

Günter Rohrmoser

Herausgegeben von Harald Seubert

unter Mitarbeit von Andreas Späth

**Kann die Moderne
das Christentum
überleben?**

Oder

**Kann die Moderne ohne das Christentum
überleben?**

Verlag Logos Editions

Inhalt

Vorwort des Herausgebers	5
Einleitung des Herausgebers	7
I. Einführung: Religion und Moderne	14
1. Christentum und Moderne: Glaube und Wissen	14
2. Die Abwendung von der Herkunftsreligion	15
3. Die Voraussetzung jeder Religionskritik und die Kategorie der Offenbarung ...	15
4. Formen der Religionskritik in der Moderne	17
II. Friedrich Nietzsches Kampf mit dem Christentum	25
1. Die Gott ist tot-These	25
2. Der Einfluss Schopenhauers und die Religion des Mitleids	29
3. Verhängnis und Fluch des Christentums: Nietzsches Paulus-Deutung	31
4. Der einzige Christ starb am Kreuz: Nietzsches Jesus-Deutung	33
5. »Der Antichrist«	37
6. Nietzsches Urteil: Das Christentum als Dekadenz	39
7. Die Kategorien Dekadenz und ›peccatum originale‹: Nietzsche in der Geschichte des Christentums	43
8. Die Unverzichtbarkeit der christlichen Lehre von der Sünde und der Gedanke des ›peccatum‹ und des Bösen in der Philosophie	43
9. Gottesverständnis und Theodizeefrage	51

III.	Ernst Troeltsch – Christentum und Kultur	55
1.	»Alles wackelt!«: Troeltsch's Diagnose 1912	55
2.	Von Nietzsche zu Troeltsch	56
3.	Historismus als Weltanschauung – Oder: Ist die Wahrheit relativ?	60
4.	Das religiöse Apriori	67
5.	Christentum als Kraft des Jenseits im Diesseits und die neue theologische Methode	71
6.	Formationen des Christentums	73
7.	Christentum und Kultur – Troeltschs Ansatz zu einer Überwindung der Dekadenz	79
	Nachbemerkung	87
	Über den Autor	89
	Bücher (Auswahl)	90
	Über den Herausgeber	91
	Stichwortverzeichnis	92
	Personenregister	95

Einleitung des Herausgebers

VON HARALD SEUBERT

Bereits im ersten Satz des hier vorgelegten Buches weist Günter Rohrmoser darauf hin, dass der deutschen Philosophie von Leibniz bis Hegel das Christentum ein zentraler Gegenstand gewesen ist. Eine irreführende Legende ist die Annahme, seit Descartes habe sich die Philosophie vom Christentum emanzipiert. Es ist keine Frage, dass Rohrmoser in jener großen philosophischen Tradition des deutschen Idealismus steht wie kein anderer Zeitgenosse.

Rohrmoser geht von dem Faktum einer Abwendung von der Herkunftsreligion in der Genealogie von Aufklärung und Moderne aus. Er erörtert Theorien der Religion und insbesondere des Christentums, die als Religionskritik aufgetreten sind: von der vulgär aufklärerischen Auffassung, Religion sei nichts anderes als Betrug, über die Verankerung der Religion in einer fernen Kindheit der Menschheit, die Säkularisierungsthese, bis zu der im 20. Jahrhundert etwa von Lübke und Luhmann vertretenen Auffassung von der Religion als Kontingenzbewältigung. Im Hintergrund steht dabei die tiefe Einsicht, die sich von den griechischen Tragikern über Platon bis zu Hegel verfolgen lässt, dass die Abkehr von der Herkunftsreligion eine erschütternde Krise in der Sittlichkeit anzeigt, mit der Gefahr drohender Barbarei. Überdies lässt sich bei einer derart durchdringenden und intensiven Darstellung wie jener von Rohrmoser erkennen, dass jedwede Aufklärung entscheidend durch die Religion bestimmt und geprägt ist, von der sie sich abzugrenzen sucht.

In seinem Kern geht das Buch zwei ausgeprägten Formen der Konfrontation von Religion und Moderne nach: Nietzsches Kampf mit dem Christentum und dem historistisch relativistischen Ansatz von Ernst Troeltsch, der zu treffenden Analysen über die Selbstauflösung und Selbstsäkularisierung des Christentums in der Moderne führt, aber in keiner Weise in der Lage ist, diese Tendenz zu konterkarieren.

Der Nietzsche gewidmete zweite Hauptteil kann an eine jahrzehntelange und intensive Befassung Rohrmosers mit Nietzsche anschließen, die ihre bislang bedeutendste Summe in der Monographie ›Nietzsche als Diagnostiker der Moderne‹ gefunden hat. Rohrmoser hat stets die Einheit und Konsistenz von Nietzsches Denken energisch freigelegt, gegen einen – heute zunehmend in die völlige Beliebigkeit abgeglittenen – postmodernen, nur Zeichen und Perspektiven gewahrenden Blick. Während man, wie es in der epochalen Nietzsche-Deutung von Martin Heidegger (1961) geschah, Nietzsche am Ende der abendländischen Metaphysik verorten kann, legt Rohrmosers Nietzsche-Deutung als zentrales Motiv die Frage der Dekadenz offen. Nietzsches ›äußerster‹ Gedanke des Willens zur Macht konnte allerdings, so legt Rohrmoser dar, keinen Weg zur Überwindung der Dekadenz zeigen.

Rohrmoser sieht zugleich die fundamentale Bedeutung von Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Christentum: Sie wird hier auf knappem Raum in einer Tiefe und Kongenialität

dargelegt, die man in der Nietzsche-Forschung nicht annähernd finden wird. Der Unterschied ist offensichtlich: Rohrmoser erkennt die Sachhaltigkeit und Aktualität des Nietzscheschen Problems.

Nietzsches These vom Tod Gottes unterscheidet sich elementar, so zeigt Rohrmoser, von anderen Formen der Religions- und Christentumskritik, denn die Rede vom Tode Gottes erinnert an das einmal Lebendige des Christentums und seine Preisgabe und Unterhöhnung als bloße ›Moral‹. Noch mehr: Der Tod Gottes in Jesus Christus am Kreuz und die Überwindung des Todes in der Auferstehung Jesu Christi von den Toten ist das kerygmatische Zentrum christlichen Glaubens. Das Kreuz ist von Hegel ins Zentrum seiner Religionsphilosophie und damit seiner Philosophie überhaupt gehoben worden, in einer Theologia crucis, zu der die Theologie nach der Aufklärung seit Schleiermacher kaum mehr den Mut fand.

Rohrmoser zeigt weiterhin, dass Nietzsche selbstverständlich davon ausgeht, dass Neuzeit und Moderne Bestandteile der Geschichte des Christentums sind. Die beiden Möglichkeiten, die Nietzsche sah, arbeitet Rohrmoser präzise heraus: Würde keine von ihnen ergriffen, so folgte nach Nietzsche ein umfassender Niedergang von Kultur und Humanität: Es wäre eine Wiederherstellung des Christentums durch Entmoralisierung denkbar, zum anderen aber auch die Exekution des Christentums, was die Setzung eines anti-christlichen Prinzips verlangte. Nietzsche scheint sich, bis in die tragischen Dimensionen seines späten ›Antichrist‹, für die zweite Möglichkeit entschieden zu haben; eine herkulische Aufgabe, an der Nietzsche nur scheitern konnte. Das Faszinosum an Rohrmosers Deutung ist nun aber, dass er die innere Spannung zwischen beiden Dimensionen in Nietzsches philosophischer Auseinandersetzung mit dem Christentum hervortreten lässt. Hierhin gehört zentral die Schopenhauers Verständnis des Christentums als Mitleidsreligion sich verdankende Zuwendung zur Person Jesu: Nietzsche nimmt sie aus dem Hass des ›Antichrist‹ dezidiert aus, der sich auf Paulus und die Begründung der Dogmen konzentriert. Jesus wird in zarten, fast zärtlichen Farben gezeichnet als ›Eintritt in das Gesamt-Verklärungs-Gefühl aller Dinge‹. Reduziert wird er damit auf einen Bewusstseins-, genauer Empfindungszustand. Geradezu tragisch ist nun aber zweierlei, das man erst von Rohrmosers Deutung her zu begreifen beginnt: Erstens, dass Nietzsche mit seiner Reduktion des Sohnes Gottes Jesus als Inbegriff christlicher Praktik mit dem Satz, ›Es gab nur einen Christen und der starb am Kreuz‹, jene Moralisierung, die er aufbrechen wollte, gerade befestigt. Zweitens, dass, »was Nietzsche als Widerlegung und als Destruktion des Christentums angesehen hat«, heute die bestimmenden Attribute des verweltlichten bzw. modernen Christentums geworden sind, auf die man sich auf Kirchentagen unschwer würde einigen können: es ist moralisch, universalistisch, psychologisch ausdeutbar und mit fernöstlicher Religiosität zu verbinden. Auf diese Weise entsteht eine in das Pastell gefühlhafter Jesus-Verehrung getauchte eklektizistische, allgemeine Religiosität, die nichts mehr mit dem ›Skandalon- und moria‹-Glauben zu tun haben will. Dass eine solche Religiosität ökumenisch global reüssiert hat, kann man nicht nur (wie Rohrmoser darlegt) an dem zeitweiligen Erfolg Drewermanns, sondern heute brennend akut an dem Rezept einer Rückführung des Glaubens auf ›Wellness‹ konstatieren, oder etwa auf Kirchentagen exerzieren, was freilich überdies einen gravierenden Niveauverlust gegenüber Nietzsche bedeutet.

Paulus wird von Nietzsche zum Nihilisten erklärt, weil dieser dem sinnlos Kontingenten, eben dem Tod Jesu, Sinn gegeben habe. Und doch: wenn man, wie Rohrmoser es tut, Nietzsche als zum Christentum gehörig deutet, einerseits gleichsam als eine erfolgreiche Häresie, andererseits weil er sich als ›Antichrist‹ selbst in die Christentumsgeschichte stellte, so lässt sich seine Diagnose transparent machen auf die im aufgeklärt domestizierten Christentum außer Betracht geratene Dimension des ›peccatum originale‹ hin. Es käme also gerade durch Nietzsche wieder in den Blick, was in unterschiedlichen Säkularisierungsformen am entschiedensten abgelehnt wurde. Rohrmoser legt, bezogen auf Kierkegaards Rede von der Verzweigung, auf den Schuldzusammenhang des Lebendigen (Benjamin, Adorno), die Präsenz des ›peccatum originale‹ in der Philosophie der Moderne frei. Sie ist das Grundmoment des Christentums, das schlechterdings nicht in die Breitenwege der Moderne einzugemeinden war. Eben darum ist es auch nicht verbraucht: der Zusammenhang von ›peccatum‹, Gesetz und Gericht kann deshalb die Substanz christlicher Erlösung neu wie am ersten Tag erkennbar werden. Dies für das 21. Jahrhundert zu zeigen, war ein Zentrum der philosophischen Arbeit vor allem in Günter Rohrmosers letzten Lebensjahren.

Dieser erste Hauptteil schließt, im Lichte der Erinnerung an das ›peccatum‹, mit einem bewegenden Abschnitt, der die Theodizeefrage auf ihren tiefsten Grund zurückführt: auf Jesu: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?«, in der deutlich wird, dass am Ende in dieser Frage Gott sich selbst gegenübertritt. Und dies kann auch nicht anders sein. Sind doch Frage und Anklage der Theodizee nur an den zu richten, der angeklagt wird: Gott selbst. Rohrmoser erörtert dieses Problem, das am ›Abgrund der Vernunft‹ gelegen ist, im Horizont des Holocaust, jenes traumatischen Ereignisses des 20. Jahrhunderts, von dem nur gesagt werden kann, dass es sich aller Möglichkeit menschlicher Sühne entzieht. Er tritt dabei in einen subtilen Dialog mit dem jüdischen Philosophen Hans Jonas, den die Frage nach Gott in Auschwitz nur auf eine vollständige Selbstzurücknahme Gottes gegenüber den Mächten der Welt führen konnte, auf den ohnmächtigen Gott des kabbalistischen ›zimzum‹, der den Menschen mit seiner – missbrauchten – Freiheit alleine lässt.

Im dritten Hauptteil wendet sich Rohrmoser, erstmals in dieser Intensität und Ausführlichkeit, der Religionsphilosophie von Ernst Troeltsch zu. Warum kommt Troeltsch in seiner Sicht diese zentrale Bedeutung zu? Weil er die Tiefendimensionen erkennt, die das Christentum der europäischen Welt, der Metaphysik, Ethik und Wissenschaft gibt. Wenn in der Moderne dessen Fundamentierung in radikalen Zweifel gezogen wird, wenn ›alles wackelt‹, wie Troeltsch auf dem Theologenkongress des Jahres 1912 sagte, dann fällt mit dem Christentum die humane Kultur der Moderne. Ex negativo wiederholt Troeltsch also die Hegelsche Einsicht in die wesenhafte Identität des Prinzips von Christentum und Moderne.

Dem Christentum selbst stellt sich nach Troeltsch die Alternative innerhalb der gegenwärtigen – tödlich bedrohenden – Krise die Aporie, sich gänzlich in die Moderne aufzulösen oder zur Sekte zu petrifizieren. Rohrmoser verdeutlicht, dass die von Troeltsch beschriebene Situation, mit Modifizierungen und Zuspitzungen, auch die unsere am Beginn des 21. Jahrhunderts ist. Troeltsch selbst setzte sich vor dem Hintergrund seiner Diagnose eingehend mit dem Historismus auseinander. Er ist anderes und mehr als eine historische Methode, er markiert

die radikale genetische Verflüssigung der Überlieferung und damit deren Relativierung. Daher führt er zu einer Tilgung von Transzendenz und zu einem de facto vollzogenen Ende der Metaphysik. Troeltsch rekonstruiert Religion daher als eine Provinz in der menschlichen Seele, in dem religionspsychologischen Gedanken eines ›religiösen Apriori‹ und in hochgelehrter religionsgeschichtlicher Darlegung, die, ähnlich wie Max Weber, das Christentum in seinen verschiedenen Idealtypen rekonstruiert.

Es mag überraschend sein, doch Rohrmoser kann plausibel machen, dass Troeltsch an einer nicht situationsbedingten Wahrheit festhielt. Wenn aber die dogmatisch kerygmatische Darstellung des christlichen Glaubens zerbrochen ist, so wird die Religionsphilosophie, die ›Flucht in den Begriff‹ (Hegel) zur Grunddisziplin, die für die Dogmatik vorausgesetzt werden muss. Diese je spezifisch von Hegel und Schleiermacher geteilte Einsicht spitzt sich in Troeltschs Krisendiagnostik noch einmal zu einem Überlebensimperativ der Kultur zu; und sie dürfte am Beginn des 20. Jahrhunderts, vor dem Hintergrund einer manifesten Wiederkehr der Religion und der Konfrontation eines zunehmend geschichtsmächtigen Islam mit einer europäischen und deutschen Situation, in der Troeltschs Diagnose längst eingetreten ist, aktueller denn je sein.

Schluss der zweite Hauptteil mit der Freilegung des ›peccatum‹ und des Herzstücks der Theodizee-Problematik, so erwägt Rohrmoser am Ende des dritten Teiles von Grund auf das Verhältnis des Christentums zur Kultur und zu der sie tragenden Ethik. In diesem Zusammenhang werden antike Naturrechtstradition, Kantische Metaphysik der Sitten in ihr Verhältnis zur in der Globalen Welt allein dominierenden Marktgesellschaft gebracht. Fragt man nach der christlichen Prägung neuzeitlicher Ethik, so muss man sich des interimistischen Charakters des Ethos inne sein, der – wie vor allem Albert Schweitzer gezeigt hat – im Zeichen der Nah- und Parusieerwartung dominieren muss. Umgekehrt aber wird in der christlichen Überlieferung das Evangelium als die Kraft verstanden, die es ermöglicht, »das ... durch das Naturrecht auferlegte verpflichtende Soll zu erfüllen«.

Wenn man, wie Rohrmoser mit Troeltsch, die epochale Bedeutung der Französischen Revolution darin erkennt, die Naturrechtstradition abgebrochen zu haben, so dass jener zweitausend Jahre strahlende Polarstern verlosch, dann wird es zur großen Herausforderung, gegen jenen schier übermächtigen Zeitgeist Naturrecht und Gottesgesetz zur Geltung zu bringen. Rohrmoser scheint die Frage, ob dies gelingen kann, eher skeptisch zu beurteilen. Doch sein eigenes Werk ähnlich wie jenes von Robert Spaemann ist ein bedeutendes Zeugnis dafür, dass diese Denkrichtung und –haltung möglich bleibt. Troeltsch schwebte als Abschlussgedanke eine umfassende ›europäische Kultursynthese‹ vor, eine ›Art relativer Absolutheit‹, worin der innere Selbstwiderspruch sichtbar wird. So beruft sich Troeltsch auch nur vage auf die Begegnung mit dem ›Deus absconditus‹. Unversehens findet man sich damit im Zentrum der heutigen Frage nach der europäischen Identität und nach dem Zuschnitt einer europäischen Verfassung, die letztlich, ohne Gottesgedanken, auf ihren Maßstab verzichtet.

Und damit zeigt sich, dass Rohrmosers Philosophie in jedem Atemzug ihrer Vergegenwärtigung großen vergangenen Denkens dieses heranzieht, um unsere Zeit in Gedanken fassen und begreifen und kritisch einordnen zu können.

Von hier her wird überzeugend herausgearbeitet, dass die Moderne kein Wissen um den Grund ihrer eigenen Herkunft und den sie leitenden und bestimmenden Horizont der Zeit hat. Dies zu erkennen, bedeutet, die Dogmata der Neuzeit und ihres Säkularismus in Frage zu stellen. Die Wahrheit des Christentums zeigt sich gerade darin, dass Endlichkeit und Absolutheit, Individualität und Allgemeinheit vermittelt werden können, indem Gott selbst Mensch wird, die Ewigkeit in die Geschichte eintritt.¹

Man muss sich hier noch einmal ins Gedächtnis rufen, dass Hegels Religionsphilosophie vor dem Hintergrund der aufklärerischen Religionskritik den Versuch unternimmt, das Christentum philosophisch zu rechtfertigen.

Wer das Glück hatte, Rohrmosers Vorlesungen hören zu können, wird wissen, wie vollkommen sich darin die philosophische Darstellung mit der Durchdringung der Zeit- und Gegenwartsfragen verbindet. Philosophie ist bei Rohrmoser gleichsam das Mittel, das uns sehen lässt, was ist: in den Tiefendimensionen und -bewegungen. Dies zeigt sich gerade auch an dem hier vorgelegten Buch, obwohl auf die Wiedergabe der seinerzeitigen Exkurse weitgehend verzichtet und auch eine unmittelbare Fortschreibung auf die Fragen des beginnenden 21. Jahrhunderts unterlassen wurde: die Transparenz dürfte in der Sache offensichtlich sein.

Auf eine Eigenheit des Umgangs mit den großen Gesprächspartnern der Vergangenheit, mit Nietzsche und Troeltsch, ist besonders hinzuweisen: Auch und gerade dort, wo Rohrmoser ihre Aporien und Irrtümer glasklar namhaft macht, gewahrt er noch im Scheitern die Größe. Nichts von vordergründigem Rechthaben ist in seinem Gestus.

Rohrmoser ist aber zu Recht überzeugt, dass die Hegelsche Aufgabe, das Christentum denkend zu rechtfertigen, von erneuter, entscheidender Aktualität und überdies eine der vornehmsten Aufgaben der Philosophie heute ist.

Damit wird eindrucksvoll deutlich, wie absurd eine die neuere Theologiegeschichte durchziehende Tendenz zu einer bloßen Gefühls- und Erfahrungsreligion ist, die in ihren Erwartungen der Unmittelbarkeit die bedeutendste Konstellation religionsphilosophischen Denkens im deutschen Idealismus unbekümmert beiseite lässt: auf Seiten evangelischer Theologen, weil angeblich die Spekulation des deutschen Idealismus sich – gewalttätig – der Glaubenserfahrung bemächtigt habe, oder weil Gottes Wort denkender Aneignung sich versperre; auf Seiten des Katholizismus, weil – angeblich – diese große Religionsphilosophie, die ›platonische‹, eine zeitlose Wahrheit ›vergeschichtlicht‹ und ›subjektiviert‹ habe (Spuren dieses Irrtums finden sich selbst bei einem Denker vom Format Joseph Ratzingers).

¹ Dazu jetzt im Einzelnen: G. Rohrmoser, *Glaube und Vernunft am Ausgang der Moderne. Hegel und die Philosophie des Christentums*, herausgegeben von H. Seubert, St. Ottilien 2009.

Rohrmoser zeigt, dass es ganz anders ist: Der christliche Glaube hat wie keine andere Religion eine Vermittlungsstruktur in sich, er ist also der Tendenz nach selbst philosophisch; und Philosophie kommt erst ganz zu sich, wenn sie sich am geschichtlichen Christentum, dem Anderen ihrer selbst, abarbeitet. Allen Plädoyers jedenfalls für eine unmittelbare Gefühlsreligion ist Hegels scharfe Bemerkung entgegenzuhalten, dass, wenn es in der Religion um das bloße Gemüt ginge, ein Hund der beste Christ sei. Desungeachtet bewegen sich Glaube und Denken in der Dialektik zwischen ›fides quaerens intellectum‹ und dem Wissen um das unaufhebbare Skandalon, die Torheit des Kreuzes vor den Weltweisen. Die Crux ist freilich, dass die Philosophie diese Doppelung in ihre Begriffsform aufzunehmen hat. Luther gab erst einem philosophischen Denken die Lizenz, das zuvor auf den Knien gelegen hat und sich seiner eigenen Torheit innegeworden ist.

Der Herausgeber konnte sich bei der Einrichtung des Textes für den Hauptteil dieses Bandes auf die Abschrift der auf Tonband aufgenommenen Vorlesung des Wintersemesters 1996/97 stützen, damals freitags von 14–16 Uhr an der Universität Hohenheim gehalten. Die Abschrift besorgte Andreas J. Hergaß, eine erste Textbearbeitung nahm Herr Professor Dr. Andreas Susenbeth im Jahr 2000 vor. Wie diese Vorlesungen wirkten, beschreibt Rolf W. Peter, in der Festschrift zu Rohrmosers 80. Geburtstag.² Der Zustrom der Hörer riss bis zu Rohrmosers Tod nicht ab. Bis zum Semesterende 2008 hielt er regelmäßig das Kolleg. Am 15. September 2008 ist er nach kurzer schwerer Krankheit gestorben. Bei Rohrmoser war über die *Conditio moderna* und über den Zusammenhang von Christentum und Philosophie zu hören, was sonst nirgends zu hören war und woran sich doch wesentlich das Schicksal des 21. Jahrhunderts entscheiden wird. Sein Hohenheimer Hörsaal war, ohne Übertreibung, einer der selten gewordenen geistigen Orte, an denen nicht nur, das – wahrhaft! – auch, die sonst längst erstorbene Humboldtsche Universitätskultur und die Kunst der Vorlesung erhalten blieb, sondern zur Sprache kam, was wesentlich ist.

In die Diktion wurde kaum eingegriffen: Rohrmoser beherrschte die Kunst druckreifer, freier Rede, die gegenüber der geschriebenen Sprache einen unmittelbaren Zugriff erlaubt und daher auch, ohne jede unzulässige Simplifizierung, schwierige Gedankengänge erfassbar macht. Die Zitate sind nachgewiesen, wichtigste und für den Gedankengang grundlegende Literatur ist in Fußnoten angeführt. Ein Personen-, sowie ein Stichwortregister schließen den Band ab.

Ich freue mich, dass dieses Buch, das Rohrmoser besonders am Herzen lag, im Umfeld seines 85. Geburtstags und seines fünften Todestages erscheinen kann. Dankbar blicke ich zurück auf die Jahre der engen Zusammenarbeit mit dem Verstorbenen: ich habe Günter Rohrmoser herzlich zu danken für sein Vertrauen, das philosophische Gespräch und – vor allem – seine Freundschaft. Besonderer Dank geht an Andreas Späth, der die Publikation angeregt, tatkräftig gefördert hat und sie realisieren half. Ebenso danke ich der Initiative ›Die Wende‹, die Rohrmoser besonders verbunden war, für ihre finanzielle und ideelle Unterstützung.

Basel – Nürnberg, Pfingsten 2013

² Dazu R. W. Peter, *Furchtlos und treu – Aus der Sicht eines Hörers*, in: *Tamen! Gegen den Strom*. Günter Rohrmoser zum 80. Geburtstag, hgg. von Ph. Jenninger, R. W. Peter, H. Seubert, Stuttgart 2007, S. 73–91.

GÜNTER ROHRMOSER

**Kann die Moderne das
Christentum überleben?
Oder
Kann die Moderne ohne das
Christentum überleben?**

HERAUSGEGEBEN VON HARALD SEUBERT
UNTER MITARBEIT VON ANDREAS SPÄTH

I. Einführung: Religion und Moderne

1. Christentum und Moderne: Glaube und Wissen

Für die deutsche Philosophie von Leibniz bis Hegel war das Christentum immer ein zentraler Gegenstand. Dieser Tatbestand steht der Legende entgegen, dass sich die Neuzeit mit Descartes vom Christentum emanzipiert habe und die Neuzeit als ein Prozess der Entchristlichung, der Säkularisierung oder des Verfalls des Christentums zu verstehen ist, so dass es mit dem Mittelalter aufgehört habe, eine die Geschichte bewegende Kraft zu sein. Doch gerade in der Neuzeit wurde, wie in kaum einer anderen Geschichtsepoche, insbesondere auch philosophisch intensiv um die Wahrheit des Christentums gerungen. Daher gibt es auch kaum einen deutschen Philosophen, für den nicht das Christentum Gegenstand seines Interesses und Denkens gewesen wäre. Dieses lag darin, nachzuweisen, dass das Christentum durch die moderne Wissenschaft und die kulturelle Emanzipation nicht erledigt, sondern auch unter den veränderten Bedingungen für alle Ziele von substantieller Bedeutung ist, die zu erreichen und zu verwirklichen sich der Mensch vorgenommen habe. Hegel war der Auffassung, dass jedoch die Theologie bereits ein Opfer ihrer eigenen Aufklärung geworden und die Taschen der Theologen leer seien. Die Theologie könne sich der Kritik nicht mehr erwehren, denn sie habe alles preisgegeben und verloren. Ihre Vertreter hätten sich durch die Virtuosität der Reflexion davongemacht und das Volk im Stich gelassen, das sich in seiner Sehnsucht nach Gott und einem transzendenten Trost nicht mehr zu helfen wisse. Darum sei es nunmehr die Sache der Philosophie, das Christentum wieder zu rehabilitieren und es gegen den Angriff der über sich selbst nicht aufgeklärten Aufklärung zu verteidigen.¹ So hat nach Feuerbach die Hegelsche Philosophie eigentlich nichts anderes zum Ziel als das auf spekulativem Wege wiederhergestellte Christentum.²

Wir müssen des weiteren, von heute aus betrachtet, zur Kenntnis nehmen, dass Europa nicht mehr das Zentrum der Welt ist und das 21. Jahrhundert, nach allen Anzeichen an seinem Beginn, im Zeichen der wiederkehrenden und wiedererstarkenden Religionen stehen wird. Hierfür gibt es unübersehbare Symptome. Den Bedeutungsrang, der bisher der politischen Ökonomie zukam, wird die Religion einnehmen.³ Lediglich im Westen und vor allem in Deutschland

1 Vgl. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 2 Bände, Theorie-Werkausgabe, Frankfurt/Main 1970, Bände 16 und 17, insbesondere Band 16, S. 42 ff. »Das Verhältnis der Philosophie der Religion zu den Zeitprinzipien des religiösen Bewusstseins« und Band 17, S. 329 ff. Zu dem gesamten Komplex auch: G. Rohrmoser, Religion und Politik in der Krise der Moderne, Graz – Wien – Köln 1989, S. 93 ff.

2 Vgl. zu Feuerbach G. Rohrmoser, Emanzipation oder Freiheit. Das christliche Erbe der Neuzeit, Berlin – Frankfurt/Main 1995, S. 197 ff.

3 Vgl. dazu C. Schmitt, Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen (1929), in: ders., Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923–1939, Berlin 1988 (E. A. 1940), S. 120–130 mit

ist dies anders. Ob jedoch der westlich aufgeklärte Mensch im Gegensatz zur übrigen Menschheit die Religion ablehnt, wird den Gang und die Renaissance der Religion nicht berühren, denn außerhalb Europas gibt es kaum eine Kultur, die nicht zentral durch die Herkunftsreligion bestimmt wäre. Man kann diese Kulturen ohne ein Verständnis ihrer Religion nicht begreifen, und keiner, der nicht selbst in einer Religion erzogen wurde, wird imstande sein, eine andere Religion zu verstehen. Wir aber befinden uns in einer Situation, in der das Wissen um Religion überhaupt in großen Teilen der Bevölkerung nicht mehr vorhanden ist und selbst die Kirche nicht mehr der Ort ist, an dem über das Zentrum des Christentums Auskunft erwartet werden kann. Vielmehr gelangt man an eine Quelle, die nicht mehr sprudelt. Dies ist ein Grund, durch den sich, in der Folge Hegel's, wiederum ein Philosoph genötigt sieht, sich des Themas der Bedeutung der Religion für die Moderne anzunehmen.

2. Die Abwendung von der Herkunftsreligion

Wir erkennen heute, dass sich vollendet, was mit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts begonnen hat. Bei dieser Abwendung von der Herkunftsreligion handelt es sich daher nicht um einen Vorgang der Postmoderne, denn dieser säkulare Prozess schreitet seit 200 Jahren, zwar mit Unterbrechungen, aber kontinuierlich voran: mit dem Ergebnis, dass in der europäischen Kultur ein völlig neues Verhältnis zur eigenen Religion eingetreten ist. Dies scheint ein Kulturgesetz zu sein, denn auch in der Antike gab es das Phänomen einer Aufklärung, das mit einer kritischen Distanzierung zur Herkunftsreligion verbunden war. Alle Argumente, die in der griechischen Aufklärung gegen den Götterglauben vorgebracht worden sind, sei es von den Sophisten oder den Tragikern (Euripides), kehren auch unter den Bedingungen der Aufklärung in Europa als Emanzipation von der christlichen Herkunftsreligion wieder. Aufklärung bedeutet jedoch nicht nur Emanzipation von der Herkunftsreligion, sondern auch immer Selbstautonomisierung des Menschen und das Ende einer religiösen Einheitskultur, und damit eine Ausdifferenzierung in unterschiedliche Lebens- und Sachbereiche, die sich nach ihrer jeweils eigenen Logik entwickeln. Dieser, auch in verschiedenen Kulturen zu beobachtende, Vorgang vollzieht sich jedoch nicht immer in gleicher Weise, denn jede Aufklärung ist entscheidend geprägt und bestimmt durch die Religion, von der sie sich emanzipieren will. Selbst die extremsten Ausläufer einer säkularisierten Gesellschaft sind viel stärker durch die Herkunftsreligion bestimmt, als dem aufgeklärten Menschen dieser Spätkultur bewusst ist.

3. Die Voraussetzung jeder Religionskritik und die Kategorie der Offenbarung

Jede Form von Kritik setzt einen Begriff über den Gegenstand voraus, worauf sie sich richtet. Man muss sich zwar mit Kritik und den sich aus ihr ergebenden Konsequenzen auseinandersetzen, aber auch die Frage stellen, von welchen Voraussetzungen diese Kritik ausgeht. Es muss also gefragt werden, von welchem Begriff über eine Sache derjenige, der sie kritisiert, ausgeht. So hat auch jede Religionskritik einen bestimmten Begriff und ein Verständnis von

der These der Verschiebung des ›Zentralgebietes‹ des europäischen Geistes von der Religion über Metaphysik und Ethik, bis hin zu Ökonomie und Technik. Die unverkennbare Wiederkehr der Religion legt es nahe, dieses Gefüge heute zu modifizieren. Vgl. u. a. G. Küenzlen, Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne, München 2003.

Religion, die ihr, wenngleich oftmals uneingestandenermaßen, zugrunde liegen. Es ist offensichtlich, dass der sich kritisch Gebende, - und umso deutlicher er dies tut, umso mehr, - selbst der Verführung und der Befangenheit durch ein als Dogma gesetztes Vorurteil unterliegt. Denn im Grunde genommen ist eine produktive Kritik ohne Dogma überhaupt nicht möglich. So stehen sich auch beim Kampf zwischen Religion und Christentum auf der einen und ihren Kritikern auf der anderen Seite letztlich Dogmen gegenüber und nicht, wie landläufig behauptet, auf der einen Seite die in Nacht und Finsternis Gehüllten und auf der anderen die Erleuchteten. Der gesamten Religionskritik, soweit sie nicht von Fichte, Hegel oder auch von Schelling durchschaut und selbst wieder kritisiert worden ist, liegt ein dogmatischer Satz zugrunde, nämlich, dass das, was die Religion *Offenbarung* nennt und zwar ein Offenbarwerden Gottes in Raum und Zeit, *a priori* unmöglich sei. Was sich aus der Religionskritik letztlich ergibt, ist daher nicht ein Ergebnis der Kritik, sondern liegt ihr bereits als Axiom zugrunde. Die Kritik versucht eigentlich nur zu verifizieren, was sie axiomatisch als Prämisse bereits zugrunde gelegt hat. Sicherlich ist Offenbarung ein schwieriger Begriff. Wir werden uns mit ihm noch auseinandersetzen müssen und die Frage stellen, ob man überhaupt von einer Offenbarung reden kann, wenn man bedenkt, was hier offenbar geworden ist. Denn im Grunde genommen ist es eigentlich eine gewaltige Enttäuschung: dieser elendige Verbrechertod am Kreuz, der als Offenbarung gelten soll. Dies schlägt nicht nur allem ins Gesicht, was man normalerweise Offenbarung nennen kann, sondern steht in völligem Gegensatz zu anderen Religionen innewohnenden Gedanken, ein solches Ereignis als Manifestation des gottheitlichen Wirkens anzusehen.⁴ Gemessen an dem, was sonst in anderen Religionen Offenbarung genannt und als Manifestation Gottes in Anspruch genommen wird, ist dieser zentrale Punkt der christlichen Offenbarung die tiefste Gottesverborgenheit und Verhüllung. Zu bestreiten, dass Gott in dieser, später paradox genannten, Form in der Welt anwesend ist, um sein Heil dieser Welt zuzusprechen, ist nur möglich, wenn derjenige, der dies bestreitet, voraussetzt zu wissen, was ein Gott kann und was er nicht kann. Wenn jemand Gott dogmatisch bestreitet, ohne dass er sich des dogmatischen Charakters seiner eigenen Position bewusst ist, legt *er* damit fest, was es geben kann, letztlich was Gott tun darf oder nicht darf. Das ist aber nur möglich, wenn er vom Wesen Gottes einen Begriff hat, der es ihm ermöglicht, dies zu tun. In diesem Punkte waren jedoch die großen Aufklärer des 18. Jahrhunderts viel vorsichtiger, denn sie sagten: Wir lassen die Frage, ob es Gott gibt oder nicht, ob er sich offenbaren kann oder nicht, dahingestellt und erklären hierzu unsere Unzuständigkeit, d. h. wir behaupten weder, dass es so sei, noch dass es nicht so sei, weil uns die Voraussetzungen und Mittel fehlen, das eine wie das andere zu verifizieren.

Wer kann nun sagen, was das Christentum in Wahrheit ist? Wenn man auf 2000 Jahre christlicher Theologiegeschichte zurückblickt, so ist sie eine Geschichte der unabgeschlossenen und in allen Positionen über sich hinaus dringenden Geschichte der Auslegung des Christentums. Die Antwort auf die eigentlich nicht zu lösende Frage, wer und mit welcher Begründung entscheidet, welche Auslegung dem wahren Christentum näher oder ferner ist, glaubte man in

⁴ Vgl. dazu G. Rohrmoser, Die Erfahrung der Geschichte als Katastrophe und die Erwartung des Heils, in: ders., Die Wiederkehr der Geschichte, Bietigheim/Baden 1995, S. 143–163.

einer bestimmten Methode gefunden zu haben, nämlich in der berühmten These von der *Verbalinspiration*.

Die Verbalinspiration ist ein zweites Feld, auf dem heute der Kampf um das Christentum ausgetragen wird. Man kann unterscheiden zwischen *Modernisten* und *Fundamentalisten*, wobei diese Spaltung mitten durch alle Kirchen und Konfessionen hindurch geht. Modernisten und Fundamentalisten unterscheiden sich in ihrem unterschiedlichen Verhältnis zum Dogma der Verbalinspiration. Dieses besagt, dass jeder Satz, ja jedes Komma und jeder Punkt der Bibel vom Heiligen Geist diktiert ist; die Verfasser der biblischen Texte hätten dieses Diktat nur zu Papier gebracht. Die Modernisten behaupten, dass es sich um menschliche Zeugnisse handelt, die aufgrund des Weltbildes und Bewusstseins ihrer Verfasser zustande kamen. Es leuchtet ein, dass, wenn das Dogma der Verbalinspiration geglaubt wird, dann das geschriebene Wort der Bibel das nicht wankende Prinzip ist, aufgrund dessen zwischen wahren und falschem Christentum unterschieden werden kann. Handelt es sich aber um unter kontingenten und historischen Bedingungen formulierte menschliche Zeugnisse, so gibt es ein sogenanntes objektives, autoritativ in Anspruch zu nehmendes Kriterium für wahr und falsch nicht.

Wir haben heute das Dogma der Verbalinspiration weitestgehend *ad acta* gelegt, was auch richtig ist, uns aber dabei ganz auf die menschliche und historische Bedingtheit der biblischen Zeugnisse zurück verweist. Damit ist die Bibel heute ein Zeugnis, so gut wie jedes andere auch, wodurch sie nur noch Quelle für eine Frömmigkeit in privater Religiosität sein kann, aufgrund dessen jeder entsprechend seinem persönlichen Leben und seiner intellektuellen Entwicklung sich seinen Standpunkt über das Christentum erarbeitet oder es auch negiert. Doch es gibt keinen Grund mehr, nach dem etwas objektiv entscheidbar ist. Beide Positionen enthalten ein entscheidendes Wahrheitsmoment, sie sind aber beide für sich allein und absolut genommen falsch.

4. Formen der Religionskritik in der Moderne

a. Religion als Betrug

Die Form radikalster Aufklärung ist von den französischen Atheisten entwickelt worden. Ihre Betrugstheorie sagt, dass die Priester die Religion im Interesse der Herrschenden erfunden hätten und dass die Herrschenden sich dieses Instrumentes bedienen, um die ihnen unterworfenen Massen zu lenken. Religion ist somit ein Mittel zur Herrschaftsausübung, mit der die Menschen unmündig gehalten und von ihren eigenen Interessen abgelenkt werden sollen, um so die Zustimmung zur jeweiligen Herrschaftsform zu sichern.⁵ Diese Theorie hält zwar keiner Prüfung stand, sie ist aber vordergründig sehr überzeugend gewesen – und hat sich erstaunlich lange behaupten können. Auch die kämpferische sozialistische Bewegung hat sich im 19. Jahrhundert gerne zu dieser Betrugstheorie bekannt, weil sie etwas unmittelbar

5 Die erste Ausformung der aufklärerischen Religionskritik stammt von dem Abbé Meslier: Vgl. H. Krauss (Hg.), Das Testament des Abbé Meslier. Die Grundschrift der modernen Religionskritik. Frankfurt/Main 1976.

Einleuchtendes hat und begründet, warum es nur dann eine bessere Welt geben wird, wenn man sich von der Religion befreit.

Davon ist eine zweite Form von Religionstheorie und Religionskritik zu unterscheiden:

b. Evolutionäre Theorien: Religion als Kindheitsphase der Menschheit

Mit dieser Theorie wird behauptet, dass die Religion in einer bestimmten Phase des menschlichen Geistes und der Gesellschaftsentwicklung eine unvermeidliche und notwendige Rolle spielt, dass aber die Evolution über diese durch Religion bestimmte Phase kraft der ihr innewohnenden Gesetzmäßigkeiten und Notwendigkeiten hinweggeht. Nach Auguste Comte entwickelt sich die Menschheit aus der Phase der Religion, die er letztlich als Fetischismus charakterisiert, zur Metaphysik und danach zur Wissenschaft.⁶

Diese Ansicht steht auch hinter der Geschichtsauffassung von Jürgen Habermas, der Geschichte nicht als Geschichte, sondern als Evolution denkt.⁷ Damit wird auch bereits der erste Fehler dieser Theorie deutlich, denn derjenige, der an diese Art von Entwicklung glaubt, hat eben mit diesem Glauben seine neue Religion gefunden. Einer der größten postreligiösen Glaubenssätze ist der der Allgewalt der Entwicklung. Geschichtliche Katastrophen sind aus einer solchen Sicht nur Pannen auf diesem prädestinierten Wege.⁸ Es mag hier angemerkt werden, dass die Geschichte zeigt, wie ihre Protagonisten solche Störfaktoren identifiziert und ausgemerzt und den Gang der Entwicklung in ihre eigene Regie genommen haben.

An die Stelle der Herkunftsreligion tritt daher die Wissenschaft, die ebenfalls ein universales System zur Erklärung der Welt und der Wirklichkeit bietet, moralische Orientierungen gibt und vor allem beansprucht, die als illusionär durchschauten Versprechungen der traditionellen Religion durch wirklichen Fortschritt zu ersetzen.⁹ Viele Menschen haben diesem Erlösungsanspruch der Wissenschaft vertraut. Dostojewski hat festgestellt, dass der Sozialismus die Herrschaft der Wissenschaft über eine Gesellschaft bedeutet. Die Wissenschaftler werden zu Sozialingenieuren, die auf dem Reißbrett die vollkommene Gesellschaft entwerfen und dann, wenn sie über die nötige Macht verfügen, diese auch herstellen können. Der Erfolg dieser Ideologie, die Wissenschaft an die Stelle der Religion zu setzen, beruht im Grunde genommen auf dem Anspruch, das Glück für alle schon auf dieser Welt zu verwirklichen. Der biblische Gott wird abgesetzt, weil er dem schon in dieser Welt zu erreichenden Glück im Wege steht.

6 A. Comte, Rede über den Geist des Positivismus, hg. und eingeleitet von I. Fetscher, Hamburg 1957 u. ö.

7 Vgl. etwa J. Habermas, Theorie und Praxis, Neuwied 1963 u. ö. Siehe dazu: G. Rohrmoser, Das Elend der kritischen Theorie. Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Freiburg/Br. 1970, S. 89 ff.

8 Dazu: G. Rohrmoser, Die Wiederkehr der Geschichte. a. a. O. pass.

9 Über diese pseudoreligiöse Dimension der Sozialwissenschaften vgl. F. H. Tenbruck, Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen, Graz 1983.

c. Die Säkularisationstheorie

Wenn man die Säkularisationstheorie auf ihre hermeneutische Bedeutsamkeit beschränkt, so ist sie eine außerordentlich brauchbare Theorie, weil die meisten künstlerischen, vor allem literarischen Manifestationen der Neuzeit bis in die Gegenwart hinein ohne Kenntnis der Bibel überhaupt nicht zu verstehen sind. Darum wäre es ein Akt der Barbarei, den Religionsunterricht und die Unterweisung in die Bibel aus den Schulen zu entfernen.¹⁰ Ein Deutschunterricht ohne Bibelkenntnis ist eigentlich nicht möglich. Beispielsweise ist das Werk Schillers ohne die christliche Herkunft überhaupt nicht zu verstehen. Es sei nur an die Figur des Pastor Moser erinnert, der den Verbrecher mit dem Jüngsten Gericht konfrontiert.¹¹ Hier muss man wissen, welche Bedeutung die Gerichtsvorstellung im Glauben der Menschen des 18. Jahrhunderts hatte. Wie kann man Hölderlin ohne die Bibel verstehen, oder Thomas Mann, von Bertolt Brecht und Gottfried Benn ganz zu schweigen? So sind Brecht und Benn bis in ihre Ausdrucksform hinein durchdrungen von der Sprache der lutherischen Bibelübersetzung. Die Moderne ist daher am Ende, wenn die letzten Reste der christlichen Kultur getilgt sind. Die das Christentum vernichtende Moderne zerstört sich selbst.

Säkularisation als real-geschichtliche Deutungstheorie auf der anderen Seite ist ein außerordentlich problematischer Ansatz. Wenn man unter Säkularisation das Verschwinden und Auflösen von Religion überhaupt versteht, also eine religionslose Gesellschaft, und Säkularisierung der Prozess einer immer weiter fortschreitenden Religionslosigkeit ist, dann verbirgt sich hinter der so gebrauchten Verwendung des Säkularisationsbegriffs eine der großen Selbsttäuschungen der Neuzeit. Denn die Neuzeit ist angefüllt mit Religion. Auch wird es eine religionslose Gesellschaft kaum geben, denn wenn die Herkunftsreligion ausfällt, bleibt dieses Vakuum nie unbesetzt. Gerade das 19. Jahrhundert in Deutschland ist *die* Epoche intensivster Kämpfe um Wahrheit und Unwahrheit, Sinn und Unsinn des Christentums, so wie dies auch für das erste Jahrhundert des Christentums der Fall war. Diese Vorgänge sind keine auf diese Zeitperioden beschränkte Erscheinungen, denn das Christentum kennt aufgrund des ihm eigentümlichen Verständnisses von Wahrheit diese nur als eine zu suchende. Wahrheit und Sinn des christlichen Glaubens sind, von relativ kurzen Zeitperioden abgesehen, nie dogmatisch fixiert und tradierte Besitzstände gewesen. Vielmehr ist die gesamte europäische Geschichte durch die Dynamik des Kampfes um die erst noch zu findende Wahrheit des Christentums geprägt. Das Christentum hat sich damit im Gegensatz zu anderen Religionen als wandlungsfähig bis revolutionsfähig erwiesen. Auch die Geschichte zeigt, dass keiner, der meinte, die Wahrheit des Christentums gefunden zu haben, diesen Anspruch auf Dauer behaupten konnte.

10 Man denke an Brechts Antwort auf eine Umfrage über das für ihn bedeutendste Buch: »Sie werden lachen, die Bibel.«

11 F. v. Schiller, *Die Räuber*, V. Akt, auch II Akt, 3. Szene. Dazu B. v. Wiese, *Friedrich Schiller*, Stuttgart 1959, S. 161 ff. G. Rohrmoser, *Schillers christliches Erbe*. Vortrag, Bietigheim/Baden 2006. Vgl. hierzu die grundlegenden Arbeiten von H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg/Br. 1965 und ders., *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986, sowie H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/Main 1987, insbes. S. 11–139. Grundlegend im Hintergrund: F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart ²1958.