

RÉMI BRAGUE · MÜNCHEN

HAT UNGLAUBE EINE ZUKUNFT?

Des öfteren wird die Frage gestellt, ob der Glaube eine Zukunft haben kann. Dabei wird die Zukunft als eine indifferente, ihrem Inhalt gleichgültige Dimension vorgestellt, die sowieso sein wird. Man pflegt, dem französischen Schriftsteller André Malraux eine Äußerung zuzuschreiben, die schon zu einer Leier geworden ist: «Das einundzwanzigste Jahrhundert wird religiös sein, oder es wird überhaupt nicht sein.» Ob der Satz wirklich von Malraux stammt, ist umstritten. Was mich betrifft, so würde ich diese Frage bejahen, rein aus meinem Gefühl. Die Formel hat nämlich genau das Talmi-tiefsinnige, das die philosophischen Abstecher des großen Romanschriftstellers unverkennbar macht. Mit Recht hat man dagegen barsch eingewendet: Unsinn; das 21. Jh. gibt es auf jeden Fall, egal ob es religiös, spirituell, oder was auch immer sein wird. Eine Zukunft wird es sowieso geben. Die Frage ist, ob es unter seinen Inhalten auch den Glauben geben wird.

Mit dieser Frage meint man eigentlich: Kann der Glaube in einer «säkularisierten» Welt, die sich als rein immanent versteht, eine Zukunft haben? Nach seinen Gegnern wird er bestenfalls zu einem Ausstattungsstück für Ästheten, schlimmstenfalls zu einem überflüssigen, ja schädlichen Überbau. Seine Verteidiger zeigen, daß der Glaube das reibungslose Funktionieren der demokratischen Gesellschaft fördern kann, ja sie überhaupt ermöglicht. All das mag stimmen. Auf jeden Fall wird jedoch vorausgesetzt, daß der Unterbau – die moderne Welt – überhaupt lebensfähig ist. Nun hat man gute Gründe, diese Lebensfähigkeit der Moderne zu bezweifeln, ja zu denken, daß die moderne Welt in einem Prozeß der Selbstauflösung begriffen ist. Es ist vielleicht an der Zeit, die Frage nach dem Glauben anders zu stellen, d.h. vor dem Hintergrund dieser Bedrohung.

Das Projekt einer radikalen Säkularisation

Es wäre zuerst angebracht, den Unglauben zu verstehen. Um ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, muß man ihn in all seinen Dimensionen begreifen. Nun geht das Projekt, das dem Unglauben zugrunde liegt, weiter und tiefer als die Negation Gottes. Das hatte schon Nietzsche gesehen: Es genügt nicht, den Tod

RÉMI BRAGUE, 1947 in Paris geboren, 1988-1990 war er Professor der Philosophie an der Universität Dijon, seit 1990 lehrt er arabische Philosophie an der Sorbonne (Paris I); im Sommer 2002 übernahm er als Nachfolger Hans Maiers den Guardini-Lehrstuhl an der Universität München. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Gottes zu verkünden. Es heißt auch, seinem Schatten den Garaus zu machen¹. Der Schatten Gottes sind die christlich-platonischen «Werte», die die gewöhnlichen Aufklärer immer noch beibehalten², ohne einzusehen, daß sie mit dem Christentum stehen und fallen.

Das zeigt ganz klar ein Passus aus dem Werk eines Zeitgenossen, des amerikanischen philosophischen Schriftstellers Richard Rorty. Ich nenne ihn mit Bedacht einen philosophischen Schriftsteller, nicht deswegen, weil ich ihn nicht ernst nähme, sondern weil er sich ungefähr so nennt. Er hat nämlich den Traum der Philosophie ausgeträumt, ein adäquates Bild der Wirklichkeit anzugeben. Rorty entwirft idealtypisch das Bild einer Kultur, die er mit dem schillernden englischen Adjektiv *liberal* bezeichnet:

«In ihrer Idealform wäre die Kultur des Liberalismus [...] eine durch und durch aufgeklärte und säkulare Kultur. In ihr bliebe keine Spur von Göttlichem, weder in Form einer vergöttlichten Welt noch eines vergöttlichten Selbst. Sie hätte keinen Raum für die Vorstellung, es gebe nichtmenschliche Kräfte, denen die Menschen verantwortlich sein sollten. Eine solche Kultur würde nicht nur die Idee der Heiligkeit, sondern auch die der «Hingabe an die Wahrheit» und der «Erfüllung der tiefsten Bedürfnisse des Geistes» aufgeben oder drastisch uminterpretieren. Der Prozeß der Entgötterung [...] würde im Idealfall darin kulminieren, dass wir nichts mehr mit der Vorstellung anfangen können, der Sinn des Lebens endlicher, sterblicher, zufällig existierender menschlicher Wesen leite sich von irgend etwas anderem ab als endlichen, sterblichen, zufällig existierenden Menschen.»³

Man erlaube mir ein paar Bemerkungen. Unglaube ragt weiter als der Atheismus, mit dem man ihn gewöhnlich identifiziert. Atheismus ist ein Sonderfall eines verallgemeinerten Unglaubens und die Abwesenheit Gottes, auf der sich der Atheismus gründet, ist ein Sonderfall einer allgemeinen absoluten Immanenz. Nicht nur Gott soll entgöttert sein, sondern ebensowohl jegliches mögliche Subjekt des Prädikats «göttlich.» Auch die Welt, auch das *Self*, usw. Die Entgötterung der Welt und des Selbst entsprechen mehr oder weniger zwei bekannten Epochen der Ideengeschichte, der Antike und der Moderne. Gott wird nicht einmal genannt als ein möglicher Gegenstand eines Entgötterungsprojekts. Gott ist schon vor langem erledigt worden.

Das setzt voraus, daß der Begriff des Göttlichen weiter ragt als Gott selbst. Nicht das Göttliche wird von Gott her gedacht, als ein besonderer Seinsstil, sondern umgekehrt.

Fragwürdigkeit des Begriffs einer «Gesellschaft»

Der Passus aus Rorty steht am Anfang eines Kapitels, das eine «liberal community» behandeln soll. Was ist eine «community»? Was ist eine «liberale» Gemeinschaft? Zunächst ist klar, daß Rorty auf einem bestimmten Hintergrund zu verstehen ist. Es handelt sich um die heutige amerikanische Diskussion über die soziale Gerechtigkeit: Das Hauptproblem ist, wie der Reichtum unter den sozialen Partnern zu verteilen ist. Diesen ganzen Kontext will ich hier vernachlässigen, wobei ich die Gefahr eingehe, Rorty nicht Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, um eine einzige Frage zu stellen.

Kann es eine feste Gruppe von Menschen geben, die völlig «liberal» wäre? Kurz: kann es eine Gesellschaft geben ohne «Metaphysik»? In einem gewissen Sinne kann man diese Frage bejahen. Aber nur deshalb, weil die Antwort schon in der Frage steckt. Sie fragt nämlich über die Gesellschaft. Diese Fragestellung ist uns so geläufig geworden, daß es uns schwer fällt, uns überhaupt vorzustellen, daß eine andere Optik möglich wäre. Nun ist es gar nicht selbstverständlich, daß die miteinander lebenden Menschen als eben eine «Gesellschaft» erscheinen. Zwar ist das Wort «Gesellschaft» mittelalterlichen Ursprungs im Sinne eines kommerziellen Vereins. Dagegen ist sein Gebrauch, um die Gesamtheit der Menschen zu bezeichnen, typisch neuzeitlich. Das Wort besagt nämlich nicht dasselbe wie die *polis* der Griechen. Es ist auch nicht dasselbe wie das römische *populus*, oder ein mittelalterliches Wort wie *natio*, die Gattung (urspr. «Wurf» etwa einer Hündin) von aus demselben Boden entsprungenen Menschen, um von späteren Termini, wie das romantische «Volk» oder die revolutionäre «Nation» zu schweigen. Der Wortgebrauch legt nahe, daß die Mitgliedschaft eine freiwillige ist. Diese Voraussetzung hat Rousseau genial ausdrücklich gemacht, als er den (als solchen bewußt erkannten) Mythos eines ursprünglichen «gesellschaftlichen Vertrags» prägte⁴.

Vergegenwärtigen wir uns jetzt das Gesellschaftsmodell, das die heutige politische Philosophie als ihren Ausgangspunkt nimmt. Es bleibt dem unterschwelligem Inhalt des Wortes «Gesellschaft» verpflichtet. Dieses Modell ist die Gruppe von Spielpartnern an einem Tisch. Das Bild des sozialen Lebens als eines Spiels ist so alt wie die moderne politische Philosophie. Es ist nämlich schon, vielleicht zum ersten Mal, bei Thomas Hobbes zu finden⁵. In diesem Spiel bekommt jeder dieselben Karten am Anfang. Damit das Spiel möglich ist, muß man über eine Gruppe verfügen, die willig ist, die Regeln zu beachten.

Das Problem, das die politische Philosophie sich gibt, ist das reibungslose Zusammensein einer Menschengruppe, in der es auseinandergehende Interessen gibt, usw. Das Abkommen über die Interessen, die aufgeopfert oder geltend gemacht werden, soll sich lediglich aus dem Spiel, sprich: den Verhandlungen, ergeben. Die Mitglieder sollen einander am Anfang als legitime Spielpartner anerkennen. Ferner soll der Spielraum sozusagen völlig eingeebnet sein, die früher existierenden Unterschiede müssen ausnahmslos weggehobelt werden. Innerhalb des Spiels darf keiner über andere Vorteile verfügen, als diejenigen, die ihm seine Trümpfe – hier: seine Argumente – geben.

Der Klub der Anwesenden

Diesem Ideal kann man nur zustimmen. Es setzt aber etwas voraus: die Binsenweisheit, daß diese Gruppe aus Personen besteht, die schon vorhanden sind, d.h. als eine Gesellschaft. Die menschliche Gruppe wird als Gesellschaft bestimmt, wenn und nur wenn der Mensch als das jetzt Vorhandene erfaßt wird, unter Ausschluß der Vergangenheit und der Zukunft.

Was im gegenwärtigen Augenblick vorhanden ist, sind Individuen. Die Gesellschaft besteht aus den heute lebenden Individuen. Das unterscheidet sie von der biologischen Gattung, die sich ständig erneuert durch Geburt und Tod, und auch vom Volk, das eine Geschichte hat. Man pflegt von der modernen Gesellschaft zu

sprechen als von einer Gesellschaft, die die individuelle Dimension des menschlichen Daseins ins Zentrum rückt. So spricht man vom modernen «Individualismus», ein Ausdruck, der vor allem von Tocqueville in Umlauf gebracht wurde⁶. Nun frage ich mich, ob diese unbestreitbare Betonung des Individuums nicht wiederum die Folge eines ursprünglicheren Phänomens darstellt, und zwar des Primats des Gegenwärtigen. Das Individuum wird bewertet, auf dem einfachen Grunde, daß es da ist. Man könnte für diesen Hang, nur die Gegenwart zu beachten, ein halb-scherzhaftes Fachwort prägen, nämlich *Parontozentrismus*.

Was von der oben erwähnten Problematik der politischen Philosophie jeweils vorausgesetzt wird, ist die Mitgliedschaft. Von ihrem Standpunkt her kann man das nachvollziehen. Es handelt sich nämlich um die Verteilung schon vorhandener Güter unter Mitgliedern, die ebenfalls vorhanden sein müssen. Es gibt aber ein Problem, das nicht einmal gestellt wird: dasjenige des Eintritts in die Gruppe. Nun ist der Zugang zum demokratischen Raum jeder demokratischen Regel diametral entgegengesetzt. Keiner kann entscheiden, in die Menschheit einzutreten. Das Kind wird ohne seinen Willen ins Sein gerufen. Die Geburt ist das Undemokratische schlechthin.

Das Modell der Gesellschaft, das vor unserem geistigen Auge schwebt, ist dasjenige eines Klubs. Vor vierzig Jahren hat schon René Girard, in seiner Erstlingschrift über den Roman⁷, das soziale Phänomen des Klubs ins Auge gefaßt und als Spiegelbild der modernen Gesellschaft beschrieben. Die Einebnung der Stände zwingt den Menschen, die wirklichen sozialen Unterschiede durch eingebildete feinere Unterscheidungen zu ersetzen. Eine Gesellschaft ohne Adel ist eine snobistische Gesellschaft. «Ohne Adel», Latein *sine nobilitate*, in der Abkürzung *s. nob.* als Eintrag in den Studentenlisten der englischen colleges ist übrigens die wahrscheinliche Etymologie von «snob». Der private Klub ist das Symbol des Snobismus. Nun ist sein Interesse rein negativer Natur. Es besteht nicht darin, daß man dort interessante Leute treffen kann, sondern darin, daß man sicher ist, gewissen Leuten nie zu begegnen. Es genügt, sie bei ihrer Kandidatur abzuweisen.

Nun ist die Menschheit im Begriff, sich völlig in einen solchen Klub zu verwandeln. Die Geburtenkontrolle erlaubt den Eltern, die Anzahl ihrer Nachkommenschaft zu bestimmen. Modernere Techniken geben uns die Möglichkeit, ein Kind zu bestellen, nach dem Wunsch der Eltern, die schon da sind. Am Horizont lauert der Traum oder Alptraum einer Klonierung, d.h. der getreuen Wiedergabe eines schon vorhandenen Individuums. All das weist in dieselbe Richtung: eine wachsende Vernachlässigung der anderen Dimensionen der Zeit als diejenige der Gegenwart. Dieses Vergessen, das in der Praxis grassiert, mag übrigens wohl auf der theoretischen Ebene von gewissen Phänomenen kompensiert werden, wie etwa das wachsende Interesse an der Geschichte.

Demokratie und Vorrang der Gegenwart

Das Modell, das ich hier auf der theoretischen Ebene skizziert habe, ist die Folge eines geschichtlichen Prozesses, der diesem Modell allmählich zum Sieg verholfen hat. Das möchte ich den Historikern überlassen, um mich auf die Philosophen zu konzentrieren.

Die ersten Analytisten der modernen Gesellschaft, der demokratischen Gesellschaft also, haben diesen Hang klar gesehen. Schon 1790 schreibt Edmund Burke in seiner Streitschrift gegen die französische Revolution: «Diejenigen Leute, die nie nach ihren Vorfahren zurückblicken, werden nie nach ihren Nachkommen vorausblicken (*People will not look forward to posterity, who never look backward to their ancestors*)»⁸. Ein halbes Jahrhundert später hat Tocqueville, der doch die französische Revolution bejahte, diese Einsicht wiederaufgenommen und vertieft. Im schon erwähnten Kapitel über den «Individualismus» schreibt er: «So lässt die Demokratie jeden nicht nur seine Ahnen vergessen, sie verbirgt ihm auch seine Nachkommen (*non seulement la démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, mais elle lui cache ses descendants*)»⁹.

In einem folgenden Kapitel formuliert Tocqueville das Verhältnis zwischen der Religion und der Zukunft. Er verbindet den Schwund des Glaubens mit dem Verlust des Sinnes für das Künftige. Die Religion gibt dem Menschen den Sinn des Zukünftigen.

«Die Religionen gewöhnen allgemein daran, sich auf die Zukunft einzustellen. Darum sind sie dem Glück in diesem Leben nicht weniger nützlich als der Glückseligkeit im jenseitigen Leben. Darin liegt eines ihrer größten politischen Merkmale. In dem Grade jedoch, wie das Licht des Glaubens schwindet, verengt sich die Sicht des Menschen, und es ist, als schiene ihnen das Ziel menschlichen Tuns täglich näher gerückt. Haben sie sich einmal daran gewöhnt, sich nicht mehr mit dem Geschehen nach dem Tode zu befassen, so sieht man sie leicht in jene vollständige und rücksichtslose Gleichgültigkeit gegenüber der Zukunft zurückfallen, die bestimmten Trieben des Menschengeschlechts nur zu sehr entspricht. Sobald sie nicht mehr gewohnt sind, ihre Haupthoffnungen auf weite Sicht zu bauen, treibt es sie natürlich nach sofortiger Verwirklichung ihrer geringsten Wünsche, und vom Augenblick an, da sie nicht mehr an ein ewiges Leben glauben, handeln sie so, als hätten sie nur einen einzigen Tag zu leben.»¹⁰

Nach Tocqueville ist Religion ein nützlich Gegengewicht zur Demokratisierung der Sitten. Religion ermöglicht eine Aufmerksamkeit, ja eine Achtung der Zukunft gegenüber. Tocqueville erwähnt nicht die säkularen Bewegungen, die man mit einem gewissen Recht als «säkulare Religionen» bezeichnen kann. Als er schrieb, befanden sich solche Strömungen noch in den Kinderschuhen. Der Marxismus, die technischen Utopien, usw. enthalten auch eine gewisse eschatologische Dimension, die man des öfteren als ein Surrogat des Christentums entlarvt hat¹¹.

Die Möglichkeit einer atheistischen Gesellschaft

Es kann wohl sein, daß die Religion noch mehr tut, daß sie nicht nur eine gewisse Haltung der Zukunft gegenüber fördert, sondern das Dasein einer Zukunft überhaupt ermöglicht. Hier möchte ich nur ein Thema anklingen lassen, dasjenige der Möglichkeit einer rein immanenten Gesellschaft. Ist das, was Rorty als ideal beschreibt, machbar? Die Frage ist nicht neu.

Gegen den Anspruch etwa der französischen Revolutionäre, eine Gesellschaft ohne Religion zu gründen, hat die Apologetik des frühen 19. Jh. geltend machen können, daß jede Gesellschaft eine Religion voraussetzt¹². Ja man hat gezeigt, daß die Gesellschaft in letzter Instanz ein religiöses Phänomen darstellt. Aus diesem Anspruch

ist ein großer Teil nicht nur der Religionssoziologie, sondern der Soziologie *tout court* hervorgegangen¹³. Dieser Versuch hat Wesentliches zur Sprache gebracht. Ihm kann ich jedoch nur bis zu einem gewissen Grade beipflichten.

In einem Anhang zu der Schrift, in der er seine Meinungen in Sachen Religion der Öffentlichkeit vorstellt, dem «Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars» (1764), streift Rousseau das Problem nach dem Wert des Aberglaubens und des Atheismus. An und für sich ist dieses Problem uralte. In seinem Traktat «Vom Aberglauben» hat Plutarch, am Anfang des ersten Jahrtausends, eine kühne These vorgelegt. Es wäre besser, überhaupt keine Götter anzunehmen, als sich von diesen Göttern eine so unpassende Vorstellung zu machen, daß sie der Gottheit eher zur Schande als zur Ehre gereicht¹⁴. Daneben hat man auch die Einstellungen den Mitmenschen gegenüber vergleichen wollen, die dem Atheismus und dem Aberglauben entsprechen, um festzustellen, welche die gefährlichere ist. Im 17. Jahrhundert hat die Frage eine neue Wendung erfahren. In seinen 1682 erschienenen *Pensées diverses sur la Comète* hat Pierre Bayle (1647-1706) die These verteidigt, daß ein Volk, das aus Atheisten bestehen würde, durchaus denkbar wäre. Mehr noch: es wäre willfähiger als ein Volk von Fanatikern¹⁵. Früher war die Frage hauptsächlich eine psychologische. Sie betraf das Individuum, den jeweiligen menschlichen Typ, den der Aberglaube oder der Atheismus voraussetzt bzw. fördert¹⁶. Jetzt wird sie soziologisch. Man erwägt die Möglichkeit einer Gesellschaft von Atheisten¹⁷.

Meines Wissens ist Rousseau der erste, der eine neue Perspektive eröffnet hat. Er befreit den Blick von der Verengung auf die Gegenwart und erweitert ihn auf die Zukunft der jeweiligen Gesellschaft. Er gesteht, daß der Aberglaube (der «Fanatismus») die Menschen töten kann. Er betont dagegen, daß der Atheismus ihre Geburt verhindern muß:

[Es heißt, zu gestehen], «daß die Irreligion und im allgemeinen der rasonierende und philosophische Geist ans Leben fesselt, verweichlicht, die Seelen erniedrigt, alle Leidenschaften in der Niedrigkeit der Eigensucht konzentriert, in der Niedertracht des menschlichen Ichs, und so ganz unauffällig die Grundfesten jeglicher Gemeinschaft unterminiert; denn was die einzelnen Interessen gemeinsam haben, ist so wenig, daß es das, was ihnen nicht gemeinsam ist, niemals aufwiegen kann.

Wenn durch den Atheismus kein Menschenblut vergossen wird, so geschieht das weniger aus Liebe zum Frieden als aus Gleichgültigkeit gegen das Gute: wenn er in seinem Studienzimmer in Ruhe gelassen wird, kümmert es den sogenannten Weisen wenig, wie alles zugeht. Seine Grundsätze bringen den Menschen nicht den Tod, verhindern aber, daß sie geboren werden, da sie die guten Sitten, die für ihre Vermehrung sorgen, zerstören, sie ihrem Geschlecht entfremden, alle ihre Anhänglichkeiten auf einen geheimen Egoismus reduzieren, der der Bevölkerung ebenso verderblich ist wie der Tugend. Die philosophische Indifferenz gleicht der Stille eines Staates unter der Herrschaft des Despotismus; das ist die Stille des Todes – sie ist zerstörerischer als selbst der Krieg»¹⁸.

Rousseau bezog sich auf ein Thema, das zum ersten Mal die Aufmerksamkeit auf sich lenkte: die Empfängnisverhütung. Die Techniken, die man damals kannte, wurden bisher nur in einer sehr kleinen Elite, etwa am Hof, angewendet. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts fangen sie an, sich in den niedrigen Schichten der Bevölkerung durchzusetzen. Frankreich hat seine demographische Revolution ein Jahrhundert frü-

her als das übrige Europa begonnen. Kein Mensch weiß warum. Das sollte gewaltige Folgen zeitigen, wie etwa die Unmöglichkeit einer bedeutenden französischen Kolonisation der neuen Welt. Das braucht uns hier jedoch nicht zu kümmern.

Wichtig für unser Anliegen ist nur, daß Rousseau daran anknüpft, um das Problem des Verhältnisses zwischen den religiösen Überzeugungen und dem Leben zu stellen. Er fragt nicht so sehr, ob Religion oder Atheismus den schon existierenden Menschen schaden oder helfen, indem sie etwa ihr Zusammenleben erleichtern oder erschweren. Er fragt, ob sie das Leben fördern, wenn es noch nicht da ist.

Ist das Leben zufällig?

Jetzt können wir uns wieder dem Text von Richard Rorty zuwenden. Er schreibt programmatisch: «endliche, sterbliche, zufällig existierende menschliche Wesen» sollten nicht mehr «den Sinn ihres Lebens von irgend etwas anderem ableiten als von endlichen, sterblichen, zufällig existierenden menschlichen Wesen». Was geht hier schief? Rortys Programm überzeugt, wenn wir voraussetzen, daß es Leute gibt, mit denen wir zusammenleben müssen. Er spricht von «*existierenden* menschlichen Wesen». Das ist eine minimale Bedingung. Existieren aber die Menschen «*zufällig*»? Ja und nein. Das Dasein von «zufällig existierenden menschlichen Wesen» ist unmöglich oder, besser gesagt, es ist nur unter gewissen Bedingungen möglich. Wir, die sprechenden Subjekte, sind zwar zufällig da. Unsere Eltern haben einander zufällig kennengelernt. Das gilt dagegen nicht von unseren Kindern. Die kommenden Generationen sind nicht zufällig da. Die sind gewollt. Hier muß man eine Unterscheidung durchführen. Die Philosophen unterscheiden klassisch das So-sein und das Dasein. *Wie* die nächste Generation aussehen wird, hängt zwar von Millionen von zufälligen Begegnungen ab. *Daß* es aber so etwas wie eine künftige Generation überhaupt geben wird, das bestimmen wir. Mit den Fortschritten der Biologie, der Chemie, der Pharmakologie, können wir übrigens mehr und mehr darüber entscheiden, und zwar mit einem wachsenden Grad an Sicherheit und Bequemlichkeit.

Es ist jetzt sehr die Frage, ob wir diese künftige Generation ins Leben rufen werden. Rorty träumt von «einer durch und durch aufgeklärten und säkularen Kultur». Diese höchste Blüte der Menschengeschichte wäre wahrscheinlich ziemlich kurzlebig. Einem ironischen geschichtlichen Gesetz zufolge sind die aufgeklärtesten und säkularsten Länder, und innerhalb der Völker die aufgeklärtesten und säkularsten Schichten statistisch auch die Unfruchtbarsten. Unsere aufgeklärten, säkularen Länder leben schon, und werden mehr und mehr, von einer ständigen Perfusion unaufgeklärter, noch nicht säkularer Leute leben. Unsere einzige Überlebenschance ist, daß es unseren Aufklärern und Säkularisierern nicht gelingen wird, die Neuankömmlinge gegen die Liebe zum Leben zu impfen.

Wie dem auch sei: Keiner spricht mehr von einer Bevölkerungsexplosion, auch in der Dritten Welt nicht. Und die Demographen, die bei uns ganz kaltblütig von einem Schwund des Menschengeschlechts reden, werden ernster und ernster genommen¹⁹.

Über die Plausibilität dieser Diagnose habe ich als der Sache Unkundiger nichts zu sagen. Ebenso wenig will ich von den möglichen Ursachen der Pathologie

sprechen. Sie sind aller Wahrscheinlichkeit nach zahlreich. Noch weniger von den Mitteln, sie zu behandeln. Auch sie sind vielfältig. Nur ein Thema möchte ich hier anführen, das uns direkt zur Metaphysik führen wird.

Mögen wir das Leben?

Es ist ein Einwand. Es ist von einem möglichen Untergang des Menschengeschlechts die Rede. Da kann man nicht umhin, einzuwenden: Wir Menschen mögen doch das Leben, wir könnten unmöglich das völlige Absterben der Menschheit ertragen. Stimmt das aber? Mögen wir das Leben? Ja und nein. Augustin kann uns hier helfen. Im 10. Buch der Bekenntnisse versucht er, einen Passus aus der Schrift zu deuten. Es handelt sich um *Johannes*, der schreibt, daß gewisse Menschen die Wahrheit hassen. Da fragt sich Augustin: Wie kann man die Wahrheit hassen? Jeder wünscht sich doch die Wahrheit. Augustin unterscheidet zwischen zwei Arten von Wahrheit, oder, besser gesagt, zwischen zwei Aspekten der einen Wahrheit. Es gibt auf der einen Seite eine *veritas lucens*. Es ist die Wahrheit, die leuchtet und beleuchtet. Genauso wie das sichtbare Licht macht sie uns die Gegenstände zugänglich und gibt uns die Möglichkeit, zuzugreifen, sie beleuchtet die erste Wahrheitsform, die Gegenstände, wobei sie uns das Erkennen ermöglicht. Es gibt aber auch eine *veritas redarguens*, die auf uns zurückprallt und uns aus dem Versteck zieht. Die eine mögen wir, weil sie uns eine Macht gibt; die andere hassen wir, weil sie uns durchforscht und entlarvt. «Man liebt sie, wenn sie leuchtend lockt, und haßt sie, wenn sie straft. Denn da man nicht getäuscht werden, wohl aber täuschen will, liebt man sie, wenn sie sich selbst zeigt, haßt sie aber, wenn sie dem Beschauer sein eigenes Antlitz aufzeigt»²⁰. Die Wahrheit, die wir mögen, ist *unsere* Wahrheit. Indem wir sie mögen, mögen wir in der Tat uns selbst.

Genauso mögen wir das Leben. Wir mögen *unser* Leben, wir leben gern; mögen wir aber das Leben überhaupt, das Leben an und für sich? Betrachten wir das Leben als ein so großes Gut, daß, um es mit Schopenhauer zu sagen, das Geschäft seine Kosten deckt?

Metaphysik eher als Moral

Im 19. Jahrhundert hörte man des öfteren: die christliche Moral, der christliche Lebensstil, oder wie immer es heißen mochte, ist in Ordnung. Dagegen brauchen wir die Metaphysik, die damit zusammenhängt, nicht mehr. Das Dasein eines persönlichen Gottes, die Menschwerdung, das ewige Leben, all das war Überbau. Besser gesagt, die Metaphysik war ein Gerüst, das die Menschheit brauchte, solange sie noch nicht mündig war. Jetzt dagegen können wir die Moral behalten und die Metaphysik preisgeben. Sie darf zwar weiterbestehen, solange sie kleinlaut bleibt und keinen zu hohen Anspruch erhebt. Dieser Diskurs ist noch nicht ganz verklungen.

Eine andere Stimme sagt dagegen: Wir sollen die christliche Moral durch eine andere ersetzen, und zwar deswegen, weil sie auf einer jetzt überholten Metaphysik beruht. Was wir auf jeden Fall unbedingt brauchen, ist eine Moral. Die Moral ist dringend nötig, die Metaphysik ist überflüssig, ein Rad, das kein anderes Rad treibt. Ohne die Moral wäre alles verloren; ohne Metaphysik kann man sehr gut leben, usw.

Diese Sichtweise möchte ich hier umkehren. Eine Moral können wir auf jeden Fall zusammenbasteln. Das wäre vielleicht nicht einwandfrei, aber damit können wir irgendeinen *modus vivendi* miteinander aushecken. Das gilt aber nur von der Gesellschaft, d.h. vom Klub der Anwesenden. Ohne etwas wie eine Metaphysik kann dagegen das Menschengeschlecht gar nicht leben. Was es braucht, und zwar dringend, ist eine Metaphysik. Erst der Zugang zu einer Transzendenz – dem Gegenstand der heute berüchtigten sog. «Metaphysik» – kann die Selbstzerstörung der Moderne hemmen.

Im Fall der Demographie bleibt nämlich die Moral hilflos. Die Moral sagt: Füge keinem Schaden zu (*neminem laede*). Aber wem schade ich, wenn ich das Leben nicht weitergebe? Das Subjekt, dem ich etwas überhaupt zufügen könnte, bleibt hier völlig aus. Wenn meine Mitmenschen da sind, kann ich ihnen schaden. In gewissen Fällen muß man zwar fragen, ob der Gegenstand meiner Handlung menschlich ist, wie z.B. im Falle der Leibesfrucht oder gar des Embryos. Wenn es aber keinen Gegenstand gibt, wenn kein Mensch, ja Nichts da ist, dann kann ich ihn oder es einfach nicht mißhandeln.

Das hat wenigstens einen Vorteil: Von mir werden Sie hier keine moralische Predigt gegen den Geburtenrückgang hören. Meine These ist nämlich, daß wir es hier nicht mit einer moralischen Frage zu tun haben, sondern mit einer metaphysischen.

Eine minimale Metaphysik

Was verstehe ich hier unter «Metaphysik»? Um mich ganz kurz zu fassen: die sehr einfache Gleichung des Seins und des Guten. Was ist, ist als solches auch gut. Das ist ein Teil davon, was die Scholastik mit der Lehre der Konvertibilität der Transzendentalien meinte (*ens et bonum convertuntur*). Das setzt aber voraus, daß «gut» hier im vollen Sinne verstanden wird. Denn es gibt auch ein anderes «gut».

Für das Rumpfgute, das sich nur auf die Gegenwart erstreckt, sei es mir erlaubt, ein englisches Wort zu benutzen: *fun*. Mein Leben ist *fun*. Ist *das* Leben auch gut? Nach der recht elementaren Metaphysik, die ich hier vorschlage, ist das Leben nicht nur *fun*, sondern gut. Das bedeutet, dass es auf jeden Fall, immer und überall besser ist zu leben, als nicht. Eine Aussage, die übrigens nicht gerade selbstverständlich ist²¹.

Dem Guten und dem *fun* entsprechen verschiedene Einstellungen dem Leben gegenüber. Wenn das Leben *fun* ist, dann soll ich mich ausleben. Nicht notwendig in groben Lüsten. Musik, Kunst, Politik im edelsten Sinne des Wortes, Philosophie, jawohl Philosophie, sind auch *fun*. Dazu kommt, daß das *fun* große Vorteile hat. Es ist das, was Gianni Vattimo einen «schwachen» (*debole*) Begriff nennen würde. Für ihn ist die Schwachheit der Begriffe eine durchaus positive Qualität. Um nur ein Beispiel anzuführen: Ich kann nicht mal davon träumen, meine Auffassung des *fun* einem anderen aufzuzwingen, das *fun* ist tolerant, usw.

Das mag stimmen. Wenn das Leben jedoch *nur fun* ist, *fun*, Punkt, Absatz, dann darf ich es auf keinen Fall anderen zuschieben. Das zu tun, wäre unmoralisch. Nur wenn das Leben ein Gutes ist, im vollen Sinne des Guten, kann man es verantwortlich weitergeben.

Autonomie und Selbstmord

Der moderne Lebensstil führt zum Tode, zu einem friedlichen Tod durch Absterben. Folglich ist die Moderne des Todes. Ist das ein Einwand gegen sie? Keineswegs. Der Tod ist nämlich gerade das, was die Moderne will. Daß sie zum Tode führt, ist nicht ein Scheitern, sondern ihr höchster Triumphzug. Mit dem Tode kriegt sie gerade das, was sie sucht. Wenn man kriegt, was einem gefällt, ist das eher ein Erfolg als ein Scheitern, ein Sieg eher als eine Niederlage. Der Unglaube hat keine Zukunft. Er hat keine Zukunft, weil er keine Zukunft haben will. Warum?

Gleich nach dem Kriege veröffentlichte Albert Camus einen Essay, der ihn über Nacht berühmt machte: «Der Mythos von Sisyphos». Der erste Satz bleibt im Gedächtnis: «Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord»²². Es mag sein, wir sind in Begriff, hinter der jetzt ein wenig altmodisch gewordenen Rhetorik des Passus, die Wahrheit der These wieder zu entdecken. Das würde auf einer anderen Ebene geschehen, als auf derjenigen, an die Camus dachte. Für Camus war das Problem des Selbstmordes eine Frage an das Individuum. Für uns richtet es sich an die Menschheit insgesamt, die im Absterben begriffen ist.

Zuerst einige Worte zur Logik der Moderne, die sie zum Selbstmord führt. Die Moderne ist darauf aus, den Menschen auf sich selbst zu stellen. Der Mensch darf keinem anderen Gesetz gehorchen, als demjenigen, das er sich selbst vorschreibt. Das wird als ein Streben nach einer absoluten Selbstbestimmung gedeutet. Die Logik dieser absoluten Selbstbestimmung, im Falle eines zufälligen Wesens, führt zur Selbstzerstörung.

Das hat Dostojewskij sehr klar eingesehen. In den «Dämonen» (1872) führt er den Charakter eines Ingenieurs Namens Kirillow ein. Dem ersten Anscheine nach ist Kirillow ein ziemlich «normaler» Mensch, der ein zurückgezogenes, spießbürgerliches Leben führt. Nur hat er ein großes Projekt: Selbstmord zu verüben. Nicht etwa aus Verzweiflung. Sondern deswegen, weil er verstanden hat, daß Selbstmord der einzige Weg ist, seine eigene Göttlichkeit zu beweisen. «Wer sich zu töten wagt, ist ein Gott.» «Wenn es keinen Gott gibt, so bin ich Gott [...] Wenn es einen Gott gibt, so ist auch aller Wille sein, und aus seinem Willen kann ich mich nicht lösen, wenn nicht, so ist aller Wille mein, und es ist meine Pflicht, Eigenwillen zu zeigen»²³. Der Selbstmord ist der einzige Beweis dafür, daß ich mich bestimmen kann. – Um das zu verstehen, braucht man einen kurzen Umweg über die Theologie.

Der kürzeste Weg zur Aseität

Die Theologie bezeichnet diese Eigenschaft Gottes, daß Er nie entstanden ist, als die *aseitas*, das Von-sich-her-Existieren. Für den Menschen ist diese Eigenschaft nicht erreichbar, da es ihn nicht immer schon gegeben hat. Das gilt vom Individuum, das von seinen Eltern gezeugt worden ist. Das gilt auch vom Menschengeschlecht insgesamt. Dieses ist entstanden. Ob etwa Adam aus dem Lehm der Erde geformt wurde oder ob die Gattung *homo sapiens* aus früheren Tiergattungen durch natürliche Selektion entstand, spielt hier nur eine geringe Rolle. Weder das Individuum noch die Art kann über die Lebensverhältnisse entscheiden. Aristoteles, der doch die Evolution nicht kannte und an die Ewigkeit der Tierarten glaubte, hatte das schon

gesehen und sehr bündig formuliert: $\alpha[\eta\rho\rho\omega\sim \alpha[\eta\rho\rho\omega\text{pon genna kaiv h}\eta\lambda\iota\omega\sim$, «der Mensch wird vom Menschen gezeugt – und von der Sonne auch²⁴». Die Sonne steht hier für den stillen Einfluß der ganzen Natur. Wir würden sagen: «Der Mensch wird vom Menschen gezeugt, aufgrund der ganzen Linie seiner Ahnen im Tierreich, seit dem Erscheinen des Lebens auf dem Planet», usw.

So ist eine völlige Selbstbestimmung unmöglich. Wir können uns selbst nicht machen. Auch die oben erwähnte Klonierung ist nicht ein Mittel, sich selbst zu machen. Ganz im Gegenteil: Indem sie einen getreuen Abklatsch eines schon vorhandenen Individuums hervorbringt, macht sie diejenigen Bestimmungen endgültig, über die es nicht verfügt.

Wenn nun eine positive Selbstbestimmung nicht möglich ist, so ist eine negative durchaus möglich. Wir können uns nicht machen, wohl dagegen zerstören. Das hatte Kirillow verstanden.

Wenn hier ein wenig Galgenhumor erlaubt ist, könnte man sogar einen Vergleich wagen und feststellen, daß die Selbsterstörung vorteilhafter ausfällt, und zwar von einem ökonomischen Standpunkt, wenn man Input und Output vergleicht. Die Arbeit über sich, die Anstrengung, sich leiblich oder moralisch zu vervollkommen, etwa durch Sport oder Askese, ist lang und mühsam, und die Resultate bleiben gering. Der Selbstmord ist dagegen viel effizienter. Die Verwandlung ist total und endgültig, und sie geschieht in einem Augenblick. Nun kann man zwar gegen den Selbstmord einiges einwenden. Der Haupteinwand ist, daß es, aller Wahrscheinlichkeit nach – hier kann man kaum aus eigener Erfahrung sprechen – ziemlich unangenehm ist, sich umzubringen. *Fun* ist der Selbstmord nicht gerade.

Es gibt aber einen Ausweg: Man kann auch den Tod anderen, d.h. der Gattung zuschieben. Das geschieht, wenn man sich verweigert, das Leben weiterzugeben. Auch Kirillow spielt auf diese Möglichkeit an: «Ich denke, der Mensch müßte aufhören, zu gebären²⁵». Das ist eine bequeme, ja elegante Lösung. Das Individuum erspart sich dabei die Unannehmlichkeiten eines direkten Selbstmords. Was man dabei begeht, ist *clean*. Die Leiche, der Tatort, ja die Tat selbst sind unsichtbar. Da man meistens unbewußt handelt, kann man sich dazu auch die möglichen Gewissensbisse ersparen.

Zur Aktualität eines alten Themas der Apologetik

Zum Schluß möchte ich mir ein Bild von den Kirchenvätern borgen, genauer noch von den Apologeten im eigentlichen Sinne, d.h. den frühchristlichen Schriftstellern, die das Christentum gegen die Verfolgung von Seiten des römischen Staates zu verteidigen hatten. In seiner Verteidigung des Christentums (Apologeticum) schreibt der lateinische Kirchenvater Tertullian:

«Möglich gewesen wäre uns auch, ohne Waffen und ohne Aufstand, sondern bloß durch ein Auseinandergehen, durch Bruch und Entzweiung gegen euch zu kämpfen. Wenn nämlich eine solche Menge Menschen wie wir in irgendeinem fernen Erdenwinkel sich von euch losgerissen hätte, dann hätte der Verlust so vieler – wie immer gearteter – Bürger euch Herrscher gewiß schamrot werden lassen, nein sogar durch eben diese Verlassenheit bestraft. Aufgeschreckt wäret ihr ohne

Zweifel angesichts eurer Einsamkeit, angesichts des Schweigens ringsum und der Erstarrung des beinahe erstorbenen Erdkreises (*proculdubio expavissetis ad solitudinem vestram, ad silentium rerum et stuporem quendam quasi morti orbis*); gesucht hättet ihr, wem ihr gebieten könntet; mehr Feinde als Bürger wären euch geblieben. Jetzt nämlich habt ihr dank der großen Menge der Christen weniger Feinde, da ihr in fast allen Städten fast alle Bürger zu Christen habt [...].»²⁶

Ohne die Christen wäre die Welt eine Wüste. Das meinte damals, und zwar nicht ohne eine gewisse Übertreibung: die Anzahl der Christen ist schon so groß, daß der Versuch, sie aus dem Volk wegzutreiben, zur Entvölkerung des römischen Reiches führen würde. Heutzutage befinden wir uns nicht mehr in solchen Hochwässern. Es mag jedoch sein, daß wir morgen oder übermorgen mit der Möglichkeit einer anderen Verwüstung zu rechnen haben. Möge es den Christen gelingen, wie es einst den Wüstenvätern gelang, diese Öde zu bewohnen.

Hier möchte ich den Leser wenigstens mit einer Frage, besser gesagt, mit einer modifizierten Frage zurücklassen: Anstatt zu fragen, ob Glaube oder Unglaube eine Zukunft *haben* wird, wäre es besser, schon einmal zu fragen, ob Glaube oder Unglaube eine Zukunft *schaffen* kann.

ANMERKUNGEN

Vortrag gehalten an der Katholischen Akademie in Bayern, München, 7. Mai 2002. Herrn Dr. Jens Schlieter verdanke ich manche Anregungen zur Klärung und Vertiefung meiner Gedanken.

¹ Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, III, §108; KSA, Bd. 3, 467.

² Vgl. ideengeschichtlich: C.L. Becker, The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers, New Haven, Yale U.P., 1932.

³ R. Rorty, The contingency of a liberal community, in: Contingency, Irony and Solidarity, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, 45; dt. C. Krüger, Frankfurt, Suhrkamp, 85f.

⁴ Rousseau, Le Contrat Social (1764).

⁵ Th. Hobbes, Leviathan, II, 30; Ausg. Oakeshott, London, Blackwell, 1960, 227.

⁶ A. de Tocqueville, De la Démocratie en Amérique, II, ii, 2, in: Œuvres Complètes, Ausg. A. Jardin, Paris, Gallimard (Pléiade), 1992, Bd. 2; dt.: Über die Demokratie in Amerika. Zweiter Teil von 1840, Aus dem Französischen neu übertragen von H. Zbinden, Zürich, Manesse, 1987.

⁷ R. Girard, Mensonge romantique et vérité romanesque, Paris, Grasset, 1961, Kap. IX: «Les mondes proustiens».

⁸ E. Burke, Reflections on the Revolution in France (1790), Ausg. J.G.A. Pocock, Indianapolis et al., Hackett, 1987, 29, vgl. auch 83.

⁹ A. de Tocqueville, De la Démocratie en Amérique, II, ii, 2, a.a.O., 614; dt.: a.a.O., 149.

¹⁰ A.a.O., II, ii, 17, a.a.O., 663; dt.: a.a.O., 221.

¹¹ Vgl. K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart et al., Kohlhammer, 1953, 231 S.

¹² Vgl. z.B. J. Donoso Cortes, Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo (1851), I, 1, in: Obras completas, Hrsg. J. Juretschke, Madrid, BAC, 1946, Bd. 2, 348.

¹³ Vgl. R. Spaemann, Die Geburt der Soziologie aus dem Geiste der Restauration. Studien über Louis de Bonald, München, Kösel, 1959, 215 S., 2. Aufl. Stuttgart, Klett-Cotta, 1998, 219 S.

¹⁴ Plutarch, Vom Aberglauben (XIV), 164E-171D.

- ¹⁵ Bayle, *Pensées diverses sur la Comète*, Ausg. A. Prat, Paris, Champion, §113-132, 301-350.
- ¹⁶ Jean Bodin, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1572), IV, in: *Œuvres*, Ausg. Mesnard, Paris, PUF, 1950, 130a; *Heptaplomeres* (um 1590), V, 289f.; Bacon, *Essays* (1625), XVII: *Of Superstition*; La Mothe Le Vayer, *Dialogues d'Oratius Tubero* (1630), *La Divinité*, in: A. Adam, *Les Libertins...*, 136.
- ¹⁷ Montesquieu, *L'Esprit des Lois* (1748), V, xxiv, 2, 698f.; Rousseau, *Le Contrat Social* (1764), IV, 8, *Pléiade*, 464; Mendelssohn, *Jerusalem* (1783), I, frz. Übers., 90; Kant, *Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), III, 6, Ausg. Weichschedel, 772; Gibbon, *Autobiography* (posthum 1796), 53; Coleridge, *Biographia Literaria* (1817), 2, Anfang, Ausg. Everyman, 17.
- ¹⁸ Rousseau, *La Profession de foi du vicaire savoyard*, Emile, IV, in: *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard (*Pléiade*), Bd. 4, 632f.; dt. E. Sckommodau, Stuttgart, Reclam, 1965, 636f.
- ¹⁹ Vgl. z.B. J. Bourgeois-Pichat, *Du XXe au XXIe siècle: l'Europe et sa population après l'an 2000*, in: *Population*, 1988, 9-44.
- ²⁰ Augustin, *Bekenntnisse*, X, xxiii, 33-34, dt. W. Thimme, Zürich, Artemis, 1950, 273.
- ²¹ Vgl. z.B. Augustin, *Gottesstaat*, XI, xxvii, 1.
- ²² A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, dt. *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, H.G. Brenner u. W. Rasch, Düsseldorf, Rauch, 1960, 13.
- ²³ Dostojewskij, *Die Dämonen*, I, iii, 8, aus dem Russischen übertragen von M. Kegel, München, dtv, 1977, 133-136; II, i, 5, ebd. 268-272; vi, 2, ebd., 740-745; Zitate S. 135 u. 742. Zur Deutung, vgl. die Erklärungen von J. Klein in A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1947, 517f. Anm.
- ²⁴ Aristoteles, *Physik*, II, 2, 194b13.
- ²⁵ Dostojewskij, *Die Dämonen*, III, v, 5, a.a.O., 712.
- ²⁶ Tertullian, *Apologeticum*, XXXVII, 6-9; dt. in: *Apologeticum/Verteidigung des Christentums. Lateinisch und deutsch*, Übers. C. Becker, München, Kösel, 1952, 179-181.