68
Bense, M. 214
Berger, P. L. 11, 35, 39f
Bienert, W. 44f
Birk, K. 197
Biser, E. 161, 164
Bloch, E. 132
Blumenberg, W. 123
Bocheński, J. M. 95, 213
Böckenförde, E.-W. 47
Bonaparte, M. 199
Büchner, G. 17
Büchner, L. 115
Buren, P. M. van 224
Busch, W. 199
- Camus, A. 152, 160, 164
Carnap, R. 95, 202, 204–208,
211, 214
Cassirer, E. 37
Comte, A. 62–77, 160, 177
- Dalferth, I. U. 203
Dante 138
Darwin, Ch. 42, 174
Deschner, K. 9
Diderot, D. 115
Dostojewskij, F. M. 164
- Ehrlich, E. L. 15
Engels, F. 106, 108f
Epikur 22f
- Fetscher, I. 107–109, 132
Feuerbach, L. 16f, 55, 78–105,
110–116, 128, 135, 188, 209
Flew, A. 203, 218–221
Frenzel, I. 139
Freud, S. 10, 63, 79, 128, 168–
201, 209
Frostin, P. 107
- Gabriel, K. 11, 50
Gagern, M. von 98
Galilei, G. 42
Gerlitz, P. 15
Giese, R.-H. 68
Gollwitzer, H. 63, 124
Görres, A. 198
Goethe, J. W. von 10, 138
Goeze, J. M. 48
Grave, S. A. 63
Gregor XVI. 47
Groos, H. 34
Gründel, J. 50
Guthke, K. S. 17, 152

- Haack, F.-W. 11
 Habermas, J. 129
 Haeckel, E. 115
 Hasenhüttl, G. 158
 Hegel, G. W. F. 94, 116
 Heine, H. 17f
 Heller, E. 225
 Heraklit 28
 High, D. M. 203
 Hilpert, K. 48
 d'Holbach, P.-H. Th. 115
 Horkheimer, M. 60, 128
 Hume, D. 23, 60, 95, 205,
 212, 237

 Janz, C. P. 139
 Jean Paul (Richter) 18
 Jeremia 23f
 Jesaja 217
 Jesus 26, 90, 192, 222
 Jones, E. 168, 189
 Just, W. D. 203, 221

 Kambartel, F. 229
 Kant, I. 147
 Kaufmann, F.-X. 9f, 45
 Kepel, G. 10
 Kern, B. 108
 Kern, W. 107
 Kerényi, K. 21
 Kopernikus, N. 174
 Kraus, H.-J. 15
 Küng, H. 105f, 164, 197

 La Mettrie, J. O. de 115
 Lenin, I. 63, 121
 Lepenies, W. 68
 Lessing, G. E. 48, 235f
 Lévy-Bruhl, L. 71
 Loisy, A. 48
 Lorenzer, A. 39

 Loth, H.-J. 15
 Löwith, K. 78
 Lübbe, H. 78
 Luckmann, Th. 35
 Lutz, H. 47

 Machovec, M. 108
 Mackie, J. L. 23, 211, 237f
 Maconi, V. 107
 Mannoni, O. 168f
 Martin, J. A. 203
 Marx, K. 17, 63, 78f, 106–
 136, 168, 209
 Meyer, Th. 10
 Mildenerger, M. 15
 Moleschott, J. 115
 Mose 191f
 Moser, T. 198

 Nase, E. 197
 Neuner, P. 48
 Nietzsche, F. 18, 79, 137–167,
 188, 209
 Nobis, H. M. 43

 Oelmüller, W. 11, 48

 Pascal, B. 68f
 Pater, W. A. de 203
 Paulus 26–29
 Peukert, H. 129, 132
 Pfammatter, J. 31
 Pius IX. 48
 Pius X. 48
 Plotin 28
 Post, W. 107
 Proklos 28
 Protagoras 22, 87

 Rahner, K. 68, 230
 Rawer, K. 68

- Rehm, W. 18
 Reimarus, H. S. 48
 Reisinger, F. 108, 132
 Ricoeur, P. 187
 Rolfes, H. 108
 Rombold, G. 108
 Rottländer, P. 108
 Ruge, A. 124
 Russell, B. 204f
- Saint-Simon, C. H. de 72
 Salaquarda, J. 78
 Sartre, J.-P. 156–159
 Sass, H.-M. 78, 83
 Schaeffler, R. 22, 60, 203, 227
 Scharfenberg, J. 197
 Schlette, H. R. 11, 59, 237
 Schmidtchen, G. 46, 49f
 Schopenhauer, A. 188
 Schneider, E. 78
 Schwarzhueber, S. 52
 Seckler, M. 12, 33, 37
 Seeliger, R. 9
 Söhngen, G. 28, 32
 Sokrates 21
 Spülbeck, V. 129
- Stalin, J. 41
 Sudbrack, J. 11
- Thales 28
 Thies, E. 78
 Thomas v. Aquin 32
 Topitsch, E. 67
 Trütsch, J. 31
 Tworuschka, U. 15
- Virgulin, S. 107
 Vogt, K. 115
 Voltaire 37
- Weger, K.-H. 13, 22
 Welsch, W. 10
 Welte, B. 59, 164
 Wetter, G. 116
 Wiesenhütter, E. 197
 Wittgenstein, L. 202–204, 207,
 212–214, 225f
- Xenophanes 22, 87
 Xhaufflaire, M. 78
- Zirker, H. 15, 201, 227, 229

Sachregister

- Agnostizismus 205, 237
Altes Testament 14f, 23–25, 55
Angst 165, 183–185, 190, 198, 200
Anthropomorphie 67, 76, 94f, 147
→ Mythos
Antike 20–31, 43, 87
→ Altes Testament Neues Testament
Atheismus 23f, 54, 95, 97, 99, 103, 112, 146, 156, 159, 163, 212
Aufklärung 37, 47, 52, 114f, 122, 128, 169, 178, 196, 235
Autonomie 42, 46f, 90, 152, 154, 156, 159, 184f
→ Existentialismus Freiheit Gewissen
Christentum 15, 34–37, 45, 55, 57, 81–83, 90–92, 100f, 126, 146, 153, 160, 164–167, 197
→ Kirche
Dialektischer Materialismus 41, 54–56, 123
Dialektische Theologie 54–56
Dreistadiengesetz 62, 73f, 177
Empirie, Empirismus 42f, 69f, 205, 208, 225–227
→ Erfahrung Positivismus
Entfremdung 125f, 129, 131, 187
Erfahrung 9, 20–23, 32, 43, 59f, 63, 84, 104f, 111, 133, 136, 147, 165–167, 198, 200f, 205, 210–212, 220–223, 228f, 236–239
→ Empirie
Existentialismus 156f
Fiktion 149, 201, 218, 228–230
→ Anthropomorphie Metapher Mythos Phantasie
Fortschritt 63, 70, 72, 123, 135, 145
Freiheit 46–50, 81, 84, 122, 124–129, 131f, 152–157, 167, 208
→ Autonomie Existentialismus Menschenrechte
Fundamentalismus 10
Fundamentaltheologie 12
Geschichte 25f, 42, 55–58, 72–74, 76, 105, 107, 113, 123, 127, 131–135, 138–144, 161, 167, 177–179, 237f
→ Dreistadiengesetz Fortschritt Tradition
»gesunder Menschenverstand« 40, 64f, 70
Gewissen 90, 184, 198
→ Autonomie Freiheit Moral

- Gewißheit 31, 71, 76, 104,
 143, 148, 174, 210, 236
 Gleichgültigkeit 9, 38, 102
 Gott 22–29, 54f, 74, 83–90,
 94–101, 103, 132, 151, 158–
 165, 178, 198, 209–212, 214–
 218, 221–225, 229f, 234, 239
 → Atheismus Schöpfung
 Theodizee Transzendenz
- Hermeneutik 29–31, 92–98
 → Sprache
- Ich / Es / Über-Ich 182–187
 Ideologie 39, 117–124, 135,
 139
 Illusion 64, 89, 104, 121, 127,
 132, 149, 166, 193f, 201
 → Phantasie Projektion
 immanente Religionskritik 14f,
 78
 Immunisierung 54–56, 220,
 223
 Interesse 115–117, 120, 140,
 148f, 170, 206
 → Ideologie Lustprinzip
 interreligiöse Kritik 15f
 Intersubjektivität 41, 206, 237
 → Universalität Wahrheit
- Jenseits 87, 89f, 93, 105, 110,
 150
 → Transzendenz
- Kirche 9, 37, 44–50, 74, 92,
 129f, 162
 → Christentum
 Kosmos 25f, 68f, 134, 161f
 → Natur Schöpfung
 Kritische Theorie 128
- Liberalismus 47, 122
 → Freiheit
 Lustprinzip 186f, 193, 199
 → »Opium« Trost
- Macht 36, 44f, 47, 75, 106f,
 150, 155f, 158, 167
 → Politik
 Marxismus 78, 106–108, 117,
 136
 Materialismus 98, 115–117, 127
 Menschenrechte 47
 → Freiheit Toleranz
 Metapher 229
 Metaphysik 73, 118, 129, 209
 → Scholastik Teleologie
 Modernismus 48
 Moral 24, 41, 82, 89f, 118,
 120, 151–159, 165
 → Gewissen Menschenrechte
 Werte
 Mystik 95, 212–214
 Mythos 20–23, 77, 134, 177,
 191, 224, 228–230
- Natur 25, 43, 69, 101–103,
 105, 112, 127, 157f, 165,
 177, 192f
 → Kosmos Schöpfung
 Naturwissenschaften 10, 41f,
 68, 71f, 118–120, 170, 210
 → Wissenschaft
 negative Theologie 95, 213
 Neues Testament 26–29, 162
 Neurose 184, 186, 189f
 Nihilismus 146, 154
 → Sinn(losigkeit) — existen-
 tiell
- Offenbarung 25–33, 43, 54–
 56, 82, 89, 105, 143

- Öffentlichkeit 27, 29, 34f, 39, 42, 45f, 75
- Ökonomie 10
- »Opium« 63, 121, 136, 196
→ Trost
- Phantasie 63–65, 81, 83, 92, 111, 114, 121, 186, 201
→ Fiktion Illusion Projektion
- Pluralität, Pluralismus 11, 29, 39
- Politik 10, 41, 46–50, 72, 102, 106, 114, 116–124, 130, 134–136, 139, 165
→ Macht
- Positivismus 62f, 65f, 69–74, 129, 208, 226
→ Empirie
- Projektion 83–88, 93, 105, 111, 198
→ Anthropomorphie Fiktion Illusion Phantasie
- Psychoanalyse, Psychologie 78, 83, 168–201
- Rationalität 179, 208, 210, 222
→ Realitätsprinzip Wissenschaft
- Realitätsprinzip 63f, 186f, 193, 196, 199
→ Rationalität Wahrheit Wissenschaft
- Relativierung, Relativismus 34, 38, 70f
→ Gleichgültigkeit
- Säkularisierung 44–46
- Scholastik 31–33
- Schöpfung 26, 67f, 134, 165
→ Natur Schöpfung Teleologie
- Sinn(losigkeit)
— existentiell 11, 45f, 53, 66–68, 75, 124, 131f, 135f, 155, 198f, 236
→ Nihilismus;
— semantisch 93, 95f, 202–232
- Sonderbewußtsein 40f, 79–83, 101, 110f, 189
- Sozialismus 122
→ Marxismus
- Sprache 137f, 149, 160, 179, 202–232
→ Hermeneutik Metapher Sinn(losigkeit) — semantisch
- Technik 10, 42, 71, 128f, 135f, 145, 165
- Teleologie 66
- Theodizee 22, 115, 160, 220, 234
- Tod 112, 124, 132f, 178
- Toleranz 37, 47
- Tradition 44, 93, 145
- Transzendenz 101, 132, 211, 214
→ Gott Jenseits Metaphysik Mystik
- Trost 121, 186, 192, 199, 227, 229
→ »Opium«
- Unbewußtes 179–182
→ Ich / Es / Über-Ich
- Universalität 26, 41, 75, 79–81, 101, 238
→ Intersubjektivität
- Verifikation 205, 208–211, 223
→ Empirie Wahrheit

- Vertrauen 30, 32, 34f, 93, 132,
200, 229, 236
- Wahrheit 28f, 32f, 40, 93, 142,
144, 149f, 165f, 189, 205,
210, 223, 225f
→ Intersubjektivität Realitäts-
prinzip Verifikation
- Werte 32, 49f, 151–159
→ Moral
- Wissenschaft 41–44, 65, 70f,
128, 135f, 140, 147f, 152f,
165, 170f, 173, 177–179,
188, 201, 204, 206f, 228
→ Naturwissenschaft
- Zweifel 40, 60, 76, 97, 140–
142
→ Agnostizismus