GOTTESBILDER – MENSCHENBILDER. ZUR TRANSFORMATION NORMATIVER INSTANZEN

DIETRICH KORSCH/CORNELIA RICHTER

Wo ist der Ort der Religion in einer aktuellen Anthropologie? Auf diese Frage lässt sich aus unterschiedlicher Perspektive Antwort geben. Eine Perspektive ist die religionswissenschaftliche; sie versteht sich als methodisch „neutral", orientiert sich an historischen Phänomenen, registriert und gruppiert die wahrgenommenen Erscheinungen. Eine andere Perspektive wäre die der christlichen Theologie; ihr ginge es darum, die kulturprägende Kraft des Christentums zusammen mit seiner aktuellen kirchlichen Darstellung zu verstehen und so auszuwerten, dass sich allgemeinere Schlüsse ziehen lassen. Die letzte große Konzeption, die beide Aspekte zu verbinden suchte, hat Wolfhart Pannenberg vor über zwanzig Jahren vorgelegt.[1] Darin traf er durchaus, wie wohl geschichtlich vermittelt, anthropologische Fundamentalaussagen. Ohne diese Möglichkeit bestreiten zu wollen, empfiehlt es sich nach unserer Auffassung, die Ortsbestimmung der Religion im Zusammenhang der Anthropologie in zweierlei Hinsicht zurückhaltender vorzunehmen. Einmal ist mit einem kulturell differenzierten Vorkommen von Religion zu rechnen; deren Auftreten und deren Bedeutung unterscheidet sich nach unterschiedlichen Kulturkontexten. Wir beschränken uns in diesem Sinne auf den europäisch-amerikanischen Kontext. Dies freilich mit der Vermutung – und das ist die andere Veränderung gegenüber Pannenberg –, dass für das Verstehen von Religion im kulturellen Zusammenhang Europas mit einem Gestaltwandel der Religion zu rechnen ist, der die Präsenz des Religiösen in die Kultur selbst hinein verlagert hat. Dieser Hypothese wollen wir nachfolgend Plausibilität verleihen. Sie knüpft sich an die Beobachtung, dass im öffentlichen Diskurs von Weltanschauungen und Politik der Begriff des „Menschenbildes" eine quasi letztinstanzliche Bedeutung gewonnen hat. Wenn sich verstehen lässt, auf welchen Wegen sich diese eingestellt hat, dann eröffnet sich ein neues Forschungsfeld für die Identifizierung und Bearbeitung von Religion in scheinbar säkularen oder postsäkularen Gesellschaften.[2]

1. Die Frage nach dem Bild des Menschen ist zunächst und vorterminologisch eine Grundfrage aller menschlicher Kultur. Damit ist gemeint, dass sich bereits de facto jede Gestalt einer Kultur an normativen Instanzen orientiert, die einen intensiven Bezug auf das Selbstverständnis des Menschen besitzen. Allerdings sind diese normierenden Gesichtspunkte keineswegs schon immer als solche isoliert und reflektiert. Vielmehr zeigt sich, dass Konzeptionen des Menschseins, die einen relativ eigenständigen Charakter tragen, vor allem in Umbruchsituationen ausgebildet werden, wenn

[1] *Wolfhart Pannenberg*, Anthropologie in theologischer Perspektive. Religiöse Implikationen anthropologischer Theorie, Göttingen 1983.

[2] Unser Beitrag steht im Zusammenhang eines Forschungsprojektes „Die Orientierungsfunktion von Menschenbildern in der gegenwärtigen Gesellschaft" an der Philipps-Universität Marburg.

etablierte und vertraute Selbstverhältnisse in die Krise geraten und neue Deutungen erforderlich werden. Dass diese Instanzen den Namen von „Menschenbildern" erhalten, wie sie entstehen, welchen Mustern und Gesetzmäßigkeiten ihre Genese folgt, all das ist bislang nur in Grundzügen bekannt und ebenso wenig erforscht wie der Begriff „Menschenbild" selbst. Es ist bislang zu vermuten, dass das in diesem Sinne normative Verständnis des Ausdrucks „Menschenbild" irgendwann zwischen 1890 und 1920 aufgekommen ist, in jener Zeit also, in der auch der Kulturbegriff zu einem neuen Schlüsselbegriff avanciert ist. Denn im Begriff „Menschenbild" verbindet sich in beispielhafter Weise die aus Aufklärung und Neuzeit stammende Tendenz einer sich intensivierenden Fokussierung auf das Subjekt, dem schlechthin Maßgeblichkeit zugesprochen wird. Freilich zu jener Zeit, an der Wende zum 20. Jahrhundert, nun so, dass das Subjekt nicht mehr als scheinbar autonome und autarke, in Wahrheit abstrakte, Entität verstanden wird, sondern in seiner Bezogenheit auf und Konstitution durch die Abhängigkeit von historisch-kulturellen Prämissen. Von dieser Phase der Entstehung des Begriffs dürften sich in weiterer Forschung Phasen akuten gesellschaftlich wirksamen Gebrauchs unterscheiden lassen, die auf dieses Konzept zurückgreifen. Das wäre an Diskursen nach dem Zweiten Weltkrieg eigens zu untersuchen, in denen etwa der Ausdruck „christliches Menschenbild" die Funktion einer gesellschaftlichen Orientierung einnehmen soll.

Die Etablierung des Menschenbild-Begriffs unter Einbeziehung des Politischen, Sozialen, Ökonomischen, Wissenschaftlichen und Ästhetischen lässt sich nun freilich nicht verstehen ohne die Religion. Insbesondere ist es das Gottesbild, das durch eine sich verändernde Gestalt auf diesen Prozess einwirkt, in dem Sinne nämlich, dass die einst explizit und wirkmächtig normierende Kraft des Gottesbildes nun in einer scheinbar schwächeren Gestalt auftritt, die jedoch ihren normativen Gehalt in implizitere Formen transformiert. Die exakte Untersuchung dieses Transformationsprozesses erfordert zum einen die Erforschung der historisch-sozialen Bedingungen, unter denen er sich vollzieht. Zum anderen – und damit nicht völlig gleichsinnig – gilt es, den Wandel der darin auftretenden wertbezogenen, das heißt metaphysischen Annahmen zu analysieren. Diese letzte Aufgabe wird im Folgenden anhand einzelner exemplarischer Stationen skizziert.

Um die Tiefe und Reichweite dieser Umstellung zu skizzieren, ist eine Erinnerung an ein frühes Auftreten der Maßstäblichkeit des Menschlichen naheliegend. Von dort aus eröffnet sich zunächst ein weiter Weg, in dem über lange Zeit das Göttliche als Maß des Menschlichen gilt. Dieses Maß des Menschen, so scheint es, baut sich neuzeitlich ab. Dass und wie das geschieht, was dabei mit dem Maßstab des Göttlichen geschieht – das anzudeuten ist das Hauptinteresse des vorliegenden Beitrags.

2. Πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρωπον εἶναι, τών μεν ὄντων ὡς ἐστὶ, τών μεν μή ὄντων ὡς οὐκ ἐστίν, zitiert Sokrates den Sophistiker Protagoras im Teaetet: Das Maß aller Dinge sei der Mensch, der seienden, dass sie sind; der nichtseienden, dass sie nicht sind.[3] Der berühmte homo-mensura-Satz ist ein früher Beleg für die Suche nach Maßgeblichkeit – und für die Verknüpfung dieser Suche mit dem menschlichen Selbst-

[3] *Platon*, Theaitētos, in: *Ders.*, Werke in acht Bänden; griech./deutsch, *hg. v. Gunther Eigler*, Bd. 6: Theaitētos. Sophistēs [u.a.], bearb. v. Peter Staudacher, griech. Text v. Auguste Diès, dt. Übers. v. Friedrich Schleiermacher, Sonderausgabe Darmstadt 1990, 1–217; 152a.

verständnis. Zweifellos bedeutet die pointierte Einsicht des Protagoras einen immensen Fortschritt in der humanen Weltorientierung: sich nämlich nicht nur in einen Kosmos des Seienden eingestellt zu wissen, von dem man höchstens religiöse Aussagen machen kann, sondern die Perspektivierung auf das eigene Erkennen für ausschlaggebend zu halten im Vorgang der Welterschließung und Weltbearbeitung. Insofern schließt auch Sokrates an die sophistische Intuition an. Allerdings weist er sogleich auch deren höchst unvollkommenes Verständnis nach, wenn unter dem Menschen hier bloß das wahrnehmende Individuum verstanden sein soll. Denn in dieser Auslegung, die diejenige des Protagoras gewesen zu sein scheint, soll die individuelle Unmittelbarkeit der Wahrnehmung als unhintergehbar ausgegeben werden, so dass es lediglich zu einem machtförmigen Kampf um Durchsetzung von Interessen kommt, der seine Machtförmigkeit rhetorisch maskiert. Die Wahrheit des protagoreischen Satzes enthüllt sich erst der Kritik desselben, wenn nämlich gezeigt werden kann, dass die Annahme des Menschen als Ort der Erkenntnis und möglicher Wahrheit unterschieden wird vom Grund möglicher (und aller) Wahrheit. Um diese Kritik durchzuführen, bedarf es zwei weiterer Annahmen. Einmal muss, jenseits individueller Zufälligkeit und Vergänglichkeit der Wahrnehmung, damit gerechnet werden, dass allen Menschen ein von ihrer Sinnlichkeit unterscheidbarer Zugang zur Erkenntnis offensteht. Man muss sogar annehmen, dass es eben dieser Zugang zur Wahrheit ist, der die Menschen miteinander wesentlich verbindet, also geradezu ihr Wesen ausmacht. Allerdings ist darin bereits die zweite Annahme impliziert. Denn auf die Wahrheit verwiesen zu sein, erfordert eine Selbstunterscheidung zwischen mir als möglichem Erkennendem und dem Maß meiner Erkenntnis, das ganz offensichtlich nicht ich selbst bin. Ob man dann in diese Stelle des Maßes eine Welt der Ideen einsetzt oder ob man darauf verzichten kann – diese Debatte soll hier nicht weitergeführt werden (obwohl es gute Argumente für „Ideen" gibt). Zunächst genügt die Einsicht, dass der protagoreische homo-mensura-Satz, kritisch gelesen, diese beiden Implikationen besitzt, einmal nach einem überindividuellen Wesen des Menschen fragen zu müssen, sodann aber auch, dieses Wesen des Menschen nicht im empirischen Menschen selbst finden zu können.

Gerade der bewusste Ansatz möglicher Wahrheitserkenntnis beim Menschen verlangt nach mehr und anderem als dem Menschen. Dieser Grundsatz kann als cantus firmus der antiken Philosophie angesehen werden. Die platonische Ideenlehre ebenso wie die aristotelische Metaphysik, die stoische Naturlehre wie die neuplatonische Sphärenspekulation lassen sich als Variationen dieses Themas rekonstruieren. Der Mensch als Maß – ja, aber nur dann, wenn es für den Menschen selbst ein Maß gibt.

3. Die Grundproblematik des „Menschenbild"-Begriffes besteht nun darin, dass er den metaphysischen Gehalt, der sich mit dem Menschen als Ort möglicher Wahrheitserkenntnis verschwistert fand, in sich aufgesogen hat. Nach heutiger Vorstellung scheint unter einem Menschenbild bloß eine einigermaßen beliebige Ansicht über das Menschsein verstanden zu werden, die man haben oder auch nicht haben kann; sie tritt dann als ein Aspekt in einem umfassenderen Weltbild auf. Dabei scheint es weiterhin so zu sein, dass es durchaus mehrere Menschenbilder geben kann, sofern sie mit den harten, wissenschaftlich abgesicherten Verständnisweisen unser Welt kompatibel sind. Das Menschenbild sieht danach aus wie eine Privatmeinung, die natürlich immer in einem gruppenspezifischen, vor allem einem politischen Kontext steht. Doch dieser Schein einer Konstanz des wissenschaftlichen Weltbildes und der bloßen Variabilität der

Menschenbilder trügt. Denn tatsächlich dürfte sich nachweisen lassen, dass es am Ende doch gerade diese perspektivisch-partikularen Menschenbilder sind, die den praktischen Umgang mit scheinbar überindividuell-allgemeinen Grundkoordinaten unserer Welt bestimmen, ja schon die theoretischen Suchbewegungen zu ihrem Verständnis steuern. Darin übernehmen sie de facto, wenngleich uneingestanden, die Rolle metaphysischer Leitvorstellungen – ohne sich über diese Implikationen Rechenschaft zu geben.

Nun kann man diesen Sachverhalt kulturkritisch bedauern; das wird ihn nicht ändern. Als erstes gälte es daher, ihn in seinem Zustandekommen genauer zu begreifen, was nun unter der folgenden These versucht werden soll: Die Umstellung von einer gehaltvollen Metaphysik als Einheit von Menschenwesen und Wahrheitsgrund (nenne man ihn Sein oder Welt oder Universum) auf ein verschwiegenes quasi-metaphysisches Menschenbild lässt sich nicht ohne einen religionsgeschichtlichen Wandel verstehen, der mit sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Veränderungen einhergeht. Das entscheidende Datum für diese religiös induzierte Geschichte markiert in unserem geschichtlichen Zusammenhang (der sich ja auch weltgeschichtlich anderen Weltgegenden imponiert hat) die Vorstellung von der Menschwerdung Gottes, also das christliche Zentraldogma. Denn hier wurde unter der Voraussetzung des Monotheismus menschheitsgeschichtlich zum ersten Mal die Vorstellung gefasst, dass das Absolute selbst als Mensch am Ort des Endlichen wesentlich (und nicht nur abgeschattet und teilweise) präsent ist. Das impliziert eine ungeheure Aufwertung des Menschen im Zusammenhang des Endlichen, die sich nicht auf seine geistigen Fähigkeiten oder dergleichen, sondern auf seine religiöse Bestimmung gründet – damit aber auch so unhintergehbar wie vielfältig auslegbar ist. Am Ort des menschlichen Lebens mit der Gegenwart des Absoluten rechnen – das macht unter dieser Perspektive das Eigentümliche, die Auszeichnung des Endlichen aus.[4]

Nun ist aber diese Anwesenheit des Absoluten im Endlichen zu unterscheiden von allen Vorstellungen, wie man dieser Gegenwart inne wird. Hier hat es in der Geschichte des Christentums sehr verschiedene Auslegungen gegeben. Die über Jahrhunderte privilegierte Vorstellung ist die der Kirche als Heilsanstalt gewesen; also als diejenige Institution, die ihrerseits die Gegenwart des Heils auf Erden verkörpert und vermittelt. Die Leistung dieser Lehre von der Kirche (die sich dann freilich als die irdische Existenzform Christi selbst ausgeben musste) bestand darin, die Gegenwart des Absoluten sozial zurechenbar anschaulich zu machen. Doch diese Auffassung von der Kirche konnte es sich nie verhehlen, dass sie die Gesamtheit der göttlichen Präsenz auf Erden nicht institutionell auszuschöpfen vermochte – wie sich in der Vorstellung vom noch bevorstehenden Himmelreich aussprach. Es konnte daher kaum ausbleiben, dass die Gottespräsenz im Endlichen auch noch auf andere primäre Weise verstanden wurde, nämlich als Präsenz im Glauben: innerlich, unanschaulich, nur im menschlichen Bekenntnis und Verhalten sichtbar werdend, nicht institutionell fassbar. Das ist die Wendung gewesen, die die Reformation der Christentumsgeschichte gegeben hat. Was darin zunächst wie eine Einschränkung und Verflüchtigung aussieht, ist in Wahrheit eine Entgrenzung und Vertiefung. Denn Gott im Glauben zu vergegenwärtigen,

[4] Hier ergibt sich ein interessantes, keineswegs nur kontroverses Gespräch mit Volker Gerhardt, der „das Absolute im Dasein" unter dem Titel der „Selbstverwirklichung" zu denken vorschlägt: *Volker Gerhardt*, Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität, Stuttgart 1999 (RUB 9761), 414–451.

muss ja voraussetzen, dass Gott allenthalben da ist. Zwar mögen die christliche Verkündigung (so wie auch die Sakramente) als der wesentliche Zugangsort zur Erkenntnis der Gottespräsenz gelten – aber ganz gewiss wird Gottes Gegenwart nicht von der Verkündigung erzeugt, sondern von ihr als unabhängig vorausgesetzt. Von welcher Art ist diese Voraussetzung? Lässt sich eine Differenz beobachten zwischen der vorausgesetzten Gottesgegenwart in der Verkündigung – und derselben außerhalb der Verkündigung? Besitzt diese Annahme einer Gottespräsenz extra ecclesiam et extra praedicationem eine kulturelle Tiefenwirkung?

4. Es ist ratsam, mit einer Antwort auf diese Fragen bei Martin Luther einzusetzen. In seiner umfangreichen Schrift „Vom Abendmahl Christi" (1528), die sich gegen den Zürcher Reformator Huldreich Zwingli richtet, notiert Luther als Grundsatz, dass „unser Glaube hält [behauptet], daß Christus Gott und Mensch ist und die zwei Naturen eine Person ist, also daß die selbige Person nicht mag zertrennt werden."[5] Daraus schlussfolgert er dann aber, dass Christus sein müsse „allenthalben, wo Gott ist" – „und wo du kannst sagen: Hier ist Gott, da mußt du auch sagen: so ist Christus der Mensch auch da. [...] Nein, Geselle, wo du mir Gott hinsetzest, da mußt du auch die Menschheit mit hinsetzen. Sie lassen sich nicht sondern und voneinander trennen. Es ist eine Person geworden und scheidet die Menschheit nicht so von sich wie Meister Hans seinen Rock auszieht und von sich legt, wenn er schlafen geht."[6] Oder noch einmal: „Die Menschheit [...] ist mit Gott eine Person, so daß, wo Gott ist, da ist auch der Mensch. Was Gott tut, das heißt auch der Mensch getan. Was der Mensch leidet, das heißt auch Gott gelitten."[7]

Diese konsequente Ausdeutung der Einheit von göttlichem und menschlichem Wesen in der Person Jesu Christi ist zunächst noch ganz auf diese Person bezogen – und lässt sich doch nicht darauf beschränken. Denn sofern diese Einheit, wenn sie besteht, immer besteht, muss Christus auch da gedacht werden, wo er nicht als solcher erkannt wird. Das ist der Kern der sogenannten Ubiquitätslehre des Luthertums: Die Menschheit Christi ist so umfassend wie die Gottheit Gottes.[8] Damit ist es aber nur ein kleiner Schritt hin zu der These, dass die Menschheit überhaupt durch die Person des Gottessohnes so geadelt ist, dass sie – aus christlichen Gründen! – in beständiger Verbindung zur Gottheit steht. Die Frage, ob und wie man hier noch zwischen der auf den einen Menschen Jesus Christus begrenzten (wiewohl das menschliche Wesen als solches vertretenden) Einheit mit Gott reden kann und inwiefern damit eine Neubestimmung des menschlichen Wesens überhaupt verbunden ist, wird die Theologie bis ins 20. Jahrhundert hinein beschäftigen.

Zweifellos will Luther diesen Gedanken noch ganz auf Christus beschränkt wissen – und das ist auch die einzige Verständnisweise, die der herkömmlichen christlichen Lehre entspricht. Doch zeichnet sich schon ab, dass der Sinn darüber hinaus reicht. Denn wenn in und durch Christus die gesamte Menschheit in der Welt bei Gott ist, dann

[5] *Martin Luther*, Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis (1528), in: Luthers Werke in Auswahl, *hg. v. Otto Clemen*, Bd. 3: Schriften von 1524 bis 1528, Berlin [5]1959, 352–516; 396, sprachlich geringfügig modernisiert.

[6] *Luther*, a.a.O., 397.

[7] *Luther*, a.a.O., 400.

[8] *Jörg Baur*, Art. Ubiquität, in: Theologische Realenzyklopädie 34, Berlin etc. 2002, 224–241.

muss auch Gott überall in der Welt wirken. Und zwar auch da und dann, wo man ihn gerade nicht als Gott erkennen kann. Das ist einer der Hintergründe für Luthers Lehre vom verborgenen Gott, nämlich die Annahme, die der Glaube verlangt, dass Gott alles in allem wirkt – und dabei zugleich auf die Erfahrung stößt, dass der dem Menschen gnädige, sich mit ihm vereinende Gott doch auch Unheil und Unrecht geschehen lässt.[9] Luther hat mit guten Gründen diese Spannung zwischen gewissmachendem Glauben und anfechtender Welterfahrung (die zuletzt ja auch wie eine Anfechtung durch Gott aussehen muss) nicht aufgelöst.

Gott ist – dank seiner Einheit mit Christus – überall und überall wirkend. Der Glaube kennt ihn – eben dank der Einheit mit Christus – auf präzise Weise als rettenden, das Leben verwandelnden Gott und muss ihn doch zugleich überall sonst verborgen wirksam wissen. Was geschieht, wenn man diese Spannung, die bei Luther als die zwischen Glaubensgewissheit und Anfechtung verstanden wird, umdefiniert, das zeigt sich in der Theologie der deutschen Aufklärung.

5. Ein schönes Beispiel dafür ist eine Schrift von Johann Joachim Spalding (1714-1804), einem führenden Vertreter der Berliner Aufklärung (von den Zeitgenossen als „Neologe" bezeichnet) aus dem Jahre 1797: Religion, eine Angelegenheit des Menschen.[10] „Was bin ich als Mensch? Wohin gehet meine ganze, ohne meine Willkür mir zugegebene, Abzweckung? Was habe ich, nach den ebenso unverkennbaren als unauslöschlichen Anlagen und Fähigkeiten dieser meiner Natur, zu tun? Was habe ich dabei zu erwarten?"[11] Mit solchen Fragen der Selbstbesinnung erschließt sich dem Menschen, was er sich angelegen sein lassen soll und will. Die Antworten, die Spalding Zug um Zug durchgeht, führen von dem Trieb zum Wohlsein[12] über die Unterscheidung von Recht und Unrecht und die davon abhängige Selbstbilligung[13] zur Religion und der Annahme eines die Welt und mein Leben lenkenden Gottes, wodurch „die beiden ursprünglichen Anlagen unserer vernünftigen Natur zum Recht und zur Glückseligkeit in *Vereinbarung*" gebracht werden.[14] Kann man also sagen, dass die Religion die Klammer von Sittlichkeit und Glückseligkeit ist (dass Spalding Kant gelesen hat, weiß man), so erschließt sich doch die konkrete Gestalt dieser gesuchten Einheit wesentlich über das Christentum: „die höchste Menschenwürde und reinste Gottesliebe im Guteswollen und Rechttun; der Schöpfer und Herr der Welt als allgemein guter Vater der Menschen; der Trost seiner alles umfassenden Vorsehung; die auch den Verirrten versicherte Zurückbringung und Wiederaufnahme zur Tugend und Glückseligkeit; die Erwartung einer fortdauernden erfreulichen Zukunft unter der unverbrüchlichen Bedingung der Rechtschaffenheit: – das ist die Religion des Christentums."[15]

[9] *Eberhard Jüngel*, Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes, in: *ders.*: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens, München 1990, 163–182.

[10] Zu Spalding vgl. zuletzt: *Albrecht Beutel*, Johann Joachim Spalding: Populartheologie und Kirchenreform im Zeitalter der Aufklärung, in: *Peter Walter* (Hg.) Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts, Darmstadt 2003, 226–243

[11] *Johann Joachim Spalding*, Religion, eine Angelegenheit des Menschen (1797), neu hg. v. *Wolfgang Erich Müller*, Darmstadt 1997, 10.

[12] Vgl. *Spalding*, a.a.O., 11.

[13] Vgl. *Spalding*, a.a.O., 14f.

[14] *Spalding*, a.a.O., 22, kursiv im Original.

[15] *Spalding*, a.a.O., 37; vom „wahren" und „höheren" Menschenwert/Wert des Menschen bzw. von „natürlicher Menschenwürde" ist 25. 27. 31 die Rede.

Bei Spalding wird die positive Religion des Christentums als diejenige Gestalt ausgezeichnet, die als Grundlegung der Menschenwürde die natürliche Anlage des Menschen zum Rechttun nicht nur zur Geltung, sondern auch erfolgreich zur Durchführung bringt. Fragt man sich, inwiefern und von woher diese Kombination möglich wird, so zeigt sich, dass nach Spaldings Verständnis Natur und Offenbarung (wenn man die positive Religionsbegründung im Christentum so nennen darf) einander darum ergänzen, weil im Christentum selbst schon auf das dem Menschen zugängliche, keineswegs glücksfeindliche, sondern das Menschenleben zu seinem Ziel bringende Menschenwesen abgestellt ist. Das heißt: so sehr man Spaldings harmonisches Konzept in seinem sympathischen Vortrag schätzen mag, der von der eigenen Selbsterfahrung ausgeht, so sehr liegt doch der sachliche Grund dieses Weges im Christentum selbst. Das Christentum wird als wesentlich menschlich verstanden; es vermittelt den wahren Wert, die eigentliche Würde des Menschseins.

Die bedrohliche Anfechtung (als die Unmöglichkeit, geglaubtes und erfahrenes Gotteswirken zusammenzubringen), von der Luther zu reden wusste, wird bei Spalding zur Spannung zwischen dem im Christentum erschlossenen wahren Wesen des Menschen und dem noch zu gehenden Weg zu seiner Realisierung, auf dem die inneren Widerstände zu erkennen sind (gerade auch in ihrer religiösen Verkleidung, wo religiöse Vorstellungen die Wesensverwirklichung behindern), auf dem dann aber auch diese gegenstrebigen Momente durch eine die Religion dem Menschen angelegentlich machende „Bildung zur Religiosität“[16] überwunden werden kann. Die fundamentale Spannung zwischen der christlichen Auszeichnung des Menschen und Gottes Wirken wird zu einer relativen Spannung zwischen gegebener Menschenwürde und ihrer Verwirklichung – das ist die Transformation der Aufklärung. *Religion* – eine Angelegenheit des *Menschen*: Momentaufnahme eines Prozesses der religiös motivierten Transformation des Normativen in die Gestalt des Menschen selbst.

6. Das Normative wird in die Gestalt des Menschen selbst aufgenommen: Diese Figur ist in besonderer Weise bei Immanuel Kant zu finden. Auch bei Kant ist die Frage der Realisierung des guten Handelns ein zentraler Punkt, und auch er spricht, wenn er vom Menschen spricht, von dessen natürlichen Anlagen und deren allmählicher, mehr oder weniger gelingender, Zivilisierung im mühevollen Prozess der Selbstbildung. Aber anders als Spalding sieht er den Grund für die Verbindlichkeit von Moralität erstens gerade nicht in der Natur des Menschen, zweitens nicht, so muss hinzugefügt werden, in den „Umständen der Welt“[17], und es ist drittens schon gar nicht die positive Religion, die als Grundlegung der Menschenwürde die natürlichen Anlagen zur Sittlichkeit realisiert.

Für Kant liegt der Grund der Verbindlichkeit vielmehr einzig und allein „in Begriffen der reinen Vernunft“.[18] Die Moral wird, so Kant in seiner Schrift zur „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ (1785) konstituiert durch die Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft und bedarf keiner weiteren Fremdbegründung. Im Gegenteil,

[16] Vgl. *Spalding*, a.a.O., 110.

[17] *Immanuel Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), in: *Ders.*, Werke in zehn Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 6: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Erster Teil, Sonderausgabe Darmstadt 1983, 9–102, BA IX.

[18] *Kant*, ebd.

jede Fremdbegründung wäre ja von historisch-kultureller und damit partikularer Art. Würde die Moral durch sie konstituiert, dann wäre sie immer abhängig von bestimmten historischen Konstellationen und damit letztlich nur ein Spielball der Mächte. Die Allgemeingültigkeit der Moral muss daher, so Kant, der Ebene der empirischen Verstrickungen enthoben sein. Nur dann, wenn sie von den Bedingungen und Begehrlichkeiten der Sinnlichkeit befreit ist, lässt sie sich für alle Menschen so begründen, dass darin zugleich deren Würde festgestellt wird.

In diesen Überlegungen zeigt sich bereits der eigentümliche Gegensatz, der das Werk Kants bestimmt und letztlich die Spannung von rein gesetzlicher Moralbegründung auf der einen Seite und der Notwendigkeit Gottes als sittlicher Idee auf der anderen Seite zum Resultat hat. Denn auf der einen Seite beschreibt Kant den Menschen ernüchternd realistisch: Von seiner ganzen Anlage her als sinnlich-bestimmtes Wesen, halb von Natur, Trieben und Verführungen gezogen, halb nur zu gern aus Neigung und Willkür hingesunken, scheitert der Mensch immer wieder an der Realisierung des guten Handelns, obwohl er es nach seinen mit dem Sittengesetz vereinbarten Maximen kennt. Auf der anderen Seite ruft Kant genau diesen Menschen in die Verantwortung des Selberdenkens und mutet ihm den Kategorischen Imperativ zu. Es ist ausgerechnet die *menschliche* Vernunft, von der die Begründung der Moral erwartet wird. Wäre es angesichts dieser Misere nicht sinnvoller, wie Spalding auf eine leitende Instanz zu bauen, die sagt, was man zu wissen, zu tun und zu lassen habe, also z.B. auf einen Monarchen, oder auf die Bibel und deren Gott?

Nun, würde Kant sagen, das wäre vermutlich bequemer. Und es ist auch gar nicht so schlecht, eine positive Religion wie zum Beispiel das Christentum an der Seite zu haben, die ein wenig Hilfestellung leistet. Mit der auch diejenigen zur Moralität befähigt werden, die zur Orientierung starke Bilder brauchen, Geschichten und die Gemeinschaft mit anderen. Aber damit ist das Problem nicht gelöst, denn selbst jede göttliche Instanz ist ein Produkt unserer Vernunft. Die Crux an der Sache ist, das hatte die „Kritik der reinen Vernunft" von 1781 eindrücklich gezeigt, dass der Mensch ständig in Versuchung ist, die Idee der reinen Vernunft realistisch zu positivieren. Aber er kann dieser Versuchung der Vernunft nicht nachgeben, ohne unvernünftig zu werden. Die Vernunft muß daher darüber Rechenschaft ablegen über Status und Geltung ihrer Vorstellungen, denen sie mehr oder weniger bewusst folgt.

Bezüglich der Vorstellung einer höheren Instanz gilt, dass sie zwar gedacht werden kann, dass aber der Begriff von Gott als höchstem Gut nach der Idee zu bestimmen ist, also nach „der Idee, die die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft, und mit dem Begriff eines freien Willens unzertrennlich verknüpft".[19] Das ist nach Kant auch keineswegs unsinnig, da die Vernunft immer und „rastlos das Unbedingt-Notwendige [sucht, C.R.], und sich genötigt [sieht, C.R.], es anzunehmen" – aber die Vernunft nimmt das Unbedingte an, und das heißt, sie postuliert es „ohne irgend ein Mittel, es sich begreiflich zu machen".[20] Freiheit, die Unsterblichkeit der Seele und Gott: das sind die wirkmächtigsten Postulate der Vernunft. Sie sind nur problematisch zu denken, das heißt: denknotwendig, aber ohne objektive Realität, theoretisch, aber nicht beweisbar.

[19] *Kant*, a.a.O., BA 30.
[20] *Kant*, a.a.O., BA 128.

Genau an diesem Punkt jedoch, an dem aus einer enggeführten theologischen Perspektive jede Rede von Gott aus dem Spiel zu sein scheint – was sollten wir schon mit einem, wie man so meint, „bloßen" Postulat anfangen? –, zeigt sich erneut die Spannung von Kants Insistieren auf der Vernunft einerseits und seiner realistischen Beschreibung des Menschen andererseits. Denn es ist eine Sache, die Moral zu konstituieren, und es ist eine andere, sie zu realisieren. Zwar ist die Freiheit die einzige konstitutive Bedingung für die Moral. Aber um zu wissen, was das Ziel dieser Freiheit sein soll, braucht die Vernunft eine Perspektive. Diese sucht sie – und zwar notwendig, im höchsten Gut als der Übereinstimmung von Glückseligkeit und Sittlichkeit als Objekt und Endzweck der reinen praktischen Vernunft. Die Realisierung des höchsten Gutes ist also moralische Pflicht, von der zugleich gewusst wird, dass sie als Ziel nicht vollständig zu erreichen ist. Glückseligkeit und Sittlichkeit kommen im endlichen Menschenleben nie vollständig zur Deckung.[21]

Deshalb tritt neben die notwendige objektive Orientierung an einem Unbedingten die subjektive Notwendigkeit, das heißt das Bedürfnis, eine Instanz anzunehmen, in der diese Übereinstimmung geleistet ist: das Dasein Gottes, das als Postulat theoretisch notwendig ist, aber nicht beweisbar. Es bleibt für die theoretische Vernunft eine Hypothese, auch wenn es für das Bedürfnis zu einem wesentlichen Glaubensinhalt wird. Da dieser aber nur die Vernunft zu seiner Quelle hat, bezeichnet Kant ihn als „Vernunftglaube"[22]. Aus dieser Perspektive ist dann auch die Religion zu verstehen als „die Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote".[2] Deshalb, so Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft" von 1788, führt das moralische Gesetz über den Begriff des höchsten Gutes als Objekt und Endzweck der reinen praktischen Vernunft zur Religion. 1793 hat er dieser Überlegung ein ganzes Buch gewidmet: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft".[24]

7. Aber so notwendig die Perspektive auf das höchste Gut und damit auf Gott auch ist, so wenig vermag sich durch sie eine Gewissheit über die Tragfähigkeit dieser Perspektive einzustellen. Der Mensch im Diesseits, Gott im Jenseits, verbunden lediglich durch die Figuren Moralreligion und Vernunftglaube – in dieser Alternative bleibt Gott letztlich dauerhaft entzogen. Das hat, nur wenig später als Kant, Hegel in eindrucksvoller Weise kritisiert. Zwar beschreibt Hegel den Menschen nicht weniger realistisch als Kant, zumindest nicht im Blick auf dessen einzelne endliche Gestalt, aber die Frage der Verbindung von Gott und Mensch ist nun gerade nicht mehr in der Perspektivität von Diesseits und Jenseits behaftet, sondern in der Figur ihrer Versöhnung.

[21] Es wird gerne übersehen, daß der Autor des Kategorischen Imperativs ein so realistisches und nüchternes Bild vom Menschen zeichnet. Das liegt zum einen an Kants eigenen Vorgaben, die im Zuge der „Kritik der reinen Vernunft" auf der strikten Trennung von Empirie und ethischer Begründung beharren. Zum anderen kommt dieses Bild deutlich stärker in den späteren, jedoch viel weniger rezipierten, Schriften Kants zum Ausdruck, vor allem in der Religionsschrift von 1793. Eine höchst gelungene Interpretation des Gesamtwerkes Kants, geradezu im Sinne einer Art Lebensphilosophie, ist nun bei *Volker Gerhardt*, Immanuel Kant. Vernunft und Leben (RUB 18235), Stuttgart 2002 zu lesen.

[22] *Immanuel Kant*, Kritik der praktischen Vernunft (1788), in: s. Anm. 14, 103–302, A 227.

[23] *Kant*, a.a.O., A 233.

[24] *Immanuel Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), in: s. Anm. 14, Bd. 7: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Zweiter Teil, 645–879.

Der endliche Mensch ist auch für Hegel zerrissen von den Anforderungen und Anmutungen der Welt, er verzweifelt an seiner Unfähigkeit, Selbst und Welt zusammen zu bringen. Er ist ein „unglückliches Bewusstsein"[25], weil er nach einer Einheit des Lebens sucht, ohne sie finden zu können. Aus dieser Verzweiflung heraus hat der Mensch ein Bedürfnis nach Philosophie, und er fragt nach Gott, weil es eine Einheit geben muss, soll das Leben nicht gänzlich sinnlos und nicht länger lebbar sein. Er vermeint ihn jedoch zunächst nur im Jenseits finden zu können, weil er im Diesseits nicht sichtbar ist – auch hier, in der berühmten Auseinandersetzung mit Schelling und Fichte in der Differenzschrift von 1801 finden wir also Luthers Figur der Verborgenheit Gottes, verbunden mit dem Kantischen Gedanken, dass der Mensch von Gott nichts wissen kann.

Anders als Luther und Kant lässt Hegel diese Spannung aber nicht offen. Denn indem der Mensch seine endliche Begrenztheit reflektiert und nach Gott fragt, hat er bereits über die Grenze und seine Endlichkeit hinaus ausgegriffen auf das Unendliche. In der Reflexion wird daher zum einen die Endlichkeit als Endlichkeit wahrgenommen. Aber das ist zum anderen nur möglich vor ihrem Gegenüber, der Unendlichkeit, die damit bereits antizipiert ist und das Endliche relativiert. Und damit ist nichts weniger gemeint, als dass im Endlichen das Unendliche schon enthalten ist. Dem Menschen, der nach dem Unendlichen fragt, kehrt sich so das Verhältnis zur Welt um: Denn im Bezug auf das Unendliche wird die eigene Endlichkeit, die zuvor in die Verzweiflung und das Unglück geführt hat, nun zur Unwahrheit – zu dem, was nicht das Eigentliche ist, weil das Einzige nicht einzig bleibt. Es ist vielmehr immer schon verbunden mit dem Allgemeinen: Gott, das Absolute, ist im Endlichen selbst gegenwärtig.

Trifft dies zu, so kann allerdings auch die Bewegung im Endlichen selbst, die Bewegung zu Gott hin, nicht unabhängig von Gott geschehen, wie Hegel in der „Phänomenologie des Geistes" (1807) zeigt. Es ist dann nicht, wie bei Kant, der Mensch allein, der das Postulat Gottes aus Vernunftgründen formuliert und sich ihm zuordnet. Das würde ihn ja gerade nicht aus der Vereinzelung reißen, weil er diesen Gott sofort als bloße Setzung erkennen würde. Sondern in der Bewegung des Menschen aus dem Endlichen heraus, zeigt sich Gott selbst. Hegel nennt das die „Erhebung"[26] vom Endlichen zum Unendlichen: Der Mensch weiß sich nicht nur auf Gott bezogen, sondern er weiß sich „in Gott"[27] und das heißt, von Gott selbst zu sich erhoben. Die Bewegung des Menschen zu Gott hin ist also getragen von Gott selbst – womit Gott selbst sich in der Geschichte des Menschen realisiert. Gott wird Mensch – in eben jener Geschichte, in der es darum geht, was wir zu wissen, zu tun und zu lassen haben.

Was aber, wenn sich diese Geschichte als eine Geschichte des Scheiterns und der Verfehlung erweist? Wenn Gott in die sittliche Verwirklichung überhaupt einbezogen ist, und seine Präsenz sich nicht erst am erfolgreichen, guten sittlichen Handeln erweist, sondern schon in den Abgründen menschlichen Handelns selbst? Hegel, dem

[25] *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801), (PhB 62), Hamburg 1962, 16; vgl. ebenso: *Ders.*, Phänomenologie des Geistes (1807), in: *Ders.*, Werke in zwanzig Bänden, hg. v. *Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel*, Bd. 3, Frankfurt/M. 1970 (stw 1986), 163–177.

[26] Zur Figur der „Aufhebung" vgl. den noch immer unüberholten Beitrag von *Falk Wagner*, Die Aufhebung der religiösen Vorstellung in den philosophischen Begriff, in: NZSThR 18, 1976, 44–73.

[27] *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830), neu hg. v. *Friedhelm Nicolin* (PhB 33), Hamburg [6]1959, § 564 Anm.

gerne ein allzu optimistisches Fortschrittsverständnis vorgeworfen wird, hat diese Schwierigkeit durchaus gesehen und vor allem in seinen späteren Ausführungen der „Enzyklopädie" und in den „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" von 1827 und 1831 thematisiert.[28] Zur Geltung bringt sich die Realisierung Gottes in der Geschichte nur dann, wenn die Bedingungen in der Welt auch darauf abgestimmt werden, und das heißt, dass die philosophische Reflexion die Geltung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit übersetzen muss in die konkreten Lebensverhältnisse hinein. Erst wenn die Politik wie das alltägliche Leben von der Versöhnungsfigur von Unendlichem und Endlichem bestimmt ist, ist das Unendliche auch de facto in der Welt realisiert.

8. An dieser Stelle legt es sich nahe, eine kleine Zwischenbilanz zu ziehen. Was sich bei Kant gezeigt hat, ist einerseits das Festhalten an der Einsicht, dass es für das Menschsein des Menschen ein Unbedingtes braucht, woraus sich dieses konstituiert – das ist gewissermaßen das Erbe der gottmenschlichen Auszeichnung der Menschennatur. Auf der anderen Seite findet sich die Transformation eben dieser Instanz, die als die Unbedingtheit des Sittengesetzes verstanden wird; es ist dezidiert nicht mehr Gott oder die göttlich gegründete Moral, die diese Funktion einnehmen. Nun zeigt sich freilich drittens, dass diese Verlagerung nicht schon die völlige Elimination des Gottesgedankens aus der moralischen Handlungssituation und ihrer Geschichte ist, denn sub specie des höchsten Gutes kommt Gott als Vernunftidee noch einmal zum Zuge.

Hegels Position kann man lesen als Radikalisierung dieser Kantischen Auffassung, was sich ganz kurz so zusammenfassen lässt: Wenn Gott die (auch nur jenseitige) Klammer von Sittlichkeit und Glückseligkeit sein soll und wenn diese transzendentale Idee tatsächlich in der Zuversicht auf erfolgreiches Handeln jetzt schon für uns eine Orientierung abgeben soll, dann muss mit einer anderen Art von Gottespräsenz schon im gesamten Weltprozess gerechnet werden – eine Form der Präsenz, die sich nach Stufen der Klarheit oder Mustern des Identifiziertwerdenkönnens unterscheidet, die aber doch überall grundsätzlich anzutreffen sein muss. Darum gibt es, wie die „Phänomenologie des Geistes" gezeigt hat, einen Weg vom einfachsten Wahrnehmen zum absoluten Geist, der sich pünktlich nachzeichnen lässt und auf dem sich enthüllt, dass die Strukturen des Geistes, der sich selbst erst in den Formen von Kunst, Religion und Philosophie vollends zu erfassen vermag, von Anbeginn jedem Leben, Denken und Erkennen präsent sind. Hier wird die Religion, hier wird auch der Gottesbegriff einem hochdifferenzierten Geistbegriff eingeschrieben, der als Indiz des Absoluten überhaupt gelten kann. Gewissermaßen vollendet sich beim Lutheraner Hegel – nach den aufklärerischen Wegen über die Unmittelbarkeit der Moral – die bei Luther theologisch befangene Einheit von Gott und Mensch in universaler und spekulativer Weise.

Um so deutungsbedürftiger wird daraufhin die Nachgeschichte der Hegelschen Philosophie. Wer sich jemals von Hegels spekulativer Philosophie hat beeindrucken lassen, ist geneigt zu fragen: Was konnte nach Hegel eigentlich noch kommen? Wie kann man sich – post Hegel locutum – den Siegeszug des Empirismus und Materialismus verständlich machen? In Wahrheit ist eine Schlüssigkeit der Abfolge durchaus gegeben. Denn in Hegels ausgearbeitetem System liegt eine unausrottbare Zweideutig-

[28] *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 3 Bde., neu hg. v. *Walter Jaeschke* (PhB 459–461), Hamburg 1993–1995.

keit beschlossen. Sie lässt sich in der Alternative formulieren, ob für die Vollständigkeit dieses Geist-Begriffes der Bezug auf eine als solche identifizierbare Instanz wie Geist und Gott noch nötig ist – oder ob die Einheit von Gott und Mensch, Welt und Geist so gedacht werden kann und muss, dass auf jede Form von künstlerischer, religiöser, ja auch philosophischer Positivierung des Geistes konsequenterweise verzichtet werden muss, weil diese die erreichte Einheit wieder stören würde. Anders gesagt: Braucht es Gott noch als Gegenüber der Welt in ihrer verstehbaren Einheit – oder hat die Einheit der Welt Gott gewissermaßen in sich aufgesogen, so dass sie selbst voll göttlichen Gehaltes ist (der dann freilich nicht mehr so genannt werden darf ...) ? Bekanntlich ist diese Alternativfrage die Wegmarke gewesen, an der sich die Pfade des sog. Rechtshegelianismus und des sog. Linkshegelianismus geschieden haben. Und auch ganz ohne ideologische Befangenheit muss man sagen, dass die linkshegelianische Option die weitaus wirkungsvollere gewesen ist – auch und gerade da, wo sie die Begriffsbestimmungen Hegels selbst hinter sich gelassen hat. Das soll nun an zwei Beispielen etwas näher illustriert werden.

9. Ludwig Feuerbach hat im „Wesen des Christentums" (1841) die linkshegelianische Konsequenz mit aller Schlüssigkeit formuliert: „Die Religion, wenigstens die christliche, ist das *Verhalten des Menschen zu sich selbst* oder richtiger: *zu seinem [...] Wesen*, aber das Verhalten zu seinem Wesen *als zu einem anderen Wesen. Das göttliche Wesen ist nichts andres* als das menschliche Wesen oder besser: *das Wesen des Menschen*, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menschen, verobjektiviert, d.h. *angeschaut* und *verehrt als ein andres, von ihm unterschiednes, eignes Wesen* – alle *Bestimmungen* des göttlichen Wesens sind darum menschliche Bestimmungen."[29]

Damit ist die Transformation der göttlichen Instanz in die menschliche grundsätzlich eingeleitet, womit sich jedoch sofort zwei Fragen stellen: Einmal, wie und warum kommt diese Veräußerlichung des Menschenwesens zustande? Und sodann, in welcher Hinsicht ist, nach der religiösen Phase, das Wesen des Menschen nun zu bestimmen? Der Antwort hat sich Feuerbach nicht entzogen: „Der Mensch *veranschaulicht unwillkürlich* durch die *Einbildungskraft sein innres Wesen*; er stellt es außer sich dar. Dieses *veranschaulichte*, durch die *unwiderstehliche Macht* der Einbildungskraft auf ihn wirkende Wesen der Gattung, des Menschen, als Gesetz seines Denkens und Handelns – ist *Gott*."[30] Es ist also die Sinnlichkeitsnatur des Menschen, die ihn offenbar unvermeidlich veranschaulichen lässt und in dieser Einbildungskraft wirkt das Wesen der Gattung Mensch. Feuerbach transformiert damit völlig konsequent den kategorialen Wesensbegriff in einen universal-empirischen. Darum kann er auch in den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft" von 1843 sagen, dass die neue Philosophie mit dem Satz beginnt: „Ich bin ein wirkliches, sinnliches Wesen: Der Leib gehört zu meinem Wesen; ja, der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selber."[31] Man könnte fragen, ob das nicht ein früher Inbegriff der Leiborientierung ist, die gegenwärtig so en vogue ist.

[29] *Ludwig Feuerbach*, Das Wesen des Christentums (1841), in: *Ders.*, Werke in sechs Bänden, hg. v. *Erich Thies*, Bd. 5, Frankfurt/M. 1975, 32.

[30] *Feuerbach*, a.a.O., 249.

[31] *Ludwig Feuerbach*, Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843), in: *Ders.*, Werke in sechs Bänden, hg. v. *Erich Thies*, Bd. 3: Kritiken und Abhandlungen 2 (1839-1843), Frankfurt/M. 1975, 302.

Nun ehrt es Feuerbach abermals, dass er sich mit der vermeintlichen reinen Unmittelbarkeit dieses Leibseins nicht zufrieden gibt, so sehr er sie auch als unhintergehbar affirmiert. Er sieht vielmehr, dass dieses Bekenntnis zum Leib einerseits individualisiert („mein Leib"), andererseits aber gerade in die Totalität der Gattung als einer naturgeschichtlich zu verstehenden Größe integriert. Darin ist freilich impliziert, dass die Menschheit, die als solch eine gattungsgeschichtliche Totalität das Wesen des Menschen repräsentiert, selbst im größeren Zusammenhang der Natur steht, die dann ihrerseits ein Äquivalent der Gottheit darstellt. Darum heißt es in der Schrift „Das Wesen der Religion" von 1846: „Die Gottheit der Natur ist wohl die Basis, die Grundlage der Religion, und zwar aller Religion, auch der christlichen, aber die Gottheit des Menschen ist der Endzweck der Religion."[32] Damit scheint Feuerbach einerseits ein Stufenverhältnis vorzuschweben, nach dem die Menschheit die Vollendung der Natur ist. Doch da der Mensch durch und durch ein Naturwesen bleibt, ist auch die Vollendung der Menschengattung kein Ausstieg aus der Natur, bestenfalls ihre eigene Theogonie: die Natur wird durch den Menschen vollends göttlich, was sie anfangs nur ohne den Menschen war. Doch diese Auslegung könnte selbst schon wieder zu optimistisch sein. Denn die Natur besitzt ein Eigenleben, in das die Menschenvernunft höchstens eingewebt ist: „Die Natur wirkt und bildet überall [...] nur aus und mit Notwendigkeit. Aber [...] diese Notwendigkeit der Natur ist keine menschliche, d.h. keine logische, metaphysische oder mathematische [...]; sie ist eine sinnliche, darum exzentrische, exzeptionelle, irreguläre, infolge dieser Anomalien der Phantasie des Menschen selbst als Freiheit erscheinende Notwendigkeit"[33]. Alles ist also zuletzt Natur, zumindest für Feuerbach; er zieht damit eine mögliche Konsequenz aus der Geist-Philosophie Hegels und präludiert eine neue Geisteshaltung, nämlich die eines Naturalismus, der nicht, wie schon je, bloß als Antipode des Idealismus auftrat, sondern der nun das Erbe des Idealismus oder der Geist-Philosophie übernimmt.

10. Das ist in vielleicht noch höherem Maße bei Friedrich Nietzsche der Fall, der seit seiner ab 1890 stattfindenden Rezeption für die Geistesgeschichte eine ungeheuer maßgebliche Rolle gespielt hat. Nietzsches Typ eines voluntaristisch-interpretationistischen Naturalismus ist erheblich radikaler als der vergleichsweise naive Naturalismus Feuerbachs, denn er hat sich aller positiven Konnotationen entschlagen, die in dessen Begriff vom Wesen des Menschen als Zukunft der Menschengattung noch enthalten sind (obwohl bereits bei Feuerbach die Schatten einer selbstläufigen Natur lang ausfallen). Nietzsches Sinnlichkeitskonzeption fällt eben nicht wahrnehmungstheoretisch aus, sondern triebtheoretisch: er hält dafür, „daß nichts anderes als ‚real' gegeben ist als unsre Welt der Begierden und Leidenschaften", „daß wir zu keiner andern ‚Realität' hinab oder hinauf können als gerade zur Realität unserer Triebe"[34]. Diese Unmittelbarkeit ist der Hort der Gewissheit – und verbindet den Menschen so sehr in die Bewegung des Willens zur Macht, dass er selbst nur noch als zu überwindendes Moment ins Spiel kommt, nicht als Zielbestimmung. Das sich selbst steigernde,

[32] *Ludwig Feuerbach*, Das Wesen der Religion, in: *Ders.*, Werke in sechs Bänden, Bd. 4: Kritiken und Abhandlungen 3 (1844–1866), Frankfurt/M. 1975, 110.

[33] *Feuerbach*, a.a.O., 135.

[34] *Friedrich Nietzsche*, Jenseits von Gut und Böse (1886), Nr. 36, in: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe hg. v. *Giorgio Colli* und *Mazzino Montinari*, Bd. VI/2, Berlin 1968, 50.

möglicherweise auch wieder vergehende und neu entstehende Leben, der Kreislauf des Willens zur Macht als das intrinsische Bewegungsgesetz alles Werdenden und Lebenden stiftet ja zur Konzeption des Übermenschen an – also derjenigen Formation, die diese Wiederkehr des Gleichen gleichmütig erträgt – und darin auch übersteht, sofern es überhaupt etwas zu überstehen gibt.[35] Nietzsche hat dabei exakt registriert, dass diese Übernahme des Menschheitsschicksals auch das Erbe der Gottheit antritt: „Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! [...] Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere Tat – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war."[36]

Nietzsches Position ist darum in diesem Zusammenhang interessant, weil sich bei ihm ein neuer Begriff von Weltanschauung[37] abzeichnet, der sich nur im Modus einer entschlossenen Übernahme einer solchen Weltanschauung verstehen lässt. Damit aber tritt die Figur eines Kampfes der Weltanschauungen auf; die Hoffnung, auf irgendeinem Wege die Allgemeingültigkeit der eigenen Weltanschauung demonstrieren zu können, ist ganz und gar unrealistisch. Dabei lassen sich dann Weltanschauungen unterschiedlicher Herkünfte finden und konstruieren. So gewiss diese Gestaltungen unterschiedlich ausfallen, eines ist ihnen strukturell gemeinsam: Dieser „Kampf der Weltanschauungen" setzt den unbedingten Anspruch einer jeden von ihnen auf absolute Gültigkeit voraus – und das ist dezidiert etwas anderes als das vergleichsweise harmlose Nebeneinander eines antiken Polytheismus[38]. Eben dieser – nun pluralisierte – Absolutheitsanspruch ist das Erbe derjenigen Wertsetzung, die das Christentum in den Gedanken der Gottmenschheit Jesu gefasst hatte.

11. Diese Einsicht hat sich auch bei Ernst Troeltsch niedergeschlagen, dem vermutlich hellsichtigsten christlichen Kulturtheoretiker der Jahrhundertwende um 1900.[39] In einer großen Abhandlung aus dem Jahre 1894 erörtert Troeltsch „Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen"[40]. Darin notiert er die Tatsache, dass die sog. christliche Weltanschauung selbst nur ein Moment dieses Weltanschauungs-Pluralismus ist. Troeltsch unterscheidet vor allem drei Hauptrichtungen im Weltanschauungs-Kampf: Erstens die Überzeugungs-Konstellation des naturwissenschaftlich gestützten Naturalismus, der die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse auf die „geistig-

[35] *Friedrich Nietzsche,* Also sprach Zarathustra. (1883), Zarathustras Vorrede Nr. 3, in: a.a.O., VI/1, Berlin 1968, 8.

[36] *Friedrich Nietzsche,* Die fröhliche Wissenschaft, 2. Ausgabe 1887, Nr. 125: Der tolle Mensch, in: a.a.O., V/2, Berlin 1973, 159.

[37] Zum Begriff „Weltanschauung" vgl.: *Volker Drehsen/Walter Sparn (Hgg.),* Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900, Berlin 1996.

[38] Von dieser Kampf-Figur ist auch die Andeutung Max Webers gezeichnet, wenn er von einem neuen Polytheismus der Weltbilder spricht, den er heraufziehen zieht: *Max Weber*, Wissenschaft als Beruf, in: *ders.*, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, [4]Tübingen 1973, 605.608.

[39] Eine erhellende Studie zur Genese des kulturwissenschaftlichen Paradigmas um 1900 findet sich bei: *Rüdiger vom Bruch/Friedrich Wilhelm Graf/Gangolf Hübinger (Hgg.),* Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft, Stuttgart 1989.

[40] *Ernst Troeltsch*, Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen (1894), in: *Ders.*, Gesammelte Schriften, Bd. 2, Tübingen 1922, 227–327.

geschichtlichen Gebiete" ausdehnen will, weil er die Überzeugung vertritt, dass „jeder supranaturale Dualismus auf immer unmöglich sei".[41] Zweitens kommt zu dieser Zeit der „Neuhumanismus" in den Blick – freilich, wie Troeltsch dann 1913 feststellt, eine Bewegung, die ihre Blüte hinter sich hat[42] – und drittens das, was er, viele Phänomene zusammenfassend, „Positivismus" nennt; das ist die interessanteste Formation. Dazu rechnet er folgende Überzeugungen: „Es gibt wohl eine einheitliche Lebensenergie, aber niemand kennt sie. Keinesfalls gleicht sie dem christlichen Gott oder dem Hegelschen absoluten Geiste; Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit ist in ihr wunderbar gemischt mit Ohnmacht, Härte, Grausamkeit und Laune. Der Mensch ist auf die phänomenale Wirklichkeit allein angewiesen, und sie genügt ihm, da er glücklicherweise Kraft und Intelligenz genug hat, seine wichtigsten Bedürfnisse in der Anpassung an sie befriedigen zu können."[43] Aus dieser Perspektive gilt dann auch, dass „[d]ie menschliche Gattungsvernunft [...] das einzig Sinnvolle [ist], der einzig verständliche Punkt in der allgemeinen rastlosen Evolution; sie tritt an die Stelle des früheren Göttlichen."[44]

Es sind – so Troeltschs Perspektive von 1913 – vor allem Naturalismus und utilitaristischer Positivismus, die – zusammen mit der Popularisierung Nietzsches – die Szene bestimmen. Ihnen gegenüber lässt sich die christliche Weltanschauung nicht, wie Troeltsch selbst noch 1894 glaubte, durch eine historisch-religiöse Entwicklungslinie und durch reine Selbstbehauptung stark machen. Vielmehr kann allein das Profil dieser christlichen Weltanschauung beschrieben werden – als religiöser Personalismus, der den Wert des „Menschentums" als eigenständig hervorhebt. Es wird daher bei einer Wahl zwischen den verschiedenen Weltanschauungen bleiben müssen. Allerdings ist Troeltsch noch 1910 der Überzeugung, dass dabei die Chancen des christlichen Personalismus in unserer Kultur durchaus nicht aussichtslos sind. Denn: „Vom philosophischen Atheismus, von Galvanisationen des ihrer christlichen Beimischungen entkleideten Platonismus und Stoizismus, oder gar von der bloß geistvollen Anarchie der Aphorismen wird sie nicht leben können."[45] Ihnen gegenüber hat „die Verknüpfung von christlichem Theismus und Personalismus, des christlichen Glaubens an die Erhöhung und Erlösung zu einem höheren aus Gott geborenen Menschentum, mit einer religiösen Wertung und Deutung der Persönlichkeit Jesu nichts an sich, was im Zusammenhange modernen Denkens unmöglich wäre. Es ist in keiner Weise mehr das christologische Dogma der Kirche, aber es ist dessen innerstes Motiv, die Christusmystik einer inneren Verbundenheit mit dem Haupt der Gemeinde", auf die es ankommt.[46]

Die Faszination von Weltanschauungen scheint darin zu bestehen, dass sie einen Zusammenhang versprechen zwischen der empirisch wahrnehmbaren Welt und den letzten Gründen von Normativität, die für ein menschliches Selbstverständnis, ein Menschenbild, unerlässlich sind. Wenn nun zwischen Weltanschauungen zu wählen ist, dann werden sie einerseits als funktional äquivalent angesehen. Will man diese

[41] *Troeltsch*, a.a.O., 230f.
[42] *Troeltsch*, a.a.O., 237, A 12.
[43] *Troeltsch*, a.a.O., 235.
[44] *Troeltsch*, a.a.O., 237.
[45] *Ernst Troeltsch*, Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, in: s. Anm. 40, 850.
[46] *Troeltsch*, a.a.O., 850f.

Wahl nun nicht völlig dezisionistisch sein lassen, dann könnte es sich nahelegen, zunächst in analytischem Sinne zwischen verschiedenen Typen zu unterscheiden – und diese Unterscheidung verläuft nach dem Gesichtspunkt, ob die normative Instanz im Menschenbild explizit benannt oder implizit angenommen wird. Auf alle Fälle könnte sich unter diesen Bedingungen allein aus dem Umgang mit den empirischen Selbstverortungen von Menschenbildern ihr normativer Gehalt ermitteln lassen.

12. Dass der Mensch das Maß ist, war die sophistische These. Dass der Mensch ein Maß braucht, behauptete die platonische Antithese. Dass Gott als Maß des Menschen selbst Mensch wird, brachte die große Vermittlungsbewegung in der abendländischen Religions- und Geistesgeschichte in Gang, an deren Ende der Mensch Gott in sich aufgenommen zu haben scheint. Doch dann entstehen, als Ausdruck anthropozentrischen Selbstbehauptungs- oder Selbststeigerungwillens auf diesem Grund, miteinander kämpfende Weltanschauungen, die unterschiedliche Menschenbilder gegeneinander ins Treffen führen – als letzte normative Instanzen. Diesen Rang von „Menschenbildern" kann man sich nur erklären auf dem Hintergrund der hier umrissenen Geschichte. Damit ist aber deutlich, dass es sich bei der neuzeitlichen Geistesgeschichte um alles andere als um eine „Säkularisierung" handelt, die die Religion Zug um Zug hinter sich bringt. Statt dessen findet eine Transformation, eine Umbesetzung statt, die gerade dann in so unerbittliche Gegensätze führt, wenn sie sich den religiösen Hintergrund der eigenen Position nicht klarmacht.

Für eine aktuelle Anthropologie ergeben sich daraus zwei Fragen, die in weiterer Forschung zu untersuchen wären. Einmal ist es die kritische Frage nach der Präsenz der Religion in konkreten ästhetischen, sozialen und rechtlichen Auffassungen vom Menschen – und zwar auch und gerade da, wo sie sich hinter Weltanschauungen verbergen oder vermeintliche Unmittelbarkeit vortäuschen. Religion ist viel tiefer in der Lebenswelt verankert als eine heute verbreitete allgemeine Meinung glaubt – und dafür gibt es Gründe, die selbst aus der Religion stammen. Wenn das aber klar ist, dann ergibt sich in konstruktivem Sinne die Forderung nach einer Kultur der Religion selbst. Weder kann Religion, wenn sie denn in dieser Weise normbildend wirkt, für unerheblich und vernachlässigenswert erachtet werden – noch darf sie nur den Kirchen überlassen und überantwortet bleiben. Über Religion zu kommunizieren – in ihren verschiedenen Gestalten, mit ihren verschiedenen Ansprüchen, mit ihrer implizit gemeinsamen Norm, dass es auf „den Menschen", „das Menschenbild" ankommt – das trägt dann zu einer Versachlichung der Verständigungen über die Zukunft des Menschen bei. Und zwar deshalb, weil die Orientierungsgrößen für diese Verständigung über den Rang und die Rolle des Religiösen keineswegs beliebig sind. Sie sind durch eine Maxime determiniert, die zum Grundbestand westlicher Kommunikation überhaupt gehört, dass nämlich der Maßstab des Menschlichen gerade nicht unmittelbar gegeben ist, sondern sich nur über das Maß erschließt, das in seiner Geltung menschlich ist. Diese pragmatische Maxime von der Einheit des Geltenden mit dem Ort seiner Geltung, die sich aus der Umstellung der normativen Instanzen ergibt, trägt selbst die Züge des Herkunftsprozesses, in dem sie geworden ist. Weil aber diese Maxime sich ohne weiteres anthropologisch verallgemeinern lässt, kann sie auch trotz ihrer kulturrelativen Genese zuversichtlich angewandt werden; ihr wird das Gehör aus den Interessen aller Beteiligter heraus nicht versagt bleiben.