

Open Publishing LMU

Hans Peter Balmer

Wofür der göttliche Name steht

Religionsphilosophische Versuche



Universitätsbibliothek
Ludwig-Maximilians-Universität München

Hans Peter Balmer

Wofür der göttliche Name steht
Religionsphilosophische Versuche

Open Publishing LMU

Mit Open Publishing LMU unterstützt die Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität München alle Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler der LMU dabei, ihre Forschungsergebnisse parallel gedruckt und digital zu veröffentlichen.



Universitätsbibliothek
Ludwig-Maximilians-Universität München

Wofür der göttliche Name steht

Religionsphilosophische Versuche

von
Hans Peter Balmer

Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität
Geschwister-Scholl-Platz 1
80539 München

Text © Hans Peter Balmer 2017

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über <http://dnb.dnb.de>

Herstellung:

readbox unipress

in der readbox publishing GmbH

Am Hawerkamp 31

48155 Münster

<http://unipress.readbox.net>

Münsterscher Verlag für Wissenschaft

Open-Access-Version dieser Publikation verfügbar unter:

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:19-epub-31981-3>

978-3-95925-040-5 (Druckausgabe)

978-3-95925-041-2 (elektronische Version)

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	1
1 Problematik des Begriffs Religion	5
1.1 Annäherungen	5
1.1.1 Zwischen Reden und Schweigen	5
1.1.2 Was Philosophie beiträgt.....	12
1.1.3 Mythische Grundformen, philosophisch begriffen	16
1.1.4 Pein des engen Erlebens	26
1.1.5 Erhoffen des Unverhofften.....	34
1.2 Rekonstruktionen	40
1.2.1 „Soviel Böses hat die Religion veranlasst“	40
1.2.2 Ein Plus, durch den faktischen Lebensvollzug nicht einlösbar	51
1.2.3 Teilhabe an der Fülle des Lebens	56
1.2.4 „Wie sich alles verhält, ist Gott“	61
1.2.5 Vertrauen, Fürwahrhalten, Glauben	68
1.3 Kondominien	72
1.3.1 Kultur und die Sonderstellung der Religion	72
1.3.2 Zwischen Integration und Desintegration: Gesellschaft und Solitärsein	79
1.3.3 Ethos des Lebens, unverbrüchlich	92
1.3.4 Kunst, Musik, Lebenskunst.....	98
1.4 Konzipierungen	104
1.4.1 Rückblick.....	104
1.4.2 Kategorialität	122
1.4.3 Etymologie.....	124
1.4.4 Transzendenz, Transzendentalität	136

2	Religion, philosophisch, neuzeitlich	147
2.1	Aufklärung in Europa	147
2.1.1	Bürde und Würde autonomer Vernunftsubjektivität ..	147
2.1.2	Pluralität der Kulturen	155
2.1.3	Kritik der biblischen Quellentexte	156
2.1.4	Die Religion Christi und die christliche Religion	159
2.1.5	Wettstreit der Nationen	161
2.1.5.1	England.....	161
2.1.5.2	Frankreich.....	163
2.1.5.3	Deutschland	167
2.1.6	Stachel der Religionskritik	168
2.2	In den Grenzen der Vernunft: Kant.....	173
2.2.1	Selbstdenken	173
2.2.2	Die praktische Seite der Vernunft	179
2.2.3	Was ist der Mensch?	182
2.2.4	Ethiktheologie: Der Glückseligkeit würdig werden.....	187
2.2.5	Reinigung des Menschen	190
2.2.6	Religionsunterricht?	191
2.2.7	Platz zum Glauben.....	202
2.2.8	Fortleben der Menschheit	205
2.2.9	Einwände	209
2.2.10	Begreifen, was Glaube ist	213
2.3	Begreifen Gottes: Hegel	216
2.3.1	Erhebung des endlichen Lebens zum unendlichen Leben	219
2.3.2	Der ontologische Gottesbeweis	226
2.3.3	Divergente Folgen.....	237
2.4	Sinn und Geschmack fürs Unendliche: Schleiermacher.....	240
2.4.1	„Ich kann nicht glauben, dass ...“	240
2.4.2	Ein unerlässliches Thema	243
2.4.3	Leben und Geist (Goethe)	247
2.4.4	Eine eigene Domäne	249
2.4.5	Universale Religiosität	254
2.4.6	Symbolisches Weltverstehen	256
2.4.7	Beziehung aufs Unendliche (Friedrich Schlegel).....	262
2.4.8	Orphischer Enthusiasmus (Novalis)	272

3	Gegenwartsfragen.....	289
3.1	Disziplinen	289
3.2	Erfahrung.....	292
3.3	Gebet, beispielsweise	297
3.4	Überwindung von Gewalt und Opfer.....	303
3.5	Sehnsucht, ungestillt.....	306
	Literaturverzeichnis	311

Vorwort

Die folgenden Darlegungen wurden zuerst in der akademischen Lehre allmählich entwickelt, ursprünglich im Anschluss an eine Vorlesung, die der Autor als curriculare Pflichtveranstaltung mit einer Vorlage von Alois Halder übernommen hatte, der zum Prorektor der Universität Augsburg gewählt worden war. Die Sommersemester der Jahre 2011 und 2015 boten Gelegenheit zu einer Neuadressierung an die Hörerinnen und Hörer im Seniorenstudium der Ludwig-Maximilians-Universität München. Der Vortrag hatte – nicht allein deshalb, sondern grundsätzlich der ‚Sache‘ wegen – möglichst allgemeinverständlich zu bleiben, zwanglos narrativ und von philosophischer Überforderung frei.

Vollständigkeit, äußerste Stringenz und umfassende Systematik sind auch in der schriftlichen Fixierung nicht beabsichtigt. Wohl aber ein gewisses Maß an Lockerheit. Anregend soll es sein, eröffnend weit eher als irgend im Entferntesten abschließend. Das letzte Wort ist nicht beansprucht. Es gilt nicht eine Lehre einzupflanzen, noch ein System aufzustellen. Vielmehr wird eine aus jahrelangem Erwägen, Mutmaßen und Nachdenken gespeiste Weise der intellektuellen Befassung vorgestellt.

Der Text ist nicht vollständig bereinigt und begradigt. Das anfängliche Tasten und Umkreisen schimmert noch durch. Und wie auch nicht, angesichts einer Aufgabe unendlicher Annäherung? Die Absicht ist, ein Beispiel zu zeigen und die Leserinnen und Leser zu ermutigen, sich mit den vielfältigen und sehr unterschiedlichen Phänomenen der Religion eigenständig auseinanderzusetzen.

Die Erörterung setzt ein mit relativ ausführlichen Überlegungen zur Problematik des Begriffs Religion. Hier soll, allerdings rein heuristisch, gefragt werden, was überhaupt unter Religion zu verstehen, wie sie gegenüber Einwänden zu retten, von Angrenzendem und Überschneidendem zu unterscheiden ist. Im Hauptteil werden einige denkwür-

dige Argumente der neuzeitlichen Philosophie über Religion erinnert. Es sind im Wesentlichen Ideen von Kant, Hegel und Schleiermacher. Zum Schluss folgt ein Ausblick in die gegenwärtige Situation. Das Ziel ist, wie gesagt, nicht so sehr die Systematik einer strengen Fachdisziplin als vielmehr Hinführung und Förderung der Leser in ihrer Auseinandersetzung mit den unausweichlichen Lebensfragen. Vorgelegt, unterbreitet, zur weiteren Verwendung weitergegeben werden unabgeschlossene Experimente, religionsphilosophische Versuche, Proben der Religionsprudenzen.

Von der Religion kamen die ersten und nachhaltigsten Erlebnisse, die dem Verfasser von Kindesbeinen an Zugang zu einem erhöhten Leben schenkten: in der kirchlichen Gemeinschaft und ihrer Liturgie. Ihr Unterricht, ihre Lehre eröffneten nicht weniger weitreichend das Feld einprägsamer Erzählungen, denkerischer Auseinandersetzung, der Kritik wie auch der mehr oder minder eigenständigen Rekonstruktion.

So möchte ich das Buch jenen Geistlichen widmen, die mir immer wieder an entscheidenden Stationen des zurückgelegten Weges beigegeben und weitergeholfen haben: Josef Staub im Maihof in Luzern, Franz Krummenacher und Augustin Degen in Sursee, Fortunat Diethelm am Kollegium in Stans, Hans Küng auch in Sursee bereits und, wie überdies Herbert Haag und Joseph Möller, an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

Darüber hinaus sei ein Zeichen der Erinnerung gesetzt an Johannes XXIII., Angelo Giuseppe Roncalli, der abermals einen unvergesslichen Impuls des Aufbruchs und der Weitung schenkte. An diesen ermutigenden pastoralen Menschen bewahrt der Verfasser aus Jugendtagen die Erinnerung einer kurzen persönlichen Begegnung mit dem sozusagen zufällig im Auto hergefahrenen, begleitet nur von Chauffeur und Sekretär, in Castel Gandolfo im Sommer 1962.

In wohl allen ihrer Formen kann Religion aber nicht die letzte Wahrheit, nicht das unbedingt Gute, nicht selbst die Sonne sein. Längst nicht immer schön, Widerschein stets und oft genug Schatten mehr

denn Licht, ist sie allerdings bedeutsam, anstößig mitunter, vielfach inspirierend. Solange es Menschen gibt, die suchen und fragen, wird nach Religion gesucht und gefragt werden, nicht um in ihr sesshaft und bequem zu werden, sondern um gestärkt immer neu aufzubrechen: unaufhörlich unterwegs, achtsam, regsam, lebendig.

München, 6. August 2016

Hans Peter Balmer

1 Problematik des Begriffs Religion

1.1 Annäherungen

1.1.1 Zwischen Reden und Schweigen

Über Religion zu sprechen, bleibt allemal ein sonderbares, vages Unterfangen. Allein schon im Alltag ist bekanntlich Religion ein eher heikles Thema. Es zählt, neben Politik, Geld und Erotik, zu jenen Bereichen, die der gesellschaftliche Smalltalk tunlichst nicht berührt. Religion insbesondere soll ohnehin nicht dem Geschwätz ausgeliefert werden. Unter Religion wird landläufig das Bekenntnis verstanden, die Konfession (*confessio*), das also, worauf eine/r baut, was sie, was er glaubt und vielleicht in rituellen Formen bekundet, mit einer ‚Gemeinde‘ der Gläubigen mehr oder minder teilt: lauter diskrete Verhältnisse, die den Fernstehenden zunächst nichts angehen. Mit Recht werden sie nicht in jeder Situation offen gelegt und auf eines jeden Verlangen preisgegeben. Und schon gar nicht werden sie jederzeit in Bezug zur ureigenen Religiosität, dem eigentlich persönlichen Glauben (*fides*) reflektiert und anderen unterbreitet.¹

Wie sie sich ausnimmt, die Frage nach der Religion, dafür gibt es in der deutschen Literatur eine berühmte Stelle. „Nun sag“, stellt Margarete den Faust, das umworbene junge Mädchen den zudringlichen Mann zur Rede, „nun sag, wie hast Du’s mit der Religion?“² Faust windet sich auf die ‚Gretchenfrage‘. Sie ist für seinen Geschmack fehl am Platz,

-
- 1 „Soll man dich nicht auf’s schmälchste berauben, / Verbirg dein Gold, dein Weggehn, deinen Glauben!“ (Goethe: West-östlicher Divan, VI,8). – „Freundschaft, Liebe und Pietät sollten geheimnißvoll behandelt werden. Man sollte nur in seltenen, vertrauten Momenten davon reden, sich stillschweigend darüber einverstehen. Vieles ist zu zart um gedacht, noch mehres um besprochen zu werden“ (Novalis: Blütenstaub, 23; HKA II 423).
 - 2 Goethe: Faust, Erster Teil, Marthens Garten, V. 3415. Eine aus eigener Erfahrung angereicherte, spekulativ-projektive Auslegung des Verhältnisses zwischen Faust, dem Zweifler („ihm fehlt der Schlusspunkt“), und dem anscheinend unmittelbar lebenden und glaubenden jungen Mädchen gibt, als Variante seiner Don Juan-Interpretationen, Sören Kierkegaard (Entweder-Oder, 1843, München 1975, S. 242–253). Eine streng

läuft seinem Bestreben zuwider. Der galante, künstlich verjüngte Freier, seiner Gelehrtheit überdrüssig, auf Erneuerung begierig, ist entbrannt, er bedrängt die Begehrte, das frische junge Blut. Sie, zwischen Hangen und Bangen, schafft ein wenig Abstand, indem sie Fragen stellt. Sie fragt, wie er zur Religion, zu Gott und so letztlich zu ihr stehe.

MARGARETE. Versprich mir, Heinrich!

FAUST.

Was ich kann!

MARGARETE. Nun sag, wie hast du's mit der Religion?

Du bist ein herzlich guter Mann,

Allein ich glaub', du hältst nicht viel davon.

FAUST. Laß das, mein Kind! Du fühlst, ich bin dir gut;

Für meine Lieben ließ' ich Leib und Blut,

Will niemand sein Gefühl und seine Kirche rauben.

Der Befragte hofft anfänglich zu entkommen, indem er die Sache auf sich beruhen lassen möchte, weltläufig-tolerant sich gibt, und jedenfalls ohne jede Militanz. Doch Gretchen insistiert:

MARGARETE. Das ist nicht recht, man muß dran glauben!

FAUST. Muß man?

MARGARETE. Ach! wenn ich etwas auf dich könnte!

Du ehrst auch nicht die heil'gen Sakramente.

FAUST. Ich ehre sie.

MARGARETE.

Doch ohne Verlangen.

Zur Messe, zur Beichte bist du lange nicht gegangen.

Dann, unumwunden, zum Zusammenzucken, fragt sie in naiver Eindeutigkeit und Zudringlichkeit die Frage:

Glaubst du an Gott?

Wölbt sich der Himmel nicht dadoben?
 Liegt die Erde nicht hierunten fest?
 Und steigen freundlich blickend
 Ewige Sterne nicht herauf?

In der Weise naheliegender anthropomorph-kosmologischer Anschauung stellen sich Fragen, die nur in vordergründig aufgeklärter Weise als lachhaft abzutun sind: *ewige* Sterne, *herabblickend*, *freundlich*, von einem *Himmelsrund* auf eine *feste Erdscheibe*? Im Staubwirbel evolutionärer Endlichkeit? Gewiss nicht, das wissen wir längst. Doch damit ist gleichwohl nicht alles ausgemacht. Es gibt Anschauung, und es gibt Intuition, Ahnung und Gespür dafür, als angesprochene Lebewesen in einem Kosmos zu weben und zu sein. Und schließlich, als drittes, stellen sich aus inniger, erotischer Begegnung von Ich und Du, Faust und Margarete, weitere Fragen:

Schau' ich nicht Aug' in Auge dir,
 Und drängt nicht alles
 Nach Haupt und Herzen dir,
 Und webt in ewigem Geheimnis
 Unsichtbar sichtbar neben dir?

Daran anknüpfend, an diesen günstigen Augenblick, die direkte Empfehlung:

Erfüll davon dein Herz, so groß es ist,
 Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
 Nenn es dann, wie du willst,
 Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!

Schließlich, nach dem weitherzigen Zugeständnis, folgt als Ich-Aussage das zentrale Bekenntnis des erfahrenen, reflektierten Mannes:

Ich habe keinen Namen
 Dafür! Gefühl ist alles;
 Name ist Schall und Rauch,
 Umnebelnd Himmelsglut.

Eine Übereinkunft zwischen dem schlichten jungen Mädchen und dem gelehrten Herrn ist damit aber nicht erzielt, Beruhigung nicht geschaffen.

MARGARETE. Das ist alles recht schön und gut;
Ungefähr sagt das der Pfarrer auch,
Nur mit ein bißchen andern Worten.

Dem nun entgegnet Faust, nicht bloß dieser und jener, sondern alle Menschen, überall und jederzeit, hätten aus ihrer personalen Mitte heraus von vornherein den religiösen Bezug, der stets entsprechend individuell vorgebracht werde:

FAUST. Es sagen's allerorten
Alle Herzen unter dem himmlischen Tage,
Jedes in seiner Sprache;
Warum nicht ich in der meinen?

Die Unterredung endet damit, dass die junge Frau ihrerseits ihre Feststellung trifft und dem elenktisch argumentierenden Liebhaber gegenüber als Vorwurf vorbringt:

MARGARETE. Wenn man's so hört, möcht's leidlich scheinen,
Steht aber doch immer schief darum;
Denn du hast kein Christentum.

Fürs erste also wehrt Faust die unverblümete religiöse Frage ab, mit einer ganzen Batterie von Gegenfragen, zehn an der Zahl. Seine Antwort, gewundene Rhetorik und subtiles Credo zugleich, gipfelt in dem Ausruf: „Gefühl ist alles / Name ist Schall und Rauch“⁴. Margarete ist damit nicht viel weiter, sie ist nicht beruhigt, sie kann nicht ersehen, was dem Mann, dem herzlich guten, heilig ist, ob ihm überhaupt etwas unverbrüchlich ist, und ob er sozusagen seine Liebe beenden könne und sich als ein verantwortungsbewusster Ehemann erweisen werde. Dies

4 Goethe, a. a. O. 3414–3469, 3456 f.

ist wohl der unmittelbar-handfeste Sinn ihrer vergleichsweise bürgerlich besitzorientierten Beurteilung, der potentielle Gatte ‚habe‘ kein Christentum.

Immerhin dürfte mit der faustischen Begütigung nachgerade vielen aus dem Herzen gesprochen sein, wenngleich nicht ganz fraglos. Gefühl, blindes Gefühl, und sonst nichts? Nun, dass Religion mit Gefühl zu tun hat, in erster Linie oder immer auch eine Sache der Intuition ist und des Vertrauens, der Liebe schlussendlich, das ist kaum von der Hand zu weisen. Aber dennoch –, darf es kategorisch heißen: Gefühl ist *alles*? Nein, so kann es gewiss nicht heißen. Der Name tritt unweigerlich hinzu. Erst im Wort ist das Empfinden benannt, gedeutet, begriffen und der menschlichen Selbstverständigung verfügbar.⁵

Oftmals ist die Verminderung der Benennung als ‚Schall und Rauch‘ bezogen auf das, wofür in religiöser Sprache – vielleicht vorschnell und allzu gedankenlos – die Vokabel ‚Gott‘ verwendet wird: „Name ist Schall und Rauch / Umnebelnd Himmelsglut“. Nicht zuletzt mit Bezug auf das biblisch bezeugte Ereignis der Uroffenbarung des Namens als kundgebender Schall im verhüllenden Rauch des brennenden Dornbuschs am Berg Sinai (Ex 3,2–14; 33,20–23; 34,5–7) hat dies sogar seine unabweisliche Berechtigung. Der Name ist nicht schlechthin identisch mit dem (transzendenten) Träger des Namens, er ist Umhüllung des Eigentlichen: der allein lebendigen (Himmels-) Glut. Und dass daher angedeutet wird, woraufhin in Tat und Wahrheit gelebt, vertraut und geglaubt werde, das bleibe offen. Was es sei um den Namen, das werde sich erweisen, neu immerzu. Nicht ein Angesicht, auch nicht ein Name des allein Heiligen sei zugänglich, noch gar verfügbar. Gelassenheit sei angebracht und Weitherzigkeit. Derlei Zurückhaltung muss nicht Ausflucht sein. Das *kann* eine immerhin kosmopolitisch tolerante Antwort sein.

5 Auch Goethe seinerseits geht darüber hinaus (vgl. weiter unten Kap. 2.4.3).

Über gelassene Pragmatik oder gläubige Gefolgschaft hinaus kann es eine erheblich vertiefte Antwort sein. Bekanntermaßen gibt es eine Tradition der so genannten *negativen* Theologie. Sie besteht darauf, die letztlich angemessene Weise, dem Höchsten zu entsprechen, liege darin, von ihm alle positiven Bestimmungen des Seins und des Denkens fernzuhalten. So die frommen Juden, die den Namen des Ewigen nicht aussprechen. So der mystische Begriff des Nichts, so auch der buddhistische Name *Nirvāna*. Allerdings ist dann diese menschliche Zurückhaltung zu interpretieren. Sie bedeutet ein bewusstes Aussparen, in der Sorge, ‚Raum‘ freizuhalten, eine oberste Stelle. Nicht bloß räumlich, sondern schlechthin eine unzugängliche Leere, ein Allerheiligstes. Mehr noch, trefflicher, eine aller Artikulation vorhergehende Stille, für ‚etwas‘, was man in der üblichen Weise nicht nur nicht benennen kann, sondern über das man in keiner Weise verfügt, an das man nicht heranreicht wie an die Dinge, die wir bezeichnen, wie an Löffel und Gabel und an unseresgleichen.

In solcher Achtsamkeit freilich zeigt sich neben einem intellektuellen Moment und der ethischen Haltung ‚beredten Schweigens‘ gleichfalls ein Moment des Gefühls: nämlich ein Gespür der absoluten Reverenz vor einem Letzten, Unvordenklichen, schlechthin Erhabenen, eine Empfindung der Ehrerbietung vor einem Belangvollsten, das, als das Numinose, von sich her bedeutet und fordert, in vollkommener Selbstverfügung, durch Wort und Begriff unangetastet zu verweilen: als absolute Transzendenz – oberhalb aller Dinge, außerhalb der Totalität – voller alles übertreffender Würde und Macht. Die staunende, vielleicht ehrfürchtige, vielleicht gar anbetende Grundhaltung ist von der Überzeugung geleitet, es *ereigne sich* das Unvordenkliche, dem vorbehaltlos Offenen *zeige sich* das Unzulängliche, jenes über alles Belangvolle, zu dem Menschen allein von sich aus nicht zulangend.⁶ Gebieterisch behaupte sich das *Unbenennbare*, das *Unerforschliche*, das *Unbegreifbare*, das *Unendliche*, das *Unbedingte*, das *Namenlose*.

6 Wie es auch am *happy end* des „Faust“ (Teil II, Bergschluchten, V. 12106 f.) heißt: „das Unzulängliche, hier wird's Ereignis“.

Das alles sind Termini der negativen Theologie.⁷ Gleichwohl ist die Frage der (vorläufigen, positiven, exoterischen) Benennung und der rationalen Argumentation damit nicht erledigt. Name ist für den in und aus Sprache lebenden Menschen keinesfalls leerer Schall.

Dies erwägt schon Plato, indem er die philosophischen Grundlagen für die negative Theologie legt, mittels der Idee eines allem vorausliegenden, unbestimmten, unerfassbaren, unvordenklichen Raumgebenden⁸ und sodann einer dieser Ausgangslage gleichwohl Rechnung tragenden, höchst anspruchsvollen Dialektik des Begriffes. Vor allem der Dialog „Parmenides“ entfaltet, in der Weise einer Art Prinzipien-dialektik mit aporetisch offenem Ausgang, nachhaltige Wirkung. Er wird (seit Plotin sowie speziell den bedeutenden Kommentaren von Proklos und Porphyrios und mindestens bis Cusanus) zum Grundbuch einer *theologia negativa*, die als methodisch-spekulativer Erweis der absoluten Transzendenz und gänzlich unpräzifizierbaren (unaussagbaren) Überfülle des Einen (beziehungsweise des Nichts) von kaum zu überschätzender Wirkung ist.⁹ Bei Plato schon wird deutlich, wie das Eigentliche, Bedeutendste, Belangvollste, unbeschadet aller Verpflichtung auf eine philosophische Lebensführung, sich gleichwohl nicht erzwingen und nicht wie andere Erkenntnisse in Worte fassen und über den Augenblick hinaus festhalten lässt.

1.1.2 Was Philosophie beiträgt

Ein weites Feld mithin. Religion ist offensichtlich nicht gleich Religion (konfessionell-kirchlich, natürlich, zivil, rituell, subjektiv, individuell-persönlich, positiv, negativ und so fort). Noch auch ist Religion bedeutungsgleich mit Theologie, zumal biblisch-exegetischer oder

7 *theologia apophatikē*: Dionysius Areopagita. Die Tradition reicht von Pythagoras, Plato, Plotin, Gregor von Nazianz, Dionysius Areopagita bis zu Schopenhauer, Kierkegaard, Jaspers, Horkheimer, Adorno, Maritain, Kolakowski, Derrida, Theunissen.

8 *chōra, χώρα*, Ermöglichungs-,Raum (Plato: Timaios, 52 a/b u. ö.).

9 Mit Dionysius Areopagita sagt Nikolaus von Kues im fünfzehnten Jahrhundert, zuletzt führe der Aufstieg mehr auf das Nichts hin als auf ein Etwas (*magis ... ad nihil quam ad aliquid accedere*; Docta ignorantia I, 17). Dem Höchsten kommen letztlich keine Benennungen zu, es ist unnennbar (*innominabilis*) und unbegreiflich (*incomprehensibilis*). Es ist, was es ist: als das Unendliche absolut, nämlich „enthoben allem, was man sagen oder denken kann“ (De visione Dei, c. 11 in fine).

kirchlich-dogmatischer. Obendrein hat eine weitere Größe, ob nun kritisch, begleitend oder protreptisch-propädeutisch, die Hand im Spiel: die Philosophie. Ist denn überhaupt dieses Zusammengehen von Religion, Theologie und Philosophie legitim, unumgänglich, ersprießlich? Oder gilt hier am Ende: Zu viele Köche verderben den Brei? Es gibt nachgerade den waghalsigen Versuch, vielleicht doch zu einer Vereinbarung über die differierenden, in sich bereits eher unscharfen Grundbegriffe Religion, Philosophie, Theologie, Religionsphilosophie zu gelangen. Dieser Vorschlag ‚stipulativer Definitionen‘ lautet wie folgt:

Religion bezeichnet eine spezifische Lebensform, die sich aus der endlichen Existenz jedes und aller Menschen ergibt, insofern diese niemals durchgängig über sich selbst verfügen, sondern aus einem weiteren oder anderen, als unbedingt erfahrenen Zusammenhang heraus verstanden werden müssen.

Philosophie bezeichnet einen bestimmten Denkstil, dessen Ziel der Genauigkeit, begrifflichen Klarheit und Allgemeinheit gleichwohl von den jeweiligen Bedingungen der Wissenschaftseinstellung abhängig ist. Theologie bezeichnet die begriffliche, öffentliche und wissenschaftliche Darstellung einer bestimmten Religion unter Voraussetzung der Aneignung ihrer Glaubensinhalte und religiösen Erfahrungen.

Religionsphilosophie bezeichnet entsprechend die Disziplin, die Religion phänomengerecht und begrifflich zu bestimmen sucht und dabei philosophische und theologische Verfahren in jeweils unterschiedlichen Anteilen und kritischen Zuordnungen einsetzt.¹⁰

Doch sind wohl gemerkt alle diese Umschreibungen, Versicherungen und vorläufigen Festlegungen lediglich Vorschläge. Sie haben höchstens eröffnenden Charakter, geben bestenfalls erste begriffliche Vorstellungen, Anstöße mithin hinsichtlich der erforderlichen denkerischen Bemühungen.

¹⁰ Deuser, Hermann: Art. Religionsphilosophie, RGG⁴ 7, 358. – Zu Gunsten einer synthetischen Lösung optierte insbes. Tillich, Paul: Religionsphilosophie, Berlin 1925, Stuttgart 1962, S. 7 ff.

Der näheren Befassung steht zunächst die schulmäßige Geschichte dessen, was als Religionsphilosophie firmiert zur Verfügung. Bei aller gebotenen Vorsicht gegenüber steriler Historisierung ist der geschichtliche Zugang hilfreich und sogar unabdingbar. Was in langer Auseinandersetzung mit den unumgänglichen Fragen sich angesammelt hat, das ist keineswegs nur Ballast. Es kann vielfach als ein Schatz bewahrt und möglicherweise sogar gemehrt werden. Gleichwohl sind einzelne ausgeführte Religionsphilosophien¹¹ nicht als Variationen, mehr oder weniger gelungene Verwirklichungen einer fixen Spezies Religionsphilosophie anzusehen. Über eines nämlich kann von vornherein kein Zweifel bestehen: Es gibt nicht *die* Religionsphilosophie. So wenig übrigens als *die* Philosophie.

Ein positives Wissen und ein stolzer Besitz kann Philosophie schwerlich je sein. Als Weisheits-Liebe, Weisheits-Wetteifer, *philosophía, érōs philósophos* wie die alten Hellenen, *studium* beziehungsweise *amor sapientiae* wie die Römer sie nannten, weist sie unübersehbar ein dynamisches Moment des Strebens (*phileîn, studêre*) auf. Dem Philosophieren haftet weithin etwas Vorläufiges an, etwas Liebhaberisches, andauernd Anfängerhaftes, jedenfalls kaum je Ausreichendes, noch gar systematisch Vollendetes. Stets verbleibt es in einem Bereich praktischen Erprobens. Immer geht es auch um Wagnis, personalen und interpersonalen Einsatz, um Neigung, Zuneigung, um ein mehr oder minder gefühlsmäßiges Bezogensein: *Liebe* zur Weisheit, zur Wahrheit, zur Schönheit, zur Gerechtigkeit, zur Freiheit, zum Menschen, zur Menschheit, zum Universum, zu Gott, zum Namenlosen, zum Schweigen. Auch im Fortschreiten bleibt Philosophieren stärker ersehnt und entbehrt als tatsächlich erreicht und verfügbar.¹² In den

11 Spinoza, Lessing, Kant, Fichte, Jacobi, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Schleiermacher, Novalis, Friedrich Schlegel, Görres, Baader, Kierkegaard, Solowjow, Bergson, Scheler, Whitehead, Bloch, Buber, Kolakowski, Levinas, Ricœur, Derrida, Vattimo u. a. m.

12 „Jemand einen Weisen (*sophós*) zu nennen“, legt Plato dem Sokrates in den Mund, „dünkt mich etwas Großes zu sein und Gott allein zu gebühren; aber ein Freund der Weisheit (*philósophos*) oder dergleichen etwas möchte ihm selbst angemessener sein und auch an sich schicklicher“ (Phaidros 278 d; vgl. „Kein Gott philosophiert, das heißt: begehrt danach, weise zu werden – er *ist* es ja“; Symp. 204 a; Lys. 218 a–b). Seneca definiert: *Philosophia sapientiae amor est et adfectatio* („Philosophie ist die Liebe zur Weisheit und das Streben danach“; ep. 89, 4). – Kant findet, dass es nicht angehe, „sich selbst

Status des schlechthin Perfekten gelangt es kaum. Es läuft sogar Gefahr zu scheitern, tragisch mitunter.¹³ Und dies gilt hinsichtlich der Frage der Religion erst recht. Die Weisheit, so heißt es am Ende, entziehe sich den menschlichen Mängelwesen, sie sei Gott vorbehalten.

Was also vermag philosophisches Bestreben? Gewiss ist: es kann nicht mir nichts dir nichts die Religion zum Gegenstand nehmen. Von außen ergäbe sich höchstens ein Inventar von Begriffen und vielleicht eine Art Information über religiöse Lebensformen der Menschheit, der gegenwärtigen und der geschichtlichen. Methodisch betrieben, bestünde bestenfalls Religionswissenschaft. Philosophieren ist etwas anderes. Es hat Rechenschaft abzulegen, was eine intellektuelle Beschäftigung mit Religion überhaupt bedeutet. Das schließt die Frage ein, was es eigentlich heiße und wie sinnvoll es sei, um ein Wissen der Religion bemüht zu sein. Ein Wissen der Religion, das ist wiederum mehrdeutig. Ein Wissen über Religion ist wohl zunächst gemeint, über ein Sachgebiet, ein Objekt sozusagen. Das aber ist es seiner wahren Bedeutung nach gerade nicht.¹⁴ Mindestens ebenso sehr kommt Religion in Betracht als eine alle Phänomenbereiche durchmessende Dimension, die ihrerseits Ereignisse zeitigt und, einer Quelle gleich, als Subjekt gewissermaßen, aus sich heraus Wissen entspringen lässt oder doch Verstehen ermöglicht und so – über Begriffe und Schlüsse hinaus – das Dasein erst mit Glauben festigt, mit Hoffen steigert, mit Lieben mehrt.

einen Philosophen zu nennen“ (KrV B 867). Man könne niemals Philosophie, sondern „höchstens nur *philosophieren* lernen“ (ebd. B 865). – Für Giorgio Agamben (ähnlich wie schon für Nietzsche und Heidegger) steht überhaupt die Philosophie „schlechthin ohne Identität, sie erträgt das Namenlose, ohne dass sie darin ihren Namen fände“ (Idee der Prosa, Frankfurt a. M. 2003, S. 115).

- 13 Von Plato (Phaidon, 66 c) stammt überdies das Bild von der Philosophie als einer denkerischen Jagd (nach geistiger Nahrung), wie es namentlich Cusanus („De venatione sapientiae“, dt. Die Jagd nach Weisheit, 1463) und Giordano Bruno („De gl'eroici furori“, 1585; dt. Von den heroischen Leidenschaften) entfalten. (Nach dem mythischen Leitbild läuft der Jäger immerzu Gefahr, seinerseits zum Gejagten, Aktäon zum Hirsch verwandelt zu werden, den die eigenen Hunde anfallen und zerfleischen.)
- 14 „Wenn man behauptet, dass die Religion sich eigentlich *denken lässt*, dass sie eigentlich *denkbar ist*, hält man sie im Voraus in Schach, und die Angelegenheit ist über kurz oder lang entschieden, selbst wenn man das Denken nicht mit einem Sehen, einem Wissen, einem Begreifen verwechselt“ (Derrida, Jacques: Glaube und Wissen, in: Ders./Vattimo, Gianni: Die Religion, Frankfurt a. M. 2001 S. 9–48, hier 68).

1.1.3 Mythische Grundformen, philosophisch begriffen

Die abendländische Philosophie ist bis weit in die Neuzeit hinein überwiegend durch einen besonderen Bezug ausgezeichnet gewesen zu jenem, was auch die Religion als ihr Tiefstes und Höchstes, als ihr Letztes und Eigentliches bestimmte, und das in der religiösen Sprache sowohl der ‚paganen‘ Antike als auch der biblischen Schriften als göttlich bezeichnet wurde und oftmals den Namen Gott trug. Andererseits aber ist Philosophie just in jener Phase entstanden, als im antiken Griechenland der Mythos, der zuvor die kulturelle Grundeinstellung ausgemacht hatte, allmählich an Kraft verlor. Die mythische Weltdeutung war bei den alten Griechen quasi kanonisiert, durch Hesiod („Theogonie“) vornehmlich und Homer (die „Ilias“ in erster Linie und sodann die „Odyssee“). Als dieser Rückhalt zusehends schwand, und sodann im Politischen ein Verfall der überwiegend demokratischen Stadtstaaten, deren freiheitlich-partizipative Ausrichtung nicht zuletzt in mythischer Religiosität begründet war, unüberschbar um sich griff, nahm das Philosophieren seinen Aufschwung, und zwar nicht zuletzt als ein erneutes Nachfragen nach dem, was anfänglich die leitbildlichen Ursprungs-, Götter- und Heroengeschichten zu bedeuten suchten. Philosophie hat sich insoweit seit je sowohl als Mythen-Kritik vollzogen wie auch als Rekonstruktion dessen, wofür mythische Frömmigkeit stand.

Das lässt sich bei den so genannten Vorsokratikern gut ein halbes Jahrtausend vor Beginn der christlichen Zeitrechnung ersehen. Eine aus vorsokratischem Umfeld überlieferte, relativ gemäßigte Formulierung gibt zu bedenken: „Das Eine, einzig Weise will nicht und will doch mit dem Namen Zeus genannt sein“. ¹⁵ Darin bezeugt sich eine ambivalente, eine zwiespältige Einstellung im Verhältnis zu der mythisch-benennenden Haltung. Für das Absolute, das Eine, das einzig Weise – das *hèn tò sophòn*, wie Heraklit, der Denker aus Ephesus, sagt – wird und darf der Eigenname Zeus genannt werden. Aber nur in kritischem

¹⁵ Heraklit, B 32. – Nicolaus Cusanus weist darauf hin, dass im Pantheon, unter dessen Mittelöffnung, im Zentrum, unter freiem Himmel also, eigens ein Altar des unendlichen Terminus aufgestellt war, der *keine Grenze* kennt (Docta ignorantia I 25, 84).

Bewusstsein, nämlich insofern der Name und wohl auch der Anklang an ‚Leben‘ (*Zeus*, Genitiv *Zēnós*, zum Verb *zēn*, leben) grundsätzlich unter Vorbehalt gegenüber derlei Namensverwendung das Feld beherrschen. Es dies ist eine Errungenschaft, die sich nicht wieder verlieren sollte.¹⁶ „Der Sinn, der sich aussprechen lässt, / ist nicht der ewige Sinn. / Der Name, der sich nennen lässt, ist nicht der ewige Name“.¹⁷ Mit unseren Worten und Begriffen brächten wir niemals den Namen Gottes vor, sondern nur Krücken unserer Hilflosigkeit, mahnt der gelehrte Kirchenvater Clemens von Alexandrien. Und noch ein Barock-Distichon hält fest: „Man kann den höchsten Gott mit allen Namen nennen: / Man kann ihm wiederum nicht einen zuerkennen.“¹⁸

Was derart aufgeworfen wird, die Frage des Namens, der Benennung, der unterscheidenden, ausgrenzenden, festsetzenden, und darüber hinaus der Anrufung, das ist offenbar ein wahrhaft zentrales Problem.

Von Euripides, dem letzten der drei großen attischen Tragiker sind die denkwürdigen Verse überliefert: „Zeus, wer du auch bist, ein Zwang der Natur oder die Vernunft der Menschen: zu dir habe ich gebetet.“ In den bewegenden Gebets-Zeilen konnte man die seit je bestehenden

16 Bei Dante findet sich einmal die ‚synkretistische‘ Apostrophe: „o höchster Zeus, der du auf Erden für uns gekreuzigt wurdest“ (*o sommo Giove che fosti in terra per noi crucifisso*; Purg. VI 118 f.). Ähnlich später Hölderlin (z. B. „Der Einzige“, „Friedensfeier“, „Patmos“). Bei ihm auch in aller Vorsicht die Fragen „wen darf ich nennen (...)“, wie bring ich den Dank? / Nenn’ ich den Hohen dabei?“ (Heimkunft, Str. 6, Vers 97–102). – Goethe, zumal der späte, liegt auf der ‚summistischen‘ Linie, die er, von Lessing bestrahlt, ausdrücklich mit den spätantiken Hypsistariern in Verbindung bringt (an Sulpiz Boisserée, 22.03.1831).

17 Mit diesen Worten beginnt Laotse das „Tao te king“ (3. Jh. v. C.; dt. Richard Wilhelm, Düsseldorf/Köln 1978, S. 41).

18 Angelus Silesius: Cherubinischer Wandersmann, V 196. Die Losung „Gott ist Einer; der Eine aber braucht keinen Namen; er ist der namenlose Seiende“ geht auf Hermes Trismegistos (Asclepius, cap. 20) zurück, wie ihn bereits Laktanz, Thierry von Chartres und Nikolaus von Kues zitierten: „Da Gott die Gesamtheit der Dinge ist, so gibt es keinen ihm eigenen Namen, müsste doch sonst Gott mit jeglichem Namen benannt werden oder alles mit seinem Namen. Er umgreift ja in seiner Einfachheit die Gesamtheit aller Dinge“ (Cusanus de docta ignorancia I 24, 75). So namentlich die ins altägyptische Sais zurückführende Überlieferung von dem verschleierte Bild (Kant, KU, § 49, AA V 197, Anm.). Assmann, Jan: Das verschleierte Bild zu Sais, Stuttgart/Leipzig 1999, S. 34–36.

philosophischen Hauptprobleme versammelt finden.¹⁹ Das Ereignis, dass eine Person (in diesem Fall die schwer leidende, gefangen genommene und gar versklavte Königin Hekabe/Hecuba, die Gemahlin des Priamos, des Königs von Troja), aus sich heraus geht, über sich und alles Menschliche hinaus, die Hände erhebt und betet, wird zum Anlass des Nachdenkens, weitreichender Reflexion. Wieso hält auf einmal eine inne, kehrt sich vom Üblichen und womöglich den Übrigen ab? Wohin, an wen oder was wenden sich Betende? Mit welchem Recht? Mit welchen Konsequenzen? Und überhaupt in welchem Namen?

Abermals der Stoiker Seneca reflektiert über die Vielnamigkeit von Zeus im Rahmen einer *deus sive natura*-Spekulation:

Was nämlich anderes ist die Natur als der Gott und der göttliche Urgrund (*divina ratio*), der dem Weltall und seinen Teilen eingepflanzt ist? Sooft du willst, kannst du anders diesen Urheber aller Dinge anrufen; sowohl Iuppiter Optimus und Maximus wirst du ihn nach Brauch nennen als auch Tonans und Stator, (...) weil alles durch seine Wohltat Bestand hat. Wenn du denselben als Fatum bezeichnest, wirst du nicht lügen, denn weil das Fatum nichts anderes ist als eine in sich verknüpfte Folge von Ursachen, ist er die erste Ursache von allen (*prima omnium causa*), von der die übrigen abhängen. Welche Namen immer du willst, wirst du ihm zur Bezeichnung beilegen, weil sie die Kraft und Wirkung göttlicher Dinge enthalten: so viele Bezeichnungen seiner Person kann es geben wie Leistungen. Diesen Gott nennen die Unsrigen sowohl Liber Pater [d. i. Dionysos] als auch Hercules und Mercurius: Liber Pater, weil er der Vater aller (*omnium parens*) sei, von dem zuerst gefunden worden ist der Samen Kraft, die durch die Lust sorgen sollen für des Lebens dauernden Bestand (*perpetuitas vitae*); Hercules, weil seine Kraft unbesieglich sei

19 So der Wissenschaftsphilosoph Alfred North Whitehead (Abenteuer der Ideen, Frankfurt a. M. 1971, S. 403 f.). Die Verse aus Euripides Antikriegs-Tragödie „Troades“ (Die Troerinnen, vv. 886 f.) sind allerdings ungenau übersetzt und aus dem Zusammenhang (vv. 884–889) gerissen. – Vergleichbare Reflexion schon seit Homer (Ilias 15,104–109), Aischylos (Agamemnon, vv. 161–163) und dem Altstoiker Kleantes von Assos, in dessen berühmtem Zeus-Hymnus es heißt, Gott benennen „viele Namen“, Zeus beispielsweise, aber auch Vernunft und Schicksal.

und, wenn sie einmal erschöpft sei durch ihm auferlegte Arbeiten, in das Feuer zurückkehren solle; Mercurius, weil die Vernunft bei ihm ist, die Zahl, die Ordnung und das Wissen.²⁰

Unter den frühgriechischen Denkern, den so genannten Vorsokratikern gibt es welche wie Xenophánēs aus Kolophon, den eigentlichen Ahnherrn der philosophischen negativen Theologie, der spottet über diejenigen, die sich (gleich dem Dichter Homer) anthropomorph, nach eigenem Abbild Götter ausdenken, sie gewissermaßen projizieren, so als ob sie unstete, wandelbare Menschen wären und wie unserins fehlbar handelten. Was immer einer solcherart zu haben, wozu er in Beziehung zu stehen meine, das sei stets nur Menschliches, allzu Menschliches, und nicht Göttliches, nicht Gott, die unveränderliche, unendliche Vollkommenheit.²¹

Radikal reduktionistisch wirken hingegen bereits die älteren Sophisten. Deren erster, Protagoras aus Abdera (Thrakien) im fünften Jahrhundert vor Christus, bringt den berühmten Homo-mensura-Satz auf: Der Mensch allein, und also nichts vor oder über ihm, sei das Maß aller Dinge.²² Biologisch-zoologisch gesehen sei der Mensch ein eklantantes Mängelwesen, nackt und wehrlos.²³ Darüber hinaus könne er nur mythisch-erzählerisch mutmaßen, aber nichts wissen. Er gibt zu bedenken: „Über Götter habe ich keine Möglichkeit zu wissen, weder dass sie sind, noch dass sie nicht sind, noch wie sie etwa anzusehen wären; denn vieles verhindert das Wissen: die Nichtwahrnehmbarkeit (*adelótēs*) und die Kürze des Menschenlebens.“²⁴

20 De beneficiis, Über die Wohltaten, IV 7 f.; Philosophische Schriften, hg. Manfred Rosenbach, Darmstadt 1989, Bd. V, S. 300–303.

21 DK B 11–16; B 23–26. Vgl. Euripides, Herakles, 1341–1346; Plato, Politeia, 2. Buch, 377 c ff.

22 Dagegen hat sich Plato (Theätet, 151 e–152 a) zur ausdrücklichen Entgegnung herausgefordert gesehen: „die Gottheit dürfte für uns am ehesten das Maß aller Dinge sein“ (*ho dē theòs hēmin pánton chrēmáton métron*; Nomoi, 716 c).

23 Plato, Protagoras, 320 c–322 d.

24 Protagoras, DK B 4. Vgl. Nestle, Werner: Vom Mythos zum Logos, Stuttgart 1940, S. 278–281.

Kritias aus Athen erklärt die Vorstellung von einem ewigen, allwissenden Gott als schlaue Erfindung zur Einschüchterung und Disziplinierung der Leute.²⁵

Euhemeros von Messene (Messenien, Peleponnes, um 300 v. C.) ‚entmyth(olog)isierte‘ die Göttergestalten, indem er sie im Einzelnen als vergottete, monumental erklärte Kulturbringer, Fürsten, Anführer oder Helden vergangener Zeiten erklärte.

Eines steht fest: Anders als die nachmalige christliche Theologie verstand sich die vielfältige, lokal stark differierende griechische Religion von Haus aus nicht dazu, von Gott einen Begriff zu bilden und davon irgendetwas auszusagen. Ganz im Gegenteil, in ihrem Kontext war *theós* lediglich ein Prädikatsbegriff.²⁶ Von einem bestimmten, eindrücklich übermächtigen Geschehen, einem Ereignis, einem herausgehobenen Phänomen, einem Vortrefflichsten, höchsten Denkbaren konnte gegebenenfalls erklärt werden, es sei göttlich: *theós estin*.

Und in der Tat, dies kommt vor unter Menschen, dass sie von etwas sagen, es sei göttlich, ganz so wie anderem zuerkannt wird, es sei gut, es sei schön, es sei wahr.

Vor jeglicher philosophischer Bestimmung war im Mythos in bildlicher Weise vergegenwärtigt, was mit dem Prädikat des Göttlichen ausgezeichnet wurde. Mythos bestand darin, die wesentlichen Vorwissenisse der Welt und des Lebens herauszuheben, zu abstrahieren gewissermaßen, sie mit Namen zu nennen, sie als Gestalten aufzufassen und von ihnen Geschichten zu erzählen, zumal nach ihrer Geschlechterfolge: niemals definitiv fixiert, sondern vergleichs- und versuchsweise immerzu.

25 DK 88 B 25.

26 So bekannt spätestens seit Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (Der Glaube der Hellenen, 1931 f., 1955, S. 17 ff.). Kerényi, Karl: Antworten der Griechen, in: Wer ist das eigentlich – Gott? hg. Hans Jürgen Schultz, München 1969, S. 123–133.

Beispielsweise – in orphischer Genealogie – Chronos am Beginn, wohl auch Eros. Oder aber – hesiodisch – Chaos, somit Abgrund und Dunkel, Erebos und Nyx. Daraus entspringend, Himmel und Erde, Uranos und Gaia. Deren Nachkommen sodann: gewaltige, unsterbliche Titanen wie Okeanos, Kronos (alias Saturnus), Hyperion, Prometheus, Theia, Thetys, Phoibe. Ferner wilde, sterbliche Giganten wie Themis und Typhon. Schließlich aber – als das Woraufhin – die neue Ordnung, der Kreis der zwölf Olympier: Zeus (röm. Jupiter), der Vater der Götter und Menschen, und Hera (Juno), seine Schwester und Gemahlin, dazu Apollon (Apollo), Artemis (Diana), Athena (Minerva), Hermes (Mercurius), Ares (Mars), Aphrodite (Venus), Demeter (Ceres), Poseidon (Neptunus), Hephaistos (Vulcanus) sowie, als jüngster und zuletzt hinzugekommener, Dionysos (Bacchus). Es handelt sich um sieben männliche, fünf weibliche Gestalten, darunter zwei ewig jungfräuliche: Pallas (d. i. das Mädchen) Athena, deren Haupttempel der überaus prachtvolle dorische Parthenon (d. i. das Jungfrauengemach) auf der Akropolis in Athen war, sowie Artemis, die Zwillingschwester Apollons.²⁷

Auf das Nennen des Namens folgte die Vergegenwärtigung. Im chorischen Gesang der Tragödie wie auch im lyrischen Einzelgesang. Die Griechen fanden eine gewisse Erleichterung darin, die unausweichliche Tragik des Daseins nach dem ursprünglichen Bocksopfer zunächst in bäuerlichem Theaterspiel²⁸ und schließlich in der Kunst der Tragödie sublimiert darzustellen. Ihre Dichter haben die Tragödie geschaffen. Und sie haben sie in unglaublich kurzer Zeit mit Aischylos, Sophokles, Euripides auf den Gipfel geführt. Als Tetralogien verfasst, wurden Tragödien als Zyklen jeweils von je vier Stücken binnen Tagen feierlich auf die Bühne gebracht. Im Mittelpunkt stand in vielen Abwandlungen letztlich das Leiden des Gottes Dionysos Zagreus, der stirbt und zerstückelt wird und wieder aufersteht, als Mysterium des Blutes, des Wei-

27 Hesiod, *Theogonie*, vv. 116 ff., 1 ff. – Ebenfalls ohne Liebesverhältnisse und ohne Mutterschaft ist übrigens auch die nie den Olymp verlassende, stets den häuslichen Herd hütende Hestia (röm. Vesta). – Vgl. Platos mythologische Schilderung des Aufstiegs der Götter zum überhimmlischen Ort und ihrer Lebensweise dort (Phaidros, cap. 26 f., 246 e–247 c).

28 Vergil, *Georgica*, II 380–384.

nes, der Verwandlung, des Enthusiasmus, der Ekstasik und ähnlicher kollektiver Erfahrungen.²⁹ Auf die Verkörperung, die dramatisierende Darbietung der tragischen Theaterkunst, die ganz und gar auf dem Mythos beruhte, dem Dionysos-Mythos wie gesagt, folgte schließlich der Versuch des begrifflichen Erfassens. Was mythisch bereitgestellt und auf der Bühne ästhetisch-ethisch ausgeführt war, galt es demnach zu reflektieren, und zwar im Hinblick auf seine Leistung, seine Legitimität, sein Defizit und seine unzureichende Gestalt. Insofern erhob sich Philosophie als Kritik der Religion.

Indem Dichtung und Philosophie von der mythisch bildhaften, namentlichen, evokativen und narrativen Repräsentation des Göttlichen abrückten und – auch über das Individuell-Angeeneigte der Lyrik und das Mimetische der Theaterkunst hinaus – ins eher Begrifflich-Theoretische überwechselten, entstand stufenweise so etwas wie ‚gesäuberte‘ rationale Theologie (*theologia naturalis* bzw. *rationalis* anstelle von *theologia poetica*). Ansätze zu einer ‚theologischen Philosophie‘ beziehungsweise ‚theologischen Wissenschaft‘ als ‚erster Philosophie‘, (höchster) Weisheit und Metaphysik existierten also Jahrhunderte vor dem Christentum.³⁰ Seit alters stand die griechische Philosophie zur (mythisch-poetischen) Religion in einem Verhältnis kritischer Anverwandlung. Unbeschadet aller Kritik und Konfrontation verblieb eine beträchtliche Nähe, indem nämlich auf begrifflicher Ebene eine *Bestätigung* der Haltung der Wirklichkeit gegenüber erfolgte. Verbreitete eine kulturell grundlegende Dichtung wie das homerische Epos „Ilias“ überallhin die bestärkende Überzeugung, „es walten ja Götter auch

29 Nietzsche nennt jenes, was die dionysische Kunst zum Ausdruck bringe, „das ewige Leben“ (GT 16: KSA I 108). – „Der tragische Grundmythos: die in Individuen zerstückelte Welt sehnt sich nach Einheit, Dionysos Zagreus will wiedergeboren werden“ (Hofmannsthal, Hugo von: Aufzeichnungen aus dem Nachlass, 1893, Gesammelte Werke, Reden und Aufsätze, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1979, S. 359). – Aristoteles bezeichnet ausdrücklich den Mythos als Prinzip (Grund und Seele) der Tragödie (Poetik 1450a 38).

30 Plato spricht einmal von *theologia* (Politeia II, 379 a), Aristoteles von *philosophia theologikē* beziehungsweise *epistēmē theologikē* (Met. E, 1026 a 19; K 1064 b 3). Philosophische Theologie vertrat außer Plato und Aristoteles auch die Stoa. Monographien zur philosophischen Theologie verfassten Xenokrates (*Peri theôn*), Posidonios, Chryssippos (*Peri theôn*), Cicero (*De natura deorum*; als einzige erhalten) u. a. m.

unser“³¹, so kann es bei den Philosophen heißen, alles sei „voll von Göttern“³² und auch in unvermuteten Situationen noch immer ganz einladend: „Tretet ein, auch hier sind Götter“³³. Homers und Hesiods Geschichten der Götter und Heroen und mehr noch die frühe lyrische Dichtung der Griechen bezeugten den Glauben, dass das menschliche Dasein in seiner Hinfälligkeit nicht nur einer andersartigen, übermenschlichen Ordnung gegenüberstand, sondern mit dem Kommen des Göttlichen eine grundstürzende Wende zu gewärtigen hatte.³⁴

Der olympischen Götterwelt schienen, wie erwähnt, Zustände vorangegangen, chaotische, chthonisch-matriarchalische sowie titanische, von eherner Gewalt des Elementaren, sogar durch die Realität des FresSENS und Gefressenwerdens bestimmte. Sie hatten insgesamt das Inbild einer verschlingenden, bedrohlichen, unverrückbaren Wirklichkeit gegeben, die aber als glücklicherweise überwunden galt.

Die griechische Philosophie ihrerseits kann als der Versuch gelten, reinen Tisch zu machen, den vorzeitlich-präkulturellen Schrecken endgültig zu überbieten sowie möglicherweise ein anfängliches goldenes Zeitalter im Zeichen Saturns gegenüber der (usurpatorischen) Jupiterherrschaft notdürftig zu kompensieren.³⁵ Mitunter ist eingewendet worden, dass sie in ihrem (idealistisch-illusionären) Glauben an die Kraft der Begriffe, an die Macht des Logos gewissermaßen eine Verhärtung darstelle, entsprechend der immensen Gefahr, wovon sie sich abzusetzen hatte. Die Angst vor der Wiederkehr des Chaos musste mit aller Kraft und um jeden Preis gebannt werden. Das Ergebnis war sozusagen eine Zeus-Religiosität mit einem einzigen höchsten Begriff. Im Unterschied etwa zu materialistisch-atomistischen oder dualistischen

31 *parà gàr theoí eísi kai hemín*, Il. III 440.

32 *pánta plērē theôn*, Thales, DK A 22; zit. Plato (Nomoi X, 899 b), Aristoteles (De anima I 5, 411 a 7), Cicero (De legibus II 26).

33 *kai entaútba theoús*, Heraklit, DK A 9; zit. Lessing, Nathan der Weise, Motto; Heidegger, Martin: Über den Humanismus (1949), Frankfurt a. M., S. 39–41.

34 Theunissen, Michael: Pindar, Menschenlos und Wende der Zeit, München 2000.

35 Die Römer feierten daher die jährlich wiederkehrenden Saturnalien als zeitweise Wiederherstellung der vorzivilisatorischen natürlichen Welt. Vgl. Hölderlins späte Ode „Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter“ (1801).

Alternativen, nicht zu reden von bestimmten fernöstlichen Einstellungen, hielten die alten Griechen sich an eine pyramidale Hierarchie der Werte, gipfelnd in einem alles überragenden, alles abschließenden, äußersten Einzigem: dem Telos (Leben, Recht, Gerechtigkeit). In mythologischer Version: Zeus an der Spitze der schlechthin überlegenen, ätherisch-göttlichen Lichtwirklichkeit.³⁶

Auch das freilich war zu keiner Zeit unumstritten. Die Brüder des Zeus, Poseidon und Hades, hatten sich, wie in der „Ilias“ (XV 185–199) nachzulesen ist, durchaus gegen die Zeusherrschaft aufgelehnt. Die Poseidongestalt, ein wilder Mann mit Dreizack, zeigt, nachhaltig bis heute, etwas von diesem Stachel der erderschütternden Gewalt in Entgegensetzung zu dem lichten Zeus. Gar von Hades noch zu sprechen (samt seiner Gemahlin Proserpina), der dunklen Unterwelt unter den ätherischen und chthonischen Sphären: der Totenwelt, die gleichfalls als Macht respektiert war. Dazu kam noch der immigrierende, immersive Dionysos, der gegenüber dem (späteren) Zeus-Telos ambivalent blieb, das Zyklische weiterhin einbegriff, das Irisierende, das Fluktuierende, und nicht alles der Prägnanz, Linearität und Teleologie unterordnete.³⁷

36 griech. *tò télōs*, lat. *finis ultimus*. Laut Wolfgang Schadewaldt durchzieht seit Hesiod (Erga 213 ff.; 265 ff.), Solon, Aischylos (Agamemnon, v. 1487, vgl. 161–167), Plato (Nomoi I 1, 625 a–b) eine an Zeus geknüpfte Dike-Spekulation das gesamte Griechenland. – Dessen ungeachtet sind sowohl Hölderlins Infragestellen der Sucht „unter den Menschen, dass nur Einer und Eines nur sei“ („Wurzel alles Übels“) als auch Schillers Klage, „Einen zu bereichern unter allen, / Mußte diese Götterwelt vergehn“ („Die Götter Griechenlands“) gewissermaßen auch bereits an die alten Griechen zu richten. Die Tendenz zum Monotheismus (als monistisch-transzendenter Finalisierung) ist deutlich breiter, als dass sie ausschließlich auf die von Echnaton, den ägyptischen Pharao Amenhotep IV. (1375–1358 v. C.), übernommene ‚mosaische Unterscheidung‘ (Jan Assmann) zurückzuführen wäre.

37 So die These insbes. Johann Jakob Bachofens (Das Mutterrecht, Stuttgart 1861).

Die griechische Religion war pluralistisch, je und je gebunden an lokale Traditionen:

Da war, unter vielem anderem, Delphi, das Heiligtum des Apollon (Pythios) an der Kastalischen Quelle, mit dem vielgefragten, hoch bedeutsamen Orakel und seinem Medium, der Priesterin Pythia, sowie den alle vier Jahre stattfindenden Festspielen (Pythien). Und über allem der traditionsbildende Geist des *Gnōthi sautón*, der Appell: Erkenne, was du bist, ein Mensch, und finde dich, das Göttliche über dir, in die Grenzen des Menschlichen.³⁸

Da war Olympia für Zeus mit den gymnastisch-athletischen Wettkämpfen.

Da war Eleusis für Demeter, agrarischer Fruchtbarkeitskult und Mysterien zur Seeleneinweihung und Jenseitseröffnung.

Da war Athen mit den Dionysien, eine Festwoche im Frühling mit tragischen Agonen, und sodann den Großen Panathenäen, alle vier Jahre vier Tage lang im Juni, Juli, mit Nachtfeier, Prozession, Wettspielen und anderem mehr zu Ehren der wehrhaften Pallas Athena.

Ähnlich Eigentümliches gilt für Orte wie Delos (Delia, Apollonia), Kreta-Mykene, Epidauros und andere mehr.

Wie nicht eine Offenbarung, nicht ein Buch, nicht eine Priesterschaft, so hatten die Griechen auch nicht den *einen* Begriff, der die vielen religiösen Phänomene zusammenfasst.

³⁸ Als eine originelle Systematisierung der *Delphica praecepta* vgl. Giovanni Pico della Mirandola (*De hominis dignitate*, Bologna 1496; Stuttgart 1997, S. 30–33). Schadewaldt, Wolfgang: *Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee*, Pforzheim 1963. Giebel, Marion: *Das Orakel von Delphi*, Stuttgart 2001.

1.1.4 Pein des engen Erlebens

Indem sich Philosophie geltend machte, wurde mittels Denken darzulegen versucht, worin für den Einzelnen und die Gemeinschaft das heile, gute, glückliche Leben bestand. Von Anfang an stand das Andenken an das Göttliche im Zusammenhang mit dem Verlangen nach Glück, nach ganzem, unversehrtem Leben, nach Heil.

Religion ist Lebenswunsch, das lässt sich ziemlich global festhalten.³⁹ Es handelt sich hierbei um eine komplexe, höchst ambivalente Problematik: Religion wünscht, erbittet und erfleht das Leben, zeigt und feiert es, weil ein jeder Mensch empfindet und schmerzhaft erfährt, dass er es nicht ganz hat, nicht bedingungslos und unverbrüchlich, dass es sonderbar zweideutig ist, befremdlich kontingent, gebrochen und unerfüllt, voller Gewalt, Entsetzen und Tod.

Jede und jeder kann sich sagen: Ich bin mein Leib, geboren – als Kind einer bestimmten Mutter und eines bestimmten Vaters – zu einem bestimmten Zeitpunkt, der sich messen, nach Jahr, Monat, Tag und Stunde in Zahlen genau angeben, mittels Computer erfassen und rechnerisch verarbeiten lässt. Das heißt zugleich, dass eine bestimmte Spanne nach der Geburt dieses wie ein jedes Leben sterben und dann vorüber sein wird. *Mors certa*: Der Tod ist sicher. Zur Begrenztheit in der Zeit kommt die im Raum hinzu. Ich bin nicht irgendwo oder schlechterdings überall geboren, sondern an einem bestimmten Ort; und das hängt einem Menschen mitunter sein ganzes Leben an, zum Beispiel in mundartlicher Färbung seiner Sprache. Die zeitliche und räumliche Bestimmtheit gilt für alles, auch für jegliches, wozu ich eine sinnliche Beziehung habe. Fängt man an darüber nachzudenken, kann man ins Grübeln geraten, dass man jeweils hier ist und nicht dort, und stets auch in einem bestimmten Moment, in einer Gegenwart. Und vieles ist Vergangenheit, und vielleicht ist etwas noch Zukunft... Die

39 Von der indogermanischen Wurzel **wen* stammt beispielsweise auch *uenus* (n.), lateinisch Venus. Und mit einem Hymnus auf Venus, der Gebälerin, Nährerin und Friedensbringerin (I 1–43), beginnt denn auch das Lehrgedicht „De rerum natura“ (Über die Natur der Dinge) des epikureisch-materialistischen, so religionsgegnerischen Aufklärers wie andererseits authentisch religiösen Dichter-Denkens Lukrez (ca. 97–55 v. C.). – Woschitz, Karl Matthäus: Elpis, Wien/Freiburg i. Br. 1978.

klassische Philosophie hat das Kontingenz genannt, dieses seltsame Berührtsein von Beliebigem, dieses Behaftetsein mit nicht Notwendigem, potentiell Austauschbarem, auch anders Vorstellbarem, Unwahrscheinlichem, Läppischem, Nichtigem, Grundlosem, diese ganze verstörende ‚Geworfenheit‘.

So in aller Prägnanz und Bestürzung schon Pascal:

Wenn ich die kurze Dauer meines Lebens betrachte, das von der vorhergehenden und der darauffolgenden Ewigkeit aufgesogen wird (...) und den kleinen Raum, den ich ausfülle und den ich noch dazu von der unendlichen Unermesslichkeit der Räume verschlungen sehe, die ich nicht kenne und die mich nicht kennen, so gerate ich in Schrecken und erstaune, mich eher hier als dort zu sehen, denn es gibt keinen Grund, warum es eher hier als dort ist, warum jetzt und nicht vielmehr früher.⁴⁰

Das Pensum der Religion kann denn auch rundweg als ‚Kontingenzbewältigung‘ umschrieben werden. Sie leistet so die Auseinandersetzung mit der rohen Zufälligkeit aller Verhältnisse, dem blinden Schicksal, der Gleichgültigkeit der Welt. Im günstigen Fall erbringt solche intellektuelle Befassung mit der empörenden Absurdität das, was man Sinnfindung oder -stiftung, vielleicht auch ‚Liebe zum Schicksal‘ (*amor fati*) nennt.⁴¹

Der bloße Wunsch hingegen läuft Gefahr, nicht wirklich voranzukommen, mehr oder minder verdrängt zu werden oder aber immerzu nichts als nur ein ‚frommer Wunsch‘ (*pium desiderium*) zu bleiben; eitel Bitten und Betteln, nichts als ein schlappes, verwischtes, beruhigtes Quasi-Wollen.⁴² Der Wunsch ist etwas Prekäres und sogar Gefähr-

40 „*Quand je considère la petite durée de ma vie absorbée dans l'éternité précédente et suivante — memoria hospitis unius diei praetereuntis* (eingedenk eines Menschen, der nur einen Tag zu Gast war; Wsh 5,15) — *le petit espace que je remplis et même que je vois abîmé dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent, je m'éffraye et m'étonne de me voir ici plutôt que là, car il n'y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors*“ (Pensées, La 68/Br 205; vgl. Br 208).

41 Friedrich Nietzsche, Albert Réville, Albert Camus, Niklaus Luhmann, Hermann Lübke.

42 Die Philosophen, Kant namentlich (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, § 73; KU B XXII Anm.) und besonders eindringlich Heidegger, warnen: „die Vorherrschaft

liches. Er kann aus dem Unbewussten alles schief machen oder sich in törichter Weise konkretisieren, sich auf die falschen Güter richten, die inzwischen großenteils durch Markt und Medien suggerierten Träume, Begierden und Süchte, lauter Haben und Gelten, Besitz und Prestige, statt doch eher auf Beziehung, Vertrauen und Geduld.⁴³ Globalisiert und starr fixiert ist der Wunsch zudem etwas Kindliches, Freud zufolge Infantiles. Mit Wünschen allein, ist außer im Märchen (‚Tischlein deck dich‘, ‚Von dem Fischer un syner Fru‘), noch keinem geholfen. Die harten Tatsachen, formiert nach unumstößlichen Naturgesetzen, liegen anders als Illusionen, Träume und jegliches ‚Wolkenkuckucksheim‘. Nicht nur, dass das Menschenleben im Unterschied zum Kosmos kurz ist und unlösbar mit Leiden und Sterben vermischt ist, geradezu endet im Tod und untergeht und zu Staub zerfällt und verschwindet.⁴⁴ Dazu kommt noch die Erfahrungstatsache, dass die Lebenden töten, Blut vergießen, am Leben sich vergehen –, um zu leben.⁴⁵

„Töten ist eine Gestalt unseres wandernden Trauerns...“, als läge dies fest in der *condicio humana*, kann es, ohne jeglichen ‚Hauch des Bedauerns‘, bestürzend lyrisch-aner kennend, heißen von der Jagd zumal, der weithin angeblich ‚munteren‘, ‚behaglichen‘, ‚fröhlichen‘, zu der die ungestüm Lebendigen sich bevollmächtigt halten.⁴⁶ Der Gedanke

des Sich-vorweg-seins im Modus des bloßen Wünschens bringt ein Unverständnis der faktischen Möglichkeiten mit sich“ (SuZ § 41, S. 195). – Die kritisch sichtende Frage nach dem, was überhaupt wünschenswert sei, lässt sich als „die praktische Grundfrage“ bezeichnen (vgl. Tugendhat, Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt a. M. 1976, 7. Vorlesung, S. 118 f.).

- 43 Zur Kritik vgl. die zehnte Satire des römischen Dichters Juvenal sowie die Nachdichtung Samuel Johnsons (The Vanity of Human Wishes, 1749; dt. Die Eitelkeit der menschlichen Wünsche).
- 44 Aus der Divergenz und Inkompatibilität von Lebenszeit und Weltzeit entspringt laut Hans Blumenberg (Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt a. M. 1986, 71 ff.) Religion. – Eine ironische Darstellung bloß idealistisch-träumerischen Strebens nach Selbstübersteigerung und Wunscherfüllung gibt Miguel de Cervantes Saavedra in seinem berühmten Roman „Don Quijote“.
- 45 „Als ich einmal eine Spinne erschlagen, / Dacht ich ob ich das wohl gesollt? / Hat Gott ihr doch wie mir gewollt / Einen Antheil an diesen Tagen“, so in Goethes „West-östlichem Divan“ (VI,10).
- 46 Rilke, Rainer Maria: Die Sonette an Orpheus, II 11, vv. 9 und 12; Vollmacht, 1926; WW KA II 404. – Als weitere ritualisierte, kompetitive Form des Tötens ist der Stierkampf zu sehen, die Tauromachie, die spanische Corrida. Von solchem, nicht zuletzt

liegt nahe, Religion insgesamt sei – außer illusionärer Wunscherfüllung – die Reaktion auf die schwer zu verkräftende Erfahrung, dass wir töten – und uns obendrein als in ein System eingespannt empfinden, das unter der Regel „Töte den, der getötet hat“ in einem Teufelskreis ohnegleichen den Rächer abermals zum Mörder macht, sogar auch in der Weise staatlich sanktionierender Kapitalstrafe.⁴⁷ Religion wäre so gesehen, über kultisch-rituelles Ausagieren hinaus, das Eingeständnis von (Blut-)Schuld, der Versuch Sühne zu leisten, Reinigung zu erlangen, Erlösung vom Übel zu finden.⁴⁸ Sie wäre Sehnsucht nach einem Leben, das, anders als alles übrige natürliche Sein, kein lebendes Wesen verletzt und keines tötet, das, anders als alles bloß menschlich, allzu menschliche Dasein, keinen Krieg führt und überhaupt keine Gewalt ausübt.⁴⁹ Mehr noch, sie wäre Verlangen nach Überwindung des Todes, ob irgend fremdem Leben zugefügt oder am eigenen Leibe erlitten.⁵⁰

Die Natur und darüber hinaus die Einzelmenschen und die Gesellschaft, die erweisen sich immerfort als nicht wunschgemäß, sondern als unheimlich, in vielen Zügen als geradezu ungeheuer.⁵¹ Unabweis-

erotischem Töten (der zunächst übermächtigen Stiere durch die Gewandtheit der blutjungen Matadoren) ist es nur ein Schritt zum Töten Don Juans, des Marquis de Sade - und im Kollektiv des Kriegs (Ortega y Gasset, Leiris, Bataille, Hemingway, Oshima, Mishima u. a. m.).

47 Ricœur, Paul: Wege der Anerkennung, Frankfurt a. M. 2006, S. 285.

48 Vgl. Gen 9,5 f., wo Jahwe in den Mund gelegt ist, er werde jegliches vergossene Blut einfordern. Insbesondere das dritte Buch Moses („Leviticus“) enthält eine Opfertheologie als göttliche Stiftung eines entsühnten neuen Daseins. – Strasser, Peter: Theorie der Erlösung, München 2006, eine Studie, welche Religion überhaupt im Verlangen nach Erlösung vom Übel erblickt.

49 Gewaltlosigkeit auf Grund strikter Unverletzlichkeit des Lebens ist buddhistisches Grundprinzip: *ahimsā*. – Zum Fluch des Blutvergießens, sprichwörtlich seit je (Homer, Il. 18, 309; Heraklit, B 80) vgl. außer der „Orestie“ und „Macbeth“ zum Beispiel die berühmte (von Herder ins Deutsche übertragene) schottische Ballade „Edward“.

50 Zu *religio* als Sühnehandlung vgl. den mythischen Kulturheros Aristaeus (*pastor*), eine Variante des guten Hirten gewissermaßen, wie Vergil ihn zusammen mit Proteus und Orpheus zu Ende der „Georgica“ (IV 315–377, 530–558) als Epyllion höchst kunstvoll anfügt. Im gleichen Werk am Schluss der ersten Buches (500–514) ist übrigens auch der Dienst des Dichters (*vates* eher denn *poeta*) als gewissermaßen priesterliche Sühneleistung angesichts der zerrütteten Welt (*succurrere saeclo everso*) verstanden.

51 Vgl. Hiob 28,12 f.; 20. Sophokles, Antigone, v. 332–375 („Ungeheuer ist viel ...“; Chorlied zu Beginn des Zweiten Akts). – Drewermann, Eugen: Moby Dick oder Vom Ungeheuren, ein Mensch zu sein, Düsseldorf 2004.

lich stellt sich die tief beunruhigte Frage auf dem Grund aller Dinge, die nach dem Woher und dem Aufhören des Bösen fragt.⁵² Im Dasein ist Angst (Joh 16,33). Dem Wünschen bleibt vielfach statt Erfüllung nichts als Verzicht und das ‚Elend der Entsagung‘, und zwar keineswegs nur in sinnlich-materieller, sondern auch in geistig-kognitiver Hinsicht. „Ertragen und entsagen“ (*anéchou kai apéchou, sustine et abstine*) ist zentrale Maxime bereits des antiken stoischen Heroismus. Entsagung ist einer der Grundbegriffe auch noch zur Zeit der deutschen Klassik, bei Kant und Goethe.

Um abermals eine Passage aus des Weimarers denkwürdigem Weltgedicht anzuführen, Worte, desillusionierte, bittere, womit Faust im Studierzimmer, der Gelehrte in seinem Gehäuse, auf die mephistophilisch-provokative Verlockung in die bunte weite Welt erst recht seinen ganzen geballten Lebensüberdruß sich und allen entgegenzuschleudern hat:

FAUST. In jedem Kleide werd' ich wohl die Pein
 Des engen Erlebens fühlen.
 Ich bin zu alt, um nur zu spielen,
 Zu jung, um ohne Wunsch zu sein.
 Was kann die Welt mir wohl gewähren?
 Entbehren sollst du! sollst entbehren!
 Das ist der ewige Gesang,
 Der jedem an die Ohren klingt,
 Den, unser ganzes Leben lang,
 Uns heiser jede Stunde singt.
 Nur mit Entsetzen wach' ich morgens auf,
 Ich möchte bittere Tränen weinen,
 Den Tag zu sehn, der mir in seinem Lauf
 Nicht Einen Wunsch erfüllen wird, nicht Einen,
 Der selbst die Ahnung jeder Lust

52 „Endet das Böse, und wie?“ (Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, 1809, 95). Zu der ‚riesigen Gebietskategorie des Bösen‘, die insgesamt den Menschen das metaphysische Grauen lehrt, vgl. Bloch, Ernst: Experimentum mundi, Frankfurt a. M. 1975.

Mit eigensinnigem Krittler mindert,
 Die Schöpfung meiner regen Brust
 Mit tausend Lebensfratzen hindert.
 Auch muß ich, wenn die Nacht sich niedersenkt,
 Mich ängstlich auf das Lager strecken;
 Auch da wird keine Rast geschenkt,
 Mich werden wilde Träume schrecken.
 Der Gott, der mir im Busen wohnt,
 Kann tief mein Innerstes erregen;
 Der über allen meinen Kräften thront,
 Er kann nach außen nichts bewegen;
 Und so ist mir das Dasein eine Last,
 Der Tod erwünscht, das Leben mir verhaßt.⁵³

Anders der fromme Sinn. Die Religion wagt es, ein Trotzdem aufzurichten und durchzuhalten, in aller Durchkreuzung und Paradoxie. Gegen Bosheit, Grausamkeit, Tod und alles an die Mächte der Finsternis verfallene Sein, steht ein Anderes: die Option der Beziehung, der Begegnung, der Verbundenheit.

Kanonisch hierbei ist die volkstümliche Lehrparabel vom sogenannten ‚Salomonischen Urteil‘.⁵⁴ Die königliche Rechtsfindung trifft, strikt logisch, obgleich nur taktisch, die Versuchsanordnung, das eine überlebende von zwei Neugeborenen zweier um ihr Kind streitender Mütter kurzerhand mit einem Schwerthieb entzweizuhauen, um, ganz gerecht, jeder der Anspruch erhebenden Frauen genau eine Hälfte auszuhändigen. Nein, da sogleich die leibliche Mutter „in aufwallender Liebe für ihr Kind“ (v. 26) inständig fleht, das lebende Baby denn doch ganz der anderen zu überlassen und es doch nur um Gotteswillen nicht zu töten, zeigt sie dem Richter, dass sie die wahre Mutter ist. Er urteilt nach Billigkeit, nicht formal-abstrakt, sondern weise mit Kopf und Herz. Das

53 Faust, Erster Teil, Studierzimmer, vv. 1544–1571.

54 *iudicium Salomonis*, 1 Kön 3,16–28; Salomos Weisheit darüber hinaus ebd. 5,9–14.

Kind bleibt am Leben und wird in die Arme seiner Mama zurückgelegt. So immerhin besteht die Option, Gerechtigkeit und Erbarmen wirkten zusammen – um des Lebens willen.⁵⁵

Von der Liebe sagt des Näheren die biblische Religion, sie sei stark wie der Tod und sie höre niemals auf. Mehr noch, sie vertraut und macht kund: Gott ist die Liebe.⁵⁶ Und sie kann, in einem Atemzug gewissermaßen, existenziell zugespitzt konkretisieren, von Herzen einen Menschen lieben, schon das heiße sagen: „Du wirst nicht sterben“.⁵⁷ Weniger altruistisch hochherzig, stärker realistisch, lautet die Option der Liebe, und gerade im Schmerz der einseitigen, der unerfüllten, der geendigten Liebe, doch allemal: ‚Ich möchte leben, für dich, mit dir, für euch, mit euch – und nicht sterben.‘⁵⁸

Ausgebildete Religion verharret möglichst nicht beim Lebenswunsch. Sie wird aktiv, geht über zu (symbolischem) Handeln. Sie unternimmt es zu opfern, zur Shne und Versöhnung, und zwar nicht bloß einfache

55 Hierzu Frettlöh, Magdalene L.: Gottes ‚Mutterschigkeit‘, ein weibliches Gottesbild?, in: Ebach, Jürgen/Gutmann, Hans-Martin (Hgg.): Gretchenfrage, Bd. II, Gütersloh 2002, S. 135–217, hier 176–178. – „Iudicium Salomonis“ ist überdies ein Oratorium von Giacomo Carissimi.

56 „Stark wie der Tod ist die Liebe“ (Hl 8, 6). Im paulinischen ‚Hohelied der Liebe, das auf dem Hintergrund aller möglichen Charismen ausdrücklich noch einen anderen, letzten, einen alles übersteigenden Weg (*hodos kath' hyperboln, via excellentior*) aufzeigt, heißt es, das höchste, das bleibende Gut benennend: „Die Liebe hört niemals auf“ (*h agp oudpote pptei; charitas numquam excidit*; 1 Kor 13,8).

57 *Aimer c'est dire: Toi, tu ne mourras pas* (Marcel, Gabriel: La mort de demain, 1931). Der Tod der Anderen, den ‚ich‘ in deren Gesicht antreffe, geht vor, begründet Verantwortung: *La mort de l'autre, c'est l la mort première* (Levinas, Emmanuel: Dieu, la mort et le temps, Paris 1993, S. 54, vgl. 122).

58 Die Suche nach dem Lebenskraut, Liebe und Tod sind Grundthemen schon im ‚Gilgamesch-Epos“ (um 1200 v. C.). Platos Idealismus entfaltet sich aus der Polarität von Tod („Phaidon“) und Liebe („Symposion“, „Phaidros“). Der Jesuit Baltasar Gracin beginnt die Vierte Krisis des Ersten Buches seines philosophisch-allegorischen „Criticon“ (1651; dt. H. Khler, S. 50–53) mit einem geistreichen Apolog zur Dialektik von Liebe und Tod. Da heißt es *amor* käme „von *a mor-te*, so dass Liebe und Tod alles einerlei“ sei (ebd. 51). – Karl Jaspers (Kleine Schule des philosophischen Denkens, München 1965) erörtert als äußerste der Grundfragen des menschlichen Daseins Liebe (XI) und Tod (XII). Hingegen in der Todesanalyse von Heideggers „Sein und Zeit“ (1927, §§ 45–53) bleibt (ungeachtet des Hinweises auf Tolstojs Erzählung „Der Tod des Iwan Iljitsch“) alle Liebe aus.

Gaben, die freilich auch zuvor (irgendwo, vielleicht aus dem Bereich einer Gottheit) genommen sind, sondern Tiere und, wie selbst noch die Bibel erinnert, vor allem das Kostbarste, Menschen, Kinder, Erstgeborene.⁵⁹ „Menschenopfer sind die natürlichsten Opfer.“⁶⁰ Ein Gebaren, paradox genug. Schon Heraklit, der dunkle, traurige Denker aus Ephesus, hatte einprägsam vorzuhalten: „Reinigung von Blutschuld suchen sie, indem sie sich mit neuem Blut besudeln, wie wenn einer, der in Kot getreten, sich mit Kot abwaschen wollte“.⁶¹ Unter Kopfschütteln wird eine kritische Stimme aus dem Kreis der sogenannten Vorsokratiker vernehmlich.

Anstatt einseitig, unsinnig auf Sühne- und Tilgungsritualen zu beharren, schreitet auf geläuterter Stufe die religiöse Aktivität fort. Sie versteht sich als Sendung (*missio, pémpsis*), geht zur Welt aus, zu den Menschen, bietet Trost, leistet Beistand, entfaltet Diakonie, karitative Tätigkeit, tut Gutes, übt Werke der Barmherzigkeit, leibliche wie geistig-geistliche.⁶² Insofern es mit allen Werken (*érga, opera*) wie überhaupt mit unserer Macht dennoch *nicht* getan ist, – und um dies grundsätzlich nicht Zulängende zu wissen, macht sie wesentlich aus –, übersetzt sie, kaum weniger problematisch, ihren frommen Wunsch in Gebet und Andacht. Biblisch-monotheistische Religiosität sucht

59 2 Kön 16,3; 17,17, 21,6; 2 Chr 33,6; Ez 16,21; 20,26.31 u. ö. – Abraham soll zur Erprobung seiner Glaubensfestigkeit den eben als Unterpand seines Glaubens ihm geschenkten Sohn Isaak wieder hergeben und auf dem Altar Jahwes eigenhändig schlachten (Gen 22). – Der Heerführer Jiftach schließt ein Gelübde, das die Opferung seiner einzigen Tochter zur Folge hat (Ri 11,30–40). – Die Parallele bildet im griechischen Mythos König Idomeneus (*Ἰδομενεύς*) von Kreta, der in Erfüllung eines Gelübdes an Poseidon infolge Errettung aus Seenot seinen eigenen Sohn opfert.

60 „Der geheime Sinn des Opfers ist die Vernichtung des Endlichen, weil es endlich ist. Um zu zeigen daß es nur darum geschieht muß das Edelste und Schönste gewählt werden; vor allen der Mensch, die Blüte der Erde. Menschenopfer sind die natürlichsten Opfer“ (Schlegel, Friedrich: Ideen, 1800, Ziff. 131).

61 DK 22 B 5. Unter die verbrecherischen Ausgeburten der Religion (*scelerosa atque impia facta*; rer. nat. I 84) zählt Lukrez namentlich die geopferete Iphigenie. Tatsächlich hatte bereits Euripides den Mythos so weit humanisiert, dass Iphigenie nunmehr auf Geheiß der Artemis, die an ihrem Altar kein Menschenblut duldete, nach Tauris versetzt wurde, um ihr dort als Oberpriesterin zu dienen (Händel, Gluck, Goethe). – Burkert, Walter: *Homo Necans*, Berlin 1997.

62 Die sog. *opera misericordiae* (Mt 25,35 f.). Vgl. Caravaggios einprägsames Gemälde, 1607, Leinwand, 290x360 cm, Neapel, Pio Monte della Misericordia.

in der Bedrängnis Zuflucht bei Gott. Von ihm erwartet sie Zuspruch, Zuversicht, Sicherung des Lebens und äußerstenfalls (*in extremis*, im Tod und jenseits des Todes) – als Erbarmen, Gnade, ‚Erlösung‘ – Wiedererlangung des Lebens, der Beziehung, der Gemeinschaft – auf immer, unzerstörbar, unversehrt. Dies ist gewiss abermals schwierig zu denken. Leben ist nach unserer Kenntnis endlich, und nicht ewig. Aber ein übersteigendes Philosophieren springt ein und definiert: ‚Des unbegrenzten Lebens vollständiger und vollendeter Besitz‘, das eben sei es, was nach dem metaphysischen Begriff Ewigkeit ausmacht, das vollkommene Leben des im Einen bleibenden Göttlichen.⁶³ Insofern ist Religion rundweg als ‚Feier des Lebens‘ aufzufassen.⁶⁴ Monumental markieren das schon die gewaltigen Pyramiden und Obelisken des alten Ägypten. Spätestens seither gibt es eine unübersehbare Kontinuität der religiösen Tradition mit einer deutlichen Tendenz zu einem alles umfassenden (Heils-)Universalismus.⁶⁵ Platonisch-biblich beseelt sich die religiöse Option als ein spiritueller Vitalismus, als enthusiastisches Leben unter der Bitte: „Komm, Schöpfer Geist“ (*veni creator spiritus*).

1.1.5 Erhoffen des Unverhofften

Anfänglich war die antike griechische Kultur von einer äußerst zwiespältigen Einstellung zum Leben durchzogen. Die Problematik führte einerseits in einen Pessimismus. Demzufolge wäre es für unsereins am besten, überhaupt nicht geboren zu sein – oder aber, wenn unglücklicherweise doch geboren, möglichst schnell wieder vom Erdboden zu verschwinden.⁶⁶ Andererseits stand den alten Hellenen in der Gestalt

63 *Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* (Boethius, *Trost der Philosophie*, Buch V, 6 p. 9–11). Pionier für diese Definition der Ewigkeit als Leben ist Plotin (*Enn.* III,7, 3, 36–38), indem er den Aion als *hē zōē homou pása* umschreibt. Er schließt seinerseits an Platos Begriff eines „im Einen bleibenden göttlichen Aions“ (*Tim.* 37d6) an.

64 Hölderlin, Friedrich: *Über Religion, Werke und Briefe*, hgg. Friedrich Beißner/Jochen Schmidt, Frankfurt a. M. 1969, Bd. 2, S. 635–641, hier 641.

65 Görg, Manfred: *Mythos, Glaube und Geschichte, Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten*, Düsseldorf³1998, insbes. S. 178 f. Assmann, Jan: *Ägypten, Eine Sinngeschichte*, München/Wien 1996. Strasser, Peter: *Der Gott aller Menschen, Eine philosophische Grenzüberschreitung*, Graz/Wien 2002.

66 Zur ‚Infragestellung der Geburt‘ vgl. Hiob 3,3–26, Kohelet 4,2 f., 6,3; Überlegungen ähnlicher Art treten in tragisch-antinomischen Daseinsbefahrungen immer wieder auf: „Nicht geboren zu sein – was ist / Höhren Werts? Aber *lebst* du schon – / *Dorthin*

der Götter das Gegenbild *vollkommenen* Lebens in ätherisch-reiner Höhe vor Augen. Bei Homer war immerzu die Rede von den „leicht Lebenden“, Sorglosen, Unsterblichen, in scharfer Abhebung von den „elend Lebenden“, Beschwerten, Hinfalligen, Sterblichen.⁶⁷ Tageswesen⁶⁸, die wir sind, leben wir mühevoll, in Mangel und Sorge, und haben keinen Bestand.

Selbst noch Epikur, atomistischer Materialist, vermeintlich Hedonist, argumentiert in dem vorgegebenen Schema und trägt die Elemente eines wahrhaft guten menschlichen Lebens (*stoicheia tou kalos zen*) zuallererst im Blick auf das erhaben kontrastierende Übermenschlich-Göttliche zusammen:

Wenn du die Gottheit für ein unvergängliches und glückseliges Lebewesen hältst, wie die allgemeine Anschauung der Gottheit vorgeprägt wurde, dann hänge ihr nichts an, was ihrer Unvergänglichkeit fremd oder mit ihrer Glückseligkeit unvereinbar ist. Vermute dagegen alles über sie, was ihre mit Unvergänglichkeit verbundene Glückseligkeit unversehrt zu bewahren vermag. Denn Götter gibt es tatsächlich (*theoi men gar eisin*): unmittelbar einleuchtend ist deren Erkenntnis (*enargēs gar autōn estin he gnōsis*). Wofür sie aber die Masse hält, so geartet sind sie nicht. Denn sie bewahrt dabei gerade das nicht unversehrt, wofür sie sie eigentlich hält. Ehrfurchtslos (*asebēs*) aber ist nicht, wer die Götter der Masse abschafft, sondern derjenige, der die Vermutungen der Masse (*tas tōn pollōn dōxas*) den Göttern anhängt.⁶⁹

wieder, woher du kamst, / Schleunigst zu gehn, das ist das nächste Beste!“ (Sophokles, Oidipus auf Kolonos, in: ders. Tragödien, Darmstadt 1960, S. 397).

67 *rheia zōontes theoi*; (Ilias 6,138; 24,525 f.; Odyssee 4,805; 5,122; 6,42–46; Plotin, Enn. V 8 [31] 4, 1).

68 *Epámeroi* (Homer, Odyssee, 18, 130–142; Pindar, Pyth. 8, 95, Semonides: Frg. 1, 3; Sophokles, Ajax 397–400; Euripides, Orest 376 f.). „Nur Hauch sind die Menschen / Trug die Sterblichen“ (Ps 62,10, vgl. 39,12). – Nach dem Stich ‚Homo bulla‘, einem Vanitas-Emblem des niederländischen Manieristen Hendrik Goltzius (1558–1617) ist Baudelaires ‚L’Amour et le crâne‘ (Amor und der Schädel, Die Blumen des Bösen, 1861) verfasst.

69 Epikur: Brief an Menoikeus, Ziff. 123 (Briefe, Sprüche, Werkfragmente, Stuttgart 1980, S. 42 f.; Text überliefert durch Diogenes Laertios: Leben und Lehre der Philosophen, 10, 122–132). Vgl. Cicero, De natura deorum, I 44–56. Vgl. Marx, Karl: Die Differenz der demokritischen und der epikureischen Naturphilosophie, Doktordissertation, Jena

Epikur also lehrt, bei hinreichend besonnen-frommem Philosophieren sei es dem Einzelnen möglich, sein Dasein unerschütterlich glücklich zu führen, kurzum, „zu leben wie ein Gott unter Menschen“ (*zēse hōs theōs en anthrōpois*, 135).

Demgegenüber skizzieren im neunzehnten Jahrhundert die schwäbischen Dichter Schiller⁷⁰ und Hölderlin die *Conditio humana* aus der klassischen griechischen Entgegensetzung von vollendetem, erfülltem, freiem Genügen allein der Gottheit⁷¹ und, andererseits, ruhelosem, hinfälligem, ungewissem Menschenschicksal:

Hyperions Schicksalslied

Ihr wandelt droben im Licht
 Auf weichem Boden, selige Genien!
 Glänzende Götterlüfte
 Rühren euch leicht,
 Wie die Finger der Künstlerin
 Heilige Saiten.

Schicksallos, wie der schlafende
 Säugling, atmen die Himmlischen;
 Keusch bewahrt
 In bescheidener Knospe,
 Blühet ewig
 Ihnen der Geist,
 Und die seligen Augen
 Blicken in stiller
 Ewiger Klarheit.

1841 (mit einem fragmentarischen Anhang zur ‚Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epikurs Theologie‘).

70 Gedicht „Das Reich der Schatten“ beziehungsweise „Das Ideal und das Leben“, 1795.

71 *autárkēs kai teleōtatos theos* (Plato, *Timaios* 68e).

Doch uns ist gegeben,
 Auf keiner Stätte zu ruhn,
 Es schwinden, es fallen
 Die leidenden Menschen
 Blindlings von einer
 Stunde zur andern,
 Wie Wasser von Klippe
 Zu Klippe geworfen,
 Jahr lang ins Ungewisse hinab.⁷²

Mit dem Pantheon, den ‚Göttern Griechenlands‘ war die Vorstellung eines (auf die Polis bezogenen) vollkommenen Lebens erhoben.⁷³ Und die Philosophen versuchten, dieses übermenschliche, überzeitliche Leben in begrifflich-argumentativer Weise zu vergegenwärtigen.⁷⁴ Philosophieren als Wahrheits-, Weisheits- und Wissenssuche ist von Anfang an Suche nach dem göttlich-wesentlichen Leben, ‚Erhoffen des Unverhofften‘, also vorzüglich Theologie.

Philosophische Reflexion wird insofern bemüht sein, den Lebenswunsch zu rechtfertigen, rational auszuweisen, in Form einer belehrten, begründeten Hoffnung, einer *docta spes*. Damit Hoffen wirklich als begrüßenswerte Ausrichtung, als vorzügliche Haltung, gar als Tugend gelten kann, bedarf es der kritischen Überlegung.

72 Hyperion, 1799, Bd. 2, gegen Ende.

73 Das betont mit Nachdruck der junge Nietzsche: Aus den griechischen Göttern spreche „eine Religion des Lebens, nicht der Pflicht oder der Askese oder der Geistigkeit“. Die Göttergestalten „atmen den Triumph des Daseins (...): in ihnen ist das Vorhandene vergöttlicht“ (Die dionysische Weltanschauung, 2: KSA I 559–561). „Der Mensch denkt vornehm von sich, wenn er sich solche Götter giebt“ (MA I 114: KSA II 117). – Vgl. Vernant, Jean-Pierre: Mythos und Religion im alten Griechenland, Frankfurt a. M. 1995. Im Gegensatz zu Vernants vorwiegend gesellschaftlicher Deutung ist die antike Religion möglicherweise aber als bereits im Biologischen grundgelegte Kontingenzbewältigung zu sehen; so Burkert, Walter: Kulte des Altertums, Biologische Grundlagen der Religion, München 1998.

74 Bezeichnend dafür Aristoteles, der versichert, dass der Mythenfreund für einen Philosophen gewissermaßen zu halten sei (*ho philomythos philosopós pōs estin*, Metaphysik, I 2, 982 b 18 f.) und entsprechend ausführt: „Wenn man von der mythischen Erzählung ihre anfängliche Grundlage trennt und allein diese betrachtet, d.h. den Glauben, dass alle ersten Substanzen Götter sind, so wird man darin eine wahrhaft göttliche Überlieferung finden“ (ebd., XII 8, 1074 b).

Darüber führt schon die Spruchweisheit der meisten Völker eine beredete Sprache. ‚Solange wir leben, hoffen wir‘ ist sprichwörtlich im antiken Rom.⁷⁵ Andererseits ergeht die Warnung: ‚Hoffen und Harren macht große Narren‘. Es kommt offensichtlich sehr darauf an, klug und umsichtig zu bleiben. ‚Hoffe auf fremden Brei, aber Sorge, dass dein eigener im Ofen sei‘, auch das weiß der Volksmund.

Und auch philosophisch betrachtet ist die Ausgangslage gänzlich paradox. ‚Wer Unverhofftes nicht erhofft, kann es nicht finden: unaufspürbar ist es und unzugänglich‘, so lautet die Erinnerung bereits des anfänglichen Denkens.⁷⁶ Der platonische Sokrates ist es sodann, der ausdrücklich das Dasein des Einzelnen herausfordert mit der Frage: ‚Auf welche Hoffnung hin lebst du?‘⁷⁷ Und diese existenzielle Frage, was berechtigterweise zu hoffen ist, aus gutem Grund, bleibt leitend für ein im weitesten Sinn religiös orientiertes Denken von Paulus über Pascal bis zu Kant, Kierkegaard, Teilhard, Bloch und darüber hinaus.⁷⁸

75 *Dum spiro spero; aegroto dum anima est, spes est* (Cicero ad. Attic. 9,10,3). Hoffnung ist insbesondere das Brot der Exilierten (*spes alunt exules*, Euripides, Plutarch; Erasmus, Adagia III i, 92). Ohne Hoffnung kein Leben (*senza speranza non c'è vita*), so das italienische Sprichwort.

76 Heraklit B 18.

77 *Epi tini dē pote elpidi zēs*; (Plato, Alkibiades I, 105 a). – Von „größten Hoffnungen“ (*elpides megístai*) ist in der Aristophanes-Rede des „Symposion“ (193 d) in der Sprache der Mysterienkulte die Rede. Im „Phaidon“ erklärt Sokrates, für ein Leben der Tugend und Vernunft sei „der Lohn schön und die Hoffnung groß“ (*bē elpis megālē*, 114 c). – Im Gegensatz zu den idealistischen Konzepten sind die meisten der europäischen Moralisten (Gracián, OM 19, 194; Quevedo; La Rochefoucauld, Max. 168, 515; Chamfort, Aph. 93) hinsichtlich der Hoffnung skeptisch bis ablehnend gesonnen. Dass die Hoffnung „in Wahrheit das übelste der Uebel“ sei, weil sie die Qual der Menschen verlängere, wiederholt, an den Pandora-Mythos anknüpfend, auch Nietzsche (MA I 71: KSA II 82).

78 „Auf Hoffnung hin sind wir gerettet“ (*tē gar elpidi esōthēmen, spe enim salvi facti sumus*; Röm 8,24; 1 Petr 3,15). – Das „Sich-gewonnen-haben“ vorausgesetzt, unterstreicht Heidegger den existenzialen Sinn des Hoffens: „Der Hoffende nimmt sich gleichsam mit in die Hoffnung hinein und bringt sich dem Erhofften entgegen“ (SuZ, 1927, § 68, S. 345). – Im frühen zwanzigsten Jahrhundert hat Ernst Bloch, der expressionistische Ekstatiker, einerseits den Marxismus in sein Denken einbezogen, erst sekundär wohlgerichtet, und andererseits den Marxismus auch bereits transformiert in Richtung einer universalen Philosophie der Hoffnung. Von religionsphilosophischer Relevanz sind schon die Bände „Thomas Münzer als Theologe der Revolution“ (München 1921) und „Atheismus im Christentum“ (1968); das Hauptwerk ist: „Das Prinzip Hoffnung“ (Frankfurt a. M. 1959).

Die Sache nimmt sich reichlich paradox aus. Einerseits ist es tatsächlich die Frage, ob wir je schon einen Tag oder auch nur eine Stunde lang wirklich ohne jede Hoffnung gewesen sind, ob wir im Mindesten ohne Hoffnung irgend zu denken vermögen.⁷⁹ Andererseits ist gleichwohl eine äußerste Negation kaum vermeidlich, wie sie bei Benjamin, Adorno und Agamben erreicht scheint:

Wer an Gott glaubt, kann deshalb nicht an ihn glauben. Die Möglichkeit, für welche der göttliche Name steht, wird festgehalten von dem, der nicht glaubt. Erstreckte einst das Bilderverbot sich auf die Nennung des Namens, so ist es in dieser Gestalt selbst der Superstition verdächtig geworden. Es hat sich verschärft: Hoffnung auch nur zu denken, frevelt an ihr und arbeitet ihr entgegen.⁸⁰

Religionsphilosophische Überlegungen sind hilfreich und nötig, um in einem Bereich, in dem es um Authentizität und Fülle des Lebens geht, gegenüber der unmittelbaren Grunderfahrung wie auch gegenüber den Ansprüchen vermittelnder Institutionen über angemessenes Denken zu verfügen. Zu keiner Zeit soll der erstbeste Fanatiker Oberhand behalten. Einer, der als Apokalyptiker vielleicht einer obskuren Vorstellung von Weltende anhängt (wie es beispielsweise sogar durch einen Nikolaus von Kues aberwitzig berechnet, gar beschleunigt herbeigeführt werden sollte). Oder einer, der die Menge mit Bußpredigten und Bücherverbrennungen in Aufruhr versetzt – wie zur Zeit der Renaissance im fünfzehnten Jahrhundert Girolamo Savonarola⁸¹,

79 So das Beispiel einer aufgeklärten Diversifizierung der Frage nach der Hoffnung wie es der spielerische Fragebogen des Schriftstellers Max Frisch gibt (Tagebuch 1966–1971, Frankfurt a. M. 1971, S. 179–182).

80 Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, Frankfurt a. M. 1966, GS 6, S. 394.

81 Savonarola, geboren 1452 in Ferrara, exkommuniziert am 13. Mai 1497, hingerichtet in Florenz am 23. Mai 1498, wirkte nicht nur als innerkirchlicher Reformprediger, sondern betrieb zugleich den politischen Umsturz in Florenz (Vertreibung der Medici, 1494) zugunsten eines theokratischen Staates. Die Werke der Humanisten Petrarca und Boccaccio ließ er öffentlich verbrennen. – Literarische Bearbeitungen von Nikolaus Lenau (Savonarola, Stuttgart/Tübingen 1837), George Eliot (Romola, 1863), Thomas Mann (Fiorenza, Drama, Berlin 1905). – Weinhardt, Joachim: Savonarola als Apologet, Berlin 2003. – Ein Vorgänger mit einem ähnlich tragischen Schicksal war bereits im zwölften Jahrhundert Arnold von Brescia.

der Dominikanermönch in Florenz, bevor er, angeklagt, eingekerkert, schwer gefoltert, gehängt und, den Leichnam verbrannt, grausam endete. Oder ein Jahrhundert später, rigide genug, Jean Calvin in Genf. Und selbst noch einem wie dem jüngeren Martin Heidegger, in seinem Bemühen, die Faktizität des Daseins in letzter Entschiedenheit und Offenheit für die Frage nach dem Sein rein zu erheben, eignen, im Anschluss an Paulus, Augustinus, Luther und Calvin, mitunter erschreckend scharfmacherische Züge.⁸²

Was in alledem sich zeigt, ist dies: Dem Philosophieren, jedenfalls moderater, beratender, überlegender Religionsprudenz, geht es, wenn es hoch kommt, um eine umsichtige Rechenschaftslegung im Sinne nicht eines Ersatzes des genuin Religiösen, ganz gewiss nicht, wohl aber eines zusätzlichen, unentbehrlichen, spezifisch menschlichen Elementes des Umgangs mit eben dem Primärbereich, der Religion genannt ist.

1.2 Rekonstruktionen

1.2.1 „Soviel Böses hat die Religion veranlasst“

Über Religion zu sprechen, nicht verächtlich, sarkastisch, zynisch, sondern ernsthaft, verständnisvoll, würdigend, das ist nachgerade ein schwieriges Unterfangen. Religion ist angefochten, vielfach und seit je. In sich vieldeutig, geht keineswegs nur Gutes von ihr aus, sondern auch reichlich Zweifelhaftes. Sie legitimiert auch große Verbrechen – oft genug im Namen Gottes.⁸³ Verfahren der Apologie können daher

82 Heidegger, Martin: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M. 1995 (Gesamtausgabe, II. Abt., Vorlesungen 1919–1944, Bd. 60), insbes. S. 106–125.

83 Die Legitimierung von Gewalt im Namen Gottes ist mitunter auch in der Bibel schrankenlos: „Töte Männer und Frauen, Kinder und Säuglinge, Rinder und Schafe, Kamele und Esel“ (1 Sam 15,3). – Entgegen aller falscher Scheu erinnert der epikureisch-materialistische Aufklärer Lukrez (ca. 97–55 v. C.; *De rerum natura*; Über die Natur der Dinge) an die verbrecherischen Ausgeburten der Religion (*scelerosa atque impia facta*; I 84). Die Passage resümiert: *Tantum religio potuit suadere malorum* („Soviel Böses hat die Religion veranlasst“; I 102). Durchgehend ist der lukrezische Kampf gegen die *religio* (I 80–101, V 1161–1203) Kampf gegen Aberglauben und unangebrachte

kaum überraschen. Und gar in einem aufgeklärten (säkularisierten, religionslosen) Verstand müssen Phänomene der Religion inspiziert werden, der christlichen zumal, die sonst kaum fortbestehen können. Da sind nicht nur die mehr oder minder beherrschenden Anteile an Fanatismus, Dogmatismus, Rigorismus, Biblizismus, Fundamentalismus, Legalismus, Bigotterie, Aberglaube, Sexismus (1 Kor 11,3.7–9) et cetera. Auch ganz konkret stellen sich jede Menge Anfragen, Einwände und Vorhaltungen:

Da finden sich Verdinglichungen aller Art und eine Tendenz, mit Belangen der Religion Geschäft und Politik zu machen. Und das führt zu einem unablässigen Auf und Ab von Befürwortung und Bekämpfung, Pflege und Beseitigung.

Schon Bilder sind nicht überall und jederzeit geduldet. Vorderhand sind sie hilfreich. Bilder sind außen, aber vor allem innen, in uns. Stets sind sie jedoch vorläufig, sie sind letztlich zu lassen. Die beiden Pole benennt unmissverständlich Angelus Silesius. Einerseits ist Respekt mit Bedacht geboten: „Speist du die Bilder an und bist doch selbst ein Bild? / Was meinst du dann von dir, wie du bestehen wilt?“⁸⁴ Dessen unbeschadet gilt andererseits: „Vollkommne Lauterkeit ist bild-, form-, liebelos; / Steht aller Eigenschaft, wie Gottes Wesen, bloß.“⁸⁵

Problematisch erscheint zu Zeiten der handfeste Kult der Reliquien. Namhafte Orte dafür waren und sind Trier, Aachen, Köln, Paris, Venedig, Rom, Turin, Bari und so fort.⁸⁶ Nach München beispielsweise sind

Angst. Er richtet sich gleichermaßen gegen religiöse Überhebung wie schlechthin ersonsätzliche Lebensgier. Und er schließt stellenweise ausgesprochen religiöse Ergriffenheit nicht aus. Wahre *pietas* ist demnach, mit furchtlosem befriedetem Sinn allem entgegensehen zu können (*maie pacata posse omnia mente tueri*; V 1203). Vgl. Klingner, Friedrich: Römische Geisteswelt, München ⁴1961, S. 191–217.

84 Cherubinischer Wandersmann, II 229: Das Bildnis halt in Ehren. – Vgl. außerdem: „Vor jedem steht ein Bild des, was er werden soll: / So lang' er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll“ (Rückert, Friedrich: Pantheon, Fünftes Bruchstück, Zahme Xenien, Angereichte Perlen).

85 ebd., 70: Die Lauterkeit.

86 Kohl, Karl-Heinz: Die Macht der Dinge, Geschichte und Theorie sakraler Objekte, München 2003. – Zur bereits vorreformatorischen satirischen Polemik gegen den

1524, ein Jahr nach seiner Heiligsprechung, die Gebeine des (politisch umstrittenen) Bischofs Benno aus dem elften Jahrhundert gegen den ausdrücklichen Einspruch Luthers aus dem reformatorischen Meißen in Sachsen mit Glanz und Glorie transferiert und instauriert worden. Aus dem mittelalterlichen Frankreich zwei weitere Beispiele: Die Bedeutung Chartres als des überragenden ältesten französischen Marienheiligtums beruht ganz erheblich auf dem ‚Gewand der Jungfrau‘ (*la tunique de la Vierge*), das Karl der Kahle im Jahr 876 der Kathedrale gestiftet hat. Übrigens waren dieser Kirche bereits bei Kelten und Römern Kultstätten vorangegangen. Besonders grotesk nimmt sich der Kult um Maria Magdalena bei der ‚ältesten Tochter der Kirche‘ aus Vézelay in Burgund war deswegen einer der bedeutendsten Pilgerorte, jedenfalls bis Mitte des dreizehnten Jahrhunderts die Echtheit der dortigen Reliquien in Abrede gestellt wurde und nunmehr jene von St-Maximin in der Provence für echt erklärt wurden. Was schließlich den einst weit verbreiteten Kult um die bei der Beschneidung Jesu entfernte Vorhaut (*sanctum praeputium*) betrifft, so musste er zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts (Februar 1900) durch die römische Kurie bis auch nur zur bloßen Erwähnung rigoros untersagt werden.

Zur neuzeitlichen Glaubensspaltung führte nicht zuletzt die Merkantilisierung des Ablasses. Es gab einen schwungvollen Handel mit Ablasszetteln auf im Jenseits noch fällige Strafen (für, wohl gemerkt, in aller Form bereute, gebeichtete und vergebene Sünden).

Anzuführen sind sodann Usurpationen, beruhend auf Fälschungen, insbesondere die sogenannte Konstantinische Schenkung. Möglicherweise reichen entsprechende Interpolationen beziehungsweise Umdeutungen bis in die neutestamentlichen Schriften wie zum Bei-

Reliquienkult vgl. Boccaccio (Dec. VI 10), worin ein gerissener Bettelmönch dem leichtgläubigen sensationsgierigen Volk eine Feder vorzuführen verspricht aus dem Flügel des Erzengels Gabriel, die er in der Kammer der Jungfrau Maria zurückgelassen habe, als er ihr die Verkündigung in Nazareth überbrachte, dann aber, da pfiffige Burschen ihm die Feder zuvor entwendet hatten, kurzerhand sich aus der Patsche hilft, indem er die Kohlen, die sich nun anstelle der Feder in der Schatulle vorfinden, als Kostbarkeiten jener Kohlen präsentierte, auf denen der heilige Laurentius geröstet wurde.

spiel namentlich Mt 16,18.⁸⁷ Da ist sodann vom Mittelalter bis zur Renaissance die despotische, blutige Machtpolitik gewisser Päpste (Bonifaz VII., Gregor IX., Innozenz IV., Urban VI., Julius II., Paul IV. und andere mehr). Ein dunkles Kapitel bildet desgleichen die Liquidierung des Templer-Ordens (in den Jahren von 1307 bis 1314). Es handelt sich um den womöglich größten Justizmord des Mittelalters, begangen auf Geheiß von Papst Clemens V.⁸⁸

Ein Kreuz ist es ferner mit den sogenannten Kreuzzügen. Sie dauerten vom elften bis zum dreizehnten Jahrhundert. Angefangen mit der ersten Eroberung Jerusalems, 1099, bis zum Fall Akkons, 1291, kam es zu insgesamt sieben Kreuzzügen, und dazu noch sogar einem Kinderkreuzzug. Zu dem angeblich gerechten Krieg (*bellum iustum*) zur (Rück-)Eroberung der Heiligen Stätten hatte 1095 auf Synoden in Piacenza und Clermont-Ferrand niemand Geringeres als Papst Urban II. in aller Entschiedenheit und unter Gewährung vollkommenen Ablasses aufgerufen (1881 wurde der mittelalterliche Pontifex heiliggesprochen). Weiterer glühender Propagator war auch sogar der überragende burgundische Zisterzienserabt Bernhard von Clairvaux. Er trieb am 31. März 1146 vor einer riesigen Menschenmenge in Vézelay zum zweiten Kreuzzug. Persönlich beteiligt an zwei Kreuzzügen im dreizehnten Jahrhundert (1248/50, 1270) war außerdem der asketisch-büßerische König Ludwig IX., der Heilige. Insgesamt handelte es sich wohl um eine in sich recht komplexe Haltung, die allerdings zur Hinschlachtung Zehntausender Menschen führte, völlig erbarmungslos. Die Opfer waren zunächst ‚Heiden‘, Ungläubige, Mohammedaner, Mauren, Sarazenen, Seldschuken; dann allerdings auch veritable ‚Christenmenschen‘, nämlich in Konstantinopel orthodoxe und in Südfrank-

87 Fuhrmann, Horst: Einladung ins Mittelalter, München 1987, S. 195–221.

88 Beck, Andreas: Der Untergang der Templer, Freiburg Br. 1992. Hierzu und zu dem Arzt, Medizinprofessor, Theologen, Literaten und Maler Andreas Beck der Dichter Martin Walser (Der Lebensroman des Andreas Beck, Eggingen 2006). Walsers eigene literarische Weiterführung der existentiell-religiösen Thematik bieten die so ironisch-sarkastische wie sehnsüchtig-fromme Novelle „Mein Jenseits“ (Berlin 2010), der umfangreiche Roman „Muttersohn“ (Reinbek 2011) sowie sodann der an Nietzsche und Karl Barth anknüpfende gesellschaftskritische Essay „Über Rechtfertigung, eine Versuchung“ (Reinbek 2012).

reich albigensische Mitchristen. ‚Gott will es‘, lautete durchgehend die fanatische Parole: *Deus lo volt*.⁸⁹ Doch damit nicht genug. Es gab in der Christenheit viele weitere ‚Heilige Kriege‘ im Namen Gottes, im Zeichen des Kreuzes: gegen Sachsen unter Karl dem Großen, später gegen Wenden, Pruzzen, Liven, Letten, Litauer.

Abscheulich sind auch Genozid, Zwangsmissionierung und weitere namenlose Gräueltaten besonders der spanischen Konquistadoren in Südamerika im Anschluss an die Entdeckung der Neuen Welt durch Cristoforo Colombo im Jahr 1492.⁹⁰ Ebenfalls kritisch zu sehen ist die Verstrickung der missionarischen Tätigkeit (*propaganda fidei*) mit der (kultur-)politischen eurozentrischen Problematik des Kolonialismus und der Etablierung einer sogenannten Dritten Welt.⁹¹

Und dann die Religions- beziehungsweise Konfessionskriege zwischen Katholiken und Protestanten im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert. Deren fatalstes Ereignis war die sogenannte Pariser Bluthochzeit, das heimtückische Massaker an den adeligen protestantischen Gästen der königlichen Hochzeit sowie das unverzüglich auf Paris übergreifende furchtbare Gemetzel an tausenden Protestanten in der Bartholomäusnacht vom dreiundzwanzigsten auf den vierundzwanzigsten August 1572.⁹² Auf die Nachricht hierauf („eines der scheußlichsten Verbrechen der Weltgeschichte“⁹³), ausgedehnt im Herbst auf ganz Frankreich, reagierte Papst Gregor XIII. in Rom mitleidlos und überschwänglich parteiisch. Es gab Freudenfeuer und Kanonen-

89 Runciman, Steven: Geschichte der Kreuzzüge, München 1983; Payne, Robert: Die Kreuzzüge, Zürich 1986.

90 Wohingegen bereits ‚der erste lateinische Theologe‘ Tertullian sich auf die Devise des *mē theomáchein* (z. B. Menander, fr. 187) berief und festhielt: „Es ist nicht religiös, Religion erzwingen zu wollen“ (ad Scap. 2,2).

91 Besinnung und Korrektur nach dem Ersten Weltkrieg durch die Enzyklika *Maximum illud* Benedikts XV., Giacomo Giovanni Battista della Chiesa vom 30. November 1919.

92 Unter den Ermordeten, nicht zu vergessen, waren der Philosoph Pierre de la Ramée/Petrus Ramus, der Komponist Claude Goudimel und Fürst Franz III., der Urgroßvater des Moralisten François VI duc de La Rochefoucauld. Verrat an Hausgenossen ist ein besonders schwerer Treuebruch (1 Makk 16,11–17).

93 Franzen, August: Kleine Kirchengeschichte, Freiburg i.Br. 1965, S. 291; fragwürdig allerdings ist der Versuch, Gregors schändliche Reaktion mit Uninformiertheit entschuldigen zu wollen (ebd.).

schüsse, Tedeum und obendrein Gedenkmünzen mit der Inschrift ‚Ugonottorum Strages‘ (‚Niedermetzelung der Hugenotten‘). In einem Brief bedeutete der römische Papst dem König von Frankreich, dieses Ereignis mache ihm mehr Freude als ein Jahr zuvor der Sieg seiner Heiligen Allianz über die Türken in der Seeschlacht bei Lepanto. Damit nicht genug: Über seinen Legaten Kardinal Orsini forderte er noch drei Monate nach Sankt Bartholome ausdrücklich die restlose Ausrottung aller Protestanten in Frankreich.

Und was besagt des Weiteren die schreckliche Gewaltanwendung der vorgeblich ‚Heiligen Inquisition‘, im zweiten Jahrtausend, sechs lange Jahrhunderte hindurch (von etwa 1200 bis ins Jahr 1820)? Da waren Kardinäle, die als (Groß-)Inquisitoren Todesurteile unterschrieben, und anschließend Papst (Giovanni Angelo Medici/Pius IV.), und sogar heiliggesprochen wurden (Antonio Michele Ghislieri, der despotische, glühend antijudaistische Pius V., auf den als vormaligen Dominikanermönch unter vielem anderem Enormem auch die – für die Katholische Welt bezeichnende – weiße Gewandung der Päpste zurückgeht).

Welch eine blutige Spur der Häretiker- und Ketzerverfolgung. Erstmals hatten Christen 385 in Trier den radikalen Pauliniker Priscillian samt Gefährten entgegen aller Einsprüche (wie namentlich des Martin von Tours) zum Tode verurteilt und hingerichtet. Opfer waren immer wieder Juden. Die Hatz ging aber auch gegen ‚Sodomiten‘, das heißt Personen mit gleichgeschlechtlichen Präferenzen, kreuzzugsartig namentlich seit Kaiser Justinian im sechsten Jahrhundert.⁹⁴ Schließlich ging es gegen ‚Hexen‘, seit dem „Hexenhammer“, einem unmenschlichen Buch. Dies geschah anno Domini 1486 durch den Kölner Dominikaner, Henricus Institoris (Heinrich Kramer) [und Jakob Sprenger]. Der lateinische Titel des Manuals war „Malleus maleficarum“.⁹⁵ Der

94 Vanggaard, Thorkil: Phallos, Symbol und Kult in Europa, München 1971, S. 134–157.

95 Anfang des siebzehnten Jahrhunderts wurden allein im fürstbischöflichen Hochstift Bamberg binnen zwanzig Jahren tausend Menschen beiderlei Geschlechts als Hexen verbrannt. – Die Mutter des Astronomen Johannes Kepler konnte 1620 nur dank jahrelanger intensiver Intervention ihres berühmten Sohnes aus der Kerkerhaft und vor dem Tod auf dem Scheiterhaufen als angebliche Hexe im württembergischen evangelischen Leonberg errettet werden. – Zum mittelalterlichen Europa, das mittels Repression

systematische Inhalt war durchaus auch auf die Bibel gestützt, die Verfügung beispielsweise: „Eine Hexe sollst du nicht am Leben lassen“ (Ex 22,17). Die Richtung war sodann durch eine eigene päpstliche Bulle („*Summis desiderantes affectibus*“, 1484) von Innozenz VIII. gewiesen. Auf der langen Liste von Hexentheoretikern stehen weitere namhafte Autoren, wie Johannes Trithemius („*Antipalus maleficiorum*“, „Gegner der Hexereien“, 1508) und Jean Bodin („*De la Demonomanie de sorciers*“, 1580; lat. „*De magorum Daemonomania*“, dt. „Vom Außgelassen wütigen Teufelsheer“, 1581). Auch das evangelische Christentum der Reformation war nicht vor der Raserei gefeit, es wurde weit hin davon infiziert. Nicht aber die (seit 1054) von Rom unabhängige ostkirchliche Orthodoxie. Sie hatte den Hexenwahn nicht nötig. Und im Westen gab es von Anfang an einzelne (Montaigne, Friedrich von Spee), die sich nicht zum Mittun anstecken ließen, sondern Mitgefühl zeigten und für Aufklärung eintraten.

Und immer wieder ging es gegen Frauen. Schon in frühester Zeit wurde Maria Magdalena aus ihrer privilegierten Position (als Jesu Freundin, Apostolin, erste Auferstehungszeugin) zurückgesetzt beziehungsweise verdrängt. Absonderlich war im Altertum sodann die Steinigung der neuplatonischen Philosophin, Mathematikerin und Schulleiterin (Scholiarchin) Hypatía im Alter von fünfundvierzig Jahren, durch fanatisierte Christen, im März 415, unter dem Patriarchen und Bischof Cyrill in Alexandria. Dieser gnadenlos feindselige und gewalttätige Mann wurde nichtsdestoweniger zum Kirchenlehrer und zur Ehre der Altäre erhoben.⁹⁶

den Verbrecher konstituiert vgl. (außer den grundlegenden Diskursanalysen Michel Foucaults) Le Goff, Jacques: *Die Geburt Europas im Mittelalter*, München 2004. Zur Fortführung der Diskriminierung selbst noch im Kontext der Aufklärung vgl. Mayer, Hans: *Außenseiter*, Frankfurt a. M. 1975.

⁹⁶ Vgl. den kulturhistorischen Roman „*Hypatia*“ (London 1853) des anglikanischen Geistlichen und John Henry Newman-Herausforderers Charles Kingsley sowie den Spielfilm „*Agora, Die Säulen des Himmels*“ (Spanien 2009; Regie: Alejandro Amenábar).

Schändlich ist die Verbrennung der intellektuellen Begine Marguerite Porète am 1. Juni 1310 auf der Place de Grève in Paris, nachdem in Valenciennes in Nordfrankreich bereits ihr Buch⁹⁷ öffentlich verbrannt worden war.

Lebendig in Kunst und Kultur blieb bis heute der Fall der Jeanne d'Arc, Johanna von Orléans, der Jungfrau (*la pucelle*). Nachdem sie in Männerkleidung französische Truppen zum Sieg im Hundertjährigen Krieg geführt hatte, wurde sie wegen Ketzerei und Hexerei der Inquisition überlassen und am 30. Mai 1431 auf dem Marktplatz von Rouen verbrannt. Fünfundzwanzig Jahre danach wurde sie für unschuldig erklärt, nach dem ersten Weltkrieg heiliggesprochen (1920 durch Papst Benedikt XV., Giacomo Marchese della Chiesa).

Im nämlichen fünfzehnten Jahrhundert, am 6. Juli 1415, war es bereits zur Verbrennung des tschechischen Frühreformators Jan Hus (Sermoes, 1404/05; De Ecclesia, 1412/13) gekommen. Das niederträchtige Handeln vollzog sich unter Brechung der königlichen Zusage freien Geleits und Verurteilung durch das (Reform-)Konzil zu Konstanz am Bodensee. Die Folgen waren die Hussitenkriege und eine bezeichnende religiöse Reserviertheit weiter Teile der Bevölkerung Tschechiens bis auf den heutigen Tag.

Ruchlos ist überdies die Leichenschändung 1427 an dem Frühreformer und Bibelübersetzer John Wyclif (De Ecclesia, 1378/79) nach posthumer Verurteilung auf demselben Konzil und auf ausdrücklichen Befehl des Papstes Martin V. (Auch die sterblichen Überreste des radikalen franziskanischen Gelehrten Petrus Johannis Olivi waren 1318 auf kirchliche Anordnung geschändet worden.)

Entsetzlich ist die Feuertod-Exekution des Juristen, Arztes und Theologen Michel Servet in Calvins reformiertem Stadtstaat Genf am 27. Oktober 1533. Dort hatte der Gelehrte eigentlich Schutz vor der

⁹⁷ Le miroir des simples ames (Der Spiegel der einfachen Seelen, entstanden zwischen 1280 und 1296).

Inquisition gesucht, da sie wegen seiner pantheisierenden, trinitätskritischen Ansichten und Infragestellung des Taufrituals nach ihm fahndete. Im Protest gegen Servets Hinrichtung plädiert der Zeitgenosse und Basler Linguist Sebastian Castellio erstmals nachdrücklich für Religionsfreiheit und Toleranz.

Im Gedächtnis stehen zudem die Verbrennungen zweier (pantheistischer) Philosophen: Giordano Bruno, am 17. Februar 1600 auf dem Campo de Fiori in Rom, nach Einkerkierung und Verurteilung durch das *Sanctum Officium*, die Glaubensbehörde des päpstlichen Hofes, sowie des vierunddreißigjährigen Lucilio Vanini, am 19. Februar 1619 in Toulouse.⁹⁸ Unfassbar ist die Enthauptung des (frivolen) Papst- und Kirchenkritikers Ferrante Pallavicino im Alter von sage und schreibe sechsundzwanzig Jahren am 5. März 1644 in Avignon.⁹⁹ Anlass intellektueller Beunruhigung sind nach wie vor die Prozesse gegen die Naturforscher Galileo Galilei und Tommaso Campanella. Der Dominikanermönch Campanella hatte sechsundzwanzig Jahre Kerker und Folterung zu erleiden.

Der kirchliche ‚Imperialismus‘ erreicht seinen Höhepunkt, indem auf dem Ersten Vatikanischen Konzil (1849–1870) Primat und Infallibilität des Papstes durchgesetzt wurden. Eine Rückversicherung der päpstlichen Unfehlbarkeit in unumgänglicher Verpflichtung zu jeweiliger Konsultation der Bischöfe und der Tradition lehnte der Pontifex Maximus in aller Form ab. Während einer Privataudienz gegenüber dem Dominikaner-Kardinal Guidi schreckte Pius IX., Giovanni Maria Graf Mastai-Ferretti nicht davor zurück, das seither berüchtigte Diktum in die Welt zu setzen: „Die Tradition bin ich.“¹⁰⁰ Umso weniger zu übersehen ist eine beträchtliche Reihe päpstlicher Fehlentscheidungen und Selbstüberschätzungen. Noch im neunzehnten Jahrhundert gab

98 Zu Letzterem vgl. Leibniz „Theodizee“, Herders Schrift „Gott, Einige Gespräche“ (1787), Hegels „Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie“ sowie Schopenhauers Preisschrift „Über die Freiheit des Willens“ und Hölderlins Ode „Vanini“ (um 1798).

99 Vgl. *Il corriere svaligiato* (1641, pseudon. *Ginifacio Speroncini*), *La baccinata, ovvero Battarella per le Api Barberini* (1642; gegen Urban VIII.), *Il divorzio celeste* (1643).

100 Vgl. hierzu Schatz, Klaus: *Vaticanum I, 1869–70, Bd. III, Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption*, Paderborn 1994.

es scharfe Verurteilung der bürgerlich-demokratischen Emanzipation: Zurückweisung von Gewissens-, Pressefreiheit, allgemeinem demokratischem Wahlrecht, der Menschenrechte.¹⁰¹ Im zwanzigsten Jahrhundert folgten die höchst umstrittenen Maßgaben zur Sexualität in der ‚heiligen Ehe‘, namentlich durch die Päpste Pius XI., Achille Ratti („*Casti connubii*“, 1930) sowie Paul VI., Giovanni Battista Montini („*Humanae vitae*“, 1968; Verwerfung chemischer Kontrazeption).¹⁰²

Unangemessen, willkürlich, schändlich nimmt sich ferner die Liquidierung des Bistums Konstanz aus. Die größte deutsche Diözese war nach weit über tausendjährigem Bestehen im Jahr 1821 (durch Papst Pius VII., den Benediktiner Luigi Barnaba Graf Chiaramonti) aufgelöst worden, nachdem Rom dem durch das Domkapitel einstimmig zum Bischof gewählten aufgeklärt-liberalen Generalvikar Ignaz Heinrich Freiherrn von Wessenberg partout die Ratifizierung verweigert hatte.¹⁰³

Zu Diskussionen und zahllosen Kirchenaustritten führten schließlich Missstände im kirchlichen Bildungs- und Internatswesen von Grundschul- bis Seminarebene sowie auch in der allgemeinen Seelsorge bis über den Zweiten Weltkrieg hinaus. Es wurden disziplinäre und sexuelle Übergriffe von Geistlichen gegenüber Schutzbefohlenen, Minderjährigen, Kindern ruchbar und darüber hinaus die Vertuschung

101 Die Forderung nach Gewissensfreiheit, die beispielsweise bereits Alfons von Liguori (*Theologia moralis*, 2 Bde., Rom 1753/55) und sodann speziell Hugues-Félicité-Robert Lamennais (*Paroles d'un Croyant*, Paris 1834) durchaus respektiert wissen wollten, verurteilte Papst Gregor XVI., Bartolomeo Alberto Cappellari als „Wahnsinn“ (Enzykliken *Mirari vos*, 15. August 1832, *Singulari nos*, 1834). Gleichmaßen reaktionär stellte der ehemalige Kamaldulensermönch und Präfekt der *Propaganda fide* sich auch zur Pressefreiheit und zur Freiheit der wissenschaftlichen Forschung. Ins gleiche gegenaufklärerische Horn stieß Pius IX. in der Enzyklika *Quanta cura* samt dem sogenannten *Syllabus* (8. Dezember 1864). Putz, Gertraud: *Christentum und Menschenrechte*, Innsbruck/Wien 1991. – Nicht zu vergessen freilich, dass auch ein Matthias Claudius und sogar ein Goethe, Seine Exzellenz, der Geheime Rat und Staatsminister von Goethe, der Forderung nach Pressefreiheit wenig verständnisvoll begegnete (MR 679 f.).

102 Als ein Päpsteobachter erweist sich der Ökumeniker Hans Küng in seinem späten Buch *Sieben Päpste, Wie sich sie erlebt habe*, München/Berlin 2015.

103 Zur theologischen (‚febronianischen‘) Vorgeschichte vgl. Febronius, Iustinius (d. i. Hontheim, Johann Nikolaus von): *Vom Zustand der Kirche/De statu ecclesiae*, 5 Bde., Frankfurt a. M. 1763–73.

dieser Verbrechen durch Vorgesetzte bis hinauf zur Glaubenskongregation (unter Präfekt Joseph Kardinal Ratzinger) und zum Papst selbst (Johannes Paul II., Karol Wojtyła, heiliggesprochen am 27. April 2014, begünstigend namentlich gegenüber dem Generaloberen der Legionäre Christi Marcial Maciel und dem Wiener Kardinalerzbischof Hans Herman Groer). Es kam zu Schadenersatz- beziehungsweise Wiedergutmachungszahlungen enormen Ausmaßes insbesondere in Diözesen der USA und Irlands (sowie Österreichs, Belgiens und Deutschlands).

Alles in allem ist mit dem Einwand zu rechnen, dass, je nach Betrachtungsweise, unter der Last der gesamten Hypotheken die Gesamtbilanz ein Soll ausweist. (Nicht anders übrigens als wohl auch bei fast allen säkularen Imperien der Geschichte.) Am Ende ist womöglich überhaupt die Last einer ‚Kriminalgeschichte des Christentums‘ zu übernehmen. Und dies nicht nur auf Nachweis kritischer Historiker.¹⁰⁴ Die römisch-katholische Dogmatik selbst kommt nicht umhin einzuräumen:

Die Jahrhunderte der Kirchengeschichte sind so erfüllt von allem menschlichen Versagen, daß wir Dantes grauenvolle Vision verstehen können, der im Wagen der Kirche die Babylonische Hure sitzen sah, und daß uns die furchtbaren Worte des Pariser Bischofs Wilhelm von Auvergne (aus dem 13. Jahrhundert) begrifflich scheinen, der meinte, ob der Verwilderung der Kirche müsse jeder, der es sieht, vor Schrecken erstarren.¹⁰⁵

104 Vgl. Deschner, Karlheinz: *Kriminalgeschichte des Christentums*, Reinbek 1989 ff.; ders.: *Das Kreuz mit der Kirche*, Düsseldorf 1992.

105 Ratzinger, Joseph: *Einführung in das Christentum*, München 1968, S. 282; mit Bezug auf Balthasar, Hans Urs von: *Casta meretrix* [Die keusche Dirne], in: *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, S. 203–305. – Tatsächlich führte Dante warnend die Papst-Kirche als Hure Babylon vor (*Inferno* XIX, nach Apk 17). Eine entgegengesetzte humoristische Möglichkeit, den dunklen Sachverhalt zu begegnen, bietet das (ironische) Argument, dass eine Religion, die so viel aushält, mit einer derart belasteten Geschichte überhaupt fortzubestehen vermag, umso eher für die unbezweifelbar wahre, schlechthin unvergängliche Religion zu halten ist. Es findet sich schon bei Boccaccio (*Decameron* I 2) und auch bei Montaigne (*Essais* II 12, zu Beginn).

Es war endlich im Heiligen Gedenk- und Jubiläumsjahr 2000, da für einmal ausdrücklich der römische Summus Pontifex (Johannes Paul II.) zu förmlicher Schuldanerkenntnis ansetzte und Vergebungsbitten vortrug. Zu gleicher Zeit präsentierte sich auf der anderen Seite dem deutschen Philosophen Herbert Schnädelbach (im Gefolge Nietzsches) das Christentum durchaus nicht als ein Segen, sondern rundweg als ein Fluch. Seines Erachtens weist es von Anfang an eine Reihe von ‚Konstruktionsfehlern‘ auf, eine fatale Widersprüchlichkeit insbesondere von Schuldvergebung und neuer Schuldbeladung. Dazu zählt er des Weiteren den Platonismus, die Erbsündenlehre, die Rechtfertigung als (blutigen) Rechtshandel (die auffallend juristische Satisfaktionslehre¹⁰⁶), die Eschatologie, den Missionsbefehl, den Antijudaismus, schließlich das, was ihm als eine konstitutive historische Unwahrhaftigkeit erscheint.¹⁰⁷

1.2.2 Ein Plus, durch den faktischen Lebensvollzug nicht einlösbar

Dessen unbeschadet hält Religion stand. Auch intellektuell hat dies zu gelten. Schon allein die prälogisch-mythische Anschauung erheischt, als eine niemals gänzlich einholbare und unersetzbare Voraussetzung, überall und jederzeit eine gewisse Anerkennung. Insbesondere daraus hervorgehender künstlerischer Mitteilung eignet eine Qualität, die kulturell unentbehrlich bleibt. Nur so finden tiefere Schichten der Person wie der Gesellschaft Berücksichtigung. Religion bewegt sich in bezeichnender Weise zwischen Bejahung, ja Verehrung und anderer-

¹⁰⁶ Namentlich Anselms von Canterbury; auch bereits Tertullians und Cyprians.

¹⁰⁷ Leicht, Robert (Hg.): Geburtsfehler? Vom Fluch und Segen des Christentums, Streitbare Beiträge, Berlin 2001; Schnädelbach, Herbert: Religion in der modernen Welt, Frankfurt a. M. 2009; Russell, Bertrand: Warum ich kein Christ bin, Reinbek 1968. – Nietzsche, aus einer eher innerlichen Psychologie des Verantwortlichmachens heraus schimpft das Christentum „eine Metaphysik des Henkers“ (GD VI 7). „Christentum war von Anfang an, wesentlich und gründlich, Ekel und Überdruß des Lebens am Leben“ (GT 5). Des Weiteren ist nicht nur auf die Schrift „Der Antichrist, Fluch auf das Christentum“, dieses Pamphlet aus der letzten Schaffenszeit (1888; insbes. 62) oder gar – seit der Colli/Montinari-Ausgabe – auf das von den Nachlassverwaltern und Herausgebern lange unterschlagene „Gesetz wider das Christentum“ (30. 9. 1888: KSA VI 254) zu sehen. Vielmehr fällt auf, dass solch hellsichtig-leidenschaftliche Feindschaft zugleich eine überaus intime, kaum lösbar tiefe Bindung beweist – und womöglich weitergibt.

seits Ablehnung, ja Verdammung der Bilder.¹⁰⁸ Dass man in aufklärerischer Bilderstürmerei, will heißen in abgründigem Misstrauen gegen Gefühl und Phantasie, Menschen kurzerhand auf Ratio zu reduzieren und so gewissermaßen zu purifizieren und überdies geradezu zu amputieren sich unterfing, erscheint nachgerade als schwerwiegender Irrtum. Humanität ausschließlich im Zeichen der Vernunft umschreibt eine verzerrte Humanität, als Apotheose ihrerseits quasi religiös und auch insofern fehl am Platz.¹⁰⁹

Weder hat sich also die Rückführung der positiven Religion auf eine Vernunftreligion, wie sie das achtzehnte Jahrhundert betrieben hat, durchgesetzt, noch auch die kritische Entlarvung und Überwindung von konventionell-konfessioneller Religion überhaupt, wie sie vor allem das neunzehnte Jahrhundert vielfältig angestrengt hat, Feuerbach namentlich, Marx, Freud, Nietzsche. Den Reduktions- wie Destruktionsversuchen gegenüber haben sich Religion, Religionen, Religiosität weitgehend erhalten beziehungsweise neu formiert.¹¹⁰ Nach wie vor gehen Menschen in Kirchen, Synagogen, Moscheen, Tempel und führen obendrein leidenschaftliche Kontroversen um entsprechende Neubauten oder Schließungen in Städten und Gemeinden. Sie stimmen ab mit den Füßen, werden zu Pilgern, machen sich auf den Weg der Wandlung und Läuterung, unternehmen, und zwar in auffallend steigendem Maße, Wallfahrten.

108 Besonders bedeutsam bezüglich der theologischen Begründung der Bilderverehrung im Anschluss an den spätantik-mittelalterlichen Bilderstreit von 726–843 wurde der byzantinische Kirchenvater Johannes von Damaskus (*Pros tous diaballontas tas bagias eikonas*, Reden an die Verächter der heiligen Bilder, 8. Jh.).

109 Das gilt auch hinsichtlich einer strikt dogmatischen *ratio fidei* wie auch einer puristisch dekontextualisierten existentiellen Interpretation. Letztere versucht im zwanzigsten Jahrhundert namentlich Rudolf Bultmann, anknüpfend an Heideggers Existenzphilosophie: das Christentum wird radikal von aller vermeintlich bloß ‚mythologischen‘ Einkleidung befreit zugunsten unobjektivierbarer Verkündigung und rein präsentischer Eschatologie (vgl. beispielsweise Joh 5,24). – Zur Universalität der mythischen Grundlagen menschlicher Glaubenszuversicht vgl. Görg, Manfred: *Mythos, Glaube und Geschichte*, Düsseldorf³1998, insbes. S. 178 f.

110 Vor allem Blaise Pascal und Sören Kierkegaard (Furcht und Zittern, 1843), Pierre Maine de Biran (*Journal intime*, entst. 1811–24) und Ludwig Wittgenstein (*Vermischte Bemerkungen*) sind es, die gegenüber zunehmender Modernisierung die christlich gläubige Existenz erneut zu begründen versuchten. – Berger, Peter L. (Hg.): *The Desecularisation of the World*, Washington D.C. 2006.

Nach Lourdes beispielsweise, sechs Millionen Jahr für Jahr.¹¹¹ Noch mehr, nämlich zehn Millionen, gehen den Weg nach Santiago di Compostela, an das Grab des heiligen Apostels Jakobus des Älteren, in Galizien, im äußersten Westen, am Ende der Welt (*finis terrae*).¹¹² Nach Guadalupe in Mexico sollen (im Gefolge einer Marienerscheinung anno 1531) zurzeit jährlich sogar fünfundzwanzig Millionen Menschen pilgern.

Sie ziehen nach Jerusalem, der Mitte (Ez 5,5), dem Nabel der Erde (*umbilicus terrae*¹¹³), und darin zum Zion, dem heiligen Berg, zu dem die Bibel (Jes 60,3 ff., Sach 8,20 ff.) am Ende *alle* Völker ziehen sieht. Viele machen sie auf nach Rom, dem (neuen) Zentrum, der Welt-hauptstadt (*caput mundi*). Andere wallfahren zum *Santo* nach Padua, zum *Poverello* nach Assisi, zur *Madonna* nach Montserrat, Loreto, Einsiedeln, Mariazell, Altötting, Kevelaer, Tschentstochau.

Anhänger anderer Religionen handeln ebenso: Die Muslime, Männer wie Frauen, unterziehen sich strikt pflichtgemäß einmal im Leben der Hadsch nach Mekka, zwei Millionen jährlich. Sie pilgern auch zu anderen heiligen Orten. Hinduisten ziehen nach Benares (Varanasi in Uttar Pradesh im nördlichen Indien). Sie tauchen in den heiligen Fluss Ganges, um Reinigung zu finden und Erlösung.

Des Weiteren bedienen Menschen sich eines großen Repertoires religiöser Institutionen und Formen. Großen Zudrangs erfreuen sich beispielsweise Weltjugendtage, Kirchentage, Papstvisitationen, Königshochzeiten. Dieses Standhalten und Wiedererstarben mehr oder minder religiöser Phänomene in den Prozessen der Modernität fordert nicht nur die Religionen selbst heraus.

111 Das Lob des Wunders von Lourdes singt, mitten im Zweiten Weltkrieg, der in die USA emigrierte jüdische Dichter Franz Werfel in dem Roman „Das Lied von Bernadette“ (Stockholm/London 1941; verfilmt Hollywood 1943).

112 Der Bericht eines deutschen TV-Comedians über eine Wallfahrt nach Santiago wird gar zum meistverkauften deutschen Buch schlechthin (Kerkeling, Hape: Ich bin dann mal weg, Meine Reise auf dem Jakobsweg, München 2006).

113 Isidor von Sevilla, Etym. 14, 3, 21. Für Plato ist Apollon Delphi der Nabel der Welt (Polit. 427 b).

Auch dem Denken stellen sich nach Renaissance, Reformation, Aufklärung, Revolution, Säkularisation und erst recht angesichts eines möglicherweise umwälzenden Paradigmenwechsels zu einer posthumanen, anthropotechnischen Kultur beispiellose Anforderungen.

Bleiben aber auch Fragen offen? Fragen existenzieller Art, Lebensfragen? Fragen nach unverbrüchlicher Verbindlichkeit, unendlichem Bezug, letztem Rückhalt, nach Ergriffensein von Unbedingtem?¹¹⁴ Erhält sich das Verlangen nach Vertrautheit und Geborgenheit? Bleibt die Sorge um das Heil und die Integrität des Ganzen? Kommt irgend noch das Umfassende in Betracht, einschließlich einer das Menschliche und die positive Wissenschaft übersteigenden spirituellen, in Symbolen sich artikulierenden Dimension? Insoweit steht die eigentlich religiöse Frage zur Debatte.¹¹⁵ Insoweit zeigt sich, dass Menschen, um die Würde zu wahren und sich nicht aufzugeben, das Maß des immer Größeren im Auge behalten.

Von sich selbst im vollen Sinne können Menschen offensichtlich nur sprechen in der Weise der Selbsttranszendenz. Das ist biblische Grundaussage und so auch Bestandteil eines berühmten Liedes, eines hymnischen Psalms aus der hebräischen Heiligen Schrift:

Was ist doch der Mensch, dass du seiner gedenkst?
 und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?
 Du hast ihn wenig geringer gemacht als Gott,
 mit Ehre und Hoheit hast du ihn gekrönt.¹¹⁶

114 „Glaube ist das Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht“ (*ultimate concern*; Tillich, Paul: *Wesen und Wandel des Glaubens*, Berlin 1961, S. 9). Neville, Robert C. (Hg.): *The Human Condition, Ultimate Realities, Religious Truth*, Albany/NY 2001.

115 So ist namentlich der Gedanke der Transzendentalität etwas quasi Religiöses, nämlich das Wissen um die vorgängige Einheit, kraft der alles Differierende begreiflich wird, so dass die Einheit, dieses *a priori*, wie Kants Transzendentalphilosophie lehrt, das Eigentliche ist, worum das Denken sich in erster Linie zu bemühen hat. – Vgl. Beierwaltes, Werner: *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M. 1980; *Denken des Einen*, Frankfurt a. M. 1984; *Das wahre Selbst*, Frankfurt a. M. 2001.

116 Ps 8,5 f.; Ps 19. Vgl. Jüngel, Eberhard: *Der Gott entsprechende Mensch*, in: Gadamer, Hans-Georg/Vogler, Paul (Hgg.): *Neue Anthropologie*, Bd. 6, *Philosophische Anthropologie*, 1. Teil, Stuttgart/München 1975, S. 342–372. *Die Weisheitsliteratur der*

Ob die Frömmigkeit nun so weit gehe oder nicht, klar ist jedenfalls, dass der Mensch nicht allein der vorfindliche Mensch ist, der, *factum brutum*, statistisch erfasst und beschrieben sowie als *faciendum* womöglich medizinisch saniert, genetisch optimiert und neuro-informatisch integriert, von sämtlichen Rätseln befreit, aller Mängel enthoben und ein für alle Male gesichert wäre. Kaum vorstellbar, dass Menschen sich bereitwillig als weiße Mäuse oder Roboter in sterilen *High-tech*-Laboratorien vorfinden oder aber dauernd auf den Mond oder sonst wohin ins All evakuieren oder schließlich vollends unter erdenfernen Umgebungsvariablen in der Virtualität von Biocomputers digitalisiert unsterblich werden könnten. Das Wissen darum, dass es um unsereinen so nicht bestellt sein kann, sogar der Widerstand gegen das positivistische Ansinnen sowie das Fragen nach dem Mehr, was Personen ausmacht, das insgesamt führt zu den andersartigen, spezifisch humanen Problemen, beispielsweise unter dem Begriff und im Zeichen der Freiheit.

Damit ist neuerlich das *vestibulum* der Religion betreten, die Vorhalle des Tempels. Freiheit nämlich ist eine grundlegend menschliche Erfahrung des Sich-vorweg-seins, eines rätselhaften, unerklärlichen Überschusses, einer Kapazität, die durch alles Endliche nicht einzuschränken ist. Freiheit birgt ein Plus, das durch den faktischen Lebensvollzug allein schlechterdings *nicht* einlösbar ist. Insofern heißt der Mensch durchaus zutreffend das ‚unruhige Herz‘.¹¹⁷ Zeitlebens sind Menschen gezeichnet durch *in-quietas*, Ruhelosigkeit, Ungenügen.

hebräischen Bibel kennt freilich auch die völlig entgegengesetzte pessimistische Bewertung des Menschen, es sei denn es helfe ihm Gott: „Nur ein Hauch ist der Mensch. / Nur als Schatten geht er einher, um ein Nichts macht er Lärm ... / Und nun, was habe ich zu hoffen?“ (Ps 39,6–8; 102,12; 109,23; 144,4 u. ö.).

117 *Cor inquietum*, sagt Augustinus (Conf. I 1). Bezeichnenderweise endet das berühmte Werk der „Konfessionen“ mit dem Lobgebet: „Du bist Deine Ruhe selber“ (*tua quies tu ipse es*; XIII 38). – Unerhört vertieft Meister Eckhart: In omnibus requiem quaesivi (Predigt Q 60, DW III, S. 10–29). – Tugendhats anthropologischer Analyse zufolge hängt die Unruhe „mit dem spezifisch menschlichen Selbstbezug zusammen“, ihr entspringt das Motiv, „von der Sorge um sich loszukommen oder diese Sorge zu dämpfen“, also zur (hesychastisch-quietistischen) Mystik zu gelangen, welche ihrerseits darin besteht, „die eigene Egozentrität zu transzendieren oder zu relativieren“ (Tugendhat, Ernst: Egozentrität und Mystik, München 2003, S. 7).

Das ganze Menschenunglück, beteuert in der Neuzeit Blaise Pascal, rühre daher, dass man – statt zurückgezogen und gesammelt „bei sich zu verweilen“ – vor sich fliehe, ja noch nicht einmal ruhig in einem Zimmer bleiben könne.¹¹⁸ Indes, diese Behauptung, selbst wenn sie tale quale zutreffen sollte, die lässt offenkundig den Umkehrschluss nicht zu und rechtfertigt keinerlei selbstzufriedene quietistische Ambitionen. Damit, dass einer verharrt im stillen Kämmerlein, ist sein Glück noch lange nicht gemacht, entgegen aller diesbezüglicher Utopien wie beispielsweise des in der Malerei häufig dargestellte Bildes des Hieronymus im Gehäuse, des Mönchs in seiner Zelle oder anderwärts der pietistischen Hauskreise der sogenannten ‚Stillen im Lande‘ (Ps 35,20). Pascals Überlegung entspringt einer kontrafaktischen Selbstwahrnehmung, so typisch wie denkwürdig. Was auf diese Weise an menschlichen Befindlichkeiten zum Vorschein kommt, nämlich Unrast (*l'inquiétude*), Unbeständigkeit (*inconstance*) und Langeweile (*l'ennui*), bodenlose Angst (so am Ende der augustinisch-pascalschen existenziellen Linie namentlich bei Kierkegaard, Dostojewskij, Leopardi, Sartre, Jaspers, Heidegger), dieses nicht mit sich ins Reine, nicht wirklich zur Ruhe kommen können –, was das nun wirklich zu bedeuten hat, das ist doch sehr die Frage.¹¹⁹

1.2.3 Teilhabe an der Fülle des Lebens

Dem menschlichen Leben geht es ums Leben. Das ist eine Banalität, die man gleichwohl, zum Beispiel bei Meister Eckhart, an zentraler Stelle eigens betont findet. „Wer das Leben fragte tausend Jahre lang: ‚Warum lebst du?‘ – könnte es antworten, es spräche nichts anderes als:

118 *Que tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre* (La 136/Br 139). – Bei sich verweilen, *secum morari*, ist grundlegende stoische Devise (Seneca, ep. 2,1); als abschreckende Beschreibung einer falschen Lebensform wird angeführt, dass einer das Alleinsein in den eigenen vier Wänden nicht ertrage (*domum, solitudinem, parietes non fert*; de tranqu. animi 2, 9). Entsprechend ist es monastische Norm, Mönchsregel katexochen: „Quelle und Ursprung alles Guten für den geistlichen Menschen ist es, fortwährend in seiner Zelle zu bleiben“ (Heinrich Seuse: *Horologium* II 3; zit. McGinn, Bernard: *Die Mystik im Abendland*, 4 Bde., Freiburg Br. 1994–2002, Bd. 4, S. 357).

119 Die vertretbaren Konsequenzen bewegen sich in einem Spektrum von Selbstbehauptung und Selbstzurücknahme. Vgl. Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1988; Konersmann, Ralf: *Die Unruhe der Welt*, Frankfurt a. M. 2015.

„Ich lebe darum, *dass* ich lebe.“ Und erläuternd wird hinzugesetzt: „Das kommt daher, weil das Leben aus seinem eigenen Grunde lebt und aus seinem Eigenen quillt; darum lebt es ohne Warum eben darin, dass es (für) sich selbst lebt.“¹²⁰

Dass es ums Leben gehe, das heißt stets ums volle Leben. Aus der Differenz zwischen faktischem, beschädigtem Leben einerseits und ersehntem, glückseligem Leben andererseits entspringen die charakteristischen Varianten, die fortwährend auf dasselbe bezogen sind und dem doch immer wieder anders Ausdruck geben. Aufgrund der Spannung, der Dynamik im Leben selbst können die unterschiedlichsten Haltungen bezogen werden.

Rigorese Forderungen besagen, es sei geboten, unbedingt sich um das *vollkommene* Leben zu bemühen.¹²¹ Wie das zu geschehen habe, darauf antwortet das Evangelium mit dem Gebot der vollkommenen Liebe gegen Gott und den Nächsten.¹²² Und da gelten, im monastischen Stand vorgeblicher Vollkommenheit insbesondere, die so genannten

120 Deutsche Predigten und Traktate, hg. Josef Quint, Zürich 1979, Pr. 6, S. 180, Z. 23–28. Es bekundet sich hier ein Bewusstsein von Leben als Zweck an sich, reine Selbstbewegung: nicht durch und für ein anderes und auch nicht neben anderem, ganz und gar grundlos, einzig (vgl. 7, S. 184, 9–25; 49, S. 384, 10–19). – Wittgenstein in seiner Polemik gegen den ‚Aberglauben‘ der Kausalität (Tr. 5.1361) findet, „Menschen, die immerfort ‚warum‘ fragen“, seien daran gehindert „zu *sehen*“ (VB 1941, WA 8, 506). Zu sehen würde bedeuten zu schweigen und ganz offen zu stehen gegenüber dem, was sich zeigt. – Eine aktuelle Konzeption bietet der französische Dichter und Philosoph Michel Henry (Radikale Lebensphänomenologie, Freiburg Br./München 1992).

121 „Ihr sollt vollkommen sein“ (*esesthe oun hymeis téléioi; estote ergo vos perfecti*; Mt 5,48; vgl. 2 Tim 3,17; Jak 1,4) – dies vor dem Hintergrund der hebräischen Bibel: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“ (Lev 19,2). – Immanuel Kant lehrt, die eigene Vollkommenheit zu erstreben und (so weit als möglich) tätig zu bewirken, sei Pflicht eines jeden Menschen (MS, T, A 15). Auch Søren Kierkegaard erhebt über Anti-Climacus für die christliche Existenz die Forderung der Vollkommenheit (Einübung im Christentum, 1850, Stuttgart 2005, S. 201, 236).

122 Mt 22, 34 ff., Mk 12,28–34, Lk 10,25–37; vgl. Gal 5,14; Quelle Lev 19,18 (Nächstenliebe; 11,44: Gebot der Selbstheiligung), Dtn 6,5 (Gottesliebe; Bestandteil des ‚*Schema Israel*‘, d. i. Dtn 6,4–9; 11,13–21, Num 15,37–41). Es gelten maximale Forderungen nach Liebe des Fremden und des Feindes (Mt 5,44; Lk 6,27.35), nach völliger Gewaltlosigkeit (Lk 6,29), nach immerwährendem Gebet (1 Thess 5,17).

„Evangelischen Räte“¹²³ Indes, schon die griechische Philosophie war bestrebt, dem Menschen durchaus das vollkommene Leben vor Augen zu stellen, nicht das gemischte, schlichte menschliche Leben, sondern das übermenschlich-göttliche, rein geistige Leben. *Theôsis, deificatio*, eine Art Vergottung, *homoïôsis theô* heißt es, pythagoreisch wohl, bei Plato, Aristoteles, in der Stoa, Seneca namentlich, im Neoplatonismus und wieder beim griechischen Kirchenlehrer Gregor von Nyssa. Angleichung an Gott wäre demnach als die eigentliche Dynamik anzusehen, in der das Leben seine Vollendung und höchstes Glück zu finden sucht.¹²⁴

Oder aber es heißt ganz im Gegensatz zu allem Asketismus geradezu apodiktisch: „Niemand ist gut.“¹²⁵ Dergleichen deutet eher auf eine Absage an das Ansinnen, ein vollkommenes Leben leben, über Gut und Böse Bescheid wissen, je unfehlbar und perfekt sein zu können.¹²⁶

123 *Consilia evangelica*, das sind im einzelnen: *oboedientia*, Gehorsam; *castitas*, Keuschheit; *paupertas*, Armut. – Man kann in den mittelalterlichen *Consilia evangelica* (seit dem zwölften Jahrhundert) eine Replik auf die ‚drei Bösen‘ sehen, die biblisch-patristische *cupiditas triplex* von *concupiscentia*, *superbia*, *amor sui* (1 Joh 2,16; Augustinus, Conf. X, 41, 66, ebd. cap. 28–39; Pascal, Pensées Br. 458/La 545). Diese wiederum bezieht Nietzsche auf Zarathustra (Z III, Von den drei Bösen) in eine mögliche ‚Umwertung der Werte‘ ein und sucht sie als ‚Wollust‘, ‚Herrschaft‘ und ‚Selbstsucht‘ zu rehabilitieren. In der modernen Tiefenpsychologie wird daraus die Trias von Sexualität, Aggression, Narzissmus.

124 Böhm, Thomas: *Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg*, Leiden 1996. – Dante Alighieris großes Lehrgedicht der „Göttlichen Komödie“, das *opus doctrinale* „La Divina Commedia“ (entst. 1307–1321) zeichnet durchaus das Ideal der Vollkommenheit vor: die menschliche Bedingtheit (*condition humaine*) wird überwunden und zurückgelassen im Überstieg in die Unbedingtheit der seligmachenden Schau (*visio beatifica*). – Einen Überblick über die Geschichte des Vollkommenheitsgedankens bietet Passmore, John: *Der vollkommene Mensch*, Stuttgart 1975; vgl. Hampe, Michael: *Das vollkommene Leben*, München 2009; Assmann, Aleida/Assmann, Jan (Hgg.): *Vollkommenheit*, München 2010.

125 *Nemo bonus*; Mk 10,17 f.; Lk 18,19; vgl. Mt 7,11 par.; Röm 3,10–18; vgl. Bonaventura, *Itinerarium V* 2; Kant, *GMS, AA IV* 408). Im Rahmen des mittelalterlichen scholastischen Denkens zählt ‚gut‘ zu den überkategorialen Transzendentalien, die von vornherein nicht *tale quale* einem endlichen Sein, sondern nur dem Absoluten zukommen können.

126 „Nicht dass ich (...) schon vollkommen wäre!“ (Phil 3,12–14). Auf weisheitlicher Linie ist im Psalmen-Buch formuliert: „Die Himmel sind die Himmel des Herrn, aber die Erde hat er den Menschenkindern gegeben“ (Ps 115,16; *et mundum tradidit disputationi eorum*; Koh 3,11/Vulgata; vgl. 5,1).

Und es ist so ein grundlegender Vorbehalt gesetzt, der selbst hinsichtlich der letzten Vollendung aufrechterhalten bleibt.¹²⁷ Ein Pascal warnt denn auch, wer aus dem Menschen den Engel machen wolle, mache das Tier.¹²⁸ Das ‚engelhafte Leben‘ ist als eine über dem Normalmenschlichen liegende Lebensform unter Umständen eine Überforderung, mit der Wirkung, dass Menschen alsdann nicht einmal ein gewöhnliches menschliches Leben führen, in gehöriger Mittellage, sondern ein darunter liegendes, nach dem Gemeinplatz also ein verächtliches, viehisches Vegetieren fristen.

Eine hilfreiche Unterscheidung steuerte Aristoteles bei. Die Frage, die das Praktische konstituiert, ist seiner Einschätzung zufolge das Verlangen des Menschen nach Glück. *Eudaimonia* als griechischer Begriff verweist auf einen Dämon und ein gutes Verhältnis zu diesem Dämon, dem eigenen *genius*. Das eigentliche, das höchste, das unverlierbare Glück des Menschen, unterstreicht auch Aristoteles, besteht in der absoluten Autarkie intellektual-anschaulichen Denkens (*noēsis*). Aber weil der Mensch aus Fleisch und Blut nicht reiner Geist ist, hat auch das Streben nach materialem, insbesondere sozialem Glück als legitim zu gelten, das Verlangen nach Freunden, einer Familie, einem Haus, überhaupt einem angenehmen Leben mit einem Grundbestand an mehr oder weniger unentbehrlichen Gütern. Umso wichtiger aber die Frage, wie sich der Gebrauch des Materiellen bemessen lässt. So kommt er schließlich zum Kanon der *mesotēs*, des (mittleren) Maßes. Menschlich-vernünftig, eudämonistisch-ethisch in aristotelischem Sinne ist, was statt in den Extremen in ausgewogener Mitte liegt.

127 Im paulinischen Liebes-Hymnus heißt es: „Unser Wissen ist Stückwerk, (...) wenn aber kommen wird das Vollkommene (*tò téleion*), so wird das Stückwerk aufhören“ (1 Kor 13,9 f.).

128 *L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête* (Pensées, La 678/Br 358). Vor Pascal verwendet freilich bereits Montaigne das berühmte Argument (Essais III 13). Zur Herkunft des Topos vgl. Boethius, *De consolatione philosophiae* (IV p. 3,12–15); ähnlich schon Heraklit (fr. B 29), Aristoteles (EN VII 1, 1145a 8–33) sowie Cicero (*De officiis* III 20, 82). – In verschärfter Weise stellt sich Nietzsche das Ultimatum eines Aufstiegs zum Übermenschen oder eines Herabsinkens zum Tier, zur Pflanze, zum Gespenst (Zarathustra, Vorrede, 3: KSA IV 14).

Die Frage um die adäquate menschliche Selbsteinschätzung ist von kaum zu überschätzender Tragweite. Es kann, weiß Gott, eine legitime Form der Religiosität sein, gegen alle asketische Tendenz der Selbstverleugnung, gegen allen Perfektionismus Glauben dafür aufzubringen, dass das Leben, so wie ein Mensch es leben kann, alltäglich, durchschnittlich, unspektakulär, unter Einschluss aller ihm eigenen Fehlbarkeit und Schuld, ein lebenswertes, ein bejahenswertes, ein respektables Leben ist.¹²⁹ Nicht wenige schaffen eben das nicht. Die Selbstannahme gestaltet sich schwierig. Sie misslingt womöglich überhaupt, solange sie sich bloß im Kontingenten oder objektiv Abstraktem zu vollziehen hat. Denn worum nicht herumzukommen ist: Ich bin mir gegeben. Das ist das erste. Darauf ist Antwort gefordert, eine zustimmende, einwilligende, gar dankbare, wenn möglich. Fragen nach dem Warum und Wie und Wozu führt vielleicht nur in endloses Reflektieren, in immer neue Misshelligkeiten. Entschieden weiter führt gewiss der Ausdruck, das Erzählen, die Mitteilung, der Austausch, die Kommunikation mit den andern.¹³⁰ Doch auch da ist erfahrungsgemäß kein fester Stand. Wer ich bin, um das wirklich zu verstehen, ist letztlich die Frage unausweichlich nach der Instanz, die mich mir gegeben hat, von der ich angesprochen, angerufen, gewollt, bejaht und geliebt bin: zum Menschsein als ich selbst, dieser eine, in allen diesen wesentlichen Verhältnissen aufgerufen, zu mir, zu den anderen, zum Natürlichen, zum Göttlichen.¹³¹

129 „Die Religion ist die zentripetale und zentrifugale Kraft im menschlichen Geiste, und was beide verbindet“ (Friedrich Schlegel, *Ideen*, 31). – „Man wird fein genarrt, wenn man fein ist, man wird grob genarrt, wenn man grob ist: aber die Liebe, und selbst die Liebe zu Gott, die Heiligen-Liebe ‚erlöster Seelen‘, bleibt in der Wurzel Eins“ (Nietzsche, *NF, Fj.* 1888 14[120], *KSA* 13, 299). – „Es gehört zum humanen Geheimnis, es ist dies Geheimnis selbst, dass die Betonung unseres natürlichen Teils so gut religiösen Charakter tragen kann wie die Verfechtung unseres geistigen Wesens“ (Mann, *Thomas: [Fragment über das Religiöse]*, 1931, in: *ders., Werke, Autobiographisches*, Frankfurt a. M. 1968, S. 267 f., hier 268).

130 Luther, Henning: *Religion und Alltag, Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992, insbes.: S. 160–182: Identität und Fragment.

131 Guardini, Romano: *Die Annahme seiner selbst*, Würzburg 1960; Fellmann, Ferdinand: *Lebensphilosophie, Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung*, Reinbek 1993, insbes. S. 240–249.

Mehr noch: Es erfolgen aus derartigen Überlegungen Perspektiven ins große Ganze, aufs Weltganze sich beziehend, die Weltgeschichte, insofern sich zum Beispiel eine Vorstellung von aszendierender Geschichte entfaltet.¹³² Dass den Menschen die Berufung oder sogar die Bestimmung eigne, einen Zustand der Vollendung zu erreichen, das tritt besonders in chiliastischen Bestrebungen zutage: das ‚Tausendjährige Reich‘, das Millennium, das kommen soll als ein stabiler Äon, der die Unvollkommenheiten und Katastrophen der vorherigen Geschichte überwunden hat. Andererseits bestehen Vorstellungen, bei Rousseau beispielsweise, dem Kulturkritiker und -pessimisten kurz vor Kant, die Menschen seien vom anfänglichen goldenen Zeitalter stimmiger Natürlichkeit auf die schiefe Bahn destruktiver Gesellschaftlichkeit geraten.¹³³ Auch in diesem erweiterten Feld ist Auseinandersetzung erforderlich, damit der Menschheit ein Weg bleibt, im Dienste der Mobilisierung von Lebensenergie, der Bewältigung des Lebens sich fruchtbar zu orientieren. Es gilt, anders insbesondere als in ruinösen Autoritarismen, nicht einem manichäisch-nihilistischen Entweder-Oder zu verfallen.¹³⁴

1.2.4 „Wie sich alles verhält, ist Gott“

Religionsphilosophie ist Philosophie der Religion, sofern sie Religion als Lebensbezug des Menschen umfassend bedenkt, mehr noch, praktisch unterstützt und wirksam fördert. So wird deutlich, dass Religion in sich mit Philosophie zu tun hat, insofern sie nämlich universale Bezogenheit ausdrückt: Relationalität von allem auf alles hin, und zwar grundlegend, vor aller Stofflichkeit und Tatsächlichkeit. So etwa, in der Tat, wie Wittgenstein wider Erwarten zu notieren vermag:

132 Als frühester Beleg einer progredierend-aufklärerischen Konzeption wird vielfach der Vorsokratiker Xenophanes von Kolophon (570–470) angeführt („Wahrlich nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles enthüllt, sondern allmählich finden sie [ἐφευρίσκουσιν] suchend das Bessere“; DK B 18).

133 Wegweisend für die (aus dem Orient übernommene) okzidentale Weltalter-Spekulation ist Hesiods fünfstufiges, vorwiegend metallurgisches Deszendenzschema wie er es in „Erga kai hemera“ („Werke und Tage“, vv. 108–200) schildert: als Verfall vom einstigen goldenen Zeitalter zum viel geringeren silbernen, danach zum chernen und - nach dem Moratorium eines heroischen Zeitalters - schließlich zum trostlosen eisernen Zeitalter.

134 Strohm, Harald: Die Gnosis und der Nationalsozialismus, Frankfurt a. M. 1997.

„Wie sich alles verhält, ist Gott. / Gott ist, wie sich alles verhält“.¹³⁵ Die schon binnenweltlich keineswegs bloß sukzessive oder gar kausale Verkettung, vielmehr die komplexe Totalität eines universalen Verweisungszusammenhangs machte bereits Pascal namhaft: „Die Teile der Welt haben alle eine solche gegenseitige Beziehung und Verkettung, dass ich es für unmöglich halte, den einen ohne den anderen und ohne das Ganze zu erkennen“.¹³⁶ Unser Bewusstsein, genauer das Gehirn, so die zeitgenössische Neurowissenschaft, erzeugt die Beziehungen nicht, es bezeugt sie bloß, wirkt vermittelnd und wird seinerseits durch die vielfältigen und ständig wechselnden Relationen geformt und modifiziert.¹³⁷ Auch die eigentliche Bedeutung von Theologie und Religion liegt vornehmlich im *Wie*, nicht so sehr im *Was*. Ihre Frage, auch diejenige nach ‚Gott‘, ist nicht in erster Linie eine Wesensfrage als zunächst einmal ein Betroffensein von der Fülle unzerstörbarer Qualitäten (des im letzten unverfügbaren Lebens). Indem Religionsphilosophie derart ihr Thema aus der philosophischen Grundthematik selbst abzuleiten vermag, genügt sie dem Anspruch, die Wahrheit der Religion so zu verdeutlichen, dass es ein Wissen auch in genuin religiösem Sinne geben kann.

Indessen lehrt die Geschichte, dass das, was immer Philosophen gewissermaßen ‚theologisch‘ zu Begriff gebracht haben, sowohl von anderen philosophischen Denkern als auch insbesondere von religiösen Autoritäten teils radikal in Frage gestellt, teils sogar rundweg abgelehnt wurde. Schroff insistierte zum Beispiel Pascal in dem berühmten Gedenkblatt, dem *Mémorial*, das er eingenäht in seinem Mantel

¹³⁵ Tagebücher 1914–1916, I.8.16, WW, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1984, S. 173. „Den Sinn des Lebens, d. i. den Sinn der Welt, können wir Gott nennen“ (ebd. 11.6.16, S. 167). – Rilke insbesondere wird nicht müde, vor allem vermeintlichem ‚Besitz‘ den ‚reinen Bezug‘ zu rühmen. – Überhaupt ist es die Poesie, für die, wie für die Musik, klar ist, dass „niemals die Elemente rein erfassbar sind, vielmehr nur das Gefüge der Beziehungen“. „Das Prinzip des Gedichteten überhaupt ist die Alleinherrschaft der Beziehung“ (Benjamin, Walter: Sprache und Geschichte, Stuttgart 1992, 5–29, hier 13 u. 26). – Bort, Klaus: Personalität und Selbstbewußtsein, Grundlagen einer Phänomenologie der Bezogenheit, Tübingen 1993.

¹³⁶ *les parties du monde ont toutes un tel rapport et un tel enchaînement l'une avec l'autre, que je crois impossible de connaître l'une sans l'autre et sans le tout* (Pensées La 199/Br 72).

¹³⁷ Fuchs, Thomas: Das Gehirn, ein Beziehungsorgan, Stuttgart 2008.

auf sich trug, vom 23. November 1654, da er um Mitternacht eine zweistündige brennende religiöse Erfahrung durchlitten hatte: „Der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs (Ex 3,6), nicht der Philosophen und der Gelehrten“.¹³⁸ „Feuer“ (*Feu*), schrieb er über die Wahrnehmung, die ihn, den jungen Blaise Pascal, aus dem Zweifeln herausgerissen und fortan als Gewissheit, Frieden und Freude so sehr bestimmt und konfirmiert hatte, dass sie ihn, im Übrigen genialer Mathematiker und Ingenieur im wissenschaftlich-rationalistischen Zeitalter, – in einer philosophisch etwas bedenklichen Radikalität – eine völlige Unableitbarkeit der eigentlich religiösen Ordnung beanspruchen ließ. „Es ist das Herz, das Gott spürt.“¹³⁹ Und: „Das Herz hat seine Gründe, die die Vernunft nicht kennt“.¹⁴⁰ Und das ist wohl kaum zu bestreiten: Wer immer sein Dasein in Begegnung mit Göttlichem führen kann, der wird anbeten und ansagen und verkünden. Die erste Ordnung ist die des Herzens. Durch sie werden die Prinzipien (Axiome) aufgefunden und in ihrer eigenen Logik erkannt. Das Argumentieren folgt erst danach (so wie bei Pascal selbst wohl *nach* der nächtlichen Erfahrung seltsamerweise doch noch das Gotteskalckül der Wette).

Gleichwohl bleibt das Problem, dass das überragend Lebendige, was da Gott genannt, als göttlich bestimmt und oftmals gebetsweise direkt angeredet ist, zugleich *zur Sprache gebracht* und *gedacht* ist, sei es mythisch, poetisch, kerygmatisch, dogmatisch, theologisch-philosophisch. Im Rahmen herkömmlicher Seinsmetaphysik ist das Erste und Höchste zum Beispiel als *ens a se* bestimmt, als schlechthin unabhängiges Wesen aus sich, als *ens entium* (Wesen aller Wesen), als *ens/esse*

138 La. 913; zur Distanzierung gegenüber dem „Gott der Philosophen“ vgl. Tertullian, adv. Marc. II 27,6; De praescriptione haereticorum, 7; Laktanz, De ira Dei.

139 *C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison; voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au cœur, non à la raison* (La 424/Br 278). – Dass aus dem Inneren, dem Herz, der Seele, dem Gemeinssinn (*sensus communis*) der Bezug zu Gott hervorgehe, war insbesondere stoische, jedoch auch epikureische Lehre, hier allerdings in polytheistisch-deistischer Ausprägung. – Innerhalb des Christentums wurde das Konsensargument bereits durch Paulus (Röm 1,19–21) angeführt und explizit wohl erstmals durch Tertullian behandelt (De testimonio animae, dt. Das Zeugnis der Seele, ca. 200).

140 *Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point*, La 423/Br 277. Vgl. Guardini, Romano: Christliches Bewußtsein, Versuche über Pascal, Mainz ⁴1991, S. 27–61.

purissimum (reinstes Wesen), als *ens realissimum* (wirklichstes Wesen) als *maxime esse*, als *esse primum*, *esse sincerum*, *esse ipsum* oder auch *id ipsum* (unwandelbares, wesenhaftes, höchstes, erstes, möglicherweise sogar transpersonales Sein), als *actus purus* (volle, restlose Wirklichkeit), als *necessitas absoluta* (absolute Notwendigkeit) und *forma formarum* (Form über allen Formen) oder wie immer die vormaligen scholastischen Bestimmungen lauten.

Thomas von Aquin spricht von *esse existens*, von *esse separatum* oder, noch prägnanter, von *esse (per se) subsistens*: dem göttlichen Sein als einem von nichts abhängigen, das heißt absoluten, vollständig in sich ruhenden Selbstvollzug im Unterschied zum allgemeinen Sein (*esse commune*), das seinerseits vom göttlichen Sein abhängt und insofern nicht vollständig durch sich, in sich und für sich besteht.¹⁴¹

Nikolaus von Kues findet mittels seiner transkategorialen koinzidentellen Methodik zu geradezu ängstlichen Umschreibungen. Das Eine *jenseits* des Zusammenfalls der Gegensätze (*coincidentia oppositorum*) erscheint als reine Identität (*idem ipsum*), als Einheit von Sein und Können (*possest*), als unerschöpfliche Macht („Können selbst“, *posse ipsum*), schließlich – im absoluten Unterschied zu allem je und je Unterschiedenen – als das Ununterschiedene („Nicht-andere“, *non aliud*).¹⁴² Bemerkenswert freilich auch, dass Cusanus Gott nicht allein „Name der Namen“, sondern überdies „Grund alles Lebens“¹⁴³ nennt.

Schließlich, in der Neuzeit, ist von *causa sui* (Ursache seiner selbst) die Rede, vor allem bei Spinoza, gestützt auf Plotins Einheitsmetaphysik, von jener (ersten) Substanz, die, als die eine einzige, selbst der zurei-

141 Oeing-Hanhoff, Ludger: Art. *Esse commune/esse subsistens*, in: HWP 2, 749–751.

142 „Das Nicht-Andere ist nichts anderes als das Nicht-Andere“ (*non-aliud est non aliud quam non-aliud*) (De non aliud, 5). Hierzu Flasch, Kurt: Nikolaus von Kues in seiner Zeit, Stuttgart 2004, S. 85–88.

143 *nomen nominum* (de possest, n. 26, vgl. n. 53); *omnis vitae causa* (ven. sap. c. 33, n. 98). Ähnlich wiederum Schlegel, Friedrich: Philosophie des Lebens, Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe [KA], hg. Ernst Behler, Paderborn/München 1958 ff., Bd. 10, S. 1–308) – Zum biblisch-philosophischen Gedanken des Lebens vgl. Schnackenburg, Rudolf: Das Johannesevangelium, 4 Bde., Freiburg i. Br. 1965–85, Bd. 2, S. 434–445.

chende Grund ihrer eigenen Existenz ist. Diese Selbstursächlichkeit kann laut Spinoza bekanntlich ‚Gott‘ heißen oder ‚Natur‘: *deus sive natura*.¹⁴⁴

Jeder derartige Gott-Gedanke kann seinerseits auf seine Voraussetzungen befragt, als ein Argument zerlegt und also überwunden werden, unweigerlich wohl gar. Vielleicht ist eben das die Art und Weise, wie sich in der Philosophie die nicht feststellbare Bewegung der Transzendenz Respekt verschafft.¹⁴⁵

Es geht um den Bezug, den unausweichlichen, auf das alles überragende, unverfügbare Absolute. Dafür verwenden die Redaktoren der biblischen Schriften in vielfältiger Form die Anrede oder Benennung ‚Gott‘ (sei es El beziehungsweise Eljon, Eloha, Elohim, אֱלֹהִים; sei es El Schaddaj, שַׁדַּי; sei es Adonaj, אֲדֹנָי; LXX: Kyrios, κύριος, ‚der Herr‘), anstelle seines mehr und mehr unbegreiflichen, aus Ehrfurcht nicht länger ausgesprochenen Eigennamens (des Konsonanten-Tetragramms J-H-W-H, Jod-He-Waw-He, יהוה, fast siebentausend Mal im Alten Testament, genaue Bedeutung und Aussprache unbekannt). Zugleich

¹⁴⁴ Heidegger, Martin: Identität und Differenz, Pfullingen 1957, S. 52 ff., insbes. 70; Beierwaltes, Werner: Das wahre Selbst, Frankfurt a. M. 2001.

¹⁴⁵ Für die klassische Philosophie bleibt ungeachtet aller Onto-Theologie das Höchste dem Erkennen unzugänglich. Gemäß Plato ist das schlechthin Eine-Gute (*to theion*) „nicht Wesen, sondern es steht noch jenseits des Wesens und übertrifft es an Würde und Macht“ (Politeia 509 b). Auf derselben Linie liegen sodann Plotin, Dionysius Areopagita, Eriugena, Bonaventura, Eckhart, Cusanus, aber letztlich auch Augustinus und Thomas von Aquin. – „Der Mensch soll sich nicht genügen lassen an einem *gedachten* Gott (...) Man soll vielmehr einen *wesenhaften* Gott haben, der weit erhaben ist über die Gedanken der Menschen und aller Kreatur“, so Meister Eckhart (Reden der Unterweisung, [Traktat 2], 6, Werke, hg. N. Largier, Frankfurt a. M. 2008, Bd. II, S. 349). Laut Eckhart ist eine Rangordnung maßgebend, die von Sein (*esse*) über Erkennen (*intelligere*) und Lieben (*diligere*) und sogar noch beträchtlich darüber hinaus zum Meer der Unergründlichkeit und Barmherzigkeit Gottes führt (Predigt 7, d. i. Q 8, *Populi eius*; a. a. O., S. 92 f.) – Hegel zufolge kann ein Satz wie „Gott ist das Sein“ erst sinnvoll werden, wenn er als das fixe identische Urteil eines Subjekts durch eine darüber hinausgehende Art von Begreifen, den sogenannten ‚spekulativen Satz‘, verflüssigt und vertieft wird (Phänomenologie des Geistes, Vorrede, 1807, Hamburg 1952, S. 51). – Noch Nietzsche, in seinem Anrennen gegen die (grammatisch bedingten) Grenzen des Gott-denkens und -sagens, hält sich in vergleichbaren Zusammenhängen. Sein letztes Werk, der Zyklus der neun „Dionysos-Dithyramben“ (1888/89), weist unüberhörbar ins Übermenschliche, Überkategoriale, Paradoxal-Koinzidentelle.

sagen sie, kein Mensch habe Gott gesehen, noch vermöge je ein Mensch Gott zu sehen.¹⁴⁶ Nun ist der Gottesname bewahrt im Namen Jesus, Je(ho)schua, ‚Jahwe ist Rettung‘. Und mit diesem Namen lassen die biblischen Schriften einen Wiederanstieg beginnen, aufs Neue die Überschreitung des Beschränkten, die Öffnung zum Größeren und Größten.¹⁴⁷

Andererseits folgt daraus, dass der denkende Mensch sich als Teilhaber (*homo particeps*) zu verstehen, und also nicht nur als distanzierter Beobachter (*homo spectator*) zu verhalten hat, als ein Kontemplativer, der sozusagen vom allerheiligsten Tempel an höchstem Ort in völliger Ruhe und Gelassenheit alles überschaut.¹⁴⁸ Inmitten der verschiedenen Weisen, wie das universale Beteiligtsein nachvollziehbar wird, findet sich unter anderem der Wissensdurst. Deswegen ist hier nicht *a limine* ein Riegel zu schieben. Das Wissenwollen und Fragen, gar als Artikulation grundlegender menschlicher Bedürftigkeit, als *desiderium naturale*, wurzelnd in Verlangen und Begehren, schließt die letzte Dimension ein.¹⁴⁹ Und so bleibt die Vernunft als die Instanz, kraft der das vonstattengeht, durchaus im Spiel. Was so weit führen kann, dass ein Aristoteles den eigentlichen letzten Grund von allem (*archê*) als reine Vernünftigkeit (*nôësis nôëseôs*) bestimmt, die dadurch ausgezeichnet

146 *Deum nemo vidit unquam* (Joh 1,18, vgl. 1 Tim 6,16; Ex 3,6; 33,20–23; 34,5–7; vgl. aber Ex 24,10 f.: „und sie sahen den Gott Israels ... sie schauten Gott und aßen und tranken“). Damit verbunden, anfangen mit Mose, dem schauenden, hörenden, fragenden (Ex 3,2–14; sodann Elija: 1 Kön 19,13), ist eine analoge Problematik selbst auch der göttlichen ‚Namen‘, d. i. metaphysischer Bezeichnungen, wie insbes. Dionysios Areopagita (*De divinis nominibus*; Die Namen Gottes; insbes. 1,6) folgenreich darlegte.

147 Das Vierte Evangelium, das nach Johannes benannte, legt Jesus bestürzende Worte in den Mund: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater denn durch mich. Wenn ihr mich kenntet, so kenntet ihr auch meinen Vater. Und von nun an kennet ihr ihn und habt ihn gesehen“. Die Forderung des Jüngers Philippos „Zeige uns den Vater“ weist Jesus zurecht: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,6–9). Ganz beherzt und glaubensfest ist entsprechend im Prolog vorausgesetzt: „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen“ (*vidimus gloriam eius; eteasimetha ten dôxan autou*; Joh 1,14c).

148 Der Humanist Giovanni Pico della Mirandola (*Oratio de hominis dignitate*, Bologna 1496; Stuttgart 1997, S. 28) schreibt der vorzuziehenden *vita contemplativa* als Ziel die Epoptie zu, die Beschauung der göttlichen Dinge (*rerum divinarum inspectio*).

149 Boff, Leonardo: Sehnsucht nach dem Unendlichen, Kevelaer 2011, S. 31–34.

und als einzige insofern vollendet ist, als sie nicht mehr über sich hinausgehen muss: Absolute Selbstbezüglichkeit, reine Vernunft in sich, das geradezu wäre alsdann Gott. Über die Daseinsweise des göttlichen Geistes (*noús*), stimmt Aristoteles in archaischer Tradition einen wahren Hymnus an: Darin proklamiert er von dem ersten Bewegenden, dem unbewegten und in selbsttätiger Wirklichkeit ewig und unbeeinflussbar bei sich verweilenden Geist doxologisch feierlich Prinzipialität, Vollkommenheit und Lust sowie bestes und ewiges Leben.¹⁵⁰ Da nach dem Modell des Parmenides auch für Aristoteles denkender Geist und Gedachtes dasselbe sind, hat die vorzüglichste Wirklichkeit, die göttliche Vernunft die vollkommene, unablässig sich vollziehende Einsicht in ihr eigenes Wesen: *kai éstin hē nóēsis noēseōs nóēsis*. An der Spitze von allem steht somit die reine Energie des Denkens.¹⁵¹

Für die religionsphilosophische Problematik (im Unterschied zu philosophischer Theologie, Metaphysik, Ontologie und wie alle die Titel der klassischen Ersten Philosophie lauten) bleibt die zu entfaltende Grundfrage verbunden mit der menschlichen Lebenspraxis insgesamt. Es ist so eine große Nähe zu dem gegeben, was sonst Ethos genannt ist: der authentische menschliche Selbstvollzug und die nie auszuschließende Sorge, womöglich verkürzt, nach einer Technik oder Mechanik zu leben, und die Lebendigkeit einzubüßen, am Ende gar nicht wirklich zu leben. Unmittelbar im Anschluss an den bereits zitierten Satz, Gott sei, wie sich alles verhalte, bemerkt Ludwig Wittgenstein: „Nur aus dem Bewußtsein der Einzigkeit meines Lebens entspringt Religion – Wissenschaft – und Kunst“.¹⁵² Noch einmal: Religion ist Lebenswunsch, und nicht nur naiver frommer Wunsch, sondern darüber hin-

150 *zōē aristē kai aidios* (Metaphysik, Lambda/Buch XII, 7; 1072 b 14–30). In ähnlicher Weise hatte schon der platonische „Timaios“ (34 b) vom ersten Prinzip proklamiert, es sei zwar einsam, aber sich selbst zur Genüge bekannt und befreundet, ein seliger Gott (*eudaimōn theós*).

151 Bemerkenswert Schelling, der meint, man müsse „dieses immerwährende sich selbst Denken vielmehr als den peinlichsten Zustand ansehen. Peinlicher kann es gewiss nichts geben, als ohne Aufhören nur sich selbst und also an sich selbst zu denken“ (Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie, Erste Vorlesung in Berlin, 1841: SW XIV 352).

152 Tagebücher 1914–1916, I.8.16, WW, Bd. 1, S. 173. – Solomon, Robert C.: Spirituality for the Sceptic, The Thoughtful Love of life, Oxford 2002.

aus tätige Sorge um Wahrung und Entfaltung des Lebens insgesamt.¹⁵³ Insofern sich das Leben zugleich als wissendes Leben durchführt, ist hierbei etwas Philosophisches am Werk, sozusagen eine Art Lebenslehre, ‚Lebenslogik‘ vielleicht sogar. Teilhabe an der Fülle des Lebens heißt gewiss nicht, sich einzugrenzen, auf eine Parzelle bloß und nur eine Weise, sondern bemüht zu sein, die Vielschichtigkeit des Lebens zu versammeln und es in umfänglicher Bezogenheit lebendig zu halten, kurzum: kein beschränktes, sondern, zumindest virtuell, ein *ganzes* (und insofern geprüftes) Leben zu führen. Der paradoxe Zusammenfall von Teil und Ganzem, der praktischen Dimension von vornherein eigen, ist sichtlich etwas Religiöses. Und ist, zu Bewusstsein gebracht und als Religionsprudenz entfaltet, zugleich etwas Philosophisches.¹⁵⁴

1.2.5 Vertrauen, Fürwahrhalten, Glauben

Dergestalt gerät das philosophische Bemühen in eine gewisse Konkurrenz mit dem Glauben als der genuin religiösen Artikulation dieser selben Sorge. Glauben ist meist in Opposition zum Wissen gesehen worden. Im Wissen ist der Anspruch erhoben, aus gedanklich-begrifflicher Distanz die entscheidenden Zusammenhänge erfassen, sie begründen und rechtfertigen zu können, während Glaube aus unlösbar tiefer Verbundenheit vor allem Zeichen setzt und in intuitiv-symbolischer Weise Verstehen und Verständnis sucht.¹⁵⁵ Es geht um Wissen und

153 *soiēria* = *zōē*. – „Das Leben wurde offenbart“ ist lapidar in einem der sog. katholischen Briefe festgehalten (*vita manifestata est, hē zōē ephanerōthē*, 1 Joh 1,2). – Demgemäß ist „die Religion des Lebendigen (...) absoluter Imperativ, heiliges Gesetz, Gesetz der Rettung“. Es gebietet kategorisch: „das Lebendige als Unberührtes retten, als Heiles und Heiliges, das ein Recht hat auf absolute Achtung, auf Scham, Verhaltenheit“ (Derrida, Jacques: Glaube und Wissen, in: Ders./Vattimo, Gianni: Die Religion, Frankfurt a. M. 2001 S. 81).

154 Ausdrücklich als *prudētia religiosa* hat namentlich der reformierte Theologe Bartholomäus Keckermann (Systema S. S. Theologiae, Hanau 1602) in Anknüpfung an den Aristoteliker Jacopo Zabarella Theologie in Parallele zur Medizin mit letztlich therapeutischem Zuschnitt ausgeführt. – Im neunzehnten Jahrhundert vertritt John Henry Newman (Essay in Aid of a Grammar of Assent, London 1870; dt. Entwurf einer Zustimmungslhre, Mainz 1961) ausdrücklich einen phronetisch-imaginativen und nicht epistemischen Ansatz von Religion und Theologie.

155 Entsprechend konnte ein Hamann (1778, in einem Brief an Lavater) erklären, sein „ganzes Christentum“ sei „ein Geschmack an Zeichen und an den Elementen des Wassers, des Brotes, des Weins“ (zit. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Hamanns Schriften, 1828; WW 11, 275–352, hier 316).

Glauben und um Begriff und Symbol. Das (ohnehin oberflächliche) Problem von Denken und Glauben löst sich auf, sowie gezeigt wird, dass ein Glaube, ist er wirklich einer und nicht nur leere Beteuerung, keineswegs gedankenlos sein kann. Ist er lebendig, so hat er Gedanken. Und Gedanken kann man äußern, sich über sie verständigen. Andererseits ist Denken stets ermöglicht durch etwas, was selbst nicht in der Weise herbeizuführen ist wie zum Beispiel die Summe vier aus der Addition von zwei plus zwei. Denken hängt an Axiomatischem. Und den Inbegriff dieses Wertvollen, dieses im Voraus Gegebenen, dieses dankbar Aufgefassten, was allererst zu denken gibt, zu denken erlaubt, dieses kann man durchaus Glauben nennen. Das gilt für alles Erkennen und jede Wissenschaft, und es gilt für die Vernunft selbst. Wo immer lange genug zurückgegangen wird, stößt der Rekurs zu guter Letzt auf Axiome als grundlegende Voraussetzungen, grundgebenden Halt.

Die philosophischen Theologen der christlichen Tradition haben diese zentrale Thematik in mitunter berühmte Formeln gebracht. Augustinus sprach vom Glauben um der Einsicht willen (*credo ut intelligam*).¹⁵⁶ Gestützt darauf prägte der Benediktiner-Theologe Anselm von Canterbury die Formel der *fides quaerens intellectum*.¹⁵⁷ *Fides* ist ein weiterer Grundbegriff, nicht identisch mit Religion und Theologie. Der lateinische Begriff *fides* hat eine antike römische Vorgeschichte. Er bedeutet schützende Macht und Obhut, Verantwortung, Vertrauen und Versprechen, bevor er (als Übersetzung von *pístis*) die Bedeutung von ‚glauben an Gott‘ gewinnt, und zwar im Sinne eines von Gott

¹⁵⁶ Augustinus: Sermo 43, 7, 9; MPL 38, 258; C. Acad. III 43. – *Crede, ut intelligas* interpretiert Heidegger (Grundprobleme der Phänomenologie, 1919/20, GA, Bd. 58, 1993, S. 61) folgendermaßen: „Lebe lebendig dein Selbst – und erst auf diesem Erfahrungsgrunde, deiner letzten und vollsten Selbsterfahrung, baut sich Erkennen auf“ (vgl. Wenzel, Knut: Sakramentales Selbst, Freiburg Br. 2003). – Zu Glauben als Anfang des Erkennens bzw. Ursprung des Denkens (*fides initium intellectus*) vgl. namentlich auch Nicolaus Cusanus de docta ignorantia III 11. – Bei Augustinus findet sich angeblich sogar die erstaunliche Formulierung *Fiat Deus, ut intelligatis*: „Gott werde, damit ihr verstehtet“ (Serm. 117, II, 3; Lechner, Odilo: Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins, München 1964, S. 66, Anm. 116).

¹⁵⁷ Prosligion: Prooem; c. 1 (in fine; *nisi credideritis non intellegetis*; Jes. 7,9/VL); Cusanus: d. i. III c. 11, n. 244.

geschenkt, bereitwillig und dankbar angenommenen Glaubens.¹⁵⁸ Das griechische Substantiv *pístis*, πίστις ist ein neutestamentlicher Begriff, der ‚im klassischen Griechisch keine religiöse Bedeutung‘ hat. So wie auch das alttestamentliche Hebräisch noch kein Hauptwort mit der Bedeutung ‚Glaube‘ kennt. Jedenfalls nicht im Sinne von für wahr halten, (objektiv, doxastischem) *glauben, dass...* (...einzelne Glaubenssätze wahr sind): den Inhalt annehmen, die Glaubensartikel, das Bekenntnis, das Symbolon beziehungsweise Symbolum (Apostolicum; Nicaeno-Constantinopolitanum), das Summarium, die *fides quae*. Gleichwohl findet sich ein formelles Credo schon in der Thora (Dtn 26,5 b–10; vgl. 6,20–25, Num 20,15 f., Jos 24,2 b–13). Das hebräische Verb *Amen* (אמן in der kausativen Stammform des Hifil) bedeutet, jemandem vertrauen, gemeinschaftlich auf jemanden bauen und so fest gegründet sein: den Glaubensakt, (fiduzielles) *glauben an...* (...Gott): *fides qua*.¹⁵⁹

Auf der anderen Seite ist aber Denken, geprägtes, geformtes, von vornherein im Spiel. Schon allein die nachträgliche Verschriftlichung der anfänglich mündlich gepredigten christlichen Heilsbotschaft und die Kanonisierung des neutestamentlichen Kerygmas geschah (namentlich bei Paulus, Lukas, Johannes) unter Verwendung philosophischer Elemente, griechischer Begriffe („Logos“ vor allem). Und vollends der Prozess der spätantiken Konstitution des institutionellen Christentums, der Kirche (*ekklesiá, εκκλησία*), liturgisch, theologisch, organi-

158 Frappierend, die Vorgeschichte gewisser Begriffe der Theologie im profanen Latein. So heißt zum Beispiel *sacramentum* eigentlich Haftgeld, Prozess, Dienst und Fahneceid, bezeichnet ursprünglich also in juristisch-militärischem Kontext etwas ganz Handfestes, dann erst heilige Pflicht, heiliges Geheimnis, Sakrament und Hostie.

159 Zur Unterscheidung von *fides quae* (frz. *croyance*, engl. *belief*) und *fides qua* (frz. *foi*, engl. *faith*) vgl. Augustinus: *aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creduntur* („Das eine ist, was geglaubt wird, das andere ist der Glaube, durch den geglaubt wird; de Trinitate 13,2,5) sowie Thomas von Aquin (S.Th. II-II, 1, 2, Resp.). Der Weiterführung dieser These durch Martin Buber (Zwei Glaubensweisen, Werke, Bd. I, Schriften zur Philosophie, München/Heidelberg 1962) ist allerdings (im Nachwort zur Neuauflage von David Flusser, Gerlingen 1994) widersprochen worden. Zur Diskussion vgl. Agamben, Giorgio: Die Zeit, die bleibt, Frankfurt a. M. 2006, S. 12, 127, 138–140. – Vgl. auch Bultmann, Rudolf: Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1977, S. 91–93, 315–331.

satorisch, war nur dank Rezeption der antiken Philosophie möglich.¹⁶⁰ Da waren die Dispute auf den Ökumenischen Konzilien um die Dogmatisierungen. In Konstantinopel anno 381 erklärte man zur ‚Trinität‘ das eine göttliche Wesen in drei Personen. In Chalkedon im Jahre 451 definierte man Christus als die eine, die zweite göttliche Person in ihrerseits zwei Naturen. Die allmähliche Ausbildung der *symbola*, der Formulierungen des Glaubensbekenntnisses, der Liturgie, Riten, Ämter, Disziplinen und Institutionen, das alles wird mitbestimmt durch griechische Rationalität. Insofern besteht die (namentlich seit Adolf Harnack) umstrittene Thematik der ‚Hellenisierung des Christentums‘, basierend allerdings auf einer vorgängigen Hellenisierung des Judentums, das bereits seine *griechische* Bibel besaß, die angeblich von siebzig Übersetzern erstellte, so genannte „Septuaginta“.¹⁶¹ Theologen und Bischöfen, kaum anders als vormals einzelnen römischen Politikern und Imperatoren, eignete bis ins Äußere der Habitus von Philosophen, Tertullian zum Beispiel, Ambrosius, Augustinus. Das monastische Leben in den klösterlichen Zentren der Benediktiner und Zisterzienser, der Augustiner, später der Dominikaner und selbst neuzeitig noch der Jesuiten, und anderer mehr, verstand sich als christliche Weiterführung der philosophischen Lebensform. Ihre eindrücklichste, ehrwürdigste Artikulation war der feierliche Gottesdienst, Gebet und Liturgie, das *Opus Dei*, materiell ermöglicht durch Arbeit, autonomes Wirtschaften, insgesamt angeleitet und fortwährend neu ausgerichtet durch Lektüre, Studium, Meditation, Kontemplation.¹⁶² Im Lauf der Zeit konnte es mitunter scheinen, dass die Philosophie – bekanntlich älter als die christliche Theologie und der christliche Glauben – auf die Position der *ancilla theologiae* und der *ancilla fidei* zurückgesetzt, gewissermaßen als ‚Magd‘ im Dienst der Theologie eingebunden und aus sich nichts weiter war als das Vernunft-Gefäß des rational ausgebildeten, allumfassenden, wahrhaft ‚katholischen‘ Glau-

160 Vgl. das (Erstlings-)Werk des ehemaligen Theologiestudenten Jacob Burckhardt: Die Zeit Konstantins des Großen, Leipzig 1853. Das schließlich triumphierende Christentum steht demnach zur Antike in Bildungskontinuität.

161 Septuaginta Deutsch, Das griechische Alte Testaments in deutscher Übersetzung, hgg. Wolfgang Kraus/Martin Karrer, Stuttgart 2009.

162 Hadot, Pierre: Philosophie als Lebensform, Berlin 1991, S. 48–65; McGinn, Bernard: Die Mystik im Abendland, 4 Bde., Freiburg Br. 1994–2002, Bd. 2, S. 53–62.

bens. Dann allerdings schlug gewöhnlich das Pendel zurück. Jedenfalls blieb es, zwischen theologisch-devotem und philosophisch-reflektiertem Maximalausschlag, stets in Bewegung.

1.3 Kondominien

1.3.1 Kultur und die Sonderstellung der Religion

Religion und Kultur sind sich zum Verwecheln ähnlich. Schon die lateinischen Begriffe für die zwei paarigen Gebiete, *cultus* und *cultura*, sind beinahe vertauschbar. Beide leiten sich von dem Verb *colĕre* (*colō, coluī, cultus*) her. Es zählt zum Grundwortschatz und weist eine enorme Breite der Bedeutungen auf. Sie reichen von (be)bauen, bearbeiten, bewirtschaften über (be)wohnen, ansässig sein bis zu Sorge tragen, verpflegen, schmücken, ausbilden, veredeln, betreiben, ausüben, pflegen, wahren, hochhalten sowie Umgang pflegen, besuchen bis letztlich hin zu verehren, anbeten, heilig halten, feiern, schätzen, ehren, huldigen. Nahezu die gesamten menschlichen Angelegenheiten sind damit bezeichnet. Und in der Tat, des Menschen Natur ist gewissermaßen die Kultur: der gesamte Umkreis seiner selbstgestalteten Lebensvollzüge bis hin zu den höchsten Verfeinerungen und Verinnerlichungen in Kunst, Philosophie und Religion.¹⁶³

Es beginnt freilich ganz ebenerdig: mit Ernährung und Ackerbau sowie Tierhaltung. Eine markante Schwelle war wohl im Neolithikum, der Jungsteinzeit nach der letzten Eiszeit, vor mehr als zehntausend Jahren. Spätestens damals betrat die Menschheit unabweislich, unumkehrbar den Weg in die Geschichte.¹⁶⁴ Um Brot essen zu können, verlässlich, täglich, zu Hause, zu Tisch, war allerhand erforderlich. Es musste erst – von nicht länger nomadischen, sondern nunmehr sesshaften, Grund

¹⁶³ Philosophie ist, namentlich seit Cicero, als Kultur der Seele, Kultur des Geistes bestimmt: *cultura animi* (Tusc. disp. II 13).

¹⁶⁴ Reichholf, Josef H.: Warum die Menschen sesshaft wurden, Frankfurt a. M. 2008; Küster, Hansjörg: Am Anfang war das Korn, München 2013. Zur Kritik am Konzept der ‚Neolithischen Revolution‘ vgl. Parzinger, Hermann: Die Kinder des Prometheus, München 2014.

besitzenden Menschen – auf geeignetem Erdboden Getreide gezüchtet werden können: Gräser sozusagen, deren Samen statt im Winde zu verwehen am Halm verblieben, zur Ähre angesammelt. Und es musste Korn getrocknet, gemahlen, zu Teig zubereitet, geformt und im Feuer gebacken werden können. Dann erst war es möglich, ‚unser tägliches Brot‘, jenes einzigartige alltägliche Lebensmittel aus (Weizen-)Mehl, Wasser, Hefe und Salz zu essen. Nun *lebt* der Mensch, und lebt doch nicht vom Brot allein. Es kommt Wein hinzu, zur Freude der Menschen. (Angebaut seit ungefähr dem fünften Jahrtausend vor der christlichen Zeitrechnung in Transkaukasien). Wer frei ist von Arbeit (ums tägliches Brot), kann sich Höherem widmen (letztlich ‚der Weisheit‘: Sir 38,24–39,11; ‚der Arbeit im Weinberg des Herrn‘: Mt 20, Mk 12, Lk 20). Er ist aus aufreibender Arbeit, besinnungsloser Geschäftigkeit gewissermaßen im humanen Grundmodus zurück und hat gebührenderweise Gelassenheit, Überlegenheit, Geduld, Beschaulichkeit: *otium* statt *negotium* (*nec otium*), *scholē*, *σχολή* statt *ascholia*, *α-σχολία*.

Der Sache nach besagt Religion zunächst und vielleicht überhaupt Kultiviertheit, jenseits der Notdurft und blinder Indifferenz, in einer gewissen Muße, worüber schon zu archaischen Zeiten insbesondere Priester verfügten: Gedächtnis, Bildung, Lesen, Schriften bereithalten, Texte, Formulare, Bücher; Erinnern, Nachdenken, Kommunizieren, Schreiben, Gestalten, Entwerfen, verbal, gestisch, musikalisch, künstlerisch, kultisch. All das (und vieles mehr wie Ackerbau, Viehzucht, Forsten, Obstbau, Weinbau, Brauerei, Destillerie, Pharmazie, Schule, Unterricht, Gelehrsamkeit, Raumplanung, aber auch Karitativ-Diakonisches wie Krankenpflege und Armenspeisung, und selbst die Einteilung der Zeit: Der Rhythmus von (mündlich) Beten und (manuell) Arbeiten (*orare* – *laborare*) ging bekanntlich im europäischen Mittelalter von den Klöstern aus, denen der Benediktiner zumal und der Zisterzienser. „Kultur ist eine Ordensregel. Oder setzt doch eine Ordensregel voraus“, konnte man daher zu Recht feststellen.¹⁶⁵ Die Frage ist, was

¹⁶⁵ Wittgenstein: Vermischte Bemerkungen, WW 8, 568; 1949. – Insbesondere in Irland (*Hibernia*) herrschte seit Patrick (5. Jh.; möglicherweise nicht historisch, sondern bloß eponym) bis zum 11./12. Jahrhundert nahezu ausschließlich Klosterkultur. Fischer, Hugo: Die Geburt der westlichen Zivilisation aus dem Geist des romanischen Mönch-

an der enormen kulturellen Topik, dem Reichtum an Zeichen, Formen, Bildern, essentiell religiös ist, der Kult im engeren Sinn gewiss, die Bestattungs- und Grabkultur vielleicht, oder ob es über agrarisches Zivilisiert- und weiterführendes formales Gebildetsein hinaus nichts eigens Festzuhaltendes gibt. Am Ende wäre sozusagen eine Semiotik abzulösen, womöglich als nichts denn überragende Differenziertheit.¹⁶⁶ Religion ginge über (‚säkularisierte‘ sich) in allgemeine Kultur. Da indes die kulturelle Aufgliederung sich fortwährend verästelt, während zugleich die anfänglich ganzheitlich-spirituelle Gesinnung sich verflüchtigt, wird es zusehends schwieriger, anzugeben, worin Kultur überhaupt bestehe und worin sie ihre Einheit finde.

Mittlerweile herrscht ein höchst zwiespältiger Zustand: Obgleich eine gemeinsam tragende Sinnwelt sichtlich entschwindet, fusionieren andererseits, technologisch und ökonomisch, die menschlichen Lebensräume mehr und mehr zur einen Welt, ja zum globalen Dorf. Wahrnehmung, Artikulation und Kommunikation werden zusehends durch elektronisch-digitale Massenmedien (Rundfunk, Fernsehen, Internet) geleitet und überwacht. Es ist die Frage, wieweit diese unifizierenden Technologisierungen und insbesondere die gesamte Unterhaltungsindustrie als Kultur in einem anspruchsvollen, autonom-freiheitlichen Sinn gelten können. Wir haben es genau besehen mit seltsam irritierenden Gegenläufigkeiten zu tun: der Globalisierung entgegen Prozesse der ReProvinzialisierung und der Partikularisierung, der Verwerfungen und Zerteilungen sowie auch Bewegungen des Protestes und des Widerstands. In vielerlei Hinsicht eher Zerreißprobe bis zur Erschöpfung und barbarischem Niedergang als Harmonie und Aufschwung.¹⁶⁷

tums, München 1969; Lauster, Jörg: Die Verzauberung der Welt, München 2014, S. 142–151: Das Kloster als Wiege des Abendlands.

166 Geertz, Clifford: Religion als kulturelles System, in: ders.: Dichte Beschreibung, Frankfurt a. M. 1983, S. 44–95.

167 Für das vexierende Ineinander von Globalem und Lokalem ist in der Soziologie das Kunstwort Glokalisierung aufgekommen; vgl. Robertson, Roland: Glokalisierung, in: Beck, Ulrich (Hg.): Perspektiven der Weltgesellschaft, Frankfurt a. M. 1998, S. 192–220. Zur weiteren Diagnostik vgl. nicht zuletzt Ehrenberg, Alain: Das erschöpfte Selbst, Frankfurt a. M. 2004.

Und was das Bestürzendste daran ist: In der ganzen Ausstattung und all dem Betrieb der kosmopolitischen ‚Stadt ohne Gott‘ entgleitet sichtlich das Menschliche.¹⁶⁸ Die Frage, was denn nun als das humane Selbst auszumachen sei, wird schwer und schwerer. Noch Kierkegaard hatte durchaus dieses Selbst aus dem Bezug zu Gott definiert, wenngleich in gänzlich unvermittelbarem rettendem Sprung in die Gnade des Glaubens. In der Existenzphilosophie des zwanzigsten Jahrhunderts war sodann nurmehr festgehalten worden am reinen Faktum der Existenz selbst, einer bloßen Subjektivität ohne Inhalte, einer Subjektivität der absoluten Freiheit. Der Mensch, sagte Sartre, sei zur Freiheit verurteilt: *L'homme est condamné à être libre*. Er erfahre sich in einer Weise auf sich selbst verwiesen, die schlechterdings paradox sei, weil nicht feststehe, was mit der Freiheit zu machen sei, irgendetwas aber damit angefangen werden müsse.¹⁶⁹ Kurzum, das Selbst ist sich fraglich geworden und inmitten der Aufteilung in politische, ökonomische, ästhetische, ethische, religiöse Subjektivität insgesamt kaum noch bestimmbar.

Zusehends ist es schwieriger, überhaupt sich auf den Menschen zu beziehen und deutlich werden zu lassen, dass der einzelne einen individuellen Selbstwert und nicht etwa nur einen funktionalen Stellenwert hat, mithin als Person unangetastet zu wahren, stets als Mensch und nicht als Nummer und Datenschleuder, auch nicht als bloßer Träger eines genetischen Codes, zu respektieren und zu behandeln ist. Die wichtigen Fragen, wer schließlich wir sind, ein jeder unverwechselbar und unersetzlich, und wie wir sinnvoll zu leben vermögen, als einzelne und miteinander, die samt und sonders stellen sich nach wie vor. Diese Grundprobleme, uns selbst, unsere Situation in der Welt betreffend, anzugehen und zu verhandeln, eben das insgesamt ist Sache der Kultur. Längst ist dabei die religiöse Antwort nur mehr *eine* unter anderen.¹⁷⁰

168 Cox, Harvey: Stadt ohne Gott, Stuttgart 1966.

169 Sartre, Jean-Paul: L'existentialisme est un humanisme, Paris 1946, 1970, S. 37; vgl. Streller, Justus: Zur Freiheit verurteilt, Hamburg 1952.

170 So namentlich Cassirer, Ernst: Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur (1944), Stuttgart 1960. – Für einen aktuellen wissenschaftlichen Zugang vgl. Schulze, Gerhard: Die Erlebnisgesellschaft, Frankfurt a. M./New York 1995; Geertz, Clifford: Welt in Stücken, Wien 1997.

Und auch sie erscheint, inmitten der Differenzierungs- und Pluralisierungssituation der modernen Welt, als ein Moment der kulturschaffenden Subjektivität. (Kaum verwunderlich insofern, wenn mittlerweile der Vorschlag zu einem allgemeinen Schulfach ‚Religion und Kultur‘ diskutiert wird.)

Und dennoch: Religion ist durchaus einzig und unersetzlich. Religion ist die überragende Weise der Bekundung einer Sinnerfahrung, insofern sie den Sinn und die Erfahrung des Sinnes als das Ursprüngliche höher ansetzt als sich selbst und alle Kultur. Das freilich ist nun wirklich zentral: Religion ihrerseits ist etwas Vorläufiges, Stellvertretendes, etwas Verweisendes, ein System von Zeichen, Symbolen, Riten, Handlungen, Kommunikationsweisen, in denen Menschen Beziehung finden zu dem Ursprünglichen, von dem aller Sinn ausgeht. Als Erscheinungs- und Vermittlungsweise des Unableitbaren bleibt die Religion angewiesen auf die unerschöpfliche Sinntiefe, den Quell des Lebens, der Gesundheit, des Heils, auf Leben in höchster Potenz,¹⁷¹ den ewigen Ursprung, der metaphorisch ebenso gut als das ‚ewig lebendige Feuer‘, das Feuer des Geistes, das Feuer der Liebe verbildlicht erscheint.¹⁷² Religion verhält sich zeichenhaft, medial, empfangend, vermittelnd.

171 *bē teleia zoē*, wie Plotin, *vita vitarum*, wie Augustinus, *vita vivificans*, wie Oetinger sagt.

172 Heraklit nennt die allgemeine Weltordnung (*kósmos*) ein immaterielles unzerstörbares ‚ewig lebendiges Feuer‘ (*pyr aetizōon*, B 30). Davon hergeleitet sodann die Lehre der Stoa (*ekpyrōsis*). Besonders prominent die Rolle des Feuers außerdem in der indo-iranischen Religion (Zarathustra). – Die Bibel spricht vom Höchsten nicht nur in der Weise pfingstlicher Feuerzungen (Apg 2,3) oder des brennenden Dornbuschs (Ex 3,2 ff.) und der geflügelten Cherubim mit ihren reinigenden feurigen Kohlen (Jes 6,6), sondern auch rundweg als einem Feuer, einem verzehrenden (*ignis consumens*, Dtn 4,24; 9,3; Is 33,14; Hebr 12,19). Demzufolge Philon von Alexandrien: Über die Gottesbezeichnung ‚wohltätig verzehrendes Feuer‘ (De Deo), Tübingen 1988. Meister Eckhart zufolge soll der Mensch loslassen, damit das (göttliche) Feuer überhandnehme, und alles eins werde (Das Buch der göttlichen Tröstung, 2; DW V 33 f.; Zürich 1979, S. 117 f.). Teilhard zufolge steht es einem ‚liebenden Feuer‘ (*Feu aimant*) anheim, die letzte Transformation, Vollendung und Verklärung zu bewirken (Pierre Teilhard de Chardin: Le Milieu Divin, Paris 1957, S. 85, 100 f.). – Von der Entflammbarkeit des (inneren) Menschen ist die Rede bereits in der lukanischen Emmaus-Geschichte (Lk 24,32), auch bei Bernhard von Clairvaux, Juan de la Cruz („Llama de amor vida“, Lebendige Liebesflamme), Pascal (*Mémorial*), Goethe („Wer von reiner Lieb entbrannt / Wird vom Lieben Gott erkannt“; W-ö D *IV,9, v. 11 f.), Nietzsche („... Flamme bin ich sicherlich“), Ernst Bloch (Geist der Utopie, Frankfurt a. M. 1964, S. 207: ‚Primat des Entbrennens‘) und John Dewey (Kunst als Erfahrung, Frankfurt a. M. 1980, S. 80 f.).

Wie der Mond, bald voll, bald leer, hat sie ihr Licht nicht aus sich selbst, sondern von der Sonne.¹⁷³ Sie ist nicht Selbstzweck. „Bei dir“, so kündet, bekennt und betet sie, „ist der Quell des Lebens, / in deinem Lichte sehen wir das Licht“.¹⁷⁴ Noch Wittgenstein bemerkt wiederholt, dass ein Wert erst gelte, ein Licht erst leuchte, „wenn es von noch einem andern Licht erleuchtet wird“.¹⁷⁵ Und so erst recht die Religion, die biblisch-christliche zumal. „Mache dich auf, werde licht! denn dein Licht kommt“ (Jes 60,1), so ihr Jubelruf. „Licht vom Lichte“ (*lumen de lumine*) proklamiert ihr Symbolum (Nicaeno-Constantinopolitanum), das altchristliche Glaubensbekenntnis. So ist endgültig aus ihrer Sicht der Zugang eröffnet: namentlich in (dem Menschen) Jesus, dem Gesalbten des Herrn, dem *Christos*. Gott an sich, für sich, ohne Mensch, ohne Welt, heißt es, „wohnt in unzugänglichem Licht“

173 Positioniert wie der Vorläufer (der *pródromos*) Johannes steht ihr füglich an zu sagen: *Veniet fortior me (...) Illum oportet crescere, me autem minui* (Joh 3,30). – Erinnerung sei auch an das Motto, das Goethe nach einer Maxime des osmanischen Sultans Selim I. dem Buch Suleika seines „West-östlichen Divans“ voranstellt: „Ich gedachte in der Nacht / Daß ich den Mond sähe im Schlaf; / Als ich aber erwachte / Ging unvermuthet die Sonne auf“. – Dessen ungeachtet steht vielfach die Moderne unter dem zuwiderlaufenden Eindruck: „Der Tag nimmt ab; die Nacht nimmt zu“ (*Le jour décroît; la nuit augmente*; Baudelaire, Charles: L’Horloge, Spleen et Idéal, LXXXV, v. 19, Les Fleurs du Mal).

174 *ki immechá mekór chajím, be-or-chá nir-áh or* (Ps 36,8 u. 10; wiederholt und ausdrücklich bestätigt in eschatologischer Perspektive, als letztes Wort der Bibel in Apk 21, 6; 22,1,17). – Plotin: „Das ist ja das wahre Ziel der Seele, sich an der Berührung des Lichts zu entzünden und es in ihm selbst zu schauen, nicht in einem andern Licht, sondern in eben dem Licht, durch das die Seele auch selber sieht. Wodurch sie nämlich erleuchtet wird, das ist es, was sie schauen soll. Denn auch die Sonne schaut man nicht in einem andern Licht. Wie kann dies also zustande kommen? Leg alles ab!“ (Enneaden V 3, 17). – „Gott ist das Licht über Himmel und Erde ... Licht über Licht!“ (Koran 24:35). – Meister Eckhart knüpft an Ps 36,10 höchste spekulative Einsicht in „das wesenhafte Ur-Sein in einfaltiger Einheit ohne jegliche Unterschiedenheit“ (Predigt 1, *Intravit Iesus in templum*, DW I). Cusanus bekennt: „In Deinem Lichte sehe ich das Licht meines Lebens“ (vis. Dei c. xxiv, in fine). – In seinem erhabenen Gedicht (*poema sacro*), der „Divina Commedia“ erblickt Dante im dritten jenseitigen Bereich, entsühnt, erlöst und emporgehoben ins Empyreum, den höchsten Himmel, „Licht in Gestalt eines Stromes“ (*È vidi lume in forma di riviera*; Par. XXX, 60), das zur Himmelsrose sich wandelt, in deren Zentrum ewig reines Licht quillt (XXXIII, 124–126), alles bewegende Liebe (145). Analog sodann auch der Schluss von Goethes „Faust“ (Teil II, Akt V, Bergschluchten). – Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts, im Humanismus der italienischen Renaissance, greift Lorenzo Valla (De vero falsoque bono, Buch III) auf Ps 36,10 zurück, um darauf seine antiplatonische epikureisch-christliche Ethik abzustützen.

175 VB, 1937, WW VIII 486; vgl. ebd. 1947, S. 531 f., 1948, S. 543.

(Ps 104,2, 1 Tim 6,16). Über den Abglanz des Mittlers ist gläubigem Verständnis die Hinwendung ermöglicht zu jenem allein Unsterblichen, der, biblisch gesprochen, „allen das Leben, den Atem und alles gibt“ (Apg 17,25). So bleibt die Zuversicht, dass trotz Dunkel, Bosheit, Verworfenheit und Tod durchaus ein anderes ist: Heil, Licht, Leben, Geborgenheit, Liebe, Erneuerung, Verwandlung, Fluss und Überfluss, unversieglich.

An der Oberfläche ihrer Ausgestaltung mag Religion immerhin ein Bereich der Kultur sein. Alles an ihr weist indessen über bloße Kultiviertheit (im Sinne von nichts als gewaltfreier Selbstbehauptung sowie sonstiger Daseins- und Kommunikationsverfeinerung) hinaus: in die umfassende Lebenssphäre selbst. Daraus allererst entspringt Religion. Es ist eine äußerste geistige Lebendigkeit, eine spirituelle Vitalität, der sich Religion verdankt. Und sie ist niemals in einem einzigen Bild oder Begriff zu erfassen und dem Verständnis ein für alle Mal verfügbar zu halten. Insofern gebührt der Religion eine Sonderstellung in der Kultur.¹⁷⁶

Wie nichts sonst deutet sie auf das gebrochene (durchkreuzte, paradoxe) Verhältnis zum unverfügbaren Ursprung des Lebens. Damit wird die Zuversicht vorgebracht, dass überhaupt eine Wirklichkeit und eine Quelle der Wirklichkeit sei.¹⁷⁷ Und eben dies wird gesucht, die Begegnung mit dem Wirklichen. Und es wird eine maßgebliche, ganz unersetzliche Beziehung dazu unterhalten. Sie ist getragen von der Einsicht, dass beileibe nicht alles in die Verfügung des ungeheuer umtriebigen Menschen, des *homo faber* gestellt ist. Vielmehr wird im Letzten das

176 Bis zur strikten Gegnerschaft wird das Verhältnis Religion-Kultur zuweilen verschärft. So bei Franz Overbeck (Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, 1873; Christentum und Kultur, posth. 1919). Gegenüber der unversöhnlichen Radikalität der urchristlichen Naherwartung scheint Overbeck alles Nachfolgende, außer der monastischen Weltabkehr, illegitimer fauler Kompromiss. – Als nicht mit Kultur verallgemeinerbare elementare Kraft stellt Friedrich Wilhelm Graf, anknüpfend an Max Weber, die Religion kritisch heraus (‘Die Wiederkehr der Götter’, München 2004).

177 Dass also Wirklichkeit nicht immanentistisch, Leben nicht vitalistisch, biologistisch, pantheistisch in sich kreist, sondern über sich hinausweist auf ‚den Urquell allen Lebens‘ ist vor allem durch Friedrich Schlegel aufgewiesen worden: Philosophie des Lebens, Wien 1828.

Leben geachtet als „zu gut“, um bloß „beherrscht zu werden“. ¹⁷⁸ Größer als alles, was Menschen zu machen imstande sind, verdient das Vorausliegende und Ursprüngliche als das schlechthin Erhabene durchaus Ehrfurcht, erheischt das unbedingt uns Angehende vielleicht Andacht oder – als unergründliches Geheimnis – sogar auch Anbetung. ¹⁷⁹

1.3.2 Zwischen Integration und Desintegration: Gesellschaft und Solitärsein

Die zeitgenössische Gesellschaft ist freilich weit davon abgekommen. In der hochspezialisierten Industrie-, Medien-, Informations- und ‚Wissens‘-Gesellschaft, erscheint Religion bestenfalls zu einem Einzelbereich abgewertet, wenn sie nicht vollends in die Privatsphäre abgedrängt oder gar restlos verkannt und verleugnet wird. Einstweilen wird in unseren Breiten noch diskutiert, ob die Präambel, die eine politische Körperschaft ihrer Verfassung voranstellt, auf Gott als ein sie selbst Übersteigendes Bezug nehmen soll, oder, um drei weitere Beispiele anzuführen, ob durch den Staat Kirchensteuer erhoben und theologische Fakultäten unterhalten, ob in Klassenzimmern Kreuze angebracht werden, der Religion somit teilweise ein öffentlich-rechtlicher Status eingeräumt bleiben solle.

In der Geschichte ist allerdings stets hervorgehoben worden, dass der Religion eine gemeinschafts- und gesellschaftsbildende, eine integrierende Funktion eignet. Und religiöse Gruppierungen, Kirchen und weitere Denominationen, versuchen durchaus, ihre Institutio-

¹⁷⁸ Hölderlin, Friedrich: Hyperion (II/II, Kap. 5); vgl. schon Sophokles, wenn er zum Schluss durch den Mund Kreons dem Ödipus zu bedenken gibt: „Wolle nicht alles beherrschen! Denn was du / beherrscht hast, das folgte dir im Leben nicht“ (... *pánta mē boúlou kratéin / kai gár hakratēsas oú soi tō biō xynespeto*; Öd.tyrr. Vers 1522 f.). – Gegenüber den Gefährdungen in der Modernisierungsdynamik weiß Rilke einzuwenden: „Aber noch ist uns das Dasein verzaubert; an hundert / Stellen ist es noch Ursprung. Ein Spielen von reinen / Kräften, die keiner berührt, der nicht kniet und bewundert“ (SaO II 10, vv. 9–1).

¹⁷⁹ Ausdrücklich auf eine ‚beschauende und demütig verehrende Vernunft‘ und das Wagnis einer nie abgeschlossenen Weisheit setzt der katholische Existenzphilosoph Peter Wust (Ungewissheit und Wagnis, Salzburg 1937). Vgl. überdies Marcel, Gabriel: *Essai de philosophie concrète*, 1940; Pieper, Josef: *Muße und Kult*, München ⁶1961. Zum Bedürfnis anzubeten vgl. beispielsweise Pierre Teilhard de Chardin (*Le Milieu Divin*, Paris 1957, S. 144).

nen zu erhalten, die Religion an die nachkommenden Generationen zu tradieren und damit schon per definitionem das bloß Private zu überschreiten. Das gilt besonders im Hinblick auf die konstitutiven archetypischen Lebensstationen, die Grenz- beziehungsweise Grundsituationen von Geburt, Erwachsenwerden (Pubertät, Eheschließung, Elternschaft) sowie schließlich Krankheit, Alter und Tod und die entsprechenden Übergangsriten.¹⁸⁰ Daher bleibt der Umkreis des Daseins in seiner nur teilweise aktiv beherrschbaren Bedingtheit und Begrenzung, in seiner unumgänglichen Fehlbarkeit und Schuld nach wie vor religiös mitbestimmt. Durch religiöse Teilhabe wird der Person über die naturhaft-familiäre und kulturell-politische Zugehörigkeit hinaus Identität zugesprochen. Er/Sie findet sich beim Namen gerufen, als Person angesprochen, in voller Existenz angenommen, als Selbst in ein Wir einbezogen, als Individuum an dem einen Großen-Ganzen beteiligt.

Vor allem in den weniger komplexen Gesellschaften, den so genannten primitiven, haben Religionsgeschichte und -soziologie die integrierende und identitätsbildende Bedeutung der Religion nachgewiesen. Als Zusammenhalt des Stammes, Klans, Volkes, einer Völkergruppe war Religion noch kein abgesonderter Bereich. Mit ihren kollektivierend interpretierenden Ritualen durchdrang sie alle Lebensgebiete.¹⁸¹

Die Universalreligionen nahmen sodann eine Ablösung vor. Bezeichnend dafür die Auseinandersetzung des jungen Christentums mit dem Ritual der Beschneidung. Paulus – dem *Doctor gentium* – gebührt das Verdienst, eine universale Öffnung durchgesetzt zu haben, und, bei aller Bewahrung des ursprünglichen jüdischen Kontextes, nicht an der Einhaltung der Thora (Gal 5,4; 6,15; 1 Kor 7,18, 2 Kor 3) und insbe-

180 *rites de passage*. Gennep, Arnold van: Les rites de passage, 1909; dt. Übergangs-Riten, 1986.

181 Dass überhaupt ursprünglich das Soziale mit dem Religiösen identisch, „Gesellschaft“ das Urobject aller Religion, und diese also „eine im wesentlichen kollektive Angelegenheit“ sei, ist These der Religionssoziologie von Émile Durkheim (Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912; dt. Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1981, hier S. 75).

sondere nicht an dem Initiationsritual der Beschneidung für immer als unerlässliche Bedingung der Eingliederung in die Heilsgemeinschaft festzuhalten.

Und zweifellos ist Beschneidung eine problematische religiöse Partikularität. Sie ist ein vermutlich die Kastration beziehungsweise die drohende Tötung ersetzender, aus dem alten Ägypten übernommener Brauch. Wie die Thora in ihrem zweiten Buch berichtet, ist die Beschneidung einst notfallmäßig an Moses *Sohn* vollzogen worden (durch Zippora, die *Mutter*), um *Vater* Mose aus der akuten Gefahr, dass unversehens Gott in seinem schnaubenden Zorn ihm Gewalt antue und ihn töte, gerade noch auszulösen.¹⁸² Vollzogen würde mithin eine relativ kleine Verletzung an einem Stellvertreter, dem Sohn, um eine Gesamtauslöschung abzuwenden? Geht es darum? Ist das der Punkt? Eine Art *Habeas corpus*?

Hier wäre die Stelle, auf das *punctum puncti*, das grundlegende Thema Religion und Sexualität zu kommen. Auch insoweit muss namentlich von Paulus die Rede sein. Insbesondere aufgrund der durch ihn geltend gemachten rationalistisch-sakralistischen Richtwerte

greift der Anspruch der neuen Offenbarung massiv in die Vollzüge der menschlichen Vitalität ein. Gerade in ihren selbstverständlichsten Äußerungen bleibt sie nicht die alte. Nicht zuletzt in der Aufforderung zur Distanznahme wird sie zur Disposition gestellt. Kein Bereich zeigt einschneidender die Konsequenz des Neuen.¹⁸³

182 Ex 4,24–26. Die Beschneidung, beispielsweise so wie Montaigne sie in Rom zu sehen bekam, ist ein Akt der Gewalt, ein Übergriff des Kollektivs über das Individuum, der rituelle Versuch, die beunruhigende Ambivalenz der Sexualität zu mindern, eine Bereinigung zur geschlechtlichen Eindeutigkeit herbeizuführen, die von Natur aus gerade *nicht* geben ist. Zum Vorgehen („nicht appetitlich“) des Mohel („meist ein Säufer“) in Russland vgl. Franz Kafka (Tagebücher 1910–1923, hg. Max Brod, Frankfurt a. M. 1983, S. 150 f., 146). Als bezeichnenden Übergriff, von Männern gegen kleine Jungen begangen, beschreibt Michel Tournier (Der Wind Paraklet, 1977, Frankfurt a. M. 1983, S. 12 f.) die Beschneidung; das Fazit der rituellen Abtrennung erscheint ihm „wie ein Auge, von dem man ein Lid weggerissen hat“.

183 Berger, Klaus: Historische Psychologie des Neuen Testaments, Stuttgart 1991, S. 277–285, hier 285.

So gibt es das Wunschbild von asexuellem Leben (1 Kor 7,7 f.), das Hochziel von Eunuchen um des Himmelreiches willen.¹⁸⁴ ‚Denkmal und Name‘ (*jad waschem*) soll ihnen in Aussicht stehen, ein untilgbarer ewiger Name (TrJes 56,4 f.). Hatte schon der große hellenistische Theologe Origenes tatsächlich sich kastriert, so bewies sich das besonders nachhaltig in der ‚Bekehrung‘ des Augustinus im Jahr 386, die zentral die Abkehr von gelebter Sexualität initiierte.¹⁸⁵ Fortan bestand – unterm Schreckbild der Luxuria, unheilvoller Zügellosigkeit – die Tendenz zur Abstinenz beziehungsweise strikt finalisierter, peinlich geregelter, ausschließlich unter strengen Bedingungen erlaubter Geschlechtsbefriedigung, nämlich ausnahmslos in der Ehe, und nur zum Zweck der Fortpflanzung. Und das hinsichtlich eines Vitalverhaltens, das doch an sich eine ganz gebräuchliche Funktion, ein nicht zu unterdrückendes Grundbedürfnis ist, wie Atmen, wie Essen und Trinken. (Und es ist allerdings Begehren, Verlangen, Sehnsucht, wie nach *frischer* Luft, *schmackhafter* Speise, *erquickendem* Trank.) Entsprechend der Vorwurf Friedrich Nietzsches: Das Christentum habe den Eros nicht leben lassen. Statt ihn anzunehmen und zu pflegen, habe es ihm „Gift zu trinken“ gegeben.¹⁸⁶ Wie die Athener in der Person des Sokrates die gute Sache der Philosophie, so hätten die Christen im Eros das Leben verurteilt und hingerichtet? „Jede Verachtung des geschlechtlichen Lebens“, so dekretiert der Pfarrerssohn unerbittlich, „ist die eigentliche Sünde wider den heiligen Geist des Lebens“.¹⁸⁷

184 Ausdrücklich von Jesus persönlich gepriesen (Mt 19,12).

185 Confessiones VIII xii 29, zit. Röm 13,13 f.; De beata vita, 3, 18. Brown, Peter: Die Keuschheit der Engel, München 1991, S. 395–437. – Als besonders eindringliche literarisch-psychologische Darstellungen der (paulinisch-augustinischen beziehungsweise manichäisch-puritanischen) Antithetik von Geist und Fleisch, Spiritualität und Sinnlichkeit vgl. namentlich Wagner, Richard: Tannhäuser, 1845, Lohengrin, 1848, Parsifal, 1882; Tolstoj, Lev: Die Kreuzersonate, Berlin 1890; Gide, André: La porte étroite, 1909; Green, Julien: Moira, 1950.

186 J 169; vgl. „*Böse denken heißt böse machen*“: M 76; GD IX 4; auch zur Ersetzung des Eros durch ‚Liebe‘, wodurch das Christentum ‚die *lyrische* Religion‘ wurde: MA II, VS, 95). – Papst Benedikt XVI. kam in seiner Inaugural-Enzyklika 2006 auf Nietzsches Vorwurf zu sprechen (Deus caritas est, dt. Gott ist die Liebe, n. 3–5).

187 KSA 6, 254; auch EH iii 5: KSA 6,307. Parallel seine scharfe Kritik an Wagners letzter Oper, dem Bühnenweihfestspiel „Parsifal“ (1882) als „Giftmischerei“ (NW, SA II 1053, KSA 6, 431). – Bedeutsam, in Entsprechung zu Nietzsche und Dostojewskij, Nikolaj Aleksandrovič Berdjajew (Von der Bestimmung des Menschen, Leipzig 1935). – Fingerzeige in diese Richtung setzten freilich bereits Autoren wie Lichtenberg, Ha-

Auch der dänische Denker Kierkegaard notiert im Tagebuch 1835, das Christentum verhalte sich einer Menge von Lebensphänomenen gegenüber durchaus anders als „ihnen Kraft zu schenken“, so dass die davon betroffenen (maskulinen) Individuen „im Vergleich zum Heiden durch das Christentum ihres Mannestums beraubt sind und sich jetzt verhalten wie der Wallach zum Hengst“. In fortgeschrittenem Reflexionsstadium formuliert der entschiedene moderne Christ Kierkegaard dann die bezeichnende These, das Christentum in seiner Geistigkeit habe überhaupt erst die Sinnlichkeit in die Welt gebracht, nämlich als indirekt durch den Geist bestimmte Kraft und als System.¹⁸⁸

Eine Neubewertung versucht nicht zuletzt der Dichter Rainer Maria Rilke. Es gilt demnach, erst noch die Liebe zu lernen, indem wir das Hiesige wahrhaft in Gebrauch nehmen, und zwar gleichwohl als ein Vorläufiges, um nämlich weiterzugelangen. Und so kann er ausdrücklich die Frage aufwerfen: „Aber warum gehören wir nicht zu Gott von *dieser* Stelle aus?“¹⁸⁹ Es ist eine rhetorische, im Grunde bereits beantwortete Frage, denn sicherlich gehören wir Lebewesen aus Fleisch und Blut auch von unserer Geschlechtlichkeit aus zu jenem zukunftsvollen Bezug, den wir Gott nennen, das Geheimnis unzerstörbaren, ewig lebendigen Lebens. Das ist es, was auch von dem biblisch-inkarnatorischen Standpunkt aus zuversichtlich festzuhalten ist, gegen alle platonisierende Überschwänglichkeit wie sie ungeschmälert in Kraft bleibt, selbst noch in Optionen wie der Kierkegaards eines reinen Geistes oder derjenigen Rilkes einer Liebe des reinen Bezugs statt irgend gesicherten Besitzes.

mann, Hardenberg/Novalis, Friedrich Schlegel, Wilhelm von Humboldt, Schelling und Schleiermacher. Vgl. auch die in manchen Zügen prophetische Gedichtsammlung „Leaves of Grass“ (1855, Grashalme) des Nordamerikaners Walt Whitman, sowie nicht zuletzt das Werk des britischen Dichters D. H. Lawrence. – Für eine Diskussion der Zusammenhänge von Freud und Lacan her vgl. Zizek, Slavoj: Die gnadenlose Liebe, Frankfurt a. M. 2001.

188 Entweder-Oder, 1843, München 1975, S. 74–78. – Wennerscheid, Sophie: Das Begehren nach der Wunde, Religion und Erotik im Denken Kierkegaards, Berlin 2008.

189 Namentlich in der späten kleinen Schrift, dem fiktiven „Brief des jungen Arbeiters“ (1922; KA IV 745; Schiwy, Günther: Rilke und die Religion, Frankfurt a. M. 2006, insbes. S. 132–134, 139–147).

Das Christentum, um zum Thema zurückzukommen, hat sich von Beginn an als menschheitlich umfassend verstanden, als oikumenisch, kosmopolitisch. Lange Zeit hindurch hat es die integrierende Funktion ausgeübt. Selbst in der Neuzeit, als die Einheit von Religion und gesellschaftlichem Leben abgetan und Religion zu einem Sonderbereich geschrumpft schien, ist perspektivisch noch die gesamtgesellschaftliche Auswirkung der Religion festzustellen, wie das namentlich der Religionssoziologe Max Weber am Calvinismus nachgewiesen hat.

Alle Welt kann es sehen und weiß es: Das US-amerikanische Sendungsbewusstsein, seine Neigung zu globaler Hegemonie hat nicht unwesentlich damit zu tun. Auf der Dollarnote, der Währung von *God's own country*, findet sich ausdrücklich das kollektive Bekenntnis zum Glauben an Gott: *In God We Trust*. Die Banknote enthält außerdem eine Reihe weiterer religiöser beziehungsweise illuminatisch-freimaurerischer Symbole; unter anderem den Hinweis auf die missionarische Ausrichtung im Dienste einer neuen Weltordnung (*novus ordo saeculorum*). Somit sehen sich die Vereinigten Staaten von Amerika in alttestamentarisch-puritanischer Tradition als auserwähltes Volk (*the chosen people*) und Erlösernation (*redeemer nation*), dogmatisch untermauert mitunter mit einer scheinbar alles rechtfertigenden, sozusagen offenbaren (Vorher-)Bestimmung (*Manifest Destiny*).¹⁹⁰ Unter der nachgerade offen hegemonialen sowie präventiv (beziehungsweise präemptiv) bellizistischen Politik der Vereinigten Staaten von Amerika beginnt die Demokratie und ihre globale Verbreitung, die ‚Schwertmission‘ in ihren (angeblichen) Diensten, gewissermaßen die ‚Religion‘ des einundzwanzigsten Jahrhunderts zu werden. Der Hegemon beansprucht dabei ausdrücklich, nicht sich selbst, sondern nichts Geringeres als das Geschenk Gottes an die Völker zu überbringen: die Freiheit.¹⁹¹

190 Übrigens ist die Bezeichnung Dollar abgeleitet von Taler, einer deutschen Silbermünze, die ihrerseits bereits den Heiligen Joachim herzeigte. Vgl. Kleger, Heinz (Hg.): Religion des Bürgers, Zivilreligion in Amerika und Europa, München 1986; Künzli, Arnold: Gotteskrise, Reinbek 1998; Bloom, Harald: The American Religion, The Emergence of the Post-Christian Nation, New York 1992.

191 So Präsident Georg W. Bush im Kongress zu Washington vor dem Angriff der USA auf den Irak 2003. – Demokratie als Letztbegründung u. a. bei John Dewey und Richard Rorty.

Grundsätzlich stellt sich die Frage, ob überhaupt eine Gesellschaft ihre Einheit finden und bewahren kann ohne Anerkennung und Vermittlung bestimmter (als sinnvoll geltender) Verbindlichkeiten, Normen, Regeln. Sofern eine Gesellschaft sich nicht als willkürlich gemacht und austauschbar versteht, wird gewissermaßen Religion im Spiel sein, in der Weise eines Vertrauens und Bauens auf bestimmte vorgängige Werte, sinnvoll von sich aus. Welche das sind und wie sie konkret aussehen, darüber wird die Auseinandersetzung geführt. Die Verpflichtungen lassen sich nur legitimieren in einem Sinnanspruch, den man umschreiben kann als Sinnerfahrung des Guten, des Vollkommenen, des Heilen, vielleicht auch des Heiligenden, das aus dem Ursprung des Lebens heraus eben dieses fordere, was da gilt. Das Gespür aber und die Erfahrung, dass es solch Vortreffliches gibt beziehungsweise geben soll und es also unter Aufbietung aller Kräfte zu suchen sei, das ist im elementaren Sinne als religiös zu bezeichnen.¹⁹² Die Einheit der Religion besteht denn auch nicht in irgend welchen äußerlichen Momenten, auch nicht in bloßer Entsprechung zur Sozialität an sich, sondern vielmehr darin, dass die in einer Religion Verbundenen eine vergleichbare Grunderfahrung machen, die als sinngebend angenommen und als unverdientes Geschenk hochgehalten und dankbar bezeugt wird. Allein dadurch gewinnt Religion die Möglichkeit, zuverlässig und rechtmäßig Einfluss auf die Gesellschaft zu nehmen und womöglich eine Hoffnung auf Geschwisterlichkeit und eine endgültige Vollenkung der Menschheit auszubreiten. Wo diese unableitbare Erfahrung kurzerhand geleugnet wird, und alles, was eine Gesellschaft zusammenhalten soll, lediglich aufgrund bestimmter Vorkehrungen und Dezisionen in Gang gesetzt wird, da sprechen wir leicht von Ersatzreligion, Pseudoreligion, Ideologie und so fort.¹⁹³

192 Als ein Beispiel für die Unterscheidung zwischen authentischer und surrogathafter Religion vgl. den Bestseller aus der Weimarer Zeit von Carl Christian Bry: *Verkappte Religionen*, Gotha 1924. – Die prinzipielle Zurückführung auf die menschliche Produktivität lässt hingegen Nietzsche aus dem Munde Zarathustras verkünden: „Wahrlich die Menschen gaben sich alles ihr Gutes und Böses. Wahrlich, sie nahmen es nicht, sie fanden es nicht, nicht fiel es ihnen als Stimme vom Himmel“ (Also sprach Zarathustra, I, Von tausend und Einem Ziele: KSA 4, 75).

193 So insbes. Lubac, Henri de: *Catholicisme, Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938.

Wie aber ist unzweifelhaft zu entscheiden, was jeweils authentisch und also legitim, oder aber manipuliert und ideologisch oder korrumpiert oder sonst wie verkommen ist? Dazu wäre eine Definition von Religion im Voraus erforderlich. Die aber steht nicht zur Verfügung. Andererseits zeigt sich, wie unter Umständen auch das, was weithin echte und ursprüngliche Religion heißt, zur Unkenntlichkeit verblasst und seine Kraft einbüßt, also sich de facto kultisch-rituell verfestigt zu öder Routine oder aber verdünnt zu einem Instrumentarium der bloßen Sozialtechnik, kaum mehr als Folklore¹⁹⁴, schließlich herabsinkt auf das Niveau der Sensation, eines Events unter anderen, Entertainment und Kitsch, nichts weiter. Religion von sich aus ist jedenfalls nicht schlechthin gefeit gegen Deformation, gegen ihr eigenes Unwesen. Ungeachtet jeglicher Begrenzung und Degeneration hat sich etwas Größeres als lebendig zu behaupten, sprengend und uneinholbar: Nichts Geringeres womöglich als jenes, was die Religionswissenschaft das ‚das Heilige‘ nennt.¹⁹⁵

Allerdings wirkt Religion gesellschaftlich keineswegs nur integrativ. Sie wirkt andererseits auch desintegrierend. Das liegt daran, dass jede Religion aus einer überraschend neuen, ungewöhnlichen Zentralerfahrung und ihrer mitunter irritierenden Bezeugung hervorgeht. Vergessen wir nicht, auch das Wirken des Jesus von Nazareth, seiner Apostel und Evangelisten hat – im Rahmen des Spätjudentums und seiner unterschiedlichen Richtungen – durchaus soziale Auflösungserscheinungen zur Folge gehabt. Von unvermeidlichem Zank, von Unfrieden und parteiischer Spaltung ist selbst im Evangelium die Rede. So sind Jesus als dem Träger der Offenbarung Gottes (beziehungsweise apokalyptischem Feuertäufer) in seiner Gerichtsrede für die Jünger die scharfen Worte in den Mund gelegt:

194 Hartinger, Walter: Religion und Brauch, Darmstadt 1992.

195 Otto, Rudolf: Das Heilige, Breslau 1917, ³⁵1963; Welte, Bernhard: Religionsphilosophie, Frankfurt a. M. ⁵1997.

Feuer auf die Erde zu bringen, bin ich gekommen, und was wünschte ich anderes als dass es brenne (...) Meint ihr, ich sei gekommen, Frieden auf die Erde zu bringen? Nein, sage ich euch, sondern Zwietracht. Denn von nun an werden in einem Haus fünf entzweit sein, drei mit zweien und zwei mit dreien (...) (Lk 12,49–52; vgl. Mt 10,34–36).

Und später die römische Christenverfolgung nahm teilweise von dem Umstand ihren Ausgang, dass die *Christiani*, die Christusanhänger sich nicht länger am staatlichen Götter- und Kaiserkult beteiligten. Sie wichen gewissermaßen von der öffentlichen Ordnung ab, waren an ihr zu Verbrechern geworden. Und das hat wohl die Aushöhlung dieser Art äußerlicher Religiosität im Römischen Reich beschleunigt, wenn nicht sogar dessen und der alten Kultur Untergang überhaupt.¹⁹⁶

Denkwürdig auch Vorgänge im Mittelalter, als beispielsweise in Umbrien der fünfundzwanzigjährige Sohn eines reichen Kaufmanns sich von seinem Vater und dem väterlichen Erbe lossagte, nach der Legende – Dante hat es besungen, Giotto gemalt – im Angesicht des Ortsbischofs seinem Vater die prachtvollen Kleider und alles restliche Geld zurückgab und sich, nackt und bloß, von Familie und Eigentum abgewendet hat. Er ist so, gewissermaßen vermählt mit ‚Frau Armut‘, aus den damaligen frühbürgerlichen, -kapitalistischen Verhältnissen ausgestiegen, um gemeinsam mit einer Schar von Minderen Brüdern, Armen, Ungeschulten, Nichtordinierten, Barfüßern, ein neues Leben zu beginnen. Die Rede ist von Giovanni Bernardone, in die spirituelle Geschichte eingegangen als Franz von Assisi. (Er lebte von 1181/82 bis zum 3. Oktober 1226).¹⁹⁷ Francesco, der Laie, der Min-

196 So Pietro Giannone, Voltaire, Edward Gibbon (The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, London 1776–1788). Zur Rechtfertigung der christlichen Haltung vgl. Tertullian: Apologeticum (ca. 197). Molthagen, Joachim: Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert, Göttingen ²1975; Heather, Peter: Der Untergang des Römischen Weltreichs, Stuttgart 2007.

197 *Ifioretti di San Francesco*, um 1330, (danach Giotto's Freskenzyklus in der Basilika über dem Grab in Assisi). Dante Alighieri: Die göttliche Komödie, Paradies, XI 43–117. – Vgl. ferner die literarischen Bearbeitungen von Paul Sabatier (*Vie de Saint François d'Assise*, 1894) und in der Folge Rilkes „Stunden-Buch“, III (1905), sodann jene von Johannes Joergensen (Der heilige Franz von Assisi, 1907), Gilbert Keith Chesterton (Franziskus, der Heilige, 1986), Julien Green (*Frère François*, 1983) – alle drei letztere

orit, hat bekanntlich eine biblische Losung für sich als Auskunft für ein dem Evangelium konformes Leben angenommen, nämlich jenes Aussendungswort des Meisters Jesus an die Jünger, welches – deutlich kynisch – anordnet: „Umsonst habt ihr empfangen, umsonst gebt! Verschafft euch nicht Gold noch Silber noch Kupfer in eure Gürtel, keine Tasche auf den Weg, auch nicht zwei Röcke, auch nicht Schuhe noch Stab“ (Mt 10,8–10; Mk 6,8 f.).¹⁹⁸ Radikale Armut, das war dem *poverello* Bedingung eines ganz von Liebe getragenen, aller Kreatur gegenüber friedfertigen Lebens.¹⁹⁹ Nach seinem Beispiel agierte unter vielen anderen auch die heilige Elisabeth (1207–1231), Tochter des Königs Andreas II. von Ungarn, Ehefrau des Landgrafen Ludwig IV. von Thüringen, die alles aufgab und opferte, Stellung, Besitz, Vermögen, Kinder, Gesinde, Vertraute, bis sie, vom Dienst an den Armen und Kranken völlig entkräftet, mit Vierundzwanzig in Marburg starb.

Gar nicht zu reden von weniger konzilianteren religiösen Bewegungen: den Katharern, den Albigensern in Südfrankreich beispielsweise, die die kirchliche Orthodoxie als (gnostisch-neomanichäische) Häretiker unerbittlich, grausam verfolgt hat, die gleichwohl als (unmittelbar evangelische) Befreiungsbewegungen in der europäischen Kulturgeschichte – ähnlich wie Waldenser, Hussiten und andere mehr – bis

Konvertiten übrigens – ferner den Roman von Felix Timmermans (Franziskus, 1932) sowie die Tanzlegende (Tänzerisches Mysterienspiel) beziehungsweise Konzertsuite von Paul Hindemith (Nobilissima Visione, 1938) und die Oper von Olivier Messiaen (Saint François d'Assise, 1975–83).

198 Für den Mönchsvater Antonius aus Ägypten soll als biblische Schlüsselstelle gewirkt haben: „Geh hin und verkaufe alles, was du hast und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach“ (Mt 19,21); für Augustinus: „Nicht in unmäßigem Essen und Trinkgelagen, nicht in Schlafkammern und Unzucht, nicht in Zank und Neid, vielmehr zieht an den Herrn Jesus Christus und folgt nicht dem Fleisch in seinen Lüsten“ (Röm 13,13 f.; Conf. VIII 12,30 in fine); bei Benedikt und seinen Mönchen die biblisch-weisheitliche Lebenslehre: „Willst du wahres und unvergängliches Leben, / bewahre deine Zunge vor Bösem / und deine Lippen vor falscher Rede! / Meide das Böse und tu das Gute; / suche den Frieden und jage ihm nach!“ (Ps 34,13–15; RB, prol. 15–17). – Noch Nietzsche, der Verfasser des pamphletistischen „Antichrist“, hält fest: „Widerstehe nicht dem Bösen [Mt 5,39] das tiefste Wort der Evangelien, ihr Schlüssel in gewissem Sinne“ (AC 29, KSA VI 200).

199 Mit seinem berühmten Sonnengesang (*Cantico del Sole/Laude delle Creature*, entstanden 1224, in Anlehnung an Ps 148) steht Francesco bekanntlich am Beginn der (volkssprachlichen) Dichtung in Italien.

heute tiefe Spuren hinterlassen haben. Sie, ihr Denken, ihre Motive und Bestrebungen, wirklich auszurotten konnte, aller Verfolgung zum Trotz, nicht gelingen.²⁰⁰ Seit je wurden überragende Figuren, die als Rivalen empfunden wurden oder nicht ins Bild passten, Johannes der Täufer, Maria Magdalena, Judas Ischariot, umgedeutet, eliminiert, marginalisiert, verdrängt. Das gehört durchaus zur Kreativität des Gesamtprozesses. Die Kunst und überhaupt die Kultur lebt davon. Es ist bedeutsam, unvermeidlich, manchen Intellektuellen zufolge überhaupt „das Beste an der Religion, dass sie Ketzer hervorbringt“.²⁰¹

Religion ist also ein brisantes Moment im gesellschaftlichen Zusammenhang: so integrierend wie desintegrierend. Herausragende spirituelle Gestalten, die bedeutenden Charismatiker, werden, wie aus dem durchschnittlichen Leben überhaupt, auch aus dem jeweiligen religiösen Umkreis eher entfernt. Sie erfahren eine tiefe Vereinzelung und Vereinsamung, die durch Sammlung von Anhängern noch nicht aufgehoben wird. Das lässt sich schon bei den israelitischen Propheten und beispielsweise bei nahezu jedem Ordensgründer ersehen.²⁰² Es gilt in vergleichbarer Weise aber auch von säkularen philosophischen Existenzen wie Schopenhauer, Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Camus und allen voran Nietzsche, welch letzterer in seiner eisigen Vereinsamung, zumal zu Ende seiner Schaffenszeit, gegen Religionen denn auch rundweg als „Pöbel-Affären“ polemisiert.²⁰³

200 Vgl. beispielsweise Nikolaus Lenaus protestierendes Versepos „Die Albigenser“ (Stuttgart 1842). Lenau (d. i. Nikolaus Niembach, Edler von Strehlenau) stand, wie Goethe, Hölderlin und Schelling, zeitweise unter dem Einfluss des schwäbischen Radikalpietismus (Arnold, Gottfried: Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie, Frankfurt a. M. 1699; Nigg, Walter: Das Buch der Ketzer, Zürich 1949). Lüdemann, Gerd: Ketzer, Die andere Seite des frühen Christentums, Stuttgart 1995; Borst, Arno: Häresie im Mittelalter, Von den Katharen bis zu den Hussiten, Darmstadt 2000.

201 Bloch, Ernst: Atheismus im Christentum, Frankfurt a. M. 1968, Motto. Ähnlich sieht bereits Fichte durch die Geschichte hindurch „die Verfolgten jedesmal auf dem verhältnismäßig höheren und die Verfolger auf dem niedern Standpunkte“ stehen (Die Anweisung zum seligen Leben, 1806, 2. Vorl., S. 60).

202 Zur monastischen Typologie vgl. Przywara, Erich: Religionsphilosophie katholischer Theologie (1927); Dinzelsbacher, Peter/Hogg, James Lester (Hgg.): Kulturgeschichte der christlichen Orden in Einzeldarstellungen, Stuttgart 1997; zur aktuellen Diskussion vgl. Salmann, Elmar: Der geteilte Logos, Rom 1992; Sloterdijk, Peter: Weltfremdheit, Frankfurt a. M. 1993; Agamben, Giorgio: Höchste Armut, Ordensregeln und Lebensform, Frankfurt a. M. 2012.

203 Nietzsche (EH, Schicksal, 1).

So lässt sich füglich festhalten: Religion ist nur auf unterster Stufe und in sehr handfester exoterischer Form eine sichere Angelegenheit des Kollektivs.²⁰⁴ In entwickeltem Zustand öffnet sie sich und wird zu jenem Unerhörten, was die Einzelperson unweigerlich vor sich selbst bringt. Der kritische Umbruch von der ursprünglich gemeinschaftlichen Religion zu einer Kultur des Solitärseins lässt sich bereits in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur, außer in vielen Stücken der „Psalmen“ namentlich in den Büchern „Hiob“ (5. Jahrhundert) und „Kohélet“ (3. Jahrhundert), beobachten.²⁰⁵ So eröffnet sich ein weites elliptisches Feld um eine beispiellose Polarisierung zwischen Gemeinschaftserleben und einer Verlassenheit des Einzelnen bis auf den Tod. Der äußerste Punkt ist erreicht, indem der Beter im Klagepsalm den Schrei ausstößt: „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?“²⁰⁶ Nach der synoptischen Passionserzählung ist eben dies der Todesschrei des am Galgen auf Golgatha Gehängten, Jesus von Nazareth, der mithin die (literarische) Position Hiobs, des von Gott verlassenen Gerechten einnimmt. Dies freilich stellvertretend, einmal mehr.²⁰⁷ Es mag

204 Laut Henri Bergson beruht nur die ‚untere‘ statisch-geschlossene Form von Religion auf der gesellschaftlichen Ebene. Höher entwickelt ist die Religion offen-dynamisch, an den Einzelnen gerichtet, der sich dem Überindividuellen in Freiheit und Liebe zuwendet (Die beiden Quellen der Moral und der Religion, Jena 1933).

205 Der legendäre alchinesische Weise Laotse führt im „Tao te king“ (3. Jh. v. C.; dt. Richard Wilhelm, Düsseldorf/Köln 1978, I 20, S. 60) beredete Klage über die unausweichliche Vereinsamung des vertieften Individuums. – Infolge von Aufklärung und Romantik verstärkt sich der Zug zur Individualisierung auch des Christentums (Schleiermacher, Harnack und vor allem, existentialistisch zugespitzt, Kierkegaard). Im zwanzigsten Jahrhundert ist es sodann Whitehead, der im Solitärsein (sowie der darauf aufbauenden gesellschaftlich-kulturellen wie auch kosmo[-öko]logischen ‚Welt-Loyalität‘) die Wahrheit der Religion wahrnimmt. – Tworuschka, Udo: Die Einsamkeit, Eine religionsphänomenologische Untersuchung, Bochum 1974.

206 *Eloï, Eloï, lemà sabachtáni?* „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Ps 22,2, als aramäisches Zitat das letzte Wort des am Kreuz sterbenden Jesus bei Mt 27,46 und Mk 15,34. Das Fragewort (Interrogativadverb) *lema* beziehungsweise *lama* (למה) fragt überhaupt im Hebräischen nicht kausal, nicht nach der Ursache, nicht warum, sondern *wozu*, also in die Zukunft, nach Sinn und Ziel. Die Frage des Psalms bedeutet also: Was soll das? Wo liegt da der Sinn darin? Wozu kann das gut sein? Wo soll das hinführen? – Mit dieser erschütternden Aussicht endet auch der Eintrag, ‚Luzides Tagebuch‘ überschrieben, des portugiesischen Dichters Fernando Pessoa (Das Buch der Unruhe, Frankfurt a. M. 1987, S. 128–130.)

207 Jesus sei es nicht anders ergangen als jedem Sterbenden, gibt der Seelsorger zu bedenken, der Gekreuzigte, sei „von Gott verlassen gewesen, als wäre er einer, der ewig verdamm ist (...) Sieh, in diesem Bild ist deine Hölle überwunden und deine ungewisse

immerhin vorkommen, dass Sterbende beunruhigt fragen, ob denn da überhaupt eine Beziehung sei, zu ‚Gott‘, und denen die Seelsorger gleichwohl versichern: ‚Er wird dich annehmen, du bist angenommen‘. So geschehend im Vertrauen auf ein absolutes Zuvorkommen, ungeschuldet, gewiss, unverdient und unverdienbar: reine göttliche Gnade, unzerstörbar lebendiges Leben, allumfassende Liebe. Solches Zusprechen ist Festhalten an der Rechtfertigung aus Glauben: „Wir sind aufgefordert anzunehmen, dass wir angenommen sind“.²⁰⁸

Mit der Religion verschärft sich wohl die Paradoxie der Erfahrung schlechthin, jener nämlich zwischen zeitweilig-momentanem unverbrüchlichem Innesein von Erfüllung, von Zugehörigkeit und unzerstörbarem höchsten Lebendigkeit und, im nächsten Augenblick, dem Absturz in allzu viel Qual und Widersinn und Destruktivität. Doch ist hier wie dort kein Bleiben. Die Dynamik geht voran: In einer höheren, über die alltägliche Notdurft hinausgehenden Beziehung kann der einzelne eine gewisse feste Zuversicht gewinnen und können mehrere und schließlich alle nach gemeinschaftlicher Stabilisierung streben. Über dem darwinistisch-liberalistischen ‚Kampf ums Dasein‘, dem naturwüchsig egoistischen ‚Krieg aller gegen alle‘ besteht merklich und unaustilgbar ein Bedürfnis der Menschen, sich religiös und kulturell zu verständigen und solidarisch zu handeln. Auf diesem Weg sollen die individuellen, beschränkten Lebensformen in Freiheit fortbestehen und gleichzeitig in einem harmonischen Ganzen mitwirken.²⁰⁹ So jedenfalls die ermutigende Vision der Menschheit als einer Familie, der Erde als eines Hauses, des Alls als eines Kosmos.

Erwählung ist gewiss gemacht“ (so Martin Luther in seinem „Sermon von der Bereitung zum Sterben“, 1519). – „In dem Augenblick, in dem ich als Mensch mich selbst als von Gott abgeschnitten erlebe, in diesem Moment der äußersten Verworfenheit, bin ich Gott am allernächsten, da ich mich in der Position des verlassenen Christus befinde“ (Žizek, Slavoj: Die gnadenlose Liebe, Frankfurt a. M. 2001, 183).

²⁰⁸ Tillich, Paul: Systematische Theologie, Stuttgart 1955–66, III 258; Der Mut zum Sein, Stuttgart 1953, letztes Kapitel, S. 113 ff. Unter Rechtfertigung ist demnach der Akt zu verstehen, „in dem Gott den annimmt, der (nach dem Gesetz) unannehmbar ist“ sowie die menschliche Bejahung dieser Annahme „durch Gnade im Glauben“ (Syst. Theol., II 191; III 262 f.). Quelle ist der paulinische Brief an die Römer.

²⁰⁹ Hölderlin, Friedrich: Über Religion, Werke und Briefe, hg. Friedrich Beißner/Jochen Schmidt, Frankfurt a. M. 1969, Bd. 2, S. 635–641, hier 638 f. – Solches zu line-

1.3.3 Ethos des Lebens, unverbrüchlich

In den entwickelten Kulturen sind die Ordnungen zusehends differenziert, ist das Ganze unübersichtlich. Wirtschaft, Recht, Politik, Wissenschaft verästeln sich immer mehr, ebenso Kunstrichtungen wie auch die Menge philosophischer und religiöser Orientierungs- und Artikulationsweisen. Die verschiedenen Lebensbereiche stehen nicht unmittelbar unter der Maßgabe einer einzigen allumfassenden Religion. Auch im Verhältnis von Ethik und Religion ist insofern ein Autonomisierungsprozess zu verzeichnen. Und das ist besonders brisant. Beispielsweise bleiben nach wie vor Eltern in beträchtlicher Zahl und beinahe instinktiv-unwillkürlich an einer gewissen religiösen Erziehung interessiert. Sie möchten vor allem, dass den Kindern etwas von ethischer Orientierung, Ausrichtung am Guten, letztlich einfach Halt auf den Lebensweg mitgegeben wird. Ersichtlich werden Religion und Moral beinahe gleichgesetzt. Trotzdem stellt sich (und zwar auch diesseits der kierkegaardischen Suspension des Ethischen) die Frage, ob nicht, kontrafaktisch womöglich und spürbar *contre cœur*, eine weitgehende Trennung einzuräumen ist.

Zweifellos gibt es nachgerade positives Recht, zumindest in einem gewissen Grad, Handlungsnormen, justiziable, sanktionierbare, ohne Herleitung aus einem metaphysisch begründeten (Natur-)Recht. Desgleichen kann man darauf verweisen, dass ein Mensch, der sich bemüht, ein sittlich qualifiziertes Leben zu führen, dieses wohl zustande bringt, auch wenn er sein Gewissen nicht als Stimme Gottes versteht.²¹⁰ Dies ist völlig legitim, und umso mehr als expliziter Gottesglaube nicht zwingend zur Religion gehört.

arer westlicher Aufklärung Gegenläufiges behauptet sich nicht zuletzt in der Welt der russischen Orthodoxie, philosophisch-dichterisch zumal. Dostojewskijs ‚Idiot‘ ringt darum, in jener Teilhabe an dem allumspannenden Sinn aufgehoben zu bleiben, den das Russische als *Sobornost* hochzuhalten sucht. – Im (aphoristischen) Denken Berdjajews mündet individuell-existenzielle Freiheit, so unableitbar und irreduzibel auch immer, unweigerlich in (christliche) Religion ein. – Solowjew notiert: „Das Ziel des gottmenschlichen Wirkens ist es, alle Menschen in gleicher Weise zu erretten, diese ganze Welt zu verwandeln in ein königliches und prophetisches Priestertum, in eine Gemeinschaft Gottes“ (Deutsche Gesamt-Ausgabe, hgg. W. Szykarski u. a., Bd. 3, Freiburg i. Br 1954, S. 395; vgl. 1 Kor 15).

210 Gewissen als innere Stimme, die zum Guten mahnt (Philo, Stoa, Seneca; Paulus: Röm 2, 15; Kant: KU § 88, Anm., B 438). Dass im Gewissen „das Absolute selbst uns anrührt“

Es gibt Religion ohne (personalen) Gott. Nicht nur gab es Versuche im zwanzigsten Jahrhundert, „Atheismus im Christentum“²¹¹ nachzuweisen, im Christentum als der paradox-dementierenden Religion der Menschwerdung und des Todes Gottes. Sondern bekanntlich besteht eine der größten und philosophisch kohärentesten Weltreligionen, der Buddhismus, als Religion ohne Gott. Wobei allerdings zu fragen ist, ob der Buddhismus nicht doch, zum einen – gemeinsam mit Hinduismus und chinesischem Universismus – eine ‚Religion des ewigen Weltgesetzes‘²¹² darstellt und zum anderen durchaus als eine Art negativer Theologie aufzufassen ist. Allein schon der Name *Nirvāna* könnte darauf hindeuten. Es ist das ersehnte Verlöschen des leidverursachenden Vereinzeltens damit gemeint, ein positiv kaum zu bestimmendes Aufgehen in Erlösung. Buddhismus kann so als Weg zum Tor des Lebens beschrieben werden. In seiner philosophisch-asketischen Entselbstungstendenz – von den Wirklichkeits-Illusionen zur völligen Loslösung, vom *Samsāra* zum *Nirvāna* – ist es ein schmaler, steiler Weg.

Trotzdem: Als stets auch geschichtlich bestimmte und gelebte Form bekundet Religion stets mehr und anderes noch als bloße Ethik. Wie verhält es sich doch: Dass der Galiläer Jesus, den die Christen als den Christus glauben und verkünden, ein sittlich höchst anständiger Mensch war, der kein Blut vergoss, niemanden hasste oder im Geringsten schädigte, davon sind auch die Muslime, die Anhänger des Islam, die Mohammedaner überzeugt. Dass er ein Prophet war, das gestehen auch Juden zu. Aber den Glauben an Jesus Christus als den Mensch gewordenen, am Kreuz gestorbenen und aus dem Tod auferstandenen Gottessohn, wie er grundlegend ist für das Christen-

ist von Wilhelm Weischedel ausdrücklich zur „entscheidenden Frage des Menschseins“ erklärt (Wirklichkeit und Wirklichkeiten, 1960, S. 218 f.).

- 211 Bloch, Ernst: Atheismus im Christentum, Frankfurt a. M. 1968. – Zu der an Hegel sowie an Heine, Jean Paul und Nietzsche anschließenden ‚Gott-ist-tot‘-Theologie vgl. Altizer, Thomas J. J.: ...daß Gott tot sei, Versuch eines christlichen Atheismus, Zürich 1968; Daecke, Sigurd Martin: Der Mythos vom Tode Gottes, Hamburg 1969. – Zur nichttheistischen Religiosität vgl. auch Sölle, Dorothee: Atheistisch an Gott glauben, 1968; Vattimo, Gianni: Jenseits des Christentums, München/Wien 2004; Dworkin, Ronald: Religion ohne Gott, Berlin 2014.
- 212 Glasenapp, Helmuth von: Die fünf Weltreligionen, München 1963; Stietenron, Heinrich von: Der Hinduismus, München 2001.

tum, den teilen die Muslime in ihrer Betonung der absoluten Einzigkeit Allahs, die Juden in ihrer Erwartung eines hier und jetzt friedenschaffenden Messias selbstverständlich nicht. Daran wird deutlich: Der Glaube hat anderes noch gegenwärtig als nur ethisch-politische Anerkennung, nämlich viel tiefer und weit darüber hinaus Vertrauen, Hingabe, Anbetung.²¹³ Daher bleibt die Frage, ob nicht Ethik unlösbar in Religion wurzelt. Das wäre alsdann die Begründung einer eigentlichen Moraltheologie, wie problematisch dieser Begriff immer sein mag: als die eigentliche Ethik, die nämlich dartut, dass die moralische Frage nach letztverbindlicher Begründung von Werten auf reflektierten Glauben angewiesen bleibt. Dieses wirklich zu zeigen, hieb- und stichfest, das freilich ist – einschließlich der denkwürdigen kantischen Version einer moralischen Vernunftreligion – noch einmal ein anderes. Das Gegenwärtighaben des spezifisch Religiösen, so wäre wohl geltend zu machen, das vermöge als ein ursprüngliches Wissen des Lebens in einzigartiger Weise dessen grundgebende Sinnbetreffenheit zu bezeugen und fruchtbar zu machen. Schon die konkrete Ethik, das Fragen nach Normen, Maximen, Grundsätzen, kraft derer das Leben zu führen ist, um als ein *gutes* Leben zu gelingen, – nicht zu töten, kein Blut zu vergießen, keine Gewalt anzuwenden, niemandem zu schaden; vielmehr wo immer möglich zu helfen, zu heilen, zu trösten – solch rücksichtsvolles Bestreben führt zurück in etwas Grundlegendes, das wir mit einem griechischen Begriff *Ethos* nennen.²¹⁴

213 Dass Christus und seine Apostel, wie Lessing voller Bewunderung hervorhebt, im Unterschied zu vielen, die sich in ihren Fußstapfen glaubten „gar kein Blut vergossen“ haben, das ist etwas, was stets Eindruck gemacht hat (G. E. Lessing: Rettung des Hier. Cardanus, 1754, in: Werke, Bd. VII, hg. G. Göpfert, München 1976, S. 25), beispielsweise Wieland in den beiden abschließenden Büchern (sechs und sieben) des Romans „Agathodämon“ (Leipzig 1799). Vergleichbar Goethes eindrückliche Reihung Abraham, Moses, David, Jesus, Mohammed: „Jesus fühlte rein und dachte / Nur den Einen Gott im Stillen; / Wer ihn selbst zum Gotte machte / Kränckte seinen heiligen Willen“ (West-östlicher Divan, Aus dem Nachlass, Süßes Kind, die Perlenreihen). Und ähnlich wiederum Ernest Renan (Vie de Jésus, Paris 1863). Allein als Verkörperung reiner Humanität ist freilich das Phänomen des Religiösen schwerlich erklärt.

214 *tó ethos*, τὸ ἔθος; *tó ethos*, τὸ ἦθος; beide Begriffe zugleich bei Plato: Nomoi 12, 968 d.

Das Ausgangsphänomen ist demnach das Wohnen des Menschen, allerdings nicht in engem, bieder-bürgerlichem Sinne. Sondern Wohnen im weiten Sinne der gewöhnlich dem Menschen eigenen Vollzugsform seines Daseins in der Welt, als des gegebenen, womöglich bereitwillig und dankbar angenommenen Lebens- und Wirkungskreises. Philosophen sagen: der Mensch wohnt in der Welt, hat daher bezeichnende Gewohnheiten, führt sein Leben nach der Sitte. Ethos, das ist schließlich der Inbegriff der Eigenarten, Sitten und Gebräuche, die eine bestimmte Körperschaft zu eben der machen, die sie faktisch ist. Vor aller nachträglichen Begriffsverengung ist mit Sitte und Sittlichkeit ursprünglich Gesittetheit gemeint im Sinne des Geistes einer Lebensgemeinschaft, die sich an einem Ort befindet und in diesem Geist zu leben gewohnt, das heißt gewöhnt ist.²¹⁵

Das gilt auch politisch. Ein Gemeinwesen ist Sache einer Gesellschaft, eines Volkes, aber nicht als einer bloßen Ansammlung beliebiger Menschen, sondern von Menschen, die hinsichtlich Gemeinwohl in Anerkennung des Rechtes und der Gemeinsamkeit des Nutzens zumindest grundlegend verständigt sind.²¹⁶

Ethos, das ist der Geist, in dem das Leben an einem bestimmten ‚Ort‘, unter bestimmten Verhältnissen, des Näheren auch in einem Beruf wie beispielsweise dem des Arztes, der Hebamme, der Lehrerin, des Lehrers, üblicherweise geführt wird. Kurzum, es ist die Grundhaltung einer Lebensform, einer freiwillig übernommenen, bejahten, willentlich eingehaltenen.

Die Frage bleibt dennoch, was das eigentlich Haltgebende in dem jeweiligen Leben ist, jenseits schieren Drills, aller bloß konditionierter Funktion. Das, was die Möglichkeiten konkreten Lebens ausmacht, sie erst eigentlich eröffnet und Kraft verleiht, diese erworbene und beständige Tauglichkeit ist traditionell mit dem Begriff der Tugend benannt. Auch das steht seit alters in engem Zusammenhang mit

215 „Und wo man wohnt, da muss man sich gewöhnen“, schreibt Goethe einmal, in der siebten Zeile des Gedichts „Etymologie“.

216 So ausdrücklich schon Cicero, *De re publica*, I 25 (39).

Ethik und Religion. Dafür bietet einen der frühesten Belege der vor-sokratische Denker Heraklit. Sein Spruch *ēthos anthrōpō daimōn, ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων* (B 119) besagt „so Einfaches, dass aus ihm das Wesen des Ethos unmittelbar ans Licht kommt“. Demnach ist damit hervorgehoben, dass der Aufenthalt des Menschen in der Welt mit allem Vorhandenen durchaus noch nicht ausgemacht und festgelegt ist. Er ist ausgezeichnet durch Offenheit für das, was auf das Menschenwesen zukommt und ihm nahe ist. Die menschliche Situation ist vielschichtig. Sie ist ersichtlich so beschaffen, dass sie zugleich ein sie Übersteigendes enthält, die Offenheit für die Ankunft dessen, dem – so enorm und unerhört – der Mensch in seinem Wesen gehört: dem *daimōn*, dem Gott. Heraklits Denkspruch wäre mithin zu übersetzen: „Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesenheit des Gottes (des Un-geheuren)“. Und das Denken, dem dies klar und deutlich vor Augen steht, erblickt seine vornehmste Aufgabe darin, die Humanität „in den Bereich des Aufgangs des Heilen“ zu geleiten.²¹⁷

Bereits im Rahmen der griechischen Mythologie werden für bestimmte Ermöglichungen des Lebens einzelne göttliche Namen angeführt. Zum Beispiel Artemis, römisch Diana, die Jungfrau mit dem Bogen. Sie ist die Veranschaulichung eines Ethos des kultivierenden Naturbezuges. Demeter die Eröffnung eines mütterlichen, sprießenden, nährenden Lebens, in dem man, ohne zu darben, dankbar erfährt, dass die Erde ihre Früchte trägt. Athene ihrerseits verkörpert und befördert Zivilisiertheit, Urbanität. Es sind solcherlei elementare Erfahrungen, die jeweils Aspekte eines unverbrüchlichen Ethos des Lebens ausdrücken als eines von vornherein eröffneten, getragenen, gehobenen Lebens.²¹⁸ Und darüber sind Religion und Ethik bei aller späteren Differenzierung wesentlich verbunden.

217 Heidegger, Martin: Über den Humanismus (1949), Frankfurt a. M., S. 39–41.

218 Dies steht mythisch im Zeichen des Hermes. Insofern steht *vor* aller positiven Religion, Ethik, Hermeneutik als Grundlagendisziplin schlechthin Hermetik (Pneumatologie, Geistigkeit, Spiritualität). So namentlich Heinrich Rombach (Welt und Gegenwart, Basel 1983; Der kommende Gott, Freiburg i. Br. 1991).

Und vollends das Christentum gründet in der paradoxen Eröffnung, dass im Tod das Leben aufgeht,²¹⁹ auch wohl hinsichtlich jenes planetaren Todes, der dem Erdball droht, nach dem Gesetz der Entropie, möglicherweise aber vorzeitig, infolge der Bosheit der Menschen.²²⁰ Die Zuversicht besteht, dass kraft göttlicher Zusage, die in der Auferweckung des am Kreuz getöteten Jesus Christus liegt, der Tod von den Erlösten und der gesamten geschundenen Kreatur unwiderruflich abgewendet ist.²²¹ Religiöses Ethos zeichnet sich dadurch aus, dass es aus solchem Hoffen wider alles Hoffen heraus zu bestehen und zu handeln vermag. Gegebenenfalls betend, singend, Blumen in den Händen und brennende Kerzen, obwohl die Militärs in aller Welt Arsenale atomarer, biologischer, chemischer Massenvernichtungswaffen in ständig wachsender Menge und Perfektion bereithalten.

Philosophie und Einzelwissenschaften haben auf diesem Feld weiterführend eingegriffen, so dass aufgrund einer argumentativen Auseinandersetzung der Mensch sich auf der Erde vernünftig einrichten und hierzu auch eine regelrechte Ethik beibringen können sollte. Die Religion bleibt insofern an einer Diskussion beteiligt, um was für eine Art Wissen, um welche Lebenseinstellung es letztlich gehe. Heraklits Auffassung hierzu ist deutlich: „Menschliches Wesen (*ēthos*)“, entscheidet der Weise aus Ephesus, „hat keine Erkenntnisse, wohl aber göttliches“.²²² Es ist also weder mit durchschnittlichem Mei-

219 Essen, Georg: Historische Vernunft und Auferweckung Jesu, Mainz 1993; Dalferth, Ingolf U.: Der auferweckte Gekreuzigte, Tübingen 1994.

220 Fuller, Gregory: Das Ende, Von der heiteren Hoffnungslosigkeit im Angesicht der ökologischen Katastrophe, Zürich 1993; Rees, Martin: Unsere letzte Stunde, Warum die moderne Naturwissenschaft das Überleben der Menschheit bedroht, München 2003; Wilson, Edward O.: The Creation, An Appeal to Save Life on Earth, 2007.

221 Vgl. die Erklärung des (hoheitsvollen johanneischen) Jesus, er sei gekommen und – im Gegensatz zu einem Dieb (*kléptēs, fur*), der auf Raub und Mord und Verderben aus ist – als ein guter Hirte (*ho poimēn ho kalós, pastor bonus*) seinerseits sogar dafür gestorben, einen qualvollen schmählischen Tod, „damit sie das Leben haben in Fülle“, (*ego veni, ut vitam habeant, et abundantius habeant*; Joh 10,10; vgl. schon Ez 34); bildlich gesprochen, heimgebracht und gesichert auf der ‚Weide‘ des Lebens (vgl. Ps 23).

222 B 78. Vgl. Diller, Hans: Göttliches und menschliches Wissen bei Sophokles, 1950, in: ders. u. a. (Hgg.): Gottheit und Mensch in der Tragödie des Sophokles, Darmstadt 1963, S. 1–28.

nen, noch mit Herrschaftswissen allein, noch auch mit gehobenem Bildungswissen bereits getan. Es bedarf in jedem Fall fortgesetzten Bemühens um das, was die Wissenssoziologie religiöses oder Heilswissen nennt.²²³

1.3.4 Kunst, Musik, Lebenskunst

Anfänglich ist eine auffällige Nähe oder gar Identität von Kunst und Religion festzustellen. Kunstwerke dienten dem Kult, der Andacht, galten selbst als auratische Manifestationen des Göttlichen als des Heilmachenden, des Heiligen. Das gilt nicht nur für die antiken griechischen Plastiken, die zum größten Teil – auch in Form sogenannter *kouroi*, der archaischen Jünglingsstandbilder – Götterbilder sein sollen. Es gilt ebenfalls für den Tempel, den die Israeliten unter König Salomo erlangt haben. Als „Zelt Gottes unter den Menschen“ sollte der Prachtbau den Bund Jahwes mit seinem Volk vor der Welt sinnfällig machen. Und es gilt nicht weniger in der altägyptischen Kunst, die den Drang des Menschen, das Zeitliche zu überwinden und das Ewige hervortreten zu lassen, in der gigantischen Konstruktion der Pyramiden und Obelisken und überhaupt auf Schritt und Tritt hervorkehrt.²²⁴ Auch im christlichen Mittelalter, zur Zeit der Romanik, der Gotik, und selbst noch zur neuen Zeit des Barock scheinen Religion und Kunst nahezu identisch. Und im Osten die Ikonen sind, wie die byzantinische Liturgie erweist, gegenüber dem Allerheiligsten abschirmende und gerade so notwendige, heiligende Bilder. Und bis heute finden sich beinahe an einem jeden sakralen Ort Kunstwerke aller Art: Basiliken, Kathedralen, Dome, Münster, Kirchen, Kapellen, Klöster, Gärten, Brunnen, Skulpturen, Gemälde und vieles mehr. Das Ausmaß jeweils mag üppig sein oder spärlich, prunkvoll oder puristisch, erhebend oder verstörend, je nachdem, ob in bilderfreundlichem oder -feindlichen Umfeld.

223 Vgl. Scheler, Max: Die Wissensformen und die Gesellschaft, Leipzig 1926; Schmuck, Josef: Homo religiosus, Die religiöse Frage in der Wissenssoziologie Max Schelers, München 1987.

224 Eine ägyptische Pyramide, Grabmal eigentlich, Königsgrab, Kultstätte, Himmelstreppe sodann, veranschaulicht in der Beständigkeit und Erhabenheit ihrer Architektur die Ewigkeit und die Verewigung, im Unterschied zur Hinfälligkeit des Zeitlichen. Vgl. Tietze, Christian: Die Pyramide, Weimar/Berlin 1999.

Wie aber kommt Kunst dazu? Was überhaupt ist, was kann sie? Illusion, Ablenkung, Unterhaltung, Amüsement? Ergeht sie sich darin, zu gefallen, zu gestalten, Dinge zu machen, schöne, sinnlich vollkommen erscheinende Kunstwerke? Dem deutschen Idealismus, Hegel und Schelling, galt Kunst als etwas Hohes, wenngleich Vorletztes, insofern darin das Absolute anschaulich werde, als Erscheinung allerdings, nicht eins zu eins. Seit dem neunzehnten Jahrhundert obliegen Gebildete mitunter einer Kunstreligiosität,²²⁵ beispielsweise einem zur moralischen Bildungsanstalt erhöhten Theater oder überhaupt einem Glauben an die Rettung des bedrohten, vielleicht zum Untergang verurteilten Schönen. Weitere Beispiele bieten die Erwartung einer Erlösung, Befreiung oder doch zumindest Beglückung durch das dem erwählten Genius verdankte (Kunst-)Schöne,²²⁶ oder aber der Präntention tatsächlicher Remythisierung (Stefan George), und nicht selten einer in weißem Gips klassizistisch sich manifestierenden Pseudoreligiosität (Bertel Thorvaldsen). Richard Wagners Festspiele auf dem Bayreuther Grünen Hügel entsprangen einer ähnlichen Intention. (Auf einem Monsalvat sollte es zur Begegnung mit dem heiligen Gral kommen, vermittelt durch ein die Einzelkünste und in symbolischer Weise überhaupt alle moderne Zersplitterung einendes Gesamtkunstwerk.)²²⁷ Wiederum bei dem zeitgenössischen Dichter Botho Strauß wird der Kunst, der literarischen und theatralischen, zumindest „religiöse Nachbesserung“ abverlangt. Durchwegs ist Kunst zugleich Schein, Blendung, Verführung. Gegenüber dem, das stets für sich genommen werden will, ist Vorsicht geboten, (Reflexions-)Distanz, Aufhebung in vielerlei Hinsicht. Ein letzter Halt ist da nicht, der Weg geht weiter, eine Menge Fragen bleiben offen.

225 Programmatisch für den Entwurf einer Kunstreligion ist Wilhelm Heinrich Wackenroder (Herzenergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders, Berlin 1796). – Vgl. jedoch den eigentlich *philosophischen* Begriff einer Kunstreligion wie in Ansätzen der ‚Tondichter‘ Beethoven und vor allem Hegel ihn prägen.

226 Schiller: Die Götter Griechenlands, Das Glück, Nänie; Novalis: Heinrich von Ofterdingen.

227 Wagner: Das Kunstwerk der Zukunft, Leipzig 1850; dagegen schließlich der Protest Nietzsches.

Einen Sonderbereich freilich scheint es zu geben: die Musik. Sie gilt geradezu als Schwester der Religion. Schon die Mythologie, vor allem aber die Bibel und die kirchlich-klösterliche Liturgie mit ihrem Formenreichtum, ihrer Rezitation und ihrem Gesang inspirierten eine unvergleichliche Tradition geistlicher Musik. Am Beginn steht die mittelalterliche Gregorianik (benannt nach Papst Gregor dem Großen, OSB, reg. 590–604). Es ist der monodische lateinische Choral, mehr oder minder melismatisch und tropiert. Darauf folgte Mehrstimmigkeit, Polyphonie, entfaltet als *Ars antiqua* im dreizehnten Jahrhundert und im folgenden vierzehnten Jahrhundert in subtilerer Kunstfertigkeit als *Ars nova* (Machaut). Nach gewissen Querelen mit der kirchlichen Hierarchie²²⁸ kann zur Zeit der Renaissance im sechzehnten Jahrhundert die Vokalpolyphonie erblühen: Messen, Motetten und Offizien von Palestrina, Gabrieli, Gesualdo, Lasso, Victoria, Monteverdi („Marienvesper“). Die Reformation bringt einen Aufschwung des volkssprachlichen Kirchenlieds. Luther selbst dichtet und komponiert einige der berühmtesten („Vom Himmel hoch“; „Ein feste Burg“, nach Psalm 46, um 1525). In strophenförmiger Nachbildung der Psalmen erreicht Calvins Genfer Psalter (1562) eine ganz eigentümliche Sammlung und Vertiefung von anhaltender großer Ausstrahlungskraft. Die beträchtlichste Intensivierung errang die Sakralmusik wohl im Barock, bei Heinrich Schütz und schlechthin überragend sodann in den Passionen, Kantaten, Motetten und der h-moll-Messe (1784) sowie den instrumental-abstrakten Toccaten, den Präludien und Fugen, den Inventionen und Variationen von Johann Sebastian Bach. Große Wirkung hatten und haben Oratorien wie Händels „Messias“ (1741) und Haydns „Schöpfung“ (1797). Die Ordinariums-Vertonungen, die festlichen klassischen Messen von Haydn, Mozart, Schubert werden monumental übersteigert in Beethovens „Missa solemnis“ (1823). Und die Linie der Sakralmusik führt in mannigfachen Verzweigungen weiter zu Cherubini, Mendelssohn, Brahms, Liszt, Berlioz, Verdi, Strawinsky, Janáček, Reger, Fauré, Martin, Poulenc, Messiaen, Penderecki, Pärt und vielen mehr. Ein Sonderfall scheint Anton Bruckner, und

228 Bulle „Constitutio docta Sanctorum“ Johannes XXII., Jacques Duèse aus Cahors, 1324/25 in Avignon; Konzil zu Trient (1545–63).

zwar nicht so sehr aufgrund seiner Messen und Motetten, sondern vor allem mit seiner Sinfonik insgesamt, die in ihrer erhabenen Ausgewogenheit häufig als religiöse, ja katholische Kunst empfunden wurde.

Die außerordentliche geistig-spirituelle Bedeutung der Musik ist schon immer deutlich gewesen; wenn nicht bereits durch Pythagoras, Plutarch und Ptolemaios, so doch spätestens seit Augustinus („De musica“, 4. Jh.) und Boethius („De institutione musicae“, um 500) sowie sodann seit Luther, Herder und Schleiermacher über Schopenhauer und Nietzsche bis Ernst Bloch und Theodor W. Adorno.²²⁹ – Soweit dieser (zutiefst anerkennende wie allzu kurze) Überblick über eine einzigartige spirituelle Sonderwelt.

Kunst ist gleichwohl nicht schlechthin Identität von Göttlich-Geistigem und Sinnlichem im Sinne unmittelbarer Manifestation des Ideellen und allumfassender Versöhnung. Zunächst heißt doch Kunst: etwas können, es darin zu Virtuosität, zu Meisterschaft zu bringen. Der Künstler versteht sich auf's Gestalten, Bilden, das Schaffen von (schönen) Dingen, das Verfertigen von Kunstwerken. Aber unterschiedliche Menschen verstehen sich auf Unterschiedliches. Und alle, insofern sie sich auf etwas, und insbesondere auf die Lebensvollzüge selbst verstehen, sind Künstler. Die erste Gestaltungstätigkeit, die einem jeden aufgetragen ist, ist sein eigenes Dasein, seine Lebenspraxis. Und es ist unumgänglich einzusehen und festzuhalten: „Praxis ist Kunst“.²³⁰ Wir Menschen erschöpfen uns nicht darin, wie Pflanzen und Tiere bloß das Dasein zu fristen (*esse/sentire*). Es geht uns darum, in einem bejahenswerten Sinne zu leben (*vivere/intelligere*): möglichst selbstbestimmt, frei, sinnerfüllt, glücklich. Eigentliche Lebenskunst (*ars*

229 In Verbindung mit der Religion entstehen seit je die „vollendetsten Werke“ der Musik, so Friedrich Schleiermacher (Über die Religion, Berlin 1799, S. 183; Die Weihnachtsfeier, 1806, hg. Hermann Mulert, S. 22). – Goethe zufolge ist überhaupt die Kirchenmusik nebst der Volksmusik eine der beiden Angeln, um die sich die Musik dreht; der einen Auswirkung ist Andacht, der anderen Tanz (MR 489).

230 So kategorisch Schleiermacher (Über die Religion, 2. Rede, 52 f.; Ders.: Über den Wert des Lebens, 1792/93, KGA I/1, S. 465). Entsprechend seine berühmte Erklärung, alle Menschen seien Künstler (Entwurf eines Systems der Sittenlehre, hg. A. Schweizer, 1835, S. 253 f.).

vivendi, vitam suam agere, suum esse) ist unser erstes und wichtigstes Bestreben. Was also heißt leben, das Leben meistern, wahrhaft leben (*vere vivere*)? Das ist keineswegs eine bloß theoretische Frage. Leben, das ist eine – unbeschadet lebenslangen Lernens – kaum endgültig lösbare, in erheblichem Maß philosophische Aufgabe.²³¹ „Der subjektive Denker“, verlautet existentiell zugespitzt bei Kierkegaard, „ist kein Wissenschaftler, er ist Künstler. Existieren ist eine Kunst.“²³² Es geht dabei um eine nicht bloß imitatorische, sondern in unabdingbarer Weise zugleich um eine inventorische Kunst: nicht nur mechanisch nachahmend, sondern einzigartig, einmalig und unwiederholbar auf das Leben sich zu verstehen.

Kritisch wird es spätestens an den Grenzen. Verläuft das Leben als sei es überhaupt kein Leben, sondern ein Sterben bloß, eine einzige große Kränkung, dann, sagen gewisse Philosophen, sei es angezeigt und sogar ehrenvoll, einen Schluss-Strich zu ziehen.²³³ Der schwer begreifliche Akt, dass jemand es nicht nur ankündigt, sondern tat-

231 *vivere, nullius rei difficilior scientia est (...) tota vita discendum est* (Seneca, brev. vitae 7,3).

232 Kierkegaard, Sören: Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift, hg. Hermann Diem/Walter Rest, München 1976, UN II 2, Kap. 3, § 4, S. 519. Im Schlusskapitel seiner Dissertation bemerkt Kierkegaard bereits: „Nicht dadurch nämlich, dass er ein Dichtwerk schafft, lebt der Dichter poetisch (...), sondern er lebt erst poetisch, wenn er selbst in der Zeit, in der er lebt, sich zurechtfindet und also in sie eingeordnet ist, positiv frei ist in der Wirklichkeit, der er angehört. Aber dass er auf diese Art poetisch lebt, das kann auch jeder andre einzelne Mensch erreichen“ (Über den Begriff der Ironie, 1841, Frankfurt a. M. 1976, S. 319).

233 Der römische Konsul Curius Dentatus soll gesagt haben, „er wolle lieber tot sein als wie ein Toter leben“ (*malle esse se mortuum quam vivere: ultimum malorum est e vivorum numero exire antequam moriaris*; Seneca, De tranquillitate animi, 5 [4 f.]). Seneca hält die Selbsttötungs-Option als „Weg zur Freiheit“ (ep. 12, 10; 70, 14) für schlechterdings generalisierbar: „Niemand ist so furchtsam, dass er lieber immerfort schwanken, als einmal fallen möchte“ (*nemo tam timidus est ut malit semper pendere quam semel cadere*; ep. 22, 3; vgl. 58, 32–37). Montaigne resümiert, die überwiegende Mehrheit der antiken Denker sei sich darin einig gewesen, „dass es Zeit zum Sterben sei, sobald das Leben mehr Übles als Gutes aufweise“ (Essais I 33, St. 116). Entsprechend sodann die unbestechlichen Erwägungen Hamlets, in seinem berühmtem Bühnenmonolog „*To be, or not to be: that is the question ...*“ (Shakespeare, Hamlet, III 1, 56–83). „Der ächte philosophische Act ist Selbsttötung; dies ist der reale Anfang aller Philosophie“ (Novalis, Studienblatt 1797, HKA Bd. II, S. 395, Nr. 54; zit. Hofmannsthal, Andreas; Cioran). Nur ein einziges ernsthaftes philosophisches Problem gebe es, den Suicid, das Urteil, ob das Leben wert sei, gelebt zu werden oder nicht, das ist bekanntlich der be-

sächlich sein Leben wegwirft, ist vermutlich die Konsequenz davon, dass das nun nicht wirklich ein Lebendigsein mehr war. Sondern nur Not und Niedergeschlagenheit, Passivität, Langeweile, Überdruß und Verzweiflung. Also eigentlich eher ein Totsein und, mit der Resignation und dem Verlust der Selbstachtung, zugleich ein moralisches Totsein. Ein Desaster, eine Katastrophe, unerträglich ganz und gar.²³⁴ Offenbar ist Leben für einen Menschen eine Aufgabe, die nicht so ohne weiteres hinzubekommen ist. „Ich sitze auf dem Leben“, notiert launig Wittgenstein, „wie der schlechte Reiter auf dem Ross. Ich verdanke es nur der Gutmütigkeit des Pferdes, dass ich jetzt gerade nicht abgeworfen werde.“²³⁵ (Die herunterspielende Bemerkung gewinnt ihre empirische Brisanz, wenn man bedenkt, dass drei Brüder Ludwig Wittgensteins durch Selbsttötung aus dem Leben geschieden sind: Hans, der älteste, 1902, Rudolf, der zweitälteste, 1904 und Kurt, als Frontsoldat, 1918.)

Wahrlich, Leben ist nichts Fragloses. Der Güter höchstes nicht, ist es jedenfalls ein Auftrag, der angenommen und erfüllt werden will. Und in dem Wie, da liegt der ganze Unterschied. Gekonntes Leben, das ist die Kunst, aus eigener Kraft zu leben und (möglichst) gut zu leben, *bene vivere, eu zên*. Doch das versteht sich nicht von selbst. In einem gewissen Sinne geht es bis hin zur „Paradoxie des Nicht-Seins und Dennoch-Lebens“ wie sie denkwürdig in dem paulinischen Existenzmodus des ‚Habens als hätte man nicht‘ zum Ausdruck kommt.²³⁶

rühmte Eröffnungssatz von Camus „Der Mythos des Sisyphos“ (1942). Vgl. auch William James' religionsphilosophischen Vortrag „Is Life Worth Living?“ (1895).

234 Schon bei Sophokles sagt Antigone zu ihrer Schwester Ismene die provokanten Worte: „Tröste dich. Du lebst, doch meine Seele ist schon lange tot“ (Antigone, 559 f.). Cicero lässt im Traum des Scipio (*Somnium Scipionis*) die Auskunft ergehen: Wer den Fesseln des Körpers entfliegen sei, der lebe; wohingegen das sogenannte Leben Tod sei (*vestra vero, quae dicitur, vita mors est*; rep. 6, 13). Für Augustinus ist gleichfalls das sterbliche Leben (*vita mortalis*) mehr ein Sterben als ein Leben (Conf. I 6,7; Civ. XIII 10). Im zwanzigsten Jahrhundert kann es zur Thematik der (todessüchtigen) Langeweile (Pascal, Balzac, Flaubert, Baudelaire, Leopardi, Kierkegaard, Mallarmé, Heidegger, Pessoa, Jankélévitch) heißen: *L'ennui, c'est se sentir durer sans vivre* (Sully-Prudhomme: Journal intime, 1922).

235 Wittgenstein: Vermischte Bemerkungen, WA 8, 500; 1939/40.

236 Zur postmodernen Karriere der paulinischen Kategorie *hōs mē* (*tamquam non*, 1 Kor 7,29–31) vgl. Vattimo, Gianni: Jenseits des Christentums? München/Wien 2004, S.

Fortentwickelte Religion wird insofern als eine eigentümliche Weise der Lebensverständigung, der Selbstklärung zur Lebenskunst geachtet werden.

1.4 Konzipierungen

1.4.1 Rückblick

Was mit Religion anscheinend überall und jederzeit im Schwange ist, ist am letzten kaum begrifflich zu fassen und argumentativ schlüssig zusammenzufügen. Nach wie vor steht denn auch eine wissenschaftlich verbindliche Definition nicht zu Verfügung. Was also bleibt, als fortzufahren in der bunten Reihe von Beobachtungen und Reflexionen. Es besteht immerhin Hoffnung, was nicht direkt zu erreichen oder gar in einem Lehrgebäude zu fixieren ist beharrlich zu umkreisen und indirekt zu bedeuten und – mittels eines bunt gewirkten Teppichs – der Meditation zu empfehlen.²³⁷

Blicken wir nochmals zurück. Die Lebensdeutung, die anfänglich der Mythos vor Augen stellt, suchte die griechische Philosophie ins Logische zu überführen und zu einem Gegenstand des (argumentierenden) Dialogs zu machen. Allen voran der Mann Sokrates galt als die Verkörperung eines ethischen Lehrers und zugleich einer quasi religiösen Figur, deutlich dem Apollo zugeordnet.²³⁸ Er soll auf dem Markt zum erstbesten Handwerker hinzugetreten sein, um ihn in ein Gespräch zu verwickeln, über dessen Selbstverständnis, dessen Ethos, bis dem

167–185. – Vergleichbares findet sich in Kierkegaards dialektischer Lebensverständigung, Robert Musils säkularem Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“ oder in der unerhörten Lyrik Paul Celans.

²³⁷ Bereits der christliche Gelehrte Clemens von Alexandrien brachte um 200 n. C. seine ‚religionsphilosophischen‘ Darlegungen in ihrer Vielschichtigkeit und Zwanglosigkeit unter die Überschrift „Strömata“ (beziehungsweise „Strōmateis“, dt. „Teppiche“). Das reichhaltige Werk ist somit der Gattung der Buntstiftstellerei (Poikilographie) zugeordnet, die mitunter in der Nähe der Paradoxographie steht.

²³⁸ Vgl. vor allem Platos „Apologie“ (20e, 23c, 38a) und „Phaidon“ (58b, 60d–e, 84d–85c); Kerényi, Karl: Apollon und Niobe, Wien 1980, S. 31–45; Schefer, Christina: Platons unsagbare Erfahrung, Basel 2001.

Befragten Hören und Sehen verging, und er, Schuhmacher beispielsweise, nicht mehr zu sagen wusste, wie er denn eigentlich dazukommt, dazusitzen und Schuhe herzustellen, tagaus, tagein. Sokrates trieb diese *planē*, wie Plato sagt, dieses Herumstreifen, unbeschuh und auch eher als eine Figur der Armut, bis zur Verwechslung einem Kyniker ähnlich –, Sokrates trieb es so bunt, dieses philosophische Geschäft, dass die Athener ihn schließlich vor Gericht brachten und, unfassbarerweise, zum Tod verurteilten. Offensichtlich war ihm gegeben, den Logos gesprächsweise in derart unerhörter Weise lebendig werden zu lassen, dass fraglich wurde, ob, was außerhalb solch subjektiv-existentialen Fragens (Mäeutik) und Forschens (Zetetik) irgend Geltung beansprucht, überhaupt verbindlich sei. Das ist seither die Brisanz des philosophischen Mannes aus Athen, einer wie gesagt gewissermaßen religiösen Figur. Sokrates steht so in einer Reihe von Gründergestalten wie Echnaton (das ist der Pharao Amenhotep IV.), Mose, Buddha (Siddharta Gautama Shākṃyamuni), Konfuzius, Zarathustra, Jesus, Paulus²³⁹, Mohammed.

Das Wirken des Sokrates ist etwas nicht Unähnliches dem Tun insbesondere des Mannes aus Galiläa, Je(ho)schua (Sach 3,1–10), klassizistisch latinisierend Jesus genannt. Er seinerseits geriet mit den Autoritäten in Konflikt, infolge *seiner* Art, die Dinge zur Sprache zu bringen. Dies geschah so, dass er das Kommen des Reiches Gottes²⁴⁰ verkündigte, hierüber in bestürzenden Gleichnissen²⁴¹ mit der Jüngerschaft die glaubenerweckende Unterredung eröffnete, höchst kon-

239 Die Apostelgeschichte (17,16–34) zeigt Paulus auf der Athener Agora wie Sokrates mit jedermann im Gespräch.

240 *basileia tou theou*; Lk 13,18 u. ö. – Weiss, Johannes: Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892, ³1964.

241 Als besonders charakteristisch werden aus den (ausschließlich bei den Synoptikern erzählten) ungefähr sechzig Parabeln häufig die Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30–35) und das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) angeführt. Laut Adolf von Harnack ist dem synoptischen Jesus ein einziges Stück als wirklich neu zuzurechnen: eben letzteres Gleichnis vom verlorenen Sohn, der von seinem Vater in bedingungsloser Liebe wieder aufgenommen wird. Entgegenstehende Perikopen, wie namentlich das schreckliche, in sich inkonsequente Drohgleichnis vom unbarmherzigen Knecht (Mt 18,23–35), sind wohl der nachjesuanischen Gemeindetheologie zuzuschreiben. – Zimmermann, Ruben (Hg.): Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh/Darmstadt 2007; Köhnlein, Manfred: Gleichnisse Jesu, Stuttgart 2009.

kret-diesseitig, und überhaupt in kompromisslos lebenszugewandtem Handeln unerhörte Zeichen²⁴² setzte. Schließlich kam es in Jerusalem dazu, dass offenbar die römischen Behörden Jesus ergreifen, weil er vielleicht als letzte Provokation irgendetwas getan hat, was die Heiligkeit des Tempels berührte.²⁴³ In so einem Fall mussten sie von Rechts wegen einschreiten. Denn überall in ihren Provinzstädten hatten die Römer die jeweiligen Ortsreligionen unter Schutz gestellt. Sowie der Tempel der Juden und damit zugleich das Hohepriestertum durch irgendjemand in Frage gestellt stand, zumal vor dem allerhöchsten Sabbat, an Pessach, dem Osterfest, war die römische Staatsmacht gehalten, kraft Gesetzes sanktionierend einzugreifen, die Störung zu ahnden und den Religionsfrieden wiederherzustellen.²⁴⁴

An dieser Stelle empfiehlt sich ein Seitenblick auf einen Text von Johann Gottfried Herder. Der evangelische Theologe, Generalsuperintendent im Herzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach im achtzehnten Jahrhundert, gibt darin eine knappe Schilderung von Jesu revolutionärem Wirken, die schließlich in direkte Anrede übergeht:

Siebenzig Jahre vor dem Untergange des jüdischen Staats ward in ihm ein Mann geboren, der sowohl in dem Gedankenreich der Menschen als in ihren Sitten und Verfassungen eine unerwartete Revolution bewirkt hat: *Jesus*. Arm geboren, ob er wohl vom alten Königshause seines Volks abstammte, und im rohesten Teil seines Landes, fern von der gelehrten Weisheit seiner äußerst verfallenen Nation erzogen, lebte er die größte Zeit seines kurzen Lebens unbemerkt, bis er, durch eine himmlische Erscheinung am Jordan eingeweiht, zwölf Menschen seines Standes als Schüler zu sich zog, mit ihnen einen Teil Judäas durchreisete und sie bald darauf selbst als Boten eines herannahenden neuen Reichs umhersandte. Das Reich, das er ankündigte, nannte er das Reich Gottes, ein himmlisches Reich, zu welchem nur auserwählte Menschen gelangen könnten, zu welchem er also auch nicht mit Auflegung äußerlicher Pflichten und Gebräuche, desto mehr aber mit einer Aufforderung zu

²⁴² *sēmeia, σημεῖα*.

²⁴³ vgl. Mk 11,15 f.; 14,58: Ankündigung der Tempelzerstörung.

²⁴⁴ *Religio* ist durch Toleranz gekennzeichnet, eine Art öffentlich-rechtlicher Angelegenheit.

reinen Geistes- und Gemütstugenden einlud. Die *echteste Humanität* ist in den wenigen Reden enthalten, die wir von ihm haben; Humanität ist's, was er im Leben bewies und durch seinen Tod bekräftigte; wie er sich denn selbst mit einem Lieblingsnamen den *Menschensohn* nannte. Daß er in seiner Nation, insonderheit unter den Armen und Gedrückten, viele Anhänger fand, aber auch von denen, die das Volk scheinheilig drückten, bald aus dem Wege geräumt ward, so daß wir die Zeit, in welcher er sich öffentlich zeigte, kaum bestimmt angeben können; beides war die natürliche Folge der Situation, in welcher er lebte. Was war nun dies *Reich der Himmel*, dessen Ankunft Jesus verkündigte, zu wünschen empfahl und selbst zu bewirken strebte? Daß es keine weltliche Hoheit gewesen, zeigt jede seiner Reden und Taten, bis zu dem letzten klaren Bekenntnis, das er vor seinem Richter ablegte. Als ein geistiger Erretter seines Geschlechts wollte er *Menschen Gottes* bilden, die, unter welchen Gesetzen es auch wäre, aus reinen Grundsätzen andrer Wohl beförderten und, selbst duldend, im Reich der Wahrheit und Güte als Könige herrschten. Daß eine Absicht dieser Art der einzige Zweck der Vorsehung mit unserm Geschlecht sein könne, zu welchem auch, je reiner sie denken und streben, alle Weisen und Guten der Erde mitwirken müssen und mitwirken werden: dieses ist durch sich selbst klar; denn was hätte der Mensch für ein andres Ideal seiner Vollkommenheit und Glückseligkeit auf Erden, wenn es nicht diese allgemein wirkende reine Humanität wäre?

Verehrend beuge ich mich vor deiner edlen Gestalt, du Haupt und Stifter eines Reichs von so großen Zwecken, von so daurendem Umfange, von so einfachen, lebendigen Grundsätzen, von so wirksamen Triebfedern, daß ihm die Sphäre dieses Erlebens selbst zu enge schien. Nirgend finde ich in der Geschichte eine Revolution, die in kurzer Zeit so stille veranlaßt, durch schwache Werkzeuge auf eine so sonderbare Art, zu einer noch unabsehbaren Wirkung allenthalben auf der Erde angepflanzt und in Gutem und Bösem bebauet worden ist, als die sich unter dem Namen nicht *deiner Religion*, d.i.: deines lebendigen Entwurfs zum Wohl der Menschen, sondern größtenteils einer *Religion an dich*, d.i. einer gedankenlosen Anbetung deiner Person und deines Kreuzes, den Völkern mitgeteilt hat. Dein heller Geist sähe dies selbst voraus, und es wäre Entweihung deines Namens, wenn man ihn bei jedem trüben Abfluß deiner

reinen Quelle zu nennen wagte. Wir wollen ihn, soweit es sein kann, nicht nennen; vor der ganzen Geschichte, die von dir abstammt, stehe deine stille Gestalt allein.²⁴⁵

Halten wir für den Augenblick dies eine fest: Das Ringen um den Lebenssinn führt zur Auseinandersetzung und oftmals zum Konflikt mit den herkömmlichen Formen der Religiosität. In Athen betraf es den Mythos wie auch die Tragödie, die (als quasi kultisches Ereignis) bedeutendste Verkörperung des Mythos. Die religiös-tragische Lebensergebenheit hatte einem Ethos rationaler Aufklärung zu weichen.²⁴⁶ Das Leiden, was in der tragischen Form als unabwendbar erschien, sollte seit dem platonisch-sokratischen Modell des Philosophierens rationell bewältigt und möglichst überwunden werden. So sollte dem Fortschritt die Bahn bereitet, einer neuen Zeit der Anbruch geschaffen sein.

Und in der Tat, so ist es stets: sobald eine Gegenwart ihre unmittelbare Vorzeit zur Vergangenheit macht, ist dagegen eine Moderne abgesetzt, *modernitas* versus *antiquitas*. Es sind die jeweils Modernen, vor denen die Vertreter des Herkömmlichen allererst als *antiqui* benennbar werden. War also in der Antike erstmals eine ‚Moderne‘ eingetreten, so kam ein Mittelalter als ein Drittes erst hinzu, als zu Beginn der Neuzeit sich noch einmal eine Modernität abzeichnete. Das geschah zuerst in Italien im Humanismus (14.–16. Jahrhundert). Seit eine entschlossene Renaissance auf eine Wiedergeburt der Antike hinwirkte, gab es nunmehr eine dritte Ära, ein *Medium Aevum*, ein Mittelalter (7.–13. Jahrhundert). Und mit der Epocheneinteilung verknüpften sich theologische Spekulationen, triadisch-trinitarische insbesondere. So

245 Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784–91, IV. Teil, 17. Buch.

246 Das hindert nicht späteres Auftreten von Tragödie im starken Sinn, bei Dante vor allem, wie Nietzsche meint, und natürlich in seiner eigenen Zarathustra-Dichtung, „Die Lust an der Tragödie kennzeichnet *starke* Zeitalter und Charaktere: ihr non plus ultra ist vielleicht die *divina commedia*. Es sind die *heroischen* Geister, welche zu sich selbst in der tragischen Grausamkeit Ja sagen: sie sind hart genug, um das Leiden als *Lust* zu empfinden“ (Nietzsche: NF 1887, 10[168], KSA XII 556). – Gleichwohl stellt sich die Problematik christlicher Erfahrung von Tragik; vgl. hierzu die Schriften des Theologen Joseph Bernhart (Tragik im Weltlauf, München 1917; Chaos und Dämonie, Von den göttlichen Schatten der Schöpfung, München 1950).

bestand die Idee, auf ein petrinisches Zeitalter des autoritativen Vaters folgten zunächst ein paulinisches Zeitalter des befreiend-erlösenden Sohnes, drittens und letztlich aber ein johanneisches Zeitalter des enthusiastisch-allumfassenden Geistes. Solche Ideen gab und gibt es seit Augustinus, Rupert von Deutz und Joachim von Fiore bis zu Lessing, Schelling und neuerdings Vattimo.²⁴⁷ Soweit ein Streiflicht auf die spirituelle Bedeutung, die sich bis heute mit dem Epochenwandel verbindet, indem von Neuzeit, Antike und Mittelalter die Rede ist, und, allgemeiner noch, von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft.²⁴⁸

Wie auch immer eine philosophische ‚Moderne‘ gegen das Herkömmliche auftrat, waren gewissermaßen doch auch die Inhalte einer vorausgegangen Religiosität durch die Philosophie verwandelt und weitergetragen, nicht bloß zerstört worden. Schon die klassische griechische Philosophie und dann auch das Christentum in der späteren gediegenen Form wären anders auf gar keine Weise möglich geworden.

Vor diesem Hintergrund fällt auf vielerlei erhellendes Licht: So stellt beispielsweise der Heiligenkanon der ost-westlichen Kirchen in etlichen Zügen zweifellos eine Wiederbelebung beziehungsweise Dekonstruktion antiker Mythen und Heroengeschichten dar.²⁴⁹

Um kurz daran zu erinnern: Der erste verehrte Heilige war wohl der Märtyrerbischof Polykarp (Rom, 2. Jahrhundert). Die erste förmliche Beschreibung eines Heiligenlebens war vermutlich diejenige über den koptischen Eremiten Antonius (geboren 251/52, gestorben 356). Verfasst von dem griechischen Kirchenvater Athanasius, wurde sie alsbald zum monastischen Leitparadigma katexochen.²⁵⁰ Fast gleichzeitig entstand die „Vita sancti Martini“ des aus Aquitanien stammenden Chronisten Sulpicius Severus über den Bischof Martin von Tours (um

²⁴⁷ Vattimo, Gianni: Jenseits des Christentums, München/Wien 2004, S. 40–58.

²⁴⁸ Dempf, Alois: Sacrum Imperium, 1927; Taubes, Jacob: Abendländische Eschatologie, München ²1992.

²⁴⁹ Zum Leitbild des göttlichen Menschen (*theios anēr*) vgl. Toit, David S. du: Theios Anthropos, Tübingen 1997; Kerber, Walter (Hg.): Personenkult und Heiligenverehrung, München 1997.

²⁵⁰ lat. Vita Antonii.

316–397) als des ersten konfessorischen (nicht mehr martyrischen) Heiligen. Er begründet mit Ligugé das okzidentale Klosterleben und steht, nicht zuletzt als Inbild eines karitativ tätigen Christentums, am Beginn der postkonstantinisch-fränkischen Reichsreligion.

Ende des sechsten Jahrhunderts begründete der Benediktiner Papst Gregor I. (der Große) vollends die lateinische Hagiographie mit seinen massiv moralisierenden, naiv miraculösen „Dialogen über Leben und Wunder der italischen Väter“. Deren zweites Buch ist ganz der Schilderung Benedikts von Nursia gewidmet. (Da andere Quellen für die Vita des abendländischen Mönchsvaters nicht vorliegen, wird nicht selten die Historizität Benedikts in Frage gestellt. Erst recht in Betracht Benedikts angeblicher Zwillingschwester ‚Scholastika‘ scheint es sich hier eher um ein typologisches Konstrukt, um Legende zu handeln.)

Schon früher, im fünften Jahrhundert war es, dass Maria definitiv zur *theótokos* (Gottesgebäerin, und nicht etwa Christus- oder Jesusgebäerin) proklamiert wurde und zugleich zur *aeipárthenos*, der immerwährenden Jungfrau.²⁵¹ In sie als weibliche Gestalt geht eine Überfülle an Präfigurationen ein: von Himmelherrin, reiner Jungfrau bis chthonischer Magna Mater, Mutter Erde, schwarze Madonna, orientalisches (Astarte), ägyptisch (Isis), griechisch (Demeter, Kybele, Kore, Artemis), keltisch und so fort.

Als erster förmlich und feierlich zum Heiligen kanonisiert wird kurz vor der ersten Millenniumswende im Jahr 993 U(da)lrich, (erster) Bischof von Augsburg, durch Papst Johannes XV. Vier heilige Kirchenlehrer (Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Gregor der Große) sind kanonisch seit Ende des dreizehnten (1298), vierzehn Nothelfer (Barbara, Cornelius, Pantaleon, Vitus und so weiter) seit dem vierzehnten Jahrhundert. Soviel zum Leitbild der Heiligen, Blutzegen, Tugendheroen, ‚Vollkommenen‘.

251 Vgl. insbes. Johannes Cassianus: De incarnatione Christi contra Nestorium (um 430).

Denkt man des Weiteren an die großen christlichen Feste, so ist nicht weniger erstaunlich, was sich da an ‚Palimpsesten‘ auftut. Wie zahlreiche religiösen Gebräuche und Institutionen der Menschheit sind auch sie über viele Schichten geschrieben. Fast immer stand anderes davor.²⁵²

Vor Ostern, dem ältesten und während dem zweiten und dritten Jahrhundert einzigen gesamtkirchlichen Fest, standen das jüdische Pascha sowie ferner ein germanisches Frühlingsfest (althochdeutsch *ōstarun*, englisch *Easter*) auf das im Osten aufgehende und fortan wieder zunehmende Licht. Übrigens hatten bereits die alten Griechen die Abfolge von Totenklage, Auferstehensfreude und Himmelfahrt an Gestalten wie Adonis beziehungsweise Daphnis ritualisiert. Und sodann Pfingsten, im Anschluss an das jüdische Wochenfest Schawuot, Vollendung, am fünfzigsten Tag, nach sieben mal sieben Tagen, einer Festwoche in Potenz sozusagen, ist die Reduplikation von Ostern und dessen Überhöhung ins vollends Spirituelle: *Spiritus Domini replevit orbem terrarum*.²⁵³

Des Weiteren fällt Weihnachten in Betracht. Davor stand die ägyptische Isis-Religion, die Feier des Geburtstags des Osiris: „heute gebar die Jungfrau den Aion“. Und standen außerdem die griechischen Mysterien von Eleusis, in denen Dionysos als Sohn der Demeter geboren und gleichzeitig als Stern der heiligen Nacht erschaut wurde. Und stand überdies das römische Geburtstags-Fest des unbesiegtten Sonnenlichtes, der *dies natalis Solis Invicti* zur Wintersonnenwende, gefeiert am 25. Dezember. Auf diesen Tag wurde in Rom um das Jahr 335 das Weihnachtsfest gelegt, das Fest, da in Christus die verheißene ‚Sonne der Gerechtigkeit‘²⁵⁴ wahrhaft aufgeht. Dies geschah nicht zuletzt aus

252 So war beispielsweise die Kaaba in Mekka ein vorislamisches (polytheistisches) Heiligtum und Wallfahrtsort gewesen, bevor sie nach der Eroberung der Stadt durch Mohammed (Mohammed, das heißt der Gepriesene) im Jahr 630, nunmehr gereinigt, zum islamischen Zentralheiligtum (*haram*) wurde. – Armstrong, Karen: Muhammad: Religionsstifter und Staatsmann, München 1993.

253 „Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis“ (Wsh 1,7; Introitus der Pfingstmesse).

254 nach Mal. 3,20 bzw. 4,2. Quelle dafür ist vielleicht schon der babylonische Schamasch. – Für Boethius ist nicht bereits der von Homer besungene Apoll, sondern vollends, der

demonstrativer Abwehr gegen die arianische Nichtanerkennung der Wesensgleichheit des Gottessohnes mit Gottvater.²⁵⁵ Und dazu der Feiertag Epiphanie beziehungsweise Theophanie ist die Potenzierung des Weihnachtsfestes, dessen philosophisch-spekulative Universalisierung: *alle* beziehungsweise überhaupt *alles* im Kosmos ist des Heils teilhaftig: *omnes fines terrae viderunt salutare Dei*.²⁵⁶

Sämtliche hohen Feste, auf die elementare Bedeutung zurückgeführt, sind Lebensfeste. Sie konnten christianisiert werden, insofern Christus als die Fülle, das Pleroma, die Vollendung, das Telos des Lebens schlechthin verkündigt wurde.²⁵⁷ Man stößt so auf den geradezu kosmischen Urgrund aller Liturgie und den entsprechend universalen Zusammenhang der Feste sämtlicher Religionen.²⁵⁸

Doch damit nicht genug. Die Verbindungen reichen weiter. Oikumene, Katholizität als sozusagen universelle überzeitliche Grundordnung ist vielschichtig. Im Zusammentreffen des christlichen Glaubens mit der griechischen Philosophie bildete sich schließlich jene intel-

große Weltenschöpfer', der in einem Augenblick alles überschaut, die wahre Sonne (*conditor orbis ... sol verus*; cons. V, 2. c.).

- 255 Norden, Eduard: Die Geburt des Kindes, Darmstadt 1958; Frank, Manfred: Der kommende Gott, Frankfurt a. M. 1982, S. 251 ff., insbes. 281. – Tubach, Jürgen: Im Schatzen des Sonnengottes, Wiesbaden 1986; Fauth, Wolfgang: Helios Megistos, Leiden 1995; Klaus, Bernhard: Antikes Erbe und christlicher Gottesdienst, Stuttgart 1998.
- 256 „Alle Enden der Erde schauen das Heil unseres Gottes“ (Ps 97,3; entspricht DtJes 52,10; Graduale der dritten Weihnachtsmesse, Am Tage).
- 257 Rahner, Hugo: Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich³ 1989; Jungmann, Josef Andreas: Der Gottesdienst der Kirche, Innsbruck/Wien 1962, S. 199–238; Bieritz, Karl-Heinrich: Das Kirchenjahr, München 1987; Harnoncourt, Philipp: Der Kalender, in: Gottesdienst der Kirche, Bd. 6/1, 1994, 9–63.
- 258 Balthasar, Hans Urs: Kosmische Liturgie, Einsiedeln 1961. Kirste, Reinhard/Schultze, Herbert: Die Feste der Religionen, Gütersloh 1995. – Schon in der hebräischen Bibel, und zwar in deren erstem Teil, der Thora, finden sich verschiedentlich Festkalender, ältere und neuere (Ex 23,10–17, 34,18–26, Dtn 16,1–17, Lev 23,4–44, Num 28 f.). Für die römisch-italische Antike hatte Ovid einen poetischen Festkalender erstellt: die allerdings nur fragmentarisch überlieferten „Fasti“. – Gedichtzyklen auf den Festkreis des christlichen Kirchenjahrs schufen Angelus Silesius: Heilige Seelenlust, Breslau 1668; Alessandro Manzoni: Inni Sacri (Heilige Hymnen), Mailand 1815–22; Annette von Droste-Hülshoff: Das geistliche Jahr, Stuttgart/Tübingen 1851; Paul Claudel: Corona Benignitatis Anni Dei (Jahreskranz der Güte Gottes), Paris 1915.

lektuelle Disziplin heraus, die wir Theologie nennen: im Idealfall ein sachgerechtes Bemühen der Selbstklärung des Glaubens.²⁵⁹ Vergegenwärtigen wir in einigen kurzen Zügen, wie das vor sich ging.

In der Phase der Patristik, zur Zeit der sogenannten Väter der christlichen Theologie, wird die Selbstklärung der *pistis*, der *fides catholica* oder *fides christiana* in Auseinandersetzung mit der herkömmlich philosophisch ausgelegten Religiosität vollzogen.²⁶⁰ Welch ein weites Spektrum ist da möglich! Seneca beispielsweise und damit zumindest die stoische Logoslehre und Lebensphilosophie wird mitunter als oftmals christlich eingeschätzt. Wohingegen er andererseits als ein Mensch ohne die Ahnung von wahrer Religion ist.²⁶¹ Was hier legitim ist und kirchlich gelten soll, darüber wurde auf einer stattlichen Reihe von Konzilien lange gerungen und gestritten. Indem anfänglich die philosophischen Interpretieren den Glauben von einer zur Urphilosophie deklarierten spekulativen Logos-Lehre her deuteten, haben sie ihn zu einer Christologie geformt.²⁶² Daher wird man sagen müssen:

259 Rohls, Jan: Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 2002.

260 Ivánka, Endre von: Plato Christianus, Einsiedeln 1964. Warkotsch, Albert: Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter, München 1973. Drobner, Hubertus R.: Lehrbuch der Patrologie, Freiburg Br. 1994. Hadot; Pierre: Philosophie als Lebensform, Berlin 1991, S. 48–65.

261 *Seneca saepe noster* (Tertullian, anim. 20,1; 2./3. Jahrhundert). Ähnlich auch Lactantius (inst. VI 24,12–17; 3./4. Jahrhundert), Hieronymus und Augustinus. Unter anderen Gesichtspunkten (des autarken stoischen Weisen) heißt nichtsdestoweniger Seneca *homo verae religionis ignarus*, (Laktanz, inst. VI 24,13). – Insbesondere Vergil, der Dichter der „Georgica“, der „Eklogen“ und des augusteischen Epos „Aeneis“, galt als Klassiker und wie Plato als sozusagen natürlicher Christ (*anima naturaliter christiana*; Tertullian) und prophetisch-messianischer Dichter (Laktanz). Seine Weltauffassung leitete schon das Wirken der (benediktinischen) Mönche. Sie wurde zu Beginn des vierzehnten Jahrhunderts durch Dante Alighieri nachhaltig bekräftigt. Und noch im zwanzigsten Jahrhundert wird Katholizismus als universelle überzeitliche Grundordnung mit ihm in Verbindung gebracht. Vgl. außer Thomas Stearnes Eliot (What is a Classic?, 1945) sowie der ‚Romandichtung‘ von Hermann Broch (Der Tod des Vergil, 1945) namentlich Theodor Haecker (Vergil, Vater des Abendlandes, 1931, in: Essays, München 1958; hierzu wiederum Walter Benjamin: Privilegiertes Denken, in: Schriften, Bd. 2, 1955, 315 ff.). – Vgl. ferner Lubac, Henri de: Catholicisme, Paris 1938 sowie Le Fort, Gertrud: Hymnen an die Kirche, München 1946.

262 Gestützt auf christologische Ansätze bereits in neutestamentlichen Schriften (Paulusbriefe, Johannesevangelium, Hebräerbrief u. a. m.) sind hauptsächlich Justin, Clemens von Alexandria, Origenes, Basilius von Caesarea sowie im lateinischen Westen Ambrosius, Marius Victorinus, Augustinus anzuführen. Den Anfang macht der konvertierte

Insofern besteht Christentum nicht als naive Jesusfrömmigkeit, sondern als Christologie, damit aber – sowohl implizit als auch explizit praktisch – als Philosophie.

Im hohen Mittelalter ergab sich eine Scheidung. Philosophieren wurde fortan als Betätigung des sogenannten *lumen naturale* verstanden, als (bloß) natürliche Wissenssuche, orientiert nunmehr am aristotelischen Wissenschaftsideal. Dem stand eine ganz andere Art göttlichen Wissens gegenüber, die Theologie (*sacra doctrina*). Philosophie, wie sie in Klosterschulen und Universitäten als hoch elaborierte Scholastik gelehrt wurde, stand gleichwohl im Dienst der Theologie und letztlich des Glaubens.²⁶³

In der Neuzeit kommt es zur völligen Verselbständigung der Philosophie wie auch tendenziell der Theologie. Martin Luthers Reformation fußt auf einem kritischen *Sola*-Prinzip: *sola fides, sola scriptura, sola crux, sola gratia*, das heißt die Gnade allein, und nicht Werke, nicht Verdienst. Das Kreuz, die Schrift, das Wort allein, der Glaube allein – ohne allen weiteren Grund.²⁶⁴ Auf der einen Seite steht das menschliche Bemühen um Weisheit und Wissen, auf der anderen der Anspruch der Offenbarung. Die Philosophie versteht sich in der Neuzeit als eine aus der unbefangenen Wirklichkeitserfahrung erwachsende Reflexion der sich selbst bestimmenden Vernunft. Sie ist Selbstbewusstsein, genau genommen Selbstbewusstsein eines Weltbewusstseins, Reflex einer bewussten Welt. Die freilich ist bedingt durch das Selbstbewusstsein des denkenden Ichs. Alles mögliche Wissen ist von vornherein in Abhängigkeit von einer subjektiven Bedingung, des Selbstbewusstseins zu sehen. Der sogenannte transzendentalphilosophische Gedanke schlägt in der Folge auch auf das Gottesbewusstsein

Philosoph Justin der Märtyrer in seinen beiden „Apologien“ und im „Dialog mit dem Juden Tryphon“ (um 150; darin ausführlich der Bericht über seine Konversion zum Christentum als der wahren Philosophie). Bourgeois, Daniel: *La sagesse des anciens dans le mystère du Verbe*, Paris 1981; Kelber, Wilhelm: *Die Logoslehre*, Frankfurt a. M. 1986.

²⁶³ Köpf, Ulrich (Hg.): *Theologen des Mittelalters*, Darmstadt 2002.

²⁶⁴ Verständlich und gutzuheißen ist das reformatorische *Sola*-Prinzip vor allem im historischen Ursprungskontext.

durch. Der Denkende muss sich von der Vorstellung verabschieden, als ob er im Wissen Gott unmittelbar ‚habe‘. Er gibt sich Rechenschaft darüber, dass es zunächst einmal Vorstellungen oder Gedanken sind, die er sich macht. Theologie vollzieht sich fortan als Reflexion der Vernunft, die sich durch Offenbarung und Glaubensüberlieferung angesprochen weiß.

In der vorangeschrittenen Neuzeit wird die Lage insofern kompliziert und komplizierter, als ‚die‘ Philosophie neuerlich damit befasst ist, eine Einheit des *einen* Denkens und der *einen* Vernunft aus der *einen* Wurzel der Wirklichkeits- und Glaubenserfahrung reflektierend zu entwickeln. Spinoza, Leibniz, Lessing, Hegel, Schelling haben das in imponierender Weise versucht.

Innerhalb seiner „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ (1802/03) beendet Schelling den Abschnitt acht „Über die historische Konstruktion des Christentums“ mit folgenden höchst konzentrierten Bemerkungen:

Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigne Geburt in die Endlichkeit ist der erste Gedanke des Christentums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universums und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben deswegen in ihm schlechthin notwendig ist.

Es folgt eine weiterführende akademisch gelehrte Bezugnahme:

Bekanntlich hat schon Lessing in der Schrift: Erziehung des Menschengeschlechts, die philosophische Bedeutung dieser Lehre zu enthüllen gesucht, und was er darüber gesagt hat, ist vielleicht das Spekulativste, was er überhaupt geschrieben. Es fehlt aber seiner Ansicht noch an der Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt, welche darin liegt, daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordne-

ter Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet.

Den Abschluss bildet ein zusammenfassender Rückblick und eine allgemeine methodische Bemerkung hinsichtlich des Zusammenhangs (transzendentalphilosophischer) Ermittlung der Möglichkeit und der Erkenntnis historischer Tatsächlichkeit:

Wäre es für den gegenwärtigen Zweck verstatet, weiter in diese historische Konstruktion einzugehen, so würden wir auf die gleiche Weise alle Gegensätze des Christentums und Heidentums, so wie die in jenem herrschenden Ideen und subjektiven Symbole der Ideen als notwendige erkennen. Es genügt mir, im allgemeinen die Möglichkeit davon gezeigt zu haben. Wenn das Christentum nicht nur überhaupt, sondern auch in seinen vornehmsten Formen historisch notwendig ist, und wir hiermit die höhere Ansicht der Geschichte selbst als eines Ausflusses der ewigen Notwendigkeit verbinden: so ist darin auch die Möglichkeit gegeben, es historisch als eine göttliche und absolute Erscheinung zu begreifen, also die einer wahrhaft historischen Wissenschaft der Religion, oder der Theologie.²⁶⁵

Die Frage ist dann allerdings, ob eine kritische theologische Reflexion zu derlei spekulativen Konstruktionen ja sagen und daran anschließen kann. Oder aber – mit Autoren wie Kierkegaard, Karl Barth und Emil Brunner – darin eine Fehlform erkennen muss, eine Wiederauflage der Gnosis sogar.²⁶⁶ Damit wäre, insbesondere im deutschen Idealismus, der Anspruch auf ein unmittelbares (theosophi-

265 SW II 624 f. Schelling, F. W. J.: Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums, hg. Walter E. Erhardt, Hamburg 1990. – Zur Einheit von Wissen und Glauben in der positiven Philosophie Schellings vgl. Borlinghaus, Ralf: Neue Wissenschaft, Schelling und das Projekt einer positiven Philosophie, Frankfurt a. M./Berlin 1995.

266 Brunner, Emil: Die Mystik und das Wort, Zürich 1924. Jonas, Hans: Gnosis, Die Botschaft des fremden Gottes, hg. Christian Wiese, Frankfurt a. M. 1999; Marschki, Christoph: Die Gnosis, München 2006.

ches) Wissen des Göttlichen erhoben, auf die Gewissheit, dass das menschliche Wissen letztlich mit dem göttlichen Wissen versöhnt und sogar identisch sei.

Inzwischen ist die Zeit vorangeschritten, die Situation verändert. Seit dem radikalen Umbruch zu den nachidealistischen Positionen hat das autonome Philosophieren weithin sein Mitbestimmtsein durch die gemeinsame christlich europäische Bewusstseinsgeschichte vergessen. Man kann den Eindruck gewinnen, im Zuge der Säkularisierung vollziehe sich die Dynamik der Modernisierung zusehends als ein Ausblenden der ursprünglichen religiösen Hintergründe. Größere Aufgeschlossenheit, welche den Vorgang der Säkularisierung als weitgehend legitim erscheinen lässt, geht dahin, dass sich die ursprünglichen religiösen Impulse verwandeln und verwirklichen, intentional zumindest.²⁶⁷ So oder so, wie sehr sich auch die Philosophie verselbständigte, sie konnte das Lebensphänomen Religion nicht außer Acht lassen. Im Gegenteil, Religion wird in der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts erst ausdrücklich zum Gegenstand einer eigentlichen Religionsphilosophie.

Die christliche Theologie auf der anderen Seite blieb bis heute vielfach misstrauisch gegenüber solcher ungebundenen Philosophie. Aber der Argwohn ließ sich nicht durchhalten. Will Theologie nicht bloß als Orthodoxie auftrumpfen, in Dogmatik erstarren und in Tradition versteinern, so muss sie lebendig interpretieren, nachvollziehbar argumentieren und am aktuellen Diskurs teilnehmen. Sie kann also gar nicht umhin, selbst Anleihen zu machen und so auch philosophische Begriffe und Methoden in Anspruch zu nehmen.

Die katholische Theologie im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert hat vornehmlich versucht, auf die mittelalterlich-scholastische Philosophie, Thomas von Aquin insbesondere, zurückzugreifen und ausschließlich von diesem Terrain aus als sogenannte Neuscho-

²⁶⁷ So insbesondere Gogarten, Friedrich: *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart 1953; und erneut Vattimo, Gianni: *Jenseits des Christentums*, München/Wien 2004.

lastik beziehungsweise Neothomismus zu argumentieren. Zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts hat sich der sogenannte Modernismus-Streit zugetragen, eine äußerste Distanzierung gegenüber dem zeitgenössischen philosophischen Denken und dem aufgeschlossenen Gegenwartsbewusstsein überhaupt. 1907 hat Pius X., Giuseppe Sarto die Enzyklika „Pascendi dominici gregis“ veröffentlicht, in der er alle Bestrebungen, den Glauben und die Religion etwa im Anschluss an die moderne transzendente Philosophie verstehen und erklären zu wollen, strikt ablehnt. Der Papst verwies stattdessen auf die Metaphysik der von Kant als dogmatisch kritisierten Transzendenz. Dieses vormoderne Denken wurde in der Enzyklika und anschließend sogar im Kirchenrecht als neothomistische Scholastik zeitlos festgeschrieben. So wie dies bereits 1879 durch Papst Leo XIII., Vincenzo Gioacchino Pecci²⁶⁸ vorgezeichnet und namentlich durch den französischen Philosophen Jacques Maritain breit umgesetzt worden war. Im Bestreben, der Modernisierung sich entgegenzustellen, nahm man Zuflucht zum Konstrukt eines vermeintlich zeitenthobenen Schatzes an fundamentaler Wahrheit (*philosophia perennis*). Man unterband damit alle Versuche einer auf Erfahrung gestützten spirituellen Theologie.²⁶⁹ Tatsächlich erstarrte man in einer Art klerikalem Historismus, einer weitgehend statischen Klassizität.²⁷⁰ Das hinderte im Weiteren allerdings nicht, dass bedeutende zeitgenössische ganz und gar kirchliche katholische Priester-Theologen *nicht* den vorgeschriebenen neoscholastischen Weg beschritten, die Jesuiten Erich Przywara, Henri (Kardinal) de Lubac und Karl Rahner nicht, Hans Urs (Kardinal) von Balthasar

268 Enzyklika „Aeterni Patris“. Zu einer vergleichenden moralphilosophischen Diskussion der Enzyklika vgl. insbesondere MacIntyre, Alasdair: *Three Rival Versions of Moral Inquiry*, London 1990.

269 Blondel, Maurice: *L'Action*, 1893; dt. *Die Aktion, Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik*, Freiburg/München 1965; Tyrrell, George: *Through Scylla and Charybdis*, 1907, dt. *Zwischen Scylla und Charybdis oder Die Alte und die neue Theologie*, Jena 1909; Hügel, Friedrich von: *The Mystical Element of Religion*, ²1927, dt. *Das mystische Element der Religion*.

270 Analog verlief der Versuch, die Kirchenmusik im sogenannten Cäcilianismus von aller neueren Entwicklung abzuheben und definitiv auf die klassische Norm der Palestrinazeit festzulegen.

nicht, Karl (Kardinal) Lehmann nicht, Walter (Kardinal) Kasper nicht, und Joseph (Kardinal) Ratzinger, nachmals Papst Benedikt XVI. gleichfalls nicht.

Insbesondere Karl Rahner versuchte die transzendentalen Voraussetzungen für eine mit der modernen Philosophie kompatible Theologie zu entwerfen. Bekanntlich hat er den Menschen als den „Hörer des Wortes“ bestimmt.²⁷¹ Die Bedingung der Möglichkeit einer Offenbarung ist demnach die apriorische Offenheit der Person für das Wort, ihr Gehör, die thomanische *potentia oboedientialis*. Die Nahtstelle bildet also auch hier der Gedanke des *logos*, mit dem bekanntlich überhaupt die Philosophie anfängt. In theologisch-anthropologischem Konnex liegt die Betonung auf der menschlichen Empfänglichkeit für das hörbare Wort, eine Rezeptivität, kraft derer der Mensch beschenkt und vollendet werden kann.

Den Modernisierungsprozess aufzuhalten, das ist natürlich auf die Dauer nicht gelungen. Eine gewisse Tragik liegt darin, dass ab Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts in breiter Weise doch das Gespräch mit der zeitgenössischen Welt aufgenommen wird. Es kommt auf Veranlassung von Papst Johannes XXIII., Giuseppe Roncalli zu einem allgemeinen ökumenischen Konzil, dem Zweiten Vatikanum (*Vaticanum Secundum*; 1962–1965).²⁷² Die Liturgie und das Kirchenrecht werden reformiert, die Würde des ‚Volkes Gottes‘ und die Kollegialität der Bischöfe herausgestellt, die Heilsbedeutung der Religionen, namentlich der jüdischen, anerkannt. Später, insbesondere an der päpstlichen Kurie, nahmen dann aber Zweifel überhand, ob die Modernisierung und die Öffnung zur Welt (das so genannte *Aggiornamento*) legitim waren. Unter dem Pontifikat Wojtyła (1978–2005) ist offiziell (durch den Präfekten der Glaubenskongregation Joseph Ratzinger) wiederum wie bereits im neunzehnten Jahrhundert die Weisung der Restaura-

271 Rahner, Karl: Hörer des Wortes, Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, 1941, hg. J. B. Metz, 1963.

272 Zur visionären Programmatik vgl. beispielsweise Heiler, Friedrich: Neue Wege zur Einen Kirche, München/Basel 1963; hierzu Hartog, H.: Evangelische Katholizität, Mainz 1995.

tion ausgegeben worden.²⁷³ Der Weg, der da zwischenzeitlich beschritten worden war, wurde weithin als gefährlich beziehungsweise verfehlt angesehen. Man behauptete, die Sache sei nach der bekannten Geschichte von dem vermeintlich törichtem ‚Hans im Glück‘ verlaufen: an Stelle des anfänglichen Goldes bleibe am Ende nichts als ein wertloser Schleifstein, der alsdann auch bedenkenlos weggeworfen werde.²⁷⁴ Auf breiter Front wurde die Wiedereinsetzung des Früheren betrieben, der *status quo ante* favorisiert, die Rückkehr zu dem, was man für die eine überzeitliche unverrückbare ewige Wahrheit hält. Insofern ist das Verhältnis zwischen Theologie und zeitgemäßer, scheinbar allzu relativistischer Philosophie belastet. Dabei gilt doch wohl, was ein Dichter-Denker wie Thomas Mann in die denkwürdige Formulierung gebracht hat:

Das Schlimmste und Falscheste aber in allen Stücken ist Restauration. Die Zeit, der vor sich selber graut, ist voll von Restaurationsverlangen, von Velleität der Rückkehr, der Wiedereinsetzung des Alten und Würdigen, der Wiederherstellung zerstörter Heiligkeit. Umsonst, es gibt kein Zurück. Alle Flucht in lebensleer gewordene historische Formen ist Obskurantismus; alles fromme ‚Verdrängen‘ der Erkenntnis schafft nur Lüge und Krankheit. Es ist eine falsche, dem Tode zugewandte und im Grunde glaubenslose Frömmigkeit, denn sie glaubt nicht an das Leben und seine unerschöpflichen Heiligungskräfte.²⁷⁵

273 Ratzinger, Joseph: Zur Lage des Glaubens, München/Zürich 1985. Das restaurative Ordnungskonzept hatte sich für die Kirche schon im Anschluss an den Wiener Kongress im neunzehnten Jahrhundert bezahlt gemacht. Die philosophischen Theoretiker der Restauration waren insbesondere Lamennais (*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, Paris 1817–23), de Maistre (*Du pape*, 1819) sowie de Bonald (*Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*, 1796). Auf deren Apotheetik berief sich am Ende des neunzehnten Jahrhunderts in Frankreich die literarische Bewegung des ‚Renouveau catholique‘ (Bloy, Claudel, Jammes, Mauriac, Maritain u. v. a.) wie sodann auch die reaktionäre ‚Action française‘ (erstes Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts). An sie hatten ferner politische Denker angeknüpft, deutsche Katholiken, namentlich Carl Schmitt (*Politische Theologie*, München/Leipzig 1922) sowie selbst noch Robert Spaemann (*Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*, München 1959). – Vgl. außerdem Guardini, Romano: *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg 1950.

274 So Ratzinger schon 1967 von Tübingen aus (*Einführung in das Christentum*, München 1968, Vorwort, S. 9).

275 Mann, Thomas: *Über die Ehe*, 1925, in: ders., *Werke*, Das essayistische Werk, Frankfurt a. M. 1968, Bd. I, S. 261 f.

Und eben dies erzählt, weise und lebensstüchtig, das Märchen vom Hans im Glück, nämlich eine Parabel vom Loslassen (und sei es des Goldes und Besitzes überhaupt), vom unausweichlichen Leerwerden und sich Freimachen und Öffnen für Neues.²⁷⁶

In einem weiten Felde könnte also heute eine umsichtige Religionsphilosophie zur Vermittlerin des Gesprächs werden. Gespräch bedeutet aber nicht Gleichschaltung, sondern Herausforderung in mehrfacher Weise.

Zum einen an die Seite der Philosophie selbst. Sie hat sich bewusst zu machen, inwieweit jedes philosophische Denken aus einem Gegenwartsbezug erwächst, der unter geschichtlichen Umständen entstanden ist, und wie deshalb Philosophie in unserem Kulturraum unweigerlich durch das christliche Zeugnis mitbestimmt ist, die christliche Welt-, Selbst- und Gotteserfahrung. Allenthalben ist also zu würdigen, wie viel implizit durch christliche Tradition und Theologie geprägt ist. Namentlich in der Kunst trifft das in hohem Maße bis in die Gegenwart ohne Zweifel zu, wenngleich des Öfteren in radikalem Widerspruch, nicht selten bis zur Unkenntlichkeit verstellt.

Zum anderen, und vielleicht noch mehr, bedeutet Religionsphilosophie Herausforderung an die Theologie, insofern sie ihre Grundlage zwar als für sie *verbindliche* Religion anzusehen hat, zugleich aber als eine Religion. Und das ist etwas wirklich Zentrales! Indem vorzeiten durch die Kirchenväter der Begriff Religion herangezogen worden ist für die Interpretation der *fides christiana* (beziehungsweise *fides catholica*, wie es früh schon heißt, bei Augustinus insbesondere), war von vornherein eine Öffnung gegenüber vergleichbaren Erscheinungen eingeräumt. Von Religionsphilosophie angestoßene Theologie müsste sich mithin, wie sehr sie auch als Glaube *eindeutiges* Bekennt-

276 So Baumgartner, Isidor: Heilende Seelsorge in Lebenskrisen, Düsseldorf 1992, S. 36 f.; Marcuse, Ludwig: Philosophie des Glücks, Zürich 1972, S. 42–49; Rölleke, Heinz (Hg.): Grimms Märchen und ihre Quellen, Trier 2004, S. 110–121. – Vgl. auch den bedeutenden Roman des dänischen Theologieprofessors, Bischofs und Nobelpreisträgers Henrik Pontoppidan (Lykke-Per, Kopenhagen 1918; dt. Hans im Glück, Leipzig 1906).

nis ist, im Klaren sein, dass sie ein Moment der Religion darstellt, und damit etwas, was tendenziell mit dem, was andere auf ihre Weise pflegen, in Verbindung zu halten ist. Der Gedanke der Toleranz und des Religionsgesprächs, der Konkordanz und der Ökumene im Sinne der Zuwendung zu religiösen Phänomenen weltweit ist damit unausweichlich. Jeder Fanatismus im Sinne eines verblendeten rigorosen Niedermachens entgegenstehender Äußerungen verbietet sich. Mehr noch: Einzelne Religionen können in kaum einem Fall weder als völlig autarke noch als restlos defiziente Gebilde angesehen werden, sondern stets zumindest als mehr oder minder plausible Herausbildungen im Rahmen jenes Geschehens, das wir als Geschichte anzunehmen gewöhnt sind.

1.4.2 Kategorialität

Religion ist fortwährend auch eine Kategorie menschlichen Sprechens und Urteilens. Wir nennen etwas ‚Religion‘ oder ‚religiös‘ beziehungsweise sprechen gewissen Erscheinungen diese Bezeichnungen ab. Das Christentum wird Religion genannt, namentlich von Augustinus. Oder aber es ist ausdrücklich von religionslosem Christen- beziehungsweise Judentum die Rede. Der reformierte Theologe Karl Barth möchte (seines Erachtens mit Paulus sowie mit Kierkegaard und Dostojewskij) ohne das geringste Zugeständnis die absolute Souveränität Gottes als des ganz Anderen respektiert sehen, zu dem hin der Mensch allein aus sich (in all seinem noch so intensiven religiösen Bedürfnis) keinerlei Beziehung zu gewinnen vermöge. Religion könne daher niemals „Reich Gottes“, sondern stets nur „Menschenwerk“ sein.²⁷⁷ Mit teils konkreterer Begründung halten es so auch die evangelischen Theologen Paul Tillich und Dietrich Bonhoeffer²⁷⁸ sowie der anglika-

²⁷⁷ Barth, Karl: Der Römerbrief, München ²1922 („Die Wirklichkeit der Religion ist das Entsetzen des Menschen vor sich selbst“; ebd.). An Barth knüpft die folgende Theologie an, die evangelische, aber auch die römisch-katholische (Hans Küng, Hans Urs von Balthasar).

²⁷⁸ „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott“ (Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung, hg. Eberhard Bethge, München 1951, S. 178); Wüstenberg, Ralf K.: Glauben als Leben, Dietrich Bonhoeffer und die nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe, Frankfurt a. M. 1996; Tietz-Steiding, Christiane: Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft, Tübingen 1999.

nischen Neutestamentler und Bischof der Church of England John A. T. Robinson²⁷⁹ und sodann auch Marcel Gauchet. Bezüglich der hebräisch-jüdischen Seite argumentieren nicht minder strikt Franz Rosenzweig²⁸⁰ und Martin Buber.

Als Kategorie meint Religion jeweils eine bestimmte Religion in ihren Gehalten, Vorstellungen, Lehren, Ausprägungen, Riten, organisatorischen und institutionellen Strukturen. So sprechen wir vom Christentum: vom griechisch-orthodoxen, russisch-orthodoxen, slawisch-orthodoxen; vom römisch-katholischen; vom protestantischen (lutherisch-orthodoxen, lutheranisch-evangelischen, zwinglianisch-reformierten, calvinistisch-puritanischen, episkopalistischen, freikirchlichen), anglikanisch-hochkirchlichen.²⁸¹ Vergleichbar sprechen wir von Judentum: von orthodoxem, liberalem, politisch-zionistischem. Ferner vom Islam: sunnitischem, schiitischem, alewitischem, wahabitischem, yeziditischem, ismaelitischem.²⁸² Wir sprechen insgesamt von diesen dreien – Judentum, Christentum, Islam – als den monotheistischen Buch- beziehungsweise Offenbarungsreligionen. Des Weiteren sprechen wir von den nichtmonotheistischen (poly- beziehungsweise atheistischen) ‚Religionen des ewigen Weltgesetzes‘, von (animistischen beziehungsweise schamanistischen) Stammesreligionen, von der mythischen Religion des griechisch-hellenischen, der Staatsreligion des römischen Altertums. Wir sprechen sodann selbstverständlich von dem philosophisch besonders respektablen Hinduismus – vedischem, brahmanischem, shaktischem, tantrischem – und

279 Robinson, John A.T.: *Honest to God*, 1963, dt. *Gott ist anders*, München 1963.

280 *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt a. M. 1921.

281 Zur Typologisierung des Christentums nach Grundgestalten beziehungsweise Paradigmen vgl. insbes. Harnack, Adolf von: *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900; Küng, Hans: *Das Christentum*, München 1994.

282 Die wohl bedeutendste Verdeutschung des – zur liturgischen Rezitation bestimmten – Korans stammt von dem fränkischen Dichter und Orientalisten Friedrich Rückert (*Der Koran*, hgg. Wolfdiertich Fischer/Hartmut Bobzin, Würzburg 1995. – Für einen Überblick über Grundbegriffe und Hauptlehren des Islam vgl. Armstrong, Karen: *Kleine Geschichte des Islam*, Berlin 2005. – Eine der ersten theologischen Bewertungen des Islams stammt von dem byzantinischen Kirchenvater Johannes von Damaskus (*Geschichte der Häresien*, *De haeresibus*, in: Ders.: *Πηγὴ γνῶσεως, Quelle der Erkenntnis*, 8. Jh.)

von der Buddha-Religion, dem Buddhismus in seinen Verzweigungen von Hīnayāna beziehungsweise Theravāda, Mahāyāna, Tantrayāna, Advaita, Amitābha (jap. Amidaba), Zen und so fort. Es liegen mit derartigen Bestimmungen jeweils identifizierbare oder wenigstens halbwegs identifizierbare Ausgestaltungen vor.

Von was aber, wenn wir so urteilen, ist zum Beispiel die römisch-katholische Religion, die byzantinische Religion die Ausprägung? Oder, wenn wir zwischen monotheistischen und nichtmonotheistischen Religionen unterscheiden, was ist alsdann jenes Übergreifende, was in beiden Fällen von Religion zu sprechen erlaubt? Wir unterstellen, da wir die Kategorie Religion verwenden, dass es sich jeweils um konkret geschichtliche Ausprägungen eines übergreifend-umfassenden Religionshaften oder der Religiosität schlechthin handele. Was also wäre alsdann Religiosität? Jenes anscheinend, was durchgehend in Frage steht. Nichts Geringeres faktisch als der Aufblick des Menschen, sein Ausschauhalten nach dem, was das Leben aus der Hinfälligkeit erhebt, es, unbeschadet alles Widersacherischen, sinnvoll sein lässt und also zu ihm im Verhältnis des Heilen steht. („Ich hebe meine Augen auf ...“)²⁸³

Es zeigt sich, dass in aller Rede von Religion, Religiosität, dem Religiösen stets nur annäherungsweise ein Begriff auszumachen ist. Man kann unmöglich zu einem abschließenden Urteil und einer exakten Festlegung kommen, auf die sich im stringenten Sinne zu einigen wäre. Die kategoriale Arbeit, so sehr auch Aufgabe der Philosophie, hat einzusehen, dass ihre Begriffe in das innerste Selbstverstehen fremden Lebens nicht zu dringen vermögen. Authentische religiöse Bekundungen stellen das mit Macht unter Beweis.

1.4.3 Etymologie

Nicht verwunderlich also das Fehlen einer allgemeinen Definition des Begriffs Religion. Im Übrigen verhält es sich mit allen zentralen Worten kaum günstiger. Definieren ist Eingrenzen. Man müsste im Voraus über Begriffe verfügen, von denen her das Erfragte einzugrenzen wäre.

²⁸³ *Levabo oculos meos...* (Ps 121,1; vgl. 123,1).

Das ist dem Verstand innerhalb seiner Kategorien sicherlich möglich. Aber was Religion meint, ist etwas allem Erklären Vorausliegendes, etwas Unvordenkliches. Und Unvordenkliches kann *eo ipso* nicht definiert und wohl auch im Ablauf seiner empirisch-geschichtlichen Manifestationen schwerlich in einem Begriff eingegrenzt werden. Allenfalls kann es in Namen aufgerufen und in Zeichen, in Bild, Gleichnis, Symbol, Chiffre vorläufig aufgefangen werden.²⁸⁴

Man kann immerhin versuchen, das *Wort* Religion zu erläutern, seine Bedeutungsfülle zu entwickeln. Insbesondere die Etymologie ist hier ein beliebtes Spielfeld.²⁸⁵ Halten wir also fest: Das Grundwort *religio* ist eine lateinische Vokabel. Und das ist bereits ein bemerkenswerter Sachverhalt. Es ist einmal mehr der Erweis, wie elementare Bestandteile unserer Kultur bis heute nicht allein auf Athen und Jerusalem zurückgehen, sondern auch auf Rom. Der Begriff *religio* ist lateinisch und *nur* lateinisch. Ein entsprechendes Substantiv findet sich nicht im Hebräischen, nicht im Arabischen, nicht in Sanskrit. Und auch die Griechen verfügten über *kein* mit Religion äquivalentes Nomen.²⁸⁶ Was besagt denn nun Religion etymologisch? Und auch an dieser Stelle ist erneut einzuschränken: die Etymologie des in der römischen Welt geprägten Begriffs *religiō, omis, f.* ist durchaus *nicht* eindeutig. Es gibt da unterschiedliche Auskünfte. In erster Linie sind deren zwei anzuführen.

284 Schopenhauer notiert 1828: „Die tiefsten, verborgensten Wahrheiten ist es uns nicht vergönnt anders zu fassen als nur noch im Bilde, Gleichniss, Symbol“ (HN, hg. Hübscher, III 392). Friedrich Nietzsche schreibt als Gymnasiast des Internats in Schulpforta: „Die Hauptlehren des Christentums sprechen nur die Grundwahrheiten des menschlichen Herzens aus; sie sind Symbole, wie das Höchste immer nur ein Symbol des noch Höheren sein muß“ (An G. Krug und W. Pinder in Naumburg, 27.4.1862: KSB I 202). Generell gilt: „Alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition; definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat“ (GM II 13; KSA V 317).

285 Zur Etymologie von Religion vgl. Schmitz, Josef: Religionsphilosophie, Düsseldorf 1984; Wagner, Falk: Was ist Religion? Gütersloh 1986, S. 20–24; Feil, Ernst: Religio, Göttingen 1986, S. 39–49.

286 Zu griechischen Bezeichnungen wie *eusébeia* (εὐσεβεία, Gottesfurcht, Frömmigkeit) vgl. Burkert, Walter: Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977, S. 402–412.

Cicero bemerkt, *religio* komme von *re-legere*: wieder lesen, überdenken, sorgfältig beachten, im Gegensatz zu *neg-legere*: vernachlässigen, sich nicht kümmern, unbeachtet lassen. Und damit sei gemeint: der immer wieder und in exaktem Ritus zu erbringende Kult gegenüber den Göttern (*deos colere* beziehungsweise *cultus deorum*, in einer Art von *diligentia*, Achtsamkeit, Sorgfalt). Wörtlich bemerkt Marcus Tullius, der ebenso gelehrte wie tragisch politische Cicero:

Die (...), welche alles, was zur Götterverehrung (*cultus deorum*) gehörte, sorgfältig bedachten (*diligenter retractarent*) und gewissermaßen immer wieder durchgingen (*relegerent*), wurden, von *relegere* abgeleitet, als religiös bezeichnet, so wie sich *elegantes* von *eligere*, *diligentes* von *diligere* und *intelligentes* von *intelligere* herleitet. In all diesen Wörtern steckt nämlich dieselbe Bedeutung von *legere* („lesen, auswählen“) wie in *religiosus*.²⁸⁷

Den beiden christlichen Lehrern Laktanz und Augustinus zufolge käme Religion von *re-ligare*: verknüpfen. Es würde so das Band zum Göttlichen, die Bindung an Gott bezeichnet.²⁸⁸

In ausgesprochen theologischem Kontext führt Augustinus eine dritte Ableitung an. Danach käme Religion von *re-eligere*: wieder erwählen.²⁸⁹ *Religio* wäre so der Akt, durch den sich der (gefallene, sündige) Mensch (dank zuvorkommender Gnade) aufs Neue für Gott entscheidet, ein Akt der Bußfertigkeit, Umkehr, Metanoia, *teschubā*, Wiederzuwendung zum Schöpfer, nachdem sich das Geschöpf abgewendet hatte.²⁹⁰ Es ist dies offenkundig die am meisten biblisch-theologische Deutung des Begriffs Religion.

287 Cicero, *De natura deorum*, Über das Wesen der Götter, II 72, Stuttgart 1995, S. 180–183). – Neuerdings schließt sich Giorgio Agamben (*Profanierungen*, Frankfurt a. M. 2005) wiederum der Etymologie aus *relegere* an.

288 Laktanz, *Divinae institutiones*, dt. Göttliche Unterweisungen, IV 28; Augustinus, *De vera religione*, 55, 113; *Retractationes*, I 13.

289 Augustinus, *De civitate dei*, X 3.

290 Darin liegt offensichtlich bereits die Lehre vom *peccatum originale*, eine ausgeprägte (Erb-)Sündentheologie, die fatale Geschichte vom Sündenfall, dem Lapsus des alten Adam. Hierzu aus philosophischer Warte neuerdings Robert Spaemann (*Das unsterbliche Gericht, Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007).

Am beliebtesten ist gleichwohl die Herleitung aus *religare*: Religion als Verbindung, als Band, als Nabelschnur womöglich. Menschen haben Religion, das heißt Verbindung zur Transzendenz, Rückhalt in Gott. Diese Deutung wird von Theologen und Religionsphilosophen bevorzugt. Philologen hingegen geben häufig der Lesart *relegere* den Vorrang. Nichtsdestoweniger bleibt alles hypothetisch. Wie gesagt, aus der Etymologie sind mindestens drei Deutungen von *religio* denkbar. Man kann der Ansicht sein, Religion bedeute ursprünglich das gewissenhafte Einhalten ritueller Verehrung des Numinosen (*relegere*) oder aber die bestimmende Verbundenheit mit der Transzendenz (*religare*) oder schließlich die Wiederversöhnung mit Gott (*reeligere*).²⁹¹

In der römischen Antike wurde das Wort *religio* als Inbegriff für religiöse Sachverhalte erst allmählich gebräuchlich. *Religio* im römischen Verständnis zielte auf das Bewusstsein der Verpflichtung, das Menschen herkömmlicherweise einer sie bindenden Macht entgegenbringen. Es war das Wissen um die Beanspruchung durch die göttlichen Mächte (*numina*), das menschlicherseits eine Pflicht begründet, eine *obligatio*, so dass ein zweiseitiges Verhältnis zustande kam, ein *commercium*, ein ganz eigener Handel und Verkehr. Für die Römer, und das ist das Bemerkenswerte daran, hatte das nichts zu tun mit Innerlichkeit, noch auch mit Lehre und Dogmatik. Zwar gab es den privaten häuslichen Kult der Laren, Penaten und des Genius des Familienoberhauptes (*pater familias*). Davon abgesehen war Religion ganz überwiegend öffentliche Angelegenheit (*res publica*), aufs engste mit Politik und Staat und Recht verbunden. Der Staat selbst hatte *religio* wahrzunehmen, um seinerseits Bestand zu haben, und also beispielsweise das Heilige Feuer durch den gewissenhaften Dienst der jungfräulich-zölibatären Vestalinnen unter keinen Umständen ausgehen zu lassen.²⁹² Den öffentlichen Kult zu beachten war jeder römische

291 Im Übrigen verhält es sich mit der etymologischen Aufschlüsselung von *lex* (Gesetz), jedenfalls nach dem Urteil des Humanisten Coluccio Salutati (1331–1406), ganz ähnlich, so dass sich auch darin die drei Komponenten Auswählen (*eligere*), Verbinden (*ligare*) und Lesen (*legere*) finden.

292 Muth, Robert: Einführung in die griechische und römische Religion, Darmstadt 1988, ²1997; Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer, München 2001.

Bürger gehalten. Die Religion bestand als Verpflichtung zur peinlich genauen, geradezu ängstlichen Beachtung und Einhaltung aller kultisch-rituellen Vorschriften zum Zweck der Bewahrung der staatlichen Gemeinschaft.

Und deswegen die quasi politische Stellung der Offizianten. Es gab verschiedene priesterliche Kollegien (*collegia sacerdotum: augures, fetiales, flamines maiores/minores, pontifices*). Die Hohepriester hießen *Pontifices*, der höchste im *collegium pontificum* war der auf Lebenszeit ernannte *Pontifex Maximus*.²⁹³ Er führte unter anderem die Annalen, die großen öffentlichen Jahrbücher, und veröffentlichte monatlich den Kalender. Er verfügte so über die Macht, nach alter Ordnung Werktage (*dies fasti*) und Feiertage (*dies nefasti*) festzulegen. Dem Kollegium der zwanzig Fetialen oblagen die völkerrechtlichen Beziehungen, insbesondere – nebst einer allgemeinen Bedenkzeit von dreißig Tagen – ein eigenes Votum zur Erklärung des Kriegsfalls. Religion hatte also bei den Römern Öffentlichkeit-scharakter. Hauptsächlich in Gebeten und Opfern, auch in Schwüren und Eiden, alles nach uralten festgelegten Formularen²⁹⁴, trachtete man sich der Gunst der Götter zu versichern. Aber auch mittels Auspizien wie Himmelserscheinungen, Vogelflug, Eingeweideschau und

293 Ein oberster Würdetitel, der beispielsweise im Jahr 63 v. C. durch Wahl dem Politiker Julius Caesar übertragen wurde, den zeitweise der Kaiser (so auch Konstantin) führte und dessen sich sodann (unter Verschmelzung mit der Tradition des jüdischen *summus sacerdos*/Hohepriesters) seit Leo I. (5. Jh.) der Papst bis heute bedient. Im römischen Katholizismus ist eine beachtliche Spannbreite: Pontifex (*il pontefice, il sommo pontefice* oder auch *il pontefice massimo*) ist Bezeichnung einer öffentlichen Funktion und höchsten Würdestellung, Heiliger Vater (*Santo Padre*), zumal als Anrede, ist hingegen ein Ausdruck beinahe familiärer Ehrerbietung. – Ein Zug von *cultus publicus* hat sich ferner erhalten, indem etwa der (sonn)tägliche Hauptgottesdienst als ‚Amt‘ bezeichnet wird. Früher gingen die Katholiken am Sonntag ins (Hoch-)Amt. Das ist ein Verwaltungsbegriff: Das Amt, ein *officium*; im Französischen heißt der Gottesdienst entsprechend *Office divin*, das Totenamt *Office des morts* und der dienstuende, die Messe lesende Priester heißt *officiant*. Das alles weist auf etwas Funktionales, einen öffentliche Dienst.

294 *Libri pontificiales* (Priesterbücher) gehören zu den ältesten Zeugnissen der römischen Literatur. Es sind allerdings nur Fragmente überliefert.

ähnlichem suchten die Auguren den göttlichen Ratschluss zu erforschen und Volk sowie Staat zu verdeutlichen, um alle Angelegenheiten nach menschlichem und göttlichem Recht gesichert zu halten.²⁹⁵

Im Gegenzug dazu zeigt Religion verschiedentlich Tendenzen, zur persönlichen Haltung zu werden, zur Einstellung des Herzens.²⁹⁶ Was da abgewehrt wird, das Heuchlerisch-Selbstgerechte, das Öffentlichkeitsbezogene, und was da befördert wird, die Verlagerung des Religiösen in die Innerlichkeit, vom *cultus publicus* zum *cultus privatus*, das ist zunächst untypisch und unrömisch. Eine gemüthafte subjektive Note in *religio*, jenseits bloß äußerlicher Einhaltung der vorgeschriebenen Riten, ist nicht vor dem ersten vorchristlichen Jahrhundert nachzuweisen.²⁹⁷ In der Stoa vor allem vollzieht sich sodann eine Verinnerlichung und Personalisierung sowie auch eine erstaunliche (doxastische, nicht fiduzielle) Systematisierung des Gottesglaubens. Bei Seneca steht zu lesen:

Der Anfang der Götterverehrung (*deorum cultus*) ist der Glaube an Götter (*deos credere*); es folgt die Anerkennung ihrer Erhabenheit (*reddere illis maiestatem suam*), die Anerkennung ihrer Güte (*reddere bonitatem*), ohne die es keine Erhabenheit gibt; ferner das Wissen, dass sie es sind, die über die Welt wachen, die das Universum mit ihrer Macht zweckmäßig ordnen, die das Menschengeschlecht unter ihrer Obhut haben, dabei auch auf Einzelpersonen bedacht (*curiosi singulorum*).²⁹⁸

295 Vgl. beispielsweise Cicero, der ab 53 (bis zu seiner Ermordung anno 43) gewähltes Mitglied des Augurenkollegiums war: De re publica, II 17; De natura deorum I 14; und insbes. De divinatione (dt. Von der Weissagung).

296 So zum Beispiel, wenn in der biblischen Bergpredigt verlangt wird: „Wenn du Almosen gibst, so lass nicht vor dir her posaunen (...) wenn du betest, gehe in dein Kämmerlein und schließe die Tür und bete im Verborgenen“ (Mt 6,1–6). „Zerreißt euer Herz, nicht eure Kleider“ (Joel 2,13).

297 Bei Cicero erstmals vielleicht; wenngleich naturrechtlich verankert (nat. deor. 2,8; rep. VI 9–25; Somnium Scipionis). Und beim Dichter Vergil (Georgica I).

298 ep. 95, 50; vgl. 10, 4; 41, 1 f.: „Gott ist in Dir, ein heiliger Geist wohnt in uns“, *deus intus est ... sacer intra nos spiritus sedet*; 92; 110; 115,5; de prov. 5,5 f.

Religio wird also später im Römischen zur Tugend, zur heiligen Sorgfalt und zu dem feierlichen Dienst, den einer der göttlichen Natur entgegenbringt. Religion ist insofern verwandt mit Achtung (*pietas*) und Dankbarkeit (*gratia*) oder auch Ehrerbietung (*verecundia, observatio*), beschützender Fürsorge (*cura*), mit Frieden (*pax*) und ähnlichem mehr.²⁹⁹ All dies steht in engem Zusammenhang mit der höchsten der antiken Kardinaltugenden, der Gerechtigkeit (*iustitia*). Religion ist somit Teil jenes Verhaltens, was von einem Menschen als Menschen gefordert werden kann. Menschlicher Pflicht lückenlos nachzukommen, heißt auch an Religion sich zu beteiligen und Pietät zu üben, um nicht eine Dimension einzubüßen, ein Grundverhältnis inaktiviert und unkultiviert zu lassen. Vorbild hierin war den Römern insbesondere der Gründerheros Aeneas wie ihn vor allem der Dichter Vergil im Epos der „Aeneis“ gezeichnet hatte.

Das junge Christentum errichtet sich im damaligen politischen Kontext. Nicht beschränkt auf die Gemeinden von Galiläa, der römischen Provinz, kam es rasch zur Metropole, nach Rom. Die ganze Emphase der Apostolizität und des Petrusprimats besteht nicht zuletzt in der Anbindung der christlichen Religion an Rom, das Zentrum der antiken Welt (*caput mundi*)³⁰⁰ und seiner öffentlich-rechtlichen *religio*. Das jedoch war nicht unproblematisch, hat das Christentum seinen Weg zum Heil³⁰¹ doch in neuartig vertiefter Weise als einen Glauben verstanden, als *pístis, πιστις*, als Hören und Annehmen der Verkündigung. Dennoch steht es von Anbeginn in Konkurrenz zu den Kulturen und religiösen Gemeinschaften der

299 *Pax* ist denn auch ein frühchristlicher Name für den Gottesdienst, die Eucharistie, die *Communio*.

300 Polybios von Megalopolis sieht die Universalgeschichte unter dem Ziel des Aufstiegs Roms zur Weltherrschaft. So auch Vergil („Aeneis“, 4. Ekloge: „Bucolica“). Im vierten Jahrhundert singt Ambrosius von Rom als *caput gentium*, und der Dichter Prudentius (c. Symm.) schafft vollends das christliche Bild von Rom, dem Telos zivilisatorisch-spiritueller Entwicklung schlechthin, der ewigen Stadt (*urbs aeterna*). Vgl. Albrecht, Michael von: Rom, Spiegel Europas, Tübingen ²1998.

301 *hē hodós, ἡ ὁδὸς* (Lukas, Apostelgeschichte 18,25; 19,23; 24,22 u. ö.); laut dem Vierten Evangelium ist es Jesus, der sich ausdrücklich selbst als den Weg verkündigt (*ἐγὼ εἶμι ἡ ὁδὸς*, Joh 14,6); Bultmann, Rudolf: Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁷1977, S. 468 f.

antiken Welt.³⁰² Es sieht sich gezwungen, den Anspruch der eigenen religiösen Praxis angesichts der bestehenden Religionen möglichst überzeugend vorzubringen.

Das geht so weit, dass sich die so genannten Apologeten, die frühesten Intellektuellen oder Philosophen des Christentums, nicht bloß ausgewählter philosophischer Argumentations- und Darstellungsmittel bedienen. Sie versuchen überhaupt, das Christentum als *sapientia vera* aufzuzeigen, als wahre Weisheit, als die eigentliche Philosophie.³⁰³ Das wird möglich, indem sie argumentieren: Der Gipfelpunkt der wahren Weisheit war und ist der Logos, und der Gipfelpunkt im Christentum ist der Logos, das Wort, das fleischgewordene (*verbum incarnatum*), das aus Gott hervorgeht, als Ja und Amen endgültig gesprochen. So gelang es, teilweise Übereinstimmung mit vorchristlichen Lehren philosophischer und religiöser Art (partiell auch der Gnosis) zu erzielen. Insbesondere ist damit gesagt, und das ist entscheidend hinsichtlich eines gewissen philosophisch-weisheitlichen Grundelements auch schon im Evangelium selbst, dass ein allgemeiner Sinn zu erkennen sei. Die Stoa vor allen Dingen hatte vom *lógos spermatikós*, λόγος σπερματικός gesprochen, als einem Logos, der wie ein Samen und göttlicher Funke und ein heiliger Geist (*sacer spiritus*) allem innewohnt. Insofern war im Grunde und tendenziell alles Logoshaft. Und so konnte man in dem, was im *verbum divinum* inkarniert wird, nichts Geringeres sehen als das endgültige Offenbarwerden der göttlichen Dimension des Wirklichen.³⁰⁴ *Christentum, das ist insofern Christophanie, Dynamik der Parusie, Verwirklichung der Gottesherrschaft, sieghaftes Hervorbre-*

302 Für eine hoch reflektierte Darstellung der Grundlagen des antiken Christentums und eine geistige Strukturanalyse der ersten christlichen Jahrhunderte vgl. Schneider, Carl: Geistesgeschichte der christlichen Antike, München 1970; Martin, Jochen/Quint, Barbara (Hgg.): Christentum und antike Gesellschaft, Darmstadt 1990; Wiegandt, Klaus/Graf, Friedrich Wilhelm (Hgg.): Die ersten vierhundert Jahre des Christentums, Frankfurt 2008.

303 Fiedrowicz, Michael: Apologie im frühen Christentum, Paderborn 2001; Ders. (Hg.): Christen und Heiden, Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike, Darmstadt 2004.

304 „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte (*lógoi*) werden nicht vergehen“ (Mk 13,31).

chen des Christusgeheimnisses als des göttlichen Logos- (beziehungsweise Sophia-)geheimnisses und also der Herrlichkeit Gottes (doxa, kabod) in und über der Wirklichkeit insgesamt.

Hierzu nun einige kurze theologische und biblische Erwägungen: Die Dynamik dieses Geschehens ist eschatologisch-universal: auf gutem Wege³⁰⁵, in seiner Vollendung freilich noch ausstehend. „Er (Gott) hat beschlossen, die Fülle der Zeit (*tò plērōma tōn kairōn*) heraufzuführen, in Christus alles zusammenzufassen (*anakephalaiōsasthai tà pánta en tō Christō*), alles, was im Himmel und auf Erden ist“, schreibt Paulus.³⁰⁶ Und es führt noch weiter. Richtungweisend geradezu ist die kollektivierende Formel: „Alles ist euer, ihr aber gehört Christus, Christus aber Gott“ (1 Kor 3,22 f.). Und dies insgesamt und überhaupt und unumstößlich, damit über solch gestufte Sammlung und Übereignung zu guter Letzt offen zu Tage trete, dass, so wörtlich, „Gott alles in allem“ ist.³⁰⁷ In neuerer Zeit ist der Gedanke der Christophanie (der Parusie, des Pleromas) wohl von niemand eindringlicher vergegenwärtigt worden als von dem Jesuiten und Paläoanthropologen Pierre Teilhard de Chardin.³⁰⁸ Und ungeachtet der

305 so bereits der wohl vorpaulinische Christushymnus Phil 2,6–11 und die in der Verklärung Jesu finalisierte Passage Mk 8,10–9,13.

306 (beziehungsweise jemand aus der Paulusschule) in einem Gemeinde-Rundbrief (Eph 1,10, vgl. 1,22, 4,13; danach *anakephalaiōsis, recapitulatio (omnium)* namentlich bei Irenaeus von Lyon, Justin dem Märtyrer und Origenes. Zur Offenbarung des Christusgeheimnisses (*to mystērion tou Christou*) vgl. Eph 3,3–7. „Wenn der Christus offenbar werden wird (*phanerōthē*), unser Leben, dann werdet auch ihr mit ihm offenbar werden (*phanerōthēsethe*) in Herrlichkeit“, verkündet der ebenfalls deuteropaulinische Kolosserbrief (3,4), in dem die ‚Christokephalie‘ besonders prägnant herausgestellt ist (1,15–20: Hymnus [vorchristlich]; sowie ebd. v. 26 f.). Der Erhöhte werde alle an sich ziehen (Joh 12,32). Alle würden geeint in einer einigen neuen Menschheit (Gal 3,28).

307 1 Kor 15,28. Vom Heilsgeschehen als Christophanie heißt es in 1 Joh 2,8b, die Finsternis schwinde und bereits leuchte das wahre Licht: *hē skotia parágetai kai tò phōs tò alēthinòn edē phānei; tenebrae transierunt et verum lumen iam lucet*. Vorangehend war bei (Trito-)Jesaja von Zion prophezeit: „Finsternis bedeckt die Erde und Dunkel die Völker, doch über dir strahlt auf der Herr, und seine Herrlichkeit erscheint über dir“ (Jes 60,2; vgl. Lk 1,78 f.). „Die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist nahe“, bekräftigt Paulus (Röm 13,12). – Moltmann, Jürgen: Das Kommen Gottes, Gütersloh 1995.

308 Le Milieu Divin, entst. 1926/27, dt. Der Göttliche Bereich, München 1962). Panikar, Raimundo: Christophanie, Erfahrung des Heiligen als Erscheinung Christi, Freiburg Br./Wien 2006.) – Dass das Geschehen womöglich in paradoxer Weise als Voll-

Schwierigkeiten, die der Forscher zeitlebens mit der Kirche hatte, übernahm das Zweite Vatikanische Konzil die teilhardische Reformulierung der Parusie:

Gottes Wort, durch das alles geschaffen ist, ist selbst Fleisch geworden, um in vollkommenem Menschsein alle zu retten und das All zusammenzufassen. Der Herr ist das Ziel der menschlichen Geschichte, der Punkt, auf den hin alle Bestrebungen der Geschichte und der Kultur konvergieren, der Mittelpunkt der Menschheit, die Freude aller Herzen und die Erfüllung ihrer Sehnsüchte.³⁰⁹

Dessen ungeachtet ist diese gesamte philosophisch-spekulative Ausrichtung durchaus nicht selbstverständlich. Denn was besagte anfänglich das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus? Es war zunächst die Berufung auf Jesus, auf Jesus den Nazoräer. Also auf wen? Auf den Mann aus Nazareth in Galiläa oder auf den religiösen Observanten oder auf wer weiß was.³¹⁰ Das formierte Bekenntnis zu Jesus als dem Christus besagte überdies, dass Jesus für den durch die biblisch-apokalyptische Überlieferung beglaubigten ‚Menschensohn‘ (Dan 7,13 f.) angesehen und allen als Messias verkündigt wurde. Proklamiert wurde, Jesus sei nicht bloß nach dem geläufigen Beinamen *Chrestos* (*Chrēstós*, *Χρηστός*, im Hellenismus homonym mit *Christos*) ‚der Gute‘, ‚der Freundliche‘. Darüber hinaus sei er der Christus (Lk 9,18; Apg 2,36). *Christós*, *Χριστός* ist die griechische Übersetzung von hebräisch Messias, *masch-iach* (-*adonai*), מָשִׁיחַ אֲדֹנָי, zu Deutsch ‚Gesalbter (des Herrn)‘. Der Christus – als ‚Gottessohn‘ (*hýiós theoú*, υἱός θεοῦ) und Herr (*kyrios*, κύριος), als ‚guter Hirte‘, als Kosmokrator, als A und O – wurde mit dem griechischen *lógos*, λόγος (Heraklit, Plato, Stoa, Philo, Justin) gleichgesetzt. Damit war es möglich geworden, das Christentum als die

endung der Menschwerdung sich vollzieht, lässt sich erörtern mit Kuitert, Harry M.: Kein zweiter Gott, Düsseldorf 2004.

309 Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (n. 45).

310 In der umwerfenden Theophanie vor Damaskus erhält Saulus-Paulus auf seine Frage „Wer bist du, Herr?“ die Antwort: „Ich bin Jesus, der Nazoräer“ (*Εγώ εἰμι, Ego eimi Iesous ho Nazōraios*, Apg 22,8). Wohingegen der „Vater im Himmel“ gegenüber Petrus Jesus als den „Messias, den Sohn des lebendigen Gottes“ offenbart (Mt 16,16 f.; das Petrus-Bekenntnis jedoch laut Mk 8,29: „Du bist der Messias“).

Erfüllung (der Schrift und der Zeit), als den vollen Durchbruch und das endgültige Zutagetreten dessen anzusehen, was immer schon in der Lehre vom Logos zumindest vorweggenommen war: die grundlegende Überzeugung nämlich, dass von Vornherein eine göttliche Struktur im Kosmischen wirke, ein allen Todesmächten schlechthin überlegenes unzerstörbares ewiges Leben, worauf der Mensch und alles letztlich ausgerichtet sei.³¹¹

Christum scire est omnia scire, so formulierte bereits der erste lateinische Theologe Tertullian (ca. 160–220). Und der Philosoph Schelling, der sechzehn Jahrhunderte später den Kirchenvater zitiert, übersetzt: „Er (das ist Christus) ist des Wissens Ende; wer ihn wahrhaft hat und ganz erkennt, hat mit ihm und in ihm alles Wissen!“³¹² Schelling beruft sich des Weiteren auf Paulus.³¹³ Demnach ist ein seit Weltzeiten verschwiegener Plan Gottes „durch die Erscheinung Christi aller Welt offenbar geworden“.³¹⁴ Und der deutsche idealistische Denker schließt: „Das Christentum ist vorbereitet von Grundlegung der Welt her, ist die Ausführung des in den Weltprinzipien selbst liegenden Gedankens.“³¹⁵

311 Von analoger ewiger Bedeutung ist chinesisch *Tao* sowie buddhistisch *Dharma*.

312 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophie der Offenbarung*, 1841/42, hg. Manfred Frank, Frankfurt a. M. 1977, 255. Tertullian wird erweitert zitiert: *Ubi finis quaerendi, ubi statio inveniendi? nihil ultra. Christum scire est omnia scire*; (ebd.). Die Maxime gilt als paulinisch, wonach in dem „göttlichen Geheimnis, das Christus ist, (...) alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen“ sich finden (Kol 2,2 f.).

313 Röm 11,33–36; 16,25–27; Eph 3,5. Hinzuzunehmen wäre Kol 2,3, wo (unter Beanspruchung von Jes 45,3 und Spr 2,2f.) gesagt wird, in Christus seien „alle Schätze der Weisheit und Erkenntnis verborgen“ (*pántes hoi thésauroi tés sophías kai gnóseós apókryphoi; omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*).

314 Schelling, a. a. O., 253.

315 ebd. 324. Vgl. Schellings späte real-idealistische Weltalter-Philosophie. – Habermas, Jürgen: *Das Absolute und die Geschichte*, Bonn 1954; Franz, Albert: *Philosophische Religion*, Würzburg/Amsterdam 1992. – Höchst eindrucksvoll auf Christus als den Omega-Punkt fokussiert ist auch das Oratorium „Der Messias“ („The Messiah“, von Charles Jennens und Georg Friedrich Händel; UA Dublin 1742). – „Der volle Christus ist erschienen nicht auf Erden, / Sein göttlich Menschenbild muß noch vollendet werden“, so in Nikolaus Lenaus Versepos „Die Albigenser“ (Stuttgart 1842, im 6. Abschnitt „Die Höhle“).

In Bezug auf den Logos standen Vergleich und Auseinandersetzung, Apologie und Abweisung nicht übereinstimmender Beurteilungen. Bereits die frühen christlichen Interpreten sahen kein Problem, den christlichen Glauben als *nostra religio*, ‚unsere Religion‘ zu bezeichnen, oder als *religio Dei*, ‚Verehrung des einen Gottes‘, oder als *religio vera*, in voller Überzeugung und mit allem Nachdruck als ‚wahre Religion‘. Sie verfuhrten so in strikter Abgrenzung gegenüber dem, was sie *vestra religio* (‚eure Religion‘) oder *religio deorum* (‚Religion der Götter‘) nannten: die *religio falsa*, die ‚falsche Religion‘, jene der Abgötter und der Götzen, des Mammons, des Kaiserkults und dergleichen mehr.

Augustinus ist der erste der ‚Kirchenväter‘, der eine selbständige Schrift veröffentlichte, die den Begriff Religion im Titel anführte, übrigens einem der wenigen authentischen Buchtitel der Antike: „De vera religione“.³¹⁶ Die Abhandlung ist bestrebt, im Horizont dessen, was bei den Römern *religio* hieß, aufzuzeigen, dass die christliche Religion die wahre Religion ist: die *christiana religio* als *vera religio*. Das freilich hieß zugleich, die anderen Religionen in den Blick zu nehmen, sie in (abgestufter) Beziehung zum Christentum zu sehen. Augustinus zeigt sich überzeugt, dass das Christentum die endgültige Bestätigung und Verdeutlichung dessen ist, was in der Religion und insbesondere in der platonisch-neuplatonischen Philosophie bereits deutlich geworden sei. Um ihn wörtlich anzuführen:

316 Augustinus, Aurelius: De utilitate credendi, De vera religione, De fide rerum quae non videntur, hg. Onorato Grassi, Rom 1994; ders.: De vera religione, Über die wahre Religion, Stuttgart 1983. Augustinus einflussreiche Frühschrift wurde um 390, kurz nach der Taufe und noch vor Priesterweihe und Antritt des Bischofsamtes verfasst. In ihrem Eröffnungssatz gibt sie das Thema, die These der ganzen Abhandlung an: „Den Zugang zu einem guten und glückseligen Leben eröffnet allein die wahre Religion, welche nur einen Gott verehrt und mit geläuterter Frömmigkeit als Ursprung aller Wesen erkennt, als den, der das Weltall anfänglich setzt, es vollendet und umfasst.“ – Mader, Johann: Aurelius Augustinus, Philosophie und Christentum, St. Pölten/Wien 1991. – *Vera religio* ist Leitbegriff bereits bei Laktanz (*Divinae institutiones*/Göttliche Unterweisungen, insbes. Buch III und IV).

Die Sache selbst, die jetzt die *christiana religio* heißt, war schon bei den Alten vorhanden und fehlte nicht von Anbeginn des Menschengeschlechts, bis Christus im Fleische erschien; von da an begann die wahre Religion, die eh und je gewesen, die christliche zu heißen.³¹⁷

Unbeschadet solchen spekulativ-spirituellen Enthusiasmus ist es gleichwohl nicht angebracht, den Siegeszug des Christentums ausschließlich Glauben und Denken zuzuschreiben. Was die Christianisierung des Römischen Reiches nach Konstantin, Theodosius und Justinian in den konkreten Verhältnissen des vierten bis sechsten Jahrhunderts möglich machte, war wohl insbesondere dies: seine Tauglichkeit, in einer destabilisierten Welt auf höchst dienliche Weise Stabilität (der sozialen Ordnung) zu garantieren. Die Christianisierung ist letztlich als integraler Bestandteil eines langwierigen und komplexen Prozesses zu verstehen, in dem schließlich die universale Kirche das *Imperium Romanum* ablöste und – in mehr oder minder spiritueller Form – weiterführte.³¹⁸

1.4.4 Transzendenz, Transzendentalität

Ein Mensch stellt Fragen, ist nicht einfach vorhanden, als ein Positivum, festgefügt gegeben, sicher fassbar. Ein Mensch stellt sich selbst eine Aufgabe dar und ein Rätsel. Er ist unerschöpflich, unbegrenzt formbar, in sich unzulänglich, offen für das Ganze. Er ist auf dem Weg und er geht über sich hinaus – in jede Richtung, abwärts, seitwärts, aufwärts. Er trägt Verlangen und Sehnsucht in sich. Der Mensch, konnte man sagen, übersteigt unendlich den Menschen.³¹⁹ Die Transzendenz

317 Augustinus, *Retractationes* I 12; vgl. *Conf.* VII 9, 13 f. – Cusanus im fünfzehnten Jahrhundert hat keine Scheu einzuräumen, Plato habe „fast das ganze Evangelium“ entdeckt (*Sermones* 2, 5, 11–17; *Opera omnia* XVI 1, 23). Und im siebzehnten Jahrhundert liest Bossuet (*Discours sur l'histoire universelle*, Paris 1681: II 19) sogar die Idee des leidenden, noch in der Gottverlassenheit tugendhaft ausharrenden Gerechten bei Plato (*Polit.* 361e–362a). – Richert, Friedemann: *Platon und Christus*, Darmstadt 2011.

318 Zur Etablierung des Christentums in der Spätantike, als Ordnungs- und Disziplinierungsmacht vor allem, vgl. Heinz, Werner: *Der Aufstieg des Christentums*, Stuttgart 2005; Girardet, Klaus M.: *Die Konstantinische Wende*, Darmstadt 2006; Veyne, Paul: *Als unsere Welt christlich wurde*, München 2008.

319 *L'homme passe infiniment l'homme* (Pascal: *Pensées*, La 131/Br 434; vor allem als Ordnung der Liebe über jenen des Habens und Wissens: La 308/Br 793). „Es ist der Menschheit

rundweg zu leugnen wäre verfehlt. Es hieße, das Menschenwesen bei bloßer Faktizität zu behaften und es letztlich in der Gegenständlichkeit (seiner biologischen Ausstattung, seiner ‚egoistischen Gene‘, seines Funktionierens u. ä.) ‚festzustellen‘.³²⁰ Der Exzentrik und sprengenden Dynamik des Daseins wäre nicht entsprochen, wollte man nicht zugeben, dass der Mensch über alles und jedes hinausreicht. Ein Transzendieren (von lat. *trans-scendere*, überschreiten, übersteigen, zum Beispiel eine Mauer kraft eines Sprungs oder mithilfe einer Leiter) liegt allein schon in dem eigentümlichen Überschuss der Person über die Natur. So nämlich sind wir beschaffen, so ist es um uns bestellt: Wir sind hinausgehoben über den schieren Bestand dessen, was wir unleugbar auch sind: Animalisches, Vegetatives, Sternenstaub. Nie sind wir ganz aufgehoben in dem, was ist. Nie können wir uns ganz unterbringen in dem, was jeweils geschieht. „Das eigene Herz übersteigt uns“,³²¹ so finden wir. Und konkreter noch kann ein jeder beipflichten und ganz existenziell zugespitzt sagen: „Überzähliges Dasein entspringt mir im Herzen.“³²² Nicht so sehr lyrisch, so berechtigt und trefflich auch immer, findet der philosophisch Reflektierende zu der Aussage: „Dasein ist immer schon ‚über sich hinaus‘ (...) als Sein zum Seinkönnen, das es selbst ist“; so ist Transzendenz ontologisch begriffen.³²³ Dieser hervorstechende dynamische Überschwang an keinesfalls restlos

eigen, daß sie sich über die Menschheit erheben muß“ (Schlegel, Friedrich: Ideen, 1800, Ziff. 21). „Denke dir ein Endliches ins Unendliche gebildet, so denkst du einen Menschen“ (ebd. Ziff. 98). – Am anthropologisch-ethischen Zusammenhang von Unendlichkeit und Transzendenz hält auf das Bestimmteste Emmanuel Levinas fest (Totalité et Infini, dt. Totalität und Unendlichkeit, Freiburg Br. 1987). – Honnefelder, Ludger/Schüßler, Wolfgang (Hgg.): Transzendenz, Paderborn 1992; Joas, Hans: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. 2004.

320 Dawkins, Clinton Richard: Das egoistische Gen, Berlin/Heidelberg 1977. Vgl. dagegen Bauer, Joachim: Prinzip Menschlichkeit, Warum wir von Natur aus kooperieren, München 32008; ders.: Das kooperative Gen, München 2010.

321 so Rilke in der Zweiten der „Duineser Elegien“.

322 Duineser Elegien, ix, in fine. Rilkes späte Lyrik-Zyklen sind gekennzeichnet durch Figuren der Transzendenz: des Engels zunächst, in den „Duineser Elegien“, und sodann Orpheus' beziehungsweise dessen ‚Spur‘, in den „Sonetten an Orpheus“.

323 Heidegger, Martin: Sein und Zeit, 1927, § 41: ‚Das Sein des Daseins als Sorge‘, hier S. 192. Auch Sartre schenkt der Polarität von Faktizität und Transzendenz der Existenz starke Beachtung (Das Sein und das Nichts, Hamburg 1962, Teil 3); zur existenziell konstitutiven Bewegung des Transzendierens (*dépassement*) vgl. ders.: Ist der Existentialismus ein Humanismus?, 1946, in: ders., Drei Essays, Frankfurt a. M. 1977, S. 35.

verwirklichter Möglichkeit, das ganze damit verbundene Ringen um Selbstsein und mehr als Selbstsein, das ist, mit einem ebenso zentralen wie allerdings auch fragwürdigen Wort, Freiheit zu nennen.³²⁴ Und im Hinblick darauf lässt sich füglich die Aussage bestätigen: „Erst in Bezug auf Transzendenz wird der Mensch sich als eines freien Wesens bewußt in der Lebensüberlegenheit, die bei Menschen aller Völker und aller Zeiten angetroffen wird.“³²⁵

Woraufhin aber geht das Auslangen letztlich? An der Beantwortbarkeit dieser Frage scheiden sich die Geister.³²⁶ Viel Streit herrscht um die berechnete Auslegung der Transzendenz. „Ohne Utopie“, so insistiert beispielsweise der Dichter Max Frisch, „wären wir Lebewesen ohne Transzendenz“.³²⁷ Namentlich Karl Marx hat eine dezidiert *politische* Interpretation vorgeschlagen: die Vereinigung der Proletarier zur revolutionären Errichtung einer klassenlosen Gesellschaft mit dem Ziel einer Menschheit in Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit.³²⁸ Entschieden über das Faktische hinaus lässt Nietzsche die Lehrerfigur Zarathustra das Menschenwesen, das „*nicht* festgestellte Tier“³²⁹ dazu animieren, die „eignen Sinne (...) zu Ende (zu) denken“³³⁰ und,

324 Zur Problematik der Freiheit inmitten der abgründigen Antinomik der menschlichen Daseinsituation vgl. nicht zuletzt die berühmte Parabel vom Großinquisitor, die Fjodor M. Dostojewskij im letzten seiner vier, fünf großen Romane „Die Brüder Karamazow“ (Petersburg 1879/80) vorlegt.

325 Karl Jaspers (Kleine Schule des philosophischen Denkens, München⁸ 1983, S. 66; zur Transzendenz vgl. Philosophie, Berlin² 1948, S. 675–874). Jaspers Existenzdenken betont (nach Kierkegaard) die Transzendenz schon allein des Selbstseins (i. S. nicht eines direkten Machens, sondern eines dankenswerten Sich-geschenkt-werdens).

326 Liessmann, Konrad Paul (Hg.): Die Gretchenfrage, „Nun sag‘, wie hast du’s mit der Religion?“ Wien 2008, S. 61–81 (Beitrag M. Seel).

327 Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels, Frankfurt a. M. 1976.

328 Bei Ernst Bloch steht lapidar: „Denken heißt Überschreiten“ (Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a. M. 1959, S. 2; Atheismus im Christentum, Frankfurt a. M. 1968, Motto). „Der Mensch ist dasjenige, was noch vieles vor sich hat. Er wird“ (Bloch sagt, gewissermaßen marxistisch engführend: „in seiner Arbeit und durch sie) immer wieder umgebildet. Er steht immer wieder vorn an Grenzen, die keine mehr sind, indem er sie wahrnimmt, er überschreitet sie“ (ebd., S. 284 f.) – „Der Mensch ist in unvorhersehbarer Weise und Richtung immer über sich hinaus“, das ist eine Grundthese der Anthropologie Helmuth Plessners (Die verspätete Nation, GS, Bd. VI, S. 44).

329 J 62: KSA V 81.

330 Za II, Auf den glückseligen Inseln: KSA IV 110.

mehr noch, produktiv zu werden, „über sich hinaus zu schaffen“³³¹. Selbsterwindung ist hier (negativer) Begriff für Transzendenz. In religionssoziologischer Hinsicht kommen menschliche Gesten und Gebärden in Betracht, in denen ein Transzendieren unverkennbar ist, zum Beispiel das Dringen auf Ordnung, die Lösung im Spiel, die Zuflucht im Humor, lauter charismatische Begabungen, grundlegende Ausstattung der *condicio humana*.³³²

Woraufhin geht also das Transzendieren letztlich? Seit alters wird gesagt: auf das Unendliche hin, nicht die Negation des Endlichen bloß, vielmehr auf etwas ganz Anderes hin, das Ewige, Heilige, Göttliche, Gott als der alles umgreifenden, stets größeren, wahren Wirklichkeit (*Deus semper maior*). Sehr nachdrücklich ist durch Kierkegaard eingeschärft worden, dass in der menschlichen Existenz das Ewige unausweichlich ist, wenn auch seines Erachtens zunächst als das Negative, als Leiden (an dem Verhältnis zur ewigen Seligkeit), als entschiedenes beständiges Offenhalten der Wunde, als Schuld und Reue, als Sterben und darüber hinaus als Negation der Negation, kurzum als Wiedergeburt in der Gleichförmigkeit mit der Inkarnation des Ewigen in der Zeit.³³³ In der Folge kann, überraschend bündig und erschreckend radikal, bei einem Existenzdenker wie Karl Jaspers verlauten:

331 Za I, Von den Verächtern des Leibes: KSA IV 40.

332 So der austro-amerikanische Religionssoziologe Peter L. Berger (Auf den Spuren der Engel, Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt a. M. 1969); nicht nur, dass zu den Phänomenen der Transzendenz auch ein ‚Argument der Verdammnis‘ gezählt und zur Kehrseite der Hoffnung erklärt wird, sondern vor allem das fehlende Verständnis für die religiöse Bedeutsamkeit von Phänomenen wie Säkularisierung und Mystik sowie schließlich sogar für das letztlich überhaupt Unleistbare von Religion, macht Bergers Ansatz jedoch kritikbedürftig. Von einer ‚Gefangenschaft des Geistes in der Welt‘ zu sprechen, deutet auf höchst problematische gnostisierende Weltvorbehalte hin. (Vgl. ferner Der Zwang zur Häresie, Freiburg Br./Basel 1979; Erlösendes Lachen, Berlin 1998.)

333 Unwissenschaftliche Nachschrift, 1846, München 1976, S. 214. Die Wiederholung; Furcht und Zittern, beide 1843. – Gegenüber dem sokratisch-platonisch-paulinischen beziehungsweise buddhistischen und schopenhauerianischen Ansatz beim Negativen optiert Nietzsche mittels Zarathustra unmittelbar (–ästhetisch): „Weh spricht: Vergeh! / Doch alle Lust will Ewigkeit“ (Za III, Das andere Tanzlied, IV, Das Nachtwandler-Lied: KSA IV 286, 404).

Allein die Transzendenz ist das wirkliche Sein. Dass die Gottheit ist, ist genug. Dessen gewiss zu sein, ist das Einzige, worauf es ankommt. Alles andere folgt daraus. Der Mensch ist der Beachtung nicht wert. In der Gottheit allein ist Wirklichkeit, ist Wahrheit, ist die Unerschütterlichkeit des Seins selbst, dort ist Ruhe, dort ist der Ort der Herkunft und des Ziels für den Menschen, der selbst nichts ist und das, was er ist, nur ist in bezug auf diesen Grund. (...)

Gott ist das Sein, an das restlos mich hinzugeben die eigentliche Weise der Existenz ist.³³⁴

Um eben die Unausweichlichkeit letzter Hingabe zu erinnern und in ständiger Rückkehr gegenwärtig zu halten, besteht die Grundhaltung der Frömmigkeit (man könnte auch Andacht sagen oder Besonnenheit oder Ehrfurcht) wesentlich in Chiffren und Symbolen, in Heils- und Hoffnungszeichen.³³⁵ Im Christentum sind dies auf einander folgend Fisch, Lamm, Kreuz.

Das Piktogramm Fisch ist als griechisches Wort ΙΧΘΥΣ (*ichthýs*, m.) zugleich Akrostichon für *Jesous Christos Theou Hyios Sotēr*, zu Deutsch ‚Jesus Christus, Gottes Sohn, Retter‘, eine Kurzform des Symbolons, eine Glaubenslosung.

Im Zeichen des Lammes wird höchste Hilfe angerufen. In der Not tritt das (biblische, sowohl alt wie neutestamentliche) Bild eines Lammes (Schafes, Widders) vor Augen, die Gestalt eines sanften Tiers, vor dem niemand sich zu fürchten hat, anders als vor Wolf,

334 Über meine Philosophie, 1941, in: Was ist Philosophie? München 1980, S. 399; vgl. Chiffren der Transzendenz, Abschiedsvorlesung, München 1970. Auch über das Eine äußert sich Jaspers kaum weniger radikal: „Daß das Sein des Einen ist, ist genug. Was mein Sein ist, das als Dasein restlos vergeht, ist gleichgültig, wenn ich nur im Aufschwung bleibe, solange ich lebe. In der Welt gibt es keinen wirklichen und wahrhaften Trost, der mir die Vergänglichkeit von allem und meiner selbst verständlich und ertragbar erscheinen lässt. Statt des Trostes ist das Seinsbewußtsein in der Gewißheit des Einen“ (Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, S. 475).

335 Ouaknin, Marc-Alain: Symbole des Judentums, Wien/München 1995; Levenson, Claude: Symbole des Buddhismus, ebd. 1996; Le Gal, Robert: Symbole der katholischen Kirche, ebd. 1997; Chebel, Malek: Symbole des Islam, ebd. 1997.

Löwe, Schlange, Skorpion. Im Zeichen des wehrlosen, (zu Pessach) geopfertem Lebewesens wird das Heil proklamiert: „das Lamm erlöste die Schafe“.³³⁶ Im Rahmen nämlicher Pastorale, Bukolik, Arkadik, Orphik, erfolgt die Zuflucht auch im Bild des guten Hirten (*ho poimēn ho kalós, pastor bonus*, und zwar schon auf Jahwe bezogen).³³⁷ Frühchristlich wird Jesus Christus künstlerisch unter anderem auch in der Jahrhunderte alten Form des Hermes Kriophorus, Hermes, einen Widder über den Schultern tragend, dargestellt: als des Vermittlers und Garanten des Friedens, eines vollkommenen, wie ihn die Welt nicht geben kann.

Was aber das Kreuz anlangt, in seinen verschiedenen Formen, so ist es ein wahrhaft universales Symbol. Nach dem Kreis, dem Universalsymbol der Geborgenheit ist es das Zeichen schlechthin, Jahrtausende älter als das Christentum, Schnittpunkt von oben/unten und rechts/links, bedeutend die Vereinigung der Gegensätze (horizontal, vertikal; der Einzelmensch, auf dem Boden stehend, nach oben geöffnet, die Arme ausgebreitet, mitunter auch Frau und Mann in geschlechtlicher Vereinigung; Natur und Geist, Immanenz und Transzendenz).³³⁸

336 *agnus redemit oves*: so in der Ostersequenz „Victimae paschali laudes“ (Wipo, Burgund, 11. Jh.); Apk 5,12 f.; *Worthy is the Lamb* (Finale des Oratoriums „The Messiah/Der Messias“ von Charles Jennens und Georg Friedrich Händel, 1742, Nr. 47).

337 beim Propheten des Exils Ezechiel (Kap. 34).

338 „... die Zweierheit der Geraden ... als das extreme Eine und das extreme Andere: als das natürliche (weibliche) und das geistige (männliche) Element“ (Piet Mondrian, Die neue Gestaltung in der Malerei, 1917/18). „Das erste ornament, das geboren wurde, das kreuz, war erotischen ursprungs. ... Ein horizontaler strich: das liegende weib. Ein vertikaler strich: der sie durchdringende mann“ (Adolf Loos, Ornament und Verbrechen, 1908; Sämtliche Schriften, Bd. 1, Wien 1962, S. 276–288). – Eine Umschreibung der menschlichen Grundsituation als Überkreuzung von vertikaler und horizontaler Dimension gibt der Dichter Hermann Broch (Der Tod des Vergil, 1945; München 1965, S. 77 f.). Innerhalb eines Kreises als Radkreuz ist es kosmisches Symbol (Vier Jahreszeiten, vier Weltgegenden, die ‚Quartiere‘ der Idealstadt). Vgl. hierzu auch Rahner, Hugo: Griechische Mythen in christlicher Deutung, Zürich³ 1989, S. 55–73. Baudler, Georg: Das Kreuz, Düsseldorf 1997; Ziehr, Wilhelm: Das Kreuz, Stuttgart/Darmstadt 1997

In den anderen beiden monotheistischen Religionen fungieren in ähnlicher Weise (seit dem späten Mittelalter) allmählich der (David-)Stern beziehungsweise der Halbmond. Als weitere Zeichen dienen bisweilen Flamme, Anker, eine Blüte (Lotos insbesondere sowie Rose und Lilie), Taube, Pelikan, Schwan, Delphin³³⁹ sowie Adler oder Schlange.

Allerhand Wahrzeichen solcher Art finden Verwendung für das, was Menschen über alles Begrenzte hinaus erstreben und in der Betrieb-samkeit des Hier und Heute gegenwärtig haben wollen, um sich daraufhin zu sammeln und daran aufzurichten. Nicht zuletzt darin besteht der ‚Trost der Religion‘; nämlich in der Rückkehr aus der Zer-streuung, in der Aufrichtung aus der Gebeugtheit, der Bedrücktheit, der Verkrümmung, der Not des Alltags, der kreatürlichen Schwäche und Hinfälligkeit.

Immerfort bedeutet Religion Auffrischung des Lebens. Wasser spielt daher in ihrer Sphäre eine überaus wichtige Rolle. So wie badet, wer sich schmutzig oder müde fühlt, so kann man auch im übertragenen Sinne Verlangen danach tragen – und stillen. „Wer es will, nehme das Wasser des Lebens, und nehme es umsonst“, so lautet der Bibel letztes Wort.³⁴⁰ Auf solche Weise lehrt und ermöglicht Religion zu leben, nämlich vor allem in Symbolen, in Anschauungen, Vorstellungen, Handlungen von umfassender Bedeutung. Eben dieses Ineinsfallen von Sinnlichem und Übersinnlichem, Immanentem und Transzendentem, das ist es, was das Symbol in seiner Überlegenheit und somit die Religion in ihrer Bedeutsamkeit ausmacht.³⁴¹

339 Vgl. die Interpretation des von einem Delphin umschlungenen Ankers in Erasmus Adagium (II 1,1) „Festina lente“. Darin die Berufung auf ägyptische und griechische ‚Symboltheorien‘ von Orus Apollo Niliacus (Hieroglyphica) und Plutarch (Über Isis und Osiris, X 354).

340 *ho thélōn labētō hydōr zōēs dōreán; qui vult, accipiat aquam vitae, gratis*; Apk 22,17; vgl. 22,1; 21,6; Jes 55,1; Sach 14,8; Joh 4,14; 7,37. Von ganz allgemein großer Bedeutung ist Wasser auch bereits im Buch der Psalmen (*Sicut cervus desiderat ad fontes aquarum...* Ps 42,2; vgl. 63,2; 130,6). – Rahner, Hugo: Griechische Mythen in christlicher Deutung, ³1989, insbes. S. 74–88; Woschitz, Karl M.: Fons vitae, Lebensquell, Sinn- und Symbolgeschichte des Wassers, Freiburg Br. 2003.

341 Für eine Einteilung in insgesamt zehn Symbolgruppen vgl. Eliade, Mircea: Die Religionen und das Heilige, Salzburg 1954.

In der neuzeitlichen Philosophie – zumal im philosophischen Glauben des jaspers'schen Existenzdenkens – geschieht die Auslegung des Transzendierens hauptsächlich in einem *theoretischen* Zusammenhang. Die Dynamik des Aufschwungs über sich selbst und des Zurückbringens dessen, was da intendiert und in intuitiv erfasst wird, das wird in den Chiffren des Denkens errungen (oder doch wenigstens gesucht) im Namen der Wahrheit.

Der religiöse Glaube hingegen spricht sich vorzüglich in vergleichsweise praktischen Wendungen aus, in denen das Heilige und Göttliche als das Gute für das Leben erscheint, also vom guten Gott gesprochen und *in praxi* auf die Güte Gottes vertraut und fest gebaut wird. Das Gute ist das Gutmachende, das Ermöglichende, das Heilende.³⁴² Sind somit zwei der drei so genannten Transzendentalien angeführt, das Wahre und das Gute, so liegt es nahe, zu fragen: Ist nicht auch das Schöne Kennzeichnung des Transzendierens? Sind Künstler von überragender Bedeutung, insofern sie in besonderer Weise dieses Transzendieren zu vollziehen und auszudrücken, den Ausgriff ins Unsichtbare zurück ins Sichtbare zu bringen verstehen? Wie auch immer, Transzendieren geschieht jedenfalls, sowie der Mensch erlebt, dass er nicht verschlossen, sondern offen ist, und er also tatsächlich sich öffnet, aus sich heraus- und über sich hinausgeht.

Augustinus, der große Interpret existenzieller Dynamik und daher einer der ersten Psychologen der Geschichte, beschrieb (in Anlehnung an Gregor von Nyssa und die Stoiker) unausgesetzt dieses Streben. Er beschrieb es zunächst in einem ersten Schritt als reflexive Wendung nach innen (*ad intra*) und sodann aber in einer unumgänglichen Fort-

³⁴² Eine Schlüsselstelle in Robert Musils philosophischem Jahrhundert-Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“ sagt über den Protagonisten, ironisch, wie so oft: „Ohne Zweifel war er ein gläubiger Mensch, der bloß nichts glaubte: seiner größten Hingabe an die Wissenschaft war es niemals gelungen, ihn vergessen zu machen, daß die Schönheit und Güte der Menschen von dem kommen, was sie glauben, und nicht von dem, was sie wissen. ... Die Kunst der Erhebung über das Wissen muß neu geübt werden. Und da dies kein einzelner vermag, müßten alle ihren Sinn darauf richten, wo immer sie ihn auch sonst noch haben mögen“ (Musil, Robert: GW, hg. Adolf Frisé, Reinbek 1978, Bd. II, Kap. 18, S. 826).

führung als Richtungswechsel nach oben (*ad supra*). Er entdeckte in dem Zusammenhang von Einkehr (*reditus*) und Aufstieg (*ascensus*) die Innerlichkeit des Menschen, die er platonisierend als Erinnerung (*memoria*), Beherzigung (*re-cordatio*) und so als Weg zur Seele und darüber hinaus zu Gott beziehungsweise zur Wahrheit bestimmte. Um des höchsten Zieles willen missbilligte er die Veräußerlichung, die Zerstreung, die neugierige eitel-selbstgenügsame (Welt-)Fahrt. Er klagte und schrieb: „Und es gehen die Menschen hin, zu bewundern die Höhen der Berge und die gewaltigen Fluten des Meeres und das Fließen der breitesten Ströme und des Ozeans Umlauf und die Kreisbahnen der Gestirne – und verlassen dabei sich selbst.“³⁴³ Und dagegen ertönt sein eindringlicher Appell: „Geh nicht nach draußen, kehre in dich selbst zurück! Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit. Und wenn du deine Natur als wechselhaft vorfindest, dann schreite auch über dich selbst hinaus.“³⁴⁴

Transzendieren bedeutet zu realisieren, dass der Einzelne jedenfalls über sich hinausgehen muss, wenn er nicht hoffnungslos sich selbst verfehlen und hinter seinen Möglichkeiten zurückbleiben soll. Daher kann man – etwa mit Feuerbach oder den so genannten Dialogikern (Buber, Ebner, Rosenzweig) oder Phänomenologen (wie Merleau-Ponty und Levinas) – der Meinung sein, dass jeder geringste Ansatz und insbesondere bereits die Öffnung des Individuums zum Du, zur Gemeinschaft, zur Gesellschaft, zur Kommunikation hin ein zumindest rudimentärer oder auch überhaupt *der* Aufbruch von Religion sei.³⁴⁵ Insofern können Religion und Politik doch zuweilen ver-

343 Conf. X, 8–26.

344 *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum* (De vera religione 39.72; 202; vgl. Conf. 7, 10, 16: *redire a memet ipsum*). So auch Boethius (cons. III, 11.c., 1–6) und Meister Eckhart (Predigt *Nolite timere eos*).

345 Für Feuerbach, aber auch für Renan (Vie de Jésus, Paris 1863; dt. Leben Jesu) besteht der Kult der wahren Religion in reiner Gesinnung und mitmenschlicher Solidarität. Bei Lamennais (De la société première et de ses lois ou de la Religion, 1848) dient Religion dazu, einer allgemeinen Brüderlichkeit (*fraternité universelle*) den Konsens zu stiften. Für den Individualpsychologen Alfred Adler (Der Sinn des Lebens, 1933, S. 25) ist ein Gemeinschaftsgefühl leitend, das Menschsein grundsätzlich *sub specie aeternitatis* als „eine Angeschlossenheit an das Ganze des Lebens“ auffasst. Für den Religi-

wechselt werden. Nicht nur in neunzehnhundert-achtundsechziger Zeiten hatte die Politik, die damals vermeintlich revolutionäre, quasi religiöse Züge angenommen. Sondern beispielsweise auch ein Phänomen wie die Philanthropie, das Schwärmen für Old Shatterhand und Winnetou, kann als freilich vager Ansatz zu einer Art sozialer Religion, einer ‚Brüdergemeine‘, eines Philadelphia der Philadelphier angesehen werden.³⁴⁶ Ähnliches gilt hinsichtlich der Vision einer herrschaftsfreien und also mehr oder minder spirituellen Kommunikationsgemeinschaft.³⁴⁷ Und erst recht gilt es für den Fall, dass eine/r sich hintansetzt, vergisst und verlässt zugunsten der/des Anderen, Bedürftigen, Armen. Wie doch steht geschrieben: „Wende dein Antlitz von keinem Armen ab; dann wird sich Gottes Antlitz nicht von dir abwenden“; und überhaupt: „Der Geist weht, wo er will“.³⁴⁸ Oder seelsorgerlich konkret gewendet: „Nicht die unendlichen, unerreichbaren Aufgaben, sondern der jeweils gegebene Nächste ist das Transzendente. Gott in Menschengestalt!“³⁴⁹ Das heißt, dass ‚Religion‘ womöglich gerade da am Wirken ist, wo sie nicht explizit, ja sogar dementiert, bis zur Unkenntlichkeit entstellt, hervortritt.

Wenn sich die christliche Religion im Rahmen der platonisch-aristotelischen Philosophie dazu versteht, das Transzendieren als Aufrichten des Menschen eindeutig zu dem einen einzigen höchsten Gott zu fixieren, so ist allerdings zu fragen, inwiefern von daher ein zureichender,

onssoziologen Thomas Luckmann ist jeder Mensch wegen der Unausweichlichkeit des Transzendierens in die Intersubjektivität hinein von vornherein religiös. – Zur grundsätzlichen Diskussion vgl. auch die Schriften der Theologen Friedrich Gogarten und Emil Brunner (Wahrheit als Begegnung, Zürich ³1984).

346 Bruderliebe (*bē philadelphia, caritas/amor fraternitatis*) ist ein zentraler Gedanke des Neuen Testaments (Röm 12,10, 2 Petr 1,7 u. ö.). Eines der sieben Sendschreiben der Geheimen Offenbarung ist an die Gemeinde von Philadelphia gerichtet (Apk 3,7–13). Philadelphische Sozietäten entstanden im späteren siebzehnten Jahrhundert in London und waren im achtzehnten Jahrhundert insbesondere in England, Holland, Deutschland („Herrnhuter Brüdergemeine“), Schweden und Frankreich verbreitet. Die ausdrücklich Philadelphia benannte Stadt in Pennsylvania, 1682 gegründet durch den englischen Quäker William Penn, gilt als Wiege der USA. – Hölderlin schreibt die Verse: „... Fliegst du der jungen seligeren Welt / Auf deiner Philadelphier Gestade / Voll frohen Muts im fernen Meere zu“ (An Hiller, 1793, v. 57–59).

347 Jaspers, Habermas, Apel.

348 Tob 4,7; (*tò pneúma hópou thélei pneí; spiritus, ubi vult, spirat*; Joh 3,8)

349 Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung, München 1951, ³1966, S. 192.

gar universaler Begriff von Religion zu fassen ist. Im fernen Osten, insbesondere im Buddhismus, in der spekulativen Mystik finden sich Formen, worin Transzendenz nicht derart präzisiert wird. Obgleich Religion *ohne* Gott, *ist* es offensichtlich Religion in elementarem Sinne.³⁵⁰

Dass gleichwohl mit Religion eine Transzendenzweise ganz eigener und vordringlicher Art gemeint ist, liegt schließlich an etwas vielleicht Mysteriösem, jedenfalls Entscheidendem. Es besagt, dass (dynamische) Religion jedenfalls auch sich selbst übersteigt und ihre Kategorien und sonstigen Formen zurücklässt; wie eine Leiter, nachdem man mittels ihrer aufgestiegen ist, abgelegt werden mag. Das Wesentliche ist zu guter Letzt das Bildlose und Unfassbare und Unzulängliche.³⁵¹ Am letzten geht Religion als schlechterdings nicht bezifferbare Freiheit³⁵² auf das hin, was sich (mit Wittgenstein) als das Mystische andeuten lässt: das, wovon man *nicht* sprechen kann, was sich zeigt und ereignet, woran nur Anteil gewinnt, wer schweigt und still wird, wer staunen kann, wer vorbehaltlos offen ist.

350 Die Verbindung ist nicht zuletzt darin gegeben, dass eine so nachhaltige institutionelle Form des Christlichen wie das westliche Mönchtum zweifellos durch das asiatische Mönchtum mitbestimmt ist. – Zur historischen Interdependenz der beiden Weltreligionen vgl. Brück, Michael von/Lai, Whalen: Buddhismus und Christentum, München 1997; Waldenfels, Hans: Absolutes Nichts, Freiburg i. Br. 31980; Armstrong, Karen: Buddha, Berlin 2004; Essler, Wilhelm K.: Die Philosophie des Buddhismus, Darmstadt 2005.

351 Letztlich nehmen alle Bilder wie selbstverständlich Zuflucht im ‚Bildlosen‘ (Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1955, S. 15).

352 Auch politischer bürgerlicher Liberalismus ist daher – entgegen Benedetto Croce (Geschichte Europas im 19. Jahrhundert, 1931, Zürich 1947, S. 20 f.) Versicherung – durchaus noch nicht die volle ‚Religion der Freiheit‘. Bedenkenswert bleibt allemal ‚Wer Freiheit liebt, liebt Gott‘ (Angelus Silesius, d. i. J. Scheffler, Cherubinischer Wandersmann, hg. G. Ellinger, Halle a. S. 1895, II,27, S. 43). Als die wohl bedeutendste spekulative Deutung vgl. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Über das Wesen der menschlichen Freiheit, 1809, Frankfurt a. M. 1975.

2 Religion, philosophisch, neuzeitlich

2.1 Aufklärung in Europa

2.1.1 Bürde und Würde autonomer Vernunftsubjektivität

Von Anfang an ist der Bezug von Religion und Philosophie eng. Nichtsdestoweniger firmiert Religionsphilosophie als eigenständige Disziplin erst seit Ende des achtzehnten Jahrhunderts.³⁵³

Abgesehen ist dabei allerdings von Passagen bei antiken Denkern wie Philon von Alexandrien, Justin dem Märtyrer oder Augustinus. Beiseite gelassen sind des Weiteren mittelalterliche und frühneuzeitlich-humanistische Schriften von Peter Abaelard³⁵⁴, Ramon Lull³⁵⁵, Giovanni Boccaccio³⁵⁶, Raimundus Sabundus, Nicolaus Cusanus³⁵⁷, Giovanni Pico della Mirandola³⁵⁸, Marsilio Ficino, Gerolamo Car-

353 Den Begriff Religionsphilosophie verwendet erstmals 1791/92 der Wiener Jesuit Siegmund von Storchenau.

354 Peter Abaelard: Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen (1141), hg. Hans-Wolfgang Krautz, Darmstadt 1995.

355 Raimundus Lullus: *Llibre del gentil e dels tres savis*/Das Buch vom Heiden und den drei Weisen (1276), hg. A. Bonner, Palma de Mallorca 1993; dt. Theodor Pindl, Stuttgart 1998. – Vgl. auch Giorgiones (um 1500) rätselhaftes Gemälde „Die drei Philosophen“, das zwischen einem gelbgewandeten jüdischen und einem sitzenden christlichen einen muslimischen Denker stellt, vielleicht Averroes, drei sichtlich Unterschiedliche, verbunden in der Suche nach Erkenntnis.

356 Vgl. insbes. die sog. Ringparabel (Decameron, I 3), die sodann während der Aufklärung in Lessings dramatischem Gedicht „Nathan der Weise“ (1779) nachhaltig zur Geltung gebracht wird, und zwar in der Weise indirekter Mitteilung, und nicht schlechthin vernünftig-direktiver, ‚schlagender‘ Argumentation. Die Frage des muslimischen Sultans Saladin, sein Verlangen nach Religionsbegründung (III 5, vv. 1845–1855) wird durch den Juden Nathan bewusst indirekt mit der an die Praxis verweisenden Ringparabel (III 7, 1911–2053) beantwortet. Niewöhner, Friedrich: *Veritas sive Varietas*, Lessings Toleranzparabel und das Buch *Von den drei Betrügnern*, Heidelberg 1988.

357 Nicolaus Cusanus, *De pace fidei* (1453); darin die bezeichnende Konkordanz- bzw. Toleranzformel *religio una in rituum varietate* (cap. 1, n. 6). Zur Tradition des Konkordanz-Gedankens vgl. Enders, Markus: *Philosophie der Religion im Mittelalter, Christliche Denker von Anselm bis Cusanus im Gespräch mit Judentum und Islam*, Freiburg Br. 2008.

358 Giovanni Pico della Mirandola (*De hominis dignitate*, Bologna 1496; Stuttgart 1997, S. 8 f., 114), wo vor allem in der berühmten Ansprache des Schöpfers an den Menschen

dano, Carolus Bovillus, Johannes Reuchlin³⁵⁹, Michel de Montaigne, Pierre Charron. Deren Texte zielen alle – über apologetische beziehungsweise protreptische *demonstratio fidei*³⁶⁰ hinaus – sehr wohl auf Verständigung, Religionsfrieden und Solidarität über Glaubensgegensätze hinweg. Und sie betreiben, mehr oder weniger intensiv, das Projekt der natürlichen Theologie (*theologia naturalis*), einer Religions- und Ethikbegründung aus bloßer Vernunft.³⁶¹

All dessen ungeachtet, wie gesagt, entsteht eine qualifizierte fachliche Religionsphilosophie nicht eher als im rationalistisch-empiristischen Zeitalter der Aufklärung. Ihr Hervortreten ist Folge des endgültigen Zerfalls der mittelalterlich-christlichen Welt. Sie hatte, ähnlich wie die griechische Welt ein endlicher (mythisch-rationaler) Kosmos gewesen war, eine im Gedanken des *ordo*³⁶² vorgestellte, gesellschaftlich als *civitas* ausgeprägte Einheit gebildet. Seit Konstantin (dem Großen, getauft 337) und erneut seit Karl dem Großen war sie auch politisch als Universalmonarchie dargestellt gewesen.³⁶³ Das römische Papsttum seinerseits hatte immer wieder caesaropapistisch-theokratische Ideen (*potestas directa in temporalia*) zu realisieren versucht.³⁶⁴ Stets waren da

die Autonomie des Menschen in ihrer Ambivalenz von Chance und Risiko aufgewiesen ist.

359 Reuchlin, Johannes: *De verbo mirifico* (Das wundertätige Wort), Basel 1494, repr. Stuttgart 1996.

360 So namentlich Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* (um 1260); *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochenum* (um 1265). Besonders nachhaltig auch noch der spanische Spätscholastiker Francisco Suárez SJ (*De virtute et statu religionis*, 1608/09).

361 Paulinische Grundlagen hierfür Apg 17,23–29, Röm 1,19–21, 1 Kor 1,21. Als zeitgenössische Aktualisierung vgl. die Welthethos-Bewegung des Ökumenikers Hans Küng.

362 Vergil, *Aeneis* 7, 43; Seneca, *De providentia*, 5, 7; Augustinus, *De ordine*; Thomas von Aquin: *religio importat ordinem ad deum* (S. th. II,II,81,1); in aller Ausführlichkeit Dante (Paradiso I 103–120). Entsprechend Hegels Bewertung, die durch Dante im Mittelalter verfasste „Göttliche Komödie“ habe „das ewige Handeln, den absoluten Endzweck, die göttliche Liebe in ihrem unvergänglichen Geschehen und ihren unänderlichen Kreisen zum Gegenstande. (...) Hier verschwindet alles Einzelne und Besondere menschlicher Interessen und Zwecke vor der absoluten Größe des Endzweckes und Ziels aller Dinge“ (Ästhetik, hg. Heinrich Gustav Hotho/Friedrich Bassenge, 2 Bde., Berlin/Weimar 1965, Bd. II, S. 462).

363 Prinz, Friedrich: *Von Konstantin zu Karl dem Großen*, Düsseldorf 2000.

364 Nach Gregor VII. im „*Dictatus Papae*“ von 1075 und Innozenz III. vor allem Bonifaz VIII. in der 1302 erlassenen Bulle „*Unam sanctam*“. Als Grundlage dienten unter an-

Intellektuelle, die sich gegen den unmittelbaren Herrschaftsanspruch des Papstes auch in weltlichen Dingen argumentativ zur Wehr setzten.³⁶⁵ Als sich (seit etwa 1300) der *ordo universalis*, die umfassende Einheit in ihrer hierarchisch-sakralen, letztlich theokratischen Struktur und schließlich sogar (seit Cusanus und Bruno, seit Kopernikus, Kepler und Newton, bis hin zu Pascal) die Endlichkeit der Welt insgesamt als nicht haltbar zu erweisen begannen,³⁶⁶ ergaben sich, ähnlich wie am Ende der griechischen Antike, Prozesse der Differenzierung, der Verunendlichung, die teils als Emanzipation begrüßt, teils als Verfall bitter beklagt wurden.

Vor allem änderte sich die Selbstauffassung des Menschen. Der stabil in die *civitas* eingefügte, hinnehmend verständige *homo sapiens* mutierte zum draufgängerischen *homo faber*. Als wahr und verlässlich galt zusehends das durch menschliche Findigkeit und Kraft Bewerkstelligte. Ausschlaggebend wurde das, was der zivilisatorische, schöpferische Mensch hervorbringt: *verum quia factum*.³⁶⁷ Dasein selbst versteht sich seitdem als eine Art Technik, eine unter anderen, der Mensch sich selbst teils als Objekt, eines unter anderen. Wir selbst sind es, die alles, den ganzen Sinn (und am Ende gar uns selbst) gemacht (und im gesellschaftlichen Wettbewerb durchgesetzt) haben müssen, damit es

derem Donationen wie die (echte) sogenannte Pippinische und die (gefälschte) sogenannte Konstantinische Schenkung.

365 Wie etwa Johannes Quidort von Paris (*De potestate regia et papali*, 1302), Dante Alighieri (*De Monarchia*, 1310–13), Marsilius von Padua (*Defensor Pacis*, 1324), Wilhelm von Ockham (*Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana*, 1341/42; *Dialogus de imperio et pontificia potestate*; u. a. m.), Lorenzo Valla (15. Jh.), Erasmus von Rotterdam (16. Jh.), Roberto Bellarmino (*De potestate summi Pontificis*, 1610). – Vgl. Kantorowicz, Ernst H.: *Die zwei Körper des Königs, Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters* (1957), Stuttgart 1992.

366 Zu den Gründen vgl. etwa Lortz, Joseph: *Die Reformation in Deutschland*, 2 Bde., Freiburg Br. 1940, insbes. Bd. I, 1. Koyré, Alexandre: *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum*, Frankfurt a. M. 1969.

367 Dies expliziert bereits Nikolaus von Kues mit seinem Paradigma (vom *idiota* als) Löffelschnitzer, als des schöpferischen Gestalters eines Utensils, das sich in der Natur und deren Nachahmung allein noch nicht findet (*Idiota de mente*, 2; hierzu Blumenberg, Hans: *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981, S. 55–103). Giambattista Vico bilanziert *Verum et factum convertuntur* (*Scienza nuova*, 1725, I 4; vgl. Löwith, Karl: *Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur*, 1968, *Sämtliche Schriften*, 9, 1986, S. 195–228).

überhaupt zählt: *verum quia faciendum*.³⁶⁸ Schließlich hat alles und jedes sein Geld wert zu sein, funktionalisiert, anonymisiert, digitalisiert, virtualisiert.³⁶⁹

Ist es aber so, dass nichts von vornherein Achtenswertes, Verehrens-würdiges vorliegt, nichts Maßgebliches sich ereignet, nichts Unan-tastbares, Heiliges sich zeigt, so bleibt wenig Anhalt für Religion. Denn was ist Religion, wenn nicht zuallererst Respekt, Achtsamkeit, Ehrfurcht?³⁷⁰ Nämlich dies: was wir sind und überdies was nicht bloß wir selbst sind – sei es Natur, Geist, Gott, Weltvernunft, Weltseele, Geschick, Schicksal – zu kennen, anzuerkennen und hochzuhalten. Erfahrungsgrundlage hierfür bot seit je das Widerfahrnis, Bedeu-tendes zugesprochen zu erhalten aus der Wirklichkeit, Unentbehr-liches, was das Dasein ermöglicht, bereichert, bestimmt und mit Sinn erfüllt.

Denkwürdig diesbezüglich noch Martin Luthers unbeirrtes Zeugnis, niedergeschrieben auf einem letzten, nach seinem Tod aufgefunde-nen Zettel: „Wir sind Bettler“. Eine Selbstzuschreibung, die gewiss zum Teil in der Tradition der augustinischen Erbsündenlehre steht. Der Stammvater Adam, der habe ursprünglich bestimmungsgemäß in paradiesischer Fülle gelebt; die Nachgeborenen, die ‚Söhne Adams‘, die hingegen seien Bettler, hieß es traditionell.³⁷¹ Demgemäß hat-ten sich schon vorreformatorisch verschiedene Armutsbewegungen gezeigt, teils prophetisch-kirchenkritische (Franz von Assisi, Arnold

368 Verblüffend hellsichtig für diese Umbrüche ist Goethe. Gemäß den Worten von Fausts Famulus Wagner bezieht sich die entfremdende und entwürdigende Modernisierung mittlerweile bis hin zur menschlichen Fortpflanzung: „Behüte Gott! wie sonst das Zeu-gen Mode war, / Erklären wir für eitel Possen“ (Faust II, 2. Akt, Laboratorium, 6838–6847). Das besonders typische Lied des Türmers Lynkeus (entst. 1831; ebd., 5. Akt, 11288–11337) schildert den scharfen Gegensatz zwischen ursprünglich-natürlicher und moderner menschlicher Welt. Das Fazit: „Was sich sonst dem Blick empfohlen, / Mit Jahrhunderten ist hin.“ Vgl. Jaeger, Michael: Fausts Kolonie, Goethes kritische Phänomenologie der Moderne, Würzburg 2004.

369 Simmel, Georg: Philosophie des Geldes, Leipzig 1900, 1977.

370 *veneratio, reverentia, verecundia; pietas*, griech. *eusebeia, η ευσεβεία*.

371 Beispielsweise im elften Jahrhundert bei Anselm von Canterbury: *nos mendicamus* (Proslogion, 1).

von Brescia, Petrus Waldes und viele andere), teils spekulativ-mystisch begründete (Eckhart). In humanistisch-literarischer Überlieferung galt ohnehin seit je die Überzeugung, dass „auch die Bettler von Zeus kommen“.³⁷² Arme, lehrte die Erfahrung, gehören allezeit dazu. Sie zeigen Wesentliches an. Sie können die Satten lehren: Mildtätigkeit, Respekt, Barmherzigkeit, Demut. Vor allen Dingen aber dies, dass in Bedürftigkeit, Verwiesenheit, Erkenntlichkeit überhaupt Humanität grundgelegt und sie also schlechthin religiös gekennzeichnet ist. Gehör sei ihr eingepflanzt, heißt es in der poetischen Anthropologie der Psalmen (Ps 40,7). Empfänglichkeit, Leere, Obödiopotenz, die schiere Befähigung, angesprochen, beschenkt, begabt zu werden, geht allem voran, was immer dann folgen mag: Vernunft, Intelligenz, Innewerden, Empfinden, Wahrnehmen, Verständnis, Weitergeben, Teilen, Solidarität. Stets – und geradezu umwerfend – gilt die Erinnerung: „Was hast du, was du nicht empfangen hättest?“³⁷³ Unumstößlich gewiss ist für den *homo religiosus*, „dass wir empfangen, was wir zuvor nicht hatten, und es so empfangen, dass wir wissen: es ist uns gegeben worden.“³⁷⁴

372 Homer: Odyssee, 6, 207 u. ö. Hesiod preist Armut als „eine Gabe der Götter“ (Erga, 716f.). – Rilke endigt sein frühes „Stunden-Buch“ mit einem „Buch von der Armut und vom Tode“ (1903). Und auch in den großen Daseins-Zyklus der „Sonette an Orpheus“ (II 19) ist die Leitfigur des Bettlers als des Schweigenden, der immer offenen Hand, des unendlich Zerstörbaren ausdrücklich einbezogen. – In der spirituellen Tradition sind Arm und Reich oftmals vertauscht bzw. paradoxal koinzidierend (Ps 107,9, Spr 13,7, Jes 61,1, Mt 5,3, Lk 1,53; 2 Kor 6,10: *sicut egentes, multos autem locupletantes; tanquam nihil habentes, et omnia possidentes*; „wir sind arm und machen doch viele reich; wir haben nichts und haben doch alles“). – „Der wahre Bettler ist / Doch einzig und allein der wahre König!“ (Lessing: Nathan der Weise, II 9). – Nietzsches letztes Werk, der verstörende Lyrik-Zyklus der „Dionysos-Dithyramben“ (1889) schließt mit dem Gedicht „Von der Armut des Reichsten“.

373 *Quid habes quod non accepisti?* (1 Kor 4,7; vgl. Joh 3,27).

374 Buber, Martin: Ich und Du, Leipzig 1923, in: Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1979, S. 111. – Noch laut Kant ist *Empfänglichkeit* alles, was wir unsererseits uns beilegen dürfen, damit uns sodann ohne allen Rechtsanspruch gegebenenfalls das Gute frei aus *Gnade* zuteilwerde (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, B 100, AA VIII 730). – Zur unhintergehbaren Rezeptivität als Zentralthema einer phänomenologischen Religionsphilosophie im Anschluss an den Johannesprolog vgl. Enders, Markus/Kühn, Rolf: „Im Anfang war der Logos ...“, Freiburg i. Br. 2011, insbes. S. 313 f. – Der Gestus der Erkenntlichkeit ist namentlich auch für die Stoa zentral; vgl. Seneca (De beneficiis, Über die Wohltaten, IV 4–6).

Entfällt das alles, dies bestimmend Religiöse, liegt buchstäblich gar nichts auf der Hand – und sei es noch so paradox, nämlich sei da rein gar nichts als die ausgestreckte, nackte, leere Hand –, so steht keine elementare Lebensform von sich aus offen. Alles, restlos alles ist dann Sache menschlicher Vorkehrungen, stylender, tunender, optimierender, erwerbender, bereichernder. Dementsprechend haben viele Philosophen gerügt, ohne Achtsamkeit und Spiritualität verfange sich der Mensch im selbstverfertigten Gestell (Heidegger), im sachlich-gegenständlichen Ich-Es (Buber), im Haben (Fromm), und könne insofern gar nicht wirklich leben und weben und frei, in der reinen Beziehung von Ich zu Du, sein ureigenes Potential erfüllen.

Das emanzipierte Subjekt, gänzlich auf sich selbst zurückgeworfen, bestimmt sich als *ego cogitans*, wie Descartes vorgibt. Denkende Subjektivität gilt der Neuzeit als voraussetzende Möglichkeitsbedingung aller Weltorientierung und Weltgestaltung. Also hängt es allein an vernünftiger Subjektivität, ob Religion mehr sei als bloß archaisches Überbleibsel, Inbegriff bevormundender Autorität, die von Bürde und Würde autonomer Vernunftsubjektivität entbindet. Reine Vernunft heißt autonom, insofern sie alles Erforderliche von vornherein mitbringt. Sie ist weder auf Erfahrung angewiesen, noch auf Offenbarung, Erleuchtung, Begnadung, Übernatur. Die selbstbewusste Subjektivität erhebt Anspruch, aus dem Grund ihrer eigenen Vernünftigkeit das Leben in der Welt selbst zu bestimmen.³⁷⁵ Vorzüglichkeit und Achtbarkeit der Vernunft liegen in ihrer Anlage sowohl zu objektiver Erkenntnis der natürlichen Welt wie auch zu allgemeinverbindlicher Selbstbehauptung in der moralischen Welt. Zu solch zwiefach umfassender Vernunfttätigkeit sieht sich der Mensch in der Lage. Keinerlei

³⁷⁵ Ob die Besinnung auf die Subjektivität nun der Anlass war oder aber das sekundierende Phänomen aufgrund des Verlustes der Bindungen, dieses Problem soll damit noch nicht entschieden sein. Die Frage ist letztlich, ob Philosophie geschichtseröffnend sei oder aber nur nachträglich Entwicklungen zu Begriffen bringe, gleich der „Eule der Minerva“, die ihren Flug erst „mit der einbrechenden Dämmerung“ beginnt, zu dem Zeitpunkt mithin, da das Tageswerk bereits getan ist (Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede). Den Träger des emanzipatorischen Vorganges allein in der Philosophie sehen zu wollen, wäre ohne Zweifel übertrieben; es handelt sich ganz allgemein um den Ausdruck eines weit vorangeschrittenen Zustandes.

von außen kommende (extrinsische) Autorität kann per se anerkannt werden.³⁷⁶ Schlechthin alles muss die Vernunft aus sich selbst einsehen und (zumindest rekonstruktiv) mit den eigenen Standards vereinbaren können. Letzten Endes ist Vernunft bestrebt, in ihrem eigenen Lichte ihrer selbst ansichtig zu werden, um damit in aller Deutlichkeit ersichtlich werden zu lassen, unter welchen Bedingungen sich das Licht der Aufklärung überall verbreitet.³⁷⁷ Im Zeichen der Autonomie sind Verbindlichkeiten als vernünftig einsehbar, nicht aber bloß aufgrund von Autorität und Tradition in Geltung zu halten. Jedwede ‚Vorurteile‘ sowie sämtliche Privilegien sind möglichst durch begründete Urteile abzulösen. Bloß aus autoritärem Anspruch heraus kann eine Instanz nicht verpflichtet.

Das Vernehmen und Beurteilen unterschiedlicher Geltungsansprüche wird zur zentralen Aufgabe der Vernunft. Ausdrücklich bestimmt daher Kant Philosophie als Weltorientierung. Er erhebt den Anspruch, in den Auflösungserscheinungen der vermeintlich ‚bloß‘ skeptischen Aufklärung, wie sie vor allem David Hume vertreten hatte, aufs Neue die Philosophie ‚beständig anzubauen‘, wie er sagt, sie aus dem Nomadendasein zu Sesshaftigkeit überzuführen. Als wichtigstes Instrument dient hierbei die Kritik: Ein entschiedenes eingrenzendes Verfahren, um überhaupt erst auf gesichertem Grund zu Werke gehen zu kön-

376 So, mit spezieller Auswirkung auf die dogmatisch-sakramentale Geltung der Eucharistie, Berengar von Tours bereits im elften Jahrhundert. Vgl. Lessings Apologie „Berengarius Turonensis“ (Braunschweig 1770).

377 Aufklärung – *post tenebras lux* – bewegt sich in der Metaphorik des Lichtes, in allen europäischen Sprachen: *siècle des lumières*, heißt es im Französischen, *enlightenment* im Englischen, Zeitalter des Lichtes; die *illuminatio* illuminatistischer Positionen (einschließlich der spätaufklärerischen Illuminaten) ist besonders markant. Zuweilen nimmt es beinahe adventistische bzw. apokalyptische Züge an, wie etwa in der „Zauberflöte“, wo es heißt: „O ewige Nacht, wann wirst du schwinden? / Wann wird das Licht mein Auge finden?“ (Tamino, I. Aufzug, Nr. 8), und im Finale: „Bald prangt, den Morgen zu verkünden, / Die Sonn’ auf goldner Bahn“ (II 21). Für Hegel bietet das Licht die Metaphorik für das erste Erscheinen von Geist im Sinne von Ur-Aufklärung des Seins in Bewusstsein und Selbstbewusstsein (WW 12, 133 f.). – All das hat offensichtlich auch eine biblisch-religiöse Grundlage: Und das Licht leuchtet in der Finsternis, *et lux in tenebris lucet, tō phos en te skotia phainetai* (Joh 1,5 bzw. auch Math 5,14 sowie im *Benedictus* Lk 1,78 f.; Quelle hierfür ist Trjēs 60,1 ff., das liturgische Leitmotiv von Epiphanie, Erscheinung des Herrn).

nen.³⁷⁸ Kurzum, der Mensch, sofern er von seiner Vernunft bestmöglichen Gebrauch macht, behauptete sich erst recht als (weithin neo-stoischer) Philosoph.³⁷⁹

Und darin gründet der enthusiastisch optimistische Humanismus der Aufklärung: der Glaube an die Menschlichkeit, ihre Dignität und ihr Potenzial. Es geht, das darf in religionsphilosophischem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben, bis hin zur Wiederaufnahme der aus der Antike überlieferten Devise *homo homini Deus* („der Mensch ist dem Menschen Gott“).³⁸⁰ Der Mensch – in völliger Übereinstimmung mit seiner Ratio – sei befähigt, dem Menschen beizustehen und ihn zu fördern. Es sei an ihm, gewissermaßen als ein Gott, seinesgleichen zu erheben, in einen gehobenen Bereich gesicherter Menschlichkeit. Anstatt, als eine Bestie, ihn zu bedrohen, anzufallen und zu vernichten.³⁸¹ Im Horizont einer selbstsicheren Anthropologie sieht sich der Mensch, als energisches Vernunftwesen, dazu imstande, als Instanz unbedingter Moralität aufzutreten. Kurzum, allein aus Vernunft jenes Höhere zu realisieren, was je die Religion in heteronomer Weise dem Übermenschlich-Göttlichen anheimgestellt sah. Die kritische Leis-

378 KrV, Vorr., A IX. – Stegmaier, Werner: Philosophie der Orientierung, Berlin/New York 2008.

379 Wie schon stoisch als *sapiens (perfectus)*; ironisiert namentlich durch Horaz (Sat. II 7, 83–88).

380 Spinoza: Ethik, 1677, IV, prop. 35, schol., S. 508 f. So wörtlich auch bereits Francis Bacon (Instauratio magna, Bd. II, Novum Organum, 1620, Aph. 129) sowie Erasmus (Adagia I, I,69; vgl. Moriae Encomium, c. 10: zit. Plinius, Nat. hist. II, 5, 8: *Deus est mortali iuvare mortalem*, „Gott ist da, wo ein Mensch einem Menschen hilft“). In aller Emphase sodann Ludwig Feuerbach: „*Homo homini Deus est*, dies ist der oberste praktische Grundsatz –, dies der Wendepunkt der Weltgeschichte“ (Das Wesen des Christentums, 1841, II 28: Schlussanwendung). Feuerbachs Forderung, der Mensch habe „des Menschen Gott und Heiland“ (l. c.) zu sein, ist jedoch nicht unbesehen zu übernehmen, wenn anders es gilt, dem Menschen gerecht zu werden und also recht eigentlich – in wahrhaft angemessener Selbsteinschätzung – als ein *Mensch (homo qua homo)* sich ihm zu erweisen. – Bertolt Brecht denkt auf eine Zeit hinaus, da „der Mensch dem Menschen ein Helfer“ sein würde (An die Nachgeborenen, Z. 72).

381 *homo homini lupus* (Plautus: Asinaria II 4, 88; 495; in Entgegnung dazu der Komödiendichter Caecilius Statius: *homo homini deus est, si suum officium sciat*). Auch laut Aristoteles ist der Mensch unterhalb ethisch-politischer Zivilisiertheit kein Mensch, sondern „kriegslüstern“, „ein Tier“ (Politik I 2, 1253 a). Selbst im Evangelium findet sich das entsetzliche Wort: „Seht, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe“ (*hōs prōbata en mēsō lykōn, sicut oves in medio luporum*, Mt 10,16, Lk 10,3).

tion ist an ein rationales Verfahren gebunden. Der Vernunft obliegt, über jeweilige Verhältnisse aufzuklären, indem sie zu ihrer Beurteilung Gründe anführt, diese gegenüber Einwänden rechtfertigt und also argumentativ ihre Erklärung einleuchtend macht, durchsetzt und aufrechterhält.³⁸²

2.1.2 Pluralität der Kulturen

Welche weiteren Faktoren tragen dazu bei, dass die Religion im Zeichen der Aufklärung auf den Prüfstand gestellt wird?

Da ist einmal das Entstehen eines spezifisch modernen Weltbewusstseins von der Pluralität der Kulturen, der Neuen wie der Alten Welt. Die neuzeitlichen Entdeckungen, literarisch-ästhetischer wie geographisch-ethnischer Art, hatten eine enorm erweiterte vergleichende Aufmerksamkeit zur Folge. Herkömmliche Werte, seien es ästhetische, ethische oder religiöse, verstanden sich nicht länger von selbst, sowie man ständig vor Augen hatte, dass alles und jedes so und so sein konnte. Die Ansprüche der vielfältigen Erscheinungen in Religionen und Moralen waren gegeneinander abzuwägen sowie im Einzelnen zu rechtfertigen oder zu verwerfen. Es ging nicht länger um Vormacht der autoritativ überwachten Rechtgläubigkeit eines Glaubens über allen (Orthodoxie), sondern um die Freiheit des Denkens und des Gewissens sowie um Toleranz gegenüber der Vielfalt der Bekenntnisse.³⁸³

382 Dass wahres Wissen ein Wissen aus Gründen, d. h. in Kenntnis der Ursachen ist, dieses im weitesten Sinne kausale Erkenntnis-Ideal bildet den Rückhalt des aristotelisch-scholastischen Überlieferungsstrangs; *felix qui potuit rerum cognoscere causas* (Vergil: *Georgica* II 490). Auch die neuzeitliche Epistemologie hält daran fest: *Vere scire, esse per causas scire*, sagt Francis Bacon (*Novum organum*, 1620, II 2). Laut Leibniz trifft dies uneingeschränkt nur auf die höchste, (die vierte) Stufe der Erkenntnis zu, das adäquate, klare und deutliche Wissen (*cognitio clara distincta adaequata*). – Für den platonisch-mystischen Überlieferungsstrang bestehen Ziel und Glück freilich in der kontemplativen Schau des lichten Quells des Guten (*felix, qui potuit boni / fontem visere lucidum*; Boethius, *cons.* III 12 c. 1 f.).

383 Locke, John: *Epistola de tolerantia, A Letter concerning Toleration*, 1689. Schmidinger, Heinrich (Hg.): *Wege zur Toleranz, Geschichte einer europäischen Idee in Quellen*, München 2002.

Auch das Aufkommen reformierter christlicher Konfessionen bedeutet (wie schon im Jahr 1054 die Entzweiung in lateinisch-römischen Katholizismus und griechisch-byzantinische Orthodoxie) eine gewisse Relativierung. Die konfessionellen Verhältnisse in den entstehenden europäischen Nationalstaaten haben grausame Kriege und allmählich ein neues Verhältnis auch zu den religiösen Fragen mit sich gebracht. Das Toleranzproblem wurde brisant. Von einem modernen Staat ist zu fordern, dass er in Religionsdingen sich liberal-duldsam verhält. Die Kirchen selbst mussten schließlich daran interessiert sein, um nämlich nicht auf jene Hoheitsgebiete, in denen sie jeweils Staatsreligion sind, sich beschränken zu müssen.³⁸⁴ Mehr und mehr musste Religion der Entscheidung der Einzelnen überlassen werden.

Auch hat sich mit wachsender Reflexion ein Bewusstsein der Unabhängigkeit der Moral von religiösen Dogmen gebildet. Moralisch-politische Fragen (angefangen bei Steuer, Militärdienst, Eid) wurden autonom diskutiert und aus der Sache entschieden, nicht aus kodifizierten Beständen der religiösen Überlieferung ohne weiteres übernommen.

Unter Voraussetzung solcher Art beschleunigte sich der neuzeitliche Prozess zunehmender Lockerung der kirchlichen Bindungen. Über Berechtigung und Bedeutung derartiger Säkularisierungsvorgänge gehen seither die Meinungen auseinander.

2.1.3 Kritik der biblischen Quellentexte

Ein weiteres ist konstitutiv für das Entstehen einer kritischen Religionsphilosophie im Zuge der Aufklärung. Bereits in der Antike (Porphyrios, Kaiser Julian) und erneut in der Epoche des Renaissance-Humanismus (Lorenzo Valla, Erasmus) erhob sich Zweifel an der Vernünftigkeit der vermeintlich übernatürlichen Offenbarung. Endlich nämlich gestand man sich ein, dass es in der Bibel, von den Schöpfungsgeschichten an, Widersprüche gibt, Absurditäten, allerhand

³⁸⁴ Wenngleich auch das lange fortlebt, vormoderne Verhältnisse, in denen mehr oder minder ein Staatskirchentum vorherrscht: Irland, Polen, Kroatien, teilweise auch Italien. Historische Sonderfälle bilden der Anglikanismus und, seit dem fünfzehnten Jahrhundert, der Gallikanismus (Bossuet, Jacques-Bénigne: *Declaratio cleri Gallicani*, 1682).

Ungereimtheiten. Man wurde gewahr, dass insbesondere die kanonische Reihenfolge der biblischen Bücher weder mit ihrer zeitlichen Entstehung noch mit der Chronologie der berichteten Geschehnisse übereinstimmt.

Die Kritik, die beispielsweise bereits im dritten Jahrhundert der neuplatonische Universalgelehrte Porphyrios vorgebracht hatte, dass etwa das apokalyptische Buch „Daniel“ nicht aus der Zeit des Perserkönigs Kyros im sechsten Jahrhundert, sondern erst aus dem hellenistischen zweiten Jahrhundert v. C. stamme, und dass zwischen dem verkündigten Christus und dem historischen Jesus ein Hiatt klaffe, konnte vorerst noch durch Polemik abgedrängt und durch Verbote unterdrückt werden. Und so dann auch bezüglich der Evangelien- wie Genesis-Kritik des gelehrten Kaisers Julian, der nicht zuletzt infolge seiner Schrift *Contra Galilaeos*, dt. *Gegen die Galiläer* – namentlich seit Augustin – als *Apostata*, der Abtrünnige deklariert war.³⁸⁵

Ein besonderes Problemfeld betrifft die philologischen Grundlagen. In der Rezension waren Kriterien zu bilden, mittels derer ein verbindlicher, möglichst authentischer Text der Offenbarung festzustellen war. Es fanden sich unterschiedliche Überlieferungen, eine Heterogenität schon allein des Textbestandes, in Griechisch, Latein, Hebräisch, teils auch Aramäisch, Syrisch, Koptisch. Auf der Suche nach Erklärungen entwickelte sich nach und nach eine historisch-kritische Bibelkritik.³⁸⁶ Der Aufklärungsprozess (Lessing, Hamann, Herder) hat schließlich zu einer eigenen Hermeneutik geführt, die allererst erhellte, dass biblische Texte jeweils in einer bestimmten Situation gesprochen sind und ihre Bedeutung aus diesem ‚Sitz im Leben‘ (Schleiermacher, Hermann Gunkel) beziehen, so dass die Frage nach der Historizität nicht im Vordergrund steht. All das mündete in die Forderung, Religion

385 Harnack, Adolf von: Porphyrios, ‚Gegen die Christen‘, Berlin 1916, 1921; Camus, Albert: Christliche Metaphysik und Neoplatonismus, Hamburg 1978, S. 98 f.; Halfwassen, Jens: Plotin und der Neuplatonismus, München 2004, S. 150–152.

386 Semler, Johann Salomo: Abhandlung von freier Untersuchung des Canon, Halle 1771–75. Für die Epoche der deutschen exegetischen Tradition seit der Aufklärung vgl. Berger, Klaus: Exegese und Philosophie, Stuttgart 1986; Reiser, Marius: Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift, Tübingen 2007.

müsse, nach ihrer öffentlich-institutionellen Seite, mit allgemeinen Vernunftstandards übereinstimmen, in den Grundwahrheiten rational nachvollziehbar und insofern allgemeingültig und, nach ihrer innerlich-privaten Seite, dem individuellen Gewissen anheimgestellt sein.

Wichtige Bestandteile einer fachlich-hermeneutischen Kritik der biblischen Quellentexte gehen auf Spinoza (1632–1677) zurück. Baruch Spinoza ist überhaupt der erste ganz auf sich gestellte Religionsphilosoph, ohne jede institutionelle Bindung. Er stammte aus einem sephardischen (portugiesisch-jüdischen) Geschlecht, lebte ausgestoßen aus der synagogalen Gemeinde, in den calvinistischen Niederlanden und hat sich völlig unabhängig mit Fragen der Religion auseinandergesetzt.³⁸⁷ Unter anderem wies er nach, dass die bibeleröffnenden Fünf Bücher (der Weisung) nicht Mose zum Verfasser haben können, die Thora, das mosaische Gesetz, der so genannte Pentateuch also aus anderen Quellen entstanden sein musste.³⁸⁸ Allmählich wurde selbstverständlich, dass die deutende Vernunft durch die biblischen Vorstellungsweisen hindurchzudringen und zu kritisch-bereinigten Begriffen zu finden habe.

Für Spinoza können überhaupt die natürlichen Vorgänge in der Welt mit einer rationalen Theologie versöhnt werden. Er kennt nur *eine* einzige, wiewohl aus unendlichen Attributen bestehende Substanz, die man einmal Gott und ein andermal Natur nennen könne, beseelt insgesamt von einer intellektuellen Liebe, die das Verhältnis im Gesamtbereich präge und bestimme. So ergibt sich ein Immanentismus, womöglich sogar ein Pantheismus, der den Unumstößlichkeiten einer dezidiert theistischen Doktrin leicht als ‚Gegenreligion‘ und Atheismus vorkommen mag.³⁸⁹

387 Spinoza, Baruch de: Tractatus theologico-politicus, [Amsterdam] 1670 (anonym); vgl. hierin die Differenzierung zwischen *religio vana* und *religio catholica* (d.h. volkstümlich-allgemeine Vernunftreligion); sodann insbes. Kap. 7: ‚De interpretatione Scripturae‘.

388 Angeregt durch Spinoza findet kurze Zeit später der französische Oratorianer Richard Simon (Histoire critique du Vieux Testament, Paris 1678) zu den Ansätzen einer Quellentheorie des Pentateuch.

389 Spinoza, um den in Deutschland später ein regelrechter ‚Atheismustreit‘ entbrannte, hat in einer Tradition des pantheistischen Monismus eine bis zu Fichte und Hegel reichende Konzeption der philosophischen Theologie begründet. Vgl. hierzu Jaeschke, Walter (Hg.): Religionsphilosophie und spekulative Theologie, Hamburg 1994.

2.1.4 Die Religion Christi und die christliche Religion

Versucht man aus den neutestamentlichen Schriften zu eruieren, was unanfechtbar an Fakten feststeht, so ist das herzlich wenig.³⁹⁰ Dass Jesus lebte, gewiss. Wo aber, und wann genau ist er geboren? Dass er in seiner galiläischen Heimat rund um den See Genezareth (in Gleichnissen und Zeichenhandlungen) das Gottesreich verkündigte und Anhänger sammelte. Wie lange aber? Ein, zwei, drei Jahre? Und was hat er wirklich gesagt, was ist zweifelsfrei seine Rede, was ist *ipsissima vox*? Das ist wohl nur für ganz Weniges unstrittig belegbar.³⁹¹ Dass er in Jerusalem verhaftet, gefoltert, verurteilt und am Kreuz hingerichtet wurde. Wann aber und weswegen? Dass er Tischgemeinschaften pflegte und so ein letztes (Abend-)Mahl feierte. Wann aber, mit wem und in welcher Intention (Seder, Pessach, Agape, ‚Symposion‘, ‚Eucharistie‘)? Und wie war überhaupt der Verlauf seiner letzten Tage? Und Letzteres bezieht sich doch auf den Kern. An der Passionsgeschichte, der Katastrophe des Leidens und Sterbens hat sich schließlich das apostolische Kerygma entzündet: die Verkündigung vom Sterben und, wie man alsbald felsenfest glaubte, dem todüberwindenden Auferstehen des ‚Herrn‘, des Kyrios, das Bekenntnis zu Jesus ‚Christus‘, dem Gesalbten des Höchsten, die Befestigung des Glaubens an den einen Gott, zu dem Jesus als seinem und aller Vater vertrauensvoll gebetet hatte.³⁹²

390 Wehler, Joachim: Grundriss eines rationalen Weltbildes, Stuttgart 1990, S. 163–216, 271 f.; Russell, Bertrand: Why I Am Not a Christian, London 1957; Merkel, H.: Die Widersprüche zwischen den Evangelien, Tübingen 1971; Buggle, Franz: Denn sie wissen nicht, was sie glauben, Aschaffenburg 2004; Marina, José Antonio: Das Gottesgutachten, Darmstadt 2005; Comte-Sponville, André: Woran glaubt ein Atheist? Zürich 2008; Urban, Martin: Die Bibel, Berlin 2009; Ehrmann, Bart D.: Jesus im Zerrspiegel, Gütersloh 2010; Flasch, Kurt: Warum ich kein Christ bin, München 2013.

391 „Wenn Jesus nachweislich achtzig Prozent der Worte, die ihm zugeschrieben werden, niemals gesagt hat, dann kann nur ein Ignorant meinen, das sei für den Glauben belanglos. Denn das liefe in der Konsequenz drauf hinaus, dass Jesus niemals existiert zu haben brauchte, und wir trotzdem ‚glauben‘ dürften, dass er der Menschensohn und Erlöser sei“ (Strasser, Peter: Theorie der Erlösung, München 2006, S. 22). – Für Sidharta Gautama, den Schäkjamuni in der östlichen Hemisphäre fünfhundert Jahre v. C., den ‚Schweiger aus dem Schäkyaeschlecht‘ gilt gar: „In aller reichen Überlieferung gibt es kein zweifelsfrei beglaubigtes Wort des Buddha“ (Zimmer, Heinrich: Yoga und Buddhismus, Frankfurt a. M. 1973, S. 259); Klimkeit, Hans-Joachim: Der Buddha, Stuttgart/Berlin 1990; Conze, Edward: Buddhistisches Denken, Frankfurt a. M. 1990.

392 Hinsichtlich gar der *theologischen* Erklärung des Todes Jesu schon in den neutestamentlichen Schriften selbst hat die wissenschaftliche Exegese mittlerweile nicht weniger als

Sichtlich lag ein Wechsel in der Verkündigung vor, ein entscheidender Schritt, ein gewagter, unerhörter, der seither nach Erklärung verlangt. Gesamtbiblisch gesehen handelt es sich hierbei um den ominösen Knoten von Verheißung und (immerzu aufgeschobener) Erfüllung, wie er – nach langer, langer Vorgeschichte – in der für das frühe Christentum konstitutiven Naherwartung (der triumphalen Wiederkunft Christi und des Endes der Welt) höchst gravierend und (zumal seit Franz Overbeck) für die Glaubwürdigkeit und Legitimität des Christentums prekär wurde. Der Befund konnte sich, resignativ oder erfolgssicher, in dem Satz kondensieren, Jesus habe das Gottesreich verkündet, gekommen sei die Kirche.³⁹³ Dass „die Religion Christi und die christliche Religion zwei ganz verschiedene Dinge“ seien, das war bereits Lessings, Herders und auch Nietzsches Überzeugung.³⁹⁴ Erklärungsbedürftig im hohen Grade ist insbesondere der Schritt vom verkündigenden Jesus zum verkündigten Christus; vom charismatischen jüdischen jungen Mann aus Galiläa zum präexistenten, ewigen Gottessohn; vom Glauben *wie* und *mit* Jesus zum Glauben *an* Jesus, dem (namentlich durch Paulus geforderten) Bekenntnis, dass der unterlegene, am Kreuz Hingerichtete vollends der Messias/Christus ist und (durch seinen Opfer- und Sühnetod) der Erlöser der Welt.³⁹⁵

neun unterschiedliche Deutungsversuche auseinanderzuhalten. Vgl. Barth, Gerhard: Der Tod Jesu im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 1992. – Als wahrscheinlicher Todestag wird weithin Freitag, der 7. April 30 angenommen. Doch steht selbst der Freitag als Todestag keineswegs eindeutig fest.

393 *Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue* (Loisy, Alfred: L'Évangile et l'Église, 1902, S. 111; dt. Das Evangelium und die Kirche, München 1904). Wittgenstein notiert, in den Evangelien seien „Hütten; bei Paulus eine Kirche“ (1937; Vermischte Bemerkungen, WA 8, 492).

394 Lessing, Gotthold Ephraim: Die Religion Christi, Werke, hg. Herbert G. Göpfert, Bd. VII, München 1976, S. 711 f.; Herder, Johann Gottfried: Vom Erlöser der Menschen, 5. Abschn., IV, § 12, Sämtliche Werke, hg. B. Suphan, Bd. 19, S. 248 ff.; „Man hat aus dem Gegensatz zum Evangelium die *Kirche* aufgebaut“, so Nietzsche (Der Antichrist, Fluch auf das Christenthum, 1888, insbes. Ziff. 35, 39, hier 36, KSA VI 208).

395 Lehmann, Johannes: Das Geheimnis des Rabbi J., Was die Urchristen versteckten, verfälschten und vertuschten, Hamburg 1985; Holl, Adolf: Jesus in schlechter Gesellschaft, Stuttgart 2000; Theißen, Gerd: Die Religion der ersten Christen, Gütersloh 2000.

2.1.5 Wettstreit der Nationen

2.1.5.1 England

Es gilt nun im Folgenden etwas präziser historisch zu umschreiben, was die Bewegung der Aufklärung in Europa im Einzelnen bedeutet hat. Am frühesten, will man nicht schon Renaissance-Italien mit der Fülle seiner humanistischen Bestrebungen einbeziehen, werden aufklärerische Tendenzen in England sichtbar.³⁹⁶

Francis Bacon (von der zweiten Hälfte des sechzehnten bis zum ersten Viertel des siebzehnten Jahrhunderts) hat das Wissenschaftsmodell, das seit dem späten Mittelalter mit der römisch-katholischen Theologie verbunden war, den Aristotelismus, ersetzt durch einen induktiven Empirismus breiter Basis, so dass Natur und Gesellschaft in verhältnismäßig unbefangener Weise untersucht werden konnten.

Die Absage Englands an Rom unter König Heinrich VIII. bedeutete das frühe Bewusstwerden von nationaler Selbständigkeit. Das hatte zur Folge, dass die politische Herrschaft und Gesellschaftsordnung mit dem Christentum in nationalem Rahmen neu vermittelt und legitimiert werden musste.

Thomas Hobbes band die Religion an den absolutistischen Staat und legte die Grundlagen des anglikanischen Staatskirchentums. Dabei war allerdings seine Argumentation ziemlich ambivalent. Er plädierte einerseits für eine Scheidung von Theologie und Philosophie. Er lieferte Ansätze zu einer aufklärerischen Bibelinterpretation und einer positivistischen, in vielem auf Epikur und Lukrez zurückkommenden radikalen Kritik der Religion.³⁹⁷ Andererseits sah er sich aber gezwungen, bei seinen Begründungen der christlichen Herrschaft des Souveräns und auch der Idee der übernationalen christlichen Völkerge-

³⁹⁶ Rudolph, Enno (Hg.): Die Renaissance und ihre Antike, Die Renaissance als erste Aufklärung, Tübingen 1998; Beiser, Frederick C.: The Sovereignty of Reason, The Defence of Rationality in the Early English Enlightenment, Princeton 1996.

³⁹⁷ Strauss, Leo: Die Religionskritik des Hobbes, in: Gesammelte Schriften, Bd. III, Stuttgart 1996.

meinschaft, des *Commonwealth*, als Verwirklichung des Reiches Gottes auf theologische und induktiv logische Argumente zurückzugreifen. Das ist eine reichlich komplexe Sache. Bis heute ist umstritten, ob sie wirklich offen ist und die Begründung des modernen liberalen Staates liefert oder ganz im Gegenteil eine absolutistische Diktatur begünstigt. Staatsbürgerschaft knüpfte Hobbes jedenfalls an (christliche) Staatsreligion. Nur so schien ihm die Gefahr der Anarchie im religiösen Naturzustand aufgehoben: indem die Religion an den Staat übereignet wurde.

Demgegenüber entwickelten John Locke (*The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*, 1695, anonym) und David Hume im achtzehnten Jahrhundert die Idee der religiösen Mündigkeit des Staatsbürgers, die Idee der Religionsfreiheit, der freien Entscheidungskompetenz über religiös-spirituelle Haltungen. Sie verlagerten damit das Problem aus dem staatspolitischen in den gesellschaftlichen Bereich und schließlich sogar in die Privatsphäre (des Individuums). Als ein Moment im Prozess der historischen Vervollkommnung bildete (aufgeklärte) Religion gleichwohl ein wesentliches Element des gesellschaftlichen Daseins.

So erschien bei dem schottischen Empiristen David Hume, am Ende der englischen Aufklärung, ein skeptisch-vernünftig konstruiertes Christentum als angemessene Verwirklichung einer allgemeinen natürlichen Religion.³⁹⁸ Seine Abhandlungen über „Die Naturgeschichte der Religion“ (*The Natural History of Religion*, 1757) sind insbesondere von Schiller (Gedicht „Resignation“, 1786), die „Dialoge über natürliche Religion“ (*Dialogues Concerning Natural Religion*, 1779) vor allem von Kant und Schopenhauer produktiv aufgenommen worden.

398 Zur Frage einer derartigen primären Religion vgl. Th. Sundermeier, Jan Assmann (Maat, Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990, S. 19 ff.) sowie Strohm, Harald: Die Gnosis und der Nationalsozialismus, Frankfurt a. M. 1997.

2.1.5.2 Frankreich

Die englische Aufklärung wurde leitend auch für die Aufklärung in Frankreich. Deren wichtigste Autoren sind Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau. Frankreich entwickelte sich seit dem sechzehnten Jahrhundert zu einem ständischen Feudalstaat und im siebzehnten Jahrhundert zu einer absolutistischen Monarchie unter dem Sonnenkönig (*roi soleil*) Louis XIV, aus dessen Mund verlautete: *L'état c'est moi*: „Der Staat, das bin ich“. Ein Königreich, das sich absolutistisch-triumpfal präsentiert, plünderte Volk und Staatskasse dermaßen aus, dass Agitationen, Neustrukturierungen und schließlich Revolution geradezu erzwungen wurden. Auf engste war die Verflechtung zwischen dem kirchlichen System mit der politisch-gesellschaftlichen Herrschaftsstruktur. Die französischen Aufklärer wenden sich deswegen besonders prononciert gegen den Priester, die Prälaten, die höhere Hierarchie, den *clerus maior*, eine Klasse im politischen Gefüge, die besonders angreifbar geworden war. Sie versuchten, das Interesse der Religion als Vorurteil und Ideologie zu entlarven, indem sie zeigten, dass dadurch die Menschen gefügig gemacht werden, sich einem obsoleten politischen System aufzuopfern und um die Erfüllung ihrer wirklichen Bedürfnisse dabei betrogen zu werden. (Das ist bedeutsam später auch für die sozialistische Argumentation, in universalem Zusammenhang.)

Tragende Parolen kamen in Umlauf: verfehmt war zum einen das Vorurteil (*le prétexte*). Als das Vorurteil schlechthin galt die Religion. Zum andern das Privileg (*le privilège*), bestimmte Vorrechte, die teilweise religiös sanktioniert waren, wie zum Beispiel Steuerbefreiung infolge Zugehörigkeit zum höheren Klerus, dem Zweiten Stand. Entlarvt wurden nicht nur die herrschaftsstabilisierenden und sakral-legitimierenden Funktionen des Christentums und der Kirchenhierarchie unter dem (antiken) Begriff der *pia fraus*, des frommen (Priester-)Trugs.³⁹⁹

³⁹⁹ *pia fraus* (Lukrez, Cicero; Fontenelle, Holbach; der Sache nach bereits der Sokrates-Schüler Kritias). Programmatisch für einen Zug des Renaissance-Zeitalters Macchiavelli wie er im Prolog von Christopher Marlowes „The Jew of Malta“ (um 1590) auftritt: *I count religion but a childish toy, (...) I am asham'd to hear such fooleries*. – Vgl. Nietzsche: Kritik der heiligen Lüge (NF 1888, 15[42], KSA XIII 433–436).

Die praktische Realisierung und der Siedepunkt der Aufklärung ist die Französische Revolution während des Jahrzehnts von 1789 bis 1799, der historische Versuch zu einer grundstürzenden Umwälzung, beginnend mit dem Sturm auf die Bastille am 14. Juli 1789. Jegliches Gottesgnadentum fällt. Politische Verhältnisse können nur insoweit Gültigkeit beanspruchen, als sie vernünftig begründbar sind (Rousseau). Das führte folglich zur Deklaration der Menschenrechte, zur *Déclaration des droits de l'homme* in Paris am 26. August 1789, zur Volksherrschaft (Demokratiebewegung) und zur Gewaltenteilung als dem Inbegriff kontrollierter Machtausübung (Montesquieu).⁴⁰⁰ Jegliches Recht war nunmehr rational zu begründen und gesetzeskonform und regelgerecht zu handhaben.⁴⁰¹

Viel diskutiertes Thema ist, ob die Französische Revolution als die gewaltsame Geburtsstunde der politischen Moderne ganz und gar widerchristlich war, oder vielmehr ohne christliche Voraussetzungen gar nicht möglich gewesen wäre. Hätte man sich radikal gegen den König stellen, ihn auf dem Schafott töten können, wenn man nicht in ihm, dem *Rex Christianissimus* (*Sa Majesté très-chrétienne*, ‚Seiner allerchristlichsten Majestät‘) gewissermaßen den fortlebenden Christus gesehen hätte, ebenso sakrosankt und inspirierend wie andererseits jedoch allzu provozierend, und erst recht für gewisse authentische religiöse Empfindungen? Auch was die Leitideen der Revolution angeht – *liberté* (Freiheit), *égalité* (Gleichheit), *fraternité* (Brüderlichkeit) –, stellt sich durchaus die Frage, ob darin nicht allerhand christliches Gedankengut aufgegangen ist.

400 Furet, F./Ozouf, M. (Hgg.): *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris 1988.

401 Seither wird immer fraglicher, ob es so etwas wie Naturrecht gibt; Recht, das sozusagen objektiv gilt. Wird die Vernunft essentialistisch verstanden, so gibt es auch ein Naturrecht, nämlich in dem Sinne, dass die Natur des Menschen seine Vernunft ist, und dass mit der Vernunft bestimmte Maximen gesetzt sind. Viele Juristen beschränken sich demgegenüber auf ein bloß positives Recht. Recht ist alsdann, was nach vorgängig definiertem Verfahren als Recht kodifiziert und durchsetzbar (sanktionierbar) ist. Und in der Tat ist was Vernunft heißt auch eher eine Befähigung, eine Kraft, etwas stets erneut zu Aktivierendes als eine Essenz, ein fixer Bestand. So in aller Deutlichkeit Ernst Cassirer (*Philosophie der Aufklärung*, 1975, S. 15 f.). – Zum Prozess der Auflösung der naturrechtlichen Normativität vgl. insbes. Meinecke, Friedrich: *Die Entstehung des Historismus*, München 1936.

Namentlich Albert Camus hat den christlich-religiösen Hintergrund der Französischen Revolution zur Sprache gebracht. Wie vordem Hegel sieht er die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts als Vorbereitung.⁴⁰² Dass das Geschehen 1789 vollendet wird und sich im Königsmord überschlägt, dafür gibt es demnach eine Mitverursachung auf Seiten der Kirche, die darin ihre Verantwortung trage, dass sie ihrerseits sich der blutigen Inquisition bedient und fortwährend mit den zeitlichen Mächten und den Herren der Welt zusammengespannt habe.⁴⁰³ Ausdrücklich gibt er dem Historiker Jules Michelet recht, der das Christentum und die Revolution als die beiden einzigen Akteure sah: Rousseaus Gesellschaftsvertrag („*Du contrat social*“, 1762) sei seinerzeit geradezu als das neue Evangelium aufgenommen worden. Es verkündige den einen generellen Gesamtwillen (*volonté générale*). Und, sagt Camus, „der so definierte politische Leib, dessen Gesetz heiliges Gebot ist“, der gelte nun als „Ersatz des mystischen Leibs des zeitlichen Christentums“. ⁴⁰⁴ Folgerichtig ging daraus die Hinrichtung König Ludwigs XVI. hervor. Camus, getragen von der Überzeugung, dass „nichts hienieden verdiene, um den Preis von Menschenblut erworben zu werden“, nimmt sie als abstoßenden Skandal.⁴⁰⁵ Diese Vollstreckung auf dem Schafott sei ein Wendepunkt der modernen Geschichte. Sie symbolisiere die Entheiligung der Geschichte und die Entkörperung des christlichen Gottes.⁴⁰⁶ Camus ist der Meinung, die Revolutionäre hätten damit dem Christentum einen Schlag versetzt, von dem es sich nicht wieder erholt habe.⁴⁰⁷

Andererseits hat man aber, außer in kurzfristigen überhitzten Phasen der Revolution, die Religion nicht kurzerhand über Bord werfen wollen. Vielmehr versuchte man, im Rückgriff auf ähnliche Entwicklungen in England, nunmehr eine universale natürliche Religion zurückzugewinnen beziehungsweise eine allgemeine Vernunftreligion zu destillieren. So spielte die Religion zumindest unter dem Gesichtspunkt ihres

⁴⁰² *L'Homme révolté*, Paris 1951; Der Mensch in der Revolte, Reinbek 1953, S. 91.

⁴⁰³ ebd. 92

⁴⁰⁴ ebd. 95

⁴⁰⁵ ebd. 93 Anm. 1

⁴⁰⁶ ebd. 149

⁴⁰⁷ ebd. 99

sozialen Nutzens weiterhin eine gewisse Rolle. Es kam zur Konzeption einer sogenannten Zivilreligion (*religion civile*).⁴⁰⁸ Sie ist dauerhaft mit dem Namen Jean Jacques Rousseau verbunden. Aspekte der moralischen und religiösen Erziehung behandelt Rousseau im vierten Buch seines „Emil oder über die Erziehung“. Religion nicht als Folge extrinsischer Offenbarung, sondern als Stimme des Herzens beziehungsweise des Gewissens, das war die – seinerzeit bis zur Bücherverbrennung – anstößige Grundthese.⁴⁰⁹ Rousseau war freilich nicht nur rationalistischer Aufklärer. Namentlich in der Devise *Retour à la nature* zeigt sich eine Tendenz, von den Kalamitäten des Gesellschaftlichen wegzukommen und beim Ursprünglich-Natürlichen als dem vermeintlich Unverfälschten-Wahren Zuflucht zu nehmen.

Das Christentum kritisierte Rousseau mit einem klassischen religionskritischen Argument. Er wandte ein, eine Religion, die von der Entzweiung in Diesseits und Jenseits ausgehe, könne weder an der Gestaltung des Diesseits interessiert sein, noch solidarisch an effizienter Politik mitwirken, da sie letztlich jenseitsorientiert sei. Andererseits versuchte Rousseau die Religion zu beerben beziehungsweise durch rationale Argumente so über sich aufzuklären, dass dabei eine allgemeine Vernunftreligion von unentbehrlicher bürgerlicher Bedeutung herausprang. Die Zivilreligion sollte andauern als die Repräsentantin von Werten und Normen, die die Gesellschaft braucht, um auf ein Gemeinwohl ausgerichtet zu bleiben und also einen Prozess der Identifikation am Leben zu erhalten, überhaupt *eine* Gesellschaft zu bilden. So wird Religion ein kultureller Bereich, über den der demokratische Staat mitzuentcheiden hat, weil darin ein bedeutender Aspekt der öffentlichen Verfassung der Gesellschaft zu sehen sei.⁴¹⁰ Zivilreligion im rousseauistischen Sinne ist nicht unähnlich dem, was *religio* ursprünglich bei den Römern gewesen ist.

408 Vgl. schon Plato in den „Nomoi“ (Trapedach, Kai: Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik, Stuttgart 1994). – Kleger, Heinz/Müller, Alois (Hg.): Religion des Bürgers, Zivilreligion in Amerika und Europa, München 1986.

409 *Émile ou de l'éducation*, Den Haag 1762, Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars, *Profession de foi du vicaire savoyard*.

410 Das gilt von Rousseau bis (mindestens) Émile Durkheim (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912; dt. Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1981).

2.1.5.3 Deutschland

Woran liegt es, dass Entwicklungen analog zu England und Frankreich zunächst in Deutschland nicht zu beobachten sind?⁴¹¹ Das ist ein recht schwieriges Problem. Man könnte zum Beispiel mit Nietzsche und Plessner von grundsätzlicher deutscher ‚Verspätung‘ sprechen. Im Unterschied zu England und Frankreich, aber ähnlich wie Italien oder die Schweiz war Deutschland im achtzehnten Jahrhundert eine Ansammlung von Kleinststaaten, einer Vielzahl staatlicher und quasi staatlicher Gebilde auf größtenteils eigener konfessioneller Grundlage. In den Miniterritorien waren mehr oder minder aufgeschlossene Regenten an der Macht, die in unterschiedlicher Weise auf Ausgleich bedacht waren. Da gab es mancherorts ein aufstrebendes Bürgertum, was sich aber nur in zaghaften Ansätzen gegen die herkömmlichen Formen der Herrschaft und der Legitimation zur Wehr setzen konnte, weil alles differenzierter war und sich nicht in mit Paris oder London vergleichbaren Dimensionen abspielte.

Die politische Zersplitterung und das Regionalkirchentum machten es schier unmöglich, die Religion oder die Kirche als für die konkreten Verhältnisse ausschlaggebend zu behaften. In Deutschland gab es außerdem da und dort (beispielsweise aufgrund des Augsburger Religionsfriedens von 1555) Ansätze zu einer Verwirklichung realer Religionsfreiheit. (Anders als in Frankreich, wo Ende des sechzehnten Jahrhunderts entsetzliche Religionskriege tobten. Das Toleranzedikt von 1598, das ein friedliches Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in einem geeinten modernen Frankreich garantieren sollte, wurde 1685 in aller Form widerrufen.) Der Dreißigjährige Krieg (1618–1648) hatte hingegen mit dem Westfälischen Frieden (24. Oktober 1648) einen guten, viel versprechenden Ausgang genommen. Insbesondere in Preußen gab es Toleranz gegenüber Juden, Hugenotten, Katholiken. Im preußischen Königreich sollte ein jeder nach seiner Façon selig werden.

⁴¹¹ Pütz, Peter: Die deutsche Aufklärung, Darmstadt 1991; Philipp, Wolfgang: Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht, Göttingen 1957.

Hinzu kommt als Nachwirkung der Reformation eine eigentliche Aufklärungstheologie, etwas Spezifisches in Deutschland bis heute, dass nämlich wissenschaftliche Theologie an staatlichen Universitäten vertreten ist und sich gegenüber strenger Kirchlichkeit in flexiblerer Weise entwickeln und Einfluss nehmen kann.

2.1.6 Stachel der Religionskritik

Seit je folgt freilich Aufklärung in Ansätzen aus der Religion selbst. Es ist nicht zu überhören, dass sich bei den israelitischen Propheten sowie in der Vorsokratik und in der Sophistik wie überhaupt in jeder Philosophie mannigfache Kritik an Religion findet.

Kritik wirkte vergleichbar folgenschwer bei jener bedeutenden, spirituell-intellektuellen Bewegung in der Geschichte der Menschheit, jenen Gestalten, berufenen, ergriffenen, die Propheten heißen.⁴¹² Propheten standen möglicherweise überhaupt am Beginn der israelitisch-jüdischen Religion, vor Gesetz und Tempel, vor Mose, dem Archetypen schlechthin, und vor dem zentralen, jedoch hinsichtlich der Historizität kaum weniger umstrittenen (König) David.⁴¹³ Die prophetische Richtung stand wohl in enger Verbindung mit der Reform des Königs Josias,⁴¹⁴ seiner bahnbrechenden Begründung (monotheistischer) Religion auf ein Buch, und ganz gewiss mit der zu Umdenken und Vertiefung zwingenden Erfahrung der ‚Gola‘, des babylonischen Exils (587–539). Jedenfalls hatten die (Schrift-)Propheten in praktischer Hinsicht oft genug als Mythen-, Religions-, Gesellschafts- und Kultkritiker aufzutreten. Da verlautete unversehens und unerhört: „Barmherzigkeit

412 Prophet ist als ein griechisches Wort möglicherweise das Äquivalent zu hebr. *nabi*, *n'bijim*, נביא, mit der Bedeutung von Sprecher, Redner, Bote. Prophetische Gottesmänner wirkten in Israel hauptsächlich vom 8.–6. Jahrhundert v. C. Eine interpretatorische Diskussion führen bereits mittelalterliche Gelehrte wie Maimonides („Führer der Unschlüssigen“). Später beginnt Spinoza den aufklärerisch-libertären „Tractatus theologico-politicus“, 1670, mit Untersuchungen zur Prophetie (Kap. 1–3). Der Rang des Prophetentums ist deutlich vor allem seit Julius Wellhausen (rezipiert durch Nietzsche) und, allgemein religionssoziologisch, seit Max Weber.

413 Tilly, Michael/Zwikel, Wolfgang: Religionsgeschichte Israels, Darmstadt 2011; Finkelstein, Israel: Das vergessene Königreich, München 2014.

414 640–609 v. C.; 4 Kön 22,3–23, 25, 2 Chr 34,1–35,19.

und nicht Opfer“.⁴¹⁵ Solcherlei prophetische Einrede war revolutionär. Nicht nur blutige Tieropfer wurden da zurückgewiesen. Darüber hinaus war damit gesagt, das Ausschlaggebende sei überhaupt nicht eine Sache institutionalisierten äußerlichen Kultes, sondern der inneren Gesinnung⁴¹⁶ beziehungsweise zwischenmenschlicher Solidarität und der Gerechtigkeit: Ethos statt Kultus war die Devise.

Energisch und eindringlich erklärt Martin Buber, der große chassidisch-jüdische Religionsphilosoph des zwanzigsten Jahrhunderts:

Die Propheten Israels haben nie den Gott angesagt, auf den die Sicherheitssucht ihrer Hörer rechnete; sie sind je und je darauf ausgegangen, alle Sicherheit zu zerschlagen und im aufgerissenen Abgrund der letzten Unsicherheit den unerwünschten Gott zu verkündigen, der das Wirklichwerden seiner Menschengeschöpfe, ihr Menschwerden von ihnen erheischt und alle, die in die Sicherheit ausweichen zu können vermeinen, daß der Tempel Gottes bei ihnen ist, zuschanden macht.⁴¹⁷

415 „Nicht an Rauchopfern habe ich Wohlgefallen, und nicht an Brandopfern, sondern an Liebe und Barmherzigkeit, an Recht und Gerechtigkeit“ (Am 5,21–24; Hos 6,6; Mi 6,6–8; Jes 1,11–14; Ps 40,7 f.; 50,8–15; 51,18 f.; Mk 12,33; Mt 9,13; 12,7; Jesus greift Hosea auf: „Wenn ihr doch verstündet, was es heißt: ‚Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer‘“).

416 Die nämliche Zurückhaltung ausdrücklich auch bei dem intellektuellen Kohelet: Zuzuhören sei Sache des Weisen im Haus Gottes und nicht Opfer abzugeben wie die Tore (Koh 4,17). – Am Jakobsbrunnen antwortet Jesus, ganz im Sinn des neuen nach-noemithischen Bundes (Jer 31,31–34), auf die Frage der Samaritanerin, wo denn eigentlich man anbeten müsse, etwa im Tempel auf dem Garizim, dem heiligen Berg der Samaritaner, oder vielleicht im Tempel auf dem Zion, dem heiligen Berg der Juden: weder hier noch dort, sondern „in Geist und Wahrheit“ (*en pneúmati kai alētheia*, Joh 4,24). – Ähnliche Entwicklungen sind freilich auch anderswo zu beobachten. Beispielsweise bei dem Aristoteles-Nachfolger Theophrast, sowie sodann in der kaiserzeitlichen Stoa, wenn es etwa bei Seneca (ep. 115,4 f.) heißt, wahre Religion bestehe nicht in Schlachtung fetter Stierleiber, nicht in Aufhängen von Gold- und Silbergaben unter den Tempelschätzen, sondern in frommem und rechtem Wollen (*pia et recta voluntas*). Vgl. noch Schillers auf die griechische Antike bezogenes großes spätes Gedicht „Das Eleusische Fest“ (1798).

417 Buber, Martin: Gottesfinsternis, Zürich 1953; Werke, Bd. 1, München/Heidelberg 1962, S. 502–603, hier 557. – Lévinas versteht gar das Prophetische „als ein Moment der *Conditio humana* selbst“, nämlich eine unabdingbare Verantwortlichkeit angesichts des Anderen, in der Realisierung nichts Geringeres als die veritable „Offenbarung Gottes“ (Lévinas, Emmanuel: Ethik und Unendliches, Wien 1992, S. 87; Anders als Sein oder jenseits des Wesens, Freiburg i. Br./München 1988).

Es ist somit die Frage, wo vornehmlich, inwieweit und ob überhaupt Religion Anerkennung gebührt. Ob sie Selbstzweck, ganz und gar Eigenwert und unbedingte Norm sei. Oder aber, viel bescheidener, ein Zeichen nur und ein Mittel im Dienst von etwas Höherem. Und was dieses Andere denn eigentlich sei. Und warum es so schwer zugänglich, so indirekt, so symbolisch nur thematisierbar sei. Nicht zuletzt darum wird immerfort gerungen. Religion, das Auslangen nach Leben und Heil, das bedeutet seit eh und je auch Streit und Zank, ja Gewalt und Krieg. Besinnung, Einsicht, Umkehr sind immerzu vonnöten.

Worte radikaler Berichtigung finden sich bereits in der neutestamentlichen Bibel: „Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat“ (Mk 2,27; vgl. Mt 12,1–14). „Nicht was durch den Mund hineinkommt, macht den Menschen unrein, sondern was herauskommt aus dem Mund, das macht den Menschen unrein“ (Mt 15,11; Mk 7,15). „Was immer ihr von den anderen erwartet, das tut ihnen ebenso – das ist das Gesetz und die Propheten“ (Mt 7,12). „Der Geist ist es, der lebendig macht, der Buchstabe tötet“ (2 Kor 3,6).

In der extremen aufklärerischen Variante allerdings wird Religion nicht verständnisvoll geschont und als ein Ferment der Humanität integriert. Sie verfällt als vermeintliche Behinderung von Autonomie und Fortschritt unerbittlicher Missbilligung. Fortan hat Religion einen schweren Stand. Sie erscheint schlechthin als Aberglaube, als Verirrung, als Betrug⁴¹⁸, als Entfremdung (*alienatio*) des Menschen von sich selbst. Die Menschlichkeit, so lautet diesmal die Parole, sei zu gewinnen unter gänzlicher Überwindung der Religion. Das ist bekanntlich das Pro-

418 Lat. *pia fraus*. So in der Aufklärung namentlich Hermann Samuel Reimarus (Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes; hg. G. Alexander, Frankfurt a. M. 1972), der insbesondere im Auferstehungsglauben ein Konstrukt sieht, mittels dessen die Jünger über das Scheitern Jesu hinaus dessen Sache fortsetzen; zu diesem Zwecke hätten sie sogar die Leiche des Meisters aus dem Grab entwendet. – Als aufklärerischen Angriff auf die monotheistischen Religionen überhaupt vgl. Anon.: *Traité des trois imposteurs* (1768; lat. *De tribus mundi impostoribus*, dt. Traktat über die drei Betrüger [Moses, Jesus, Mohammed], hg. Winfried Schröder, Hamburg 1994); es handelt sich um die anonym publizierte berühmt-berüchtigte Schrift des Kant-Schülers und Polemikers gegen Fichte, Pfarrers und Philosophie-Professors Carl Christian Erhard Schmid.

gramm der radikalen Religionskritik, wie sie im neunzehnten Jahrhundert von Ludwig Feuerbach vertreten wird. Der Denker aus dem bayerischen Landshut behauptet, es gelte, die „Schätze“, die der Mensch „an den Himmel verschleudert“ habe, „auf die Erde zurückzuholen“, die menschlich, allzumenschliche ‚Projektion‘ zurückzunehmen und endlich „die Theologie in Anthropologie überzuführen“. ⁴¹⁹ Karl Marx schloss an mit dem Verdikt über die Religion als „das Opium des Volks“ ⁴²⁰ und dem Axiom, die Kritik der Religion sei „die Voraussetzung aller Kritik“ ⁴²¹. Erfolgen sollte seines Erachtens die Ermächtigung des Menschen in die revolutionäre Bewerkstelligung einer emanzipierten, ganz und gar säkularen Menschheit. Wie ernüchert auch immer es um derlei Revolutionspathos unterdessen bestellt sein mag, so hält sich doch der Verdacht: Was je über Gott ausgesagt wurde, sei einzig und allein über die Menschheit gesagt. Das jedenfalls ist die leidenschaftliche Überzeugung der radikalen Religionskritik, deren Stachel seither in aller Religion zurückbleibt. Es ist gewiss unbestreitbar, dass Religion vom Menschen handelt, ihn betrifft, Bedeutendes über ihn aussagt. Und es ist die Frage nachgerade, ob sie nicht schlechthin darauf zu begrenzen und im Übrigen als uneigentliche, falsche Anthropologie aufzugeben oder sogar als schädlich zu bekämpfen sei.

⁴¹⁹ Winiger, Josef: Ludwig Feuerbach, Denker der Menschlichkeit, Berlin 2004.

⁴²⁰ „Das religiöse Elend ist in einem Ausdruck des wirklichen Elends und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks“ (Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Paris 1844, MEW Bd. 1, 1962, S. 378). – Übrigens hat wohl bereits Herder den traditionell-institutionalisierten ‚Ceremoniendienst‘ als „schädliches Opium der Seele“ bezeichnet. Grundsätzlich bemerkt er: „Die Tradition ist eine an sich vortreffliche, unserm Geschlecht unentbehrliche Naturordnung; sobald sie aber sowohl in praktischen Staatsanstalten als im Unterricht alle Denkkraft fesselt, allen Fortgang der Menschenvernunft und Verbesserung nach neuen Umständen und Zeiten hindert, so ist sie das wahre Opium des Geistes sowohl für Staaten als Sekten und einzelne Menschen“ (Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Buch 12, in fine).

⁴²¹ Marx, Karl: Einleitung in die Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (1844). Masiczek, Albert: Der menschliche Mensch, Karl Marx‘ jüdischer Humanismus, Wien/Frankfurt a. M. 1968.

Um also ein Resümee zu ziehen: Die Situation im achtzehnten Jahrhundert, die wir unter dem Signum der Aufklärung fassen, zeigte sich zunächst als eine Dissoziierung des Weltverstehens. Der herkömmliche Anspruch einer Vernunft, sich zugleich übernatürlich erleuchtet zu wissen, konnte der Kritik nicht standhalten. Es erhob sich der Anspruch einer ausschließlich auf sich selbst gestellten Vernunft. Im Gefolge gab es allererst Streit um die Offenbarung.⁴²² Das theologische Glaubenswissen der christlichen Religion konnte vor den Anforderungen einer sich mittels der Naturwissenschaft kritisch aufklärenden Vernünftigkeit erst einmal als Nichtwissen erscheinen, als bloßes Glauben, als Unvernunft geradezu. Demgegenüber neigten das religiöse Glaubenswissen und die Theologie samt der damit einhergehenden Philosophie dazu, das philosophische und naturwissenschaftliche Wissensstreben seinerseits als Verirrung, Verkehrung und Zerstörung zu verurteilen. Ein Spalt tat sich auf, ein ‚breiter garstiger Graben‘ (Lessing) im kulturellen Bewusstsein und die Tendenz, sich gegenseitig die Legitimität abzustreiten. Es herrschte ein Zustand der unversöhnten Widersprüche zwischen autonomem Denken einerseits und einem Denken aus grundsätzlich offenbarungsabhängiger, religiös-gläubiger Vernunft andererseits.

Gebietarisch stellte sich der Moderne das Problem, mittels eines stringent durchgeführten philosophischen Programms die zerbrochene Einheit wiederherzustellen, kraft Philosophie die divergente Wirklichkeit als ein Ganzes erfassbar zu machen. In grandioser Weise hat namentlich Hegel diese Aufgabe zu lösen versucht. Aber sein Vorschlag einer absoluten Vernunft, die auch die spekulativen Elemente des Christentums aufnimmt, hat nicht getragen. In der Folge brachen die Divergenzen umso stärker auf und führten zu noch radikaleren Schlüssen: Wie gesagt, zu denen von Feuerbach, der einen theoretischen Materialismus vertrat. Oder zu denen von Karl Marx, der für eine revolutionäre Praxis der arbeitenden Menschheit eintrat, um mit allvereinten Kräften solidarisch sämtliche Entfremdungserscheinun-

422 Seckler, Max: Aufklärung und Offenbarung, in: Franz Böckle u. a. (Hgg.): Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 21, Freiburg i. Br. 1980, S. 5–78.

gen endgültig zu beseitigen. Oder zu denen von Schopenhauer, der sich dem platonisch-christlichen Theismus antitheistisch-buddhistisch entgensetzte. Oder zu denen Nietzsches, der mittels archaischer Evokationen (Zoroaster, Vorsokratiker, Tragiker) über alle zwischenzeitlichen pessimistischen und nihilistischen Wertsetzungen hinaus zu einer ungehemmten ständigen Selbstüberwindung alles Lebendigen kommen wollte. Bis hin zum Therapie-Konzept der radikalen Psychoanalyse, das gleichwohl den Menschen zu befähigen gedachte, mit einem Rest an ‚ganz normalem‘ Unglück in der eher rauen Wirklichkeit leben zu können – ohne (religiöse) Illusion.

2.2 In den Grenzen der Vernunft: Kant

2.2.1 Selbstdenken

In seinem Essay „Was ist Aufklärung?“ (1784), einem der bekanntesten Texte der deutschen Philosophie, umschreibt Kant Aufklärung als „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“, als eine Bewegung der Emanzipation also.⁴²³ Das klingt weniger wie eine nüchterne Beschreibung, eher wie eine Verheißung, eine Verlockung, ein Ansporn und zugleich wie eine ernstliche Ermahnung, ein stiller Vorwurf, so, als ob der Mensch schuld habe, die Mündigkeit nicht errungen, nicht verteidigt, ihr vielleicht entsagt zu haben, und also inständig ein jeder einzeln aufgefordert werden müsse: *Sapere aude*, Trau dich, selber zu denken, ‚Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen.⁴²⁴ Was immer der genuine Sinn der Aufklärung

⁴²³ Emanzipation ist ein Begriff aus dem römischen Recht. Wurde der Sohn oder ein Sklave aus der Bevormundung durch das Familienoberhaupt, den *pater familias* entlassen, war das *emancipatio*; der Freigelassene wurde für mündig erklärt, sozusagen sich in die eigene Hand gegeben. – Unter dem Stichwort Ausgang, Auszug, Exodus wäre an die prototypische Erzählung vom Auszug der Israeliten aus dem ägyptischen Sklavenhaus zu denken. – Assmann, Jan: Exodus, Die Revolution der Alten Welt, München 2015.

⁴²⁴ Horaz: Epistulae I 2,40 (vgl. ep. II 2,141; *recte sapere, ars poetica* 309). Ob die Sentenz deutsch so angemessen wiedergegeben ist, ist eine andere Frage. Schiller, Lichtenberg oder Schopenhauer, auch schon Montaigne, geben den Satz, der in der Tat eine Zentralmaxime der Aufklärung ist, jeweils unterschiedlich wieder. Die Einschränkung auf einseitige Verstandestätigkeit („Gebrauche deinen Verstand!“ ‚Komm zur Vernunft!‘),

sei, ihre Zielsetzung und ihr tiefstes Motiv, für Kant liegt der Akzent auf ‚Selbstdenken‘. Und er versteht darunter, sich unabhängig von Vorurteilen, Neigungen und Erfahrungen rein rational zu verhalten und seine Person ganz an der Vernunft auszurichten. Kurz und bündig kann es heißen: „Die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung.“⁴²⁵ Es ist sichtlich diese Maxime, die „jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten“ kann. Sie ist mithin gleichbedeutend mit dem kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft.

Selbstbewusst hat Immanuel Kant (1724–1804) im ostpreußischen Königsberg, um die epochale Bedeutung seines Denkens hervorzuheben, zu der kosmischen Metapher von der kopernikanischen Wende gegriffen. Vor dem Astronomen Nikolaus Kopernikus war angenommen worden, der Blick zum Firmament, die Wahrnehmung der Himmelsbewegungen könne unmittelbar zeigen, wie es sich dort tatsächlich verhält. Man brauche bloß hinzusehen, um zu wissen, dass die Sonne morgens im Osten auf- und abends im Westen untergeht, sich über die Erde hinwegbewegt, und die Planeten die Erde umrunden. So nimmt sich die Sache augenscheinlich aus, von dem vermeintlich festen Standpunkt der Erde aus. Leise Zweifel, ob es angehe, so zu urteilen, hatte man immer wieder gehabt, weil die Planetenbahnen etwas Kompliziertes und Rätselhaftes aufwiesen und sich mit der unterstellten Gleichförmigkeit nicht so ganz decken wollten. Unvoreingenommen hat der aus dem heutigen Polen (vormals Ermland in Ostpreußen) stammende Gelehrte Kopernikus die Planetenbewegungen beobach-

so wie Kant (im Gefolge Lessings womöglich) das will, ist jedenfalls problematisch. Markiert ist so bestenfalls ein erster Schritt auf dem weiten Weg der Weisheit. *Sapere* wie auch *sapiens* und *sapientia* hängen etymologisch und semantisch mit *sapor* zusammen, also mit Geschmack, dem Geschmackssinn, mit Schmecken (lateinisch synonym mit *gustus* bzw. *gustare*; so beispielsweise Horaz *carm.* 1, 11, Vers 6; Cusanus: *Idiota de sapientia*). Nietzsche betont, die Griechen hätten den Weisen mit einem Wort bezeichnet, „das den *Mann des Geschmacks* bedeutet, und Weisheit, künstlerische sowohl wie erkennende, hätten sie „geradezu ‚Geschmack‘ (*sophia*)“ benannt (MA II, VS, 170). – Tellenbach, Hubertus: *Geschmack und Atmosphäre, Medien menschlichen Elementarkontakts*, Salzburg 1968.

425 Was heißt: Sich im Denken Orientieren? (1786), AA, 8, 146 Anm. – Auch dies, das Selbstdenken gegenüber der Berufung auf die Autorität des ‚XY sagt‘ (*autos epha, ipse dixit*) zu bevorzugen, ist bereits antik, stoisch vor allem (vgl. Seneca, ep. 33).

tet und genau berechnet. Er hat so schließlich in der Astronomie die revolutionäre Wendung vollzogen, dass nunmehr galt, nicht die Sonne drehe sich um uns herum, sondern die Drehung der Erde und ihre Fortbewegung zeigten uns, dass im Gegenteil wir uns auf die Sonne als unseren fernen Fixpunkt zu beziehen haben. Die Betrachtungsweisen von der Erde aus galten nunmehr als subjektiv, relativ, einen Anschein erweckend, bei dem kritisch hinzuzudenken ist, dass er gerade *nicht* zeigt, was ist. Eine Differenz tat sich auf, zwischen dem, was erscheint, und dem, was tatsächlich sein mag.

Diese revolutionäre Errungenschaft des sechzehnten Jahrhunderts hat Kant philosophisch angewendet und erweitert, indem er nachwies, Erkenntnis richte sich nicht unumwunden nach der vermeintlichen Wirklichkeit der Gegenstände. Sondern es verhalte sich umgekehrt: Das, was wir als Gegenstände zu erkennen meinen, das werde überhaupt erst gemäß unseren eigenen Wissensbedingungen erfassbar. Eine neuartige, diesen Gegebenheiten Rechnung tragende Transzendentalphilosophie sei folglich zu entwickeln.⁴²⁶ Und die habe zu eruieren, was denn nun die „Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen“ sind. Erkennen erwächst demnach aus zwei ‚Stämmen‘, die stets zusammenwirken, aber nicht aufeinander zurückgeführt und gleichgesetzt werden können. Der eine Stamm heißt Sinnlichkeit. Dank der Sinnlichkeit kann ein Gegenstand gegeben, wahrgenommen werden, als in Raum und Zeit angeschauter. Ein jeder Gegenstand ist daher räumlich und zeitlich bestimmt: hier und jetzt oder dort und dann. Gleichwohl ist es nicht die sinnliche Anschauung allein, die Wissen schafft, allgemeingültiges, objektives, – das wäre Sensualismus. Mitgetragen wird Erkenntnis vom zweiten Stamm, dem Verstand. Gleichwohl ist es nicht der Verstand allein, der Wissen schafft, allgemeingültiges, objektives, – das wäre Rationalismus. Sondern nur, insofern die Verstandestätigkeit raum-zeitliche Vorgaben der sinnlichen Anschauung kategorisiert, entsteht Erkenntnis. Um es mit einem Satz von Kant selbst, einem vielzitierten, zu sagen:

426 In welchem Sinn Kant tatsächlich agierte, ob radikalierend, ob restaurativ, das ist nicht unumstritten.

Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalte sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.⁴²⁷

Erkenntnis hängt an sachgerechtem, gewissermaßen ‚logischem‘ Zusammenwirken der verschiedenen beteiligten Kräfte. Der Verstand ist das Vermögen der Begriffe (wie die Sinnlichkeit das Vermögen der Anschauung). Die obersten, nicht weiter zusammenfassbaren Begriffe des Verstandes analysiert Kant in sogenannten Kategorien, wie Quantität, Qualität, Relation (Ursache, Wirkung, Wechselwirkung) und Modalität. Verstandeserkenntnis hat es ausschließlich mit Objekten *innerhalb* der Welt in Raum und Zeit zu tun.

Wir haben also sagen wollen: daß alle unsre Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei; daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und daß, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können. Was es für eine Bewandnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt.⁴²⁸

Nun gibt es aber für die Vernunft noch andere, rein gedankliche ‚Dinge‘, nämlich Ideen (‚Gott‘, ‚Unendlichkeit‘, ‚Unsterblichkeit‘, ‚Seele‘). Ideen sind *per definitionem* kein jeweils möglicher Gegenstand in Raum und Zeit. Also kann es davon in strengem Sinne keine Erkenntnis geben. Auch Welt – als Ganzes aller möglichen Objekte – ist selbst nicht noch einmal ein Gegenstand in Raum und Zeit, an einer bestimmten Raum-Zeit-Stelle anzutreffen und zu identifizieren. Gleichwohl ist unabweisbar: ‚Geist‘ erhebt sich über das erste Zusam-

⁴²⁷ Kritik der reinen Vernunft, B 75.

⁴²⁸ KrV I, § 8, B 59, AA III 87.

menwirken von Sinnlichkeit und Verstand hinaus. Ihm eignet insofern eine transzendierende Dimension; aber nicht erkennend, nicht gegenständiglich wissend; nicht als begreifender Verstand, sondern als denkende (womöglich dichtende) Vernunft. Ideen, die das große Ganze symbolisieren sind Totalitäts*gedanken*, keine Gegenstände. Deren Zulässigkeit, Notwendigkeit, Tragweite hat die Philosophie aufzuweisen. Das eben ist der weitere Gang der kantischen Philosophie, zu zeigen, welche eine weitreichende Bedeutung den Ideen zukommt: im Sinne eines Fruchtbarwerdens des theoretischen Erkennens und des praktischen Handelns der Menschen.

Die Endabsicht, worauf die Spekulation der Vernunft im transzendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und das Dasein Gottes. (KrV B 826)

Weit entfernt davon, eine Utopie zu entfalten, war Kant, pessimistisch wie andere bedeutende anthropologische Denker, der Auffassung, dass aus so „krummem Holze“, woraus der Mensch gemacht ist, nie etwas Gerades zurechtzuzimmern sein werde.⁴²⁹ Trotzdem und obwohl die Aufsplitterung bereits eingesetzt hatte, versucht Kant unter dem Anspruch der Vernunft erneut das Ganze zu bändigen. Die Vernunft gewinnt daher eine beinahe absolute Position: als *die* eine einzige Instanz, von der her garantiert ist, dass alle Menschen in Gedanken übereinkommen und weitgehend übereinstimmen können.⁴³⁰

⁴²⁹ Hierin gleicht Kant Kohelet, der allerdings ganz allgemein festhält: „Was krumm ist, / kann man nicht gerade machen; / und was unzureichend ist, nicht voll“ (1,15). Kant urteilt – anthropologisch – noch bedenkllicher, indem er zum Beispiel behauptet, der Mensch sei „ein Tier, das einen Herrn nötig“ habe –; Äußerungen, die, jedenfalls sozial, pädagogisch und politisch verstanden, und nicht nur strukturell als drastische Umschreibung der alten Definition vom *animal rationa(bi)le*, kaum zum gültigen Erbe der Aufklärung zählen, auch wenn sie aus dem Munde Kants kommen. – Später noch, im zwanzigsten Jahrhundert in den Augen des Anthropologen Arnold Gehlen ist der Mensch „angewiesen auf Disziplinierung, Zucht, Training, auf eine geordnete Beanspruchung von oben her“. – Auch in diesem Punkt ist es der Hoffnungsglaube der Religion, der darüber hinausgehen und kontrafaktisch verheißt kann, durch göttliche Kraft würden das Menschen auferlegte Joch und der Stock, der sie versklavt, gebrochen (Jes 9,3).

⁴³⁰ Eben das würde mittlerweile wohl kaum jemand noch allen Ernstes vertreten können: dass nämlich eine bestimmte Philosophie solche allumfassenden Ansprüche legitimer-

Allerdings weist Kant gegenseitig sich begrenzende Erkenntnis- und Wissensansprüche auf. So ist er zunächst Aufklärer, Analytiker, ja „Alleszermalmer“⁴³¹. Das eine kritische Werk zerfällt ihm in zwei, schließlich drei Anläufe: „Kritik der reinen Vernunft“, „Kritik der praktischen Vernunft“, „Kritik der Urteilskraft“. Das besagt doch wohl, dass den Domänen, derer die Philosophie sich nach und nach annimmt, lediglich eine begrenzte Reichweite eignet. Die Vernunft erreicht als reine theoretische Vernunft nicht *alles*. Sie hat darüber hinaus eine zweite, eine praktische Dimension. Und diese Mehrdimensionalität ruft nach zusätzlicher Reflexion, um nämlich das Zusammenspiel von reiner und praktischer Vernunfttätigkeit nachzuweisen.⁴³² Dieses in Folge davon, dass Kant unerbittlich ernst macht mit der Endlichkeit des menschlichen Vernunftsubjektes, zugleich aber nicht davon absehen kann, dass es nichtsdestoweniger durch einen Bezug auf Unendlichkeit ausgezeichnet ist. Obwohl den Ideen der Vernunft keinerlei Anschauung entspricht und sie endlich nicht einzuholen sind, kann seines Erachtens die Vernunft sich davon nicht dispensieren.

Soll es im Rahmen kritischer Philosophie für religiösen Glauben Platz geben, so muss er in den – heterogenen – Grundriss des Wissens eingefügt werden. Ideen wie ‚Gott‘, ‚Unsterblichkeit‘, ‚Glückseligkeit‘ sind als nicht erkennbare Prinzipien zu bewahren, ganz neu unter Beweis zu stellen. So ist die andere Seite der menschlichen Vernunft aufgewertet. Sie ist es, die praktisch die Welt (über die Notwendigkeiten des Naturgeschehens hinaus) spontan und frei so zu gestalten versucht, dass das Handeln des Menschen den moralischen Ansprüchen, die er kraft seiner eigenen Vernünftigkeit stellt, in der Tat zu entsprechen vermag. Das ist die bescheidene, skeptische, kritische, paradoxe Position von Kant.

weise stellen kann.

431 Laut dem zeitgenössischen (Religions-)Philosophen Moses Mendelssohn (so jedenfalls die Zuschreibung durch Schopenhauer, WWV, I, Anhang).

432 In der „Kritik der Urteilskraft“ wird der Anspruch umfassender Vermittlung gestellt. Und es ist durchaus die Frage, ob das Vorhaben gelungen ist. Wer die dritte Kritik durchsieht, kann schnell Zweifel bekommen, ob das überhaupt *ein* in sich konsistentes Werk sei.

2.2.2 Die praktische Seite der Vernunft

„Zum Glauben Platz zu bekommen“, das ist erstaunlicherweise Kants erklärte Absicht. Allerdings habe dies in aufgeklärter, kritischer, rational überprüfbarer Weise zu geschehen. Dementsprechend anfordernd ist es, Kants religionsphilosophische Auffassung denkend nachzuvollziehen. Von besonderer Bedeutung ist hierbei die Spätschrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793, ²1794). Sie benennt das Programm präzise.⁴³³ Man kann aus einem Brief zitieren, geschrieben im Mai 1793, worin der Königsberger Philosoph über seinen Denkweg sagt, er habe, nachdem er die erste Frage der Philosophie „Was kann ich wissen?“ und auch die zweite Frage „Was soll ich tun?“ sorgfältig und ausführlich beantwortet hatte, schließlich eine weiterführende dritte Frage „Was darf ich hoffen?“ angehen und also die Religion „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ vorstellen müssen. Damit konnte es gleichwohl sein Bewenden nicht haben, weil offensichtlich die vier in die Religionsschrift aufgenommenen Abhandlungen, wie schon der Buchtitel andeutet, mit den anderen Hauptschriften, die ausdrücklich als Kritiken ausgezeichnet sind, nicht auf einer Höhe stehen. Indirekt ist freilich auch im Titel der Religionsschrift der Begriff Kritik enthalten: „Die Religion *innerhalb der Grenzen* der bloßen Vernunft.“ Die Begrenzung der Religion auf den Boden der Vernunft – im Rahmen aufgeklärten autonomen Denkens mithin – geschieht offensichtlich analog zu dem, was Kant überhaupt mit der Idee einer ‚Kritik der Vernunft‘ ausdrückt.⁴³⁴

⁴³³ Zu bemerken ist freilich, dass Johann Gottlieb Fichte bereits 1792 in einem Königsberger Verlag anonym einen „Versuch einer Kritik aller Offenbarung“ veröffentlicht hatte. Darin war bereits die Wende zur praktischen Philosophie eingeschlagen. Kant ist allerdings folgenreicher, stringenter als Fichte, der letztlich wirkmächtigere Philosoph. Fichte erweiterte seine Religionsphilosophie in den Werken „Die Bestimmung des Menschen“ (Berlin 1800) und „Die Anweisung zum seligen Leben“ (1806). – Hamacher, Klaus/Schortky, Richard (Hgg.): Religionsphilosophie, Amsterdam/Atlanta GA 1995; Wladika, Michael: Moralische Weltordnung, Selbstvernichtung und Bildwerden, seeliges Leben, Würzburg 2006.

⁴³⁴ Kritik kommt von dem griechischen Verb *krínein*, κρινειν, (ent)scheiden, sichten, trennen, bedeutet also Grenzen ziehen: Grenzen des Richtigen (und daher zu Bejahenden) gegen das Falsche (Abzulehnende, Zurückzuweisende). – Zu Kants Denken über Religion und speziell die Gottesbeweise vgl. seine (lateinisch geschriebene) Habilitationsschrift über die ersten Grundsätze der metaphysischen Erkenntnis („Nova dilucidatio“, 1755); des Weiteren die folgenden vorkritischen Schriften: „Allgemeine Naturgeschichte und

Unübersehbar wird schon in der „Kritik der reinen Vernunft“ religionsphilosophisch argumentiert. Es wird zur klassischen Problematik philosophischer Theologie Stellung genommen. Und zwar aus zwei verschiedenen Perspektiven. Im grundlegenden Teil wird zunächst der Anspruch der überkommenen Metaphysik auf einen Beweis der Existenz Gottes abgewiesen. Es wird dargetan, dass die Vernunft Gott nicht beweisen, dass ‚Gott‘ überhaupt nicht ein Gegenstand strikter Erkenntnis sein kann. Gleichwohl werden bereits in der ersten Kritik, insbesondere im Hinblick auf die *andere*, die praktische Seite der Vernunft, die Idee Gottes und damit auch die Problematik der Religion durchaus festgehalten.

Mit der Neuzeit ist, Kant zufolge, der primäre Zugang zu den religiösen Fragen in den Bereich der praktischen Vernunft verlagert. In Bezug auf die Gottesfrage, die lediglich *ein Teil* der religiösen Problematik ist, stellt sich nicht länger eine kosmologische Frage: sie steht nicht mehr in Zusammenhang mit der Erklärung der Welt, ihrer Herkunft, ihrer Ordnung, ihrer Zukunft, ihrer Erkennbarkeit, wie das beispielsweise bei den antiken Stoikern und mittelalterlich-christlich in den *quinque viae*, den ‚fünf Wegen‘ des Thomas von Aquin der Fall war. Auch nicht in erster Linie in nichtkosmischem, sondern nun weltunabhängigem, rein ontologischem Zusammenhang, wie bei Descartes und Leibniz und als erstem bei dem mittelalterlichen Scholastiker Anselm von Canterbury, wo im „Proslogion“, verkürzt gesagt, der Gottesbeweis so geführt wird: Wir denken Gott, also gibt es Gott.⁴³⁵ Und zwar deswegen, weil im Denken ontologische Implikationen enthalten sind, die die Existenz Gottes mitzuenthalten scheinen. Der rationale Scholastiker Anselm argumentierte folgendermaßen: Gott ist das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Denke ich

Theorie des Himmels“ (1755); „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ (1763, recte 1762; in deren Vorrede die lapidare Initialthese: „Es ist ein Gott“, Gott im Sinne eines beweisbaren Realgrundes, eines absolut notwendigen Wesens); „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral“ (Preisschrift, 1764). In Betracht zu ziehen ist überdies die ‚eschatologisch-apokalyptische‘ Spätschrift „Das Ende aller Dinge“ (1794).

⁴³⁵ Anselm von Canterbury: Proslogion/Anrede, 1077/78, hg. Robert Theis, Stuttgart 2005.

das schlechthin Größte, alles Umfassende, das vollkommenste Wesen, *ens perfectissimum*, muss ich zugleich denken, es existiere, sonst würde ich nicht das Größte denken. Ergo: Ich denke Gott als das schlechthin Größte. Ich würde mir daher selbst widersprechen, wenn ich denken wollte, er existiere nicht. Um mir nicht zu widersprechen, sage ich also: Gott existiert. Das ist der seltsam zirkuläre Beweis der klassischen Ontologie.⁴³⁶

Alles dieses ist für Kant nicht mehr relevant (wohl aber wiederum für Hegel). In der „Kritik der reinen Vernunft“ führt er des Langen und Breiten aus, warum ein Beweis des Daseins Gottes nicht zugänglich ist, ein ontologischer so wenig wie ein kosmologischer oder ein physikotheologischer. Unter anderem deswegen, weil es nicht möglich ist, aus bloßen Begriffen die reale, außerbegriffliche, nicht nur ideale Existenz des Begriffenen zu erkennen; des Näheren, weil Existenz für Kant kein reales Prädikat ist, ‚Gott existiert‘ also zum Begriff keine Eigenschaft hinzubringt; anders als beispielsweise ein Satz wie ‚Der Tisch ist rund‘ mit dem genannten Möbel das sinnlich wahrgenommene Merkmal des Runden verknüpft. Sondern es ist ungleich problematischer, wenn von etwas Existenz ausgesagt wird. Die Diskussion darüber hält bis in die analytische Philosophie hinein an. Die berühmte, scheinbar klare und einfache Frage ‚Existiert Gott?‘ ist genau besehen eine vieldeutige Frage. Sie ist in logisch stringentem Sinne kaum zu beantworten.

⁴³⁶ Vgl. Strasser, Peter: Der Weg nach draußen. Skeptisches, metaphysisches, religiöses Denken, Frankfurt a. M. 2000, S. 158–178; Schmidt, Josef: Philosophische Theologie, Stuttgart 2003, S. 106–145. – Vgl. Wittgensteins sarkastische Notiz: „Das Wesen Gottes verbürge seine Existenz – d.h. eigentlich, dass es sich hier um eine Existenz nicht handelt“ (1949; Vermischte Bemerkungen, WA 8, 566). – „Das ontologische Argument hilft, einen Aspekt der Grammatik des Gottesgedankens zu verstehen, es vermag aber nicht die Wirklichkeit des Gedankens eines absolut Wirklichen zu sichern. Entgegen seiner Bezeichnung ist seine Funktion hermeneutisch-erläuternd, nicht ontologisch-begründend“, so trefflich Dalferth, Ingolf U.: Die Wirklichkeit des Möglichen, Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003, S. 148. Und weiter: „Dass es unmöglich ist zu denken, dass Gott nicht ist, wie Anselm dem Toren klar machte, hat seinen primären Grund nicht darin, dass man nicht *Gott* denkt, wenn man Gottes Sein bestreitet (so gewiss auch das gilt), sondern dass man überhaupt nicht denken würde und könnte, wenn wahr wäre, was man da sagt. Niemand muss Gott denken, und niemand muss Gott kohärent denken. Aber *wird* (überhaupt etwas) *gedacht*, dann ist es unmöglich, dass Gott nicht ist“ (ebd. 439).

Die Gottesfrage also ist für Kant weder eine kosmologische, noch eine ontologische, sondern eine rein praktische Frage. Sie ist die Frage nicht unmittelbar nach der Existenz Gottes – „ist ein Gott? ist ein künftiges Leben?“ (KrV B 831) –, sondern nach dem Sinn des Lebens und Handelns. Das heißt nicht, dass Kant jedes Interesse am spekulativen metaphysischen Gottesbegriff aufgäbe.⁴³⁷ Diese Seite ist aber von untergeordneter Bedeutung. Sie dient vor allem dazu, den praktischen Gottesbegriff mit den anderen Bereichen des menschlichen Welterfassens zu verbinden.

2.2.3 Was ist der Mensch?

Was bedeutet es, dass die religionsphilosophische Problematik in die praktische Philosophie verlagert wird? Für Kant ist damit ein entscheidendes Kriterium der Rationalität des religiösen Glaubens gegeben, nämlich dessen Vereinbarkeit mit den moralischen Normen. Von der Vernunftreligion her will er nicht zuletzt auch im einzelnen kritisch bereinigend wirken: nämlich aus der – wie auch immer beschaffenen – Offenbarung abgeleitete Fehlformen des religiösen Glaubens in den positiven Religionen zurechtbringen.⁴³⁸ Insofern ist bereits die kantische Religionsphilosophie implizit Religionskritik. Insbesondere kommt es dem preußischen Pflichtethiker darauf an, der Religion jede Berechtigung zu entziehen, in irgendeiner Weise zur faulen Vertröstung zu dienen. Kant, lutherisch-pietistisch erzogen, beanstandet, der Mensch werde durch die Religion leicht dazu gebracht, in bestimmten Formen „sich zu schmeicheln, Gott könne ihn wohl ewig glücklich machen, ohne dass er eben nötig habe, ein besserer Mensch zu werden“. Demgegenüber meint der deutsche Aufklärungsdenker auf menschlicher Perfektionierung bestehen zu sollen. Grundidee seiner Anthropologie ist die Perfektibilität: dass nämlich Wesen seien, die sich selbst moralisch verbessern können.

⁴³⁷ Vielmehr kreist Kants Philosophie „wie wohl eine jede, um den ontologischen Gottesbeweis“ (Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*, 1966, GS VI 378). – Sala, Giovanni: *Kant und die Frage nach Gott, Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, Berlin 1989.

⁴³⁸ Vgl. andererseits Lichtenbergs gelassene Verteidigung der positiven Religion und sogar einer gewissen dem Menschen als einem niemals reinen Vernunftwesen unumgänglichen Beimischung von Aberglauben. Beutel, Albrecht: *Lichtenberg und die Religion*, Tübingen 1996.

In Kants Konstruktion philosophischer Religiosität geht es um eine plausible Argumentation als Antwort auf die unerlässliche Frage: ‚Was darf ich hoffen?‘. Die Frage könnte auch lauten: ‚Was darf ich glauben?‘ Gefragt ist eigentlich: Wie kann ich philosophisch begründet glauben, um schließlich eine zureichende Hoffnung zu haben für all mein Wissen und Handeln? Was ist es, was das ganze menschliche Mühen und Streben aussichtsreich macht und nicht ins Leere gehen oder zur Katastrophe werden lässt? Die drei wesentlichen Fragen sind laut Kant letztlich in einer einzigen Grundfrage zu vereinen: „Was ist der Mensch?“ Es ist die Frage mithin, die seit je gestellt worden ist.⁴³⁹

Kant sieht den Menschen ganz traditionell als zusammengesetztes Wesen (*mixtum compositum*, *duplex esse* im Unterschied zur *puritas essendi*, der Lauterkeit des absoluten Seins). Die berühmte Definition besagt, der Mensch sei *animal rationale*: sinnlich-empfindendes sowie vernünftig denkendes und sprechendes Wesen zugleich.⁴⁴⁰ Grundsätzlich spricht Kant (wie Plato) von ‚Phainomenon‘ einerseits und ‚Noumenon‘ andererseits. Bei Descartes heißt diese Zweiseitigkeit *res extensa* und *res cogitans*. Wie allerdings Kant nun diese Seiten auslegt und verbindet, das ist gleichwohl einigermassen neu. Zunächst einmal sagt er (in der „Kritik der reinen Vernunft“, am Anfang), Sinnlichkeit bedeute räumlich-zeitliche Betreffbarkeit, lokal-temporäre Bestimmtheit, damit aber Begrenztheit und Endlichkeit. Das ist die eine Seite. Stärker ist der Philosoph von der anderen Seite fasziniert. In der „Kritik der Urteilskraft“ tritt deutlich zutage, dass der Mensch einerseits das naturkontingente Wesen, andererseits aber Geist ist. Und dadurch ist alles ganz anders.⁴⁴¹ Die Geistigkeit ist ein staunenswertes Vermögen des Auslängens über das Endliche, Begrenzte, Bedingte hinaus ins

439 zum Beispiel von Seneca, (*quid est homo?* Ad Marciam de consolatione, Trostschrift an Marcia, 11, 3), in der griechischen Lyrik schon (*Ti de tis; ti de anthropos*;). – Bartels, Klaus: Was ist der Mensch? Texte zur Anthropologie der Antike, München 1975. Zur Weiterführung vgl. Buber, Martin: Das Problem des Menschen, 1943.

440 In ihrem lateinischen Wortlaut geht die Definition auf Seneca (ep. 41, 8) und Boethius (cons. I 6, 15 u. ö.) zurück.

441 Übrigens hat schon Pascal sich daran getrostet: „Der Mensch ist nur ein Schilfrohr, das schwächste der Natur; aber er ist ein denkendes Schilfrohr“ (*l'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature; mais c'est un roseau pensant*; Pensées, La 200/Br 347; vgl. La Fontaine: Fables, I 22: *La chène et le roseau*). Waldenfels, Bernhard: Der Mensch

Unendliche, Ganze, Unbedingte. Die vernünftige Seite des Denkens, des tendenziell unendlichen Überschreitens kann, nach Kant, nicht als Erkennen eingeholt werden. Es ist das die Absage an eine theoretische Identifizierung des Zielpunktes, in der Tradition gewöhnlich Gott genannt. Nunmehr heißt es, dass die Transzendenz besteht, aber nicht erkannt, nicht gegenständlich fixiert werden kann. „Wer Transzendenz dingfest macht, dem kann mit Recht“, so noch Adorno, „Phantasielosigkeit, Geistfeindschaft und in dieser Verrat an der Transzendenz vorgeworfen werden.“⁴⁴²

Die tiefgreifende Endlichkeit des Menschen liegt ausgerechnet darin, dass er das Unendlich-Unbedingte wohl denkt, aber niemals gegenständlich begreifend, verständig erkennend, wissend vor sich hinstellen kann. Es ist dies die erneuerte Fassung dessen, was die platonische Grundlinie der Tradition in die Aussage gefasst hat, der Mensch übersteige sich selbst unendlich. Die Vernunft erhebt sich allerdings nicht nur theoretisch ins Unendliche, Unbedingte, indem sie die Ideen, die sie in sich findet (von Gott, Seele und Unsterblichkeit), jeweils zu einem Gegenstand des Verstandes machen möchte. Sondern das vernünftige Bewusstsein des Menschen *erfährt* das Unendlich-Unbedingte, erfährt es regelrecht. Und das ist es schließlich, was Kant staunen lässt, von Kindheit an sein Gemüt beständig mit Bewunderung und Ehrfurcht erfüllt. Es ist im „Beschluss“ der „Kritik der praktischen Vernunft“ festgehalten und steht seit dem hundertsten Todestag Kants (1904) sogar als Inschrift auf einer Königsberger Gedenktafel:

Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.⁴⁴³

als Doppelwesen, in: Behrens, R. u. a. (Hgg.): *Croisements d'anthropologies*, Pascals *Pensées*, Heidelberg 2005, S. 311–328.

442 Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*, 1966, GS VI 392.

443 *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, *Methodenlehre*, *Beschluss*, A 288, AA V 161; Quelle ist Seneca (*Ad Helv.* 8, 2–5; cp. 40; 64, 6); vgl. Ps 8,4 f.; Ps 19. – Anders Pascal (*Erschrecken und Verlorenheit statt Staunen und Gewissheit*), Schleiermacher (astronomische „Perturbationen“ sind aufschlussreicher als Regularitäten; *Reden II* 84),

Ein Doppelaspekt also, unmittelbar mit dem Selbstbewusstsein („mir“, dir, einem jeden) gegeben: Das eine ist der äußere sinnlich-verständige Mensch (*homo exterior, homo phainomenon*) und sind die Gegenstände, die er erkennen kann. Dafür entwickelt er Physik, Astronomie, Mathematik, überhaupt die Wissenschaft. Das andere ist die geistige Innenseite des Menschen (*homo interior, homo noumenon*), die Kant hoch achtet wegen des moralischen Gesetzes, das sich da findet. Kant hält es für schlechterdings bindend, verpflichtend, unantastbar, heilig. Die innere Erfahrung des Unbedingten sei es, was dem Menschen unendliche Achtung vor sich selbst abfordere. In der Vernunft wird die Forderung nach Orientierung am Gesetz des Unbedingten laut.⁴⁴⁴ Sich unter dem Sittengesetz stehend zu wissen heißt nach Kant: „Tue schlechthin Deine Pflicht“. Und die Pflicht fordert nichts anderes als *die* Vernunft zum Kanon zu machen und aufs Beste zu realisieren.

Nichtsdestoweniger kann es in direkter Anrede, in Gebetsform beinahe, hymnisch tönen, und zugleich demütig um Aufschluss verlangend:

Pflicht! du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich ingeheim ihm entgegen wirken: welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo

Nietzsche („Oh Himmel über mir“, Benn (es bleiben nurmehr „die Leere und das gezeichnete Ich“).

⁴⁴⁴ Praktische Vernunft erfährt sich als Ge-wissen (*con-scientia, syn-déresis*), als das Bewusstsein des Bewusstseins, als Mitwissen, das Qualifizierende am bloß Intellektuellen oder, wie Kant auch sagt, „Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist“ (RGV IV, 2, § 4, B 287; vgl. MS II, Tugendlehre, Einleitung, xii b, A 36–39: Gewissen als Stimme des inneren Richters; ebd. § 13, A 98–103: Gewissen als eine „idealische Person“, Gott, „welche die Vernunft sich selbst schafft“). Im zwanzigsten Jahrhundert deutet Heidegger die aristotelische Phronesis als das in Bewegung gesetzte, kairotisch aktuierte, im Unterschied zu epistemisch-theoretischem Wissen un-vergessliche Gewissen (Heidegger, Martin: GA 19, S. 56).

findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachlässliche Bedingung desjenigen Werths ist, den sich Menschen allein selbst geben können.⁷⁴⁴⁵

Es ist wichtig zu sehen, dass die Forderung des absoluten Sittengesetzes laut Kant keinerlei gegenständliche Tatsache ist. Das unbedingte Verpflichtetsein ergibt sich aus nichts Äußerlichem. Die Vernunft selbst ist es, woraus das Gesetz hervorgeht: autonom (selbstgesetzlich). Das moralische Bewusstsein ist ein reines Faktum des vernünftigen Bewusstseins. Und der Vollzug der praktischen Vernunft ist uneingeschränkte Selbstbestimmung, höchste Vernünftigkeit, rein sich verwirklichende Vernunft.

So bestimmt, ist allerdings zugleich eine neue Kluft im Menschen aufgerissen. Der da als unbedingt selbstverpflichtetes Vernunftwesen unendliche Achtung vor dem moralischen Gesetz in sich hat, ist damit in einen Abstand versetzt zu dem, was er *de facto* ist, nämlich als animalische Realität: leibliche, individuell bedürftige, sozial abhängige, angewiesen in mannigfaltiger Weise auf Dinge, die unsereins erst zu sein ermöglichen, was wir sind. Keineswegs autarke Wesen! Der da zu unbedingter Selbstbestimmung aus der Vernunft sich aufgerufen weiß, steht umso fassungsloser vor der Tatsache, dass er sich unzulänglich, schwach und bedingt und hinfällig erlebt. Das praktische Transzendieren, das Auslangen nach der Verwirklichung des Guten wird insofern den unausgesetzten Erweis des Scheiterns für den Menschen bedeuten. Dessen Fragilität und Endlichkeit sind somit nicht allein an die Sinnlichkeit geknüpft, sondern mehr noch an das Bewusstsein von dem moralischen Aufgerufensein – den Abstand zum unendlich Guten immerzu vor Augen.

Kant geht noch weiter. Er meint, mit dem moralischen Bewusstsein sei zugleich ein Wissen um „das radikal Böse“ gegeben. Dies sei nicht etwa als eine böse Tat innerhalb von Zeit und Raum aufgetreten. Son-

445 KpV I 1, 3, 154–159, hier 154; AA V 86–89, hier 86.

dern als eine vorzeitliche Zerreißung des Ganzen, ein Verlust, eine Verwerfung.⁴⁴⁶ Die Differenz des Bösen und des Guten versucht Kant als etwas sozusagen Transzendentes im Bereich des Praktischen zu erweisen, eine Urverwirrung, in der wir uns als geistige Wesen immer schon finden, die nigmatische Doppelgesichtigkeit des Wirklichen, die umso verwirrender ist, als sie *de facto* oftmals durchaus *nicht* eindeutig auszumachen ist.⁴⁴⁷

2.2.4 Ethiktheologie: Der Glückseligkeit würdig werden

Entscheidend nun, dass in diesem Zusammenhang die Frage nach dem Dasein und Wesen Gottes, aber auch der Welt und der Menschenseele dringlich wird. Die herkömmliche philosophische Theologie war Onto-Theologie, eine Seins-Lehre. Sie schloss von der Betrachtung der allgemeinen Charakteristik alles Seienden auf ein höchstes Seiendes, *Thes* genannt, und deutete alsdann von diesem ersten und berragendsten her das Seiende im Ganzen. Es war ein

⁴⁴⁶ Vgl. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, (=RGV), Erstes Stück: Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten: oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur. Als Motto zu dessen drittem Abschnitt setzt Kant (B 26) die horazische Sentenz: *Vitiis nemo sine nascitur* („Ohne Fehler wird kein Mensch geboren“; Satiren I 3, 68). Im (epikureischen) Kontext der Satire ist der Vers allerdings nicht (stoisch) verklagend, vielmehr zur Nachsicht einladend: „Ach, wie verankern / leichtsinnig wir ein Gesetz, ein hartes, gegen uns selber! / Fehlerlos nämlich wird niemand geboren; der beste ist jener, / der von den kleinsten bedrängt ist“ (*eheu, / quam temere in nosmet legem sancimus iniquam. / nam vitiis nemo sine nascitur; optimus ille est, / qui minimis urguetur*; vv. 66–69).

⁴⁴⁷ Es ist das einerseits eine Art spekulativer Psychologie und andererseits eine These, wie sie insbesondere durch den Platoniker Augustinus in die christliche Theologie eingeführt ist: die Lehre vom *peccatum originale* bzw. in Kants Terminologie *peccatum originarium*, einem vom Ursprung her gegebenen allgemeinem menschlichen Verschuldetsein und der Verzweiflung darüber, aus der Verstricktheit, trotz des Aufgerufenseins, aus eigener Kraft nicht freizukommen. – Das Sollen ist nach dem „Römerbrief“ des Apostels Paulus sozusagen der Fluch der Sünde, dass nämlich einerseits als moralische Vernnflichkeit der Mensch das Gute realisieren und das Leben gewinnen möchte, andererseits aber dem Bösen und dem Tod verfallen ist. – Nicht bloß Schelling, selbst Nietzsche steht wohl auch noch in der Tradition des *mysterium iniquitatis* (2 Thess 2,7), wenn er findet, es sei „*etwas Fundamental-Fehlerhaftes im Menschen*“ (NF-1883,11[8]). Zur andauernden Aktualität der Thematik vgl. Jaspers, Riceur u. a. m. – Colpe, Carsten/Schmidt-Biggemann, Wilhelm (Hgg.): *Das Böse, Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Frankfurt a. M. 1993.

analoges Erkennen, kontinuierlich vom endlich bedingten Seienden zum höchsten Seienden als dem Ursprung und Ziel von allem aufzusteigen. Kant nun verlagert, wie gesagt, die grundlegenden Fragen aus dem analogen theoretischen Bereich auf die praktische Seite. Es ist Ethikotheologie, was er unterbreitet, nicht Ontotheologie, vielmehr Ethiko- oder, wie Kant öfter sie nennt, Moralthologie.⁴⁴⁸ Das besagt, dass die Bedeutsamkeit Gottes, der Welt und der Menschenseele nicht im Zusammenhang wissenschaftlichen Erkennens und also nicht länger als die drei Zweige der Leibniz-Wolffischen *metaphysica specialis*, nämlich rationelle Psychologie, Kosmologie, Theologie (*theologia naturalis*)⁴⁴⁹ aufgewiesen werden. Sondern nun steht dies alles im Zusammenhang der Frage des Menschen nach sich selbst. Die Pflicht zu erfüllen, im Handeln vernünftig zu verfahren, das ist es, was schließlich auf die Frage nach Gott führt. Die Vernunft achtet sich selbst. Sie versteht das Sittengesetz und weiß zugleich, dass das Ich in seiner empirisch-transzendentalen Zweiseitigkeit zwar nicht schlechthin gut, aber immerhin das Gute zu erstreben frei ist. Sie kann sich selbst folgen. Freiheit als der zentrale Begriff der praktischen Philosophie Kants und des modernen Denkens überhaupt, weit davon entfernt, theoretisch bewiesen werden zu können, ist eigentlich eine Forderung der Vernunft, damit überhaupt die Vernunft sich an sich halten, an sich glauben, sich verwirklichen kann. Nur unter dem *Postulat* ihrer Freiheit kann die Vernunft bestehen. Die Rede ist von der Wirklichkeit der Welt als moralischer Weltordnung. So erst gewinnt sie ihre höchste Bedeutung für die Vernunft.

Was die Sittlichkeit gebietet, ist das *summum bonum*, das höchste Gut, das unbedingte Moralische. Aber das ist doch nicht das ganze Gute, sofern der Mensch als Ganzer in Rücksicht steht. Das *ganze* Gute wäre jenes, welches neben dem höchsten Gut auch die Glückseligkeit

448 Moralthologie (KrV, B 660, 669, 842, 847); Ethikotheologie (KU § 85 f.). So explizit auch Schopenhauer (Fragmente zu einer Geschichte der Philosophie, § 13, Parerga und Paralipomena, I, WW, Löhneysen, IV 138) u. ö. – Schmidt, Alfred: Die Wahrheit im Gewande der Lüge, Schopenhauers Religionsphilosophie, München/Zürich 1986.

449 Kant insbes. auch bekannt durch Hermann Samuel Reimarus (Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion, Hamburg 1766).

mitumfasst. Der Mensch am Ende als Vollendung eines moralischen Wesens, das zugleich in seinen empirischen Motiven und Bestrebungen vollendet und erfüllt wäre.

Nun ist die kantische Moral-Theologie aber keinesfalls „die Lehre wie wir uns glücklich *machen*, sondern wie wir der Glückseligkeit *würdig* werden sollen“ (KpV A 234, AA 5, 130). Um eben dies sicherzustellen und es aus der Hoffnung nicht auszuschließen, hat die umfassende praktische Philosophie zu postulieren, dass zur erreichten Sittlichkeit der Rest dazugegeben werde: die Glückseligkeit. Von der Vernunft her verpflichtet, das höchste Gut zu erstreben, dürfen vernünftige Menschen, in dem Maße, wie sie das verwirklichen, daraufbauen, nun auch würdig zu sein, dass ihnen die Glückseligkeit, da direkt nicht herstellbar, „anderweitig werde zu statten kommen“.

Der dritte und letzte Punkt in dem ganzen Argumentationszusammenhang ist nun der Punkt, an dem nichts Geringeres als die Existenz Gottes zu postulieren ist. So wie wir geltend machen, dass Glückseligkeit geschenkt werde, ist überdies vorauszusetzen, dass Gott ist, nämlich als Garant für die Einheit von Moral und Glück. Im Hinblick auf das höchste und ganze Gut, dem sich der Mensch als geistig-seelisches Vernunftwesen nur in einem unendlichen Prozess anzunähern vermag, ist Gott denkerisch zu fordern: nämlich als Garant dieses Fortgangs und, da es ein ‚unendlicher Progressus‘ ist, als Bürge auch des ewigen Lebens und also der Unsterblichkeit der Seele. Weil es ein infinites Geschehen ist, kommt Gott ins Spiel, indem so Aussicht besteht, dass einerseits das Glück dazugegeben wird, und dass andererseits die Menschen über genügend, das heißt als unendliche Vernunftwesen über unendlich viel Zeit verfügen und also eine unsterbliche Seele haben, mit einer Bestimmung jenseits von Raum und Zeit.

Es ist also die Moral, die zur Religion führt, zu einer erweiterten Moral. Die durch Religion erweiterte Moral enthält die „Idee eines machtbahenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen“. In Betracht fällt so der Wille eines außermenschlichen Gesetzgebers. Und es wird denkbar, es sei „dasjenige Endzweck (der Welterschöpfung) (...), was

zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll“. Geht auf diese Weise aus der Moral „der Satz: es ist ein Gott“ hervor, so ist damit der „Glaubenssatz“ gesetzt: „es ist ein höchstes Gut in der Welt“. Und darauf ist in jeder Hinsicht abzustellen. Ausdrücklich stellt Kant fest, dieser Satz, der da gebiete: „mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck“, das sei „ein synthetischer Satz *a priori*, der durch das moralische Gesetz selber eingeführt wird“. Damit ist seines Erachtens „dem Begriff der Sittlichkeit, als Kausalität in der Welt, objektive, obgleich nur praktische Realität verschafft“. (Ähnlich wie ein anderer synthetischer Satz *a priori*, der Satz von der Substantialität der Materie mittels einer „Vorstellung der notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen“ überhaupt erst physisch-phänomenale Erfahrung möglich macht.) Und Kant schließt die Beschreibung des Weges, der schließlich von der Moral zur Religion führt: Es gehe darum, „die strengste Beobachtung der moralischen Gesetze als Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts (als Zwecks)“ zu denken. „Das Menschenvermögen“ reiche dazu aber nicht hin. Denn für die Menschen könne es bestenfalls nur darum gehen, „die Glückseligkeit in der Welt einstimmig mit der Würdigkeit glücklich zu sein zu bewirken“. Und eben dazu sei es erforderlich, dass denkerisch „ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen“ werde, „unter dessen Vorsorge dieses geschieht“. Und so sei evident: „Die Moral führt unausbleiblich zur Religion“.⁴⁵⁰

Das sind, vereinfacht gesagt und einigermaßen populär gesprochen, die Zusammenhänge von Moral, Glück und Gottesglaube in dem vernünftig-moraltheologischen Sinne, wie Kant ihn vorlegte.

2.2.5 Reinigung des Menschen

Kants religionsphilosophische Position ist bemerkenswert, insofern sie die Situation des aufgeklärten modernen Menschen kennzeichnet. Und sie ist paradox, weil sie auf den ersten Blick als eine seltsam gottlose Theologie und auf zweiten Blick als eine quasi religiöse, hypermoralische Anthropologie erscheint. Die Moral, so kann man den

⁴⁵⁰ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Vorrede 1793, VIII–XIII.

Eindruck gewinnen, und allenthalben von Kant ausdrücklich versichert finden, fundiert die Religion. Andererseits drängt sich der Eindruck auf, dass eine derartige Hochachtung der Moral zutiefst theologisch gegründet ist, biblisch-religiös, in höchstem Maße verinnerlicht und reflektiert. Dem zweiten, dem genaueren, auf das Ende sehenden Blick präsentiert sich Kants Denken als eine sozusagen sakrosankte moraltheologische Anthropologie. Ohne Anspruch, die Paradoxie in allen ihren Brechungen aufzulösen, wird man jedenfalls einräumen können: Sowie der Mensch sich vom Druck einer vorgeblichen Überfrachtung durch den Gottesgedanken zu befreien und vollumfänglich in Freiheit sich selbst zu bestimmen anschickt, gelangt er dazu, nun sich selbst eine Verantwortung und eine Position stetiger Perfektionierung abzufordern, die kaum weniger idealistisch-überschwänglich ist als nur je eine theologische Position. Das ist bei Kant so, aber auch bei Schopenhauer und bei Nietzsche.⁴⁵¹ (Das Ende vom Lied ist dann wohl unausbleiblich der Eintritt in eine – die Humanität preisgebende – titanisch-übermenschliche Welt perfekter kybernetischer Organismen: der nahtlosen Verwobenheit von Mensch und Rechenmaschine in restlos bewältigter Globalisierung.)

2.2.6 Religionsunterricht?

Kants schillernde Position ist mit einer Passage aus dessen später Pädagogik-Vorlesung⁴⁵² zu verdeutlichen. Der Transzendentalphilosoph äußert sich hier, für einmal ohne transzendente Absicht, a posteriori, zu den Prinzipien der Kindererziehung. Er sagt da teils rührende Dinge, nahe bei Rousseau, teils schlimme Dinge, bigott geradezu, Indizien einer (teils wohl selbst erlittenen) eher schwarzen Pädago-

451 Vgl. Tillich, Paul: Der religiöse Ursprung des moralischen Imperativs, GW, Bd. 3, Stuttgart 1965, 15–27. – Man kann streiten, ob nicht erst Kants praktisches, sondern durchaus schon sein theoretisches Philosophieren die religiöse Frage nach Gott entspringen lässt. (Vgl. Caropreso, Paolo: Von der Dingfrage zur Frage nach Gott, Zum eigentlichen Ursprung von Religiosität in Kants Transzendentalphilosophie, Berlin/New York 2003).

452 Über die Pädagogik, hg. Friedrich Theodor Rink, Königsberg 1803; WW, hg. Wilhelm Weischedel, XII 691–761; hier A 128–137. – Bockow, Jörg: Erziehung und Sittlichkeit, Zum Verhältnis von praktischer Philosophie und Pädagogik bei Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant, Frankfurt a. M./New York 1984; Pleines, Jürgen-Eckardt (Hg.): Kant und die Pädagogik, 1985.

gik, ungeachtet aller Aufklärung im einzelnen.⁴⁵³ Kant zufolge ist nun einmal der Mensch von Natur alles andere als ein perfektes Wesen. Die natürliche Seite kann insofern kaum interessieren. Die Frage beginnt erst da, wo der Mensch anderes ist als Natur, ganz anderes, nämlich ein moralisches Wesen. Davon ist der deutsche Denker fasziniert – wie nur je der strengsten Stoiker einer – und dafür tritt er ein: dass ein jeder sich für ein moralisches Wesen erachte, das heißt von der Seite der Allgemeinheit und also der Menschheit beziehungsweise der Vernunft in *jeder* Person. Der Mensch, findet er, sei „unheilig genug, aber *die Menschheit* in seiner Person“, die müsse „ihm heilig sein“. Entsprechend geht Kant in der Erläuterung philosophischer Bestimmungen vor:

Der Mensch ist von Natur aus weder moralisch gut, noch moralisch böse, denn er ist von Natur gar kein moralisches Wesen. Er wird dieses nur, wenn seine Vernunft sich bis zu den Begriffen der Pflicht und des Gesetzes erhebt.

Der Aufschwung des Menschen über sich als natürlich animalisches Lebewesen kraft der Vernunft, darauf kommt es an. Moral und Humanität, Würde und Freiheit hängen daran, dass sich die Vernunft „zu den Begriffen der Pflicht und des Gesetzes erhebt.“ Handeln ist alsdann vernünftig orientiert. Die leiblich-sinnliche Natur des Menschen ist hingegen „durch Instinkte und Neigungen gesteuert“. Ursprünglich habe der Mensch „Anreize zu allen Lastern in sich“, obwohl ihn „die Vernunft zum Gegenteil treibt.“ Das natürliche Angetrieben- und Motiviertsein bringt der Philosoph sogleich in Zusammenhang mit Verderbtheit. Umso bemerkenswerter freilich, dass sich der Mensch sozusagen in einer Zerreißprobe findet: Einerseits durch Neigungen und Instinkte zu fixen Reflexen angehalten, andererseits jedoch von der Vernunft in die davon sich absetzende Gegenrichtung gezogen. Daran anknüpfend erhebt sich die Forderung nach vernünftig-sittli-

⁴⁵³ Selbstverständlich hält er Strafe, und als „beste“ Strafe Liebesentzug („wenn man das Kind beschämt, ihm frostig und kalt begegnet“), etwas Erpresserisches mithin, für geeignete Mittel der Erziehung (A 103 f.). Auch in Fragen der Sexualmoral (A 137–141) leistet er sich keineswegs einen aufgeklärten Standpunkt. Hierzu Comte-Sponville, André: *Sex, Eine kleine Philosophie*, Zürich 2015.

cher Auszeichnung: Der Mensch, sagt Kant, könne „nur moralisch gut werden durch Tugend.“ Dies Qualifizierende, was die Person befähigt, aus der Vernunft Begriffe zu fassen und das Handeln beharrlich an Pflicht und Gesetz zu orientieren, das heißt gemäß ältester ethischer Terminologie tatsächlich Tugend (*virtus, aretē*). Kant fährt fort und ergänzt: Der Mensch könne „nur moralisch gut werden durch Tugend, also aus Selbstzwang“. Zwang solle der Einzelne sich antun, damit es dahin komme, dass aus einem natürlichen ein moralisches Wesen werde. Das ist nicht ohne, und mit einer gewissen Tragik verbunden. Denn es ist hart und kann schief gehen und geradezu ins Gegenteil umschlagen. Erstaunlicherweise erklärt Kant zu den offenbar höchst diffizilen Zusammenhängen:

Laster entspringen meistens daraus, dass der gesittete Zustand [!?] der Natur Gewalt tut. Und unsere Bestimmung als Mensch ist doch, aus dem rohen Naturzustande als Tier herauszutreten.

Schließlich und nun vollends zum Verwundern heißt es verheißungsvoll: „Vollkommene Kunst wird wieder zur Natur“ (A 128). Ist dies die Vorstellung, der Mensch könne die ursprüngliche Natürlichkeit, die er freilich im Unterschied zum Tier in vollem Sinne von vornherein doch nicht hat, zu guter Letzt (wieder) gewinnen, indem er sich so sehr zu verbessern suche und es gar definitiv schaffe, das Vollkommene (Kultur, Kunst, Technik) zu seiner zweiten Natur zu machen? Ist es gar die Vorstellung, der fehlbare Mensch (der nach dem Sündenfall aus dem Paradiesgarten vertriebene alte Adam) könne durch ein moralisch geführtes („gottgefälliges“) Leben seine ursprüngliche paradiesische (Gnaden-)Natur zurückerhalten?

Nach der kurzen anthropologischen Einleitung kommt Kant sodann auf den Religionsbegriff. Weislich wird überlegt, ob man überhaupt Kindern eine religiöse Erziehung angedeihen lassen soll oder nicht.

Was die Erziehung der Kinder in Absicht der Religion anbetrifft, so ist zuerst die Frage, ob es tunlich sei, frühe den Kindern Religionsbegriffe beizubringen. Hierüber ist sehr viel in der Pädagogik gestritten worden.

Mit einer Feststellung und zwei rhetorischen Fragen wird die Sache in Zweifel gezogen:

Religionsbegriffe setzen allemal einige Theologie voraus. Sollte nun der Jugend, die die Welt, die sich selbst noch nicht kennt, wohl eine Theologie können beigebracht werden? Sollte die Jugend, die die Pflicht noch nicht kennt, eine unmittelbare Pflicht gegen Gott zu begreifen imstande sein?

Da derlei vernünftigerweise nicht angeht, nun der Gegenvorschlag zu vorsichtig abgestuftem Vorgehen wie es der ‚Ordnung der Dinge‘ entspricht. Die Voraussetzungen dazu sind freilich angesichts ubiquitärer religiöser Praktiken kaum als gegeben anzunehmen:

So viel ist gewiss: dass wenn es tunlich wäre, dass Kinder keine Handlungen der Verehrung des höchsten Wesens mitansähen, selbst nicht einmal den Namen Gottes hörten, es der Ordnung der Dinge angemessen wäre, sie erst auf die Zwecke und auf das, was dem Menschen ziemt, zu führen, ihre Beurteilungskraft zu schärfen, sie von der Ordnung und Schönheit der Naturwerke zu unterrichten, dann noch eine erweiterte Kenntnis des Weltgebäudes hinzuzufügen und hierauf erst den Begriff eines höchsten Wesens, eines Gesetzgebers ihnen zu eröffnen.

Der theoretisch richtige Weg, der sei offensichtlich nicht gangbar. Pädagogisch, um von den Kindern Schaden abzuwehren, komme man nicht umhin, es doch gänzlich konventionell mit religiöser Unterweisung (als kleinerem Übel) zu halten:

Weil dies aber nach unserer jetzigen Lage nicht möglich ist, so würde, wenn man ihnen erst spät von Gott etwas beibringen wollte, sie ihn aber doch nennen hörten, und sogenannte Diensterweisungen gegen ihn mitansähen, dieses entweder Gleichgültigkeit oder verkehrte Begriffe bei ihnen hervorbringen, z. E. eine Furcht vor der Macht desselben. Da es nun aber zu besorgen ist, dass sich diese in die Phantasie der Kinder einnisten möchte, so muss man, um sie zu vermeiden, ihnen frühe Religionsbegriffe beizubringen suchen.

In der Sorge also, die Kinder möchten sich durch das, was sie die Erwachsenen an religiösen Praktiken ausüben sehen, mit Wahnvorstellungen anfüllen, müsse man ihnen *doch* Religionsbegriffe beibringen, obwohl sie sie noch gar nicht verstehen können und eher eine Unterweisung angebracht wäre über das, was er da aufzuzählen hat: „von der Ordnung der Dinge, von den Zwecken, von den Ziemlichkeiten des Menschen“, also sozusagen von Sitte und Anstand, wie sie einem Menschen zukommen. Hierbei ist die Einübung des Geschmacksurteils für Kant eine wichtige Übergangsstufe. Das Ästhetische ist ihm Symbol des Moralischen. Im Kontext der Lebenspragmatik sind Kindern in jungen Jahren bereits Elemente der Religion nahezubringen.⁴⁵⁴ Umso dringlicher aber dann eine kindgerechte Pädagogik, keine mechanisch-imitatorische noch eine abstrakte, sondern eine, die, anspruchsvoll genug, auf Einsicht setzt und das Vorbild des Lehrers:

Doch muss dies nicht Gedächtniswerk, bloße Nachahmung und alleiniges Affenwerk sein, sondern der Weg, den man wählt, muss immer der Natur angemessen sein. Kinder werden auch ohne abstrakte Begriffe von Pflicht, von Verbindlichkeit, von Wohl- oder Übelverhalten zu haben, einsehen, dass ein Gesetz der Pflicht vorhanden sei, dass nicht die Behaglichkeit, der Nutzen und dergleichen sie bestimmen solle, sondern etwas Allgemeines, das sich nicht nach den Launen der Menschen richtet. Der Lehrer selbst aber muss sich diesen Begriff machen.

Klar und deutlich auch hier die Option moralischer Religion. Was zu vermitteln ist, was Kant mit Religion, mit Natur und Gott und Mensch assoziiert, das ist die Einsicht in das Gesetz der Pflicht.

Zuvörderst muss man alles der Natur, nachher diese selbst aber Gott zuschreiben wie z. B. erstlich alles auf Erhaltung der Arten und deren Gleichgewicht angelegt worden, aber von weitem zugleich auch auf den Menschen, damit er sich selbst glücklich mache.

⁴⁵⁴ Dagegen Schopenhauer: „Wenn die Welt erst ehrlich genug geworden seyn wird, um Kindern vor dem 15ten Jahr keinen Religionsunterricht zu ertheilen; dann wird etwas von ihr zu hoffen seyn“ (HN, Hübscher, III 523). Rousseau (Emil oder über die Erziehung, IV) zufolge soll die inhaltliche religiöse Instruktion gar erst ab dem achtzehnten Lebensjahr einsetzen.

Im Rahmen sozusagen normaler kosmotheologischer Daseins-Orientierung kommt er sodann zum Kern und empfiehlt den folgenden Weg: „Der Begriff von Gott dürfte am besten zuerst analogisch mit dem des Vaters, unter dessen Pflege wir sind, deutlich gemacht werden.“ Es ist psychologisch aufschlussreich, wie selbstverständlich für Kant das Gott-Begreifen von der Erfahrung abgeleitet wird, die Kinder mit ihrem *Vater* machen, nicht etwa mit den Eltern oder gar mit der Mutter, nein, mit dem Vater.⁴⁵⁵ „Wobei sich dann“, heißt es des Weiteren, „sehr vorteilhaft auf die Einigkeit der Menschen als in einer Familie hinweisen lässt.“ Der Ausgangspunkt ist: Schau her, mein Kind, so wie du deinen leiblichen Vater hast, so ist die Rede von einem Vater über allen Dingen, und unter diesem Übertater bilden die Menschen untereinander eine einzige Familie. Kant geht weiter und fragt: „Was ist denn aber Religion?“ Die Antwort ist so bezeichnend wie prägnant: „Religion ist das Gesetz in uns, insofern es durch einen Gesetzgeber und Richter über uns Nachdruck erhält.“ Das ist eine hübsche kleine *Definition*, die alles enthält. Die grundlegende Ausrichtung des Menschen auf Moral wird insofern zur Religion, als das Gesetz (in uns) durch einen Gesetzgeber und Richter (über uns) verstärkt, bekräftigt und beglaubigt erscheint. Das ist kantisches Denken! Gott tritt auf den Plan, um der Moral Gewicht zu verleihen. Als sanktionierende Instanz ist der Gottesbegriff, wie gesagt, in juridischem Kontext gefasst: als Gesetzgeber und als Richter. Um nun aber nicht etwa abzuheben, Religion (und Theologie) womöglich zu verselbständigen und voranzustellen, folgt ausdrücklich die Feststellung, es handle sich in jedem Fall um „eine auf die Erkenntnis Gottes angewandte Moral.“ Innerhalb der Grenzen der Vernunft hat Religion kaum Selbstständigkeit und Eigenbedeutung, sie ist sekundär, der Hilfsbegriff für das Unbedingte: die Moral.

455 Im Neuen Testament spricht vor allem das Matthäus-Evangelium stereotyp vom „Vater im Himmel“ (Mt 5,18-45.48, 6,1, 7,11, 16,17, 18,14.19; Mk 11,25; Lk 11,2.13), und es erklärt obendrein, Jesu Jünger sollten niemand Vater nennen auf Erden, denn einer nur sei Vater, der „Vater im Himmel“ (Mt 23,9). – Mugerauer, Roland: Symboltheorie und Religionskritik, Paul Tillich und die symbolische Rede von Gott, konkretisiert am Symbol ‚Vater‘ für Gott, Marburg 2003.

Verbindet man Religion nicht mit Moralität, so wird Religion bloß zur Gunstbewerbung, Lobpreisungen, Gebete, Kirchengehen sollen nur dem Menschen neue Stärke, neuen Mut zur Besserung geben oder der Ausdruck eines von der Pflichtvorstellung beseelten Herzens sein.

Man sieht, die religiöse Praxis, das Kirchliche, das insgesamt sei nicht eigentlich Dienst an einen anderen (Gott), sondern bestärke und ermutige die Person auf dem moralischen Weg. An einer sehr prominenten Stelle seines Werks hält Kant ausdrücklich fest: „Pflicht in *Ansehung Gottes* (eigentlich der Idee, welche wir uns von einem solchen Wesen machen) ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst“.⁴⁵⁶ Noch weitere Einschränkung hinsichtlich religiöser Übungen scheint angesichts des überlangen Pfads der Tugend angebracht: „Sie sind nur Vorbereitungen zu guten Werken, nicht aber selbst gute Werke. Und man kann dem höchsten Wesen nicht anders gefällig werden als dadurch, dass man ein besserer Mensch werde.“ Wie gesagt, der Weg ist lang, es kommt auf die Werke an, und zuletzt doch nicht auf die bloßen Werke und alles so erworbene Verdienst. Worauf es ankommt, das ist Reinigung des Menschen zu einem ganz und gar moralischen Wesen, einem Wesen, das über die Kraft verfügt, die Vernunft praktisch werden zu lassen, im konkreten Handeln darzutun, dass die Vernunft Gesetz seiner Selbstbestimmung ist und insofern Empfänglichkeit für Höheres besteht, jenseits der Werkgerechtigkeit.

Die Erziehung führt über eine Reihe von Stationen, zunächst der des Gewissens, meint Kant, in einer bedenklich an die Grenzen der Selbstverachtung führenden Haltung:

⁴⁵⁶ In der nachkritischen, systematisch-deduktiven Schrift „Die Metaphysik der Sitten“ (1797; = MS) ist ausdrücklich der „Beschluss“ festgestellt: „Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt außerhalb den Grenzen der reinen Moralphilosophie“. Auf dem Boden bloßer Vernunft gilt strikt: die „Pflicht in *Ansehung Gottes* (eigentlich der Idee, welche wir uns von einem solchen Wesen machen) ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d.i. nicht objektive die Verbindlichkeit zur Leistung gewisser Dienste an einen anderen, sondern nur subjektive zur Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft“ (MS, AA VIII 628).

Zuerst muss man bei dem Kinde von dem Gesetze, das es in sich hat, anfangen. Der Mensch ist sich selbst verachtenswert, wenn er lasterhaft ist. Dies ist in ihm selbst gegründet, und er ist es nicht deswegen erst, weil Gott das Böse verboten hat.

Nicht weil eine heteronome Instanz inkriminiert, ist etwas sittlich anstößig. Sondern weil jeder Verständige selbst das Gesetz in sich trägt, den Aufruf zur Orientierung am Gesetz in sich vernimmt. Von der Vernunftautonomie kann keine Loyalität gegen irgendeine nachgeordnete Instanz entbinden. Eines ist allerdings zu berücksichtigen: „Es ist nicht nötig, dass der Gesetzgeber zugleich auch der Urheber des Gesetzes sei.“ Höchst bezeichnend, dass unterschieden wird zwischen dem – jeweiligen, mehr oder minder zufälligen – Gesetzgeber und dem wahren Urheber des Gesetzes. Kant macht ein Beispiel und gewinnt daraus eine für ihn entscheidende Einsicht:

So kann ein Fürst in seinem Lande das Stehlen verbieten, ohne deswegen der Urheber des Verbotes des Diebstahles genannt werden zu können. Hieraus lernt der Mensch einsehen, dass sein Wohlverhalten allein ihn der Glückseligkeit würdig mache.

Im Widerspruch zur verbreiteten eudämonistischen Ethik (Aristoteles, Thomas von Aquin), die eine materiale Ethik, eine Güterethik ist, die sich am Glücksstreben des Menschen orientiert, vertritt Kant eine deontologische Ethik. Was demnach Ethik konstituiert, ist die Pflicht (*tò déon*), und zwar strikt formal, aus reiner Gesinnung. Kant erwartet, der Mensch lerne einsehen, dass sein Wohlverhalten allein, ohne jede weitere Hinsicht, „ihn der Glückseligkeit würdig mache“.

Tue ich meine Pflicht und Schuldigkeit, so kann ich füglich fragen, wozu denn eigentlich, was alsdann zu erhoffen sei. Mit dieser vorletzten Frage ist die religiöse Ebene betreten, wo das vollkommene Leben beginnt, die andere Welt, das ‚Himmelreich‘, das Reich der Gnade, in Abkehr vom Reich der Natur (samt aller darin zu wirkenden Werke). Nichtsdestoweniger besteht eine geradezu reziproke Verbindung zwischen den beiden Bereichen. „Das göttliche Gesetz muss zugleich als

Naturgesetz erscheinen, denn es ist nicht willkürlich. Daher gehört Religion zu aller Moralität.“ Religion ist dementsprechend weder beliebig noch überflüssig, sondern eine notwendige Ergänzung, die das Gesetz der Moral als von einem höchsten Gesetzgeber erlassenes Naturgesetz erscheinen lässt. Daraufhin die entsprechend eingeschränkten grundsätzlichen methodischen Maßgaben:

Man muss aber nicht von der Theologie anfangen. Religion, die bloß auf Theologie gebaut ist, kann niemals etwas Moralisches enthalten. Man wird bei ihr nur Furcht auf der einen und lohnsüchtige Absichten und Gesinnungen auf der anderen Seite haben, und dies gibt dann bloß einen abergläubischen Kultus ab.

Kant hält eine Religion, die nicht reine Gesinnungsmoralität ist, für heidnischen Religionskommerz, gemäß der römischen Devise des *do ut des*, (*in der Absicht*, etwas zu erlangen, gebe ich etwas; *aus Furcht*, irgendein *numen* zu erzürnen, nehme ich mich in acht). Der Aufklärer verlangt, Moralität müsse strikt vorhergehen, Theologie ihr folgen. Und dies Gefüge heißt er Religion. Die Moral ist das Konstitutive, ausgehend von der Frage: ‚Was soll ich tun?‘. Es folgt unumgänglich als weitere Frage: ‚Was darf ich hoffen?‘ Und obendrein die abschließende und umfassende Frage: ‚Was ist der Mensch?‘ Kants Denken lässt sich insofern auffassen als ein einziges *Ecce homo*: Siehe da der Mensch!

Vorderhand verdeutlicht Kant, indem er sich des Begriffs des Gewissens bedient und dieses als einer inneren moralisch-göttlichen Instanz:

Das Gesetz in uns heißt Gewissen. Das Gewissen ist eigentlich die Applikation unserer Handlung auf dieses Gesetz. Die Vorwürfe desselben werden ohne Effekt sein, wenn man es sich nicht als den Repräsentanten Gottes denkt, der seinen erhabenen Stuhl über uns aber auch in uns einen Richterstuhl aufgeschlagen hat.

Ein weiteres Mal die juristische Denkweise, die Kant so sehr liebt. Die Vernunft bezeichnet er als einen Gerichtshof, an dem gewissermaßen die Parteien sich verklagen und Prozesse führen, und abschließend Urteile gefällt werden.

Wenn die Religion nicht zur moralischen Gewissenhaftigkeit hinzukommt, so ist sie ohne Wirkung. Religion ohne moralische Gewissenhaftigkeit ist ein abergläubischer Dienst. Man will Gott dienen, wenn man z. B. ihn lobt, seine Macht, seine Weisheit preiset, ohne darauf zu denken, wie man die göttlichen Gesetze erfülle, ja ohne einmal seine Macht, Weisheit usw. zu kennen und denselben nachzuspüren. Diese Lobpreisungen sind ein Opiat für das Gewissen solcher Leute und ein Polster auf dem es ruhig schlafen soll.

Hier bereits ertönt die Redewendung vom Betäubungsmittel, die anschließend Karriere macht bis hin zur Religionskritik des Marxismus. Religion, heißt es da, sei „das Opium des Volks“. Im Sozialismus ist die Moral verfestigt zu einer *gesellschaftlich-politischen* Pflicht, zur proletarischen Revolution als Vorbedingung für das Glück der Menschheit. Religion erscheint demgegenüber als einschläfernd, als Narkotisierung, die die Menschen daran hindert, ihres Elends innezuwerden und mit vereinten Kräften dagegen anzugehen. Kant, wiederum in pädagogisch besorgtem Kontext:

Kinder können nicht alle Religionsbegriffe fassen. Einige aber muss man ihnen dem ungeachtet beibringen. Nur müssen diese mehr negativ als positiv sein. Formeln von Kindern herbeten zu lassen, das dient zu nichts und bringt nur einen verkehrten Begriff von Frömmigkeit hervor.

Und darauf folgt sozusagen Kants Credo: „Die wahre Gottesverehrung besteht darin, dass man nach Gottes Willen handelt. Und dies muss man den Kindern beibringen.“

Es ist dies ein voluntaristischer Ansatz. Grundgegebenheit ist der Wille, der Wille ‚Gottes‘, der uneingeschränkt gute Wille, das moralische Gesetz in uns. Die wichtigste Frage lautet daher, was es denn

nun besage, dieses Gesetz in uns. Die Antwort hierauf gibt Kant vor allem in drei Schriften, in der „Kritik der praktischen Vernunft“ (1788), in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ (1785) und in der „Metaphysik der Sitten“ (1797). Die Formalität dieser Moral ist so unerbittlich klar und einfach, dass sie im Grunde in *einem* Wort, basierend auf dem „einzigen Factum der reinen Vernunft“, besteht. Die kantische Ethik erörtert nicht, wägt nicht Güter ab. In striktem Sinne gibt sie nur eine einzige Antwort. Diese Antwort ist der kategorische Imperativ, „das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft“. Und der besagt: Denke, denke selbst, denke richtig, konsequent, verbindlich, folge der Vernunft. Das heißt: Richte dich am Allgemeinen aus, den Begriffen, den Ideen. Um eine der berühmten Formulierungen im Wortlaut anzuführen: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte“ (AA IV, 421).⁴⁵⁷ Ist der Wille derart vernünftig bestimmt, so ist erfüllt, worauf es allein in praktischer Hinsicht ankommt, dass dem einzig wirklich Guten Ehre erwiesen werde und es zum Zuge komme. Kant hierzu:

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.⁴⁵⁸

Alles in allem sicherlich hehre Vorstellungen. Man wird sich freilich fragen, ob Entsprechendes de facto überhaupt statt habe oder aber ganz im Gegenteil die Realität des Moralischen geradezu überfliege. Die Wirklichkeit des Lebens, sollte man meinen, ist niemals schlechthin allgemein, sondern stets konkret und in jedem Fall besonders. Den

⁴⁵⁷ GMS (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785), AA (Akademie-Ausgabe) IV 421, vgl. 429. Meistzitierte Formel ist gleichwohl: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (Kritik der praktischen Vernunft, § 7, Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft, A 54–56; KrV B 660, KU 400).

⁴⁵⁸ GMS IV 393. Anderwärts heißt es: „ein guter Wille ist dasjenige, wodurch sein [d. i. des Menschen] Dasein allein einen absoluten Wert und in Beziehung auf welches das Dasein der Welt einen *Endzweck* haben kann“ (KU § 86, AA, V 443). – So im Folgenden auch Wittgenstein (Tr. 6.432, 6.43).

Wechselfällen des Lebens zu entsprechen, fordert Phantasie und Einfühlung. Es verlangt einen klaren Blick auf die menschlichen Angelegenheiten und heißt meist fünf gerade sein lassen.⁴⁵⁹

2.2.7 Platz zum Glauben

Was Kant unterbreitet, ist – wie gesagt – eine Art Ethiktheologie oder die eigentlich philosophisch begründete, immanent gebrauchte „Moraltheologie“⁴⁶⁰. In diesem Zusammenhang wird ein neuer Wissensbegriff aufgestellt, insofern nämlich das Denken hier nicht zu einem Abschluss kommen kann, sondern nur sich aufgerufen sieht, zielstrebig daraufhin zu handeln, und zwar, noch weiter eingegrenzt, zu handeln, *als ob* das Erhoffte zu erreichen wäre. Inbegriff dieser Ideen, woran sich das praktische Erkennen und Handeln orientiert, sind die notwendigen Postulate vom Dasein Gottes, von der Welt als moralisch zu ordnendem Weltprozess, von der Freiheit des Willens und Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Den Inbegriff dieses Postulierens bezeichnet Kant auch als Glauben. Glauben aus Pflichtbewusstsein, reine Vernunftreligion als sittliche Pflichtenreligion. In diesem Sinne darf man den berühmten Satz verstehen, der in der Vorrede zur „Kritik der reinen Vernunft“ (zweite Auflage) steht und immerfort zitiert wird: „Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“.

Das trifft im speziellen auch auf Kants Bemängelung der kynischen und epikureischen sowie der – seines Erachtens weit richtigeren – stoischen Moralposition gegenüber der christlichen zu. Während jene griechischen Schulen den bloßen Gebrauch der natürlichen Kräfte (*sensus communis* bzw. Wissenschaft) als Wege zu (kynischer) Natu-

⁴⁵⁹ Der Fall Oskar Schindler! Jener deutsche Unternehmer, der eintausendzweihundert jüdische Menschen vor der Shoa zu erretten verstand, indem ihm nämlich die Moral ganz intuitiv und konkret eine Moral des Lebens war, und er – persönlich anscheinend alles andere als ein Tugendbold – gegenüber den Agenten des Todes, tödlicher Disziplin und aller gegen das nicht immer schöne, aber unabsehbar bunte lebendige Leben sich richtender Repression mit aller Klugheit, gegebenenfalls mit List und Tücke rettenden Widerstand geltend zu machen wusste.

⁴⁶⁰ KrV B 660, 669, 842, 847. – In genauem Gegensatz zu Kant, auf dem Boden strikter Antinomik von Religion und Ethik, kommt Nicolai Hartmann zu einem ‚postulato-
rischen Atheismus‘.

reinfalt, (epikureischer) Klugheit oder (stoischer) Weisheit für hinreichend erachten, so baue der christliche Weg zur Heiligkeit auf die Hoffnung, wer sein Möglichstes tue, werde ‚anderweitig‘ mit einem nicht in seinem Vermögen stehenden, letzten Erforderlichen ergänzt und vollendet werden.⁴⁶¹

Da ist zunächst das negative Geschäft: Vermeintliches Wissen kennzeichnen und beseitigen, wovon es nach den Standards kritischer Erkenntnistheorie kein Wissen geben kann; so insbesondere von Gott, weil Gott kein in Raum und Zeit antreffbarer Gegenstand ist und ihm keinerlei Anschauung entspricht; von der Seele, weil hierfür dasselbe gilt; von der Freiheit, weil sie nicht dingfest zu machen ist; und von der moralischen Weltordnung. Derlei ideelle Aussichten umfasst der Inbegriff der Vernunftreligion im Interesse eines moralischen Handelns. Auf diesem Felde ist Glauben angebracht. Ein Glaube, der ertüchtigen soll, die Freiheit zu verwirklichen; das heißt die Autonomie zu realisieren; das heißt die Vernunft zur Wirkung zu bringen; das heißt die Allgemeinheit des Menschen herauszustellen, zu einer friedlichen Menschheit zu gelangen und so fort. All dieses, was an zu Beförderndem, an Gutem einbezogen ist, ist der Inbegriff der Verwirklichung der Freiheit. Und weil das ein Prozess unendlicher Annäherung ist, muss vorausgesetzt werden, dass die Person eine unsterbliche Seele hat und ihr unendlich viele Optionen, unendlich viele Gelegenheiten gegeben sind und unendlich viel Zeit zur Verfügung steht beziehungsweise die Dimension offensteht, die mit Ewigkeit zu bezeichnen ist. All dies, um an der Praxis überhaupt festhalten zu können und nicht zu verzweifeln. Und dazu gehört als Letztes das Postulat auf Zugabe umfassender Glückseligkeit; und wiederum dafür das Postulat Gottes als des Gebers dieser und aller guten Gaben.

Es ist also ein Glauben auch insofern, als sich der Mensch das Geglaubte dieses Glaubens nicht selbst verschaffen kann, ungeachtet der Warnungen, die Kant hinsichtlich Faulbett und Opiat vorzubringen hat. Auch für die kantische Vernunftreligion gilt, dass ihr

461 KpV, I, 2, 2, 5. Absch.; A 228–232; AA V 126–129.

Ersehntes, Gewünschtes und Gesolltes nicht schlechterdings herzustellen ist.⁴⁶² Es bleibt eine letzte Dimension, ein postulatorischer Hoffnungsglaube, notwendig aus dem sittlichen Pflichtbewusstsein aufsteigend als eigentümliches, menschlich bedeutsameres Glaubens- und Hoffnungswissen.

Daher der eigentümliche Aufbau des kantischen Systems. Man findet verschiedenen Orts, beispielsweise schon gegen Schluss der „Kritik der reinen Vernunft“, jeweils auch theologische Fragen aufgeworfen. Was also kann ich wissen? Bezüglich der natürlichen Dinge gibt es ein Wissen. Ich kann wissen, beschreiben und exakt vorhersagen, unter welchen Zusammensetzungen eine Menge von fünf sich ergibt, unter welchen Bedingungen ein Stein fällt, ein Ballon steigt, bei welcher Temperatur Wasser kocht oder gefriert. Die Frage, was ich tun soll impliziert gleichfalls ein Wissen, nämlich das spezifisch moralische Wissen, das sich in den verschiedenen Formeln des kategorischen Imperativs ausdrückt, wonach ich mich also statt an meinen partikulären Neigungen am allgemein Vernünftigen ausrichten, einen Menschen niemals bloß als Mittel zum Zweck nehmen soll und ähnliches mehr. In die moralische Frage ist als dritte einbezogen, was ich schließlich über das Handeln hinaus glauben und hoffen darf.⁴⁶³ Es geht um unendliche Realisierungsprozesse der Freiheit, Unsterblichkeit, Glückseligkeit, um Gott als den Garanten der Einheit von Sittlichkeit und Glückswürdigkeit des Menschen, und das alles in eins schließlich als dem kompletten höchsten Gut.

462 Kant nennt als „Überschuß über das Verdienst der Werke (...) ein Verdienst, das uns aus Gnaden zugerechnet wird“ (RGV, B 100 f.) und resümiert, der „Wunsch aller Wohlgesinnten“ sei (gemäß der zweiten und dritten Bitte des Vaterunsers): „daß das Reich Gottes komme, daß sein Wille auf Erden geschehe“, woran sich unmittelbar die Frage anknüpfe, was sie denn nun „zu veranstalten“ haben, „damit dieses mit ihnen geschehe?“ (ebd., A 132, B 140).

463 Kant hat im hohen Alter eine vorsichtige Schrift geschrieben „Zum ewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf“ (1795). Die Hoffnung der Menschheit auf Frieden, das ist demnach eine Sache, die man wohl erwägen kann, aber von der bloßen Naturseite des Menschen aus kaum fürwahrhalten würde. – Höffe, Otfried: Königliche Völker, Frankfurt a. M. 2001.

Für Kant ist daher mit der menschlichen Existenz unverlierbar Religion verbunden. Das ist das Bemerkenswerte, dass Kants Analyse und Interpretation in neuer Weise die Unablösbarkeit und Bedeutsamkeit der Religion nachweist, wenn auch in einem ganz bestimmten, seinerseits wieder kritisierbaren philosophischen Sinn.

Wie gegenüber der philosophischen Vernunftreligion sich die traditionell landläufige Religiosität ausnimmt, zeigt Kant auch, wenn gleich vielfach in eingeschränktem Sinne.⁴⁶⁴ In pietistischem Umfeld erzogen und als Kind wohl religiös ziemlich malträtiert, hatte Kant von dieser Art von Religion, von Kirchengehen, Betenmüssen und ähnlichem, genug für das ganze Leben. Die konventionell religiösen Formen sind in seinem philosophischen Verständnis bestenfalls sinnlich anschauliche Einkleidungen, bildliche Darstellungen und Vollzüge der eigentlich unsinnlichen, rein vernünftig begreifbaren Glaubensgehalte.

2.2.8 Fortleben der Menschheit

Im Gefolge seiner aufklärerischen Religionsphilosophie war Kant in seinem vierundsiebzigsten Lebensjahr mit der preußischen Monarchie, König Friedrich Wilhelm II. höchst selbst, in Differenzen geraten. Dies gab ihm Anlass, zunächst das weitere Publizieren auszusetzen, nach dem Tod des Königs es sogleich wieder aufzunehmen und eine Abhandlung mit dem Titel „Der Streit der Fakultäten“ herauszubringen, 1798 zu Königsberg. Darin unterschied er zwei Klassen von Fakultäten. Auf der einen Seite jene drei Fakultäten, die (damals) an staatliche Vorgaben gebunden waren, weil sie nämlich Geistliche, Juristen und Mediziner auszubilden hatten. Und auf der anderen

⁴⁶⁴ Auffallend religiös werden von Kant sowohl die Natur als (gewollte, vernünftig eingetretete, auf Vollendung angelegte) Schöpfung, die Menschen und alle Lebewesen als Geschöpfe bezeichnet, was selbstredend die Idee Gottes als des Schöpfers einschließt. Als der letzte Zweck der Schöpfung wird als „nicht unschicklich“ die theologische Rede von der Ehre Gottes angeführt (KU §§ 84–87, 91). Heiligkeit wird ausgesagt vom Willen, vom Gesetz, von der Menschheit in uns. Die Vollendung, das ‚Reich Gottes‘, heißt es schließlich, komme „nicht in sichtbarer Gestalt“, nicht hier oder da. „Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch!“ zitiert Kant wie Jahrhundert zuvor insbesondere die meisten spekulativen Mystiker (Seuse, Tauler) die Bibel (Lk 17,21; RGV, 3. Stück, 2. Abt., AA VI 136).

Seite jener einen, in ironischer Polemik gegenüber den staatstragenden Fakultäten als die *untere* Fakultät ausgewiesenen, die von äußeren Zwecksetzungen unabhängig war und deshalb in Wahrheit den höheren Rang hatte. Sie war dadurch ausgezeichnet, dass sie keine staatlichen Direktiven anzunehmen hatte. Es ging Kant, ungeachtet der vorausgegangenen Religionsquerelen, nicht etwa darum, an die Stelle der bisherigen Leit- und Spitzenwissenschaft Theologie einfach die Philosophie einzusetzen, die langhin vermeintliche Magd zur Herrin endlich zu machen – *la serva padrona*. Philosophie, gestand er launisch zu, möge immerhin als die Magd gelten, jedenfalls aber als eine, die die Fackel voranträgt.⁴⁶⁵

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Stellung der theologischen Fakultät zwischen der juristischen, medizinischen und philosophischen Fakultät, setzt er sich aufs Neue mit religionsphilosophischen Fragen auseinander. Allgemein kritisiert Kant, dass bestimmte Dogmen der Tradition als Grundsätze der Schriftauslegung vielfach Anlass zum Streit bieten, und dass das lediglich Sache der Theologen, im Hinblick auf das Praktische hingegen ohne Belang sei. Er äußert sich zu Trinität und Inkarnation, den zentralen Dogmen des Christentums. Anschließend folgt, was als Beispiel für Kants spezifisch philosophisch aufklärerisches Raisonement über traditionelle theologische Glaubenslehren anzuführen ist. Zur Frage der Auferstehung ist da angemerkt:

Ob wir künftig bloß der Seele nach leben, oder ob dieselbe Materie, daraus unser Körper hier bestand, zur Identität unserer Person in der andern Welt erforderlich, die Seele also keine besondere Substanz sei,

⁴⁶⁵ Also, wenn schon Opernbühne, dann eher *Nozze di Figaro*: Das alte Herrenrecht, demzufolge nicht so sehr die Theologie, sondern beträchtlich konkreter die leibhaftigen Herren Theologen über die Philosophie verfügen, stolz und rücksichtslos wie Herren sich eine Sklavine zu willen machen mochten –, dies feudalistische Privileg, wie es ausdrücklich und unter Berufung auf die Schrift (Dtn 21,10–13) sich formuliert findet beispielsweise bei Petrus Damiani (De divina omnipotentia 5) im elften Jahrhundert, ist endlich ausgesetzt. Herrschaftliche Anmaßung weicht partnerschaftlichem Gespräch und, in geweitetem Kreis der Wissenschaften, sozusagen parlamentarischer Debatte. – McGrath, Alister E.: Der Weg der christlichen Theologie, München 1997.

unser Körper selbst müsse auferweckt werden, das kann uns in praktischer Absicht ganz gleichgültig sein: denn wem ist wohl sein Körper so lieb, dass er ihn gern in Ewigkeit mit sich schleppen möchte, wenn er seiner entübrigt sein kann.

Das ist Ausfluss einer asketisch-spiritualistischen Auffassung, einer weniger neutestamentlich biblischen als vielmehr (orphisch-pythagoreisch-)platonischen. So redet Plato im „Phaidon“ von der Unsterblichkeit ausschließlich der Seele. Der Apostel Paulus hingegen verkündet der Gemeinde zu Korinth in aller Deutlichkeit: „Wenn Tote nicht auferweckt werden, (...) so ist euer Glaube nichtig.“⁴⁶⁶ An diesem Punkt, der Frage nach der Auferstehung der Toten, grenzt er das Christliche vom Griechischen (und Israelitisch-Jüdischen) ab. Nicht irgendein sublim spirituelles Fortleben ist demnach gemeint, sondern die allerdings unerhörte Erwartung, dass die Materie, das Fleisch auferweckt und wie auch der Kosmos insgesamt aus seinem Seufzen befreit und verklärt werde. Die kantische Einrede setzt fort, indem Paulus zurechtgewiesen und umgedeutet wird:

Des Apostels Schluss also: ‚Ist Christus nicht auferstanden (dem Körper nach lebendig geworden), so werden wir auch nicht auferstehen (nach dem Tode gar nicht mehr leben)‘ ist nicht bündig. Er mag es aber auch nicht sein (denn dem Argumentieren wird man doch nicht auch eine Inspiration zum Grunde legen), so hat er doch hiemit nur sagen wollen, dass wir Ursache haben zu glauben, Christus lebe noch, und unser Glaube sei eitel, wenn selbst ein so vollkommener Mensch nicht nach dem (leiblichen) Tode leben sollte, welcher Glaube, den ihm (wie allen Menschen) die Vernunft eingab, ihn zum historischen Glauben an eine öffentliche Sache bewog, die er treuherzig für wahr annahm und sie zum Beweis-

⁴⁶⁶ 1 Kor 15,16 f.; vgl. Mt 22,23 ff. Im Übrigen findet sich bereits in der hebräischen Bibel die prophetische Vision von der Erweckung der Totengebeine (Ez 37,5 f.). – Adorno noch setzt auf die (unausdenkliche) Hoffnung, die im (dogmatischen) Gedanken der Auferstehung des Fleisches liegt; er fand ihn „metaphysisch folgerechter, wenn man will: aufgeklärter als die spekulative Metaphysik“ (Negative Dialektik, 1966, GS VI 393).

grunde eines moralischen Glaubens des künftigen Lebens brauchte, ohne innewerden, dass er selbst dieser Sage ohne den letzteren schwerlich würde Glauben beigemessen haben.⁴⁶⁷

Einigermaßen rabulistisch neigt der philosophische Kritiker dazu, die paulinische Briefstelle so auszulegen, als ob sich die Auferstehungshoffnung auf das *moralische* Fortleben der Menschheit beziehe (als einer „Herrschaft ..., in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll“).⁴⁶⁸

Wer wollte wohl, fragt Kant einmal mehr rhetorisch, das normale leibliche Dasein aufs Neue antreten? Das bloß natürliche Leben scheint dem Pessimisten trostlos und kaum zu goutieren, seinem hedonischen Wert nach geradezu „unter Null“. Des Näheren gibt er zu bedenken: „Betrug, Gewalttätigkeit und Neid“ werden immer darin „im Schwange gehen“; und alle, Böswillige wie Rechtschaffenen, werden „durch die Natur (...) allen Übeln des Mangels, der Krankheiten und des unzeitigen Todes, gleich den übrigen Tieren der Erde, unterworfen sein und es auch immer bleiben, bis ein weites Grab sie insgesamt (...) verschlingt, und sie (...) in den Schlund des zwecklosen Chaos der Materie zurück wirft, aus dem sie gezogen waren“ (KU § 87). Mag also buchstäblich nichts in Aussicht stehen, mag mit dem beschwerlichen „irdischen Leben alles aus sein“, so ist es für die Menschen genug, sagt Kant, „dass sie ihre Pflicht tun“.⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ Der Streit der Fakultäten, 1798, Hamburg 1959, S. 35.

⁴⁶⁸ KU § 83; AA V 395; Kant in tief pessimistischer Kritik des leiblich-sinnlichen Daseins merkt ausdrücklich an: „Was das Leben *für uns* für einen Wert habe, wenn dieser bloß nach dem geschätzt wird, *was man genießt* (dem natürlichen Zweck der Summe aller Neigungen, der Glückseligkeit), ist leicht zu entscheiden. Er sinkt unter Null; denn wer wollte wohl das Leben unter denselben Bedingungen, oder auch nach einem neuen, selbst entworfenen (doch dem Naturlaufe gemäßen) Plane, der aber auch bloß auf Genuß gestellt wäre, aufs neue antreten? (ebd. Anm. in fine).“

⁴⁶⁹ RGV, Vorrede, Anm., BA XII. – Man kann fragen, ob sich die vermeintlich überlegene kantische Moral somit als verneinend bzw. nihilistisch entlarve, indem der Mensch ungeachtet seines ganzen moralischen Ernstes „der endgültigen Absurdität des Nichts ausgeliefert wird“, so Sala, Giovanni B.: Kant und die Frage nach Gott, Berlin/New York 1990, S. 405.

Vor diesem (strikt deontologischen) Hintergrund ist denn auch das wegwerfende, typisch aufklärerische Rasonnement über den (zentralen) christlichen Glaubenssatz von der Auferstehung des Fleisches zu sehen.

2.2.9 Einwände

Man kann der kantischen Theorie Einseitigkeit, Zeitgebundenheit, Unzulänglichkeiten, ihrerseits wiederum quasi dogmatische Vorentscheidungen vorhalten. Man kann auch zeigen, dass die kritische Reflexion mitunter so kritisch gar nicht ist. Nicht wenige Philosophen seither haben Einwände vorgebracht: Hegel, Fichte, Jacobi und nicht zuletzt Schopenhauer, der eifersüchtigste aller Kant-Exegeten.⁴⁷⁰

Moniert wurde insbesondere, dass Kant die Widersprüchlichkeit des zeitgenössischen Aufklärungsprozesses dadurch zu lösen suchte, dass er fein säuberlich Trennungen vornahm – von Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, von theoretischer Vernunft einerseits, praktischer Vernunft andererseits –, ohne das derart Getrennte noch wirklich zu einem Ganzen vereinigen zu können. Der Eindruck konnte aufkommen, Kant sei trotz aller grandiosen Systematik und Architektonik doch wohl im Zergliedern steckengeblieben. Bereits in Kants anthropologischem Ansatz, der abgrundtiefen Zertrennung von Sinnlichkeit und Vernünftigkeit, liegt eine beträchtliche Problematik. Kant rettet sich mit Teleologie (*teleologia rationis humanae*), so dass die strikte Vorordnung einer Zielsetzung im rein Vernünftigen auf alles Nachgeordnete Wirkung tut und sogar Zwang ausübt.

⁴⁷⁰ Zur neueren Kritik an Kant vgl. (außer Schopenhauer) insbesondere Böhme, Hartmut/Böhme, Gernot: *Das Andere der Vernunft*, Frankfurt a. M. 1983; Schmitz, Hermann: *Was wollte Kant?* Bonn 1989; Schulte, Günter: *Immanuel Kant*, Frankfurt a. M./New York 1991.

Angesichts dieses enormen Zutrauens in die Macht der Vernunft ist es heilsam, an das Motto zu erinnern, das Schopenhauer der „Kritik der reinen Vernunft“ voranzustellen empfahl: „Da es vernünftig ist, das meiste zu bezweifeln, so sollten wir vor allem an dieser unserer Vernunft zweifeln, die es unternimmt, alles zu beweisen“.⁴⁷¹

Kant denkt, was die anthropologischen Axiome betrifft, durchaus traditionell. Mit der Trennung in zwei Welten, einen *mundus sensibilis* und einen *mundus intelligibilis*, eine Welt der sinnlichen Wahrnehmung und eine der bloßen Denkbarkeit, ist er Platoniker. Damit steht fest: Die Welt des Denkbaren ist die Sphäre, worin das Allgemeine erfasst wird. Dieses Allgemeine ist das Höhere, das eigentlich Wirkliche, und deswegen bedeutet Menschsein Ausrichtung auf Moral, nämlich Verpflichtung zur Orientierung am Höheren. Das ist die Schematik einer Ontologie, die von vornherein Ethik und Moral ist. Ist aber das Allgemeine *a priori* und *ad infinitum* das Höhere? Ist eine derartige Axiologie klar und unstreitig? Natürlich nicht: der christliche existenzialistische Denker Kierkegaard und mit ihm die Existenzphilosophie des zwanzigsten Jahrhunderts setzen entschieden die Kategorie des Einzelnen und also Individualität und Existenz (und Glauben) vor alle Allgemeinheit von Sein und Wesen (sowie Wissen). Angesichts der Extreme bleibt doch immerzu der Ausgleich beziehungsweise die Abstimmung zwischen dem Individuellen und dem Allgemeinen aufgegeben.

Was den religiösen Glauben kennzeichnet, das Symbolische, das kann Kant nur verstehen als eine endliche subjektive Veranschaulichung eines Eigentlichen, gänzlich Unsinnlichen, in sich perfekten rein Geistigen. Und es ist die Frage, ob denn das Ideal einer einseitigen *perfectio noumenon* überhaupt je mit der Wirklichkeit des wesenhaft zusammengesetzten Symbols mithalten kann.⁴⁷²

471 *Since 'tis reasonable to doubt most things, we should most of all doubt that reason of ours which would demonstrate all things* (Pope, zit. Schopenhauer, Arthur: PP I, § 13, SW IV 101). Es hätte auch ein ebenfalls desillusionierendes Motto von Montaigne sein können: „Keine Vernunft kann sich ohne eine andere Vernunft festsetzen. Also gehen wir ohne Ende zurück“.

472 Bilefeldt, Heiner: Kants Symbolik, Freiburg i. Br. 2001. – Bemerkenswerterweise hat ausgerechnet einer aus der Schule des sogenannten Marburger Neukantianismus, Ernst

Philosophisches Denken kann für sich allein weder die Freiheit realisieren noch auch nur in Form einer Theorie entwerfen und sichern. Freiheit kann nur erlebt, erfahren, erobert, (im Widerstand) praktisch behauptet und (mit dem Leben) bezeugt werden. Dem entspricht eine helllichtige, vorsichtig erörternde, zurückhaltend zu Rate gehende, immerzu fragende und also durchaus skeptische Ethik.⁴⁷³ Ein erfahrungsbezogenes authentisches Philosophieren unterstützt nicht unangebrachte Selbstlosigkeit, gar Selbstmissfallen⁴⁷⁴ bis hin zum Selbsthass.⁴⁷⁵ Praktisch geht es stets um die Möglichkeit realitätsgerechter Selbstachtung. Der *Freund* seiner selbst zu sein, zu diesem Bestreben ermunterte schon die altgriechische Ethik.⁴⁷⁶ Die antiken Lebenslehrer waren überzeugt, Glück liege für Menschen nicht zum geringsten darin, gern zu sein, was man ist – mit Haut und Haar, mit Fleisch und Blut.⁴⁷⁷

Cassirer, eine umfassende „Philosophie der symbolischen Formen“ (I–III, 1923–1929) entfaltet. Vgl. ferner Todorov, Tzvetan: *Symboltheorien*, Tübingen 1995.

473 Weischedel, Wilhelm: *Skeptische Ethik*, Frankfurt a. M. 1976; Williams, Bernard: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, Hamburg 1999.

474 Das *sibi displicere* wie es die Stoiker nahegelegt hatten (Seneca: *De tranquillitate animi*, 2,7; vgl. *De vita beata* 8,3; ep. 31,3), Augustinus (*Confessiones* X, 2,2; 38,63 f.) und viele andere. Es ist als *despectio sui* Thema noch der Ethik des siebzehnten Jahrhunderts (Arnold Geulincx, *Gnothi seauton, sive ethica*, 1675, Kap. II, Absch. 2, §§ 1–3). Bis in die Reformations- und Gegenreformationszeit findet sich eine bedeutsame Zuspitzung und Differenzierung dieser heiklen Thematik: „Die Welt verachten, niemanden verachten, sich selbst verachten, verachten, dass man verachtet wird“ (*Spernere mundum, spernere neminem, spernere se ipsum, spernere se sperni*) soll von Bernhard von Clairvaux schließlich auf Filippo Neri (1515–1595) gekommen sein (Goethe: *Italienische Reise*, hg. Herbert von Einem, München 1981, S. 329, 466, 659). Nietzsche, auf Geulincx sich beziehend (GM III 18), erwies schließlich Selbstverachtung als einen paradoxen, besonders ernsthaften Versuch, den „Anspruch auf Achtung bei sich selbst aufrechtzuerhalten“; denn auch in der Verachtung ist „das Achten nicht verlernt“ (ebd. III 25). „Wer sich selbst verachtet, achtet sich doch immer noch dabei als Verächter“ (J 78). Und so lautet eine Nachlass-Notiz: „Ich wollte, man fienge damit an, sich selbst zu achten: Alles Andere folgt daraus“ (NF, Fj. 1888, 14 [205], KSA 13, 387).

475 nicht zuletzt biblisch-neutestamentlicher Provenienz (Lk 14,26, Joh 12,25). Vgl. Berger, Klaus: *Historische Psychologie des Neuen Testaments*, Stuttgart 1991, S. 263–291.

476 *dei philauton einai* (Aristoteles, EN IX 8, 1169 a 12). Taylor, Charles: *Quellen des Selbst*, Frankfurt a. M. 1994; Schmid, Wilhelm: *Mit sich selbst befreundet sein*, Frankfurt a. M. 2004.

477 *quod sis esse velis* (Martial 10, 47, 12).

Kants Denken ist aus der Auseinandersetzung mit der Aufklärung zu verstehen, in der alles auseinanderbricht, die traditionelle Religion im Sinne der Garantierung einer Konventionsmoralität dahinschwindet, eine Pluralität von Werteorientierungen und Handlungsalternativen selbstverständlich jeden Menschen erreicht, und also Kant was *de facto* nicht mehr funktioniert nun durch Philosophie verbindlich zu machen versucht. Man kann fragen, ob nicht bereits er einem abgefahrenen Zug hinterherlief. Nichtsdestoweniger haben seitdem etliche Philosophen ihrerseits das kantische Programm erneuert durchzuführen versucht.

Der letzte in der Reihe ist wohl Jürgen Habermas, der durchaus auch religionsphilosophische Vorschläge macht und der postmodernen ‚Beliebigkeit‘ und ‚Unübersichtlichkeit‘ im Gefolge Nietzsches einen Riegel vorzuschieben sucht. Es ist allerdings die Frage, in wie weit seine universalistische Diskurs- und Verantwortungsethik – samt einer neuen Anerkennungsbereitschaft gegenüber dem gesellschaftlich begrüßenswerten, irreduziblen Religiösen – Kants postulatorische Ethiktheologie verbindlich zu aktualisieren vermag.⁴⁷⁸

Unter den Kant-Kritikern der radikalste bleibt indessen Nietzsche. Was in der Philosophie ‚Vernunft‘ heißt, löst sich bei ihm in eine Unendlichkeit von Perspektiven und Interpretationen auf. Fixe Welten, zwei Welten sind seines Erachtens nicht zu halten, eine ‚wahre Welt‘ nicht, und auch nicht eine bloß ‚scheinbare‘ Welt. Grundlegend ist vor allen Dingen ein weitherziges Verstehen und „Gutheißen“ der bunten Vielfalt des lebendigen Lebens.⁴⁷⁹ Freilich, in Nietzsches mitunter mörderischen Anschlägen auf scheinbar Unumstößlich-Sakrosanktes wie

478 Habermas, Jürgen: Glaube, Wissen, Öffnung, 2001; ders.: Glauben und Wissen, Frankfurt a. M. 2002; ders.: Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt a. M. 2005; ders./Ratzinger, Josef: Dialektik der Säkularisierung, Freiburg i. Br. 2005. Metz, Johann Baptist: Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994. Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Kritische Theorie und Religion, Würzburg 1997. – Vgl. außerdem Luhmann, Niklas: Funktion der Religion (1977), Frankfurt a. M. ³1992; Lübke, Hermann: Religion nach der Aufklärung, Graz 1986.

479 Nietzsche: Götzen-Dämmerung, V, Moral als Widernatur, 6, ebd. auch der vielzitierte Abschnitt „Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde“.

‚Vernunft‘ und ‚Gott‘, seiner (hammerhaften) Kritik an Metaphysik, Religion und Moral zeigt/verbirgt sich Unerhörtes, kaum Glaubliches: eine in die Tiefe gehende Aufrichtigkeit, eine existenzielle Authentizität, die von nicht wenigen (von Jaspers, Scheler, Tillich, de Lubac bis Eugen Biser) immer wieder als etwas genuin Religiöses angesehen wurde, so verstörend es immer sein mag.⁴⁸⁰

Ob es sich in ähnlich verklausulierter, geradezu dementierter Weise letztlich in der kantischen Kritik nicht viel anders verhalte, wenngleich sicherlich ruhiger, heiterer und nicht so lodernnd, wird mitunter ebenfalls erwogen.⁴⁸¹

2.2.10 Begreifen, was Glaube ist

Nach wie vor besteht Anlass genug zur Würdigung der Verdienste Kants im Grenzbereich von Moralphilosophie und Religion.

Unbeschadet des gestrengen Idealismus besteht Kant auf der menschlichen Endlichkeit. Das klingt, nach allem, paradox, aber es ist durchaus zutreffend. Die in seinem Denken zu Tage tretende Zerrissenheit des Menschen selbst ist sichtlich ein Hinweis auf dessen Begrenztheit. Wenn er dennoch ins Unendliche hinauslangt, so verstärkt das unausgesetzt die Erfahrung der Endlichkeit, weil nämlich der Bezug ins Unendliche nicht festzumachen, nicht einzuholen, nicht zu be-greifen ist. Endlichkeit ist vorwiegend die Endlichkeit der auf die Grenzen der Raum-Zeit-Welt eingeschränkten (naturwissenschaftlichen) Erkenntnis, die durch den Verstand erbracht wird. Davor aber erhebt sich eine weitaus wichtigere ‚Erkenntnis‘: die zur

⁴⁸⁰ „Nietzsches *Feindschaft* gegen das Christentum als Wirklichkeit ist untrennbar von seiner tatsächlichen *Bindung* an das Christentum als Anspruch“ (Jaspers, Karl: Nietzsche und das Christentum, München 1985, S. 10); Willers, Ulrich: (Hg.): Theodizee im Zeichen des Dionysos, Münster/Hamburg 2003; Biser, Eugen: Nietzsche, Zerstörer oder Erneuerer des Christentums?, Darmstadt 2002; Haas, Alois M./Messner-Rast, Franziska: Nietzsche zwischen Dionysos und Christus, Wald 2003.

⁴⁸¹ Winter, Aloysius: Der andere Kant, Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants, Hildesheim 2000; Thiede, Werner (Hg.): Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie, Göttingen 2004; Ders.: Der gekreuzigte Sinn, Gütersloh 2007.

moralischen Weltgemeinschaft mit Gott berufene Menschheit.⁴⁸² Es sind die Ideen der Vernunft, die Kant zufolge dazu verhelfen, die letzte und volle Bestimmung im Leben zu erfüllen. Religion als Ergänzung und Einschärfung der Moral. Das eigentliche Geheimnis der Wirklichkeit erscheint solcherart im Menschen auf der Seite seiner (moralisch-praktischen) Vernünftigkeit. Dieses Geheimnis bleibt indessen, wenn es auch noch zum Gedanken Gottes führt im Sinne einer Idee, durch einen unendlichen Abgrund von der menschlichen Wirklichkeit getrennt. Und der Abgrund ist unüberbrückbar, indem nämlich Kant konsequenterweise keine Theophanie, kein Erscheinen Gottes in der Welt gelten lässt.⁴⁸³ Wenn etwas in der Art eines empirischen Angesprochenenseins durch einen quasi offenbarungshafte Vorgang vorkommt, dann ist es das rein innerliche Phänomen des unbedingten Betroffen- und Verpflichtetwerdens in der vernünftigen Erscheinung des sittlichen Gebotes. So der moralische Gottesbegriff von Kant.

Menschlich sinnliches Leben als solches ist begrenzt, endlich, bedürftig, gefährdet. Es vermag sich selbst in allen Breiten und Tiefen nicht zu durchschauen und schon gar nicht gänzlich in den Griff zu bekommen. Insofern ist es nach Glück verlangendes Leben. Auf der anderen Seite strebt dieses Leben nach Freiheit, Unabhängigkeit, einer durch den Geist gewährleisteten Selbstbestimmung. Nicht zuletzt ist Endlichkeitserfahrung darin gegeben, dass sich das (ethisch-moralische) Ziel einer absoluten Sittlichkeit und Glückseligkeit aus eigener Kraft *nicht* erreichen lässt, so dass also immerzu die Resignation naheliegt: festzustellen und zu sagen, es lohnt sich nicht, der Abstand bleibt unendlich und wie auch immer die Weisen der Kritik und der Entwertung aussehen.⁴⁸⁴ Um aber der Ent-

482 Diese Formulierung trägt nahezu sämtliche Komponenten dieses philosophischen Glaubens zusammen. ‚Gott‘ zumindest im Sinne dessen, was dazukommen muss, über jenes hinaus, was die Menschen selbst zu leisten in der Lage sind, trotz aller moralischer Bestrebung.

483 Vgl. Wittgenstein, für den ebenfalls feststeht: „Gott offenbart sich nicht *in* der Welt“ (Tractatus logico-philosophicus, 6.432).

484 Adorno, in Kritik an Kants (narzisstisch übersteigerter) Freiheitslehre, bemerkt: „Je mehr Freiheit das Subjekt, und die Gemeinschaft der Subjekte, sich zuschreibt, desto

mutigung zu entgehen, bedarf es der Ausrichtung auf Zukünftiges in der Haltung des Glaubens und Hoffens. Hoffen ist ein Wissen durchaus eigener Art, eine überlegene moralische Hoffnungsgewissheit. Die moralisch vernünftige Religion im kantischen Sinne ist insofern Hoffungsreligion. Aus Kants Grunderfahrung der unbedingten sittlichen Verpflichtung her ist Hoffnung der Grundbezug des sich unendlich auf seine schlechthin gute Gestalt hin entwerfenden Lebens.⁴⁸⁵

Hoffen, das Gewissheit schenkt und sicher verankert, ist eine Angelegenheit des Vertrauens, nicht eine Sache der wissenschaftlich feststellenden Vergewisserung. Durch das Denken Kants wird auf den fundamentalen Akt des Vertrauens in Bezug auf die Stellung der Menschen der Wirklichkeit gegenüber hingewiesen. Die Ideen ‚Gott‘, ‚Welt‘ und ‚Menschenwesen‘ sind niemals unmittelbar gegenwärtig, sind überhaupt nicht als Gegenstände da, sondern nur als Gedanken und annähernde Begriffe von etwas, das unter keinen Umständen zur Anschauung gebracht werden kann. Gleichwohl sind sie notwendigerweise anzunehmen, eben um zu glauben und zu hoffen.⁴⁸⁶ Anders ist nicht human zu leben. Das ist es, worauf Kant hinweist, wie auch auf das unerlässliche Selbstvertrauen, dessen der Mensch bedarf, um in die Zukunft hinein überhaupt eine Chance zu haben. Und das ist doch wohl eine Frage, die täglich dringlicher wird. Woher beziehen wir die Kraft zu hoffen, dass unter den säkularen Auspizien (eines posthumanistischen Zeitalters? eines Nachanthropozäns?) überhaupt der Menschheit Chancen offenstehen?

größer seine Verantwortung, und vor ihr versagt es in einem bürgerlichen Leben, dessen Praxis nie dem Subjekt die ungeschmälerte Autonomie gewährte, die es ihm theoretisch zuschob. Darum muss es sich schuldig fühlen“ (Negative Dialektik, 1966, GS VI 219 f., hier 220)

485 „Man wird einmal begreifen, was Glaube ist (...) Die Arbeiten des berühmten Kant erhellen den Weg (...)“, so Alain: Kant, in: ders.: *Sich beobachten heißt sich verändern*, Frankfurt a. M. 1994, S. 36–38.

486 Zur Weiterführung dieser dezidiert philosophischen Linie im zwanzigsten und einundzwanzigsten Jahrhundert vgl. namentlich Jaspers, Karl: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962 sowie Gerhardt, Volker: *Der Sinn des Sinns*, München 2014.

2.3 Begreifen Gottes: Hegel

Hat mit Kant die Aufklärung zu einem Denken gefunden, das die Religion der Moral unterordnet, so löst sich diese Unterordnung bei einem namhaften Nachfolger gewissermaßen wiederum auf: bei Hegel.⁴⁸⁷ Seine Philosophie ist ganz und gar von Religion durchweht. Religion ist ihr Atem. Das allbelebende Prinzip Geist regiert zuhöchst; und dies kommt zu voller Geltung nur durch Interpretation dessen, was – über alle Ethik und Politik hinaus – Religion heißt. Zugleich erhebt Hegel allerdings den Anspruch, eine zeitgemäße umfassende Theorie der modernen Welt zu geben, das heißt die politischen Vorgänge der Modernität als berechtigt und die Geschichte überhaupt als sinnvoll zu begreifen.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel ist 1770 in Stuttgart geboren und 1831 in Berlin, der Hauptstadt Preußens, gestorben, wo er auch begraben liegt, auf dem Dorotheenstädter Friedhof vor dem Oranienburger Tor, neben Johann Gottlieb Fichte. Als Nachkomme illustrier Vorfahren, Bürgermeistern, Stadtschreibern, Oberamtännern, Advokaten, Pfarrern, als Sohn eines herzoglich-württembergischen Rentamtssekretärs und später Expeditionsrats kann Wilhelm Hegel das berühmteste Institut zur Ausbildung der württembergischen Bediensteten in Staat, Kirche und Schule beziehen: das Tübinger Evangelische Stift, gegründet 1536 in den Gebäuden eines ehemaligen Augustiner-Klosters, hoch über dem Neckar am Fuß des Schlossbergs. Im Stift teilt der herzogliche Stipendiat Hegel zeitweise eine Stube mit Schelling und Hölderlin. Mit beiden obliegt er dem Studium (Philosophie, Theologie, Philologie, Mathematik) an der Landesuniversität Tübingen. Es war die Zeit der Französischen Revolution. Die aufstrebenden jungen Leute aus dem deutschen Kleinstaat mit monarchistischer Verfassung nahmen leidenschaftlich Anteil an den umstürzenden Vorgän-

⁴⁸⁷ Zur allgemeinen Einführung vgl. Horstmann, Rolf-Peter: Wahrheit aus dem Begriff, Eine Einführung in Hegel, Frankfurt a. M. 1990; Althaus, Horst: Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie, München/Wien 1992.

gen in Paris.⁴⁸⁸ Graduiert als Magister der Philosophie und Lizentiat der Theologie und mittlerweile davon abgekommen Pfarrer zu werden, diente Hegel (nicht anders als Fichte, Hölderlin, Schleiermacher) zunächst auf Hauslehrerstellen bei Patrizierfamilien, in Bern und Frankfurt. Nicht zuletzt aufgrund der Freundschaft mit dem genialen, von Früh auf erfolgreichen Schelling wurde der Einunddreißigjährige in Jena 1801 habilitiert, mit einer naturphilosophischen Arbeit.⁴⁸⁹ Gemeinsam geben Schelling und Hegel eine Fachzeitschrift heraus, das „Kritische Journal der Philosophie“. An dem 1806 im besetzten Jena ein- und ausreitenden Napoleon Bonaparte begeisterte sich der anfänglich jakobinisch-revolutionär Gesonnene als dem Kaiser, der „Weltseele“, dem Weltbeherrscher. Die „Phänomenologie des Geistes“ (Bamberg/Würzburg 1807), sein wohl berühmtestes Werk, vollendete (und publizierte) er unter Schlachtendonner. Als bald erzwangen die geänderten politischen Verhältnisse jedoch seinen Wegzug aus Jena. Einstweilen widmete er sich in Bamberg der Schriftstellerei sowie der Redakteurstätigkeit und amtierte in Nürnberg als Schulleiter des Ägidien-gymnasiums. Auf dem Gymnasialunterricht beruht im Übrigen die hinterher herausgegebene propädeutische „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“. Fünfzehn Jahre später erhielt er einen Lehrstuhl für Philosophie in Heidelberg und zwei Jahre danach das (damals wohl wichtigste) philosophische Ordinariat an der königlichen Universität Berlin als Nachfolger Johann Gottlieb Fichtes. Seit dem einundvierzigsten Lebensjahr war Wilhelm Hegel verheiratet, mit der gut zwanzig Jahre jüngeren Nürnbergerin Marie von Tucher. Er wurde Vater zweier (später ihrerseits namhafter) Söhne, Karl und Immanuel; und er war bereits Vater eines weiteren, älteren, nicht ehelichen Sohnes, Ludwig, den er aber als zehnjährigen erst in die Familie aufgenommen hat, um ihm sodann den Namen Hegel aberkennen zu lassen. Die Familie bewohnte in nächster Nähe zur Universität, am Kupfergraben, ein eigenes Haus. Im preußisch-restaurativen Berlin

488 Garber, Jörn (Hg.): *Revolutionäre Vernunft, Texte zur jakobinischen und liberalen Revolutionsrezeption in Deutschland 1789–1810*, Kronberg 1974; Fulda, Hans-Friedrich/Horstmann, Rolf-Peter (Hgg.): *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart 1991.

489 *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*, Jena 1801; dt. *Philosophische Erörterung über die Planetenbahnen*.

konnte Hegel mit fast fünfzig sehr schnell eine enorme Wirkung entfalten; die beiden letzten Jahre vor seinem relativ frühen Tod mit einundsechzig in der Position des Rektors an der Spitze der Universität.

Jemand wie Hegel schien schlechthin die Erfüllung dessen, was dem Geist an Tiefsinn, Fülle und Gründlichkeit möglich ist. In seiner Vorlesung saßen die preußischen Leutnants und Angehörige sämtlicher aufstrebender Schichten. Es gibt Berichte und Karikaturen, die Hegel eingezogen am Katheder zeigen, nuschelnd, schwäbisch schwätzend, die Weltgeist-Philosophie verbreitend.⁴⁹⁰ Stupende begriffliche Präzision im Verein mit höchster Durchdachtheit und einer Gelehrsamkeit von wahrhaft enzyklopädischer Breite, das ist es wohl, was die Faszination Hegels ausmachte. Sein Plus, wenn nicht gar das Nonplusultra war eine Überlegenheit im Anweisen und Zuteilen. Sie zeigte sich darin, dass da anscheinend einer, ein wirklich Gescheiter, ein Überragender, Eminenter, für alles den gehörigen Begriff, zu allem das richtige Urteil hatte und überdies damit eine allumfassende spekulative Syllogistik ins Spiel zu bringen und zum strengen System zusammenzufügen verstand. Der Anspruch, der einmal mit Philosophie gestellt war, schien den Gebildeten in Hegel nochmals voll präsent. Philosophie sollte eher provokant, ja verstörend und in jedem Fall anspruchsvoll sein, als leutselig bestätigend oder gar erbaulich. Sie war ernsthafte, geduldige Arbeit des Begriffs, allumfassend, vor (vermeintlichen) Widersprüchen nicht zurückschreckend, die Gegensätze nicht scheuend, vorübergehend mit ihnen sich identifizierend, freilich sodann dialektisch darüber hinaus gehend, geleitet und erhellt von überall und jederzeit durch das Eine-Absolute, und zwar nicht einfach als plane Identität von (formal-logischem) Denken und (leerem, abstraktem) Sein, Vernunft und Wirklichkeit in parmenideisch-platonisch(-anselmianischem) Verständnis, sondern, in sich gebrochen, als Identität der Identität und Nichtidentität, letztlich aber als Zugleich von Einssein und Entgegensetzen.

⁴⁹⁰ Vgl. beispielsweise den Bericht von Heinrich Gustav Hotho über Hegels Vorlesung im Wintersemester 1822/23 in: Nicolin, Günther (Hg.): Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, Hamburg 1970, S. 245.

Der Professor las auf enzyklopädische Weise sämtliche wichtigen Themen: Philosophie des Rechts und des Staates, der Kunst, der Geschichte und der Religion sowie, als einer der ersten, sehr ausgedehnt und umfassend Geschichte der Philosophie. Und das waren keineswegs bloß historisch-empirische oder gar formal-abstrakte Präliminarien zu den jeweiligen Sachgebieten Politik, Recht, Geschichte, Kunst, Religion, Philosophie. Sondern was Hegel betrieb, war von philosophisch abgesicherten Grundbegriffen her in einer Logik des Geistes, einer Philosophie der Natur und des Geistes, über alle damals bekannten Phänomene an ihrer vorgeblich jeweils zutreffenden Stelle zu sprechen, umfassend und konzentriert, nicht etwa um mit Kenntnissen aufzuwarten, sondern um sie zu erkennen und recht eigentlich zu Begriffen zu bringen. Eine ‚Arbeit‘ sondergleichen! So hat er in der Religionsphilosophie auch reichlich Geschichte und Phänomenologie der Religion ausgebreitet.

2.3.1 Erhebung des endlichen Lebens zum unendlichen Leben

Der Hauptgedanke der Philosophie ist, Hegel zufolge, Gott, und Philosophie die begreifende Erkenntnis Gottes. ‚Begreifende Erkenntnis Gottes‘ ist freilich mehrdeutig, (aufzufassen sowohl als Genitivus objectivus wie auch als Genitivus subjectivus): So dass da ein Subjekt anzunehmen ist, das Gott (als Gegenüber, als Objekt) begreift, und allerdings in diesem Versuch eines Subjekts, Gott zu begreifen, zugleich ein Selbstbegreifen Gottes anzuerkennen und denkend nachzuvollziehen ist. Die Philosophie vermisst sich nicht etwa, von außen an Gott heran zu gelangen. Sie ist stattdessen als jene Domäne zu sehen, worin sich Gott als Vernunft-Subjekt darstellt, als offenbaren der Gott, als Gott, der sich mitteilt und wahrhaft begreifbar macht.⁴⁹¹

Keinesfalls kann Gott unmittelbar zum Thema gemacht werden. Vielmehr ist dies nur möglich über die Thematisierung der Beziehung des subjektiven Bewusstseins auf Gott hin (Religion meint hier Relationa-

⁴⁹¹ Vgl. noch Scheler: „Alles Wissen von Gott ist notwendig zugleich ein Wissen durch Gott“ (Scheler, Max: Vom Ewigen im Menschen, 1921, GW, Bern/Bonn 1968, V 248).

lität, Bezogensein), so dass „die Lehre von Gott nur als die Lehre von der Religion zu fassen“ ist.⁴⁹² Im Rahmen der aufklärerischen Transzendentalphilosophie ist zu berücksichtigen, dass alle Versuche, von Gott etwas zu sagen, Selbstexplikationen des menschlichen Bewusstseins sind. Insoweit teilt also Hegel die neuzeitliche Wende zum Subjekt, in der auch Kant steht. Aber für Hegel ist Religion nicht nur das endliche subjektive menschliche Verhältnis zu einem bloß postulatorischen, an ihm selbst nicht erreichbaren, schlechthin jenseitigen Unendlichen. Noch weniger ist Religion eine Erzeugung und Erfindung des göttlichen Geistes durch den Menschen. Sondern Religion ist vielmehr Erzeugnis des göttlichen Geistes selbst im Menschen. Wörtlich sagt Hegel: „Gott ist nur Gott, sofern er sich selber weiß. Und dieses sein Selbstbewusstsein geschieht im Menschen. Religion ist Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes.“ Da ist ein weiterer, zur Explikation des hegelschen Grundgedankens unerlässlicher Begriff: der Begriff der Vermittlung. „Der göttliche Geist bedarf, um von sich selbst zu wissen, der Vermittlung durch den endlichen Geist.“ Religion also ist Bewusstsein des Menschen von Gott, und das ist Selbstbewusstsein Gottes.⁴⁹³ Das sind die zwei Seiten; darin beruht die Komplexität von Hegels dynamisch-dialektischer Betrachtungsweise.

Anders als bei Kant und in der Aufklärung überhaupt gewinnt auf diese Weise die christliche Religion auch als positive Offenbarung zentrale Bedeutung. Man kann sogar sagen, dass Hegels beflissene philosophische Gedankenarbeit (die ‚Anstrengung des Begriffs‘, wie eine vielzitierte Verbindung von ihm lautet) nichts anderes als die vollständige

492 Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, WW, hgg. Moldenhauer, Eva/ Michel, Karl Markus, Frankfurt a. M. 1970, XVI/XVII.

493 Vgl. Enzyklopädie § 447. – Bereits im neunten Jahrhundert, während der karolingischen Renaissance, hatte der geniale Denker Johannes Scotus Eriugena in den fünf Büchern seiner Summe „Periphyseon“ („De divisione naturae“, „Über die Einteilung der Natur“) im Rahmen einer neuplatonisch-dionysianischen Onto-Theo-Logik den sich in Schöpfung und Menschwerdung aussprechenden Gott als unumgänglich zur Erstellung göttlichen Wissens verstanden. Das Selbstwissen der Seele ist aufs innigste mit dem göttlichen Hervorgang und Rückgang und also mit dem Universalprozess verbunden. – Beierwaltes, Werner: Eriugena, Frankfurt a. M. 1994; Ansorge, D.: Johannes Scotus Eriugena, Innsbruck/Wien 1996.

gedankliche Explikation der christlichen Religion ist. So heißt es zum Beispiel am Schluss des berühmten Buches „Phänomenologie des Geistes“, worin der junge Hegel ein erstes Mal sein System präsentiert, dass der Geist, wenn er auf den zurückgelegten Weg zurückschaut, so etwas wie einen „speculativen Charfreitag“ erinnere und eine „Schädelstätte des absoluten Geistes“ unter sich sehe, sozusagen ein Golgatha, in dem die ganze Weltgeschichte abgelegt ist, tot und begraben, bereit zur Verwandlung, zur Auferstehung und Begeist(er)ung im Mysterium von Ostern und Pfingsten. So erst könne das im Tod Untergehende („die Sphäre des natürlichen Verstandes“) seine letzte Bedeutung („die spekulativen Höhen des lebendigen Begriffs“) offenbaren.⁴⁹⁴ In der philosophischen Explikation der positiven christlichen Religion sind die Grundwahrheiten des Christentums (Inkarnation, Trinität) bewahrt und darüber hinaus in die Wahrheitsform des Denkens gesteigert, als ein Moment der höchsten Idee: der absoluten Freiheit.⁴⁹⁵ Für Hegels Denken ist also eine überaus innige Verknüpfung von Religion selbst als artikuliertem Glaubensbekenntnis beziehungsweise wissenschaftlicher Dogmatik und Philosophie charakteristisch, und zwar gilt das von Anfang bis Ende.⁴⁹⁶ Das System beansprucht, die Wirklichkeit im Ganzen zu begreifen.

494 Hegel rez. Göschel, Karl Friedrich: Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnis zum christlichen Glaubensbekenntnis, 1829; WW XI, Berliner Schriften, 353–389, hier 387); Glauben und Wissen, Jena 1802, in fine; Phänomenologie des Geistes, hg. J. Hoffmeister, S. 521–564. – Vor der Oster- und Pfingsterfahrung sieht es aus, als ob der Karfreitag, der Tod des Offenbarers, das letzte Wort behielte – und damit das Scheitern. Hinabversenken, Ersterben und Untergehen, das sind Benennungen einer Kategorie, die wiederholt vorkommt, beispielsweise in der Jenenser ‚Differenzschrift‘. Gelegentlich klingen Kontexte an, wie später bei Nietzsche, wenn Hegel davon spricht, es handle sich um eine „Aufführung der Tragödie (...), welche das Absolute ewig mit sich selbst spielt, – daß es sich ewig in die Objektivität gebiert, in dieser seiner Gestalt hiermit sich dem Leiden und dem Tode übergibt und sich aus seiner Asche in die Herrlichkeit erhebt“ (Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, Aufsätze aus dem Kritischen Journal der Philosophie; WW II 434–530, hier 495).

495 Das eben ist mit dem berühmten Begriff der Aufhebung gemeint: das ursprüngliche Phänomen wird nicht bloß ersetzt (*tollere*), sondern zugleich bewahrt (*conservare*) und erhöht (*elevare*).

496 Der frühe Hegel hat sich mit Überlegungen zur Volksreligion und zum Geist des Christentums recht theologisch artikuliert. Leben, Liebe, Geist sind Schlüsselbegriffe (Theologische Jugendschriften, 1793–1800, hg. Herman Nohl, Tübingen 1907; WW I 9–427). Dilthey, Wilhelm: Die Jugendgeschichte Hegels, Berlin 1905.

Durch das Einbegreifen der Religion in ein Philosophieren, das zugleich seine Zeit in Gedanken zu erfassen sucht, will Hegel von vornherein auch die politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse voranbringen, möglicherweise sogar revolutionieren. Umstritten ist, wie weit das geht. Das zeigt sich beispielsweise an einem seiner meistzitierten Sätze, der gewöhnlich gegen seinen Autor angeführt wird: „Alles Wirkliche ist vernünftig und alles Vernünftige ist wirklich“. Dieser Satz, vorgetragen 1820 im preußischen Berlin, klingt wie das Dogma eines veränderungsfeindlichen Konservatismus. Dennoch ist deutlich, dass Hegels Reflexion der religiösen Vorstellungen im Gegenwartsphilosophieren von Anfang an weiterführende politisch-gesellschaftliche Implikationen hat. In sein System des Wirklichkeitsbegreifens ist die Religion einbezogen, die damit in unlösbarem Zusammenhang mit der Aufgabe der Verwirklichung der Freiheit steht. Und dieses ist nicht länger wie bei Kant eine Aufgabe nur der moralischen Subjektivität, sondern auch eine objektive Sache der Geschichte, der Gesellschaft, des Geistes. Das bedeutet freilich, dass die äußerlichen, verfestigten, positiven Formen des religiös-kirchlichen, aber auch gesellschaftlich-politischen Lebens überwunden und verflüssigt werden müssen. Die Aufgabe, die sich stellt, ist „die Erhebung des endlichen Lebens zum unendlichen Leben“; der (Transzendenz-)Prozess, der sich abzeichnet, ist letztlich die Vereinigung des Menschen mit Gott. Aber keineswegs bloß in der Innerlichkeit einer moralischen Subjektivität. Hegel sucht vielmehr aufzuzeigen, wie das objektiv zu verwirklichen ist. Die Einzelleben, prinzipiell Subjektivität und Individualität, werden eingeordnet und sogar abgewertet zu Gunsten des Gesamtprozesses, des All-Lebens. Mit anderen Worten: „Nur in Gott ist Freiheit.“⁴⁹⁷ Die Philosophie hat daher die Gedanken zusammenzudenken, die der Vereinigung des endlichen mit dem unendlichen Leben entsprechen. Die Vorstellungen der Religion spielen eine Rolle, um nachzuweisen, dass in der gesellschaftlich-politischen Sphäre eine Allgemeinheit zu gestalten

⁴⁹⁷ Hegel rez. Göschel, Karl Friedrich: Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnis zum christlichen Glaubensbekenntnis, 1829; WW XI, Berliner Schriften, 353–389, hier 388.

ist, die ein besseres Leben als das bestehende zerrissene, zerstückelte ermöglicht, so dass fortan Herrschaft nicht auf Gewalt, sondern auf die Macht des Geistes gegründet ist.⁴⁹⁸

Begreifen in hegelschem Sinne ist spekulatives Begreifen: ein Denken, das über bloße Reflexion in jedem Fall hinausgeht. Was heißt aber Spekulation? Damit ist laut Hegel die vornehmste Tätigkeit der höchsten Instanz, der Vernunft gemeint, in Abhebung vom Verstand, der stets reflektiert, das heißt hin- und herläuft zwischen Dingen und vergleicht und noch dazu sich selbst reflektiert. Ist Reflexion ruhelose Bewegung, so Spekulation die Fähigkeit, über das Ur-teil des Verstandes hinaus das Ganze in den Blick zu nehmen. Das besagt, dass in jeder noch so geringen Manifestation der Kern des Absoluten gesehen und erfasst wird. Es klingt nach mystischer Intuition, wenn in allem der Funke des Ewigen wahrgenommen wird. Hegel zufolge ist das jedoch nicht Sache der Intuition, sondern des Begreifens. Der unerhörte Anspruch geht dahin, dass das Absolute wirklich zu begreifen ist.

Insofern die Philosophie die Aufgabe und Funktion der Religion wahrnimmt, ist sie selbst religiös. Andererseits wird die Religion philosophisch bestimmbar. Religion und Philosophie, dazu die Kunst, sind drei oberste kulturelle Dimensionen, untereinander aufs engste verwandt, die Menschen zu Gebote stehen, damit sie des Absoluten inne werden. In der Kunst wird es veranschaulicht. Die Religion stellt es sodann vor in Symbolen, gewährt nicht mehr unmittelbare Anschauung.⁴⁹⁹ Die Philosophie schließlich begreift es, rein geistig, in der Form

⁴⁹⁸ Insofern wiederholt sich hier der Gedanke, der bereits bei Plato gedacht und erprobt worden war, ob nicht die Philosophen als Könige zu herrschen hätten, und also das politische Leben der Versuch sein sollte, die wahren Erkenntnisse der Philosophie unmittelbar ins Werk zu setzen. Das ist bekanntlich unter Platos Ägide kläglich gescheitert. Zum Glück, wird man sagen. Wenn es auch bei Plato danebengegangen war, heißt es nicht, dass nicht auch im sogenannten christlichen Mittelalter ähnlich universale Konzeptionen der Herrschaft entworfen worden wären. Hegel versucht erneut, für die Moderne unter Berücksichtigung der ganzen Geschichte und ihrer vermeintlichen teleologischen Bestimmtheit ein ähnliches Totalitäts-Konzept zu fassen. Zur Kritik daran vgl. Popper, Karl: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bern 1957/58.

⁴⁹⁹ „Die schöne Kunst ist nur eine Befreiungsstufe, nicht die höchste Befreiung selbst [...] Die schöne Kunst (wie deren eigentümliche Religion) hat ihre Zukunft in der wahr-

des Begriffs, ohne jegliche Vorstellung und Veranschaulichung. Durchwegs aber geht es um ein und dasselbe: die Manifestation des Absoluten, um den fortschreitenden, ansteigenden Prozess der Selbstdarstellung des Absoluten.

Schon in der Mittelphase seines Schaffens, in einem Text unter der Überschrift „System der Sittlichkeit“,⁵⁰⁰ versucht Hegel von diesen Grundansätzen her eine Rekonstruktion der Geschichte der Religion, keineswegs ausschließlich der christlichen Religion, sondern der Entfaltung der Religion über ihre verschiedenen Stufen: Angefangen bei der Naturreligion (animistische Formen, worin unmittelbar in Baum, Quelle und Stein das Numinose erkannt und verehrt wird). Über die mythologischen Stufen der Religion, (die sich bereits gegen die Natur richten im Bestreben, das Eigentliche im Geistigen zu sehen). Bis hin zur wahrhaft philosophisch begriffenen christlichen Religion. Die christliche Religion nimmt, aufs Ganze gesehen, noch einmal eine bewegliche Mittelstelle ein: Nach ihrer äußeren Seite ist sie noch die mythologische Form der Religion, zwar eine Absetzung von der bloßen Naturreligion, aber noch eine Veranschaulichung des Geistigen, wie es in dem Zentralsdogma der Inkarnation (*verbum caro factum est*; das Wort ist Fleisch geworden) recht deutlich zum Ausdruck kommt. Die höchste Stufe besteht darin, zu begreifen, was Menschwerdung bedeutet. Ist das der Philosophie zu lösen aufgegeben? Hegel meint: ja. Erst dann kommt seines Erachtens die Religion nach Hause, wenn sie dahin führt, dass das Denken die Begriffe fasst, was die grundlegenden Artikulationen des Glaubens wie Menschwerdung, Kreuzestod, Auferstehung, Dreifaltigkeit und so fort eigentlich besagen.⁵⁰¹ Diese

haften Religion“ (Enz. § 562 f.; WW XI 372). – In Kritik an Hegel platziert George Santayana (*The Life of Reason or the Phases of Human Progress*, New York 1905/06) an höchster Stelle die Kunst.

500 System der Sittlichkeit, 1802/03, in: Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, hg. Georg Lasson, repr. 1967.

501 Ähnlich deuten die Religion als Seins- und Bewusstseinsstufen sodann der Tiefenpsychologie Carl Gustav Jung sowie der französische Moralist Alain (d. i. Émile Chartier): *Wie die Menschen zu ihren Göttern kamen, Eine Naturgeschichte der Religion*, München 1956. Dessen vier Bücher tragen die Überschriften: Aladin, Pan, Zeus, Christophoros. Religion ist solcherart in klassisch religionskritischer Weise Infantilität, die freilich vom Wünschen aufsteigt zum Staunen, zum Denken und zur Identifikation,

höhere Form wahrhaft begriffener Religion bilde sich, so meint Hegel, zu seiner Zeit – nach Reformation, Aufklärung, Revolution, Säkularisation – dank Vermittlung der Philosophie.⁵⁰² Die Geschichte der Philosophie, die Hegel als einem der ersten umfassend und wirklich philosophisch präsent wird, ist demnach „die Geschichte der Entdeckung der *Gedanken* über das Absolute, das ihr Gegenstand ist.“⁵⁰³ Am Ende wäre die Philosophie an einem Gesamtgeschehen beteiligt, als dessen Ergebnis gesellschaftlich-politisch so etwas wie ‚Freies Volk auf freiem Grund‘ da sein würde. Hegel, 1830, war der Auffassung, dass die Phase der Geschichte zu Ende sei, und es also möglich werde, aus dieser zwei-, drei-, vier-, dreißigtausendjährigen Tradition endgültig herauszubekommen, was immer schon damit gemeint und erstrebt war.⁵⁰⁴ Die Geschichte der Religion insgesamt ist also ein Sich-Erheben des Bewusstseins aus der Unmittelbarkeit der natürlichen und auch der offenbaren Religion bis zur völligen Selbstgewissheit des Geistes.

Das Absolute ist der Geist, dies ist die höchste Definition des Absoluten. – Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dies, kann man sagen, war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen. – Das Wort und die *Vorstellung* des Geistes ist früh gefunden, und der Inhalt der christlichen Religion ist, Gott als Geist zu erkennen zu geben. Dies, was hier der Vorstellung *gegeben* und was *an sich* das Wesen ist, in seinem eigenen Elemente, dem Begriffe, zu fassen, ist die Aufgabe der Philosophie, welche so lange nicht wahrhaft und immanent gelöst ist, als der Begriff und die Freiheit nicht ihr Gegenstand und ihre Seele ist.⁵⁰⁵

mehr noch zur Selbsterkenntnis in der Figur des Kindes, nicht ein für alle Mal, linear, diachron, sondern stets simultan alle diese Möglichkeiten unter sich befassend.

502 Theunissen, Michael: Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat, Berlin 1970; Küng, Hans: Menschwerdung Gottes, Freiburg Br./Basel 1970.

503 Enz., Vorr.², 1827, WW VIII 22.

504 So sagt Hegel zum Beispiel allen Ernstes, in den Vorlesungen zur Ästhetik, dass die Kunst „für uns ein Vergangenes“ sei. – Zu grundsätzlicher Kritik und explizitem Widerspruch gegenüber Hegels Begünstigung platonischer Anamnesis vgl. insbes. Bloch, Ernst: Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel, Berlin 1951.

505 Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, § 384; WW X 29 f.

2.3.2 Der ontologische Gottesbeweis

Eine weitere Verdeutlichung kann anhand von Ausführungen in den „Vorlesungen über Religionsphilosophie“ erfolgen.⁵⁰⁶ Der zu vergleichende Abschnitt bezieht sich auf den ontologischen Gottesbeweis, eine Hegel ausnehmend interessierende Thematik, da seines Erachtens allein dieses eigentlich metaphysische Argument nicht in einem immanenten Zusammenhang induktiv vorangeht beziehungsweise auf der Verstandesebene bloß Endliches (laut Hegel also letztlich Nichtiges) definiert, sondern in angemessener Weise das Unendliche, Gott als absoluten Geist zu begreifen vermag. Insofern ist für Hegel „der ontologische Beweis vom Dasein Gottes“, trotz aller Kritik an seiner bisherigen Ausprägung, weiterhin statthaft und, richtig ausgeführt, schlechterdings unverzichtbar, gewissermaßen das A und O der Philosophie.

Ohne auf alle Einzelheiten einzugehen soll mittels einiger Originalsätze deutlich werden, in welchem Sinn Hegel diese entscheidenden Belange spekulativ zu bestimmen versucht. Hegel argumentiert in den zwanziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts als Philosoph der Ära nach Christi Geburt und setzt an:

In der Sphäre der *offenbaren Religion* ist zuerst der abstrakte Begriff Gottes zu betrachten. Der freie, reine, offenbare Begriff ist die Grundlage; seine Manifestation, sein Sein für anderes ist sein Dasein, und der Boden seines Daseins ist der endliche Geist. (172)

Damit ist gesagt, die Betrachtungsweise, worin abstrakt das Ansichsein Gottes, der bloße Begriff erfasst werde, sei nur ein Anfang, aber noch nicht die ganze Wahrheit. Mit der *Wirklichkeit* Gottes ist zwingend gegeben, dass sich der bloße Begriff eigens manifestiert, von sich aus offenbar wird. Gott, das ist auf der Stufe der offenbaren Religion

⁵⁰⁶ Hegel: Ausführungen des ontologischen Beweises in den Vorlesungen über Religionsphilosophie vom Jahre 1831, in: Ders.: Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, hg. Georg Lasson, Hamburg 1973, S. 172–177. Noch in seinem letzten Jahr, 1831, las er – wie schon 1821, 1824 und 1827, also zum vierten Mal – die „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“. Es sind Vorlesungen, die seinerzeit Aufsehen erregten, die gleichwohl Hegel nicht selbst publiziert hat, die lediglich in verschiedenen Mitschriften existieren.

deutlich, ist nicht ein Sein nur an sich, sondern er hat sein eigentliches Dasein darin, Sein für anderes zu sein. Das Sein Gottes, insofern es vernehmlich und zum Dasein wird, resoniert im endlichen Geist. Es ereignet sich ein Offenbarungsgeschehen zwischen absolutem und endlichem Geist. Das Unendliche erfordert das Endliche, um aus sich herauszugehen, um sich als Fürsichsein zu erweisen, für sich, für anderes.

Dies ist das Zweite; der endliche Geist und das endliche Bewusstsein sind konkret. Die Hauptsache in dieser Religion ist, diesen Prozess zu erkennen, dass Gott sich im endlichen Geiste manifestiert und darin identisch mit sich ist. (172)

Das Entscheidende liegt darin, zu erkennen, dass sich Gott im endlichen Geist kundgibt. Hört man die Paradoxie einer solchen Aussage? Das heißt ja doch, dass sich das Unendliche, das Einzige, Absolute in einem Anderen, dem Endlichen ankündigt.⁵⁰⁷ Es kommt aber darauf an, zu erkennen, dass Gott sich im endlichen Geist bekanntmacht und darin mit sich übereinstimmt, seinem Wesen gemäß etwas ihm Eigenes tut, und nicht etwa zum Scheine oder mit Schaden und Verlust. Hegel fährt fort:

Die Identität des Begriffs und des Daseins ist das Dritte. (Identität ist hier eigentlich ein schiefer Ausdruck, denn es ist wesentlich Lebendigkeit in Gott.) (172)

⁵⁰⁷ Das eben ist die Paradoxie, in der der christliche Glaube bekennt: *Credo in unum Deum (...)* et in unum dominum (...), qui (...) homo factus est. Zugespitzt gesagt: „Ich glaube an den einen Gott, und Gott ist Mensch geworden“ oder, kaum weniger anstößig: „Ich glaube an einen Gott und an einen Herrn, der Mensch geworden ist“. Erinnert ist zudem an den Beginn des Johannesevangeliums: Am Anfang war der Logos, der Begriff (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος; *in principio erat verbum*; Joh 1,1). Und das Wort ist Fleisch geworden (*kai ho Logos sarx egeneto; et verbum caro factum est*; Joh 1,14). – Entsprechend ist einzuräumen, dass Säkularisierung keineswegs im Gegensatz zur christlichen Botschaft steht, sondern vielmehr einen von Anfang an für sie konstitutiven Aspekt darstellt: „Als heilbringendes und hermeneutisches Ereignis ist die Fleischwerdung Jesu (die kénosis, die Erniedrigung Gottes) selbst vor allem ein archetypisches Faktum von Säkularisierung“ (Vattimo, Gianni: *Jenseits des Christentums*, München/Wien 2004; S. 95).

Den Vorgang im Absoluten, dies Prozessuale in Unterscheidung und Gleichheit, das bezeichnet Hegel – Aristoteles und das Evangelium nachbildend – mit dem Begriff der Lebendigkeit.⁵⁰⁸

Den herkömmlichen, seit dem christlich-scholastischen Denker Anselm von Canterbury bis zu Descartes, Leibniz und Wolff fortentwickelten, durch Kant in die Kritik geratenen ontologischen Beweis nimmt Hegel allerdings bloß für „die abstrakte, metaphysische Grundlage“ (172). Es ist demnach zwar ein sehr bedeutendes, allerdings noch nicht richtig erfülltes Argument. So wie Kant ihn kritisierte, fehle dem Beweis das Ausschlaggebende, nämlich „die Einsicht in die Einheit des Denkens und Seins beim Unendlichen“.⁵⁰⁹ Als die Konkretisierung, die volle Ausführung des ontologischen Gottesbeweises versteht sich die hegelsche Philosophie, zuhächst die „Wissenschaft der Logik“. Hegels Auffassung von der Sache verläuft folgendermaßen:

Der Standpunkt, auf dem wir uns befinden, ist der christliche. – Wir haben hier den Begriff Gottes in seiner ganzen Freiheit; dieser Begriff ist identisch mit dem Sein. (...) Die Einheit (...) ist als absoluter Prozess, als die Lebendigkeit Gottes so zu fassen, dass auch beide Seiten in ihr unterschieden sind, dass sie aber die absolute Tätigkeit ist, sich ewig herzubringen. (176)

508 So wie auch im Johannesprolog zu lesen steht, den übrigens Fichte (Die Anweisung zum seligen Leben, 6. Vorlesung, samt Beilage) ausdrücklich als Abbeviatur und Zusammenfassung des Evangeliums insgesamt auffasst: „In ihm war Leben“ (*en autò zôè ên; in ipso vita erat*). „Und das Leben war das Licht der Menschen“ (*tò phôs tôn anthrôpôn; lux hominum*; Joh 1,4). Kruck, Günter (Hg.): Der Johannesprolog, Darmstadt 2008; Söding, Thomas (Hg.): Johannesevangelium, Freiburg 2003. – Frappierend die Ähnlichkeit Nietzsches, für den ebenfalls „die ewige Lebendigkeit“ (MA II, VMS 408) sozusagen oberstes Axiom ist.

509 Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, WW XIX 559. „Es ist die *Definition der endlichen Dinge*, daß in ihnen Begriff und Sein verschieden, Begriff und Realität, Seele und Leib trennbar, sie damit vergänglich und sterblich sind; die abstrakte Definition Gottes ist dagegen eben dies, daß sein Begriff und sein Sein *ungetrennt und untrennbar* sind. Die wahrhafte Kritik der Kategorien und der Vernunft ist gerade diese, das Erkennen über diesen Unterschied zu verständigen und dasselbe abzuhalten, die Bestimmungen und Verhältnisse des Endlichen auf Gott anzuwenden“ (Wissenschaft der Logik, WW V 92).

Der Begriff Gottes ist nicht zureichend, solange er nur im Sinne des ontologischen Beweises vom Dasein Gottes mit dem Sein in eins gesetzt wird, indem ausgesagt wird, Gott sei das allerrealste Sein (*ens realissimum*), und insofern das ‚allumfassend‘ bedeute, könne ihm das Dasein nicht abgehen, sondern müsse inbegriffen sein. So etwa lautet ja das anselmianische *unum argumentum*. Hegel hingegen bemängelt, Sein sei „die allerärmste Abstraktion“. Kein Begriff sei so arm, dass er „diese Bestimmung nicht in sich hätte“. Aus dieser formal-logisch zergliedernden Ebene ist das entscheidende Argument um Gott als Gott nicht zu führen. Hegel hält fest:

Das Sein haben wir nicht in der Armut der Abstraktion, in der schlechten Unmittelbarkeit zu betrachten, sondern das Sein als das Sein Gottes, als das ganz konkrete Sein, unterschieden von Gott. Das Bewusstsein des endlichen Geistes ist das konkrete Sein, das Material der Realisierung des Begriffs Gottes. (176)

Das heißt, dass im Welt- und Selbstbewusstsein der Subjektivität, insofern hier wirklich gedacht wird, der Begriff Gottes nicht bloß als Gegenstand vorgestellt, sondern realisiert, konkretisiert wird. Das mitvollziehende Denken im Vernunft-Subjekt ist so als produktive Vollendung der Offenbarung des Absoluten begriffen.

Hier ist nicht von einem Zukommen des Seins zu dem Begriffe die Rede oder bloß von einer Einheit des Begriffs und des Seins – dergleichen sind schiefe Ausdrücke. Die Einheit ist vielmehr als absoluter Prozess, als die Lebendigkeit Gottes so zu fassen, dass auch beide Seite in ihr unterschieden sind, dass sie aber die absolute Tätigkeit ist, sich ewig hervorzubringen. (176)

In dem prozessualen Geschehen ist also einerseits die Unterschiedenheit festzuhalten, keineswegs aufzugeben und ineinanderfließen zu lassen. Andererseits ist aber zu sehen, dass sich in der Erstellung des Unterschiedenen zugleich die Selbstproduktion des Absoluten vollzieht, insofern also Gott sich als lebendig erweist, sich im Unterschiedenen selbst manifestiert und in seiner vollen Bedeutung hervorbringt.

Ausdrücklich weist der Denker darauf hin, dass damit etwas Neues eingetreten sei: „Wir haben hier die konkrete Vorstellung Gottes als des Geistes“ (176). In der nachträglichen spekulativen Erfassung der Einheit dieses Unterschiedenen erweist sich Gott wiederum als Geist.

In der christlichen Religion wird es gewusst, dass sich Gott offenbart hat, und Gott ist gerade dieses, sich zu offenbaren; offenbaren ist sich unterscheiden, – das Offenbarte ist eben dieses, dass Gott der offenbare ist. (176)

Hegel rekonstruiert den christlichen Glauben, indem er ihn mit der Vernunft aussöhnt. Dabei ist das Zentrale, was der biblische Glaube, alt- wie neutestamentlich, weiß, glaubt, behauptet: dass Gott nicht bei sich verharrt, verschlossen, autark, sondern überfließt, aus sich heraustritt, sich mitteilt. Religion zu haben in christlichem Sinn, heißt zu wissen, dass es einen Prozess einer uns betreffenden Mitteilung des Absoluten gibt, und dass wir insofern die Ungeheuerlichkeit zu realisieren haben, dass das Absolute, das wir Gott nennen und das alles in sich begreift, zugleich das in sich Unterschiedene ist. Der sich offenbarende Gott artikuliert sich, denn Sich-zeigen, Sich-mitteilen ist ein Vorgang, eine Sukzession, eine Prozessualität. Hegel betont, die höchste Idee von Religion sei, dass Gott sich offenbart.⁵¹⁰ Anders als auf der unteren Stufe der Naturreligion brauche keiner mehr an irgendeinem sinnfäll-

510 Die Bibel verwendet dafür die Metapher vom Sprechen. „Gott sprach (...) und es ward“, heißt es zu Anfang der „Genesis“ über den Vorgang der Offenbarung Gottes, sein Schaffen. Die Schrift wird nicht müde im Aufzählen der aufeinander folgenden Wunderwerke: „es ward Abend und Morgen, erster Tag; es ward Abend und Morgen, zweiter Tag“ und so fort. Es ist Ausprägung sozusagen des Absoluten im Kosmos. Das Neue Testament, insofern es dem Alten Testament nachgebildet ist, insbesondere das Vierte, das Johannesevangelium, nimmt das wieder auf und sagt: „Im Anfang war das Wort“, das heißt, der potentielle Offenbarer: *èn archè èn ho lógos*. – Aus der Perspektive spiritueller Anthropologie steht fest: Wort ist, was, aus meinem Inneren entspringend, mich offenbart. Vornehmlich in der Sprache haben wir Menschen Teil an Gott und an der größten Dignität Gottes, nämlich sich / uns zu offenbaren. Das sind Spekulationen, eine Mystik des Wortes, wie sie im achtzehnten Jahrhundert insbesondere bei Hamann und Herder anschließen, jedoch im ganzen spekulativ-mystischen Denken von Meister Eckhart über Jakob Böhme bis Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Walter Benjamin verbreitet sind. – Ebner, Ferdinand: Das Wort und die geistigen Realitäten, hg. Michael Theunissen, Frankfurt a. M. 1980.

ligen Ding verblüfft stehenbleiben und beispielsweise in einem Stein, einer Pflanze, einem Tier, einem Heros Gott aufsuchen. Man könne vielmehr von einem Begriff ausgehen, der damit ernst macht, dass die Wirklichkeit als Schöpfung Offenbarung Gottes im Ganzen ist. Das allerdings bedeutet, dass Gott als solcher in sich unterschieden ist. Deswegen besteht auch Anlass zu Missverständnis, insofern er nicht einfach mehr an einer fixen Stelle angenommen werden kann, vielmehr ein rückläufiger Prozess beginnen muss, wenn der (seinen Glauben) Denkende wirklich bei Gott als Gott ankommen soll und nicht bei den Einzelheiten seiner Offenbarung stehenbleiben will.

Weiter der Philosoph Hegel: „Die Religion muss für alle Menschen sein“ (176). Universalität und Notwendigkeit der (zuhöchst christlichen) Religion werden betont, ganz kategorisch: „Die Religion muss für alle Menschen sein.“ (Nun sind die Sätze ein bisschen verschlankt, um es deutlicher zu machen:) „erstens für die, welche ihr Denken so gereinigt haben, dass sie das, was ist, im reinen Elemente des Denkens wissen, die zur spekulativen Erkenntnis dessen was Gott ist, gekommen sind“ (177). Hegel unterscheidet hier. Er sagt, wenngleich Religion für alle von Bedeutung sei, so doch in unterschiedlicher Weise. Zunächst einmal für die Menschen, die wirklich rein denken, das heißt (als Philosophen) zur spekulativen Erkenntnis Gottes gekommen sind. Das sind die einen. Zweitens „für die, welche nicht über Gefühl und Vorstellung hinausgekommen sind“, formuliert Hegel (177). Das ist einigermaßen diskriminierend, nämlich eine Unterscheidung zwischen jenen, die denken und den anderen, für die Gott im Gefühl und in der Vorstellung zugegen ist, die mithin im volkstümlichen Sinne einer positiven Religion anhängen. Bedenklich ist nachgerade, dass Hegel, gegen andere Denker (wie Jacobi, Schleiermacher) polemisierend, das Gefühl als eine Form der vormenschlich-tierischen, jedenfalls bloß individuellen, nicht begrifflich objektivierten Erfassung der Wirklichkeit sicherlich ganz unzureichend bestimmt.⁵¹¹ Für Hegel wie überhaupt für die klassische Philosophie besteht die Dignität des Men-

511 Viele Philosophen erklärten das Gefühl für etwas Dumpfes, Irrationales. Als das Wahre galt das Rationale. Vor einer zureichenden Anthropologie kann diese Aufteilung nicht bestehen.

schen weder im Empfinden noch bloß im Verstandesdenken, sondern in der an Ideen sich orientierenden Vernunft-Rationalität. Einsichtiges Denken (*intelligere*) bietet dem menschlichen Lebewesen die Möglichkeit, am Göttlichen teilzuhaben, mit ihm übereinzukommen und identisch zu werden.

Nichtsdestoweniger gibt es Philosophen, welche die Religion als eine gefühlsmäßige Beziehung zum Absoluten bestimmen.⁵¹² Über sie – insbesondere Schleiermacher, der die Religion „das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit“ nennt – spottet Hegel, dann wäre „der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses [sc. das Gefühl seiner Abhängigkeit] am stärksten in sich und lebt vornehmlich in diesem Gefühle.“⁵¹³

Gleichwohl erfolgt zunächst sogar ein gewisses Einlenken: „Der Mensch ist nicht nur rein denkend, sondern das Denken selbst manifestiert sich als Anschauen, als Vorstellen“ (177). Hegel meint, auch das Denken manifestiere sich (vorderhand) als Anschauen und Vorstellen. Weiter führt Hegel aus:

Die absolute Wahrheit die dem Menschen geoffenbart ist, muss also auch für ihn als vorstellenden, als anschauenden, für ihn als fühlenden, empfindenden Menschen sein. Dies ist die Form, nach der sich die Religion überhaupt von der Philosophie unterscheidet. (177)

Religion gibt es demnach, weil der Mensch aus Fleisch und Blut nun einmal nicht rein denkt, sondern auch vorstellt, fühlt, empfindet, anschaut. Der Religion obliegt, das Absolute in der Weise des Erfühlens und Anschauens, der Vorstellung vor die Menschen zu bringen.

512 Ähnlich hatte Schopenhauer die Ethik auf das Gefühl gegründet und gelehrt, die bedeutsame Identifikation des Menschen mit dem Menschen geschehe, ganz anders als Kant behauptet hatte, nicht über bloße Vernunft, sondern über das Empfinden von Mitleid. Nur wer mitfühle, wenn ein Lebewesen leidet – jedwede Kreatur *nota bene* kann das sein –, könne sich einsetzen und also sich ethisch verhalten.

513 Hegel: Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie [1822], WW XI 58. Die Analogie ist nicht neu; bereits Francis Bacon rekurrierte zur Veranschaulichung des Nutzens, der vom ‚Vertrauen auf ein höheres Wesen‘ (*melior natura ... confidence of a better nature than his own*) kommt, auf das Beispiel des Hundes (Essays, Of Atheism, XVI).

Doch damit ist es laut Hegel nicht getan. Es geht voran, auf eine neue Stufe: „Die Philosophie denkt, was sonst nur für die Vorstellung und für die Anschauung ist“ (177). Gäbe es nur Religion, und nicht auch (Religions-)Philosophie, wäre das Absolute nur in der Weise der Vorstellung oder Anschauung zugänglich, als gedanklicher oder illustrativer Platzhalter, nicht aber als es selbst, als sich begreifender Begriff, als Idee, als lebendiger Geist.

(In der Rede etwa von einem Gott in drei Personen, Vater, Sohn und Heiliger Geist, was ja in der Tat eine Vorstellung ist. Besonders prägnant veranschaulicht erscheint sie auf äthiopischen Ikonen und in manchen westlichen Kirchen des vierzehnten, fünfzehnten Jahrhunderts. Da finden sich entweder ein Dreigesicht, ein *caput triciput*, oder doch drei auf den Punkt gleichförmige Männer neben- und übereinander als Trinität dargestellt, durchaus identisch, gekrönt mit drei Tieren und so weiter; jedenfalls bis zum definitiven Verbot derartiger Abbildungen anno 1745 durch Papst Benedikt XIV., den Bologneser Prospero Lambertini).

Hegel fährt fort:

Die Philosophie denkt, was sonst nur für die Vorstellung und für die Anschauung ist. Der vorstellende Mensch ist als Mensch auch denkend, und der Gehalt der Wahrheit kommt an ihn als denkenden. (177)

Da ist der ganze Mensch, der auch ein Empfindenswesen ist, ein Lebewesen mit Gefühl und dem Bedürfnis, was es betrifft, sich vorzustellen. Und als ein vorstellendes Wesen ist er überdies ein denkender Mensch.

(Vielleicht wird er überlegen: Was kann ich mir denken unter einem Wesen, das eins in drei Personen ist? Er wird es auf seine Weise zu denken versuchen.)

Und diesbezüglich hebt Hegel hervor, „der Gehalt der Wahrheit kommt an ihn als denkenden“, nicht als vorstellenden.

(Als bloß Vorstellender habe ich immer die Form, die jeweilige Ausprägung, beispielsweise das Dreieck mit den drei Personen, die verbunden sind; aber damit habe ich es noch nicht gedacht, noch nicht den Gehalt erschlossen.)

„Nur das Denkende kann Religion haben, und Denken ist auch Vorstellen“ (177). Dem *animal rationale* komme Religion zu, unterstreicht Hegel. (Nur das Denkende, sagt er mittels der Substantivierung eines Partizips, könne Religion haben, die Animalität hingegen habe keine Religion.) Aber „das Denken ist auch Vorstellen“. Es ist nicht von vornherein und überhaupt reines Denken. Weiterhin: das Denkende „ist aber allein die freie Form der Wahrheit“ (177). Es gibt eine Dynamik, wie die Wahrheit zu ihrer vollends entbundenen freien Form kommt. Deswegen muss das, was zunächst vorgestellt sein mag, wirklich *gedacht* werden, weil es so erst zu der gehörigen Form kommt.

Und Hegel hebt ein weiteres hervor. Das darf man nicht ausblenden. Was heißt das vollends nun, denken zu sollen? (Soll etwa der Verstand über die göttliche Trinität reflektieren können? Hegel sagt nein.) „Der Verstand ist auch denkend; er bleibt aber bei der Identität stehen“ (177).

(Wenn ich sage ‚Vater‘, das verstehe ich, und ‚Sohn‘ verstehe ich auch; aber *entweder* Vater *oder* Sohn, dann ist das sozusagen auf der Ebene des Verstandes festgehalten. Dessen Sache ist es, zu identifizieren, auszusagen: Vater ist Vater. Vater ist, der ein Kind hat. Und Kind ist, wer jemand zum Vater hat. Und niemand kann zugleich Vater von sich selbst oder der Sohn von sich selbst sein; nur jeweils von jemand anderem, sei er davor [Vater/Sohn], sei er danach [Sohn/Vater]. So gemäß verstandesmäßiger Identifizierung. Der Verstandesbegriff von Vaterschaft und Sohnschaft, die schiere Benennung gar würden hinfällig, würde nicht in der Weise rational verfahren.)

Der Verstand ist zwar denkend, aber in einer ganz spezifisch funktionalen Weise, er bleibt bei der Identität stehen. „Der Begriff ist Begriff und das Sein ist Sein. Solche Einseitigkeiten bleiben ihm fest“,

erläutert Hegel, um sodann überzuwechseln auf eine höhere Ebene: „in der Wahrheit dagegen gelten diese Endlichkeiten nicht mehr als identisch für sich, dass sie sind, sondern sie sind nur Momente einer Totalität“ (177).

(Ich bin alsdann nicht mehr in erster Linie an dem Vater als Vater und dem Sohn als Sohn interessiert, sondern an ihrer Beziehung, ihrer Teilhabe am Leben insgesamt, dem Leben zwischen ihnen. Nenne ich einen einzelnen Vater, so nicht, weil er etwas an sich ist, sondern infolge der Relationalität, gerade weil er sich wesentlich definiert über etwas, was er nicht selbst ist, nämlich über die Tatsache, dass er von sich unterschiedene Kinder, einen Sohn, Töchter hat. Versuche ich das zu begreifen, muss ich über die Identität hinaus. Ich muss im wahren, erweiterten Sinne denken. Und also kann ich nicht bei den Einzelheiten stehenbleiben. In der Folge bedeutet das verstandesmäßige Kategorisieren herzlich wenig. Ein Bild, worunter ich schreibe ‚Vater‘, und unter ein zweites ‚Sohn‘ – damit kann es nicht getan sein, das ist erstarrt, schematisiert, tot, jedenfalls kein Leben.)

Das eigentliche Interesse des Geistes, laut Hegel, wendet sich dem Leben zu. Und das bedeutet über den Verstand hinausgehen (wie auch über Frömmigkeit, echte oder geheuchelte *praxis pietatis*). Und so wird es noch schwindelerregender:

Die, welche es der Philosophie verargen, dass sie die Religion denkt, wissen nicht was sie verlangen. Der Hass und die Eitelkeit sind dabei zugleich im Spiel unter dem äußeren Schein der Demut; die *wahre* Demut besteht darin, den Geist in die Wahrheit zu versenken. In das Innerste, den Gegenstand allein nur an sich zu haben. So verschwindet alles Subjektive, das noch im Empfinden vorhanden ist. – Wir haben die Idee rein spekulativ zu betrachten und sie gegen den Verstand zu rechtfertigen, gegen ihn, der sich gegen allen Inhalt der Religion überhaupt empört. (177)

Der Verstand empört sich hochmütig gegen allen Inhalt der Religion, weil die Religion ihm zumutet, die Kategorien – die er vereinzelt und festhalten möchte, um stets zu identifizieren und immerzu genau zu

wissen, woran er ist – zu guter Letzt demütig-bereitwillig hinter sich zu lassen und einzutreten in etwas ganz anderes: in den Tod (des Verstandes) und durch ihn hindurch in das (ewige) Leben des Geistes. Und Hegel erklärt weiter, worum es denn da eigentlich gehe, wenn es dahin kommen soll, dass der wahre Kern erfasst werde:

Dieser Inhalt heißt Mysterium, weil er dem Verstande ein Verborgenes ist, denn er kommt nicht zu dem Prozess, der diese Einheit ist: daher ist alles Spekulative dem Verstande ein Mysterium. (177)

Hegels Idee ist Durchbrechen durch die äußere Schale zum Kern und Ankommen bei dem lebendigen Prozess des Ganzen, statt sich von den vermeintlichen Partikularitäten der Wirklichkeit beirren zu lassen. Die Grundformel ist (wie eh und je in der spekulativen Mystik): Negation der Negation, Verlebendigung des Fixierten, Tod des Todes.⁵¹⁴ Das ist die Idee unendlichen Lebens, eines Lebens des Absoluten, was Hegel aus der Philosophie ableitet und mit der Rationalität des Menschen verbindet.

Was Gott als Geist ist, dies richtig und bestimmt im Gedanken zu fassen, dazu wird gründliche Spekulation erfordert. Es sind zunächst die Sätze darin enthalten: Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß; sein Sichwissen ist ferner sein Selbstbewußtsein im Menschen und das Wissen des Menschen *von* Gott, das fortgeht zum Sichwissen des Menschen *in* Gott.⁵¹⁵

Der Geist als das Ganze, Umfassende, unüberwindbar Lebendige – so heißt es in einer vielzitierten Passage aus der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes“ – „gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet“.⁵¹⁶ Oder mit anderen Worten: „Der Geist ist das Wissen seiner selbst in seiner Entäu-

⁵¹⁴ Für einen Überblick der einschlägigen Stellen bei Hegel vgl. WW, Register-Band, S. 442 f. Die Formel *negatio negationis* bedeutet Wiederherstellung, mehr noch, „reinste und erfüllteste Bejahung“ (*purissima et plenissima affirmatio*; Meister Eckhart: *Expositio libri Exodi*, LW II 77, 11 f.)

⁵¹⁵ Enz. § 564, WW X 374.

⁵¹⁶ PhG, Hoffm., Hamburg 1952, S. 30; zit. auch bei Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*, Berlin/Frankfurt a. M. 1951, Zueignung.

ßerung; das Wesen, das die Bewegung ist, in seinem Anderssein die Gleichheit mit sich selbst zu behalten“.⁵¹⁷ Die Selbstfindung insgesamt vollzieht sich in der Weise einer strikten (spekulativen) Syllogistik, in der Weise dreier „Schlüsse, die den einen Schluss der absoluten Vermittlung des Geistes mit sich selbst ausmachen“.⁵¹⁸ Insofern diese Schlüsse das innertrinitarische Leben Gottes mitvollziehen, sind sie zugleich der Beweis für die Vernünftigkeit der christlichen Religion. Ein Glaube – als Symbolon, als Credo, ausführlich artikuliert –, der Einsicht, Erkenntnis, Wissen geworden ist! *Intellectus fidei*.⁵¹⁹

2.3.3 Divergente Folgen

Der Zusammenhang von Religion, Philosophie und Politik war letztlich entscheidend für den tiefen Bruch, der nach Hegels Tod 1831 im philosophischen Denken alsbald klaffte. Die rechtshegelianische Richtung hielt dafür, die Philosophie des Meisters sei im Grunde philosophische Theologie. Die linkshegelianische Richtung, die zu Feuerbach und zu Marx führt, folgerte aus Hegel, die rechtmäßige Vollzugsweise des Wahren in der Moderne sei schließlich nichts anderes als das (revolutionär die Sache vom Kopf auf die Füße stellende) politische Handeln der Menschen.

Und da ist obendrein Kierkegaard. Aufs heftigste widerspricht er der Philosophie des begreifenden Geistes und fordert eine Besinnung auf das einzig Wirkliche. Und das ist laut Kierkegaard unvertretbar die gängstigste Existenz, der subjektive Denker, und auf der anderen Seite – als der Unerreichbare, ganz Andere – der unverfügbare, in absoluter Souveränität rufende Gott.⁵²⁰ Kierkegaards protestantisch-fideistische

⁵¹⁷ PhG, Hoffm., Hamburg 1952, S. 528; WW III 552.

⁵¹⁸ Enz. §§ 567–571, hier 571.

⁵¹⁹ Zur *fides quaerens intellectum* (*credo ut intelligam*) vgl. Anselm von Canterbury (Prologion, Prooemium; c. 1 f.). Hegel bezieht sich auf Anselm, der ausdrücklich die mangelnde Sorgfalt rügte, „wenn wir nicht suchen, das, was wir glauben, auch zu begreifen“ (*negligentiae mihi videtur si [...] non studemus quod credimus, intelligere*; Cur deus homo, 1098, I2; zit. Hegel, Gesch.d.Philos. WW XIX 554; Enz. § 77, Anm., WW VIII 167; Vorr.², 1827; WW VIII 27); woran die kennzeichnende Bemerkung sich anfügt: „Wenn freilich das Credo kaum auf etliche wenige Artikel eingeschrumpft ist, bleibt wenig Stoff zu erkennen übrig und kann aus der Erkenntnis wenig werden“.

⁵²⁰ Grau, Gerd-Günther: Die Selbstauflösung des christlichen Glaubens, Frankfurt a. M. 1963; Kodalle, Klaus-M.: Die Eroberung des Nutzlosen, Paderborn 1987.

Version philosophischer Theologie kennt, entgegen aller moderierender Vermittlung, nur den Sprung in die herausfordernde, oft genug alles durchkreuzende ‚Absurdität‘ des Glaubens.

Gegen Hegels die Religion einbeziehende Kreisförmigkeit⁵²¹ des Geistes hat sodann auch der skeptische Anthropologe Helmuth Plessner irritierend protestiert. Geist ist demzufolge nicht das Höhere, das eigentlich Wirkliche, das Bergende und Aufnehmende, sondern eher das Widersacherische, das hart und kalt und unaufhörlich Vorantreibende. In der Finalpassage seines Hauptwerks „Die Stufen des Organischen und der Mensch“ (1928) führt er aus:

Eins bleibt für alle Religiosität charakteristisch: sie schafft ein Definitivum. Das, was dem Menschen Natur und Geist nicht geben können, das Letzte: so ist es –, will sie ihm geben. Letzte Bindung und Einordnung, den Ort seines Lebens und seines Todes, Geborgenheit, Versöhnung mit dem Schicksal, Deutung der Wirklichkeit, Heimat schenkt nur Religion. Zwischen ihr und der Kultur [= Geist] besteht daher trotz aller geschichtlichen Friedensschlüsse und der selten aufrichtigen Beteuerungen (...) absolute Feindschaft. Wer nach Hause will, in die Heimat, in die Geborgenheit, muss sich dem Glauben zum Opfer bringen. Wer es aber mit dem Geist hält, kehrt nicht zurück. (...) Nur für den Glauben gibt es die ‚gute‘ kreisförmige Unendlichkeit, die Rückkehr der Dinge aus ihrem absoluten Anderssein. Der Geist aber weist Mensch und Dinge

521 „Das Wahre ... ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist“ (Phän. d. Geistes, hg. Hoffm., S. 20, 535, 559). Das Kreissymbol erscheint zuweilen potenziert, zum Kreis von Kreisen, zur Spirale. „Jedes Moment (...) ist Kreis, der in sich vollendet, aber dessen Vollendung ebenso ein Übergehen in einen anderen Kreis ist, – ein Wirbel, dessen Mittelpunkt, worein er zurückgeht, unmittelbar in der Peripherie eines höheren Kreises liegt, der ihn verschlingt“ (Vorl.üb.d.Gesch.d.Philosophie, WW XVIII 400). Ausdrücklich erinnert schon Nikolaus von Kues daran, „dass jede Theologie im Kreise geht und auf die Kreisförmigkeit (...) angewiesen ist“ (*omnis theologia circularis et in circulo posita existit*; De docta ignorantia I, xxi, 66). Das Besondere des Kyklischen findet sich hervorgehoben bereits bei Heraklit (B 103). Bei Boethius ist die Rede vom „wunderbaren Kreis göttlicher Einfachheit“ (*mirabilis divinae simplicitatis orbis*; cons. 3, 12, 99). Auch Martin Luthers Sinnbild der Theologie, die sogenannte Luther-Rose (1516), ist von einem goldenen Ring umfasst. Für Friedrich Schlegel und selbst noch für Nietzsches Denken bleibt die Zirkelfigur leitend.

von sich fort und über sich hinaus. Sein Zeichen ist die Gerade endloser Unendlichkeit. Sein Element ist die Zukunft. Er zerstört den Weltkreis und tut wie der Christus des Marcion die selige Fremde auf.⁵²²

Ohne Berufung auf Markion, den antijüdischen Extrempauliniker des zweiten Jahrhunderts, stellt schließlich in ähnlicher Weise Lévinas den Exodus-Patriarchen Abraham gegen den königlichen Weltumsegler Odysseus: der glaubensgehorsame biblische Archetypus des Auszugs übertrifft jenen homerisch-epischen des sich schließenden Kreises der Heimkehr ins wiedergewonnene Ithaka.⁵²³

Und gar die neuere Hegelkritik, so wie namentlich Jacques Derrida⁵²⁴ sie vorbringt, sieht in der ganzen die griechisch-christliche Tradition zusammenfassenden und vollendenden reinen Geistigkeit und insbesondere auch in ihrem Gottesbegriff eine unbewusste Dynamik am Werk, dahin treibend, eine autark-metaphysische wie zugleich patriarchale, ‚phallogozentrische‘ Denkweise zu rechtfertigen und festzuschreiben.

Schließlich in neuester Literatur verlautet so defätistisch wie provozierend:

Nichts unter der Sonne kreist und kehrt in seinen Anfang zurück. Die Zeit wird alles besiegen, zum Schluß sich selbst. Ihr Pfeil durchstößt Kreislauf und Wiederkehr. Alles Runde tröstet, die eine Spitze tötet. Der Kreis wurde nur zu unserem Trost erfunden.⁵²⁵

Hegels Metaphysik, so grandios konzipiert und ausgeführt, scheint mittlerweile überrollt und weggefegt.⁵²⁶

522 Plessner, Helmuth: GS, IV, Frankfurt a. M. 1981, S. 420, 425.

523 Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen, München/Freiburg i. Br., S. 215 f. Niehaus, M./Peeters W. (Hgg.): Mythos Abraham, Leipzig 2009.

524 Derrida, Jacques: Glas (Totenglocke), Paris 1974; zu Derridas Hegeldeutung Kimmeler, Heinz: Derrida zur Einführung, Hamburg 1988, 46–60.

525 Strauß, Botho: Lichter des Toren, München 2013, S. 173.

526 Zur Begründung führt Walter Schulz an: „Wir sind nicht mehr von der Überzeugung geleitet, dass die Welt ein abgeschlossenes Ganzes sei, dessen Vernünftigkeit wir be-

2.4 Sinn und Geschmack fürs Unendliche: Schleiermacher

Auch nach der Kritik Kants (und entgegen der gebieterischen Einrede Hegels) behauptet sich Religion. Sie behauptet sich bei Schleiermacher im Umfeld der Romantik in der Bedeutung einer anschaulich-affektiven Zentraldimension des Menschseins.⁵²⁷

2.4.1 „Ich kann nicht glauben, dass ...“

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher lebte an der Wende des achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert, ein Leben von sechsundsechzig Jahren, 1768 bis 1834. Er ist einer der zahllosen berühmten deutschen Pfarrersöhne⁵²⁸, in Breslau geboren, als Sohn eines evangelisch-reformierten, preußisch-friderizianischen Stabsfeldpredigers, und in Schlesien in pietistischem Herrnhuter-Umfeld herangewachsen, Halbwaise nachgerade, denn die Mutter hatte ihm als fünfzehnjährigem bereits der Tod entrissen. Aufschlussreich berichtet er:

Religion war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde, in ihr atmete mein Geist, ehe er noch seine äußere Gegenstände,

weisen können, indem wir es in seinen uns vorgegebenen Strukturzusammenhängen zu Begriffen bringen“ (Philosophie als absolutes Wissen, 1975, in: Ders.: Vernunft und Freiheit, Stuttgart 1981, S. 53–78, hier 68). – Neben einer Reihe ernsthafter Hegel-Weiterführungen in jüngerer Zeit (Croce, Kojève, Liebrucks, Ritter) gibt es schließlich auch den Versuch, Hegels absoluten Geist als Intersubjektivität zu interpretieren, das idealistische System zur kommunikativen Pragmatik umzubilden (Vittorio Hösle im Anschluss an Apel und Habermas).

527 Für eine kurzgefasste erste Orientierung vgl. Ricken, Friedo: Religionsphilosophie, Stuttgart 2003, S. 161–191.

528 Wie Nietzsche, Schelling, die Brüder Schlegel, Georg Forster, Jacob Burkhardt, Dilthey, Wieland, Gellert, Lessing, Telemann, Gryphius, Johann Christoph Adelung, Lichtenberg, Bürger, Lenz, Jean Paul, Gorthelf, Matthias Claudius, Gustav Theodor Fechner, Alfred Brehm, Ludwig Rüttimeyer, Albert Schweitzer, Karl Barth, Paul Tillich, C. G. Jung, Benn, Dürrenmatt u. v. a. – Nietzsche: „Der Prediger allein wusste in Deutschland, was eine Silbe, was ein Wort wiegt, inwiefern ein Satz schlägt, springt, stürzt, läuft, ausläuft, er allein hatte Gewissen in seinen Ohren“ (J 247, KSA V 190 f.). – Schöne, Albrecht: Säkularisation als sprachbildende Kraft, Göttingen²1968; Eichel, Christine: Das deutsche Pfarrhaus, Berlin²2012. – Kretschmer, Ernst: Geniale Menschen, Berlin 1929, ³1958.

Erfahrung und Wissenschaft gefunden hatte, sie half mir, als ich anfang, den väterlichen Glauben zu sichten und das Herz zu reinigen von dem Schutte der Vorwelt, sie blieb mir, als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge verschwanden, sie leitete mich ins tätige Leben, sie hat mich gelehrt, mich selbst mit meinen Tugenden und Fehlern in meinem ungeteilten Dasein heilig zu halten, und nur durch sie habe ich Freundschaft und Liebe gelernt.⁵²⁹

Es kam denn auch zu einem markanten, innerlich jedoch niemals vollständigen Bruch mit der Herrnhuter Brüdergemeine und einer tiefen Krise des Glaubens, des doxastischen ‚Glaubens, dass ...‘ zumindest. Gewisse traditionelle Artikel des Symbolums wurden hinfällig. Vor allem die satisfaktorische Erlösungslehre samt dem ihr zugrundeliegenden Gottes- und Menschenbild. Seinem Vater hatte der neunzehnjährige mitzuteilen:

Ich kann nicht glauben, daß der wahrer ewiger Gott war, der sich selbst nur den Menschensohn nannte; ich kann nicht glauben, daß sein Tod eine stellvertretende Versöhnung war, weil er es selbst nie ausdrücklich gesagt hat, und weil ich nicht glauben kann, daß sie nötig gewesen, denn Gott könne die Menschen, die Er offenbar nicht zur Vollkommenheit, sondern nur zum Streben nach derselben geschaffen hat, unmöglich darum ewig strafen wollen, weil sie nicht vollkommen geworden sind.⁵³⁰

Nach einem ziemlich selbstbestimmten Theologiestudium in Halle an der Saale war er zunächst Hauslehrer bei dem (auch religiös konservativen) Reichsgrafen Friedrich Alexander zu Dohna auf Gut Schlobitten (bei Elbing in Ostpreußen). Schließlich kam er nach

529 Über die Religion, I. Rede, § 14 f.; Stuttgart 1969 (RUB: Reclams Universal-Bibliothek, 8313), S. 11 f.

530 Brief an den Vater, Johann Gottlieb Adolph Schleyermacher, Barby, 21. Januar 1787; in: Schleiermacher, Friedrich: Über die Religion; Schriften, Predigten, Briefe, hg. Christian Albrecht, Frankfurt a. M./Leipzig 2008, S. 502 f. – „Warum denn ewige Strafen für die zeitlichen Vergehen eines so schwachen Geschöpfes wie des Menschen?“ monierte bereits David Hume (Über die Unsterblichkeit der Seele, in: Ders.: Über den Freitod und andere Essays, München 2009, S. 24–36, hier 29). Verschärft sodann Schopenhauer.

Berlin. Er versah das Pfarramt, wirkte als fulminanter reformierter Kanzelredner an der königlich-preußischen Charité, zuletzt für fast ein Vierteljahrhundert an der Kreuzberger Dreifaltigkeitskirche.⁵³¹ Überaus vielseitig und rege, stand er in engem Austausch mit der damaligen wissenschaftlich-literarisch-philosophisch-kirchlichen Welt, besonders eng mit dem Kreis der Frühromantiker, der sich von Jena (um Fichte) nach Berlin verlagert hatte. Dazu zählten Novalis, Ludwig Tieck, Henriette Herz, Rahel Levin, Dorothea Veit, August Schlegel, dessen Frau Caroline Schlegel, und als enger Freund und zeitweiliger Mitbewohner Friedrich Schlegel, den er selbst in der Kontroverse um dessen gewagtes modernes Romanexperiment „Lucinde“ öffentlich unterstützte.⁵³² Zumindest darin wird Kierkegaard in seiner radikalen existentiellen Geistigkeit fünfzig Jahre später Schleiermacher ganz und gar nicht folgen.⁵³³ Große Wirkung entfaltete Schleiermacher als Professor, zuerst in Halle, dann in Berlin, wo er mit Koryphäen wie dem Freiherrn vom Stein (Heinrich Friedrich Karl Reichsfreiherr vom und zum Stein) und Wilhelm von Humboldt die Friedrich-Wilhelms-Universität Unter den Linden mitbegründete und bis zu seinem Lebensende Theologie und Philosophie lehrte.⁵³⁴ Jahrelang bestand eine unglücklich Liebe voller Hangen und Bangen zu einer verheirateten Frau, Eleonore Grunow. Ab 1809 lebte er, verheiratet mit Henriette von Willich, als Vater von sechs Kindern, im Pfarrhaus. Er war aktives, oftmals leitendes Mitglied vieler Gesellschaften und Akademien. Sein öffentliches Wirken, sein Forschen und Denken schlug sich in zahlreichen theologischen, philosophischen, altphilologischen, pädagogischen und soziologischen Werken nieder.

531 Seine erste gedruckte Veröffentlichung ist eine Übersetzung von Predigten eines berühmten schottischen Kanzelredners, des presbyterianischen Bischofs und Schriftstellers Hugh Blair.

532 Schleiermacher, Friedrich: Vertraute Briefe über F. Schlegels Lucinde, Lübeck/Leipzig 1800.

533 Kierkegaards Dissertation enthält eine ausführliche Kritik an Schlegels „Lucinde“ als eines vermeintlich naturalistisch-ungeistigen Liebeskatechismus à la Diderot (Kierkegaard, Sören: Über den Begriff der Ironie, 1841, Frankfurt a. M. 1976, S. 283–296).

534 Schleiermacher, Friedrich: Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn, Berlin 1808.

Schleiermacher ist nicht zuletzt als Übersetzer unvergesslich.⁵³⁵ Ihm verdankt sich sozusagen der deutsche Plato, die viel gelesene, bis heute wirkräftigste Übersetzung der Dialoge des altgriechischen Dichter-Denkens aus Athen.⁵³⁶ Auch das Studium der frühgriechischen Philosophen, der so genannten Vorsokratiker, namentlich Heraklits, geht wesentlich von ihm aus.⁵³⁷ Seine bleibende Bedeutung liegt darüber hinaus in seiner Pioniertat als Begründer der modernen Hermeneutik: nicht allein eines methodisch-bewussten Umgehens mit Texten, sondern vielmehr eines praktischen Philosophierens als kommunikativ-schöpferischer Daseinsorientierung.⁵³⁸ Immer auch Missverstehen einschließend, werden Verstehen, Verständigen und Anerkennen zur unendlichen Aufgabe. Schleiermachers Hermeneutik hat insbesondere in die protestantische Theologie⁵³⁹ bis in die unmittelbare Gegenwart, aber auch – über Dilthey, Heidegger und Gadamer – in die zeitgenössische Philosophie fortgewirkt.

2.4.2 Ein unerlässliches Thema

Die Religionsphilosophie Schleiermachers findet sich hauptsächlich in jenem Werk, das sogleich ungemein bekannt geworden, gleichwohl aber 1799, ein Jahr vor Beginn des neunzehnten Jahrhundert in Berlin, ohne Nennung eines Autors, also anonym erschienen ist. Das Buch trägt den wohl formulierten Titel „Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“.⁵⁴⁰ Geschrieben von einem

535 Ders.: Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens, 1813, SW 3/II.

536 Die Einleitungen zu den Übersetzungen und andere Texte zu Schleiermachers Platon-Verständnis und -Philologie bietet die Studienausgabe: Schleiermacher: Über die Philosophie Platons, hg. Peter M. Steiner, Hamburg 1996. Vgl. auch Nowak, Kurt: Schleiermacher; Göttingen 2001, S. 497–500.

537 Schleiermacher: Herakleitos der dunkle, von Ephesos, 1807; SW 3/II.

538 Ders.: Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament, 1838, hg. Heinz Kimmerle, Heidelberg 1959, 21974. Ders.: Versuch einer Theorie des geselligen Betragens, 1799, KGA I/2, S. 163–184. Zur Dialektik als der Theorie „kunstgemäßer Gesprächsführung im Gebiet des reinen Denkens“ vgl. Ders.: Dialektik (1811, 1814/15).

539 Karl Barth, Rudolf Bultmann, Paul Tillich, Ernst Troeltsch, Rudolf Otto. Scholz, Heinrich: Religionsphilosophie, Berlin 21922, repr. Berlin 1974. – Tracy, David: Theologie als Gespräch, Mainz 1993.

540 Schleiermacher, Friedrich: Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hg. Carl Heinz Ratschow, Stuttgart 1969 (RUB, 8313). Zu Schleiermachers philosophischer Theorie der Religion vgl. ferner Der christliche Glaube (2 Bände,

Dreißigjährigen, auf der Hut vor der preußischen Zensur, ist es Schleiermachers erste Veröffentlichung. Und es bleibt ein Lebenswerk, das er fortwährend überarbeitet und dreimal neu herausgibt (nämlich in den Jahren 1806, 1821, nun mit ausführlichen Anmerkungen, und nochmals, mit nur noch geringfügigen Retuschen, am Ende seines Lebens 1831).⁵⁴¹

Die Schrift enthält fünf (fiktive) Reden, erforderlich geworden, da im Gefolge von Aufklärung, Revolution und wissenschaftlich-technischem Aufschwung die Religion der Missachtung und Verkennung anheimgefallen war. Nachgerade galt sie vor allem als „Furcht vor einem ewigen Wesen“ und als „Rechnen auf eine andere Welt“ und war somit zum „Gegenstand der Verachtung“ geworden (I 22). Nun sollte deutlich werden, warum nichtsdestoweniger Religion ein unerlässliches Thema von enormer Tragweite ist. Der Verfasser wendet sich an jene Ausnahmen, die er, in einer Art *captatio benevolentiae*, als die Gebildeten umwirbt. Als Gleicher unter Gleichen sucht er diejenigen, denen gegenüber es Mitteilung und mit denen es Verständigung bezüglich wahrhaft lebendiger Religion geben könne.

In der ersten Rede unterbreitet er eine „Apologie“: eine Verteidigung seines Projekts, eine Kritik der Kritik, eine Entgegnung auf die aufgelaufenen Vorhaltungen, ein Beheben von Missverständnissen, Engführungen, Störungen und Behinderungen, ein Freilegen der trotz allem intakten, allzeit lebendigen ‚Sache der Religion‘.

Die weit umfangreichere zweite und längste Rede stellt grundlegend „das Wesen der Religion“ klar.

Die dritte Rede widmet sich in anagogischer Weise der Frage, wie und auf welchen Wegen zu lebendiger Religion hinzugelangen sei: „Über die Bildung zur Religion“.

1821 f.,) ²1830 f., hg. Hermann Peiter, Berlin/New York 1980, insbes. §§ 3–5, Bd. 1, S. 3–60; Der christliche Glaube (1830), hg. Martin Redeker, Berlin 1970, insbes. S. 8–74 (Lehnsätze aus der Religionsphilosophie, §§ 7–10).

541 Zum Vergleich der drei abweichenden Versionen (1799; 1806, 1821, [1836]) vgl. Schleiermacher: Über die Religion, hgg. Niklaus Peter/Frank Bestebreurtje, Zürich 2012.

Die vierte Rede skizziert Grundzüge einer freien religiösen Gemeinschaft und weist allen Missständen und Missbräuchen zum Trotz deren Berechtigung und Unentbehrlichkeit nach. Sie steht unter der Überschrift „Über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priestertum“.

Die abschließende fünfte Rede spricht in vergleichender, zukunftsweisender Hinsicht „Über die Religionen“, indem sie in der Konkretheit ihrer Vielfalt begrüßt und als unentbehrlich nachgewiesen werden.

Alles in allem eine Werbeschrift für den ‚Gegenstand aller Gegenstände‘ (so Friedrich Schlegel), eine Propädeutik zur Erhöhung des Menschlichen, eine, nimmt man nur als Norm den Geist und nicht den Buchstaben, beseelte, gedankenreiche Vorbereitung des Evangeliums (*praeparatio evangelica*), des allgemeinen fiduzialen Glaubens und Vertrauens (*praeambula fidei*), noch nicht jedoch eines irgend speziell artikulierten doxastischen Glaubens (*articula fidei*).

Nicht in erster Linie eine Angelegenheit der Vernunft, des Erkennens, des Wissens, noch auch des Handelns, der Ethik, der Moral; wird, wie gesagt, Religion rundweg Herzensangelegenheit: Sache ganz direkter, unmittelbarer Anschauung aus der innerlichsten Mitte der einzelnen Individuen heraus, Bezogenheit auf das Umgreifende, Eine-Ganze, Ewig-Lebendige, in der Weise unmittelbaren Gewährwerdens. Inmitten menschlich, allzu menschlicher Befangenheit im Endlichen und Zerstreuten erlaubt Religion eine ganz andere Einstellung. Was sich so entfaltet, nennt Schleiermacher „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“.⁵⁴² Etwas Eigenständiges, Individuelles, als Haltung auch ‚Frömmigkeit‘ geheißen. Frömmigkeit, das ist, wie eine weitere, kaum weniger berühmte Formel lautet, entgegen aller vermeintlichen Autonomie eines abstrakten leeren Ich ganz im Gegenteil das unmittelbar deut-

⁵⁴² II 53. Zitiert wird unter Nennung der Rede (I–V) und der Seitenzahlen nach dem Textbestand der Erstausgabe von 1799 (= KGA I/2; RUB 8313, S. 36). Rohls, Jan: Sinn und Geschmack fürs Unendliche, Aspekte romantischer Kunstreligion, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie 27 (1985), S. 1–24.

liche, unabweisliche „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“.⁵⁴³ In Variierung des transzendentalen Gesichtspunktes wie auch der paulinischen Rechtfertigungslehre ist ein unentrinnbares Gebundensein an ein vorgegebenes, uneinholbares Unbedingtes umschrieben, eine im Gefühl aller individueller Selbstbestimmung vorangehende unbedingte Betroffenheit.

Es ist leicht einzusehen, dass eine solche Bestimmung der Religion ihrerseits wieder Kritiker finden musste.⁵⁴⁴ Man hat darin eine Art Spinozismus gesehen, Pantheismus gar. Aus psychologisch-politologischer Perspektive wurde die ‚kindliche Passivität‘ (II 50), das Affekthafte, Pathische solchen Belangt-, ja Ergriffenseins beanstandet. Umso mehr sollte das unterscheidend kritische Element in Schleiermachers Bestimmung nicht übersehen werden. Denn was mit dem Abhängigkeitsgefühl gemeint ist, ist durchaus die Verbindung zur einen einzigen Wirklichkeit, der Versuch, dieses grundlegende Verhältnis möglichst präzise zu fassen und so bloß schwärmerischen Phantasieausgestaltungen der religiösen Thematik mit philosophischen Argumenten entgegen zu können und es menschheitlich-universaler Verständigung offenzuhalten.

In diesem ausgeprägt eigenständigen religionsphilosophischen Ansatz kommen Impulse zum Durchbruch, die schon zuvor im deutschen Geistesleben bedeutsam gewesen sind, wenn nicht bei Nikolaus von

543 Schleiermacher, Friedrich: Glaubenslehre, 2 Bde. (1821/22), zweite, wesentlich überarbeitete Auflage 1830/1831, §§ 3–5. Albrecht, Christian: Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit, Berlin/New York 1994.

544 Am prominentesten wohl Hegel, der seine Berliner Vorlesungen zur Religionsphilosophie dagegen stellte. Andere, August Wilhelm Schlegel und Nietzsche, hatten gar vom Namen Schleiermacher den Typus des Theologen beziehungsweise des (unredlichen) Philosophen überhaupt hergeleitet, insgesamt ihn karikierend als nichts denn lauter ‚Schleiermacher‘ gegenüber der nackten (Vernunft-)Wahrheit (Nietzsche, *Ecce homo*, W 3: KSA VI 361; vgl. dessen Begriff der Falschmünzerei). Das Wort ‚Palliativ‘, das Nietzsche hierin bestärkt haben mag, war bereits Schopenhauer Instrument der Polemik gegen die deutschen Idealisten gewesen. – Schleiermacher selbst war auf das Sprechende seines Namens aufmerksam, indem er ihn beispielsweise gräzisierte zu ‚Pepolopios‘ und entsprechend Rezensionen mitunter mit ‚P – p – s‘ signierte.

Kues⁵⁴⁵, so doch in der Herrnhuter Brüdergemeine (Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf), im Pietismus (Arndt, Spener, Oetinger, und andere mehr, vom siebzehnten bis Mitte achtzehntes Jahrhundert) und insbesondere bei Hamann, dem Königsberger Zeitgenossen von Kant, der früh eine unbotmäßige Sturm- und Drangkonzeption gegen allzu platt Aufklärerisches ins Spiel gebracht hatte.⁵⁴⁶ Auch Herder geht in Schleiermacher ein, dieser evangelische Kirchenmann und große deutsche Humanist, der ‚Gott‘ spinozisch-lessingisch-antitheistisch verstand als die höchste und einzige Substanz, von der letztlich alles abhängt; der Kants Transzendentalphilosophie als zu eng kritisiert und zugunsten der Vielfalt und Eigenständigkeit des geschichtlichen Lebens in allen seinen individuellen Formen erweitert sehen wollte.⁵⁴⁷

2.4.3 Leben und Geist (Goethe)

In gewissem Maße finden auch Impulse von Goethe Aufnahme. Um einige zu vergegenwärtigen: Eher vordergründig bezeichnend für Goethes die (Bildungs-)Elite begünstigende, ästhetisch-pädagogische Einstellung ist der viel zitierte sarkastische Spruch: „Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, / Hat auch Religion; / Wer jene beiden nicht besitzt, / Der habe Religion“.⁵⁴⁸ Überall in Goethes Werk und insbesondere in der Kompilation der „Maximen und Reflexionen“ finden sich vielfältige, teils höchst nuancierte Bemerkungen zur Religion.

545 Namentlich der Begriff des Universums fungiert bereits im cusanischen Hauptwerk „De docta ignorantia“ als ein Schlüsselbegriff, wenngleich nicht zu übersehen ist, dass für Nikolaus das Universum „hinsichtlich seiner Einheitsmöglichkeit defizient ist“ und daher keineswegs letzte Schau bietet, vielmehr seinerseits zu transzendieren ist (Nicolaus de Cusa *De docta ignorantia*, Hamburg 1964–1977, Bd. III, S. ix). Freilich differenziert auch Schleiermacher zwischen einem Welt-Mensch-Universum und einem Gott-Universum. – Ähnlich subtil fungiert der Universum-Begriff bei Teilhard de Chardin. Das paulinische „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20; Röm 8,10) kann sich zunächst in der Aussage niederschlagen, im Christen lebe „nicht mehr das Atom“, sondern „das Universum“ (*Ce n'est plus l'atome qui vit, c'est l'Univers en lui; Le Milieu Divin*, Paris 1957, S. 57 f.; vgl. 106 f.).

546 Als frühes Hauptwerk der Religionsphilosophie Johann Georg Hamanns, worin Sokrates als *praefiguratio Christi* gedeutet wird (Sokratische Denkwürdigkeiten, 1759).

547 Herder: *Gott, Einige Gespräche*, Gotha 1787. – Cillien, Ursula: *Johann Gottfried Herder, Ratingen/Kastellaun* 1972.

548 Goethe, *Gedichte*, hg. Erich Trunz, München 1981, S. 367. Für die Romantiker ist die Sache so schnell nicht abgemacht: „Dein Ziel ist die Kunst und die Wissenschaft, dein Leben Liebe und Bildung. Du bist ohne es zu wissen auf dem Wege zur Religion.“

Schon in dem genialen Frühwerk „Die Leiden des jungen Werther“ ist die Religionsfrage kritisch und sozusagen in äußerstem Zusammenhang eingebracht.⁵⁴⁹ In „Faust“ I ist, unvergesslich seither, die ominöse Gretchenfrage („nun sag, wie hast Du's mit der Religion?“) aufgenommen. Den spät geschriebenen Schlussakt von „Faust“ II beendet er mit einer religiösen Szene, einem *Chorus mysticus* gar. Und in dem komplexen Altersroman „Wilhelm Meisters Wanderjahre“, diesem denkwürdigen Panorama moderner Bildung, berücksichtigt er ebenfalls Fragen der Religion. Die praktische Maxime lautete in dem Roman „Wilhelm Meisters Lehrjahre“ (1795 f.) schlicht und einfach: *memento vivere*, „Gedenke zu leben“.⁵⁵⁰ Die Lebensklugheit wird in förmlich sapientialer Weise ergänzt. Besonders bedeutsam mittels der Konzeption von der vierfältigen Ehrfurcht als dem, „worauf alles ankommt, damit der Mensch nach allen Seiten zu ein Mensch sei“ (Wj. II 1). Ist er allseitig menschlich, so hat er Religion, nämlich „Ehrfurcht vor sich selbst“, gründend auf Ehrfurcht vor dem, „was über uns“, sowie vor dem, „was uns gleich“ und vor dem, „was unter uns“ ist.⁵⁵¹ Generell setzt Goethe ganz auf fiduzielles Glauben, die doxastisch-inhaltlichen Aspekte stellt er (zugunsten des Wissens) hintan.⁵⁵²

Erkenne es, und du bist sicher das Ziel zu erreichen“ (Schlegel, Friedrich: Ideen, Ziff. 111).

549 1774; Zweites Buch, Am 15. November.

550 Lj. VIII 5. Friedrich Schlegel (Über Goethes Meister, 1798, [Wilhelm Meisters Lehrjahre]) sieht hier die Religion „stufenweise zur Kunst vollendet“.

551 Wilhelm Meisters Wanderjahre oder Die Entsagenden (1829), Zweites Buch, Erstes Kapitel. Typisch dafür namentlich die Figur der Makarie (Wj. I 10, III 14 f.) samt der ihr zugeordneten Aphorismensammlung „Aus Makariens Archiv“ (Wj. III, Anhang; MR 617–798). – Schon Bernhard von Clairvaux hatte in seinem Papst-Spiegel an Eugen III. als Voraussetzung weiteren spirituellen Aufstiegs zur kontemplativen Weisheit eine Besinnung (*consideratio, meditatio*) in vierfacher Hinsicht gefordert: Selbsterkenntnis also Besinnung des Ich auf sich selbst, sodann auf das unter ihm, das um es herum und schließlich das über ihm Stehende (De consideratione, Über die Betrachtung, entst. 1148–52, Buch 2; SW, Bd. I, Innsbruck 1990, S. 626–827). – Im zwanzigsten Jahrhundert rückt ‚Ehrfurcht vor dem Leben‘ (*veneratio vitae*) als einstmals vielleicht orphisch-pythagoreische und sodann franziskanische, nunmehr ganz grundlegende Maxime insbesondere mit Albert Schweitzer (dem Theologen, Missionsarzt, Musiker, Musikologen, Philosophen, Nobelpreisträger) ins Zentrum einer neuen, globalen Verantwortungsethik (Kultur und Ethik, München 1923). Vgl. Werner, Hans-Joachim: Eins mit der Natur, München 1986.

552 Dichtung und Wahrheit, III 14, Stuttgart 1991, Bd. 1, S. 659.

Eine bemerkenswerte ökumenisch-interreligiöse Erweiterung unterbreitet Goethe in dem späten, wahrhaft universalen und mit zweihundertfünfzig Gedichten umfangreichsten Lyrikzyklus „West-östlicher Divan“. Der Autor beteuert, er halt den „Conflict des Unglaubens und Glaubens“ für „das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte“ und versichert, alle Epochen des Glaubens seien groß und produktiv, während jene des Unglaubens steril und bedeutungslos seien.⁵⁵³ Ungeachtet aller Gegnerschaft und aller Einwände gelte es festzuhalten an „dem heitren Bild des Glaubens“.⁵⁵⁴ Leben und Geist, das sind schließlich die Grundworte radikal vertiefter Daseinserfahrung: „Denn das Leben ist die Liebe / und des Lebens Leben Geist“.⁵⁵⁵ Lebendigkeit also, das ist es, potenziertes Leben, Leben, das sich nicht bewahrt, sondern verschenkt, das sich in der Liebe verliert, stirbt und sich in höherer Form wiedergegeben wird, als durchlittenes, klug gewordenes, beglücktes Leben, als begreifender, einsichtiger Geist.

2.4.4 Eine eigene Domäne

Schleiermachers unmittelbare Vorlage bot indes eine populäre apologetische Schrift, die 1797 in Leipzig erschienen war: „Religion, eine Angelegenheit des Menschen“. Es war das Alterswerk des Berliner Theologen und (kantischen) Moralphilosophen Johann Joachim Spalding.⁵⁵⁶ Wie Hamann, Herder, aber auch Jacobi, Novalis, Schelling und andere mehr versucht Schleiermacher, der mit der Aufklärung über-

553 West-östlicher Divan, Besserem Verständnis, Israel in der Wüste, Stuttgart 2005, S. 387.

554 ebd. II,1, Buch Hafis, Beyname. – Der späte Goethe berücksichtigt verstärkt katholisch-kirchliche Belange: Er verfasst eine Schilderung des „Sankt Rochus-Festes zu Bingen“ (1817). Er übersetzt die lateinische Pfingst-Sequenz „Veni creator spiritus“ des Hrabanus Maurus (9. Jh.) „Komm, Schöpfer Geist“ (9. April 1820 unter der Überschrift „Appell an's Genie“; vgl. MR 182). Angeregt von Sulpiz Boisserée (und dem zum Katholizismus konvertierten Friedrich Schlegel hinter ihm) wendet er sich der Kunst des Mittelalters zu und ediert „Die Legende von den heiligen drei Königen“ des Karmelitermönchs Johann von Hildesheim (lat. 1364) in seiner eigenen deutschen Übertragung (Leipzig 1822). Vgl. ferner seine Darstellung der Sakramente der katholischen Kirche (DuW).

555 West-östlicher Divan, VIII, 20, vv. 23 f.

556 Spalding, Johann Joachim: Religion, eine Angelegenheit des Menschen, 1797, 1798, 1799, 1806; ern. Tübingen 2001; Ders.: Gedanken über den Wert der Gefühle in dem Christentum, ⁴1773.

schießenden abstrakten Rationalität zu entgegnen. Allerdings nicht nur in polemischer Zurückweisung, sondern durchaus in Rezeption der Gedanken Kants und des deutschen Idealismus und in ständiger Auseinandersetzung mit der klassischen Philosophie, insbesondere derjenigen Platos, zum Teil auch Spinozas⁵⁵⁷ und Leibniz⁵⁵⁸.

Gegenüber bloßer Intellektualität selbstherrlicher Vernunft ist erst recht das in den Blick zu nehmen, was rational weder restlos einholbar noch auflösbar ist: das Individuelle der persönlichen Wirklichkeitserfahrung und Lebensgestaltung, die Unbegreiflichkeit des Individuellen und des begreifenden Individuums selbst. Und eben darin, in einem eigenständig qualifizierten Gefühlsbewusstsein, wurzelt nach Schleiermacher Religion.⁵⁵⁹ Religion ist die für das Menschsein unentbehrliche Realisation ganz grundlegenden Betroffenseins unserer Empfänglichkeit, eine allem vorangehende Gefühlsbewusstheit der Abhängigkeit.

557 Schleiermacher war sich mit seinem bewunderten Berliner Mitbewohner Friedrich Schlegel im Lob auf Spinoza einig: „Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe, (...) voller Religion war er und voll heiligen Geistes“ (II, 52 f.). In den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ (1803), Schleiermachers umfangreichstem philosophischem Werk, wird Spinoza zusammen mit Plato weit über Kant und Fichte gestellt. Statt Pflicht und Tugend, Formalität und Apodiktizität fallen vor allem die konkreten Verhältnisse und Güter des Lebens in Betracht und werden zu Ansätzen freier Verständigung, quasi moralistisch mithin, in Gesellschaft Montaignes und Lichtenbergs.

558 Zur Bedeutung des Universum-Begriffs und des Individuums als dessen Spiegel (der Person als Ebenbild Gottes) vgl. insbes. Leibniz (Principes de la nature et de la grâce fondés en raison, 1714, Paris 1718; dt. Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, Leipzig 1906; Monadologie, Frankfurt a. M./Leipzig 1720, § 78).

559 Bin ich mir der Bezogenheit zu einem Menschen bewusst, so weiß ich um das Gefühl der Zuneigung, der Freundschaft, der Liebe, obgleich die genaue Bestimmung eine mitunter schwierige Interpretations- beziehungsweise Interaktionsfrage bleibt. Aber immerhin bin ich mir im Klaren, dass mir die Empfindung eine Stellungnahme abfordert. Und je intensiver einer sich zu stellen, je adäquater er zu reagieren versucht, um so „ästhetisch ernsthafter“ lebt er. Sowie die ästhetische Ernsthaftigkeit einen Grad erreicht, so dass sie für andere von Bedeutung wird, so haben wir den Künstler. So lautet denn auch ein zentraler Satz Schleiermachers: „Alle Menschen sind Künstler“ (Entwurf eines Systems der Sittenlehre, hg. A. Schweizer, 1835, S. 253 f.). Dieses allgemeine Künstlertum ist es, was auf dem Spiel steht; nicht mehr und nicht weniger als das individuelle Verpflichtetsein durch die Empfindungen und die darauf sich aufbauende Kultur. So ist es denn auch ausgesprochen der Typ von Künstlerästhetik, den Schleiermacher vertritt, so gut wie später Nietzsche.

Was kann man darunter des Näheren verstehen? Wie die Philosophen der Neuzeit gezeigt hatten, ist von vornherein eher beim menschlichen Selbstbewusstsein anzusetzen als bei einem Bewusstsein von Objektivität, mithin bei dem kaum Abzuweisenden, dass ein reflektierendes Subjekt seiner selbst bewusst ist, dass es selbst das in allem ‚Weltbewusstsein‘ Vorausgesetzte und gewissermaßen ihm Zugrundeliegende ist. Transzendentalphilosophisch geben wir uns Rechenschaft, dass das, was wir denken und vorstellen, durch unsere Subjektivität bedingt ist, und also nicht völlig identisch sein kann mit dem, was davon unabhängig, an sich sein mag. Dergestalt, dass Vorstellungen haben als eine Zuständlichkeit denkender Subjektivität aufzufassen ist. Und die Reflexion dieser Situation führt dazu, dass wir uns selbst als zerrissen erleben: einerseits als frei, bestimmend, verfügend (Kant würde sagen spontan und autonom), andererseits aber auch als abhängig, bestimmt, verfügt (oder, kantisch gesprochen, rezeptiv und heteronom). Dieses Selbstbewusstsein der Selbsttätigkeit einerseits, der Abhängigkeit andererseits, das ist im Bewusstsein umgriffen und durchdrungen von einem weiteren, nämlich, laut Schleiermacher, von einem Gefühl grundlegender Abhängigkeit.

Darunter versteht er die gefühlshafte Anschauung dessen, woran alles Wollen und Handeln und auch alles Denken erst anschließen. Was ist dieses insgesamt, von dem wir uns als abhängig und anschauend bewusst sind, in einer nicht mehr zu hintergehenden Unmittelbarkeit des Herzens oder des Gemüts? Schleiermacher nennt es das Universum und meint damit das Eine, das alles in allem ist.⁵⁶⁰

⁵⁶⁰ Er unterscheidet sich damit von Vorgängern wie Augustin, Pascal, La Bruyère, die aus dem Herzen die Evidenz unmittelbar Gottes gegeben sehen. Die Herzensunruhe (*cor inquietum*) verlangt laut Augustinus nach Ruhe und Frieden in Gott (Conf. I 1). „Es ist das Herz, das Gott spürt, und nicht die Vernunft“: *C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison*, so Pascal (La. 424, Br. 278). „Ich fühle, dass es einen Gott gibt (...), das genügt mir, alles Vernünfteln ist dabei wertlos: ich folgere also, dass Gott existiert“: *Je sens qu'il y a un Dieu (...), cela me suffit, tout le raisonnement du monde m'est inutile: je conclus que Dieu existe* (La Bruyère, Caractères, Des esprits forts, 15/1).

Religion ist somit eine *eigene* Domäne, nicht wie bei Kant nur eine Funktion der praktischen Vernunft oder bei Hegel ein Element einer doch stark intellektualistischen Geistphilosophie. Dieses Eine, das Universum, ist nicht gleichzusetzen mit dem Gott der Moral, der Metaphysik, der Dogmatik oder der Philosophie überhaupt.⁵⁶¹ Schleiermacher mahnt, Religion dürfe nicht versuchen, Wesen zu setzen und Naturen zu bestimmen, dürfe nicht sich in Gründen und Deduktionen verlieren, letzte Ursachen suchen und sogenannte ewige Wahrheiten (Dogmen) formulieren (I 43). Die Moral destilliert aus dem Verhältnis der vielen Menschen zum einen Universum ein System von Pflichten, Verfügungen und Untersagungen. Sie kann von da aus zur Annahme eines höchsten Wesens als moralischen Gesetzgebers sich genötigt sehen, so bei Kant. Für Schleiermacher sind das Missverständnisse, ‚traurige Missverständnisse‘ (II 130), findet er, von Physikern, Metaphysikern, Moraltheologen. Religion ist demgegenüber unabhängig. Sie ist eine *eigene* Grundhaltung, „eine eigne Provinz im Gemüte“ (I fin., 37). Sie ist das unentbehrliche Offenbarwerden des primären Ethos des Menschen, ein ursprüngliches Verhältnis zu dem im Gefühl gegenwärtigen, das heißt, sich zeigenden, schaubaren Einen und Allen.

Universum ist nicht einfach das Weltall, die Totalität des Endlichen, der Dinge, sondern die Allheit, sofern die Dinge von einem unendlichen göttlichen Geist durchdrungen, geeint, ewig gehalten sind. Dieses Ewige und Heilige ist für Schleiermacher zwar nicht identisch mit der Welt, aber auch nicht jenseits der Welt und der Zeit, nicht ganz und gar extramundan, außerhalb des Endlichen erfahrbar.⁵⁶² Das Unsichtbare ist nicht getrennt hinter dem Sichtbaren anzuschauen, der Geist nicht losgelöst vom Sinnlichen zu empfinden. All diese Sonderungen werden, in typisch romantischer Haltung, abgelegt und zurückgelassen. Eindringlich wird Religion geltend gemacht als Sinn für die Zusam-

561 Vgl. den stoischen Fatalismus, für den es „größter Trost ist, mit dem All fortgerissen zu werden“ (*grande solacium est cum universo rapi*; Seneca: De providentia, V 8).

562 Gegen eine solche (mystisch-pantheistische) Erfahrbarkeit in der Tradition des *Hen kai Pan* (Heraklit, Cusanus, Giordano Bruno, Spinoza, Jacobi, Hölderlin, Nietzsche) stellt ein Theologe wie Emil Brunner (Die Mystik und das Wort, Zürich 1924) in strikt apostolisch-reformatorischer Tradition das Hören auf Gottes Wort.

mengehörigkeit aller Dinge, „Instinkt für das Universum“, „Aussicht ins Unendliche“, ins „Eins und Alles“ (II 128; V 306). All das sind Formulierungen von Schleiermacher selbst.

Es kommt im religiösen Verhältnis zum Universum, zum Geist in der Welt als dem Einen ganz darauf an, sich ohne absichtsvolle bestimmte Tätigkeit – und sogar ohne die ominöse Wut des Berechnens und Erklärens – kraft eines wachen, offenen Menschensinnes vom Unendlichen angehen und bewegen zu lassen, sagt Schleiermacher.

Mit Schmerzen sehe ich es täglich, wie die Wut des Berechnens und Erklärens den Sinn gar nicht aufkommen lässt und wie Alles sich vereinigt, den Menschen an das Endliche und an einen sehr kleinen Punkt desselben zu befestigen, damit das Unendliche ihm soweit als möglich aus den Augen gerückt werde.⁵⁶³

Religiosität, Frömmigkeit ist Offenheit, die Bereitschaft für dieses intuitive Innewerden, Empfänglichkeit für dieses individuelle Betroffen-werden-können durch das Unendliche.

Dagegen scheinen Metaphysik und Ethik anthropozentrisch strukturiert, so dass sie im Universum den Menschen als Mittelpunkt aller Beziehung sehen. Authentische Religion aber sieht im Menschen nicht weniger als in allem anderen Einzelnen, Endlichen immerzu das Unendliche, dessen Abdruck und Darstellung. Die Fähigkeit, in allem Kontingenten die Dimension zum Unendlichen hin wahrzunehmen, ist Religion. Das hat Ähnlichkeit mit dem, was Hegel unter Spekulation versteht, nun allerdings nicht so sehr als eine Sache des Begreifens denn vielmehr der Intuition. Das Maß des Wissens, betont Schleiermacher, ist nicht das Maß der Frömmigkeit. Sondern er erklärt:

563 III 144. Bezeichnenderweise ersetzte der Hermeneutiker Schleiermacher „Wut des Verstehens“ bereits in der zweiten Auflage (1806) der Reden durch die genauere Wendung „Wut des Berechnens und Erklärens“. – Was Schleiermacher unter ‚Sinn‘ ansetzt, führt in manchen Zügen jenes weiter, was in der Tradition ‚Geschmack‘, ‚Intuition‘, ‚Weisheit‘ und namentlich bei dem schwäbischen Pietisten Friedrich Christoph Oetinger ‚Sensus communis‘ und ‚Zentralerkenntnis‘ heißt.

mitten in der Endlichkeit Einswerden mit dem Unendlichen und Ewigsein in jedem Augenblick. Alles Endliche im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitliche im Ewigen und durch das Ewige gewusst zu haben und alles im Gefühl uns Bewegende in seiner höchsten Einheit als Eins und Dasselbe zu fühlen, also unser Sein und Leben als *ein* Sein und Leben in und durch Gott, das ist Religion.

Nicht so sehr die persönliche Unsterblichkeit ist das Ziel, sondern das „mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion“. ⁵⁶⁴ Unverkennbar ist dies ein Konzept von mystischem Zuschnitt, umschreibt jenes, was, mit Schleiermacher selbst zu reden, niemand Geringeres als der „göttliche Plato“ als „die heiligste Mystik auf den höchsten Gipfel der Göttlichkeit und Menschlichkeit“ (III 168) erhoben habe.

2.4.5 Universale Religiosität

Es ist in Schleiermachers großmütiger Religionsphilosophie eine bemerkenswerte Toleranz. Religion ist nicht mit Theismus gleichzusetzen. Unter Umständen wird sogar eine ausgesprochen atheistische Position in dem Gefühl unbedingter Abhängigkeit mitgehalten sein können. Im Unterschied zu der Bemühung der Metaphysiker ⁵⁶⁵, auch die Inhalte der Religion von der Philosophie her festzulegen, sieht man hier das romantische Bestreben, Religion als etwas viel Umfassenderes, unzerstörbar Lebendiges, der Phantasie Verbundenes, erstaunlich Schöpferisches zu verstehen, als den Geist über dem Buchstaben anzuerkennen –; alles Lehrhaft-Fixierte und Institutionell-Disziplinäre hingegen nicht für das Letzte und Ausschlaggebende zu nehmen. Andernfalls würde die Religion im Nachhinein zu einem „Kunstwerk des berechnenden Verstandes“ herabgesetzt. Selbst ‚Gott‘ als Name und bestimmte Vorstellung sei „nicht Alles in der Religion“. Das Universum symbolisiere mehr. ⁵⁶⁶

⁵⁶⁴ II finis; 133; 2. Aufl. 1806: „in jedem Augenblick“.

⁵⁶⁵ Plato (Politeia, Nomoi, Euthyphron), Augustin, Kant, Fichte, Hegel.

⁵⁶⁶ II fin., 132 f. So ähnlich im zwanzigsten Jahrhundert wiederum Whitehead, Dewey und Teilhard de Chardin. Initiatorisch für eine nach-theistische Religiosität, wie sie

Jeder muss sich bewusst sein, dass seine Religion nur ein Teil des Ganzen ist, dass es über diese selben Verhältnisse, die ihn religiös affizieren, Ansichten und Empfindungen gibt, die ebenso fromm sind und doch von den seinen gänzlich verschieden, und dass anderen Gestaltungen der Religion Wahrnehmungen und Gefühle gehören, für die ihm vielleicht gänzlich der Sinn fehlt.

Gleichwohl kennt auch Schleiermacher, behelfsmäßig schematisierend, eine Staffellung der Religion, eine Steigerung von deren Artikulationsformen über eine Skala dreier Hauptstufen: Auf der ersten Stufe wird die Welt vorgestellt als Chaos und die Gottheit als dessen ordnende Kraft, sei es als blindes Geschick (*fatum*), Fetisch oder Persönlichkeit. Auf der zweiten Stufe erscheint die Welt als Vielheit heterogener Elemente, und deren Ordnungsgesetzlichkeit wird vorgestellt als Vielheit von Göttern (polytheistisch) oder als Naturnotwendigkeit. Auf der dritten Stufe wird die Wirklichkeit vorgestellt als Totalität, Einheit in der Vielheit, und die Gottheit teils mono-, teils pantheistisch. Zu der höchsten Form zählen demzufolge die beiden biblischen Religionen: Judentum und Christentum. Im ersteren ist das universale Walten vorwiegend noch als Vergeltung, im letzteren vollends als Erlösung gefasst. So erweist sich eine Emporhebung der ins Verderben gesunkenen Welt durch immer vollkommeneren Mitteiligung des Heils in gottgesandten Persönlichkeiten, zuletzt in Jesus (Christus-Messias) als *dem* Mittler (von Unendlichem und Endlichem) überhaupt.

Indem Schleiermacher die religiöse Grunderfahrung der Erhebung in die Universum-Anschauung vertritt, bezieht er Gegenstellung nicht allein gegenüber deren begrifflicher Aufhebung ins absolute Wissen. Schleiermacher hat außerdem hervorgehoben, dass alle religiösen Äußerungen in Wort, Bild und symbolischen Darstellungshandlungen

insbesondere für den Dialog mit der Buddha-Religion förderlich ist, war zudem Paul Tillich (Der Mut zum Sein, Stuttgart 1953, HW, Bd. V). Zur Bedeutung Schleiermachers für Tillich vgl. Ders.: Religion des konkreten Geistes, Stuttgart 1968. Zu Tillichs Einschätzung der nietzschischen ‚Suche nach Gott jenseits Gottes‘ vgl. Ders.: Der Gott über Gott und der Mut zum Sein, in: Sein und Sinn, GW, Bd. XI, Stuttgart 1969, S. 132–139.

gen jeweils nur aus ihrem ‚Sitz im Leben‘ zu verstehen sind.⁵⁶⁷ Weder rein rationales Erklären noch bloß moralisches Pflichtverhalten, sondern allumfassendes Ethos des Lebens, bleibt das affektiv-emotional Anschauliche in allen konkreten Formen unabdingbar. Leben ist stets nur im Besonderen und Einzelnen, im Persönlichen und Individuellen. Das sind die zwei Seiten der einen Medaille: einerseits die Intuition des Universalen, andererseits die Repräsentation des Universalen im stets Konkreten und Individuellen.

Gleichwohl ist klar, dass eine derart weit gehende Bestimmung der Religiosität aus der Emotionalität vielleicht der Willkürlichkeit, dem individuellen Subjektivismus nicht ausreichend Kontrollmöglichkeit entgegenstellt. Die religiöse Grunderfahrung in Schleiermachers Sinn muss Wollen, Handeln, Wissen und Erkennen begleiten können. *Wie* jedoch das geschehen könne, das kann wohl Schleiermacher nicht deutlich genug aufzeigen. Religion ist solcherart etwas, was eher beschworen wird, was dabei sein muss, damit der Mensch als Mensch integral, friedlich und gesellig lebt, als dass es im Einzelnen argumentativ zu bestimmen wäre. Es bleibt ein wichtiger Impuls, dass Schleiermacher Religion nicht in erster Linie an bestimmte geschichtliche Religionen anbindet, sondern dass er von einer universalen Religiosität ausgeht, einer persönlichen Befähigung im Sinne einer Transzendentalvorgegebenheit, die im Gefühl allem Konkreten voraus schon da ist.

2.4.6 Symbolisches Weltverstehen

Schleiermachers „Reden“ unterbreiten zugleich Ansätze einer Phänomenologie der Religion. Unmittelbar neben der Hermeneutik zeigt sich die Phänomenologie als eine Möglichkeit, Religion nicht zu deduzieren und *a priori* zu definieren. Sondern aus deren konkreten Erscheinungsweisen (induktiv) den eigentümlichen Sinn,

⁵⁶⁷ Hier verlaute, zum ersten Mal wohl, das berühmte Wort vom ‚Sitz im Leben‘, was in der Folge (namentlich seit Hermann Gunkel) eine Grundvorstellung jedes hermeneutischen Verstehens bildet. Man kommt nicht umhin sich klarzumachen, aus welcher Situation heraus und in welche Situation hinein etwas jeweils gesagt ist, kurzum, man muss den ‚Sitz im Leben‘ (‚die Lebensform‘) kennen, um die darauf sich beziehenden Worte und Sätze (‚das Sprachspiel‘) zu deuten und zu verstehen.

die Religiosität zu belegen und ein Verstehen zu erschließen, das Verständnis, das in den Phänomenen enthalten ist, aufzuzeigen.⁵⁶⁸ Derart stellt sich die Frage der Religion umfassender als in der traditionellen philosophischen Theologie, so dass, wie gesagt, selbst der Atheismus (als eine Möglichkeit individueller Universumsanschauung) nicht notwendig irreligiös sein braucht.⁵⁶⁹ Damit verbunden ist die Erwartung, es zeige sich allererst noch in ganzer Fülle, was Religion eigentlich ist. Und das ist im ökumenischen, weltweit interkonfessionellen und interreligiösen Gespräch sicherlich von Bedeutung.

Durch Schleiermacher erfolgt eine Entintellektualisierung der Religion. Für ihn ist Religion ein ursprüngliches, im eigentlichen Sinne des Wortes ‚naives‘, von allem Anfang an auftretendes Phänomen. Ein jeder soll auf seine eigene innere Natur hören, um von ihr her Religiosität zu artikulieren. Was er wahrnimmt, ist ein Ur-Akt, ein integraler, der in der Person vor sich geht: ein Gefühl, welches Erkennen und Bewusstsein enthält. Schleiermacher will neu die Unableitbarkeit und Eigenständigkeit der Religion herausstellen. In der Religion lebt der Mensch etwas zur Vollendung seiner eigenen Natur Unentbehrliches wie theoretische Spekulation und sittlich-moralische Praxis: den unableitbaren, ganz eigenen „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“. Was Anschauung heißt geschieht in der eigentümlichen Weise, „das Einzelne als Teil des Ganzen, das Beschränkte als Darstellung des sich ununterbrochen offenbarenden Universums zu fassen“. Diese eigene Weise der Apperzeption, das ist so etwas wie symbolisches Weltverstehen, die Fähigkeit, im Einzelnen das Ganze wahrnehmen und darüber mit anderen in einen Verständigungsprozess eintreten

568 Das ist die phänomenologisch-hermeneutische Methode. In deren Zeichen ist unter anderem Martin Heideggers Hauptwerk „Sein und Zeit“ (1927) eröffnet worden.

569 Beachtliches Beispiel bietet etwa der italienische Opernkomponist Giuseppe Verdi, der sich beharrlich als Atheist bekannte. Aber kann ein Musiker von so hohen Graden – Schöpfer schließlich der „Quattro pezzi sacri“ (1895–97) und der „Messa da Requiem“ (1874) – denn überhaupt als irreligiös empfunden werden?

zu können.⁵⁷⁰ Das Bedeutende an diesem Vorgang ist nicht so sehr das, was als Gegenstand oder Begebenheit erfasst wird, vielmehr „das Gemüt“ selbst, worin die Welterfahrung sich vollzieht.⁵⁷¹

Von der Erfassung der universalen Verflochtenheit und Bezogenheit alles sich Begebenden aus kann sodann Schleiermacher religiöse Welterfahrung als das Vermögen deuten, alle Begebenheiten in der Welt als Handeln Gottes vorzustellen. Indes ist dieser Gottesbegriff für Schleiermacher unerheblich, so wie auch die differenzierten geschichtlichen Religionen eher nachgeordnete, unvollkommene, mitunter verzerrte Erscheinungsweisen sind. Er kann sogar so weit gehen zu sagen, die Geschichte der Religionen bilde eine Geschichte der menschlichen Torheiten.

Die spezifisch religiöse Bezogenheit ist nach Schleiermacher primär etwas Individuelles, Lebendiges, Schöpferisches, was sich nicht ohne weiteres objektivieren, konservieren und systematisieren lässt.⁵⁷² Religion hat die Bedeutung der *individuellen* Erhebung zum Unendlichen.⁵⁷³ Das ist eine (romantische) lebensphilosophische Einstellung,

570 Vergleichbares hatte im ausgehenden Mittelalter namentlich Nikolaus von Kues als wesentlich herausgestellt.

571 II 87. Gemüt entstammt als Begriff dem Wortschatz der spekulativen Mystik (Meister Eckhart, Jakob Böhme). Friedrich Schlegel: „die eigentliche Lebenskraft der innern Schönheit und Vollendung ist das Gemüt (...) Gemüt ist die Poesie der erhabenen Vernunft, und durch Vereinigung mit Philosophie und sittlicher Erfahrung entspringt aus ihm die namenlose Kunst, welche das verworrene flüchtige Leben ergreift und zur ewigen Einheit bildet“ („Athenäums“-Fragment, 339).

572 Insofern ist wohl Ludwig Feuerbachs Beifall voreilig. Der radikale Religionskritiker begrüßt in Schleiermacher die äußerste Annäherung der Theologie an Anthropologie (SW VIII 266) und meint, man habe über Schleiermacher hinausgehend nur noch einsehen müssen, dass der Mensch nicht von Gott, sondern von der Natur und seinem eigenen Wesen abhängig ist (SW VII 434; VIII 37–39).

573 In diesem seinem „Grundgedanken“ weist Schleiermacher nicht nur auf Nietzsche voraus, er trifft im Übrigen sich mit Friedrich Hölderlin, der (in der Hymne „Brod und Wein“, v. 44 f.) ebenfalls davon spricht, es gebe ein „Maas, / Allen gemein, doch jeglichem auch ist eignes beschieden“. – „Sich selbst angehören“ ist laut Schleiermacher (II 121) geradezu die *conditio sine qua non* der Religion. Gleichzeitig ist ihm wie Montaigne bereits und Herder und ebenfalls Friedrich Schlegel (Gespräch über Poesie) ein jeder einzelne „ein Kompendium der Menschheit“, in einem gewissen Sinn jeweils „die ganze menschliche Natur“ umfassend (II 99, 109). Vgl. damit die erklärtermaßen mystische Johannesprolog-Auslegung in einer Sequenz (von zwei mal drei [1–3, 4–6] plus einer abschließenden [7.] Rede, die zur Musik übergeht) in: Schleiermacher: Die

die Wesentlichen von der gemüthhaften Innerlichkeit der Individuen ausgehen sieht, zugleich aber, im Sinne eines umfassenden Humanismus, darauf besteht, dass für ein jedes Subjekt Religiosität zur Entfaltung integraler Individualität und geselliger Humanität unumgänglich ist. Religion vermag in einem jeden einzelnen Menschen eine unentbehrliche, zum Ganzen notwendige Bekundung der gesamten Menschheit zu sehen (II 91, 109).⁵⁷⁴ Jedes Individuum ist „ein Kompendium der Menschheit“, eine jede „Persönlichkeit umfasst in einem gewissen Sinn die ganze menschliche Natur“ (II 99). Es verläuft noch dazu zur Blüte, zur Akme sozusagen, da ein Dasein in den Zenit gerät: Im Lebenslauf eines jeden findet sich der eine günstige Augenblick, da er „auf den höchsten Gipfel desjenigen gestellt wird, was er sein kann“ (II 94). Nach allen Seiten ist der „Genius der Menschheit“ am Werk, als ein Künstler, als der „vollendetste und universellste Künstler“ (II 91). Dessen Werk geht ins Unabsehbare, ins Unbeschränkte.⁵⁷⁵ In Aussicht steht eine freie Kommunikationsgemeinschaft, das ‚Gespräch, das wir sind‘, in Ehrfurcht vor dem schöpferischen Wort in uns, ein neuer Zustand, da keiner mehr den anderen zu belehren braucht, weil ein jeder von sich aus das Unendliche anschaut.⁵⁷⁶

Weihnachtsfeier, in: *Über die Religion*, hg. Christian Albrecht, Frankfurt a. M./Leipzig 2008, S. 312–315.

- 574 Vgl. auch Schleiermachers „Monologen, Eine Neujahrsgabe“ (Berlin 1800). Darin, einer Sammlung von Selbstgesprächen, neuartigen (neoaugustinischen) Soliloquien, beschreibt der Autor den Sinn für das Unendliche nicht so sehr im kosmischen Universum, sondern im Menschen selbst, entfaltet sozusagen die Menschenuniversum-Anschauung, als eine ethische Variante von Introversionsmystik gewissermaßen. Demnach kann sich das Individuum nicht vernehmen, ohne die Menschheit anzuschauen, nämlich als Urbild, das in den Individuen auf unendliche Weisen dargestellt wird.
- 575 Schleiermacher: *Idee zu einem Katechismus der Vernunft für edle Frauen*, 1798. Da ist von einer unendlichen Menschheit die Rede, „die da war, ehe sie die Hülle der Männlichkeit und der Weiblichkeit annahm“, und also entsprechend sich „von den Schranken des Geschlechts unabhängig“ zu machen als praktische Lebensaufgabe erkannt ist (*Über die Religion*, hg. Christian Albrecht, Frankfurt a. M./Leipzig 2008, S. 11). – Conrad, Anne: *Jenseits der Schranke des Geschlechts*, Friedrich Schleiermachers Entwurf einer Religion für eine ‚religionslose‘ Zeit, in Burschel, Peter/Conrad, Anne (Hgg.): *Vorbild, Inbild, Abbild*, Freiburg Br. 2003, S. 151–170; Hartlieb, Elisabeth: *Geschlechterdifferenz im Denken Friedrich Schleiermachers*, Berlin/New York 2006.
- 576 I 13; vgl. Jer 31,34, Joh 6,45, Hebr 8,11. „Über keinem hebt sich der Stecken des Treibers und Jeder hat Ruhe und Muße, in sich die Welt zu betrachten“ (IV 231; vgl. Jes 9,3). – Im zwanzigsten Jahrhundert ist es Karl Jaspers, der ausdrücklich einen philosophischen Glauben favorisiert, der nicht Autorität, nicht Dogma wird, sondern zualler-

Ein Ethos der Kreativität weist voraus bis in Nietzsches ambitiöses experimentelles dichterisches Philosophieren. Da ist bei Schleiermacher, in der *pars destruenda*, die Rede von einer langen Reihe, die es „in jenen geschlossenen Ring zu gestalten“ gelte, „der das Sinnbild der Ewigkeit und der Vollendung“ sei (I 9). Die Religion als *mater et magistra*, Mutter und Lehrerin (I 14 f.) durchgrabe man so kritisch wie nur möglich, es bleibe ein „heiliger Instinkt“ verborgen, aus dem einzelne Blitze hervorzulocken seien, die ihrerseits eine Aussicht ins Unendliche ermöglichten und, auf Augenblicke, einen Aufschwung „zum hohen Bewusstsein eines menschlichen Willens und Daseins“ (I 19). Religion habe der, welcher einer (buchstäblichen) heiligen Schrift nicht bedürfe, sondern (aus lebendigem Geist) „wohl selbst eine machen könnte“ (II 122) – so etwa wie es gleichzeitig Novalis’ „Hymnen an die Nacht“ dartun (deren fünfte insbesondere) und wie es später in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ experimentell erprobt wird, einem literarisch-philosophischen Buch mithin, das ausklingt in Liedern, die eben von jenem singen, was bereits Schleiermacher als das Unsterbliche der Religion hervorhebt: „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick“. ⁵⁷⁷ Nicht genug damit. Bereits Schleiermacher denkt, zumindest im Hinblick auf die fünfte und letzte Rede, ausdrücklich an Anleihen beim Dithyrambus. Und er ist sich obendrein bewusst, dass die Schrift schließlich sich selbst annihiliere – ganz so also wie tatsächlich Nietzsches „Zarathustra“ (beinahe alles Bestehende, und so schließlich) sich selbst dementiert, parodiert, dekonstruiert; erklärtenmaßen als „Ein Buch für Alle und Keinen“ nichts ist als ein Experiment der Mitteilung, mehr oder minder buchstäblicher, ein Exempel letztlich nicht fixierbarer schöpferischer Selbstübersteigung. ⁵⁷⁸

erst auf Kommunikation unter Menschen über die stets in Chiffren sich kundgebende Transzendenz angewiesen bleibt (Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962, insbes. S. 110).

577 II 133. – Auch mit dem Gedanken der Ewigen Wiederkehr sucht Nietzsche die Erfahrung des Augenblicks als Erfahrung der Einung auszuzeichnen (vgl. Bertram, Ernst: Nietzsche, Berlin 1922, S. 236: „Kult des mystischen Moments“, 361; Heidegger, Martin: Nietzsche, 2 Bde., Pfullingen 1961, Bd. 1, S. 312, 402; Wohlfart, Günter: „Also sprach Herakleitos“, Freiburg i. Br./München 1991, S. 345–357).

578 Ganz zutreffend sind daher die Reden „Über die Religion“ „das extravagante Probierstück eines neuartigen Typus der religiösen Kommunikation“ zu nennen (Nowak, Kurt:

Mit der Religiosität, die durch Lehrsätze und Disziplinen nicht eindeutig festzumachen ist, sind eigentümliche Erwartungen verbunden. Der seelische Enthusiasmus, konstitutiv bereits für das platonische Philosophieren, ist etwas Romantisches, eine Form des Idealismus, eine Erwartung, eine Ahnung, hinter welcher die Erfüllung unweigerlich zurückbleiben wird.⁵⁷⁹ Und in dem Maße, wie die romantische Postulierung einer universellen Religiosität geselliger Individuen sich nicht realisiert, gewinnen die bestehenden institutionellen Religionen wiederum an Gewicht. Sie werden, im Anschluss an die Romantik, in einer eigenen Religionsphilologie und -geschichte erforscht. So wird auch das Christentum in einer philosophisch begrifflichen Form gegenüber der romantisch-schwärmerischen Position neu betont und allem anderen vorangestellt werden.⁵⁸⁰ Es ergibt sich ein Entwurf von enthusiastischer Religiosität, der sich ansatzweise auch im Vierten Evangelium (Joh 4,23, 5,24 u. ö.) und anderen Stellen des Neuen Testaments (Röm 6,22 f.) findet. Da nämlich, wo die Bibel-Exegese von einer präsentischen Eschatologie spricht.⁵⁸¹ Außerdem ist es vielleicht

Schleiermacher, Göttingen 2001, S. 392). Entsprechend wäre Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ als ‚das extravagante Probestück eines neuartigen Typus der philosophisch-existentialen Kommunikation‘ aufzunehmen. – Selbst Musils experimenteller Roman-Torso „Der Mann ohne Eigenschaften“ bewegt sich noch auf derselben Linie. – Später hat aus der Perspektive weiblicher Erzählerinnen-Identifikation mit Maria Magdalena die Schriftstellerin Luise Rinser Entsprechendes versucht (Mirjam, 1975, Frankfurt a. M. 1983).

579 Fries, Jakob Friedrich: Wissen, Glauben und Ahndung, Jena/Leipzig 1805; neu hg. Leonard Nelson, 1905; Görland, Albert: Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeiste des kritischen Idealismus, Berlin/Leipzig 1922. – Hogrebe, Wolfram: Ahnung und Erkenntnis, Frankfurt a. M. 1996, S. 69–74.

580 So ausdrücklich sogar innerhalb des Konzeptes einer ‚teleologischen Religion‘ in den späteren Schriften Schleiermachers selbst (insbes. Der christliche Glaube, ²1830 f., § 11).

581 „Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in Euch!“ (Lk 17,21). Der griechische Originalwortlaut (*bē basileia tou Theou entōs hymōn estin*) bedeutet allerdings eher das Reich Gottes ist ‚mitten unter euch‘. Das heißt, bereits ist inmitten der Jünger und Gläubigen (von Seiten Gottes, und also keinesfalls durch sie selbst) ein Anfang damit gemacht (vgl. Mt 12,28, Mk 1,15). – Das ‚inwendige Reich Gottes‘ von Lk 17,21 war im siebzehnten Jahrhundert bekannt geworden insbesondere als Leitmotiv des dritten Teils („Buch des Gewissens“) der bedeutendsten lutherischen Erbauungsschrift „Vier Bücher vom wahren Christentum“ von Johann Arndt (Frankfurt a. M. 1605). – Selbst noch für Nietzsche erklärt sich aus der Lukas-Stelle, was ‚frohe Botschaft‘ heißt (AC 49: KSA VI 200).

ein Wiederanknüpfen an das Konzept von kosmischem Bewusstsein und Seelengröße, wie es für die antike, namentlich epikureische und stoische praktische Lebensphilosophie prägend war.

2.4.7 Beziehung aufs Unendliche (Friedrich Schlegel)

„In und aus unserm Zeitalter läßt sich nichts Größeres zum Ruhme des Christentums sagen, als daß der Verfasser der *Reden über die Religion* ein Christ sei.“ So urteilt Friedrich Schlegel (1772–1829), der Anführer der deutschen Romantiker und im Begriff, einer der ersten und maßgebenden Kunst- und Kulturkritiker zu werden, ein Hermeneutiker, ein Lebensphilosoph. Der Siebenundzwanzigjährige reagiert auf Schleiermachers epochale Religionsschrift mit einem Strahlenkranz eigener „Ideen“ (1800).⁵⁸² Schlegels sprühende Sammlung von einhundertsechsfünfzig Fragmenten nimmt nicht nur Inhalte auf, sondern mehr noch den performativen Impetus, auch in der exemplarischen Realisierung des ‚Symphilosophierens‘, gemeinsam mit Schleiermacher und Novalis. Damit sind eine Geselligkeit initiiert und eine Verständigung, die weitergeführt werden sollen, hier und jetzt, und fernerhin, unbegrenzt, universal.

Schlegel selbst war gewissermaßen zum Neophyten geworden. Obwohl hannöverisch-lutherischer Pfarrerssohn, zählte der junge Friedrich wenn nicht zu den Verächtern, so doch zu den (gebildeten) Gleichgültigen gegenüber der Religion. Ihm selbst war es wohl so ergangen, dass ihm erst einmal die Augen (wieder) geöffnet werden mussten:

Wer ein Höchstes tief in sich ahndet und nicht weiß wie er sichs deuten soll, der lese die *Reden über die Religion*, und was er fühlte wird ihm klar werden bis zum Wort und zur Rede.⁵⁸³

582 Schlegel, Friedrich: *Ideen*, in: Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe (KA), hg. Ernst Behler, Paderborn/München 1958 ff., 1. Abt., 2. Bd, hier Ziff. 112.

583 *Ideen*, Ziff. 125. – Mit dem Exordium „Gefühl ist alles“, Faustens Entgegnung auf die Gretchenfrage (Faust I, Vers 3456), beginnt noch der späte Schlegel die Siebte seiner Fünfzehn Vorlesungen über die „Philosophie des Lebens“ (Wien 1828; KA 1/10, 1969).

Sichtlich eignet dem Gestus der schlegelschen aphoristischen Prosa von vornherein etwas Präzeptorisches, wenn nicht Prophetisches, jedenfalls ein weitreichender Gestaltungswille. Dies im Bestreben, die empirischen Beschränkungen und Festlegungen nicht für das Ganze zu nehmen, sondern darüber hinauszugelangen und eine höhere Position zu beziehen:

Das Universum kann man weder erklären noch begreifen, nur anschauen und offenbaren. Höret nur auf[,] das System der Empirie Universum zu nennen, und lernt die wahre religiöse Idee desselben, wenn ihr den Spinoza nicht schon verstanden habt, vor der Hand in den *Reden über die Religion* lesen. [150]

Das Empirische zu erklären ist das eine. Doch da ist noch ein anderes. Unterscheidung ist vonnöten. Nicht alles ist bedeutsam, wertvoll. Worauf es schließlich ankomme, stellt sich nachgerade in ultimativer Form:

Nur durch Beziehung aufs Unendliche entsteht Gehalt und Nutzen; was sich nicht darauf bezieht, ist schlechthin leer und unnütz. [3]

Mit einem konkreter benannten, für die deutsche Klassik und Romantik nicht minder einflussreichen Bezugspunkt, erklärt Schlegel – andernorts, in dem Periodikum „Athenaeum“ – zu der bevorstehenden, die französische große Revolution überbietenden, vollendenden ‚heiligen Revolution‘:

Der revolutionäre Wunsch, das Reich Gottes zu realisieren, ist der elastische Punkt der progressiven Bildung, und der Anfang der modernen Geschichte. Was in gar keiner Beziehung aufs Reich Gottes steht ist in ihr nur Nebensache.⁵⁸⁴

584 Schlegel, Friedrich: ‚Athenäums‘-Fragment, 222.

Der Überschwang über die rationale Organisierung hat jedenfalls jenseits des Verstandes und handfester Politik zu geschehen, vermöge der Einbildungskraft:

Der Verstand, sagt der Verfasser der *Reden über die Religion*, weiß nur vom Universum; die Fantasie herrsche, so habt ihr einen Gott. Ganz recht, die Fantasie ist das Organ des Menschen für die Gottheit. [8]

Ganzheitlich-schematisiert erfasst, verläuft die Gesamtbewegung nicht linear, sondern kreisförmig, zirkulär, wengleich elliptisch, bifokal, um *zwei* Mittelpunkte, einen vernunft-philosophischen und einen universal-religiösen:

Die Philosophie ist eine Ellipse. Das eine Zentrum, dem wir jetzt näher sind, ist das Selbstgesetz der Vernunft. Das andre ist die Idee des Universums, und in diesem berührt sich die Philosophie mit der Religion. [117]

Ein weites Feld scheint eröffnet, ein vielfältiges Zusammenwirken der unterschiedlichsten Kräfte in Sammlung, Verausgabung, Ausgelassenheit, Reflexion:

Die Andacht der Philosophen ist Theorie, reine Anschauung des Göttlichen, besonnen, ruhig und heiter in stiller Einsamkeit. Spinoza ist das Ideal dafür. Der religiöse Zustand des Poeten ist leidenschaftlicher und mitteilender. Das Ursprüngliche ist Enthusiasmus, am Ende bleibt Mythologie. Was in der Mitte liegt, hat den Charakter des Lebens bis zur Geschlechtsverschiedenheit. Mysterien sind[, wie schon gesagt,] weiblich; Orgien wollen in fröhlicher Ausgelassenheit der männlichen Kraft alles um sich her überwinden oder befruchten. [137]

Über dem durchschnittlichen Charakter des gewöhnlichen Lebens (und dessen Ausgelassenheit in mysterienartigen und orgiastischen Feiern) erhebt sich die *wahre* Mitte in der Verbindung der Extreme. („Verbindet die Extreme, so habt ihr die wahre Mitte“ [74]). Damit ist bereits Religion erreicht, die demnach keineswegs nur in die Höhe reicht, sondern ebenso auch in die Tiefe. („Die Religion ist die zen-

tripetale und zentrifugale Kraft im menschlichen Geiste, und was beide verbindet“ [31]). Damit ein höheres menschliches Leben stattfinde, kommt etwas absolut Zentrales, Unentbehrliches ins Spiel. Die Romantiker nennen es Mittler, und sie denken es anspruchsvoll, hermeneutisch-christlich wie artistisch-künstlerisch. Wer zum Mittler taugt, das kann Christus sein, Bacchus-Dionysos, Eros wie auch in deren Weiterführung die rückhaltlose Künstlerexistenz:

Gott erblicken wir nicht, aber überall erblicken wir Göttliches; zunächst und am eigentlichsten jedoch in der Mitte eines sinnvollen Menschen, in der Tiefe eines lebendigen Menschenwerks. Die Natur, das Universum kannst du unmittelbar fühlen, unmittelbar denken; nicht also die Gottheit. Nur der Mensch unter Menschen kann göttlich dichten und denken und mit Religion leben. Sich selbst kann niemand auch nur seinem Geiste direkter Mittler sein, weil dieser schlechthin Objekt sein muß, dessen Zentrum der Anschauende außer sich setzt. Man wählt und setzt sich den Mittler, aber man kann sich nur den wählen und setzen, der sich schon als solchen gesetzt hat. Ein Mittler ist derjenige, der Göttliches in sich wahrnimmt, und sich selbst vernichtend preisgibt, um dieses Göttliche zu verkündigen, mitzuteilen, und darzustellen allen Menschen in Sitten und Taten, in Worten und Werken. Erfolgt dieser Trieb nicht, so war das Wahrgenommene nicht göttlich oder nicht eigen. Vermitteln und Vermitteltwerden ist das ganze höhere Leben des Menschen, und jeder Künstler ist Mittler für alle übrigen. [44]

Den Künstlern schreibt Schlegel eine Sonderrolle zu. Sie sei so geistlich wie weltlich, und in der Vermittlung vorbildlich, stellvertretend, hingebungsvoll bis zur Selbstopferung:

Ein Künstler ist, wer sein Zentrum in sich selbst hat. Wem es da fehlt, der muß einen bestimmten Führer und Mittler außer sich wählen, natürlich nicht auf immer sondern nur fürs erste. Denn ohne lebendiges Zentrum kann der Mensch nicht sein, und hat er es noch nicht in sich, so darf er es nur in einem Menschen suchen, und nur ein Mensch und dessen Zentrum kann das seinige reizen und wecken. [45]

Der Mensch, was ist er? Ein Künstler, und auch kein Künstler. Ein unfertiges, der Gestaltung fähiges und bedürftiges, ein über sich hinausweisendes Lebewesen, das ist Schlegel zufolge evident:

Denke dir ein Endliches ins Unendliche gebildet, so denkst du einen Menschen. [98]

Nicht festgelegt ist der Mensch, sondern höchst dynamisch. Und um das potentielle Menschsein universal ins Spiel zu bringen, ist in erster Linie religiöse Emanzipation erforderlich:

Laßt die Religion frei, und es wird eine neue Menschheit beginnen. [7]

Frei ist die Religion, wenn sie nicht paternalistisch petrifiziert, sondern lebendig ist, wenn sie Funken schlägt, wenn sie Ideen zündet, geistvoll überschwänglich.

Ideen sind unendliche, selbständige, immer in sich bewegliche, göttliche Gedanken. [10]

Zum Ende seiner Ideen-Sammlung erklärt Schlegel, sein Vorgehen deutend und der Weiterführung anderer anheimgebend („So gehe hin und tue desgleichen“, Lk 10,37):

Ich habe einige Ideen ausgesprochen, die aufs Zentrum deuten, ich habe die Morgenröte begrüßt nach meiner Ansicht, aus meinem Standpunkt. Wer den Weg kennt, tue desgleichen nach seiner Ansicht, aus seinem Standpunkt. [155]

Einen hebt Schlegel hervor, im Rückblick auf die Folge seiner Denk-Bilder: Novalis, den jungen Friedrich von Hardenberg, den neben ihm und Schleiermacher Dritten im Bunde. An ihn wendet er sich in feierlicher Anrede, ihm widmet er die Apostrophe und hält doch den Kreis für weitere Symphilosophierende offen:

An Novalis. Nicht auf der Grenze schwebst du, sondern in deinem Geiste haben sich Poesie und Philosophie innig durchdrungen. Dein Geist stand mir am nächsten bei diesen Bildern der unbegriffenen Wahrheit. Was du gedacht hast, denke ich, was ich gedacht, wirst du denken, oder hast es schon gedacht. Es gibt Mißverständnisse, die das höchste Einverständnis nur bestätigen. Allen Künstlern gehört jede Lehre vom ewigen Orient. Dich nenne ich statt aller andern. [156]

Alles in allem stellt Schlegel (wie Hamann und Herder zuvor) die Vernunft mit ihren rational-begrifflichen Fixierungen nicht durchwegs an die erste und oberste Stelle. Ein anderes ist ihm weiterführend: die Einbildungskraft, die frei schwebende Phantasie. Sorge zu tragen sei nicht so sehr um ein abstrakt erfassbares, gefestigtes Sein, als vielmehr um ein Universum, das seiner (noch) nicht bewusst und durchaus im Werden ist.⁵⁸⁵ Als angemessenes ingenüoses Verfahren ist damit die seit alters gepflegte philosophische Einstellung der Ironie verschwistert: Gelöstheit mithin, Heiterkeit, Freizügigkeit, die noch über sich selbst hinausschwingt und, aus Philosophie der Philosophie entspringend, alles Fixe übertrifft und verflüssigt. Als fortlaufende Selbstparodie ist Ironie zugleich Ausdruck eines Gefühls der Endlichkeit und wirkt erdend gegenüber unangebracht idealistisch Überschwänglichem. Philosophieren wird zum Bewusstsein der Grenze, zum Ausdruck erfahrener Negativität, zu immer neuem Einsetzen und Überholen („Parekbase“), zum Bestreben, in mythisch-symbolischer Weise das Unendliche im Endlichen darzustellen. Notwendig fragmentarisch, ist solches Philosophieren oftmals ein kühnes, ein freches und dennoch ein modern gemäßigtes ‚schwaches‘ Denken.⁵⁸⁶

Obendrein kommt es zu denkwürdigen Eigeninitiativen: In dem formal wie inhaltlich innovativen, übermütig frivolen, von den Zeitgenossen als obszön angefeindeten, von Schleiermacher jedoch gewürdigten

585 Vgl. insbesondere Schlegels „Transcendentalphilosophie“ (Jena 1800 f.) hg. Michael Elsässer, Hamburg 1991.

586 Vgl. Albert Camus (*la pensée humiliée*; Essais, hg. R. Quillot, Paris 1965, Bd. II, S.; 179) sowie Gianni Vattimo (*pensiero debole*; Das Ende der Moderne, Stuttgart 1990; Ders.: Jenseits des Christentums, München/Wien 2004).

Roman „Lucinde“ macht Schlegel die Probe aufs Exempel. Er präsentiert ein phantastisches Konstrukt von ‚Ausgelassenheit und Religion‘, hoch reflektiert, hoch artifiziell, witzig, tief human. Unbeschadet aller autobiographischer Bezüge des jugendlichen Schlegel im frühromantischen Berliner Kreis ist es zuhächst ein Stück – nur der erste von zwei, drei, vier geplanten, aber nicht ausgeführten Teilen – ingenioser Poetologie: „Bekanntnisse“ darbietend, „Bekanntnisse eines Ungeschickten“, insgesamt von ebenso existentieller wie artistischer Ironie. Für den Klärungsprozess vom wilden Gefühlschaos bis zur artikulierten Rede steht eine das Geistige versinnlichende, das Sinnliche vergeistigende „Allegorie der Frechheit“.

(...) was ich nur im Innersten wünschte, lebte und drängte sich gleich hier, ehe ich selbst den Wunsch noch deutlich gedacht hatte. Und so sah ich denn bald bekannte und unbekannteliebe Gestalten in wunderlichen Masken, wie ein großes Carneval der Lust und Liebe. Innre Saturnalien, an seltsamer Mannichfaltigkeit und Zügellosigkeit der großen Vorwelt nicht unwürdig. Aber nicht lange schwärmte das geistige Bacchanal durch einander, so zerriß diese ganze innre Welt wie durch einen elektrischen Schlag und ich vernahm ich weiß nicht wie und woher die geflügelten Worte: »Vernichten und Schaffen, Eins und Alles; und so schwebte der ewige Geist ewig auf dem ewigen Weltstrom der Zeit und des Lebens und nehme jede kühnere Welle wahr, ehe sie zerfließt.« – Furchtbar schön und sehr fremd tönte diese Stimme der Fantasie, aber milder und mehr wie an mich gerichtet die folgenden Worte: »Die Zeit ist da, das innre Wesen der Gottheit kann offenbart und dargestellt werden, alle Mysterien dürfen sich enthüllen und die Furcht soll aufhören. Weihe dich selbst ein und verkündige es, daß die Natur allein ehrwürdig und die Gesundheit allein lebenswürdig ist.« – Bei den geheimnisvollen Worten, *die Zeit ist da*, fiel wie eine Flocke von himmlischem Feuer in meine Seele. Es brannte und zehrte in meinem Mark; es drängte und stürmte sich zu äußern. Ich griff nach Waffen, um mich in das Kriegsgetümmel der Leidenschaften, die mit Vorurteilen wie mit Waffen wüten, zu stürzen und für die Liebe und die Wahrheit zu kämpfen: aber es waren keine Waffen da. Ich öffnete den Mund, um sie in Gesang zu verkündigen, und ich dachte, alle Wesen müßten ihn vernehmen und die ganze Welt sollte harmonisch wiederklin-

gen: aber ich besann mich, daß meine Lippen die Kunst nicht gelernt hätten, die Gesänge des Geistes nachzubilden. – »Du mußt das unsterbliche Feuer nicht rein und roh mitteilen wollen,« sprach die bekannte Stimme meines freundlichen Begleiters. »Bilde, erfinde, verwandle und erhalte die Welt und ihre ewigen Gestalten im steten Wechsel neuer Trennungen und Vermählungen. Verhülle und binde den Geist im Buchstaben. Der echte Buchstabe ist allmächtig und der eigentliche Zauberstab. Er ist es, mit dem die unwiderstehliche Willkür der hohen Zauberin Fantasie das erhabene Chaos der vollen Natur berührt, und das unendliche Wort ans Licht ruft, welches ein Ebenbild und Spiegel des göttlichen Geistes ist, und welches die Sterblichen Universum nennen.«⁵⁸⁷

Nicht zuletzt zeichnet der Text jenseits herkömmlicher patriarchaler Dominanz Lineamente einer paritätisch-liberalen, androgyn-utopischen Geschlechter- und Sexualethik.⁵⁸⁸ Und obendrein eines Liebeskonzepts von ebenso kritisch-realistischer wie geradezu sakral-utopischer Art. Von einer beseelenden Zärtlichkeit ist die Rede, einer „anschauenden Freude über die Schönheit des Menschen, der ewig bleibt, während die einzelnen schwinden“; und dass diese beseelte Zärtlichkeit und anschauende Freude zu Gesprächen führen und sich zur „schönsten Religion“ entfalten.⁵⁸⁹ Die skalierte Eroslehre aus Platons „Symposion“ soll für nicht abschließend gelten und auf kritische Weise fortgeführt werden. Leib und Gegenwart werden *nicht* abgewiesen zugunsten eines strikt transzendierenden Begehrens, sondern eigens geltend gemacht:

587 Schlegel, Friedrich: Lucinde, Ein Roman, Berlin 1799, S. 55–59. Lucinde war eine literarische Figur u. a. schon bei Lessing, Heinse (Ardinghello), Goethe (Wilhelm Meisters Wanderjahre). Vgl. Timm, Hermann: Die heilige Revolution, Frankfurt a. M. 1978, S. 152–158. Für eine Interpretation der „Lucinde“ aus der Sicht der europäischen Moralistik vgl. Weitz, Michael: Allegorien des Lebens, Paderborn/München 2008, S. 81–101.

588 Lucinde, S. 16–31; Kap. 2: „Die dithyrambische Fantasie über die schönste Situation“. Vier Jahre zuvor hatte er als „Bild vollendeter Menschheit“ noch eine (überhöhte griechisch-antike) Frauengestalt angeführt („Über die Diotima, 1795).

589 Lucinde, 209 f.

Die begeisterte Diotima hat ihrem Sokrates nur die Hälfte der Liebe offenbart. Die Liebe ist nicht bloß das stille Verlangen nach dem Unendlichen; sie ist auch der heilige Genuß einer schönen Gegenwart. Sie ist nicht bloß eine Mischung, ein Übergang vom Sterblichen zum Unsterblichen, sondern sie ist eine völlige Einheit beider. Es gibt eine reine Liebe, ein unteilbares und einfaches Gefühl ohne die leiseste Störung von unruhigem Streben. Jeder gibt dasselbe was er nimmt, einer wie der andre, alles ist gleich und ganz und in sich vollendet wie der ewige Kuß der göttlichen Kinder.⁵⁹⁰

Liebe ist zentral, „die Rose des Lebens“. Was ist Liebe? Gibt es sie? „Es gibt eine reine Liebe“, soll demnach gelten, ein „einfaches Gefühl“, allerdings wie? „wie der ewige Kuß der göttlichen Kinder“. Wo wäre so eine (vollendet symmetrische? immer auf Anfang gestellte?) Liebe je angetroffen worden, außer im Märchen (von Amor und Psyche), außer in vielleicht strahlendem, aber doch kaltem Marmor?⁵⁹¹

Dem mythisch-utopischen Ideal-Bild steht freilich entgegen, was Schlegel – ganz christlich-romantisch in den „Ideen“ – vermerkt:

Die ursprüngliche Liebe erscheint nie rein, sondern in mannichfachen Hüllen und Gestalten, als Zutrauen, als Demut, als Andacht, als Heiterkeit, als Treue und als Scham, als Dankbarkeit; am meisten aber als Sehnsucht und als stille Wehmut. [104]

590 Lucinde, „Metamorphosen“, S. 216–222, hier 219 f.

591 Apuleius: Amor und Psyche, *Metamorphoses/Asinus aureus*, dt. *Verwandlungen/Der goldene Esel*, 4,28–6,24; vgl. unter anderem die Interpretationen der Tiefenpsychologen Carl Gustav Jung bzw. Erich Neumann. – Plastiken: Eros und Psyche, Rom, Kapitولينisches Museum; Amor und Psyche, T. Sergel, um 1787; Dass., Antonio Canova, 1795; Bertel Thorvaldsen, 1814; Dass., Auguste Rodin; Reinhold Begas, 1854; Gemälde: Hendrick Goltzius, 1587; Bartholomäus Spranger, 1587; Jacopo Zucchi, 1589; Jean-Baptiste Greuze, 18. Jh.; Pompeo Batoni, 1756; Angelica Kauffmann; Andrea Appiani, 1789; François Gérard, 1798; Moritz von Schwind; Jaques-Louis David, 1817; William Bouguereau, 1890; Oskar Kokoschka, 1955 u. v. a. m.

‚Die ursprüngliche Liebe erscheint am meisten – zumeist? überhaupt? – als Sehnsucht und als stille Wehmut‘. Dass dem so ist, das umschreibt die romantische Konzeption von Religion: Vorrangig Sehnsucht und Wehmut, stille, heilige, ein einziges ‚Pathos der Vermissung‘.⁵⁹²

Schlegel seinerseits unterbreitet ebenfalls eine „Rede“, nicht (bloß) über die (christliche) Religion, sondern „über die Mythologie“.⁵⁹³ Mit einer Reihe von ‚Vermutungen‘ soll der Diskurs erweitert, erst wahrhaft universalisiert werden. Eingangs wird festgestellt, das moderne Vakuum sei darauf angewiesen, mit einer neuen Mythologie ausgestattet zu werden. Nur Mythologie erlaube es, immerzu das Chaos durch „die Berührung der Liebe“ zu einer harmonischen Welt sich entfalten zu lassen. Mythologie biete den einzigartigen Vorteil, Unbewusstes anschaulich zu machen. Sie sei „ein Kunstwerk der Natur“. Ihr An- und Umbilden, In-Beziehung-setzen und Verwandeln sei „ihr eigentümliches Verfahren, ihr inneres Leben, ihre Methode“. Es gehe um „die *Konstruktion* des Ganzen“. Es ist bedeutsam, wie somit das Mythische letztlich mit dem Mystischen in eins fällt. Denn es heißt schließlich, es gebe „ein erstes Ursprüngliches und Unnachahmliches, was schlechthin unauflöslich ist“⁵⁹⁴; so in einem intuitiven (auf Spinoza sich berufenden, anderwärts durch Jakob Böhme und Plotin vertieften) „Mystizismus“.⁵⁹⁵ Würde entsprechend das Denken nicht bloß als (re)konstruktive, sondern als in die Zukunft weisende ‚divinatorische‘ Kraft eingesetzt, würde in einer neuen Zeit „der Mensch inne werden, was er ist, und würde die Erde verstehen und die Sonne“. (So der verheißungsvolle Schluss der von dem Protagonisten Ludoviko vorgetragenen Vorlesung.)

592 ‚Heilige Wehmut‘ (Klopstock, *Messias* VIII 151; Schleiermacher, *Reden* V 299; Novalis, *Geistliche Lieder* VII 4. Unger, Rudolf: ‚Heilige Wehmut‘, *Zum geistes- und seelengeschichtlichen Verständnis einer romantischen Begriffsprägung*, 1940; in: Ders.: *Gesammelte Studien*, Bd. 3: Darmstadt 1966, S. 181–254). – Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M. 1959, Kap. 51: ‚Überschreitung und intensitätsreichste Menschenwelt in der Musik‘, Bd. 3, S. 1245 (‚Pathos der Vermissung“). – „Noch klaget die zärtliche Venus um den Tod des holden Adonis in jeder schönen Seele“ (Schlegel: *Lucinde*, Berlin 1799, S. 212).

593 enthalten im „Gespräch über die Poesie“, 1800.

594 Ebd. 195.

595 Ebd. 196. Ein vergleichbarer pauschalierender Synkretismus findet sich später auch bei Johann Joseph von Görres (*Die christliche Mystik*, 5 Bde., Regensburg 1879/80).

Friedrich Schlegel seinerseits ging – *media in vita, nel mezzo del cammin* – schließlich einen überraschenden Weg, indem er die Anerkennung des überzeitlich-ewigen Ein und Alles persönlich mit der Konversion zum Katholizismus besiegelte.⁵⁹⁶ Dies geschah unter großem Aufsehen in Köln, im hohen Dom, fünf Jahre nach der (wesentlich durch Bonaparte beförderten) Säkularisation, 1808, gemeinsam mit seiner Ehefrau Dorothea, der Tochter des Philosophen Moses Mendelssohn. Während sie in der Folge ihren zwölfjährigen Sohn aus erster Ehe an dessen Vater Simon Veit zurückgeben musste, zerbrach daran letzten Endes auch die Beziehung der Brüder Schlegel, Friedrich und August Wilhelm.⁵⁹⁷

Zu konservativ-restaurativen Anschauungen zurückgekehrt, begünstigte der einst gärende, in Jugendjahren geradezu wilde Schlegel, aus der Warte Österreichs als eines organisch gewachsenen, katholisch geprägten, zuletzt durch Metternich restaurierten ständischen Vielvölkerstaates, inbrünstig und ganz grundsätzlich wiederum Institutionen und Autoritäten.⁵⁹⁸

2.4.8 Orphischer Enthusiasmus (Novalis)

Wie Friedrich Schlegel fand sich auch Friedrich von Hardenberg von den Religions-Reden des gemeinsamen Freundes Schleiermacher tief angesprochen. Religion beruhe auf Liebe, und so sei in ihr niemals eine einzige unüberbietbare Virtuosität zu erreichen. Schleiermacher habe auf seine Weise geredet, von *einer* Art von Liebe, von Religion, einer

596 (Es folgten Clemens Brentano, 1817; Joseph Görres, 1824; und andere mehr; im Barock vorausgegangen war Johannes Scheffler alias Angelus Silesius.) Schlegel: „Platos Philosophie ist eine würdige Vorrede zur künftigen Religion“ (Ideen, Ziff. 27). Des Weiteren konnte – *ex oriente lux* – Indien als „die Wiege der katholischen Weltordnung“ erscheinen, so jedenfalls kritisierte Heinrich Heine (Die romantische Schule, 1835, Frankfurt a. M. 1987, S. 73). Brauers, Claudia: Perspektiven des Unendlichen, Berlin 1996; Eckel, Winfried/Wegmann, Nikolaus (Hgg.): Figuren der Konversion, Paderborn 2014. – „Rom – Roms Glaube ohne Worte“ argwöhnnte Nietzsche sogar bei Richard Wagner aufgrund seines späten Bühnenweihfestspiels „Parsifal“ (J 256; NeW). – Steinacker, Peter: Richard Wagner und die Religion, Darmstadt 2008.

597 Schlegel, August Wilhelm: Berichtigung einiger Mißdeutungen, Berlin 1828.

598 Schlegel, Friedrich: Signatur des Zeitalters (1820). Vgl. im zwanzigsten Jahrhundert Arnold Gehlens philosophische Anthropologie.

Kunstreligion, „einer Religion wie die des Künstlers, der die Schönheit und das Ideal verehrt“, so Novalis.⁵⁹⁹ Dank seiner werde der Herzschlag einer kommenden neuen Zeit fühlbar, und es wachse die Bereitschaft, zu deren Anbruch beizutragen. Für einen lebendigen ganzen Menschen komme es in jedem Fall darauf an, sich nicht vom Wirklichen in Grenzen weisen zu lassen, sondern lieber auf die Möglichkeit zu setzen. Phantasie für das Mögliche, das bedeutet, der Sehnsucht nach Unendlichkeit nachzugehen und also lebendig zu sein, nicht zu erstarren.

Das die Grundüberzeugung, die der vielleicht größte Romantiker, Novalis, geborener Georg Philipp Friedrich Freiherr von Hardenberg (1772–1801) aufgreift und weiterentfaltet. Er stammte aus Oberwiederstett, im Mansfelder Land, westlich von Halle an der Saale. Er war universal gebildet und belesen, hatte zunächst Jura und sodann Bergwerkskunde, Mineralogie, Mathematik, Chemie und weitere Naturwissenschaften studiert. In den knapp dreißig Jahren seines arbeitsreichen Lebens in der Leitung der Salinen und Bergwerke Thüringens wie auch unter unausgesetztem Denken und Schreiben ist er Autor eines beträchtlichen Werks geworden. Es umfasst Poesie und Prosa, Lyrik, Epik, Aphoristik, Essayistik. Darin geht es um alles: Mensch, Gott, Welt.

Durchgehend so nüchtern realistisch wie aussichtsvoll fromm. Eine basale Maxime, die der naturkundige Novalis vermerkt, kann einen Index abgeben: „Man muss die ganze Erde wie Ein Gut betrachten und von ihr Ökonomie lernen.“⁶⁰⁰ Die Erde ist demzufolge nicht als eine Verfügungsmasse anzusehen, sondern als das gegebene Gut schlechthin, von dem – *der Erde treu* – Maß zu nehmen ist.⁶⁰¹ Das ist die Richtlinie der Nachhaltigkeit, die Straße des Lebens gewissermaßen, die seither als Ökologie- beziehungsweise Grünen- und Friedensbewegung, Ökopax, *Greenpeace*, *Rainbow* und weiteren Ausprägungen auf die Bewahrung

599 Frg. 48, Werke, hg. Gerhard Schulz, München ⁴1981, S. 526. Zur weiteren Charakterisierung des „Bruders“ vgl. Europa, WW, hg. Schulz, S. 514.

600 Frg. 121, WW, Schulz, S. 541.

601 Auch Rilke (Neunte Duineser Elegie) sieht dem Dasein einen vergleichbar irdischen Auftrag erteilt.

der (gefährdeten) Schöpfung und universalen Frieden bedacht ist.⁶⁰² Über unmittelbar politische Aktion hinaus ist oftmals Weiteres gefragt: Anteile von Meditation und Esoterik, Achtsamkeit, Präsenz, Intuition, Einswerden (mit dem Überzeitlich-Ewigen) im Augenblick wie auch der spirituelle Bezug zum lebendigen Universum, die Verbindung mit der kosmischen Energie, dem ‚ewigen Strom des Lebens‘⁶⁰³.

Das menschliche Dasein und die Menschheitsgeschichte bringt Novalis höchst reflektiert vor, unvergesslich, unerschöpflich. „Das wunderbarste, das ewige Phänomen ist das eigene Dasein. Das größte Geheimnis ist der Mensch sich selbst – Die Auflösung dieser unendlichen Aufgabe in der Tat ist die Weltgeschichte“.⁶⁰⁴

In Betracht fällt vor allem der weltliterarische Gedichtzyklus der „Hymnen an die Nacht“ (1800). Die Sequenz der sechs Texte bildet sozusagen das ‚lange Gedicht‘ unter seinen „Geistlichen Liedern“, und ist jedenfalls das einzige größere literarische Werk, das Novalis veröffentlicht hat. In einer Leben-Liebe-Tod umgreifenden phänomenalen Universalität überspannen die „Hymnen an die Nacht“ in weitem Bogen derart epochale Kunstwerke wie Shakespeares „Romeo and Juliet“ bis hin zu Wagners „Tristan und Isolde“.⁶⁰⁵ Höchst poetisch auf transzendentalphilosophischem Reflexionsniveau, gefallen sie und geben wahrhaft zu denken.

602 Offizielle kirchliche Bedeutung erhielt das ökologische Ethos, indem erstmals ein Papst (Franziskus, der Argentinier Jorge Mario Bergoglio SJ) 2015 zu dem Thema ein Rundschreiben veröffentlichte, die Enzyklika „*Laudato si'*“. Vgl. die vorausgegangenen theologischen Schriften des brasilianischen Franziskaners Leonardo Boff (Die Erde ist uns anvertraut, Kevelaer 2010; Sehnsucht nach dem Unendlichen, Kevelaer 2011 u. a. m.). – Wilson, Edward O.: *The Creation, An Appeal to Save Life on Earth*, 2007.

603 So ausdrücklich auch schon Johann Gottlieb Fichte: *Die Bestimmung des Menschen* (Berlin 1800), Stuttgart 1974, in fine, S. 187.

604 Novalis: *Schriften*, hg. P. Kluckhohn/R. Samuel, Bd. 2, Stuttgart 1965, S. 301; Werke, hg. Schulz, Ziff. 73, S. 319.

605 Unter Hardenbergs unmittelbaren Quellen vgl. insb. Edward Young, Johann Gottfried Herder, Jean Paul. – Seitter, Walter: *Geschichte der Nacht*, Berlin 1999; Steiger, Johann Anselm: *Die Sehnsucht der Nacht*, Heidelberg 2003.

In dem Zyklus schwingt vielfältige Proportionalität, mathematisch, musikalisch: triadisch, dyadisch/binär, also jeweils drei oder zwei korrespondierende Elemente, zentral sodann im Verhältnis vier (1.–4. Hymne) zu eins (5. Hymne), sowie einer Coda gewissermaßen, der Anfügung einer Schlusskomponente (6. Hymne). Die ersten vier Gedichte berichten auf individueller Ebene, das fünfte (längste, wichtigste) Gedicht weitet aus und überhöht ins Welthistorische (Heilsgeschichtliche), das sechste Gedicht bildet den Ausklang. Singen und Sagen, Dichten und Denken, Sprache, Gesang, Musik in Form von Hymnen, Preisliedern – an die Nacht, die dunkle, rätselhafte, nicht an den Tag, die Sonne, das Licht.⁶⁰⁶ Was hat das zu bedeuten? Wie kommt es dazu?

Gegenüber der geschäftigen Tagwelt in der ganzen ausgebreiteten Fülle ihrer Kräfte und Erscheinungen ist dem einzelnen Menschen ein bewusstes, willentliches Abwenden möglich. So mag Anderes sich öffnen. Erinnerungen werden wach, Wünsche, Träume, Visionen, und die Hoffnung auf das besondere, das eigentümliche Licht, das in alldem Innerlichen liegt. Bedeutsam, himmlischer als die blitzenden Sterne, erscheinen schließlich „die unendlichen Augen, die die Nacht in uns geöffnet“. Sie sind nicht auf Tageslicht angewiesen: „unbedürftig des Lichts durchschaun sie die Tiefen eines liebenden Gemüts“. Dem Denkend-Empfinden ist über das Manifest-Gewisse hinaus grundlegend die Nacht „zum Leben verkündet“. Auf eigentümlich-innige Weise erleuchtet, macht sie erst vollends den Menschen zum Menschen. Sie weckt den Wunsch, die Vision, das grenzüberschreitende, vertiefte und geweitete Leben möchte endlos anhalten (1. Hymne).

Gegenüber der begrenzten, aber wiederkehrenden Geschäftigkeit und Gewalt des Irdisch-Alltäglichen ist die Herrschaft der Nacht weit überlegen; sie ist „zeitlos und raumlos“. Sie behauptet sich zudem in Formen der Lösung und Versenkung inmitten des Alltags, gegebenenfalls unterstützt durch narkotisch-analgetische Hilfsmittel. Der

⁶⁰⁶ Der Bogen solarer Hymnik spannt sich denkbar weit von Echnaton (Sonnenhymnus) über Kaiser Julian (An Helios), Francesco d'Assisi, (Cantico del sole) bis zu Ingeborg Bachmann (An die Sonne, 1956).

Hymnus geht sozusagen in Gebetsform über, an den heiligen Schlaf, Hypnos, Morpheus, um den Berufenen die erforderliche Achtsamkeit gegenüber erreichbaren Kontrasterfahrungen über die bloß regenerativ-funktionelle Nachtruhe hinaus zu erbitten:

Heiliger Schlaf – beglücke zu selten nicht der Nacht Geweihte in diesem irdischen Tagewerk. Nur die Toren verkennen dich und wissen von keinem Schläfe, als dem Schatten, den du in jener Dämmerung der wahrhaften Nacht mitleidig auf uns wirfst. (2. Hymne)

„Du Nachtbegeisterung, Schlummer des Himmels“ kann der Sprecher-Sänger, das lyrische Ich, nachdem es tiefste Trauer, Angst und Einsamkeit zu erleiden hatte, enthusiastisch sich selbst zureden, du „kamst über mich“. Und aus dem Traumgeschehen, einer Kohabitation gleich, sei, wie aus einer zweiten Geburt, sein „entbundner, neugeborner Geist“ hervorgegangen. Mit den Augen des Geistes habe er erst wahrhaft sehen können. Er habe die verklärten Züge der verstorbenen Geliebten sehen können und in ihren Augen die Ewigkeit.⁶⁰⁷ Vor der Gegenwärtigkeit und Unverbrüchlichkeit solch umfassenden neuen Lebens, solcher *restitutio in integrum* habe sich alles Zurückliegende, Zeitliche wie ein Ungewitter in weite Fernen verzogen. „Und erst seitdem“, so schließt der visionäre Berichterstatter, „fühl ich ewigen, unwandelbaren Glauben an den Himmel der Nacht und sein Licht, die Geliebte“ (3. Hymne)

„Nun weiß ich“ (*nunc scio vere*, Apg 12,11), setzt sodann die vierte Hymne ein, nun ist ein Ende abzusehen. Wer oben stand, nicht bloß auf einem Grab, sondern auf *dem* Grab, dem Heiligen Grab, im Scheitelpunkt, auf dem „Grenzgebürge“ der Welt, der sah hinüber „in das neue Land, in der Nacht Wohnsitz“. Und so kehrt er „nicht in das Treiben der Welt zurück, in das Land, wo das Licht in ewiger Unruh hauset“. Bei aller getreulich fleißigen Pflichterfüllung im Alltag und allem Eifer in der Erforschung von Natur und Geschichte, hängt sich doch

⁶⁰⁷ Sophie von Kühn (1783–1797), mit der sich Novalis ohne Wissen der Eltern verlobt hatte, war ein Jahr danach als vierzehnjährige an Lungenschwindsucht gestorben.

das Herz nicht an derlei Dinge. Alles, was einen Menschen von Grund auf begeistert, ist von ganz anderer Art, trägt „die Farbe der Nacht“. „Du verflögst in dir selbst“, kann dem Licht daher jeder die Nacht als das Vorgegebene und Umfassende vorhalten, „in endlosen Raum zergingst du, wenn sie dich nicht hielte, dich nicht bände, daß du warm würdest und flammend die Welt zeugtest.“ Die Nacht ist der mütterliche Schoß, der tragende Grund. Vorzüglich ist alles, was mit ihr in Verbindung steht. Zuhöchst und „unverbrennlich steht das Kreuz – eine Siegesfahne unsers Geschlechts“.⁶⁰⁸ Und an der Stelle, nachdem es aufgepflanzt ist, das Zeichen der Nacht, des Todes, des Heils erklingen erstmals in dem ganzen Prosagedicht Verse. Ein Wallfahrtslied ertönt, wie es der verständige Sinn anstimmt, die Seele ihrem Geliebten:

Hinüber wall ich,
 Und jede Pein
 Wird einst ein Stachel
 Der Wollust sein.
 Noch wenig Zeiten,
 So bin ich los,
 Und liege trunken
 Der Lieb im Schoß.
 (...)
 O! sauge, Geliebter,
 Gewaltig mich an,
 Daß ich entschlummern
 Und lieben kann.
 (...)
 (4. Hymne)

⁶⁰⁸ Vgl. die (Karfreitags-)Hymne des Venantius Fortunatus (6. Jahrhundert), die erste von deren sieben Strophen: *Vexilla regis prodeunt, / Fulget crucis mysterium / Qua vita mortem pertulit / Et morte vitam protulit.* „Des Königs Fahne weht empor: / Hell glänzt des Kreuzes Wunderbild, / An dem das Leben litt den Tod, / Und durch den Tod uns Leben gab“.

Mit diesem Pilgerlied schließen die zusammenhängenden vier ersten Hymnen, bevor nun der allem entgegengesetzte, alles überlagernde enorme fünfte Gesang vom Kreuz her den Entwicklungsgang der ganzen Menschheit vors innere Auge bringt.

Anfänglich, im antiken Griechentum, war die Erde Ort der Götter und Menschen, wie es der Mythos naiv verklärte: „Über des Morgens roten Bergen, in des Meeres heiligem Schoß wohnte die Sonne, das allzündende, lebendige Licht. Ein alter Riese trug die selige Welt.“ Nur eines sei störend dazwischen getreten, eine Härte habe bestanden: der Tod. „Zerbrochen war die Woge des Genusses / Am Felsen des unendlichen Verdrusses.“ Niemand habe gegenüber dieser zentralen Durchkreuzung Abhilfe gekannt. Nur ein wenig künstlerische Tünche da und dort habe es gegeben: ein fackellöschender Jüngling, eine Harfe im Wind, ein elegisches Lied. Das alles aber änderte nichts. „Doch unenträtselt blieb die ewige Nacht, / Das ernste Zeichen einer fernen Macht.“⁶⁰⁹

Das Zeichen blieb unverstanden, auch als die alte Welt allmählich unterging und mehr und mehr einem ernüchterten Zeitalter weichen musste.

Die Götter verschwunden mit ihrem Gefolge. – Einsam und leblos stand die Natur. Mit eiserner Kette band sie die dürre Zahl und das strenge Maaß. Wie in Staub und Lüfte zerfiel in dunkle Worte die unermeßliche Blüte des Lebens. Entflohn war der beschwörende Glauben, und die allverwandelnde, allverschwisternde Himmelsgenossin, die Fantasie.⁶¹⁰

Doch gegenläufig zum Prozess der Rationalisierung der Außenwelt ergab sich zugleich eine Verinnerlichung:

609 „Der nie Verlegene, gegenüber dem Tod allein weiß er keine Abhilfe“, heißt es im wohl berühmtesten Chorlied der antiken Tragödie (*Pollà tà deinà*, „Ungeheuer ist viel“, Sophokles, *Antigone*, 1. Stasimon, vv. 332–375, hier 360 f.).

610 So – in Entgegnung zu Schillers großem philosophischen Gedicht „Die Götter Griechenlands“ (1788) – die fünfte der „Hymnen an die Nacht“ (1799/1800; die Prosa der Athenaeum-Fassung) über das zweite, das Zeitalter des rechnenden Verstandes vor der eschatologischen Vollendung in einem allversöhnenden dritten Zeitalter. Vgl. die handschriftliche Fassung.

Ins tiefe Heiligtum, in des Gemüts höhern Raum zog mit ihren Mächten die Seele der Welt – zu walten dort bis zum Anbruch der tagenden Weltherrlichkeit.

Und nun begab es sich, das unerhörte Neue, es „erschien mit niegesehenem Angesicht die neue Welt (...) – Ein Sohn der ersten Jungfrau und Mutter“. Und dieses weltlenwende Geschehnis der Epiphanie in heiliger Nacht erscheint (in herrnhuterischer Reminiszenz?) von königlichem Glanz umstrahlt:

Des Morgenlands ahndende, blütenreiche Weisheit erkannte zuerst der neuen Zeit Beginn – Zu des Königs demütiger Wiege wies ihr ein Stern den Weg. In der weiten Zukunft Namen huldigten sie ihm mit Glanz und Duft, den höchsten Wundern der Natur.

Freilich ist da nun ein Sänger dazugesellt, einer, der erkennt und ausspricht und verkündet, was die ganze alte Welt hindurch unerhört und nun wahrhaft frohe Botschaft ist: dass nämlich mit dem Neugeborenen, zum Jüngling herangewachsen, das Todesrätsel endlich seine Lösung finde und eine neue, höhere Epoche für die Menschheit beginne:

Was uns gesenkt in tiefe Traurigkeit
Zieht uns mit süßer Sehnsucht nun von hinnen.
Im Tode ward das ewge Leben kund,
Du bist der Tod und machst uns erst gesund.

Die Ineinsetzungen mit dem Tod ist rückhaltlos, erlitten durch und durch. Der Sänger, die Poesie in Person, weiß von dem Sohn zu sagen: „In entsetzlicher Angst nahte die Stunde der Geburt der neuen Welt. Hart rang er mit des alten Todes Schrecken – Schwer lag der Druck der alten Welt auf ihm.“ Der Druck bringt ihn zu Tode, drückt ihn ins Grab. „Du bist der Tod“, kann es heißen. Doch nun wird der uralte Stein vom dunklen Grab gehoben, das Geheimnis entsiegelt, die Höhe der neugeborenen Welt „in neuer Götterherrlichkeit“ erstiegen.⁶¹¹

611 *Mors et vita duello / conflixere mirando*, hatte einst ein mittelalterlicher Sänger folgenreich gesungen (Wipo von Burgund, Ostersequenz *Victimae paschali laudes*, 11. Jh.).

Als bald sei des Sohnes Mutter und seien seither viele „voll Glauben und Sehnsucht und Treue“ ihm nachgezogen, hat der Hymnen-Sänger anzufügen und kann dann beruhigt und in voller Zuversicht schließen:

(...)

Die Sternwelt wird zerfließen
 Zum goldnen Lebenswein,
 Wir werden sie genießen
 Und lichte Sterne seyn.

Die Lieb ist frei gegeben,
 Und keine Trennung mehr.
 Es wogt das volle Leben
 Wie ein unendlich Meer.
 Nur Eine Nacht der Wonne –
 Ein ewiges Gedicht –
 Und unser aller Sonne
 Ist Gottes Angesicht.
 (5. Hymne)

Nichtsdestoweniger folgt ein Ausklang. Der geballte Abgesang, die sechste und letzte Hymne, ist als einzige betitelt: „Sehnsucht nach dem Tode“. Über zehn Strophen hin wird wehmütig Rückschau gehalten, auf die Vorzeit und auf die verstorbenen Liebsten. Und vorausgeblickt wird. Worauf? Auf den Tod – als lösenden, ins göttliche Leben ein-senkenden, aus ‚dieser Zeitlichkeit‘ den ‚Fremdling‘ nach Hause bringenden Traum. Verlangen, ‚Lieb und Treue‘ reichen über das Hier und Jetzt hinaus.

Gelobt sei uns die ewge Nacht,
 Gelobt der ewge Schummer.
 Wohl hat der Tag uns warm gemacht,
 Und welk der lange Kummer.
 Die Lust der Fremde ging uns aus,
 Zum Vater wollen wir nach Haus.
 (6. Hymne)

„Die Lust der Fremde“ habe uns, die verlorenen Söhne und Töchter, verleitet, aus dem Vaterhaus wegzuziehen und unser Erbe zu verprasen, bis wir schließlich uns erinnern, was wir aufgeben haben und zurückkehren (Lk 15,11–32).

Soviel in groben Zügen zu Hardenbergs weltliterarischem, teils neuartig evangelienhaftem Zyklus „Hymnen an die Nacht“.

Der romantische Dichter singt vermöge dessen, worauf er hört: „die unendliche schöpferische Musik des Weltalls“. (So im Zeichen des Orpheus).⁶¹² Er versucht, dem Ausdruck zu geben, was sein Geist schaut: das wahre Selbst, und zwar in Bildern. (So im Zeichen des Narkissos).⁶¹³ Er agiert in der Hoffnung, schließlich zu finden, zu verstehen, zu erkennen, zu wissen, nicht in Mangel und Distanz, in Bild und Spiegel, sondern in Zugehörigkeit und in voller Potentialität. Anlauf holt der philosophische Mensch aus der tiefsten Einkehr in sich selbst. Er gewinnt die intuitive, intellektuelle Anschauung.⁶¹⁴ Dem Äußerlich-Sinnlichen entrückt, ja abgestorben willigt er ein in einen radikalen Akt philosophisch-spirituellem Suizidierung.

Der ächte philosophische Act ist Selbsttödtung; dies ist der reale Anfang aller Philosophie, dahin geht alles Bedürfniß des philosophischen Jüngers, und nur dieser Act entspricht allen Bedingungen und Merckmalen der transcendenten Handlung.⁶¹⁵

612 Novalis, „Die Christenheit oder Europa“ (Schr III 514; WW, Schulz, S. 508). – „Erst dann, wenn der Philosoph, als Orpheus erscheint, ordnet sich das Ganze in regelmäßige gemeine und höhere gebildete, bedeutende Massen – in ächte *Wissenschaften* zusammen“ (Schr III 335). Heftrich, Eckhard: Novalis, Frankfurt a. M. 1969. – Orphisches auch in Schlegels „Lucinde“, 52.

613 Für eine entsprechende symbolistische Ästhetik vgl. die Programmschrift Gide, André: *Le traité du Narcisse, Théorie du Symbole*, Paris 1892. – Narkissos in Schlegels „Lucinde“, 78 f., 204, 217 f.

614 „Dass es ein solches Vermögen der intellektuellen Anschauung, gebe, läßt sich nicht durch Begriffe demonstrieren, noch, was es sey, an Begriffen entwickeln. Jeder muss es unmittelbar in sich selber finden, oder er wird es nie kennen lernen“ (Fichte, Johann Gottlieb: Akademie-Ausgabe I, 463; vgl. Wissenschaftslehre, 1797, Zweite Einleitung, § 6).

615 Novalis, Studienblatt 1797, HKA Bd. II, S. 395, Nr. 54; WW, hg. Schulz, S. 320, Nr. 75; vgl. S. 389, Nr. 43. „Selbsttödtung“ zit. Hofmannsthal: Andreas; Cioran. – Phi-

Wehmutsvoll geht es der Romantik darum, das Verlorene zu suchen, „den ursprünglichen Sinn“ wiederzufinden. Dieses (in seiner Ursprungsorientiertheit deutlich fragwürdige!) Unterfangen geschieht mittels der „Operation des Romantisierens“. Auf die Frage, was das sei, antwortet Hardenberg:

Indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehn, dem Bekannten einen unendlichen Schein gebe, so romantisiere ich es. Umgekehrt bekommt das Höhere, Unbekannte, Mystische, Unendliche einen geläufigen Ausdruck.⁶¹⁶

Die Rede ist, wie man sieht, von wechselseitiger Durchdringung, „Wechselerhöhung und –erniedrigung“.⁶¹⁷ In grundstürzendem kosmologisch-anthropologischem Umschlag, in Apokalypse vielleicht, überwindet, zur Einleitung ewigen Friedens, universaler Erlösung, die neue Welt die alte Ordnung. Das Trennende tritt zurück. Der Ausgleich, die Versöhnung der Gegensätze können statthaben.

Der junge Hardenberg hatte gegen Ende seines knapp dreißigjährigen Lebens 1799 in direkter Reaktion auf Schleiermachers Reden seinerseits eine Rede verfasst, sie hieß mit einem Wort „Europa“. Die Rede

osophieren als Sterben ist platonisch-sokratisch (Phaidon 80 e/81 a; 64 a) und auch paulinisch: „Sterben ist mein Gewinn“ (Phil 1,21–23). „Ich sterbe den ganzen Tag“ (1 Kor 15,31). – Der jungfräulich-gottgeweihten Cumäischen Sibylle wird der Ausruf zugeschrieben: *apothanein theō*, „sterben will ich“ (Petron, Satyricon c. 48). – Vgl. Johannes vom Kreuz: Die Dunkle Nacht, SW I, hgg. Ulrich Dobhan/Elisabeth Hense, Freiburg Br./Basel 1995. – Lüttich, Stephan: Nacht-Erfahrung, Würzburg 2004.

⁶¹⁶ Schr II 545; Frg., Poetic., Ziff. 105 (1798).

⁶¹⁷ Das ist der Ausdruck einer Befreiung, wie sie prophetisch zunächst in der Bibel verheißen wird: „Jedes Tal soll sich heben, und jeder Berg und Hügel soll sich senken, und das Höchste soll zur Ebene werden und die Höhen zum Talgrund“ (Jes 40,4; Deuterosejaia). – Vgl. Georg Friedrich Händel, *The Messiah, An Oratorio*, 1741, Nr. 2, Aria, Tenore (*Ev'ry valley shall be exalted, and ev'ry mountain and hill made low, the crooked straight, and the rough places plain*. „Alle Tale macht hoch erhaben, und alle Berge und Hügel tief, das Krumme grad, und das Rauhe macht gleich“). Auch der neustamentliche Lobgesang der Maria, das sogenannte Magnificat (Lk 1,46–55) ist von ähnlicher Struktur („an der Niedrigkeit der Magd wirkt der Mächtige Großes, er stürzt die Machthaber vom Thron und erhöht die Niedrigen, die Hungerigen beschenkt er mit Gaben, die Reichen lässt er leer ausgehen“). – Eckhardt, Hans-Wilhelm: ‚Wünsche und Begehungen sind Flügel‘, Die Genesis der Utopie bei Novalis, Frankfurt a. M. 1987.

erfolgte unter dem Eindruck des zweiten Koalitionskriegs gegen das napoleonische Frankreich sowie päpstlicher Sedisvakanz. Papst Pius VI. Conte Giovanni Angelo Braschi war fern der ewigen Stadt, seines Kirchenstaates beraubt, als französischer Gefangener in der Zitadelle von Valence am 29. August 1799 gestorben. Und es war ganz ungewiss, ob und wann es – gegen das bonapartistisch-imperiale Verbot – zur Wahl eines Nachfolgers kommen würde.

Die „Europa“ war erst im Jenaer Romantiker-Kreis wie auch bei Goethe und Schelling auf einhellige Ablehnung gestoßen, wurde posthum denn doch von den Freunden Ludwig Tieck und Friedrich Schlegel veröffentlicht (1826), unter dem (nicht autorisierten) Titel „Die Christenheit oder Europa, Ein Fragment“.⁶¹⁸

In der rhetorischen Form einer Beratungsrede (*oratio deliberativa*, *lógos symbouleutikós*) unterbreitet Novalis zukunftsweisende Gedanken im historischen Rückblick auf die Entwicklung des neueren Europa. Er benennt als wesentliche Etappen Reformation und Revolution, widerspricht indes ausdrücklich der aufklärerisch-progressistischen Auffassung, dass derart die Geschichte auf einen eindeutigen Sinn herauskomme, worin jeder Gedanke an Religion und traditionelle Religiosität getilgt wäre. Ganz im Gegenteil empfiehlt er, unentwegt auf Religion als zukunftsstiftendes Moment in Europa zu setzen. Ungeachtet der reformatorisch-revolutionären Umbrüche beschwört er, der lutherisch-herrnhuterisch erzogene Protestant, einen romantisch-überkonfessionellen, überzeitlich-allumfassenden Katholizismus, wie er als Postulat im neunzehnten Jahrhundert in Deutschland sodann vor allem durch Franz von Baader⁶¹⁹ sowie Konvertiten wie Friedrich von Schlegel, Friedrich Leopold zu Stolberg, Clemens von

618 Die Christenheit oder Europa, 1799, Berlin 1826; Werke, hg. Gerhard Schulz, München 1969, 1981; Stuttgart 1973 (RUB, 7629). – Als eine ausführliche Auseinandersetzung damit vgl. Eichendorff, Joseph von: Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands, Paderborn 1857. Zur neueren Forschung vgl. Timm, Hermann: Die heilige Revolution, Frankfurt a. M. 1978, S. 114–127.

619 Zu Baaders Religionsphilosophie vgl. u. a. *Fermenta cognitionis*, 1822–1825; Vorlesungen über religiöse Philosophie, 1827; *Religions- und religiöse Philosophie*, 1851.

Brentano, Johann Joseph von Görres und andere aufgekommen ist. Die Ausgangslage im Gefolge der Aufklärung an der Wende zum neunzehnten Jahrhundert stellte sich Novalis wie folgt dar:

Das Resultat der modernen Denkungsart nannte man Philosophie und rechnete alles dazu, was dem alten entgegen war, vorzüglich also jeden Einfall gegen die Religion. Der anfängliche Personalhass gegen den katholischen Glauben ging allmählich in Hass gegen die Bibel, gegen den christlichen Glauben und endlich gar gegen die Religion über. Noch mehr, der Religionshass dehnte sich sehr natürlich und folgerecht auf alle Gegenstände des Enthusiasmus aus, verketzerte Phantasie und Gefühl, Sittlichkeit und Kunstliebe, Zukunft und Vorzeit, setzte den Menschen in der Reihe der Naturwesen mit Not oben an und machte die unendliche schöpferische Musik des Weltalls zum einförmigen Klappern einer ungeheuren Mühle, die vom Strom des Zufalls getrieben und auf ihm schwimmend eine Mühle an sich ohne Baumeister und Müller und eigentlich ein echtes Perpetuum mobile, eine sich selbst mahlende Mühle sei. (34)

Es ist ein deutliches Bild der Sinnentleerung in der säkularen Moderne mit ihrer Mechanisierung und ‚Autopoiesis‘, wie die analytische Wissenschaftstheorie mit Vorliebe das sich selbst organisierende, schlechthin selbstreferentielle System bezeichnet.⁶²⁰ Beachtenswert, dass Hardenberg zu bedenken gibt, mit dem Verständnis für Religion komme auch das Verständnis für Phantasie abhanden, für Gefühl, Sittlichkeit, Kunstliebe, sogar für Zukunft und Vorzeit. All das *ist* in der Tat mit musischen Talenten verbunden, den Fähigkeiten nämlich, loszulassen, innezuhalten, sich zu erinnern und mittels Imagination in die Zukunft vorzudenken und so die menschliche Weltoffenheit zu bewahren.

Nicht zum Geringsten ist die Entwicklung der Wissenschaft selbst dazu angetan, den Menschen schließlich auf seine ungestillten wahren Bedürfnisse zu bringen.

⁶²⁰ „Die Wissenschaft ist auf der Suche nach dem Perpetuum mobile. Sie hat es gefunden. Sie selbst ist es“ (*La science cherche le mouvement perpétuel. Elle l'a trouvé; c'est elle-même*; Victor Hugo: W. Shakespeare, 1864, III 4).

Das Höchste in der Physik ist jetzt vorhanden, und wir können nun leichter die wissenschaftliche Zunft übersehn. Die Hilfsbedürftigkeit der äußern Wissenschaften ward in der letzten Zeit immer sichtbarer, je bekannter wir mit ihnen wurden. Die Natur fing an, immer dürftiger auszusehn, und wir sahen deutlicher, gewöhnt an den Glanz unserer Entdeckungen, daß es nur ein geborgtes Licht war und daß wir mit den bekannten Werkzeugen und den bekannten Methoden nicht das Wesentliche, das Gesuchte finden und konstruieren würden. (43)

Es kommt also darauf an, in geeigneter Weise nach dem Wesentlichen zu suchen. Mit einer Kaskade rhetorischer Fragen ruft Hardenberg zu epochaler Besinnung, heraus aus jeder aufteilend-festsetzenden Buchstäblichkeit, hin zu achtsam-inspirierter Lebendigkeit:

Soll die Revolution die Französische bleiben wie die Reformation die Lutherische war? Soll der Protestantismus abermals als revolutionäre Regierung fixiert werden? Sollen Buchstaben Buchstaben Platz machen? Sucht ihr den Keim des Verderbens auch in der alten Einrichtung, dem alten Geiste und glaubt euch auf eine bessere Einrichtung, einen besseren Geist zu verstehen? Oh dass der Geist der Geister euch erfüllte und ihr abließet von diesem törichtem Bestreben, die Geschichte und die Menschheit zu modeln und eure Richtung ihr zu geben. Ist sie nicht selbständig, nicht eigenmächtig, so gut wie unendlich liebenswert und weissagend? Sie zu studieren, ihr nachzugehen, von ihr zu lernen mit ihr gleichen Schritt zu halten, gläubig ihren Verheißungen und Winken zu folgen, daran denkt keiner. (38)

Diese Erinnerung – sollte man meinen – hätte genügt, die Ausrichtung aller Zeit, und also auch des zwanzigsten Jahrhunderts, an totalitären Ideologien und jegliche Art von Fundamentalismen prinzipiell als etwas Törichtes, Verderbliches, Geistwidriges hätte sehen lassen können.⁶²¹

621 In ähnlichem Geist äußert sich Albert Camus im „L’homme révolté“, wo, 1959 bereits, der Marxismus mit vergleichbar revolutionskritischen Argumenten abgelehnt wurde. Jean Paul Sartre hat daraufhin mit Camus gebrochen, so dass dieser schließlich durch einen vage begründeten, vorschnell verliehenen Nobelpreis wieder einigermaßen zur

Der jugendliche Dichter-Denker Novalis hatte ein Zutrauen in die Geschichte. Er dachte, eine ‚Teleologie der Revolution‘ zu erkennen, nämlich in einer Umwandlung des historisch-politischen Geschehens ins Geistige. Auf diese Weise sollten seines Erachtens allererst Mündigkeit und Freiheit vollendet werden – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, das Reich Gottes –, in unausgesetztem Bestreben nach kosmopolitischer Universalität, Völkerrecht, Weltrepublik, ewigem Frieden. Hardenberg blickt zurück und rüttelt auf:

Wo keine Götter sind, walten Gespenster. Und die eigentliche Entstehungszeit der europäischen Gespenster, die auch ihre Gestalt ziemlich vollständig erklärt, ist die Periode des Übergangs der griechischen Götterlehre in das Christentum. Also kommt auch ihr, Philanthropen und Enzyklopädisten, in die friedensstiftende Loge und empfängt den Bruderkuß, streift das graue Netz ab und schaut mit junger Liebe die Wunderherrlichkeit der Natur, der Geschichte und der Menschheit an. (42)

Anschauen also in erster Linie. Augen haben für die Wunder der Natur, der Geschichte, der Menschheit. Und Liebe, Mitgefühl, Friedfertigkeit, Solidarität. Und deshalb Hardenbergs Aufruf zu einer freien, weltweiten, allverbindenden Ökumene:

Die Christenheit muß wieder lebendig und wirksam werden und sich wieder eine sichtbare Kirche ohne Rücksicht auf Landesgrenzen bilden, die alle nach dem Überirdischen durstige Seelen in ihren Schoß aufnimmt und gern Vermittlerin der alten und neuen Welt wird. (48)

Das ist der Enthusiasmus einer romantischen Religiosität, wie er poetisch, beispielsweise in Novalis' eigenem (spätem, unvollendetem) magischem Roman „Heinrich von Ofterdingen“ abermals beredten Ausdruck findet. Darin ist der Plan unter dem Symbol der blauen Blume beschworen. Es ist das Programm einer progressiven Univer-

Geltung gebracht werden musste, bevor er, unerhört verfrüht, am 4. Januar 1960 bei einem Autounfall ums Leben gekommen ist. Hätte Camus die weiteren Entwicklungen des Jahrhunderts und gar des *annus mirificus* 1989 miterlebt, was hätte er in seiner Unbestechlichkeit wohl dazu zu sagen gehabt?

salpoesie im Rahmen eines orphisch-neuplatonischen Denkens.⁶²² Es kommt mithin darauf an, sich nicht vom vermeintlich Wirklichen in Grenzen weisen zu lassen, sondern lieber auf Möglichkeiten zu setzen. Phantasie, der Blick für das Mögliche, das bedeutet, der Gewalt des Bestehenden nicht zu erliegen, sondern alles in Schweben zu versetzen, die Verhältnisse zum Tanzen zu bringen, unausgesetzt der Sehnsucht nach Unendlichkeit nachzugehen.

Soweit der Ausblick auf Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis. In ihm verdeutlicht sich der Versuch, Religion in engster Verbindung mit Poesie aus der Erfahrung einer vielfach defizitären Aufklärung in entsprechend freiheitlichem Sinn gegenwärtig zu halten.⁶²³ Die Problematik besteht weiter, sie ist noch nicht gelöst. Nach wie vor ist zwar Aufklärung in vieler, auch religiöser Hinsicht vonnöten, sind allerhand Bereinigungen unabweislich. Gleichwohl ist Aufklärung nicht alles. Sie ist ein begrenztes, andererseits aber keineswegs durchgehend irreligiöses Syndrom. Angesichts Licht und Tag sind Nacht und Dunkel nicht auszublenden. Rationalität und Produktivität sind das eine, Loslassen, Muße, Rezeptivität, Spiel, Regeneration, Restrukturierung das andere. Das ist es, worauf die Romantik Wert legt. In den Leerstellen der Rationalisierungsdynamik tritt der starke Anteil des Herzens und der schöpferischen Phantasie im Erleben und Gestalten von Wirklichkeit hervor. Es besteht eine Angewiesenheit des vermeintlich autarken Individuums nicht allein auf die Anderen, ihre Zuwendung und Hilfe, sondern auf viel mehr: Pflanzen, Tiere, Erde, Wasser, Luft und alle guten Gaben.⁶²⁴

622 „Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge“ (Novalis: Schriften, hg. P. Kluckhohn/R. Samuel, Bd. 2, Blütenstaub, Stuttgart 1965, S. 1; Werke, hg. Schulz, Ziff. 1, S. 323). – Das Literarische hält sich selbstverständlich nebst der Musik, allen voran Richard Wagners romantischer Oper „Lohengrin“ (1848).

623 Vgl. die im postrevolutionären Frankreich eingeleitete parallele Bewegung, insbesondere durch François-René de Chateaubriand (*Le génie du christianisme ou beautés de la religion chrétienne*, 1802; dt.: *Genius des Christentums oder Schönheit der christlichen Religion*, Münster 1803/04; *Der Geist des Christentums*, Freiburg i. Br. 1856/57). Daran anknüpfend Ende neunzehntes Jahrhundert in Frankreich die literarische Bewegung des *Renouveau catholique* (Katholische Erneuerung: Bloy, Péguy, Bernanos, Claudel, Jammes, Mauriac, Maritain u. v. a.).

624 Von dem caritativen Gesichtspunkt aus ist – wie sonst das Herz – Christus „der Schlüssel der Welt“ (Werke, hg. Schulz, Ziff. 81, S. 404). Ein bekanntes spätes Gedicht umrahmt Novalis mit den Versen: „Wenn nicht hat mehr Zahlen und Figuren / Sind Schlüssel

Immerzu geschieht es, dass aus vielen Richtungen Übersehenes mit Macht sich meldet und nach Erneuerung des Wirklichkeitsverständnisses ruft. Sowie aber gefordert ist, Rechenschaft zu geben, in welcher Weise der Mensch sich denn eigentlich auf Wirklichkeit beziehe und wie überhaupt Wirklichkeit sich bestimme, ist und bleibt die religiöse Frage aufgeworfen. Sie ist buchstäblich die Schlüsselfrage.

aller Kreaturen / (...) / Dann fliegt vor Einem geheimen Wort / Das ganze verkehrte Wesen fort* (Werke, a. a. O., S. 85).

3 Gegenwartsfragen

Am Ende wäre es wünschenswert, das Forschungsfeld der Religionsphilosophie in seinen Methoden, Aufgaben und Ergebnissen zu umreißen. Das ist gleichwohl nicht möglich. Ein Blick in die Fachliteratur zeigt, dass es keineswegs ausgemacht ist, was aus zweihundert Jahren Religionsphilosophie methodisch und thematisch als der gegenwärtige Problembestand festzuhalten ist. *Quot capita, tot sententiae*. Man findet beinahe so viele Meinungen wie Forscher.

3.1 Disziplinen

Seit der Aufklärung ist die Reflexion der Religion als subjektives Verhalten unerlässlich, und zwar in komparatistischem Rahmen: die Vielfalt der Religionen, Konfessionen und Artikulationsebenen steht zur Debatte. Es bleibt ein nach allen Richtungen schwankendes Geschehen, wenn bloße Rationalität die positive Religion zu rekonstruieren versucht. Nach und nach entstanden Disziplinen wie Religionsphilosophie, Religionsgeschichte, Religionsphänomenologie und auch regelrechte Religionswissenschaft: Psychologie, Soziologie und sogar Biologie⁶²⁵ beziehungsweise Neurobiologie⁶²⁶ der Religion. Alles in allem enorme Anstrengungen, dahinterzukommen und zu (er)klären,

625 Burkert, Walter: *Kulte des Altertums, Biologische Grundlagen der Religion*, München 1998: „Religion macht Gruppen fit fürs Überleben im Kampf ums Dasein“ (ebd. S. 23). „Auch in einer Welt, die von der selbstgeschaffenen Technologie scheinbar lückenlos beherrscht ist, werden Menschen nicht leicht akzeptieren, daß die großen traditionellen Sinnkonstruktionen der Kulturen, die das Jenseitige in sich schlossen, nichts als mißverstandene Projektionen der eigenen Programme und Sehnsüchte gewesen sein sollen, und daß vom Universum, das uns umgibt, keine anderen Zeichen zu uns gelangen als der Wiederhall einiger Irregularitäten aus den ersten Millisekunden des uranfänglichen Big Bang“ (S. 215). – Lücke, Ulrich (Hg.): *Darwin und Gott*, Darmstadt 2004; Kurzweil, Raymond: *The Singularity is Near, When Humans Transcend Biology*, New York 2005.

626 Linke, Detlef B.: *Religion als Risiko*, Reinbek 2003.

was es auf sich habe mit all dem Auffälligen, Unabweislichen, bald Faszinierenden, bald Anstößigen, was der Sammelbegriff Religion umfasst.

Unübersehbar sind insbesondere mannigfaltige Ansätze, die Dinge der Religion phänomenologisch-deskriptiv zu erfassen.⁶²⁷ Der Philosophie scheint Religion zu bedenken aufgegeben, insofern die Problematik des Menschen nicht verfehlt oder verkürzt werden dürfe. Bleibe die Fragestellung nur weit genug offen, so würde sich in diesem Horizont letztlich so etwas wie die Thematisierung der Gottverwandtschaft des Menschen herausstellen.⁶²⁸ Auch in religionsphänomenologischer Betrachtung stellt sich noch immer die Frage nach der Einheit, der Wahrheit, der Essenz der Religion. Denkwürdig hatte im fünfzehnten Jahrhundert Nikolaus von Kues die Formel geprägt von der Einheit der Religion in der Verschiedenheit der Religionen: *una religio in rituum varietate*.⁶²⁹ Noch für den Vernunftdenker Kant steht fest, es könne wohl „verschiedene Glaubensarten“ und ebenso „verschiedene Religionsbücher“ geben, aber nur „eine einzige für alle Menschen und in allen Zeiten gültige Religion.“⁶³⁰ Gleichviel, Kultivierung des belangvollen transzendierenden Zuges des Menschen, die sie ist, erscheint Religion in höchst unterschiedlichen Formen.

Vor der postmodernen Differenziertheit eröffnet sich ein unübersehbares Feld von religionsphilosophischen Ansätzen, nicht zu vergessen die Vielzahl ökumenischer und interreligiöser Diskussionen.⁶³¹ Stets

627 Heidegger, Martin: Phänomenologie des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1995 (GA, II. Bd. 60). Zaccagnini, Marta: Christentum der Endlichkeit, Münster 2003; Vattimo, Gianni: Jenseits des Christentums, München/Wien 2004, bes. S. 167–185.

628 Kierkegaard, Søren: Die Krankheit zum Tode, Kopenhagen 1848, Stuttgart 1997, S. 143 f. – Maine de Biran, Pierre: Nouveaux essais d'anthropologie, Paris 1859. – Spann, Othmar: Religionsphilosophie, Graz 1970.

629 De pace fidei, 1453, I 6. – Dass Religion auszuüben bedeutet, alle Religionen zu achten, und dass irgendeine zu schädigen bedeuten würde, die eigene zu beschädigen, vertrat der buddhistisch konvertierte König Ashoka im dritten Jahrhundert v. C. in Indien. – Den Gedanken einer universellen Religion vor allen konkret-symbolischen Einzelausprägungen fasste im zehnten Jahrhundert der islamische Philosoph al-Farabi.

630 Zum ewigen Frieden, Königsberg 1795, Erster Zusatz, Anm. in fine.

631 Schlegel, Friedrich: Philosophische Vorlesungen, insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes, Wien 1830; Solowjow, Wladimir Sergejewitsch: Geschich-

geht es darum, zu klären, was denn unter den gegenwärtigen Auspizien die Probleme und Aufgaben, die Möglichkeiten und Grenzen der Religion sind. Dabei gibt es restaurative, fundamentalistisch-reaktionäre Tendenzen.⁶³² Auch finden sich in Liberalisierung und Säkularisierung unerhört weit gehende Vorstöße. Sie betreiben die pluralistische Ausweitung freigelegter Anerkennung, wonach allen Religionen identische Erfahrungen zugrunde liegen. Sie reden im Sinne der Fortführung der modernen Zivilreligion davon, dass Religion *eine* Funktion in der Selbstartikulation, -gestaltung, ja -erschaffung des Menschen darstelle, eine Möglichkeit, das eigene Verhalten zu reflektieren und zu stilisieren, die menschliche Kultur und Zivilisation voran- und mit der Naturevolution in Übereinstimmung zu bringen.⁶³³ Der Religion sei Beachtung zu schenken und eine Bedeutung zuzuschreiben, die sie mit anderen wichtigen Kulturzweigen wie Wissenschaft und Kunst teilt. Dabei ist allerdings die Frage, wie weit das Genuine, nämlich eine womöglich absolute Transzendenz gegenüber bloßer Immanenz gewahrt werde. Alternativen liegen darin, dass die Religion zu *einem* Moment im Prozess der menschlichen Selbstfindung und der zwischenmenschlichen Kommunikation schrumpft⁶³⁴ oder aber in eine evolutiv-prozessuale Kosmologie einbezogen ist.⁶³⁵ Ansätze zu alledem sind heute durchaus erkennbar, indem Vertreter der Religionen selbst in teilweise unerwarteten Zusammenhängen zu Mitsprache und Mit-

te und Zukunft der Theokratie, 1887; Nishida, Kitaro: Untersuchung über das Gute, 1911, Frankfurt a. M. 1989; Algermissen, Konrad: Konfessionskunde, Paderborn⁸ 1969; Henrich, Dieter (Hg.): All-Einheit, Stuttgart 1985; Mensching, Gustav: Der offene Tempel, 1974; Küng, Hans u. a.: Christentum und Weltreligionen, 1984; Hick, John: Religion, Köln 1996; Panikkar, Raimundo: Der neue religiöse Weg, München 1990; Cupitt, Don: Nach Gott, Stuttgart 2001; Spong, John Shelby: Warum der alte Glaube neu geboren werden muss, Düsseldorf 2006; Riesebrodt, Martin: Cultus und Heilversprechen, München 2007.

632 Kepel, Gilles: Die Rache Gottes, München 1991; Armstrong, Karen: Im Kampf für Gott, München 2004; Berger, Klaus: Widerworte, Wieviel Modernisierung verträgt Religion? Frankfurt a. M. 2005.

633 Vgl. zum Beispiel Boyer, Pascal: Und Mensch schuf Gott, Stuttgart 2004.

634 Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen, Frankfurt a. M. 2002; Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Kritische Theorie und Religion, Würzburg 1997; Luhmann, Niklas: Funktion der Religion (1977), Frankfurt a. M. 31992. – Geertz, Clifford: Welt in Stücken, Wien 1997.

635 So namentlich bei Whitehead, Bergson, Teilhard de Chardin. – Faber, Roland: Gott als Poet der Welt, Darmstadt 2003.

wirkung gebeten sind. Nicht zuletzt ist auch hinsichtlich des globalen Wirtschafts- und des Finanzsystems der reichen ‚ersten‘ Welt des zwanzigsten, einundzwanzigsten Jahrhunderts die religiöse Positionsbestimmung unerlässlich.⁶³⁶

Die Religionen ihrerseits können auf einen jahrhunderte-, ja jahrtausendelangen Prozess einer eigenen Geschichte, eines eigenen Ringens um ihre Identität zurückblicken, und zwar in unterschiedlichen gesellschaftlichen Zusammenhängen. Dass sie nun, in einer derart sich ausweitenden und scheinbar der Beliebigkeit anheimgegebenen Zeit zunächst einmal sich auf sich zurückzubeziehen und abzuwarten suchen, was sich aus dem unentschiedenen Gewoge herausstellt, um dann vielleicht in neuer Weise zur Geltung kommen zu können, das ist eine nicht ganz unverständliche Haltung. Es ist gleichwohl eine trügerische Annahme, weil nämlich die Religion auf diese Weise nicht ernst machen würde, von sich aus beizutragen, dass die Gegenwartsfragen zur Sprache gebracht und ersprießlich entschieden werden. (Ähnlich übrigens verhält es sich mit der sozialen Institution der Universität in der Erfüllung ihres hohen Auftrags zur Wahrung und Mehrung von Wissenschaft, Bildung und Kultur.)

3.2 Erfahrung

In wie weit ist also Religion verbindlich? Der Antworten sind hier viele; bis hin zu der Meinung, Religion sei wenn nicht Trug und Illusion, so doch grundsätzlich Schein. Das ist ein Eindruck, der sich auf ziemlich breiter Front aufdrängt. Religion ist etwas Zweideutiges. Offenbar steht sie nicht schlechthin für sich selbst. Es verhält sich hier so ähnlich wie im Falle des Mondes zur Sonne: er gibt nicht sein

636 Vgl. Baecker, Dirk/Lampson, Elmar (Hgg.): *Kapitalismus als Religion*, Berlin 2003 (darin Benjamin, Walter: *Kapitalismus als Religion*, geschrieben um 1921) sowie Ruster, Thomas: *Der verwechselbare Gott*, Freiburg i. Br. 2001. – Zur makroökonomischen Kritik der Funktionalisierung und Entseelung der Menschen im modernen Rationalisierungsvorgang vgl. auch bereits Sombart, Werner: *Der moderne Kapitalismus*, 1902, München/Leipzig 1927. – Agamben, Giorgio: *Profanierungen*, Frankfurt a. M. 2005.

eigenes Licht.⁶³⁷ Weil Religion auf das eine, die Quelle, das Zentrum, das Unbedingte, das unvordenklich Raumgebende bezogen, aber nicht damit identisch ist, geschweige denn ursächlich dafür, kann sie sich nur in allzu gebrochener Weise artikulieren, als Schein. Folglich müsste jegliche Religion stets danach trachten, ihrer Gebrochenheit eingedenk zu sein, um nicht fälschlich sich selbst schon für die Vollgestalt des Ganzen, Eigentlichen und Heilen zu nehmen. Sie ist so geradezu eine Gefahr, nach Martin Buber „die Urgefahr“ für die Menschen, die Versuchung der Sicherheit, nämlich in dem Irrglauben sich zu versteifen, dass definitiv „der Tempel Gottes“ bei ihnen ist; anstatt zu begreifen, dass der Sinn auch und gerade der „Gottesbegegnung“ in der Sendung liegt, und sich in letzter Unsicherheit bei den Menschen und in der Welt praktisch zu bewähren hat.⁶³⁸

Die Frage ist, was Philosophie als kritische Reflexion hier beizutragen hat, ob sie sich von der psychologischen und historisch-genetischen Untersuchung absetzt, oder ob letztlich alles doch Geschichte und Psychologie ist. Oder ob andererseits Religion überhaupt nur von der Philosophie her zulänglich dargestellt werden könne, nämlich von einer Philosophie, die insofern mit der Religion einen Dialog führen kann, weil sie wie jene aufs Umgreifende bezogen ist. Also zwar nicht eine positive Wissenschaft ist, die letztlich das Physische zu beschreiben und zu erklären bestrebt ist, wohl aber ein Denken, das eine Erfahrung in den Blick zu bekommen, kunstgerecht hermeneutisch unter mannigfachen Überlagerungen freizulegen und zu reflektieren versucht. Martin Heidegger zufolge ist der Mensch dann ein *philosophi-*

637 Bereits Origenes verwendet die Allegorie von Sonne (Christus) und Mond (Kirche). Laut Thomas von Aquin (de veritate q. 2 a. 1 ad 9) gilt dieses Verhältnis ganz grundsätzlich. Gegenüber dem eigentlich Gemeinten der Religion, Gott als dem unbegreiflichen Geheimnis, verhält noch die schiere Vernunft sich „wie der Nachtvogel dem Licht der Sonne gegenüber“. Gott ist zu betrachten, nicht, wie er ist, „sondern nur, wie er nicht ist“. – Vgl. auch das Kapitel „Mondstrahlen bei Tage“ aus Musils essayistischem Roman-Torso „Der Mann ohne Eigenschaften“ (Hg. Adolf Frisé, Reinbek 1978, GW, Bd. II, S. 1087–1095).

638 Buber, Martin: Die chassidische Botschaft, 1952; WW, Bd. 3, München/Heidelberg 1962, S. 739–894, hier 744. Ders.: Gottesfinsternis, 1953; WW, Bd. 1, S. 557; Ders.: Ich und Du, 1923, in: Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1979, S. 117; ebd. kritisch gegenüber ‚Erfahrung‘ zu Gunsten von Beziehung.

scher, und das heißt bei ihm auffälligerweise so viel wie ein *religiöser* Mensch, insofern er sich in die Andacht des Fragens begibt, das heißt, dem nachzufragen nicht müde wird, was in argumentativ beweisender Form niemals in die Verfügung zu bekommen ist. Worauf es letztlich ankommt, das ist tatsächlich nicht dingfest zu machen, nicht zu vergegenständlichen, weder zu dogmatisieren (zum Theismus) noch zu anathematisieren (als Atheismus).

Der Philosoph Kant hält die Fragen „ist ein Gott? ist ein künftiges Leben?“ (KrV B 831) fest und erläutert: „wo will jemand durch reine Spekulation der Vernunft die Einsicht hernehmen, daß es kein höchstes Wesen, als Urgrund von allem, gebe“ (ebd. B 669). Er hebt eine rationale (transzendente, kritische) von der historischen Problematik ab:

*Zur Festigkeit des Glaubens gehört das Bewußtsein seiner Unveränderlichkeit. Nun kann ich völlig gewiß sein, daß mir niemand den Satz: Es ist ein Gott, werde widerlegen können; denn wo will er diese Einsicht hernehmen? Also ist es mit dem Vernunftglauben nicht so, wie mit dem historischen bewandt, bei dem es immer noch möglich ist, daß Beweise zum Gegenteil aufgefunden würden, und wo man sich immer noch vorbehalten muß, seine Meinung zu ändern, wenn sich unsere Kenntnis der Sachen erweitern sollte.*⁶³⁹

Atheismus ist denn auch, beim Namen genommen, lediglich die direkte Verneinung der – mitunter allzu selbstsicheren – theistischen Position. Was nun Theismus bedeute, das ist nicht zuletzt durch (neuzeitliche-aufklärerische) Philosophie bestimmt. Und wie philosophisch definiert, ist es philosophisch-argumentativ selbstverständlich

⁶³⁹ Was heißt: sich im Denken orientieren? Anm. 5. – Friedrich Schlegel notiert: „Die Blinden, die von Atheismus reden! Gibt es denn schon einen Theisten? Ist schon irgend ein Menschengestalt der Idee der Gottheit Meister?“ (Ideen, 1800, Ziff. 118). – Vgl. den betagten Dichter Martin Walser: „Wer sagt, es gebe Gott nicht, und nicht dazusagen kann, dass Gott fehlt und wie er fehlt, der hat keine Ahnung. Einer Ahnung allerdings bedarf es“ (Über Rechtfertigung, eine Versuchung, Reinbek 2012, S. 33, vgl. 98). – Konkreter Adorno: „Der Gedanke, der Tod sei schlechthin das Letzte, unausdenkbar“; restlos jeder Gedanke wäre alsdann „ins Leere gedacht“ (Negative Dialektik, 1966, GS VI 364).

auch in Frage zu stellen und zu bestreiten. Insofern ist durch die These des Theismus mit dialektischer Notwendigkeit zugleich die Antithese des Atheismus gesetzt beziehungsweise andersherum: mit dem Aufkommen von (praktischem) Atheismus formiert sich mehr oder minder konsistenter (theoretischer) Theismus.⁶⁴⁰ Wobei genuine religiöse Mittler (Buddha, der Erleuchtete; Christus, der Gesalbte; Mohammed, der Gepriesene) noch niemals in Kategorien von Theismus und Atheismus vorbrachten, was sie mitzuteilen hatten. Das sind lediglich Formen der rationalen Abstraktion und der intellektuellen Auseinandersetzung. Und sie errichteten Urteile, und also abermals etwas, wozu authentische Religion unweigerlich auf Abstand zu gehen hat.⁶⁴¹ Im zwanzigsten Jahrhundert ist es Wittgenstein, der bezüglich der religiösen Lebensform aporetisch genug bemerkt:

Die Religion sagt: *Tu dies!* – *Denk so!* – aber sie kann es nicht begründen, und versucht sie es auch nur, so stößt sie ab; denn zu jedem Grund, den sie gibt, gibt es einen stichhaltigen Gegengrund. Überzeugender ist es, zu sagen: ‚Denke so! – so seltsam dies scheinen mag‘.⁶⁴²

Mehr als um Begriffe geht es um die lebendige Erfahrung des (einzelnen wie des gesellschaftlichen) Menschen. Um von so etwas Grundlegendem wie Erfahrung einigermaßen einen Begriff zu fassen, und zwar einen, der Platz lässt für keinesfalls selbst und einseitig zu Bewerkstel-

⁶⁴⁰ Zu „Aufstieg und Fall des philosophischen Theismus“ Dalferth, Ingolf U.: Die Wirklichkeit des Möglichen, Tübingen 2003, S. 257–335. – Für die religiös-existenzielle Begründung des Atheismus als menschlicher Möglichkeit, wie sie beispielsweise bei Schiller („Resignation“, Gedicht, 1786) und vor allem bei Nietzsche deutlich wird, vgl. Welte, Bernhard: Nietzsches Atheismus und das Christentum, Darmstadt 1964, S. 37. – „Für mich persönlich“, so konnte zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts die englische Archäologin Jane Ellen Harrison erklären, „ist ein Atheist zu sein, das heißt, der ikonischen Theologie zu entsagen, fast das Wichtigste am religiösen Leben“ (zit. Kippenberg, Hans G.: Die Entdeckung der Religionsgeschichte, München 1997, S. 159). Derrida hält für ausgemacht, dass „selbst die extremen und konsequentesten Formen des erklärten Atheismus immer von dem intensiven Verlangen nach Gott *Zeugnis abgelegt* haben werden“ (Derrida, Jacques: *Sauf le nom*, Paris 1993, S. 17 f.). Valentin, Joachim: *Atheismus in der Spur Gottes*, Mainz 1997; Baier, K./Mühlberger, S. (Hgg.): *Atheismus heute?* Leipzig 2001.

⁶⁴¹ „Richtet nicht (...) Verurteilt nicht“, das verlangt laut dem Evangelium (Lk 6,37) Jesus selbst.

⁶⁴² 1937; Vermischte Bemerkungen, WA 8, 491.

ligendes wie Beziehung und Widerfahrnis, dazu bedarf es ernsthafter philosophischer Bemühungen, unterstützt von Literatur und Kunst und auslaufend in Religion, Mystik, Spiritualität.⁶⁴³

Ein Bedenken des Anteils der Religion wird in immer neuen aktuellen Zusammenhängen provoziert; nicht nur durch prominente theologische Autoren.⁶⁴⁴ Es findet sich beispielsweise infolge bestimmter Phänomene der Jugendkultur, die mehr oder weniger authentische religiöse Züge tragen. Zeitgenössische Beispiele bilden die unerwartete Wiederbelebung der Sakralmusik in der Unterhaltungsindustrie (Gregorianik-Einspielungen beispielsweise und *Crossovers* manigfacher Art als Bestseller). Oder aber die Auseinandersetzung um gewisse Organisationen, die unter teils dubiosen Labels recht aufdringlich, mitunter gewaltsam Geltung beanspruchen.⁶⁴⁵ Denominationen solcher Art unter dem Vorwurf der Vortäuschung falscher Tatsachen und bloßer Geschäftemacherei das Handwerk zu legen, ist nicht ganz leicht. „Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich“ – garantiert das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland.⁶⁴⁶ Sobald jemand unter Berufung auf Religionsfreiheit auftritt, genießt er im modernen Rechtsstaat den besonderen Schutz der Verfassung.

⁶⁴³ James, William: Die Vielfalt religiöser Erfahrung, Eine Studie über die menschliche Natur, 1907; daran anschließend Taylor, Charles: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt a. M. 2002. – Zur grundlegenden Bedeutung von ‚Widerfahrnis‘ vgl. Kamlah, Wilhelm: Philosophische Anthropologie (Mannheim 1973, § 3, Widerfahrnis und Handlung, S. 34–40, insbes. 35).

⁶⁴⁴ Eugen Drewermann, Leonardo Boff, Clodovis Boff, Jürgen Moltmann, Eberhard Jüngel, Hans Küng, Eugen Biser, zuvor Karl Barth, Rudolf Bultmann, Paul Tillich, Dietrich Bonhoeffer, Hans Urs von Balthasar u. a. m. – Pauly, Stephan (Hg.): Theologen unserer Zeit, Stuttgart/Berlin 1997.

⁶⁴⁵ Baumgartner, Hans Michael (Hg.): Verführung statt Erleuchtung, Düsseldorf²1994; Caberta, Ursula: Schwarzbuch Scientology, Gütersloh 2007; H. Gasper/J. Müller/(Hgg.): Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen, Freiburg/Basel 1990.

⁶⁴⁶ Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Artikel 4, Absatz 1. – Insbesondere im Hinblick auf mancherlei islamistische Gruppierungen (Dschihadisten, Salafisten) ist es dringlich, die Frage zu beantworten, wo das Recht auf freie Religionsausübung ende.

3.3 Gebet, beispielsweise

Breit gestreut sind die aktuellen Probleme. Vorderhand ist noch auf eine Möglichkeit einzugehen, die vorwiegend im angelsächsischen Sprachraum entwickelt wurde: in der analytischen Philosophie des religiösen Sprachgebrauchs. Vom sogenannten logischen Atomismus, dem Bertrand Russell und auch der frühe Wittgenstein anhängen, aber auch vom logischen Empirismus her im Anschluss an den Logischen Positivismus des Wiener Kreises ist bekanntlich schlechterdings gegen die religiöse Rede der Vorwurf der Sinnlosigkeit erhoben worden. Demnach wäre was Sprache sei eindeutig bestimmbar. Sprache würde eingesetzt, um (propositional, also in Sätzen) Sachverhalte abzubilden beziehungsweise zu beschreiben.⁶⁴⁷ Um Mehrdeutigkeiten und Missverständnisse zu vermeiden, hatte man eine *ideal language*, eine ideale Sprache zu definieren versucht, die die sinnvolle Verwendung von Sätzen zu gewährleisten vermag. Aber es hat sich gezeigt, dass sich die Sprache derart eindeutiger Festlegung entzieht. Und das hat von den Sprachformalisierungen weggeführt. Man kam nicht umhin, die Sprache im Sinne einer Universalpragmatik gelten zu lassen und wiederum an den faktischen Gebrauch von Zeichen, Worten und Sätzen im Rahmen der Lebensformen sprechender Personen anzuknüpfen. Sprache dient keineswegs nur der Denotation, der Bezeichnung. Sie hat viele andere Funktionen und vor allem auch Möglichkeiten illokutionärer, nicht funktioneller Art. Gleichwohl ist Sprache nicht alles, sie ist kein unbedingtes, kein letztes Kriterium.

Im Zuge der Ausweitung zu einer Position der *ordinary language*, der normalen (Umgangs-)sprache hat auch die Sprachverwendung im religiösen Zusammenhang eine gewisse Rolle gespielt. Es zeigte sich, dass im religiösen Gebrauch Sprache keineswegs nur in kognitiver Funktion der Erkenntnis und der Information dient, sondern allein schon als Reden in sogenannter phatischer Position der Aufrechterhaltung von Gemeinschaftlichkeit, sodann in expressiver Weise der Selbstartikulation. Die Sprache hat darüber hinaus interpretative Bedeutung, um

⁶⁴⁷ Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, 1921.

Situationen und Handlungen Sinn zu verleihen, oder gar ganz und gar performative Funktion, so dass durch Sprache überhaupt erst gehandelt wird.

Ein Seitenblick auf eine beinahe alltägliche Begebenheit mag das verdeutlichen: Ohne das Ja-Wort der Beteiligten kann keine Eheschließung zustande kommen, da können noch so viele Priester, noch so hohe Würdenträger mit noch so zahlreichen zeremoniellen Begleitfunktionen eintreten, es wird niemals das Eigentliche, das Ja des Paares ersetzen. Der Geistliche ist Segensspender, im Übrigen aber eigentlich nur ein besonders hervorgehobener Zeuge für den geprüften und glaubhaft artikulierten Ehwillen, den Konsens, das (seit dem antik-römischen Recht) eigentlich Ehe-Konstituierende: *consensus facit nuptias*. Der Ehwille wird im Ja bekundet, und zwar vor Zeugen, so dass es über die unmittelbar Beteiligten hinausgeht, und was zwei Menschen kraft eigenen Willens vollziehen, in der Gesellschaft Anerkennung finde und Förderung erfahre. Im Übrigen: Wenn zwei sich trauen, einander Liebe und Treue versprechen und zum Zeichen dafür (und gar für eine Dauer über den Tod hinaus) aus Gold gefertigte Ringe tauschen, so ist auch diese ‚kommunikative Handlung‘ eher ein Zeichen der Hoffnung und eine Beschwörung vielleicht als eine Garantie oder gar eine magische Bewirkung des Lebenswunsches auf das Ausbleiben der Hinfälligkeit und des Absterbens der ehelichen Verbindung.

Aller empiristisch-verifikationistischen Kritik an Metaphysik und Religion zum Trotz behauptet sich – insbesondere seit Wittgensteins pragmatischer Wende – also eine interpretativ-kommunikative, eine perlokutionär schöpferische Kraft von Sprache. Ist man definitiv auf das Modell pluralistischer Sprachspiele verwiesen, so ist einzusehen, dass die religiöse Praxis davon nicht a priori ausgeschlossen werden kann. Im Gegenteil: Religion ist ein Bereich, worin Menschen durch Sprache sich bemerkenswert und denkwürdig verhalten. Beispielsweise in so etwas Sonderbarem wie Beten. Höchst bemerkenswert, dass ein Autor, der weithin als Hauptvertreter des so genannten postmodernen Dekonstruktivismus empfunden wurde, Jacques Derrida, hierzu einen Satz äußerte, der noch dazu als Formulierung beinahe der Grundin-

tention seines gesamten recht kryptischen Denkens aufzufassen ist: „Wenn es eine rein reine (sic!) Erfahrung des Gebetes gäbe, bräuchte man dann noch die Religion und die Theologien, die affirmativen oder die negativen?“⁶⁴⁸

Was also ist Beten? Was könnte es sein? Auf welchen Wegen wird dies erfahren? Wird im Beten nicht einfach stillgeschwiegen und gelauscht, so wird Sprache verwendet, sei es laut oder stumm, demütig oder kühn, verhalten oder überschwänglich, klagend oder preisend. Jedenfalls wird Sprache verwendet in einer Art und Weise, die sonst schlechterdings in der Welt nicht vorkommt.⁶⁴⁹ Was also ist davon zu halten? „Das Gebet ist der Gedanke an den Sinn des Lebens“, notiert Ludwig Wittgenstein in einer Gedanken-Sequenz, die einsetzt mit der prüfenden Frage: „Was weiß ich über Gott und den Zweck des Lebens?“⁶⁵⁰ Als Andacht, Erhebung, Sammlung, als Stille, als Innehalten, Vorbehalt und Unterbrechung, was alles Gebet in gewisser Hinsicht sein mag, deutet sich in der Tat der sowohl in strikter Form nicht wissbare als auch unter den alltäglichen Umständen nicht gewährte integrale

648 Derrida, Jacques: *Wie nicht sprechen*, Wien 1989, S. 75–100, hier 110. Vgl. Caputo, J. D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, Bloomington, Indianapolis 1997.

649 Der Zugänge zum Phänomen des Gebetes sind mittlerweile recht unterschiedliche: phänomenologische, analytisch-formalistische, geschichtlich-psychologische, hermeneutisch-theologische und selbstverständlich ästhetisch-spirituelle. In ersterem Zusammenhang vgl. beispielsweise Phillips, Dewi Zephaniah: *The Concept of Prayer*, New York 21981. – Vgl. Ebeling, Gerhard: *Dogmatik des christlichen Glaubens*, 3 Bde., Tübingen 1979, insbes. § 9; Theunissen, Michael: *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a. M. 1991, S. 321–377.

650 Wittgenstein, Ludwig: *Tb. 11.6.16*, *WA I*, Frankfurt a. M. 1960, 167. Ähnlich schon Emerson: „Gebet ist die Kontemplation der Lebensstatsachen vom höchsten Gesichtspunkt aus“ (*the contemplation of the facts of life from the highest point of view*). Das Gebet, das „um die Erfüllung eines bestimmten Wunsches fleht statt um das ganze Gute“, ist ihm verwerflich. Falsch gemeinte Gebete nennt er rundweg „eine Krankheit des Willens“ (*a disease of the will*; *Self-Reliance*, in: *Essays*, London/New York 1976, S. 49; *Selbstvertrauen*, in: *Die Natur*, Stuttgart 1982, S. 169 f.). Zum ‚Geist des Gebets‘ als ‚Belebung der Gesinnung zu einem Gott wohlgefälligen Lebenswandel‘ im Unterschied zu Beten als Wunsch und Wahn und ‚pochende Zudringlichkeit des Bittens‘ vgl. Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 4. Stück, *Allg. Anmerkung*, B 302–308. – Feuerbach, Ludwig: *Das Wesen des Christentums*, 1841, Kap. 13, Stuttgart 1978, S. 195–203. – Vgl. nicht zuletzt die provokatorische lyrische Umkehrung Paul Celans: „Bete, Herr, / Wir sind nah“ (*Sprachgitter*, III, *Tenebrae*, 1959).

Sinn an. Es ist, ethisch gesprochen, das Gute, für das wir eintreten oder doch zumindest der Abstand, den wir zu der realen Bedrängnis und Verstrickung, dem Destruktiven und Bösen wahren möchten. Es ist überhaupt die Alternative des Schweigens, die Option des Hörens, die Form der Empfänglichkeit, der Modus des Bezogenseins⁶⁵¹ und so erst Anrufung (*invocatio*), Hinwendung, Adresse an den (ganz) Anderen.⁶⁵²

Bei dieser Gelegenheit sei angemerkt: Das Wort Gebet ist die Substantivierung eines Zeitwortes. Es ist, wie viele andere Wörter, gebildet mit dem Präfix Ge- (wie Gesang, Gebot, Gebrauch, auch wohl Geschmack), eine Kollektivbezeichnung. Gebet ist wörtlich genommen der Inbegriff des wiederholten, des andauernden, des sämtlichen Bittens. Beten zählt neben Totenbestattung, Feuergebrauch, Kochen, Musizieren, Tanzen, Theaterspielen, (Ab)bilden, (forensisch) Verhandeln sowie Lachen und Weinen (Tränen vergießen) zu den unterscheidenden Kennzeichen des Menschlichen. Beim Beten, da ist eine Möglichkeit, anzusetzen und nachzufragen: Was geschieht da eigentlich? Oder ist es schlicht und einfach sinnlos, auf so etwas sich einzulassen, derart zu ersuchen und zu rühmen, zu loben, zu preisen, zu danken und zu bitten, zu flehen, zu flüstern und zu schreien?

651 Gebet ist nicht (eigene) Leistung, Bewerkstelligung, Tat, sondern ganz anders (göttliche) Gabe, Geschenk, Gnade, spirituelle Lebendigkeit: *oratio infusa* (Röm 8,26 f.; Pascal, *Pensées*, La 930/Br 513; auch Dschalaluddin Rumi, 1207–1273; hierzu Schimmel, Annemarie: Rumi, Ich bin Wind und du bist Feuer, Köln 1978, S. 152–169). – Marion, Jean-Luc: *Being Given*, Stanford 2002.

652 Gebet ist *invocatio divini auxilii*; (JJ, *Jesu Juva*, ‚Jesus hilf‘, schrieb Johann Sebastian Bach an den Beginn seiner Kompositionen, und an deren Ende SDG, *Soli Deo gloria*, das Bekenntnis ‚Gott allein die Ehre‘). – Als Muster quasi philosophisch ‚die Lebenssachen betrachtenden‘ weisheitlichen Gebets zu Gott Jahwe, den ‚Freund des Lebens‘ vgl. Wsh 11,15–12,27. In weiten Passagen als Gebet gestaltet sind die „Konfessionen“ des Augustinus (sie beginnen mit subtilen Erwägungen zur *Invocatio*, I 1 f.), die „Mystische Theologie“ des Ps.-Dionysius Areopagita, das „Prosligion“ des Anselm von Canterbury, später „De visione Dei“ des Cusanus, und noch im zwanzigsten Jahrhundert „Das göttliche Milieu“ des Teilhard de Chardin. – In der neuplatonisch-theurgischen Mystik des Iamblichos ist Gebet Teilhabe an der innergöttlichen Selbsterredung und somit Kunde davon, was sich ‚im Busen Gottes‘ zuträgt (*Peri mysteriōn logos*/Geheimlehren, I 15).

In mittlerweile wohl allzu ungebrochener, theologisch fraglicher und dennoch eindrücklicher Weise kommt die gebetsreligiöse Haltung gesammelt zum Ausdruck in einem Sonett Reinhold Schneiders. Der badische Dichter hat die vier Strophen (zwei Quartette und zwei Terzette) im Jahr 1936 verfasst, mitten in der Nazi-Schreckenszeit, drei Jahre bevor der Zweite Weltkrieg begann:

Allein den Betern kann es noch gelingen,
 Das Schwert ob unsern Häuptern aufzuhalten
 Und diese Welt den richtenden Gewalten
 Durch ein geheiligt Leben abzurigen.
 Denn Täter werden nie den Himmel zwingen:
 Was sie vereinen, wird sich wieder spalten,
 Was sie erneuern über Nacht veralten,
 Und was sie stiften Not und Unheil bringen.
 Jetzt ist die Zeit, da sich das Heil verbirgt,
 Und Menschenhochmut auf dem Markte feiert,
 Indes im Dom die Beter sich verhüllen.
 Bis Gott aus unsern Opfern Segen wirkt,
 Und in den Tiefen, die kein Aug entschleiert,
 Die trocknen Brunnen sich mit Leben füllen.⁶⁵³

Bedenkenswert bleibt indes, dass ganz anders Nietzsche (vom Ereignis des Todes Gottes aus) auf alles Beten, da es kleinhalte und die menschliche Einsamkeit illegitim überspiele, restlos Verzicht tun will. Dies freilich nicht ersatzlos, sondern um den ganz auf sich gestellten Menschen statt dessen in die Position des Segnenden hineinzusteigern.⁶⁵⁴

653 Schneider, Reinhold: Die Sonette von Leben und Zeit, dem Glauben und der Geschichte, Köln 1954. Ralf Schuster (Hg.): Zur Lyrik Reinhold Schneiders, Passau 2011, S. 271 ff.

654 Frettlöh, Magdalene L.: Theologie des Segens, Gütersloh 2002. – Elias Canetti kritisiert Beten als „die wirksamste und gefährlichste Form der Wiederholung“, als „Infantilismus“ und „unverschämteste Belästigung Gottes“. „Wem es ernst damit wäre, der müßte zu einem einzigen Gebet viele Wochen lang erst Mut fassen“ (Die Provinz des Menschen, München 1973, S. 11 f.). – Etwas von dieser Vorsicht und Verhaltenheit scheint aufgenommen in die weithin ausstrahlende (gesangliche) Gebetpraxis der ökumenischen Gemeinschaft von Taizé, deren Gründer Frère Roger Schutz (geistlicher

Damit sind wir beim Kardinalpunkt: Aus dem Sprachgebrauch Kriterien zu entwickeln für sinnvollen Sprachgebrauch. Und Sprache sinnvoll gebrauchen, das kann durchaus heißen, das Schwergewicht nicht so sehr aufs Semantische und Kognitive zu legen, als vielmehr aufs Rhetorische und Metaphorische, aufs Bildhafte und Symbolische: mitsamt seiner die Hoffnung befeuernden, das Leben haltenden und entfaltenden und über sich hinaussteigernden Kraft.⁶⁵⁵ So mag durchaus Anlass bestehen, den prosaischen Lebenstext mit dem Kehrvers auszuzeichnen: „Wundertätig ist die Liebe / Die sich im Gebet enthüllt.“⁶⁵⁶

In theologisch-literarischem Kontext wusste eine scharfsinnig-geistreiche Autorin wie Dorothee Sölle anzumerken:

Das Gespräch, das wir nicht führen, aber sind, erweist uns als Antwortende. Aufs Gebet bezogen besagt dies, daß es nicht das Ziel des Gebets ist, daß Gott hört, sondern seine Voraussetzung. Nicht ein Geschrei gegen den leeren Himmel findet da statt, sondern eine Antwort auch da, wo einer gegen den ihm leeren Himmel schreit. Daß er das tut, ist nur möglich, weil schon zuvor einer da war [Is 65,24]. Dieses Zuvor, dieses Frühere, das uns voraus ist und unser Antworten erst ermöglicht, kann biblisch genauer benannt werden als Frage, die Gott uns stellt. Wo bist du? Wo ist dein Bruder? Im Gebet versuchen wir zu sagen, wo wir sind – im Alltag, in der Langeweile, im Rummel, im Glück. Wir versuchen zu sagen, wer wir sind – deren Vater im Himmel ist und nicht hier, die das Reich und den Willen brauchen könnten, aber nicht bei sich haben, wir: hungrig, schuldig, versucht – in diesem Sinn sagt das Vaterunser uns. Beten ist antworten, und daß wir antworten können auf die Frage der Liebe, ist unsere ganze Definition.⁶⁵⁷

Freund von Johannes XXIII., Angelo Giuseppe Roncalli, und Mutter Teresa, Agnes Gonxha Bojaxhio) als Neunzigjähriger 2005 einem Attentat zum Opfer fiel.

655 Namentlich seit Nietzsche, Kierkegaard, Wittgenstein, Cassirer, Ricœur, Vattimo.

656 So gewissermaßen das Ritornell, der Refrain, den der alte Goethe den Versen einer seiner letzten Dichtungen, der „Novelle“, 1828, einfügte.

657 Sölle, Dorothee: Atheistisch an Gott glauben, München 1983, S. 109–117, hier 115 f.

Man musste also aus phänomenologischer Betrachtung die Konzeption von Sprache, einschließlich der Rückschlüsse auf das Wesen des Menschen, gehörig erweitern – „sehen, dass es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist“⁶⁵⁸ – und insofern die Religion als nicht aufzugebenden Bestandteil weitertragen. In der Folge ging die Entwicklung sogar noch über die pragmatische Sprachwende hinaus zu einer deutlich postanalytischen Situation. Es ist einzuräumen, dass selbst die inhaltlichen Fragen, welche die Tradition metaphysisch-essentialistisch gestellt hatte, trotz der analytischen Schärfung der philosophischen Methodik und Selbstdisziplin durchaus *nicht* als abgetan gelten können. Vielmehr werden sie im Zusammenhang mit der praktischen (überpositivistischen) Frage nach der Bewältigung des – kontingenten, widersprüchlichen, schadhafte, schuldbeladenen, tödlichen – Daseins erneut aufgerollt und bis hin zur Frage nach der Existenz Gottes durchdacht.⁶⁵⁹

3.4 Überwindung von Gewalt und Opfer

Neuere religionssoziologisch-kulturphilosophische Theorien sehen Sinn und Funktion der Religion nicht zuletzt im Schutz der Gesellschaft vor der Gewaltbereitschaft, die ihren Mitgliedern innewohnt. Indem der Krieg aller gegen alle (*bellum omnium contra omnes*), tendenziell tödlich destruktiv, reguliert wird durch den sogenannten Sündenbockmechanismus, beendet wird durch den rituellen Opfertod eines einzelnen Mitglieds, sei der Naturzustand verlassen, die höhere Ebene der Kultur betreten, eröffne sich zugleich eine ‚primitive‘ Erfahrung der Ambivalenz des ‚Heiligen‘. Es verhält sich damit allerdings vertrackt. Die Probleme sind längst nicht gelöst.

Kann also das Christentum als endgültige Überwindung von Gewalt und Opfer durch Liebe anerkannt werden? Wie doch will die neuere Theorie: Indem es den für und durch die Schuld der Menschen – der

658 Wittgenstein, Tb. 8.7.16, WA I 168.

659 Früh und eindrücklich zeigt sich dies bei Whitehead, Wittgenstein sowie später beispielsweise bei Richard Swinburne (Die Existenz Gottes, Stuttgart 1987).

begehrlichen, streitsüchtigen, hasserfüllten, räuberischen, mörderischen – immer wieder ausgemachten, gnadenlos verfolgten und umgebrachten ‚Sündenbock‘ auf einmal in ganz neuer Weise als unschuldig erkenne (und gar lebendig wiederauferstehen sehe), sei die kollektive Unheilsverstrickung endgültig behoben. ‚Satan‘, den Jesus laut dem Evangelisten Lukas (10,18), wie einen Blitz vom Himmel fallen sah, wäre nicht länger ‚der Herr der Welt‘, die fatale gewaltverhaftete Struktur des menschlichen Zusammenlebens wäre aufgelöst zugunsten von Mitgefühl und Solidarität.⁶⁶⁰ Ganz aus der Ethik begründet Levinas den Verzicht auf Gewalt, indem nämlich das Antlitz, das Gesicht des mir begegnenden Anderen, seine nach außen gewendete Innenseite unüberhörbar von mir fordert: ‚Lass mich leben! Töte mich nicht!‘

Ähnlich verhält es sich am Ende mit der Sexualität. Das Geschlechtliche, in all seiner Dynamik und Vielgestaltigkeit, ist doch wohl noch ein wenig mehr als nur eine unbeträchtliche Geschmacksfrage, Sache völlig gleichgültigen *laissez faire laissez aller*. Ein anderes ist es allerdings, ob es angehe, bei der Erörterung und Entscheidung der entsprechenden Lebensfragen, autoritäre Einmischung zu dulden, Direktiven zu übernehmen, Normen zu erfüllen, ja auch nur selbst restlos bereinigte Entschiedenheit herbeizuführen. Viel eher ist Geschlechtlichkeit existenziell-intentional in sich von geradezu metaphysischer Art und unübersteiglich; so jedenfalls in psychoanalytischem Zusammenhang die moderne Phänomenologie:

Die Existenz ist in sich unbestimmt auf Grund ihrer fundamentalen Struktur, insofern sie selbst der Vollzug ist, durch den, was keinen hatte, einen Sinn gewinnt, was nur einen sexuellen Sinn hatte, eine umfassendere Bedeutung annimmt, was Zufall war, Vernunft wird: insofern sie Übernahme einer faktischen Situation ist. Diese Bewegung, in der die Existenz eine faktische Situation sich zu eigen macht und verwandelt, nennen wir

⁶⁶⁰ Girard, René: Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz, München 2002. – Im Übrigen ist damit zu rechnen, dass institutionalisierte Religion nach wie vor auch eine Beglaubigung und *Indienstnahme* von Gewalt darstellt (so wie Kirche eine besonders subtile Weise der Machtausübung). Vgl. Boff, Leonardo: Kirche, Düsseldorf 1985; Steinkamp, Hermann: Die sanfte Macht der Hirten, Mainz 1999.

die Transzendenz. Eben weil sie diese Bewegung der Transzendenz ist, übersteigt die Existenz nichts je endgültig; vermöchte sie es, schwände die Spannung hin, die zu ihrem Wesen gehört. Nie verläßt sie sich selbst. Was sie ist, bleibt ihr niemals äußerlich und akzidentell, da sie es in sich übernimmt. So wenig wie der Leib überhaupt kann die Geschlechtlichkeit für einen zufälligen Inhalt unserer Erfahrung gelten. Zufällige Attribute der Existenz gibt es schlechterdings nicht, keinerlei Inhalt, der nicht zu ihrer Formgebung beitrüge, sie läßt für bloße Tatsachen in sich keinen Raum, da sie eben die Bewegung der Aneignung aller Tatsachen ist.⁶⁶¹

Wie verhält es sich doch? Das Leben ist die Liebe.⁶⁶² Aus der Liebe leben wir. Ihretwegen lieben wir das Leben. Und weiter, unerhört verstörend: Die Liebe ist außer der Ordnung. Ihr Maß ist Lieben ohne Maß. Und so ist einzusehen, dass es in diesem weiten Feld allenfalls Beistand, Rat und Unterstützung geben kann, das Glück möglicherweise der Überführung von erotischer Leidenschaft in Partnerschaft und Fürsorge, in Ehe und Verantwortung für Kinder und Kindeskin- der. Im Übrigen besteht in aller Unterschiedlichkeit und Diskrepanz von Liebe und Begehren, Eros und Sexualität ein letztes, nicht zu überspringendes und nicht ausfüllbares Auf-sich-Zurückgeworfen- und Auf-sich-gestellt-, ein radikales Alleinsein, nämlich einer jeden Person in ihrer Sehnsucht, in ihren Schmerzen, Verletzungen und Ängsten und des kaum vermeidlichen Verrats sowie des bitteren eigenen Sterbens – wegen der Liebe.⁶⁶³ Es ist mithin eine Verbindung gegeben von Erfahrung und Reflexion, so authentisch und unlösbar, dass ihr wie wenigem sonst religiöse Signifikanz zukommt.⁶⁶⁴ Die faktische Situation für wohl eine/n jede/n nimmt sich paradox aus, wie es die Verse sagen: „Hab ich Lieb, so leid ich Not, / meid ich Lieb, so bin ich tot“.

661 Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, §§ 25–28, Berlin 1965, S. 185–204, hier 202. – Ammicht-Quinn, Regina: *Körper, Religion, Sexualität*, Mainz³2004.

662 Große philosophisch-literarische Werke, worin eben dies spekulativ thematisiert ist, sind Platos „Symposion“, Dantes „La Divina Commedia“, Fichtes „Die Anweisung zum seligen Leben“, Johann Wolfgang von Goethes „Faust“ und auch sein später Lyrikzyklus „West-östlicher Divan“.

663 Von Matt, Peter: *Liebesverrat*, München/Wien 1989.

664 Vgl. Berdjajev, Nikolaj Aleksandrovic: *Von der Bestimmung des Menschen, Versuch einer paradoxalen Ethik*, Leipzig 1935.

Welch ein Kreuz, fürwahr! Und es gilt deswegen in der Tat und denkbar weit gefasst: Soviel Liebe im Herzen, soviel Religion.⁶⁶⁵ Sie geht über Glauben und Hoffen, über Besitz und Macht und über Wissen. Sie steht am höchsten, die Liebe.⁶⁶⁶

3.5 Sehnsucht, ungestillt

Stets ist gefordert, Rechenschaft abzulegen, in welcher Weise unsereins sich denn eigentlich auf Wirklichkeit beziehe und wie Wirklichkeit sich bestimme. Das beteuerte von Anfang an die Philosophie. Verständigsein und Weisheit beruhen auf Achtsamkeit, Wahrnehmung, auf dem Hinhören auf die Dinge, Verhältnisse, Ereignisse. „Verständiges Denken ist höchste Vollkommenheit, und die Weisheit besteht darin, Wahres zu sagen und zu tun nach dem Wesen der Dinge, auf sie hinhörend“, so wörtlich Heraklit.⁶⁶⁷ Damit ist nicht eine bloß semantische und orientierungsphilosophische Frage, sondern in letzter Konsequenz die religiös essentielle Frage aufgeworfen. Daran führt kein Weg vorbei. Schon die mittelalterlichen Philosophen wussten anzuführen, dass ein Wirtshausschild auf *etwas* hindeutet, etwas Besonderes, auf etwas sozusagen Wirklicheres, etwas in der Wirklichkeit Bedeutsameres, Gewichtigeres als es selbst, etwas unter Umständen Entscheidendes, nämlich auf Einkehr, ein Dach überm Kopf, auf Tisch und Bank, auf Essbares und, noch wichtiger, Flüssiges, was es in der Schänke zu trinken gibt: Wasser, Wein und Bier. Nur Flüssigkeiten und Getränke

665 So der Dichter Julien Green: „Man hat soviel Religion wie Liebe im Herzen“ (Tb. 30.01.1983). Und so heute namentlich Eugen Drewermann, mit seiner ‚archetypischen Hermeneutik der menschlichen Psyche‘, seinen mystischen Vertiefungen wie aufgeklärt-interreligiösen Erweiterungen zweifellos einer der bedeutenden religiösen Denker der Gegenwart. Vgl. Schnelzer, T: Archetyp und Offenbarung, Paderborn 1999. Vgl. auch den Psychotherapeuten Tilman Moser (Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott, Stuttgart 2003). – Bassler, Markus (Hg.): Psychoanalyse und Religion, Stuttgart 2000; Santer, Hellmut: Persönlichkeit und Gottesbild, Göttingen 2003.

666 1 Kor 13; Augustin, Lull („Lieben ist Leben, / Nichtlieben ist Tod“, *Libre de amic e amat*, um 1280, v. 62; vgl. *Ars amativa*, 1290), Bernhard von Clairvaux, *Pascal* (La 308/Br 793), Scheler.

667 *sōphroneîn aretē megístē kai sophiē alēthēa légein kai poieîn katà phýsιν epaiōntas*. σωφρονεῖν ἀρετῆ μεγίστη καὶ σοφία ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας (frg. B 112).

wie diese löschen wirklich den Durst und bewahren vor Ermatten und Sterben, kein Schild schafft dies, kein Emblem, kein Begriff, kein Zeichen, kein Wort. So ist denn also zu sagen: *Das Festhalten an der tiefsten ungestillten Sehnsucht des Menschen, sein unbändiges Verlangen nach Leben und Beziehung, sein Hungern und Dürsten nach Begegnung, nach Gegenwart, nach Glück(seligkeit), nach dem Wirklichen als dem integrierenden Ganzen, (dem Heilen, Verlässlichen, Heiligen), das ist es, was mit Religion gemeint ist.*

Es geht um mehr als bloß um Schwärmerei und selbstgenügsame ‚geistige Übung‘, um mehr auch als das wandelbare gegenwärtige Glück. Wer wüsste nicht aus der Lebenserfahrung, dass sich Glück weder auf direktem Wege herstellen, noch auch an irgendwelchem Gut definitiv festmachen noch auch überhaupt zum ultimativen Kriterium des Lebens erklären lässt. Wer partout glücklich sein *will*, der verdirbt alles und macht sich ganz gewiss unglücklich. Gleichwohl sehnen sich alle danach. Glücklich wird allenfalls, wer es vergessen kann, dieses Streben und möglichst überhaupt sich selbst. Unversehens mag es daher kommen, flüchtig genug. Mit anderen Worten: Entgegen der stoischen *Maxime fac te ipse felicem*,⁶⁶⁸ welche Autarkie um den Preis der Apathie verspricht, geistige Souveränität, unerschütterliche Rationalität unter Ausschaltung aller Leidenschaft, gilt faktisch: „Der Mensch kann sich nicht ohne weiteres glücklich machen.“⁶⁶⁹ Und doch: „Man scheint nicht mehr sagen zu können als: Lebe glücklich!“⁶⁷⁰ Und gerade darauf, nämlich auf dem Paradox der unumgänglichen höchsten Empfehlung und der gleichzeitigen Einsicht in die eigene Ungenügsamkeit beruht wesentlich ‚Religion‘: die Thematisierung des Eigentlichen als des Unzulänglichen, (des stets Größeren, jenseits des Verfügbaren, Endlichen, Individuellen, Persönlichen, kurzum des Transzendenten).

Das Spiel der Zeichen, der Differenz, der Interferenz und des Verweisens treibt wohl mehr oder weniger weit über die semantischen Bande hinaus, nicht jedoch aus der Konkretion des Daseins hinweg.

668 Seneca, ep. 31,5.

669 Wittgenstein Tb. 14.7.16, WA I 171.

670 ebd. 29.7.16, S. 172.

Wir leben in lebendigem Bezug. Wir hoffen und hegen Erwartungen. Unsre Zuversicht richtet sich auf Wachstum, Verwandlung, Erhebung, auf ein Überkleidetwerden mit Schmuck und festlichen Gewändern, nicht ein Entkleidet- und Entblößtwerden. Mit anderen Worten: Dasein erfährt sich als Anlage zu weiterer Ausgestaltung, Ergänzung, endgültiger Überformung.⁶⁷¹ Daher ist zu schließen: Gelebte Religion ist etwas trotz allem Erstaunliches; nämlich die an Menschen hervortretende Befähigung, unbeschadet aller Fehlbarkeit und Enttäuschung, so handfest und bitter, so sehr schmerzhaft sie immer sein mag, nun nicht zynisch zu reagieren oder apathisch, gewalttätig und destruktiv, eskapistisch oder psychotisch, nicht zu verzweifeln, noch zu entweichen in Regionen der Drogen und Analgetika⁶⁷², vielmehr unbeirrt und stets von neuem glauben, hoffen und lieben zu können.⁶⁷³ Statt in un guten, bösen Worten zu reden, statt zu fluchen (*maledicere*)⁶⁷⁴, statt niederzumachen ganz anders in guten Worten und von Herzen zu segnen (*benedicere*): zu hegen, zu pflegen, aufzurichten, in

671 Ps 30,12. „Wie wir nach dem Bild des Irdischen gestaltet wurden, so werden wir auch nach dem Bild des Himmlischen gestaltet werden“ (1 Kor 15,49). „Nicht entkleidet werden möchten wir, sondern überkleidet“ (*ou tbelomen ekdysasthai all' ependysasthai; Nolumus expoliari, sed supervestiri*; 2 Kor 5,4; Sach 3,3 f.) Augustin hält fest, darauf gehe das Verlangen, überkleidet zu werden mit einem königlichen Sternemantel, „einem Gezelt, das vom Himmel ist“ (Conf. XIII 12). – *Gratia supponit et perficit naturam* (Thomas von Aquin; vgl. Bonaventura: *Collationes de septem donis spiritus sancti*, 4,2). – Hölderlin: „Es warten aber / Der scheuen Augen viele / Zu schauen das Licht“ (Patmos, vv. 186-188); „Was hier wir sind, kann dort ein Gott ergänzen“ (Die Linien des Lebens [An Zimmern]).

672 Kolakowski, Leszek: *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, München 1973, S. 106 ff.

673 1 Thess 1,3, 5,8; 1 Kor 13,13, 1,15–18; Eph 6,17; Kol 1,4 f.; 2 Tim 2,22; Hebr 10,22–24; vgl. Jes 59,17; Wsh 5,20. – Marcel, Gabriel: *Metaphysisches Tagebuch*, Wien/München 1955; *Sein und Haben*, Paderborn 1954; *Geheimnis des Seins*, Wien 1952. – Ball, Hugo: *Byzantinisches Christentum*, Frankfurt a. M. 1979. – Theunissen, Michael: *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a. M. 1991, S. 356–363.

674 So richtet Faust (Goethe, Faust, I, Studierzimmer, 1591–1606) in einer Anwendung von Lebensüberdruß und -Hass einen Fluch ausdrücklich auch gegen Glaube, Hoffnung, Liebe (und Geduld als Zuwarten und Vertröstetbleiben). – Nietzsche erhebt Kritik an den „drei christlichen Klugheiten“: „Die Liebe ist der Zustand, wo der Mensch die Dinge am meisten so sieht, wie sie *nicht* sind. Die illusorische Kraft ist da auf ihrer Höhe, ebenso die versüßende, die *verklärende* Kraft. Man erträgt in der Liebe mehr als sonst, man duldet Alles. Es galt eine Religion zu erfinden, in der geliebt werden kann: damit ist man über das Schlimmste am Leben hinaus – man sieht es gar nicht mehr“ (Der Antichrist, 23; KSA VI 191).

Achtsamkeit, Mitgefühl und Wohlwollen das Leben zu mehren. Das geknickte Rohr nicht zu zerbrechen, den glimmenden Docht nicht auszulöschen.⁶⁷⁵ Nicht mitzuhassen, vielmehr mitzulieben.⁶⁷⁶

Dies, wie gesagt, angesichts der realen Verhältnisse⁶⁷⁷, ist aufs Höchste verwunderlich. Es ist so erstaunlich, dass man angesichts eines weithin selbstsüchtigen, gewalttätigen, trost- und erbarmungslosen Daseins solche unerklärliche spirituelle Exzellenz, solch unerwartetes Gelingen und Glücken, Lebendig- und Ganzsein – wie denn nennen mag, wenn nicht Vorgeschmack der „Kräfte der zukünftigen Welt“?⁶⁷⁸ Jedenfalls Gabe wird man es nennen und Geschenk, Angeld und Gnade⁶⁷⁹ und Tugend, göttliche am Ende sogar.

675 DtJes 42,3

676 „*Outoi synéchthein, alla symphilein ephyn*“ (Sophokles: Antigone, v. 523). – Kierkegaard, Sören: Der Liebe Tun, (*Kjerlighedens Gjerninger*, Taten der Liebe) 1847; Scheller, Max: Wesen und Formen der Sympathie, ⁵1948.

677 Als abschreckende drastische Beschreibung eines bloß selbstsüchtigen, gewalttätigen, trost- und erbarmungslosen Daseins vgl. zum Beispiel Wsh 2,1–11. Das im ersten Jahrhundert vor Christi Geburt griechisch geschriebene, hellenistisch-synkretistische, deuterokanonische „Buch der Weisheit“ ist in wesentlichen Partien eine Art Sitten- und Fürstenspiegel aus der religiösen Perspektive eines Gottes, der als „Freund des Lebens“ (11,26) gepriesen wird. Im Mittelteil (6,22–11,1) enthält es ein folgenreiches spekulatives Lob der Weisheit (7,22–8,1).

678 *Dynámeis méllontos aiōnos, δυνάμεις μέλλοντος αιώνος, virtutes saeculi venturi* (Hebr 6,5).

679 Solowjow, Wladimir Sergejewitsch: Die Rechtfertigung des Guten, Moskau 1897. Jünger, Eberhard: Ganz werden, Tübingen 2003.

Literaturverzeichnis

1 Problematik des Begriffs Religion

Negative Theologie – Sais

Assmann, Jan: Das verschleierte Bild zu Sais, Stuttgart/Leipzig 1999.

Stoling, Ralf: Niemand hat Gott je gesehen, Traktat über negative Theologie, Berlin 2000.

Westerkamp, Dirk: Via negativa, Sprache und Methode der negativen Theologie, München 2005.

Religion – Mythos der griechischen Antike

Angehrn, Emil: Die Überwindung des Chaos, Zur Philosophie des Mythos, Frankfurt a. M. 1996.

Armstrong, Karen: Eine kurze Geschichte des Mythos, Berlin 2005.

Burkert, Walter: Homo Necans, Interpretationen altgriechischer Opfer-riten und Mythen, Berlin 1972, ²1997.

–: Kulte des Altertums, Biologische Grundlagen der Religion, München 1998, 2009.

Muth, Robert: Einführung in die griechische und römische Religion, Darmstadt 1988, ²1997.

Powell, Barry B.: Einführung in die klassische Mythologie, Stuttgart 2009.

Reinhardt, Udo: Der antike Mythos, Ein systematisches Handbuch, Freiburg i. Br./Berlin 2011.

Vernant, Jean-Pierre: Mythos und Gesellschaft im alten Griechenland, (Paris 1981), Frankfurt a. M. 1987.

Tragödie

Kerényi, Karl: Dionysos, Urbild des unzerstörbaren Lebens, München/Wien 1976.

Lactacz, Joachim: Einführung in die griechische Tragödie, Göttingen 1993.

Meier, Christian: Die politische Kunst der griechischen Tragödie, München 1988.

Menke, Christoph, Die Gegenwart der Tragödie, Frankfurt a. M. 2005.

Wunsch(-kritik)

Baier, Ingeburg (Hg.): Wunsch und Wirklichkeit, Rostock 2002.

Gobrecht, Barbara/Lox, Harlinda (Hgg.): Der Wunsch im Märchen, München 2003.

1.2 Rekonstruktionen

Christentumskritik

Dawkins, Richard: Der Gotteswahn, Berlin 2007.

Leicht, Robert (Hg.): Geburtsfehler? Vom Fluch und Segen des Christentums, Streitbare Beiträge, Berlin 2001.

Nikolaus, Hendrik: Der unheilige Gott, Die falsche Prämisse der christlichen Zivilisation, Berlin 2005.

Schnädelbach, Herbert: Religion in der modernen Welt, Frankfurt a. M. 2009.

Posthumanes Dasein?

Collin, Francis: Language of God, dt. Gott und die Gene, Gütersloh 2007.

Grassegger, Hannes: Das Kapital bin ich, Schluss mit der Digitalen Leibeigenschaft! Zürich 2014.

Irrgang, Bernhard: Posthumanes Menschsein? Künstliche Intelligenz, Cyberspace, Roboter, Cyborgs und Designer-Menschen, Anthropologie des künstlichen Menschen im 21. Jahrhundert, Wiesbaden 2005.

Mazlish, Bruce: The Fourth Discontinuity, The Co-Evolution of Humans and Machines, New Haven/London 1993.

Moravec, Hans: Mind Children, Der Wettlauf zwischen menschlicher und künstlicher Intelligenz, Hamburg 1990.

Pauen, Michael/Roth, Gerhard (Hgg.): Neurowissenschaften und Philosophie, Eine Einführung, Paderborn 2001.

Stock, G.: Metaman, The merging of humans and machines into a global superorganism, New York 1993.

Glauben

Hübner, Kurt: Glaube und Denken, Dimensionen der Wirklichkeit, Tübingen 2001.

Vattimo, Gianni: *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997.

Frühchristentum, Hellenisierung des Christentums

Brown, Peter: *Autorität und Heiligkeit, Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches*, Stuttgart 1998.

Burkert, Walter: *Klassisches Altertum und antikes Christentum*, Berlin 1996.

Geyer, Carl-Friedrich: *Religion und Diskurs, Die Hellenisierung des Christentums aus der Perspektive der Religionsphilosophie*, Stuttgart 1988.

Klauck, Hans-Josef: *Die religiöse Umwelt des Urchristentums*, 2 Bde., Stuttgart 1995/96.

Marschkie, Christoph: *Die Gnosis*, München 2001, ²2006.

–: *Zwischen den Welten wandern, Strukturen des antiken Christentums*, 1997.

Martin, Jochen/Quint, Barbara (Hgg.): *Christentum und antike Gesellschaft*, Darmstadt 1990.

Reckermann, Alfons: *Den Anfang denken*, 3 Bde., Hamburg 2011.

Schneider, Carl: *Geistesgeschichte der christlichen Antike*, München 1978.

Theißen, Gerd: *Die Religion der ersten Christen, Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000.

Veyne, Paul: *Als unsere Welt christlich wurde (312–394), Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht*, München 2011.

Wilken, Robert L.: *Der Geist des frühen Christentums*, Gütersloh 2004.

Wendland, P.: *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen ⁴1972.

Wiegandt, Klaus/Graf, Friedrich Wilhelm (Hgg.): *Die ersten vierhundert Jahre des Christentums*, Frankfurt 2008.

1.3 Kondominien

Religion und Kultur

Antes, Peter (Hg.): *Christentum und europäische Kultur, Eine Geschichte und ihre Gegenwart*, Freiburg 2002.

Assmann, Jan: *Exodus, Die Revolution der Alten Welt*, München 2015.

- Eagleton, Terry: *Der Tod Gottes und die Krise der Kultur*, Düsseldorf 2015.
- Feil, Ernst (Hg.): *Streitfall ‚Religion‘, Diskussion zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs*, Münster/Hamburg 2000.
- Graf, Friedrich Wilhelm: *‚Die Wiederkehr der Götter‘, Religion in der modernen Kultur*, München 2004.
- Le Goff, Jacques: *Das alte Europa und die Welt der Moderne*, München 1994.
- Pott, Hans-Georg: *Kurze Geschichte der europäischen Kultur*, Paderborn 2005.
- Reichholf, Josef H.: *Warum die Menschen sesshaft wurden, Das größte Rätsel unserer Geschichte*, Frankfurt a. M. 2008.
- Stegemann, Wolfgang (Hg.): *Religion und Kultur, Aufbruch in eine neue Beziehung*, Stuttgart 2003.

Paulus

- Agamben, Giorgio: *Die Zeit, die bleibt, Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt a. M. 2006.
- Badiou, Alain: *Paulus, Die Begründung des Universalismus*, München 2002.
- Bendik, Ivana: *Paulus in neuer Sicht? Eine kritische Einführung in die ‚New perspective on Paul‘*, Stuttgart 2010.
- Biser, Eugen: *Der unbekannte Paulus*, Düsseldorf 2003.
- Lehnert, Christian: *Korinthische Brocken, Ein Essay über Paulus*, Frankfurt a. M. 2013, ²2014.
- Schnelle, Udo: *Paulus, Leben und Denken*, Berlin 2003.
- Strecker, Christian/Valentin, Joachim (Hgg.): *Paulus unter den Philosophen*, Stuttgart 2013.
- Taubes, Jacob: *Die politische Theologie des Paulus*, hgg. Aleida Assmann/Jan Assmann, München ³2003.

Eros, Sexualität, Zölibat

- Ammicht-Quinn, Regina: *Körper, Religion, Sexualität, Theologische Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*, Mainz ³2004.
- Bachmann, Christina: *Religion und Sexualität, Die Sehnsucht nach Transzendenz*, Stuttgart 1994.

- Bork, Uwe: Muss denn Liebe Sünde sein? Liebe, Lust und Leidenschaft in den großen Weltreligionen, Gütersloh 2005.
- Brown, Peter: Die Keuschheit der Engel, Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München 1991.
- Drewermann, Eugen: Kleriker, Psychogramm eines Ideals, Düsseldorf 2001.
- Maciejewski, Franz: Psychoanalytisches Archiv und jüdisches Gedächtnis; Freud, Beschneidung und Monotheismus, Wien 2002.
- Schwikart, Georg: Sexualität in den Religionen, Mainz 2005.
- Thilo, Hans-Joachim: Wie ein Stachel im Fleisch, Aggression und Sexualität in den Religionen, München 1993.

Franz von Assisi

- Bösch, Paul: Franz von Assisi, neuer Christus, Die Geschichte einer Verklärung, Düsseldorf 2005.
- Feld, Helmut : Die Franziskaner, Stuttgart 2008.
- Holl, Adolf: Der letzte Christ, Stuttgart 1979.
- Le Goff, Jacques: Franz von Assisi, Stuttgart 2006.
- Thode, Henry: Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien, Berlin 1885, Wien ⁴1934.

Ästhetische Erfahrung, Bildende Kunst, Literatur

- Herrmann, Jörg: Die Gegenwart der Kunst, Ästhetische und religiöse Erfahrung heute, München 1998.
- Langenhorst, Georg: Theologie und Literatur, Darmstadt 2005.

Musik

- Claussen, Johann Hinrich: Gottes Klänge, München 2014.
- Dalferth, Ingolf U./Berg, Stefan (Hgg.): Sinngestaltungen, Orientierungsstrategien in Religion und Musik, Tübingen 2009.
- Georgiades, Thrasybulos: Musik und Sprache, Das Werden der abendländischen Musik, dargestellt an der Vertonung der Messe, Berlin/Göttingen 1954.
- Hochstein, Wolfgang/Krummacher, Christoph (Hgg.): Geschichte der Kirchenmusik, 4 Bde., Laaber/Darmstadt 2011–14.

- Kaspar, Peter Paul: *Musica sacra*, Das große Buch der Kirchenmusik, Graz/Wien 1999.
- Küng, Hans: *Musik und Religion*, München 2006.
- Massenkeil, Günther/Zywietz, Michael (H.): *Lexikon der Kirchenmusik*, 2 Bde., Laaber/Darmstadt 2013.
- Mohr, Georg/Kreuzer, Johann (Hgg.): *Vom Sinn des Hörens, Zur Philosophie der Musik*, Würzburg 2007.
- Motte-Haber, Helga de la (Hg.): *Musik und Religion*, Darmstadt³2002.
- Schleske, Martin/Wenders, Donata: *Der Klang, Vom unerhörten Sinn des Lebens*, München 2010.
- Scholtz, Gunter: *Schleiermachers Musikphilosophie*, Göttingen 1981.
- Zsok, Otto: *Musik und Transzendenz, Ein philosophischer Beitrag zur Eruierung der geistig-spirituellen Inhalte der großen abendländischen Musik*, St. Ottilien 1998.

Lebenskunst

- Kersting, Wolfgang/Langbehn, Claus (Hgg.): *Kritik der Lebenskunst*, Frankfurt a. M. 2007.
- Kotre, John: *Lebenslauf und Lebenskunst, Über den Umgang mit der eigenen Biographie*, München 2001.
- Lauster, Jörg: *Religion als Lebensdeutung, Theologische Hermeneutik heute*, Darmstadt 2005.
- Marten, Rainer: *Die Möglichkeit des Unmöglichen, Zur Poesie in Philosophie und Religion*, Freiburg Br. 2009.
- Schmid, Wilhelm: *Schönes Leben? Einführung in die Lebenskunst*, Frankfurt a. M. 2004.

1.4 Konzipierungen

Christologie, philosophisch-theologisch

- Danz, Christian: *Die philosophische Christologie F. W. J. Schellings*, Stuttgart 1996.
- Gerdes, Hayo: *Der geschichtliche biblische Jesus oder der Christus der Philosophen, Erwägungen zur Christologie Kierkegaards, Hegels und Schleiermachers*, Berlin 1974.

- Kodalle, Klaus-M. (Hg.): Gegenwart des Absoluten, Philosophisch-theologische Diskurse zur Christologie, Gütersloh 1984.
- Lenoir, Frédéric: Le Christ philosophe, Paris 2007, 2009.
- Ohlig, Karl-Heinz: Fundamentalchristologie, Im Spannungsfeld von Christologie und Kultur, München 1986.
- Panikkar, Raimon: Christophanie, Erfahrung des Heiligen als Erscheinung Christi, Freiburg i. Br. 2006.
- Pelikan, Jaroslav: Jesus Christus, Erscheinungsbild und Wirkung in 2000 Jahren Kulturgeschichte, Zürich/Einsiedeln 1986.
- Thiede, Werner: Wer ist der kosmische Christus? Göttingen 2001.
- Tilliette, Xavier: Philosophische Christologie, Freiburg 1998.

Transzendenz

- Casper, Bernhard (Hg.): Alltag und Transzendenz, Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft, Freiburg/München 1992.
- Eckert, Michael: Transzendieren und immanente Transzendenz, Wien 1981.
- Honnefelder, Ludger/Schüßler, Wolfgang (Hgg.): Transzendenz, Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik, Paderborn 1992.
- Joas, Hans: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. 2004.
- Levinas, Emmanuel: Wenn Gott ins Denken einfällt, Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, 1982.
- Rentsch, Thomas: Transzendenz und Negativität, Religionsphilosophische und ästhetische Studien, Berlin/New York 2010.

2.1 Aufklärung in Europa

Religionsvergleich, Konkordanz, Toleranz

- Enders, Markus: Philosophie der Religion im Mittelalter, Christliche Denker von Anselm bis Cusanus im Gespräch mit Judentum und Islam, Freiburg Br. 2008.
- Forst, Rainer, Toleranz im Konflikt, Frankfurt a. M. 2003.
- Hübner, Kurt: Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen, Zur Frage der Toleranz, Tübingen 2003.

- Lutz-Bachmann, Matthias/Fidora, Alexander (Hgg.): Juden, Christen und Muslime, Religionsdialoge im Mittelalter, Darmstadt 2004.
- Schmidinger, Heinrich (Hg.): Wege zur Toleranz, Geschichte einer europäischen Idee in Quellen, München 2002.
- Springer, B./Fidora, Alexander (Hgg.): Religiöse Toleranz im Spiegel der Literatur, 2009.

Aufklärung

- Kondylis, Panajotis: Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, Stuttgart 1981.
- Schmidt, Jochen (Hg.): Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart, Darmstadt 1989.
- Schneiders, Werner: Das Zeitalter der Aufklärung, München 1997.
- Schröder, Winfried: Ursprünge des Atheismus, Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts, Stuttgart 1998.

Jesus

- Augstein, Rudolf: Jesus Menschensohn, München/Gütersloh 1972, Hamburg ²1999.
- Hirschberg, Peter: Jesus von Nazareth, Eine historische Spurensuche, Darmstadt 2004.
- Hoppe, Rudolf (Hg.): Von Jesus zum Christus, Berlin 1998.
- Jaros, Karl: Jesus von Nazareth, Geschichte und Deutung, Mainz 2000.
- Jaspers, Karl: Die maßgebenden Menschen, Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus, München 1964, ⁷1991.
- Kee, Howard Clark: Was wissen wir über Jesus? Stuttgart 1993.
- Koschorke, Martin: Jesus war nie in Bethlehem, Darmstadt ²2008.
- Lang, Bernhard: Jesus der Hund, Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers, München 2010.
- Lenoir, Frédéric: Sokrates, Jesus, Buddha, Die Lebenslehrer, München/Zürich 2010.
- Leroy, Herbert: Jesus, Darmstadt ³1999.
- Ratzinger, Joseph, Benedikt XVI.: Jesus von Nazareth, Freiburg Br. 2007.
- Ringleben, Joachim: Jesus, Ein Versuch zu begreifen, Tübingen 2008.

Schröter, Jens/Brucker, Ralph (Hgg.): Der historische Jesus, Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung, Berlin/ New York 2002.

Theißen, Gerd/Merz, Annette: Der historische Jesus, Ein Lehrbuch, Göttingen ⁴2011.

Spinoza

Delf, Hanna/Schoeps, Hans-Joachim/Walter, M. (Hgg.): Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte, Berlin 1994.

Strauss, Leo: Gesammelte Schriften, Bd. I, Die Religionskritik Spinozas (1930) und zugehörige Schriften, Stuttgart 1996.

Timm, Hermann: Gott und die Freiheit, Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit, Bd. I: Die Spinozarenaissance, Frankfurt a. M. 1974.

Yovel, Yirmiyahu: Spinoza, Das Abenteuer der Immanenz, Göttingen ²1995.

2.2 In den Grenzen der Vernunft: Kant

Danz, Christian: Kritische und absolute Transzendenz, Religionsphilosophie und philosophische Theologie bei Kant und Schelling, 2006.

Dierksmeier, Claus: Das Noumenon Religion, Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants, Berlin/New York 1998.

Fischer, Norbert (Hg.): Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hamburg 2004.

– / Forschner, Maximilian (Hgg.): Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants, Freiburg 2010.

Gerhardt, Volker: Der Sinn des Sinns, Versuch über das Göttliche, München 2014.

Hoesch, Matthias: Vernunft und Vorsehung, Säkularisierte Eschatologie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie, Berlin/Boston 2014.

Picht, Georg: Kants Religionsphilosophie, Stuttgart 1985, ²1990.

Ricken, Friedo/Marty, François (Hgg.): Kant über Religion, Stuttgart 1992.

- Sala, Giovanni B.: Kant und die Frage nach Gott, Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants, Berlin/New York 1990.
- Städtler, Michael (Hg.): Kants ‚Ethisches Gemeinwesen‘, Die Religionschrift zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie, Berlin 2005.
- Stangneth, Bettina: Kultur der Aufrichtigkeit, Zum systematischen Ort von Kants ‚Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft‘, Würzburg 2000.
- Theis, Robert: ‚Gott‘, Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart 1994.
- Thies, Christian: Der Sinn der Sinnfrage, Metaphysische Reflexionen auf kantianischer Grundlage, Freiburg i. Br./München 2008.
- Wimmer, Reiner: Kants kritische Religionsphilosophie, Berlin 1990.
- Winter, Aloysius: Der andere Kant, Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants, Hildesheim/Zürich 2000.

2.3 Begreifen Gottes: Hegel

- Bloch, Ernst: Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel, Berlin 1951, WW, Frankfurt a. M. 1959/60, Bd. 8.
- Dilthey, Wilhelm: Die Jugendgeschichte Hegels, Berlin 1905, GS IV, Göttingen 2006.
- Häußler, Matthias: Der Religionsbegriff in Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘, Freiburg Br. 2007.
- Henrich, Dieter/Horstmann, Rudolf-Peter (Hgg.): Hegels Logik der Philosophie, Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes, Stuttgart 1984.
- Hösle, Vittorio: Hegels System, Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, 2 Bde., Hamburg 1998.
- Jaeschke, Walter: Die Religionsphilosophie Hegels, Darmstadt 1983.
- : Die Vernunft in der Religion, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986.
- Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): Handbuch Deutscher Idealismus, Stuttgart 2005.

Schmidt, Josef: ‚Geist‘, ‚Religion‘ und ‚absolutes Wissen‘, Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘, Stuttgart 1996.

Gottesbeweis

Bromand, Joachim/Kreis, Guido (Hgg.): Gottesbeweise von Anselm bis Gödel, Frankfurt a. M. 2011.

Bucher, Th. G.: Zur Entwicklung des ontologischen Beweises nach 1960, in: Möller, Joseph (Hg.): Der Streit um den Gott der Philosophen, Düsseldorf 1985, 113–139.

Hiltscher, Reinhard: Gottesbeweise, Darmstadt 2008.

Mackie, John Leslie: Das Wunder des Theismus, Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Stuttgart 1985.

Röd, Wolfgang: Der Gott der reinen Vernunft, Ontologischer Gottesbeweis und rationalistische Philosophie, München 1992, 2009.

Swinburne, Richard: Die Existenz Gottes, Stuttgart 1987.

2.4 Sinn und Geschmack fürs Unendliche: Schleiermacher

Barth, Ulrich/Osthöven, Claus-Dieter (Hgg.): 200 Jahre ‚Reden über die Religion‘, Berlin/New York 2000.

Demange, Pierre: L'essence de la religion selon Schleiermacher, Paris 1991.

Dilthey, Wilhelm: Leben Schleiermachers, 2 Bde., Berlin 1870, hg. M. Redeker, Berlin 1966.

Eckert, Michael: Gott – Glauben und Wissen, Friedrich Schleiermachers philosophische Theologie, Berlin/New York 1987.

Ellsiepen, Christof: Anschauung des Universums und Scientia Intuitiva, Die spinozistischen Grundlagen von Schleiermachers früherer Religionstheorie, Berlin/New York 2006.

Glatz, Uwe: Religion und Frömmigkeit bei Friedrich Schleiermacher, Stuttgart 2010.

Grove, Peter: Deutungen des Subjekts, Schleiermachers Philosophie der Religion, Berlin 2004.

Hartlieb, Elisabeth: Geschlechterdifferenz im Denken Friedrich Schleiermachers, Berlin/New York 2006.

- Heidegger, Martin: Phänomenologie des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1995 (GA, II. Abt.,: Vorlesungen 1919–1944, Bd. 60).
- Herms, Eilert: Menschsein im Werden, Tübingen 2003.
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Bonn 2012.
- Nowak, Kurt: Schleiermacher, Göttingen 2001.
- Schleiermacher, Friedrich: Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 1799, 1806, 1821, hgg. Niklaus Peter/Frank Bestebreurtje/Anna Büsching, Zürich 2012.
- Timm, Hermann: Die heilige Revolution, Das religiöse Totalitätskonzept der Frühromantik; Schleiermacher, Novalis, Friedrich Schlegel, Frankfurt a. M. 1978.
- Vattimo, Gianni: Schleiermacher, Mailand 1968.
- Weymann, Volker: Glaube als Lebensvollzug und der Lebensbezug des Denkens, Göttingen 1977.

Goethe

- Hofmann, Peter: Goethes Theologie, Paderborn 2001.
- Mayer, Reinhold: Goethe, der Heide und Christ, Stuttgart ²1965.
- Niggel, Günter: In allen Elementen Gottes Gegenwart, Religion in Goethes Dichtung, Darmstadt 2010.
- Schmitz, Hermann: Goethes Altersdenken im problemgeschichtlichen Zusammenhang, Bonn 1959.
- Schrader, Hans-Jürgen/Weder, Katharine (Hgg.): Von der Pansophie zur Weltweisheit, Goethes analogisch-philosophische Konzepte, Tübingen 2004.
- Wulf, Berthold: Maximen des Christentums, Goethes religiöse Weltverfahung, Stuttgart 1975.

Schlegel

- Bohrer, Karl Heinz: Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie, in: Ders. (Hg.): Mythos und Moderne, Frankfurt a. M. 1983, S. 52–82.
- Breuer, Ulrich: Friedrich Schlegel, in: Bunzel, Wolfgang (Hg.): Romantik; Darmstadt 2010, S. 60–75.
- Eckel, Winfried/Wegmann, Nikolaus (Hgg.): Figuren der Konversion, Paderborn 2014.

- Eichendorff, Joseph von: Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands, Paderborn 1857.
- Timm, Hermann: Die heilige Revolution, Frankfurt a. M. 1978, S. 129–172.
- Zovko, Jure: Friedrich Schlegel als Philosoph, München 2010.

Novalis

- Auerochs, Bernd: Die Entstehung der Kunstreligion, Göttingen 2006.
- Eichendorff, Joseph von: Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands, Paderborn 1857.
- Frank, Manfred: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik, Frankfurt a. M. 1998.
- : Selbstgefühl, Eine historisch-systematische Erkundung, Frankfurt a. M. 2002.
- Loheide, Bernward: Fichte und Novalis, Amsterdam 2000.
- Lüttich, Stephan: Nacht-Erfahrung, Würzburg 2004.
- Novalis (Friedrich von Hardenberg): Gedichte, Die Lehrlinge zu Sais, hg. Johannes Mahr, Stuttgart 1997, 2005 (RUB, 7991).
- : Schriften, hgg. Paul Kluckhohn/Richard Samuel, 4 Bde., Bd. 2 u. 3: Das philosophische Werk, Stuttgart 1965, 1983.
- : Werke, hg. Gerhard Schulz, München 1969, ⁴1981.
- Schulz, Gerhard: Novalis, München 2011.
- : Novalis' Erotik, Zur Geschichtlichkeit der Gefühle, in: Uerlings, Herbert (Hg.): Novalis und die Wissenschaften, Berlin/New York 1997, S. 193–212.
- Seitter, Walter: Geschichte der Nacht, Berlin 1999.
- Sommer, Wolfgang: Schleiermacher und Novalis, Bern/Frankfurt a. M. 1973.
- Steiger, Johann Anselm: Die Sehnsucht der Nacht, Frühromantik und christlicher Glaube bei Novalis, Heidelberg 2003.
- Timm, Hermann: Die heilige Revolution, Frankfurt a. M. 1978.
- Uerlings, Herbert: Novalis, Stuttgart 1998.

3 Gegenwartsfragen

Erfahrung

- Haug, Walter/Mieth, Dietmar (Hgg.): Religiöse Erfahrung, Historische Modelle in christlicher Tradition, München 1992.
- Heesch, Matthias: Transzendente Theorie und religiöse Erfahrung, Frankfurt a. M. 1990.
- James, William: The Varieties of Religious Experience, A Study in Human Nature, New York 1902; dt. Die Vielfalt religiöser Erfahrung, Eine Studie über die menschliche Natur, 1907, 1979.
- Jung, Mathias: Erfahrung und Religion, Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie, Freiburg i. Br. 1999.
- Riesenhuber, Klaus: Existenz Erfahrung und Religion, Mainz 1968.
- Schaeffler, Richard: Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, Freiburg/München 1995.

Analytische Religionsphilosophie

- Bremer, Manuel: Der Sinn des Lebens, Frankfurt a. M./München/ New York 2002.
- Jäger, Christoph (Hg.): Analytische Religionsphilosophie, Stuttgart 1998.
- Laube, Martin: Im Bann der Sprache, Berlin/New York 1999.
- Schrödter, Hermann: Analytische Religionsphilosophie, Freiburg/ München 1979.

Wittgenstein

- Arnswald, Ulrich (Hg.): Der Denker als Seiltänzer, Düsseldorf 2001.
- Koritensky, Andreas: Wittgensteins Phänomenologie der Religion, Stuttgart 2002.
- Kroß, Matthias: Klarheit als Selbstzweck, Berlin 1993.
- Munz, Regine: Religion als Beispiel, Düsseldorf 1997.

Gebet

- Casper, Bernhard: Das Ereignis des Betens, Freiburg Br./München 1998.
- Heiler, Friedrich: Das Gebet, 1918, München ⁵1923.
- Lambert, W.: Franz von Baaders Philosophie des Gebets, Innsbruck 1978.
- Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung, 3 Bde., Frankfurt a. M. 1921.

Gewalt

- Assmann, Jan: Assmann, Jan: Exodus, Die Revolution der Alten Welt, München 2015.
- : Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Wien 2006.
- Baudler, Georg: Gewalt in den Weltreligionen, Darmstadt 2005.
- Figl, Johann: Dialektik der Gewalt, Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie, Düsseldorf 1985.
- Girard, René: Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987.
- : Der Sündenbock, Zürich 1988.
- : Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz, Eine kritische Apologie des Christentums, München 2002.

Religionsgeschichte

- Eliade, Mircea: Die Religionen und das Heilige, Salzburg 1954.
- Elsas, Christoph: Religionsgeschichte Europas, Darmstadt 2002.
- Kippenberg, Hans Gerhard: Die Entdeckung der Religionsgeschichte, Religionswissenschaft und Moderne, München 1997.
- Küenzlen, Gottfried: Der Neue Mensch, Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne, München 1993.
- Lanczkowski, Günter: Einführung in die Religionsgeschichte, Darmstadt 1983, ²1991.
- Ohlig, Karl-Heinz: Religion in der Geschichte der Menschheit, Darmstadt 2002.

Religionsphänomenologie

- Heidegger, Martin: Phänomenologie des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1995 (GA, II. Abt.: Vorlesungen 1919–1944, Bd. 60).
- Kühn, Rolf: Selbstoffenbarung Gottes als Leben, Würzburg 2009.
- Lanczkowski, Günter: Einführung in die Religionsphänomenologie, Darmstadt 1978.
- Leeuw, Gerardus van der: Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933, ²1956.
- Otto, Rudolf: Das Heilige, Breslau 1917, ³⁵1963.
- Ricœur, Paul: An den Grenzen der Hermeneutik, Freiburg Br. 2008.
- Scheler, Max: Vom Ewigen im Menschen, 1921, (GW V, Bern/Bonn 1968).

Religionswissenschaft, -psychologie, -soziologie

- Auffarth, Christoph/Bernard, Jutta (Hgg.): Metzler Lexikon Religion, 4 Bde., Stuttgart 1999 f.
- Bowker, John (Hg.): Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen, Düsseldorf 1999.
- Cancik, Hubert/Gladigow Burkhard/Kohl, Karl-Heinz (Hgg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, 5 Bde., Stuttgart 1988–2001.
- Dunde, Siegfried R. (Hg.): Wörterbuch der Religionspsychologie, Gütersloh 1993.
- (Hg.): Wörterbuch der Religionssoziologie, Gütersloh 1994.
- Figl, Johann (Hg.): Handbuch Religionswissenschaft, Göttingen 2003.
- Heine, Susanne: Grundlagen der Religionspsychologie, Göttingen 2005.
- Henning, Christian/Murken, Sebastian (Hgg.): Einführung in die Religionspsychologie, Paderborn/München 2003.
- Hock, Klaus: Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 2002.
- Kehrer, Günter: Einführung in die Religionssoziologie, Darmstadt 1988.
- Lanczkowski, Günter: Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 1980, ²1991.
- Michaels, Axel (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft, München/Darmstadt 1997.
- Stolz, Fritz: Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen 1988, ²1997.
- Waardenburg, Jacques: Religionen und Religion, Systematische Einführung in die Religionswissenschaft, Berlin u.a. 1986.
- Zinser, Hartmut: Religionswissenschaft, Berlin 1988.

Religion, Religionsphilosophie

- Agamben, Giorgio: Die Beamten des Himmels, Über Engel, Frankfurt a. M. 2007.
- Armstrong, Karen: Buddha, Berlin 2004.
- : Im Kampf für Gott, Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam, München 2004.
- Assmann, Aleida/Assmann, Jan (Hgg.): Vollkommenheit, München 2010.

- Assmann, Jan (Hg.): Der Ursprung der Geschichte, Archaische Kulturen, das Alte Ägypten und das Frühe Griechenland, Stuttgart 2005.
- (Hg.): Die Erfindung des inneren Menschen, Gütersloh 1993.
- : Die mosaische Unterscheidung, Oder der Preis des Monotheismus, München 2003, 2008.
- : Moses der Ägypter, München 1998.
- : Religio duplex, Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung, Berlin 2010.
- Bader, Günter: Die Emergenz des Namens, Amnesie, Aphasie, Theologie, Tübingen 2006.
- Baier, Karl: Atheismus heute? Leipzig 2001.
- Bataille, Georges: Théorie de la religion, in: Ders.: Œuvres complètes, Bd. 7, Paris 1973.
- Berger, Peter L. (Hg.): The Desecularisation of the World, Washington D.C. 1999.
- Blondel, Maurice: Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique, dt.: Zur Methode der Religionsphilosophie, hg. Hansjürgen Verweyen, Einsiedeln 1974.
- Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos, Frankfurt a. M. 1979.
- : Lebenszeit und Weltzeit, Frankfurt a. M. 1986.
- Bort, Klaus: Personalität und Selbstbewußtsein, Grundlagen einer Phänomenologie der Bezogenheit, Tübingen 1993.
- Boyer, Pascal: Und Mensch schuf Gott, Stuttgart 2004.
- Brück, Michael von/Lai, Whalen: Buddhismus und Christentum, München 1997.
- Buber, Martin: Gottesfinsternis, Zürich 1953.
- : Zwei Glaubensweisen, WW, Bd. I, München/Heidelberg 1962.
- Burckhardt, Jacob: Die Zeit Konstantins des Großen, 1853.
- Caillois, Roger: Der Mensch und das Heilige, München 2000.
- Clayton, Philip D.: Rationalität und Religion, Paderborn 1992.
- Comte-Sponville, André: Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott, Zürich 2008.
- Cupitt, Don: Nach Gott, Die Zukunft der Religionen, Stuttgart 2001.
- Dalferth, Ingolf U.: Die Wirklichkeit des Möglichen, Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003.
- Derrida, Jacques/Vattimo, Gianni: Die Religion, Frankfurt a. M. 2001.

- Deuser, Hermann: Religionsphilosophie, Berlin/New York 2009.
- Dewey, John: A Common Faith, New Haven 1934.
- Dieterich, Albrecht: Mutter Erde, Ein Versuch über Volksreligion, Leipzig/Bonn ³1925.
- Drewermann, Eugen: Moby Dick oder Vom Ungeheuren, ein Mensch zu sein, Düsseldorf 2004.
- : Wendepunkte oder Was eigentlich besagt das Christentum? Düsseldorf 2014.
- : Wozu Religion? Sinnfindung in Zeiten der Gier nach Macht und Geld, Freiburg i. Br. ²2001.
- Dumoulin, Heinrich: Begegnung mit dem Buddhismus, Freiburg i. Br. ²1991.
- Dworkin, Ronald: Religion ohne Gott, Berlin 2014.
- Enders, Markus: Postmoderne, Christentum und Neue Religiosität, Hamburg 2010.
- Erman, Adolf: Die Religion der Ägypter, ²2001.
- Esser, Albert: Was darf ich hoffen? Ein Arbeitsbuch zur Religionsphilosophie, Frankfurt a. M. 1991.
- Faber, Richard/Lanwerd, Susanne (Hgg.): Atheismus; Ideologie, Philosophie oder Mentalität?, Würzburg 2007.
- Feil, Ernst (Hg.): Streitfall ‚Religion‘, Münster/Hamburg 2000.
- : Religio, 4 Bde., 1986 ff.
- Fischer, Norbert/Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (Hgg.): Heidegger und die christliche Tradition, Hamburg 2007.
- Fraas, Hans-Jürgen: Die Religiosität des Menschen, Göttingen ²1994.
- Frank, Manfred: Der kommende Gott, Frankfurt a. M. 1982.
- Franz, Albert: Philosophische Religion, Eine Auseinandersetzung mit den Grundproblemen der Spätphilosophie F. W. J. Schellings, Amsterdam 1992.
- Gantke, Wolfgang: Der umstrittene Begriff des Heiligen, Marburg 1998.
- Geyer, Carl-Friedrich (Hg.): Religionsphilosophie der Neuzeit, Darmstadt 1999.
- Girard, René/Vattimo, Gianni: Christentum und Relativismus, Freiburg Br. 200
- Gladigow, Burkhard (Hg.): Religion und Moral, Düsseldorf 1976.

- Glässler, Alfred: Religionskritik, Glaubensbegründung und interreligiöser Dialog, Regensburg 2000.
- Görg, Manfred: Mythos, Glaube und Geschichte, Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten, Düsseldorf³ 1998.
- Grätzel, Stephan/Kreiner, Armin: Religionsphilosophie, Lehrbuch Philosophie, Stuttgart 1999.
- Groos, Helmut: Christlicher Glaube und intellektuelles Gewissen, Christentumskritik am Ende des zweiten Jahrtausends, Tübingen 1987.
- Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen, Frankfurt a. M. 2002.
–: Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt a. M. 2005.
- Hadot, Pierre: Philosophie als Lebensform, Berlin 1991.
- Hailer, Martin: Religionsphilosophie, Göttingen 2014.
- Hammacher, Klaus/Schottky, Richard (Hgg.): Religionsphilosophie, Amsterdam/Atlanta GA 1995 (Fichte-Studien, 8).
- Hampe, Michael: Das vollkommene Leben, München 2009.
- Hartinger, Walter: Religion und Brauch, Darmstadt 1992.
- Hartwich, Wolf Daniel: Die Sendung Moses, München 1997.
- Hasenfratz, Hans-Peter: Die Seele, Zürich 1986.
–: Religion, was ist das? 2002.
- Heinrich, Klaus: Parmenides und Jona, Philosophie und Mythologie, Basel 1982.
- Heinsohn, Gunnar: Die Erschaffung der Götter, Das Opfer als Ursprung der Religion, Reinbek 1997.
- Henke, Dieter: Gott und Grammatik, Pfullingen 1981.
- Henrich, Dieter (Hg.): All-Einheit, Stuttgart 1985.
– (Hg.): Die Gottesrede von Juden und Christen unter den Herausforderungen der säkularen Welt, Münster 1997.
- Henry, Michel: ‚Ich bin die Wahrheit‘, Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg/München 1997;
–: Inkarnation, Freiburg Br./München 2010.
–: Radikale Lebensphänomenologie, 1992.
- Hick, John: Religion, Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, Köln 1996.
- Höhn, Hans-Joachim (Hg.): Die Krise der Immanenz, Religion am Ende der Moderne, Frankfurt a. M. 1996.
- Holl, Adolf: Das Religionsgespräch der Gegenwart, Graz 1965.

- Hornung, Erik: *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt 1971, ⁴1990.
- Hoystad, Ole M.: *Kulturgeschichte des Herzens*, Köln 2006.
- Hübner, Kurt: *Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen, Zur Frage der Toleranz*, Tübingen 2003.
- : *Glaube und Denken*, Tübingen 2001.
- Jaeschke, Walter (Hg.): *Religionsphilosophie und spekulative Theologie*, Hamburg 1994.
- : *Die Vernunft in der Religion*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986.
- James, William: *Der Wille zum Glauben*, Stuttgart 1899.
- Jaspers, Karl: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962.
- : *Die maßgebenden Menschen, Sokrates, Buddha, Konfuzius, Jesus*, München 1964, ⁷1991.
- : *Philosophie und Religion*, in: ders.: *Was ist Philosophie?* hg. Hans Saner, München 1980, S. 197–220.
- Jonas, Hans: *Gnosis*, hg. Christian Wiese, Frankfurt a. M. 1999.
- Jung, Mathias/Moxter, Michael (Hgg.): *Religionsphilosophie*, Würzburg 2000.
- Kerber, Walter (Hg.): *Der Begriff der Religion*, München 1993.
- Kermani, Navid: *Ungläubiges Staunen, Über das Christentum*, München 2015.
- Kleger, Heinz/Müller, Alois (Hgg.): *Religion des Bürgers, Zivilreligion in Amerika und Europa*, München 1986.
- Knapp, Markus/Kobusch, Theo (Hgg.): *Religion, Metaphysik(kritik), Theologie im Kontext der Moderne, Postmoderne*, Berlin 2001.
- Korsch, Dietrich/Charbonnier, Lars (Hgg.): *Der verborgene Sinn*, Göttingen 2008.
- Koslowski, Peter (Hg.): *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*, Tübingen 1985.
- Kotre, John: *Lebenslauf und Lebenskunst, Über den Umgang mit der eigenen Biographie*, München 2001.
- Kreiner, Armin: *Das wahre Antlitz Gottes, Oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg i. Br./Basel 2006.
- Kühn, Rolf: *Praxis der Phänomenologie, Einübung ins Unvordenkliche*, Freiburg i. Br./München 2009.

- Küng, Hans: Der Anfang aller Dinge, Naturwissenschaft und Religion, München 2005.
- Künzli, Arnold: Gotteskrise, Reinbek 1998.
- Kutschera, Franz von: Die großen Fragen, Berlin/New York 2000.
- : Vernunft und Glaube, Berlin 1991.
- Laloque, André/Ricœur, Paul (Hgg.): Penser la Bible, Paris 1998.
- Lang, Bernhard: Jahwe, der biblische Gott, München 2002.
- Langley, Myrtle: Religionen, Die großen Religionen der Welt, Hildesheim 1997.
- Latour, Bruno: Jubilieren, Über religiöse Rede, Berlin 2011.
- Leicht, Robert (Hg.): Geburtsfehler? Vom Fluch und Segen des Christentums, Streitbare Beiträge, Berlin 2001.
- Levinas, Emmanuel: Außer sich, München/Wien 1991.
- Liessmann, Konrad Paul (Hg.): Die Gretchenfrage, ‚Nun sag‘, wie hast du’s mit der Religion?‘ Wien 2008.
- Ling, Trevor: Die Universalität der Religion, München 1971.
- Löffler, Winfried: Einführung in die Religionsphilosophie, Darmstadt 2004, ²2013.
- Lübbe, Hermann: Religion nach der Aufklärung, München ³2004.
- Luhmann, Niklas: Die Religion in der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2000.
- : Funktion der Religion (1977), Frankfurt a. M. ³1992.
- Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Kritische Theorie und Religion, Würzburg 1997.
- Mann, Ulrich: Einführung in die Religionsphilosophie, Darmstadt ³1990.
- Marion, Jean-Luc/Schweidler, Walter (Hgg.): Christentum und Philosophie, Freiburg i. Br./München 2015.
- : Die Öffnung des Sichtbaren, Paderborn 2005.
- : Dieu sans l’être, Paris ²1991.
- : On the Ego and on God, Fordham 2007.
- Marten, Rainer: Die Möglichkeit des Unmöglichen, Zur Poesie in Philosophie und Religion, Freiburg Br. 2005.
- McGrath, Alister E.: Der Weg der christlichen Theologie, München 1997.
- Merkelbach, Reinhold: Isis Regina, Zeus Serapis, Die griechisch-ägyptische Religion, Stuttgart/Leipzig 1995.
- Moltmann, Jürgen: Der Geist des Lebens, München 1991.
- : Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens, Gütersloh 2014.

- Mugerauer, Roland: Symboltheorie und Religionskritik, Paul Tillich und die symbolische Rede von Gott aus theologischer, religionsphilosophischer und psychoanalytischer Perspektive, konkretisiert am Symbol ‚Vater‘ für Gott, Marburg 2003.
- Müller, Horst: Lebensphilosophie und Religion bei Georg Simmel, Berlin 1960.
- Neville, Robert C. (Hg.): The Human Condition, Ultimate Realities, Religious Truth, Albany/NY 2001.
- Niewöhner, Friedrich (Hg.): Klassiker der Religionsphilosophie, München 1995.
- /Pluta, Olaf (Hgg.): Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance, Wiesbaden 1999.
- Nishitani, Keji: Was ist Religion? (Tokyo 1961), Frankfurt a. M. 1982.
- Panikkar, Raimon: Der neue religiöse Weg, Im Dialog der Religionen leben, München 1990.
- Pannenberg, Wolfhart: Theologie und Philosophie, Göttingen 1996.
- Passmore, John: Der vollkommene Mensch, Stuttgart 1975.
- Pauly, Stephan (Hg.): Theologen unserer Zeit, Stuttgart/Berlin 1997.
- Peirce, Charles Sanders: Religionsphilosophische Schriften, hg. Maßßen, Helmut/Deuser, Hermann, Hamburg 1995.
- Reder, Michael: Religion in säkularer Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2013.
- Rentsch, Thomas: Negativität und praktische Vernunft, Frankfurt a. M. 2000.
- Ricken, Friedo: Religionsphilosophie, Stuttgart 2003.
- Ries, Julien: Ursprung der Religionen, Augsburg 1993.
- Riesebrodt, Martin: Cultus und Heilsversprechen, München 2007.
- Ritzel, Wolfgang: Fichtes Religionsphilosophie, Stuttgart 1956.
- Rohls, Jan: Philosophie und Theologie in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 2002.
- Röser, Johannes (Hg.): Mein Glaube in Bewegung, Stellungnahmen aus Religion, Kultur und Politik, Freiburg 2008.
- Rudolph, Kurt: Die Gnosis, Göttingen ³1990.
- Rüpke, Jörg: Die Religion der Römer, München 2001.
- Ruster, Thomas: Der verwechselbare Gott, Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg i. Br. 2001.

- Schaeffler, Richard: Religionsphilosophie, Freiburg/München 1983, 2. Aufl. 2002.
- Scheler, Max: Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1921, Bern 41953; GW V, Bern/Bonn 1968.
- Schestow, Leo: Athen und Jerusalem, Versuch einer religiösen Philosophie, 1937.
- Schilson, Arno: Medienreligion, Zur religiösen Signatur der Gegenwart, Tübingen 1997.
- Schirmacher, Freimut: Der natürlichere Mensch, Helmuth Plessners religionsanthropologische Systematik in ihrer Bedeutung für die theologisch-anthropologische Urteilsbildung, Würzburg 2000.
- Schlette, Heinz-Robert: Mit Aporien leben, Zur Grundlegung einer Philosophie der Religion, Frankfurt a. M. 1997.
- Schmidinger, Heinrich (Hg.): Religiosität am Ende der Moderne, Innsbruck/Wien 1999.
- Schmidt, Josef: Philosophische Theologie, Stuttgart 2003.
- Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): Berechtigte Hoffnung, Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein, Paderborn 1995.
- Schmitz, Hermann: Das Göttliche und der Raum, Bonn 1977.
- Schmitz, Josef: Religionsphilosophie, Düsseldorf 1984.
- Schnädelbach, Herbert: Religion in der modernen Welt, Frankfurt a. M. 2009.
- Schneider, Hans Julius: Religion, Berlin/New York 2008.
- Schönherr-Mann, Hans-Martin: Auf der Spur des verlorenen Gottes, Freiburg Br. 2003.
- Schorn-Schütte, Luise: Die Reformation, München 32003.
- Schröder, Winfried: Ursprünge des Atheismus, Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts, Stuttgart 1998.
- Simmel, Georg: Die Religion, 1912, Frankfurt a. M. 1922.
- Solomon, Robert C.: Spirituality for the Sceptic, The Thoughtful Love of life, Oxford 2002.
- Spaemann, Robert: Das unsterbliche Gerücht, Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne, Stuttgart 2007.
- Spann, Othmar: Religionsphilosophie, Graz 1970.
- Steenblock, Volker (Hg.): Philosophie und Religion, Münster 2001.

- Stephenson, Gunter (Hg.): *Leben und Tod in den Religionen*, Darmstadt 1980, ³1994.
- Stephenson, Gunter: *Wege zur religiösen Wirklichkeit; Phänomene, Symbole, Werte*; Darmstadt 1995.
- Strasser, Peter: *Der Gott aller Menschen*, Graz/Wien 2002.
- : *Der Weg nach draußen, Skeptisches, metaphysisches, religiöses Denken*, Frankfurt a. M. 2000.
- : *Sehnsucht*, München 2010.
- : *Theorie der Erlösung*, München 2006.
- Streminger, Gerhard: *Gottes Güte und die Übel der Welt, Das Theodizeeproblem*, Tübingen 1992.
- Taubes, Jacob: *Abendländische Eschatologie*, München 1992.
- Taylor, Charles: *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 2002.
- : *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009.
- Thiede, Werner: *Der gekreuzigte Sinn*, Gütersloh 2007.
- Thomas, G.: *Implizite Religion*, Würzburg 2001.
- Timm, Hermann: *Das ästhetische Jahrzehnt, Zur Postmodernisierung der Religion*, Gütersloh 1990.
- : *Der Geist der Liebe, Die Ursprungsgeschichte der religiösen Anthropologie (Johannismus)*, Gütersloh 1978.
- : *Zwischenfälle, Die religiöse Grundierung des All-Tags*, Gütersloh 1983.
- Todorov, Tzvetan: *Symboltheorien*, Tübingen 1995.
- Trillhaas, Wolfgang: *Religionsphilosophie*, Berlin 1972.
- Troxler, Ignaz Paul Vital: *Religion, oder der Mensch in Gott*, in: ders.: *Naturlehre des menschlichen Erkennens, oder Metaphysik*, Aarau 1828, ern. Hamburg 1985, S. 248–278.
- Tworuschka, Udo (Hg.): *Heilige Schriften*, Darmstadt 2000.
- : *Die Einsamkeit, Eine religionsphänomenologische Untersuchung*, Bochum 1974.
- Valentin, Joachim (Hg.): *Wie kommt Gott in die Welt?, Fremde Blicke auf den Leib Christi*, Frankfurt a. M./Leipzig 2009.
- Vattimo, Gianni: *Glauben – Philosophieren*, Stuttgart 1997.
- : *Jenseits des Christentums, Gibt es eine Welt ohne Gott?* München/Wien 2004.

- Verweyen, Hansjürgen: Philosophie und Theologie, Vom Mythos zum Logos zum Mythos, Darmstadt 2005.
- Wagner, Falk: Was ist Religion? Gütersloh 1986.
- Wagner, Richard: Religion und Kunst, Bayreuth 1880/81.
- Waldenfels, Hans (Hg.): Religion, Freiburg/München 2003.
- Weger, Karl-Heinz (Hg.): Argumente für Gott, Freiburg Br. 1987.
- (Hg.): Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart, Freiburg Br. 1991.
- Weier, Winfried: Religion als Selbstfindung, München/Wien 1991.
- Welbers, Ulrich: Religiöse Semantik, Eine sprachphilosophische Grundlegung, Paderborn 2014.
- Welte, Bernhard: Religionsphilosophie, Frankfurt a. M. ⁵1997.
- Wendel, Saskia: Religionsphilosophie, Stuttgart 2010.
- Wenz, Gunther: Religion, Aspekte ihres Begriffs und ihrer Theorie in der Neuzeit, Göttingen 2005.
- Wiedmann, Franz: Religion und Philosophie, Würzburg 1985.
- Wieland, Georg (Hg.): Religion als Gegenstand der Philosophie, Paderborn 1997.
- Wolf, Kurt: Religionsphilosophie in Frankreich, Der ‚ganz Andere‘ und die personale Struktur der Welt, München 1999.
- Wuchterl, Kurt: Analyse und Kritik der religiösen Vernunft, Bern/Stuttgart 1989.
- Zimmer, Heinrich: Indische Mythen und Symbole, Schlüssel zur Formenwelt des Göttlichen, Köln 1981.
- Zizek, Slavoj: Die gnadenlose Liebe, Frankfurt a. M. 2001.