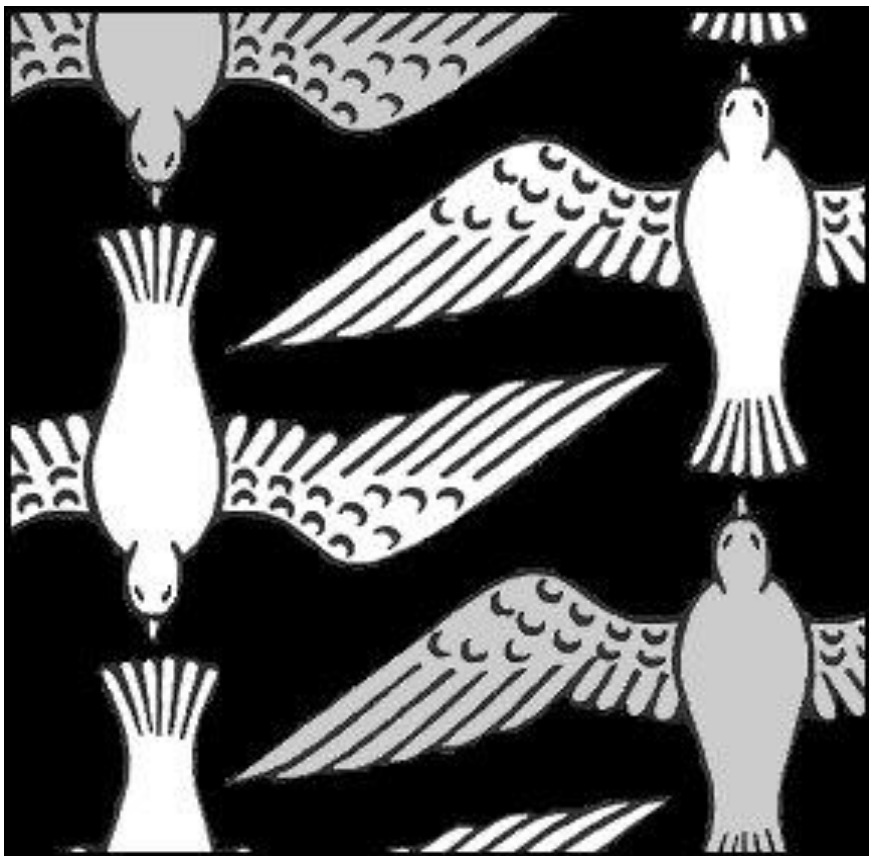


PHILOKLES

Zeitschrift für populäre Philosophie – Heft 17



Über Gott und Religion

ISSN: 1437-806X – Schutzgebühr: € 7,50

Inhalt

Editorial		1
<i>Pirmin Stekeler-Weithofer</i>	Der Gottmensch Zur Philosophie der christlichen Religion	3
<i>Thomas Wendt</i>	Weltanschauung und kooperatives Handeln. Historisches und Systematisches zum Ver- hältnis von Marxismus-Leninismus und Christentum – Paradigmatisches zum Ver- gleich konkurrierender Weltanschauungen	29
<i>Henning Tegtmeier</i>	Probleme der analytischen Religionsphiloso- phie. Dargestellt am Beispiel zweier neuerer Versuche, die Existenz Gottes zu beweisen	47
Rezension	Vorbild und Moralprinzip, zu: Richard Raatzsch, <i>Autorität und Autonomie</i> , Pader- born 2007, <i>Lars Osterloh</i>	61
<i>Zu den Autoren</i>		66
<i>Impressum</i>		67

Editorial

Nach langer Pause erscheint PHILOKLES diesmal in veränderter Gestalt. Künftig sollen neben die bereits etablierte Form der philosophischen Diskussion aus Text, Kommentaren und Replik auch andere Formen der Präsentation philosophischer Debatten treten, u. a. die Zusammenstellung verschiedener Essays zu einem gemeinsamen Thema. In diesem Sinne werden hier drei Aufsätze zum Thema Religion zu einem Heft zusammengestellt. Außerdem ändert sich die Erscheinungsweise des Heftes. PHILOKLES wird in Zukunft als Online- Zeitschrift veröffentlicht. Dabei ändert sich auch die Zählung. Sie erfolgt künftig nicht mehr nach Jahrgängen, sondern fortlaufend. Das vorliegende Heft ist PHILOKLES Nr. 17. (Heft 1 erschien übrigens vor zwölf Jahren, im Januar 1998.)

Das Thema des vorliegenden Heftes ist das Verhältnis der Religion zu Wissenschaft und Philosophie. Das Verhältnis von Religion, Theologie und Wissenschaft ist bekanntlich schwierig. Die Philosophie hat irgendwann die Seite gewechselt. War sie im Mittelalter noch *ancilla theologiae*, möchte sie heute bei den (Natur-)Wissenschaften in Dienst treten und verleumdet ihre frühere Herrin.

Pirmin Stekeler-Weithofer erinnert an den philosophischen Kern der christlichen Religion, wobei er, durchaus in der Tradition Feuerbachs, versucht, religiöse und theologische Kategorien sprachphilosophisch als Vergegenständlichungen von Worten und Ideen zu deuten, in Analogie zu Hypostasierungen in anderen Redebereichen, nicht zuletzt in den Wissenschaften selbst.

Dass man die religiösen und letztlich metaphysischen Kategorien nicht unbedingt als bloße Hypostasierungen auffassen muss, zeigen die Überlegungen Thomas Wendts. Sein Aufsatz reflektiert aus der Warte eines in der DDR sozialisierten Marxisten und Christen das Verhältnis von Materialismus und Religion als zweier sich scheinbar ausschließender Weltanschauungen. Beide zeigen jedoch bei genauerem Hinschauen gerade hinsichtlich der Realexistenz metaphysischer Prinzipien und der damit verbundenen positiven Antworten auf die Frage nach absoluter Wahrheit erstaunlich übereinstimmende Überzeugungen. Die offensichtlichen Gegensätze betreffen mithin nicht die Möglichkeit, sondern den bestimmten Gehalt der richtigen Auffassung des Seins und seiner Strukturen.

Der Beitrag von Henning Tegtmeier zeigt, dass die Gegenstände religiösen und theologischen Denkens noch immer große Anziehungskraft auf das Denken ausüben, selbst auf die für ihre antimetaphysische Grundhaltung bekannte analytische Philosophie. Am Beispiel der Arbeiten von Alvin Plantinga und Richard Swinburne, welche sich anschicken, mit den Mitteln der modernen Logik und Wissenschaftstheorie die Existenz Gottes zu beweisen, stellt er die Hilflosigkeit dieser Art von Philosophie im Umgang mit metaphysischen Fragen heraus.

Peter Heuer

Pirmin Stekeler-Weithofer

Der Gottmensch

Zur Philosophie der christlichen Religion

1. Religion, Wissenschaft und Philosophie

Das Verhältnis zwischen Religion, Wissenschaft und Philosophie ist zerrütet. Diese Diagnose spricht über diese Institutionen noch so, als könnten sie personenanalogue Verhältnisse zueinander pflegen. Sie ist damit in einer Weise artikuliert, wie man sie in der Renaissance besonders liebte, nämlich so, als wären auch die zugehörigen Urteilsformen der *Sapientia*, *Prudentia* und *Conscientia* als Quasipersonen ansprechbar. Auch die ähnlich metonymischen Allegorien in unseren Reden über Gott und Götter hat man immer allzu ‚wörtlich‘, ‚ontisch‘, missverstanden, und man missversteht sie noch bis heute so. Wie anders ist zu erklären, dass britische Atheisten unter der Wortführerschaft des Biologen Richard Dawkins Busse durch die Städte fahren lassen mit der Aufschrift, es sei wissenschaftlich gesehen unwahrscheinlich, dass es Gott gäbe? Das ist nur um Weniges naiver als der Bericht Jurij Gagarins, er habe auf seiner ersten Erdumkreisung Gott im Himmel nicht angetroffen. Auf der anderen Seite ist es für den Glaubenden schon blasphemisch, die Texte über die Gründer des Christentums oder des Islam, vielleicht auch des Judentums oder des Buddhismus, daraufhin zu befragen, worin denn die *Weisheit* ihrer Lehre wirklich bestehe. Denn damit wird, so scheint es, das Heilige nicht als das Unantastbare anerkannt – und Zeloten wie Martin Luther oder Jean Calvin können sich nicht unmittelbar als *gottgerecht* fühlen, ohne, wie die Pharisäer, in den Verdacht der *Selbstgerechtigkeit* zu geraten.¹ Für den Vertreter einer gegen einen theologischen Glauben gerichteten wissenschaftlichen Rationalität als insgesamt bloß instrumenteller *Klugheit* ist dagegen schon die Suche nach einer Religion in den Grenzen der Vernunft wie bei Kant im Grunde überflüssig, bestenfalls

¹ Der Versuch, dieses Problem der Selbstgerechtigkeit durch eine Lehre von der Gnadenwahl und Prädestination zu lösen, sollte für jeden, der denken kann, als scholastische Sophistik und Dogmatik und damit als argumentativ gescheitert durchschaubar sein.

romantisch, soweit es nicht bloß um subjektive Mystik geht,² wie sie schon Schopenhauer als eine Art Kontemplation ohne Gott sucht und im Buddhismus zu finden meint. Inzwischen ist ein entsprechendes Gerede von einer anthropologischen und evolutionären Bedeutung der Religion kaum mehr abzustellen. Andererseits wird nicht einmal zur Kenntnis genommen, dass schon die klassische deutsche Philosophie wie bei Hegel nicht nur ein angebliches theologisches Wissen infrage gestellt hatte, sondern es sogar für fragwürdig hält, ob diejenigen, welche von einer der beiden skizzierten Weltanschauungen überzeugt sind, überhaupt wissen, *woran* sie glauben, was also den inferenziellen Gehalt ihrer verbalisierten Überzeugungen ausmacht, bzw. *welche Art von Glauben* sie kritisieren. Man meint das bloß zu wissen oder man belässt es bei diesen Ahnungen.

Dabei steht auf der Seite der Religion, wie gesagt, immer auch die Scheu vor dem Heiligen im Weg. Eine solche kann in Grenzen durchaus auch vernünftig sein, nämlich als Schutz davor, dass Kulturtraditionen willkürlich infrage gestellt oder wichtigtuerisch zerredet werden. Sie entspricht damit dem Schutz von Kunstwerken vor mutwilliger Zerstörung etwa durch selbsternannte Bilderstürmer, wie sie gerade auch säkularisierte Kulturliebhaber als selbstverständlich einfordern. Allerdings geht das Tabu, das religiöse Texte und Praktiken schützt, über das Vernünftige allzu häufig weit hinaus, etwa wenn Überlieferungen vor kritischen Nachfragen abgeschottet werden. Das kann das zu schützende Gut geradezu beschädigen. Dies ist insbesondere deswegen bedenkenswert, weil ein Kern des Christentums in einer entsprechenden Enttabuisierung der heiligen Texte und Praktiken des Judentums besteht.

In unserer Gegenüberstellung von Wissenschaft, Philosophie und Religion geht es jedenfalls um arbeitsteilige Verhältnisse in unserem Reden und Denken. Dabei ist nicht etwa nur die hierarchische Vorstellung von einer Bestimmungsmacht der Theologie über die Philosophie wie etwa im Hochmittelalter problematisch, sondern durchaus auch, nach Renaissance und Aufklärung, die vermeintliche Ablösung der philologischen und philosophischen Geisteswissenschaften durch die experimentellen Naturwissenschaften als neue wissenschaftliche Leitdisziplinen. Die sich dabei ergebenden Verwerfungen haben jedenfalls eine lange Geschichte, auch wenn es für uns ausreicht, wenn wir erst einmal nur auf die Zeit seit der zweiten

² Vgl. dazu Ernst Tugendhat, *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*. München 2003; ders., *Anthropologie statt Metaphysik*, München: Beck 2007.

Hälfte des 19. Jahrhunderts blicken. Denn nach Darwin und Marx entwickelt sich nicht nur eine bis heute anhaltende *Selbstüberschätzung* der Erklärungs- und Orientierungsleistungen von Natur- und Sozialwissenschaften, sondern auch eine süßliche *Selbstgerechtigkeit* in dem sich gegen entsprechende Angriffe der Moderne verteidigenden Christentum. Als eine charakteristische Folge des ‚Positivismus‘ rein ‚wissenschaftlicher‘ Weltanschauungen ergibt sich außerdem eine Art Wechselbad zwischen einer Depression angesichts der vermeintlichen Sinn- und Heimatlosigkeit des einzelnen, endlichen Lebens und einer Manie trotzigem Willens als Reaktion auf diesen ‚Nihilismus des Szientismus‘, wie das besonders deutlich bei Friedrich Nietzsche und im Existenzialismus zum Ausdruck kommt. Von dem nur zum Teil machtpolitischen, zu einem anderen Teil zivilreligiösen Nationalismus wollen wir gar nicht weiter reden, obwohl er die Kriegskatastrophen und eine weitgehende Selbstzerstörung humaner Kulturtraditionen in Mittel- und Osteuropa im letzten Jahrhundert verursacht hat. Für uns hier sind auch nicht die Details dieser Entwicklungen von Bedeutung, sondern die Frage, ob es nicht an der Zeit wäre, wieder eine vernünftigeren Sicht auf das Verhältnis insbesondere von Religion und Philosophie zu entwickeln, etwa in der Form, wie sie noch Hegel vorgeschwebt hatte.

Thema der Philosophie ist dabei das *Selbstbewusstsein*, das ‚Mit-Wissen‘ der *Con-Scientia*,³ jenseits von Selbstüberschätzung und Selbstunterschätzung, also die Befolgung der uralten Aufforderung des hellenischen Kulturgottes Apollo: ‚*Erkenne dich selbst*‘. In gewissem Sinn teilt die Philosophie dieses Thema allerdings mit der Wissenschaft und der Religion. Denn auch dort geht es, wenngleich in verschiedener Weise und in unterschiedlichen Sprach- und Praxisformen, um die Entwicklung unseres Könnens und Selbstwissens. Dabei kann es von der Sache her gar keine Konkurrenz zwischen einer recht verstandenen Wissenschaft, den Traditionen religiöser und ästhetischer Vergegenwärtigung der *condition humaine* und ihrer philosophischen Explikation geben. Im Gegenteil. Jede vermeintliche Entgegensetzung von Wissenschaft und Religion, Wissenschaft und Philosophie oder Philosophie und Religion desavouiert sich am Ende nur jeweils selbst.

In den Reflexionen der Philosophie geht es nun immer auch um ein metastufiges Wissen über die Beziehungen der drei genannten ‚Institutionen‘ zueinander, also der religiösen Weisheit, der wissenschaftlichen Rationalität

³ Vgl. dazu auch Boris Hennig, ‚*Conscientia*‘ bei Descartes, Freiburg: Alber 2004.

und des philosophischen Selbstbewusstseins. Die Philosophie reflektiert dabei besonders auch auf die Ausdifferenzierung der Sachwissenschaften in die Wissenschaften von der Natur und vom Geist. Letzteres Wissen ist ein Wissen über unsere Kultur – wozu auch ein Wissen über die Gesellschaft und den Staat gehört, aber auch über Kunst, Religion und die Wissenschaft selbst – samt deren Entwicklung in unserer gemeinsamen Geschichte und der je individuellen Bildung oder *paideia*.

Ein zentrales Thema ist dabei die Entmystifizierung eines der Mythen der Moderne. Diesem zufolge hat erst die Neuzeit unsere Wissenschaft, unsere Aufklärung, unsere Subjektivität und unseren Individualismus hervorgebracht. In einem gewissen Sinn ist das zwar trivialerweise so, da jede Gegenwart auf die ihr näher liegende Vergangenheit zurückgeht. In einem anderen Sinn aber mystifiziert sich in diesem Mythos die Moderne selbst, nämlich indem sie sich als jeweilige Gegenwart von ihrer eigenen Geschichte distanzieren zu müssen glaubt und eine Vor-Vergangenheit schon daher als finsternes Zeitalter ansieht, weil die Vorstellungskraft fehlt, wie die Menschen unter leicht anderen Verhältnissen wohl gelebt und trotz aller möglichen Verwirrungen Vernünftiges gedacht haben. Wir übersehen damit gerade im Hinblick auf die uns so teure Subjektivität und Individualität, dass wir unseren Vorfahren das, was wir sind und sein können, weit mehr zu verdanken haben als uns selbst. Die folgende Tiefenbohrung will dazu zeigen, dass sich die Anfänge selbstbewusster Subjektivität und damit der *philosophischen Moderne* im Okzident nicht erst, wie Michel Foucault oder Charles Taylor⁴ noch meinen, an dem vierten Laterankonzil 1215 mit seiner Festschreibung einer jährlichen Beichtpflicht festmachen lassen, sondern schon mit der Rede über eine überpräsentische, insofern ‚unsterbliche‘ Seele bei Sokrates zu verbinden sind. Ihr korrespondiert eine gewisse Transformation der Rede von Gott bei Platon. Hier finden wir sozusagen die Erfindung von subjektivem Selbstbewusstsein und Gewissen als den zwei Bedeutungen des Mit-Wissens der *conscientia*, nämlich als theoretisches Selbstwissen und praktischer Selbstkontrolle. Besonders interessiert dann aber ein systematischer Vergleich mit den Lehren der Begründer der *religiösen Moderne*, Jesus von Nazareth und Paulus von Tarsus.

⁴ Vgl. dazu Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2009.

2. Von den Göttern Griechenlands zum einen Gott

Zunächst ist dabei bemerkenswert, dass der Gott von Delphi bei Platon sozusagen seinen Vornamen verliert. Er wird von Apollo oder auch, wie schon bei Xenophanes, von Zeus zu *dem Gott*. Dieser Gott im reinen Singular, also in der Sprachform des *singulare tantum*, ist, um es gleich prägnant zu sagen, obgleich damit alles auch schon extrem zu verkürzen, in Platons Dialogen der *Gott des Wahren*, des *Guten* und des *Schönen*. Als Gott des Wahren ist er *ideal gedachtes Subjekt eines perfekten Wissens*. Als Objekt des Nachdenkens über ein ideal vorgestelltes *humanes Ethos* korrespondiert er der *Idee des Guten*. Der Gott des Schönen aber ist Gegenstand der *Feier der Religionen*. Gefeierte wird dabei eigentlich die ‚*kalokagathia*‘ des vollkommen Guten und Schönen. Daher und nur daher müssen nach Platon die Götter oder eben der eine Gott immer als wahr, gut und schön dargestellt werden, also anders als in der vermenschlichten Form psychischer und physischer Mächte, wie wir sie von Homer und den Dichtern her kennen.

Philosophie im engeren Sinn, die als solche einer *philosophia* im weiteren Sinne des Gesamts theoretischer Sachwissenschaft gegenübergestellt wird, spielt seit Platon insofern eine zentrale Rolle, als es ihr um ein *meta-stufiges* Wissen über die Rolle von Religion, Moral und Recht im Staat für ein gutes humanes Leben geht. Hinzu kommt ein Wissen über die Bedeutung von Kunst und Literatur, besonders aber über den Status von Wissen überhaupt. Philosophie im engeren Sinn wird damit zu einem Wissen des Wissens, ‚*noēsis noēseōs*‘. Als solche ist sie auch noch für Aristoteles geradezu ‚göttlich‘: Sie ist größtmögliche Angleichung menschlichen Selbstbewusstseins an den göttlichen Gruß des delphischen Gottes: ‚*Gnōthi seauton*‘.

In der folgenden Betrachtung des Verhältnisses von Philosophie und Religion werden nun nur einige zentrale Gesichtspunkte hervorgehoben werden können. Dazu ist zunächst der sokratische Platonismus in der Unsterblichkeits- und Seelenlehre zu betrachten, wie er offenbar Eingang gefunden hat in das pharisäische Judentum und damit in die Lehren des Jesus und Paulus. Zweitens ist schon für die wohl allererst nach mündlichen Überlieferungen verfassten Lebensbeschreibungen des Jesus von Nazareth

in den Evangelien zumindest implizit ein sokratisches Vorbild zu spüren.⁵ Schließlich gilt es, das Prinzip der Absolutheit des Subjekts als Kernlehre des Christentums zu begreifen, wobei die Rolle der Liebe nicht bloß auf die *caritas* zu reduzieren ist, sondern als Enthusiasmus, als Leben im Göttlichen zu deuten wäre. In jedem Fall aber hat diese Lehre dem als Sohn Gottes begriffenen Menschensohn, also Jesus als dem lebendigen Paradigma dieses neuen Verständnisses von Religion, am Ende das Leben gekostet.

3. Sorge um die ‚unsterbliche‘ Seele

Die leitende Frage ist also, wie die Seelenlehre des Sokrates mit der christlichen und wie der Gott Platons mit dem christlichen historisch und systematisch zusammenhängt. Sie führt uns zur theologischen Frage nach der trinitarischen Einheit des jüdischen Volksvatergottes Jahwe, des Menschensohnes oder Gottmenschen Jesus von Nazareth und des heiligen Geistes des Christentums. Das ist nicht etwa nur eine philologisch-historische, sondern noch viel mehr eine philosophische Frage. Schon Kant und Hegel, und dann später wieder David Friedrich Strauss und Ernest Renan, wenn auch dort längst schon romantisch-romanhaft, bemühen sich daher um eine säkularisierte Christologie. Aber schon Erasmus von Rotterdam ahnt hier einen Zusammenhang, wo er von dem ‚heiligen Sokrates‘ spricht und das Christentum, am Ende vielleicht allzu schöngestig, in einem allgemeinem Humanismus friedlich aufgehen lassen will. Wie dem auch sei, in dem wohl

⁵ Die Konstitution eines Heros durch die mythische Darstellungsform seiner Taten *post hoc* als Anfänge späterer Entwicklungen, wie das schon im Johannesevangelium erkennbar wird, hat zur Folge, dass die ‚Identität‘ der heroisierten Figur oft nicht allein durch die realen Eigenschaften der Person in der wirklichen Lebenswelt bestimmt wird, sondern wesentlich auch durch rezeptionsgeschichtliche Zuschreibungen. Dabei mögen rezeptionsinterne und externe Identitätssaussagen auf komplexe Weise mit einander verflochten sein. Im Fall, in dem wir über eine Person nicht oder kaum mehr wissen, als was wir ihr zuschreiben, wird sie selbst ganz oder teilweise zum Gegenstand eines entwicklungsgeschichtlichen Mythos, wie dies etwa bei einer wohl rein fiktionalen Figur wie Theseus sicher, bei Lykurg, Drakon oder Homer wahrscheinlich und zu einem großen Teil auch noch bei Jesus von Nazareth der Fall ist. In gewissem Sinn hatte z.B. der historische Sokrates wohl nie die subjektive Absicht, der erste Lehrer einer neuen philosophischen Methode des definitiven Begründens von Kriterien im Bereich der Moralphilosophie zu werden, wie ihn Aristoteles charakterisiert. Damit sehen wir, inwiefern die Identität einer Person als Redegegenstand gerade auch in einer Doxographie und Ideengeschichte nicht einfach ‚rein historisch‘ zu begreifen ist.

pseudoplatonischen Dialog *Alkibiades* erklärt Sokrates, warum ein Selbstwissen oder Selbstbewusstsein, samt der zugehörigen Sorge um sich, weit über jedes Wissen von meinem leiblichen Dasein bzw. über die Sorge um meinen Leib hinausreichen muss:

„Nicht wahr, seinen Leib gebraucht der Mensch? [...] Und verschieden ist der Gebrauchende, und was er gebraucht? [...] Verschieden ist also der Mensch von seinem Leibe. [...] Was also ist der Mensch? Doch wohl das seinen Leib Gebrauchende. [...] Gebrauchten den Leib nun etwas anderes als die Seele? [...] Wer daher nur etwas von seinem Leibe kennt, der kennt bloß etwas, das ihm zugehört, aber nicht sich selbst.“⁶

Soweit es bei jedem Menschen, wie bei anderen animalischen Wesen, Systeme von *Verhaltensdispositionen* gibt, die nicht schon im Blick auf soziale Normen des Richtigen oder dann auch durch das Subjekt selbst gesetzte und entsprechend anerkannte Normen kontrolliert sind, hat jede Person eine *Leibseele*. Diese ‚animalische Seele‘ im Sinne der Antike ist gerade das System von normalen oder gesunden Reaktionsweisen auf Wahrnehmungen und Empfindungen, soweit diese (zunächst) nicht bewusst, nicht mit *conscientia* im Blick auf anerkannte Normen des Richtigen kontrolliert werden. Sie und nur sie sind das Thema einer empirischen, also Beobachtungen theoretisch darstellenden und aus ihren Bewegungursachen ‚erklärenden‘ Psychologie.

Die zuerst wohl von Sokrates geforderte und dann von dem Volkslehrer Jesus offenbar übernommene Sorge um meine *Geistseele*, meine *psychē* im Ganzen, ist bei Sokrates trotz der eben skizzierten Gegenüberstellung von Seele und Leib zunächst Sorge um meine geistigen Kompetenzen und daher um meine zukünftigen Lebensmöglichkeiten als sozialer und politischer Person im allgemeinsten Sinn des Wortes. Sie besteht in der Aneignung einer *ethischen* (praktischen) und *dianoetischen* (theoretischen) *Haltung* zur gemeinsamen Lebenswelt. Soweit diese Gesamthaltung als gut und richtig beurteilt ist, heißt sie Tugend oder *aretē*.

Darüber hinaus integrieren Sokrates und Platon in die Rede von der Seele das Ergebnis ihrer Analyse der allgemeinen Form von Urteilen über mich selbst. Aus ihr ergibt sich die Möglichkeit, dass es mir in der heutigen Gegenwart nicht nur mein eigenes zukünftiges Leben (bis zum Tod) geht, sondern um mich als ein Ganzes, *das über die Grenzen meines realen Lebens, also über meinen Tod hinaus reicht*. Denn so wie ich sagen kann, dass einer *mich* verletzt, wenn er meinen Ruf verletzt, so gehören auch das Ge-

⁶ *Alkibiades I*, 129c-131a.

dächtnis an mich, mein Nachruf und Ruhm oder meine Schande, aber zuvor schon meine Familie, die überlebenden Kinder, Schüler, Freunde und Feinde in einem gewissen Sinn *zu mir*. Ich kann daher, wie Sokrates in seinen Abschiedsgesprächen im *Kriton* und *Phaidon* erklärt, heute schon wollen, dass im Blick auf eine nahe oder dann auch fernere Zukunft ein bestimmtes Urteil über mich im Ganzen ‚wahr‘ werden und wahr bleiben soll, unabhängig davon, ob ich dann noch lebe oder nicht, und sogar unabhängig davon, ob dieses Urteil den dann noch lebenden Menschen bewusst ist oder nicht, ob sie mich vergessen haben oder nicht, ob seine Wahrheit (an)erkannt wird oder nicht.⁷

Dem bloß endlichen Leben des Einzelnen, das dem ephemeren Leben einer Eintagsfliege ähnelt, setzen schon die Dichter Altgriechenlands einen ‚ewigen‘ Ruhm ihrer sterblichen Heroen gegenüber. In bewusster Übernahme von Mustern Homers⁸ betont dabei Pindar⁹ ganz und gar selbstbewusst die Bedeutsamkeit des Dichters für die Sicherung der Unsterblichkeit der von ihm besungenen Olympioniken. Platon möchte dann, wie offenbar schon Solon, das Streben nach subjektivem und zufälligem Ruhm verwandeln in ein Streben nach objektiven Leistungen, das keine Dichter und andere Medien mehr nötig hat. Jesus erkennt darüber hinaus, dass das Gute im Verborgenen zu tun ist, ja, dass es als das gute Tun vor anderen sogar zu verbergen ist. Es geht dem zum Tode verurteilten Sokrates entsprechend um seine *objektiven Leistungen und seine Ehre*, nicht um *Ruhm*. Mit diesen

⁷ Wie bedeutsam für die Griechen der berechtigte ‚Nachruhm‘ ist, zeigt sich bei Homer, Pindar oder auch Solon, der in seinen Elegien (gemäß einer eher suboptimalen Übersetzung) so etwas sagt wie: „Zeus Kronions Töchter, ihr Geberinnen des Nachruhms, / Himmlische Musen erhört, oh, ihr vermögt es, mein Flehn! / Gebt mir Gnade bei den unsterblichen Göttern und gebet / Mir bei der Menschen Geschlecht ewigen herrlichen Ruhm!“

⁸ Im 24. Gesang der Odyssee (90-94) erwarten die Toten der Unterwelt die umherirrenden Seelen der von Odysseus ermordeten Freier. Gewissermaßen vor deren Ankunft sagt die tote Seele des Agamemnon zu Achill über dessen Leichenfeier: „Hättest du aber gesehen, du hättest gestaunt im Gemüte, / Was für prächtige Preise die silberfüßige Thetis / Für dich ausgesetzt; denn sehr lieb warst du den Göttern. / Drum verlorst du auch nicht im Tode den Namen, und immer / Wird unter allen Menschen dir edler Ruhm sein, Achilleus“. Später (191 ff) sagt Agamemnon, der bei seiner Heimkehr von Frau und Freier ermordet wurde, über Penelope: „wie treu gedachte sie immer / Ihres Gatten Odysseus; drum wird der Ruhm ihrer Tugend / Nie vergehn; es werden den Erdenmenschen die Götter / Lieblichen Sang verleihn für die kluge Penelopeia“.

⁹ Vgl. dazu Michael Theunissen, *Pindar*, München 2000.

Leistungen identifiziert Platon die Gesamtseele des Menschen. Platons partielles Lob des Strebens nach Ehre im Wettstreit mit anderen ist dabei nur als Weg in die Richtung der *objektiven Anerkennungswürdigkeit der ganzen Person* zu begreifen. Dieses Streben nach Ehre darf aber nicht falsch verstanden werden. Dazu bedarf es, wie Platon sieht, einer massiven Kritik an jeder ‚Ehrsucht‘. Das heißt, es ist begrifflich sauber und scharf zu unterscheiden zwischen dem subjektiven Streben nach realem Ruhm und dem Streben nach objektiver *aretē*, nach einer ‚Tugend‘, die bei ihm immer auch als Sorge der Seele um sich selbst, also als objektive und nicht bloß subjektive Selbstsorge angesprochen wird.

Das erklärt am Ende auch, warum eine gute *meritokratische* Verfassung einer städtischen Lebensgemeinschaft gerade über die ‚Timokratie‘, über die Ersetzung einer Leistungselite durch Personen des Ehrgeizes und damit über die Machtergreifung bloß faktisch berühmter Stars in einem ersten, aber entscheidenden Schritt zerstört wird. Das ist der Kerngedanke zum Verfall von guten Verfassungen in Platons *Politeia*: Der Verfall der Verfassung der Stadt wie der *psyche* beginnt mit der Ersetzung von objektiver Leistung durch das Streben nach Ruhm. Diese Ersetzung kann dabei ihrerseits verursacht sein durch den Verfall des Vertrauens in die ‚Wahrheitsliebe‘, besonders der Führungselite. Diese Tugend der Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit verlangt, dass die objektive Leistung auch dort noch streng und akkurat von der Person selbst beurteilt wird, wo andere sie nicht kontrollieren oder hinreichend kennen können – also wo reales Lob oder aktueller Tadel ausbleibt oder nicht einmal zu erwarten ist. Das demonstriert Platon in seiner Fabel von Gyges, der sich mit einem Ring unsichtbar machen kann: Gyges ist ein *homo rationalis* oder *homo oeconomicus*, dem man, ähnlich wie einem Bauträger, nie ohne Kontrolle vertrauen kann und der sich nur durch Sanktionsdrohungen dazu bewegen lässt, dem allgemeinen Guten den Vorzug vor seinen unmittelbar berechneten Eigeninteressen zu geben. Platons Sokrates betont dagegen, dass ich mich um meine ‚objektive‘ *psychē* im Sinne der Person im Ganzen kümmern kann und kümmern sollte.

Die Person im Ganzen, die *psychē*, ist zunächst von dem Leib und Leben der Person in der jeweiligen Gegenwart zu unterscheiden, da sie als Haltung und System von Kompetenzen und Leistungen weit über die Gegenwart in eine offene Zukunft reicht. Und sie reicht in ihren realen Folgen weit über das Leben des Einzelnen in die Lebensgemeinschaft der Stadt, des Staates und der Gesellschaft hinaus. Sie ist damit aber auch noch in

einem weiteren Aspekt überzeitlich. Denn wir können den objektiven Begriff der *Anerkennungswürdigkeit* der Person sowohl von ihrer ganzen Lebenszeit als auch von ihrem bloß faktischen Ruf, vom realen Andenken an sie zumindest *formal-begrifflich* ablösen.

Das geradezu epochale Missverständnis von einer ‚ontischen‘ Seele rührt dann systematisch gesehen einfach daher, dass man Platons richtige und wichtige Unterscheidung zwischen einer überzeitlichen *psychē* als formalem Träger der objektiven *aretē* einer Person von dem faktischen Wissen über die Leistungen der Person bzw. von ihrem faktischen Ruhm *real-ontologisch* missverstanden hat. Damit wird die Seele zu einer unsterblichen ‚Substanz‘ in einem vorgestellten Jenseits. Sie existiert angeblich jenseits der leiblichen Erscheinungen und Wirklichkeiten der Körperwelt. In Wirklichkeit aber gibt es sie nur in der Art und Weise, wie wir über die Person im Ganzen sprechen. Möglicherweise ist Platon selbst das erste Opfer dieses Missverständnisses, auch wenn es wahrscheinlicher ist, dass die Inferenzen seiner Leser über das Ziel seiner Überlegungen hinausschießen.

Die antike ‚Tugendlehre‘ ist zunächst nur Kompetenztheorie der Seele. Die Basiseinsicht ist dabei diese: Ein ganzes System besonderer Fähigkeiten des Urteilens und Handelns bestimmen das spezifisch Humane am Menschen und charakterisieren eine volle Person kriterial. Die *aretē der Seele* ist also zunächst das Gesamt der objektiven Tüchtigkeiten oder Fähigkeiten der Person. Diese wird aus einer dreifachen Perspektive beurteilt. Die erste Perspektive ist die *performative* Vollzugsperspektive der kompetenten Person selbst als dem Subjekt des Handelns und des reflektierenden Urteilens. Die zweite ist die äußere *Betrachterperspektive*, genauer, die Vielfalt der Perspektiven der realen anderen Personen. Die dritte schließlich ist eine *ideale Perspektive*, die man mit dem Appell an einen fiktiven, ‚alles mitwissenden‘ Gott in ihrer Form vergegenwärtigt und entsprechend kontrafaktisch ausmalt. Dabei sind am Ende wir es immer selbst, welche die Urteile in diesen Perspektiven fällen. *Alle konkreten Urteile in allen diesen Urteilsformen sind in je unterschiedlicher Weise fallibel und korrigierbar, insbesondere aber die kontrafaktischen Reden über eine Wahrheit sub specie aeternitatis oder aus dem fiktiven Blickpunkt eines Gottes.* Gerade auch die *aretē*, soweit sie aus diesem Blickpunkt *objektiv* zu beurteilen wäre, entzieht sich eben damit zumindest partiell sowohl dem Selbstlob als auch dem unmittelbaren Ruhm, indem wir entsprechend mit der logischen Differenz zwischen objektivem Sein und subjektivem Schein operieren können.

Im Christentum, bei Descartes und dann auch bei den Kritikern der Seelenlehre in der wissenschaftlichen Aufklärung, von Hobbes bis heute, wird nun die auf die Gesamtperson erweiterte klassische Rede von der Seele als Trägerin ‚objektiver‘ Urteile über den ethischen Charakter und den moralischen Wert von Handlungen *ontisch nach dem Muster von Ding-Aussagen* gedeutet. Das heißt, die einen glauben an die ‚ewige‘ Realexistenz eines geistigen Wesens mit Namen „Seele“. Die anderen ersetzen die Seele kurzerhand durch den Leib. Die einen glauben an ein ‚reale‘ Unsterblichkeit der Seele, was immer das heißen mag. Die radikalere Aufklärer, etwa schon Spinoza oder LaMettrie, leugnen diese. Stattdessen sei immer bloß von einer Selbststeuerung des Leibes zu sprechen, oder wenigstens davon, dass das Gehirn den Leib in seinem Tun steuere, und zwar über ein Denken, das selbst in einer kybernetischen, das Urteilen und Schließen, Verhalten und Tun steuernden *Verarbeitung von Informationen* bestehe. Doch damit geht ein Großteil der klassisch etablierten Rede- und Urteilsformen über Bord. Die Angst vor Missverständnissen darf uns aber nicht daran hindern, Wichtiges auch dann zu differenzieren, wenn nicht jeder sofort versteht, wie mit den Differenzierungen angemessen umzugehen ist, oder sogar eine Mehrheit dies nie verstehen wird. Ohne dieses Prinzip gäbe es keine Wissenschaft.

4. Sokrates und Jesus

Der Zusammenhang der sokratisch-platonischen Überlegungen zu Gott, Seele und Unsterblichkeit mit der christlichen Tradition zeigt sich nun schon in folgenden, bis heute in ihrer Bedeutsamkeit wohl kaum schon zureichend beachteten Parallelen. Sokrates und Jesus stehen beide ein für das neue, absolut moderne, aber eben deswegen auch gefährliche Grundprinzip jedes wirklichen Wissens und jeder echten Kunst, jeder wahren Moral und jeder authentischen Religion. Diesem Prinzip zufolge kann ein Einzelner gegen den breiten Konsens seines Volkes oder seiner Zeit, ja gegen eine überwältigende Mehrheit Recht behalten und etwas Wahres oder Richtiges erkennen oder vorschlagen, wenn nämlich seine Gründe oder sein Können in einem relevanten Aspekt besser sind, als die es sind, die dem Konsens der Mehrheit zugrunde liegen.¹⁰ Während die Ankläger des Sokra-

¹⁰ Gerade die Konsensustheorie der Wahrheit frankfurter Provenienz unterschätzt die ‚dialektische‘ Spannung zwischen einer guten Begründung der vernünftigen Anerkennbarkeit

tes direkt an das ‚demokratische‘ Prinzip des Mehrheitsurteils eines Schöpfungengerichts appellieren und das Todesurteil wegen Asebie oder Gotteslästerung über ein formal korrektes Verfahren zu legitimieren versuchen, antwortet Pilatus auf die Verteidigung des Jesus, er stehe doch nur für die (religiöse) Wahrheit ein, mit der offenkundig ebenso skeptischen wie spöttischen Frage: „Was ist Wahrheit?“ Obwohl er ihn persönlich als ‚nicht schuldig‘ beurteilt, lässt er, offenbar aus Staatsräson, den Sanhedrin, wie im Athen des Sokrates eine Art richterliche Kommission, über das weitere Schicksal des Angeklagten entscheiden. Dessen Urteil lautet ebenfalls auf Gotteslästerung und fordert vom ‚Landpfleger‘ und obersten Richter in Fragen von Kapitalverbrechen den Tod durch das Kreuz.

Sokrates wie Jesus werden, wenn wundert es, beide der Selbstgerechtigkeit verdächtig. Jesus antwortet auf die Frage, ob er als der Messias anzusehen ist: Ihr werdet, was ich über mich sage, ohnehin nicht anerkennen. Aber wenn ihr mich unbedingt unter dem Blickwinkel des erwarteten Gesalbten des Herrn, des Christus, betrachten wollt, so ist das ganz richtig. Auf die Frage, welche Strafe er sich selbst zumessen würde, hatte Sokrates entsprechend scheinbar provokativ erklärt, dass ihm die höchste Staatsehre zustehe, die lebenslange Speisung im Prytaneion, und das nachdem er schon verurteilt war.

In beiden Fällen gibt es auch noch allerlei Legenden dazu, wie die Ankläger angeblich bestraft worden sein sollen. Anytos, einer der Hauptankläger des Sokrates, soll der Volkswut zum Opfer gefallen sein, was aber der Tatsache widerspricht, dass er 384 Archont war, während ein anderer, Meletos, nach den (nicht immer glaubwürdigen) Berichten des Diogenes Laertios wirklich hingerichtet worden sein soll. Das Neue Testament berichtet entsprechend von der Selbsttötung des Zeloten Judas Iskarioth und deutet den Untergang Jerusalems unter Titus als Spätfolge der mangelnden Einsicht der Führer Israels in den großen Gedanken des Jesus, die religiöse Praxis und das Ethos des Judentums von einem politischen Kampf gegen den römischen Staat und gegen die hellenisch-syrischen Nachbarn loszulö-

eines Geltungsanspruchs und der faktischen Anerkennung. Sie verharmlost in ihrer allzu schnellen Rede von einem ‚begründeten Konsens‘ oder einem ‚zwanglosen Zwang des guten Arguments‘ alle Strukturprobleme der Logik des Wahren, der sich die Philosophie seit Sokrates zu stellen hat. Hier rächt es sich sozusagen, dass man an Kant glaubt und Hegel nicht begreift. Es bleibt am Ende der bloße Appell an die Moral und das Gute im Menschen – womit diese Form philosophierender Soziologie in allzu große Nähe zur Religion rückt und in den Sozialwissenschaften entsprechend kritisch gesehen wird.

sen. Dabei war dieser Gedanke nur eine Art Nebenfolge einer bis heute in keiner der großen Religionen wirklich schon begriffenen oder wirklich in die Tat umgesetzten Kerneinsicht, nämlich dass autonome Religion eine Angelegenheit freier personaler Verhältnisse und damit einer substaatlichen Gemeinschaftlichkeit in der Gesellschaft ist und nicht von der Errichtung eines Nationalstaates oder gar einer Theokratie abhängig gemacht werden sollte. Nicht einmal die sozialen Schichtungen der Gesellschaft in Adel, Bürger, Diener oder gar Sklaven, ihre Anerkennung oder das Projekt ihrer Abschaffung sollten dabei eine Rolle spielen. Das Christentum lehrt daher nichts weniger als eine soziale und politische Revolution – und damit etwas ganz anderes, als man erwarten mag. Gefordert wird eine Revolution der *Denkungsart der Einzelpersonen* und ihres unmittelbaren *Verhaltens zueinander*, ohne dass damit schon irgendwelche tradierten Institutionen und Sittlichkeiten infrage gestellt würden.

Möglicherweise war gerade dieser Punkt so überzeugend, dass sogar Pilatus unsicher wurde, ob er in Jesus nicht doch die falsche Person verurteilen ließ, obwohl auch sein ‚Kollege‘, der Tetrarch Herodes, kein Veto gegen eine Verurteilung eingelegt hatte. Die schon von den geistigen Führern des Volkes und dann auch von den Christen in ihrer Vieldeutigkeit wohl weit unterschätzte stenographische Aufschrift am Kreuz: „Rex Iudaeorum“ zeugt daher zugleich von partiellem Respekt, etwa im Sinn von: „Dieser wäre ein königlicher Richter der Juden gewesen“ – vielleicht sogar auch noch ihr Opferpriester oder Jugendführer, all das kann „rex“ bedeuten – und ist doch auch voller Sarkasmus, zumindest in der keineswegs ausgeschlossenen Lesart: „Soviel zu einem König der Juden.“

Es gibt aber noch weitere interessante Parallelen zwischen Jesus und Sokrates. So nimmt letzterer den Tod bekanntlich bewusst auf sich. Das Johannesevangelium 18.4 betont in Entsprechung dazu fast allzu deutlich: „Jesus wusste alles, was mit ihm geschehen sollte“, während die anderen Evangelien nur von der Bitte am Ölberg, den Kelch von ihm zu nehmen, ‚berichten‘ – übrigens obwohl niemand von diesem Gebet wissen konnte, da seine zum Teil bewaffneten Begleiter dem Bericht nach eingeschlafen waren. Alles spricht daher dafür, dass hier zunächst nur das Wissen um eine große Gefahr zum Ausdruck kommt.

Manche weiteren Parallelen sind ganz offenkundig, manche verlangen interpolative Interpretationen. Man sollte sich z.B. fragen, warum Paulus eine Argumentation mit den Philosophen auf dem Areopag in Athen so wichtig gewesen sein sollte. Vielleicht wollte er seine modernere Idee einer

universalen Bürgerreligion der freien Gemeinden unterhalb des Staates, die er offenbar mit der Öffnung der christianisierten Synagogen in der Diaspora verfolgte, mit der Tradition der platonischen Ideen zu Staat und Gesetz konfrontieren? Paulus adressiert seine Reden und Briefe schon an Mitglieder solcher freien Gemeinden, die unter dem Namen Jesus Christus sich zu einem frei gestalteten gemeinsamen Leben zusammengefunden haben, zentriert um die gemeinsamen Feiern eines noch nicht bloß symbolisch reduzierten Abendmahls.

Neben der Parallele der Selbsteinschätzung gibt es auch eine Parallele der Fremdbeurteilung. Sokrates soll ja vom Delphischen Orakel in einem Vergleich zu den Geistesgrößen Sophokles und Euripides als der weiseste Intellektuelle seiner Zeit ausgewiesen worden sein – was durchaus einigen Neid verursacht haben mag. Jesus wird gerade gemäß der Erzählung des Evangelisten Johannes von dem berühmten Wüstenprediger Johannes dem Täufer, mit dem er angeblich nicht nur geistesverwandt war, als der größere angekündigt. Auch alle Märchen um die Hirten an Weihnachten, die Mager aus dem Iran, die Flucht vor dem angeblichen bethlehemitischen Kindermord durch Herodes den Großen und alle weiteren ‚Erfüllungen der Schrift‘ dienen wesentlich dem Zweck, die Bedeutsamkeit der Person Jesus zu unterstreichen und ihn als den von Gott Gesalbten auszuweisen. Dazu gehört aber auch, ihn mit seiner ganzen Familie und seinen Freunden als ein Paradigma guter Lebensführung trotz aller Fehler und Schwächen, besonders angesichts der Schrecknisse der *condition humaine*, darzustellen.¹¹ Dabei lautet die Lehre dieses Messias paradoxerweise ganz anders als erwartet und erwünscht. Denn sie ruft nicht auf zur ‚Befreiung der Nation‘ von den Römern, sondern zum Verzicht auf den Nationalgedanken.

¹¹ Gerade auch die Erzählungen über die Wunder Jesu sind mit Sicherheit Zeitkolorit, Anpassung an die medialen Bildzeitungen seiner Zeit für das Volk, was nicht aus-, sondern einschließt, dass die Schreiber selbst an sie glauben. In manchen von ihnen scheint sich seine praktische Voraussicht zu dokumentieren wie beim Weinwunder von Kana, in anderen sein Wissen um die psychischen Ursachen von Apathie und damit mancher Krankheit und um die Rolle tatkräftiger Hoffnung für manche Gesundung. Markantes Beispiel ist die Überwindung der Angst und das (Selbst-)Vertrauen, wie es schon eine so einfache Fähigkeit wie das Schwimmen erfordert, die erstaunlicherweise gerade unter Fischern bis heute weltweit selten geübt wird. In Joh. 21,7, einem späteren Nachtrag, wird offenbar explizit noch einmal daran erinnert: Als er den auferstandenen Jesus am Ufer zu sehen meint, springt Petrus in den See.

Bei Sokrates allerdings geht es nicht in erster Linie um Religion im Sinn einer durch Riten sich zusammenschließenden Kulturgemeinschaft, sondern um ein Wissen über Recht und Ethik, bei Platon um eine neu zu gründende Wissenschaft von der Gesellschaft, dem Staat, seiner Verfassung und Funktion. Platon interessiert sich dabei für die Praxisformen kompetenter Bildung und kritischer Wissenskontrolle. Jesus und Paulus dagegen haben eine viel weniger gebildete Klientel, ja sie protestieren gegen eine Intellektualisierung der jüdischen Religion. Ihr Programm ist die freie Gemeinde der ‚Heiligen‘, die sich zwar um eine perfekte Lebensführung bemühen, aber durchaus jederzeit Fehlritte verzeihen und die ‚Sünder‘ wieder in die Gemeinschaft aufnehmen. Wem daher die Prinzipien der christlichen Ethik als allzu radikal erscheinen, sollte sich daran erinnern, dass jedes Ideal aus rein logischen Gründen radikal ist. Die Anwendung im realen Handeln muss ohnehin immer auf angemessene Weise mit unseren Endlichkeiten, unserer ‚Sündhaftigkeit‘ umgehen, und zwar ohne schon auf der Ebene der idealen Form die Normen des Guten zu ‚ermäßigen‘. Als Muster für dieses Verhältnis verweisen schon Sokrates und Platon auf die Beziehung zwischen einer idealen Geometrie räumlicher Formen und den je relevanten Projektionen auf mehr oder weniger immer unvollkommene räumliche Figuren.

Der intellektuelle Pharisäismus im Judentum wird dementsprechend weder von Jesus noch von Paulus wegen seiner hellenischen Einflüsse infrage gestellt. Problematisch an ihm erscheint vielmehr die Heteronomie durch eine ebenso kleinlich wie selbstgerecht ausgelegte Gesetzesreligion.¹² Die ‚Erlösung‘ durch Jesus ist daher zumindest auch eine Befreiung der Urteilskraft der Einzelpersonen zu Autonomie und Selbstbestimmung. Insgesamt geht es jedenfalls um eine praktische religiöse und ethische Haltung, weniger um eine verbale Lehre.

Dabei ist bis heute die Parabel vom guten Samariter deswegen so bedeutsam, weil sie bekanntlich auf die Frage antwortet, wer denn mein Nächster ist, dem ich meine karitative Zuwendung schenken soll. In der

¹² Die Kurzformel „die Juden“ in den Evangelien ist eine der unglücklichsten und folgenreichsten Ausdrucksweisen der Weltgeschichte. Sie steht dort nämlich keineswegs für das jüdische Volk oder gar die Ethnie der Israeliten insgesamt (die ja auch die Bewohner Samarias umfassen müsste), sondern nur für die theologischen Meinungsführer der Zeit, die Pharisäer. Nur weil diese Ungenauigkeit allzu selten richtig verstanden wurde, gibt es einen Antijudaismus im Christentum und den Antisemitismus als seine sozialdarwinistische und biologische Nachfolgerideologie.

Parabel ist es der, welcher je gegenwärtig Not leidet und meiner Hilfe direkt bedarf, über alle Grenzen der Volks- und Gruppenzugehörigkeit hinweg. Jesus geht es also nicht um ein ozeanisches Gefühl allumfassender Liebe, auch nicht um ein Großprojekt internationaler Solidarität oder gar um eine Revolution lokaler oder globaler Institutionen, sondern einfach um einen anständigen Umgang mit den Menschen, mit denen wir je konkret zusammen leben. Eben das aber führt am Ende zu einer wirklich revolutionären Universalisierung von Religion und Ethos. Hierher gehört z.B. auch die scheinbare Verschärfung der Eheschutzmoral: Jesus hebt die Ungleichheit der rechtlichen und moralischen Stellung der Frau auf, indem er die Ehescheidung durch den Mann, ganz entgegen den Traditionen eines nomadischen und mediterranen *machismo*, dem Ehebruch gleichstellt.

Trotz der Differenzen zwischen dem Volkslehrer Jesus und Sokrates als Erzieher einer großbürgerlichen Jugend lassen sich auch die Ursachen einer gemeinsamen Tragik erkennen: Sokrates hatte offenbar ein in seiner Zeit neuartiges Konzept der *paideia* oder Bildung zur Autonomie propagiert. Gerade deswegen wurde er von der attischen Demokratie selbst als *antireligiöser Sophist* und *Verführer der Jugend* verurteilt. Entsprechend sah der Hohe Rat Jesus nicht einfach als Einzelperson für gefährlich an, sondern wegen seiner öffentlichen Lehre. Sokrates wird der Umgang mit Aristokraten wie Alkibiades zum Vorwurf gemacht, obgleich seine Idee allgemeiner Bildung gerade nicht bloß die aristokratische Jugend betraf. Jesus wird der Umgang mit Steuereintreibern und anderen Kollaborateuren der römischen Herrschaft oder Besatzungsmacht vorgeworfen, neben seinen Provokationen gegen einen überzogenen Schutz des Sabbat-Rituals. Beide werden der Gottlosigkeit angeklagt, obwohl beide die religiösen Traditionen ihres Volkes in ihr protagonistisches Projekt integriert und so im Grunde verteidigt hatten. Damit lässt sich auch strukturell erklären, warum sich die Tragik des Sokrates bei Jesus auf im Grunde vorhersehbare Weise wiederholt: Gerade wer eine Tradition nicht für sakrosankt hält, sondern sie als Protagonist einer neuen Idee mit Modifikationen aufheben und eben damit in ihren Grundideen retten will, gerät in besonderer Weise ins Visier sowohl von konservativen als auch revolutionären Fundamentalisten.

Der Tod des Sokrates ist, wie der des Jesus, offenkundig Ergebnis eines rechts- und religionspolitischen Streits. Er dreht sich um die Erfindung des Gewissens als Daimonion bzw. um die Verteidigung und Ausweitung individueller dianoetischer Urteilskraft und ethischer Autonomie, wie sie übrigens gerade Friedrich Nietzsche, dem wortstarken Kritiker dieser beiden

Begründer selbstbewusster Moralität, selbst so am Herzen lag. Sie als Vertreter einer Massenmoral darzustellen, setzt daher eine schier unglaubliche Kurzsichtigkeit voraus. Sie stehen beide vielmehr ein für das Grundprinzip jeder wahren Religion, Wissenschaft und Philosophie: die Subjektivität der Vernunft.

5. *Das fleischgewordene Wort als Verleiblichung der Idee*

Der zentrale Satz, der die religiöse Ethik des Jesus mit der philosophischen des Sokrates verbindet, lautet: „Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist“ (Mat. 5,48). Zu diesem Satz stellt die so genannte goldene Regel (Mat. 7,12) am Ende bloß eine Art Korrolar dar. Der Grundgedanke des Christentums besteht eben damit in der Verwandlung der jüdischen Gesetzesreligion in eine freie Religiosität. Das ist ein erster und gewichtiger Schritt in einem Gesamtprozess der Säkularisierung von Religion und Ethik, wie sie bei Kant und Hegel ihren philosophischen Ausdruck erhält. Zuzugeben ist freilich, dass die entsprechenden Sätze der Evangelien keineswegs allein aus sich selbst heraus in diese Richtung weisen.

Immerhin sind ‚platonische‘ Einflüsse im Johannesevangelium offenkundig. Es liefert allerdings nur eine Art Metakommentar zu den anderen Evangelien und betont dabei im Grunde immer bloß, dass Jesus die Wahrheit sage, ohne genauer auf die Inhalte einzugehen. Betont wird nur die Grundidee der Trinität bzw. des Gottmenschens. Es handelt sich dabei, erstens, um die Identifizierung des Menschensohns mit dem Gottessohn. Jesus wird damit selbst zum Paradigma für die Idee der Gotteskindschaft der Menschen und damit einer vereinten Menschheit unter dem Urbild der Familie. Die Identifizierung von Gottheit und Menschheit in uns vermittelt also, zweitens, die Einsicht in die Göttlichkeit der *humanitas* und damit in deren überindividuelle, die bloße Subjektivität des Einzeldaseins transzendierende Seinsweise. Drittens wird diese allgemeine *humanitas* als Geist dem Leib bzw. dem unmittelbaren Leben des Einzelnen gegenübergestellt. Eine solche Gegenüberstellung ist zentral für die Selbstkontrolle des Gewissens und die mit dieser begrifflich eng zusammenhängenden Praxis des Gebets. In dieser spaltet sich das Subjekt sozusagen selbst auf in den unmittelbaren Vollzug des performativen Ich und in das Du einer personal angesprochenen, in eben diesem Sinn als Gott vorgestellten Idee des Guten im Ganzen. Dies geschieht *unter Einschluss aller Faktizitäten der Welt*.

Martin Buber hat das in seinem großen Werk *Ich und Du* zu artikulieren versucht. Aber es muss, viertens, der Geist immer auch leiblich werden. Er muss vom Einzelnen tätig zum Leben erweckt werden. Das Wort muss in genau diesem Sinn Fleisch, also lebendig werden, sonst bleibt es leeres Wort. Fünftens ist, wie am Ende erst Hegel argumentativ klar macht, trotz aller Kritik am bloßen Subjektivismus das je einzelne Individuum, der je einzelne Mensch, ‚das Absolute‘. Das heißt, alle Aussagen über etwas sind relativ zum Aussagenden zu verstehen. Alle wahrnehmende Erfahrung ist eine Relation zwischen erfahrendem Subjekt und erfahrenem Objekt. Alle geschichtliche Entwicklung von Kultur fußt auf dem Tun der einzelnen Menschen. In diesem Sinn ist das Subjekt-Sein im Lebensvollzug absolut. Das aber bedeutet, sechstens, nicht, dass der Inhalt des Tuns individuell wäre oder sein Sinn subjektiv bliebe. Im Gegenteil. Die Lehre von der Unsterblichkeit ist gerade als Lehre von der Subjekttranszendenz jedes Sinns und jeder objektiven Wahrheit zu begreifen. Es geht dabei um das Verhältnis zwischen dem Ich und dem Wir bzw. um das Ich *sub specie aeternitatis* betrachtet, gerade wie in der sokratischen Seelenlehre. Was die Erlösung und das Himmelreich angeht, so ist, siebtens, diese Rede über eine Endzeiterwartung heute sicher schwer nachvollziehbar. Es ist aber in jedem Fall die Befreiung von allen zeitgenössischen Depressionen und Lethargien mitgemeint.

Im Nachgang zum Johannesevangelium artikulieren gerade die so genannten Mystiker des Christentums diese Tatsachen, so gut sie es eben vermögen. Entsprechend geht es bei Meister Eckhart oder dann auch in der schlesischen Mystik eines Angelus Silesius oder Jakob Böhme um die Idee oder Form eines guten menschlichen Lebens im Vollzug und zwar im Blick auf die göttliche Idee des Guten. Der große Volkstheologe Eckhart identifiziert dementsprechend in gewissem Sinn Gott mit dem Seelenfünklein: Gott ist der Geist in der Geistseele, das Gewissen in der Selbstkontrolle, das Gesetz des Vatergottes im Selbstbewusstsein des Sohnes, wie schon im Johannesevangelium: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh. 10, 30).

Gott und Ich sind eins. In dieser scheinbar unerhörten These unterscheidet sich die christliche ‚Mystik‘ ganz radikal von einer gedanklich durchaus anspruchloseren Mystik ostasiatischer Provenienz, wie sie heute weltweit feuilletontauglich geworden ist, übrigens ohne dass der Sinn der angestrebten Ich-Losigkeit wirklich klar wäre, über die von allen geteilte Einsicht hinaus, dass jede Perfektion verlangt, sich auf die Sache und nicht auf sich selbst zu konzentrieren. Die christliche Mystik versucht, den weit darüber

hinaus reichenden und daher viel schwierigeren Gedanken der Identität von Ich und Gott zu vermitteln.

Der Gedanke ist gerade deswegen so schwierig, weil zugleich die Differenz zwischen dem Ich und Gott, dem ‚Sohn‘ und dem ‚Vater‘, erhalten bleiben muss. Gerade das wird im Johannesevangelium klar: Ohne die formale ‚Spaltung‘ des Ich gibt es nicht die zentrale religiöse Praxis des Gebets, der Anrede eines göttlichen Du in der Selbstvergewisserung des einzelnen Ich, oder dann auch in der gemeinsamen Feier oder dem Gemeindegebet. Daher wird neben den als großes Gebet stilisierten *Bekennnissen* des Augustinus das *Vaterunser* für das Christentum so zentral. In seiner kurzen Darlegung der Evangelien hat dies Leo Tolstoi eindrucksvoll herausgearbeitet.¹³ Es ist hier aber nicht der Ort, die christliche Erneuerung der uralten Praxis des Gebets und damit seinen modernen Begriff¹⁴ genauer zu analysieren. Nur eines sollte klar sein: Mit der Bitte um irgendwelche Güter je für mich hat diese neue Form des Gebets, bei rechtem Verständnis, nichts zu tun. Es geht eher um einen expliziten Entwurf dessen, wer wir sein sollen und wollen. Hinzu kommt die sozusagen personal an diese Idee selbst adressierte Hoffnung, diesen Entwurf tätig erfüllen zu können.

In jedem Fall aber ist bemerkenswert, dass es außerhalb religiöser Traditionen die (Sprach-)Praxis des Gebets überhaupt nicht mehr gibt. In der Praxis des Gebets finden wir daher ein Alleinstellungsmerkmal der Religion nicht bloß gegenüber einer bloß ‚wissenschaftlichen‘ Weltanschauung oder der Welthaltung des *homo rationalis oeconomicus*, sondern auch der Philosophie. Damit wird vielleicht auch der Kulturverlust einer religions- und gebetsfreien Gesellschaft wenigstens erahnbar. Denn religiöse Kunst war immer schon ein in Architektur, Skulptur, Bild, Sprache oder Musik gesetztes gemeinsames Gebet und stand im Rahmen des Strebens nach Vollkommenheit. Zwar lassen sich literarische Tagebücher, Biographien und Romane bzw. Kunst überhaupt als moderne Fortsetzungen dieser religiösen Traditionen deuten. Doch es besteht dann die schon von Hegel diagnostizierte Gefahr, dass moderne Kunst zur bloßen Ausschmückung der Enge bürgerlicher Lebensräume verkommt und den Kontakt zum Gesamtprojekt eines guten Lebens in der Welt verliert.

Am Beispiel der Diskussion um die Trinität oder dann auch um Gottes Allmacht und den freien Willen wie bei Luther und Calvin wird außerdem

¹³ Das Reclam-Bändchen war bekanntlich ein ständiger Begleiter des jungen Wittgenstein.

¹⁴ Vgl. dazu D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, New York: Schocken Books 1966.

deutlich, wie problematisch jeder Einsatz formaler Schlussweisen auf religiöse Sätze ist. Bis heute versuchen ja manche, vermeintliche christliche ‚Dogmen‘ mit Argumenten der folgenden Art zu ‚widerlegen‘: Entweder glauben die Christen an *einen* Gott oder an *zwei* oder gar *drei* Götter. Entweder ist der Rabbi Jesus ein Mensch, dann ist er kein Gott. Oder er ist (ein) Gott. Dann war er in seinem menschlichen Leben kein wirklicher Mensch, sondern spielte nur einen Teil der Rolle eines normalen Menschen, war also eine Art schauspielernder Gott. Und überhaupt, so fragt der Skeptiker, ähnlich wie schon der große Sophist Gorgias, gibt es überhaupt Götter oder einen Gott? Wenn es so etwas gäbe, wie könnten wir es wissen? Und wenn es einer zu wissen glaubte, wie könnte er es uns glaubwürdig sagen? Wie sollte ein solcher Glaube an Gott nicht zu bloßer Willkür verkommen? Es scheint demnach ganz unklar zu sein, was das christliche Dogma der Trinität besagt, welche Folgerungen wir aus ihm ziehen dürfen oder sollen und warum wir sie für wahr halten sollen. Dasselbe gilt für die Reden von einer Allmacht oder Allwissenheit oder Allgüte Gottes.

Im Blick auf besondere Schlüsse sind diese Bedenken ganz richtig. Im Allgemeinen aber ist ebenfalls klar, dass jede moderne Religion, gerade wegen des figurativen und fiktionalen Status ihrer Sätze, insgesamt nur eine negative Theologie zulassen kann, in Abwehr der positiven Idee eines ‚realen‘ transzendenten Gottes. Das Geheimnis der Trinität liegt am Ende in der Tat darin, dass sich in ihr die dialektische Seinsstruktur des Menschen metaphorisch, aber eben auch *nur* metaphorisch artikulieren lässt. Es geht um die schwierige Einheit der Überzeitlichkeit der göttlichen Idee des Wahren, Guten und Schönen mit der Endlichkeit des Menschen, wie sie vermittelt ist durch das je vernünftige Denken und Urteilen, angeleitet durch einen allgemeinen Geist. Seine ‚Aktualisierung‘ im Denken verbindet uns als Einzelne mit der Tradition einer gemeinsamen Idee oder Form der *humanitas*, also mit der realen Gesamtkultur der Menschheit. Das geschieht aktiv, im freien Urteilen und autonomen Handeln, nicht rein passiv. Wir sind also nicht bloß einem transzendenten Gesetz unterworfenen ‚Subjekte‘.

6. Vom Gesetz zur religiösen Parabel

Die aufzuhebende strukturelle Spannung im Begriff des Gesetzes zeigt sich dem denkenden Betrachter besonders deutlich in der jüdischen Tora, dem Pentateuch, einem erlassenen Gesetzbuch, das einer mindestens zum Teil schon mythisierten Figur, dem Moses zugeschrieben wird, den Gott als

Propheten aus Ägypten gerufen hat – so dass zur entsprechenden Parallelisierung die frühen Christen eine Flucht der Heiligen Familie dorthin hinfuerfinden mussten. Zugleich aber soll das Buch ‚von Gott kommen‘, also heilig und unantastbar sein (Deut. 13, 1). Im christlichen Neuen Testament ist in analoger Konstruktion sein göttlicher Ursprung auf die Worte und das Leben seines Stifters zu beziehen. Dieser deutet das Alte Testament der Form nach völlig neu, autonom, universal, antihierarchisch. Mit seiner Gleichbehandlung der Samariter, die nach Meinung der frommen Juden als vom rechten Glauben abgefallen waren, auch weil sie nicht an den Tempelfeiern teilnahmen, beginnt schon eine ‚Transnationalisierung‘ des Christentums und damit seine Verwandlung von einer jüdischen Sekte in einen echten Monotheismus, wie sie später Paulus systematisch verfolgt. Dabei hebt gerade ein konsequent gedachter Monotheismus jeden ontischen ‚Glauben an Gott‘ als eine Art übergroßen Menschen oder Weltenschöpfer mit oder ohne Bart auf.

In der zugehörigen Verwandlung der Erzählungen zum Leben des Jesus in eine heilige Schrift, als Fortsetzung der jüdischen heiligen Schriften, wurde, wie das Johannesevangelium klar zeigt, der Protagonist und Stifter der neuen ‚frohen Botschaft‘ des Evangeliums *selbst vergöttlicht*. Auf diese Weise lassen sich zwar fragwürdige Berichte über Engelserscheinungen oder göttliche Offenbarungen vermeiden, wie sie später bei Mohammed oder Joseph Smith, den Gründern des Islam bzw. der Mormonenkirche, die Heiligkeit ihrer selbstverfassten Gesetzesschriften verbürgen sollen. Doch auch jetzt bleibt das folgende Problem erhalten: Wie sollen wir diese Bücher vernünftigerweise lesen und verstehen, ohne dass vermeintliche Mittler zwischen den Normalbürgern und dem Göttlichen der Schrifttradition, die ‚Schriftgelehrten‘ und ‚Kleriker‘, Priester und Imame, gerade in ihren scheinbar wörtlichen Auslegungen sich selbstgerecht zu Richtern über das Gute, Wahre und Schöne aufspielen, wobei sie sich scholastisch und sophistisch auf eine angeblich ‚wörtliche‘ Bedeutung der Heiligen Schriften zu stützen meinen? Das ist die Grundfrage des Christentums an das Judentum und später auch an den Islam, aber auch an jede andere Schriftreligion, am Ende aber auch an sich selbst. Sie ist trotz des Hinweises auf den ‚Heiligen Geist‘ als Helfer des Einzelnen bei seiner individuellen Lektüre der Schrift bis heute nicht befriedigend beantwortet. Im Gegenteil. Das Christentum wird selbst zu dem, was Jesus offenbar überwinden wollte, eine bloße Ansammlung kirchlich organisierter Gruppen von Bibellesern und vermeintlichen Jüngern Jesu. Die Idee einer personalen Bindung an die

Idee der Menschheit als großer Familie geht damit verloren. Um diese Verwandlung freier Religiosität in eine Glaubensreligion zu verhindern, wäre insbesondere auf die sprachliche Form der christlichen Lehre zu achten, auf das Gleichnis und den Merkspruch. Diese müssen nämlich, wie die Ironie, vom Hörer *selbständig* verstanden werden. *Figurative Rede ist nachgerade die Sprachform des frei denkenden Menschen.*

Und in der Tat, das freie religiöse wie das freie philosophische Denken bewegt sich in der Spannung zwischen selbstverständlichen Sinnsprüchen und Para-Doxien, dem Nomos des Normalen und Anti-Nomien. So steht, um nur einige Beispiele zu nennen, dem ‚Carpe diem‘, ‚Nütze den Tag‘, der Gegen-Satz gegenüber, jeder Tag habe für sich selbst zu sorgen. Wir sollten in der Tat die Sorge für die Zukunft oder die Toten nicht übertreiben und es, wie Jesus auf scheinbar erstaunlich anarchistische Weise sagt, im Leben eher den Vögeln gleich tun und die Toten ihre Toten begraben lassen. Das Leben ist und bleibt nämlich in der Gegenwart zentriert. Nietzsche braucht später eine Art Erscheinung in Silvaplane, um auf diese uralte Einsicht selbst wieder zu kommen.

Folgendes sind bekanntlich zwei besonders prägnante paradoxe Merksätze des Sokrates: „Ich weiß, dass ich nichts weiß“, und: „Es ist besser, Unrecht zu erliden, als Unrecht zu tun“. Diese Sätze führen zu dem durchaus naiveren, aber nicht weniger paradoxen Parallelsätzen bei Jesus: „Nur wer die Ehre dessen sucht, der ihn gesandt hat, der ist glaubwürdig“ (Joh. 7,18); bzw.: „Ich tue nichts im eigenen Namen“ (Joh. 8,28), und: „Wenn dir einer auf die rechte Wange schlägt, dann halte auch die andere hin“.

Wie Nietzsche übersehen dann auch die meisten Kritiker des Christentums, wie eng ihr eigenes Denken mit dem ihrer vermeintlichen Gegner systematisch verbunden ist: Auch wenn man z.B. mit Nietzsche das Problem eines jeden Rückzugs in das kleine epikureische Glück des Privaten im Rahmen unserer modernen sozialstaatlichen Massenmenschhaltung erkennt, liegt die bessere Alternative gerade nicht in einem zelotischen Kampf um einen neuen Menschentyp oder um eine bessere Gesellschaft als einem vermeintlich sinngebenden Ziel der Weltgeschichte. Zwar hat Nietzsche, um einen anderen wichtigen Punkt zu nennen, darin Recht, dass jede Überschätzung ‚des Geistes‘, d.h. des bloßen Redens zu kritisieren ist. In *Zur Genealogie der Moral* § 12 sagt er entsprechend, die indische Vedanta-Philosophie habe ähnlich wie später angeblich auch Platon und das Christentum in Umkehrung der realen Verhältnisse die allgemeinen und abstrakten Gegenstände des Denkens und der Rede zur Wirklichkeit erklärt, die

‚Leiblichkeit‘ und die reale Welt aber zur Illusion herabgesetzt. Soweit dies richtig wäre, bedürfte es in der Tat einer Umwertung aller Werte, des Wahren wie des Guten. Die Gefahr aber ist, dass alle diese Sätze auch überzogen ausgedeutet werden. Im Übrigen sind die Spannungen zwischen Ideal und Wirklichkeit zunächst einmal einfach auszuhalten: Aus idealer oder auch kosmologischer Perspektive scheint das in jedem Betracht endliche Leben eines Einzelmenschen ‚keinen Sinn‘ zu haben, es sei denn, man nimmt an einem viel versprechenden ‚welthistorischen‘ Projekt teil. Doch hier können das verbale Pathos und die De-Zentrierung der Perspektive selbst zum Problem werden. Wenn wir nämlich über uns selbst aus einer allzu großen Entfernung sprechen, erscheint die allein wirkliche Gegenwart als viel unwichtiger, als sie ist. Auch diese Einsicht entdeckt der philosophische Autodidakt Nietzsche für sich selbst neu, ohne zu erkennen, dass er eben darin in guter christlicher Tradition steht: In der Sprache und im vernünftigen Urteilen ist, wie bei einem Fernglas, immer erst die richtige mittlere Distanz einzustellen. Wenn uns etwas allzu fern oder allzu nahe ist, sehen wir es nicht mehr.

7. Religiöse und moralische Aufklärung

Willkürliche Verbote, und zu diesen zählen auch solche einer rein traditionellen Sitte, sind als nicht vernünftig einsehbare Einschränkungen der Freiheit der Personen *selbst unmoralisch*. Dies war offenkundig eine Kernlehre des Jesus, der sich den Berichten zufolge über derartige Regeln, wie z.B. am Sabbat Hilfebedürftigen nicht zu helfen, provokativ hinweggesetzt hat. Ein schematisches Festhalten an moralischen Konventionen kann also selbst unethisch sein, insbesondere wo kleinlich allerlei Quisquilien des Lebens geregelt werden und der freien Urteilskraft der einzelnen Person kein Platz mehr gelassen ist. Aufgrund dieser Einsicht bemerkt Jesus nicht ohne Ironie über die ‚Pharisäer‘, dass diese für ihre zur Schau gestellten und wettbewerbsartig evaluierten Taten ihren Lohn schon empfangen haben, insbesondere wenn sie sich gemäß ihrer eigenen Deutung ‚des Gesetzes‘ selbst als gerecht beurteilen (Mat. 6,2). Dabei ‚sieben sie jede Mücke aus und verschlucken Kamele‘. Die Bedeutung dieser provokativen Kritik an allen ‚Pfarrern‘ nicht bloß des Judentums wird freilich bis heute in ihrer Bedeutung für eine freie ethische und rechtliche Ordnung kaum erkannt. Immerhin rechnen Kant und Hegel die moralische Autonomie im Umgang

mit den zunächst nur erst formalen Regeln einer bloß positiven, traditionellen Religion zum Grundbestand christlicher Ethik.

Christliche Religion ist für Hegel eben daher die Religion der Freiheit, erstens als Einsicht in die Entwicklung von Praxisformen und in die Notwendigkeit der Anpassung sittlicher Normen an diese kulturellen Entwicklungen, zweitens als Lehre von der ‚Heiligkeit‘, ‚Unantastbarkeit‘ und ‚Erhabenheit‘ *der je einzelnen Person*. Wer dieses Prinzip infrage stellt, weil es angeblich ‚metaphysisch‘ sei, wie z.B. Peter Singer meint, weiß nicht, was er tut, zumal sich mit ihm und nur mit ihm alle Rückfälle in ein orientalisches Hierarchiedenken kritisieren lassen, wo das sittliche Urteil unter die Obhut von irgendwie erwählten Mitra-Trägern oder Bischöfen gestellt wird oder von mehr oder minder selbsternannten philosophischen ‚Experten‘ in Fragen einer Praktischen Ethik. Die Anerkennung derartiger Experten ist aber widersinnig. Sie widerspricht gerade der Idee des freien moralischen Urteils und der freien Bindung des Einzelnen an die Gemeinde oder Gemeinschaft. Im Unterschied zur Sitte gehört zu echter Sittlichkeit oder Ethik daher das *freie* (moralische) Urteilen der einzelnen Person. Ihr Gegenstand sind *Formen* des Handelns, insbesondere wenn dieses die Gemeinschaft betrifft. *Sittlichkeit* im Sinne Hegels ist eben Titel für eine *von uns* moralisch autonom anerkannte sittliche Ordnung nach eigener kritischer Prüfung. Der Begriff ist sprachlogisch schwierig gerade wegen des komplexen Bezugs auf *uns*.

So lautet denn auch die Grundnorm des Christentums, wenn man sie angemessen deutet, *nicht* etwa: Liebe alle Menschen und maximiere ihr Glück, wie das der Utilitarismus und Kommunismus in ihrer vermeintlichen Verbesserung der christlichen Formel der Nächstenliebe meinen. Sie lautet vielmehr: *Achte* die Menschen, die mit dir irgend in Kontakt kommen oder mit denen du in Kontakt kommen solltest, auf die gleiche Weise, wie du dich selbst achtest. Mit anderen Worten, urteile und handle so, dass du bei der Antwort auf die Frage, was du tun sollst, deine eigene Teilantwort auf die Frage berücksichtigst, was *wir* tun sollten. In dieses Wir sind dabei je die von unserem Tun Betroffenen angemessen mit aufzunehmen.

Während dabei gegen eine institutionelle Pluralisierung der religiös-ästhetischen Lebensformen und ‚Weltanschauungen‘ nichts zu sagen wäre, gilt das für die so genannten religiösen ‚Überzeugungen‘ nicht. Zu diesen ‚Überzeugungen‘ gehört insbesondere auch der dogmatische Glaube, traditionelle Religion sei ‚metaphysischer Aberglaube‘ und die einzige vernünftige Weltanschauung sei die einer wissenschaftlichen Aufklärung. Die sich

ergebende ‚Privatisierung‘ des religiösen ‚Glaubens‘ ist dann nur ein Zugeständnis an diejenigen, die ‚noch nicht so weit sind‘, die vermeintlich einzig ‚wahre‘ Religion, nämlich die der ‚wissenschaftlichen Weltanschauung‘, als solche zu erkennen. Das Verhältnis zu den tradierten Religionen ähnelte dann dem Fall einer herrschenden Religion, die gnädigerweise gegen gewisse andere Glaubensgemeinschaften partiell ‚tolerant‘ blieb, ohne auch nur den Gedanken echter Gleichberechtigung zuzulassen, wie der Islam gegen das Judentum oder das Christentum.

Nun ist es durchaus so, dass gerade die religiösen Erneuerungsbewegungen des Christentums, beginnend mit Jesus und Paulus, eine gewisse ‚Subjektivierung‘, auch ‚Privatisierung‘ der Religion mit sich bringen. Ihr nachhaltiger Erfolg, trotz aller Probleme der späteren Zeiten, wird daher am Ende nirgends so deutlich wie in unserer *heutigen säkularen* Verurteilung der ‚Irrationalität‘ von Religionskriegen, unter Einschluss aller Kriege gegen ‚Ungläubige‘ oder ‚Ketzer‘. Leitende Idee ist die eines grundrechtlichen Religionsschutzes, nach welcher niemand, gerade auch kein Staat und keine substaatliche Institution, das Recht hat, seiner privaten religiösen Überzeugung durch irgendwelche Sanktionen oder Diskriminierungen irgend eine Allgemeingültigkeit zu verschaffen. Dieser Schutz privater religiöser Überzeugungen und Praktiken ist allerdings nicht einfach die Folge der religiösen Einsicht der Gründerväter des Christentums, sondern das Ergebnis eines allgemeinen *Religionsfriedens* nach Jahrhunderten von *Religionskriegen*. Dieser politische Friedensschluss, nicht etwa ‚philosophische Argumente‘ der ‚Aufklärung‘, bilden die Grundlage unserer heutigen Auffassung von ‚Religionsfreiheit‘. Es ist vor diesem Hintergrund daher auch das Christentum als Staatsreligion im Imperium Romanum und in den Nachfolgerreichen zu unterscheiden vom Anspruch allgemeiner Geltung einer freien Religion.

Dabei bleibt die Frage nach der ‚richtigen‘ Auslegung schriftlich tradierter religiöser Texte immer umstritten, gerade weil wir wissen, dass diese oft ‚allzu wörtlich‘ bzw. ‚dogmatisch‘, und das heißt: im Rahmen eines gedankenlosen Gebrauchs formlogischer Inferenzformen ohne den Filter freier Urteilskraft, ausgedeutet wurden. Das geschieht, wie gerade die Streitereien zwischen den Kirchen bis heute zeigen, leider nicht bloß durch das vermeintlich in religiösen, ethischen und schriftsprachlichen Dingen ‚ungebildete‘ Volk.

Es ist aber auch die Meinung verfehlt, wir könnten ohne Rückgriff auf tradierte religiöse Sprach- und Praxisformen ein vernünftiges Selbstverhält-

nis entwickeln. Die Philosophie wiederum macht nur Form und Funktion dieser Rede- und Praxisformen explizit und entwickelt damit nur das religiöse Selbstbewusstsein philosophisch. Sie kann und will diese Formen nicht ersetzen, oder sollte das nicht tun, so wenig wie die Sachwissenschaften.

Thomas Wendt

Weltanschauung und kooperatives Handeln

Historisches und Systematisches zum Verhältnis von Marxismus- Leninismus und Christentum – Paradigmatisches zum Vergleich konkurrierender Weltanschauungen

Einleitende Bemerkungen

Am Anfang meiner Ausführungen sollen einige persönliche Bemerkungen stehen. Ich bin im Jahr 1958 in der Deutschen Demokratischen Republik geboren worden. Hier verlebte ich Kindheit, Jugend und einen Teil dessen, was man Mannesalter zu nennen pflegt. Das geistige Klima in der Familie wurde wesentlich christlich-protestantisch geprägt. Es war selbstverständlich, in die Kirche zu gehen. Man sang im Kirchenchor, man zahlte seine Steuern, arbeitete sehr fleißig und vertraute auf Gott. Das war eine Facette meiner Sozialisation, die ich bis zu meiner Konfirmation auch sehr bewusst lebte.

Auf der anderen Seite war meine Familie wie jede andere in diesem nun seit fast 20 Jahren verschwundenen Staat auch in das gesellschaftliche Leben des sozialistischen Gemeinwesens auf die vielfältigste Art einbezogen.

Da ist natürlich an erster Stelle für den Heranwachsenden die Schule zu nennen, die Ausbildung überhaupt, die, staatlich gelenkt, nicht nur an der Vermittlung von Kenntnissen Interesse hatte. Es ging letztlich und, was die historische Entwicklung dieses Staates anbelangt, auch zusehends mehr darum, die Jugend im Interesse des Sozialismus zu unterweisen, was bedeutete, sie im Geiste des Marxismus-Leninismus zu erziehen.

Das brachte für viele Menschen früher oder später auch Gewissenskonflikte mit sich. Zugespitzt für mich und viele andere Einwohner dieses Landes entstand die Frage danach, wozu und aus welchen Gründen heraus soll ich mich bekennen – zum Christentum und damit eigentlich zur Tradition meiner Familie oder zu diesem anderen, einen Neuanfang auf Grundlage der modernen Wissenschaft verheißenden Weltbild des Marxismus?

Kurz, so mancher von uns wurde schon früh in seinem Leben zum Nachdenken darüber, wie sich Christentum und Marxismus-Leninismus

zueinander verhalten, welche Gründe für die Wahl des einen oder des anderen Bekenntnisses sprechen, veranlasst.

Als Student und dann Lehrer für marxistisch-leninistische Philosophie und Assistent an einem Lehrstuhl für Erkenntnistheorie lag es nahe, diesen lebensweltlichen Fragen theoretischen Ausdruck zu verleihen.

Im Folgenden soll diesem Interesse, näheres über jenes Verhältnis in Erfahrung zu bringen, auch nachgegangen werden. Dabei lauten die mich heute leitenden Fragen: 1. Sind Marxismus und Christentum zu einem (theoretischen) Ausgleich fähig? 2. Können Marxisten und Christen gemeinsam handeln, und was sind Bedingungen hierfür?¹

Zum theoretischen Vorgehen

Zunächst zu meinem ersten Problem. Hier handelt es sich, methodisch gesprochen, um den Versuch eines Vergleiches. Und es entsteht natürlich die Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit eines solchen Tuns. Vergleichen wir nicht Unvergleichbares, etwa einen „bloßen“ Glauben mit einer „Wissenschaft“? Meine Antwort auf diese Frage fällt eindeutig aus. Der Vergleich ist deshalb möglich, weil es sich in beiden Fällen, dem Christentum und dem Marxismus-Leninismus, um gleiche ideelle Gebilde handelt. Es handelt sich um Weltanschauungen. Darüber hinaus ist beiden sogar noch ein anderer Umstand eigen. Sie erheben beide den Anspruch auf Wahrheit.

Was sind das aber für Gebilde, die den Namen Weltanschauung tragen? Auf der Grundlage von Behauptungen, die ganzheitliche und allgemeine Merkmale der Welt aussagen, suchen sie menschliches Handeln so zu orientieren, dass sich dieses Handeln und damit der Handelnde als Teil eines größeren Ganzen begreifen kann. Damit verleihen Weltanschauungen dem einzelnen Handeln oft einen Sinn, der über einen unmittelbar technischen Gewinn hinausweist. Auf der Grundlage der in Weltanschauungen dieser Art gefundenen und begründeten Handlungsorientierungen gelingt es Menschen also, die gesellschaftliche Gesamtqualität ihrer individuellen Handlungen zu bemessen. Damit gehört das Kennenlernen und letztlich das er-

¹ Den hierbei am besonderen historischen Fall entwickelten Gedanken kommt m.E. eine über ihn hinausgehende, allgemeine Bedeutung zu. Sie erheben Anspruch, zum Vergleich und zur Bewertung beliebiger, konkurrierender, dem Logos verpflichteter Weltanschauungen zu taugen.

folgreiche Handeln nach solchen Orientierungen zur unverzichtbaren Sozialisation eines jeden humanen Wesens.²

Beide Gebilde also, der Marxismus und das Christentum, weisen einen gemeinsamen praktischen Zweck auf. Letzteres ist m.E. entscheidend für die Behauptung einer prinzipiellen Vergleichbarkeit von Gestalten des Ideellen überhaupt.

Hinzu tritt aber noch ein anderer Umstand, den ich weiter oben schon mit dem Anspruch der Wahrheit, den beide Weltanschauungen erheben, andeutete. Da diese Gemeinsamkeit zwischen religiösem Denken im Christentum und abendländischer Philosophie im Verlauf der Aufklärung doch manchmal aus den Blick geraten ist, sei er hier ausdrücklich nochmals vermerkt und auf unser Beispiel angewandt. Sowohl der Marxismus, der sich bekanntlich als wissenschaftliche Weltanschauung begreift, als auch zumindest Teile der christlichen Lehre, aber auf jeden Fall ihre Philosophie, die christliche Metaphysik, sind einem Rationalitätstyp verpflichtet – der natürlichen Vernunft. Die Suche nach der Wahrheit mit den Mittel der natürlichen Vernunft, dem Wort also und seinen Gesetzen, ist jenseits aller Unterschiede ein verbindendes und mein Anliegen unterstützendes Argument für die prinzipielle Vergleichbarkeit der beiden Weltanschauungen. Nicht nur der praktische Zweck also, auch ihre Gestalten sind von der gleichen Art (Pragmatik, Syntax).

Zum Ausgleich fähig?

Rufen wir uns jetzt die Ausgangsfrage ins Gedächtnis zurück. Sie lautete, sind Marxismus und Christentum zu einem Ausgleich fähig? Oder anders ausgedrückt, sind die Bekenntnisse zu der jeweiligen Weltanschauung austauschbar, glaubt man vielleicht an dasselbe in unterschiedlicher Benennung, oder ist ein Hybrid aus beiden erzeugbar – Stichwort: Weltethos?

Mit dieser Art der Problemstellung eröffnen sich zwei Möglichkeiten des weiteren Vorgehens. Und diese doppelte Analysedimension rührt aus einer doppelten Existenzform von Weltanschauungen her. Wir finden Weltanschauungen in der Gestalt z.B. theologischer, ökonomischer und philosophischer Theorien existierend vor. Aber darüber hinaus leben Weltanschau-

² Zu „Weltanschauung“ vgl.: Th. Mies; D. Wittich; Th. Wendt: Weltanschauung / Weltbild. In: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Hrsg. von H. J. Sandkühler. Hamburg, 1990.

ungen im Bewusstsein tatsächlich handelnder Menschen. Suchen wir also die eine Erscheinungsform auf, so müssen wir etwa in Büchern nachlesen, die zweite hingegen finden wir als Gründe für das Verhalten von Menschen in deren Handlungen wieder. Es ist ihr praktizierter, wirklich gelebter Glaube.

Mein Analyseschwerpunkt soll in Folgendem auf der Ebene der Theorie liegen. Das bedeutet natürlich für meinen Untersuchungsgegenstand eine Einschränkung. Damit ist jedoch auch die Möglichkeit, von der ich sofort Gebrauch mache, gegeben, die Fragestellung zu präzisieren. Nämlich: Sind marxistisch-leninistische Philosophie und christliche Lehre zu einem theoretischen Ausgleich fähig?

Bei der Beantwortung dieser Frage lasse ich mich von den folgenden Überlegungen leiten. Weltanschauliche Theorien, die dem geschilderten praktischen Anliegen folgen und dem oben genannten Rationalitätstyp verpflichtet sind, weisen in der Struktur der sie bildenden Aussagen eine Besonderheit auf. Es existieren in diesen Systemen Aussagen, die es unternehmen, die Zeitlichkeit und räumliche Gebundenheit, kurz Kontingenz menschlicher Existenz zu thematisieren. Davon unterschieden finden wir aber Behauptungen vor, die genau davon absehen. Um es an einem Beispiel zu illustrieren: Als Erkenntnistheoretiker bin ich es gewöhnt, die Frage nach den historischen Umständen der Entstehung von wahren Aussagen zu stellen. Oder ich gehe eben auch kontingenten Ursachen für das Entstehen von Ideologie nach. Zu den Bedingungen der Möglichkeit solcher Fragen jedoch zählt der Umstand, dass ich in meiner Theorie über Behauptungen verfüge, die die prinzipielle Wahrheitsfähigkeit menschlicher Denkleistung gerade unter Absehung von Kontingenz explizieren. Das heißt, ich verfüge über Begriffe, die das *Wesen* einer Erscheinung zum Ausdruck bringen. Erst dann ist es m. E. überhaupt möglich, sinnvoll über historische *Erscheinungen* oder Entwicklung zu reden.

Auf dieser letzten Ebene, der Ebene der weltanschaulichen, heuristischen Grundprinzipien, wie ich sie nennen möchte, will ich mich im Folgenden auch bewegen, um den angestrebten Vergleich zu realisieren. Und erst dann die Frage danach stellen, ob etwa die erhoffte Abgleichung in Sachen Grundprinzipien nicht möglich sein sollte, ob abgeleitete, quasi verwandte Ideen in der christlichen und in der marxistisch-leninistischen Theorietradition existieren, die als Grundlage gemeinsamen Handelns dienen könnten.

Bevor man jedoch überhaupt über Formen eines Ausgleiches – ich denke dabei etwa an Verhältnisse, wie sie mit Ausdrücken wie ‚Theorie X ist Spezialfall von Theorie Y‘ oder ‚Beide Theorien stehen im Verhältnis der Komplementarität‘ bezeichnet werden – zwischen Systemen der beschriebenen Art nachdenken kann, muss m.E. eine Beziehung, in der Theorien stehen können, ausgeschlossen werden. Es handelt sich hierbei um den Fall der konkurrierenden Theorien. Dieses Verhältnis liegt immer dann zwischen zwei Systemen vor, wenn ihnen der Zweck der Bildung gemeinsam, aber in ihren Grundaxiomen keine Übereinstimmung oder gar Grundverschiedenes zu finden ist. Diesen Fall gilt es auszuschließen.

Im Bereich der weltanschaulich-philosophischen Theoreme denke ich an zwei grundsätzliche Axiome, ihrem wahren Charakter nach sind es „Bekanntnisse“: Erstens geht es um die Idee des Seins alles Seienden, und zweitens verfolgen wir die Begrifflichkeit, die Auskunft über das Wesen des Menschen gibt – die Idee des Seins des Menschen (Menschsein) also.³

Jene Ideen, die des Seins des Seienden und die des Seins des Menschen, aufzusuchen und zu vergleichen, ist Aufgabe des folgenden Abschnittes.

Dabei werde ich zunächst so vorgehen, dass ich kurz und zusammenfassend einige Thesen über das Gesuchte in der christlichen Philosophie und Religion vorbringe. Hierbei hole ich mir Hilfe von kompetenter Seite. Die folgenden Überlegungen basieren auf der Lektüre von J. Ratzingers „Einführung in das Christentum“⁴, seines Aufsatzes „Der angezweifelte Wahrheitsanspruch“⁵ und der von Benedikt XVI. gehaltenen „Regensburger Vorlesung“.⁶ Danach erst wende ich mich dem Marxismus zu.

³ Ich behaupte damit ausdrücklich, dass es sich im Fall der beiden in meinem Vortrag analysierten Kontrahenten um metaphysische Theoreme in der Nachfolge des Aristoteles handelt. Metaphysik ist die Wissenschaft von der Vernunft. Vernunft ist das System der Ideen. Ideen sind besondere Begriffe, nämlich solche, denen es an Anschauung mangelt (I. Kant) – Glauben! Damit bietet Metaphysik den Menschen einer Gesellschaft, eines Kulturkreises und letztlich der Menschheit die Möglichkeit, über ihren Glauben zu reden und dies eben in systematischer und das heißt wissenschaftlicher Form. Der Unterschied zwischen dem Christentum und dem Marxismus besteht auch darin, dass das Christentum um seinen metaphysischen Charakter weiß. Der Marxismus leugnet ihn für sich selbst.

⁴ J. Ratzinger: Einführung in das Christentum. München, 2005.

⁵ J. Ratzinger: Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. In: Derselbe; P. F. d’Arcais: Gibt es Gott? Berlin, 2006. (2)

⁶ Benedikt XVI.: Glaube und Vernunft. Die Regensburger Rede. Freiburg im Breisgau, 2006. (3)

Joseph Ratzinger spitzt das uns bewegende Problem auf einen theoretischen Gegensatz zu. Er wird in der Philosophiegeschichte etwa im 19. Jahrhundert bei F. Engels ähnlich dargestellt⁷. Es ist der Gegensatz von zunächst philosophischem Idealismus und Materialismus.

Auf die Frage nach dem Sein des Seienden angesprochen verweist Ratzinger auf zwei grundsätzliche Möglichkeiten ihrer Beantwortung: „Alles, was wir antreffen, ist im Letzten Stoff, Materie; sie ist das Einzige, was als nachweisliche Realität immer wieder übrig bleibt; sie stellt folglich das eigentliche Sein des Seienden dar“. Ratzinger fährt, eine zweite Antwort auf die Frage nach dem Sein des Seienden formulierend, fort: „Die andere Möglichkeit weist in die entgegengesetzte Richtung. Sie sagt: Wer die Materie zu Ende betrachtet, wird entdecken, dass sie Gedachtsein, objektivierter Gedanke ist. [...] Vor ihr“ (der Materie) „steht vielmehr das Denken, die Idee; alles Sein ist letzten Endes Gedachtsein und ist auf Geist als Urwirklichkeit zurückzuführen.“ (1, S. 144) Einmal haben wir es also mit einem Sein des Seienden zu tun, das nicht selbst seinsverstehtend ist, Materie also; Verstehen von Sein, Bewusstsein ist abgeleitetes Zufallsprodukt der Evolution. Die Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität! – das ist der philosophische Materialismus. Hingegen besteht der andere Weg der Beantwortung der Frage nach dem Sein des Seienden, der des Idealismus, darin, dass alles Sein Gedachtsein eines einzigen Bewusstseins ist. Die Einheit des Seins besteht in der Identität des einen Bewusstseins, dessen Momente die vielen Seienden sind. Geist ist zu beschreiben als ein „sich selbst verstehendes Sein“. (1, S. 144f.) Soweit zunächst mit Ratzinger zum Unterschied von philosophischem Materialismus und philosophischem Idealismus. Christliche Lehre vertritt also philosophischen Idealismus, ich halte das fest.

Für den Fortgang meiner Überlegungen jedoch ist eine andere Äußerung Ratzingers von noch größerer, herausragender Bedeutung. Wir wollen ja einen spezifischen Idealismus, den christlichen, mit der marxistisch-leninistischen Deutung des Fragens nach dem Sein des Seienden und dem Wesen des Menschen vergleichen. In welchen Behauptungen dokumentiert sich die Besonderheit christlichen Denkens? Christlicher Glaube an Gott ist Glaube an ein schöpferisches Bewusstsein und daran, „dass jenes schöpferische Bewusstsein, das alle Dinge trägt, das Gedachte in die Freiheit eige-

⁷ Vgl.: F. Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. In: Marx Engels Werke Band 21. Berlin, 1972.

nen, selbständigen Seins entlassen hat.“ (1, S. 145) Dieser Gott ist nicht nur schöpferisches Bewusstsein, er ist ein Gott der Liebe, er ist Person. Soweit der spätere Papst.

Es bleibt mir an dieser Stelle noch übrig, etwas über die Idee des Menschen im christlichen Kontext in Erfahrung zu bringen. Jene muss systematisch im Zusammenhang mit der Gottesidee ihre Erhellung finden. Denn in der ideellen Fixierung des Verhältnisses des Seins des Seienden und des Sein dieses besonderen Seins als Mensch ist sie aufzusuchen, ein Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen.

Der Mensch ist Geschöpf des Schöpfers, geschöpft nach seinem, des Schöpfers Bild. „[...] der kirchliche Glaube (hat) immer daran festgehalten, dass es zwischen Gott und uns, zwischen einem ewigen Schöpfergeist und unserer geschaffenen Vernunft eine wirkliche Analogie gibt, in der zwar [...] die Unähnlichkeiten unendlich größer sind als die Ähnlichkeiten, aber eben doch die Analogie und ihre Sprache nicht aufgehoben werden.“ (2, S. 21)

Fassen wir diesen Gedanken Ratzingers zusammen, so glaube ich sagen zu dürfen, dass im Christentum das Wesen des Menschen, seine Natur durch den Umstand, ein endliches Vernunftwesen zu sein, charakterisiert ist. Dabei handelt es sich um eine Vernunft, die frei und verantwortlich, (d.h. also auch, dass sie um Gut und Böse weiß!) gesellig in Raum und Zeit gelebt werden muss. Der Mensch ist seiner Idee, seiner Natur, seinem Wesen nach also Person. Das Besondere geht damit zwar nicht im Allgemeinen auf, doch hat es damit gerade seinen eigenen, einzigartigen Wert vor und von Gott. (Vgl. etwa 1, S. 150 ff.)⁸

Nach all dem Gesagten liegt es klar auf der Hand. Ein wie auch immer auch näher gearteter weltanschaulich-theoretischer Ausgleich zwischen marxistisch-leninistischer Theorie und christlicher Lehre kann nur dann möglich sein, wenn ersterer nicht dem Materialismus verpflichtet ist und wenn er ein Menschenbild vertritt, das diesen als ein freies Wesen zu denken vermag.

⁸ Der Umstand, dass die christliche Lehre vom Menschen besonders auch das Problem der Individualität menschlicher Seinsweise zu würdigen weiß, hat hier m.E. ihren theoretischen Ursprung. Vor Gott sind alle Menschen auch in ihrer Individualität gleich. Vor dem Staat, dem menschlichen Gesetz, den „Wissenschaften“ aber besteht Gleichheit gerade unter Absehung von aller Individualität. Deshalb können z.B. positive Gesetze nie die Moral ersetzen.

Der Marxismus-Leninismus vertritt jedoch gerade einen, für ihn typischen, philosophischen Materialismus.

Als Zeuge für diese Behauptung möchte ich W. I. Lenin aufrufen. In seinem philosophischen Hauptwerk, der 1908/09 verfassten Schrift *Materialismus und Empiriokritizismus*⁹, erörtert er den materialistischen Grundcharakter der Marxschen Lehre vom Dialektischen und Historischen Materialismus. Er schreibt dort z.B.: „Der Unterschied zwischen Materialismus und ‚Machismus‘ besteht also in dieser Frage in folgendem. Der Materialismus betrachtet in vollem Einklang mit der Naturwissenschaft als das ursprünglich Gegebene die Materie, als das Sekundäre – Bewusstsein, Denken, Empfindung [...]“¹⁰ Denken, Empfindung „ist in klar ausgeprägter Form nur mit den höchsten Formen der Materie [...] verbunden, und in den ‚Grundsteinen des Gebäudes der Materie‘ kann man nur die Existenz einer Fähigkeit, die der Empfindung ähnlich ist, annehmen.“¹¹ Die Einheit der Welt besteht in ihrer Materialität. Es gibt kein anderes Sein als das materielle Sein, das Sein des Seienden ist seinem Wesen nach von materieller Art.¹² Materie versucht Lenin von einer bestimmten, mit der Naturwissenschaft der jeweiligen Zeit verbundenen Materieauffassung – Stoff – abzukoppeln. Ausdruck dieses Bestrebens ist sein Versuch, Materie im System der marxistisch-leninistischen Philosophie neu zu bestimmen. Er notiert deshalb: „Die Materie ist eine philosophische Kategorie zur Bezeichnung der objektiven Realität, die dem Menschen in seinen Empfindungen gegeben ist, die von unseren Empfindungen [...] abgebildet wird und unabhängig von ihnen existiert.“¹³

Den Marxismus verortet Lenin in der Tradition des Materialismus der Aufklärung. Es handelt sich dabei namentlich um den französischen Radikalmaterialismus z.B. D. Diderots oder Th. Holbachs.¹⁴ Diese Denker wurden dafür genutzt, um in der Sowjetunion der frühen 20er Jahre des 20. Jahrhunderts atheistische Propaganda zu betreiben. Der Politiker Lenin

⁹ W. I. Lenin: *Materialismus und Empiriokritizismus*. In: *Lenin Werke* Band 14. Berlin, 1976.

¹⁰ A. a. O., S. 37.

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. a. a. O., S. 125.

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. W. I. Lenin: *Über die Bedeutung des streitbaren Materialismus*. In: *Lenin Werke* Band 33. Berlin, 1974.

forderte und förderte den Druck und die Verbreitung solcher Schriften wie *Das System der Natur* im damaligen Sowjetrußland.

Ich hatte eingangs jedoch davon gesprochen, dass der Marxismus-Leninismus sich als besondere Form des philosophischen Materialismus versteht. Dabei steht die Behauptung im Mittelpunkt, dass es dem Marxismus gelungen sei, eine rein materialistische Erklärung der menschlichen Geschichte entwickelt zu haben – die Theorie des Historischen Materialismus.

Die Frage ist nun, ob dieser Materialismus im Verständnis des leninistischen Marxismus z.B. Freiheit, Personsein oder Individualität zulässt. Oder ob er diese einer, jetzt historischen, Notwendigkeit opfert.

Wenn der vormarxsche Materialismus die These vertrat, dass das materielle Sein das Bewusstsein bestimmt, also ein von jeglichem Bewusstsein unabhängiges objektiv-reales Seins behauptet, so „anerkennt“ nun der historische Materialismus in Lenins Lesart „das gesellschaftliche Sein als unabhängig vom gesellschaftlichen Bewusstsein der Menschheit.“¹⁵ Das geistesgeschichtlich qualitativ Neue, die theoretische Leistung des neuen, historischen Materialismus besteht für den Schöpfer der Partei der Bolschewiki in der Entdeckung der Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung. Lenin spricht in diesen Zusammenhang von einer „objektiven Logik“ der geschichtlichen Veränderungen, die der Marxismus aufgedeckt habe.

Wie verhalten sich aber die Menschen in diesem Entwicklungsprozess, der den Namen Geschichte trägt? „Aus der Tatsache, dass ihr lebt und wirtschaftet, Kinder gebärt und Produkte erzeugt, sie austauscht, entsteht eine objektiv notwendige Kette von Ereignissen, eine Entwicklungskette, die von eurem gesellschaftlichen Bewusstsein unabhängig ist, die von diesem niemals restlos erfasst wird. Die höchste Aufgabe der Menschheit ist es, diese objektive Logik der wirtschaftlichen Evolution (der Evolution des gesellschaftlichen Seins) in allgemeinen Grundzügen zu erfassen, um derselben ihr gesellschaftliches Bewusstsein [...] so deutlich, so klar; so kritisch als möglich anzupassen.“¹⁶

Die zitierten Äußerungen sprechen für sich. Es bedarf wohl kaum eines großen, theoretischen Kommentars; – mit der Freiheit des Menschen ist es im Marxismus-Leninismus nicht weit her: Sie besteht in der Anpassung seines Bewusstseins an die objektive Geschichtslogik; Freiheit ist die Ein-

¹⁵ W. I. Lenin: Materialismus und Empirio-kritizismus. A. a. O., S. 329.

¹⁶ A. a. O., S. 328-329.

sicht in die Notwendigkeit. Ein Anpassungsverhalten prägt somit das menschliche Wesen. Wer sich nicht anpasst, den droht die Geschichte, gleich dem Moloch, auszumerzen.

Dieser, ich nenne es Geschichtsobjektivismus, hat m.E. im Marxismus zwei wesentliche Wurzeln. Zum einen entspringt er dem praktischen Bedürfnis einer politischen Bewegung. Denn es ist der Anspruch dieser Theorie, praktische Handlungsanleitung zu sein, die politischen Ziele einer praktischen Bewegung theoretisch zu legitimieren und letztlich einer historisch möglichen Kritik zu entziehen. Das ‚Schauen‘ in Weltanschauung steht damit nicht mehr für die intellektuelle Haltung der Kontemplation, die auf Aristoteles zurückgeht und in der christlichen Philosophie fortgeführt und gepflegt wird. In diesem neuen Verständnis von weltanschaulicher Theorie wird es ausdrücklich aufgegeben.¹⁷

Zum anderen ist dieser Objektivismus Resultat einer systematischen Verwerfung im Marxismus. Diese besteht in der nicht nur für den Marxismus typischen theoretischen Annahme, aus einem Teil das Ganze erklären zu können. Dieses reduktionistische theoretische Vorgehen wird nicht zuletzt deshalb so wichtig für das theoretische Selbstverständnis auch so manch anderer weltanschaulich-philosophischer Theorie der Neuzeit, da es deren Ansprüche auf technische Handlungskompetenz für das Ganze der Gattung, Gesellschaft etc. zu begründen verspricht. Letztlich wird so systematisch eine historische Form der menschlichen Praxis, eine Möglichkeit des menschlichen Lebens zur absoluten erklärt.¹⁸

In der theoretischen Bewegung des Marxismus im weitesten Sinne wird seit langem, jedoch ganz besonders nach dem Zusammenbruch des Staatssozialismus sowjetischer Prägung die Frage diskutiert, ob diese Leninsche

¹⁷ Karl Marx gibt mit der ‚Kontemplation‘ wesentliche Elemente des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs im Verlauf seiner Abkehr vom Hegelschen Philosophie- und Wissenschaftskonzept auf. Insofern ist der Marxismus durchaus ein Teil der positivistischen Philosophieströmung des 19. und 20. Jahrhunderts. Er ist in diesem Sinne antimetaphysisch. Jedoch wird der Geltungsanspruch der metaphysischen Rede beibehalten und mit einem eingeschränkt technischen Wissenschaftsverständnis verbunden. Das führte wiederum dazu, dass ausgewiesene Positivisten wie K. R. Popper zu Recht den Historizismus und Essentialismus des Marxismus theoretisch angreifen konnten.

¹⁸ Das ist das systematische Vorgehen, das, wenn wir es positiv werten wollen, die neuzeitlichen ‚empirischen‘ Wissenschaften gebiert. Wenn es jedoch die philosophische, und das ist die metaphysische, Perspektive ersetzen will, so spricht schon I. Kant von einer zu kritisierenden dogmatischen Denkweise. Vgl. I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur ersten Auflage von 1781. In: Akademie Textausgabe. Berlin, 1968. Band IV. S. 8.

Fassung des Marxismus etwas ist, was dem Wesen des ursprünglichen, d.h. auf Karl Marx selbst zurückgehenden Theorem entspricht. Die Antworten werden kontrovers vorgetragen.

Wenn man auf diese Frage eine Antwort sucht, ist m.E. zunächst die Tatsache zu würdigen, dass der Marxismus und insbesondere der historische Materialismus den Status einer ausgearbeiteten philosophischen Theorie nur unzureichend entwickelt haben. Darauf verweisen schon K. Marx und F. Engels selbst immer dann, wenn sie von einer „Idee des historischen Materialismus“ sprechen. Mit der unzureichenden Systematik verbindet sich natürlich ein größerer Spielraum für seine Interpretation. Aber selbst wenn man diesen Umstand in Rechnung stellt, bleibt m.E. der Leninismus ein legitimes Kind der marxistischen Theorie überhaupt. Oder, anders ausgedrückt, der Marxismus ist seinem Wesen und seinem Selbstverständnis nach Materialismus, und er versteht sich auch vom Beginn an als ein wissenschaftlich begründeter Atheismus.

Diese meine Behauptungen belegen schon frühe Arbeiten von K. Marx, etwa Artikel in den *Deutsch-französischen Jahrbüchern* und die Schrift *Die heilige Familie*. In letzterer wird z.B. ein kritischer Schulterchluss zum französischen Materialismus gesucht und einem empiristischen Abstraktionskonzept das Wort geredet.¹⁹ Dieses materialistische, der Notwendigkeit verpflichtete Grundanliegen des Marxschen Schaffens verliert sich auch nicht im reifen Werk. Für letzteres steht bekanntlich das Marxsche *Kapital*. Hier kann jeder, der es will, lesen: „Der Physiker beobachtet Naturprozesse entweder dort, wo sie in der prägnantesten Form und von störenden Einflüssen mindest getrübt erscheinen, oder, wo möglich, macht er Experimente unter Bedingungen, welche den reinen Vorgang des Prozesses sichern. Was ich in diesem Werk zu erforschen habe, ist die kapitalistische Produktionsweise und die ihr entsprechenden Produktions- und Verkehrsverhältnisse. Ihre klassische Stätte ist bis jetzt England. [...] Sollte jedoch der deutsche Leser pharisäisch die Achseln zucken über die Zustände der englischen Industrie- und Ackerbauarbeiter oder sich optimistisch dabei beruhigen, dass in Deutschland die Sachen noch lange nicht so schlimm stehen, so muss ich ihm zurufen: De te fabula narratur!

An und für sich handelt es sich nicht um den höheren oder niedrigeren Entwicklungsgrad der gesellschaftlichen Antagonismen, welche aus den

¹⁹ Vgl.: F. Engels; K. Marx: *Die heilige Familie*. In: Marx Engels Werke Band 2. Berlin, 1976. Besonders S. 59ff. und S. 131ff.

Naturgesetzen der kapitalistischen Produktion entspringen. Es handelt sich um diese Gesetze selbst, um diese mit eherner Naturnotwendigkeit wirkenden und sich durchsetzenden Tendenzen.²⁰ Soweit K. Marx in seinem Vorwort zur ersten Auflage des ersten Bandes des Kapitals.

In dieser ehernen Geschichtslogik erscheint Engels und Marx der Kommunismus schon 1845/46 als notwendiges Resultat der Geschichte, er ist eben „für uns nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben wird.“²¹ Und 1885 resümierte F. Engels das Ergebnis der Marxschen Forschungen des Jahres 1845/46, d. h. also die Entwicklung der materialistischen Geschichtstheorie in ihren Hauptzügen wie folgt: „[...] Kommunismus hieß nun nicht mehr: Ausheckung vermittelt der Phantasie, eines möglichst vollkommenen Gesellschaftsideals, sondern: Einsicht in die Natur, die Bedingungen und die daraus sich ergebenden allgemeinen Ziele des vom Proletariat geführten Kampfes.“²²

Der Marxsche historische Materialismus erklärt zudem empirisch konstatierbare Voraussetzungen zum Ausgangspunkt aller Geschichtsschreibung, auch und gerade der philosophischen Geschichte, von denen nicht zu abstrahieren sei, wenn man den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erhebt. In Wirklichkeit sind es jedoch normative Voraussetzungen, das sei nur angemerkt.²³ Aber wie auch immer, bei der Konstatierung geraten in den Analysefokus dieses Philosophems die Existenz natürlicher, menschlicher Individuen und die sie umgebende Natur. Marx interessiert dabei besonders auch die physische Beschaffenheit der Menschen, ebenso jedoch die vorgefundenen Naturbedingungen, die „geologischen, orohydrographischen,

²⁰ K. Marx: Das Kapital. Erster Band. In: Marx Engels Werke Band 23. Berlin, 1976. S. 12.

²¹ K. Marx; F. Engels: Die deutsche Ideologie. In: Marx Engels Werke Band 3. Berlin, 1977. S. 35.

²² F. Engels: Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten. In: Marx Engels Werke Band 8. Berlin, 1975. S. 582.

²³ Jede ‚empirische Konstatierung‘ des Menschen ist normativ geleitet, denn darin sind Begriffe enthalten. Und diese tragen normativen Charakter. Im Marxschen Fall ist es der Begriff des Menschen als eines technisch produzierenden Wesens. Von diesem Begriff wird erwartet, dass er das Wesen (die Idee) des Menschen zur Gänze erkläre. Aus einer transzendental-philosophischen Perspektive und Deutung der entsprechenden Marxstellen müsste ein zu früher Abbruch des kritischen Verfahrens bemängelt werden, begriffliche Bedingung der Möglichkeit von „Produktion“ ist „reine Tätigkeit“, um mit Fichte zu sprechen.

klimatischen Verhältnisse unter denen Menschen leben müssen. Diese Verhältnisse bilden nach der Marxschen Lehre die eine, materielle Seite des Lebens der Menschen – ihre erste Natur, die zweite Natur wird von den mit Notwendigkeit bei der Modifikation dieser Naturverhältnisse untereinander eingegangenen sozialen Verhältnissen gebildet. Auch sie sind materiell im Sinn von objektiv, d. h. unabhängig vom Wünschen und Wollen der agierenden Menschen.²⁴

Der Einzelne, der besondere Mensch erscheint in diesem Geschichtsbild letztlich aufgelöst in einem großen Entwicklungsstrom mit dem Namen Menschheitsgeschichte. Das menschliche Wesen ist „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“²⁵. Soweit einige Äußerungen des ‚ursprünglichen‘ Marxismus.

Es konnte m. E. gezeigt werden, dass es sich im Fall von christlicher Lehre und marxistischer, marxistisch-leninistischer Theorie um im *Grunde* verschiedene weltanschauliche Gebilde handelt. Das Bekenntnis zu den jeweiligen Ideen, die des Seins des Seienden und die Idee des Menschen, sind nicht angleichbare, austauschbare oder sich ergänzende Theorieansätze, es sind konkurrierende weltanschauliche Theorien und Weltanschauungen. Und mit diesen Weltanschauungen verbinden sich letztlich auch verschiedene Lebenskonzepte von Menschen in der Welt.

Ist gemeinsames Handeln möglich, und worauf stützt es sich?

Und deshalb erscheint mir die zweite Leitfrage, zu deren Beantwortung ich nunmehr kommen möchte, nämlich die Frage danach, was Bedingungen der Möglichkeit eines menschlichen Zusammenlebens und das heißt auch gemeinsamen Handelns von Christen und Marxisten sind, trotz des Verfolgens unterschiedlicher, ja vielleicht sogar antagonistischer Weltanschauungen, umso bedeutsamer.

Menschliches Handeln, also das in Beziehung Treten eines menschlichen Wesens zu einem Gegenstand, dem Objekt seiner Begierde, in einer für dieses Wesen typischen Art, trägt immer einen kooperativen Charakter und ist von Ideen, Gebilden, die etwa die Bedingungen der Möglichkeit

²⁴ Vgl.: K. Marx; F. Engels: Die deutsche Ideologie. In: A. a. O., S. 20f.

²⁵ K. Marx: Thesen über Feuerbach. These 6. In: Marx Engels Werke Band 3. Berlin, 1977. S. 6.

von angestrebten Handlungen, die Beschaffenheit der Tätigkeit, ihre Resultate, die zum Einsatz gebrachten Mittel geistig vorwegnehmen, geleitet.

Das von mir verfolgte allgemeine Problem, die Frage, ob es möglich ist, dass Subjekte mit unterschiedlichen Weltanschauungen nicht nur einfach nebeneinander, sondern vielmehr miteinander handelnd Welt gestalten, weist eine zu fixierende Besonderheit auf. Sie besteht m.E. in der Forderung an diese Subjekte, *bewusst* eine Kooperation zum Zwecke einer gemeinsamen Weltaneignung einzugehen. Anders ausgedrückt, die vor der Ausführung einer gemeinsamen Handlung herzustellende Kooperationsbereitschaft stellt sich mir als ein Prozess der wechselseitigen, gegenseitigen Anerkennung als Teilsubjekte, bzw. überhaupt als Subjekt einer Handlung durch die potentiell gemeinsam Handelnden dar.

Für solche Prozesse existieren verschiedene Bedingungen, von denen jedoch zwei mein ganz besonderes Interesse erregen: erstens die institutionellen Rahmenbedingungen eines solchen Anerkennungsprozesses. Sie bilden sozusagen die objektive Einfassung der angestrebten Kooperation und stecken ein objektives Möglichkeitsfeld der wechselseitigen Anerkennung ab. Zweitens müssen m.E. die von den Subjekten je spezifisch vertretenen weltanschaulichen Ideen selbst hervorgehoben und theoretisch gewürdigt werden. Denn sie sind subjektive Bedingung der Möglichkeit einer bewussten Kooperation im angestrebten Sinne. Besondere Beachtung verdienen hierbei jene Ideen, mit deren Hilfe es einem Subjekt, das diese Weltansicht vertritt, gelingt, ein anderes Wesen als Mensch und damit als potenzielles Subjekt zu identifizieren. – Es handelt sich also wiederum um die Idee des Menschen.

Die weltanschaulichen Gebilde, die es vermögen, das geforderte begriffliche Identifikationsinstrumentarium quasi vom Boden des eigenen Bekenntnisses aus und doch ‚weltanschaulich neutral‘ zu entwickeln, Weltanschauungen, denen das konsistent im eigenen System gelingt, sind durch ihre Fähigkeit, eine bewusste Kooperation ideell zu begleiten, besonders gesellschaftlich wertvoll. Sie spalten nicht, sie vereinen, ohne jedoch mögliche Differenzen einzuebnen. Sie explizieren einen Begriff des Menschen, der über Raum und Zeit steht, der vorkonfessionellen Charakter trägt. Dem Christentum ist es mit der Entwicklung des Personbegriffs (frei und verantwortlich handelndes endliches Vernunftwesen) und der darauf aufbauen-

den Naturrechtstradition, zumindest soweit ich es einzuschätzen vermag,²⁶ gelungen, ein solches ideelles Instrumentarium bereitzustellen.

Weltliche, neuzeitliche Philosophen, die sich dieser Tradition positiv zugewandt, sie bewusst angenommen und in ihrem System einen Platz an herausragender Stelle gewährt haben, sind etwa Thomas Hobbes, G. W. F. Hegel und F. W. J. Schelling. Die zuletzt genannten Denker, wurden deshalb meiner Meinung nach nicht zu Unrecht von L. Feuerbach, aber auch F. Engels und K. Marx als der Höhepunkt christlicher Philosophie angesehen. Sie entwickeln z. B. alle einen Begriff der ‚natürlichen Vernunft‘, der es vermag, Glauben und Wissen zu vereinen. Oder der Schlüssel für das Verständnis menschlichen Wesens wird von Hegel gesucht und gefunden im Leben Jesu, der Christus ist. Im Karfreitagsgeschehen nimmt er die Schuld der Menschheit auf sich. Freiheit zum Guten, von dem wir wissen, Entscheidung, verantwortliche Wahl wird nun möglich.²⁷

Mit dem Begriff der natürlichen Vernunft und der rechten Vernunft, dem der natürlichen Religion und der rechten Religion gelingt es dem oft als Materialisten und verkappten Atheisten verkannten Hobbes, ein Kriterium für den Vergleich von Religionen zu erarbeiten, das auch heute seine Gültigkeit behalten hat. Rechte Religion kann nur eine Religion der Freiheit sein, sie entspricht dem Wesen des Menschen als frei und verantwortlich in Raum und Zeit handelnder Vernunft.²⁸

Doch der Beispiele sei es an dieser Stelle genug; die Tendenz der Sache sollte deutlich geworden sein. Der Marxismus kann sich in diese Tradition nur dann einreihen, ein auf das Christentum und ein auf das Marxsche Denken verpflichteter Mensch können nur dann zusammen handeln, ohne zu ihren weltanschaulichen Grundlagen in prinzipiellen Widerspruch zu geraten, wenn der sie leitende Begriff vom Menschen prinzipiell Freiheit der Handelnden zulässt. Da ich dies für das christliche Menschenbild schon entwickelt habe, wende ich mich hierzu abschließend dem Marxismus zu.

²⁶ Ich verstehe unter Naturrecht die systematische Explikation der Idee des Rechtes in einem System der Ideen. In diesem trägt zunächst die Idee des Menschen axiomatischen Charakter (Spezielle Metaphysik). Man beachte wieder, ich fasse ‚Vernunft‘ als System der Ideen auf. Damit wird in der Metaphysik dieses in der Sprache ‚lebende‘ und in menschlicher Tätigkeit implizit enthaltene Vernunft- und Geistreich explizit und damit einer systematisch kritischen Analyse verfügbar gemacht.

²⁷ Vgl. Hegel über den „spekulativen Karfreitag“ in G. W. F. Hegel: Glauben und Wissen. In: Werke Band 2. Frankfurt/Main, 1986. S. 432.

²⁸ Vgl.: Th. Hobbes: Leviathan. Kapitel XII: Von der Religion. Hamburg, 1996. S. 88ff.

Von ihm behaupte ich, dass er in seinem Menschenbild zumindest partiell Freiheit zu denken vermag, und dieser Umstand deutet auch auf dessen prinzipielle Kooperationsfähigkeit hin.

In der Marx'schen Lehre vom Menschen, die von ihrem Grundcharakter her zwischen transzendentalphilosophischer und evolutionistischer Anthropologie schwankt, darüber aber nur ein geringes Bewusstsein besitzt, fixiert man den wesentlichen Unterschied zwischen Tier und Mensch in der Tatsache, dass Menschen bewusst die Mittel zur Befriedigung ihrer natürlichen, letztlich wohl leiblichen Bedürfnisse produzieren. Bei Marx und Engels in der Deutschen Ideologie lesen wir dazu: „Man kann die Menschen durch das Bewusstsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren, ein Schritt, der durch ihre körperliche Organisation bedingt ist. Indem die Menschen ihre Lebensmittel produzieren, produzieren sie indirekt ihr materielles Leben selbst.“²⁹ In diesen materiellen Lebensverhältnissen, die Menschen bei der Produktion ihres Lebens eingehen, erstens zur Natur und zweitens zu anderen Menschen, entwickeln sich in der Gesellschaft nach Ansicht des Marxismus objektive Strukturen. Diese so entstehende zweite und gesellschaftliche Natur bestimmt aber wesentlich die Handlungsoptionen der diese Gesellschaft bildenden Subjekte. Durch eine bestimmte Lage im System der Produktion und Reproduktion des Lebens bilden sich besondere Subjekte, sozialökonomische Klassen, heraus, die durch ein für sie typisches Interesse, ein Klasseninteresse, vereint sind. Sie besitzen diese Interessen objektiv. Das Klasseninteresse unterscheidet eine Klasse von der anderen Klasse und Schicht. Der Gegensatz der Interessen kann sogar die Form des Antagonismus haben und schließt damit gemeinsames Handeln von Menschen, die verschiedenen Klassen angehören, objektiv aus.

Nun könnte man meinen, dass ich meine eingangs dieses Abschnitts vertretene These, gemeinsames Handeln sei möglich, aufgeben müsste. Dem ist jedoch nicht so. Der Marxismus unterscheidet nämlich fein zwischen objektiven Interessen und ihrer subjektiven Wahrnehmung durch Menschen. Damit kann der Marxismus-Leninismus den Fall denken, dass Angehörige einer Klasse subjektiv den Interessen, die sie als Teil einer Klasse ausweisen, entsagen. Sie hören damit aber auch objektiv auf, dieser anzu-

²⁹ K. Marx; F. Engels: Die deutsche Ideologie. In: Marx Engels Werke Band 3. Berlin, 1977. S. 21.

gehören. Der Marxismus kennt damit also die Freiheit des Bekenntnisses. Der betreffende Mensch verändert mit dem Bekenntnis sein gesellschaftliches Sein. Pikanterweise ist dies die Tat eines gesellschaftlichen Bewusstseins, was auf ein neues gesellschaftliches Sein verpflichtet. Der Marxismus kennt die „Menschheit“ und allgemeinmenschliche Interessen, er besitzt idealistische Züge und ist damit allerdings systematisch inkonsistent. Das unterscheidet dieses Theorem von einem z. B. biologistisch-rassistisch begründeten materialistischen Weltbild. Jenes wurde etwa schon im französischen Materialismus entworfen, findet sich jedoch wieder in verschiedenen Positivismen der Jetztzeit und ist auch Teil faschistischer Denkungsart; es lässt Freiheit nicht zu.

Keine kommunistische Praxis konnte sich also je zu Recht auf die marxistische Theorie berufen, wenn Angehörige anderer Klassen, Menschen, die sich zu anderen Weltanschauungen bekannten, nur deswegen, in welcher Form auch immer, diskriminiert oder gar umgebracht wurden. Man konnte auch im Marxismus wählen. Und doch war solches verbrecherische Tun millionenfache historische Realität. Und allein schon aus diesem Bewusstsein des begangenen Unrechts heraus, darf nicht verschwiegen werden, dass es in der Anthropologie des Marxismus dafür Gründe gibt.

Die Reduktion der Praxis der Menschheit, des tätigen Lebens des Menschen auf eine wenn auch wichtige Teiltätigkeit, die historische Erscheinung Produktionstätigkeit, für das absolute Wesen des Menschen zu nehmen, diese theoretische Verhalten führte letztlich dazu, besondere historische Subjekte zum absoluten Subjekt zu erklären, andere menschliche Wesen jedoch abzuwerten. Hybris in vielfältigen Formen war die Folge.³⁰

Um jene auch und gerade praktischen Entartungen jedoch real ausleben zu können, bedurfte es mehr als der Theorie des Marxismus, es war mehr erforderlich als das bloße Vertreten dieser Weltanschauung innerhalb intellektueller Diskurse. Hier tritt eine andere Dimension solcher Anerkennungsprozesse vor unser Auge – die institutionellen Rahmenbedingungen menschlichen Handelns. Dazu einige abschließende Bemerkungen.

Die bedeutsamste Rahmenbedingung institutioneller Art des von mir hier behandelten Anerkennungsprozesses, in der Neuzeit etwa paradigma-

³⁰ Klassische, d.h. sich selbst verstehende Metaphysik denkt zum endlichen Vernunftwesen ein nicht endliches Vernunftwesen. Das absolute Sein ist damit mit dem oder einem Menschsein nicht identisch. Eine gewisse Demut vor dem Absoluten zählt somit zu den nahe gelegten Tugenden oder zum richtig verstandenen Menschsein.

tisch durch Th. Hobbes in seinen staatsphilosophischen Schriften vorge-dacht, ist der menschliche Staat. Von ihm muss nach der nunmehr in meinen Ausführungen entwickelten Logik, etwa im Sinne eines rechten Begriffs vom Menschen, gelten, dass der Staat eine Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Lebens als freien und verantwortlichen Wesens abgeben muss. Die Natur des rechten Staates – er ist Ergebnis eines durch natürliche, rechte Vernunft geleiteten Handelns – ist es, Mittel zum Zwecke menschlicher Existenz als Person zu sein.

Die empirischen Staaten des Sowjetsozialismus jedoch waren das nur sehr beschränkt. Sie verstanden sich explizit als politisches Machtinstrument der ökonomisch herrschenden Klasse und ihrer Verbündeten. Es waren nach eigenem Selbstverständnis Diktaturen; die verschiedenen Staaten des Ostblockes stellten Erscheinungen der Diktatur des Proletariats dar. Diese Diktatur kann aber m.E. letztlich ihrem Wesen nach nie damit leben, dass eine von ihrer ideellen weltanschaulichen Begründung verschiedene Weltanschauung gleichberechtigt im Staatsgefüge existiert und agiert. Es sei denn um den Preis ihrer eigenen, der Diktatur, praktischen Auflösung.

Für eine wirkliche Zusammenarbeit, für eine Kooperation von Personen aber wäre gerade das, die Anerkennung von Christen als Personen auch in ihrem für sie typischen Glauben, ohne Wenn und Aber, eine notwendige Bedingung gewesen.

Der neuzeitliche plurale und demokratisch verfasste Staat, seinem Wesen nach weltanschaulich neutral, allgemeine und Gemeininteressen verkörpernd, kann dies. Er zehrt jedoch von einer Freiheitstradition, die über ihn selbst hinausweist und deren ideeller Gehalt eine ständige bewusste Pflege benötigt.³¹ Denn jene Staatsidee als Teil dieser Freiheitstradition kann, wie diese auch als ganze, verloren gehen. In den großen totalitären Diktaturen des 20. Jahrhunderts war schon ein Punkt erreicht, wo diese Gefahr Wirklichkeit zu werden drohte.

Rechte Philosophie und rechter Glaube sind zuletzt immer dazu aufgerufen, das ihre dazu beizutragen, solche Bedrängnisse, in welcher historischen Gestalt auch immer, zu bannen. Durch ihr Wort und ihr Zeugnis.³²

³¹ Der demokratische, weltanschaulich neutrale Staat erfährt seine vernünftige Begründung, derer er heute mehr denn je bedarf, in der abendländischen Metaphysiktradition. Er ist damit in einem Sinne ein christlicher Staat.

³² Für die Notwendigkeit einer zeitgenössischen Metaphysik spricht nicht zuletzt der Habermas-Ratzinger-Diskurs.

Henning Tegtmeier

Probleme der analytischen Religionsphilosophie Dargestellt am Beispiel zweier neuerer Versuche, die Existenz Gottes zu beweisen

Dass es überhaupt eine analytische Religionsphilosophie gibt, überrascht viele Kenner der Philosophie der Gegenwart, darunter auch viele Denker, die sich selbst der analytischen Philosophie zuzählen. Ihnen scheint es, als sei der dominierende Geist der analytischen Philosophie, nämlich die Verbindung einer logikbasierten Sprachphilosophie mit einem inhaltlichen Bekenntnis zum Weltbild der modernen Naturwissenschaften, unvereinbar mit einer Philosophie, die sich im Kern affirmativ auf Religion bezieht und nicht als destruktive *Religionskritik* auftritt. In Anbetracht des historischen Ursprungs der analytischen Philosophie im Logizismus Russells und mehr noch im Denken des Wiener Kreises ist die Existenz einer solchen Richtung des Philosophierens innerhalb der analytischen Schule tatsächlich überraschend. Galt es dem Wiener Kreis doch als eines der vorrangigen Ziele neben einer logischen Grundlegung der empirischen Wissenschaften, die Metaphysik durch logische Analyse der Sprache zu überwinden,¹ wobei die metaphysische Rede über Gott geradezu als Inbegriff gehaltloser Rede angesehen wurde. Dem Aufspüren und der Destruktion auch noch letzter metaphysischer oder theologischer ‚Reste‘ in Philosophie und Wissenschaften wurden z.T. bis in die jüngste Vergangenheit intensive theoretische Anstrengungen der analytischen Sprachphilosophie, Erkenntnistheorie und Ontologie gewidmet. Insofern erscheint eine analytische Religionsphilosophie im Sinne einer analytischen philosophischen Theologie als ein Widerspruch in sich. Das entscheidende Instrument der analytischen Metaphysikkritik ist aber kein eigentlich logisches, sondern ein erfahrungstheoretisches, nämlich das empiristische Sinnkriterium, welches besagt:

- (i) Kein nichtlogischer Ausdruck einer Theoriesprache hat Sinn und Bedeutung, wenn er sich nicht auf beobachtbare Phänomene beziehen lässt.

¹ Klassisch formuliert bei R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, 1932.

Die genaue Formulierung des empiristischen Sinnkriteriums war Gegenstand heftiger Kontroversen innerhalb des Wiener Kreises. Die Differenzen im Detail sind hier jedoch nicht entscheidend. Wichtig ist: Sprachliche Bedeutung soll sich in der Erfahrung ausweisen lassen können. Erst so und nicht schon aus einer logischen Analyse der Wahrheits-, Kompatibilitäts- und Ableitbarkeitsbeziehungen zwischen Sätzen lässt sich das religionskritische Argument des logischen Empirismus formulieren. Es lautet vereinfacht so:

- (ii) Der Ausdruck ‚Gott‘ ist weder ein logischer Terminus, noch hat er eine empirisch ausweisbare Bedeutung.
- (iii) Also ist ‚Gott‘ ein bedeutungsloser Ausdruck.

Ähnliches würde dann auch für andere ‚metaphysische‘ Termini wie ‚Seele‘ oder ‚Unsterblichkeit‘ gelten.

Nun gilt das empiristische Sinnkriterium in der analytischen Philosophie spätestens seit der Nachfolgediskussion um Quines Aufsatz „Two Dogmas of Empiricism“² als zutiefst problematisch und so nicht aufrechtzuerhalten. Denn, so wird argumentiert, es hält einer Selbstanwendung nicht stand. Auch das empiristische Sinnkriterium ist nämlich weder ein Prinzip der Logik, noch lässt sich seine Geltung empirisch aufweisen. Das empiristische Sinnprinzip fällt somit selbst unter die Definition metaphysischer Rede. Quine selbst hat diese Folgerung keineswegs akzeptiert, sondern im Gegenteil vorgeschlagen, das empiristische Programm der sprachphilosophischen Analyse so zu radikalisieren, dass es nicht mehr den von ihm formulierten Einwänden ausgesetzt ist. Doch *de facto* kann der von Quine vorgeschlagene Theorie- und Sprachholismus nicht mehr so leicht einzelne Sätze oder gar subsententielle Ausdrücke wie ‚Gott‘ oder ‚Seele‘ als sinnlos ausgrenzen, da die Bedeutung eines Ausdrucks ihm zu Folge in ihrem Beitrag zur Bedeutung der Theorie besteht, in der er vorkommt. Das empiristische Sinnkriterium ist nach Quine nur noch auf ganze Theorien anwendbar, nicht mehr auf einzelne Sätze und Termini.³ Isolierte Ausdrücke und selbst ganze Sätze können demnach gar nicht kontextfrei daran gemessen werden. Für

² W.V.O. Quine, *From A Logical Point of View*, Cambridge, Mass. 1953, S. 20 – 46, Abschnitt V.

³ Ders., *Word and Object*, Cambridge, Mass. 1960, § 3.

die analytische Metaphysik- und Religionskritik bedeutet das: Dass Ausdrücke wie ‚Gott‘, ‚Seele‘ oder ‚Unsterblichkeit‘ keine empirischen Begriffe sind, heißt keineswegs schon, dass diese Ausdrücke bedeutungslos sind. Das empiristische Sinnkriterium lässt sich hier schlicht nicht anwenden.

Anscheinend ergibt sich die analytische Metaphysik- und Religionskritik also nicht schon aus einer logischen Analyse der Sprache sinn- und gehaltvoller Wissenschaft, wie die Väter der analytischen Philosophie gemeint hatten, ebenso wenig aus der Idee der empirischen Wissenschaft als solcher. Ihre Wurzeln sind ganz offensichtlich mehr ideologischer als logisch-begrifflicher Natur. Die Metaphysik- und Religionskritik ist eines der wesentlichen Motive für das Denken des Wiener Kreises und seiner Nachfolger und nicht deren Resultat. Das bedeutet im Umkehrschluss aber auch, dass das logische Instrumentarium, welches sich die analytische Philosophie und Logik von Frege und Russell bis heute erarbeitet hat, weitgehend unabhängig von den metaphysikkritischen Intentionen seiner Urheber verwendet und diskutiert werden kann.⁴ So wird verständlicher, wie analytische Philosophen das methodische Inventar der modernen Logik dazu verwenden können, die Logik religiöser Rede und insbesondere ihrer Geltungsansprüche zu analysieren, ohne sich dabei an das Projekt einer Überwindung der Metaphysik im Geiste Carnaps zu binden. So verwendet Alvin Plantinga einen modallogischen Kalkül, um den ontologischen Gottesbeweis logisch zu rekonstruieren, während Richard Swinburne den physikotheologischen Gottesbeweis als abduktives Argument deutet und William Alston und abermals Plantinga Elemente der so genannten externalistischen Erkenntnistheorie nutzen, um die Möglichkeit religiöser Erfahrung aufzuzeigen. Ich werde mich im Folgenden auf die Gottesbeweisproblematik konzentrieren und zwei Beweisideen kritisch diskutieren. Anschließend werde ich die dabei zu diagnostizierenden Defizite zur Grundlage einer etwas allgemeineren Darstellung von Problemen der analytischen Religionsphilosophie machen.

⁴ Weitgehend, weil es innerhalb des klassischen Prädikatenkalküls erster Stufe notorisch schwierig ist, metaphysische Unterscheidungen wie die zwischen Substanz und Akzidenz abzubilden.

1. Ordnung und Schönheit – Das physikotheologische Argument nach Swinburne

Richard Swinburne versucht in seinem Buch *The Existence of God*, den im 18. Jahrhundert überaus populären, seit Kant so genannten physikotheologischen Gottesbeweis logisch zu rekonstruieren.⁵ Der physikotheologische Gottesbeweis schließt bekanntlich von der Ordnung und Schönheit der Welt auf die Existenz eines weisen und mächtigen Urhebers derselben. Mit Kant hält Swinburne dieses Argument für das wichtigste und überzeugendste, was man im Bereich des theoretischen Denkens für die Annahme der Existenz Gottes vorbringen kann. Er zeigt sich zutiefst beeindruckt von der durchgehenden Ordnung und Gesetzmäßigkeit natürlicher Entitäten und Prozesse und von der Schönheit der Natur. Anders als etwa Francis Hutcheson⁶ argumentiert Swinburne aber nicht mit dem Phänomen der Ordnung, Struktur und Symmetrie natürlicher *Objekte* wie von Kristallen, Blättern, Früchten oder tierischen Organismen, sondern eher mit der zeitlichen Ordnung natürlicher *Prozesse*. Denn aus Swinburnes Sicht sind die Ordnungen und Symmetrien natürlicher Objekte, kosmisch betrachtet, zu lokale und zu seltene Phänomene, um Rückschlüsse auf eine allgemeine intelligente Ursache des Universums zuzulassen.⁷ Zudem sei es möglich, die Existenz etwa komplexer Organismen evolutionstheoretisch zu erklären; der bloße Verweis auf den Formenreichtum der irdischen Natur reiche mithin nicht aus, um den physikotheologischen Schluss zu rechtfertigen. Anders verhält es sich nach Swinburne mit der zeitlichen Ordnung des Universums, denn diese sei kein lokales, sondern ein universales und allgegenwärtiges Phänomen. Überall bestehe das Universum aus den gleichen einfachen Bestandteilen, und überall gälten die gleichen allgemeinen Naturgesetze, von denen sich die spezielleren durchgehend auf die gleichen allgemeinen und einfachen Gesetze zurückführen ließen.⁸ Da die Naturge-

⁵ Richard G. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 1979, rev. ed. 1991. Das zentrale Kapitel, welches dem physikotheologischen Argument gewidmet ist, findet sich in deutscher Übersetzung in Christoph Jäger (Hg.), *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn 1998, S. 74 - 95. Zitate sind dieser Ausgabe entnommen, soweit nichts anderes vermerkt ist.

⁶ Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Origin of Our Ideas of Beauty and Virtue*, Treatise One: *Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, London 1726, Section V.

⁷ Jäger, S. 77.

⁸ Ebd., S. 77f.

setze ferner nicht sinnvoll als Erfindungen oder bloße Konstruktionen begreifen ließen, sondern als echte wissenschaftliche Entdeckungen anzusehen seien, könne man nicht umhin, das Universum als Kosmos, als vernünftig geordneten Gesamtzusammenhang anzusehen. Daher sei Humes Zweifel an der Geltung der Naturgesetze, die sich auf seine induktive Deutung des Kausalprinzips gründet, auch völlig ungerechtfertigt:

„Denn der Mensch kann die Natur nicht im nachhinein an eine von ihm erfundene Ordnung anpassen. Nur wenn die Ordnung in der Natur selbst vorhanden ist, lässt sich ihre künftige Übereinstimmung erwarten.“ (S. 79)

Diese Erwartung ist aber tatsächlich gerechtfertigt, denn:

„[U]nabhängig davon [= von Humes Zweifel; H.T.] aber hat es in der Natur immer eine vom Menschen zuverlässig erkenn- und beschreibbare Ordnung gegeben und wird es immer geben. [...] Es gibt sie in der Natur selbst.“ (S. 78f.)

Die Prozesse in der Welt insgesamt folgen einer allgemeinen, logisch beschreibbaren Ordnung; sie sind, mit Kants Worten gesprochen, „logisch zweckmäßig“.⁹ Erst dieser allgemeine Zug des Universums zu durchgehender Ordnung und Einheit in der Mannigfaltigkeit erlaubt nach Swinburne den physikotheologischen Schluss.

Allerdings ist Swinburne sich darüber im Klaren, dass es sich dabei nicht um einen deduktiv gültigen Schluss handelt. Swinburne bezeichnet ihn vielmehr als ‚induktiv‘. In der Sprache der heutigen Wissenschaftstheorie würde man wohl eher von einem abduktiven Schluss auf die beste Erklärung sprechen. Die Annahme, dass es einen weisen und allmächtigen Urheber des Universums gibt, ist eine bessere Erklärung für die Beschaffenheit des Universums als die Annahme, dass es einen solchen Urheber nicht gibt. Diese These versucht Swinburne zu begründen. Dass es sich dabei nicht um einen Existenzbeweis handelt, betont er dabei mit Nachdruck. Er selbst spricht deshalb auch lieber von einem teleologischen Argument für die theistische Annahme. Er sieht dies auch nicht als eine Schwäche seiner Argumentation an. Denn Argumente *a posteriori* wie das physikotheologische seien letztlich glaubwürdiger und überzeugender als

⁹ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Einleitung V.

Argumente a priori, die letztlich nur Philosophen beeindruckten.¹⁰ Der physikotheologische Schluss ist kein deduktiver Schluss auf Gewissheit, sondern ein abduktiver Schluss auf Wahrscheinlichkeit. Die Wahrscheinlichkeit, dass die komplexe Ordnung der Welt von Gott geschaffen wurde, so Swinburne, ist sehr viel größer als die Wahrscheinlichkeit, dass dies nicht der Fall und die Welt ein Zufallsprodukt ist, formal ausgedrückt:

$$P(b/h \ \& \ w) \gg P(b/\sim h \ \& \ w).^{11}$$

Über diese Formel ließen sich verschiedenerlei kritische Betrachtungen anstellen, z.B. dass sie kaum mathematisierbar ist, da sich an Stelle der Variablen keine plausiblen Werte eintragen lassen; denn über die Ordnungsstrukturen der Welt lässt sich schlecht quantifizieren, ebenso über die Elemente unseres Weltwissens. Wie so oft in der analytischen Philosophie bringt die normalsprachliche Erläuterung einer Formel deren Sinn besser zum Ausdruck als die Formel selbst. Philosophisch bedeutsam ist zum einen, dass Swinburnes physikotheologisches Argument zugleich ein kosmologisches ist, denn w steht für die These, dass wir wissen, dass die Welt existiert – was impliziert, dass die Welt existiert. Swinburne macht sich also Kants These zu eigen, dass der physikotheologische Gottesbeweis den kosmologischen voraussetzt.¹² Er gesteht dies selbst auch zu.¹³ Zum anderen bedeutsam ist, dass die These ihre argumentative Kraft aus einer Analogisierung des göttlichen mit menschlichem Handeln bezieht. Man könnte diesen Gedanken frei nach David Hume so formulieren: Wenn wir an einem unbekanntem und von Menschen verlassenem Ort Dinge und Sachverhalte vorfinden, die aussehen, als wären sie Produkte und Spuren planvollen menschlichen Handelns, dann ist die Wahrscheinlichkeit groß, dass es tatsächlich Produkte und Spuren planvollen menschlichen Handelns sind, und je mehr davon wir finden, desto größer ist diese Wahrscheinlichkeit.¹⁴ Nun ist das gesamte Universum, einschließlich der Tatsache, dass es Menschen gibt, ein einziger Ordnungszusammenhang, also ein Zusammen-

¹⁰ Vgl. Swinburne 1991, S. 9f.

¹¹ Wobei P für einen Wahrscheinlichkeitswert steht, b für die geordnete Beschaffenheit der Welt, h für die theistische Hypothese, w für unser Wissen von der Welt. ‚ \gg ‘ ist als ‚sehr viel größer als‘ zu lesen. Vgl. Jäger, S. 91.

¹² Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl., Riga 1787, B 657f.

¹³ Jäger, S. 90.

¹⁴ Ebd.

hang, der sich am besten im Rekurs auf einen planvollen, aber nicht- bzw. übermenschlichen Urheber erklären lässt, weil diese Hypothese die Ordnung der Welt einfach wahrscheinlicher macht als deren Negation. Die Formel deckt beide Falltypen ab, den Schluss auf menschliche wie den auf göttliche Intentionalität. Mehr noch, die Tatsache, dass die Ordnung des Universums durchgehend und einheitlich ist, macht es wahrscheinlicher, dass nur eine Person deren Urheber ist und nicht viele.¹⁵ Das physikotheologische Argument ist also nicht bloß ein Argument für den Theismus, sondern sogar für den Monotheismus.

Der Charme dieses Arguments liegt ohne Zweifel darin, dass es das Gesamt des naturwissenschaftlichen Wissens unserer Zeit gerade zum wichtigsten Grund macht, die theistische These für wahr zu halten. Die Moral von Swinburnes Überlegungen lautet: Die Naturwissenschaft selbst führt uns ganz rational zum Glauben an die Existenz Gottes. Es ist also nicht so, dass theistisches und wissenschaftliches Denken einander ausschließen; im Gegenteil, sie fordern sich gegenseitig.

Doch das Argument ist nicht so stark, wie Swinburne meint. Das liegt nicht daran, dass man die Prämisse, dass die moderne Naturwissenschaft die Welt als geordnet erweist, auch bezweifeln kann, wie es die so genannte Chaosforschung tut und daraus ihr wissenschaftliches und ideologisches Prestige bezieht. Denn selbst wenn man die Prämisse – wie ich meine, mit guten Gründen – akzeptiert: es bleibt ein grundlegendes Problem, und das liegt in der Wahrscheinlichkeitstheoretischen Überlegung selbst. Es handelt sich um den Versuch, ein vorhandenes Faktum abduktiv auf eine Ursache zurückzuführen, deren Vorliegen oder Nichtvorliegen nicht überprüft werden kann. Nun mag die Wahrscheinlichkeit, dass ein bestimmtes Ereignis durch eine bestimmte Ursache hervorgerufen wurde, tatsächlich größer sein als die Wahrscheinlichkeit, dass diese Ursache nicht vorlag; das ändert nichts daran, dass das die wahrscheinliche Ursache auch nicht vorgelegen haben kann. Manchmal geschieht gerade das Unwahrscheinliche. Wenn das Unwahrscheinliche aber geschieht, dann wird sein Eintreten nicht durch die Tatsache verhindert, dass es vor seinem Eintreten unwahrscheinlich gewesen ist. Nun argumentiert Swinburne, dass die Ordnung der Welt nicht einfach ein isoliertes unwahrscheinliches Ereignis ist, sondern eine Anhäufung von Unwahrscheinlichkeiten. Doch die bloße Akkumulation des Unwahrscheinlichen macht den physikotheologischen Schluss nicht stärker, da

¹⁵ Ebd., S. 83f.

nicht notwendig gilt, dass eine größere Anzahl an sich betrachtet unwahrscheinlicher Vorkommnisse insgesamt unwahrscheinlicher ist als eine kleinere Anzahl. So mag es für sich betrachtet sehr unwahrscheinlich sein, dass alle Menschen an einem bestimmten Ort eine bestimmte Uniform tragen und dass ausgerechnet an diesem Ort eine Kaserne steht, aber falls letzteres der Fall ist, wird ersteres sehr viel wahrscheinlicher. Die Wahrscheinlichkeit, dass an einem bestimmten Ort eine Kaserne steht, wird ihrerseits signifikant größer, wenn der Ort in einem Land liegt, in dem es ein stehendes Heer gibt. Die Akkumulation von Unwahrscheinlichem ergibt also nicht zwangsläufig noch Unwahrscheinlicheres, ganz im Gegenteil. Übertragen auf das Universum bedeutet dies: Die Tatsache, dass im Universum überhaupt Naturgesetze gelten, macht es *pro tanto* wahrscheinlicher, dass auch in bestimmten Teilen davon Naturgesetze gelten, und zwar ganz unabhängig von der theistischen Hypothese. Das wichtigste Argument für die theistische Hypothese ist also nicht so sehr die Häufung von Gesetzmäßigkeiten in der Natur, sondern die Tatsache, dass es solche Gesetzmäßigkeiten überhaupt gibt. Aber der Rückschluss auf einen intelligenten Urheber ist fallibel: Auch wenn es unwahrscheinlich sein mag, dass das Universum nicht das Produkt planvollen Handelns ist – sollte es tatsächlich ohne planvolles Handeln entstanden sein, so wäre die probabilistische Überlegung irrelevant.

Nun gesteht Swinburne die Fallibilität des physikotheologischen Arguments in der von ihm entwickelten Rekonstruktion zu, sieht darin aber deswegen kein Problem, weil er glaubt, dass es die gleiche logische Form hat wie jede andere wissenschaftliche Hypothese. All unser naturwissenschaftliches Wissen beruht nach Swinburne auf Beobachtung, Induktion, Analogiebildungen und abduktiven Schlüssen; es ist daher insgesamt fallibel.¹⁶ Es gibt daher keinen Grund, das physikotheologische Argument für besonders problematisch zu halten.

Hier zeigt sich, dass Swinburnes Wissenschaftsverständnis zutiefst empiristisch ist, und darin liegt ein zentrales Problem. Denn beruhte unser Wissen von der Natur tatsächlich ausschließlich auf Induktion, Analogiebildungen und Abduktion, wie Swinburne und die Empiristen meinen, dann würden wir vergeblich beanspruchen, etwas von der Natur zu wissen. Ich halte das für Kants zentrale Einsicht. Denn unser Wissen von der Natur ist allgemein, und diese Allgemeinheit ist auf induktivem Weg nicht zu gewin-

¹⁶ Ebd., S. 92.

nen. Induktion aus der Beobachtung von Einzelfällen führt auf keine erdenkliche Weise zu streng Allgemeinem. Kein Schluss von der bloßen Regelmäßigkeit auf ein zu Grunde liegendes Gesetz ist zulässig, wenn die Lizenz dazu sich nicht *a priori*, d.h. unabhängig von der Beobachtung begründen lässt. Anders gesagt: Die Möglichkeit zu induktiven Verallgemeinerungen und darauf aufbauenden abduktiven Schlüssen führt nicht von Einzelfällen zu Allgemeinem, es sei denn, das Allgemeine kann schon vorausgesetzt werden. Allgemeinheit macht induktive Verallgemeinerung möglich, nicht umgekehrt. Entsprechend beruht die Naturwissenschaft auch keineswegs allein auf induktiven Verallgemeinerungen und abduktiven Schlüssen. Die Grundbegriffe und Prinzipien jeder naturwissenschaftlichen Theorie sind letztlich immer *a priori* zu legitimieren und auch zu kritisieren. Das bedeutet aber keineswegs, dass wissenschaftliche Theorien auf bloßen Setzungen beruhen. Auf bloßen Setzungen kann überhaupt keine Wissenschaft beruhen, auch keine Naturwissenschaft. Für das physikotheologische Argument wie für alle Hypothesen eines *intelligent design* bedeutet das: Die Annahme der Existenz Gottes lässt sich nicht rein *a posteriori* begründen. Solche Argumente stehen nicht auf eigenen Füßen, sondern bedürfen der Stützung durch apriorische Argumente.¹⁷

2. Die Notwendigkeit eines höchsten Wesens – Das ontologische Argument nach Plantinga

Ein solches Argument entwickelt Alvin Plantinga mit seiner modallogischen Rekonstruktion des ontologischen Gottesbeweises nach Anselm und Leibniz.¹⁸ Genauer verwendet er die im Wesentlichen von David Lewis erarbeitete Mögliche-Welten-Semantik, um die Existenz eines höchsten Wesens apodiktisch zu beweisen. Das Argument, welches er schließlich entwickelt, lautet wie folgt:

¹⁷ Vgl. auch die Kritik Thomas Rentschs an Swinburne in: *Gott*, Berlin; New York 2005, S. 188ff.

¹⁸ Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford 1974, Kap. 10, deutsch in Jäger 1998, S. 96 - 123. Damit greift er wie schon bemerkt auf eine Argumentation zurück, die Swinburne als zu philosophisch ablehnt. Vgl. Swinburne 1991, S. 9f. Übrigens steht Plantingas formale Rekonstruktion des ontologischen Arguments Leibniz sehr viel näher als Anselm.

- (I) Es gibt eine Welt, in der unübertreffliche Größe exemplifiziert ist.
- (II) Die Aussage ‚Ein Ding hat dann und nur dann unübertreffliche Größe, wenn es maximale Vortrefflichkeit in jeder möglichen Welt hat‘ ist notwendigerweise wahr.
- (III) Die Aussage ‚Was immer maximale Vortrefflichkeit hat, ist allmächtig, allwissend und moralisch vollkommen‘ ist notwendigerweise wahr.
- (IV) ‚Besitzt unübertreffliche Größe‘ ist in jeder Welt instantiiert.
- (V) Also existiert wirklich ein Wesen, das allmächtig, allwissend und moralisch vollkommen ist und das in jeder Welt existiert und diese Eigenschaften hat.¹⁹

Wenn wir dieses Argument betrachten, sollten wir uns nicht an einzelnen Formulierungen stören. So mag es sein, dass es unpassend ist, Gott moralische Vollkommenheit zuzuschreiben, weil Moral nur für endliche, unvollkommene Wesen notwendig ist, nicht für ein schlechthin vollkommenes Wesen. Ersetzen wir also das Prädikat ‚moralisch vollkommen‘ durch das Prädikat ‚schlechthin gut‘. Auch so werden wir dem Geist von Plantingas Argument gerecht.

Logisch betrachtet erscheint das Argument unanfechtbar. (V) folgt tatsächlich aus (I) – (IV), (IV) aus (I) und (II), und (III) ist lediglich eine semantische Erläuterung zum Prädikat ‚maximale Vortrefflichkeit‘ aus (II). (I) und (II) tragen letztlich die gesamte Beweislast. (I) scheint nun eine ganz unschuldige, weil sehr schwache These zu sein, da sie – befreit vom Mögliche-Welten-Jargon – lediglich besagt, dass ein unübertrefflich großes Wesen möglich ist. Das aber kann anscheinend nur schwer mit Gründen bestritten werden. Zumindest würde wohl auch ein hartgesottener Atheist nicht behaupten, dass die Existenz Gottes logisch unmöglich ist. Mehr verlangt die erste Prämisse aber nicht. Die zweite Prämisse scheint aber kaum mehr zu sein als eine sinnvolle Erläuterung des Prädikats ‚unübertreffliche Größe‘. Denn wenn etwas nicht in jeder möglichen Welt existieren würde, dann besäße es nicht unübertreffliche Größe. Das Argument ist also schlüssig, und es beruht anscheinend auf kaum sinnvoll bestreitbaren Prämissen.

¹⁹ Jäger, S. 117f.

Wie kommt es dann, dass man, damit konfrontiert, dennoch den Eindruck hat, mit einem Sophismus zu tun zu haben, mit einem logischen „Taschenspielertrick“,²⁰ wie Plantinga selbst den Verdacht benennt, den Philosophen und Theologen nicht erst seit Kant gegen das Anselmsche Argument hegen? Das liegt nicht daran, dass Kant das ontologische Argument widerlegt hätte, wie oft behauptet wird. Das hat er nicht, wie Plantinga in Übereinstimmung mit Hegel zu Recht anmerkt.²¹ Es liegt auch nicht daran, dass das ontologische Argument auf schlechte Weise zirkulär wäre. Kein deduktives Argument kann in der Konklusion etwas enthalten, was nicht schon in den Prämissen enthalten wäre. Das macht aus einem deduktiven Argument noch lange kein zirkuläres. Auch dies betont Plantinga zu Recht.²² Plantinga selbst hält es für eine Schwäche des ontologischen Arguments, dass seine Prämissen nicht so plausibel erscheinen wie die Prämissen anderer Argumente der natürlichen Theologie, z.B. des kosmologischen Arguments. Man könne, so Plantinga, (I) auch bestreiten, und dann wäre das Argument nicht mehr schlüssig.²³ Allerdings trüge der Opponent dann die Beweislast, denn er müsste zeigen, dass ‚unübertreffliche Größe‘ ein unmögliches Prädikat wäre.

Dennoch ist dieser Punkt mehr als nur ein Schönheitsfehler in Plantingas Argument, denn er bedeutet, dass das Argument nicht für sich beanspruchen kann, ein vollgültiger ontologischer Beweis der Existenz Gottes zu sein. Gravierender ist aber ein anderer Punkt. Wie die meisten Mögliche-Welten-Semantiker verwendet Plantinga so gut wie keine Mühe darauf zu erläutern, was ‚existiert‘ eigentlich bedeutet, anders als Anselm selbst übrigens. Der Ausdruck ‚existiert in einer möglichen Welt‘ ist als Erläuterung ganz ungeeignet, denn er erlaubt nicht einmal, hinreichend klar etwa zwischen der möglichen Existenz Caesars als des ersten römischen Imperators und der – formal ebenfalls möglichen – Existenz des Sherlock Holmes oder der Existenz von Einhörnern zu unterscheiden. Erst recht nicht vermag die Mögliche-Welten-Semantik zwischen verschiedenen Seinsweisen zu unterscheiden, etwa zwischen konkreten und abstrakten Gegenständen, oder auch zwischen Arten und sonstigen Universalien etc. Die formalen Ausdrücke ‚Wesen‘ oder ‚Ding‘, die in Plantingas Argument

²⁰ Ebd., S. 96.

²¹ Ebd., S. 96f.

²² Ebd., S. 119.

²³ Ebd., S. 121.

vorkommen, sind bloße Platzhalter, welche uns über die Natur dessen, worauf sie referieren sollen, nichts verraten. So präsentiert uns Plantinga ein Argument, das schlüssig ist, von dem wir aber nicht genau verstehen, was es aussagt. Daran ändert auch (III) nichts Grundlegendes, da die darin vorkommenden Prädikate völlig unerläutert bleiben. Anders ausgedrückt: Man muss schon ein hinreichendes Vorverständnis theologischer Rede mitbringen und dieses dem Beweis unterlegen, um ihn zu verstehen, wie ich es in der obigen Erläuterung stillschweigend schon getan habe. Dieses Vorverständnis leistet zugleich die Hauptarbeit der Argumentation und nicht so sehr der formale Beweis selbst. Denn dieser besagt kaum mehr, als dass ein maximal großes Wesen notwendig existiert, wenn es möglich ist, dass es ein solches Wesen gibt. Ob diese Möglichkeit besteht, ist aber gerade die für den Beweis entscheidende Frage.

Insgesamt verfehlt Plantinga m.E. gerade den spekulativen Witz des Anselmschen Arguments, anders etwa als Thomas von Aquin, der das ontologische Argument als Argument dafür deutet, dass es gar nicht notwendig ist, die Existenz Gottes zu beweisen, weil wir als denkende Wesen Gott in gewisser Weise schon kennen.²⁴ Dies gilt auch für den Toren und den Atheisten, die zumindest von sich behaupten, Gott nicht zu kennen. Wie immer man diesen Gedanken einschätzt – Thomas von Aquin verwirft ihn bekanntlich –, es ist ein ganz anderer Gedanke als der, den Plantinga seiner Rekonstruktion zu Grunde legt.²⁵

3. Fazit: Einige Probleme der analytischen Religionsphilosophie

An den Argumenten, die Swinburne und Plantinga zu Gunsten einer (mono)theistischen These vorbringen, lassen sich exemplarisch einige Grundschwächen analytischer Philosophie überhaupt ablesen, welche die analytische Philosophie der Religion erbt. Als Hauptschwäche der Swinburneschen Argumentation hat sich sein letztlich empiristisches und damit *volens nolens* skeptizistisches Wissenschaftsverständnis erwiesen, welches sich in dem in sein Argument eingeschriebenen Fallibilismus zeigt. Plantingas Problem ist die mangelnde Erläuterung des genauen Sinns des von ihm verwendeten logischen Vokabulars, v.a. des nicht bloß theorieein-

²⁴ *Summa contra gentiles* I, 10.

²⁵ Vgl. auch Rentsch, S. 190ff., sowie allgemein J.L. Mackie, *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen Gott*, Stuttgart 1985.

ternen Sinns von Existenzaussagen im Rahmen eines Mögliche-Welten-Kalküls. Er zeigt damit die unter analytischen Philosophen nicht zufällig verbreitete Schwäche, philosophische Probleme letztlich als technische Probleme aufzufassen und entsprechend zu behandeln. Sie verwechseln nur allzu häufig die bloß logische, kalkülinterne Klarheit mit philosophischer Deutlichkeit, den rigorosen Formalismus mit Gründlichkeit im Denken. Nicht zufällig findet sich Plantingas Rekonstruktion des ontologischen Arguments nicht in einem Traktat über natürliche Theologie, sondern in einer modallogischen Abhandlung, ebenso wie die einschlägigen Vorarbeiten von David Lewis, der sie, anders als Swinburne und Plantinga, mit einem Bekenntnis zum Atheismus verknüpft.²⁶ Letztlich kann es diese Religionsphilosophie denn auch nicht weiter bringen als bis zu Argumenten dafür, dass der Theismus nicht inkohärent ist, und damit zu einem religionsphilosophischen Kohärentismus.²⁷

Empirismus und Logizismus sind die beiden Grundschwächen der analytischen Philosophie überhaupt. Führt der konsequente Empirismus letztlich zum Kollaps der Ontologie in eine fallibilistische Erkenntnistheorie und damit in den Skeptizismus, so führt der Logizismus zur Reduktion sprachlicher Bedeutung auf formale Darstellbarkeit, von Begründung auf logische Ableitbarkeit und von Wahrheit auf Widerspruchsfreiheit – und somit auf anderem Weg ebenfalls in den Kohärentismus und Skeptizismus. Es ist daher nicht erstaunlich, dass auch explizit theistische Thesen in der analytischen Religionsphilosophie gewissermaßen ihre skeptische Rückseite haben, wie sich sowohl bei Swinburne als auch bei Plantinga gezeigt hat.

Aus dieser Kritik lassen sich aber auch Gesichtspunkte dafür entnehmen, wie eine reformierte analytische Philosophie der Religion aussehen könnte. Denn zunächst einmal sind Sprachphilosophie und Sprachkritik wesentliche und unaufgebbare Instrumente jeder Philosophie, die den Namen verdient. Sofern nun die analytische Philosophie sich sprachliche Analyse und Sprachkritik auf ihre Fahnen schreibt, verfolgt sie damit ein genuin philosophisches und philosophisch höchst bedeutsames Anliegen. Doch das Problem der analytischen Religionsphilosophie wie eines großen Teils der analytischen Philosophie überhaupt ist, dass sie gerade die Aufgabe der philosophischen Sprachreflexion nicht ernst genug nimmt. Analytische Philosophen der Religion sind sich allzu sicher, den Sinn der Zielausdrücke

²⁶ Jäger, S. 274.

²⁷ Vgl. Swinburne, *The Coherence of Theism* (2. Aufl. Oxford 1993).

ihrer theoretischen Bemühungen, also solcher Ausdrücke wie ‚Gott‘, ‚Seele‘, ‚Allmacht‘, ‚Unsterblichkeit‘ etc., schon verstanden zu haben. Sie haben daher diese Sinnfrage schon zu Beginn ihrer Überlegungen bereits übersprungen, wenn sie fragen, ob es (einen) Gott gibt oder ob Allmacht oder Unsterblichkeit möglich sind, gegeben, das naturwissenschaftliche Weltbild ist *grosso modo* wahr. Ironischerweise leidet die analytische Religionsphilosophie so gerade an einem Mangel dessen, wofür sie programmatisch steht: Sprachphilosophie.

Eine reformierte analytische Religionsphilosophie müsste genau hier ansetzen. Sie dürfte sich das Korsett einer fixfertigen formalen Semantik nicht einfach vorgeben lassen, sondern müsste einen ernsthafteren, hermeneutischeren Umgang mit den Begriffen pflegen, um die es in ihren semantischen Analysen geht. Aufzugeben wäre dabei die durch nichts gerechtfertigte Arroganz gegenüber der seit Platon und Aristoteles entwickelten traditionellen Sprachphilosophie, Logik und Metaphysik. Diese ist ein weiteres Haupthindernis, welches der Reformation der analytischen Religionsphilosophie in ein an der Sache orientiertes und damit auch philosophisch interessanteres Unternehmen im Wege steht. Denn gerade in dieser Tradition finden sich die Stellen, an die eine solche erneuerte analytische Philosophie anknüpfen könnte. Das alte Dogma des Wiener Kreises und der frühen analytischen Philosophie, dass alle Probleme der Philosophie letztlich nicht metaphysischer Natur, sondern lediglich Probleme des richtigen Sprachgebrauchs seien, war immer schon eine etwas alberne Behauptung. Gar nicht albern ist hingegen die These, dass Philosophie ganz wesentlich in der Anstrengung besteht, Erkenntnisse auch angemessen auszudrücken, also nicht bloß richtig zwischen dem Wahren und dem Falschen zu unterscheiden, sondern das Wahre auch auf die richtige Weise auszusprechen. Dies war auch einmal ein Ziel der analytischen Philosophie, an das man sie immer wieder erinnern muss.

Lars Osterloh

Vorbild und Moralprinzip

Rezension zu: Richard Raatzsch, *Autorität und Autonomie*, Paderborn: mentis 2007.

In der Ethik wird, das ist sicherlich unbestritten, danach gefragt, was gut und schlecht bzw. böse ist oder als solches gelten kann. Als Gegenstand kommen Handlungen, Personen oder deren Haltungen in Frage. In der moralphilosophischen Untersuchung kann dann das Problem eintreten, dass die Begründungen nur das jeweilige Selbstverständnis des Moralphilosophen wiedergeben und/oder rein abstrakt und damit ohne Bezug zur moralischen Wirklichkeit bleiben. Diese Sorge treibt Richard Raatzsch um, und er versucht zu zeigen, dass in der Ethik typischer Weise das Pferd von hinten aufgezäumt wird. Denn wenn Ethik einen Bezug zur moralischen Wirklichkeit haben und nicht bloß abstrakte Theorie bleiben soll, dann wäre es geboten, sich zuerst dem zuzuwenden, was tatsächlich gemeinhin als moralisch (gut oder schlecht bzw. böse) angesehen wird. Deshalb bezieht er sich auf lebensweltliche moralische Phänomene (zu denen auch literarische Fiktionen gehören) und will so das wirkliche moralische Selbstverständnis von Menschen in konkreten Gesellschaften vor ethischen Theorien retten, die selbst beanspruchen, einen Begriff von Moral festzulegen (vgl. 13).

Daher beginnt er seine Auseinandersetzung mit der Darstellung exemplarischer Phänomene, um deren Rettung es ihm geht, und einer Übersicht, wie er sie retten will, samt einer Reflexion darauf, in der er auch rechtfertigt, warum er die Auseinandersetzung mit sonstiger moralphilosophischer Literatur zu diesem Thema erst in einem Anhang im Anschluss an seine Untersuchung behandelt. Die moralischen Phänomene sind als unhintergebar moralische Wirklichkeit „Urphänomen[e]“ (89), die keiner weiteren Begründung bedürfen. Dies schließt auch die umgangssprachliche Darstellung der Phänomene ein, in der explizite Bewertungen vorgenommen werden. Theoretische Definitionen sollen nicht zum Ausgangspunkt genommen werden, sondern eher das Ziel der Untersuchung darstellen. Ein derartiges Urphänomen stellt für Raatzsch die Person Nelson Mandelas dar, als jemand, der unter dem Apartheidsystem in Südafrika gelitten, nach seiner Befreiung aber einen Versöhnungsprozess eingeleitet hat.

Die theoriefreie Bestimmung eines moralischen Phänomens wird geleistet, indem durch hinweisendes Erklären gezeigt wird, was z.B. Schuld ist, woraus auch ersichtlich wird, was Unschuld ist. Es gibt nach Raatzsch drei Typen des Unschuldigen: „die gewöhnlichen Unschuldigen“, „die schönen Seelen“ sowie „die Kinder, Schwachsinnigen und Betrunkenen“ (59). Während nur auf die ersten beiden der Begriff der Moral angewendet werden kann, kann man nur bei letzteren von „natürlicher Unschuld“ sprechen, also von etwas, wofür die Personen sich nicht entschieden haben.

Dadurch sind aber auch diejenigen bestimmt, für die moralische Autoritäten überhaupt relevant sind. Es sind diejenigen, die schuldig werden können und der Erziehung zu moralischem Verhalten bedürfen. Dies sind die Kinder, weil sie sich erst noch zu selbständigen Wesen entwickeln müssen; ihre Moralität ist noch nicht gegeben (im Kontrast sowohl zu Menschen, deren Naturell so beschaffen ist, dass sie sich stets moralisch verhalten, als auch zu Tieren oder Artefakten, die sich nie so verhalten können; von den sonstigen Formen natürlicher Unschuld ganz zu schweigen).

Darauf folgt die Darstellung moralischer Autoritäten, die es in zwei Formen gibt. Zunächst geht es um die erzieherische Autorität gegenüber Kindern, die, so Raatzsch, anfangs, aufgrund noch mangelhafter Fähigkeiten, der Abrichtung bedürfen, wobei auch Erziehungsinstitutionen berücksichtigt werden. Die zweite Form moralischer Autorität stellen Beispiele und Vorbilder bzw. Helden dar. Vorbilder sind strikt von Moralexperten zu unterscheiden; sie werden durch die Anerkennung anderer zur Autorität, Moralexperten durch ihre spezifische intellektuelle Kompetenz. Damit wird das Vorbild also als jemand gekennzeichnet, der wesentlich von anderen dazu gemacht wird, indem sie ihn autonom als Autorität anerkennen. Für die erzieherische Rolle von Autoritäten ist jedoch nur der Prozess relevant, in dem Kinder von ihrer natürlichen Unschuld zu moralischer Unschuld gelangen, also „gewöhnliche Unschuldige“ werden. Dadurch wird zugleich moralische Unschuld theoriefrei greifbar.

Hinweisende Erklärungen werden, so Raatzsch in Anlehnung an Wittgenstein, durch „Abrichtung“ erlernt, die „Wörter, Welt und Geist verbindet“ (55). Diese Verbindung geht so vonstatten, dass es eine Autorität gibt, die zeigt, was gut ist, so dass der Zögling es versteht. Auf diese Weise sollen Kinder zu den moralischen Wesen werden, die sie ihrer natürlichen Anlage nach schon sind. Raatzsch weist nun darauf hin, dass dieser Autorität nicht die Autonomie des Zöglings entgegen steht oder von dieser unter-

graben wird. Vielmehr ist die Abrichtung die Bedingung der Möglichkeit zu autonomem Urteilen und Handeln. Der Grund dafür ist, dass das Kind noch nicht selbst in der Lage zu solchen Urteilen und Handlungen ist und daher der Autorität bedarf (vgl. 64). Allerdings beruht dieser Gedanke, der schon in Kants Pädagogik zu finden ist (auf die sich Raatzsch nicht bezieht), in dieser schlichten Form darauf, dass die Autonomie wirklich erst nach der autoritären Abrichtung erfolgt. Gerade einzelne Lernerfolge dürften allerdings schon die Konsequenz haben, dass sich Autonomie, wie sie in der menschlichen Natur angelegt ist, in Ansätzen früh geltend macht. Das drückt sich im (bisweilen trotzköpfigen) eigenen Willen des Kindes aus. Daher gilt es zu erklären, wie Autorität und Autonomie koexistieren können. Das kann man nicht allein mit Abrichtung erklären, weil dabei gar nicht die Bezugnahme auf das schon Gelernte im Wissenserwerb und in der Einübung von Handlungen relevant wird. Damit bleibt auch die Kompetenz etwa der Aktualisierung von Tugenden im eigenen Lebensvollzug außerhalb der Betrachtung. Raatzsch begnügt sich mit der Beschreibung eines Sachverhalts, ohne darin das Problem bzw. die Herausforderung für den Ansatz bei der hinweisenden Erklärung zu erkennen: „Tugendhaft zu sein, kann unter verschiedenen Umständen ein ganz verschiedenes Verhalten erfordern – das ist die an sich selbst relevante Tatsache, und nicht etwa nur eine Tatsache, die noch der Ableitung aus tiefer liegenden Schichten bedarf.“ (87)

Der Grundgedanke ist aber, dass Kinder moralische Wesen werden, indem man ihnen vorbildliche und allgemein als solche anerkannte moralische Personen zeigt, an denen Moralität am deutlichsten erkennbar wird. „Indem sich so in der Vielfalt der Helden die Vielfalt des Lebens spiegelt, und umgekehrt, erlauben uns die Helden, das Gute in der Vielfalt der Formen des Guten selbst zu erblicken. Das erspart uns die Suche nach etwas, das allem Guten gemeinsam ist oder allem, was als Erscheinung des Guten gelten darf, zu Grunde liegt, wie etwa eine gute Absicht, der Nutzen oder was auch immer.“ (85) Aber selbst wenn man die Fähigkeit, zwischen guten und schlechten Taten zu unterscheiden, und zwar durchaus mit subjektiven Präferenzen, als gegeben annimmt, bleibt doch die Frage, ob die Orientierung ausschließlich an konkreten Beispielen ausreicht, um sich über Moralität oder den Begriff der Moral klar zu werden. Denn hängt nicht die Erkenntnis des Gemeinsamen in den vielfältigen Instanzen einer Tugend davon ab, dass diese in allgemeiner Form und damit situationsinvariant be-

griffen wird? Schließlich gibt es bereits einen Unterschied zwischen der tugendhaften Handlung und ihrer womöglich nicht mehr tugendhaften Wiederholung. (Raatzsch übergeht diesen Punkt, vgl. 116.) Und wenn es darum geht, moralische Phänomene zu retten, muss dann nicht erst einmal begriffen werden, dass es sich überhaupt um moralische handelt? Dies kann man durchaus tun, indem man zeigt, was wir gewöhnlich unter Moral verstehen. Damit ist aber schon unterstellt, dass es einen allgemeinen Begriff von Moral gibt, auch wenn zur Erklärung nur eine Liste von Beispielen angeführt wird, wie Raatzsch selbst zugesteht (vgl. 79f.). Doch so wird eben nur die allgemeine Bedeutung anschaulich gemacht. Vielleicht rettet man die Phänomene aber eher, indem man ausspricht, was ihnen zugrunde liegt.

Mag auch die ontogenetische Perspektive einen Vorrang der Beispiele vor dem theoretischen Rasonieren bei der moralische Unterweisung von Kindern nahelegen, so bleibt die Frage, welcher Begriff von Autonomie jenseits der Erziehung sich daraus gewinnen lässt. Nach Abschluss der moralischen Abrichtung besteht nach Raatzsch die Beziehung zu Vorbildern wesentlich darin, dass man sie frei als solche anerkennt (95), indem man sie „aus Eigenem zu Mustern dieser oder jener Art mach[t]“ (99). Damit ist auch gemeint, dass man das Verhalten eines Vorbildes in einen Rahmen bringt, der Grenzen der Anerkennung setzt. Aus dem primär rezeptiven Bezug auf ein Vorbild wird so in einem gewissen Maß die Konstitution eines Vorbildes.

In der Bestimmung des autonomen Subjekts geht Raatzsch aber noch darüber hinaus. Autonom ist das Subjekt, „wenn [es] zumindest die Fähigkeit beherrscht, die man beherrschen muss, um (in und mit seinem Tun) die Frage aufwerfen zu können, was wirklich gut ist, und nicht nur für gut gehalten wird. Auf diese Frage aber gibt es, entgegen dem was man zunächst sagen möchte, keine Antwort, die völlig losgelöst von dem wäre, was für gut gehalten wird.“ (102) Als Entscheidungskriterium dient die „Grammatik des Wortes ‚gut‘“, und falls diese nicht klar ist, muss die Frage danach geklärt werden (ebd.). Wenn zu dieser Klärung jedoch keine sprachlich repräsentierten Phänomene zur Verfügung stehen, können nur Prinzipien herangezogen werden. Insofern aber zugleich auf Autoritäten verwiesen wird, kann es dabei nur um den abstrakten Gehalt von Vorbildern gehen (vgl. 103).

Die für die Moral konstitutive Verbindung zwischen Autorität und Autonomie impliziert also, dass Prinzipien nur als Abstraktionen von wirklichen moralischen Vorbildern zu verstehen sind. Autonomie zeigt sich in der Anerkennung von Vorbildern und in deren Nachahmung. Die dazu erforderliche Fähigkeit, moralische Gehalte irgendwie zu identifizieren und zu wissen, wie man ihnen jeweils gerecht wird, kann aber nur in einem sehr schwachen Sinn als Autonomie bezeichnet werden. Sie enthält weder ein kritisches Moment, noch ist die wörtliche Bedeutung als ‚Selbstgesetzgebung‘ damit verbunden. Im Anhang des Buches wird obendrein die Reflexion ausdrücklich davon abgegrenzt, da sie die unmittelbare Wirkung eines Vorbildes aufhebt (153). Dass hier ein Problem besteht, wird deutlich, wenn Raatzsch den Anspruch auf Autorität als Selbstlegitimierung des Sprechers für möglich hält (vgl. 117). Sich selbst als Autorität anzuerkennen ist zwar logisch konsistent, nimmt der Theorie aber jeden Gehalt, da es geradezu tautologisch ist, für sein eigenes Handeln und Sprechen die Autorität als Handelnder und Sprecher zu beanspruchen. Andernfalls läge wohl ein pathologischer Fall vor. Das kann aber nichts weiter heißen, als dass jeder moralische Gehalt einer allgemeinen Anerkennung bedarf. Diese Affirmation ist als solche unproblematisch, weil es im moralischen Lebensvollzug meist nicht darum geht, ethische Probleme zu lösen. Ethiker gelten nach Raatzsch hingegen als Experten (vgl. 114). Aber anscheinend kann man erst ihnen wirklich Autonomie zuschreiben, da nur sie sich den Grundproblemen des moralischen Lebens stellen und nach allgemein anererkennungswürdigen Lösungen suchen. Denn gerade wenn bestehende Normen nicht (mehr) fraglos Geltung für bestimmte lebensweltliche Bereiche beanspruchen können, ist Urteilkraft gefragt. Diese kann sich nicht an Vorbildern und Beispielen orientieren, durch die die geltenden Normen einfach tradiert werden. Vielleicht sind Experten gerade deshalb nicht durch anerkennende Nachahmung und Nachfolge definiert (109).

Autoren

Pirmin Stekeler-Weithofer ist Professor für Theoretische Philosophie an der Universität Leipzig. Ausgewählte Publikationen: *Grundprobleme der Logik. Elemente einer Kritik der formalen Vernunft*, Berlin/New York: de Gruyter 1986; *Sinn-Kriterien. Die logischen Grundlagen kritischer Philosophie von Platon bis Wittgenstein*, Paderborn: Schöningh 1995; *Philosophie des Selbstbewusstseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2005; *Formen der Anschauung. Eine Philosophie der Mathematik*, Berlin/New York: de Gruyter 2008. *Kontakt*: stekeler@uni-leipzig.de

Henning Tegtmeier ist wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Theoretische Philosophie der Universität Leipzig. Wichtigste Veröffentlichungen: *Formbezug und Weltbezug. Die Deutungsoffenheit der Kunst*, Paderborn 2006; *Kunst*, Berlin, New York 2008; mit Frank Kannetzky (Hg.), *Personalität. Studien zu einem Schlüsselbegriff der Philosophie*, Leipzig 2007. *Kontakt*: tegtmey@uni-leipzig.de

Thomas Wendt ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Leipzig. Autor u.a. von: *Zum Prozess des Verbreitens von Philosophie am Beispiel der Philosophie Friedrich Eduard Benekes*, Leipzig 1985. *Kontakt*: twendt@uni-leipzig.de

Lars Osterloh ist Doktorand am Institut für Philosophie der Universität Leipzig und Wissenschaftlicher Mitarbeiter an einem Forschungsprojekt zur euroäischen Wissenschafts- und Bildungsgeschichte an der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. Er arbeitet an einer Dissertation zum Begriff der Bildung. *Kontakt*: LarsOsterloh@web.de.

Impressum

Redaktion:

Kathi Beier, Peter Heuer, Frank Kannetzky, Henning Tegtmeier,
Markus Wolf

Titelbild:

Frank Kannetzky

Herausgeber:

Ethos e.V. Verein für Ethik und Philosophie, Bergerstraße 2,
04347 Leipzig.
Tel., Fax: 0341/2330829
E-Mail: tegtmey@uni-leipzig.de

Die Beiträge geben die Meinung der jeweiligen Autoren wieder
und entsprechen nicht notwendig der Meinung der Redaktion.
Alle Rechte an den Texten liegen beim Ethos e.V.

PHILOKLES-Kontakt: tegtmey@uni-leipzig.de

PHILOKLES-online: <http://www.philokles.de>