

Terry Eagleton

DER TOD GOTTES  
UND  
DIE KRISE DER KULTUR

Aus dem Englischen von  
Ulrike Strerath-Bolz

PATTLOCH 

Die englische Originalausgabe erschien 2014 unter dem Titel  
»Culture And The Death of God«  
bei Yale University Press, New Haven and London.  
Deutsche Ausgabe mit freundlicher Genehmigung des Verlags.

**Besuchen Sie uns im Internet:**  
**[www.pattloch.de/sachbuch](http://www.pattloch.de/sachbuch)**



© 2014 Terry Eagleton  
© 2015 der deutschsprachigen Ausgabe Pattloch Verlag  
Ein Imprint der Verlagsgruppe Droemer Knaur GmbH & Co. KG, München  
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk darf – auch teilweise – nur mit  
Genehmigung des Verlags wiedergegeben werden.  
Redaktion: Nadine Lipp  
Covergestaltung: Büro Jorge Schmidt, München  
Coverabbildung: © AKG Images  
Satz: Adobe InDesign im Verlag  
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck  
ISBN 978-3-629-13076-1

2 4 5 3 1

*Für Denys Turner*



# INHALT

Vorwort

9

Die Grenzen der Aufklärung

13

Die Idealisten

63

Die Romantiker

122

Die Krise der Kultur

150

Der Tod Gottes

187

Die Moderne und was danach kam

214

Anmerkungen

257

Register

279



# VORWORT

Diejenigen unter Ihnen, die Religion langweilig, unbedeutend oder abstoßend finden, sollten sich vom Titel meines Buchs nicht zu sehr schrecken lassen. Letztlich geht es darin weniger um Gott als vielmehr um die Krise, die sein scheinbares Verschwinden ausgelöst hat. Ich nähere mich dem Thema, indem ich bei der Aufklärung beginne und mit dem Aufstieg des radikalen Islam und dem sogenannten Krieg gegen den Terror ende. Ganz am Anfang werde ich zeigen, wie Gott den Rationalismus des 18. Jahrhunderts überlebte, und ich schließe mit seiner dramatischen Wiederkehr in unserem angeblich doch so gottlosen Zeitalter. Neben vielen anderen Dingen dreht sich das, was ich zu sagen habe, auch um die Erkenntnis, dass die Sache mit dem Atheismus ganz und gar nicht so einfach ist, wie sie aussieht.

Religion ist seit langer Zeit eines der machtvollsten Mittel zur Rechtfertigung politischer Herrschaft. Aber es wäre selbstverständlich absurd, sie darauf zu reduzieren. Religion hat zwar eine feige Apologie der Macht geliefert, aber von Zeit zu Zeit war sie durchaus auch ein Stachel im Fleisch der Herrschenden. Trotzdem hat Gott eine so wichtige Rolle beim Erhalt politischer Autorität gespielt, dass nicht einmal diejenigen, die ganz und gar nicht an ihn glaubten, das Schwinden des göttlichen Einflusses im Zeitalter des Säkularismus einmütig begrüßen konnten. Vom Rationalismus der Aufklärung bis hin zur Kunst der Moderne haben es deshalb

eine ganze Reihe von Phänomenen auf sich genommen, Ersatzformen von Transzendenz zur Verfügung zu stellen und damit die Lücke zu füllen, die Gott hinterlassen hatte. Ich will in diesem Buch unter anderem zeigen, dass der einflussreichste dieser Stellvertreter die Kultur im weiteren Sinn war.

Jeder dieser Lückenbüßer besaß seinen ganz eigenen Zweck. Es handelte sich nicht nur um verdrängte Formen von Göttlichkeit. Die Religion hat nicht einfach dadurch überlebt, dass sie eine Reihe raffinierter Masken aufgesetzt hat, und sie wurde auch nicht »wegsäkularisiert«. Aber obwohl Kunst, Vernunft, Kultur und alle anderen ein blühendes Eigenleben führten, wurden sie von Zeit zu Zeit benutzt, um diese ideologische Last zu schultern – eine Last, der sie allesamt nicht gewachsen waren. Dass sich keiner dieser »Vizekönige Gottes« als sehr überzeugend erwies, ist Teil dieses Buches. Offenbar fällt es bemerkenswert schwer, sich des Allmächtigen zu entledigen. Tatsächlich ist dies wohl der außergewöhnlichste Aspekt der Geschichte, die in diesem Buch erzählt wird. Immer wieder, zumindest bis zum Beginn der Postmoderne, erwies sich jeder Versuch eines authentischen Atheismus als vollkommener Fehlschlag.

Ein weiterer Punkt meiner Argumentation ist die Fähigkeit der Religion, Theorie und Praxis, Elite und gemeines Volk, Geist und Sinne in sich zu vereinen. Die Kultur hat diese Fähigkeit nie ganz nachbilden können. Und dies ist einer der Gründe, warum die Religion sich mühelos als die beharrlichste und umfassendste Form der populären Kultur behaupten konnte. Darauf würde man allerdings nicht kommen, blätterte man die Vorlesungsverzeichnisse der kulturwissenschaftlichen Studiengänge an unseren Universitäten durch. Das Wort »Religion« taucht in diesen Texten ungefähr so häufig auf wie der Satz: »Wir müssen die Werte einer



zivilisierten Elite vor den schmutzigen Pfoten des Pöbels schützen.« Fast alle heutigen Kulturtheoretiker gehen stillschweigend über die wesentlichen Überzeugungen und Aktivitäten von Abermillionen ganz normaler Menschen hinweg, einfach weil diese Dinge nicht ihrer persönlichen Auffassung entsprechen. Gleichzeitig sind die meisten dieser Theoretiker glühende Gegner jeglichen Vorurteils.

Dieses Buch erblickte das Licht der Welt in Gestalt der *Firth Lectures* des Jahres 2012 an der Universität Nottingham, und ich möchte Professor Thomas O'Loughlin danken, der diese Vorlesungen organisierte. Er war ein genialer und effizienter Gastgeber. Danken möchte ich auch John und Alison Milbank für ihre Freundschaft und Gastlichkeit während meines Aufenthalts in Nottingham. Peter Dews und Paul Hamilton haben eine frühe Fassung des Manuskripts mit dem für sie typischen Verständnis und scharfen Blick gelesen und einige hilfreiche Vorschläge gemacht.

Terry Eagleton



# DIE GRENZEN DER AUFKLÄRUNG

Gesellschaften werden nicht erst dann säkular, wenn sie die Religion komplett abschaffen, sondern wenn sie sich nicht mehr besonders darüber aufregen.<sup>1</sup> In einer britischen Studie aus dem Jahr 2011 erklärten 61 Prozent der Befragten, sie hätten eine Religion, aber nur 29 Prozent bezeichneten sich als religiös. Vermutlich meinten sie damit, dass sie zu einer religiösen Gruppe gehören, sich aber nicht viel daraus machen. Ein Witzbold hat einmal bemerkt: Wenn die Religion anfängt, sich in den Alltag einzumischen, ist es Zeit, sie aufzugeben. In dieser Hinsicht habe sie eine gewisse Ähnlichkeit mit Alkohol.

Ein anderer Hinweis auf eine wachsende Säkularisierung zeigt sich, wenn religiöse Glaubensüberzeugungen im politischen Bereich keine wichtige Rolle mehr spielen, nicht erst, wenn immer weniger Leute den Gottesdienst besuchen oder wenn Katholiken unerwartet und unerklärlich weniger Kinder bekommen. Das muss nicht heißen, dass Religion formal privatisiert und von der Politik abgekoppelt wird. Selbst wenn das gar nicht passiert, gehört sie nicht mehr der Öffentlichkeit und wird eher zu einer Art persönlichem Zeitvertreib, so wie manche Leute Rennmäuse züchten oder Porzellan sammeln. In der Öffentlichkeit findet sie immer weniger Resonanz. Mit einem gewissen elegischen Unterton hat Max Weber bemerkt, in der Moderne seien die letzten und

sublimsten Werte aus dem öffentlichen Leben zurückgetreten in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderschaft unmittelbarer Beziehungen der Einzelnen zueinander.<sup>2</sup> Es ist, als wäre das Reich Gottes der Bloomsbury Group gewichen.

In diesem Sinne geht die Religion den gleichen Weg wie Kunst und Sexualität, die zwei anderen großen Konstituenten dessen, was man die symbolische Sphäre nennen könnte. Auch sie neigen mit Beginn der Moderne dazu, aus dem öffentlichen Besitz in private Hände überzugehen. Die Kunst, die einst zum Lobe Gottes entstanden war, einem Förderer schmeichelte, einen Monarchen unterhielt oder die militärischen Errungenschaften des Stammes feierte, ist heute größtenteils eine Frage individuellen Selbstausdrucks. Selbst wenn sie sich nicht aufs stille Kämmerlein beschränkt, findet sie nicht mehr typischerweise mitten im Leben eines Hofes, einer Kirche, eines Palastes oder eines öffentlichen Platzes statt. Gleichzeitig entdeckt der Protestantismus Gott in den innersten Winkeln des individuellen Lebens. Wenn Künstler und Bischöfe nicht mehr Gefahr laufen, gehängt zu werden, können wir sicher sein, dass die Moderne begonnen hat. Dann nämlich sind sie nicht mehr wichtig genug. In England war es nach 1688 so weit: Kirche und Staat hatten sich in einer Weise geeinigt, dass religiöse Dispute ohne Angst vor politischer Repression oder vor dem Verlust der persönlichen Freiheit geführt werden konnten. Ideen, die in Paris noch als aufrührerisch gegolten hätten, konnten in London frei geäußert werden. Religiöser Eifer war keine Bedrohung mehr für die Grundlagen des Staates. *Pas de zèle* – nur kein Übereifer, lautete die Parole. Auch religiöse Skeptiker galten nicht mehr als Verräter. Daraus ergab sich der betont nichtmilitante Charakter der englischen Aufklärung, die

sich weitgehend bequem im sozialen und politischen Establishment eingerichtet hatte.

Philosophisch gesehen, war ihr Hintergrund eher empirisch als rational, eher Locke als Spinoza. Lediglich die radikale, halb im Untergrund arbeitende Aufklärung fand ihre Inspiration in Letzterem. Die Mainstream-Kultur der sogenannten Glorious Revolution nahm ihren Ausgang bei Locke. Für einen Whig-Patrizier wie den Earl of Shaftesbury war die Gottheit im Wesentlichen ein englischer Gentleman. Jedenfalls war Gott nicht der griesgrämige alte Fanatiker, der von geifernden Plebejern aus dem 17. Jahrhundert mit Schaum vor dem Mund verehrt wurde – mit der »Geisteskrankheit der Begeisterung«, wie es ein Kommentator genannt hatte.<sup>3</sup> Voltaire hat über die Engländer gesagt, sie würden nur Bankrotteure als »Ungläubige« bezeichnen.<sup>4</sup> Bis heute kennt man in England diese Scheu vor religiösem Feuer. Der Hausgeistliche der Königin würde wohl niemanden fragen, ob er im Blut des Lammes gewaschen sei.

Die Privatisierung der symbolischen Sphäre ist allerdings ganz und gar relativ, nicht zuletzt wenn man die verschiedenen viktorianischen Auseinandersetzungen über Naturwissenschaft und Religion, den Kulturbetrieb, die staatliche Regulierung der Sexualität und so weiter betrachtet. Das deutlichste Gegenargument gegen die Behauptung, die Religion sei aus dem öffentlichen Leben verschwunden, nennen wir: Vereinigte Staaten von Amerika. Die Spät- oder – wenn Sie so wollen – Postmoderne holt einige der symbolischen Praktiken zurück in den öffentlichen Besitz. Das schließt die Religion ein, die in Form verschiedenster Erweckungsbewegungen und Fundamentalismen wieder zu einer politischen Kraft wird, mit der man rechnen muss. Auch die Ästhetik wird von den Rändern der Gesellschaft zurückbeordert und

erstreckt ihren Einfluss weit ins alltägliche Leben hinein. Die Sexualität wird ebenfalls wieder politisch, nicht zuletzt in Form der Frauenbewegung und militanter sexueller Minderheiten. Die klassische Moderne hingegen ist charakterisiert durch eine Trennung von symbolischem und politisch-ökonomischem Bereich – eine Trennung, die symbolische Aktivitäten zwar zur Seite drängt, damit aber auch frei für neue Möglichkeiten macht. So gibt es Verluste und Zugewinne zur gleichen Zeit. Wenn die Sittenpolizei nicht mehr an Ihre Schlafzimmertür pocht, dann auch deswegen, weil Sexualität in einer individualistischen Kultur niemanden außer den Agierenden etwas angeht.

Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts in Frankreich, Deutschland, den Niederlanden und auf dem übrigen europäischen Kontinent beschäftigte sich sehr wohl mit Fragen des religiösen Glaubens.<sup>5</sup> Insofern war sie eine friedlichere Fortsetzung der heftigen sektiererischen Konflikte, die den Kontinent in den vorausgehenden Jahrhunderten zerrissen hatten. Inzwischen ging es eher um die Frage Glauben versus Vernunft als um Katholiken versus Protestanten. Und es ging auch eher um Polemik als um offene Feldschlachten. Es ist ein Klischee der Geistesgeschichte, dass sich die Aufklärung zwar viel mit Wissenschaft, Natur, Vernunft, Fortschritt und sozialem Aufbau befasste, dass ihr aber gerade jenes Thema besonders am Herzen lag, das sie mit viel Hass und moralischer Entrüstung verfolgte: die Religion. Jonathan Israel behauptet, die Hauptbeschäftigung der Aufklärung »in ihren ersten anderthalb Jahrhunderten und das Thema, mit dem sie sich in ihren gedruckten Schriften am stärksten befasste, war ihr unerbittlicher Krieg gegen kirchliche Autoritäten, theologische Weltbilder und Religion als Werkzeug gesellschaftlicher und politischer Organisation

und Unterdrückung«. <sup>6</sup> Frank Manuel bemerkt: »Sowohl in ihrem Glauben als auch in ihrem Unglauben waren die Aufklärer zutiefst erschüttert von der Religion als Erkenntnisweise der menschlichen Natur.« <sup>7</sup> J. G. Cottingham behauptet: »Die Kohärenz und das Vertrauen der Aufklärung waren religiös begründet.« <sup>8</sup> Geschichte war immer eine Geschichte des säkularen Kampfes gegen eine machthungrige Priesterkaste. Hegel bemerkt in seiner *Phänomenologie des Geistes*, die dauerhafte Sorge der Aufklärung sei der Kampf gegen die Religion – obwohl er auch darauf insistiert, seitdem der religiöse Glaube ohnehin auf den Status einer Meinung reduziert worden sei, auf ein theoretisches Wissen oder eine Wissenschaft des Göttlichen, sei er genauso ärmlich wie der Rationalismus, der ihn belagere. Wir kommen später in diesem Kapitel darauf zurück.

In seiner gelehrten Abhandlung über die radikale Aufklärung bemerkt Jonathan Israel, die theologische Debatte sei ein Kernstück der frühen Aufklärung gewesen. Es ging dabei »weder um die Naturwissenschaft, noch um neue geographische Entdeckungen, auch nicht um die Philosophie als solche, sondern vielmehr um die ungeheure Schwierigkeit, Alt und Neu in theologischen Zusammenhängen zu versöhnen. Schließlich kam es in den 1740er Jahren zum Zusammenbruch aller Versuche, eine neue allgemeine Synthese von Theologie, Philosophie, Politik und Wissenschaft herzustellen. Damit wurden die religiösen Glaubensaussagen und Werte destabilisiert, und es kam zu einer nie dagewesenen Krise des Glaubens, zur Säkularisierung des modernen Westens.« <sup>9</sup> Diese spirituelle Krise, so Israel, hat ihre Wurzeln in einer durch und durch materiellen Geschichte, nämlich in der Expansion des europäischen Kommerzialisismus und Imperialismus im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert, im

schnellen Wachstum der großen internationalen Monopole, in der Entwurzelung der Diaspora, einer neuen gesellschaftlichen Durchlässigkeit und Diversität, in den Auswirkungen neuer Technologien, der teilweisen Auflösung traditioneller gesellschaftlicher Hierarchien und ihrer begleitenden Symbole und so weiter.

Sicher war die Aufklärung mit Glaubensfragen beschäftigt, aber sie war nicht wirklich antireligiös. Es ist »unzulänglich und fragwürdig«, schreibt Ernst Cassirer, »wenn man (...) die Aufklärung als eine in ihrer Grundtendenz irreligiöse und glaubensfeindliche Epoche betrachtet. (...) So ist es, vor allem im Kreise der deutschen Aufklärungsphilosophie, nicht die Auflösung der Religion, sondern ihre ›transzendente‹ Begründung und ihre transzendente Vertiefung, nach der mit allen Kräften gestrebt wird.«<sup>10</sup> Dabei sollten wir bedenken, dass das Wort »Atheismus« erst im 16. Jahrhundert Eingang in die europäischen Sprachen der Neuzeit fand und dass auch dann noch lange bezweifelt wurde, ob eine solche Position überhaupt haltbar sei. Malcolm Bull schreibt dazu trocken: »Während man den Atheismus überall zurückwies, wurde seine Existenz für unmöglich gehalten.«<sup>11</sup> (Trotzdem, könnte man hier bemerken, hielt das britische Unterhaus im Jahr 1666 den Atheismus eines Thomas Hobbes für die Ursache des großen Brandes und der verheerenden Pestepidemie in London.)<sup>12</sup> Viele sogenannte Atheisten, die von den Kanzeln herab verurteilt und auf dem Scheiterhaufen verbrannt wurden, waren alles andere als gottlos. Wie Bull bemerkt, tauchten eigentlich erst hundert Jahre nach der Entstehung des Begriffs die ersten unbestreitbaren modernen Atheisten auf, und erst im 18. Jahrhundert wurde das Wort »Atheismus« weithin gebraucht. Das Konzept des Atheismus, so Bull, entstand, bevor die ersten Athe-



isten auftauchten, ebenso wie die Idee des Anarchismus entwickelt wurde, lange bevor die ersten echten Anarchisten aufkamen. Auch die Vorstellung des Nihilismus ging den ersten Nihilisten voraus.

Insofern wäre es seltsam, wenn die Aufklärung die Gestalt einer aggressiv säkularen Bewegung angenommen hätte, wie einige ihrer modernen Apologeten glauben. In Sachen Religion brachte uns dieses kühne intellektuelle Projekt nicht viel weiter als an unseren Ausgangspunkt, nur eben ausgestattet mit einem neuen, plausibleren System von Grundprinzipien.

Die Aufgabe bestand nicht so sehr darin, das Höchste Wesen vom Thron zu stürzen, als vielmehr darin, eine geistig umnachtete Version des religiösen Glaubens durch eine neue Form zu ersetzen, die auch bei Kaffeehausgesprächen eine gute Figur machte. Im Großen und Ganzen hatte die Bewegung nicht den Allmächtigen im Visier, sondern die Machenschaften der Priester.<sup>13</sup> Eine radikale Ablehnung des Christentums begründete sich immer in der Feindseligkeit gegenüber der Rolle der Kirche in der Politik.<sup>14</sup> Tatsächlich behauptet Peter Harrison, das Konzept von Religion als System gesellschaftlicher Praxis sei selbst ein Ergebnis der Aufklärung. Traditionell war – vor allem im Mittelalter – der Glaube viel wichtiger als die Religion. Das Konzept von Religion, wie wir es heute kennen, ist also im Kontext von Institutionen entstanden. Es ist ein soziologisches Phänomen, das von außen wissenschaftlich untersucht und komparativ betrachtet werden kann (und tatsächlich war die komparative Erforschung von Religionen ein wichtiger Bestandteil des aufklärerischen Denkens).<sup>15</sup> Schon der Begriff sorgt für eine kluge Distanz. Die moderne Idee von Religion und die rationale Erforschung ihrer historischen Ursprünge und

Auswirkungen sind so eng miteinander verbunden wie Zwillinge.

Es war die Religion in ihrem institutionellen Sinne, die von den meisten Philosophen der Aufklärung ins Visier genommen wurde. Wir wissen, dass sich in ihren Reihen nur wenige erklärte Atheisten befanden. Alles andere wäre genauso überraschend, wie wenn sich herausstellte, eine große Zahl heutiger europäischer Denker seien Troztkisten. Natürlich gab es einige große Ungläubige in den obersten Rängen der Intelligenz: Godwin, Holbach, Helvetius, Diderot, La Mettrie, Montesquieu, Benjamin Franklin und vielleicht auch David Hume. Aber viele andere Denker waren alles andere als überzeugt von der Vorstellung, der Glaube sei ein hohles Gefäß. Die Anhänger Holbachs betrachteten Religion als Manie oder ansteckende Krankheit, wohl wahr. Aber andere bestanden darauf, Religion sei eine bürgerliche Notwendigkeit und Nächstenliebe eine wichtige Sache. Der naturrechtlichen Gesellschaftsordnung, die die Aufklärer anstrebten, war ein spontaner Atheismus eigen, aber das galt nicht für ihre Bewegung selbst. Und was die einfachen Leute anging, sprechen wir von einer Welt, in der so gut wie jeder an Engel glaubte und fast niemand etwas mit dem Atheismus anfangen konnte. (Der Glaube an die Existenz von Hexen verlor sich allerdings im Laufe des 18. Jahrhunderts.) Im Gefolge der Aufklärung wurde ein allgemeiner Glaubensverlust spürbar – aber sie war nicht die Hauptursache dafür. Dieser Skeptizismus hatte seine Wurzeln in den gesellschaftlichen Bedingungen. Moderne Gesellschaften sind – wie wir noch sehen werden – per se ohne Glauben. Es geht um die Überzeugungen oder den Mangel an Überzeugungen in ihrer alltäglichen Praxis, nicht um die Diskussionen zwischen Erzbischöfen und militant säkularen Wissenschaft-

lern. Lucien Goldmann erklärt, in dieser Zeit repräsentiere das Bürgertum zum ersten Mal in der Geschichte »nicht nur eine Klasse, die generell den Glauben verloren hatte, sondern deren Praxis und Denken, unabhängig vom religiösen Glauben, in einem kritischen Bereich (nämlich in der Wirtschaft) fundamental areligiös war und vollkommen von der Kategorie des Heiligen entfremdet«<sup>16</sup>.

Nietzsche hat erkannt, dass es die bürgerliche Gesellschaft selbst war, die ganz gegen ihre eigenen Absichten die Religion in Misskredit brachte. Dabei spielten Naturwissenschaft, Technologie, Erziehung, soziale Mobilität, Marktkräfte und eine ganze Reihe weiterer säkularisierender Faktoren eine viel größere Rolle als Montesquieu und Diderot. Den Philosophen, die das Scheitern ihrer antiklerikalen Angriffe eher auf die Verbindung zwischen klerikalischen Interessen und der Unwissenheit der Massen zurückführten als auf die Tatsache, dass Frömmigkeit und seit Jahrhunderten fest verwurzelte Lebensprinzipien nicht durch ein paar eloquente Polemiken aus den Angeln gehoben werden konnten, war das nicht klar. In ihrem Kampf gegen die Kirchen stolperte die Aufklärung über ihren naiv rationalistischen Glauben, Männer und Frauen lebten von Ideen. Ein weiterer Hemmschuh war die Tatsache, dass die sozialen Kräfte des Säkularismus noch in den Kinderschuhen steckten.

Doch obwohl Ideen als solche nicht in der Lage sind, den Lauf der Geschichte zu ändern, gibt es einige überzeugendere Beispiele für ihre gesellschaftliche Wirkung als gerade die Aufklärung. Jonathan Israel schreibt: »Die Neigung zu Säkularisation, Toleranz, Gleichheit, Demokratie, individueller Freiheit und Meinungsfreiheit in Westeuropa und Amerika in der Zeit von 1650 bis 1750 wurde durch die ›Philosophie‹ und ihre erfolgreiche Verkündigung im politischen und ge-

sellschaftlichen Bereich kräftig befördert.«<sup>17</sup> Diese Ideen, so Israel, nährten die neue rhetorische Absicht, die einfachen Leute gegen Autorität und Tradition aufzubringen. Die Aufklärung war eine politische Kultur, nicht nur ein Stapel philosophischer Texte. Der Name des gefürchteten Spinoza, Synonym einer gesellschaftlich subversiven Gottlosigkeit, wurde weit über die gelehrten Kreise hinaus gepriesen und verabscheut. Die Bewegung war zwar nicht in der Lage, den religiösen Glauben auszurotten – sie strebte das nicht einmal an –, aber sie war auch nicht nur ein unbedeutender Zirkel von Intellektuellen mit abweichenden Ansichten.

Mehrheitlich besaßen diese Zeloten der Vernunft durchaus noch irgendeine Art von religiösem Glauben. Newton und Joseph Priestley waren Christen, Locke, Shaftesbury, Voltaire, Tindal, Toland, Paine und Jefferson waren Deisten. Die schottische Aufklärung war in ihrer Mehrheit sowohl dem Atheismus als auch dem Materialismus gegenüber feindlich eingestellt.<sup>18</sup> Rousseau war Deist, während Gibbon, seiner berühmt-berüchtigten religiösen Skepsis zum Trotz, der Ansicht blieb, bestimmte Aspekte der Religion könnten sich als nützlich für das soziale Leben erweisen, nicht zuletzt als Bollwerk gegen die gottlosen Jakobiner und ähnliche Gruppen. Angeblich soll er am Ende seines Lebens sogar in die christliche Schar zurückgekehrt sein.<sup>19</sup> Herder war zwar Kleriker, lehnte jedoch die Vorstellung eines personalen Gottes ab und war im Grunde genommen ein Anhänger Spinozas, irgendwo zwischen Supernaturalismus und Materialismus angesiedelt. Trotzdem war für ihn die Religion ein Herzstück jeglicher Kultur.<sup>20</sup> Pierre Bayle, der Vorurteile, Aberglauben und despotische Priesterherrschaft in seinem *Dictionnaire historique et critique* gar nicht genug geißeln konnte, betrachtete die real existierende Religion als

eine Art Geisteskrankheit und glaubte, »der von Furcht geplagte Wilde und der Heide der Antike seien gleichermaßen geisteskrank« gewesen.<sup>21</sup> Trotzdem akzeptierte er die Existenz Gottes. Auch Kant, der größte Aufklärer von allen, war kein Feind der Religion.

Die Aufklärung versuchte, die Moral auf der Basis der Vernunft wiederzuerrichten. Aber wie Alasdair MacIntyre gezeigt hat, war es eine weitgehend christlich bestimmte Moral.<sup>22</sup> John Gray, furchtloser Kritiker des aufklärerischen Gedankenguts, bemerkt, nach Nietzsches Ansicht sei das »Projekt einer Vereinigung aller Werte unter der Ägide einer vernunftbestimmten Wiedererrichtung der Moral nur ein langer Schatten im langsamen Niedergang des christlich-transzendentalen Glaubens.«<sup>23</sup> Die rationale Ethik dieser Zeit behält den universellen, grundlegenden Charakter der christlichen Morallehre ebenso bei wie den Appell an absolute Wahrheit und höchste Autorität. Nietzsche, so Gray, war der Ansicht, Gott habe seine angebliche Ermordung durch die säkulare Gesellschaft überlebt. Er versteckte sich nur unter verschiedenen Decknamen, darunter »Moral«.

Ähnlich erkannte auch Friedrich Jacobi, dass die Vorstellung von Vernunft in der Aufklärung eine Vorgeschichte besitzt, in der Elemente des Christentums – das die Vernunft doch in Frage stellt – enthalten sind. In unserer Zeit war es Jürgen Habermas, der die These aufstellte, Werte wie Freiheit, Autonomie, Egalitarismus und universale Rechte seien das Ergebnis der jüdischen Ethik der Gerechtigkeit und der christlichen Ethik der Liebe.<sup>24</sup> Autonomie ist ein beliebter Wert der Moderne, besitzt aber einen altherwürdigen theologischen Stammbaum, denn Gott selbst wird traditionell als die Reinform der Selbstbestimmung angesehen. Die Parallelen zwischen einer autonomen Vernunft und einer selbst-

genügsamen Gottheit wurden bereits von den Philosophen der Stoa erkannt. Seneca sagt, die Vernunft solle die äußeren Dinge erkunden und dann auf sich selbst zurückfallen. Denn auch Gott, das allumfassende Wort und der Herrscher des Universums, greife in die äußeren Dinge ein, ziehe sich aber wieder zurück und kehre zu sich selbst zurück.<sup>25</sup>

Gotthold Ephraim Lessing argumentierte in Übereinstimmung mit vielen anderen Gelehrten für eine Vereinigung von Vernunft und Offenbarung. Das Evangelium der Zukunft würde auf Vernunft beruhen, sei aber in gröberer, primitiverer Form vom Alten und Neuen Testament vorweggenommen worden.<sup>26</sup> Trotzdem war Lessing durchaus noch Christ, ein bewundernswert toleranter Christ zumal, für den Religion eine Frage innerer Überzeugung war und nicht rationaler Beweisbarkeit.<sup>27</sup> Eine ganze Reihe von Denkern predigte die Tugenden der natürlichen Religion, die in der christlichen Offenbarung nur einen leicht redundanten Ausdruck fanden. Wie ein Kommentator trocken bemerkt: Unter diesen Denkern gibt es einige, die glauben, das Christentum sei wahr bis hin zur Überflüssigkeit.<sup>28</sup>

Gerade die Deisten zögerten, allzu viel Aufmerksamkeit auf einen abgerissenen, plebejischen Juden aus dem 1. Jahrhundert zu verwenden, der an einem vergessenen Ende der Welt gelebt hatte. Fichte sollte dieses Vorurteil erben. Der Titel des bekanntesten Buchs von Matthew Tindal, *Christianity as Old as Creation*, fördert nur scheinbar die Ansprüche des Christentums, verringert sie aber tatsächlich. Die christlichen Lehren sind lediglich eine Version bestimmter unvergänglicher menschlicher Wahrheiten, die der Vernunft zugänglich sind. Edward Herbert of Cherbury glaubte, die Zehn Gebote könnten ebenso gut aus rationalen Prinzipien abgeleitet werden.

Für die vornehmen Kreise des 18. Jahrhunderts glich eine solche zahnlose Form des Christentums den sektierischen Auseinandersetzungen des vorangegangenen Jahrhunderts – ein Kommentator aus dem 17. Jahrhundert beschreibt sie als »allgemeines Wachstum von offenem Libertinismus, geheimem Atheismus, kühnem Arminianismus, verzweifelterm Sozinianismus und stumpfsinnigem Wiedertäufertum«.<sup>29</sup> Der Earl of Shaftesbury plädierte für »Wohlbehagen, Geselligkeit und gute Laune in der Religion« – Oliver Cromwell hätte ihm da kaum zugestimmt.<sup>30</sup> David Hume, vermutlich Atheist oder verwässerter Deist und ganz sicher ein echter Naturalist, lehnte selbst diese ganz und gar anthropologisierte Form der Religion ab. Er setzte keinen Glauben in die Kräfte der Vernunft, sondern erklärte, es sei sinnlos, metaphysische Geheimnisse durchdringen zu wollen.<sup>31</sup> Wenn die Vernunft in Humes Augen eine wasserdichte Kausalkette aufstellen konnte, wäre damit über den Erzengel Gabriel nicht besonders viel ausgesagt. Das Wissen könne sich nicht auf Objekte des Glaubens erstrecken, nicht zuletzt, weil Hume auch das Wissen für eine Art Glauben hielt, für das Ergebnis aus Gewohnheit und Sitte. Auch die Moral war nur eine Zusammenschau menschlicher Erfindungen und besaß keine metaphysische Begründung. Hume tadelte sogar die natürliche Religion, weil sie davon ausging, es gäbe eine allgemeine menschliche Natur. Zumindest in dieser Hinsicht war der Rationalismus nicht skeptisch genug.

\* \* \*