

Figuren der Religionskritik und ihre Aktualität. Marx – Freud – Nietzsche

KONRAD PAUL LIESSMANN

AUFKLÄRUNG ALS RELIGIONSKRITIK

Aufklärung und Religionskritik gehören untrennbar zusammen. Man könnte sogar die These riskieren, dass Aufklären nie etwas anderes war als Kritik der Religion. Das, was es aufzuklären galt, worüber der menschliche Verstand sich klar werden musste, waren in erster Linie immer die Bilder, Mythen, Lehren und Phantasmen der Religion gewesen, waren die Götter gewesen, die nun, um eine Formulierung von Immanuel Kant zu gebrauchen, vor den Richtstuhl der Vernunft gezerzt wurden. Aufklärung ist Religionskritik, und als solche Motor jenes von Max Weber so genannten Prozesses der Rationalisierung, der eine »Entzauberung der Welt« bedeutete (vgl. Weber 1995: 28) Die Vernunft entwickelte im Laufe ihrer Erfolgsgeschichte eine Reihe von Argumentationsfiguren, mit denen sie versuchte, die Götter und die Religion auf ihre Plausibilität hin zu durchleuchten. Der Terminus »Figuren« ist hier mit Bedacht gewählt: Es soll im Folgenden um einige jener *Formen* des Denkens gehen, mit denen sich dieses gegen die Zumutungen des Religiösen zur Wehr setzte. Es muss für die Vernunft ein schrecklicher Moment gewesen sein, als sie entdeckte, dass die tra-

dierten, überlieferten und als heilig erachteten religiösen Weltdeutungsgeschichten und Werthaltungen ihrer innersten Logik widersprach.

Eine der frühesten, und in ihrer eleganten Präzision unübertroffenen Figuren der Religionskritik stammt von Epikur bzw. wurde ihm zugeschrieben. Epikur demonstriert die Vernunftwidrigkeit der Gottesvorstellung, indem er diese mit der Realität des Übels in der Welt kontrastiert – eine Problemkonstellation, die später unter dem Stichwort »Theodizee« diskutiert werden sollte:

»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?« (Epikur 1983: 136)

Epikur spielt also alle logischen Möglichkeiten durch, die sich aus einem wie immer gedachten Verhältnis Gottes zu den Übeln in der Welt ergeben – mit dem Resultat, dass es Gott immer schwer haben wird, seine Existenz vor den Ansprüchen der Vernunft zu verteidigen.

Obwohl die Theodizee-Problematik bis weit in das 20. Jahrhundert reicht – ähnlich wie Epikur argumentierte noch Günther Anders, und Hans Jonas rang sich angesichts von Auschwitz dazu durch, von einem hilflosen Gott zu sprechen –, dominierte das Denken der Aufklärung nicht diese Figur, sondern eine Argumentation, die in Gott, ja im Phänomen der Religion überhaupt nichts anderes erblicken wollte als eine Projektion des Menschen. An zwei Denkern sei diese Figur paradigmatisch illustriert – an Karl Marx und Sigmund Freud.

MARXENS ANTIRELIGIÖSES RÄSSONNEMENT

Um die Jahreswende 1843/44 schrieb Marx einen Text, der zu den kanonischen Texten der Marxismusrezeption im 20. Jahrhundert gehören sollte. Dieser Text beginnt mit dem Satz: »Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendet und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.« (Marx 1964: 378)

Hier schreibt einer, der sich am Ende einer philosophischen Tradition, am Ende eines philosophisch-politischen Kampfes sieht und dieses Ende dazu benützt, in gewisser und ganz anderer Weise neu anzusetzen, obwohl und weil er dieses Ende als die Voraussetzung für seine eigene Tätigkeit interpretierten und deuten kann. Wollte man philologisch an dieses Ende der Religionskritik, wie sie Marx in der sogenannten *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* postuliert, herangehen, würde man sie philosophisch, historisch, biographisch in ihren Verzweigungen zurückverfolgen, so ließe sich wohl zeigen, dass Marx sich hier, mit diesem einen Satz, in eine Phase und in eine Strömung der deutschen Philosophie stellt und diese affirmiert, die das Zeitgeistthema jener Tage gewesen war: ein antireligiöses Räsonnement, wie es seit der Mitte der Dreißigerjahre des 19. Jahrhunderts vorgetragen wurde, sich zunehmend radikalisierte und dann in jenem Buch des Hegelschülers Ludwig Feuerbach, auf das Marx hier offensichtlich anspielt, in *Das Wesen des Christentums*, seine schärfste und präziseste Ausformung erfahren hatte.

Warum in diesem Zusammenhang, wie Marx betonte, die Kritik der Religion die Voraussetzung aller Kritik sein musste, scheint einleuchtend: Religion, könnte man mit Marx selbst sagen, war das Überbauphänomen schlechthin. Sie war, jetzt in Anlehnung an die Terminologie von Michel Foucault, der herrschende *Diskurs*. Alle Auseinandersetzungen fanden in der Terminologie, Syntax und Semantik dieses Diskurses statt. Wenn irgendwo Widersprüche im Denken produktiv gemacht werden konnten, dann in dieser Sphäre – sieht man einmal von der realpolitischen Macht, die Religion und religiöse Institutionen in diesem Jahrhundert wohl noch gehabt haben mögen, ab. Marxens

Anspruch, dass die Kritik der Religion die Voraussetzung aller Kritik sei, ist auch heute unter dieser Perspektive zu lesen. Es ging um die Destruktion eines Diskurstyps, der nicht mehr leistungsfähig genug schien, die *theoretisch* aufbrechenden Fragen zu thematisieren. Was sich dabei durchsetzte war eine Überbietung des religiösen Diskurses, die dennoch alle Merkmale desselben beibehalten hat.

Ludwig Feuerbach also *entlarvte* die Religion als die Projektion der unerfüllten Sehnsüchte des Menschen und Gott als sein eigentliches Wesen. Religionskritik und mit ihr Ideologiekritik wird von nun stets nur diesen Gestus haben: den des hemmungslosen und lustvollen *Entlarvens*. Und die magische Formel dafür wird sein: *Etwas ist nichts anderes als*. Sie wird unter anderem auch von der Psychoanalyse aufgegriffen werden und sich als die Variante eines Denkens erweisen, das stets eine metaphysische Voraussetzung macht: dass die Dinge, das heißt, die Ideen, Vorstellungen, Gefühle und Handlungen der Menschen nie das sind, was sie scheinen oder zu sein vorgeben – sondern eben: nichts anderes als. Damit war eine der wirksamsten *Reduktionsformeln* der Moderne und der Aufklärung gefunden.

Religion also ist nach der Entfaltung dieser Kritik *nichts anderes als* die inverse Projektion der Sorgen und Nöte des Menschen auf die Leinwand einer imaginären Ewigkeit. Und deshalb konnte Marx 1843 stellvertretend für eine Generation die Kritik der Religion für beendet erklären. Feuerbachs *Das Wesen des Christentums* schien als philosophische Überbietung der Religion selbst unüberbietbar. Damit war alles gesagt, Religion endlich auf den Punkt gebracht. Marxens Referat der zeitgenössischen Religionskritik ist dennoch singulär zu nennen und zurecht zum heiligen Text dieser Religionskritik geworden. Denn er hat ihr eine *poetische Form* gegeben und damit einige der schönsten Seiten philosophischer Weltliteratur geschrieben, ganz durchdrungen von einem flammenden Geist, der alles, nur sich selbst nicht, zu Asche werden ließ:

»Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: *Der Mensch macht die Religion*, die Religion macht nicht den Menschen [...] Die Religion ist die allgemeine Theo-

rie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point-d'honneur, ihr Enthusiasmus, ihre 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. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen *jene Welt*, deren geistiges *Aroma* die Religion ist. 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 Volkes. Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks. Die Forderung, die Illusion über seinen Zustand aufzugeben, ist die *Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf*. Die Kritik der Religion ist also im *Keim* die *Kritik des Jammer-tals*, dessen *Heiligenschein* die Religion ist.« (Marx 1964: 378f.)

Natürlich, man kennt diese Sätze; aber kennt man sie wirklich? Oder kennt man daraus nur das bis zum Überdruß entstellte zitierte Opium *fürs* (!) Volk? Lässt man sich im Rhythmus dieser Sätze wiegen, wird man die Kraft spüren, die sie ausstrahlen: ein prometheisches Feuer. *Inbrünstiger* ist die Kritik der Religion nie wieder vorgetragen worden; und gerade weil diese Kritik selbst von einer spirituellen Flamme genährt ist, hat sie die Religion getroffen wie kaum eine sonst. Nietzsche vielleicht ist im kalten Feuer der Kritik noch Marx vergleichbar, Freud schon nicht mehr. Was damit von Marx in nuce vorgelegt wird, ist eine Bestimmung des Verhältnisses von Geist und Wirklichkeit, die Geist als ganz spezifische Repräsentation wirklicher Verhältnisse deutet, und zwar als *inverse Repräsentation*. All das, was in der Wirklichkeit *fehlt*, findet sich in der Welt des Geistes. *Der Geist spiegelt nicht Wirkliches, sondern Fehlendes*. Während die Vampire sich nicht im optischen Spiegel sehen können, zeigt der Spiegel des religiösen Bewusstseins das, was in der Wirklichkeit nicht zu sehen ist. Die Defizite der Wirklichkeit erscheinen als ein ideologischer Mehrwert im geistigen Leben. Darin liegt das eigentliche Raffinement der Marxschen Religionskritik.

Zu bedenken ist dabei, dass dieser ideologische Geist, der die Defizite der Wirklichkeit als Positiva repräsentiert, nicht etwas ist, das von außen dem Bewusstsein oktroyiert wird. Die Menschen müssen nicht zur Religion verführt werden, sie müssen nicht zu einer Ideologie manipuliert werden, sondern Religion, Ideologie, ja Bewusstsein überhaupt sind in ihrer jeweiligen *Form und Gestalt* Resultat und Produkt der Defizite, Negativa und Differenzen des wirklichen Lebens - in der Weise aber *notwendig* und unhintergebar.

Die Kritik an diesem *kompensatorischen Bewusstsein*, so könnte man mit einem modernen Begriff sagen, hat nur insoweit Sinn und Berechtigung – und deshalb ist die Fortsetzung dieser Kritik der Religion bis hin zu einer Kritik der Politik bei Marx in diesem Denkkontext von immanenter Logizität – als damit der Versuch unternommen wird, aus der Analyse kompensatorischer Bewusstseinsformen auf die Defizite selbst, denen sie entsprungen sein mochten, zurückzuschließen. In der Inversion gedacht – und dies meint Religionskritik bei Marx – markieren, *bezeichnen* überhaupt erst die Elemente des religiösen Bewusstseins die Schwachstellen der gesellschaftlichen Wirklichkeit – Signifikanten eines unsichtbaren Signifikats, das die Möglichkeit der Wirklichkeit genannt werden könnte. Das Zeichen selbst hat aber auch *praktische* Bedeutung: Es indiziert nicht nur ein Defizit, es ermöglicht auch, dieses Defizit zu ertragen und gerade nicht als Defizit wahrzunehmen. Die Gestalten des religiösen Bewusstseins haben schlechthin *kompensatorische* Funktion. Erst deren reale Beseitigung, das heißt: die Auffüllung der Lebensdefizite, brächte die kompensatorische Leistung des Bewusstseins zum Erliegen und den Signifikanten zum Verschwinden – weil das leere Signifikat, seinerseits jetzt in inverser Form, gefüllt, das heißt: als Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden wäre. Man muss die Pointe dieser Kritik vielleicht nochmals in anderen Worten betonen: Marx diagnostiziert bestimmte Bewusstseinsformen als Opiate, schließt daraus auf einen Zustand, der der Betäubung anscheinend bedarf und fordert eine Therapie, deren Resultat ein Leben sein soll, das des Opiats entbehren kann. Zentral für Marx ist die Dechiffrierung der Gestalten des religiösen Bewusstseins als *Arrangement*

von *Symptomen*, ohne das die Erkenntnis der Krankheit, das heißt: der Wirklichkeit in ihrem Elend, ebenso wenig möglich wäre wie das Leben mit dieser Krankheit, das heißt: das Leben in diesem Elend.

FREUDS RELIGIONSANALYSE

Ähnlich wie Marx dem Kompensationsgedanken verpflichtet, wenngleich in der Rhetorik nicht annähernd mehr so emphatisch, verfährt die Religionsanalyse von Sigmund Freud. Freud, der sich mehrfach mit dem Phänomen der Religion beschäftigt hatte – erstmals in *Totem und Tabu*, dann in *Die Zukunft einer Illusion* und zuletzt noch in *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* – behandelt diese letztlich als ein Stück Irrationalität, eine Neurose, die ihre plausiblen Ursachen im Unbewussten und in der Frühgeschichte haben mag, letztlich aber aufgeklärt und vom reifen Erwachsenen bzw. von reifen Kulturen überwunden werden kann.

In seiner zentralen religionskritischen Schrift *Die Zukunft einer Illusion* aus dem Jahre 1927 beschreibt Freud die ursprüngliche Funktion der Religion als eine Aufgabe, die dem Menschen mit den Grausamkeiten der Natur und des Schicksals versöhnen soll, wobei die ursprüngliche Omnipotenz der Götter im Laufe schon der frühen Kulturen zugunsten anderer Erklärungs- und Deutungsmodalitäten beschnitten wird. Religion wird zu einer letzten Sinninstanz, die als Grundlage für jenen Triebverzicht gilt, ohne den keine Kultur sein könnte:

»Die Götter behalten ihre dreifache Aufgabe, die Schrecken der Natur zu bannen, mit der Grausamkeit des Schicksals, besonders wie es sich im Tode zeigt, zu versöhnen und für die Leiden und Entbehnungen zu entschädigen, die dem Menschen durch das kulturelle Zusammenleben auferlegt werden.« (Freud 1982a: 152)

Aber die Götter werden diesen Aufgaben nicht in gleicher Weise gerecht. Schon bald, so Freud, merken die Menschen, dass Naturereignis-

se nach einer inneren Notwendigkeit ablaufen, die den Eingriffs- und Steuerungsmöglichkeiten der Götter enge Grenzen setzen. Aber auch bei der Frage, wie die Menschen den Schicksalsschlägen entgehen können, ist auf die Götter wenig Verlass. Die Griechen nahmen sogar an, dass Moira, das Schicksal selbst über den Göttern stehe und diese selbst ihre Schicksale haben. Letztlich bleibt den Göttern nur jener Bereich als mächtige Wirkungsstätte, wo es um das Zusammenleben der Menschen geht, also um die Moral. Hier wird ein »Schatz von Vorstellungen« geschaffen, der aus dem Bedürfnis kommt, die menschliche Hilflosigkeit erträglich zu machen, die Götter sollen die Leiden, die sich Menschen wechselseitig zuführen, verringern und über jene »Kulturvorschriften«, also moralische Normen und Regeln wachen, denen man, um sie durchzusetzen, einen göttlichen Ursprung zuschrieb. Die Vorstellung, dass das Leben einen Sinn habe, der sich nicht im begrenzten und unsicheren irdischen Dasein erschöpft, verstärkt nach Freud die Schutzfunktion solch einer göttlichen Ordnung.

Diese stützende und gleichzeitig den Menschen restringierende Funktion der Religion gilt es zu durchschauen. Die religiösen Vorstellungen, so Freud, sind

»nicht Niederschläge der Erfahrung oder Endresultate des Denkens, es sind Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit; das Geheimnis ihrer Stärke ist die Stärke dieser Wünsche. [...] Durch das gütige Walten der göttlichen Vorsehung wird die Angst vor den Gefahren des Lebens beschwichtigt, die Einsetzung einer sittlichen Weltordnung versichert die Erfüllung der Gerechtigkeitsforderung, die innerhalb der menschlichen Kultur so oft unerfüllt geblieben ist, die Verlängerung der irdischen Existenz durch ein zukünftiges Leben stellt den örtlichen und zeitlichen Rahmen bei, in dem sich diese Wunscherfüllungen vollziehen sollen. Antworten auf Rätselfragen der menschlichen Wißbegierde, wie nach der Entstehung der Welt und der Beziehung zwischen Körperlichem und Seelischem, werden unter den Voraussetzungen dieses Systems entwickelt; es bedeutet eine großartige Erleichterung für die Einzelspsyche, wenn die nie ganz überwundenen Konflikte

der Kinderzeit aus dem Vaterkomplex ihr abgenommen und einer von allen angenommenen Lösung zugeführt werden.« (Freud 1982a: 164)

Freud bleibt allerdings nicht bei dieser letztlich positiven Funktionszuschreibung stehen. Bei allem Verständnis für die Leistungen der religiösen Vorstellungen für die psychische Stabilisierung des Menschen sieht er diese in einem Widerspruch zu jener Wissenschaftlichkeit, die sich der Aufklärung verpflichtet fühlt – wobei Aufklärung hier einen klaren Sinn bekommt: Aufdecken funktionaler Zusammenhänge in symbolischen Ordnungen und Ersetzung derselben durch jene Realität, wie sie der unbestechliche und – zumindest war dies Freuds Hoffnung – symbolisch unbedarfte Blick der Wissenschaften freigibt:

»Wenden wir uns nach dieser Orientierung wieder zu den religiösen Lehren, so dürfen wir wiederholend sagen: Sie sind sämtlich Illusionen, unbeweisbar, niemand darf gezwungen werden, sie für wahr zu halten, an sie zu glauben. Einige von ihnen sind so unwahrscheinlich, so sehr im Widerspruch zu allem, was wir mühselig über die Realität der Welt erfahren haben, dass man sie – mit entsprechender Berücksichtigung der psychologischen Unterschiede – den Wahnideen vergleichen kann. Über den Realitätswert der meisten von ihnen kann man nicht urteilen. So wie sie unbeweisbar sind, sind sie auch unwiderlegbar. Man weiß noch zu wenig, um ihnen kritisch näherzurtücken. Die Rätsel der Welt entschleiern sich unserer Forschung nur langsam, die Wissenschaft kann auf viele Fragen heute noch keine Antwort geben. Die wissenschaftliche Arbeit ist aber für uns der einzige Weg, der zur Kenntnis der Realität außer uns führen kann« (Freud 1982a: 165f.)

– denn, so Freud wenig später mit einem Optimismus, der längst brüchig geworden ist, auch wenn er noch einmal drastisch demonstriert, was Aufklärung tatsächlich einmal bedeutete: »Unsere Wissenschaft ist keine Illusion. Eine Illusion aber wäre es zu glauben, dass wir anderswoher bekommen könnten, was sie uns nicht geben kann.« (Freud 1982a: 189) Die eingestandenen Defizite der wissenschaftlichen Rationalität können durch die Annahme transzendenter Instanzen nicht aus-

geglichen werden. Die Vernunft der Aufklärung weiß sich mit ihrem Ungenügen alleingelassen. Vor allem aber: Dass die Wissenschaft nicht alles geben, nicht alle Fragen beantworten, nicht jedes Sinnbedürfnis befriedigen kann, ist kein Indiz oder Grund für religiöse Denkformen.

NIETZSCHES FUNDAMENTALE RELIGIONSKRITIK

Die letzte Figur der Religionskritik, die ich Ihnen vorführen will, ist frei von solch aufklärerischen Optimismus – und dies, obwohl sie zeitlich gesehen vor Freud entworfen wurde. Die Rede ist von Friedrich Nietzsche, der wie kaum ein anderer in der unbestreitbaren Notwendigkeit einer fundamentalen Religionskritik die große Tragödie des modernen Menschen erblickte. Wohl ging auch Nietzsche durch eine Phase der Aufklärung, die sich freut, das widervernünftige Gaukelspiel der Götter und ihrer Versprechen durchschaut zu haben. Ein Aphorismus aus *Menschliches, Allzumenschliches* mag dies verdeutlichen. Er trägt den bezeichnenden Titel *Die Gefangenen*. Im Hof eines Gefängnisses erwarten die Insassen ein Strafgericht, als einer von ihnen plötzlich behauptet, der Sohn des Gefängniswärters zu sein und die Möglichkeit zu haben, alle freizulassen, man müsse nur an ihn glauben. Er erntet Hohn und Spott, der sich verstärkt, als die Nachricht verbreitet wird, dass der Gefängniswärter gestorben sei:

»Holla, schrien Mehrere durcheinander, holla! Herr Sohn, Herr Sohn, wie steht es mit der Erbschaft? Sind wir vielleicht jetzt deine Gefangenen? – »Ich habe es euch gesagt, entgegnete der Angeredete mild, ich werde Jeden freilassen, der an mich glaubt, so gewiss als mein Vater noch lebt«. – Die Gefangenen lachten nicht, zuckten aber mit den Achseln und liessen ihn stehen.« (Nietzsche 1980a: 591)

Das Erlösungsangebot der Religion stößt in dieser Parabel auf höhnischen Unglauben, gleichzeitig wird deutlich, dass dieses Angebot auf

keine empirische Evidenz, sondern nur auf den Glauben daran verweisen kann. Ebenso deutet sich der Tod Gottes im Versterben des Gefängniswärters schon an. Im Zentrum aber steht noch die Paradoxie des Glaubens. Religionen versprechen Realitätsmächtigkeit durch einen Akt des Glaubens, der selbst durch alle Realität widerlegt erscheint. Indem die Aufklärung dies durchschaut, geschieht allerdings mehr, als dass sich nur eine Illusion in ein Nichts auflöste. Was es heißt, sich der Paradoxie des Glaubens nicht mehr auszusetzen, und das Verschwinden Gottes als die letzte Realität zu nehmen, hat Nietzsche dann in jener Verkündigung auf den Punkt gebracht, die ihn gleichermaßen berührt wie berüchtigt machte: *Gott ist tot*. Nietzsche machte in der Tat mit diesem Satz, den in der Tat nicht er erfunden hat, radikal ernst. Es findet sich diese berühmte Passage in der *Fröhlichen Wissenschaft*, es ist der 125. Aphorismus, und man muss diesen Satz im Kontext lesen, weshalb er an dieser Stelle ausführlich zitiert sei. Die Überschrift lautet *Der tolle Mensch*:

»Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: »Ich suche Gott! Ich suche Gott!« – Da dort gerade Viele von Denen zusammen standen, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein grosses Gelächter. [...] Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. »Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getödtet, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist

totd! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher be-sass, es ist unter unseren Messern verblutet, – wer wischt diess Blut von uns ab? [...] Es gab nie eine grössere That, – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Ge-schichte bisher war!«[...]» (Nietzsche 1980b: 480f.)

Das Interessante an diesem Aphorismus ist die Konstellation, in der dies verkündet wird. Der tolle Mensch agiert wie Diogenes, der am Marktplatz von Athen am helllichten Tag mit der Laterne den platonischen Menschen suchte. Diese kynische Geste sollte zeigen, dass es sinnlos ist, nach einer abstrakten Idee zu suchen. Es gibt keine Idee vom Menschen, es gibt nur konkrete Menschen in ihrer jeweiligen Besonderheit. Nietzsche sucht nun Gott. Und so wie Diogenes das Wesen des Menschen nicht am Marktplatz finden konnte, so kann hier auch Gott nicht gefunden werden.

Der Tod Gottes wird aber, dies muss betont werden, jenen verkündet, die ohnehin nicht an Gott glauben. Die vermeintlich Aufgeklärten werden über die Beschaffenheit und Konsequenzen ihrer Aufklärung aufgeklärt, denn sie wissen nicht, was ihr Unglaube eigentlich bedeutet. Es geht Nietzsche nicht darum, einem gläubigen Menschen seinen Gott zu nehmen. Es geht Nietzsche darum zu zeigen, dass gerade dort, wo man sich ohnehin aufgeklärt dünkt, auf den Tod Gottes nur mit Unverständnis reagieren kann.

Nietzsche ist in seiner Religionskritik vielleicht tatsächlich einen Schritt weiter gegangen als die großen Aufklärer Marx und Freud, die Religion als letztlich entbehrliche, ja schädliche Illusion entlarven wollten. Nietzsche aber fragt weiter: Wir haben also diese Illusion entlarvt, denn dieser Akt der Entlarvung ist der Tod Gottes; jetzt haben wir die größte Selbsttäuschung des Menschen destruiert, aber was passiert nun? Wie sehen wir aus ohne diese Illusion, was bedeutet es, wenn man sie wegnimmt? Trifft dann das zu – was Marx vermutet hatte –, dass wir in vollem Bewusstsein unsere Kräfte werden gestalten können oder bedeutet das nicht im Grunde eine unendliche Leere? Ha-

ben wir das schon begriffen, in all unserer Aufgeklärtheit, was es heißt, dass wir den einzigen Fixpunkt unseres Daseins, Denkens, die große Illusion, die uns bisher am Leben erhalten hat, verloren haben?

Nietzsche interessierten die radikalen Konsequenzen, die der größte Triumph des aufgeklärten Zeitalters, der Tod Gottes, zur Folge haben muss. Der *tolle Mensch*, der halb wahnsinnig ist, deutet an, was dies bedeutet: Es ist die größte Tat, die in der Geschichte je vollbracht wurde, aber wir wissen es nicht; und es bleibt uns nichts anderes übrig, nachdem wir Gott getötet haben, als selbst Götter zu werden.

Nietzsches umstrittenes und auch politisch missbrauchtes Konzept der Übermensen, wie er es in seinem philosophischen Roman *Also sprach Zarathustra* immer wieder andeutete und umspielte, zieht diese Konsequenz aus dem Tod Gottes. Das Geschöpf wird nun zum Schöpfer seiner selbst. Nicht die vermeintliche Ebenbildlichkeit des Menschen gegenüber seinem Gott wird zum Maßstab des Handelns, sondern der Mensch verändert mit sich auch diese Maßstäbe. Und es ist nur ein kleiner Schritt von diesen Überlegungen zu den aktuellen Debatten über Selbstoptimierung, Enhancement und Transhumanismus.

Und gerade hier wird deutlich, dass uns Religionen oder Gottesbilder keine Orientierung mehr zu geben vermögen in Hinblick auf die Frage, wie wir mit den Möglichkeiten des medizinisch-technischen Überschreiten der tradierten Grenzen des Menschlichen umgehen sollen. Wir bleiben auf uns selbst und damit auf eine existentielle Leerstelle angewiesen. Nietzsche kommt das Verdienst zu, auch darauf hingewiesen zu haben, dass wir uns mit dieser Aufgabe womöglich etwas zugemutet haben, dessen Größe und Schwere uns noch gar nicht bewusst ist.

LITERATUR

- Epikur (1983): Von der Überwindung der Furcht. Stuttgart.
- Feuerbach, Ludwig (1984a): »Das Wesen des Christentums«, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 5, hrsg. v. Werner Schuffenhauer und Wolfgang Harich, Berlin.
- Feuerbach, Ludwig (1984b): »Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen«, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 6, hrsg. v. Werner Schuffenhauer und Wolfgang Harich, Berlin.
- Freud, Sigmund (1982a): »Die Zukunft einer Illusion«, in: Ders., Studienausgabe in Zehn Bänden, Bd. IX: Fragen der Gesellschaft/Ursprünge der Religion, hrsg. v. Alexander Mitscherlich, James Strachey und Angela Richards, Frankfurt a.M.
- Freud, Sigmund (1982b): »Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlung«, in: Ders., Studienausgabe in Zehn Bänden, Bd. IX: Fragen der Gesellschaft/Ursprünge der Religion, hrsg. v. Alexander Mitscherlich, James Strachey und Angela Richards, Frankfurt a.M.
- Freud, Sigmund (1982c): »Totem und Tabu«, in: Ders., Studienausgabe in Zehn Bänden, Bd. IX: Fragen der Gesellschaft/Ursprünge der Religion, hrsg. v. Alexander Mitscherlich, James Strachey und Angela Richards, Frankfurt a.M.
- Marx, Karl (1964) »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung.«, in: Karl Marx-Friedrich Engels-Werke (MEW), Bd. 1, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin, S. 378-391.
- Nietzsche, Friedrich (1980a): »Menschliches, Allzumenschliches II« in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 2, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, S. 367-704.
- Nietzsche, Friedrich (1980b): » Die fröhliche Wissenschaft« in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 3, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, S. 343-651.

- Nietzsche, Friedrich (1980c): »Also sprach Zarathustra« in: Ders.,
Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 4, hrsg. v.
Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, S. 9-408.
- Weber, Max (1995): Wissenschaft als Beruf. Stuttgart.

