

V&R unipress

Religion and Transformation in Contemporary European Society

Band 6

Herausgegeben von Kurt Appel, Christian Danz, Richard Potz,
Sieglinde Rosenberger und Angelika Walser



Die Bände dieser Reihe sind peer-reviewed.

Rudolf Langthaler / Christopher Meiller /
Kurt Appel (Hg.)

Religion in der Moderne

Religionsphilosophische Beiträge
zu einer aktuellen Debatte

Mit einer Abbildung

V&R unipress

Vienna University Press



universität
wien



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-8471-0200-7

ISBN 978-3-8470-0200-0 (E-Book)

**Veröffentlichungen der Vienna University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Rektorats der Universität Wien und der Forschungsplattform »Religion and Transformation in Contemporary European Society«.

© 2013, V&R unipress in Göttingen / www.vr-unipress.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Titelbild: RaT-Logo (Gerfried Kabas, Wien).

Druck und Bindung: CPI Buch Bücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort	7
Peter Strasser Religiosität ohne Glauben?	11
Jakob Deibl Jenseits zielloser Suchbewegung? Zu Peter Strassers Vortrag »Religiosität ohne Glauben?«	25
Herbert Schnädelbach Religion in der Moderne – Aspekte und Perspektiven	47
Hans Schelkshorn Der schmale Grat einer Versöhnung von kritischer Vernunft und Religion. Überlegungen zu Herbert Schnädelbachs Thesen über »Religion in der Moderne«	63
Bernd Dörflinger Eine neuere Religionsauffassung im Licht einer älteren. Habermas und Kant	85
Rudolf Langthaler Zu Bernd Dörflingers Kritik an Habermas' Religionskonzeption	103
Hans-Joachim Höhn Säkularisierungsresistent? Struktur und Relevanz eines religiösen Daseinsverhältnisses	133

Christopher Meiller	
»Religiöses Daseinsverhältnis« – Anmerkungen und Rückfragen zu Hans-Joachim Höhns »existentialpragmatischer« Religionsphilosophie	. 151
Autorenverzeichnis 161

Vorwort

Im Rahmen der an der Universität Wien eingerichteten Forschungsplattform »Religion and Transformation in Contemporary European Society« fanden im Studienjahr 2011/12 auch einige Gastvorlesungen und Workshops zu religionsphilosophischen Fragen statt, die mit dem Generalthema der Forschungsplattform in engem Zusammenhang stehen. Sie ließen sich dabei naheliegenderweise von der Absicht leiten, in durchaus unterschiedlichen Akzentuierungen an aktuelle einschlägige religionsphilosophische Debatten anzuschließen: »Religion und Moderne«, »Religion in der Öffentlichkeit moderner Gesellschaften« und die daran geknüpften Problematisierungen und Herausforderungen rückten dabei naturgemäß in den Vordergrund des Interesses. Die lebhaften und auch kontroversiellen Diskussionen ließen es als sinnvoll erscheinen, die Gastvorträge gemeinsam mit Repliken zu veröffentlichen, die jeweils von Angehörigen der Wiener Forschungsplattform verfasst wurden.

Peter Strasser skizziert in einem Streifzug durch die Philosophie der Neuzeit zunächst einige markante Positionen einer Verabschiedung der Metaphysik und auch der Religion in Gestalt bekannter religionskritischer Positionen. Daran knüpft sich sein gegenwartsbezogener Befund: Ebenso wie die Religion, gedacht als Institution mit Ritualen, Dogmen und Beamten, anfangs aus diffus religiösen Einstellungen und Affekten der Welt gegenüber erwächst, so bleibt nach dem Zerfall der hochreligiösen Bindungskräfte in Neuzeit und Moderne eine flotternde Religiosität zurück, die nach neuer Form und Anbindung sucht. Diese »Religiosität ohne Religion« wird einerseits vielfältig ausgebeutet – Stichwort: Spiritualitätsmarkt –, andererseits gewinnt durch sie der profane Alltag wieder stärker »liturgische« Züge, das heißt: Praxis und Erleben des einst bloß Weltlichen werden als Verkörperung des Absoluten, Göttlichen, ernstgenommen und gewürdigt. Hier, so Strasser, bricht sich dann der metaphysische Ursprungssinn der ethischen Idee des guten Lebens Bahn.

Als Kern dieses Beitrages des Grazer Philosophen identifiziert Jakob Deibl in seiner Replik die Frage, was eine »Religiosität ohne Glauben«, wie sie laut Strasser ein neues Phänomen jenseits klassischer Religiosität und Unglauben

ist, bedeuten könne. An die Erörterung dieser Frage knüpft sich sodann die von Deibl in Gestalt einer Rückfrage an den Beitrag Strassers geäußerte Vermutung: Muss sie zwangsläufig in eine ziellose Suchbewegung münden, die sich schließlich kaum mehr von einem Konsumverhalten unterscheiden lässt, oder wird sie sich – worin gerade die vermittelnde Aufgabe von Theologie und Philosophie heute läge – auch wieder ein neues Verhältnis zu den »Mythen« und Narrativen, die unabweisbar zur abendländischen Tradition gehören, erschließen können?

Bernd Dörflinger, seines Zeichens Vorsitzender der Internationalen Kant-Gesellschaft, legt in seinem Beitrag die Gründe dafür dar, weshalb er in Habermas' Religionsauffassung einen Rückfall hinter das Anspruchsniveau der kantischen Religionsphilosophie erkennt: Dörflinger sieht in der Habermas'schen Stellungnahme zur Religion das »säkulare Konzept der Vernunft« gemessen an den Ansprüchen der Kantischen Vernunftreligion verfehlt. Ebenso verkenne das an Habermas' Stellungnahmen zur »Religion in der Öffentlichkeit« vorgeschlagene »Friedensprojekt« die in den Ansprüchen der geschichtlichen Glaubensarten liegenden fundamentalen Schwierigkeiten. Dörflinger setzt dagegen das von ihm bei Kant wesentlich nüchterner und konsequenter wahrgenommene Projekt der »wahren Aufklärung«.

Rudolf Langthaler konfrontiert diese – an Kants Religionstheorie orientierte – sehr entschiedene Kritik an Habermas mit der Anfrage, ob bzw. wie weit sich Kants Konzeption einer »autonomen Vernunft« in der Tat berechtigterweise gegen Habermas in Stellung bringen lässt, und ob das von Dörflinger in Bezugnahme auf Kant geltend gemachte Programm der »wahren Aufklärung« im vernünftigen und gesellschaftlich vertretbaren Umgang mit den gegenwärtigen Ansprüchen der historischen Glaubensarten nicht genau jene Forderungen und Herausforderungen berücksichtigen muss, die in Habermas' Kennzeichnung eines »postsäkularen Bewusstseins« angesprochen sind.

Herbert Schnädelbach, der sich als »frommer Atheist« versteht, zeichnet in seinem Beitrag die für die Entwicklung der Moderne maßgebenden »Strukturmerkmale«: »Dezentrierung, Pluralisierung und vollständige Reflexivität« und die damit verbundenen Wandlungen des gesellschaftlichen Stellenwerts der Religion nach. Am Ende dieser Entwicklung sieht er, als Konsequenz des abgeschlossenen »Reflexiv-Werdens« der Religion eine vollständige »Subjektivierung« bzw. »Individualisierung« (»Privatisierung«) des »Glaubens« der Religion; dieser Entwicklung entsprechen bezeichnenderweise fundamentalistische Tendenzen auf der einen Seite sowie der Reduktion der Theologie auf Religions- bzw. Kulturwissenschaft andererseits.

In seiner Replik legt Hans Schelkshorn zunächst ein besonderes Gewicht auf notwendige Differenzierungen im Begriff bzw. im Verständnis der »Moderne«, die er in Schnädelbachs Moderne-Konzeption vermisst, die er jedoch für eine

Beantwortung der Frage nach der »Zukunft der Religion« als unverzichtbar ansieht; auf dieser Basis erfolgt Schelkshorns Auseinandersetzung mit der zentralen These Schnädelbachs, wonach die von ihm angezeigten Strukturmerkmale der Moderne eine völlige Privatisierung und letztlich eine Selbstauflösung der Theologie in eine Art Kulturwissenschaft zur Folge haben.

Hans-Joachim Höhn verfolgt in seinem Beitrag »Säkularisierungsresistent? Struktur und Relevanz eines religiösen Daseinsverhältnisses« – ausgehend von einer »postsäkularen Bewusstseinslagen« Rechnung tragenden Problemskizze – eine sich am Projekt einer Existenzialpragmatik orientierende religionsphilosophische Perspektive. Vor diesem Hintergrund sind »auf ebenso zeit- wie sachgemäße Weise Vernunft und Religion in Beziehung« zu setzen und »die möglichen Säkularisierungstendenz eines religiösen Weltverhältnisses zu rekonstruieren«. In existenzialpragmatischer Sicht soll darin »Religion als eine spezifische Bezugnahme auf die existentielle Grundkonstellation menschlicher Lebenspraxis« ausgewiesen und im Blick auf eine durch sie eröffnete »Daseinsakzeptanz« legitimiert werden.

In seiner Replik darauf diskutiert Christopher Meiller einige Charakteristika sowie die Reichweite der von Hans-Joachim Höhn dargelegten Bestimmung des »Religiösen« (bzw. der Kategorie des »religiösen Daseinsverhältnisses«). Vor dem Hintergrund diverser systematischer Kontextualisierungen wird dessen spezifische »existenzialpragmatische« Verortung kommentiert und Anfragen hinsichtlich Eigenart, (möglicher) Kritikanfälligkeit und Sachadäquatheit desselben artikuliert.

Die Herausgeber danken Rudolf Kaisler, Simone Pesendorfer und Angelika Walser für die redaktionelle Bearbeitung der Texte.

Wien, im Mai 2013

Rudolf Langthaler und Kurt Appel

Religiosität ohne Glauben?

1. Das Ende der Metaphysik – eine Endlosgeschichte?

Ernst Topitsch veröffentlicht sein Buch *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik* erstmals 1958. Es basiert auf einer Überzeugung, die sich seit den Tagen der Aufklärung immer mehr verstärkte. Im neopositivistischen Wiener Kreis, in dessen gedanklichem Umfeld sich auch das Buch von Topitsch bewegt, galt als ausgemacht, dass das Zeitalter der Moderne zugleich zwei Tendenzen befördere: Erstens, die Verankerung des inhaltlichen Erkenntnisbegriffes im Methodenbegriff der Naturwissenschaften, und zweitens die zunehmende Verdrängung der Metaphysik aus der Philosophie. Denn die Metaphysik galt den Neopositivisten, Empiristen und Kritischen Rationalisten als die Rationalisierung mythologischer und religiöser Altbestände. Für diese Diagnose sprach tatsächlich vieles, und bezogen auf bedeutende Philosophenschulen der Neuzeit und Moderne hatte sie offensichtlich Recht.

Man denke an Fichte, Hegel, Schelling, kurz: an den deutschen Idealismus, welcher zwar einerseits der großangelegte Versuch gewesen war, die Aufklärung zu beerben, indem er in den Mittelpunkt der philosophischen Spekulation das autonome Subjekt – das pathetisch getönte Ich – rückte. Doch andererseits trug eben die spekulative Selbstentfaltung des Ich deutlich Züge eines heilsgeschichtlichen, namentlich des christlichen Erlösungsprozesses. Am Ende sollte die Einsicht in das Absolute, Göttliche stehen, was in gewissem Sinne einer Selbstvergöttlichung des Subjekts gleichkam.

Das waren natürlich hochfliegende Phantasien unter der ausschweifenden Produktion heftigen Begriffsgeklappers. Und so ist es nicht verwunderlich, dass die Romantik, als Trägerin und Erbin des Idealismus, zuletzt viele ihrer Vertreter – in einer Art Pendelbewegung – zur Kirche, ja zu Rom und zum Papismus zurückführte. Dort konnte man der dünnen Luft der Ich-Dialektiken und Geistspekulationen entkommen, dort durfte man wieder zu einer das sehnsüchtige Herz ausfüllenden Gewissheit finden, und zwar am Gegenpol der autonomen Vernunft, nämlich im Schoß der Offenbarung.

Als Topitsch sein Buch veröffentlichte, stand die deutsche Philosophie noch immer im Bann Heideggers. Dessen Denkstil, Vokabular und Problemstellung waren zwar ausdrücklich als Abkehr sowohl vom Humanismus als auch vom rationalisierend Theologischen konzipiert. Doch jeder, der Heideggers Werke konsultierte, musste die religiöse Atmosphäre gleichsam riechen. Indem Heidegger gegen die Dominanz des autonomen Subjekts in der Philosophie der Neuzeit anging, installierte er das besorgte menschliche Dasein wieder als eine Art Medium. In ihm sollte das Sein zur Sprache kommen.

Auf diese Weise wird das Subjekt, über alle technischen Verstellungen der Zivilisation hinweg, wieder ursprünglich. Im Rückgang auf die vorsokratische Philosophie verkündete Heidegger, der Mensch sei dazu berufen, Hüter des Seins zu sein, aber nicht, indem er sich selbst als Gott aufspreize, sondern sich offen halte für die – exemplarisch gesprochen – Lehre des Feldwegs. *Der Feldweg*, so nannte Heidegger eine kleine, nachhaltig wirksame Schrift über den Weg, der seit Heideggers Kindheitstagen vom Elternhaus ein Stück weit in die Landschaft um Meßkirch, Heideggers Heimatort, hineinführte:

»Ob das Alpengebirge über den Wäldern in die Abenddämmerung wegsinkt, ob dort, wo der Feldweg sich über eine Hügelwelle schwingt, die Lerche in den Sommermorgen steigt, ob aus der Gegend, wo das Heimatdorf der Mutter liegt, der Ostluft herüberströmt, ob ein Holzhauer beim Zunachten sein Reisigbündel zum Herd schleppt, ob ein Erntewagen in den Fuhren des Feldweges heimwärtsschwankt, ob Kinder die ersten Schlüsselblumen am Wiesenrain pflücken, ob der Nebel tagelang seine Düsternis und Last über die Fluren schiebt, immer und von überall her steht um den Feldweg der Zuspruch des Selben: // Das Einfache verwahrt das Rätsel des Bleibenden und des Großen. Unvermittelt kehrt es bei den Menschen ein und braucht doch ein langes Gedeihen. Im Unscheinbaren des immer Selben verbirgt es seinen Segen. Die Weite aller gewachsenen Dinge, die um den Feldweg verweilen, spendet Welt.«

Aber der Zuspruch des Feldwegs wird nur denen zuteil, die ihn hören können, weil sie »in seiner Luft geboren« sind. Wir Heutigen, so Heidegger, sind schwerhörig geworden für den Zuspruch des Feldwegs, denn wir hören bloß den Lärm der Apparate, die wir »fast für die Stimme Gottes halten«. Auf diese Weise werden wir zerstreut und weglos. Das Einfache erscheint uns als einförmig. Es macht uns überdrüssig. Wir werden verdrießlich, »finden nur noch das Einerlei«. Der Feldweg hingegen spricht, so Heidegger, mit der Stimme des Einfachen; und diese Stimme spricht, paradox genug, im »Ungesprochenen der Sprache«, so, wie sie von den Dingen rund um den Feldweg »gesprochen« wird; nur dort ist, wie Heidegger schreibt, »Gott erst Gott«.¹

1 *Der Feldweg* ist bei Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, als kleines Heftchen erschienen, sicherlich der meistverbreitete Sonderdruck der deutschen Literatur; ich zitiere aus der 10. Aufl. (56.–65. Tausend), 1998. Die zitierten Stellen finden sich auf den Seiten 4 ff. (Wiederabgedruckt zusammen mit einigen anderen kleinen Werken findet sich *Der Feldweg* in:

Hier braucht der Leser nicht weiter nach einer religiösen Grundierung Ausschau zu halten. Sie wird *expressis verbis* vorgetragen, indem einer grundsätzlichen Kritik der lärmenden Apparatewelt, also all dessen, was bei Heidegger »das Gestell« heißt, ein Lob der einfachen Dinge gegenübersteht – der Dinge, wie sie sich besonders in der Natur finden, deren beredtes Schweigen erst die Anwesenheit Gottes oder des Göttlichen offenbart.

Heideggers Denken, dessen Einfluss auf die Theologie des 20. Jahrhunderts nicht überschätzt werden kann, traf sich zumindest in einem Punkt mit dem seiner philosophischen Erzfeinde, den Vertretern der neomarxistisch orientierten Frankfurter Schule. Die beiden Schulhäupter, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, besonders Letzterer zusammen mit seinem Schüler Jürgen Habermas, betrieben ebenfalls Aufklärungskritik, die sich am naturwissenschaftlichen Denkstil und der aus ihm resultierenden technischen Weltsicht entzündete. Man sprach von der instrumentellen Vernunft, deren Herrschaft es zu brechen galt. Während jedoch Adorno der Metaphysik im »Augenblick ihres Sturzes« beistehen wollte, das heißt, darauf setzte, die religiösen Gehalte des einst Bekämpften gegen die neuen Gewalten der reinen Innerweltlichkeit denkend in Schutz zu nehmen, schwebte dem jungen Habermas ein Denken vor, das sich politisch umsetzen ließ.

Die Formel hieß »emanzipatorisches Interesse«, worin sich eine Grundeinstellung des Menschen zur Welt widerspiegeln sollte. Im Konzept des transzendentalpragmatischen »Interesses« wirkte der Strom jener Philosophie von Hegel bis Marx weiter, der um die geschichtliche Aufhebung der Entfremdung des Menschen – der Selbstverfehlung seines Wesens – bemüht war. Wie der in den späten 1960er-Jahren ausbrechende Positivismusstreit dann zeigte, wurde den Emanzipationsdenkern von ihren Verächtern, namentlich Karl Popper, Hans Albert, aber eben auch Ernst Topitsch, vorgeworfen, trotz Metaphysik- und Religionskritik immer noch heilsgeschichtliche Motive zu transportieren.

Unübersehbar war deren Präsenz vom deutschen Idealismus bis zum Historischen Materialismus. Der »Histomat« prophezeite das Ende des Kapitalismus und des Staates, kurz: der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen. Damit sollte die letzte Menschheitsepoche beginnen, die – in der Diktion ihrer Gegner, der Antimarxisten – nichts Geringeres als das Paradies auf Erden verwirklichen hätte wollen. Derart hätte sich die Menschheit, nach dem Tod Gottes und dem Sturz der Klassenherrschaft, endlich selbst erlöst.

HEIDEGGER, Martin: Zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Meßkirch. Frankfurt a. M. 1969. S. 11 ff.)

2. Glück ohne Transzendenz: Nietzsches letzter Mensch

Die Vermutung, welche die religionskritisch eingestellten Weltanschauungskritiker hegten, lautete: Das Erstarken der Metaphysik seit dem 18. Jahrhundert war gleichzeitig ein Indiz für das Schwächerwerden der hochreligiösen Bindungskräfte im Westen, der sich zunehmend säkularisierte. Zugleich wanderte die religiöse Substanz aus dem kircheninternen Bereich aus, weil dort noch immer das Dogma und der Mythos den Ton angaben. Ihr neuer Ort: die Metaphysik.

Doch die philosophische Ummantelung des religiösen Erbes konnte nur solange anhalten, als die Metaphysik nicht selbst als eine Endgestalt des Mythos, der sich bereits überlebt hatte, durchschaut wurde. Diesem Prozess des Durchschauens kräftig nachzuhelfen, war das zentrale Anliegen des Buches *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*. Damit sollte zugleich eine Dynamik des Unwirksamwerdens der religiösen Metamorphosen in der Gestalt transzendentalistischer, fundamentalontologischer oder geschichtsphilosophischer Systeme in Gang gesetzt werden.

Der dahinterstehende psychologische Ansatz war relativ schlicht, weil ausgesprochen rationalistisch: Habe man nämlich – so die Behauptung – einmal verstanden, dass, erstens, Religionen samt und sonders sinnstiftende Illusionen seien, denen die Vernunft entsagen müsse; dass, zweitens, daher auch die Metaphysik in jedweder Form als Sinnstiftungsagentur aufgegeben werden müsse, sobald ihr kryptoreligiöser Charakter durchschaut sei: dann werde sich, drittens, das menschliche Gefühlsleben, nach anfänglichen Phantomschmerzen (man spürt noch die Gegenwart dessen, woran man nicht mehr glaubt), an die objektive Sinnlosigkeit der Welt, ihrer Gesetze und Dynamiken, anpassen.

Mit anderen Worten: Der Übergang zur Moderne und Postmoderne hätte eine bisher unbekannte Intensität der Säkularisierung mit sich bringen müssen, nämlich die innere Säkularisierung des Menschen. Der innerlich säkularisierte Mensch würde seine Bedürfnisstruktur ganz darauf abgestellt haben, dass keine übernatürliche Welt existiert. Alles was ist, ist gleichsam von hier. Der Sinn des Lebens wäre demgemäß eine bloße Chimäre oder aber ergäbe sich innerweltlich daraus, dass man seinem eigenen Dasein und dem der anderen eine Bedeutung zuschreibe, die aus letztlich subjektiven Wertungen resultiere.

Ferner: Der berühmte Satz des katholischen Schriftstellers Léon Bloy, *Dieu se retire*, »Gott zieht sich zurück«, würde – nach Abklingen des religiösen Phantomschmerzes – dahingehend interpretiert werden, dass es niemals etwas Transzendentes gab, das sich hätte zurückziehen können. Und was die Vermutung Dostojewskijs betrifft, dass nämlich unter der Bedingung der Nichtexistenz Gottes alles erlaubt sei, so zeige gerade der Humanismus die Entstehung einer universalen Moral und die Durchsetzung der Menschenrechte: Es bedarf keines

religiösen Fundaments, um plausibel zu machen, dass *nicht* alles erlaubt sei. Wäre nämlich alles erlaubt, dann würde die Menschheit in den Naturzustand zurücksinken, das heißt, in ein elendes Leben, worin, nach der Formulierung des Thomas Hobbes, jeder gegen jeden Krieg führen müsste. Um eine derartige Konsequenz zu vermeiden, sei es das oberste Gebot der Vernunft, Institutionen und Regeln zu schaffen, unter denen zumindest eine gewisse Wahrscheinlichkeit bestehe, dass möglichst viele Menschen ihre Grundbedürfnisse einigermaßen befriedigen können.

Das Ende der religiösen Ethik und des Naturrechts sei also keineswegs das Ende der Moral, im Gegenteil. Erst wenn die hierarchischen, dogmatischen und abergläubischen Formen des Zusammenlebens, die sich auf Blut, Herkunft und Charisma gründen, ihre Wirkkraft verloren hätten, erst dann werde der Einzelne instand gesetzt, angstlos darüber nachzudenken, was seine ureigensten Interessen und Präferenzen seien, um diese dann mit den Wünschen der anderen rechtsförmig abzustimmen. Dann werde sich auch der Gedanke einer prinzipiellen Gleichheit aller Menschen auf längere Sicht praktisch durchsetzen lassen.

Dieser optimistischen Hoffnung stand seit Nietzsche eine andere Sicht der Dinge gegenüber, die bestimmte Phänomene unserer Gegenwart mit scharfem Vorausblick einfieng. In seinem Spätwerk *Also sprach Zarathustra*, welches den Tod Gottes zelebriert, ist auch von den »letzten Menschen« die Rede, vor denen Nietzsche alias Zarathustra graute:

»Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfet der letzte Mensch, der Alles klein macht. Sein Geschlecht ist unaustilgbar, wie der Erdflöh; der letzte Mensch lebt am längsten. / ›Wir haben das Glück erfunden‹ – sagen die letzten Menschen und blinzeln. / Sie haben die Gegenden verlassen, wo es hart war zu leben: denn man braucht Wärme. Man liebt noch den Nachbar und reibt sich an ihm: denn man braucht Wärme. / Krankwerden und Misstrauen-haben gilt ihnen sündhaft: man geht achtsam einher. Ein Thor, der noch über Steine oder Menschen stolpert! / Ein wenig Gift ab und zu: das macht angenehme Träume. Und viel Gift zuletzt, zu einem angenehmen Sterben.«²

Was hier vorausgeahnt wird, bis hin zur Forderung nach aktiver Sterbehilfe, das ist eine postreligiöse, postmetaphysische Gesellschaft, deren Friede und Glück ebenso rundgeschlossen sind wie sie, von außen betrachtet, defizitär anmuten. Die letzten Menschen, könnte man sagen, sind verachtenswert nachsichtig gegen sich selbst. Zu den alten Fragen, die über den Menschen hinausführen, den aufwühlenden Fragen nach dem Sinn des Daseins und der Welt, hat der letzte Mensch nichts mehr zu sagen. Derlei Fragen ermüden ihn. Er blinzelt, sobald sie ihm in den Sinn kommen, und wenn sie beginnen, in ihm zu rumoren, dann

2 NIETZSCHE, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Gesamtausgabe in 15 Einzelbänden. Also sprach Zarathustra I–IV. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Neuauflage Band 4. München 1999. S. 19 f.

nimmt er ein bisschen Gift oder er geht zum Psychiater. Kurz, das Glück des letzten Menschen hat dies an sich: Es ist ein lebloses, ein irgendwie totes Glück.

Und wir Heutigen müssten schon blind sein, wenn wir nicht erkennen würden, dass eine tiefe Missgestimmtheit, die mit dem Hedonismus der Postmoderne einhergeht, eben darin besteht, im Glückskonsum unserer Tage die Leblosigkeit zu spüren. Es wird uns zwar immer leichter gemacht, glücklich zu sein, zugleich jedoch wird unser Glück – so empfinden es jedenfalls viele – immer sinnloser. Auch wenn es auf den ersten Blick paradox klingen mag: Unser Glück ist sich selbst nicht genug.

3. Defizit an Spiritualität und Spiritualität als Defizit

Nietzsches letzter Mensch ist eine existenzielle Negativgestalt, deren reale Ausformung ziemlich genau dem Endzustand dessen entspräche, was eine vollständige, bruchlose Anpassung an die »Wertirrationalität des Weltlaufs« à la Topitsch hervorbringen müsste. Tatsächlich jedoch hat eine solche Anpassung niemals stattgefunden. Ihr scheint die menschliche Natur entgegenzustehen. Diese kann nicht aufhören, sich Fragen zu stellen, die über das Innerweltliche hinausreichen.

Oder anders gesagt: Schon dass der Mensch dazu befähigt oder verdammt ist, den Begriff des Innerweltlichen, der »Immanenz«, zu denken, konstituiert nicht nur den Fragenkreis der Transzendenz. Darüber hinaus entsteht ein Komplex an Transzendenzgefühlen, die von der Sehnsucht nach einer Urheimat, über die Hoffnung auf Erlösung und das Bedürfnis nach absoluter Geborgenheit, bis zur schwärzesten Verzweiflung über die Abwesenheit Gottes reichen. Am Schluss, nachdem die Entmythologisierung aller jenseitsweltlichen Überschüsse vollzogen ist, bleiben womöglich nur noch die gleichsam leeren, begriffslosen Formen des religiösen Erlebens übrig. Aber sie bleiben und treiben die Menschen um.

Nennen wir dieses Phänomen »Religiosität ohne Glauben« oder »Religiosität ohne Religion«. Das Phänomen ist wohlbekannt, in einzelnen Gestalten unserer Kultur hat es stets eine produktive Funktion gehabt. Nicht nur Wittgenstein bemerkte gelegentlich, dass sich ihm jedes philosophische Problem nur aus einer religiösen Warte erschließe (was vermutlich eine Übertreibung war). Ausführlicher dazu äußert sich beispielsweise John Bayley, wenn er über seine Gattin, Iris Murdoch, die große Oxforder Literatin und Philosophin, gelegentlich schreibt:

»Religiöse Menschen – wie ihre Studentinnen – fanden sie auf Antrieb und ganz instinktiv sympathisch. Aber sie schien nie mit ihnen über Religion oder den Glauben