

KONRAD HILPERT

ERFAHRUNG UND RELIGIONSKRITIK

1. Der religionsdidaktische Zugang zur Fragestellung

1.1 Erfahrung

Die Berufung auf Erfahrung ist aus sich selbst heraus noch keineswegs etwas Eindeutiges. Wer sich auf seine oder anderer Erfahrungen beruft, kann sich z.B. dadurch der Forderung nach rationaler Argumentation entziehen oder sich vor Zweifel und Alternativen abschirmen wollen. Solche Opposition kann bis zur Verweigerung der weiteren Diskussion überhaupt (z.B. bei Erziehungskonflikten), ja bis zur prinzipiellen Reserviertheit und Verdächtigung von Theorie gehen. Der Verweis auf Erfahrung kann aber auch gerade umgekehrt dazu dienen, gegen theoretisch formulierte Tradition bzw. Autorität den Anspruch "der" Realität geltend machen. In diesem Falle braucht hinter dem Wort Erfahrung nicht schon unbedingt die Vorstellung eines unmittelbar-vorreflexen Widerfahnnisses zu stehen; es kann auch die unverstellte, auf Wahrnehmung beruhende und durch Vernunft strukturierte Kenntnis der "Wirklichkeit" meinen.

Gemeinsam ist beiden Verwendungszusammenhängen, daß Erfahrung in ihnen jeweils erstens eine legitimatorische und zweitens eine kritische Funktion innehat. Demnach streitet man immer um Geltungen, wo man Erfahrungen oder aber 'die' Erfahrung als Argument ins Feld führt. Das Besondere an diesem Streit ist, daß er sich gerade nicht bloß zwischen einzelnen und auf der Ebene von mehr oder minder eindeutig als wahr oder falsch klassifizierbaren Argumenten abspielt, sondern diese Ebene selbst noch einmal problematisiert. Das ist ein Hinweis dafür, daß allgemeine Anerkennung verloren gegangen oder zumindest brüchig geworden ist, bislang Selbstverständliches aufgehört hat, selbstverständlich zu sein. Gleichzeitig wird eine neue Basis, eben Erfahrung, ins Spiel gebracht mit dem Ziel, eine Gemeinsamkeit wieder zu ermöglichen, sei es die früher gehabte oder eine neue.

1.2 Erfahrung und Religionsdidaktik

Ohne Zweifel ist Erfahrung in den letzten Jahren zum Schlüsselwort der Religionsdidaktik¹ geworden, ja darüber hinaus zu einem Grundbegriff der Theologie² insgesamt. Schlüsselworte haben es allerdings an sich, daß sie nur selten bezüglich ihres Inhaltes und Theoriestatus abgeklärt und eindeutig sind, mögen sie inzwischen auch mit noch so großer Selbstverständlichkeit gebraucht werden. Immerhin scheint innerhalb der bisherigen religionsdidaktischen Überlegungen zum Erfahrungsbezug soweit Einigkeit zu bestehen, daß es hierbei um die Frage geht, wie die Inhalte des überlieferten Glaubens einen Status (wieder)gewinnen können, der die Jemeinigkeit individueller Überzeugungen bzw. das Proprium eines minoritätsspezifischen Bekenntnisses übersteigt.

Wenn sich schon die Vermittlung der Zentralgehalte des christlichen Glaubens - auch aus theologischen Gründen - niemals rein diskursiv leisten läßt, scheint diese von der christlichen Tradition selbst her unerläßliche Aufgabe gelingen zu müssen, sobald man zeigen kann, daß die Sätze des Glaubens eigentlich Zeugnisse über Erfahrungen und daß die Glaubenszeugen selbst glaubwürdig sind. Diese Erwartung geht - die helfende Gnade einmal vorausgesetzt - jedoch nicht automatisch in Erfüllung, wie beispielsweise die nach dem II. Vaticanum verbreitete Praxis eines weitgehend exegese-orientierten Religionsunterrichts vielen Lehrern enttäuschungsvoll zur Kenntnis brachte. Die mit großem methodologischen und didaktischen Aufwand eruierte Erfahrung der ursprünglichen Glaubenszeugen war weder schon diejenige der Schüler (oder auch die der heutigen Erwachsenen) noch ließ sie sich offensichtlich einfach in diese überführen. Was R.D. Laing von den Erfahrungen der anderen generell sagt, gilt hier entsprechend: Wir vermögen ihre

1 S. dazu die jüngst bei Th. Eggers, Religionsunterricht und Erfahrung. Zur Theorie und Praxis des Religionsunterrichts in der Primarstufe, München 1978 (bes. 132-158 und 188-194) und bei W. Simon, Religiöse Erfahrung - ihre Genese und Erfassbarkeit, in: RPB 2/1978, 3-30, genannte Literatur.

2 S. z.B.: K. Lehmann, Art. Erfahrung, in: SM I, 1117-1123; W. Kasper, Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute, in: GuL 42 (1969) 328-349; G. Hasenhüttl, Erfahrung als Ort der Theologie, in: F. Klostermann/R. Zerfaß (Hg.), Praktische Theologie heute, München/Mainz 1974, 624-637; E. Schillebeeckx, Christus

Erfahrung niemals erfahren, allenfalls erfahren wir sie als Erfahrende³.

Eine im Kontext christlicher Kirche und Theologie betriebene Religionsdidaktik kann sich der geschilderten Aufgabe niemals entziehen, um damit dem Problem zu entinnen, nicht einmal für den Fall, daß ihr unmittelbare Gotteserfahrungen die Arbeit erleichtern würden; der Bezug auf das historische Leben und Wirken des Jesus von Nazaret erweist sich nämlich als konstitutiv für ihr Selbstverständnis. Dieser Nichthintergebarkeit hat Lessing mit seinem berühmten Ausspruch: "Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, sooft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe"⁴ einen dramatischen und existentiell zugespitzten Ausdruck verliehen. Für Kierkegaard gar gilt die Spannung zwischen Jesu historischer Faktizität und deren absoluter Bedeutung für uns Menschen als das Proprium des Christentums gegenüber jeder Art von Metaphysik; sie auszuhalten als der entscheidende Akt des Glaubens. Der diesem Paradox (Kierkegaard spricht sogar vom "absoluten Faktum"⁵) gewidmeten Schrift "Philosophische Brocken" stellt er deshalb im unmittelbaren sachlichen Anschluß an Lessing als Motto die Frage voran:

"Kann es einen historischen Ausgangspunkt für ein ewiges Bewußtsein geben; wie kann ein solches mehr als historisch interessieren (...)"⁶

Auch wenn Kierkegaard durch sein Verständnis von Glauben das Vermittlungsproblem völlig relativiert, wenn nicht sogar als Unglaube diskreditiert, bringen seine Überlegungen hierzu ein Stück weiter. Es gibt nämlich für ihn bzgl. des historischen Faktums nicht bloß den Unterschied zwischen den Augenzeugen und denen, die die Bedeutung des Geschehenen erst lernen müssen,

und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg/Basel/Wien 1977, 24-71 (Lit.!); P. Eicher, Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977 (bes. 21-57).

3 R.D. Laing, Phänomenologie der Erfahrung, Frankfurt 1969, 13.

4 G.E. Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft. An den Herrn Direktor Schumann zu Hannover, in: Werke. Vollständige Ausgabe, hg. J. Petersen/W.v. Olshausen, Berlin 1907-35, Bd. 23, 49.

5 S. Kierkegaard, Philosophische Brocken oder Ein Bißchen Philosophie, übers. u. hg. v. L. Richter, Reinbek 1967 (orig.: Philophiske Smuler eller En Smule Philosophie, Kjøbenhavn 1844), 90. 91 u.ö.

6 Ebd., 5.

sondern er differenziert die zweite Gruppe nochmals in die der "gleichzeitigen Schüler" und in die "Schüler zweiter Hand"⁷.

"Wünscht man das Verhältnis des Späteren zum Gleichzeitigen so kurz wie möglich auszudrücken, ohne doch über die Kürze die Richtigkeit aufgeben zu wollen, dann kann man sagen: Der Spätere glaubt vermittels (auf Veranlassung) der Nachricht des Gleichzeitigen kraft der Bedingung, die er selbst von Gott empfängt. Die Nachricht des Gleichzeitigen ist der Anlaß für den Späteren (...)." ⁸

Der Spätere kann ein Gleichzeitiger im unmittelbaren Sinn nie werden (sondern nur mittelbar durch den "Sprung" des Glaubens). Der Unterschied zwischen dem Schüler erster und zweiter Hand besteht also nicht allein in dem Mehr an zeitlicher Distanz, sondern gleichzeitig in einer zusätzlichen Vermitteltheit; war es für den Schüler erster Hand noch immerhin möglich, den Glaubenszeugen als Erfahrenden bzw. Erfahrenen zu erfahren, so besteht zumindest diese eine Möglichkeit für den Schüler zweiter Hand nicht mehr. Generalisiert man diesen Unterschied, so bedeutet das: Die Erfahrungsmöglichkeit des heutigen Glaubensschülers ist derjenigen des damaligen nicht kongruent; Erfahrung ist also trotz all ihrer Ursprünglichkeit immer in die jeweilige Situation sowohl des Erfahrungsgeschehens wie des Erfahrenden eingebunden bzw. (hierin gehen wir über Kierkegaard hinaus) geschichtlich und sozial vermittelt. Erfahrung ist nicht einfach die Aktualisierung eines für alle Individuen, zu allen Zeiten, in allen Kulturen und Religionen gleichen, festumgrenzten Erfahrbarkeits-Potentials, wenigstens nicht in dem Sinne, daß jederzeit für jeden jede Erfahrung möglich wäre. Was jeweils erfahren werden kann, ist schon kanalisiert und vorgeprägt, die einzelne Erfahrung, die gemacht wird, ist einem über sie weit hinausreichenden, geschichtlich und sozial spezifischen Weltbild zugehörig. Wir lernen Geschichte und Glaube nur über Erfahrungen kennen, aber auch umgekehrt ist der Ort unserer Erfahrungen die Geschichte. Die Erfahrungspotenz des einzelnen und der einzelnen in einer bestimmten Zeit sind geringer als das, was sich z.B. vom Gesamt der Geschichte her anbietet. Diese Situiertheit des Erfahrenkönnens besagt

7 Ebd., 52-100.

8 Ebd., 94.

nicht, daß sich die Grenzen des jeweils faktisch Erfahrbaren nicht durch Lernen verändern ließen (wie es die umgangssprachliche Wendung "Der heutige Mensch ..." oft suggeriert) oder gar verändert werden sollten; aber in beliebigem Umfang und ohne erhebliche Anstrengungen gelingt solches nicht.

Unter Aufnahme der Kierkegaardschen Differenzierung stellt sich die Frage des Bezugs von Glaube und Erfahrung demnach auf drei Ebenen:

- Gibt es innere, erlebnishaft Erfahrungen Gottes? (Diese Frage soll im folgenden nicht berücksichtigt werden, da in ihr nicht das heutige Problem liegt.)
- Worin besteht der Erfahrungsgehalt dessen, was in der Theologie "Offenbarung" genannt wird?
- Wie läßt sich heute die Erfahrungshaltigkeit der Offenbarung und der sie aktualisierenden christlichen Tradition erfahren, oder: Wie können die von den Zeugen damals gemachten Erfahrungen unter den Bedingungen, unter denen wir heute Welt erfahren und der Realität innwerden, die Qualität gültiger, authentischer Erfahrung bewahren, wie mit unserer menschlichen Erfahrungswirklichkeit zusammengebracht werden?

Nun sah sich Religionsdidaktik neben der Aufgabe der altersphasenentsprechenden und individuellen Erschließung des Glaubens schon immer auch mit der Notwendigkeit der Überbrückung der historischen Distanz konfrontiert. Daß die Besinnung auf den Erfahrungsbezug in den letzten Jahren trotzdem derart in den Mittelpunkt gerückt ist, kann somit wohl kaum zufällig sein. Von dem eingangs skizzierten Zusammenhang zwischen Thematisierung der Erfahrungsdimension und Infragestellung von Gültigkeit her bleibt dann aber als Erklärung nur noch die Vermutung übrig, daß die entwickelte dritte Ebene, eben die Erfahrbarkeit geschichtlicher Glaubenserfahrungen, zur Diskussion stehe. Tatsächlich hat die ältere Religionsdidaktik zwar schon lange die Vermittlung als notwendige Aufgabe erkannt, aber ohne in deren Gelingenkönnen ein Problem zu sehen. Dementsprechend stehen Inhalt und Methode ganz im Vordergrund ihres Interesses.⁹ Das

9 Die dem Inhalt untergeordnete, rein dienende Funktion der didaktischen Fragestellung zeigt sich beispielsweise in dem wichtigen Lehrbuch von J. Göttler (Religions- und Moralpädagogik. Grundriß einer zeitgemäßen Katechetik, Münster 1923) schon äußerlich daran, daß Inhaltliches mit 24 und Methodisches mit 47 Seiten abgehandelt wird gegenüber nur 11 Seiten über den "Zögling" und 9 über "Träger und Organe der Erziehungsgewalt, Faktoren und Formen religiös-sittlicher Erziehung".

Ziel kommt in bildhaften Formulierungen wie "Aneignung", "Aufnahme", "Anerkennung", "Annahme" bzw. "Mitteilung", "Übertragung", "Darbietung", "Unterweisung" u.ä.m. deutlich zum Ausdruck. Wenn dieses Ziel nicht erreicht werden kann, liegt dies an der Verweigerung der Adressaten oder am Ausfall institutioneller Vorgaben, also an als schuldhaft qualifizierbaren Ursachen. So finden sich in einem wichtigen älteren Werk zur Theorie des Religionsunterrichts folgende Sätze:

"Auch der trockenste und hölzernste Religionsunterricht kann von größtem Segen sein, wenn bei den Kindern selber die nötige Bereitschaft vorliegt. Diese Bereitschaft (...) zu schaffen, ist die erste Aufgabe. Daß diese vielerorts nicht mehr da war, oft wegen der Schulreformerei (nicht wegen der Schulreform), war das große Kreuz der Katecheten. Sie haben eine missio und die ist sachbestimmt."¹⁰

Theologisch gerechtfertigt wird dies zum einen durch die Annahme einer "religiösen Anlage" als Bestandteil der menschlichen Natur, die auf das Endziel des Menschen im christlichen Sinne hingerichtet ist (anima naturaliter christiana)¹¹:

"Der Katechet weiß, daß er nicht mit einem artfremden Inhalt die ahnungslosen Seelen der Kinder überfällt, er weiß, daß die Fragen schon in den Kindern schlummern, auf die der Katechismus die Antworten hat."¹²

Dazu tritt als zweite Rechtfertigung die Einheit von Erkenntnis- und Seinsprinzip: die menschliche Vernunft gilt als von Gesetzmäßigkeiten geleitet, die mit den objektiven Seinsgründen der Welt a priori harmonisieren, da beide, subjektive Vernunft und das Seiende, ontologischen Strukturprinzipien gehorchen, die analogerweise auch ihrem gemeinsamen transzendenten Schöpfer eigen sind, so daß dieses apriorische Entsprechungsverhältnis sogar (per analogiam) für das Geoffenbarte gilt.¹³ Wenn aber seitens der Offenbarung die Verstehbarkeit

10 M. Pfliegler, Der Religionsunterricht. Seine Besinnung auf die psychologischen, pädagogischen und didaktischen Erkenntnisse seit der Bildungslehre Otto Willmanns, 3 Bd.e, Innsbruck/Wien/München 1935, hier Bd. I, 184 (im Anschluß an Willmann). - Wenn aus dem genannten Werk Pflieglers im folgenden öfters zitiert wird, so dient es lediglich als repräsentatives Beispiel, ohne daß die Leistung dieses Mannes irgendwie geschmälert werden soll.

11 Vgl. ebd. II, 167-182; III, 22-30.

12 Ebd. II, 171.

13 Vgl. ebd. III, 55.

und seitens ihrer Adressaten die Disposition zum Verstehen können nach diesem Muster als natural und damit auch aktual gegeben feststeht, so ist Vermittlung, selbst wenn sie über die Kenntnisnahme hinaus zu einer umfassenden Handlungsperspektive führen soll, im Grunde nur noch ein methodisches (und auch terminologisches¹⁴) Problem:

"Der Unterrichtende muß sich fragen, wie er den Inhalt am wirksamsten und eindrucksvollsten übermittelt, er muß wissen, wieviel er bei den Schülern voraussetzen kann, woran er anknüpfen kann, er muß in ständiger lebendiger Frage- und Antwortstellung seinen Schülern auch dann gegenüberstehen, wenn diese nur zuhören. Er muß sozusagen die Fragen beantworten, die sie stellen würden."¹⁵

1.3 Religionsdidaktik und Religionskritik

Allein schon die Tatsache der derzeitigen Erfahrungsdiskussion in der Religionsdidaktik macht offenkundig, daß die fast ausschließlich methodische Inangriffnahme der Aufgabe in der Vergangenheit nicht genügt. Die Bemühung muß auch die sozialen Bedingungen des Verstehen- und Erfahrenkönnens selber umfassen. Der Erfolg religiöser Lernprozesse, d.h. die Chance, daß sie auch in die subjektive Wirklichkeit ihrer Adressaten integriert werden, hängt eben maßgeblich davon ab, ob zwischen den Inhalten des Glaubens und dem, was allgemein als wirklich gilt, eine Beziehung besteht bzw. sich herstellen läßt. Eine solche Beziehung erscheint heute vielen als nicht (mehr) gegeben. Auf die Berücksichtigung bzw. Erörterung der Bedingungen des Verstehens und Erfahrenvermögens der heutigen Adressaten kann nicht verzichtet werden, soll die lehrend-lernende Erschließung von christlichem Glauben gelingen und zwar gewaltlos: Welches ist der Horizont, innerhalb dessen für die Betroffenen etwas als gewiß gilt? Welches ist ihre Alltagswelt, welches der "allgemeine Wissensvorrat"¹⁶? Welches sind die Strukturen der Welt, nach denen sie ordnen, was sich in dem von ihnen alltäglich erlebten Ausschnitt (in ihrer "subjektiven Welt") ab-

14 Vgl. ebd. III, 113-117.

15 Ebd. III, 22.

16 P. L. Berger/Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt 1969 (orig.: The social construction of reality, New York 1966), 57 u.ö.

spielt? Welche Auswahl wird vorgenommen? Über welche Muster verfügen sie, nach denen sie neu Erlebtes interpretieren? Welches ist der Bezugsrahmen für ihr Handeln, den sie mit anderen gemeinsam haben? Welches sind die Wert- und Sinnvorstellungen der Gesellschaft?¹⁷

Man mag einwenden, daß die Antworten darauf immer nur Ausschnitte und hierbei noch einmal Ausschnitte mit perspektivischen Verzerrungen der Wirklichkeit "an sich" oder auch schon der objektiv denkbaren Welt sind, aber sie machen gerade das aus, was dem Menschen als vertraut und gewiß gilt; somit sind sie also auch eine unüberspringbare Voraussetzung dafür, den Horizont des als wirklich Geltenden zu erweitern.

"Die subjektive Wirklichkeit ist (...) immer an besondere Plausibilitätsstrukturen gebunden, das heißt: an die gesellschaftliche Grundlage und die gesellschaftlichen Prozesse, die für ihren Bestand erforderlich sind."¹⁸

Von den aufgeführten Fragen her ergibt sich als ein Teil der zu lösenden Aufgabe die religionsdidaktische Notwendigkeit zur Wahrnehmung der Religionskritik. Denn es gibt in unserer Gesellschaft nun einmal Wirklichkeitsbestimmungen, die mit Religion (vor allem in der traditionellen Gestalt der christlichen Kirchen) konkurrieren, und es gibt sie ebenso - höchstens weniger explizit - in der größten Adressatengruppe derzeitiger religionsdidaktischer Praxis: den Teilnehmern am ordentlichen Lehrfach Religionsunterricht in der staatlichen Schule. Aber selbst wo die Positionen ausdrücklicher Religionskritik nicht eingenommen oder sogar abgelehnt werden, bilden Argumentationsgänge der Religionskritik und von ihr ins Feld geführte Erfahrungen in mehr oder weniger reflektierter Form wichtige Momente des über die Differenzen der religiösen Standorte hinaus gemeinsamen öffentlichen Bewußtseins. Ihre Wahrnehmung ist deshalb für die Religionsdidaktik genauso unverzichtbar wie hilfreich, auch wenn sie selber und die Glaubensgehalte dadurch vielleicht merklicher in die Situation der

17 Die Fragen sind formuliert auf der Grundlage von: Berger/Luckmann (s.o. Anm. 16), 139-185, und: P.L. Berger/B. Berger, Wir und die Gesellschaft. Eine Einführung in die Soziologie - entwickelt an der Alltagserfahrung, Reinbek 1976 (orig.: Sociology - a biographical approach, New York/London o.J.), 39-54.

18 Berger/Luckmann (s.o. Anm. 16), 165; vgl. 163: "Unsere Wirklichkeitsbestimmung vollzieht sich (...) vor dem Hintergrund einer Welt, die schweigend für gewiß gehalten wird."

Anfechtung geraten mögen. Zwar liefert die Analyse der Religionskritik von sich her noch keine Theorie der Vermittelt- und Vermittelbarkeit von Erfahrung oder gar Strategien zur Bewältigung dieses Aufgabenkomplexes, aber sie zeigt unbestechlich jene Stellen auf, wo von der Religion vorausgesetzte Plausibilität aufgrund von Erfahrungen verloren gegangen ist oder zu gehen droht und wo infolgedessen religiöses Unterrichten sein Ziel nicht (mehr) erreicht.

Es ist die Aufgabe des folgenden zweiten Teils dieses Aufsatzes, einige dieser Stellen des Übergangs von Erfahrung zu Religionskritik herauszuarbeiten, die für die Bewußtseins-epoche typisch sind, der wir uns zugehörig fühlen und die wir üblicherweise als Neuzeit bezeichnen. Dieser Weg der Darstellung wird gewählt und nicht die denkbare Alternative einer authentischen Vorstellung der wichtigsten Positionen, weil letzteres in zahlreichen Veröffentlichungen aus den letzten Jahren bereits mehrfach geleistet wurde. Auch Vollständigkeit liegt nicht in der Intention dieses zweiten Teils; die Nennung von Autoren und das Zitieren von Originaltexten haben lediglich paradigmatische Funktion und ließen sich in fast allen Fällen durch andere Beispiele ersetzen. Zu berücksichtigen ist ferner, daß nicht zwischen Kritik der Religion und Christentumskritik unterschieden wird.

2. Die Erfahrungshintergründe für die neuzeitliche Kritik der Religion

2.1 Zusammenbruch der Kosmologie

In einem Brief an Kepler schrieb Galilei 1610: "Es gibt Menschen, die glauben, die Philosophie sei eine Art Buch, so wie die Äneis oder die Odyssee, und daß Wahrheit nicht im Weltall, nicht in der Natur, sondern durch das Vergleichen von Texten gesucht werden muß."¹⁹ Was die neuzeitliche Naturwissenschaft von der vorhergehenden unterscheidet, ist damit deutlich gemacht: Nur mittels Erfahrung und Beobachtung läßt sich etwas über die Tatsachen in der Natur ausmachen; sie, nicht die Texte

¹⁹ Brief vom 10.8.1610, zitiert nach N.M. Wildiers, *Weltbild und Theologie vom Mittelalter bis heute*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1974 (orig.: *Wereldbeeld en teologie. Van de middeleeuwen tot vandaag*, Antwerpen/Amsterdam 1974), 169.

der Autoritäten, bilden die Grundlage für die Beweise. Auf dem Boden dieser Einstellung hat Kopernikus den Beobachtungen früherer Astronomen eine adäquatere Interpretation gegeben, die die Sonne ins Zentrum des Alls setzte - eine Theorie, die (in Anwendung des gleichen methodischen Prinzips) Kepler präzisieren, Galilei mit Hilfe des Teleskops entscheidend bestätigen und erweitern, Newton schließlich beweisen konnte. Explizit religionskritisch umgesetzt wird diese durch Erfahrung eröffnete andersgeartete Welt- und Allerfahrung nur vereinzelt. Am ehesten ist dies der Fall, wo für 'Gott' ein Funktionsverlust festgestellt wird, wie dies in der bekannten Episode zum Ausdruck kommt, wonach Laplace auf Napoleons Frage nach dem Platz Gottes in seinem System geantwortet hat: "Sire, ich hatte diese Hypothese nicht nötig."²⁰ Immerhin vermochte zumindest eine beträchtliche Zeitlang der Deismus Schöpfungsglaube und neue naturwissenschaftliche Erkenntnis noch zu synthetisieren.

In ihrem ganzen Ausmaß werden die religionskritischen Konsequenzen indessen erst offenkundig, wenn man die Erfahrung des Neuen als vollständige Destruktion der bisher geltenden Kosmologie versteht, nicht nur als deren Überholung oder gar Ergänzung:

"Die zentrale Stellung der Erde, die vollkommene Kreisbahn der Himmelskörper, die höhere Würde des oben Stehenden, das Eingreifen himmlischer Geister und der Abschluß der Welt durch ein Firmament: das ganze Weltbild der Antike und des Altertums (s. 21.) scheint jetzt ein vollkommener Irrtum gewesen zu sein."²¹

Zunächst bedeuten die neuen, durch Erfahrung gewonnenen Einsichten deshalb eine experimentelle Widerlegung bestimmter Bibelstellen (bzw. deren geltender Lesart), was auf Dauer jedoch den Wahrheitsanspruch der Bibel insgesamt bedrohen mußte. In den Prozessen gegen Galilei wurde dies entsprechend als Hauptargument angeführt. Das Beharren auf dem traditionellen Standpunkt kirchlicherseits institutionalisierte den Konflikt, verstrickte in immer neue Aporien und ließ die Kosmologie geradezu zu einem

²⁰ Zitiert nach H. Küng, Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München/Zürich 1978, 117.

²¹ Wildiers (s.o. Anm. 19), 178.

der klassischen Repertoires religionskritischer Einwände werden.

Die impliziten religionskritischen Konsequenzen der Falsifizierung des überkommenen Weltbildes (damit aber auch die Gründe für die Weigerung, es als erledigt aufzugeben) gehen freilich über die prinzipielle Bedrohung des autoritativen Wahrheitsanspruchs von Bibel und Kirche hinaus. Denn Kosmologie beinhaltet für die Tradition eben nicht einfach die Beschreibung eines Sektors der Wirklichkeit, vielmehr galt der Kosmos auch als Fundament des moralisch-praktischen Daseins, da es nur einen von Gott gestifteten Ordo gibt, der sich sowohl im Kosmos wie in der sittlichen Anforderung manifestiert. Der Ordo des Kosmos ist "All-Zusammenhang"²², dessen fundamentale Bedeutung noch deutlicher wird, wenn man sich bewußt ist, daß dieser Kosmos begrenzt, in sich geschlossen, im Grunde überschaubar ist. Da er von Gott geschaffen ist, ist er eine Urgegebenheit und das heißt wie bei allem Göttlichen: substantiell-unveränderlich. Wesen und Ort des Menschen sind von diesem Ganzen her bestimmt. Ethisch gutes Verhalten besteht in der Eihordnung' in die kosmisch-natürliche Ordnung; m.a.W. der Mensch hat sich nach den (als Wesensnatur des Ganzen wie seiner Teile) vorgegebenen Gesetzen zu richten. - Daß es unmöglich war, die neuen Erkenntnisse und deren Erklärung auf dem Wege einer Korrektur in die traditionelle Kosmologie zu integrieren, stellte sich sehr bald heraus. Mit der infolgedessen eintretenden Revolutionierung des Weltbildes seit Kopernikus wurde daher "der Horizont weggewischt"²³, der die moralischen Forderungen wie die gesellschaftliche und staatliche Ordnung auch für den Ungebildeten plausibel gemacht und ihnen "Natürlichkeit", transzendente Würde, Unveränderlichkeit, Unantastbarkeit, alles in allem also eine indiskutable Legitimation verliehen hatte. Der nicht bewältigte Konflikt zwischen unwiderruflichem Verlust der Überzeugungskraft der alten Kosmologie und ihrer Behauptung aus praktisch-moralischen Interessen bringt der Neuzeit die

22 G. Krüger, Grundfragen der Philosophie. Geschichte - Wahrheit - Wissenschaft, Frankfurt 1958, 100.

23 F. Nietzsche, Die Fröhliche Wissenschaft, in: Werke in drei Bänden, hg. v. K. Schlechta, München 1969, Bd. 2, 127.

Trennung und das weitgehend antagonistische Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie als der traditionellerweise für das Ethos zuständigen Instanzen ein. In der Philosophie verliert die Kosmologie schnell an Boden. Sie ist meist wie z.B. bei Kant (als "bloße Idee der absoluten Totalität"²⁴) zwar noch irgendwie vorhanden, aber weder von erkenntnistheoretischer noch von handlungsorientierender oder verbindlichkeitsbegründender Bedeutung. Den astronomischen Erkenntnissen aber steht die Philosophie gleichgültig gegenüber, denn sie gelten nurmehr als "wahrheitsindifferente"²⁵ Hypothesen; d.h. von ihrer Richtigkeit oder Falschheit hängt philosophisch nichts ab. Kosmologie hört auf, eine philosophische Disziplin zu sein. Inwiefern ist nun aber der spätestens mit Kant vollzogene "Verzicht auf eine Gesamtordnung, in welcher der Mensch und alle irdischen Lebewesen einen bestimmten Ort im lebendigen Ganzen des Kosmos haben könnten"²⁶, auch von religionskritischer Relevanz? Er bestreitet sowohl die Erkennbarkeit Gottes aus der Erfahrung der Kontingenz oder aber der Zweckmäßigkeit und Zielgerichtetheit der Dinge, also aus der Grundlage einer erfahrbaren und durch Regreß universalisierten kosmologischen Struktur²⁷, wie er die materiale Verknüpfung von Handlungsanforderungen und kosmologischer Struktur verwirft als Orientierung an Schein-Wirklichkeit, an Artefakten oder an geschickt getarnten Interessen, auf jeden Fall aber als irgendeine Form von Verfügtsein und von inadäquatem Verhalten zu den eigentlichen Aufgaben und Möglichkeiten. Feuerbachs sensualistische Reduktion auf das Leben der Gattung, Schopenhauers Rückführung auf das biologisch-physiologische Leben oder Nietzsches Herleitung aus der (historischen wie sozialpsycholo-

24 I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 538 (Text nach der Ausgabe von W. Weischedel, Wiesbaden/Frankfurt 1956-64, 6 Bde, Bd. 2).

25 H. Blumenberg, Kosmos und System. Aus der Genesis der kopernikanischen Welt, in: Studium Generale 10 (1957) 61-80, hier 78.

26 K. Löwith, Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche, Göttingen 1967, 82.

27 Vgl. z.B. Kant, Kritik der reinen Vernunft (s.o. Anm. 24), B 631-670.

gisch-gegenwärtigen) Dialektik zwischen Starken und Schwachen - dies sind nur drei, allerdings wichtige Beispiele, wie sich die 'Entkosmisierung' des Begriffs Natur vollzieht, und die zeigen, daß damit die Möglichkeitsbedingung für jede, irgendwie auf der Kategorie der Substanz basierende Ethik (wie es theologische immer waren) nicht mehr gegeben ist. Das Umfassende hat bei Feuerbach Bedürfnis-, bei Schopenhauer und Nietzsche Kampf-Charakter; Natur ist - bei allen Unterschieden im einzelnen - das Leidend-Unbefriedigte, das ziel- und endlos werdende und vergehende, ist Un-ordnung, Anti-'Kosmos', 'Immoralität, nicht Urbild des moralisch Guten'²⁸. Ordnung gilt bei den genannten Autoren nicht als der Natur schöpfungsmäßig eingestiftet, sondern als eine zum Gegebenen rein kompensatorische Funktion, die durch republikanische Politik (Feuerbach), alles vergleichgültigenden Verzicht (Schopenhauer) bzw. durch den hierarchisierenden Willen zur Macht (Nietzsche) geleistet werden kann.

Noch in einer dritten Hinsicht schließen sich an die Erfahrung, daß die Welt nicht der heimatgewährende und ordnende Kosmos ist, religionskritische Konsequenzen an: es ist die demütigende Relativierung des Menschen, die faktisch ein Verstoßenwerden aus der Mittelpunktstellung darstellt.

"Ach", klagt Nietzsche, "der Glaube an seine Würde, Einzigkeit, Unersetzlichkeit in der Rangabfolge der Wesen ist dahin - er ist Tier geworden, Tier, ohne Gleichnis, Abzug und Vorbehalt, er, der in seinem früheren Glauben beinahe Gott ("Kind Gottes", "Gottmensch") war ... Seit Kopernikus scheint der Mensch auf eine schiefe Ebene geraten - er rollt immer schneller, nunmehr aus dem Mittelpunkt weg - wohin? ins Nichts? (...)"²⁹.

Der Mensch nahm ja im überkommenen kosmischen Ordo nicht nur einen festen, in Raum und Zeit unersetzbaren Platz ein, sondern auch eine qualitativ einzigartige Vorzugs- und Mittelpunktstellung. Die Worte, die Brecht den "sehr alten Kardinal" zu Galilei sprechen läßt, machen deutlich, welche Bedrohung das neue Weltbild darstellte:

28 Vgl. Nietzsche, Götzen-Dämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert, in: Werke (s.o. Anm. 23), Bd. 2., 1023f.; Ders., Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, in: Werke, Bd. 3, 573f. 616f.

29 Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, in: Werke (s.o. Anm. 23), Bd. 2, 893; Ders., Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, in: Werke, Bd. 3, 882.

"Sie wollen die Erde erniedrigen (...). Ich bin nicht irgendein Wesen auf irgendeinem Gestirnen, das für kurze Zeit irgendwo kreist. Ich gehe auf einer festen Erde, in sicherem Schritt, sie ruht, sie ist der Mittelpunkt des Alls, ich bin im Mittelpunkt, und das Auge des Schöpfers ruht auf mir und auf mir allein. Um mich kreisen, fixiert an acht kristallene Schalen, die Fixsterne und die gewaltige Sonne, die geschaffen ist, meine Umgebung zu beleuchten. Und auch mich, damit Gott mich sieht. So kommt sichtbar und unwiderleglich alles auf mich, den Menschen, die Anstrengung Gottes, das Geschöpf in der Mitte, das Ebenbild Gottes, unvergänglich und ..." ³⁰.

Warum sollte, wenn die Erde nur ein Planet unter unzähligen ist, gerade sie und damit der Mensch auf ihr eine so herausragende Stellung in der Schöpfung einnehmen? Warum sollte gerade auf sie und für die kleinen und sterblichen Menschen Gott seinen Sohn gesendet haben? Wo überhaupt kann der Gott noch vorgestellt werden? - Dem religionskritischen Schock, der von der Erfahrung der Unendlichkeit des Alls und des Verlustes der metaphysischen Geborgenheit ausgeht, hat Jean Paul in seiner visionären "Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei" geradezu schauerhaften Ausdruck verliehen, wenn dort etwa Christus zu den Toten sagt:

"Ich ging durch die Welten, ich stieg in die Sonnen und flog mit den Milchstraßen durch die Wüsten des Himmels; aber es ist kein Gott. Ich stieg herab, so weit das Sein seine Schatten wirft, und schauete in den Abgrund und rief: 'Vater, wo bist du?' aber ich hörte nur den ewigen Sturm, den niemand regiert, und der schimmernde Regenbogen aus Westen stand ohne eine Sonne, die ihn schuf, über dem Abgrunde und tropfte hinunter. Und als ich aufblickte zur unermeßlichen Welt nach dem göttlichen Auge, starrte sie mich mit einer leeren bodenlosen Augenhöhle an; und die Ewigkeit lag auf dem Chaos und zernagte es und wiederkäuete sich." ³¹ Und weiter: "Wie ist jeder so allein in der weiten Leichengruft des Alls! Ich bin nur neben mir (...)." ³²

2.2 Pluralisierung der Wirklichkeit

Die Bedeutung der durch technische Fortschritte ermöglichten Entdeckungen und Eroberungen zu Beginn der Neuzeit liegt nicht nur in einer beträchtlichen Steigerung von Wirtschaft und Handel; sie sprengten auch die europäisch-kontinentale Perspekti-

³⁰ B. Brecht, Leben des Galilei. Schauspiel, Berlin/Frankfurt 1965, 62.

³¹ J. Paul, Blumen-, Frucht- und Dornenstücke oder Ehestand, Tod und Hochzeit des Armenadvokaten F. St. Siebenkäs, in: Werke, hg. N. Miller, München ³1971, Bd. 2, 270-275, hier 273.

³² Ebd., 274.

ve der Welt auf und bewirkten weitreichende Veränderungen im Wirklichkeitsbewußtsein, indem sie Ozeane, Länder und Völker erschlossen, wo Menschen fremder Hautfarbe, fremder Sitten, fremder Wertvorstellungen, fremder Religionen, fremder Traditionen lebten. Berichte von Forschungsexpeditionen, Chroniken über Eroberung und Missionierung, zahlreiche Beschreibungen von Reisen inner- und außerhalb Europas³³, auch fiktive Schilderungen trugen eine ungeheure Masse an neuen Fakten zusammen, die dafür sorgten, daß eine Vielfalt von Menschentum sichtbar wurde, und das Gefühl entstand, in einer Welt zu leben, die ungleich größer und reicher, aber auch komplizierter und fremder war als das, worauf sich Kenntnis und Vorstellungskraft bisher bezogen hatten.

"(...) durch die weltweiten Fahrten zu Wasser und zu Lande, die in unserer Zeit so zugenommen haben, ist sehr vieles in der Natur entdeckt und aufgefunden worden, was über die Philosophie ein neues Licht ausbreiten kann. Es wäre ja auch eine Schande, wenn die Verhältnisse der materiellen Welt - nämlich der Länder, Meere und Gestirne - zu unserer Zeit bis ins Äußerste eröffnet und beschrieben worden sind, die Grenzen der geistigen Welt jedoch auf die Enge der alten Entdeckungen beschränkt bleiben sollten."³⁴

Solange die Abweichungen singulär blieben und nach den Kategorien wahr/falsch sortiert oder in ein lineares Entwicklungsschema eingeordnet werden konnten, entstand kaum eine Irritation. So war die Wahrnehmung fremder Völker im Mittelalter nicht nur auf Einzelfälle an der geographischen Peripherie begrenzt, sondern man hatte im genealogischen Schema von Gn 10 auch ein plausibles Erklärungsmuster zur Hand; die Berührung mit anderen Religionen blieb auf Judentum und Islam beschränkt, die beide als Entstellungen des Christentums verstanden werden konnten; die Götter der heidnischen Antike aber galten als überwunden. In dem Moment jedoch, wo man auf ähnlich hochentwickelte Kulturen und uralte, ja in bezug auf die eigenen vielleicht noch ältere Traditionen traf, versagten diese Schemata;

33 Einen ersten Überblick vermitteln: P. Hazard, *Die Krise des europäischen Geistes 1680-1715*, Hamburg 1939 (orig.: *La crise de la conscience européenne*, Paris o.J.), 31-55; H. Kellenbenz, *Die Rückwirkungen der Kolonien auf die Mutterländer*, in: *Saeculum Weltgeschichte*, hg. H. Franke u.a., Bd. 6, Freiburg/Basel/Wien 1971, 123-140. Eine interessante Detailstudie bietet P. Martino, *L'orient dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle*, Paris 1906.

34 F. Bacon, *Novum Organum*, in: *The Works*, ed. J. Spedding/R.L. Ellis/D.D. Heath, Stuttgart/Bad Cannstatt 1963 (= Reprint

Vielfalt und Fremdheit wurden als Relativierung des Eigenen erfahren. Dieser Fall tritt spätestens mit der Kunde von den Hochkulturen Ostasiens ein.

Die Schockwirkung des Fremden wurde überlagert und daher wesentlich verstärkt durch die Aufspaltung der Christenheit in verschiedene Konfessionen. Verunsichernd wirkte diese vor allem deshalb, weil es nicht gelungen war, durch Rückgang auf die Fundamente Einheit zu bewahren oder wiederzufinden: Auslegung stand gegen Auslegung, Autorität gegen Autorität, Tradition gegen Tradition. Die angestrebte politisch-militärische Lösung der Wahrheitsfrage aber führte in die Katastrophe der Religionskriege.

Zumindest auf der Ebene des Faktischen war so die Pluralität von Wahrheiten eine erfahrene Realität geworden, von der her der traditionelle Wahrheitsanspruch, vor allem in Bezug auf Moral und Religion, in Frage gestellt werden konnte und mußte. An die Stelle der Wahrheit i.S. der *adaequatio rei et intellectus* tritt die Gewißheit des Subjekts, wie es in Descartes' *regula generalis* programmatisch für die Neuzeit formuliert wird: "*illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio*"³⁵. Die Selbstgewißheit ist unüberspringbares Prius vor jeder - auch der religiösen - Fremdgewißheit; Wahrheit ist nicht etwas, das schon an sich ist und im wahren Urteil bloß richtig abgebildet wird, sondern Wahrheit geschieht, wird erzeugt vom und im erkennenden Subjekt.

Der hier anknüpfende Rationalismus versucht, durch die Konzeption einer natürlichen oder Vernunft-religion das durch die Vielheit von Religionen und Konfessionen gegebene Problem zu bewältigen. Zu ihr gelangt man auf dem Weg der Reduktion, indem man die "populäre Vorstellungsart von ihrer mystischen Hülle entkleidet", wobei sich herausstellt, daß "sie (...) für alle Welt, zu aller Zeit praktisch gültig und verbindlich

der Ausgabe London 1857-74), Bd. 1, § 84; vgl. Ders., *Essays or counsels civil and moral*, in: *The Works*, Bd. 6, § 18.

35 R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, in: *Oeuvres*, éd. Ch. Adam/P. Tannery, Paris 1897-1913, Bd. 7, 35. 69. 70; Ders., *Discours de la méthode*, in: *Oeuvres*, Bd. 6, 18.

gewesen" ist³⁶. Religionskritisch wirkt sich diese Position folglich vor allem in zwei Punkten aus: der kirchlichen Gestalt der Religion und der Offenbarung. Offenbarung wird weder der Tatsächlichkeit noch der Möglichkeit nach bestritten, aber funktionalisiert: sie gilt als pädagogische Antizipation für die ganze bisherige Menschheit³⁷ bzw. als Aushilfe für deren geistig schwächeren Teil³⁸, d.h. sie geht nicht über das hinaus, was der Mensch prinzipiell auch kraft seiner Vernunft erkennen kann und im Laufe seiner fortschreitenden Entwicklung auch tatsächlich tut. Gewinnt nun aber das als 'nur' historisch bedingt Erkannte, das allein mit Rücksicht auf die Unterentwickeltheit der Menschen einen Sinn hatte, die Bedeutung von Ewigem, Absolutem und Allgemeingültigem, so degeneriert - mit Kant zu sprechen - Religion zum "Afterdienst"³⁹. Nicht immer gilt bei solcher Reduktion auch das Christentum (in seiner ursprünglichen Gestalt) als die vollkommenste und "vollständige Religion, die allen Menschen durch ihre eigene Vernunft faßlich und überzeugend vorgelegt werden kann"⁴⁰; es kommt durchaus auch vor, daß die Frage nach der wahrsten Religion als (zumindest für uns Menschen) unbeantwortbar offengelassen wird, wie Lessing in der Ringparabel und schon anderthalb Jahrhunderte zuvor Bodin in seinem die Religionen vergleichenden "Heptaplomeris" nahelegen, oder sogar zugunsten einer anderen Religion beantwortet wird, wie Schopenhauer es für Buddhismus und Brahmanismus tut⁴¹. - Was die kirchliche Gestalt betrifft, so wird auch sie nicht pauschal verurteilt; die Kirche wird nur insofern kritisiert, als sie in ihrer Struktur und in ihren Statuten als von Gott so gewollt angesehen wird, wie sie derzeit verfaßt ist. Diese Einstellung mündet in fanatischer Rechtgläubigkeit, die die Welt und die Gesellschaft spaltet und zu katastrophalen Kon-

36 Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B 114 (im Orig. z.T. hervorgehoben) (Text nach der Ausgabe von Weischedel, s.o. Anm. 24, Bd. 4).

37 Z.B. Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts, in: Werke (s.o. Anm. 4), Bd. 6, §§ 1f.

38 Z.B. A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung II, in: Sämtliche Werke, hg. v. W.v. Löhneysen, 5 Bd.e, Darmstadt 1968, Bd. 2, 212 u.ö.; Ders., Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II, in: Werke, Bd. 5, 409.

39 Kant, Die Religion (s.o. Anm. 36), B 229. 250-287 u.ö.

40 Ebd., B 245.

41 Z.B. Die Welt als Wille und Vorstellung II, in: Werke

flikten führt, ganz davon abgesehen, daß sie die Menschen zu unterwürfigem Gehorsam erzieht⁴².

In unmittelbarem Zusammenhang mit dem Gedanken einer allen positiven Religionen gemeinsamen oder ihnen zeitlich vorausliegenden und durch vernünftiges Nachdenken rekonstruierbaren Eigentlichkeitsreligion tritt die Konzeption von einer nur auf der in der Natur innewohnenden Ordnung oder auf Vernunft begründeten Moral- und Rechtslehre auf. Auch hierbei geht es darum, eine hinter den historisch-konkreten Ausformungen der Moralen und Ethiken liegende, allen gemeinsame Verbindlichkeitsinstanz zu finden, die durch die Erkenntnis der faktischen Diversität ihrer religiösen 'Einbettung' nicht berührt wird.

"Der Begriff, daß etwas gerecht ist, scheint mir so natürlich und so universal von allen Menschen erworben zu sein, daß er unabhängig von jedem Gesetz, jedem Vertrag, jeder Religion ist. Ob ich von einem Türken, einem Geber oder einem Malabaren Geld zurückfordere, das ich ihm geliehen habe, um sich zu ernähren und zu kleiden, niemals wird es ihm in den Sinn kommen, mir zu antworten: Warten Sie ab, bis ich weiß, ob Mahomet, Zoroaster oder Brahma befehlen, daß ich Ihnen Ihr Geld wiedergebe. Er wird zugestehen, daß es gerecht ist, daß er mich bezahlt; tut er es aber nicht, so deshalb, weil seine Armut oder sein Geiz den Sieg über die Gerechtigkeit, die er anerkennt, davontragen."⁴³

Der beißend-scharfe Kirchenkritiker Voltaire⁴⁴, der auf Ausgleich zwischen Rationalität und religiösen Traditionen bedachte Lessing⁴⁵, der atheistische Materialist Diderot⁴⁶ - sie alle treffen sich in der Überzeugung, daß die Antwort auf die Frage, ob man gerecht und gut sein müsse und wie diese Begriffe inhaltlich zu füllen seien, nicht von religiösen Prämissen abhängt, sofern man nur von den jeweiligen spezifisch

(s.o. Anm. 38), Bd. 2, 218f.

42 Vgl. z.B. Kant, Die Religion (s.o. Anm. 36), B 277f.

43 F.M. Voltaire, Le philosophe ignorant, in: Oeuvres, éd. M. Beuchot, Paris 1834-40, Bd. 42, 585, vgl. 594-596.

44 Z.B. Ebd., 583-585, 594-596. Über die Sitten der Völker hat Voltaire in seinem monumentalen Essai sur les mœurs et l'esprit des nations (in: Oeuvres, Bd. 15-18) gehandelt.

45 Lessing, Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen, in: Werke (s.o. Anm. 4), Bd. 2, 213.

46 D. Diderot, Art. Irréligieux, in: Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, Paris/Neufchastel 1751-80, Bd. 8, 909.

religiösen Pflichten absieht; sie fällt bei allen gleich aus. Die literarischen Topoi des "edlen Wilden" und des orientalischen "Weisen", die in zahlreichen Werken der Aufklärung über die Vertreter von Offenbarungsreligionen, christlicher Moral, konkreter Gesetze und europäischer Zivilisation triumphieren, sowie Rousseaus Idealisierung des zivilisationslosen Urzustandes illustrieren sehr deutlich diese Suche nach Handlungsorientierung durch selbstrelativierenden Rückgang auf die für allen gemeinsam gehaltene Vernunft. Noch stärker tritt diese Tendenz im Bereich der politisch-rechtlichen Ordnung und der Beziehungen der Völker untereinander zutage. Angesichts selbst erlebter Religionskriege formuliert etwa Hugo Grotius bereits 1625 in "De iure belli et pacis" den folgenreichen Gedanken eines uns schon immer einwohnenden "Naturrechts", das als so indispensabel angesehen wird, das es auch im Krieg, ja selbst "etsi Deus non daretur", gültig bleibt.

Noch in einer zweiten, ebenfalls religionskritischen Weise konnte auf die Erfahrung der Pluralität der auf die höchste Autorität gegründeten moralischen und rechtlichen Normen und ihrer katastrophalen Folgen reagiert werden: indem man sie als menschliche Artefakte betrachtete (und auf Grund dieser Einsicht eine praktikablere Ordnung zu konstruieren versuchte). So vertritt Hobbes, obschon er am Gedanken eines Naturrechts festhält (allerdings als etwas, dessen Inhalte ohne Konkretisierung durch staatliche Gesetze austauschbar bleiben), im "Leviathan" den Standpunkt:

"Gut und böse sind Namen, die unsere Zu- und Abneigungen bezeichnen; die innerhalb verschiedener Temperamente, Gewohnheiten und Lehren der Menschen verschieden sind; und verschiedene Menschen weichen nicht nur im Urteil ihrer Sinne voneinander ab über das, was dem Geschmack, dem Geruch, dem Gehör, dem Gefühl und dem Sehen angenehm oder unangenehm ist, sondern auch über das, was bei den Handlungen des täglichen Lebens mit der Vernunft übereinstimmt oder nicht. Ja, sogar ein und derselbe Mensch weicht zu verschiedenen Zeiten von sich selbst ab (...)"⁴⁷

Die Anerkennung, daß andere religiöse Positionen Ursprünge gleicher Berechtigung haben bzw. daß sie sich in ihren wesentlichen Inhalten (dazu zählen auf jeden Fall die moralischen)

47 Th. Hobbes, Leviathan, or the matter, form, and power of a commonwealth ecclesiastical and civil, in: The English Works, ed. W. Molesworth, Aalen 1966 (= zweiter Reprint der Ausgabe London 1839-45), Bd. 3, 146.

von der eigenen nicht unterscheiden, zieht die Zuerkennung auch eines Daseinsrechtes nach sich; die vordringlichste moralische und soziale Tugend wird daher in beiden Typen der Reaktion auf Pluralitätserfahrung die Toleranz. Von diesem Grundpostulat her verfällt aber zunächst die historische Praxis der positiven Religionen im Umgang mit den anderen Religionen, Konfessionen, abweichenden Einzelnen (Kreuzzüge, Missionierung, Religionskriege, Inquisition, Negersklaverei usw.) der Kritik. Solche unmoralische Intoleranz wird auf den Wahrheits- und Ausschließlichkeitsanspruch der religiösen Parteien zurückgeführt, die ja schon dem einzelnen Gläubigen das Recht einräumen, über gute und schlechte Taten des oder der anderen Richter zu sein⁴⁸.

"Der Glaube scheidet: das ist wahr, das falsch. (...) Der Glaube hat eine bestimmte, besondere Wahrheit, die daher notwendig mit Verneinung verbunden ist, zu seinem Inhalte. Der Glaube ist seiner Natur nach ausschließend. Eines nur ist Wahrheit, Einer nur ist Gott, (...)"⁴⁹

Seit Bayle kehrt in der Religionskritik sogar immer wieder der verschärfte und auch heute noch keineswegs verstummte⁵⁰ Vorwurf wieder, daß die durch den Glauben vermittelte Moralität häufig oder sogar notwendig hinter der Humanität des Atheisten zurückbleibe⁵¹. Die unvermeidliche Subordination der Sittlichkeit unter den Glauben bringe in jede konkrete Religion, und sei sie noch so moralisch, einen fundamentalen Widerspruch, weil "die Liebe (...) nur ein Prädikat (ist), Gott das Subjekt"⁵². Dadurch aber, daß Gott als Subjekt gedacht ist, und das heißt als etwas vom Prädikat wie vom Menschen Unterschiedenes, Selbständiges, Besonderes, spart der Religiöse in seinem Denken zwangsläufig einen Punkt aus, der für die Liebe

48 Ebd., 310f.

49 L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, in: Sämtliche Werke, hg. v. W. Bolin / F. Jodl, 10 Bd.e, Stuttgart/Bad Cannstatt 1959-64, Bd. 6, 298.

50 Z.B. G. Szczesny, Das sogenannte Gute. Vom Unvermögen der Ideologen, Reinbek 1971, 45-47. 81-93.

51 Z.B. P. Bayle, Pensées diverses, in: Oeuvres diverses, Hildesheim 1966 (= Reprint der Ausgabe Den Haag 1727-31), Bd. 3, §§ 129-131.

52 Feuerbach, Das Wesen des Christentums (s.o. Anm. 49), 318.

nicht frei verfügbar ist. Die Liebe aber kennt kein Gesetz als sich selbst, keine Beschränkung. Deshalb wird Liebe im Kontext des Glaubens engherzig und falsch; "sie ist nur gut, so lange der Glaube nicht verletzt wird"⁵³, sonst gerät sie sofort in Widerspruch zum Glauben.⁵⁴ Bereits an der Grenze zwischen Glaube und Nichtglaube muß sie ihren Platz dem Haß abtreten, ja sogar noch ihren Namen zur Legitimation desselben hergeben. Die auf den Glauben begründete Liebe vermag zu verdammen; in dem Moment, wo einer einen Glaubensartikel nicht anerkennt, sieht sie ihn als einen außer ihrem Geltungsbereich Stehenden an, so daß er jetzt ein Gegenstand des Fluchs Gottes ist, dem das Vorhandensein von Ungläubigen ein Ärgernis ist.⁵⁵

"Der Christ darf (...) den Christen lieben, den Anderen nur als möglichen Christen; er darf nur lieben, was der Glaube heiligt (...) Der Satz: 'liebet eure Feinde' bezieht sich nur auf persönliche Feinde, aber nicht auf die öffentlichen Feinde, die Feinde Gottes, die Feinde des Glaubens, die Ungläubigen. Wer den Menschen liebt, der Christus leugnet, Christus nicht glaubt, verleugnet seinen Herrn und Gott (...)"⁵⁶

Aber auch schon allein dadurch, daß sich die historischen Religionen auf irgendwelche Autoritäten, Personen oder Gruppen berufen, denen eine unüberbietbare und exklusive Bedeutung für alle Menschen oder die Bekenner des eigenen Glaubens zugesprochen wird, müssen Partikularismus und Fanatismus mit ihnen verbunden sein.⁵⁷ Denn

"stützt sich die Liebe auf (eine bestimmte) Person (oder Gruppe), so ist diese Liebe eine besondere, die nur so weit geht, wie die Anerkennung dieser Person (...)"⁵⁸.

2.3 Widerlegung der Theodizee

"Als Ursachen für den Niedergang des europäischen Theismus", die er "aus vielerlei Gesprächen, fragend, hinhorchend, aus-

53 Ebd., 319.

54 Vgl. ebd., 64-66. 297-325 (bes. 318-320). 386-393.

55 Vgl. ebd., 320.

56 Ebd., 305 (im Original z.T. hervorgehoben).

57 Vgl. ebd., 321.

58 Ebd., 321.

findig gemacht habe", zählt Nietzsche u.a. auf:

"'Der Vater' in Gott ist gründlich widerlegt; ebenso 'der Richter', 'der Belohner'. Ingleichen sein 'freier Wille': er hört nicht - und wenn er hörte, wüßte er trotzdem nicht zu helfen."⁵⁹

Die Erfahrung der leidvollen und ungerechten Welt wird gegen den Glauben an einen persönlichen Schöpfergott, der obendrein auch noch der Inbegriff moralischer Güte sein soll, angeführt.

Nicht erst in der Neuzeit wissen sich Menschen der Frage nach der Herkunft und nach dem Sinn von Leid ausgesetzt. Naturkatastrophen, Krankheiten, plötzlicher Tod, Krieg, soziale Ungerechtigkeit, Seuchen u.ä. waren schon immer Grund zum Nachdenken und zum Fragen, weil sie als Störungen des Lebens empfunden wurden. Trotzdem führen solche Erfahrungen im Mittelalter nicht zur fundamentalen Bedrohung des christlichen Glaubens, zumindest nicht zu einer sozial erheblichen. Offensichtlich lassen sich derartige Erfahrungen auffangen, solange eine kosmologisch-absolute Ordnung, die von Gott herkommt und von ihm fortlaufend geleitet wird, als fraglos sicher gilt. Zumindest gelang es vor allem im Anschluß an Augustinus wenigstens ein Jahrtausend lang, im Rahmen der christlich korrigierten und um heilsgeschichtliche Strukturen erweiterten Metaphysik die subjektiv unverdienten leidvollen Erfahrungen der Gegenwart und der Vergangenheit sowie die Sünde in die Weltordnung einzuordnen⁶⁰, ja sogar ihnen eine für den göttlichen Heilsplan letztlich notwendige Funktion bzgl. des Ganzen zu geben, obschon die Vorsehung ihre Absichten mit den einzelnen Ereignissen, Personen und Sozialgebilden vor den Menschen bis zum Gericht verbirgt.

Nun aber haben sich - wie die beiden vorangegangenen Abschnitte gezeigt haben - zwei Rahmenbedingungen entschieden verändert:

59 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, in: *Werke* (s.o. Anm. 23), Bd. 2, 615.

60 Mit Berufung auf Augustinus bestreitet A. Arnauld in der Auseinandersetzung mit Malebranches "Traité de la nature et de la grâce" entschieden die Berechtigung, die Übel als wirkliche "irrégularités" und "désordres" zu betrachten; nur dem schwachen menschlichen Geist erschienen sie als solche (nach: F. Billicsich, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes*, Bd. 2, Wien/Köln 1952, 96).

Einerseits ist das antik-mittelalterliche Weltgebäude eingestürzt. Um die nihilistischen Konsequenzen des Weltbild-Wandels (Entstehung der Erde aus einem zufälligen Zusammentreffen von Atomen, Anfangslosigkeit der Welt, Möglichkeit mehrerer bewohnter Welten usw.) abzuwehren, bildet sich ein breiter Strom physikotheologischen Denkens⁶¹ aus; es versucht, unter Einbeziehung der neuen naturwissenschaftlichen Einsichten in Entstehung, Funktion und Eigenschaften bestimmter Geschöpfe und Organe die kunstvolle Weisheit und providentielle Einrichtung zu erkennen und auf ihnen - gleichsam als 'Leiter' - zu ihrem Urheber emporzusteigen. Die Spuren Gottes sind überall zu finden, Gott selber aber entrückt als der majestätische Baumeister, der im gesamten riesigen All seine Gesetze walten läßt, in eine respektheischende und geschichtsüberlegene Erhabenheit. Es liegt auf der Hand, daß diese betonte Sicht der aus jedem Geschöpf "hervorleuchtenden" "perfectissima bonitas - sapientia summa - insuperabilis potentia" des Schöpfers⁶² immer dann in Schwierigkeiten gerät, wenn die individuelle Erfahrung sich nicht in den prätendierten Zweck der Gattung oder gar des Ganzen einfügt - und das ist bei jeder Leiderfahrung der Fall.

Zum anderen ist Vernunft zum Kriterium des Wirklichen erhoben. Die ausnahmslose Geltung dieses Kriteriums macht es notwendig, auch "die geoffenbarten Wahrheiten dem Tribunal unserer Vernunft zu unterwerfen"⁶³, d.h. im Besonderen, die Vernünftigkeit der Schöpfung und die moralische Integrität des Schöpfers angesichts des erfahrenen Zweckwidrigen zu verteidigen. Die beeindruckenden Anstrengungen, erfahrene Realität des Übels in der Welt und Schöpfungsglaube rational vereinbar zu machen, scheint nur für eine kurze Zeit zu gelingen; dann jedoch wendet sie sich gegen sich selbst und paralyisiert

61 S. dazu bes. W. Philipp, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht, Göttingen 1957 (= Forschungen zur Syst. Theologie und Religionsphilosophie 3).

62 F. Hoffmann, De Atheo convincendo ex artificiosissima machinae humanae structura, Halle 1693, 22, zitiert nach Philipp (s.o. Anm. 61), 65.

63 G.W. Leibniz, Essais de Theodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, in: Die philosophischen Schriften, hg. v. C.J. Gerhardt, Hildesheim 1960-61 (= Reprint der Ausgabe Berlin 1875-90), Bd. 6, 77.

die Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit, insofern sie die traditionellen christlichen Antworten auf die Frage nach dem Übel und dem Leid einer Instanz überweist, vor der sie scheitern müssen: Rational, weil sie in das bereits von Epikur formulierte und von Bayle bis Camus in unzähligen Varianten wiederholte⁶⁴ Dilemma zwischen Ohnmacht oder Bosheit Gottes führt:

"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 mißgünstig 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?"⁶⁵

Theologisch, weil zwar nicht der Glaube an Gottes Gerechtigkeit und Liebe (auch trotz und im Leid), wohl aber deren Verrechenbarkeit in der Art rationaler Spekulationen mit "Hiob" und dem Neuen Testament eine grundsätzliche Absage erteilt war. Eben dies ist auch der Standpunkt, den Kant in dem kleinen Aufsatz "Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee" bezieht: das Verfechten "der Sache Gottes"⁶⁶ vor dem "Gerichtshof der menschlichen Vernunft"⁶⁷ sei nichts

64 Z.B. P. Bayle, Art. Pauliciens, in: Ders., Dictionnaire historique et critique, Bd. III, Basel 1741, 624-636, hier: 625-628; D. Hume, Dialogues concerning natural religion, in: The Philosophical Works, ed. Th. H. Green/Th. H. Grose, Aalen 1964 (= Reprint der Ausgabe London 1882-86), Bd. 2, 440; A. Schopenhauer, Parerga und Paralipomena I, in: Werke (s.o. Anm. 38), Bd. 4, 151; Ders., Die Welt als Wille und Vorstellung I, in: Werke, Bd. 1, 552; Ders., Die Welt als Wille und Vorstellung II, in: Werke, Bd. 2, 452-466. 757. 825f.; Nietzsche, Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile, in: Werke (s.o. Anm. 23), Bd. 1, 1072; Ders., Die Fröhliche Wissenschaft, in: Werke, Bd. 2, 134; Ders., Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und Keinen, in: Werke, Bd. 2, 499f.; A. Camus, L'Homme révolté, in: Ders., Essais, Paris 1965 (Bibliothèque de Pléiade), 524.

65 Epikur, Incertae sedis fragmenta opinionumque testimonia, Nr. 374, in: H. Usener (Hg.), Epicurea, Stuttgart 1966. Übersetzung nach: O. Gigon (Hg.), Epikur. Von der Überwindung der Furcht, Zürich/Stuttgart 1968, 136.

66 Kant, Über das Mißlingen aller Philosophischen Versuche in der Theodizee (in: Werke - s.o. Anm. 24 - Bd. 6), A 195.

67 Ebd., A 196.

anderes "als die Sache unserer anmaßenden, hierbei aber ihre Schranken verkennenden Vernunft"⁶⁸. Dieser "Prozeß", der bisher immer so ausgegangen sei, daß die Theodizee nicht leisten konnte, was sie versprochen habe⁶⁹, sei "für immer zu endigen"⁷⁰, weil unsere auf den Bereich möglicher Erfahrung beschränkte menschliche Vernunft überhaupt zu keiner theoretischen Erkenntnis über Gott und die Absichten seines Willens fähig ist, folglich also auch "zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend"⁷¹ ist. Aus der authentischen Interpretation der Natur, wie sie "in einem alten heiligen Buch (eben dem alttestamentlichen Buch Hiob) allegorisch ausgedrückt" sei⁷², ergebe sich vielmehr:

"Die Theodizee hat es (...) nicht sowohl mit einer Aufgabe zum Vorteil der Wissenschaft, als vielmehr mit einer Glaubenssache zu tun. (Es zeigt sich,) daß es in solchen Dingen nicht so viel aufs Vernünfteln ankomme, als auf Aufrichtigkeit in Bemerkung des Unvermögens unserer Vernunft, und auf die Redlichkeit, seine Gedanken nicht in der Aussage zu verfälschen, geschehe dies auch in noch so frommer Absicht, als es immer wolle."⁷³

Hinsichtlich der Absichten des göttlichen Willens oder gar seiner Endabsicht kann allenfalls Gott selber, in der Weise, wie er als Autor unserer schlechthin gebietenden praktischen Vernunft geglaubt werden kann, seinen durch die Schöpfung verkündigten Willen authentisch auslegen. Eine stimmige doktrinale Theodizee hingegen sieht Kant stets erkaufte mit Scheinbehauptungen, Heuchelung von Überzeugung und falscher Schmeichelei; sie nimmt das Leiden letztlich nicht ernst; ihr tiefster Grundzug ist nicht der "gute Lebenswandel", sondern "Gunstbewerbung".⁷⁴

Auf dem Hintergrund eines universellen Vertrauens in die Welt als ganze, in den als Fortschritt interpretierten Ablauf der Zeit und in die Bestimmung jedes Menschen, wie es wohl am

68 Ebd., A 196.

69 Ebd., A 209.

70 Ebd., A 210.

71 Ebd., A 210 (im Original z.T. hervorgehoben).

72 Ebd., A 213.

73 Ebd., A 218.

74 Vgl. ebd., A 215-217.

meisten in Leibniz' "Essais de Theodicée sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal" (1710) und in Popes "Essay on Man" (1733) systematisierten Ausdruck gewonnen hatte, ist der Druck, den Erfahrungen von Leid jetzt ausüben, viel massiver; ja, durch die Zuspitzung des Problems und die Verwerfung traditioneller Antworten vor dem Forum der Vernunft gewinnen Übel und Leid eine andere Erfahrungsqualität. Das zeigt sich deutlich an der gewaltigen Erschütterung, die das Erdbeben von Lissabon vom 1. November 1755 ausgelöst hat und die jedes Vergleichs mit den geistigen Auswirkungen ähnlich verheerender Naturkatastrophen in früheren Zeiten entbehrt. Voltaire schrieb damals in einem Brief, nachdem er von dem Ereignis gehört hatte:

"(...) die Natur ist grausam. Man wird es schwerhaben sich vorzustellen, wie die Gesetze der Bewegung in der besten aller möglichen Welten solch schreckliche Katastrophen bewirken können (...) Was für ein erbärmliches Glücksspiel ist das Spiel des menschlichen Lebens!"⁷⁵

Der Gedanke des Deus malignus, bei Descartes noch bloßes Gedankenexperiment, tritt in Voltaires berühmtem "Poème sur le désastre de Lisbonne ou examen de cet axiome: Tout est bien" als realer Verdacht, d.h. als nicht von vornherein abweisbare Möglichkeit, auf den Plan:

"Seid ihr sicher, daß die ewige Ursache, die alles wirkt, die alles weiß, die alles für sie (sc. die Stadt Lissabon) schuf, uns nicht hätte in diese elende Welt setzen können, ohne brennende Vulkane unter unseren Füßen zu formen?"⁷⁶ "Ist das Böse vom Urheber des Guten gekommen? Ist es der schwarze Typhon oder der barbarische Ariman, deren tyrannisches Gesetz uns zum Leiden verdammt?"⁷⁷

Die skeptische Frage, die sich in diesem aufsehenerregenden Lehrgedicht und seiner erstaunlichen Anstoßwirkung⁷⁸ Bahn ge-

75 In: Oeuvres (s.o. Anm. 43), Bd. 38, 511.

76 In: Oeuvres (s.o. Anm. 43), Bd. 9, 470-480, hier 471.

77 Ebd., 474.

78 Th. Bestermann, Voltaire, München 1971 (orig.: Voltaire, London 1969), berichtet (S. 305), daß allein im folgenden Jahr 1756 das Voltaire-Gedicht in 20 Ausgaben erschien, daß sämtliche Zeitschriften und Gazetten Besprechungen und Berichte über die Katastrophe brachten, und daß ihm allein aus den Jahren 1756 und 1757 über 100 Flugschriften bekannt seien, ganz zu schweigen von theologischen, philosophischen und naturwissenschaftlichen Auseinandersetzungen in Buchform. Auch unabhängig von Voltaire wurde die Katastrophe unter der Perspektive der Theodizee thematisiert. - "(...) daß das Ereignis nur deshalb die Phantasie so vieler Menschen beschäftigte, weil

brochen hat, wird schon bald nach Voltaire nicht mehr mit dessen trotzigem "Je respecte mon Dieu"⁷⁹ und der Hoffnung, daß eines Tages alles gut sein wird⁸⁰, beantwortet werden; Voltaire gibt sich ja noch mit der Rolle Hiobs zufrieden, er will nur klagen, aber nicht mit Gott hadern⁸¹. Die durch den Theodizeeanspruch bewirkte Sensibilisierung für das Problem und wohl auch das dank neuer Kommunikationsmittel erst wahrgenommene Ausmaß von menschlichem Leid lassen sich hinfort kaum mehr beruhigen: in Philosophie und Literatur wird die Theodizee-Spekulation abgelöst durch "die Mythologie der entgötterten Welt"⁸². "Die Verdüsterung, die pessimistische Färbung kommt notwendig im Gefolge der Aufklärung. Gegen 1770 bemerkte man bereits die Abnahme der Heiterkeit (...)"⁸³. An die Stelle des schweigenden Sichergebens in den unerklärlichen Willen Gottes, mit dem Voltaire noch in den ersten Ausgaben sein Poem beendete⁸⁴, tritt jetzt die schreiend-anklagende "metaphysische Revolte"⁸⁵. Der Verweis auf das Leiden der Unschuldigen ist seitdem ein geradezu klassischer Topos der Religionskritik. Der Revoltierende ist deshalb nicht unbedingt Atheist, aber er lästert Gott, den "Vater des Todes"⁸⁶, und verweigert sich dem, was ihm als Heil zgedacht ist. Eine der bewegendsten literarischen Gestaltungen dieses Protests hat Dostojewskij in der Gestalt des Iwan in den "Brüdern Karamasoff" geschaffen; nach erschütternden Schilderungen von Beispielen

Voltaire den Anstoß dazu gegeben hatte", wie Bestermann, ebd., behauptet, stellt allerdings eine Überschätzung der Bedeutung Voltaires dar und läßt den größeren geistesgeschichtlichen und thematischen Zusammenhang außer acht.

79 Voltaire, Poème sur le désastre de Lisbonne (s.o. Anm. 76), 471.

80 Ebd., 478.

81 Vgl. dazu H. Weinrich, Voltaire, Hiob und das Erdbeben von Lissabon, in: Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte 4 (1964) 96-104.

82 So der Titel der interessanten Studie von: K.S. Guthke, Die Mythologie der entgötterten Welt. Ein literarisches Thema von der Aufklärung bis zur Gegenwart, Göttingen 1971.

83 Nietzsche, Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, in: Werke (s.o. Anm. 23), Bd. 3, 453.

84 Voltaire, Poème sur le désastre de Lisbonne (s.o. Anm. 76), 480. Die scharfe Polemik ist hier primär gegen die philosophischen Vertreter des Optimismus gerichtet (vgl. dazu noch nachdrücklicher Voltaires Roman "Candide ou l'optimisme").

namenlosen Leids bricht es aus Iwan heraus:

"(...)Wenn alle leiden müssen, um durch Leiden ewige Harmonie zu erkaufen, was haben dann die Kinder damit zu schaffen? Sag es mir, bitte? Es ist ja durchaus unverständlich, wofür auch sie zu leiden hätten, und weshalb sie durch Leiden die Harmonie erkaufen müßten. Wofür sind denn auch sie unter das Material geraten, mit dem man für irgendwen eine zukünftige Harmonie 'düngt'? (...) Sie (sc. die für das Jenseits in Aussicht gestellte Harmonie) lohnt gar nicht das Tränchen, sei es auch nur eines einzigen gemarterten Kindchens (...)! Die Harmonie ist das nicht wert, weil eben diese Tränchen ungesühnt blieben. Sie müssen aber gesühnt werden, sonst kann es auch gar keine Harmonie geben. Wodurch aber, wodurch wirst du sie sühnen? Ist das denn überhaupt möglich? Doch nicht etwa dadurch, daß sie gerächt werden? Wozu soll mir denn ihr Gerächtwerden, wozu soll mir die Hölle für ihre Peiniger dienen? Was kann da die Hölle wiedergutmachen, wenn jene schon zu Tode gequält wurden? (...) Und wenn die Leiden der Kinder nötig waren, um jene Leidenssumme zu erfüllen, die unumgänglich ist, um die Wahrheit zu erkaufen, so behaupte ich schon im voraus, daß die ganze Wahrheit dann gar nicht wert ist eines solchen Kampfprieses? (...) Ja, und überhaupt hat man die Harmonie viel zu hoch bewertet, es ist überhaupt nicht unseren Vermögensverhältnissen angemessen, so viel für das Eintrittsbillet zu ihr zu zahlen. Deshalb beeile ich mich auch, mein Eintrittsbillet zurückzugeben. Und wenn ich auch nur eben ein anständiger Mensch bin, so bin ich sogar verpflichtet, es so rasch wie möglich zurückzugeben. Das tue ich denn auch. Nicht daß ich Gott meine Anerkennung verweigere, ich gebe 'Ihm' nur in aller Ehrerbietung mein Eintrittsbillet zurück."⁸⁷

Dieses Beispiel der Verurteilung Gottes im Namen der Gerechtigkeit, dem sich mühelos viele andere von Büchners "Dantons Tod" bis zu Camus' "La Peste" beigesellen ließen, zeigt, daß auch der Hinweis auf die Tatsache, daß sich die Menschen untereinander mehr Leid zufügen als die Natur, nicht mehr im Sinne der traditionellen Unterscheidung zwischen physischem und moralischem Übel als Entlastungsargument anerkannt wird. Der entscheidende Fehler bei dem von Menschen verursachten Übel wird nämlich nicht so sehr in der falschen Anwendung ihrer Fähigkeiten gesehen als in der schöpfungsmäßig empfangenen 'Ausstattung' der menschlichen 'Natur' bzw. in deren gänzlicher Überforderung durch die Realität⁸⁸; diese Wirklichkeit, die

85 A. Camus, *L'Homme révolté* (s.o. Anm. 64).

86 Ebd., 436 u.ö.

87 F. Dostojewskij, *Die Brüder Karamasoff*, übers. von K. Noetzel, 2 Bde., München o.J., Bd. 1, 304f.

88 Dies macht deutlich, daß die Frage nach dem Sinn von Leid nicht nur die sittliche Ordnungsmacht betrifft, sondern auch die freie menschliche Entscheidung. Tatsächlich läßt sich die Erörterung des Problems der Willensfreiheit für große Streck-

eben die Bedingung seines Lebens ist, zeigt sich nämlich als eine nicht nach Menschenmaß geschaffene, sondern den Menschen vernichtende, von Tod und gegenseitigem Tötenmüssen bestimmte 'Ordnung'.

"Die metaphysische Revolte ist die Bewegung, mit der ein Mensch sich gegen seine Lebensbedingung und die ganze Schöpfung auflehnt. Sie ist metaphysisch, weil sie die Ziele des Menschen und der Schöpfung bestreitet. (...) der metaphysisch Revoltierende (protestiert) gegen das Leben, das ihm als Menschen bereitet ist. (...er) erklärt sich von der Schöpfung betrogen."⁸⁹

Die Erfahrung der von Menschen inszenierten Katastrophen der jüngsten Geschichte hat selbst innerhalb der christlichen Theologie den Zweifel lautwerden lassen, "wie man nach Auschwitz den Gott loben soll, der alles so herrlich regiert"⁹⁰.

Die metaphysische Revolte spielt sich nun aber nicht bloß auf der Deutungs- und Sinnebene ab; vielmehr berührt sie unmittelbar auch das moralische Handeln und ethische Urteilen. Damit stellt sich aber ein weiteres repräsentatives Argument der Religionskritik ein: Glaube macht notwendig fatalistisch oder wenigstens quietistisch. Weil alles Leid als von Gott verursacht oder auch nur als zugelassen gilt, ist für die Religion die höchste Tugend die "acceptation totale"⁹¹. Das heißt, wie etwa der Jesuitenpater Paneloux aus Camus' "La Peste" in seiner zweiten Predigt ausführt⁹²: in die Erniedrigung und Demütigung einwilligen, sich ihr als Gottes Willen ganz überlassen, auch dann, wenn er ganz unverständlich ist, völlige Selbstaufgabe. Glauben bedeutet in dieser Sicht also gerade das Gegenteil von Revoltieren: Statt das Böse soweit wie möglich einzuschränken und mit ganzem Einsatz gegen die Schöpfung, so wie sie ist, zu arbeiten, überläßt der Gläubige die Sorge um die Gerechtigkeit Gott und seiner Gnade.

ken der europäischen Geistesgeschichte als Teilproblem der Theodizeefrage lesen. Hinweise dazu bei: Billicsich (s.o. Anm. 58), und: E. Topitsch, Mythos - Philosophie - Politik. Zur Naturgeschichte der Illusion, Freiburg 1969, 52.

89 Camus, L'Homme révolté (s.o. Anm. 64), 435.

90 D. Sölle am Beginn ihrer Kirchentagsrede in Köln 1965, zitiert nach: H. Gollwitzer, Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit D. Sölle, München 1967, 142.

91 Camus, La Peste. Chronique, in: Ders., Théâtre, Récits, Nouvelles, Paris 1962 (Bibliothèque de la Pléiade), hier 1401.

92 Ebd., 1397-1408.

"Wenn Gott existiert, hängt alles von ihm ab und wir vermögen nichts gegen seinen Willen. Wenn er nicht existiert, hängt alles von uns ab."⁹³

Nur auf dem zweiten Standpunkt weiß der Mensch um die Notwendigkeit, sein Schicksal kämpfend selber in die Hand zu nehmen und nicht zu resignieren. Von dem Arzt Rieux, der einen scheinbar aussichtslosen, aber unerbittlichen Kampf gegen die Pest kämpft, berichtet Camus, "daß er, wenn er an einen allmächtigen Gott glaubte, aufhören würde, die Menschen zu heilen und ihm diese Sorge überlassen würde"⁹⁴.

2.4 Produzierbarkeit der Wirklichkeit

Eine sehr nachhaltige Erschütterung, die vor allem im 19. und 20. Jh. zum Tragen kam, ging von der Erfahrung der Mächtigkeit der modernen Naturwissenschaften aus. Das Christentum, sagt Feuerbach, sei längst aus der Vernunft und aus dem Leben der Menschheit verschwunden, es sei nurmehr

"eine fixe (das meint: erstarrte, nicht mehr integrationsfähige) Idee, welche mit unseren Feuer- und Lebensversicherungs-Anstalten, unseren Eisenbahn- und Dampfwägen, unseren Pinakotheken und Glyptotheken, unseren Theatern und Naturalienkabinetten im schreiendsten Widerspruch steht"⁹⁵.

Im großen Stil möglich geworden war die neue Wissenschaft erst, als sich der Mensch der Notwendigkeit gegenüber sah, sein Wissen zu erarbeiten, sich Gewißheit zu verschaffen. Dies war im Großen und Ganzen erst in der Neuzeit der Fall. Das Mittelalter war überzeugt von der durchgängigen Transparenz der Dinge und von der Erkennbarkeit des Wesenhaften. Solche Erkenntnismöglichkeit ist theologisch begründet: Gott gewährt dem Menschen durch die Schöpfung Einblick in seine schöpferische Rationalität. Das Wesenhafte ist das Unveränderliche, das sowohl dem konkreten Objekt wie auch dem erkennenden Subjekt vorgängig ist. Es verweist auf eine transzendente universale Ordnung, deren Urheber und Ziel der Schöpfergott ist. Das Wesenhafte bietet sich von selbst dar und bewegt das Erkennen zu seinem

93 Camus, Le Mythe de Sisyphe. Essai sur L'Absurde, in: Ders., Essais (s.o. Anm. 85), 184.

94 Camus, La Peste (s.o. Anm. 91), 1320.

95 Feuerbach, Vorrede zur 2. Auflage vom "Wesen des Christentums", in: Sämtliche Werke (s.o. Anm. 49), Bd. 7, 294.

Erkanntwerden, weshalb das Wissen als grundsätzlich vollendbar gilt. "Das Mittelalter hat eine geklärte Welt."⁹⁶ Wissenschaft bemüht sich um die Anwendung bzw. das Auffinden der Wesensgestalten in den einzelnen sinnlichen Erfahrungen und um die Harmonisierung der sich widersprechenden Autoritäten; anders gesagt ist ihr Grundzug der, die Welt im Gesamten wie auch die einzelnen Dinge und Vorkommnisse aus ihrer Herkunft vom schöpferisch-absoluten Ursprung und aus ihrer innewohnenden Finalität verständlich zu machen. Das bloße Wissenwollen, die intellektuelle Wißbegierde (*curiositas*) kann folglich im Anschluß an Augustinus als etwas Lasterhaftes gelten⁹⁷. Die Vorstellung eines Fortschritts im Wissen insgesamt ist ebenso fremd wie die Kategorie der Neuheit nicht positiv bewertet; alle Wissenschaften schöpfen aus den Quellen der Autoritäten. Die bei Descartes in paradigmatischer Reflektiertheit vollzogene Übertragung der Gewißheitsbegründung auf die subjektive Vernunft macht die darauf bauende Erkenntnisbemühung tendenziell zu einem definitiv nicht mehr abschließbaren, von forschendem Subjekt zu forschendem Subjekt weiterschreitenden Prozeß. Die Gegenstände des Erkennens kommen nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer Wesensstruktur und ihres Ortes in einer an sich seienden Wirklichkeitsordnung in den Blick, sondern unter demjenigen ihrer Gewißheitsfähigkeit bzgl. des erkennenden Subjekts.

"Es muß das Ziel der wissenschaftlichen Studien sein, die Erkenntniskraft darauf auszurichten, daß sie über alles, was vorkommt, unerschütterliche und wahre Urteile herausbringt."⁹⁸

Von daher bedürfen die Erkenntnisakte, sollen sie nicht zufällig sein und nur auf einzelne Individuen beschränkt gelten, einer eigenen Ordnung; dies leistet die Methode, die Charakteristikum des neuzeitlichen Wissenschaftsbegriffs ist. Sie leitet nicht nur die Erkenntnis, sondern macht den Prozeß (im Erkennen) zur Denkform der wissenschaftlich-theoretischen

96 H. Rombach, *Substanz, System, Struktur*, 2 Bd.e, Freiburg/München 1965-66, Bd. 1, 77, vgl. 377-379.

97 Vgl. dazu Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1966, 201-432.

98 So die erste Regel von Descartes' *Regulae ad directionem ingenii*, in: *Oeuvres* (s.o. Anm. 35), Bd. 10, 359.

Bemühung selbst. Für Kant und den Deutschen Idealismus wird sogar die "Welt" der Wahrnehmung erst vom transzendentalen Ich durch seine synthetischen Urteile aus dem sinnlich gegebenen, ungeordneten Material geschaffen. Es wird hier ganz deutlich, daß die Welt im Grunde eine dem Menschen ganz fremde (nicht auf ihn ausgerichtete und ihm durchsichtige) ist, als wahrnehmbare vom Ich erst hervorgebracht werden muß (wenn man scharf formulieren möchte). Erkennen ist zu einem Akt von Arbeit geworden, nicht mehr von Schauen.

"Das 'découvrir' - in der lateinischen Version des Discours de la Méthode das in apertum protrahere - wird zur signifikanten Vokabel des Erkennens. Daß die Wahrheit 'sich zeigt', wird dem geschichtlichen Selbstverständnis der Neuzeit (...) gerade zu dem Irrtum, in dem die Leichtfertigkeit des Mittelalters mit der Wahrheit als Grund seiner Selbstverdunkelung wurzelt."⁹⁹

Mögliche Seinszusammenhänge werden konstruiert, Grundoperation ist die Hypothese; Philosophie wird zur "Systematik des Möglichen"¹⁰⁰. Wissen ist immer weniger als Wesens- und Ursprungswissen verstanden, sondern mehr als Beziehungswissen, ja als Konstrukt, um Vorgänge, Zusammenhänge, Abhängigkeiten, Phänomene zu erklären. Solche Einsicht ist aber zugleich Bedingung und Grundlage, diese Vorgänge und Zusammenhänge zu beherrschen, entsprechend der Comteschen Formel "savoir pour prévoir, afin de pourvoir"¹⁰¹.

Der durchgeführte Prototyp dieses philosophisch entwickelten verfügungswissens¹⁰² sind - wie gesagt - die neuzeitlichen Naturwissenschaften. Ihre umwälzende Bedeutung wird durch die glänzenden Erfolge, vor allem in den Anwendungsbereichen Technik und Medizin, und deren immer schnellere Zunahme von

99 Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie, in: Archiv für Begriffsgeschichte 6 (1960) 7-142. 301-305, hier: 32.

100 Blumenberg, "Nachahmung der Natur". Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen, in: Studium Generale 10 (1957) 266-283, hier: 280.

101 Zitiert (ohne genauen Nachweis) bei L. Lévy-Bruhl, Die Philosophie August Comte's, Leipzig 1902, 199.

102 Zur ausführlichen Begründung der hier nur angedeuteten Zusammenhänge s. Kap. 8 meiner Dissertation: Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und seiner Bedeutung für die Theologische Ethik, Düsseldorf 1979 (im Druck).

einer breiten Öffentlichkeit erfahren und zur Interpretationsfigur "Fortschritt"¹⁰³ verallgemeinert. Die von daher naheliegende und vielfach sich auch sofort als fruchtbar erweisende Übertragung von Betrachtungsweise und Methoden aus den Naturwissenschaften auf immer andere Bereiche der Wirklichkeit (außermenschliche Natur, organisches Leben, menschliche Physis, Politik, Ökonomie, Geschichte, Gesellschaft, Ethos, Psyche) läßt die gesamte Wirklichkeit als etwas erscheinen, das lückenlos den erkannten Kausalgesetzen unterliegt und das die Menschen deshalb nahezu unbegrenzt manipulieren oder sogar produzieren können. Vicos Axiom "ens et factum convertuntur"¹⁰⁴ (wobei "factum" eben nicht nur im Sinne des empirischen Geschehenseins, sondern auch der Gemachtheit zu verstehen ist) verleiht dieser Wirklichkeitserfahrung signifikanten Ausdruck, vor allem, wenn man es mit dem für die Scholastik grundlegenden Prinzip der Konvertibilität von "ens" und "verum" vergleicht.

Daß man aus dem Bewußtsein wissender Überlegenheit auch weltanschauliche Schlüsse zog, konnte kaum ausbleiben. Denn wenn immer mehr Bereiche der Wirklichkeit als durch Wissen feststellbar und für Handeln verfügbar erfahren werden, entsteht leicht die totalisierende Vermutung, alles ließe sich in dieser Art feststellbar und verfügbar machen; Einschränkungen werden allenfalls in quantitativer Hinsicht zugestanden. Dazu kommt, daß die Erfahrung der Produziertheit der Realität im allgemeinen Bewußtsein negativ, nämlich als fortschreitende Zurückdrängung religiöser Erklärungsprivilegien erfahren wird. Gott stirbt nach A. Flews bekannter Parabel den "Tod der tausend Qualifikationen"¹⁰⁵. Die Wissenschaft, und in ihrem Gefolge auch der einzelne Mensch haben gelernt, "in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der 'Arbeitshypothese: Gott' (...) es

103 S. bes. W. Lepehies, Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jh.s, Frankfurt 1978.

104 Vgl. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 61973, 109-128.

105 A. Flew, Theology and falsification, in: Ders./A. MacIntyre (Hg.), New Essays in philosophical theology, London 1969, 96-99, hier: 97.

zeigt sich, daß alles auch ohne 'Gott' geht und zwar ebenso gut wie vorher".¹⁰⁶ -

Mehrere Typen von Religionskritik knüpfen hier an:

Jene Stelle, an der die beim Studium der Natur verwendeten Methoden auch im Bereich des Glaubens zuerst anwendbar erscheinen, ja praktiziert werden müssen, weil darin wichtige Gegenstände naturwissenschaftlichen Forschens abweichend von den neuen Erkenntnissen erklärt werden (besonders Wunder, Weissagung, Welterschaffung), ist die Auslegung der Bibel (erster Typ). Die mit Spinoza, Simon und Reimarus beginnende historische Kritik gründet sich allein auf den Text und die Grammatik und schließt die Rücksicht auf die Wahrung von Dogma und Moral sowie auf die bisherigen Interpretationen aus. Was sichtbar wird, sind Spuren von Eingriffen, Abänderungen, Zusammenfügungen verschiedener Quellen, auch Spannungen, Doppelungen, Brüche - alles also Zeugen menschlicher Eingriffe innerhalb eines langen Entstehungsprozesses. Auf dem Hintergrund der Überkommenen und mit Hilfe strenger Sanktionen festgehaltenen Vorstellung, die Bibel sei das von Gott heiligen Autoren unmittelbar ein- und in seiner Urform bis auf uns weitergegebene Wort konnte diese Einsicht als faktische Bestreitung der göttlichen Urheberchaft erfahren werden, auch wenn die historische Kritik nicht immer so weit ging wie bei Br. Bauer, der selbst die Geschichtlichkeit der Person Jesu in Zweifel zog.

Außer solchen 'regionalen' Konflikten zwischen Glaube und moderner Wissenschaft, die zwar nur Teilprobleme betreffen, aber durch ihren Präzedenzcharakter doch das Ganze infragestellen, gibt es noch generellere religionskritische Schlußfolgerungen: etwa in der Form, daß naturwissenschaftliche Thesen auf die Totalität des Wirklichen extrapoliert werden und sich so zu geschlossenen Weltanschauungen verdichten (zweiter Typ), wie es bei den zahlreichen Spielarten materialistischer Theorien von den französischen Enzyklopädisten bis zu Büchner und Haeckel der Fall ist. Die physikalische, biologische oder historische Naturgesetzlichkeit gilt so umfassend und lücken-

¹⁰⁶ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. E. Bethge, Neuausgabe München 1970, 356f.

los, daß die Maschine zur Metapher sowohl für die Welt wie für den Menschen werden kann.¹⁰⁷

Ein dritter Typ solcher Religionskritik, die auf die Erfahrungen mit der modernen Naturwissenschaft und der Produziertheit der Welt reagiert, geht so vor, daß er - im härtesten Widerspruch zum Selbstverständnis der Religion - die wirklichen, immanenten Ursprünge der Religionen, der religiösen Vorstellungen und Verhaltensweisen zu 'entlarven' sucht. Die großen religionskritischen Theorien des 19. Jh.s sind alle derartige genetische Erklärungen. Nachdem man alles andere ohne Gott erklärt hat, wird hier zuletzt die Religion selber ohne Gott erklärt¹⁰⁸; zugleich wird ihr Verschwinden thematisiert. Religionskritik wird jetzt zum Atheismus im strengen Sinn. Drei bezeichnende Gestaltungen seien kurz skizziert:

- Religion gilt lediglich als ein überwundenes Stadium des menschlichen Bewußtseins. Nur weil man damals noch keine oder nur sehr ungenügende Kenntnis von der Gesetzmäßigkeit und den Zusammenhängen zwischen den Dingen hatte, suchte man zu jedem Phänomen, das irgendwie beeindruckte, einen Wesensgrund. Die Einbildungskraft ermöglichte, daß

"dieses urtümliche Bedürfnis seine natürliche Befriedigung, soweit sie eine solche Situation erfordert, ja tatsächlich sogar soweit es jemals befriedigt werden (konnte), durch unsere anfängliche Neigung (fand), die menschliche Art und Weise auf alles zu übertragen, indem wir alle nur möglichen Phänomene denen angleichen, die wir selber produzieren und die uns daher auch als erste, infolge der unmittelbaren Intuition, die sie begleitet, ziemlich bekannt erscheinen"¹⁰⁹.

'Gott' ist nur eine zeitweise unvermeidliche, allerdings auch hilfreiche Fiktion. Im jetzt erreichten Gesamt des ausschließlich auf Beobachtung von Tatsachen beruhenden Wissens jedoch stellt sich nicht einmal mehr die Frage nach Gott; da unter

107 Vgl. z.B. J.O. de La Mettrie, *L'Homme machine*, in: *Oeuvres Philosophiques*, Hildesheim/New York 1970 (= Reprint der Ausgabe Berlin 1774), Bd. 1.

108 Vgl. W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen ²1971, 347-360, hier: 348.

109 A. Comte, *Discours préliminaire sur l'esprit positif*, in: *Oeuvres. Réimpression anastaltique*, Paris 1968-70, Bd. 11, 2f.

'Welt' als dem Ganzen des Wirklichen die Gesamtheit der bestehenden Tatsachen verstanden wird¹¹⁰, gilt eben auch: "Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen."¹¹¹

- Religion gilt nur als die "Vorspiegelung"¹¹² des im Menschen selbst liegenden Gattungswesens in sich selbst und dessen Vergegenständlichung. Ihren Möglichkeitsgrund hat sie im Gegensatz zwischen dem allein den Menschen auszeichnenden Bewußtsein von der Unendlichkeit seines Bewußtseins und dem Bewußtsein seiner Individualität. Statt sich die erfahrene eigene Beschränktheit als vor dem Hintergrund der Unendlichkeit des Bewußtseins ans Licht tretende der eigenen Individualität zu erklären, verallgemeinert der religiöse Mensch seine individuelle Begrenztheit zu der der Gattung und verobjektiviert die gewußte Unendlichkeit zu einer selbständigen, unendlichen Substanz. Schuld an dieser Verobjektivierung der quantitativen zur qualitativen Differenz ist die Einbildungskraft. In Wirklichkeit ist das göttliche Wesen also bloß das vergegenständlichte und von aller individuellen Beschränktheit abstrahierte Wesen des Menschen.

"Die Religion (...) ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst, oder richtiger: zu seinem Wesen als zu einem anderen Wesen."¹¹³

Auch dieses Erklärungsschema spricht der Religion nicht jede Berechtigung ab, sondern differenziert die Legitimitätsfrage historisch: Es liegt an der Logik der Gattungsentwicklung, daß "der Mensch (...) sein Wesen zuerst außer sich (verlegt), ehe er es in sich findet."¹¹⁴ Erst der geschichtliche und individuelle Fortschritt macht es möglich, das in einem früheren Entwicklungsstadium als Objektives Geltende nunmehr auch als Subjektives zu erkennen und sich wieder anzueignen.

- Religion gilt als ein Produkt falscher politisch-ökonomischer Zustände. Wie bei der vorher beschriebenen Gestalt der Reli-

110 L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung, in: Schriften, Frankfurt 1960-78, Bd. 1, Satz 1 (S. 11).

111 Ebd., Satz 6.5 (S. 82).

112 Feuerbach, Das Wesen des Christentums (s.o. Anm. 49), 13. 77.

113 Ebd., 17 (im Orig. z.T. hervorgehoben) u.ö.

114 Ebd., 16.

gionskritik zählt Religion hiernach als "verkehrtes Bewußtsein", aber der Bewußtseinsträger, der Mensch, wird nicht als "abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen"¹¹⁵ verstanden, sondern als "Ensemble gesellschaftlicher Verhältnisse"¹¹⁶; entsprechend gilt das Bewußtsein des Menschen als bestimmt durch das gesellschaftliche Sein. Dieses gesellschaftliche Sein ist im Falle der Religion eine durch Ausbeutung und Unterdrückung gekennzeichnete Klassengesellschaft, die die Phantasiewelt der Religion als Ersatz für die ausbleibende Befriedigung der wirklichen, diesseitigen Bedürfnisse des Menschen hervorbringt. Religion ist also Symptom der Mängel einer "verkehrten Welt", zugleich aber auch deren

"moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt. (...) Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks. Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks."¹¹⁷

Mit der Schaffung des richtigen Zustands der Gesellschaft, durch den die Geschichte allein aufgrund menschlicher Leistung zu einem idealen Endzustand geführt wird, wird Religion von selbst absterben.

2.5 Legitimatorische Funktion für entfremdete Wirklichkeit

Die Bildung des verfestigten Bewußtseins oder auch nur die verallgemeinernde Mutmaßung der wissenschaftlich feststellbaren und deshalb für Handeln verfügbaren Welt schafft neue Erfahrungsdiskpositionen: So führt sie u.a. dazu, daß die faktische Beschränktheit des als möglich Erkannten subjektiv als Unfreiheit, objektiv als Abhängigkeit von Produkten fremder oder dem eigenen Willen fremdgewordener menschlicher Tätigkeit, also

¹¹⁵ K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: Die Frühschriften, hg. von S. Landshut, Stuttgart 1971, 207-224, hier 208.

¹¹⁶ Marx, Thesen über Feuerbach, in: Die Frühschriften (s.o. Anm. 115), 339-341, hier 340.

¹¹⁷ Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (s.o. Anm. 115), 208 (im Orig. z.T. hervorgehoben).

als Entfremdung erfahren wird. Diese Erfahrung schließt das Wissen um die zwar nicht subjektive, aber immanente und von Menschen zu bewerkstelligende Veränderbarkeit der leidverursachenden Abhängigkeiten ein. Jede Begrenzung des Wissen- und Mächtigseins-wollens kann nun zum Gegenstand energischen Auflehns, Kämpfens, Destruierens und zugleich utopischen Verheißens werden. M.a.W. die "Vernichtung des An-sich"¹¹⁸ muß alles an sich Behauptete als unaufgeklärt, störend und auch paralyisierungsbedürftig erscheinen lassen, ganz besonders aber dann, wenn die Veränderbarkeit mit Rekurs auf transzendente Gründe bestritten wird. Die Tatsache nun, daß die gesellschaftliche und politische Realität immer wieder in Beziehung zu religiösen Sinnordnungen gebracht wurde und wird und daß diese moralitäts- und herrschaftsstabilisierende Funktion in der Auseinandersetzung mit und um die Atheisten apologetisch hervorgekehrt wurde, läßt die Religion für das neuzeitliche Bewußtsein in mehrfacher Hinsicht als vorzügliches Hindernis erfahren. Die repräsentativsten Perspektiven seien kurz beschrieben:

- historische Verstricktheit in diesseitige Machtinteressen: Religion lieferte im Laufe der bisherigen Geschichte immer wieder Erklärungen und Rechtfertigungen des jeweiligen Status quo der Gesellschaft und von Formen der Herrschaftsorganisation, die nur einigen wenigen zugute kamen, für die meisten aber unterdrückend, freiheitsbeschneidend, die Menschen in Klassen aufteilend und ausbeuterisch waren. Die Regenten bezeichneten sich als "von Gottes Gnaden", selbst die Kriege wurden mit der Ehre Gottes in Zusammenhang gebracht. - Vor allem die seit dem Nominalismus immer mehr in den Vordergrund gerückte Bestimmung Gottes als potestas absoluta wird kritisiert: Nicht nur deshalb, weil sie als korrespondierendes moralisches Ideal einen Menschen verlangt, dessen oberste Tugend im religiös-kirchlichen wie im bürgerlichen Leben Gehorsam ist, und dessen moralische Gesinnung sich daher ganz in der Berechnung der Folgen für die zukünftige, individuelle Vergeltung erschöpft, letztendlich

118 J.-P. Sartre, L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris 1943 (Bibliothèque des Idées), 711 ("la néantisation de l'En-soi").

also von Angst und Schrecken diktiert wird; sondern vor allem deshalb, weil sie der kritisierten gesellschaftlichen Realität des mit Willkür regierenden und keinem Rechenschaft schulenden Despoten als Vorbild und Rechtfertigung dient.

"Einen solchen (verderblichen) Einfluß übt die Idee Gottes allein auf diejenigen aus, die sich als seine Ebenbilder bezeichnen und die behaupten, nur ihm allein Rechenschaft zu schulden. Unter diesen Repräsentanten der Gottheit findet sich kaum ein einziger in Jahrtausenden, der über Gerechtigkeit, Spürsinn, die gewöhnlichsten Fähigkeiten und Tugenden verfügt hätte. Die durch den Aberglauben unwissend gemachten Völker ertragen es, (...) mit eisernem Zepter regiert zu werden (...); diese in Götter verwandelte Toren sind Herren über das Gesetz; (...) sie haben die Macht, zu bestimmen, was Recht und Unrecht ist; sie nehmen sich selbst von den Vorschriften aus, die ihre Laune den andern auferlegt; sie kennen weder Beziehungen noch Pflichten (...); ihre Zügellosigkeit ist ohne Grenzen, weil sie die Gewißheit hat, ungestraft zu bleiben (...)." ¹¹⁹

Nicht immer ist dieser Vorwurf allerdings soweit getrieben worden wie in der Priestertrugstheorie der französischen Materialisten und in Nietzsches Rede vom "Sklavenaufstand der Moral" ¹²⁰, die beide in der Religion nichts als das listenreiche Instrument zur Überwältigung des unwissenden Großteils eines Volkes durch eine herrschsüchtige Minorität erblicken. Aber auch in gemäßigten Positionen wird immer wieder kritisiert, daß eine theonome Legitimierung politischer Institutionen und juristischer Normen vor allem dazu diene, diese jeder Nachprüfung durch die Vernunft zu entheben und sie als unbezweifelbar und unverletzlich hinzustellen. ¹²¹

- Kompensation: Religion ist dort am festesten verwurzelt, wo Menschen unter ihren faktischen Lebensbedingungen leiden. In die Leerstelle an Erfüllung, die die individuelle oder gesellschaftliche Realität offenläßt, tritt ersatzweise eine geglaub-

119 P.Th. d'Holbach, *Système de la nature ou Des lois du monde physique et du monde moral*. Par M. Mirabau. Nouvelle édition, 2 Bd.e, London 1774, Bd. 2, 264f.; vgl. auch 252-283 (bes. 279f.) und 302-304. - Schöne Beispiele für theologische Legitimierungen der absolutistischen Staatstheorie finden sich bei G. Mensching, *Totalität und Autonomie. Untersuchungen zur philosophischen Gesellschaftstheorie des französischen Materialismus*, Frankfurt 1971, 41-46.

120 Z.B. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, in: *Werke* (s.o. Anm. 23), Bd. 2, 653; Ders., *Zur Genealogie der Moral*, in: *Werke*, Bd. 2, 780. 782.

121 Z.B. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (s.o. Anm. 49), 330.

te transzendente Realität. Kraft dieser kompensatorischen Befriedigung des Harmonie- und Glücksbedürfnisses gewinnt das Leid nicht nur verklärte Züge, sondern wird auch der Verzicht auf das Aufbegehren bewirkt. Der von Marx in den Metaphern vom "Heiligenschein" des "Jammertales" und vom "Opium des Volkes"¹²² einprägsam gefaßte Funktionszusammenhang zwischen Religion und gesellschaftlichen Mißverhältnissen wird bei anderen Autoren auch bzgl. des einzelnen konstatiert: als indirekte Proportionalität zwischen Glaube und Lebenskraft. In seiner Erzählung "L'Ironie" hat z.B. Camus dieses Verhältnis an der Person der gelähmten, auf den Tod wartenden alten Frau veranschaulicht: Diese Frau glaubt nur, "da sie ungebildet, nicht sehr feinfühlig und zudem den lieben langen Tag allein war"¹²³. Beweisstücke ihres Glaubens sind ihr Rosenkranz, eine bleierne Christusfigur und ein das Jesuskind tragender heiliger Joseph aus Gips. Die Gesellschaft eines jungen Mannes, der sich mit ihr beschäftigt und an ihrem Mißgeschick Anteil nimmt, verändert mit einem Schlag (allerdings nur für eine kurze Zeit!) ihre religiös-ergebene Haltung - ein Vorgang, den der Dichter mit dem Schlüsselsatz kommentiert: "Sollte aber die Lebenshoffnung neu aufflammen, so kann sich Gott nicht mehr gegen die Interessen des Menschen durchsetzen."¹²⁴ Der Glaubende ist der Mensch, der der Wirklichkeit der Welt oder seines Lebens nicht standhält, sondern zu Gott flüchtet. Er unterschiebt den Verhältnissen einen Sinn, den das erfahrene Leid und sogar der Tod nicht zerstören können. Mit der Aussicht auf ein anderes, besseres Leben weicht er vor der Wirklichkeit dieses (veränderbaren) Lebens aus.

- Verkehrte Prioritäten: Die Religion lenkt die primäre Aufmerksamkeit der Menschen auf Gott und das jenseitige Heil; damit relativiert sie aber zugleich die diesseitige, konkrete

122 Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (s.o. Anm. 115), 208.

123 Camus, L'Ironie, in: L'Envers et l'Endroit, in: Ders., Essais (s.o. Anm. 64), 15.

124 Ebd., 16.

Realität. Sowohl die irdischen Glückseligkeiten wie die erfahrenen gesellschaftlichen und politischen Widersprüche verlieren ihre Dringlichkeit, ja sie werden deshalb auch nur beschränkt wahrgenommen. Die Hinwendung zum Überweltlichen fordert die Abwendung von dieser Welt; denn es kommt dann ja darauf an, sich aus allen positiven wie negativen Banden und Verwicklungen mit dieser Welt, die nicht als die eigentliche Heimat gilt, zu befreien.

"Wer ein ewiges himmlisches Leben glaubt, für den verliert dieses Leben seinen Wert. Oder vielmehr es hat schon seinen Wert verloren: der Glaube an das himmlische Leben ist eben der Glaube an die Nichtigkeit und Wertlosigkeit dieses Lebens."¹²⁵

- Quietismus: Der Glaubende entzieht nicht nur sein Interesse dieser Welt mit ihren Gestaltungsmöglichkeiten und konkreten Veränderungsnotwendigkeiten, sondern lähmt auch ein Gutteil der ihm zu Gebote stehenden Handlungspotenz. Insbesondere erwartet er die Heilung von jedweder Not letztlich immer von Gott, seiner eigenen Mitwirkung räumt er allenfalls subsidiären Stellenwert ein. Der Mangel an sich selbst zugetrauter Veränderungsmöglichkeit wird zudem wesentlich verstärkt durch den prinzipiellen Vorbehalt, unter den die Lehre von der prinzipiellen Gebrochenheit des Menschen dessen Handeln und das Gelingen seiner Intentionen stellt. Der Mensch als einzelner wie die Menschheit als ganze können - dies steht für alle Erlösungsreligionen zum Voraus fest - niemals ihr Heil schaffen; höchstens partiell Gutes kann ihnen gelingen, alles von ihnen Getane weist irgendwelche Mängel auf. Aus diesem Kreislauf der Gebrochenheit kann sich der Mensch allein nicht befreien. Die erfahrene Negation motiviert daher den religiösen Menschen viel eher zum Beten statt zum Handeln. - Schon längst vor Feuerbach und Marx hat Kant diese (allerdings noch als vermeidbare Fehlform gesehene) Funktion der Religion, sich auf übernatürliche Hilfe zu verlassen und ängstlich die eigenen Kräfte lahmzulegen, als "knechtische Gemütsart" kritisiert.¹²⁶

¹²⁵ Feuerbach, Das Wesen des Christentums (s.o. Anm. 49), 194f. (im Orig. z.T. hervorgehoben).

¹²⁶ Kant, Die Religion (s.o. Anm. 36), B 285; vgl. B 68.

Sie sei dadurch charakterisiert, daß man es der Gnade überlasse, aus einem selbst einen besseren Menschen zu machen, und sich stattdessen nur in Werken der Frömmigkeit engagiere, die über die eigene Unmoral hinwegtrösten und die andernfalls als notwendig erkannte Absicht zur Wiedergutmachung ersticken: Religion diene hier gleichsam als "Opium fürs Gewissen"¹²⁷.

- Desozialisierung: Für die Religion gilt Gott als "jedem Individuum allein für sich gegenwärtig"¹²⁸. Das primäre Interesse des Glaubenden gilt dem je eigenen Seelenheil. Zwar kann auch die Sorge für den anderen zu dessen Bedingungen gehören, aber auch dann ist der Zweck der Tugendhaftigkeit eben nicht dieser Mitmensch selber, sondern wiederum nur das eigene Heil des einzelnen. Dieser einzelne bedarf also im Grunde nicht der ergänzenden, bereichernden, seine Begrenztheit übersteigen helfenden Anderen, weil sie ja doch immer nur partiell sein kann und in Gott, der absolut alles ist, jedes mögliche menschliche Ziel schon erreicht und verwirklicht ist. Ja weil Gott als die Quelle der Wirklichkeit und des Heiles gilt, weiß sich der Glaubende ihm schon a priori mehr verpflichtet als jedem möglichen anderen, so daß er sich auch für berechtigt halten kann, ohne Rücksicht auf oder gar im Gegensatz zu den sozialen Beziehungen handeln zu dürfen. Individualisierung und Privatisierung sind die Folgen solcher Art von Selbstgenügsamkeit. Diese Anklage konkretisiert sich einerseits in dem Vorwurf, der religiöse Mensch sei wesenhaft unpolitisch¹²⁹, andererseits im Hinweis auf die besonders im Christentum ausgeprägte Unterdrückung des Geschlechtlichen¹³⁰.

- Verhinderung des kausalen Denkens: Wenn die Religion auch weiterhin fortbestehen will, muß sie daran interessiert sein, den Zusammenhang zwischen der Abhängigkeit religiöser Subjekte und der Religion als deren eigenem, jedoch entfremdeten Pro-

127 Ebd., B 105.

128 Feuerbach, Das Wesen des Christentums (s.o. Anm. 49), 193.

129 Feuerbach, Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und der Menschheit, in: Sämtliche Werke (s.o. Anm. 49), Bd. 5, 114. Vgl. Ders., Notwendigkeit einer Reform der Philosophie, in: Sämtliche Werke, Bd. 2, 220: "Der Staat ist (...) die Vorsehung des Menschen."

130 Z.B. Feuerbach, Das Wesen des Christentums (s.o. Anm. 49), 186f. 202f.

dukt unaufgeklärt zu lassen. Daraus läßt sich u.a. die religiöse Geringschätzung der menschlichen Vernunft und die mit allen Mitteln betriebene Verzögerung des wissenschaftlichen Fortschritts verstehen. Die stattdessen gegebenen religiösen Erklärungen unterscheiden sich dadurch von den wissenschaftlichen, daß sie gerade ohne natürliche Kausalitäten auskommen.

"Gott (...) ist die Erklärung des Unerklärlichen, die nichts erklärt, weil sie alles ohne Unterschied erklären soll(...), das Nichtwissen, das alle Zweifel löst, weil es alle niederschlägt, alles weiß, weil es nichts Bestimmtes weiß (...)"¹³¹

"Wenn der Mensch gezwungen wird, das Licht der Vernunft in sich auszulöschen, dann ist er ohne Kenntniss von Gerech und Ungerecht; er befragt den Priester, dessen Ratschlägen er sich unterwirft."¹³²

Dr. Konrad Hilpert, Wiss. Assistent
Steinstr. 47
4040 Neuss-Uedesheim

¹³¹ Ebd., 233.

¹³² C.A. Helvétius, De l'Homme, de ses facultés intellectuelles, et de son éducation, 4 Bd.e, London 1792, Bd. 2, 38.