

1. Glaube und Denken

Hans Lenk

Anthropologisches zu Glaube und Denken

Zu Kurt Hübners Beitrag im Konzert einiger theologischer Denker

Menschen sind Wesen, die sich in fast allen Kulturen auf Höheres, auf Götter oder gar den reinen, einzigen Gott ausrichten, also auf ein »Absolutes«, auf die »Transzendenz«, als »Gott« verstanden. Der Mensch ist geradezu das religiöse Wesen par excellence. Deshalb muss und soll diese Orientierung des Menschen auf etwas über sein Leben Hinausgreifendes, die Gottes- oder Transzendenzorientierung, in der anthropologischen Theorie einen gebührenden Platz finden. In der Tat ist vielfach – zumindest seit der existentialistisch-christlichen Philosophie Kierkegaards oder Tillichs Identifizierung Gottes mit dem, »um was es uns unbedingt geht« – eine anthropologische Orientierung und auch in der Theologie und den philosophischen Aspekten dieser umschrieben oder ausgearbeitet worden.

Zwar waren es in der Tat vor allem protestantische Theologen, die geradezu zu einer anthropologischen Wende der Theologie Anlass gaben, zum Beispiel Thielicke (1976/1981) und etwa Pannenberg (1983), welche die explizite, »die zunehmende Anthropozentrik in der Entwicklung der neuzeitlichen christlichen Theologie« (ebd. 12) hervorhoben und zu ausführlichen Auseinandersetzungen mit der philosophischen Anthropologie sowie der Gottesorientierung in Religion und Theologie vom Aspekt des Menschlichen her in den Vordergrund rückten. Pannenberg möchte sogar (ebd. 20 f.) »die beiden anthropologischen Hauptthemen der Theologie [...], Gottesebenbildlichkeit und Sünde« in Form einer »fundamentaltheologischen Anthropologie« diskursiv umreißen, welche die traditionelle dogmatisch-ontologische Anthropologie in der Theologie ablöse.

Auf katholischer Seite war es zwar zweifellos Karl Rahner (z. B. 1984), der im Anschluss an die Transzentalphilosophie Kants eine Orientierung auf das Transzendentale (im Unterschied zu Kant terminologisch von Rahner etwas missverständlich »transzental« genannt-

te¹), auf die Ausrichtung des Menschen auf Gott zum Thema machte: »Die Transzendenz des Menschen ist [...] von vornherein als der Raum einer Selbstmitteilung Gottes gewollt, in dem allein diese Transzendenz ihre schlechthinige Vollendung finde«. »Das Innere des Menschen [...] ist die Selbstmitteilung Gottes« (1984, 130), das menschliche ›Subjekt‹ also, strikt verstanden, ein Ereignis und Folge einer existentiell absolut ergehenden und mitreißenden Selbstmitteilung Gottes an den Menschen – eben von Seiten des ›Schweigenden‹ Woraufhin und Wovonher, das man erzitternd und vor einem letzten Verstummen ›Gott‹ nennen könnte« (ebd. 92).

Kurt Hübner hat (2006) aufgewiesen und zutreffend begründet, dass die Transzentalphilosophie bei Rahner geradezu ontologisch interpretiert wird (ebd. 211), indem er zeigt, dass die mythische Ontologie der christlichen Offenbarung mit einer doch (im missverstandenen Kantischen Sinne) transzentalphilosophischen Subjektauffassung konfrontiert wird:

»Ist, wie wenig überzeugend auch immer, Gott als das Woraufhin der im Subjekt vollzogenen Transzendenz gesetzt, so kann für Rahner das Vonwoher dieser Transzendenz nur die Liebe zu Gott sein, wie umgekehrt daraus, dass er es doch ist, der allein diese Transzendenz ermöglichen kann, die Liebe Gottes zum Subjekt, und daher auch der personale Charakter Gottes folgt. Aber mehr noch: Da nach Rahner diese Gotteserkenntnis wie gezeigt letztlich in jedem einzelnen Erkenntnisakt involviert ist (der unlösliche Zusammenhang dieses Einzelnen, Endlichen, mit dem Unendlichen), so ergibt sich daraus auch das unreflexe Bewusstsein von der Geschaffenheit der Welt (nichts ist möglich ohne ihn). Welch atemberaubende Deduktion, deren einzelne Glieder ständig darin miteinander verbunden werden, dass der Kitt, den man dazu braucht doch nur der biblischen Offenbarung entnommen ist! Denn gesetzt selbst, Rahner habe überzeugend gezeigt, dass das Woraufhin der Transzendenz Gott sei, wie kann er es dann gleichsam für selbstverständ-

¹ Rahner benutzt den Ausdruck ›transzental‹ im Sinne von Transzendenz-orientiert oder Transzendenz-gerichtet eher denn als in der Kantischen erkenntnistheoretischen-methodologischen Auffassung, nach der Transzentalbegriffe und -untersuchungen solche sind, die über die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis und Erfahrung gehen, also höherstufig sind als objektsprachlich bzw. objekttheoretisch formulierte Aussagen. Diese Doppeldeutigkeit im Begriff »transzental« führt zu gewissen Schwierigkeiten und Missverständnissen hinsichtlich des transzentalphilosophischen Ansatzes – zumindest, soweit sich der Autor auf Kant beruft. Ausrichtung auf Transzendenz und transzentrale Untersuchung in methodologischer Hinsicht lassen sich aber leicht unterscheiden und wären entsprechend zu berücksichtigen.

lich halten, dass die Beziehung zwischen diesem Gott und dem Subjekt die Liebe ist? War z.B. die Beziehung zwischen dem Gott des Alten Testaments und dem Menschen die Liebe? Ist nicht überhaupt erst durch die Opferung von Gottes Sohn offenbart worden, was Liebe zwischen Gott und Mensch bedeutet? Und schließlich: Wie kann Rahner allein daraus, dass seiner Meinung nach mit der Erkenntnis des Endlichen der unendliche, absolute Gott bereits mitgegeben ist, auf die Schöpfung dieses Endlichen durch Gott schließen? Erinnern wir [...] an den Grundgedanken, von dem Rahner ausgeht: Mit dem Endlichen ist notwendig zugleich das Unendliche gesetzt. Aber daraus folgt nicht, dass das Unendliche das Endliche in irgendeiner Weise realiter im Sinne einer Schöpfung *hervorbringt*, sondern nur, dass das eine ohne das andere (angeblich) nicht gedacht werden kann» (Hübner 2006, 214 f.).

Es soll hier freilich nicht eine anthropologische Wende oder Begründung der Theologie vollzogen oder etwa generell in der Entstehung der philosophischen Anthropologie nachgezeichnet werden, sondern nur auf die anthropologischen Aspekte bzw. die transzendentorientierte Perspektive hingewiesen werden.

Bereits Herder hatte Grundbedingungen des menschlichen Da-seins und die ›natürliche‹ Ausgangslage in der Menschheitsgeschichte verstanden als »Offenheit auf eine in ihr noch nicht realisierte Bestimmung hin, so urteilt etwa Pannenberg: »Insofern hat Herder im Zusammenhang des neuzeitigen Denkens eine Neuformulierung der urchristlichen Ansätze zur Deutung des Menschen als einer Geschichte vom ersten zum zweiten Adam« (nach der paulinischen Deutung Jesu Christi als eines zweiten Adam, 1. Kor. 15, 47, 49, a.ö.) ermöglicht und angebahnt. Allerdings habe Herder »die Christologie unberücksichtigt gelassen.« »Der von Paulus und im Anschluss an ihn von der frühchristlichen Rekapitulationstheorie des Irenäus von Lyon formulierte Gedanke, dass das Wesen des Menschen erst in Jesus Christus und in der durch ihn realisierten Gemeinschaft mit Gott seine Vollendung finde«, habe in Herders Anthropologie keine direkte »Entsprechung« (Pannenberg 1983, 487) – und dies überraschender Weise bei einem studierten und praktizierenden Theologen! Dies lässt sich vielleicht nur deshalb verstehen, weil die generelle Anthropologie auf allgemeine Kategorien für das Menschliche und Humane ausgerichtet ist (die Idee der Humanität spielt ja bei Herder in seinen *Briefe(n) zur Beförderung der Humanität* (1953, Orig. 1793–97) eine ausgezeichnete Rolle) – unter Abstraktion von der realen Geschichtlichkeit und dem christlichen Gedanken der Geschichtlichkeit der Erlösung des Menschen durch

Christus. Allgemein verweist zwar auch Herder auf die Entwicklung der Humanität in der Weltgeschichte (1914, Orig. 1784 ff.), nimmt aber offensichtlich bei seinen anthropologischen Überlegungen Abstand von einer auch ihm naheliegenden spezifisch christlichen Deutung der Erlösung des Menschen.

Zu Recht jedoch hat Pannenberg Herders Vorläufertum für die philosophisch-theologische Anthropologie betont und damit auch den Gedanken der »Gottgebenbildlichkeit«, so sie die »Unfertigkeit der Humanität des Menschen so zu beschreiben«, dass »die Verwirklichung dieser (Gottesebenbildlichkeits-)Bestimmung nicht als die Tat dessen gedacht werden kann, in dessen Leben sie doch erst Realität gewinnen soll« (1983, 57). Bereits 1962 hatte Pannenberg »die sogenannte Weltöffnenheit des Menschen (nach Scheler und Gehlen)« letztlich als »eine Offenheit über die Welt hinaus« gedeutet, »so dass der eigentliche Sinn dieser Weltoffenheit richtiger als Gottoffenheit zu charakterisieren wäre, die den Blick auf die Welt im ganzen erst ermöglicht«. Er hält dies nicht für einen »Sprung zur Intuition göttlicher Wirklichkeit«, sondern versteht es eher analytisch: »Noch im Hinausgehen über alle Erfahrung oder Vorstellung wahrzunehmender Gegenstände bleibt der Mensch (nach Plessner? H. L.) exzentrisch, bezogen auf ein anderes seiner selbst, nun aber auf ein Anderes jenseits aller Gegenstände seiner Welt, das zugleich diese ganze Welt umgreift und so dem Menschen die mögliche Einheit seines Lebensvollzuges in der Welt und trotz der Mannigfaltigkeit und Heterogenität ihrer Einwirkungen verbürgt« (Pannenberg 1983, 66). Damit wäre schon ein »Bezug zum Unendlichen impliziert«, aber »dieses Unendliche« sei »doch immer nur im Zusammenhang der jeweiligen Erfahrung endlicher Wirklichkeit gegeben«, zumal »in explizit religiöser Thematisierung, dann aber stets bezogen auf endliche Erfahrungsinhalte« (ebd. 67). Diese »Spannung« zwischen »Exzentrizität« (»weltoffene Sachlichkeit, die dem Mensch auch zur Distanz von sich selber und damit zum Selbstbewusstsein, zur Selbstreflexion verhilft«) und der »Dominanz der Zentralität der menschlichen Organisation, die im Ichzentrum kulminiert« (ebd. 102), sieht Pannenberg in menschlichen Zügen wie Freiheit, Verantwortung (zumal »Selbstverantwortung« und »Verantwortung« vor Gott, ebd. 111) sowie in der grundlegenden Ur- oder Erbsünde bzw. Schuldhaftigkeit des Menschen und den anderen zentralen christlichen Existenzialien ausgedrückt.

Für Pannenberg und andere Theologen ist jedoch nach der Theo-

logie des Paulus »mit dem Erscheinen Christi alles bisherige Menschsein von einer grundlegend neuen Form des Menschseins abgelöst worden: Dem ersten Adam trat mit Jesus – und zwar entscheidend mit der Auferstehung Jesu – eine neue und endgültige Gestalt des Menschen gegenüber, dessen ›Bild‹ wir alle tragen, dem also alle gleichgestaltet werden sollen (Röm. 8,29)« (Pannenberg 1983, 484).

Nicht nur in »platonisierender Exegese«, sondern auch in historistischen Auffassungen der Humanitätsentwicklung und zumal der christlichen Auffassung des Menschen spielt »die historische Einmaligkeit des Heilsgeschehens, in welchem die eschatologische Bestimmung des Menschen gegenwärtig wirksam wird«, die Rolle »zu einer ›auf den neuen Menschen Jesus Christus‹ hinführenden Heilsgeschichte« (Pannenberg 1983, 485).

Dies gilt auch im Konzept der Entwicklung des Subjektes und der Realität in der christlich-abendländischen Geschichte – und narrativ-missionarisch nach dem Völkerapostel Paulus als Leitbild und Missionsziel darüber hinaus.

Auch besonders Hübner stützt sich entsprechend seiner methodologisch-historistischen Erkenntnistheorie (Hübner 1978) auf eine geschichtsorientierte Deutung der christlichen Weltauffassung, wenn auch nicht in »empirisch-wissenschaftlicher« Akzentuierung, wie er (Hübner 2006, 253) dies Pannenberg vorhält: Man könne nicht die »ungeheuren Verwerfungen der Kulturgeschichte aus einer allgemeinen Anthropologie ableiten«, sondern sein Ansatz, der schon in seinen Büchern von 1978 und 1986 entwickelt worden war, zeigt die unterschiedliche Perspektivität der für Hübner »gleichberechtigten« »Ontologien« des Wissenschaftlers oder Historikers und des Mythos auf und versteht das christliche Weltbild als ein unter der eigenständigen und spezifischen »Wahrheit des Mythos« (s. Hübner 1985) geprägten Grundansatz. Hier hält er es eher mit Joseph Ratzinger, dem Papst Benedikt XVI., der als Theologe zwar ebenfalls »von der radikalen Geschichtlichkeit des Menschen im Sinne der Moderne als einer unabänderlichen Tatsache ausgeht« (Hübner 2006, 281), aber doch mit »jener ganz anderen Geschichtlichkeit« verbindet, »die sich unauflöslich mit dem in ihr wirkenden Ewigen verbindet und gemeinhin als christliche Tradition bezeichnet wird« – wobei Ratzinger durchaus auch nach Hübner »zunächst anthropologisch« argumentiert:

»Tradition ist wie die Gedächtnis und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbindende Sprache eine notwendige Bedingung des Menschseins. Theologisch bedeutet das für (Ratzinger) [...]: Die Tradition des Glaubens ist die ewige Antwort auf das ewige Wort. Aber diese Tradition muss immer wieder neu im profanen Fortgang des geschichtlichen Wandels gefunden werden und sich in ihm durchsetzen, was Ratzinger im Übergang vom Alten zum Neuen Testament und an Christi Wirken in der Welt des jüdischen Gesetzes erläutert. Also: ohne Tradition überhaupt keine humane Welt, sondern Zerrissenheit und Orientierungslosigkeit; und ohne Tradition auch kein Glaube an das Ewige« (Hübner, ebd. 282).

Aber diese gleichsam »deskriptive Grundlage des Glaubens« genüge nicht, sondern bedürfe auch der Antwort auf die Frage nach der »Wahrheit des Glaubens« und der Vernunft, sowohl der menschlichen als auch derjenigen der Offenbarung und der göttlichen. Diese Vernünfte müssten in der Auslegung des Glaubens zusammenwirken, haben eine wechselvoll, in ihren Teilen aufeinander bezogene Geschichte, deren Grundrichtung wenigstens als Leitbild entsprechend dem obersten »christlichen Grundsatz«, der kombinierten Gottes- und Nächstenliebe, entspricht bzw. dadurch überformt wird: »Du sollt Gott lieben und deinen Nächsten wie dich selbst, denn wir sind alle seine ebenbildlichen Geschöpfe«. Dieser eher »formale Grundwert des Christentums« sei als mit entsprechenden Inhalten zu füllende Grundnorm auch für alle anderen Kulturen vorbildlich (ebd. 292).

Wie schon erwähnt, kann es hier nicht um die Nachzeichnung einzelner theologischer Ansätze in anthropologischer Perspektive gehen, sondern nur um die grundsätzliche Beleuchtung der anthropologischen Aspekte und Orientierungen in theologischen Ansätzen bzw. um die Aufweisung der Transzendentenzorientierung in einer historisch verstandenen und im Herderschen Sinne humanitätsorientierten Ausformung philosophischer Anthropologien. Dass sich jedenfalls nicht nur Klassiker wie Herder und Kierkegaard, sondern auch moderne Theologen wie Rahner, Pannenberg, Ratzinger um den Entwicklungszusammenhang von Humanität und Religion vor allem in der christlichen Theologie und der philosophischen und geistesgeschichtlichen Anthropologie bemüht haben, ist evident: In der Tat ist die These von der »zunehmenden Anthropolozentrik in der Entwicklung der neuzeitlichen christlichen Theologie« (Pannenberg 1983,12 f.) ebenso charakteristisch wie die tief verankerte und auch faktisch in allen Kulturen zu findende »Transzendentenz-gerichtete Verfassung einer reli-

gions- aber auch (geistes)geschichtlichen Variante der Anthropologie bzw. philosophischen Anthropologie im engeren Sinne – genau wie es schon bei Herder und Scheler angeklungen ist.

Damit ist keineswegs eine Theologie aus der Anthropologie noch eine Anthropologie aus der Heilsgeschichte als empirisch-faktisch begründbar oder gar als transzental ableitbar unterstellt (wie es manche der philosophisch-anthropologisch orientierten Theologen bzw. deren Leser wohl verstanden haben), sondern es gilt, den weit reichenden neueren Aspekten der philosophischen und ebenfalls der naturwissenschaftlichen Anthropologien auch in den theologischen Grunddiskussionen Resonanz zu verschaffen bzw. die grundlegende Orientierung des Menschen über das Gegebene und Erfahrbare hinaus auf Gesamtzusammenhänge, das sog. »Unbedingte«, »Absolute« usw. und auch philosophisch-anthropologisch zu integrieren, ohne dieses Moment zum einzigen Analysegesichtspunkt dieser Interpretationsdisziplin zu machen.

Ausgangspunkt einer theologischen oder christlichen Anthropologie ist für Helmut Thielicke (*Mensch sein – Mensch werden*, 1981, 47) »die Fragwürdigkeit des Menschen«: »Die fragwürdig gewordene Menschlichkeit ist es, die nach dem Menschen fragen lässt«, wobei diese Feststellung sich sowohl auf die wissenschaftlichen Entwicklungen, als auch auf die Weltentwicklung der industrialisierten und globalisierten Welt und zumal auf das Katastrophenjahrhundert, das 20., und dessen Schreckensszenarien über das »Ungeheuer Mensch« beziehen lässt.

Thielicke betont jedenfalls von Beginn an: »In diesem Sinne ist Anthropologie stets ein perspektivisches Unternehmen². Der Standort des Betrachters bestimmt die Sehweise«, aber das ist natürlich nicht alles. Zumal kann eine unter christlichen Glaubensvoraussetzungen und Hypothesen entwickelte theologische Anthropologie nicht beanspruchen, für alle anderen Kulturen und Religionen mit das Vorbild zu liefern und gleichsam auf anthropologische Mission zu gehen. Dennoch zeigen sich gerade in christlichen Ansätzen der Theologie oft Konfliktfälle, Herausforderungen, allgemein menschliche und für alle Kulturen charakteristische Züge, die als eine Art exemplarischer Studie

² Den perspektivischen (»aspektischen«) Charakter betont auch Hübner in seiner pluralistischen, erkenntnistheoretischen und ontologischen Wissenschafts- (1978), Mythen- (1985) und erkenntnistheoretischen Religionsphilosophie (2001, 2006).

für theologische Anthropologie gelten können – mutatis mutandis. Hierzu sollen im Folgenden noch einige philosophisch-anthropologische und metatheoretische sowie methodologische Aspekte sozusagen pars pro toto beleuchtet werden.

Thielicke eröffnet den Aufriss der anthropologischen Fragen mit einigen Zitaten über Identität und vom Wesen des Menschen wie jene nach Freiheit, verbunden mit Schuldigsein und Schuldigwerden-Können, Schicksalsunterwerfung, Selbstbestimmung oder gar (nach Kierkegaard »Verfehlung des Selbst« durch »verzweifelt sich nicht bewusst zu sein, überhaupt ein Selbst zu haben« (ebd. 95, 56). Schuldigwerden ist »nie bloß als eine zukünftige Möglichkeit ›vor mir habe (?), sondern ich bin immer schon als Schuldiger (ebd. 88). Obwohl dieses immer schon Schuldigsein am Beispiel der biblischen Sündenfallgeschichte und der Ursündethematik beschrieben wird, findet sich dieses Thema gerade auch in der griechischen Tragödie, wobei bereits die Sequenz auftaucht: »*Indem ich mich ... als Wirkung meiner Ursache hinstelle, verwandle ich Schuld in Schicksal*« (ebd. 89) – alles »*Varianten des immer gleichen Versuches, Schuld in Schicksal zu verwandeln. Sie gehören zum klassischen Inventar unseres Plädoyers auf Freispruch*« (ebd. 90). Man könnte natürlich gerade in der christlichen Ursündethematik auch den umgekehrten Projektionsvorgang der ständigen Unterstellung des Schuldigseins, also die umgekehrte Sequenz, vermuten.

In der neuesten Zeit sei es charakteristisch in aktivistischer Weise zu formulieren: »Der Mensch ist, was er produziert; er ist so, wie er produziert« (ebd. 55): Damit werde »die Grundfrage der Anthropologie verfehlt [...], weil weder Gott (im Sinne des Christentums oder auch Platons in seinen ›Gesetzen‹) noch der Mensch (im Sinne des Protagoras) das Maß aller Dinge ist, sondern weil nur dingliche Strukturen dieses Maß bilden« würden (ebd.). Es entwickle sich »eine Art ›Aufstand der Mittel [...] der ihn (den Menschen) dann seiner Freiheit beraubt und dem Zugzwang unterwirft« (ebd. 82), ihn ummodelt, manipuliert, sodass sogar mit R. Kaufmann von einer drohenden »Prothesenkultur« zu sprechen ist (ebd. 83).

Freiheit wird jedenfalls »nur um den Preis der Schuld erkauft. Das Wissen um Gut und Böse entsteht erst in dem Augenblick, wo Adam schon durch das Böse fixiert ist« (ebd. 96).

Neue, zweite Identitätskrisen finden sich in Medizin, Biologie, Strafrecht – heutzutage in einer Zuspitzung und in einem Ausmaß,

das nicht nur einer »Veruntreuung des Humanen« und einer »unerträglichen Dezimierung menschlicher Daseinsfülle« gleichkommt, sondern vor allem daran zu sehen ist, »dass die personale Würde des Menschen als Selbstzweck aufgehoben und er als Mittel zum Zweck missbraucht wird« (ebd. 98). (Mit Kant müsste freilich formuliert werden: »stets nur als Mittel« und nicht nur gelegentlich-funktional.) Inzwischen haben sich Manipulationsmöglichkeiten und Zusitzungen ergeben, wie sie Thielicke vor über dreißig Jahren noch kaum ahnen konnte, obwohl die naturwissenschaftlichen Grundlagen der biogenetischen Erkenntnis-, Identifikations-, und Manipulationsmöglichkeiten bereits gelegt waren.³ Jedenfalls endet die Exposition Thielickes mit der Erkenntnis: Wer sich in total relativistischer, manipulativer Weise vom Unbedingten abwendet, »wer sich aus dem Bezug zur Gottheit und zu den Ideen löst, verfällt in das Nichtige und verwirkt sein Humanum. Damit hat Plato vorausgeahnt, was in späteren Entwicklungen auch als kollektive Zeiterscheinung auftaucht: [...] den seinem Urbezug entnommenen und auf das gegenständliche Ergreifbare reduzierten Menschen« (ebd. 158). Zwar sei der Mensch »weder ein entelechisch geschlossenes Gebilde, das aus sich selbst verstanden werden könnte und darum durch keinerlei Bezug auf ein Unbedingtes – auf Grund, Ziel und Sinn des Daseins – zu bestimmen wäre; noch ist dieses Menschenbild auf eine Relation zum Bedingten gegründet, sei es zu den biologischen und gesellschaftlichen Bedingungen seiner Existenz, also auf das Vorfindliche und Objektivierbare« (ebd. 159). Damit sei die

³ Einflüsse auch der modernen Wirklichkeitsverständnisse auf die Anthropologie werden bezüglich traditioneller Ontologien, der Säkularisierung, später (ebd. 311ff.) der Technik und anderer gesellschaftlicher Zwangslagen und Wirkkräfte nachgewiesen. Sie werden in ihren Auswirkungen auf ein biomedizinisches Menschenverständnis sowie die Entstehung und Entwicklung des »individuellen Eros« (ebd. 200ff.) aufgewiesen und als eine Art von »Götzendifferenz« im Sinne der egoistischen Selbsterfüllung (»amor sui«), oder der Verdinglichung bzw. Verprozessualisierung von Verfahren und Wirkungen geprägt: »Die Frage: ›Was habe ich davon?‹ kann die andere Frage ›Wo und wem habe ich zu dienen?‹ bedenklich verdrängen (ebd. 219). Das gelte selbst, wenn diese Frage »äußerst sublimiert sein und das ›höhere‹ Selbst meinen« kann, »das sich erfüllen möchte oder sich sogar ethisch dazu aufgerufen sieht«. Dennoch wird heute »das Ernstnehmen der neuzeitlich erwachten Individualität ..., die darin schlummernde Chance zur Menschwerdung zu erkennen« sein, statt einer »Emanzipation aus dem Schöpfungsauftrag ... seine weitergehende Erfüllung, seine reichere Instrumentierung« zu verwirklichen (ebd. 221). Dies sei eine Frage der Anthropologie, die über den »Umkreis christlicher Theologie« hinausgehe, »sich genauso im Rahmen von weltanschaulich orientierten Humanwissenschaften« ergebe (ebd. 222).

Aufgabe der anthropologischen Untersuchungen »klar herausgearbeitet«: »Wir haben diese Relation zum Unbedingten genauer zu erforschen« (ebd.). Das würde Kurt Hübner nach seinem »aspektischen« Ansatz ganz genauso sehen.⁴

Diese Bedingung ist nach Thielicke für den christlichen Entwurf zur Anthropologie entscheidend – auch wenn diese Bedingung auch über den christlichen Glaubensbereich hinaus auf »weltanschaulich orientierte Humanwissenschaften« ausgedehnt werden kann:

»Die anthropologischen Aussagen werden nicht mehr aus bestimmten dogmatischen Grundaussagen deduziert, um dann auch durch diese begrenzt zu werden, sondern der neue Einsatz des Denkens sieht nun so aus: Im Lichte des Glaubens an den Ursprung und die Bestimmung des Menschen werden empirische Phänomene – [...] – interpretiert. Dabei treten Hinweise und Bezüge ins Licht, die ohne diese sub specie aeternitatis sich ergebende Perspektive vielleicht nicht hervorgetreten wären. Das theologische Wissen [...] taucht also hier tatsächlich im Nachhinein als Interpretation derjenigen Phänomene auf, die man vorher mit allen empirisch arbeitenden Humanwissenschaften zusammen zur Kenntnis genommen hat [...] Wir befragen sie auf Indizien hin, die ein den bloßen Bios Transzendierendes, die nämlich ›Menschlichkeit‹ ankündigen« (ebd. 222).

Angesichts der Selbstinterpretationen des Menschen und der Gefahren biologistischer Reduktionismen oder gesellschaftlicher Deutungszwänge oder lediglich statistischer quantitativer Zahlenspielereien (Bevölkerungsproblematik/ Effizienzthematiken) gilt es z. B. für Thielicke zu betonen: »Der Mensch ist nur von seinem Woraufhin und nicht von seinem Woher aus zu bestimmen« (1981, 431): »Diese eigentliche, die ›finale‹ Thematik seiner Existenz« sei imperativ und jenseits aller genetischen Fixierungen zu beachten.

Besonders schön wird im Folgenden zitierten Absatz die spezifisch

⁴ Auch Kurt Hübner hat übrigens Thielickes theologisch-anthropologischen Ansatz zur Kenntnis genommen – freilich nur sporadisch anhand eines speziellen späteren Buches (»Das Lachen der Heiligen und Narren« 1988), wobei er diesem u. a. vorwirft, Kierkegaards christliche Deutung des Komischen und Humors als das »letzte Grenzeichen« (Kierkegaard) »vor dem Glauben«, wo die »Gefahr des Tragischen der menschlichen Existenz und damit die Wende in die Tragik des Glaubens angezeigt wird«, nicht umfassend und anthropologisch tief genug gewürdigt habe, obwohl er durchaus gesehen habe, dass Lachen, Humor und das Komische auch ein Quell der christlichen »Lebensfreude« sei (Hübner 2001, 334,339). Hübner hebt deutlich hervor, dass »auch der Humor Ausdruck eines Existenzial christlichen Lebens« ist (ebd. 439).

christliche Komponente der Gottesebenbildlichkeit, Menschlichkeit, Würde und Hochschätzung menschlichen Lebens zusammengefasst:

»Der unzerstörbare Charakter der Gottebenbildlichkeit und damit der Humanitas beruht nicht auf bestimmten immanenten Eigenschaften des Menschen. Ihrer aller könnte er verlustig gehen. Es gibt Monstren, »Menschenhülsen«, denen nichts erkennbar Menschliches mehr anhaftet. Und wir wissen aus den Diskussionen über das sogenannte »lebensunwerte Leben«, welche Konsequenzen aus dem Verlust jener menschlichen Eigenschaften gezogen werden können. Auf *sie* also konnte jener unzerstörbare Charakter *nicht* gegründet werden. Er beruht statt dessen auf einem Externum: darauf, daß der Mensch bei seinem Namen gerufen, daß er angeredet wird und daß ein anderer ihn in die Geschichte mit sich hineinzieht. So gründet die Sicherheit der Gottebenbildlichkeit in unserm letzten Bezuge, wieder in dem, was wir die fremde Würde des Menschen nannten. Gründet man die Würde des Menschen auf seinen biologischen Ursprung, so wird er zum höher organisierten Tier oder zur Bestie (die Bestie gehört ja zweifellos auf diese höhere Stufe). Gründet man sie auf seinen immanenten Wert, auf seine Funktionstüchtigkeit, so wird er zum Opfer der Bestie. Denn dort, wo die Grenze seiner Verwertbarkeit sichtbar wird, verläuft auch die Grenze seines Lebensrechtes. Gewährleistet ist die Unantastbarkeit der Humanitas nur in jener *Relation (zu Gott, H. L.)*: darin also, daß der Mensch »Kind« und »Augapfel« Gottes ist, daß er »teuer erkaufte« wurde.«

Thielicke gelingt es in einer für seine Zeit beeindruckend kenntnisreichen Weise die soziologischen, psychologischen und sogar ahnungsweise biogenetischen sowie naturwissenschaftlich-technischen Herausforderungen und Fragestellungen der Moderne mit einer erweiterten, dynamischen Interpretation der Menschheitsherausforderungen aus christlicher Sicht darzustellen und zu diskutieren – unter der Voraussetzung, dass »*die Konstanz unserer Identität [...] die Konstanz der Treue Gottes*« sei, die dieser »zugesagt« habe (ebd. 107). Thielicke nennt die Bedingung: »Wenn unser Satz zu Recht besteht, dass menschliche Identität letztlich in der Geschichte gründe, die Gott mit den Menschen eingegangen ist, dass das Wesen dieses Menschen also darin besteht, der Angesprochene, Gerufene, Erwählte zu sein, ich sage: wenn dieser Satz stimmt, dann bleibt diese Zuwendung Gottes seine Identität, sie bleibt es im Geben und im Nehmen« (ebd.).

»Der Rufende und sein Ruf sind es, die die »fremde Würde« verleihen und den also Angesprochenen unantastbar machen« (ebd., i. O. kursiv). Das gilt aber nicht nur für Gott und den Menschen, sondern auch zwischen Menschen selber – zumal unter dem Liebesgebot vom 1. Korintherbrief 13,8.

Besonders die Thematik der christlichen Nächstenliebe (*Agape und menschheitlicher Eros*) stehe im Zentrum der anthropologischen Dramatik, in der sich im »Zusammenprall ... zwischen den radikalen Forderungen der Bergpredigt Jesu und einer Weltstruktur, die mir die Erfüllbarkeit dieser Forderung zu versagen scheint«.

»Die Welt steht offenbar in einem seinhaften Widerspruch zu dem, was die Bergpredigt will« (ebd. 277).

Die christliche Liebe müsse sich freilich erweitern: »Sie müsste (auch, H. L.) eine planende, organisierende, prophylaktisch wirksame und weit vorausschauende Liebe sein« (ebd. 284). Dies gelte auch für politische Verhältnisse und Verantwortung: »Ich bin zu der Freiheit verurteilt, die Wirklichkeit, die ›Gelände-Verhältnisse‹, verantwortlich zu interpretieren, Kompromisse mit ihnen zu schließen und die nötigen Umwege zum Dienst am Nächsten zu erkunden« (ebd. 287). Die Nächstenliebe müsse immer weiter vom »Horizont der Neuzeit« aus flexibilisiert, ausgedehnt und über bloße individuelle Deutungen hinausgeführt werden – zumal zu einer Übernahme zukünftiger Verantwortlichkeit führen und zu prophylaktischen Überlegungen, Strategien und Maßnahmen, die von uns eine eingehende Situations-Reflexion erfordern und das Beispiel des barmherzigen Samariters in erweiterter Interpretation moderner, sozialer, zukunftsorientierter und dynamisch-flexibler zu verstehen haben.

Natürlich sind die Treue Gottes und dessen Zuwendung zu den Menschen, die Anrufung und Deutung der Geschöpflichkeit und die These von der Gottesobenbildlichkeit spezifisch christliche Voraussetzungen, welche die anthropologischen Fragestellungen eher leitbildhaft-normativ überformen, also insofern über wissenschaftliche Anthropologie bzw. deskriptive philosophische Anthropologie hinausgehen. Doch kann diese Relationsstruktur über die spezifisch christliche Deutung hinaus auf philosophische Konzepte eines Menschenbildes im Sinne einer eher säkular verstandenen ethisch-normativen Humanität, einer Aufforderung zur Konkretisierung dieser Humanität (vgl. Verf. 1998, 2010) verstanden werden, also als Teil der Humanitätsorientierung in der philosophischen Anthropologie generell.

Ganz allgemein ist natürlich anzuerkennen, dass die theologischen Anthropologien bzw. theologischen Perspektiven in den jeweiligen Theologien und Religionen wichtige konkretisierende Zusatzaspekte für die Interpretation und humanitäts-orientierte spezifische Akzentuierungen des Humanitätsgebots und der philosophischen An-

thropologie einer »konkreten Humanität« (Verf. 1998) und Humanisierung leisten können. Der Mensch ist schließlich gerade auch »das transzenderende Wesen«, das über seine biologischen, physischen, psychischen, gesellschaftlichen und sonstigen Sonderkomponenten und -Vorgegebenheiten hinausgreift – zumindest symbolisch –, indem es sich in einer umfassenden Idee des Zukünftigen (Einheit der Menschheit, Einheit mit Gott oder dem Unbedingten) zu projizieren und zu verstehen versucht und sich seinerseits im Lichte und Spiegel dieser »finalen« Orientierung reflektiert.

Bei Kurt Hübner wird dieser Aspekt der grundlegenden Transzendenzorientierung durch seinen erkenntnismethodologischen (1978) und »mythologischen« Ansatz zum zentralen Angelpunkt seines religionsphilosophischen Hauptwerkes *Glauben und Denken* (2001).

Hübner hat die anthropologische Dimension des Christentums und generell aller Mythen (vgl. sein *Die Wahrheit des Mythos*, 1985) deutlich gesehen und analysiert, selbst wenn er dies nicht unter dem spezifischen Titel einer theologisch-philosophischen »Anthropologie« getan hat. Stattdessen behandelt er die Ansätze des Christentums in dessen historischer Anbindung an die Gesetzeslehre des Alten Testaments unter den zentralen christlichen Stichworten – von der Ur- oder »Erbsünde«, der Erlösung durch den »Opfertod« des Sohnes Gottes als »Sündenbock« und »Opferlamm«, »Erlösung« und »Gnade« – nicht nur im Rahmen einer quasi »mythologischen« Anthropologie, sondern auch geschichtsorientiert mit Blick auf die christliche »Heilsgeschichte« und »christliche Existenzialität«, die sich im Personalen unter den aus der Existenzphilosophie Heideggers bekannten Existenzialien des »Gewissens« und der »Schuld« andeutet, aber phänomenologisch vertieft werden muss:

»Das Personale, das sich unvermeidlich mit jeder Gestimmtheit verbindet, die das existentielle Gewissen und Schuldigkeit hervorrufen, hat die Verfassung des Mythischen. Es zeigt die für das Mythische typische Einheit des Abstrakten und Konkreten, des Einbruchs eines Transzendenten, also nicht Lokalisierbaren und gegenständlich Fassbaren, in die innerweltlich profane Sphäre. Mythisch ist hier also nicht nur die [...] Vorstellung von Schuld, der zu Folge man jemandem etwas schuldet, gleichgültig, ob man im heutigen Verständnis dieses Begriffs daran wirklich Schuld trägt, sondern mythisch ist auch der im Gewissen mahnende Rufer« (Hübner 2001, 127).

Hübner legt die

»phänomenologisch tiefere Schicht des von Heidegger bestimmten existentialen Gewissens und existentialen Schuldigseins frei – tiefer, weil sie die innere Gestimmtheit einbezieht, die sich damit verbindet [...] Denn zwar ist nach Heidegger das Woher des Gewissensrufes die Unheimlichkeit der geworfenen Vereinzelung; aber damit wird doch, zugleich in der damit implizierten Personalisierung, das Dasein vor jenen Rufer gestellt, der da aus der Unheimlichkeit ruft. Und entsprechend bedeutet auch das existenziale Schuldigsein eben nicht nur, dass das Dasein sich immer selbst schuldig bleibt, weil es sein Dasein, das es doch übernehmen soll, dennoch letztlich nicht übernehmen kann, sondern es bedeutet auch, dass es vor den Rufer in diesem seinem Schuldigsein, in dieser seiner Nichtigkeit tritt, vor ihn, der dem Dasein im Gewissensruf sein existenciales Scheitern enthüllt und damit selbst eine dafür unberührte, transzendentale Instanz ist. So vor den mythischen Rufer gestellt, entspricht das Schuldigsein nicht nur dem beschriebenen mythischen Sinn von jemandem etwas schuldig sein, sondern auch jenem anderen mythischen Sinn, demzufolge Schuld [...] den Zustand der Gottferne betrifft, so dass sie nicht Menschen gegenüber, sondern dem transzendenten Rufer gegenüber besteht. Und doch bleibt dieser Rufer dabei, wenn man sich auf die Analyse des Daseins als Sein zum Tode, als, christlich gesprochen, Dasein in der Sünde beschränkt, in seiner absoluten Anonymität verborgen [...]« (ebd. 127f.).

Während Heidegger nach Hübner in der ontologischen Außenbetrachtung der Schuld und der Gewissensangst verbleibe, aber dennoch »im Rufverstehen vor die Unheimlichkeit seiner selbst gebracht ist« (Zitat Heideggers nach Hübner (ebd. 135)), so zeigt sich in der christlichen Sicht

»der notwendige Zusammenhang zwischen [...] der existentialen Eigentlichkeit, in die christlich der transzendentale Rufer den Menschen aus den täuschenden Geborgenheiten des In-der-Welt-Seins und damit der Sünde aus Gottferne zurückholt,« und »jene christlich-moralische Eigentlichkeit, die ihn damit zugleich aus den scheinbaren moralischen Gewissheiten und Selbstgewissheiten (Selbstgerechtigkeit, Werkgerechtigkeit, Pharäsäismus usw.) in die Ungeborgenheit seines Gewissens zurückführt und ihn unmittelbar vor den transzendenten Rufer stellt« (ebd. 135):

»In phänomenologischer Vertiefung der diesem Dasein zugehörigen, existentialen Gewissensangst entdeckte sich deren kognitive Beziehung auf einen transzendenten Rufer als mythische Personalisierung und in christlicher, die Existentialanalyse bereits überschreitender Offenbarung, als Gott [...] Rein phänomenologisch gesehen, erweisen sich die beiden Formen der Gewissensangst, der existentialen und der christlich-moralischen, als vollkommen analog [...] Wieder in christlicher, die rein phänomenologische Existentialana-

lyse überschreitender Offenbarung, enthüllte sich ein notwendiger Zusammenhang zwischen den beiden Analoga, dem existentialen Gewissen und seiner zugehörigen existentialen Eigentlichkeit einerseits und dem moralischen Gewissen und seiner zugehörigen moralischen Eigentlichkeit andererseits. Denn derselbe transzendentale Rufer, nämlich Gott, ruft uns nicht nur zur unbeschönigten Einsicht in die Nichtigkeit des In-der-Welt-seins, sondern auch zur unbeschönigten Einsicht in die mit dem In-der-Welt-sein verbundene Sünde als Gottferne [...]« (ebd. 136).

Hübner diskutiert unter diesem neuen Vorzeichen auch besonders die »Versuchung« und »das Böse« in der christlichen Ethik angesichts des »radikalen Realismus« des Christentums (ebd. 177) sowie besonders »die Gnadenwirkung als Existential und christliche, existential Lebengestimmtheit«: »christliche Existenzialität erschöpft sich [...] nicht in der Ethik, sondern hat ihren eigentlichen Quell in den Wirkungen der Gnade« (ebd. 186). Dies führt nun wieder auf die Fragen des »Gnadenempfangs«, auf »Mythisches und Mystisches« zurück (ebd. 188 ff.), wobei Hübner ausdrücklich und ausführlich auf Luthers mythologische Deutung des Gebets und der »Gnadenwirkung« eingeht (ebd. 189 ff.), aber auch auf das »mystische Offenbarungserlebnis«:

»Die Welt und alle wahrnehmbaren Gegenstände versinken, um alleine Gott Platz zu machen – *Logos der Offenbarung*: Gott ist nicht Objekt unter anderen, ja, er erscheint überhaupt nicht als ein dem Subjekt gegebenes, ihm gegenüberstehendes Objekt. *Offenbarungserlebnis*: Der Ort der Offenbarung ist das Innere des Menschen, wobei dieses Innere ganz von Gott durchdrungen wird und in ihm verschwindet: Ek-stase. *Logos der Offenbarung*: Die ontologische Trennung von Subjekt und Objekt ist aufgehoben, das Objekt wird zum Subjekt, das Subjekt zum Objekt. *Offenbarungserlebnis*: Erfülltsein von absoluter Gewissheit [...] *Offenbarung* ist somit absolute Erfahrung, ist Botschaft einer absoluten Wahrheit. *Offenbarungserlebnis*: entrückte Seligkeit. *Logos der Offenbarung*: Gott bestimmt das Sein, nicht sucht das Denken des Menschen die Übereinstimmung mit dem Sein; Gott aber ist der Dreifaltige, sein Sohn der Erlöser.« (ebd. 203 f.).

Hübner versteht ein solches, seltenes »Offenbarungserlebnis« als »eine bloße Möglichkeit der Gnadenwirkung als christliches Existential, die äußerst selten unter Menschen zur Wirklichkeit wird [...]« Es sei »doch fragwürdig, durch eine entsprechende Lebensführung darauf hinzuarbeiten, dass es einem zuteil werde« (ebd. 204), sondern sie kann nur »sola gratia«, mit der »Verdichtung der existentialen Gnadenwirkung«, eintreten, die Hübner am Beispiel des Bekehrungserlebnisses

(»Mémorial«) Pascals beschreibt, bevor er auf die mythischen Funktionen der den ganzen christlichen Glauben umfassenden »Verdichtungen« der »existentialen Lebensgestimmtheit« des Christen eingeht (ebd. 207 ff.).

In diesem Rundgang, der noch ausführlich in diesem seinem Opus Magnum christlicher Religionsphilosophie historisch und in Bezug auf die philosophisch-theologische Tradition sowie Offenbarungserfahrungen erörtert wird, ist Kurt Hübner wieder bei seiner grundlegenden mythologischen erkenntnistheoretischen Anthropologie angekommen, die den grundsätzlichen Aspektcharakter einer Erkenntnis- und Weltdeutung deutlich betont, dass »alle Ontologien kontingent sind und keine eine notwendige Geltung hat, [...] keine irgendeiner anderen vorzuziehen« (ebd. 5); dieses »Allgemeine Toleranzprinzip« basiert auf seiner Einsicht, dass »die Wirklichkeit einen aspektischen Charakter [hat], [...] mehrdimensional ist« (ebd. 6).

Dieser »ONTOLOGISCHE GRUNDSATZ DER ALLGEMEINEN METATHEORIE« (ebd.) führt nicht nur zum zweiten Toleranzprinzip: »Nichtontologische oder von keiner Ontologie abhängige Wirklichkeitsauffassungen mit ihren besonderen (numinosen) Erfahrungen lassen sich wegen dieser Wirklichkeitsauffassungen ontologisch nicht widerlegen, seien sie in der Außenbetrachtung begriffswissenschaftlich in eine Ontologie transformierbar oder nicht« (ebd. 7). Diese Grundthese, die natürlich auch Hübners anderem großen Buch *Die Wahrheit des Mythos* (1985) zugrunde liegt, kann ihrebrisante Folgewirkung gerade auch in der Phänomenologie und Analyse religiöser Erfahrungen, Traditionen und vor allem auch heiliger Schriften entfalten. Wirklichkeitserfahrungen, Wirklichkeitserlebnisse und Wirklichkeitsdeutungen bzw. -beschreibungen sind aspekthaft (Hübner: »aspektisch«) beziehungsweise perspektivisch oder von einer bestimmten Deutungsgrundlage abhängig – sie haben dementsprechend ihren Eigencharakter und können nicht vollständig von anderer Grundlage aus gerechtfertigt oder kritisiert werden.

Dieser Ansatz entspricht weitgehend dem methodologischen Interpretationismus bzw. Schema-Interpretationismus, wie er von mir seit Ende der 70er Jahre in vielen Schriften entwickelt worden ist (Vf. z. B. 1978, 1993, 1993a, 1995, 2000, 2003 u.a.). Auch der kantianisch-transzentalistische Perspektivismus Kaulbachs wäre hier als Analogansatz zu sehen. (Die Durchführung dieser Parallelentwicklungen bzw. der Vergleich der offenbar unabhängig voneinander entstandenen

Ansätze, die zum guten Teil auf Kantisches Gedankengut, aber auch auf Ansätze von Nietzsche (»Gerade Tatsachen gibt es nicht, sondern nur Interpretationen«!) und z. T. etwa auch auf Cassirer zurückgeführt werden könnten, müsste gesondert diskutiert werden.)

Doch dieser Ansatz zeigt nicht nur die Rechtfertigung andersartiger Weltsichten wie des Naturlebens (Hübner 2001, Kap. XII), sondern auch die bedeutende Relevanz dieses Entwurfs für eine philosophische wie auch theologische Anthropologie und »Kulturanthropologie« in europäischem Sinne, einschließlich der Kulturgeschichte und der religiösen Traditionen (z. B. »Heilsgeschichte«). Obwohl Hübner in seinem religionsphilosophischen Opus Magnum diesen Akzent des Anthropologischen nicht ausdrücklich gesetzt hat, steht sowohl in seinen mythologischen Werken (z. B. 1985) als auch in anderen religionsphilosophischen Büchern (2003, 2006) eine solche anthropologische Bedeutsamkeit unübersehbar im Hintergrund, ja, lässt diese anthropologischen »Dimensionen der Wirklichkeit«, wie der Untertitel von *Glaube und Denken* lautet, durchaus umfassend deutlich werden.

Literatur

- Baigent, M.: *Die Gottesmacher*. Bergisch Gladbach 2007.
- Benedikt XVI (Ratzinger, J.): *Jesus von Nazareth I*. Freiburg 2007.
- Berger, K.: *Jesus*. München 2004.
- Dalferth, I.: *Die Wirklichkeit des Möglichen*. Tübingen 2003.
- Frank, S. L.: *Mit uns ist Gott*. Freiburg/München 2010.
- Hübner, K.: *Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen*. Tübingen 2003.
- Hübner, K.: *Die Wahrheit des Mythos*. München 1985 (2. Aufl.: Freiburg – München 2011).
- Hübner, K.: *Glaube und Denken*. Tübingen 2001, ²2004.
- Hübner, K.: *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne*. Augsburg 2006.
- Hübner, K.: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*. Freiburg 1978 (Studienausgabe 2002).
- Kunstmann, J.: *Rückkehr der Religion*. Gütersloh 2010.
- Kutschera, F. v.: *Was vom Christentum bleibt*. Paderborn 2008.
- Lenk, H.: Handlung als Interpretationskonstrukt. In: Lenk, H. (Hg.): *Handlungstheorien interdisziplinär II*, 1. München 1978, 279–350.
- Lenk, H. (Hg.): *Handlungstheorien – interdisziplinär*. 4 Bde. + 2 Halbbde. München 1977 ff. ⁷Band II, 1 (1978); II, 2 (1979): Handlungserklärungen und philosophische Handlungsinterpretationen.
- Lenk, H.: Theologie als Metatheorie. In: Fv. Oberkirchenrat (Hg.): *Verkündigung*

- im Gespräch mit der Gesellschaft. FS H.-W. Heidland. Karlsruhe 1977, 57–72.
(Auch in *Man and World* 11 (1978), 3–18) und Moser-Pilick 1979, 101–113.
- Lenk, H.: Postmodernismus, Postindustrialismus, Postzientismus. In: Zimmerli, W. Ch. (Hg.): *Technologisches Zeitalter oder Postmoderne*. München 1988, 153–198.
- Lenk, H.: Welterfassung als Interpretationskonstrukt. In: *Allgem. Z. f. Philosophie* 13 (1988a), 69 ff.
- Lenk, H.: *Interpretationskonstrukte*. Frankfurt/M. 1993.
- Lenk, H.: *Philosophie und Interpretation*. Frankfurt/M. 1993a.
- Lenk, H.: *Schemaspiele. Über Interpretationskonstrukte und Schemainterpretationen*. Frankfurt 1995.
- Lenk, H.: *Interpretation und Realität*. Frankfurt/M. 1995a.
- Lenk, H.: Das metainterpretierende Wesen. In: *Allgem. Zeitschr. f. Philosophie* 20:1 (1995b), 39 ff.
- Lenk, H.: Zum Prinzip der konkreten Humanität bei Albert Schweitzer. In: *80. Rundbrief für alle Freunde von Albert Schweitzer* (Hg.: Deutscher Hilfsverein für das Albert-Schweitzer-Spital, Lambarene). Mai 1995c, 21–28.
- Lenk, H.: *Konkrete Humanität*. Frankfurt/M. 1998.
- Lenk, H.: *Kreative Aufstiege. Zur Philosophie und Psychologie der Kreativität*. Frankfurt/M. 2000.
- Lenk, H.: *Albert Schweitzer – Ethik und konkrete Humanität*. Münster 2000b.
- Lenk, H.: Erfassung der Wirklichkeit. Würzburg 2000a (erw. engl.: *Grasping Reality*. Singapur 2003).
- Lenk, H.: *Grasping Reality*. Singapur: World Scientific 2003.
- Lenk, H.: Values as standardized interpretative constructs. In: McBride, W. (Hg.): *The Idea of Values*. Charlottesville, VI 2003a, 80–125.
- Lenk, H. / Maring, M.: *Natur – Umwelt – Ethik*. Münster 2003.
- Michel, H.: *Ich bin die Wahrheit*. Freiburg – München 1997.
- Moser, I. / Pilick, E. (Hg.): *Gottesbilder heute*. Königstein/Ts 1979.
- Pannenberg, W.: *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen 1983.
- Rahner, K.: *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg 1984.
- Ratzinger, J.: *Theologische Prinzipienlehre*. München 1982.
- Ratzinger, J.: *Glaube–Vernunft–Wahrheit*. Freiburg 2003.
- Schaeffler, R.: *Philosophisch von Gott reden*. Freiburg – München 2006.
- Scherer, G.: *Die Frage nach Gott*. Darmstadt 2010.
- Schnabel, U.: *Die Vermessung des Glaubens*. München 2010.
- Scobel, G.: *Der Ausweg aus dem Fliegenglas*. Frankfurt/M. 2010.
- Sonderfeld, U. (Hg.): *Jesus bei den Philosophen*. Berlin – Münster 2006.
- Theissen, G.: *Das Neue Testament*. München 2002, ³2006.
- Thielicke, H.: *Mensch sein – Mensch werden*. München 1976.

Gerd-Günther Grau

Von der absoluten Religion zu einer skeptischen Religiosität

Nietzsche – Kierkegaard – Kant

An drei philosophischen Modellen möchte ich zeigen, dass die heute viel beklagte »Erosion« der tradierten Religion sich mit Nietzsche aus der »Selbstaufhebung« ihres absoluten Anspruchs erklären lässt. Deshalb ringt der dänische Theologe Kierkegaard zeitlebens um die therapeutische Funktion des Glaubens für eine autonome Gestaltung des Lebens, scheitert aber schließlich an jenem Anspruch. Mit dem Ansatz Kants lässt sich jedoch ein »regulativer Gebrauch« der »Idee« vertreten, welcher der Erkenntnislage des Menschen entspricht, aber den transzendenten Bezug wahrt.

Die religiöse Frage ist vermutlich so alt wie die Menschheit; ob sie (nur) eine »unhinterreibliche« Frage der Vernunft (Kant) oder eine vernünftige Frage ist, bleibe dahingestellt. Als Kompensation der Angst vor der menschlichen Gebrechlichkeit und Vergänglichkeit, Projektion der Hoffnung auf Bewahrung, Beschwörung von Hilfe für das Leben mag sie von jeher so wirksam gewesen sein, wie es Freud so unbehaglich dekretiert; als Frage nach der Berechtigung oder gar Wahrheit bestimmter religiöser Antworten ist sie wohl erst relevant, seitdem die Menschheit die Vernunft entdeckt hat, die sie zugleich fordert wie abweist. So etwas wie das Gefühl einer »schlechthinnigen Abhängigkeit« (Schleiermacher) mag der Mensch immer gehabt haben, ein »Grundvertrauen« (Küng) hat er gewiss nötig; aber die rationale Beschäftigung mit der Grund-Frage nach Sein und Sinn der kontingenzen menschlichen Existenz ist doch wohl vergleichsweise jung. Beschränken wir uns hier auf den vertrauten abendländischen Kulturkreis, so hat man den Eindruck, dass zunächst die positive, bejahende Antwort auf die religiöse Frage nachgerade trivial die geistige (und politische) Geschichte beherrscht, dass aber der Zweifel sich zunehmend verstärkt, die negative, verneinende Antwort sich immer weiter verbreitet.

Derart jedoch, dass der Niedergang des Theismus durchaus nicht, wie immer wieder behauptet wird, eine Folge vermehrter Kenntnis des

innerweltlichen Geschehens ist; vielmehr muss man wohl eher umgekehrt das Bemühen des Menschen um ein Wissen dessen, »was die Welt im Innersten zusammenhält«, einer vertieften Erfahrung seiner Verwiesenheit auf immanente Orientierung angesichts der Undurchschaubarkeit einer höheren Ordnung zuschreiben. Bezeichnenderweise findet man schon am Ursprung dieser Diskussion, und zwar an beiden Quellen der abendländischen Geistesgeschichte, der polytheistischen Antike wie der jüdisch-christlichen Tradition, die skeptische Distanzierung von der religiösen Frage, jedenfalls ihrer eindeutigen Beantwortung.

»Über die Götter allerdings habe ich keine Möglichkeit zu wissen, weder dass sie sind noch dass sie nicht sind, noch wie sie etwa an Gestalt sind; denn vieles gibt es, was das Wissen hindert: die Nichtwahrnehmbarkeit und dass das Leben des Menschen so kurz ist.« (Protagoras)

»Sei nicht schnell mit deinem Munde und lass dein Herz nicht eilen, etwas zu reden vor Gott; denn Gott ist im Himmel und du auf Erden; darum lass deiner Worte wenig sein.« (Prediger Salomo)¹

Natürlich zielt der Sophist in Richtung einer skeptischen Verneinung, während der alttestamentliche Prediger (oder der Befürworter seiner Aufnahme in den Kanon) an einem Glauben festhält, der gleichermaßen ein erfülltes Leben wie die Respektierung einer höheren Ordnung gestattet. Immerhin gründet fast zeitgleich ein hellenistischer Denker, Epikur, ein bescheidenes und sich bescheidendes Genussleben – wie es auch Kohelet anrägt – auf die bis heute dominierende Atomlehre, welche die Todesfurcht so überflüssig machen soll wie die Kommunikation mit übernatürlichen Mächten.

Ich möchte mit diesen Vorbemerkungen meine Auffassung andeuten, dass die religiöse Frage sozusagen eine innere Angelegenheit des Glaubens ist, dessen Anspruch die Erkennbarkeit seines wesentlichen Inhalts voraussetzt. Nicht der alte tradierte Disput von Wissen und Glauben, Vernunft und Religion bestimmt die Auseinandersetzung; vielmehr hängt die Antwort wesentlich von einem unerlässlichen Minimum an *Wissen im Glauben* ab, dessen Defizit sie zunehmend negativ ausfallen lässt. Schon Paulus hat, um im christlichen Bereich zu bleiben, diese Problematik gesehen, die er durch den Rückgriff auf das (stoische?) Lehrstück einer »natürlichen«, der Natur des

¹ Protagoras: Diels B 4; Pred. Sal. 5, 1.

Menschen theoretisch wie praktisch angepassten Religion gelöst meint; damit sei jedenfalls »den Heiden« die Möglichkeit genommen, sich mit der Unerkennbarkeit des Schöpfers zu »entschuldigen« und auf die Unkenntnis des Gesetzes zu berufen.². Auf diese – kaum beachtete – Stelle bezieht sich noch Descartes in der Widmung seiner Meditationen an die Sorbonne³, um seine rationale Begründung des Glaubens zu rechtfertigen, wie auch Augustinus sehr wohl wusste, dass man nicht lieben, wo man nicht erkennen kann: »nemo autem diligit deum antequam sciat.«⁴

Die Theologie hat für diese Erkenntnislage des Glaubens bekanntlich zwei Lösungen angeboten: zunächst das »*credo ut intelligam*«, das von den Kirchenvätern über Augustin und Anselm bis in die Scholastik geltend war, aber im Grunde auch von der protestantischen deutschen Philosophie vertreten wurde. Schon früh wurde dagegen das »*Credo quia absurdum*« von Tertullian im zweiten Jahrhundert eingewandt, das sich ja auf zahlreiche Stellen der Schrift berufen konnte, – aber dann über Pascal zu Kierkegaard führte und durchweg eine lebensverneinende Version des Glaubens bedingte. Doch die rationalisierte Fassung hat religionsgeschichtlich dann gerade den eben nicht auf Vernunft gegründeten und von ihr nicht begründbaren Glauben untergraben, die philosophische Restauration – von Thomas zu Ockham, von Descartes zu Hegel – nur als kritische Destruktion gelingen lassen. Umgekehrt hat jedoch, wie schon angedeutet, die absurde Diktion stets zu einer so unergründbaren wie damit unbegrenzbaren religiösen Forderung geführt, welche die frohe Botschaft der Erlösung in Frage zu stellen scheint.

Der ernst gemeinte Atheismus ist demgemäß im Grunde stets ein *Agnostizismus*, eher innerchristlich als antichristlich orientiert, historisch wie persönlich eher ein Zeichen der *Resignation* als der Hybris, aus der sich vertiefenden Einsicht des Menschen in seine existentielle wie intellektuelle Situation entstanden. Zur Diskussion steht daher nicht primär der Inhalt des (ohnehin je persönlich gefärbten) Glaubens, sondern sein *Anspruch*, genauer: die *Diskrepanz von Inhalt und Anspruch* eines Christentums, das die absolute Wahrheit seiner Aussagen behauptet, ohne ihre allgemeine Gültigkeit nachweisen zu können.

² Röm 1, 19 ff.; 2, 14 ff.

³ René Descartes: *Widmungsschreiben für die Meditationen*, Phil. Bibl. IXff.

⁴ Augustinus: *De trinitate* VIII 4, 6.

Nietzsche

Nietzsches Kritik des Christentums verdient nach dem Gesagten deshalb besondere Beachtung für das religiöse Gespräch, weil sie sich, als innerchristliche Auseinandersetzung, als eine christliche Kritik am Christentum erweist: »O Zarathustra, du bist frömmter als du glaubst ... Ist es nicht deine Frömmigkeit selber, die dich nicht mehr an einen Gott glauben lässt?«

Das Zitat findet sich im IV. Teil des *Zarathustra*, worin dieser dem »letzten Papst« begegnet, der ja nun nach Nietzsches Gegenbotschaft »ausser Dienst« ist. In seiner Verzweiflung macht er sich (mit vielen anderen »höheren Menschen« aus dem »Rest Gottes unter den Menschen«) auf die Suche nach dem »Frömmsten derer, die nicht an Gott glauben«⁵ – Zarathustra. Beide haben große Not, sich mit ihrer jeweiligen »Gottlosigkeit« abzufinden; aber der Klage des Papstes über die »Heimlichkeit« des »deus absconditus« begegnet Zarathustra sogleich mit dem tiefsten Argument, das Nietzsche, durchweg übersehen, in seiner Kritik vorbringt, – er verweist auf die *Antwortlosigkeit* des Glaubens, der den Menschen auf die eigene Interpretation seiner Folgerungen und Forderungen verweist.

»Er war auch undeutlich. Was hat er uns darob gezürnt, ... dass wir ihn schlecht verstünden! Aber warum sprach er nicht reinlicher?

Und lag es an unsren Ohren, warum gab er uns Ohren, die ihn schlecht hörten? War Schlamm in unsren Ohren, wohlan! wer legte ihn hinein?«

Dass dies keine Lästerung ist, vielmehr der tiefsten Not des Glaubens entspringt, möge man aus einer fast gleichlautenden Klage *Hiobs* entnehmen, der sich gegen die Argumentation seiner Freunde wehrt, die seine Bedrängnis mit den gängigen religiösen Behauptungen und Vertröstungen erklären wollen:

»Ob auch im Recht, ich fände keine Antwort,
müsst' noch um Gnade meinen Feind anflehn;
gäb er wohl Antwort, wenn ich zu ihm riefe?
Er würde doch mein Schreien nicht verstehn.« (Hiob 30,20)

Ich spreche daher von einer *Hiob-Situation des religiösen Denkens*; nur dass dem Menschen in der fortlaufenden Geschichte die Antwort

⁵ Za IV, Der letzte Papst.

verwehrt wird, die Hiob am Ende seiner Geschichte zuteil wird, – allerdings mit dem Hinweis auf seine geschöpfliche Gebrochenheit, aus der heraus er ja allererst seine Klage erhebt, – und am Ende bekommt er ja doch Recht gegenüber den Theologen.

Nietzsche erfährt diese Antwort nicht; daher empört er sich über einen Glauben, dessen Wahrheit er weder ergründen noch begreifen, dessen Gesetz er weder erkennen noch befolgen kann. Sein Wort vom »Tod Gottes« ist ebenfalls keine Lästerung, sondern Ausdruck seiner Verzweiflung darüber, dass die religiösen Ideen ihre Tragfähigkeit verloren haben – in einer langwierigen geschichtlichen, nun aber eklatant gewordenen »Erosion«. Man möchte diese Verzweiflung allen leichtenfertigen Anhängern und Gegnern des Glaubens wünschen.

»*Der tolle Mensch.* – Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage auf den Markt lief, eine Laterne anzündete und unaufhörlich schrie: Ich suche Gott! Ich suche Gott! ... Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet – ihr und ich. Wir alle sind seine Mörder; aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Was taten wir, als wir die Erde von der Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun, wohin bewegen wir uns?«

Man hüte sich also, Nietzsches Angriff auf das Christentum und den christlichen Glauben – auch wenn er vor Provokationen, am Ende vor einem »Fluch« nicht zurückschreckt – als eine leichtfertige und frevelhafte Blasphemie abzutun; wie kaum einer der dezidierten Gegner des Christentums, aber auch nur wenige seiner Apologeten, war ihm bewusst, was die Wahrheit, aber auch was die Unwahrheit der Aussagen des Glaubens für den Menschen bedeuten würde: »Wir fürchten uns alle vor der Wahrheit« – will sagen, vor dem Tatbestand, den wir als Wahrheit nach Maßgabe unserer geschöpflichen Ausrüstung mit Vernunft, erkennen können.

Dieser Aufstand gegen den Glauben entstammt also seinem eigenen *Willen zur Wahrheit*, seinem Streben nach letzter Gewissheit, das sich einem Gesetz verweigert, welches sich gegen alle Bedingungen menschlichen Verstehens und Handelns zu richten scheint. Dass dieses Gesetz, in seiner Unbestimmtheit ganz ernst genommen, zu rigoroser Welt- und Lebensverneinung führen kann, hat die Geschichte des Christentums bewiesen, die oft genug das humane Anliegen zu krasser Inhumanität verkehrt, aus dem Evangelium, wie Nietzsche sagt, ein »Dysangeliun« gemacht hat, – in der Bergpredigt waren Kreuzzüge

wohl nicht vorgesehen. Es ist also zunächst ein *befreiender Impetus*, der diese Kritik auslöst (auch mich zu ihr gebracht hat), eine *Selbstkritik des Glaubens*, die einem Christentum gilt, das sich entweder der Welt völlig angepasst hat oder nur zu einer umfassenden Verneinung des Lebens führen kann, das es doch tragen soll. Nietzsche hat für solche Selbtkritik des Glaubens, die entweder zu seiner Auflösung führen oder die Aufhebung seines Anspruchs herbeiführen muss, den Terminus der »Selbstaufhebung aller grossen Dinge« geprägt:

»Alle grossen Dinge gehen durch sich selbst zugrunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung, so will es das Gesetz des Lebens, das Gesetz der notwendigen Selbstüberwindung im Wesen des Lebens.«

Gemeint ist der Sachverhalt, dass alle Entwürfe endgültiger Interpretationen und unbedingter Gesetze dem »Willen zur Wahrheit« erliegen, den ihre »intellektuelle Redlichkeit« fordert und historisch gefördert hat. Mag man dabei – Nietzsche spricht bekanntlich vom Willen zur Macht – den Anspruch innerlich oder äußerlich überziehen, er zerstört in jedem Falle das humane Anliegen, das die Sinngebung tragen soll: »immer ergeht zuletzt an den Gesetzgeber selbst der Ruf: patere legern, quam ipse tulisti.« Was Nietzsche dabei übersicht, ist allerdings der weitere Tatbestand, dass nur der *absolute Anspruch*, der sich weder legitimieren noch limitieren lässt, der Selbstaufhebung erliegt, oder eben dem Willen zur Macht verfällt. Nur die Preisgabe dieses Anspruchs und der Verzicht, ihn rational zu begründen, könnte den Glauben absichern, der dann allerdings auf allgemeine Gültigkeit verzichten, nicht mit Zwang oder Drohung verbreitet werden dürfte.

Unversehens und in dieser Bedeutung kaum bemerkt, bietet Nietzsche auch für solche ermäßigte Vision des Glaubens eine Darstellung an – in der sonst so rätselhaften Herausnahme Jesu aus seiner Verurteilung des *historischen Christentums*, das sich, auf das Ende der Zeit gerichtet, in einer Welt einrichten und behaupten muss, die es überwinden soll. Hier findet der Philosoph eine religiöse Haltung, die das Leben weder verneint noch fraglos hinnimmt, die Zeitlichkeit erträgt, aber sich über sie erhebt, ebenso wenig einer Lehre wie einer überhöhten Forderung bedarf. Mein Freund Eugen Biser, katholischer Theologe von Rang, spricht von einem »therapeutischen Glauben« und predigt gelegentlich über diesen Text Nietzsches:

»Was heisst ›frohe Botschaft‹? Das wahre Leben, das ewige Leben ist gefunden – es wird nicht verheissen, es ist da, es ist *in euch*: als

Leben in der Liebe, in der Liebe ohne Abzug und Ausschluss, ohne Distanz. Jeder ist ein Kind Gottes.«

Und weiter, ebenfalls mit Nietzsche:

»Heute noch ist ein solches Leben möglich, für gewisse Menschen sogar notwendig: das echte, das ursprüngliche Christentum wird zu allen Zeiten möglich sein ...«

Kierkegaard

Eine religionsphilosophisch gewichtige Bestätigung finden diese Ausführungen Nietzsches in einem frappanten Parallelismus zu den gleichsam von der Gegenseite, aus dem Glauben heraus angestellten Reflexionen, die der dänische Theologe Sören Kierkegaard eine Generation zuvor aufgezeichnet hat. Während Nietzsche sich über die lebensverneinende, moralistische Auslegung des Christentums empört, ringt Kierkegaard sein Leben lang um eine *positive* Gestaltung des Glaubens, der das Leben bejaht, das er überwinden, aber auch tragen soll, umgekehrt die Zeitlichkeit erfüllt, ohne die Erfüllung des Ewigen aufzugeben. Schon das frühe Werk, das in *Furcht und Zittern* die Geschichte von Abraham und Isaak nachempfindet, zielt darauf ab, dass der »Vater des Glaubens« wesentlich »für dieses Leben« glaubte, nicht »fortzuhasten« suchte »aus einer Welt, der er nicht zugehörte«; ja, die »Wiederholung«, auf die er im persönlichen Leben vergeblich hoffte, sei gerade die Wiedergewinnung der im Glauben aufgegebenen Lebenswelt durch die wundersame Bestätigung, die Abraham mit dem Eingriff des Ewigen zuteil wurde.

»Mit dem Glauben gebe ich keinem Dinge Valet, im Gegenteil, mit dem Glauben bekomme ich alles ... Es gehört ein rein menschlicher Mut dazu, der ganzen Zeitlichkeit Valet zu geben, um die Ewigkeit zu gewinnen, ... aber es gehört ein paradoxer und demütiger Mut dazu, alsdann die ganze Zeitlichkeit zu ergreifen in kraft des Absurden, und das ist der Mut des Glaubens.«⁶

Bekanntlich hat Kierkegaard diese Position seiner Frühschrift – einer durch den Eingriff des Ewigen sanktionierten Zeitlichkeit – nicht durchhalten können, sondern sie im Verlauf seiner »Glaubensbewe-

⁶ FuZ 18, 80.

gung« zunehmend heftig zurückgewiesen. Am Ende verwirft er jegliche Synthesis von Zeitlichem und Ewigem, verlässt seine Braut – was ihn wiederum schuldig werden lässt – und verdammt eine Kirche, die sich in der und auf die Zeitlichkeit eingerichtet hat, eine rationalisierte Lehre vertritt, welche den Eingriff des Ewigen in die Zeit begreifbar, die Erlösung ohne Bruch mit ihr ergreifbar macht.

»Ästhetisch kann man sich sehr wohl Reichtum, Glück, das schönste Mädchen, kurzum alles wünschen, was ästhetisch-dialektisch ist; aber dann *zugleich* sich die ewige Seligkeit zu *wünschen*, ist doppelter Galimathias, teils weil man es *zugleich* tut und damit eine ewige Seligkeit zu einem Gewinnst mit am Weihnachtsbaum umgestaltet, und teils, weil man *wünscht*, da eine ewige Seligkeit sich wesentlich zu dem wesentlich Existierenden verhält und nicht ästhetisch zu einem abenteuerlich Wünschenden.«

Doch im späteren Werk unternimmt Kierkegaard noch einen weiteren Versuch, den Glauben für eine positive Gestaltung des Lebens zu gewinnen, die absolute Forderung des Ewigen mit den relativen Anforderungen des Zeitlichen zu versöhnen, die Synthese des »absoluten Telos« mit den »relativen Zielen« herzustellen, um damit wiederum – was der Theologe leicht übersieht – der Lohn-Strafe-Dialektik der religiösen Forderung zu entgehen. Zwar bleibt das »Inzwischen« der zeitlichen Existenz ungebrochen, doch lässt gerade die Einsicht in seine »unendliche Niedrigkeit« den Gläubigen mit »demütigem Freimut« begreifen, dass er der »Zerstreuung« ebenso bedarf wie der »verzweifelten Anstrengung«, das Ewige zu gewinnen. Weil er die »Klosterbewegung« nicht als allgemeine Lösung anerkennen kann, zumal sie leicht in die Gefahr des »Ausserordentlichen« verfällt, gebietet dem Gläubigen gerade das »Gottesverhältnis ..., nicht aus der Welt zu gehen ..., sondern sich zu seiner Menschlichkeit zu bekennen, und es ist menschlich, sich zu vergnügen«, den »Wildpark« (heute Tivoli) zu besuchen. Wie schon der »Glaubensritter« mit Abraham sich bewusst wird, dass »sich alles um die Zeitlichkeit dreht«, so wird jetzt der religiöse Redner daran erinnert, dass »nicht Sonntags-Ansichten in die Ewigkeit führen«, der Mensch es vielmehr mit der Alltäglichkeit zu tun hat, in welcher es gilt, die religiöse Entscheidung in der und für die »Wohnstube« zu fällen.

»Und gerade in der Wohnstube soll ja doch die Schlacht geschlagen werden, damit das Fechten der Religiosität nicht zu einer Wachtparade einmal in der Woche werde ... ; in der Wohnstube soll doch die

Schlacht geschlagen werden, denn der Sieg soll ja gerade darin bestehen, dass die Wohnstube zu einem Heiligtum wird.«

Man sieht leicht, was Kierkegaard am Ende doch hindert, diese menschliche, auf die Erkenntnisbedingungen und Lebensbedürfnisse des Menschen sich einlassende Synthese des Glaubens durchzuhalten, – die *absolute Forderung*, die der Gläubige als Forderung des Absoluten versteht, gegen welche dann die irdischen Verhältnisse gleichsam keine Chance hätten. Es kommt also wiederum, wie ich schon bei Nietzsche betonte, darauf an, den absoluten Anspruch zu *ermäßigen*, vor dem der Mensch nicht bestehen kann, den (gegen sich und andere) zu erheben ihm aber auch nicht zusteht. Für diese Ermäßigung, welche auf eine zugleich absolute wie rationalisiert allgemein begreifbar gemachte Lösung verzichtet, zieht sich der Theologe dann ja in den *Humor* zurück. Wie der Humor zwar die »Totalitätskategorien«, Leiden und Schuld, anerkennt, die »flüchtige Episode« der Zeitlichkeit durchschaut, so weigert er sich doch, dem Menschen noch die Last der Entscheidung über seine höhere Bestimmung aufzubürden.

»Humor reflektiert total auf das Bewusstsein der Schuld und ist dabei wahrer als alles komparative Messen und Wägen. Aber das Tiefsinnige wird im Scherz widerrufen, ganz wie früher bei der Auffassung des Leidens.« – »Der Humorist doziert nicht Unsittlichkeit, weit gefehlt, ... aber er ist weltlich verliebt in die Immanenz«, und wenn gar sein irdisches »Arbeiten die geringste Bedeutung für seine ewige Seligkeit haben sollte, so würde er lachen.«

Doch gerade so bleibt der Humor das »Inkognito des Religiösen« (eventuell des verhinderten Religiösen), wenn er die Verrechnungsstrategien des Glaubens zurückweist, wie Kierkegaard sich schließlich (ähnlich Jean Paul, aber auch der Lästerer Heine) als »Humorist« bezeichnet, der den Glauben vor seinem eigenen Anspruch bewahrt.

»Das kann keiner besser wissen als ich, der ich, selbst wesentlich mein Leben in der Immanenz lebend, das Christlich-Religiöse suche.«

Übrigens beruft sich auch Kierkegaard – vor die »Wahl« zwischen zeitliche Bestätigung und Betätigung des Glaubens oder seiner Verneinung der Zeitlichkeit gestellt – auf *Hiob*, um mit ihm nach der Antwort zu fragen, welche ihm die Entscheidung erleichtern, wo nicht abnehmen sollte.

»Warum antwortet man nicht?«, – »wer ist denn da der verantwortliche Leiter?« – »traut man sich etwa nicht, Klage zu erheben und zu streiten wider Gott?«

Hiob ist also »gleichsam die ganze inhaltsreiche Klageschrift« in der »großen Sache zwischen Gott und dem Menschen«; aber es ist »das Große« an ihm, »dass die Leidenschaft der Freiheit bei ihm nicht erstickt und zur Ruhe gebracht wird in einem verkehrten Ausdruck.«

Kant

Fragen wir jetzt nach der Möglichkeit einer (christlichen) Religion heute, so müssen wir, falls wir diese Frage bejahen wollen, zunächst die Bedingungen ihrer Unmöglichkeit abbauen, die Religiosität auf die menschlichen Gegebenheiten des Verstehens und Handelns abstellen. Wenn ich mich dabei auf Kant berufe, so soll das natürlich keineswegs heißen, dass ich für diesen Zweck seinen Kritizismus im Ganzen wie im Detail voll akzeptieren will, – obgleich ich seine Fragestellung für unüberholt halte. So wenig man jedoch eine *Kritik der reinen Vernunft* auf Newtonsche Physik und aristotelische Logik gründen kann, so wenig wird eine »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« die religiöse Frage in der Gegenwart klären. Ganz zu schweigen davon, dass die damit verbundene Reduzierung des Glaubens auf eine Moral unbedingter Forderung ihn ohnehin wieder dem Zwang und der Zerstörung des eigenen Anspruchs ausliefern würde. So gewiss sich der Glaube in praktischer Humanität bewähren müsste (und könnte), so gewiss muss er sich ebenso im außermoralischen Bereich wie außerhalb der bloßen Vernunft entwickeln. Andernfalls würde er erneut die Lohn-Strafe-Problematik heraufbeschwören, die ihn um seine Würde, sogar die Moral um ihre Autonomie bringen würde. Albert Schweitzer wollte ja mit der Reduktion des Christentums auf Moral die ausgebliebene Parusie konterkarieren, die schon Kant zu seiner bedenklichen Postulatenlehre geführt hatte.

Doch ich denke, im Kernpunkt seiner Argumentation kann der Religiöse für seinen Glauben und in ihm von Kant einiges erfahren, wo nicht lernen. Nicht genug, dass dieser Denker zunächst »das Wissen aufheben« wollte, »um zum Glauben Platz zu bekommen«; sein eigentliches Verdienst sehe ich darin, dass damit das *Wissen im Glauben* auf die durch die menschliche Erkenntnislage gegebenen Grenzen verwiesen wird. Mit Kant könnte man demnach abgewandelt sagen: wir müssen die Religion in der Geltung ihres theoretischen Anspruchs begrenzen, um für das Religiöse im persönlichen »Glauben Platz zu be-

kommen«.⁷ Weil es jedermann freisteht, die Vorstellungen zu formulieren und zu akzeptieren, die seinen Glauben tragen, können weder Dogmen noch Institutionen ihren Anspruch auf einen bestimmten Glauben erheben und begründen. Mit einem anderen umformulierten Ausspruch der Vernunftkritik: spekulative Gedanken und kirchliche Traditionen ohne subjektiven Inhalt sind leer, religiöse Anschauungen ohne begriffliche, wenn auch unbegreifliche Gedanken und bewahrennde, wenn auch unlegitimierbare Repräsentanten sind blind, – nur müssen beide Seiten ihre Grenzen beachten, – der Großinquisitor bleibt ein problematisches Modell.

An fünf Punkten möchte ich mit Kant die Grenzen deutlich machen, in denen m.E. persönliche Religiosität nicht nur möglich, sondern auch mit vorgegebener (christlicher) Religion vereinbar sein könnte, deren »Wahrheit« uns doch »frei machen« (Joh. 8,32) sollte.

1. Der skeptische Religiöse, was er auch glauben mag, sollte sich stets bewusst sein, dass er sich zunächst, nach allem menschlichen Begreifen, mit der »Idee« des Absoluten zufrieden geben muss. Ob und wieweit es die Vernunft dabei bloß mit einem »idealischen Wesen«⁸ ihres Denkens zu tun hat, kann der Gläubige, angesichts der Ununterscheidbarkeit von Projektion und Reaktion, nicht ermessen; er muss mit Zarathustra »alle Qual ... dieser Muthmassung ... austrinken«⁹, mit Kierkegaard in der steten Furcht leben, er könnte »selbst den Gott hervorgebracht« haben, an den er sich verwiesen sieht.¹⁰ Doch dieser Gedanke wird ihn vor einem leichten Umgang mit der Idee und der Verfügung über ihren Träger bewahren, die Ehrfurcht religiöser Reflexionen und Aktionen aufrecht erhalten, – gerade wenn er sich den möglichen Ernst der Situationen bewusst macht. Wie er es durchaus begrüßen dürfte, dass er sich fragen kann, ob der Anspruch des Absoluten, dem er sich ausgesetzt glaubt, womöglich nur der absolute Anspruch von Menschen sein könnte, so würde umgekehrt die Verkündung vom »Tod Gottes« lediglich den Tatbestand belegen, dass die religiösen Ideen ihre Tragfähigkeit verloren haben, – nicht zuletzt durch ihren abgestumpften Gebrauch. Zugleich wird der Glaube vor Zumutungen und Zwängen geschützt, welche die Unbestimmbarkeit

⁷ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede B XXX.

⁸ Kant: *KrV*, B 702.

⁹ Za II, *Auf den glückseligen Inseln*.

¹⁰ PhBr. 43.

seiner Bedingungen aufnötigt, und zu der Selbstbestimmung ermutigt, der er ohnehin ausgesetzt ist.

2. Als Ideen sind religiöse Setzungen und Satzungen ohnehin nur zum *regulativen Gebrauch*¹¹ bestimmt, wenn sie ihre befreiende Funktion erfüllen sollen; ihr konstitutiver Gebrauch, der sich nicht legitimieren lässt, würde, innerlich wie äußerlich, den Glauben zum Zwang werden lassen, ihn fremder, menschlicher Macht ausliefern. Die Geschichte lehrt, wie verhängnisvoll der absolute Anspruch werden kann, wenn er den versagenden und versagten »Willen zur Wahrheit« durch einen »Willen zur Macht« ersetzt, der die Wahrheit »schafft«, die seine Herrschaft begründet, zumindest seine Geltung erzwingt (Nietzsche). Als solcher ist der Glaube jedoch auf die *Interpretation* des Geschehens verwiesen, das er als Heilsgeschehen versteht; eine Interpretation, die, wie man weiß, erst nachträglich aufgezeichnet und weit später durchdacht, dann zu einer Lehre entwickelt wurde. Das kann und muss ihn vor Festlegungen bewahren, die sich nicht bestätigen lassen, und davor, »innere Bekenntnisse zu thun, welche vielleicht die Furcht erzwungen hat und mit denen das Gemüth nicht in freyem Glauben zusammestimmt.« (Kant)

3. Bei Beachtung dieser Situation des Menschen, seiner Erkenntnislage wie seiner moralischen Anlage, darf und muss der Religiöse sich mit dem *Als-Ob*¹² einer Verehrung der höchsten Idee und einem von deren Idealen bestimmten Handeln abfinden. Wie der Glaube sich die unvermeidlichen und unverzichtbaren »Anthropomorphismen« (Kant) seiner Auslegung gestatten kann, so wird er einsehen, dass er über Höhe und Inhalt der religiösen Forderung selbst befinden muss, – sogar Entlastung muss er sich zusprechen (lassen). Kirchliche Institutionen mögen für den Glauben so unerlässlich wie berechtigt sein, ihre Vermittlung darf die eigene Religiosität allenfalls anleiten, nicht beeinträchtigen. Wie die Verkündigung an das Wort gebunden ist, das als Antwort unfassbar, gleichsam über der Realität stehen bleibt, so ist die Erlösung an das persönliche Ergreifen gebunden, dessen Vollzug der einzelne verantworten muss.

4. Die moralische Forderung ist auf das Gesetz der Vernunft verwiesen, welches menschliches Leben ordnen, insbesondere Zusammen-

¹¹ Immanuel Kant: *Die transzendentale Dialektik*, bes. Anhang, B 670 ff. – Brief an Lavater vom 28. April 1775.

¹² Kant: *KrV*, I. c., bes. B 699 ff.

leben ermöglichen soll. »Religion ist die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttliche Gebote.« Aber die Ethik bedarf keiner religiösen Grundlage, so wenig, wie man die Religion auf Moral, soziales Verhalten etc. gründen oder gar beschränken sollte. Die religiöse Grundlage würde die Moral eher gefährden, weil sie das allgemeine, autonome moralische Gesetz als heteronome absolute Forderung verstehen würde, die als solche weder legitimierbar noch limitierbar wäre. Damit geriete, wie gesagt, moralisches Verhalten zugleich in den Bereich der Lohn-Strafe-Problematik; der Glaube, der das Leben tragen, nicht zusätzlich beschweren sollte, würde vollends der Angst ausgeliefert.

5. Kant beruft sich auf die biblische Geschichte von Hiob und seinen drei Freunden, die ihm einreden wollen, sein Schicksal sei die Strafe für (vielleicht unbewusst gebliebene) Schuld:

»Also nur die Aufrichtigkeit des Herzens, nicht der Vorzug der Einsicht, die Redlichkeit, seine Zweifel unverhohlen zu gestehen, und der Abscheu, Überzeugung zu heucheln, wo man sie doch nicht fühlt, vornehmlich nicht vor Gott (wo diese List ohnedas ungereimt ist): diese Eigenschaften sind es, welche den Vorzug des redlichen Mannes, in der Person Hiobs, vor dem religiösen Schmeichler im göttlichen Richterspruch entschieden haben.«¹³

Schlussbetrachtung

Es ist schwer zu entscheiden, ob Kant mit seiner vermittelnden Lösung lediglich der weiten Verbreitung des Christentums und seiner geschichtlichen Wirksamkeit Rechnung tragen, oder ob er wirklich den Glauben in Einklang mit der Vernunft bringen wollte, die dem Menschen zur Orientierung gegeben ist. Dem Glaubenden wird dieser Ansatz ohnehin zu wenig, dem Kritiker immer noch zu viel Religion sein; der skeptisch Religiöse muss sich fragen, ob und wieweit sich der Inhalt des Glaubens gegen Unvorstellbares und Undenkbares behaupten und dem Anspruch entziehen kann, der wohl wirklich, wie Kaut sagt, »unhintertreiblich« ist. Dieser Anspruch hat jedoch nicht nur unermessliches Leid über Menschen gebracht, er hat auch dem Christentum immensen Schaden zugefügt; seine »Erosion« bedroht nun sogar das

¹³ Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee (1791).

genuin Christliche, das so schwer zu fassen ist, dessen »therapeutischer« Glaube (E. Biser) aber bewahrt werden könnte und sollte.

Knapp zwei Jahrtausende sind vergangen, in denen die Menschheit beim Bedenken der religiösen Frage und ihrer christlichen Antwort nicht ernstlich vorangekommen ist, eher hat der Eindruck der »Unglaubwürdigkeit« (Schlette)¹⁴ sich verstärkt. Mag die verbreitete Gleichgültigkeit, wie bemerkt, letztlich nur einer apriorischen Resignation entspringen, der Agnostiker muss sich doch wundern, wie leichtfertig Gläubige und Ungläubige mit ihrer Wahrheit bzw. Unwahrheit umgehen: »Die Menschen leugnen mit ebensowenig Gefühl das göttliche Dasein, als die meisten es annehmen.« (Jean Paul).¹⁵

Machen wir uns nichts vor: Wir haben die Welt nicht gewonnen und doch Schaden an unserer Seele genommen; wir sind aus dem Paradiese vertrieben, aber das Wissen um Gut und Böse ist uns nicht gegeben; wir wissen nicht nur nicht, ob das Christentum wahr ist, wir wissen nicht einmal, welches Christentum das wahre ist. Aber wir können die Fragen nicht lassen, auch wenn eine verstehbare Antwort ausbleibt, – wir stehen zu der Antwort, die wir uns selbst geben oder geben lassen, wenn sie die Unwissenheit trägt, die auch der Glaube nicht brechen kann. Was bleibt, ist die Einsicht, dass der Mensch sich mit dem, was er als Wahrheit erkennt, nicht begnügen, aber das, was ihn befriedigen würde, nicht als Wahrheit erkennen kann. Mit dem Glauben mag er sich trösten, möchte ich mich trösten lassen, auch wenn ich, zugegeben, mit Kierkegaards Abraham »nur für dieses Leben glauben« kann. Mit Lehren und Institutionen kann ich mich abfinden, – gerade wenn ich ihre menschliche Herkunft bedenke; allerdings würde ich mir bei der Verkündigung jener etwas mehr intellektuelle Redlichkeit, bei den Repräsentanten dieser etwas mehr Zurückhaltung wünschen.

Man kann jedoch nicht leugnen, dass die Menschheit in der Geschichte ihres Geistes mit dem Absoluten nie so ganz zurechtgekommen ist, obwohl sie es an Bemühung um eine verstehbare Antwort wahrhaftig nicht hat fehlen lassen, – ich denke wirklich, die *Antwortlosigkeit* ist das eigentliche Problem der Theodizee. Da wäre eine Regenerierung der höchsten Idee, jedenfalls der Frage nach ihr, schon höchst bedeutsam, deren regulativer Gebrauch das Als-Ob des zeit-

¹⁴ H. R. Schlette: Die Unglaubwürdigkeit des Christentums, in: *Erosion* (Anm. 1), S. 62 ff.

¹⁵ Jean Paul: *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab*, Vorbericht.

lichen Lebens erträglicher machen könnte. Denn auf der anderen Seite muss man doch feststellen, dass die völlige Preisgabe der transzendenten Komponente den Menschen keineswegs so lebensfroh und sicher gemacht hat, wie man es erwartete. Die »besseren Lieder«, die Nietzsche bei den Christen vermisste, wusste er selbst nicht anzustimmen, die vielfältigen Kompensationen eines intensiveren und verlängerten Lebens haben die Leere der Zeit und die Eitelkeit des menschlichen Treibens nicht verdecken können. Mag der Mensch sich auch im religiösen Bereich aus seiner »selbst verschuldeten Unmündigkeit« befreit haben, – die ausschließliche Verwiesenheit auf das begrenzte Leben der Zeitlichkeit hat entweder zu einem hemmungslosen Genussleben geführt, das kaum echte Erfüllung verspricht, oder einen totalen Immoralismus gezeitigt, der alle Humanität in Frage stellt, – von der wohlverspürten Vergeblichkeit aller »Mühe unter der Sonne« ganz zu schweigen. Der Nihilismus scheint so unabwendbar wie unverkennbar, die Aufklärung eher an ihrer Eindeutigkeit als an ihrer Dialektik gescheitert – nicht weil sie die Macht der Vernunft über-, sondern weil sie ihre Ohnmacht unterschätzt hat. Ja, es hat den Anschein, als habe der Mensch auf die Enttäuschung über eine Vernunft, die nicht gehalten hat, was sie nie versprechen konnte, mit einem weitgehenden Verzicht auf den Geist überhaupt reagiert, dessen Schöpfungen keinen (oder nur) Ersatz für das versagte Absolute bieten können. Kunst und Literatur liegen weithin darnieder, können in ihrer zeitlichen Bedingtheit und Beliebigkeit keineswegs an die überzeitlich gültigen Werke früherer Epochen anknüpfen; umgekehrt wollen die Naturwissenschaften nicht recht einsehen, dass sie, bei allem rasanten Fortschritt des Wissens, keinen Millimeter über die sokratische Unwissenheit hinausgekommen sind.

In der religiösen Frage scheint sich dagegen eine gewisse Verlagerung der Glaubensmotivierung abzuzeichnen: war es vordem wesentlich die Gebrochenheit eines stets gefährdeten, von seiner Endlichkeit gezeichneten Lebens, welches den Glauben forderte (freilich auch jede Forderung legitimierte), so scheint heute eher ein gelingendes, zeitweilig gar geglücktes Leben den Glauben zu stimulieren, der es vielleicht sogar ermöglicht hat: »Man ist für sich dankbar«, schreibt Nietzsche, »dazu braucht man einen Gott«.¹⁶ Um so mehr wird dann freilich der leidende, seiner Verlorenheit in der Welt bewusste Mensch immer wie-

¹⁶ AC 16.

der die bloße Kompensation seiner Lage befürchten, die man ihm nicht leichtfertig ausreden sollte.

Mit drei Zitaten der von mir herangezogenen Denker möchte ich schließen. So schreibt Nietzsche in einem Brief an Peter Gast vom 21. VII. 81, das Christentum sei »doch das beste Stück idealen Lebens, welches ich wirklich kennengelernt habe, von Kindesbeinen bin ich ihm nachgegangen, in viele Winkel, und ich glaube, ich bin *nie* in meinem Herzen gegen dasselbe gemein gewesen.« – Kierkegaard formuliert in der Abraham-Geschichte, wir wissen es schon, es gehöre »ein paradoxer und demütiger Mut dazu, ... die ganze Zeitlichkeit zu ergreifen, in kraft des Absurden, und das ist der Mut des Glaubens«. – Und Kant gibt beim Erwägen der »Endabsicht der natürlichen Dialektik der reinen Vernunft« zu bedenken: »Auf solche Weise aber können wir doch (wird man fortfahren zu fragen) einen einigen, weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen? Ohne *allen Zweifel*; und nicht allein dies, sondern wir müssen einen solchen voraussetzen«.¹⁷

Die Werke Nietzsches werden mit den Nummern der Aphorismen zitiert; es gelten folgende Siglen:

M	= Morgenröthe
FW	= Die fröhliche Wissenschaft
Za IIV	= Also sprach Zarathustra
GM	= Zur Genealogie der Moral
AC	= Der Antichrist
KGB	= Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe

Die Werke Kierkegaards werden nach den Seitenangaben der deutschen Ausgabe der *Gesammelten Werke*, Düsseldorf 1950 ff., zitiert; es gelten folgende Siglen:

EO I, 11	= EntwederOder, Erster und Zweiter Teil
FuZ	= Furcht und Zittern
BA	= Der Begriff Angst
PhBr	= Philosophische Brocken
UwN I, II	= Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, Erster und Zweiter Teil
A	= Der Augenblick
TB	= Die Tagebücher
Kant, KrV	= Kritik der reinen Vernunft, Zweite Auflage (B)

¹⁷ Nietzsche: KGB III, 109 – Kierkegaard: FuZ (Anm. 18) – Kant: KrV, B 725.

Monika Fick

Mehrheit der Welten, Vielfalt der Kulturen und der eine Gott?

Lessing, Leibniz und die »anthropozentrische Wende«

In seinem auch in Deutschland vielbeachteten Buch *A Secular Age*¹ entwickelt Charles Taylor eine neue Sichtweise auf die Säkularisation und die Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Die »Entzauberung der Welt« sei nicht in ihren wesentlichen Dimensionen erfasst, wenn man sie lediglich als eine notwendige Folge des Siegeszugs der wissenschaftlichen Naturauffassung beschreibt. Vielmehr handele es sich um eine Umwandlung der Denk- und Wahrnehmungsformen, um eine Veränderung der Bedingungen, die jegliche Erfahrung von Wirklichkeit allererst und *a priori* prägen. In den gesellschaftlichen und religiösen Reformbestrebungen der Neuzeit sei etwas grundlegend Neues entstanden, ein neuer Erfahrungsmodus habe sich gebildet: das entbettete, abgepufferte (*buffered*) Selbst, das sich nicht mehr als Einflussort kosmischer Mächte und Kräfte erlebt. Dieses abgepufferte Selbst be- und ergreife es als seine Bestimmung, auf der Basis der Harmonisierung von Selbst- und Nächstenliebe eine gedeihliche Ordnung auf Erden für alle zu schaffen; dazu diene auch der wissenschaftlich-konstruktive Zugriff auf die Natur. Ein immanenter Humanismus habe sich durchgesetzt: Nicht mehr die Transformation des Daseins in der Anschauung Gottes, das Aufgehen in einer höheren Gemeinschaft (der Heiligen), werde als das Ziel betrachtet; vielmehr werde umgekehrt der göttliche Heilsplan mit der Schaffung der irdischen Wohlfahrt aller Menschen identifiziert; Taylor prägt hierfür den Begriff der »anthropozentrischen Wende«. Die große Resonanz von Taylors Buch lässt sich auch damit erklären, dass seine Hauptthese mit gegenwärtigen kulturphilosophischen Ansätzen konvergiert, welche die Rationalität der westlichen Welt zu relativieren und insbesondere das Denken des Allgemeinen, dessen Komplement das Individuelle, Besondere, Vereinzelte ist, auf

¹ Charles Taylor: *A Secular Age*, Cambridge/Mass., London 2007 (dt.: Ein säkulares Zeitalter, aus dem Englischen von Joachim Schulte, Frankfurt/M. 2009).

seine verborgenen und kontingen ten Prämissen hin zu durchleuchten suchen, die eben nicht von anderen Kulturen geteilt werden.² – Was Charles Taylor in einer großen historischen Erzählung, die vom Mittelalter bis in die Gegenwart reicht, anschaulich darstellt, hat Kurt Hübner in seinen Büchern *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, *Die Wahrheit des Mythos*, *Die zweite Schöpfung und Glaube und Denken*³ seit langem systematisch reflektiert: die Abhängigkeit auch der wissenschaftlichen Wirklichkeitsauffassung von axiomatischen, rational nicht weiter zu begründenden Setzungen und, umgekehrt, die Rationalität der mythischen, in der westlichen Welt fremd gewordenen Wirklichkeitsauffassung, die sich unter den Vorzeichen von anderen axiomatischen Setzungen entfaltet.

Wenn wir in unserem Beitrag eine der ältesten Fragestellungen der Lessing-Philologie wieder aufrollen, nämlich die Frage nach Lessings Verhältnis zu Leibniz, so deshalb, weil Taylors Konzept der »anthropozentrischen Wende« sich als ein Schlüssel für einen neuen Zugang zu diesem Verhältnis erweist. Es soll der Nachweis geführt werden, dass Lessing zentrale Denkmotive Leibnizens übernimmt – das Theodizeiemodell (1), das Monadenmodell (2), die Toleranzforderung (3) –, um sie anthropozentrisch ›umzudrehen‹. Wir entdecken und konturieren Lessings Religionsphilosophie als einen gedanklichen Weg, der die »Mehrheit der Welten« im Sinn der anthropozentrischen Wende auf Erden zu lokalisieren und die Vielfalt der Kulturen anzuerkennen erlaubt. Zugleich decken wir den inneren Zusammenhang, und das heißt: die Geschlossenheit von Lessings Denkmotiven auf. Auf Kurt Hübners erkenntnikritischer »Metatheorie« und ihren »Toleranzprinzipien« fußend,⁴ zeigen wir die ausschließenden Voraussetzungen von Lessings Pluralismus und das zentralisierende Moment, das seinem Perspektivismus inhäriert.

Zunächst also zu den leibnizschen Denkmotiven in Lessings Schriften. Die offenkundigste Analogie bzw. weltanschauliche Parallelie

² Ein Beispiel: François Jullien: *Das Universelle, das Einförmige, das Gemeinsame und der Dialog zwischen den Kulturen*. Aus dem Französischen von Ronald Voullié, Berlin 2009.

³ Kurt Hübner: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg/München 1978, 4. Aufl. 1993, Studienausgabe 2002; *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, 2. Aufl. 2011; *Die zweite Schöpfung. Das Wirkliche in Kunst und Musik*, München 1994; *Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit*, Tübingen 2001, 2. Aufl. 2004.

⁴ Hübner: *Glaube und Denken* (wie Anm. 3), S. 1–8.

ist natürlich der Optimismus, das Vertrauen in den »Ratschluß« Gottes bzw. in die Vorsehung. Lessing übernimmt Leibniz' Modell des Universums, es ist von Anfang an in seinen Schriften präsent. Er begann ein Lehrgedicht über die »Mehrheit der Welten«; in dem Gedicht *Die lehrende Astronomie* versifizierte er (inhaltlich nicht ganz korrekt) die leibnizsche Antwort auf die Frage, warum »[d]as Übel« »unter uns sein Reich gewonnen« habe: »[...] doch ist des Guten Sitz / In ungezählten größern Sonnen. / Der Dinge Reihen zu erfüllen, / Schuf jenes Gott mit Widerwillen.« (B 1, 1035⁵). Und auch die Theodizee-Formel aus der *Hamburgischen Dramaturgie* sei noch einmal angeführt: Der Dramatiker solle »ein Ganzes machen, das völlig sich rundet, wo eines aus dem andern sich völlig erkläret [...]; das Ganze dieses sterblichen Schöpfers sollte ein Schattenriß von dem Ganzen des ewigen Schöpfers sein; sollte uns an den Gedanken gewöhnen, wie sich in ihm alles zum Besten auflöse, werde es auch in jenem geschehen« (79. St.; B 6, 577 f.).⁶ Seine Bedeutung und Berechtigung gewinnt dieser Optimismus für Lessing jedoch nur im Zusammenhang mit dem zweiten Moment, das der Monadologie entnommen ist, nämlich mit der Akzentuierung der Selbsttätigkeit des menschlichen Geistes. Einen schöpferischen Geist attestiert der junge Lessing dem Forscher, der *a priori*, vor der empirischen Bestätigung durch das Experiment, die Naturgesetze entdeckt (*Ob die Neuern oder die Alten höher zu schätzen sind* [B 1, S. 119, Z. 15–25]);⁷ den gleichen schöpferischen Geist attestiert er dem Dichter, der, ohne sich durch Regeln und ästhetische Systeme eingehen zu lassen, seinen Werken einen lebendigen und rührenden Ausdruck verleiht (*Gedicht über die Regeln in den Wissenschaften zum*

⁵ Lessings Werke werden nach der folgenden Ausgabe zitiert: *Werke und Briefe* in 12 Bänden, hg. von Wilfried Barner zusammen mit Klaus Bohnen u.a., Frankfurt/M. 1985–2003. Sigle: B + Bandangabe. Stenzel rückt die zitierte 7. Strophe in den Kommentarteil und bezeichnet sie als »ungeklärten Ursprungs«; gleichwohl ist sie in der Buchausgabe der physikalischen Wochenschrift *Der Naturforscher*, in der Lessings Gedicht zuerst erschien, mit abgedruckt: [Christlob Mylius]: *Der Naturforscher, eine physikalische Wochenschrift auf die Jahre 1747 und 1748*, Leipzig 1749, 74. Stück, S. 589.

⁶ Zum Theodizee-Modell in der *Hamburgischen Dramaturgie* vgl. Anke-Marie Lohmeier: Tragödie und Theodizee. Neues Altes über Lessings Trauerspielpoetik, in: Sabine Doering/Waltraud Maierhofer/Peter Philipp Riedl (Hgg.): *Resonanzen. Festschrift für Hans Joachim Kreutzer zum 65. Geburtstag*, Würzburg 2000, S. 83–98.

⁷ Vgl. Monika Fick: Rangstreit zwischen Naturwissenschaft und Dichtung? Lessings »Querelle«-Gedicht aus Mylius' physikalischer Wochenschrift *Der Naturforscher*, in: *Zeitschrift für Germanistik*, N.F. 1 (2009), S. 77–89.

Vergnügen und besonders der Dicht- und Tonkunst [= An den Herrn Marpurg]; B 1, S. 29–35). Wo Lessing die Selbsttätigkeit des Geistes gegen den philosophischen Materialismus eines La Mettrie verteidigt, gewinnen seine Alexandriner, die ansonsten eher holprig daherkommen, einen geradezu magistralen Klang; die beschworene Spannkraft des Vorstellungsvermögens scheint den komplexen Satzbau zu erzeugen:

»Und das, was in mir wohnt, was in mir fühlt und denket; / Das, was zwar mein Gehirn, doch nicht die Welt umschränket: / Das, was sich selber weiß, und zu sich spricht: ich bin; / Was auch die Zeit beherrscht, und was mit der will fliehn, / Durch unsichtbare Macht auf heut und morgen bringet, / Und Morgen, eh es wird, mit weitem Blick durchdringen; / Das mich, dem die Natur die Flügel nicht verliehn, / Vom niedern Staube hebt, die Himmel zu umziehn; / Das was die Stärk ersetzt, die in dem Löwen wütet, / Wodurch der Mensch ein Mensch, und ihm als Mensch gebietet: / Das wird des Uhrwerks Kraft, das im Gehirne geht / Und seines Körpers Teil, weil man es nicht versteht. / Doch sprich, du kluger Tor, wenn es die Körper zeugen, / Versteht man es dann eh, als wenn es Geistern eigen?« (B 2, S. 649, Z. 24 – S. 650, Z. 1).

Es ist die Spiegelung im Geist, im Bewusstsein, wodurch die Eindrücke der Körperwelt, der Umgebung, überhaupt erst zu einer »Welt« werden. Wie für Leibniz ist für Lessing die Erfahrung geistiger Aktivität und Spontaneität unantastbar (was nicht im Gegensatz zum Konzept der »unbewußten Perzeptionen« und zur Berücksichtigung der sinnlichen Ausstattung des Menschen steht). »Mehrheit der Welten« heißt deshalb: Mehrheit der bewohnten Welten; das Prinzip der Pluralität liegt im spiegelnden Bewusstsein, in der Perspektive der Bewohner z. B. der unterschiedlichen Planeten. So bezeichnet Leibniz die Monaden, die seelischen und geistigen einfachen Substanzen, als so viele »verschiedene Universen« (*Monadologie*, § 57); jedes Bewusstsein eine eigene Welt, die Entfaltung eines eigenen, dabei perspektivisch beschränkten, Zusammenhangs und Wirkungskreises.⁸

Als Dramatiker konzeptualisiert Lessing die handelnden Figuren nach dem Modell der Monaden, und erst dadurch erhält sein Programm vom »Schattenriß des Universums« (Theodizee-Programm)

⁸ Zur Psychologisierung der Monadenkonzeption im 18. Jahrhundert s. Panajotis Kondylis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, München 1986, 1. Aufl. 1981; dagegen zu ihrer Systematik: Kurt Hübner: Der logische Aufbau der *Monadologie*, in: *Studia Leibnitiana* 13/2 (1981), S. 267–277.

seinen spezifischen Sinn: Es geht um die Aktivierung und Involvierung der Seelenkräfte. Bereits Leibniz bestimmt die Stoßrichtung der *Theodizee* dahingehend, er wolle der lähmenden Berufung der Menschen auf das »*fatum mahometanum*« gegensteuern und die Eigeninitiative stärken.⁹ Ein gleiches soll Lessings Theater bewirken.¹⁰ Dazu dient die drameninterne Struktur, der schlüssige, lückenlose Motivationszusammenhang, die Transparenz der Bestimmungsgründe, welche den Willen der Figuren lenken und ihre Taten plausibel erscheinen lassen – ein durchschaubares Zusammenspiel von *appetitus* und *perceptio*, von Zielvorstellung und entfachtem Begehrten; nicht Repräsentation, sondern Verlebendigung eines Weltausschnitts: In den Schauspielanalysen der *Hamburgischen Dramaturgie* macht Lessing die Handlungsweise der Figuren mittels dieses Deutungsmusters nachvollziehbar. Die monadologische Figurenauffassung sichert der Komödie *Minna von Barnhelm* ihre Liberalität: Erkenntnis entspringt der inneren Tätigkeit; bis zum Schluss jedoch kollidieren die Charaktere, keines nimmt seine Sichtweise zurück, jedes beharrt auf seinem Eigen-Sinn.¹¹ Harmonie stellt sich ein nicht durch Belehrung und Bekehrung, sondern durch das Ergänzungsverhältnis der Antipoden. Das solchermaßen nach dem Gesetz von Grund und Folge gefügte »Ganze« des Dramas ist, da es sich aus den Perspektiven, den gegeneinander wirkenden Triebfedern seiner Figuren ergibt, geeignet, die seelische Tätigkeit der Zuschauer zu intensivieren. Wenn sie sich mit den Figuren identifizieren, werden sie in einem Strom der Leidenschaft mitgerissen, der gleichwohl Zusammenhang hat, muss sich doch für jeden Moment im Spannungsbogen der Handlung, in der Steigerung der Triebfedern, das »Warum« angeben lassen (27. St.; B 6, S. 315). Der vom Dichter genie geschaffene Plan der Handlung bringt somit die Natur bzw. Kraft der Seele zur Geltung und Ausübung, deren Leben in der Erzeugung einer struktu-

⁹ Gottfried Wilhelm Leibniz: *Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*, hg. und übers. v. Herbert Herring, 2. Aufl. Frankfurt/M. 1986 (= Philosophische Schriften, Bd. 2/1), S. 17 ff., S. 293 f. Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

¹⁰ Ausführliche Darstellung in: Monika Fick: *Lessing Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar 3. Aufl. 2010, S. 342–356.

¹¹ Zur »Collision der Charaktere« und Lessings Komödientheorie vgl. Agnes Kornbacher-Meyer: *Komödientheorie und Komödienschaffen Gotthold Ephraim Lessings*, Berlin 2003; zu *Minna von Barnhelm* s. Fick: *Lessing Handbuch* (wie Anm. 10), S. 289–311.

rierten Welt aus dem Chaos der Sinnesempfindungen besteht. Lessing: »es würde für uns gar kein Leben geben; wir würden vor allzu verschiedenen Empfindungen nichts empfinden; wir würden ein beständiger Raub« (70. St.; B 6, S. 534) der gegenwärtigen Eindrücke sein, wenn sie uns ungefiltert überfluteten; nur auswählend und ordnend machten wir sie zu Teilen unserer Welt; die Kunst komme dieser Aktivität der Seele entgegen, arbeite ihr vor (ebd.).

Mit der Selbsttätigkeit des Geistes ist schließlich das dritte Motiv verbunden, das uns hier interessiert, die Forderung nach Toleranz¹² und Achtung der Religionen und Kulturen. Eine wahre Gotteserkenntnis gesteht Leibniz nicht nur der christlichen Religion zu, sondern auch, selbstverständlich, Moses und den Juden sowie den »Mohammedanern«, die den Monotheismus in den arabischen Ländern wiederhergestellt und verbreitet hätten (Vorwort zur *Theodizee*, S. 6 f.). Auf der Grundlage einer natürlichen Religion und würdigen Gottesverehrung hätten die Chinesen eine vortreffliche Ethik ausgebildet, die den Europäern in mancherlei Hinsicht zum Vorbild dienen könnte.¹³ Wenn die Menschen aus den unterschiedlichen Kulturen, so Leibniz in der *Theodizee*, ihrer Erkenntnis, dem gottgegebenen Licht der Vernunft, folgten, auf die Stimme ihres Gewissens hörten und ihre Pflicht taten, werde es Gott nie an der zur Erlösung notwendigen Gnade fehlen lassen (S. 351 f. u.ö.). Es erübrigts sich zu sagen, dass Lessing zur Ausarbeitung der eigenen Toleranzkonzeption hier anknüpfte; darauf werden wir zurückkommen. –

Es ist keine einzige Reaktion Lessings auf das Erdbeben zu Lissabon überliefert, wohl aber auf Voltaires *Candide*: Mendelssohn weiß (in den *Morgenstunden*) von dem frühen Plan eines »Anti-Candide« zu berichten.¹⁴ Allerdings reagiert Lessing auf den Siebenjährigen Krieg, der in der Wahrnehmung europäischer Intellektueller die zwei-

¹² Den Begriff »Toleranz« verwenden wir hier nicht im Sinn von »Duldung«, sondern von »Anerkennung, Respekt, Achtung«, also im Sinn der angelsächsischen Tradition. Vgl. Hugh Barr Nisbet: On the Rise of Toleration in Europe: Lessing and the German Contribution, in: *Modern Language Review* 105 (2010), S. XXVIII–XLIV.

¹³ Nach Nisbet: On the Rise of Toleration (wie Anm. 12), S. XXXIV. Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Writings on China*. Translated, with an Introduction, Notes, and Commentaries ed. by Daniel J. Cook and Henry Rosemont, Jr. Chicago, La Salle 1994; Maria Rosa Antognazza: *Leibniz. An Intellectual Biography*, Cambridge 2009, S. 360 f.

¹⁴ Moses Mendelssohn: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* [1785], hg. von Dominique Bourel, Stuttgart 1979, S. 150.

te, größere, menschengemachte Katastrophe des Jahrhunderts ist:¹⁵ In dem (Anti-)Kriegsdrama *Philotas* ist oder wäre das Vertrauen in die Güte der Götter und der Vorsehung ein erster und entscheidender Schritt, den Mechanismus von Gewalt und Gegengewalt zu durchbrechen. Aridäus wirbt mit dem Argument für den Frieden: »Die Götter wachen für unsre Tugend, wie sie für unser Leben wachen. Die so lang als mögliche Erhaltung beider, ist ihr geheimes, ewiges Geschäft.« (3. Auftritt; B 4, S. 16). Und in Wolfenbüttel, als ihm selbst jegliche Möglichkeit des *corriger la fortune* abhanden gekommen ist, dichtet Lessing *Nathan der Weise*, jenes Drama, das Mendelssohn als den definitiven Gegenentwurf des Freundes zum *Candide*, als Lobgedicht auf die Vorsehung Gottes bezeichnet.¹⁶ Läuft Lessing der zeitgenössischen Entwicklung hinterher? Hält er an einem Modell fest, dessen »Rationalisierungsleistung« am Ende des Jahrhunderts kaum noch »empirische Evidenz« beanspruchen durfte?¹⁷

Ich möchte das natürlich verneinen. Vielmehr möchte ich nunmehr das Verhältnis von Lessing und Leibniz vor der Folie dessen beleuchten, was Charles Taylor als die »anthropozentrische Wende« beschrieben hat. Ich möchte zeigen, wie Lessing Hauptmotive Leibnizens, in denen noch theozentrische Ansätze wirksam sind, regelrecht umdreht. Lessings Bezug zu Leibniz wird somit zu einem fassbaren Indikator der »anthropozentrischen Wende«; zugleich zeichnet sich die Möglichkeit ab, den notorisch verzettelten Tätigkeiten und Interessenrichtungen Lessings eine gemeinsame Stoßrichtung und dadurch eine überraschende Konsistenz zu geben.

»Indem man [...] seine Pflicht tut, indem man der vernünftigen Einsicht gehorcht, erfüllt man die Befehle der höchsten Vernunft, man richtet alle seine Absichten auf das Gemeinwohl, das vom Ruhm Gottes nicht verschieden ist; man findet, daß nichts dem eigenen Interesse mehr entspricht, als es mit den Interessen der Allgemeinheit zu vermählen, und man erfüllt sich selbst mit Zufriedenheit, indem man freudig den Vorteil der Menschen fördert. [...] Es gibt keine Frömmigkeit, wo es keine Nächstenliebe gibt, und

¹⁵ Vgl. die Beiträge in dem Band: Gerhard Lauer/Thorsten Unger (Hgg.): *Das Erdbeben von Lissabon und der Katastrophendiskurs im 18. Jahrhundert*, Göttingen 2008.

¹⁶ Mendelssohn: *Morgenstunden* (wie Anm. 14), S. 149 f. Vgl. Ingrid Strohschneider-Kohrs: *Vernunft als Weisheit. Studien zum späten Lessing*, Tübingen 1991, S. 21–62.

¹⁷ So Peter-André Alt zur Stellung der Theodizee in der Spätaufklärung: *Ästhetik des Bösen*, München 2010, S. 17.

ohne hilfsbereit und wohltätig zu sein, könnte man keine aufrichtige Gottesverehrung zeigen.« (*Theodizee*, S. 9f.).

Diese Sätze aus dem Vorwort der *Theodizee* illustrieren, betrachtet man sie isoliert von ihrem Kontext, den ›Drehpunkt‹ der anthropozentrischen Wende recht gut: Der Mensch erfüllt den Plan Gottes, wenn er auf Erden ein gedeihliches Miteinander fördert, und er ist dazu fähig, weil eine Harmonie besteht zwischen Eigeninteresse und dem Interesse der Allgemeinheit, weil der Ausgleich zwischen Selbst- und Nächstenliebe möglich ist und der Einsatz für die Wohlfahrt der anderen mit der wahren inneren Zufriedenheit und Glückseligkeit belohnt. Auch ist es für Leibniz ausgemacht, dass das menschliche Empfinden für Sittlichkeit das ›Vorbild‹ (um ein Wort Goethes zu gebrauchen) für die höchste Sittlichkeit Gottes ist. Gottes Gerechtigkeit, Liebe, Güte und Barmherzigkeit seien dem Wesen nach nicht davon unterschieden, was sich die Menschen darunter vorstellen und ersehnen; der Unterschied liege lediglich darin, dass Gott diese sittlichen Eigenschaften in unvorstellbarer Fülle besäße (*Theodizee*, S. 9ff.) Schließlich scheint das Konzept der Monade, die Modellierung der Seelensubstanz als eines individuellen (metaphysischen) Punktes, genau dem »entbetteten Selbst« zu entsprechen, das Taylor sozusagen als den Hebel der »anthropozentrischen Wende« konturiert und das er als die Voraussetzung für den konstruktiv-wissenschaftlichen Zugriff auf die Natur begreift.

Es macht nun die Spannung, ja, Zerrissenheit der *Theodizee* aus, dass Leibniz diesen anthropozentrischen Motiven eine theozentrische Richtung gibt bzw. sie mit dem theozentrischen Gehalt der Glaubensüberlieferungen wenn nicht zu versöhnen, so doch zu verbinden sucht. Die eröffnende Abhandlung dient der Klärung der Erkenntnisprinzipien: Neben der Vernunft, welche die metaphysischen und naturwissenschaftlichen Wahrheiten festsetzt, lässt Leibniz den Glauben und seinen Gegenstandsbereich, die religiösen »Mysterien«, gelten; sattsam bekannt ist seine Differenzierung zwischen dem Widervernünftigen, das die Religion nicht enthalten dürfe, und dem Übervernünftigen, das in der Offenbarung anzuerkennen die Vernunft nicht anstehen dürfe. In der gesamten *Theodizee* ringt Leibniz nun mit demjenigen religiösen Vorstellungskomplex, in dem die theozentrische Orientierung sich mit der größten, vielfach verheerenden Wucht und Gewaltsamkeit ausgesprochen hat: dem komplementären Verhältnis von Gnade und Verdammung. Nicht die Frage nach dem Sinn irdischer

Leiderfahrung, irdischer Übel und Katastrophen, steht im Zentrum der *Essais* – dieser ist bei intakter Jenseitshoffnung metaphysisch nie problematisch –, sondern die Frage nach der Vereinbarkeit des ewigen unendlichen Unglücks, das die – nur in endlicher Weise – fehlbaren Menschen treffen soll, mit der überströmenden Liebe und Barmherzigkeit Gottes. Es ist kein Randproblem für die Intellektuellen des 18. Jahrhunderts: Noch in *Nathan dem Weisen* markiert Lessing die Überzeugung, dass das jenseitige Seelenheil von dem Glauben an die Erlösungstat Jesu Christi abhänge, als die Quelle von Grausamkeit, Fanatismus und Gewalt.¹⁸

Wie gesagt: Leibniz rückt den gesamten Vorstellungskomplex von Gnade und Verdammung unter das Vorzeichen theozentrischer Denkmotive. Er bezieht den Menschen auf Gott, nicht umgekehrt. Nicht sich selber solle und dürfe der Mensch leben, sondern »zum Ruhme Gottes«, und die Existenz Gottes zwecke nicht darauf ab, die Absichten der Menschen zu erfüllen; Gott sei nicht um des Menschen willen da.¹⁹ Einerseits betont Leibniz die Selbsttätigkeit und Spontaneität der Monade, ihre Autarkie; andererseits jedoch betont er ihre vollständige Abhängigkeit von Gott, der höchsten, allumfassenden Monade. Noch scheint bei Leibniz die Auffassungsweise vom Selbst virulent, das offen ist für die kosmischen Mächte und eingebettet in sie. Das individuelle Ich ist nicht nur der isolierte Spiegel-Punkt des Universums; es ist zugeleich in allen seinen Perzeptionen und Bestrebungen vom göttlichen Willen bestimmt; sein gesamtes Leben ist eine immerwährende Schöpfung Gottes, wie Leibniz sagt (*Theodizee*, S. 251). Vor allem aber versteht Leibniz die Neigung zum Guten als Einfluss der göttlichen, entgegenkommenden Gnade (und nicht der Kraft des Menschen ge-

¹⁸ Die lebenspraktische Problematik des Gedankens vom gnädigen und verdammenden Gott erhellt auch aus der Anklage, die Rousseau seinem savoyischen Vikar in den Mund legt: »aber Gott möge verhüten, daß ich jemals das grausame Dogma der Unduldsamkeit predige, daß ich sie jemals dahin bringe, ihren Nächsten zu verabscheuen und zu anderen Menschen zu sagen: ›Ihr werdet verdammt sein.‹ [...] Dieses schreckliche Dogma wiegelt die Menschen gegeneinander auf und macht sie alle zu Feinden des Menschen- geschlechts. Die Unterscheidung zwischen zivilier und theologischer Toleranz ist kindisch und fruchtlos. Diese beiden Arten von Toleranz sind untrennbar, und die eine kann ohne die andere nicht gelten. Selbst Engel könnten nicht in Frieden mit Menschen leben, die sie als Feinde Gottes betrachteten.« (Jean-Jacques Rousseau: *Emile oder Über die Erziehung*, hg. von Martin Rang, übersetzt von Eleonore Schkommodau, Stuttgart 1963, S. 630 f.).

¹⁹ S. Hübner: *Glaube und Denken* (wie Anm. 3), S. 454 f.

schuldet). Zwar fasst er den Gegensatz, die Neigung zum Bösen, lediglich als Privation, als unvollkommene Erkenntnis des Guten, und sucht mit vielen Gründen die Eigeninitiative und das Vertrauen der Menschen zu stärken – niemand habe das Recht, sich oder gar den Nächsten als verworfen zu betrachten (*Theodizee*, S. 291f.), und jeder habe die Wahl, sich für die Güte und Liebe zu entscheiden. Zugleich jedoch liegt es in der Logik der theozentrischen Argumentation, mit der Möglichkeit zu rechnen, dass Gott einem großen Teil der Menschen die Gnade verweigert, sie ihrer Selbstsucht überlässt und so der Verdammnis preisgibt. Denn die Glückseligkeit der Menschen sei nun einmal nicht der einzige oder gar der »Endzweck« der Schöpfung und des Universums (*Theodizee*, S. 385 ff.).

Lessing ist Leibnizianer in dem Sinn, dass er sämtliche theozentrischen Motive anthropozentrisch umdeutet, um-dreht und weiterentwickelt. Notgedrungen ist die folgende Zusammenstellung dieser Umkehrungen eine Revue von weitgehend Bekanntem. Es handelt sich dabei um den Versuch, Lessings Religionsphilosophie so zu konturieren, dass sie als ein Ermöglichungsgrund für die Anerkennung der Vielfalt der Kulturen – der »Mehrheit der Welten« auf Erden – erscheint.

»Weh dem menschlichen Geschlechte«, so Lessing im zweiten der *Gegensätze* zu den Reimarus-Fragmenten, wenn auch nur eine einzige Seele in der »Ökonomie des Heils« verlorengehe. An dem Verlust dieser einzigen müssten alle den »bittersten Anteil« nehmen, und welche Seligkeit, fragt Lessing, »ist so überschwänglich, die ein solcher Anteil nicht vergällen könnte«? (B 8, S. 322). Fast immer zielen seine religionskritischen Argumente auf die Ambivalenz des lutherischen Gottesbildes, in dem Gnade und Zorn, Erlösung und Verdammung zusammengehören; er sucht das Bild vom Allbarmherzigen, das keine Kehrseite hat, zu substituieren,²⁰ wobei das eben angeführte Zitat die Drehung der Blickrichtung im Vergleich zu Leibniz sehr gut verdeutlicht: Es sind die sittlichen Bedürfnisse der Menschen, an denen Lessing die Jenseitsvorstellungen misst. Symptomatisch ist auch, dass er den

²⁰ Lessings Bestimmung der »Barmherzigkeit« als vornehmster Eigenschaft Gottes arbeitet Christoph Bultmann heraus: Lessings *Axiomata* (1778) als eine hermeneutische Programmschrift, in: Bultmann/Friedrich Vollhardt (Hgg.): *Lessings Religionsphilosophie im Kontext. Hamburger Fragmente und Wolfenbütteler Axiomata*, Berlin 2011, S. 242–260.

Künstler als Schöpfer, die Kunst als eine zweite Schöpfung bezeichnet, während Leibniz dem Menschen nur die Fähigkeit der *imitatio*, der Nachahmung Gottes, der der alleinige Schöpfer ist, zugestehet (*Theodizee*, S. 73; *Monadologie*, §§ 48, 83).

Lessing interpretiert religiöse Überzeugungen auf der Grundlage einer durchgängig rationalistischen Wirklichkeitsauffassung, und dies mit eindrücklicher Konsequenz. Der Horizont der Weltauslegung schließt sich, wie Taylor sagt, Welterfahrung wird immanent: Wirklichkeit, sei es nun diejenige der Körper oder der Seelen, des Lebens vor oder nach dem Tod, ist für Lessing nur denkbar als kontinuierlicher, lückenloser Zusammenhang von Grund und Folge. Nicht die naturwissenschaftlich definierte Kausalität, sondern die psychologische Motivation, die Bestimmung des menschlichen Willens, ist dabei natürlich der neuralgische und interessante Punkt. Lessing psychologisiert die Begegnung mit dem Göttlichen, die Erfahrung von Transzendenz, und er fragt die Religionen nach ihrer Funktion, Bestimmungsgründe für das moralische Handeln zu liefern und auf den Willen einzuwirken. In seinen Dramen macht er das Vexierbild vom zornig-gnädigen Gott transparent als die Vorstellungsweise jener, deren ungezügelte Leidenschaften ein solches Bild sowohl prägen als auch zur Disziplinierung benötigen. Sehr gut lässt sich das an *Miß Sara Sampson* ablesen, wenn Mellefont zum Beispiel mit dem Gebet um einen gnädigen Gott stirbt, nachdem er, wankelmüsig, leidenschaftlich und verzweifelt, sich selbst richtend Hand an sich legte. Umgekehrt, so zeigt es wiederum *Nathan der Weise*, stärkt das Vertrauen in die Liebe Gottes die guten Absichten der Menschen. Eingebunden bleibt das alles in die – als »natürlich« verstandene – Verkettung von (Bestimmungs-)Grund und Folge (des Handelns). Das Jenseits wird von Lessing modelliert als der Raum, in dem das Gesetz von Grund und Folge sich in alle Ewigkeit auswirkt (*Leibnitz von den ewigen Strafen*), die Vorstellung vom göttlichen Gericht wird dem Lohn-Strafe-Denken bzw. -Bedürfnis der Menschen subsumiert und als pädagogisches Mittel, mehr noch als pädagogische Krücke, verstanden, um zur Tugend zu bewegen. Den eigentlichen Sinn dieses Vorstellungskomplexes erläutert Lessing in dem Aufsatz *Leibnitz von den ewigen Strafen*. Die natürlichen und ewig fortlaufenden Folgen der Sünde seien bereits ihre Strafe, denn sie (die Folgen) beständen in einer niemals wieder gut zu machenden Verminderung der Vollkommenheit; während der Lohn der Tugend, umgekehrt, in der ebenfalls nie wieder zu annullierenden Steigerung der Vollkommen-

heit bestehe. Die Pointe der Abhandlung beruht dabei in der realistischen Psychologie, die Lessing dem Himmel-Hölle-Komplex unterlegt: Er bringt die Theorie der gemischten Empfindungen zur Anwendung. Wie in jeder Empfindung Schmerz und Lust gemischt seien, so mischten sich in den Antrieben der Menschen altruistische und zerstörerische Impulse, ja, gingen oft unmerklich ineinander über – jedes Böse enthalte auch ein Gutes und umgekehrt. Jeder Mensch trage die Folgen dieser Mischung in Ewigkeit, Himmel und Hölle in der eigenen Brust; jeder werde jedoch seine genau bedingte und beschränkte Form der Seligkeit erlangen bzw. als seine Lebensform verwirklichen (B 7, S. 496 f.; vgl. *Theodizee*, S. 313 ff.).

Es erübrigt sich zu zeigen, dass diese Sicht der Wirklichkeit auf der axiomatischen Setzung beruht, dass es eine spontane Neigung zum Bösen nicht gibt, mit dem Vokabular der christlichen Religion: auf der Nicht-Anerkennung der Erbsünde. Niemals gehe der Wille des Menschen auf das Böse, weil es das Böse ist, heißt es in der *Hamburgischen Dramaturgie* (2. St.; B 6, S. 196); positiv gewendet: Immer sei der Grund für das böse Trachten ein undeutlich erkanntes gutes Ziel. Schon gar nicht sei der Mensch aus den mitmenschlichen Beziehungen herauszulösen, in die er aufgrund seiner angeborenen sympathetischen Triebe und Neigungen ›ursprünglich‹ verflochten sei. Lessing denkt den Menschen wesenhaft solidarisch, als ein soziales Lebewesen. Gegen die Einsamkeit von Diderots Dramenfigur Dorval wendet er ein: »Nein, kein Mensch kann unter Menschen so lange verlassen sein! Man schleidere [!] ihn hin, wohin man will: wenn er noch unter Menschen fällt, so fällt er unter Wesen, die, ehe er sich umgesehen, wo er ist, auf allen Seiten bereit stehen, sich an ihn anzuketten. Sind es nicht vornehme, so sind es geringe! Sind es nicht glückliche, so sind es unglückliche Menschen! Menschen sind es doch immer.« (*Hamburgische Dramaturgie*, 88. St.; B 6, S. 621 f.). In solchen Verflechtungen können die Wünsche, Bestrebungen, Motive der Menschen niemals ausschließlich selbstsüchtig und zerstörerisch sein (das ›radikal Böse‹), sondern müssen Sympathie und Empathie mit dem Nebenmenschen enthalten (Altruismus, *moral sense*). Die Ausschaltung eines unbedingt bösen Willens bezweckt schließlich auch die dramaturgische »Notwendigkeit«, die schlüssige Motivation der Tragödienhandlung – das ›nur‹ Böse wäre das Unmotivierte schlechthin. Auf gleichem anthropologischen Fundament formuliert Lessing in der Erziehungsschrift das ethische Ziel: Das Gute um des Guten willen tun, und nicht

wegen der Aussicht auf jenseitige Belohnung (§ 85; B 10, S. 96). Wiederum liegt die axiomatische Setzung zugrunde, dass der Mensch dazu fähig und also »gut« sei oder doch im natürlichen Lauf der Welt sich dem Guten nähern werde. Zugleich lässt Lessing das selbstsüchtige Motiv für die Ausübung der Tugend, nämlich die Erwartung des Lohns im Jenseits, als eine Kompromisslösung, als ein Mittel zum Zweck, gelten, was dem orthodoxen Lutheraner nie eingefallen wäre: Gottes Gebote zu erfüllen, weil man sich dafür die ewige Seligkeit verspricht, ist für diesen der gerade Weg zur Hölle.

Anthropozentrisch gedreht sind bei Lessing schließlich auch die Prinzipien der Erkenntnis. Der Glaube, für Leibniz gewährt von einer übernatürlichen Gnade und, als Erkenntnisprinzip, auf die Geheimnisse der Religion bezogen, wird von Lessing subjektiviert und psychologisiert zu einem Gefühl, einer Intuition, deren ›Eingebungen‹ oder ›Offenbarungen‹ zur deutlichen Erkenntnis der Vernunft geläutert werden müssten.²¹ Nur durch die ›Aufklärung‹ der Offenbarungswahrheiten in Vernunftwahrheiten könne dem menschlichen Geschlecht schließlich geholfen werden, heißt es in der Erziehungsschrift; ein Beispiel dafür gibt Lessing mit der Auflösung der Trinitätslehre in spekulative Metaphysik (§§ 73, 76; B 10, S. 93, 94). Dabei unterscheidet sich Lessing darin wesentlich von einem Vertreter des Deismus wie zum Beispiel Hermann Samuel Reimarus, dass er an keinem starren Schema der ewigen, notwendigen Wahrheiten der natürlichen Religion festhält. Vielmehr macht sich Lessing, wie Nisbet nachgewiesen hat, einen skeptischen Perspektivismus als Erkenntnisprinzip zu eigen, den er aus Leibnizens Monadologie ablesen konnte. Nach Leibniz sieht »jede Mönade das Weltall in ihrer je eigenen Perspektive«, macht sich also »jede ein anderes und unvermeidlich unvollständiges Bild des Ganzen«.²²

²¹ Lessings Kritik an der Neologie ist kein Gegenargument. In dem Aufsatz *Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit* (B 7, 548–581) rechtfertigt er Leibnizens Verteidigung der Trinitätslehre gegen die Sozianer damit, dass dieses christliche Dogma mit seiner Philosophie, deren Kernsatz der unendliche Abstand zwischen Mensch und Gott sei, besser harmoniere als die Lehre der Sozinianer, welche Jesus, obwohl sie dessen Gottheit leugneten, dennoch anbeteten. Leibnizens Differenzierung zwischen Glaube und Vernunfterkenntnis schreibt Lessing dem Bestreben des Philosophen zu, dem einmal angenommenen theologischen Lehrsystem treu zu bleiben, diene doch die Trennung der ›Zuständigkeiten‹ dazu, die Vernunftwahrheiten unbekilligt von Glaubensüberlieferungen voranzubringen (vgl. B 7, S. 547–581).

²² Hugh Barr Nisbet: *Lessing. Eine Biographie*, aus dem Englischen übersetzt von Karl S. Guthke, München 2008, S. 671. S. auch Hans Heinz Holz: *Lessing und Leibniz*.

was jedoch impliziert, dass jede Anschauung auch ein Bruchstück der Wahrheit enthält. Das Streben nach Wahrheit zeichne den Menschen aus, keiner jedoch dürfe sich im Besitz der Wahrheit wähnen, so die berühmten Sätze aus der *Duplik* (B 8, S. 510) – nicht umsonst hat die pluralistische Postmoderne Lessing als einen der Ihren entdeckt. Dieser »monadologische« Perspektivismus, wie man ihn nennen könnte – in dem Fragment über die Elpistiker spricht Lessing von den »Monade[n] von Wahrheit«, die die unterschiedlichen Gesichtspunkte der Gelehrten durchwanderten (B 5/1, S. 417) –, ermöglicht ihm eine liberale, offene Haltung prinzipiell allen Glaubensrichtungen gegenüber, jedenfalls was ihren Ursprung im (so Lessing) »Enthusiasmus« und der Begeisterung anbelangt; er ermöglicht ihm, Vernunfterkenntnis und Gefühl in ein produktives Verhältnis zu bringen. Lessing achtet das religiöse »Gefühl« durchaus, weist ihm einen Wert als Quelle der Inspiration zu; ja, in dem Entwurf *Über eine zeitige Aufgabe* sieht er die rationale Erkenntnis geradezu angewiesen auf die Impulse der genialisch-gefühlsmäßigen Einsicht. Nicht nur in den Glaubensüberzeugungen der großen Buchreligionen, sondern auch in denjenigen der verbotenen religiösen Sekten, der Häretiker und Ketzer, der Enthusiasten und Schwärmer (B 8, S. 674), vermag Lessing Keime von Wahrheit zu entdecken, die allerdings von der Vernunft erhellt und sozusagen zur Reife gebracht werden müssten. Leibniz, der immer wieder den Dialog mit dem »Enthusiasmus der Spekulation«, mit okkulten, kabbalistischen, theosophischen Denktraditionen, gesucht habe, ist auch hierin für ihn das große Vorbild.²³

Auf einer abstrakten Ebene haben wir damit Lessings Beitrag zur Anerkennung der Vielfalt der Kulturen bereits profiliert. Die pluralistische »Mehrheit der Welten«²⁴ ergibt sich aus der Standortgebunden-

Pluralismus, Perspektivität und Wahrheit, in: Peter Freimark/Franklin Kopitzsch/Helga Slessarev (Hgg.): *Lessing und die Toleranz*, Detroit/München 1986, S. 11–22; Ulrich Johannes Schneider: Leibniz und Lessing als Bürger der Gelehrtenrepublik, in: Schneider (Hrsg.): *Kultur der Kommunikation. Die europäische Gelehrtenrepublik im Zeitalter von Leibniz und Lessing*, Wiesbaden 2005, S. 345–356.

²³ Vgl. dazu Wilhelm Schmidt-Biggemann: Lessings origenistische Eschatologie, in: Bultmann/Vollhardt (Hgg.): *Lessings Religionsphilosophie im Kontext* (wie Anm. 20), S. 138–153.

²⁴ Vgl. Karl S. Guthke: »Die Mehrheit der Welten«: Ein literarisches Thema im 18. Jahrhundert, in: Guthke: *Das Abenteuer der Literatur. Studien zum literarischen Leben der deutschsprachigen Länder von der Aufklärung bis zum Exil*, Bern/München 1981, S. 159–186, 337–339 (Konstruktion der »Mehrheit der Welten« als Symptom natur-

heit ihrer Betrachter, des jeweils selbsttätig perzipierenden Bewusstseins, und findet ihre Ausprägung in der ›Diversität‹ der Religionen: Sie alle sind für Lessing verstehtbar als unterschiedliche, perspektivisch bedingte Spiegel der göttlichen Wahrheit, der göttlichen Ordnung der Welt. Eine solche Auffassung der Religionen als Summe der Anschauungen ihrer als Monaden gedachten Anhänger zeichnet sich zum Beispiel in Lessings Erläuterung zu den unterschiedlichen Heilsvorstellungen der Völker ab. Er differenziert zwischen der Seligkeit ›an sich‹, wie sie Gott erscheinen mag, und den notwendig mannigfaltigen Begriffen, die sich die Menschen in den verschiedenen Regionen der Erde davon machen (B 8, S. 332).²⁵ Der Radius dieser Begriffe und damit der jeweiligen »seligmachende[n] Religion« fällt dabei in Lessings Augen mit den Grenzen zusammen, bis zu denen die Menschen »hinauszudenken« vermöchten (S. 331). Sie modelten sich ihre »Glückseligkeit« je nach den Sehnsüchten und Wünschen, wie sie der Landstrich (›Bezirk‹: S. 332) und die Zeit, in der sie lebten, erzeugten. Die »Offenbarung« jedenfalls erweiterte »die Sphäre dieser Sehnsucht und Wünsche« (S. 331) nicht, sondern füge sich nach deren Grenzen, den Grenzen des menschlichen Gesichtskreises.

Soweit also die abstrakten Voraussetzungen und denkerischen (philosophischen) Vorzeichen, unter denen Lessing die Religionen wahrnimmt. Das konstitutive Merkmal der anthropozentrischen Wende ist nunmehr jedoch ihr »Reformcharakter«, ihr vorrangiger Praxisbezug; sie ist nicht abzutrennen von dem Bestreben, die irdischen Lebensverhältnisse und gesellschaftlichen Institutionen zu verbessern. Metaphysische Spekulation geschieht nicht um der langen Weile willen, wie Christian Wolff sagt (*Vorbericht* zur 4. Auflage der *Deutschen Metaphysik*, § 3), sondern soll nützliche Handreichungen geben für die Lebensgestaltung. Auch Leibniz' Systementwurf ist kein Selbstzweck, sondern referiert auf die konkrete Situation Europas nach den Religionskriegen; sein gesamtes Denken (und politisches Handeln) ist darauf gerichtet, zur Versöhnung der Konfessionen beizutragen.²⁶ Als eine der markantesten Manifestationen der anthropozentrischen Wende

wissenschaftlichen Denkens) und ders.: Vorspiele: Kolonialphantasien in der Science Fiction der Frühen Neuzeit, in: Guthke: *Die Erfindung der Welt. Globalität und Grenzen in der Kulturgeschichte der Literatur*, Tübingen 2005, S. 83–98.

²⁵ Karl S. Guthke: *Lessings Horizonte. Grenzen und Grenzenlosigkeit der Toleranz*, Göttingen 2003, S. 28 ff.

²⁶ Antognazza: *Leibniz* (wie Anm. 13), pass.

kann das sogenannte zweite Entdeckungszeitalter beschrieben werden.²⁷ Nicht die Eroberung oder Missionierung, sondern die Erforschung der fremden, exotischen Länder und Kulturen steht nunmehr auf der Agenda nicht nur der Intellektuellen. Mit der Abschließung des Horizonts gegenüber der vertikalen Dimension scheinen die geografischen Weiten und Breiten in den Blick zu geraten. Das Reisen ins außereuropäische Ausland wird zum Bildungsfaktor; erst die Begegnung mit den Anderen und Fremden, so das anthropologische Credo, lehre ›den Menschen‹ kennen. Vorausgesetzt ist wiederum, dass auch die ›globale‹ Ordnung eine solche des Interessenausgleichs, des geistlichen Miteinanders auf der Grundlage der Harmonisierung von Selbst- und Fremdliebe, sein werde. Wie lässt sich Lessings monadologischer Perspektivismus in diesen Zusammenhang einordnen?

Kein Zweifel: Auch Lessing konkretisiert die »Mehrheit der Welten« mittels der Vielfalt der Kulturen, auch für ihn, der sein europäisches Publikum an der »Allgemeinheit« der christlichen Religion zu zweifeln lehren will,²⁸ spielt die Kenntnis fremder, außereuropäischer Kulturen eine wichtige Rolle. Nachgewiesen ist (von Guthke²⁹) sein konstantes Interesse an Reisebeschreibungen (vor allem Nord- und Südamerikas), an der Geschichte der arabischen Staaten, der Inder, deren ›heilige Bücher‹ er als dem AT gleichrangig lobt (B 8, S. 331); China ist (in der Cramer-Kontroverse) das Signalwort, das an die Gotteskenntnis ferner Völker erinnert (106. Literaturbrief; B 4, S. 728, Z. 23 ff.); und er plant ein bürgerliches Trauerspiel mit einer Japanerin als Hauptfigur (*Tonsine*-Fragment) – das erste deutschsprachige Theater-Beispiel des fernöstlichen Exotismus.³⁰ Rousseaus zweiter Diskurs gibt Anlass zur Reflexion über die »Wilden«: Lessing schreibt an Mendelssohn, die »Perfectibilität« verhelfe »dem Wilden« dazu, sich in seinem Zustand zu erhalten und nicht weiter abzusinken (21. Januar

²⁷ Zum »zweiten Entdeckungszeitalter« und zu Lessings Interesse daran s. Karl S. Guthke: Die Entdeckung der Welt um 1800: Die Geburt der globalen Bildung aus dem Geist der Geographie und Ethnologie, in: Guthke: *Die Erfindung der Welt* (wie Anm. 24), S. 9–82; ders.: Berührungsangst und -lust: Lessing und die Exoten, in: Guthke: *Der Blick in die Fremde: das Ich und das andere in der Literatur*, Tübingen/Basel 2000, S. 41–68; ders.: *Lessings Horizonte* (wie Anm. 25).

²⁸ So Lessing an seinen Bruder Karl, 18. April 1778; B 12, S. 247.

²⁹ Siehe Anm. 27.

³⁰ Vgl. Karl S. Guthke: Der Bürger und der »Zusammenstoß der Kulturen«. Exotik im bürgerlichen Trauerspiel, in: *Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft* 44 (2009), S. 141–160.

1756; B 11/1, S. 88f.). Die Bemerkung ist erstaunlich: Wir lesen sie nicht als Abwertung des »Wilden« (der den Übergang in die Zivilisation nicht schaffe), sondern vielmehr als Anerkennung seiner Eigenart: Sein Dasein so, wie es ist, sei bereits Streben nach Vollkommenheit (d.i. Existenz als dynamische Monade). Neben den exotischen Ländern bilden vergangene Zeiten den zweiten Schwerpunkt von Lessings Interesse, und auch hier rückt er die außereuropäischen Völker und außerbiblischen Religionen ins Blickfeld: die Perser und Gheber, die Sekten im spätantiken Rom, die Elpistiker, schließlich die Chaldäer ...³¹ Das Dramenfragment *Alcibiades in Persien* fußt auf der Opposition ›Kulturvolk‹ vs. ›Barbaren‹, die im Fortgang des Stücks ad absurdum geführt wird.

Freilich lässt sich, soweit man nicht Lessings Lektüre (von Reisebeschreibungen), sondern seine Schriften auswertet, kein eigentlich ethnologisches Forschungsinteresse erkennen; neben den philologischen und antiquarischen Problemen geht es ihm um religionsphilosophische Fragen, für die jedoch der Praxisbezug konstitutiv ist und damit die Referenz auf die Religionen und Gottesbilder der Völker. Auch dies gehört zum Konzept der »Mehrheit der Welten«: Kultur, Gesellschaft, die menschliche Lebenswelt, sind für Lessing nicht denkbar ohne ein Ordnungsprinzip, das er als »Erkenntnis der Eigenschaften Gottes«, nach der die Menschen ihre Handlungen ausrichten, fasst (B 5/1, S. 429, Z. 5; ebd. S. 423, §1) – sie erst, jeder Kultur eingepflanzt, macht aus ihr eine eigene »Welt« im Zusammenhang des Universums. Wir gehen dabei davon aus, dass diese Prämissen für Lessing empirisch fundiert war: Noch war keine Kultur, keine Gesellschaft ohne Religion bekannt geworden.³² Lessings praktische Religionsphi-

³¹ Guthke (*Lessings Horizonte*, wie Anm. 25) führt als einen weiteren Beleg für Lessings ›globale Perspektive‹ auch die Reimarus-Fragmente an; insbesondere im zweiten Fragment öffnet Reimarus den Horizont: »Wer ihnen dieses [jedes Menschen Voreingenommenheit für die eigene Religion] verargen wolle, der mag mir zuvor antworten, ob er den Talmud, die Misna und Gemara, den Alcoran, den Zendavesta des Zerduscht, den Sad-der des Destur, den Con-fu-zu und andere dergleichen Bücher gelesen?« (B 8, S. 209). S. auch Guthke: Die Seligkeit der Heiden im »zweiten Entdeckungszeitalter«: Lessings *Nathan von Reimarus* gesehen, in: Guthke: *Die Erfindung der Welt* (wie Anm. 24), S. 111–147.

³² So resümiert zum Beispiel Anton Friedrich Büsching den Wissensstand in der Einleitung zu seiner *Geschichte der jüdischen Religion, oder des Gesetzes, ein Grundriß*, Berlin 1779: »Man kann nicht erweisen, weder daß jemals ein Volk auf dem Erdboden gewesen, noch daß dergleichen jetzt vorhanden sey, welches nicht gewust, geglaubt und

losophie gründet in der Erfahrung, dass die moralischen Vorschriften für den Umgang miteinander in allen Nationen von dem jeweils herrschenden Gottesbild geprägt sind. Daraus leitet er die Fragestellung ab, die ihm konkrete, aus der jeweiligen Lebenswelt geschöpfte Situationen zu modellieren oder besser: zu imaginieren erlaubt, die Frage nämlich, wie Religionen von ihren Stiftern her dem Volk mitgeteilt, von den Menschen angenommen werden, auf ihre Empfindungen einwirken, wie sie sich unter ihnen (und durch sie) verbreiten, um schließlich das Gemeinsame und zugleich Trennende zwischen den Nationen zu sein. Das detaillierte Bild dieses Vorgangs entwirft Lessing in dem Fragment *Von der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion* (B 5/1, S. 426–445). Lessing plante eine Untersuchung der politischen »Umstände« (der Juden; der Christen unter den römischen Gesetzen) und sozialen Schichtungen; er differenziert zwischen der Volksreligion und der Religion der gebildeten Schichten und Philosophen; die bunte Vielfalt der Sekten und die Duldsamkeit der ersten Christen gegen die »Ketzer« geraten in den Blick; vor allem aber fesseln ihn die Psychologie der Schwärmer und Enthusiasten und, in diesem Zusammenhang, die Faszinationskraft des Geheimnisses, wobei er eine Parallelie zwischen den Zusammenkünften der Christen und den nächtlichen, verbotenen Bacchanalien zieht (ebd., S. 439–443):

»Der Enthusiasmus ist eine wahre ansteckende Krankheit der Seele, die mit einer unglaublichen Geschwindigkeit um sich greift. [...]. / Seinen ersten Schauplatz muß der neue Religionsstifter auf dem Lande, in kleinen Orten wählen. Hat er aber da die ersten Anhänger sich verschafft, so sucht er ein größeres Theater, und die größte Stadt ist für ihn immer die beste. Ein Jünger fängt auf dieser, der andere auf jener Ecke an; die verschiedenen Flammen fressen in der Stille fort; endlich treffen sie zusammen, und die halbe Stadt steht in der schrecklichsten Feuersbrunst, noch ehe die Policei Rauch gemerkt hat« (ebd., S. 443).

Die gleiche Fragerichtung behält Lessing in den Spätschriften bei. Er sucht die Resonanz der Botschaft Jesu zu rekonstruieren: »Man müßte gar nicht wissen, wie neugierig die Menge nach allem ist, was einen

bekannt hätte, [...] daß ein Gott sey. In den Sprachen aller Völker findet man ein Gott andeutendes Wort.« (S. 15 f.) Das Buch befand sich in Lessings Büchernachlaß (Paul Raabe, Barbara Strutz: *Lessings Büchernachlaß. Verzeichnis der von Lessing bei seinem Tode in seiner Wohnung hinterlassenen Bücher und Handschriften*, Göttingen 2007, Nr. 332).

großen Mann betrifft für den sie einmal sich einnehmen lassen: [...] Und will Menge immer eine größere Menge werden: so ist natürlich, daß man sich alles von Hand zu Hand reicht, was man von dem großen Manne nur in Erfahrung bringen können« (*Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtsschreiber betrachtet*; B 8, S. 631 f., Anm. 4). Oder er räsoniert darüber, welchen »Charakter« eine bestimmte rabbinische Auslegungstradition dem Volk gegeben habe (*Erziehung des Menschengeschlechts*, §§51f.; B 10, S. 88). Immer ist er bestrebt, den jeweiligen ›Gesichtskreis‹ der Akteure auszumitteln und von daher Ausstrahlung und Wirkung von religiösen Empfindungen und Überzeugungen zu bestimmen und vorzustellen. Lessings eigener Gesichtspunkt ist dabei der gleiche wie derjenige des Dramatikers. Er fragt nach dem »natürlichen Lauf« der Dinge, dem Zusammenhang der Motive, der Verkettung von Grund und Folge. Erklärbar sei die Ausbreitung des Christentums auch ohne die Einwirkung übernatürlicher Gnade und vor allem ohne deren Gegenpart, die Bedrohung durch die »höllischen Verfolgungen« der Heiden.³³ Ein Hauptpunkt in Lessings Rekonstruktion der Ereignisse ist die Rehabilitierung der römischen Kaiser. Nicht die Religion der Christen sei die Ursache für deren Verfolgung gewesen, sondern ihre Missachtung der Staatsverfassung, der bürgerlichen Gesetze, deren Übertretung die Kaiser bestraften (B 5/1, S. 437 f., 443 f.). Wie die Konstruktion des »Schattenrisses« der Dramen, so blendet Lessings Interpretation der Geschichte das radikal Böse als Antriebskraft aus.

Der Praxistest für die Anerkennung der »Mehrheit der Welten« ist im 18. Jahrhundert das Verhältnis zum Judentum. Mitten in Europa bildeten die Juden eine Volksgruppe mit weithin unbekannter, als fremd und exotisch wahrgenommener Kultur und religiöser Tradition, die der Verachtung, Verfolgung und Unterdrückung ausgesetzt war. Lessings Beziehungen zum Judentum, sein Einsatz für die bürgerliche Emanzipation der Juden, können hier nicht dargelegt werden. Es kristallisiert sich jedoch eine spezifische Stoßrichtung seiner theologiekritischen Argumentation heraus. Die Prämissen vom »natürlichen Lauf« der Ereignisse dient auch der Delegitimierung der Judenfeindschaft der Christen.³⁴ Die Religion Christi sei die ›natürliche‹, die wahre innere

³³ So die Formulierung Schuhmanns, Kontrahent Lessings im Fragmentenstreit: B 8, S. 399, Z. 1.

³⁴ Vgl. Willi Goetschel: Lessing and the Jews, in: Barbara Fischer/Thomas Fox (Hgg.): *A*

Religion aller Religionen gewesen, christliche (die »Nazarener«) und jüdische Sekten hätten sich ursprünglich fast nicht voneinander unterschieden, die (spät zur Abgrenzung von den Juden formulierte) Lehre von der Gottheit Jesu habe eine historisch berechtigte Funktion gehabt, sei dabei jedoch ebenfalls ›rein menschlich‹ motiviert (B 8, S. 651–653); deshalb gebe es keinen rationalen Grund für den Religionsstreit. Eliminiert wird so von Lessing insbesondere das Hauptargument für die Diffamierung der Juden, dass sie, unbeugsam stolz und fixiert auf die Restitution weltlicher Macht, unfähig (gewesen) seien, ihren wahren Messias zu erkennen.³⁵

Es ist heute schwer, nicht die Optik einzunehmen, die einen notwendigen Zusammenhang bzw. ein Bedingungsverhältnis wahrnehmen lässt zwischen der anthropozentrischen Wende, dem pluralistischen Weltbild, das den Absolutheitsanspruch der Religionen zurückweist, und der Durchsetzung von praktischer Toleranz, der bürgerlichen Gleichstellung der Angehörigen aller Religionen. Auch die Rekonstruktion der gedanklichen Horizonte Lessings legt diese Optik nahe: Seine weltanschaulichen Positionen, sein ›monadologischer Perspektivismus‹ und die Reduktion der »Ökonomie des Heils«, des göttlichen Heilsplans, auf den »natürlichen Lauf« der Welt, sind sämtlich praxis- und reformbezogen in dem Sinn, dass sie sich (auch) gegen die damals herrschende christliche Judenpolitik und deren Rechtfertigung richten.³⁶ Gleichwohl – oder eben deshalb – stellt sich die Frage nach den Grenzen dieses Pluralismus, die mit der Abschließung des Horizonts gegenüber der transzendenten Dimension, der Erfahrung des Numinosen, gegeben sind.³⁷

Companion to the Works of Gotthold Ephraim Lessing, Camden House 2005, S. 185–208. Zu den Verflechtungen zwischen christlichen und jüdischen Konfessionen und deren wechselseitiger Kenntnisnahme jetzt allerdings neu: Gerhard Lauer: *Die Rückseite der Haskala. Geschichte einer kleinen Aufklärung*, Göttingen 2008.

³⁵ Z. B. Büsching: *Geschichte der jüdischen Religion* (wie Anm. 32), S. 162–166. Auch Lessing spricht in der *Erziehung des Menschengeschlechts* (§ 93) von dem »sinnlichen Juden« und dem »geistigen« Christen (B 10, S. 98).

³⁶ Zum Kontext des Lustspiels *Die Juden* vgl. Karl S. Guthke: G. E. Lessing: *Die Juden*, in: *Dramen vom Barock bis zur Aufklärung* (Literaturstudium: Interpretationen), Stuttgart 2000, S. 275–294; Nisbet: Lessing (wie Anm. 22), S. 93–101; Gunnar Och: Lessings Lustspiel *Die Juden* im 18. Jahrhundert, in: Hans-Peter Bayerdörfer (Hrsg.): *Theatralia Judaica. Emancipation und Antisemitismus als Momente der Theatergeschichte. Von der Lessing-Zeit bis zur Shoah*, Tübingen 1992, S. 42–63.

³⁷ Wie es denn auch selbstverständlich – z. B. im Pietismus – eine aus dem Zentrum des

Zum einen: Der Gottesbegriff Lessings setzt die Unterordnung des Individuellen unter das Allgemeine voraus, welche die neuzeitliche, letztlich wissenschaftliche Wirklichkeitsauffassung begründet.³⁸ Man könnte auch sagen: Er lässt nur den Gott der Philosophen, nicht den der Propheten gelten.³⁹ Der würdigste »Begriff« von Gott – Lessing spricht immer nur von dem »Begriff« Gottes – ist für ihn zugleich der abstrakteste, der »wahre[] transcendentale[] Begriff[] des Einigen« (*Erziehung des Menschengeschlechts*, § 14; B 10, S. 77).⁴⁰ Diesem allgemeinen Begriff gegenüber sind die jeweiligen konkreten Bilder, Vorstellungen und Begriffe der Menschen von Gott aufgrund ihrer nie ganz zu überschreitenden Individualität notwendig beschränkt, perspektivisch bedingt (Fragment *Über die Entstehung der geoffenbarten Religion* [B 5/1, S. 423–425]). Deshalb hat für Lessing auch jedes individuelle Räsonnement über Gott nur vorläufigen, hypothetischen, spekulativen Charakter; die Offenbarung und göttliche »Eingebung« hingegen werden von ihm subjektiviert und psychologisiert (s. o.). Das heißt: Die liberale Konstruktion einer »Mehrheit der Welten« beruht auch bei Lessing auf einer ausschließenden Denkform. Es geht ihm nicht um den »aspektischen Charakter der Wirklichkeit« (Hübner), nicht um das Nebeneinander unterschiedlicher Dimensionen von Wirklichkeit, sondern um den aspektisch-perspektivischen Charakter der Erkenntnis der *einen*, als Gegenstand der Metaphysik und Naturwissenschaft konstituierten Wirklichkeit. Sein Gottesbegriff schließt deshalb nicht nur die religiöse Naturerfahrung der indigenen Völker

christlichen Glaubens heraus motivierte Kritik an der Judenfeindschaft gegeben hat. Vgl. dazu die Beiträge in dem Band: Daniel J. Cook/Hartmut Rudolph/Christoph Schulte (Hgg.): *Leibniz und das Judentum*, Stuttgart 2008.

³⁸ Dazu Jullien: *Das Universelle* (wie Anm. 2).

³⁹ Zu dieser Unterscheidung Pascals vgl. Otto Kallscheuer: *Die Wissenschaft vom lieben Gott. Eine Theologie für Recht- und Andersgläubige, Agnostiker und Atheisten*, Frankfurt/M. 2006.

⁴⁰ In dem Fragment *Über die Entstehung der geoffenbarten Religion* nimmt Lessing eine »angeborene« Neigung der menschlichen Kognition zu diesem Gottesbegriff an (§§ 1f.; B 5/1, S. 423). Im vierten der *Gegensätze des Herausgebers* attestiert er den »Weisesten« der Völker die Befähigung, zu der Erkenntnis der Einheit Gottes aus der eigenen Kraft der Seele zu gelangen (B 8, S. 331). Beim mittleren und späten Lessing ist der Begriff von der metaphysischen Einheit Gottes, welchem die Abstraktion des Allgemeinen vom Individuellen zugrunde liegt, der Maßstab für die Gottesbilder der Religionen.

Amerikas⁴¹ und den Polytheismus aus, den Lessing nur »Aberglauben« nennt, sondern auch die Möglichkeit der Inkarnation; wiederholt rückt Lessing den Glauben an die Menschwerdung Gottes in die Nähe zur heidnischen (abergläubischen) Mythologie (z. B. B 5/1, S. 430).

Zum anderen: In aller Vielfalt der zulässigen Gesichtspunkte, in der »Mehrheit der Welten«, herrscht für Lessing doch nur das *eine*, a priori gültige Gesetz von Grund und Folge, das den natürlichen Lauf der Dinge und die Triebfedern der Menschen bestimmt. Die psychologische Motivation in seinen Dramen wird so zu einem Gegenentwurf zu der Sünde-Gnade-Erfahrung, welche die lutherische Orthodoxie kodifizierte. Nathans Tat zum Beispiel, die er sich als gottergebener Mensch abgewinnt, ist eine solche der natürlichen Billigkeit: Er lässt das Baby seines Freundes, der ihn wiederholt vor den gewalttätigen Christen schützte, nicht deren Verbrechen, den Mord an seiner Familie, entgelten. In seinem letzten Drama zeigt Lessing von den Religionen das, was aus dem Zusammenhang von Grund und Folge resultiert: den Status der Juden als Diffamierte und Opfer; den Fanatismus der Christen, den er auf diejenigen religiösen Dogmen zurückführt, die das Übernatürliche betreffen (Daja, der Patriarch), welche er wiederum als Ausdruck des menschlichen Stolzes enthüllt. Damit klammert er aus

⁴¹ In der geographisch-ethnologischen Literatur aus Lessings Büchernachlass wird die natürliche Religion der Indianer und der »Naturvölker« (Fenning bzw. Schlözers Übersetzungsbegriff) beschrieben; sie alle hätten einen dunklen Begriff von einem allgemeinen höchsten Wesen als der Quelle alles Guten. Vgl. Christian Leiste: *Beschreibung des Britischen [...] Amerika zur Ersparung der englischen Karten [...]*, Wolfenbüttel 1778 (Raabe/Strutz, wie Anm. 32, Nr. 132), S. 107f., S. 178 und pass.; Daniel Fenning/Joseph Collyer: *Neue Erdbeschreibung von ganz Amerika*, übers. von August Ludwig von Schlözer, Bd. 1, Göttingen/Leipzig 1777 (Raabe/Strutz Nr. 379), S. 29f. und pass. Zugleich spalten die Autoren die Naturauffassung der Indianer von diesem Gottesbild ab. Vor allem Leiste zeichnet sie als Menschen, bei denen die Sinnlichkeit vorherrschend sei; sie besäßen vornehmlich sinnliche, körperliche Geschicklichkeiten, ihre Denk- und Abstraktionskraft dagegen i nur gering ausgebildet, weshalb sie auch über keinen deutlichen Begriff von Gott verfügten. Völlig verständnislos steht Leiste der Körperbemalung gegenüber (während Fenning darin immerhin eine Funktion, nämlich eine Maßnahme zum Schutz vor Stechmücken, erkennt). Sein Spott findet eine Parallelie bei Lessing in der Passage über die »Hottentottische Erzählung« [...] aus dem *Laokoon* (B 5/2, S. 175f.). Auf Lessings Zustimmung dürfte Fennings Kritik an der spanischen Eroberungspolitik und -strategie gestoßen sein: an der Aberkennung menschlicher Eigenschaften (wie z. B. einer hochstehenden Religionsausübung), um die Versklavung zu rechtfertigen (vgl. *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 10. – Leiste dagegen versucht, die Europäer zu entlasten: S. 137f.).

der sorgfältig konstruierten Handlung die Innensicht der Religionen aus. Nichts macht diese Ausblendung und Stilllegung deutlicher als der Vergleich mit einem Film, der ebenfalls eine Vision vom Frieden der Religionen enthält, mit welchem Hinweis wir schließen wollen: Xavier Beauvois' Film *Von Menschen und Göttern* ist in der Art, wie er die Entscheidung der Mönche, ihr Leben aus der Unbedingtheit ihres konkret verwirklichten Glaubens heraus hinzugeben, darstellt, ein vollkommenes Gegenstück zu Lessings Parabel: Beauvois macht, so ein Kritiker in der F.A.Z., eine Motivation evident, »die nicht von dieser Welt ist, [...] die aber den menschlichen Möglichkeiten wesentliche Dimensionen hinzufügt.«⁴²

⁴² Bert Rebhandl: Bei unseren Nachbarn geht es mit dem Teufel zu, in: F.A.Z., Bilder und Zeiten, 11. Dez. 2010.

Hermann Lübbe

Freiheit und Pluralisierung der Religion

Kulturelle und rechtsphilosophische Konsequenzen

»Jeder Gottesbezug müsse aus dem Grundgesetz und den Landesverfassungen gestrichen werden, religiöse Symbole in öffentlichen Gebäuden dürfe es nicht mehr geben, Religionsunterricht und Militärseelsorge sollten ebenso abgeschafft werden wie die staatlich eingezogene Kirchensteuer und die öffentlich finanzierten Theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten«, so heißt es im Einladungstext zu einer Diskussionsveranstaltung der Katholischen Akademie in Bayern zum Verhältnis von Staat und Kirche unter der Titelfrage »Partnerschaft vor dem Ende?« Das liest sich wie eine Zusammenfassung traditioneller religionsrechtspolitischer Forderungen laizistischer Prägung. Tatsächlich existiert dieser Laizismus auch heute noch – in kulturell und politisch marginalisierten Resten. Es erübrigtsich, diese Relikte zu benennen und historisch zu identifizieren – von mannigfachen Relikten des real existent gewesenen Sozialismus bis zu vergangenheitsverhafteten Intellektuellen, die die Religion mit Sigmund Freud für eine Aufklärungsscheue Illusion halten oder gar, mit August Comte, für das Leitfossil einer kulturevolutionär untergegangenen Epoche der Vormodernität.

Das alles gibt es also, vorzugsweise in Europa. Aber politikfähig ist dieser Laizismus nicht mehr, und selbst in Frankreich, das sich bekanntlich im Artikel 2 seiner Verfassung als »laizistische, demokratische und soziale Republik« definiert, wissen die Parteien, dass sich mit laizistischer Propaganda Wählermassen nicht mehr bewegen lassen. Unbeschadet der religionskulturell tief eingreifenden Folgen der über vierzig Jahre währenden Diktatur der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, die in den neuen Bundesländern auffällig und wohlvermessen sind, bliebe auch hier das klassische laizistische Programm, die Religion endlich restlos zu »privatisieren«, politisch erfolglos. Gelehrte, die mit gehirnphysiologischen Kenntnissen Seelengläubige zu schockieren hoffen oder mit paläontologischen Fakten Schöpfungsbeken-

ner, wirken ihrerseits wie Relikte der Wissenschaftskulturevolution. Kurz: Der Laizismus ist es nicht mehr, der unseren Kirchen heute noch zu schaffen macht.

Auch für die Debatten um die Zukunftsfähigkeit des Staatskirchenrechts, von dem sich die Kirchen sowohl statusmäßig wie finanziell begünstigt finden, gilt das. Die Feststellung der Katholischen Akademie in Bayern, inzwischen traten »auch kirchlicherseits Stimmen für eine grösere Distanz zum Staat ein«, passt dazu. Eine Verteidigung des geltenden deutschen Staatskirchenrechts wider die laizistische radikale Trennung von Staat und Kirche in religionsprivatisierender Absicht bliebe entsprechend vergangenheitsorientiert und verkennte etliche auch religionsrechtspolitisch relevante Herausforderungen, die die Kirchen heute bedrängen. Es liegt in der politischen Natur der Sache, dass unsere Kirchen sich zum geltenden Staatskirchenrecht zunächst einmal apologetisch verhalten. Aber was daran erfolgreich sein kann, wird es nur bleiben, wenn man dabei zugleich auch die Schwächen und schadensträchtigen Seiten des Staatskirchenrechts speziell deutscher Tradition sieht und im Blick behält. Dazu möchte ich im Folgenden mit sieben knappen Durchgängen beitragen.

I. Die Kirchen – staatskirchenrechtlich begünstigt und säkularisierungsbedrängt

Das Staatskirchenrecht deutschkultureller Tradition ist unbeschadet seiner Vorzüge für den öffentlichen Status und für die materiellen Voraussetzungen kirchlichen Lebens kein geeignetes Mittel, die die Kirchen derzeit besonders bedrängenden Folgen der Säkularisierung aufzuhalten. »Säkularisierung« – das ist ein historisch-politisch, kirchenrechtlich und soziologisch facettenreicher Begriff. Hier beschränke ich mich darauf, zwei besonders gewichtige soziologische Aspekte der Sache in Erinnerung zu bringen – zunächst die sich immer noch ungebrochen fortsetzende Kirchenaustrittsbewegung. So sollte man tatsächlich benennen, was stattfindet – den inzwischen über mehr als vierzig Jahre sich erstreckenden Rückgang der Mitgliederzahlen der Kirchen mit Raten zwischen 0,2 und 1 Prozent jährlich. Bis an die Gegenwart heran stand dabei die katholische Kirche stets besser da als die evangelischen Kirchen. Verblüffend konstant verblieb nichtsdestoweniger die Parallelität in der Entwicklung der Austrittsstatistik beider Kirchen

mit ihrem gesamthaft kontinuierlichen Anstieg mit zwei markanten Schüben um 1970 herum einerseits und um 1990 herum andererseits – mit nachfolgender Beruhigung der Bewegung auf jeweils neuerlich höherem Niveau. Noch nach dem katastrophalen Ende der Diktatur der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei waren unbeschadet der Kirchenfeindlichkeit dieser Diktatur über fünfundneunzig Prozent der Deutschen Kirchenmitglieder geblieben, und ihr Anteil stieg sogar noch im außerordentlichen Geltungszuwachs der Kirchen in der Reaktion auf die Folgen der politischen Unternehmung, aus dem Volk die ideologische Pflichtglaubensgefolgschaft einer neuen Politischen Religion nationalistischer und rassistischer Prägung zu machen. Inzwischen gibt es in Deutschland Länder, in denen der Anteil kirchenverbundener Bürger auf unter fünfzig Prozent abgesunken ist. Für den Stadtstaat Hamburg zum Beispiel gilt das. Für die neuen Bundesländer auf dem Territorium der ehemaligen DDR gilt es ohnehin. Nach dem Ende der ihrerseits kirchenfeindlichen internationalsozialistischen Diktatur sind ja die Kirchen durch eine Wiedereintrittsbewegung nicht begünstigt worden, und sogar in den alt-kursächsischen Kerngebieten der Reformation ist der Anteil der Bürger, die der evangelischen Kirche verbunden geblieben sind, auf weit unter zwanzig Prozent abgesunken.

Die Folgen dieses Säkularisierungsprozesses sind gesamthaft unabsehbar. Sie reichen von der naheliegenden Rückläufigkeit der Nachfrage nach Ausbildungsplätzen für künftige Pfarramts- und Priesteramtskandidaten bis zur komplementären fiskalischen Fälligkeit, die Ausbildungskapazitäten Theologischer Fakultäten zu reduzieren. Schwundbetroffene Kirchengemeinden sind zusammenzulegen, und auf die Jahrzehnte zahlloser Kirchenneubauten in den fünfziger und sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts folgt jetzt die Tätigkeit kircheneigener Kommissionen mit dem Beruf, für nicht mehr benötigte Kirchenbauten Käufer mit akzeptablen säkularen Nutzungsabsichten zu finden.

Folgenreicher als die insoweit vergegenwärtigte Austrittsbewegung, die im Jahre 2010 aus den bekannten Gründen noch einmal schubhaft die katholische Kirche getroffen hat – so auch in Österreich zum Beispiel –, verändert sich derzeit die öffentliche Präsenz der Kirche in der Konsequenz eines weiteren Säkularisierungsvorgangs. Es handelt sich um die rasch fortschreitende Indifferenz der Kirchenzugehörigkeit der Bürger im Verhältnis zu ihren sonstigen Verbundenheiten mit dem öffentlichen Leben von der Politik bis zu den Engagements

in der heute gern so genannten Zivilgesellschaft. Die Zahl der Fälle nimmt ab, wo die religiösen Lebens- und Zugehörigkeitsverhältnisse bei Parteikarrieren, bei der Wahl in öffentliche Ämter, im Vereinsleben noch ein Gegenstand der Nachfrage wären. Es gibt sogar eine Beflissenheit, eben solche Nachfragen sich keinesfalls zu gestatten. Es wäre falsch, dahinter eine sich ausbreitende Religionsfeindschaft zu vermuten. Eher handelt es sich um eine Verhaltenskonsequenz des uns angesonnenen Respekts vor der Freiheit der Religion. Mit einem Vorgang der Vergleichsgültigung der Religion darf man das nicht verwechseln. Vielmehr scheinen die religiösen Lebens- und Zugehörigkeitsverhältnisse ihrer personalen Wichtigkeit wegen bei Antworten auf die Frage, wer einer denn sei, tunlichst nicht thematisiert werden zu sollen. So oder so: Die religiösen Lebens- und Zugehörigkeitsverhältnisse sind im zivilen öffentlichen Leben geltungsindifferent und damit bis in die Politik hinein irrelevant geworden.

II. Finanzierungspolitische Konsequenzen der Kirchenaustrittsbewegung

Es wäre lebensfremd zu erwarten, dass die beiden erwähnten Säkularisierungstatbestände fortdauernd ohne Rückwirkung auf die Legitimitätsgeltung des Staatskirchenrechts bleiben könnten. Für die verfassungsrechtlich gewährleisteten Finanzierungsbedingungen der als Körperschaften des öffentlichen Rechts konstituierten »Religionsgesellschaften« – von »Kirchen« spricht ja die Verfassung nicht – gilt das vor allem und speziell für die »auf besonderen Rechtstiteln beruhenden Staatsleistungen« gemäß Absatz 1 des Artikels 138 der Weimarer Reichsverfassung, der ja als Bundesverfassungsrecht fortgilt. Die Stimmen werden zahlreicher und lauter, die das infrage stellen, und es ist realistisch davon auszugehen, dass das auch die einschlägige Meinungsbildung des Verfassungsgesetzgebers nicht unberührt lassen wird. Dass der zitierte Verfassungsteil einen bislang nie erfüllten Verfassungsauftrag an die Adresse der »Landesgesetzgebung« enthält, durfte bislang eher als Curiosum gelten. Die Verfassung verfügt ja, die fraglichen Staatsleistungen würden durch die Landesgesetzgebung »abgelöst«, das aber gemäß Grundsätzen, die dafür das »Reich«, jetzt also der Bund, aufstelle. Dazu ist es bislang nicht gekommen, so dass das anhaltende Versäumnis, gesetzgebungspraktisch die erforderliche

rechtstechnische Bedingung für die vom Verfassungsgesetzgeber angekündigte Ablösung der fraglichen Staatsleistungen zu schaffen, zur faktischen Garantie ihrer Fortdauer wurde. Den Kirchen durfte das recht sein. Aber die politische Anerkennungsfähigkeit dieses Zustands schwächt sich zwangsläufig mit dem dramatisch rückläufigen Anteil der Bürger ab, denen in ihrer Rolle als Mitglieder der »Religionsgesellschaften« die Staatsleistungen zugute kommen. Gewiss: Wer es als Steuerbürger, der längst aus der Kirche ausgetreten ist, als Zumutung erführe, nichtsdestoweniger zur Finanzierung der Staatsleistungen zugunsten seiner ehemaligen Kirche beitragen zu sollen, verfügt nicht über ein subjektives Recht, dagegen religiöserfreiheitshalber zu klagen. Wenn das aber unter der Millionenzahl der Bürger, die sich in dieser Lage befinden, eines Tages zum Politikum würde oder auch massenmedial zum Politikum gemacht würde, so befänden wir uns auch verfassungsrechtspolitisch in einer neuen, weniger kirchengünstigen Lage. Wer die einschlägigen Prozesse im Wandel herrschender öffentlicher Meinung aufmerksam verfolgt, bemerkt das.

Selbstverständlich lässt sich argumentieren, dass dort zumindest ein Teil der fraglichen Staatsleistungen auf »Rechtstiteln« von großem historisch-politischen Gewicht beruht, und daran wird auch erinnert. Nichtsdestoweniger nimmt kulturevolutionär die politische Potenz historischer Erinnerungen generell ab. Was sich im Jahre 1803 kurz vor dem Ende des Alten Reiches ereignet hat, ist bei der Exzellenz unserer Geschichtslehrbücher der Mehrzahl der Gymnasiasten durchaus bekannt. Nichtsdestoweniger ließe sich politisch auf den § 35 des Reichsdeputationshauptschlusses schlecht verweisen, und verfassungsrechtspolitische Debatten in Parlamenten, Parteigremien gar nähmen skurrile Züge an, wenn das geschähe.

In der staatskirchenrechtspolitischen Quintessenz bedeutet das: Die Kirchen könnten gut beraten sein, wenn sie das geltende Verfassungsgebot, die hier exemplarisch thematisierten Staatsleistungen zugunsten der Religionsgemeinschaften seien abzulösen, als Sache ihres eigenen Interesses jetzt in Anspruch nähmen, anstatt es weiterhin zu beschweigen. Mit Ablauf der Zeit dürfte der Wert allenfalls politisch erreichbarer Ablösungen eher geringer werden.

III. Ethik – ein Religionsäquivalent? Privilegierung als Medium der Schwächung

Das geltende Staatskirchenrecht bewirkt subtile, aber nachhaltig schadensträchtige Verzerrungen in der öffentlichen Wahrnehmung dessen, worum es sich bei der Religion überhaupt handelt und aus welchem öffentlichen Interesse der Staat unsere Kirchen und sonstigen öffentlich-rechtlichen »Religionsgesellschaften« privilegiert. Für den Religionsunterricht zum Beispiel gilt das, den ja die Bundesverfassung in ihrem »Schulwesen«-Artikel »in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen« als »ordentliches Lehrfach« garantiert. Das Interesse der Kirchen an dieser Garantie bedarf hier keiner Erläuterung, und sie haben dieses Interesse verfassungsrechtspolitisch stets mit Nachdruck zur Geltung gebracht. Zu den Säkularisierungsfolgen gehört bekanntlich auch der kulturell und sozial großräumige Wegfall binnenfamiliärer religiöser Erziehung. Umso gewichtiger wird die Rolle des schulischen Religionsunterrichts – so hat man argumentiert, und das bleibe hier dahingestellt. Stattdessen möchte ich auf Folgen des unausweichlichen Konflikts aufmerksam machen, den die Bundesverfassung konstituiert, indem sie zunächst, selbstverständlich, »die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses« als »unverletzlich« garantiert und dann drei Artikel später den Religionsunterricht als Schulfach verpflichtend macht, der »in Übereinstimmungen mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften« zu erteilen sei. Dieser Konflikt gilt gemeinhin als gelöst – vor allem durch das uneingeschränkte Recht der religiösmündigen Schüler oder der Erziehungsberechtigten, sich der schulrechtlichen Verpflichtung zur Teilnahme am Religionsunterricht durch Berufung auf das Grundrecht der Religionsfreiheit zu entziehen. Wer das religiösmündig oder zuvor schon gemäß dem Willen der Erziehungsberechtigten tut, hat freilich an einem Ersatzunterricht teilzunehmen, der als konfessions- und überhaupt glaubensbekenntnisindifferent gilt. Ethikunterricht ist es vorzugsweise, der so als Religionsunterrichtersatz für Religionsunterrichtsverweigerer angeboten wird.

So weit so gut, möchte man sagen. Religion ist mehr als Ethik, aber eben dieses Mehr bleibt ja abwählbar. Bei der Ethik hingegen sind wir endlich am harten, einzig universalisierbaren Kern der Sache, an der wir uns individuell und gemeinschaftlich für ein gutes Leben zu orientieren haben, und die Unterrichtung darüber bleibt entsprechend

schulrechtlich indispensabel. Die Ethik also lehrt uns, worauf es letztinstanzlich und deswegen gemeinverbindlich ankommt.

Diese Sicht der Dinge, die durch eine Verfassung verfestigt wird, die simultan Religionsfreiheit und bekenntnisgebundenen öffentlichen Religionsunterricht konstituiert, ist kulturell folgenreich. Sie fördert in der öffentlichen Wahrnehmung bis in die Politik hinein die Ethisierung der Religion durch die Auszeichnung des Ethikunterrichts als lebenspraktisch äquivalenten Ersatz für das, was mit Einschränkungen seiner gemeinverbindlichen Zumutbarkeit im Übrigen auch der Religionsunterricht bietet.

Tatsächlich trifft es ja zu: Es gibt keine Hochreligion, die ihre Gläubigen nicht zugleich auch lebensführungspraktisch zu einem guten Leben anleitet. Andererseits gibt es keine Religion, die nicht – allein schon in ihrer für jedermann sichtbaren kulturellen Präsenz – primär und gewichtigerer etwas anderes wäre. Gerade auch für das Christentum gilt das. Sogar für die so genannten zehn Gebote, die wir als fröhlichste religiöse Quelle ethischer Tradition jüdisch-christlicher Prägung zu zitieren pflegen und im katechetischen Unterricht auswendig zu lernen hatten, gilt doch, dass gleich die ersten drei dieser Gebote mit jener Moral, die uns der Ethik-Unterricht lehren sollte, nicht das geringste zu tun haben. Auch die tiefreichenden kulturellen Prägungen unserer Zeitverbringung durch das Kirchenjahr mit seinen Sonntagen und Hochfesten wären funktional als eine Abfolge moralischer Adhortationsveranstaltungen denkbar grob missverstanden, und sogar noch für den kirchengeschichtlich späten evangelischen Buß- und Betttag gilt das. Das Pfingstfest ist keine Feier fortschreitender Völkerverständigung und Paul Gerhards bewegender Choral »Geh aus mein Herz und suche Freud in dieser lieben Sommerzeit« will uns nicht zu gesundheitsdienlicher Wanderlust erwecken. Das Gebot der Gottesliebe hat zwar, verbalisiert, eine normative Gestalt, aber der Gehalt dieses Gebots ist schlechterdings keine moralische Norm und bleibt aus dem Kategorischen Imperativ unableitbar.

Das sei krass so gesagt, um es unwidersprechlich zu machen. Nichtsdestoweniger hat unser Staatskirchenrecht mit seiner Anweisung, Religion und Ethik schulpflichtpraktisch als Äquivalente zu behandeln, in der öffentlichen politischen Meinung die Neigung gefördert, eben auch noch die Religion ihres ihr zumeist gern zugestandenen moralischen Mehrwerts wegen zu schätzen. Einer der Indikatoren für diesen Vorgang ist der inflationäre Gebrauch des Wertebegriffs. In den

kanonischen Schriften unserer religiösen Überlieferung kommt er bekanntlich gar nicht vor, und sogar in Katechismen taucht er erst spät in der zweiten Hälfte des soeben vergangenen Jahrhunderts auf. Und sein Ort in den klassischen Urkunden unserer ethischen Tradition war ohnehin nie die Ethik, vielmehr die Hauswirtschaftslehre, die Ökonomie also. Der Wertebegriff ist ein Begriff für unsere umständababhängig schwankende Intensität unserer Schätzung von Gütern und Tugenden, aber doch nicht selbst ein Gut oder eine Tugend. So also lehrt es die klassische praktische Philosophie. Dabei sollte man es aus verständigungspraktischen Gründen belassen.

Zu den sublimeren Folgen der Ethisierung der Religion, die von der schulrechtlich festgeschriebenen Äquivalenz von Religions- und Ethikunterricht ausgeht, gehört die sich ausbreitende Wahrnehmung der Kirchen als Hüter einer anspruchsvolleren, aber nicht mehr gemeinsinnfähigen Sondermoral. Was die gemeine Moral anbetrifft, so ersetzt der Staat die Kirchen volläquivalent. Die Kirche ihrerseits bleibt darüber auf dem Rest ihrer moralischen Sonderzuständigkeit auf solchen Normen sitzen, für die in den Prozessen der öffentlichen Meinung sich ein politisch mehrheitsfähiger Konsens nicht mehr bilden ließe – vom Schwangerschaftsabbruchsverbot rigoros vom Zeitpunkt der Empfängnis an bis zur strikten Weigerung, Suizidbeihilfe für zulässig zu halten. Politisch wird dieser Rigorismus zumeist respektvoll kommentiert, dann aber schließlich als eine Lästigkeit übergangen.

Es hat seine Evidenz: Unter der Voraussetzung strikter Trennung von Staat und Kirche ließe sich in solchen Fällen offener und freier miteinander reden. In der staatskirchenrechtlich eröffneten Öffentlichkeit privilegierter Religionen, die sogar unterrichtspraktisch verbindlich gemacht sind und nichtsdestoweniger als abwählbar dahingestellt bleiben, gedeiht eine politische Rhetorik respektvoller wechselseitiger Uneindeutigkeit.

IV. Von der Parität christlicher Konfessionen zur Pluralität der Religionen Begrenzte Verarbeitungskapazität des Staatskirchenrechts

Das so genannte Staatskirchenrecht bezieht sich naheliegenderweise, wie schon der Name dieses Rechts erkennen lässt, in erster Linie auf die Rechtsverhältnisse zwischen dem Staat und den christlichen Kir-

chen, und die Herausarbeitung und Gewährleistung vollständiger Parität zwischen den Kirchen nachreformatorisch gespaltener Konfession ist einer der Hauptantriebskräfte der Herausbildung des Staatskirchenrechts in seiner älteren Vorgeschichte gewesen. Aus eben diesem Grund ist denn auch das Staatskirchenrecht in den Ländern, die durch die Geschichte des Alten Reiches und seines Zerfalls mitgeprägt worden sind, besonders wichtig gewesen und auffällig geblieben. Das bedarf hier keiner historischen Erinnerung. Es hat seine Evidenz, dass die moderne Pluralisierung religiöser Kultur das traditionellerweise primär kirchenbezogene Staatskirchenrecht unter Anpassungsdruck bringen muss.

Schon die Weimarer Reichsverfassung verzichtete ja, wie erwähnt, in auffälliger Weise in ihren in der Bundesverfassung fortgeltenden einschlägigen religionsrechtlichen Artikeln auf die Verwendung des Institutionennamens »Kirche« und nutzte statt dessen den Terminus »Religionsgesellschaften«. Überdies machte sie noch die potentiell schwergewichtige, in ihren Konsequenzen unüberschaubare Konzession, »Vereinigungen« zur »Pflege einer Weltanschauung« den Religionsgesellschaften gleichzustellen – in Übereinstimmung mit der blühenden Weltanschauungskultur, die um den ersten Weltkrieg herum zumal in Deutschland, aber nicht nur in Deutschland zu verzeichnen war, inzwischen aber unauffälliger geworden ist. Der Zuwanderungislam war in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland bis gegen Ende des 20. Jahrhunderts noch kein Thema von starker religionsrechtspolitischer Provokation. Das ist inzwischen anders geworden, und man kann sehen, dass darüber das Staatskirchenrecht unter Abänderungsdruck geraten musste. Um den entscheidenden Punkt zu nennen: Das Staatskirchenrecht setzt in der Fortwirkung von Traditionen, die bis in die Frühgeschichte der Kirche zurückreichen, einen wie auch immer institutionalisierten Dualismus von kirchlicher und politischer Gemeinschaft voraus – von Christengemeinde und Bürgergemeinde, um es modern zu sagen. Eben das lässt sich mutatis mutandis auf die Länder autochthoner islamischer Prägung gar nicht beziehen, und selbst auf die aktuelle Fortwirkungsgeschichte der laizistischen Revolution Atatürks will es nicht passen.

Entsprechend verwundert es nicht, dass die inzwischen zu Millionen in Mitteleuropa sesshaft gewordenen Türken ihre Schwierigkeiten haben, sich kirchenanalog zu organisieren und zu Partnern rechtlich dauerhafter und verlässlicher religionsrechtlicher Verträge zu werden,

in denen zugleich die Religionsfreiheit der Organisationsbereiten wie der dazu nicht bereiten Individuen in überprüfbarer Weise gewährleistet ist. Faktisch ist es bei Versuchen geblieben, altvertraute und überwiegend auch bewährte Bestände staatskirchenrechtlicher Tradition als vermeintlich geeignete Instrumentarien zur Förderung der kulturellen Integration einer großen nicht-christlichen Zuwandererreligion zu nutzen. Auch schulpflichtige Moslemkinder unterliegen ja nach dem Willen unserer Verfassung der Verpflichtung, am Religionsunterricht teilzunehmen, soweit sie nicht gemäß religionsfreier Entscheidung den Besuch eines ethisch zentrierten Ersatzunterrichts vorziehen möchten. Dafür braucht man kompetente, akademisch Ausgebildete, die das institutionell bestätigte Vertrauen ihrer eigenen Religionsgemeinschaft genießen, und für die islamwissenschaftlich kompetenten Professoren, die sie ausbilden sollen, müsste ein analoges Lehrplacet einer dafür zuständigen Instanz ihrer Religionsgemeinschaft vorliegen.

Es bedarf keiner detaillierten Erläuterung, dass die einschlägigen Einrichtungen, die inzwischen an mehreren deutschen Universitäten beschlossen worden sind und sich auch bereitwillig angebotener Bundesförderung erfreuen, lediglich eine schwach analoge Kopie staatskirchenrechtlich korrekt geordneter Verhältnisse repräsentieren. Dass man gleichwohl diese Einrichtungen als großen Erfolg feiert, hat seinen Grund in der Erwartung, so mit deutschen schulischen und akademischen Mitteln einen wirksamen Beitrag zur Aufklärung und sonstigen Modernisierung des Islam leisten zu können. Das Klischeewort für den Ort, aus dem man die islamische Jugend in emanzipatorischer Absicht herausgeleiten möchte, lautet: Koranschule im Hinterhof. – Man erkennt: Das Vorbild des Staatskirchenrechts verführt dazu, den Staat in die Rolle eines Religionsaufklärers einzusetzen. Das ist sehr deutsch gedacht. Zweckmäßiger ist es, sich religionsrechtspolitisch an Aufklärungsprozessen zu orientieren, in welchen gänzlich staatsunabhängige Konfessionen und Religionen unter dem Druck ihrer faktischen Pluralität die Religionsfreiheit als Inhalt ihrer wichtigsten politischen Interessen erkennen. Als Medium staatlich betriebener Zersetzung vermeintlicher religiöser Fundamentalismen taugen staatskirchenrechtliche Institutionen nicht. Ihre Eignung zur Einordnung zugewanderter Religionsgemeinschaften einschließlich ihrer Binnendifferenzierung nimmt ab. Wenn das religionsunterrichtsrechtlich noch nicht einleuchtet sollte, vergegenwärtige man sich die Probleme staatskirchenrechts-

analoger Regelung der Finanzierung islamischer Religionsgesellschaften.

Für zahllose kleinere »Religionsgesellschaften« gilt Analoges. Dafür stehen musterhaft die über viele Jahre sich hinziehenden Auseinandersetzungen um die Erhebung der Zeugen Jehovas in den begehrten Stand einer Körperschaft des öffentlichen Rechts. An Wahlen pflegen diese Zeugen als Bürger unseres Landes gemäß internen Maßgaben nicht teilzunehmen. Man versteht durchaus, dass die zuständigen Landesbehörden fanden, hier mangele es der fraglichen religiösen Gemeinschaft an »Staatsloyalität«. Andererseits ist die Teilnahme an Wahlen keine gesetzliche Bürgerpflicht. Das Bundesverfassungsgericht entschied bekanntlich zugunsten der Zeugen Jehovas. Ernst-Wolfgang Böckenförde hatte schon 1999 befunden, dass, wenn der Umgang der Zeugen Jehovas mit ihrem politischen Wahlrecht ausschlösse, sie zu einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft zu machen, doch auch »für die katholische Kirche bis zur Erklärung der Religionsfreiheit des 2. Vatikanischen Konzils, wäre sie nicht schon Körperschaft gewesen, eine Anerkennung als Körperschaft« nicht hätte erfolgen dürfen.

Es erübrigts sich, mit analogen Geschichten fortzufahren. In ihrer Summe machen sie den Zwang der Verhältnisse sichtbar, die rechts-politisch den Wandel des Staatskirchenrechts zu einem allgemeinen Religionsrecht nahelegen. Paul Mikat hat das schon vor dreißig Jahren angekündigt, und der Grazer Jurist Wolfgang Mantl resümierte – vor dem Hintergrund eines instruktiven Berichts über die älteren und konsolidierteren Erfahrungen Österreichs mit der religionsrechtlichen Integration des Islam– die »Pluralisierung religiöse Assoziationen« werde »früher oder später ... zur US-amerikanischen Situation der Minimierung des staatlichen Interesses an der öffentlich-rechtlichen Körperschaftsverfassung der Religionsgemeinschaften führen«. »Für ideelle Gruppierungen, also Weltanschauungsgemeinschaften und religiöser Assoziationen« biete sich doch »die Rechtsform des Vereines« an. In der Tat kennt ja das amerikanische Religionsrechtssystem die Schwierigkeiten nicht, die unserem Staatskirchenrechtssystem zwangsläufig aus der rasch fortschreitenden religiösen Pluralisierung in Verbindung mit den politischen Geltungsgewinnen der Religionsfreiheit bis in das Völkerrecht hinein erwachsen.

V. Das Kruzifix-Urteil des Bundesverfassungsgerichts Freiheit der Religion und christlich geprägte Mehrheitskultur

Die im staatlichen Bereich präsenten religiösen kulturellen Bestände christlicher Tradition sind unter den Druck von Gerichtsurteilen geraten, die unvermeidlicherweise auch auf das Staatskirchenrecht mit Einschränkungen seiner politischen Legitimitätsgeltung zurückwirken. Der »Kruzifix-Beschluss« des Bundesverfassungsgerichts vom 16. Mai 1995 mit seinen Folgewirkungen ist dafür ein signifikantes Beispiel. Dieser Beschluss verfügte bekanntlich, die Anbringung des Kreuzes sei »in der staatlichen Pflichtschule [...] mit Art. 4 Abs. 1 GG unvereinbar, soweit es sich nicht um christliche Bekenntnisschulen« handle. Das musste sich konsequenterweise aus dem guten Willen des Gerichts ergeben, das Schulkruzifix, statt als gemeinvertrautes traditionelles Religionskulturgut, kirchengetreu als verbindliches Zeichen eines zentralen verpflichtenden Glaubensgehalts anzuerkennen. Wo dieses Zeichen uns in einem öffentlichen Raum verfassungsrechtlich verbindlich gemachter Schulpflicht begegne, verlange es eben mehr als grundrechtlich unschädliche »Anerkennung« »des Christentums« als eines »prägenden Kultur- und Bildungsfaktors«. Wenn das so ist, dann ist in der Tat das Schulkruzifix mit dem Grund- und Menschenrecht der Religionsfreiheit nicht verträglich, die christliche Dissidenten, gar bekannte Atheisten, wie aus ganz anderen Gründen auch Juden und Moslems, für sich in Anspruch nehmen möchten.

Aber man kann doch die Sache, statt dramatisierend auf das Menschenrecht der Religionsfreiheit zugespietzt, auch anders beschreiben. Aus der Kulturgeschichte des Christentums entstammt ja nun einmal der in der Mehrheit der europäischen Länder bis in die Gegenwart hinein eingerichtete Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. So liegt es in der Tat nahe, dass wir das Kreuz nicht nur auf Berggipfeln, auf Friedhöfen und in Vorgärten finden, als Halskettenenschmuckanhänger gar oder auf den wieder üblich gewordenen Marterln an Verkehrsunfallstätten, sondern eben auch in öffentlichen Schulen, in den Wappen zahlloser Gebietskörperschaften außerdem und in Universitätssiegeln auch noch. Das ist die Beschreibung, die zu der vom fraglichen Verfassungsgerichtsurteil »abweichende Meinung« der Richter Seidl, Söllner sowie der Richterin Haas passt, die zunächst konzidierte, »dass in einem Schüler christlichen Glaubens beim Anblick des Kreuzes im Klassenzimmer teilweise diejenigen Vorstellungen erweckt«

werden könnten, die die »Senatsmehrheit als Sinngehalt des Kreuzes« festgeschrieben habe. Hingegen könne eben das generell gar nicht angenommen werden. Vielmehr habe man es insoweit mit einem Symbol »der christlich geprägten abendländischen Kultur« zu tun, von deren Wirkungen und Manifestationen sich vollständig purgieren zu sollen auch dem Staat realistischer Weise nicht angesonnen sein kann.

Das ist die Sicht der Dinge, wie sie in einem analogen Schweizer Streitfall auch der katholische Jurist und Politiker Walter Gut zu der Meinung zusammengefasst hat, »dass ein Kreuz, das in öffentlichen Räumen und in Schulzimmern hängt, vom Benutzer dieser Räume keine Stellungnahme und keine Entscheidung einfordert, kein konfessionelles Bekenntnis zur Schau stellt oder gar postuliert, keine Präferenz für eine bestimmte Kirche ausspricht, nicht die Spur eines ›Zwangs-Elementes‹ aufweist und überhaupt keine einfache ›missionarische‹ Funktion wahrnehmen will«. Eben in dieser Weise geschieht es ja auch, wenn in Wien ein jüdischer Bürger auf der Urkunde seiner Ernennung zum Landesbeamten das Kreuz mit dem Wiener Landeswappen aufgestempelt findet, oder so auch ein zum Doktor der Medizin an der staatlichen Ludwig-Maximilians-Universität zu München promovierter Moslem auf seiner einschlägigen Urkunde die Mutter Gottes im universitären Amts-Siegel.

Mit denkbar knapper Mehrheit hat hier nun aber das Bundesverfassungsgericht im zitierten Urteil zum Schulkruzifix anders entschieden – mit der Wirkung von Protesten landauf, landab und vor allem in Bayern, obwohl doch sein Urteil gerade eine Konsequenz der Mehrheitsmeinung des Gerichts war, das Kreuz wirke als Zeichen einer religionsfreiheitsinkompatiblen Glaubenspflicht. Die bayrische Lösung des Konflikts zwischen Verfassungsgerichtsurteil einerseits und anhaltenden Bürgerprotesten andererseits ist bekannt – das »Gesetz zur Änderung des Bayrischen Gesetzes über das Erziehungs- und Unterrichtswesen« nämlich, dass das Kreuz in Schulräumen belässt und zugleich verfügt, dass es abzuhängen sei, wenn ein Berechtigter das in einem Akt religionsfreier Willensbekundung verlangt.

Das hat den Beifall der Bürger gefunden. Aber es bleibt nichtsdestoweniger prekär folgenreich. Es ist nicht gut und schwerlich eine Sache von Dauer, wenn die Präsenz von Symbolen der hier religiöskulturell dominanten christlichen Religion abhängig wird von dem Umstand, ob sich dazu Mehrheitskulturdissidenten tolerant oder in Wahrnehmung ihrer unbestreitbaren subjektiver Rechte intolerant

verhalten. Ließe man hingegen von verfassungsgerichtswegen die kulturellen Manifestationen unserer dominanten kulturellen Überlieferungen einschließlich ihrer religiösen kulturellen Anteile bis in den öffentlichen, ja staatlichen Bereich hinein als religiösfreiheitskompatibel gelten, so hätte man es mit Phänomenen zu tun, die in den USA als »Zivilreligion« thematisiert sind. Diese »Zivilreligion« wird nun freilich in Deutschland nahezu exklusiv abschätzig beurteilt. Das beruht auf Missverständnissen, die sich aufzulösen lohnt – mit einem abschließenden kurzen Blick auf eine politische Kultur, die ein Staatskirchenrecht nie gekannt hat, in der religiösen Rechtlich Staat und Kirche strikt getrennt sind und die eben deswegen dem religiösen Leben bis in die Politik hinein Säkularisierungsresistenz verschafft hat.

VI. »Amerika, du hast es besser« Strikte Trennung von Staat und Kirche in religiöser Absicht

Es ist eine für den Nicht-Juristen verblüffende Erfahrung, dass unsere Staatskirchenrechtler – freilich nicht alle und keineswegs immer – in der Mehrzahl der Fälle kurisorischer Erläuterung der wichtigsten Religionsrechtssysteme christlicher Prägung unter den Trennungssystemen die USA einerseits und Frankreich andererseits in einem Atemzug nennen. Das wirkt wie eine Selbstbehinderung in der Wahrnehmung der tiefreichenden religiösen kulturellen und religiöspolitischen Unterschiede, die einerseits den Laizismus prägen, wie er bis in die Verfassung hinein zur französischen Tradition gehört, und dem strikten Verbot staatlich etablierter Kirchlichkeit andererseits, die im ersten Zusatzartikel zur amerikanischen Verfassung konstituiert ist. Diese zweite Form starker Trennung von Staat und Religion ist nämlich nicht im Mindesten von der klassisch-laizistischen Absicht bewegt, endlich die Religion zu privatisieren und in genau diesem Sinne aus dem öffentlichen und politischen Leben zu entfernen. Das Gegenteil ist der Fall: Es handelte sich darum sicherzustellen, dass endlich keine Obrigkeit mehr bestehe, die berechtigt wäre, einige Kirchen oder Konfessionen vor anderen, paritätisch oder auch nicht-paritätisch, zu privilegieren, gar verbindlich zu machen oder zu verbieten. Vielmehr ging es darum, gerade im Interesse des Glaubens eben das definitiv auszuschließen. Sogar im 19. Jahrhundert noch gab es europäische Glau-

bensflüchtlinge, die aufatmeten, wenn sie die Neue Welt betraten und endlich niemanden mehr über sich wussten, der ihnen in Angelegenheit des Bekennntnisses, des Gebetbuches oder der Gottesdienstagende hineinredet. Kurz: Der Rigorismus der Trennung von Staat und Kirche war und ist in den USA ein Rigorismus in religionsfreundlicher Absicht, und genau das verschafft der Religion dann auch eine öffentliche Präsenz, die uns in Europa allenfalls noch aus Relikten der bis auf wenige Ausnahmen untergegangenen, monarchisch gebundenen Staatskirchentümern vertraut sind.

Was soll es heißen, dass just die strikte Trennung von Staat und Kirche, die religionsfreundliche nämlich, das religiöse Leben weit über die Privatheit hinaus öffentlich hält? Sagen wir es am Beispiel des unschön so genannten verfassungsrechtlich fixierten Gottesbezugs. Man erinnert sich an den Nachdruck, mit welchem nicht zuletzt der damalige Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Lehmann, für diesen Gottesbezug in der zur Beschlussfassung anstehenden so genannten Verfassung der Europäischen Union eintrat – wie vorhersehbar schließlich vergeblich. Diesen »Gottesbezug« gibt es in der Tat in den USA auch nicht, dafür aber andere Dinge, die unter den Vorgaben unseres Staatskirchenrechts ganz undenkbar wären – die bislang ausnahmslos den Präsidenten der USA bei ihrer Einschwörung gereichte Bibel zum Beispiel. Handelt es sich hier um einen geduldeten Verfassungsverstoß? Wird gar gegen die Religionsfreiheit der zahllosen Nicht-Christen unter den amerikanischen Bürger verstoßen, die anderen Religionsgemeinschaften angehören? Das wäre ein Missverständnis. Es handelt sich vielmehr um eine religionskulturelle Manifestation der herrschenden gemeinen Meinung, dass Inhaberschaft und Ausübung des Amtes eines Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika ohne Gotteshilfe nicht gut möglich und somit auch zumutbar sei. In fiktiver Konsequenz hieße das zugleich, dass, wenn schließlich, nach der ersten Wahl eines Katholiken ins Präsidentenamt im Falle John F. Kennedys, schließlich auch mal ein Moslem als Präsident einzuschwören sein wird, ihm dafür nach Wunsch vermutlich der Koran gereicht wird. Kurz: Die öffentliche Präsenz der Religionen bemisst sich nicht nach den unterschiedlichen Graden ihrer förmlichen öffentlich-rechtlichen Anerkennung und staatskirchenrechtlichen Privilegierung. Sie ist vielmehr eine Konsequenz ihrer faktischen religionskulturellen Mächtigkeit, die vom religiösen Eifer der Frommen mitbestimmt ist,

die dann als Bürger überdies an den Prozessen der politischen Mehrheitsbildung beteiligt sind.

Hat man das verstanden, so versteht man auch, wieso die Staatschefs in den USA beim Einzug in den Präsidentensitz ihre Religion nicht wie eine Privatsache an der Garderobe abgeben, vielmehr öffentlich zeigen, wessen Geistes Kind sie insoweit sind. Gewiss: Auch bei uns kommt es in Weihnachts- oder Neujahrsansprachen der Inhaber der höchsten Staatsämter vor, dass der Name Gottes fällt. Jüngst noch geschah das in einer Fernsehansprache Bundeskanzlerin Merkels. Undenkbar bleibt aber, dass auch bei uns präsidiale Abschiedsreden nach Staatsbesuchen mit frommen Wünschen, die auch theologisch anspruchsvoll formuliert sind, beschlossen würden – mit einem »God bless you!« zum Beispiel wie regelmäßig durch Clinton in zahlreichen Ländern bei einer Afrikareise. Sogar Sünden, die der Sklaverei zum Beispiel, wurden dort in bußfertiger Meinung einbekannt, und das mit biblisch formierten Worten.

Mit Schilderungen der Präsenz der Religion in öffentlichen Räumen der Politik, die in scheinparadoxer Weise gerade die strikte Trennung von Staat und Kirche zur Voraussetzung haben, ließe sich lange fortfahren – bis hin zur Gottesanrufung »In God we trust« auf jeder Dollar-Note. Auch das ist Zivilreligion, und ich erwähne sie noch einmal an dieser Stelle, um verständlich zu machen, wieso man bei uns eher dazu neigt, diese zivilreligiöse Anrufung Gottes für religiös dekulтивiert, gar für einen politischen Missbrauch des Namens Gottes zu halten. Aber das wäre ein Missverständnis. Der Gott, den der amerikanische Präsident anruft, ist keineswegs ein Konstrukt intellektueller Legitimationsideologien aus Think Tanks. Es handelt sich vielmehr um den Gott, den die Mehrzahl der Amerikaner aus dem Religionsunterricht nicht ihrer Schule – den gibt es ja dort nicht –, vielmehr aus ihrer Sonntagsschule kennen, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.

So viel zum Thema »Zivilreligion«, die selbstverständlich in Resten auch in der europäischen politischen Kultur präsent ist und der nachzuspüren sich lohnt – dem biblischen Ursprung der Sterne der Europa-Flagge zum Beispiel. Es sei lediglich noch hinzugefügt, dass es einzig unter der Voraussetzung des religiösen Sinns und der Wirkungen des amerikanischen Systems strikter Trennung von Staat und Kirche möglich werden konnte, dass der Anteil der Katholiken an den Bürgern dieses Landes sich allmählich auf dreißig Prozent zubewegt. Bei Michael Zöller, zum Beispiel, lese man das Nähere nach.

VII. Eine letzte Schadensfolge des deutschen Staatskirchenrechts – die Kirchensteuer

Einige Nachteile sind mit dem Religionsrechtssystem religionsfreundlicher Trennung von Staat und Kirche natürlich auch verbunden. Aber die Vorzüge überwiegen weit. In der Zusammenfassung besteht der Vorzug dieses Systems in seiner ungleich größeren Kapazität zur friktionsfreieren Verarbeitung der rasch fortschreitenden religionskulturellen Pluralisierung in Verbindung mit strikter Beachtung der Religionsfreiheit einschließlich uneingeschränkter Rechtsgleichheit aller religiösen Denominationen. Das alles lässt sich als ein kultureller Bestand von inzwischen weitreichender rechtstraditionaler Herkunft nicht ohne weiteres über den Ozean hinweg transferieren. Nichtsdestoweniger lohnt es sich, die Vorzüge des religionsfreundlichen Trennungssystems bei Erwägungen über Nutzen und Nachteil unserer Staatskirchenrechtssystem »hinkender Trennung« von Staat und Kirche gegenwärtig zu halten.

Das Hauptmotiv in der Neigung zu unverdrossener, ja nachdrücklicher Verteidigung des herrschenden Staatskirchenrechtssystems wider aller Zweifel an seiner Zukunftsfähigkeit ist natürlich finanzierungspolitischer Natur. Von den Staatszuschüssen aus historischen Titeln, deren bislang unterbliebene Ablösung unsere Verfassung vorschreibt, war die Rede. Der ungleich größere Anteil der Kirchenbudgets resultiert natürlich aus den Kirchensteuern, für die sich selbstverständlich Alternativen nicht kurzfristig beschaffen ließen. Andererseits muss man wissen, dass die eingangs erwähnten Kirchenaustrittsbewegten die Absicht oder auch Fälligkeit, Kirchensteuern zu sparen, regelmäßig an erster oder zweiter Stelle nennen. In Deutschland handelt es sich dabei ja wirklich um ein Ersparnis – anders als in Italien, wo die Kirchen als zu begünstigende Institutionen einer Widmungssteuer benannt werden können, die somit beim Kirchenaustritt auch nicht entfällt, vielmehr einer anderen gemeinnützigen Körperschaft zufällt. Kurz: Just die Kirchensteuer, die heute von etlichen Apologeten unseres Staatskirchenrechtssystems in die Rolle des letzten unaufgebaren harten Kerns dieses Systems gedrängt wird, hat inzwischen ihrerseits Schadensfolgen.

Was tun? Bevor sich diese Frage, kirchenfinanzierungspolitisch zugespitzt, in praktisch verwertbarer Weise beantworten ließe, müsste sie sowohl die kirchliche wie auch die bürgerliche Öffentlichkeit un-

gleich stärker noch als heute bedrängen. Immerhin sei gesagt, dass komplementär zum wachsenden Reichtum moderner Länder auch die Bereitschaft der Bürger zu freiwilligen gemeinnützigen finanziellen Leistungen anwächst. Der Philosoph Sloterdijk fand, kraft dieses Effekts könnten schließlich sogar bürgerliche Pflichtsteuern entbehrlich werden. Das war eine These mit der kalkulierten Wirkung der Aufmerksamkeitsverschaffung. Davon bleibt unberührt, dass praktizierte Freiwilligkeit in der kollektiven Dimension sich selbst verstärkt. In Erinnerung an eigene frühe Studiensemester in den dürftigen Jahren vor der Währungsreform fand sich meine Generation in den Menschen nicht zuletzt durch Nahrungsmittelpenden ernährt, zu denen uns der zuständige Besatzungsoffizier erläuterte, ihre Kosten würden von amerikanischen Rentnerinnen aufgebracht, die in ihrer Kirchengemeinde die Wiederaufnahme ihrer Berufstätigkeit in der Absicht verabredet hätten, die Not im Land der untergegangenen Diktatur zu lindern.

Stefan Ahrens

»Drei Wellen der Modernität« und »Drei Wellen der Enthellenisierung« – Anmerkungen zur Modernekritik von Leo Strauss und Joseph Ratzinger

1. Leo Strauss und Joseph Ratzinger – Gegner von Moderne und Aufklärung?

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts zählen auf philosophischer Seite Leo Strauss (1899–1973) und auf theologischer Seite Joseph Ratzinger (geb. 1927), seit 2005 nunmehr Papst Benedikt XVI., zu den meistdiskutierten, aus politiktheoretischer Sicht konservativ verortbaren Denkern der Gegenwart. Bei Strauss und Ratzinger handelt es sich um Denker, welche zumindest in Deutschland erst zu Beginn des 21. Jahrhunderts wiederentdeckt wurden; eher bedingt durch äußere Anlässe (Ratzingers Wahl zum Papst 2005) oder aufgrund der Frage nach der Wirkung als nach dessen Denken selbst (Leo Strauss als möglicher Ideengeber der US-Neokonservativen und angebliche Inspirationsquelle für den Irakkrieg 2003).

Strauss und Ratzinger teilen trotz unterschiedlicher Zugehörigkeit zu verschiedenen Disziplinen ein gemeinsames Erkenntnisinteresse, welches sich auf vier Themenbereiche zuspitzen lässt: Beide räumen (in scheinbarem Kontrast zu vielen aktuellen Denkströmungen im Bereich des politischen Denkens) der Frage nach der Wahrheit bzw. dem »sumnum bonum« einen hohen Stellenwert ein; beide widmen sich dem Verhältnis von Religion, Philosophie und Politik; beide argumentieren gegen einen ihrer Ansicht nach einseitig szientistisch geprägten Wahrheits- und Vernunftbegriff (und betrachten hierbei das moderne Denken einem der Moderne selbst immanenten Hang zum »Relativismus« ausgesetzt) und kritisieren einige Bereiche des modernen (politischen) Denkens. Die Ergebnisse ihrer Überlegungen führen bei Kritikern häufig zu der Behauptung, dass beide Denker grundsätzlich dem modernen politischen Denken feindselig gegenüber stünden oder gar einen »Kreuzzug gegen die Moderne« führten.

Da es trotz der Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Disziplinen

eine große Übereinstimmung bezüglich vieler Themen und Standpunkte gibt, ist es lohnenswert, das Denken und Werk beider miteinander in Beziehung zu setzen und zu vergleichen. Hierbei wäre es von grundsätzlicher Bedeutung ebenfalls herauszuarbeiten, ob der oben erwähnte an beide gerichtete Vorwurf antimodern zu sein zutrifft. Implizit wird hierbei auch letztendlich die Frage gestellt, inwiefern ein Dialog zwischen zeitgenössischer Philosophie, Religion und Politik im 21. Jahrhundert geführt bzw. ermöglicht werden kann: Kann es gelingen, die Schnittmengen zwischen Religion, Philosophie und modernem politischen Denken aufzuzeigen und möglicherweise eine – zumindest partielle – Auflösung des scheinbar so strikten Gegensatzes jener drei Disziplinen zu erreichen?

Der vorliegende Text beschränkt sich darauf, einige wenige Vorarbeiten zu diesem Unterfangen zu leisten, indem zunächst kurz die Modernekritiken von Strauss und Ratzinger weitgehend deskriptiv skizziert und durch die Erläuterungen der Paradigmen der »drei Wellen der Modernität« (Strauss) sowie der »drei Wellen der Enthellenisierung« (Ratzinger/Benedikt XVI.) veranschaulicht und ergänzt werden, durch welche beide Denker jeweils umschreiben, wie sich das moderne Denken ihrer Meinung nach entwickelt hat. Die Behandlung der Frage nach der grundsätzlichen Haltung beider Denker zur Moderne und der Dialogfähigkeit beschließt den Text.

2. Zur Modernekritik von Leo Strauss und Joseph Ratzinger

Das moderne Denken zeichnet sich im Allgemeinen durch ein vom politischen Aristotelismus und klassischen Naturrecht losgelösten ungebunden-individualistischen Menschenbild, einen extremen Pluralismus moralischer, politischer und religiöser Fragen, einen weltanschaulich neutralem Staat sowie durch ein neues, durch die Naturwissenschaften inspiriertes, szientistisches Denken aus.¹ Dieses wird durch einen gewandelten Vernunftbegriff untermauert, welcher, wie Kurt Hübner es treffend formuliert hat, »zum Kriterium der allmählich allesbeherr-

¹ Vgl. hierzu ausführlicher Wolfgang Kersting: »Die Begründung der politischen Philosophie der Neuzeit im *Leviathan*«, in: Ders. (Hg.): *Thomas Hobbes, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, 1996, S. 9–29.

schenden, empirischen Wissenschaften; also zum Kennzeichen einer dezidiert undogmatischen, grundlegend hypothetisch-kritischen Form des Denkens« wurde.²

Sowohl im Werk von Leo Strauss als auch von Joseph Ratzinger nimmt die Hinterfragung der Auswirkungen dieses modernen Denkens einen hohen Stellenwert ein. Beide attestieren diesem modernen Denken Krisenanfälligkeit und betrachten es gar als genuine Ursache dafür, dass es in einem Zeitraum von knapp 500 Jahren zu einem immer stärker werdenden Werterelativismus kam, dessen Konsequenzen auch zu Nihilismus und Totalitarismus im 20. Jahrhundert mit dessen politischen Katastrophen führten.

Diese Kritik an der Moderne wiegt schwer. Ob Strauss und Ratzinger deshalb grundsätzliche Modernefeindlichkeit vorgeworfen werden kann oder ob diese gar für die Rückkehr zu prämodernen politischen Verhältnissen plädieren, wird noch zu klären sein.

Zunächst jedoch soll die Frage erörtert werden, die sich Strauss und Ratzinger stellen: Wie kam es zu diesem folgenschweren Um-schwung des Denkens, an dessen Ende jenes oben skizzierte moderne Denken stand? Während Strauss den Beginn des modernen Denkens im Bereich der politischen Philosophie verortet, tut Ratzinger dieses im Bereich der Theologie; beiden gemein ist die Kritik an dieser Abkehr vom antik-mittelalterlichen Vernunft-, Politik- und Wissenschaftsverständnis und beide gehen von einer sich allmählich entfaltenden, über Jahrhunderte erstreckenden, in sich selbst teilweise widersprüchlichen Bewegung aus, welche sich in Stufen bzw. Wellen zugetragen hat, um im 20. Jahrhundert an einem nihilistischen Nullpunkt anzukommen, den Strauss folgendermaßen beschreibt und den Ratzinger wohl ähnlich formulieren würde: »The Crisis of modernity reveals itself in the fact, or consists in the fact, that modern western man no longer knows what he wants – that he no longer believes that he can know what is good and bad, what is right and wrong.«³

² Siehe Kurt Hübner: *Irrwege und Wege der Theologie in die Moderne*. Ein kritischer Leitfaden zu einer Problemgeschichte, Augsburg 2006, S. 11.

³ Siehe Leo Strauss: »The Three Waves of Modernity«, in: Ders., Hilail Gildin (Hg.): *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss*, Detroit 1989, S. 81–98; S. 81.

3.1. Leo Strauss: »Drei Wellen der Modernität«

Aufgrund seiner scharfen Kritik am modernen Denken, welches er exemplarisch an dessen wichtigsten Vordenkern wie Machiavelli/Hobbes, Rousseau und Nietzsche (»three waves of modernity«) sowie dessen geistigen Strömungen wie Historismus und Positivismus und deren Einfluss auf die modernen Sozialwissenschaften entfaltete, wurde Strauss in diesem Zusammenhang oftmals als elitärer Antiliberaler und Antidemokrat bezeichnet; ebenso kontrovers wird sein Plädoyer für die antike politische Philosophie sowie seine Behandlung der exoterisch-esoterischen Hermeneutik diskutiert.⁴

Laut Strauss entwickelte sich das von ihm kritisierte moderne Denken in drei Stufen bzw. Wellen:⁵ Die »erste Welle der Modernität« wurde durch Niccolò Machiavelli und Thomas Hobbes eingeleitet, in deren Gefolge John Locke und Charles de Montesquieu reüssieren konnten. Die »zweite Welle der Modernität« begann für Strauss mit Jean-Jacques Rousseau, in welcher außerdem einerseits die deutsche idealistische Philosophie sowie der Romantizismus bzw. Utopismus jeglicher Art begründet liege ebenso wie die marxistische Philosophie, deren Inkonsistenzen mit ihren radikalen Gleichheitsbestrebungen sowie ihrer historistischen Perspektive auf die Welt schließlich zur »dritten Welle der Modernität«, angeführt durch Denker wie Friedrich Nietzsche und Martin Heidegger führten – »the wave that bears us today«⁶.

Die Moderne ist laut Strauss seit Machiavelli dezidiert antichristlich bzw. antireligiös und duldet den religiösen Einflussbereich bestenfalls nur im Privaten, nicht jedoch in der Öffentlichkeit; hierin bezichtigt Strauss Machiavelli explizit eines folgenschweren Bruchs mit dem antik-mittelalterlichen Denken. Grundsätzlich hält er dessen politiktheoretischem Ansatz vor, dass dieser hauptsächlich die staatliche Stabilität, jedoch keine transzendenten Aspekte thematisiere. Für Strauss

⁴ Vgl. die Strauss-Kritik u.a. von Shadia Drury: *The Political Ideas of Leo Strauss*, New York 1988 und *Leo Strauss and the American Right*, Bloomsburg 1999; Stephen Holmes: *Die Anatomie des Antiliberalismus*, Hamburg 1995 sowie Anne Norton: *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, New Haven 2004.

⁵ Vgl. hierzu Leo Strauss: »The Three Waves of Modernity«, a.a.O.; sowie Ders.: »What is Political Philosophy?«, in: Ders.: »What is Political Philosophy? and other Studies«, Chicago 1988, S. 9–55.

⁶ Ebd., S. 54.

haben die Abwertung des Religiösen, welche mit Machiavelli beginnt und unter den Aufklärern und später Nietzsche weitergeführt wurde, zum Abbruch des Dialogs zwischen »Athen« und »Jerusalem« geführt und jenes daraus resultierende neue Menschenbild die Krise der Moderne und damit die Krise der Philosophie erst herbeigeführt. Neben der Religionskritik Machiavellis liegt der Bruch mit den »Alten« außerdem vor allem in dessen Neudeutung der Moral begründet; das Ziel, ein stabiles Gemeinwesen zu etablieren, kann laut Machiavelli nur gelingen, wenn über die bisherigen Moralvorstellungen hinausgedacht wird. Dieses wurde letztendlich durch den normativen Ansatz der politischen Philosophen der Antike und des Mittelalters zwangsläufig verfehlt, da dieser nicht nur das richtige Handeln, sondern auch das richtige Leben zur Fragestellung ihrer philosophischen Reflexionen mache. Dieses durch Machiavelli erwirkte Herabsenken der moralisch gebotenen Standards in Bezug auf das richtige Handeln in der Politik verändert den Begriff der »virtù« vollkommen. Die Auswirkungen der Philosophie Machiavellis bewirkten laut Strauss, dass nach Jahrhunderten der »Machiavellianization of Western thought« diese einerseits dazu in der Lage war, eine Politik aus »Blut und Eisen« theoretisch zu untermauern, andererseits aber auch als Argumentation für politische Freiheit und die Herrschaft des Rechts dienen konnte (wie Letzteres im Anschluss an Machiavelli durch Thomas Hobbes, John Locke und Charles de Montesquieu mit der allmählichen Herausbildung des politischen Modells einer handeltreibenden, liberalen Republik auch tatsächlich geschah).⁷

Aus Enttäuschung über eben dieses Modell, dessen ökonomischer Verfasstheit sowie des empirisch-positivistischen Wissenschaftsverständnisses entstand die erste große Gegenbewegung zur ersten Welle der Moderne, als deren Protagonisten Strauss Jean-Jacques Rousseau

⁷ Leo Strauss: »What is Political Philosophy?«, a. a. O., S. 43. Gleichwohl Strauss einige kritische Phänomene der Moderne korrekt benennt, verkennt er die eigentliche Intention Machiavellis, die nur im Zusammenhang mit dessen eigener – erlittener – Lebensgeschichte vollständig zu verstehen ist. Strauss, der Machiavelli ausschließlich als überzeitlichen, quasi religionsstiftenden und epochemachenden Schriftsteller betrachtet, verkennt, dass dessen »Principe« auch als ein reines Handbuch zur Machtanalytik betrachtet werden kann, dessen Ansichten vor dem Hintergrund des Machtgebaren von Päpsten und Renaissancefürstenfamilien wie den Medici und Borgia gewonnen und verifiziert wurde und deswegen normative Fragestellungen sowie Anforderungen wie in damals üblichen »Fürstenspiegeln« bewusst von diesem ausgeklammert werden.

betrachtet, in welcher eine Rückkehr aus der modernen Welt zu einer prämodernen Gedankenwelt angestrebt wurde, welches jedoch durch dessen Zuspitzung im marxistischen Denken verfehlt wurde und somit zur dritten Welle des modernen Denkens und zum radikalen Ansatz Nietzsches führte.

Zu den Konsequenzen Nietzschanischen Denkens im 20. Jahrhunderts meinte Strauss, dass dieses letztendlich zur Initialzündung für Regime wurde, welche die zu Beginn des 20. Jahrhunderts weithin diskreditierte Demokratie wie ein goldenes Zeitalter aussehen ließen.

Im Anschluss an die gesamte Entwicklung des modernen Denkens habe der Mensch jegliche Orientierung in Bezug auf die Gewissheit nach dem richtigen Leben verloren, da die moderne politische Philosophie sich laut Strauss im Anschluss an Machiavelli grundsätzlich nie wieder auf klare einheitliche Tugenden oder bestimmte Verfassungen festlegte wie die antiken Philosophen: Keine »virtù« im platonisch-aristotelischen Sinne, kein Plädoyer für eine aristokratische Republik oder eine Mischverfassung im Sinne der aristotelischen Politie, sondern eine unerschöpfliche Zahl an konkurrierenden Denkrichtungen und politischen Strömungen.⁸

3.2. Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI.: »Drei Wellen der Enthellenisierung«

Ratzinger betrachtet seinerseits das moderne Denken als eine tendenzielle Bewegung hin zu einem stark ausgeprägten Pluralismus und Werterelativismus. Er beschreibt das moderne Wirklichkeitsverständnis als maßgeblich durch einen antimetaphysischen, szientistischen Wissenschaftsbegriff geprägt. Dies führt aus seiner Sicht zu einem eingeschränkten Vernunftbegriff, welcher nicht mehr der Weite eines antiken bzw. christlichen Logos-Verständnisses entspreche. Diese von ihm scharf kritisierte Perspektive sei lediglich dazu in der Lage, sich mit den sichtbaren, empirisch verifizier- oder falsifizierbaren Erscheinungen zu befassen. Über die Dimension des rein Faktischen hinaus jedoch, so Ratzingers Vorwurf, vermag derjenige, welcher dieser Sichtweise anhängt, das Geheimnis und somit den göttlichen Kern bzw. die un-

⁸ Ebd., S. 40.

sichtbare Wirklichkeit hinter den Gegenständen unserer Wahrnehmung rein sichtbarer Phänomene nicht mehr zu erkennen.⁹

In seiner umstrittenen *Regensburger Vorlesung* aus dem Jahr 2006 bezeichnete er dieses szientistische Wirklichkeits- und Wahrheitsverständnis als das Endresultat einer in drei Wellen sich vollzogenen »Enthellenisierung des Denkens« innerhalb der Theologie, welche letztendlich zu einer »Entchristianisierung« des abendländischen Denkens bzw. einer Internalisierung des christlichen Glaubens geführt habe. Ratzinger skizziert den Beginn der »Enthellenisierung des Denkens« ausgehend von der durch Denker wie Johannes Duns Scotus initiierten nominalistischen Wende in der Spätscholastik (Wilhelm von Ockham erwähnt Ratzinger hierbei erstaunlicherweise nicht) sowie durch die Bestrebungen der Reformation im 15./16. Jahrhundert, den christlichen Glauben im Sinne des »Sola Scriptura« von philosophischen (und somit griechischen bzw. hellenistischen) Termini und Systematisierungen zu befreien. Dies führte laut Ratzinger dazu, dass eine Trennung von Glauben und Wissen sich vollzog und der christliche Glaube im Anschluss an Schleiermacher und Kant nur noch im Gefühl bzw. als Postulat innerhalb der praktischen Vernunft verortet werden konnte. Dann erfolgte im 19. und 20. Jahrhundert durch die liberale Theologie (personifiziert durch Adolf von Harnack) mit der Umformung der Theologie zu einer historisch-humanwissenschaftlichen Disziplin sowie der Uminterpretierung der christlichen Lehre zu einer gegen den religiösen Kult gerichteten reinen Moralphilosophie eine Internalisierung des christlichen Glaubens, welches die Divergenz von Glauben und Wissen immer weiter vertiefte um schließlich, so Ratzinger, im Zeitalter von Globalisierung und Multikulturalität zum Vorwurf der »Inkulturation« neu zum Christentum sich hinwendender Völker zu führen, welche sich mit ihrer Christianisierung gleichsam einer Hellenisierung unterziehen müssten.¹⁰ Dieser Prozess führte dazu, so Ratzinger in seiner bekannten Predigt zum Konklavebeginn 2005, dass das »kleine Schiff des Denkens ... von einem Extrem ins andere geworfen worden (ist): Vom Marxismus zum Liberalismus bis hin zum Libert-

⁹ Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum*, 3. Auflage, München 2000, S. 51–52.

¹⁰ Vgl. Benedikt XVI.: *Glaube und Vernunft: die Regensburger Vorlesung*. Kommentiert von Gesine Schwan/ADEL Theodor Khoury/Karl Kardinal Lehmann, Freiburg i. Br. 2006, hier insbesondere S. 23–29. Vgl. ebenfalls Joseph Ratzinger: »Glaube und Philosophie«, in: ders.: *Glaube und Zukunft*, München 1970, S. 77–112.

nismus; vom Kollektivismus zum radikalen Individualismus; vom Atheismus zu einem vagen religiösen Mystizismus; vom Agnostizismus zum Synkretismus« und nun schließlich eine »Diktatur des Relativismus« im Entstehen ist, welche »nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten lässt«.¹¹

Ratzinger/Benedikt XVI. betont den seiner Ansicht nach augenscheinlichen Kausalzusammenhang zwischen der Enthellenisierung und einem seit der Spätscholastik sich vollziehenden Wandels des bis dato geltenden Gottesbildes sowie des Vernunftbegriffes: Solange die Griechen (sprich: die Philosophen) und die Christen sich einig waren in der Sichtweise, dass der christliche Gott genau *den* »Logos« verkörpere, nach welchem die antike Philosophie immer Ausschau gehalten hat und der Mensch, trotz aller Unterschiedlichkeit zu Gott, durch die Inkarnation des Logos in Christus am göttlichen Logos Teilhabe hat, konnte die Vorstellung aufrecht erhalten werden, dass ein »nicht mit dem Logos handeln« sowohl dem Menschen als auch Gott selbst zuwider sei.¹² Dieses Sichtweise Gottes, welche sich von den Aposteln und Kirchenvätern über Augustinus bis hin zu Thomas von Aquin und den Hochscholastikern gehalten habe und außerdem die Synthese von Glauben und Wissen gewährleisten konnte, wandelte sich durch die innerhalb der nominalistischen Wende vollzogenen Sprengung eben dieser Synthese zunächst zum voluntaristischen Gottesbild eines Duns Scotus, welches implizierte, dass Gott (ähnlich dem islamischen Gottesverständnis eines Ibn Hazm) aufgrund seiner Allmacht auch »wider den Logos« handeln könne und an die Wahrheit und das Gute nicht gebunden sei, so dass ein gewandelter Vernunftbegriff die hieraus nur allzu plausible Folge wurde. Ebenso musste sich auch das Menschenbild im Angesicht dieses Gottes- und Vernunftbegriffs wandeln und eben jene »drei Wellen der Enthellenisierung« einleiten, deren Auswirkungen sich so nachhaltig auf das moderne Denken, aber auch auf den christlichen Glauben selbst, auswirkten.¹³

¹¹ Benedikt XVI.: *Ich vertraue auf euch*. Die Predigten und Reden zu Beginn des Pontifikates, herausgegeben und eingeleitet von Martin Posselt, München 2005, S. 48 ff.

¹² Benedikt XVI.: *Glaube und Vernunft: die Regensburger Vorlesung*, a.a.O., S. 20.

¹³ Betrachtet man diese – zugegebenermaßen knappe – Wiedergabe dessen, was Ratzinger unter den »drei Wellen der Enthellenisierung« versteht, ergeben sich hieraus drei durchaus provokante Thesen, über die weiter nachgedacht werden muss: 1) Der Protestantismus kann aufgrund seiner scheinbaren Zurückweisung des dem Christentum immanenten hellenistischen Erbes nicht als Christentum im eigentlichen Sinne betrachtet

Eine intensive Auseinandersetzung mit Ratzingers »Drei Wellen der Enthellenisierung« kann, wie schon im Fall von Strauss' »Drei Wellen der Modernität«, hier nicht geleistet werden; über die gesamte »Regensburger Vorlesung« gab es bekanntermaßen intensive Diskussionen. Betrachtet man jedoch die Evolution des modernen Denkens innerhalb der »drei Wellen der Enthellenisierung«, fällt die zunächst kaum bemerkbare (Selbst-)Kritik Ratzingers an seiner eigenen Kirche auf bezüglich jenes Augenblicks innerhalb der Kirchengeschichte in welchem, bedingt durch die nominalistische Wende in der Spätscholastik, ein gewandelter Vernunftbegriff und in dessen Fahrwasser der Szientismus und letztendlich die gesamte Säkularisierung sich Bahn brechen konnte. Hierbei ist es nicht uninteressant anzumerken, dass sich Ratzingers Verortung der säkulararen Moderne innerhalb des Christentums durchaus mit der von Michael Allen Gillespie und Charles Taylor, die beide aus sozialwissenschaftlicher Perspektive ebenfalls den Beginn der Säkularisierung im Christentum verorten, deckt und (wie noch aufgezeigt wird) eine gute Ausgangsbasis für den Dialog mit Anhängern eines sogenannten »nachmetaphysischen« Vernunftbegriffs darstellt.¹⁴

4. Leo Strauss und Joseph Ratzinger – Verfechter einer »Liberal Education«

Wollte man nach den beiden knappen Skizzierungen der Paradigmen von Strauss und Ratzinger bezüglich der Entwicklung des modernen Denkens die Frage nach der »Modernekompatibilität« positiv oder negativ beantworten, so wäre es aus der Sicht entschiedener Anhänger des aufgeklärt-modernen Denkens nicht sonderlich kompliziert Strauss und Ratzinger nachzuweisen, dass diese in zum Teil nicht zimmerlicher

werden. 2) Ein modernes Vernunftverständnis ist immer inkompatibel mit dem christlichen Glauben; dieser kann nur das antike Vernunftverständnis akzeptieren, da in diesem die Dimension des »Logos« beinhaltet ist. 3) Sobald ein Gottesbild propagiert wird, welches Gott zubilligt »wider den Logos« handeln zu können, verändert sich auch automatisch das Bild des Menschen. Wo Gott nicht mehr erkannt werden kann (geschweige denn überhaupt nicht mehr an ihn geglaubt wird), kann sich auch der Mensch nicht mehr erkennen.

¹⁴ Vgl. Michael Allen Gillespie: *The Theological Origins of Modernity*, Chicago 2009 sowie Charles Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009.

Weise bestimmte Phänomene und Erscheinungen der Moderne kritisieren. Beide als grundsätzliche Gegner oder gar Feinde der Moderne, der Demokratie und des modernen Staates zu bezeichnen und ihr Denken als inkompatibel zum modernen (politischen) Denken zu betrachten, wäre dennoch verfehlt. Eher können Strauss und Ratzinger als Korrektoren bestimmter Tendenzen des modernen politischen Denkens angesehen werden. Beide halten es aus ihrer Perspektive heraus für erforderlich, die metaphysischen sowie religiös-philosophischen Voraussetzungen und Vorbedingungen des modernen Denkens in Erinnerung zu rufen (auf welche jede menschliche Existenz sich zu beziehen habe und jedes Gemeinwesen in ihrer Sicht beruht), ebenso für einen erweiterten, an den antik-mittelalterlichen Logos-Begriff anknüpfenden Wahrheits- und Vernunftbegriff zu plädieren sowie außerdem eine innere Wandlung des Menschen durch ganzheitliche Erziehung und eine spezifische Denkbewegung zu erwirken, welche schließlich auch zu äußereren Resultaten führen werde. Beide knüpfen hierbei in ihrer »Sorge um den inneren Menschen« an Vorstellungen der hellenistisch-stoischen Philosophie sowie der Kirchenväter (insbesondere Augustinus) an und erweisen sich in ihrer Modernekritik kompatibel mit derjeniger so unterschiedlicher zeitgenössischer Denker wie Theodor Adorno/Max Horkheimer, Hannah Arendt, Jürgen Habermas, Jacques Maritain, Alasdair McIntyre, Charles Taylor oder Eric Voegelin (die jedoch längst nicht so kontrovers diskutiert werden wie Strauss und Ratzinger). Darüber hinaus plädieren beide für eine ganzheitliche, nicht allein auf materielles Wachstum gerichtete Entwicklung des Menschen.

Eine solche ganzheitliche Erziehung stellt gerade für Strauss den Gradmesser dafür dar, ob ein Gemeinwesen sich wahrhaftig als »liberal« bezeichnen lassen kann. Wenn man nun nach dem (positiven) Liberalismusverständnis von Leo Strauss fragt, dann erhält man vor allem in seinem Aufsatz »*What is Liberal Education?*« darüber Auskunft: Liberale Demokratie war für ihn im idealtypischen Sinne eine Regierungsform, in welcher nicht die Polis oder Gott, sondern das Individuum im Zentrum des Allgemeininteresses zu stehen habe: »*Democracy, in a word, is meant to be an aristocracy which has broadened into a universal aristocracy.*«¹⁵

¹⁵ Siehe Leo Strauss: »*What is Liberal Education?*«, in: Ders.: *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago 1988, S. 3–9; S. 4

Der Staatsbürger sei wie ein Aristokrat oder Edelmann zu behandeln: Strauss teilte die Vorstellung der Begründer des Liberalismus vom Bürger als »citoyen« (und hierin auch die Kritik Rousseaus, dass dieses Versprechen nicht eingelöst worden ist). Selbstbestimmte Bürger sollten über sich selbst und das ihnen anvertraute Gemeinwesen herrschen; nicht mehr Untertanen, sondern »citoyens« sollten sie genannt werden. Allerdings erkannte Strauss den eklatanten Unterschied zwischen der idealtypischen Vorstellung der liberalen Demokratie und der »real existierenden« modernen Demokratie, sowohl in den 20er Jahren in Weimar als auch in seiner Wahlheimat, den USA: Die moderne Demokratie stellt sich für Strauss in scheinbar stereotypischer kultukritischer Perspektive als eine Form der Herrschaft der Massen dar, allerdings nicht in direkter Form, sondern durch die Beherrschung der Menschen durch die Massenkultur (»mass culture«); einer Kultur, manipuliert durch Marketingtechniken und andere Formen der Werbung und Propaganda: »Are we not crushed, nauseated, degraded by the mass of printed material, the graveyards of so many beautiful and majestic forests?«¹⁶

Seiner Meinung nach war es das Vorrecht jedes einzelnen demokratischen Bürgers, eine angemessene Erziehung zu erhalten. Das einzige Gegengift (»counterpoison«) zur Massenkultur sei deshalb eine wahrhaft liberale Erziehung (»liberal education«), welche die Bürger daran erinnern sollte, was liberale Demokratie wirklich bedeutet. Im Sinne der Warnung des Alexis de Tocqueville vor einer »Tyrannei der Mehrheit« warb er um die Sichtweise, dass nur ein durch eine »liberal education« erzogener Geist sich schützen könne vor möglichen Pathologien der Massenkultur und einer daraufhin ausgerichteten Politik. Strauss erhoffte sich hierbei vom Lesen und Studium der klassischen Texte des abendländischen Denkens eine geistige Erneuerung für die westliche Welt, die ihre Selbstgewissheit verloren habe:

»It is not self-forgetting and pain-loving antiquarianism nor self-forgetting and intoxicating romanticism which induces us to turn with passionate interest, with unqualified willingness to learn, toward the political thought of classical antiquity. We are impelled to do so by the crisis of our time, the crisis of the West.«¹⁷

¹⁶ Ebd., S. 5.

¹⁷ Siehe Leo Strauss: *The City and Man*, Chicago 1964, S. 1.

Dies impliziert auch eine Absage an Regime oder Systeme, welche »hinter die Moderne« bzw. »hinter die Aufklärung« zurückwollen: So-wohl Strauss als auch Ratzinger sind keine Verfechter blutiger politischer Utopien, wie sie unter dem Deckmantel der Erneuerung und Verbesserung der Menschheit das 20. Jahrhundert heimgesucht haben. Beide hegen große Sympathien für das politische System der Vereinigten Staaten von Amerika; Strauss, da er diese für das einzige Land der Welt hält, welches sich entgegen der Prinzipien Machiavellis begründet habe und Ratzinger, da sich im System der USA die klare Trennung zwischen Staat und Religionsgemeinschaften und eine religiöse Fundierung der öffentlichen Ordnung verbinden.¹⁸

Joseph Ratzinger misst der ganzheitlichen Erziehung und Entwicklung des Menschen ebenfalls eine Schlüsselstellung zu ebenso wie auch er nicht hinter die zweifelohne vorhandenen Errungenschaften der politischen Moderne zurück will.¹⁹ Im Gegenteil: Ratzinger gesteht der Aufklärung zu, wichtige Einsichten erreicht zu haben, die zu Recht Allgemeingültigkeit beanspruchen und nennt in diesem Zusammenhang das Beispiel, »dass Religion nicht vom Staat verordnet, sondern nur in Freiheit angenommen werden kann; die Achtung vor den gleichen Grundrechten aller Menschen, Gewaltentrennung und Macht-kontrolle«.²⁰ Er bezeichnet es gleichzeitig als Verdienst der Aufklärung, Ursprungswerte des Christentums neu aufgenommen und der Vernunft ihre eigene Stimme wiedergegeben zu haben. Das Christentum, so Ratzinger, habe sich schließlich von Anfang an als die Religion des Logos, als die vernunftgemäße Religion verstanden, sei aber dann betrüblicherweise »seiner eigenen Natur entgegen« wieder zur Staatsreligion und zur Tradition geworden.²¹ In seinen bisherigen Enzykliken als Papst »Deus Caritas est« (2005), »Spe Salvi« (2007) sowie »Caritas in Veritate« (2009) sowie im Dialog u.a. mit dem Philosophen Marcello Pera sinniert Ratzinger/Benedikt XVI. deshalb auch über die möglichen

¹⁸ Leo Strauss: *Thoughts on Machiavelli*, Chicago 1995, S. 13 sowie Joseph Ratzinger: *Werte in Zeiten des Umbruchs*. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen, Freiburg 2005, S. 81.

¹⁹ Vgl. hierzu vor allem Benedikt XVI.: *Die Liebe in der Wahrheit: Die Sozialencyklika „Caritas in veritate“*. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Wolfgang Huber, Augustinos Labardakis, Robert Zollitsch, Freiburg i. Br. 2009.

²⁰ Siehe Marcello Pera, Joseph Ratzinger: *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, Augsburg 2005, S. 73.

²¹ Ebd., S. 79.

Beiträge, die die Katholische Kirche sowohl auf institutioneller als auch auf der persönlichen Ebene eines jeden Gläubigen in einem zunehmend entchristianisierten Europa als »schöpferische Minderheit« von der Glaubensverkündigung bis hin zur konkret praktizierten Nächstenliebe und Verantwortung für das Gemeinwesen leisten kann.

Nicht ein die Moderne bekämpfendes Regime – wie es Kritiker sowohl Ratzinger als auch Strauss immer wieder unterstellen – steht also im Fokus beider Denker, sondern zum einen die Notwendigkeit eines umfassenden Verständnisses von Bildung innerhalb eines demokratischen Gemeinwesens, welche die Stärken des antiken Denkens hervorhebt, die Schwächen des modernen Denkens wahrnimmt und dessen Gefährdungen antizipiert sowie zum anderen eine daraus resultierende Erziehung, welche um das Wissen der eigenen kulturellen Substanz, die Ausbreitung der Kardinaltugenden (vor allem die durch die modernen Menschen für Strauss seit Machiavelli permanent missachteten Mäßigung), die Fähigkeit zur Selbstwerdung und Selbsterkenntnis ermöglicht und dem Lustprinzip sowie dem puren Drang nach Selbstverwirklichung entgegen wirkt. Wenn diese Sichtweise auch vermutlich für manche Zeitgenossen die Kritik von Strauss und Ratzinger am modernen Denken nicht aufwiegt, so wird sie doch erheblich gemildert und sollte durchaus als »dialogfähig« eingestuft werden mit ebenen Denkern, die sich dem »nachmetaphysischen Denken« (Jürgen Habermas) der Moderne bzw. Postmoderne verpflichtet fühlen.

Hierbei erweisen sich jene von Jürgen Habermas (der sich bekanntermaßen in direkter Auseinandersetzung mit Ratzinger mit der Notwendigkeit einer Selbstkritik der modernen Vernunft und der Notwendigkeit, die Religionen als Sinnressource für die Ausgestaltung einer am öffentlichen Vernunftgebrauch orientierten deliberativen Demokratie zu betrachten, befasst), aufgestellte Dialogkriterien zwischen »Glauben und Vernunft« als äußerst tragfähig:

»Die religiöse Seite muss die Autorität der ›natürlichen‹ Vernunft als die fehlbaren Ergebnisse der institutionalisierten Wissenschaften und die Grundsätze eines universalistischen Egalitarismus in Recht und Moral anerkennen. Umgekehrt darf sich die säkulare Vernunft nicht zum Richter über Glaubenswahrheiten aufwerfen, auch wenn sie im Ergebnis nur das, was sie in ihre eigenen, im Prinzip allgemein zugänglichen Diskurse übersetzen kann, als vernünftig akzeptiert.«²²

²² Jürgen Habermas: *>Ein Bewusstsein von dem, was fehlt.< Eine Diskussion mit Jürgen*

Inhaltlich habe es dann um die Frage zu gehen, wann und warum es zum Bruch von Glauben und Wissen im abendländischen Denken kam und welche Konsequenzen daraus zu ziehen sein. Habermas spricht in diesem Zusammenhang von der Notwendigkeit einer Übersetzung religiöser Inhalte und Einsichten in die Sprache der säkularen Welt.

Knüpft man an die Dialog-Kriterien an, die Habermas aufstellt, könnte man diese noch um einige erweitern: Unerlässlich wäre es jenseits des rein intellektuellen Austausches einander Rechenschaft über die gegenseitig zugefügten historischen Verwundungen abzulegen, die beide Seiten sich *de facto* zugefügt haben.²³ Weiterhin gilt es, die Unvereinbarkeit des antik-christlichen »Logos«-Verständnisses mit einem »nachmetaphysischen« Vernunftbegriff einzustehen, auszuhalten und dennoch auf Schnittmengen im Denken zu hoffen bzw. danach Ausschau zu halten.

Wie wichtig dieser Dialog ist, führen uns Ratzinger und Habermas selbst vor Augen. Anhängerschaften sowohl eines »metaphysischen« sowie eines »postmetaphysischen« Vernunftbegriffs sollten diesem Beispiel folgen und aus den Unterschieden, aber auch den ungemein großen Schnittmengen lernen – kein Wunder angesichts des eindeutig belegbaren gemeinsamen Ursprungs.

Habermas. Herausgegeben von Michael Reder und Joseph Schmidt, Frankfurt am Main 2008, S. 27.

²³ Selbst John Locke, der Begründer des Liberalismus und der politischen Gewaltenteilung, wollte in dem von ihm präferierten Staatsmodell zwei Personengruppen nicht tolerieren: die Atheisten und die Katholiken. Vgl. hierzu Karl Heussi: *Kompendium der Kirchengeschichte*, 11. Aufl., 1956, S. 398.

Klaus Berger

Die Folgen des 2. Vaticanums für die Exegese

Auch unter strengen Maßstäben zeigen die Texte des 2. Vaticanums einen vorbildlichen Umgang mit der Heiligen Schrift. Vor allem aber wollte man alte Ängste und Hemmnisse beseitigen. Man bejahte die modernen Methoden. So konnte man fruchtbare Wirken der Schätze der Bibel erwarten. Noch in den ersten Jahren meines Studiums (1960–1965) galt die Exegese als Hoffnungsträgerin für die ganze Kirche. – Was ist daraus geworden? Jedenfalls in Deutschland wurden die Anregungen und Hoffnungen des Konzils zu einem weiteren starken Schub einer gnadenlosen Säkularisierung, so eben, »als gäbe es Gott nicht«. Wie kam es dazu?

Anthropologie

»Ein faszinierendes Bild wahrer Menschlichkeit« – so wird Jesus auf dem Umschlag eines Jesusbuches eines bekannten deutschen katholischen Neutestamentlers 2006 genannt. Sind diese wenigen Worte nicht so etwas wie die Summe des nachkonziliaren Jesusbildes vieler Ausleger? In der Tat: Das Konzil wurde in Deutschland begleitet und ausgelegt durch den Siegeszug der Theologie Karl Rahners. Was dabei geschah, darf man gut und gerne eine anthropologische Wende nennen. Zu Deutsch heißt das: Jesus Christus wird nicht von der Beziehung Vater/Sohn her gedacht, sondern in der Beziehung von Mensch und Gott als der Idealfall der Verwirklichung des Menschen. So sah es freilich auch schon F. Schleiermacher, und damit ist gleich auch die Brücke zum liberalen Protestantismus geschlagen. Zwar ist das Neue Testament für eine Auslegung auf die »wahre Menschlichkeit« aus meiner Sicht denkbar ungeeignet, aber des Menschen (Auslegers) Willen ist eben buchstäblich sein Himmelreich. Und obwohl Karl Rahner – ungeachtet sonstiger Qualitäten – immer wieder vorgehalten wird und

werden muss, dass er für Exegese nicht viel Sinn gehabt habe – seine Wirkung gerade auf die katholische deutsche Exegese ist mit Händen zu greifen. Sie verstärkt die ohnehin wirksame Faszination, die R. Bultmann auf die katholischen Kollegen ausübte, und legitimiert sie gewissermaßen dogmatisch. Denn unbestritten ist, dass Bultmann und Heidegger (zu dessen Schülern K. Rahner zählt) nicht nur eng zusammen gelehrt und gearbeitet haben, sondern eben auch denselben philosophischen Hintergrund im Deutschen Idealismus hatten. – Man kann nun sehen, dass die nachkonziliare deutsche Exegese aufgrund katholischer Voraussetzungen gerade für eine und speziell diese Philosophie besonders anfällig war. Denn Philosophie war doch immer schon eine wesentliche Grundlage gerade katholischer Theologie im Ganzen. Was hinderte eigentlich daran, die philosophische Anthropologie jetzt zur Basis der Exegese zu machen? Heinrich Schlier war der bekannteste Schüler R. Bultmanns, der die Konsequenz zog und katholisch wurde. Und Systematiker wie G. Hasenhüttl haben ihr Leben lang nichts anderes getan als Bultmann auf die katholische Dogmatik zu übertragen, auch wenn R. Bultmann schon zu Hasenhüttels Dissertation ein ironisches Vorwort schrieb.

Und war der anthropologische Ansatz nicht wirklich faszinierend? Wenn man Wahrheiten über den Menschen erfahren konnte, war die Frage ob historisch oder unhistorisch recht belanglos, und der Weg zu interreligiöser Wahrheit ist dann leicht gefunden. Man sollte sich daher nicht wundern, wenn die katholischen Dialogpartner im ökumenischen Gespräch wie im interreligiösen Feld sehr leicht die gemeinsame Wahrheit über »den Menschen« erkennen. Alles Kantige, Ärgerliche und Verletzende historischer Einmaligkeit geht so über Bord. Die jüngere Diskussion über Jesu Leiden und Kreuz hat dafür gute Beispiele geliefert. Es waren dieselben katholischen Professoren (auch Exegeten), die sich gegen die exzessive (zu Deutsch: realistische) Darstellung des Leidens Jesu in einem Film wandten und die sich entsetzt abwenden, wenn ihnen jemand die Zumutungen der paulinischen Kreuzestheologie drastisch vor Augen hält. Denn in der Tat kann Paulus das Kreuz nur als denkbar größte Schande und einen Gott, der dazu steht, nur als einen Gott darstellen, an den man von Rechts wegen nicht glauben kann. Weder bei Jesu Leiden noch bei der Theologie des Kreuzes geht es um das »faszinierende Bild wahrer Menschlichkeit«, sondern einen solchen Gott darf es (eigentlich) gar nicht geben. – Anthropologische Theologie dagegen domestiziert alles auf das für Menschen Mögliche.

Das gilt z. B. auch für die Mariologie. Deren Thema ist doch nur bisweilen Maria als Inbegriff wahrer Menschlichkeit, in der Hauptsache dagegen als die einzigartig Erwählte. Doch bei der anthropologischen Auslegung klingt mir immer nur der kategorische Imperativ Kants in den Ohren, der in der Christologie und Mariologie sozusagen galoppiert sozialdemokratisch ausgelegt wird.

Das ewige Grundthema ist immer wieder: Wie wird der Dogmatiker mit der Historie fertig? Verblüffend naiv dazu die Äußerung eines süddeutschen katholischen Dogmatikers: Da die Kirche ja vom Heiligen Geist inspiriert lehre, seien ihre Aussagen auch ohne historisches Fundament wahr. Ich kann das, ich bitte um Nachsicht, nur als schlechten Witz bezeichnen. Das ist Bultmann auf katholisch. Für mich ist es reiner Zynismus.

Das Problem der Wunder

Wer sich über den neueren Stand informieren möchte, sei auf den Sammel-Bericht eines katholischen Exegeten in der Herder-Korrespondenz 2007 verwiesen. Alternativlos und damit positiv wird Jesu Mahlwunder als »narrative Ausgestaltung einer Massenspeisung« dargestellt. Die Frage danach, woher denn das viele Brot für die Massen kam, wird offenbar als »narrative Ausgestaltung« gedacht. Mein Kommentar: Schließlich muss man ja als »moderner« Ausleger bei der Vernunft bleiben. Die Verklärung sei eine »Jüngervision«, also ohne Grundlage in wirklicher Geschichte? Und ebenfalls ohne Protest kann die »Jungfrauengeburt« (gemeint ist: Jesu Entstehung durch den Heiligen Geist in der Jungfrau Maria) als »theologische Konstruktion« durchgehen. Ein anderer bekannter katholischer Exeget scheut sich nicht, Josef den biologischen Vater Jesu zu nennen.

Besonders interessant: Die einzige in den letzten Jahren diskutierte Alternative dieses Themas durch Anfragen beim Verständnis von Wirklichkeit neu anzusetzen und derartige Ereignisse als mystische Fakten anzusehen, wird »ins hermeneutische Abseits« verwiesen (Th. Söding). Diese Ansichten sollen mein Verständnis von »mystischer Wirklichkeit« förmlich »entsorgen«; (vgl. jedoch dazu: K. Berger: *Der Wundertäter. Die Wahrheit über Jesus*, Freiburg 2010, S. 250–263 (»Neues zu den mystischen Fakten«)). Denn natürlich passen mystische Fakten nicht zum herrschenden neuprotestantischen Weltbild des Post-

Hegelianismus à la Ernst Troeltsch. Die mangelnde Sorgfalt der Auseinandersetzung in diesem Punkt überrascht besonders angesichts der Ausführlichkeit, mit der über die Ladenhüter der liberalen Exegese berichtet wird.

Judentum

Die positiven Aussagen des Konzils, insbesondere von *Nostra Aetate*, über das Verhältnis von Kirche und Judentum, speziell über die bleibende Bedeutung der Erwählung Israels auch für die Kirche, sind gut bekannt und hier nicht zu wiederholen. Aber was ist in der Exegese daraus geworden? Erstens: Einen Neuen Bund darf Jesus nicht gewollt haben. Die Lesart der Kirche (bei der Messe) führe laut maßgeblichen Exegeten dazu, »die Sinaioffenbarung in ihrem systematischen Stellenwert zu degradieren, als habe die Christenheit die Judenheit ersetzt«. Meine Anfrage: Aber was ist mit der Sinai/Sion-Antithese in Hebr 12? Wo steht denn im Sinai-Bund etwas von Sündenvergebung? Man lese vor allem 2 Kor 3, um festzustellen, dass das mit dem Neuen Bund so einfach nicht ist, jedenfalls für den Juden Paulus. Warum gilt dann der Neue Bund für alle Heiden, der Alte aber nicht? – Wegen Röm 9–11 möchte man Judenmission ausschließen. Dabei möchte doch Paulus selbst leidenschaftlich wenigstens einige Juden zum Glauben an Jesus bekehren. Allerdings geht das Neue Testament selbst immer wieder davon aus, Judenmission müsse von Judenchristen ausgehen. Jer 31,31.34, wo vom Neuen Bund die Rede ist, erwähnt, dass dann, wenn der Neue Bund Wirklichkeit wird, auch ein Israelit nicht mehr den anderen belehren müsse. Das kann man gut auf die Judenmission durch Juden beziehen.

Viele Exegeten sind der Meinung, Israel komme um den Glauben an Jesus herum. Daher sagt man, das Heil sei dem jüdischen Volk dennoch zugesagt, auch wenn es nicht an Jesus glaube. Schon nach ältester Überlieferung hat Jesus selbst das anders gesehen: Mt 23,39 (»Doch eines Tages werdet ihr mich wiedersehen. Dann werdet ihr mir zuruften: Willkommen. Du bist der, der da kommen soll in Gottes Namen!« = Lk 13,35). – Und Paulus nach Röm 11,23 pflegt man auch zu verschweigen, wo er sagt, dass Juden, wenn sie nicht im Unglauben verharren, wieder in den Ölbaum eingepflanzt, also gerettet werden. Worin der Unglaube zu Lebzeiten des Apostels besteht, das hat er nun

im Römerbrief wirklich oft genug gesagt: darin, dass diese Juden nicht an Jesus glauben (vgl. nur 11,20).

Katholisches Amtsverständnis im Neuen Testament?

Überaus sorgfältig ist man darum bemüht, jedes katholische Verständnis der einschlägigen neutestamentlichen Stellen über Ämter und Kirchenstrukturen abzuwiegeln, bzw. möglichst bei der Auslegung Protestanten »links zu überholen«. Als Beispiel sei Mt 16,18 genannt (»Du bist Petrus ...«), das für echt zu halten sich einfach ein katholischer Exeget in Deutschland nicht leisten darf. – Andererseits gibt es den Abschnitt in 1 Kor 14,33–36 über das Schweigen der Frauen in der Gemeindeversammlung. Alle neueren katholischen Exegeten müssen meinen, dass es sich hier um einen durch einen späteren Redaktor eingeschobenen Abschnitt handelte. Denn Paulus darf man doch nicht zutrauen, was hier steht. Noch dazu, weil das Verbot hier als Herrenwort bezeichnet wird. Das darf Paulus nicht gesagt haben. Dabei gibt es keinen einzigen textkritischen Anhaltspunkt für einen späteren Einschub. Und es ist schon merkwürdig, dass ausgerechnet die Sätze von einem Redaktor stammen sollen, die der Forderung nach Diakoninnen- und Priesterweihe für Frauen direkt entgegenstehen. Und man beruft sich auf Star-Autoren, die sagen: Von den frühchristlichen Gemeinden seien starke emanzipatorische Bestrebungen ausgegangen.

Ein katholischer Exeget fordert, aufgrund des neutestamentlichen Befundes hätte die katholische Kirche »einen heiligen Herrschaftsverzicht zu leisten und synodale Strukturen zu entwickeln ... dass das hierarchische, vom Weiheamt her denkende lateinisch-römische ekclesiologische Konzept vom Kopf auf die Beine zu stellen« sei, »gemäß der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils mit dem dort favorisierten ekclesiologischen Modell vom wandernden Gottesvolk. Theoretisch ist dies eine kleine Bewegung, praktisch stellt sie das lateinisch-römische Selbstverständnis auf den Kopf«. – Ich bemerke dazu: Weder ist das neutestamentliche Kirchenverständnis synodal noch bedeutet synodale Konzeption »Herrschaftsverzicht« noch ist das »wandernde Gottesvolk« gegen irgendwelche Art von Hierarchie auszuspielen. Das gilt übrigens auch vom »allgemeinen Priestertum«, welches überhaupt keine Aussage über das »besondere Priestertum« einschließt oder voraussetzt. Denn für beides gibt es ganz unterschiedliche

Wurzeln und Begrifflichkeiten, so dass jede Art von Konkurrenz zwischen dem Priestertum der Gläubigen und den geweihten Ältesten (»Priester« kommt von »*presbyteros*«) schlicht ausgeschlossen ist.

Aber es ist wie gehabt: Bibelkritik wird zum Instrument der Kirchenkritik. Das kann nicht gut gehen.

Methoden der Exegese

Das Konzil hatte bekräftigt, bei der Frage nach der Absicht der Autoren auch die literarischen Gattungen zu berücksichtigen, denn je nach historischer Lage (*condicio*) werde die Wahrheit je anders ausgedrückt, und zwar mit Hilfe der damals üblichen Gattungen. – Was macht man in Deutschland daraus? Man sagt: Die Tatsache, dass in einem Text von Engeln die Rede ist, weise eben darauf hin, dass es sich um einen legendarischen Bericht handele, dass also von historischer Wahrheit keine Rede sein könne. Daraus gestaltet man dann den Umkehrschluss: Weil es Engel nicht gibt, kann im Falle der Rede von Engeln nur der ganze Bericht falsch sein. Man verwechselt die Frage nach der Intention des Autors sogleich mit der Frage der historischen Tatsächlichkeit – und beantwortet die letztere mit den Kriterien des 19. Jahrhunderts.

Oder so: Dass die Wahrheit in verschiedenen Situationen formuliert wurde, »nach den Bedingungen ihrer Zeit und Kultur«, wird natürlich zum Einfallstor von Meinungen, nach denen überhaupt alles Unpassende leider »nur zeitbezogen« und daher extrem relativ zu nehmen sei. Dazu gehören dann nicht nur der Patriarchalismus in der Ämterfrage, sondern auch die klaren Aussagen der Bibel gegen praktizierte Homosexualität. Diese Aussagen seien eben, so sagt man, »zeitbedingt« im Sinne des Konzils.

Das Konzil sagt: Die neutestamentlichen Autoren haben ihr Material schriftlich zusammengestellt (»*conscripterunt*«). Schon die deutsche Übersetzung macht an dieser Stelle daraus: »sie haben ... redigiert«. Und wer weiß, welche überragende Bedeutung gerade für die Erforschung der Evangelien die »Redaktoren« haben und dass man ihnen insbesondere jede Art von (angeblicher) Fälschung und (mutmaßlicher) Verdrehung sowie (frei erfundener) Neubildung von Jesusworten zutraut, der weiß, was mit der Übersetzung als »redigiert« angerichtet worden ist.

Die Reaktionen auf das Jesusbuch des Papstes

Die Reaktionen auf den ersten Band von »Jesus« seitens deutscher Exegeten offenbaren ein hohes Maß von Geschlossenheit. Eine Ausnahme bildet etwa Franz Mussner. Die meisten ziehen sich aus der Affäre, indem sie erklären, es handele sich um ein privates Andachtsbuch. Exegetisch gesehen bedeute das Buch aber einen Rückschritt, auch eben hinter das Konzil.

Hier wiederholt sich eine Stereotype, die wir auch in anderer Papstkritik begegnen. Da »das Konzil« ein unüberschaubarer Berg von Dokumenten ist, hat man auf jeden Fall Recht, wenn man den Papst gegen das Konzil ausspielt. Wie oft werden wir noch hören, der Papst sei hinter das Konzil zurückgefallen? Und so sagt man, der Papst habe die redaktionelle Tätigkeit der verschiedenen Evangelisten übersehen oder bewusst ignoriert. Mit Hilfe der »Redaktion« konnte man doch so schön z. B. Mt 16,18 f. für eine sekundäre matthäische Redaktion des zugrundeliegenden Textes Mk 8 halten. Wir bemerken: Ideologische Selbstkritik ist nicht gerade die Stärke der Exegeten. Überhaupt keinen Sinn hat man für die Heranziehung der patristischen Exegese, insbesondere der typologischen.

Fazit

Das 2. Vaticanum war von großer Liebe und Begeisterung zur heiligen Schrift erfüllt. Das wird nicht zuletzt in der liturgischen Verehrung der Evangelien(bücher) deutlich. Gerade in Richtung auf die »literarischen Gattungen« hat man alles Erdenkliche getan, um dem neuesten Stand der Forschung gerecht zu werden. Entscheidende Forderungen des Konzils aber haben viele Exegeten dann übersehen, insbesondere die, dass die Schrift »in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muss, in dem sie geschrieben ist«, und überdies nach der »Analogie des Glaubens« (Röm 12). – Jedenfalls aber hat man »das Konzil« als Blanko-Fahrschein dazu genutzt, nunmehr ungehemmt alle Irrtümer liberaler Exegese fortzuschreiben. Der schon erwähnte Artikel der Herder-Korrespondenz von 2007 fasst dieses alternativlos zusammen: Soteriologie (d. h. Aussagen über das Heil durch Jesus) wird als rückwärtige Projektion angesehen. An die Stelle der Titel »Gottessohn«, »Davidssohn« und »Menschensohn« traten Einordnungen Jesu als Religionsstifter,

Charismatiker und eschatologischer Heilsmittler. Der Ex-Jesuit John Dominic Crossan bezeichnet Jesus schlicht als Bauernrevolutionär – sein Buch ist so zum Bestseller geworden. Im Evangelium nach Johannes wird weiterhin die historische Dimension ausgeblendet; es sei nur »narrative Christusdogmatik«. Man kann daher sagen: Weder das Konzil noch das Jesusbuch des Papstes haben die katholische deutsche Exegese erkennbar weitergeführt. Anders, besonders bezüglich der Passionsberichte, urteilt Papst Benedikt XVI. in Teil II seines Jesusbuches (2011). Die Öffnung des Konzils wurde missbraucht als Bekräftigung der Sucht nach Säkularisierung, das Konzil ist in diesem Strudel bislang untergegangen. Man kann immer mit Recht sagen, das hier Festgestellte gelte doch nicht für alle. Das ist richtig. Doch das kürzlich publizierte Memorandum 2011 ist immerhin bisher von hunderten deutscher katholischer Professoren der Theologie unterzeichnet. Sind die Übrigen »von allen guten Geistern verlassen«? Jedenfalls gilt: Innerhalb der Theologie tragen die Exegeten die Hauptverantwortung für diesen Zustand.

