

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Vom Gott der Philosophen

Religionsphilosophische
Erkundungen

VERLAG KARL ALBER



Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Vom Gott der Philosophen

VERLAG KARL ALBER



Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Vom Gott der Philosophen

Religionsphilosophische
Erkundungen

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

On the God of Philosophers

Philosophical investigations of religion

In seventeen studies Wolfdietrich Schmied-Kowarzik illuminates the philosophical understanding of God during the last 250 years in the context of philosophical ultimate justification. In doing so, he presents the arguments of representative thinkers such as Kant, Hegel, Schelling, Schleiermacher, Nietzsche, as well as Rosenzweig, Heidegger, Bloch, Fischer and Lévinas in respect of the upcoming problems of humanity. In the synopsis the highly different approaches result in a differentiated picture of the newer philosophy of religion.

The Author:

Prof. Dr. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik was professor of philosophy at the University of Kassel from 1971 to 2007. His most recent publications published by Verlag Karl Alber are: *The Diversity of Cultures and Responsibility for the One Humanity* (2017), *Karl Marx – The Dialectic of Social Practice* (2018) and *The Dialectical Relationship between Man and Nature* (2018). Since 2011 he lives in Vienna.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik

Vom Gott der Philosophen

Religionsphilosophische Erkundungen

In siebzehn aus individueller Problemgestaltung ausgewählten Studien versucht Wolfdietrich Schmied-Kowarzik das philosophische Gottesverständnis der letzten 250 Jahre im Kontext der philosophischen Letztbegründung aufzuhellen und auf unsere anstehenden Menschheitsprobleme hin weiterzudenken. Hierbei kommen maßgebliche Denker wie Kant, Hegel, Schelling, Schleiermacher, Nietzsche sowie Rosenzweig, Heidegger, Bloch, Fischer und Lévinas in ihrer je eigenen Argumentation zu Wort. In der Zusammenschau ergeben die höchst verschiedenen Denkansätze ein differenziertes Bild der neueren Religionsphilosophie.

Der Autor:

Prof. Dr. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik war von 1971 bis 2007 Professor für Philosophie an der Universität Kassel. Zuletzt erschienen im Verlag Karl Alber: *Die Vielfalt der Kulturen und die Verantwortung für die eine Menschheit* (2017), *Karl Marx – Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis* (2018) und *Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur* (2018). Seit 2011 lebt er in Wien.

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2020
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-49097-6
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-82361-3

Inhalt

Widmung	11
Vorwort	11
Problemeröffnung: Vom Gottesbeweis zum Erweis Gottes durch uns	19

Philosophie und religiöser Glaube

1. Kants praktisches Postulat des Daseins Gottes	43
2. Schleiermachers Verteidigung der Religion gegen ihre Verächter	71

Absolute Religion oder unterwegs zu einer philosophischen Religion

3. Fichte und Schelling – Vom »Ich bin Ich« zum Real-Idealismus	95
4. Schelling und Fichte – Das Absolute der Natur oder des Wissens	119
5. Hegel – »Die Verklärung des Glaubens in der Philosophie« .	150
6. Schelling – Vom »notwendig Gott-setzende Bewusstsein« .	186

Der Mensch ohne Gott

7. Feuerbach und Marx: »Der Mensch, das höchste Wesen für den Menschen«	221
8. Blochs aufrechter Gang wider die Barbarei und Apokalypse	251

Inhalt

9. Nietzsches Anathema wider das Christentum und sein Hymnus auf Jesus	278
10. Heideggers Je-Meinigkeit und sein Bedenken wider den Humanismus	297

Erneute Annäherungen an die Gottesproblematik

11. Hönigswald – Erkennen, Selbstpräsenz und das Problem des Glaubens	329
12. Ehrenbergs Weg vom religiösen Philosophen zum philosophierenden Pastor	355
13. Rosenzweigs neues, existentielles Denken und die Wahrheit Gottes	386
14. Fischer – Die Affinität von Wirklichkeit und Sinn sowie die Gottesfrage	421

Ergänzende Differenzierungen

15. Mit Gott im Gespräch – Zu Cohen, Buber und Rosenzweig	453
16. Philosophie der Offenbarung – Zu Schelling, Jaspers und Rosenzweig	475
17. Der Andere und die Wechselstiftung – Zu Lévinas und Fischer	492

Epilog: Der Mensch, das »notwendig Gott-setzende Bewusstsein«	517
---	-----

Eine Laienpredigt: »Wer bin ich Mensch, dass du meiner gedenkst?«	533
---	-----

Personenregister	539
----------------------------	-----

Literaturverzeichnis	543
--------------------------------	-----

In Gedenken an meine Eltern,
dem aus Österreich stammenden Philosophen,
Prof. Dr. Walther Schmied-Kowarzik (1885–1958),
und der deutsch-baltischen Dichterin,
Gertrud von den Brincken (1892–1982),
die mir durch ihre um und mit Gott ringenden Arbeiten¹
die ersten Richtungsweiser waren.

¹ Walther Schmied-Kowarzik, »Gotteserlebnis und Welterkenntnis«, in: *Festschrift für Johannes Volkelt*, München 1918; *Glaubensbekenntnis eines freien Protestanten*, Görlitz 1933; *Frühe Sinnbilder des Kosmos. Gotteserlebnis und Welterkenntnis in der Mythologie*, Ratingen 1974: <http://dx.doi.org/doi:10.17170/kobra-202003091050>
Gertrud von den Brincken, »Glauben« (Gedichte), in: *Was ich noch sagen wollte. Späte Gedichte und zweistimmige Lyrik (1959–1982)*, (*Gesamtauswahl der Lyrik aus sieben Jahrzehnten in vier Bänden*, hg. v. Iris von Gottberg), Kassel 2011, IV: 61 ff.: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hebis:34-2012010440168>; *Alle Ismaele. Ein philosophischer Roman*, Kassel 2019.

Vorwort

Die Philosophie fragt anders nach Gott als die Religion bzw. die Religionen. Diese brauchen erst gar nicht nach Gott zu fragen. Für sie ist Gott die aus der Überlieferung bekannte schlechthin gewisse Gestalt, auch wenn er nicht Gott genannt wird, vielmehr unter vielen Namen angerufen wird, oder wenn er gar gänzlich anders verehrt wird als der monotheistische Gott Kleinasiens und des Okzidents. Von ihm ist alles, was ist; alles, was geschieht, ist sein Werk; auf ihn hin sind alle von den Menschen geforderten Handlungen bezogen. Der Glaubende einer Religion weiß sich vor Gott gestellt, von ihm ist er abhängig, und von ihm wird er zur Rechenschaft gezogen. Ob Gott sei, ist für den Glaubenden eine undenkbbare Frage. Wohl kann er mit seinem Gott voll Verzweiflung rechten und ringen, aber Gott bleibt dabei immer der Gewaltigere und Mächtigere, wie dies auch Hiob im Letzten einsehen muss. Aber die Frage, ob Gott sei oder nicht, kennt der Glaubende einer Religion nicht.

Auch die Philosophie meint denselben Gott der Religion, ja es ist sogar die Philosophie, die darauf besteht, dass es nur eine Gottheit geben kann, wenn es eine gibt. Doch steht sie nicht in der Immanenz des Glaubens der Religion, sondern in der Immanenz ihres eigenen Frage- und Begründungszusammenhangs, den sie allerdings selbst nochmals kritisch zu hinterfragen hat. Das besagt zum einen, dass die Philosophie in ihrem Fragen nichts voraussetzen darf, auch Gott nicht, wenn sie nach Gott fragt, aber zum andern, dass sie sehr wohl für sich selbst auf Grenzen zu stoßen vermag, die auf Anderes über sich hinaus verweisen.

Zunächst fragt die Philosophie, wenn sie nach Gott fragt, ob das Absolute, in das wir selbst als Fragende mit einbezogen sind, als Einheit von Existenz und Sinn bzw. von Wirklichkeit und Vernunft begriffen zu werden vermag. In Anlehnung an Kants Erinnern an den »bestirnten Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir« (Kant, IV, *KpV*: A 288) können wir einerseits das Universum beden-

ken, in dem wir uns auf einem Sandkorn vorfinden, das wir Erde nennen, um zu erkunden, ob es in einem Sinnzusammenhang mit uns steht, und andererseits erhoffen, dass unser Engagement für ein besseres Zusammenleben der Menschen untereinander und mit der irdischen Lebenswelt irgendeine Bedeutung für das Universum haben möge. Noch tiefergründender angesetzt, lautet die Frage: »Warum ist überhaupt etwas, warum ist nicht nichts?« (Schelling, XIII: 7)

Dieser Frage kann sich die Philosophie nicht entziehen, das ist die Grundüberzeugung, von der her dieses Buch geschrieben wurde. Aber wir sehen, dass die Philosophen trotz aller Ähnlichkeiten ihres Fragens zu oftmals kontroversen, ja sich widersprechenden Antworten kommen, auch dass sie Ungereimtheiten behaupten und sich zu Hypostasen versteigen, mit denen wir uns nicht zufriedengeben können. Diese Differenzen und Widersprüche ergeben sich aus ihren jeweiligen philosophischen Systemansätzen, von denen her die Philosophen das Gottesproblem aufwerfen bzw. in dem sie ihren Begründungsweg beschließen. Daher versucht das vorliegende Buch in einzelnen Studien zu ausgewählten Denkern der Neuzeit, die behandelte Gottesproblematik nicht herausgehoben für sich, sondern im Kontext des jeweiligen philosophischen Systemzusammenhangs zu bedenken.

Es sind vier unterschiedliche Problemkreise, die die Auswahl und Folge der behandelten Denker bestimmen: die grundlegende erkenntnistheoretische Frage nach der Affinität von Denken und Sein, die Problematik unseres Einbezogenseins in die Natur, und die Fundierung der menschlichen Sittlichkeit sowie schließlich die Suche nach der alles vermittelnden Affinität von Sinn und Existenz, die den Kern der Gottesproblematik bildet. All diese Fragestellungen gehören auf das Engste zusammen, indem sie aber von den Philosophen unterschiedlich gewichtet werden, wandelt sich auch ihr Gottesverständnis bis zur Unversöhnlichkeit gegeneinander. Erst aus der Untersuchung ihrer unterschiedlichen philosophischen Zugangsweisen zur Gottesproblematik und ihren gegenseitigen kritischen Abgrenzungen wird sich im systematisch-geschichtlichen Durchgang unsere eigene versuchte Antwort auf die Gottesfrage verdichten.

Dabei bemühen sich die vorliegenden religionsphilosophischen Erkundungen – weit davon entfernt, selber letztgültige Antworten geben zu können – Einblicke freizugeben, die zum Weiterdenken anregen sollen. Denn kein philosophischer Denker vermag in diesen letzten Fragen nach Gott für einen anderen zu denken, sondern er

kann nur versuchen, seine Gedanken so zu gestalten, dass der andere zu eigenen Fragen und Antworten angeregt wird.

* * *

Das vorliegende Buch *Vom Gott der Philosophen* ist keine philosophiegeschichtliche, aber auch keine systematische Abhandlung, die wie ein Lehrbuch das Gottesproblem in der Philosophie in all ihren Verästelungen erschöpfend darzustellen versucht¹, trotzdem verfolgt es – auch wenn es aus individueller Problemgestaltung erfolgt – eine philosophiegeschichtliche Linie und zielt auf eine systematische Durchdringung der Frage nach Gott. So erfahren einige in den ersten Kapiteln aufgeworfene Probleme erst in späteren Ausführungen eine differenziertere Erhellung und einige schroffe Gegensätze werden erst durch nachfolgende Denker abgemildert oder gar aufgehoben.

Ohne auf Xenophanes, den Begründer der philosophischen Diskussion der Gottesfrage in unserer Tradition, einzugehen und ohne in die Kontroverse zwischen Platon und Aristoteles einzusteigen, die zwischen Schelling und Hegel einen neuen Höhepunkt erfährt, aber auch ohne Bezugnahme auf das Ringen zwischen Theologie und Philosophie, das das gesamte Denken des Mittelalters beherrscht und mit einer gänzlichen Trennung beider in der Neuzeit endet, setzt unsere Studie *Vom Gott der Philosophen* in der Zeit des Beginns der klassischen deutschen Philosophie ein, da wir auch heute noch in diesem Denkusammenhang verwurzelt sind.

Nach einer kurzen »Problemeröffnung«, die gleichsam einen Vorgriff auf das Folgende zu gewähren versucht, beginnen wir unter der gemeinsamen Perspektive »*Philosophie und religiöser Glaube*« mit den religionskritischen Erwägungen von Immanuel Kant, die für alle folgenden Konzeptionen der philosophischen Gottesproblematik bis heute richtungsweisend geblieben sind. Ihnen gegenüber stellen wir Friedrich Schleiermachers philosophische Verteidigung der Religion gegen ihre Verächter zur Seite, die trotz einiger erweiternder Korrekturen gegenüber Kant, durchaus der von Kant geforderten Trennung von Philosophie und Theologie von der anderen

¹ Hierzu sei verwiesen auf das große, doppelbändige Werk von Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. I: Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie, II: Abgrenzung und Grundlegung (1975).

Seite her entgegenkommt. Beide Disziplinen, die Theologie und die Philosophie, haben unterschiedliche Aufgaben zu erfüllen: Die Theologie hat den Mitgliedern einer bestimmten Konfession exegetisch ihre Glaubensinhalte in ihrem begrifflichen Zusammenhang zu erschließen, dagegen fragt die Philosophie unabhängig von jeder Konfession nach Gott als dem letzten Sinnzusammenhang allen Seins. Beide widersprechen sich in ihren Aussagen nicht, wenn sie sich in ihren Grenzen halten, auch können sie sich verstehend akzeptieren, wenn sie sich nicht in ihren eigenen Blickrichtungen einigeln, ja, sie können sich sogar im Dialog gegenseitig bereichern.²

Die nächsten vier Kapitel »*Absolute Religion oder unterwegs zu einer philosophischen Religion*«, die eng zusammengehören, zeichnen die Denkentwicklung der Hauptprotagonisten des Deutschen Idealismus nach – *Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. Alle drei Denker durchlaufen dabei selbst unterschiedliche Denkentwicklungen, die sie zunächst jeweils zu zweit beginnen – Fichte und Schelling von 1794 bis 1800 sowie Schelling und Hegel von 1801 bis 1807 – um dann jeweils zu bemerken, dass sie von Anfang an ganz Unterschiedliches intendieren, so dass daraus unüberbrückbare Gegnerschaften entstehen. Das erste Kapitel ist auf Fichtes und Schellings Aufbruch in ein Kant vollendendes transzendentes System bezogen, um dann im zweiten Kapitel den bis in religionsphilosophische Verdammungen ausarten den Konflikt zwischen Schelling und Fichte darzulegen. Die darauffolgenden beiden Kapitel konfrontieren sodann die durchaus problemverwandten, jedoch zugleich unversöhnbaren Positionen von Hegel und Schelling zur Gottesproblematik. Mit diesen beiden Denkern erreichen wir die philosophische Letztbegründung auf ihrem höchsten Argumentationsniveau – nicht nur für die damalige Zeit zu Beginn des 19. Jahrhunderts, sondern durchaus auch bis heute. Der Konflikt zwischen beiden kreist um das Problem, inwieweit das Denken das Sein bestimmend und begreifend in sich einzuholen vermag bzw. inwieweit das Sein dem Denken unvordenklich voraus ist, insofern das Denken als existierendes selber allem begrifflichen Bestimmen voraus ist. Diese Kontroverse durchzieht auch noch die Neubestimmungsversuche der Gottesfrage im 20. Jahrhundert.

² Siehe hierzu die Werke von Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962) und Erich Heintel, *Mündiger Mensch und christlicher Glaube* (2004).

Doch zunächst folgen vier Kapitel zum Thema »*Der Mensch ohne Gott*«, die sich mit Positionen der Leugnung der Gottesproblematik befassen, die dabei aber in die Schwierigkeit geraten, die letztbegründende Einheit von Natur und Geschichte nicht mehr angemessen thematisieren zu können. *Ludwig Feuerbach* und *Karl Marx* versuchen in radikaler Kritik der Hegelschen Philosophie, den absoluten Geist auf den menschlichen Geist zurückzunehmen, der selbst wiederum in der Natur verwurzelt ist. Insofern Hegel – wenn auch in verklärter Form – unterstreicht, dass die Erkenntnis Gottes der Philosophie die Selbsterkenntnis Gottes darstellt, so besagt dies – wie Feuerbach unterstreicht – doch nichts anderes, als dass die menschliche Vernunft die Idee Gottes erzeugt. Es kommt also nur darauf an, dass der Mensch die Idee Gottes als Ausdruck seines eigenen göttlichen Wesens erkennt, um zu erfassen, dass der Mensch dem Menschen Gott ist, was vor allem bedeutet – wie Marx betont –, dass er dies auch gegen die bestehenden sozialen Ungerechtigkeiten menschheitsgeschichtlich zu verwirklichen habe. Doch wie passen hier noch die menschliche Vernunft und die Natur zusammen?

Während also Feuerbach und Marx die göttlichen Ideale als Ziele für das menschliche Handeln vom Himmel auf die Erde herunterholen wollen, ist für *Friedrich Nietzsche* der längst schon erfolgte Tod Gottes mit der Überwindung der jüdisch-christlichen Moral verbunden, die mit ihrer Mitleidsideologie gegenüber den Schwachen und Kranken den Menschen in den Nihilismus führt, insofern diese das Lebensbejahende der Stärkeren behindert und negiert. Demgegenüber gilt es, da ein Gott als richtungsweisende Instanz fehlt, auf den kommenden Übermenschen zu setzen, der in seinem Willen zur Macht – ohne moralische Skrupel – die Weltgeschichte im Sinne der natürlichen Lebensgesetze des Stärkeren vorantreiben wird. Um die argumentativen Schwächen dieser beiden Positionen wissend, versuchen *Ernst Bloch* – im Anschluss an Feuerbach und Marx – und *Martin Heidegger* – Nietzsche zu Ende denkend – Konzepte einer Philosophie frei von Gott zu entwerfen, die jedoch konträr zueinander ausfallen. Diese Konzepte gelingen ihnen aber nur dadurch, dass sie neue Glaubenssätze einführen, die philosophische Fragen und Begründungen zu überspielen versuchen.

So entstehen im 20. Jahrhundert »*erneute Annäherungen an die Gottesproblematik*«, die wiederum nur in einer Auswahl an vier Denkern unterschiedlicher Denktraditionen dargelegt werden. An *Richard Höningwald* – einem der bedeutendsten Kantianer der ersten

Hälfte des 20. Jahrhunderts, der sich zugleich auch sehr gründlich mit Schleiermacher auseinandergesetzt hat – lässt sich zeigen, wie von einem transzendental-analytischen Ansatz – von Kant her und über Kant hinaus – das Problem des Glaubens philosophisch bestimmt zu werden vermag, ohne sich einer bestimmten Konfession verschreiben zu müssen. Mit den Vettern *Hans Ehrenberg* und *Franz Rosenzweig* – die beide zu den Pionieren der frühen existenzphilosophischen Kritik am Kantianismus und Hegelianismus gehören – begeben wir uns einen Schritt weiter in das Grenzgebiet zwischen Philosophie und Religion hinein, was zugleich in das aufregendste interreligiöse Gespräch zwischen einem Juden und einem Christen mündet, das bis heute richtungsweisend geblieben ist. Schließlich begegnen wir in *Franz Fischer* einem Denker, der die transzendental-dialektischen Konflikte zwischen Hegel und Schelling so aufzuheben versucht, dass die Gottesproblematik im Sinne Kants wieder im vollen Sinne als Postulat der praktischen Vernunft zum Ausdruck zu kommen vermag.

Daran anschließend werden in drei »ergänzenden Differenzierungen« philosophische Probleme angesprochen, die die vorausgehenden Erörterungen konkretisieren und offengebliebene Fragen in die Diskussion einbeziehen. Da dabei auch einige vorausgehende Diskussionen erneut berührt werden, kommt es, um den Diskussionskontext wahren zu können, zu kleineren inhaltlichen Wiederholungen und Wiederaufnahmen von einzelnen Zitaten. Begonnen wird mit Erläuterungen zum Vertrauen in Gott bei jüdischen Denkern wie *Hermann Cohen*, *Martin Buber* und *Franz Rosenzweig*, die sich als Herausforderungen an die christliche Theologie erweisen. Doch noch grundlegender sind die Klärungen zum Offenbarungsbegriff zwischen *F. W. J. Schelling*, *Karl Jaspers* und *Franz Rosenzweig*, an denen Grenzübergänge zwischen religiösen und philosophischen Redeweisen deutlich werden. Schließlich werden Differenzierungen einander gegenübergestellt, mit denen *Emmanuel Lévinas* und *Franz Fischer* unabhängig voneinander zur gleichen Zeit den ungreifbaren göttlichen Grund auszusagen versuchen, in dem eine »Ethik des Anderen« bzw. eine »Logik der Menschlichkeit« wurzeln.

Der »Epilog« versucht, in kritischer Reflexion nochmals den ganzen Argumentationsverlauf zu durchleuchten und die darin verfolgte Gedankenbewegung freizulegen sowie offene Fragen anzusprechen. Die Unabgeschlossenheit unseres existentiellen Fragens klingt sodann nochmals in der abschließenden *Laienpredigt* an, die dem

Psalm-Wort gewidmet ist: »Wer bin ich Mensch, dass du meiner gedenkst?«

* * *

Der ursprüngliche Entwurf zu diesem Buch ging von Arbeiten zu verschiedenen Denkern der Neuzeit aus, die im Rahmen von Diskussionen ihrer philosophischen Letztfragen bis zum Gottesproblem vordrangen. Doch wurde bald klar, dass nicht nur eine Reihe von Ergänzungskapiteln neu eingefügt werden musste, sondern auch, dass das Vorliegende großteils umzuschreiben war, damit das Buch als Ganzes dem intendierten Thema und Titel genügen kann. Schließlich sind es nur noch die »Problemeröffnung« sowie die »ergänzenden Differenzierungen« und die abschließende »Laienpredigt«, die unverändert in diesen Band eingehen. Alle anderen Kapitel sind gänzlich umgearbeitet, mit anderen Ausführungen zusammengefügt oder völlig neu geschrieben.

Durch diese Ergänzungen und Umarbeitungen zog sich die Fertigstellung des Bandes nicht nur immer weiter hinaus, sondern sein Umfang wurde auch immer länger und länger, so dass schließlich noch eine rigorose Kürzung vorgenommen werden musste. Ich hoffe, dass durch diese Verknappungen die Verständlichkeit der ohnehin komplexen philosophischen Grundlegungsproblematiken nicht allzu sehr gelitten hat. Denn das jeweilige Gottesverständnis der Philosophen ist nur aus ihren philosophischen Letztbegründungen verständlich und begründbar. Überhaupt ist es die Absicht dieses Buches, kein dogmatisiertes oder dogmatisierbares Gottesverständnis der Philosophie zu postulieren, sondern zu zeigen, dass über den Gott der einzelnen Philosophen bzw. über deren Verleugnungen Gottes philosophisch nur im Kontext ihrer jeweiligen philosophischen Grundlegungen entschieden werden kann.

An dieser Stelle möchte ich Herrn Lukas Trabert, dem Verlagsleiter des Karl Alber Verlags, danken für die Geduld und seinen Rat, mit dem er meine Arbeit begleitete. Danken möchte ich auch meiner Frau Iris Schmied-Kowarzik dafür, dass sie nicht nur die sich immer wieder verlängernden Arbeitsphasen tolerierte, sondern auch die mühselige Arbeit der Endkorrektur des Manuskripts auf sich nahm.

Problemeröffnung: Vom Gottesbeweis zum Erweis Gottes durch uns¹

Vorbemerkung

Für jemanden, der im Glauben steht, erscheint ein Beweis der Existenz Gottes absurd, denn Gott ist ihm existentiell gewiss. Ja, ein wirkender und richtender Gott hat für ihn sogar mehr Gewissheit als irgendetwas anderes in der Welt. Vor Gott ist alles andere belanglos und selbst der Gläubige zweifelt, verzweifelt an sich selbst vor Gott.

Wo der Versuch eines Gottesbeweises unternommen wird, da sind einerseits schon Zweifel laut geworden, ob es Gott überhaupt gibt, und da wird andererseits bereits die philosophische Vernunft als eine untrügliche Instanz anerkannt, die dem Glauben Halt und Stütze geben kann. So entwickelte Anselm von Canterbury (1033–1101) im *Proslogion* (um 1077) den ontologischen Gottesbeweis – und nur dieser kann ein vollgültiger Vernunftbeweis sein, da in ihm allein aus Vernunftgründen vom Begriff Gottes auf die Existenz geschlossen wird: Gott ist das Größte, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Dieses Größte kann aber nicht nur in Gedanken sein, sondern muss auch wirklich existieren, sonst wäre es nicht das Größte. »Es existiert also ohne Zweifel etwas, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, sowohl im Verstande als auch in der Wirklichkeit.« (Anselm von Canterbury, *Proslogion*, 1077/2005: 23)² Diesem Gedanken kann sich – so Anselm – niemand entziehen, also ist die Existenz Gottes bewiesen.

Natürlich war Anselm, der Erzbischof von Canterbury, ein gläubiger Christ. Nicht für sich selbst brauchte er den Beweis, dass Gott

¹ Eröffnungsvortrag zum Internationalen Franz-Rosenzweig-Kongress in Jerusalem am 17. 9. 2006, erschienen in: Yehoyada Amir / Yossi Turner / Martin Brassier (Hg.), *Faith, Truth, and Reason. New Perspectives on Franz Rosenzweig's »Star of Redemption«*, (Rosenzweigiana 6), Freiburg/München 2012: 15–35.

² Alle Zitate werden im Text mit Autorennamen, gängigem oder leicht identifizierbarem Kurztitel, gegebenenfalls mit Band- und mit Zeilenzahl ausgewiesen. Alle weiteren Angaben finden sich im Literaturverzeichnis.

existiert, sondern gegenüber den Zweiflern aus philosophischer Vernunft. Aber im Grunde hat er durch diesen Beweis den Siegeszug der Vernunft über den Glauben in Europa unaufhaltsam gemacht, denn er akzeptiert mit ihm implizit die Vernunft als höchste beweisende Instanz. Nun konnte bereits ein Zeitgenosse Anselms, der Mönch Gaunilo von Marmoutiers, nachweisen, dass die Beweisführung nicht schlüssig ist, da das Größte, das wir uns in der Wirklichkeit denken können, auch nur ein Gedachtes ist, durch das die tatsächliche Existenz Gottes nicht bewiesen wird. Und so kam schon im Laufe der scholastischen Philosophie und Theologie ans Tageslicht, dass es einen Gottesbeweis nicht geben kann.

Überraschenderweise kramt René Descartes in den *Meditationen* den ontologischen Gottesbeweis wieder aus. Er braucht ihn nicht, um Gottes Existenz zu beweisen, denn diese erscheint ihm nicht sonderlich problematisch, sondern er bedarf seiner, um eine verbindende Brücke herzustellen zwischen dem sich selbst gewissen Denken, dessen Existenz ihm gewiss ist, und den seienden Dingen, deren Existenz er nicht beweisen kann und nur vermittelt über Gott glaubt absichern zu können. Denn nur – so argumentiert Descartes – »wenn die objektive Realität irgendeiner meiner Ideen so groß ist, daß ich dessen gewiß bin, daß [...] ich selbst nicht die Ursache dieser Idee sein kann, so folgt daraus notwendig, daß ich nicht allein in der Welt bin, sondern daß auch irgendeine andere Sache, welche die Ursache dieser Idee ist, existiert. [...] Es bleibt daher einzig die Idee Gottes [...]. Unter dem Namen Gottes verstehe ich eine Substanz, die unendlich, unabhängig, von höchster Einsicht und Macht ist, und von der Ich selbst geschaffen worden bin, ebenso wie alles andere Existierende«. (Descartes, *Meditationen*, 1641/1972: 34 ff.)

1. Gottesbeweis oder Erweis Gottes

Gegen diese Form des ontologischen Gottesbeweises ist Immanuel Kant angetreten und hat stringent gezeigt, dass es keinen theoretischen Gottesbeweis geben kann. In der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) arbeitet er heraus, dass das Dasein, das Existieren, kein Prädikat des Urteilens ist, sondern die »absolute Position«, auf die sich das urteilende Denken schlechthin mit all ihren Prädikationen bezieht. »Sein ist offenbar kein reales Prädikat [...]. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.« (Kant,

KrV, II: B 626)³ Es kann also grundsätzlich nicht vom Begriff, von der Idee Gottes mit theoretischen Mitteln auf das Dasein, das Existieren Gottes geschlossen werden. »Ich behaupte nun, daß alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind«. (Kant, KrV, II: B 664)

Nun verweist Kant bereits unmittelbar im folgenden Satz darauf, dass für ihn hiermit die Frage nach dem Dasein Gottes keineswegs abgetan ist. Zwar weist er jeglichen Versuch, Gottes Dasein aus spekulativer, theoretischer Vernunft beweisen zu wollen, zurück, schafft aber dadurch zugleich Raum für ein ganz anderes Für-wahr-Halten des Daseins Gottes aus praktischer Vernunft. »Das moralische Gesetz gebietet, das höchste mögliche Gut in einer Welt mir zum letzten Gegenstande alles Verhaltens zu machen. Dieses aber kann ich nicht zu bewirken hoffen, als nur durch die Übereinstimmung meines Willens mit dem eines heiligen und gütigen Welturhebers« (Kant, KpV, IV: A 233). Schon allein, um sittlich in die Geschichte hinein handeln zu wollen, erweist sich uns das Dasein Gottes als Postulat, als eine praktisch notwendige Voraussetzung. Denn »gleichwohl wird in der praktischen Aufgabe der reinen Vernunft, d.i. der notwendigen Bearbeitung zum höchsten Gute, ein solcher Zusammenhang postuliert: wir *sollen* das höchste Gut (welches also doch möglich sein muß) zu befördern suchen. Also [...] ist [es] moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen.« (Kant, KpV, IV: A 225 f.)

* * *

Doch noch einmal kommt es durch Hegel zu einer großen Rehabilitierung des ontologischen Gottesbeweises, und zwar nicht nur peripher in der Religionsphilosophie allein, sondern als durchgängiger Beweisgang seines philosophischen Gesamtsystems schlechthin.

Hatte nicht schon Kant durch seine philosophische Argumentation, die von der Begrenzung der theoretischen Vernunft zur praktischen Vernunft fortschreitet, bewiesen, dass die philosophische, die spekulative Vernunft umfassender ist, als er es ihr zugesteht? Die

³ Kant greift dabei etwas abgewandelt auf seine frühe Arbeit *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763/1956, I: 630 ff.) zurück. Bei den drei Kritiken von Kant werden die Seitenzahlen nach der Erstauflage (A) bzw. Zweitaufgabe (B) angegeben.

Philosophie ist die spekulative Vernunft – so betont Hegel –, die durch alle Teile ihres argumentativen Fortgangs voranschreitet – vom Bedenken des Denkens in der *Wissenschaft der Logik* im Anfang bis hin zum sich selbst als absoluten Geist begreifenden Geist Gottes in der *Philosophie der Religion*. Gerade dieses dialektische Voranschreiten ist die Form ihres Beweisens und Begreifens. Daher widerspricht sich Kant selbst, wenn er einerseits behauptet, dass es keinen spekulativen Beweis Gottes geben könne, gleichzeitig aber das Dasein Gottes als notwendiges Postulat der praktischen Vernunft aufweist.

Noch entscheidender für den ontologischen Gottesbeweis aber ist Hegels Ablehnung von Kants Argument, dass das Dasein, das Existieren kein Prädikat sei, sondern die absolute Position, auf die sich das Denken bezieht. Für Hegel ist das Sein die unmittelbarste, gänzlich unhintergehbare, erste Prädikation. Denn muss das Denken, das von einer ihm vorausliegenden absoluten Position redet, sich nicht eingestehen, dass gerade diese Rede ihre unmittelbarste, aber zugleich unbestimmteste, nichtssagendste Prädikation darstellt?

Nicht umsonst verweist Hegel gleich zu Beginn seiner *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* auf die sich gegenseitig spiegelnde Korrespondenz von Logik und Beweis des Daseins Gottes, denn die *Wissenschaft der Logik* ist selbst schon der durchgängige ontologische Gottesbeweis, indem sie die »Evolution Gottes« aus seinem und durch sein Sich-selbst-Begreifen darstellt. So beginnt die *Logik* beim »reinen Sein« als der unmittelbarsten Prädikation, die zugleich das »reine Nichts« denkender Vermittlung ist und schreitet von da durch sämtliche Prädikationsweisen bis zur »absoluten Idee« fort, die alle nur denkbaren Bestimmungen des Seins nun in sich enthält – der dialektische Beweiskgang der *Logik* leistet also gerade das, was Anselm vom ontologischen Gottesbeweis fordert. Von dieser absoluten Idee sagt nun Hegel am Ende der *Logik*: »So ist denn auch die Logik in der absoluten Idee zu dieser einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang ist; die reine Unmittelbarkeit des Seins [...]. Aber es ist nun auch *erfülltes* Sein, der sich *begreifende Begriff*, das Sein als die *konkrete*, ebenso schlechthin *intensive* Totalität.« (Hegel, *Logik* II, 6: 572)

Das Missliche dieses so großartigen, unüberbietbaren Versuchs Hegels zu demonstrieren, wie das Denken das Sein in all seinen Bestimmungen konstituiert, ist aber, dass dieser Beweis des Daseins Gottes nicht nur in der Sphäre des Begriffs verbleibt, sondern dass hier in der Erkenntnis Gottes notwendig der genetivus obiectivus

und der genetivus subiectivus in eins verschmelzen, so dass der Begriffensprozess der Erkenntnis Gottes durch uns mit der Selbsterkenntnis Gottes in seinem Sein in eins zusammenfallen – wie dies Hegel in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* darlegt: »Der Geist ist Wissen [...], er muß diesen Kreislauf durchgemacht haben [...]. Das ist der Weg und das Ziel, daß der Geist seinen eigenen Begriff, das, was er an sich ist, erreicht habe [...]. Die geoffenbarte Religion ist die *offenbare*, weil in ihr Gott ganz offenbar geworden. [...] Dieser Gang der Religion ist die wahrhafte Theodizee; er zeigt alle Erzeugnisse des Geistes, jede Gestalt seiner Selbsterkenntnis als notwendig auf, weil der Geist lebendig, wirkend und der Trieb ist, durch die Reihe seiner Erscheinungen zum Bewußtsein seiner selbst als aller Wahrheit hindurchzudringen.« (Hegel, *Religion I*, 16: 87)

* * *

Wie Schelling in seiner Spätphilosophie herausarbeitet, begeht Hegel hier nicht nur denselben Fehler wie Anselm und Descartes, indem er die unmittelbarste Prädikation des Seins mit der »absoluten Position« tatsächlichen Existierens – um mit Kant zu sprechen – gleichsetzt, sondern Hegel geht sogar so weit, abzustreiten, dass es überhaupt eine intendierbare Position oder Positivität außerhalb der Immanenz der Logik geben könne, auf die sich das Denken bezöge. Da Hegel keine Unterscheidung zwischen dem Dass des Seins und dem Was des Seins trifft bzw. zulässt, sondern das Dass als erste, unmittelbare Bestimmung des Was ansieht, lässt die dialektische »Bewegung des Begriffs«, die die Philosophie durch das Gesamtsystem hindurch vollzieht, »auch für Gott nichts anderes zu, als [...] selbst nur der Begriff zu seyn. [...] Seine Meinung ist: Gott ist nichts anderes als der Begriff, der stufenweise zur selbstbewußten Idee wird, als selbstbewußte Idee sich zur Natur entläßt, aus dieser in sich selbst zurückkehrend zum absoluten Geist wird.« (Schelling, *Geschichte neuerer Philosophie*, X: 127)

Demgegenüber unterscheidet Schelling – in Fortführung des kantischen Grundgedankens – zwischen der negativen Philosophie oder Vernunftwissenschaft, die allein in den Was-Bestimmungen des Seins verbleibt, beginnend mit den Bestimmungen der Naturphilosophie über die Bestimmungen des Menschseins in der Geschichte bis hin zur Bestimmung des Absoluten, der Idee Gottes. Während sich nun aber die Was-Bestimmungen der Naturphilosophie und der Phi-

losophie der menschlichen Welt auf das Dass des in Erfahrungen Vorliegenden beziehen können, kommt die negative Begrenztheit der Vernunftwissenschaft an der Idee Gottes endgültig zum Vorschein, denn es gibt keine Einzelerfahrungen von Gott und keine Möglichkeit, von der Was-Bestimmung der Idee Gottes auf das Dass seiner Existenz zu schließen. Hier an der Idee Gottes tritt die Differenz zwischen Begriff und Existenz voll hervor, und die Philosophie als Vernunftwissenschaft beginnt ihre negative Begrenztheit einzusehen und gibt somit Raum für eine positive Philosophie, durch die wir uns existentiell aus dem unvordenklich vorausliegenden Existieren verstehen.

Die positive Philosophie ist völlig anders geartet als die negative, in der die Vernunft beweisend und begreifend von einer Bestimmung des Seienden zur nächsten fortschreitet und dabei alleiniges Subjekt des Begreifensprozesses ist und bleibt, wie dies Hegel durchaus treffend herausgearbeitet hat. Für die positive Philosophie ist jedoch die »unvordenkliche Existenz«, das Existieren, das Erste, in das hinein wir selbst existierend gestellt sind. Diesem Ersten gegenüber hat die begreifende Vernunft sich in einer »Ekstasis« zurückzunehmen, um sich und alles andere Seiende aus dem »absoluten Subjekt« des Existierens erfassen zu können. »So lang Er [der Mensch] noch wissen will, wird ihm jenes absolute Subjekt zum Objekt werden, und er wird es eben darum nicht an sich erkennen. Indem er [...] sich des Wissens begibt, macht er Raum für das, was das Wissen ist, nämlich für das absolute Subjekt [...]. In diesem Akt, da er sich selbst bescheidet, nicht zu wissen, setzt er eben das absolute Subjekt *als* das Wissen ein [... –] *Ekstase*.« (Schelling, *Philosophie als Wissenschaft*, IX: 229)

Die positive Philosophie ist daher – wie Schelling sagt – geschichtliche Philosophie, insofern sich der Mensch, der wir je selber sind, in die geschichtliche Existenz gestellt erfährt und nun fragt, ob sich ihm – also uns – in ihr Gott als Daseiender offenbart, d. h. ob sich die Existenz uns als ein Sinnzusammenhang erweist, aus dem wir uns vor Gott gestellt erfahren können. Dies ist keine punktuelle Erfahrung, obwohl sie uns natürlich immer wieder punktuell aufgeht, sondern eine das ganze Menschsein, die ganze Menschheitsgeschichte umspannende Bewegung der Sinnerschließung, der Offenbarwerdung. »Die Offenbarung ist der Vorgang, durch welchen die Menschheit von der blinden, unfreien Religion erlöst wird, durch den also die freie, geistige Religion [...] erst vermittelt und möglich gemacht ist [...], denn der wahre Inhalt des Christenthums ist eine Geschichte,

in die das Göttliche selbst verflochten ist, eine göttliche Geschichte.« (Schelling, *Offenbarung*, XIII: 194 f.)

Einen Gottesbeweis aus dem Vorrang der Vernunft zu erbringen, ist ganz unmöglich, denn es gibt keinen Übergang vom Begriff zur Existenz, diese liegt jenem immer schon »unvordenklich voraus«. Gott kann sich uns nur aus dem Sinnhorizont unserer geschichtlichen Existenz erweisen. Aber auch ein solcher Erweis Gottes, durch den Gott uns als daseiend offenbar wird, wie ihn die positive Philosophie zu erbringen versucht, erschließt sich uns nicht unmittelbar, denn uns wird Gott erst aus dem uns mitumfassenden Sinnzusammenhang geschichtlicher Existenz offenbar. Damit aber ist der Erweis Gottes in die zweifache Unabgeschlossenheit der Geschichte gespannt: einerseits in die Geschichtlichkeit eines daseienden Gottes, wie sie von Schelling in den *Weltaltern* entworfen wird, und andererseits durch das den Menschen aufgegebenen geschichtliche Handeln hindurch. So schreibt Schelling – terminologisch noch nicht eindeutig zwischen Erweis und Beweis unterscheidend – in seiner *Philosophie der Offenbarung* (1841):

»Die Erfahrung, welcher die positive Philosophie zugeht, ist nicht nur eine gewisse, sondern die gesamte Erfahrung von Anfang bis zu Ende. [...] Aber eben darum ist dieser Beweis [eigentlich: Erweis] selbst [...] die ganze positive Philosophie, – diese ist nichts anderes als der fortgehende, immer wachsende, mit jedem Schritt sich verstärkende Erweis des wirklich existierenden Gottes, und weil das Reich der Wirklichkeit, in welchem er sich bewegt, kein vollendetes und abgeschlossenes ist [...], sondern ein seiner Vollendung fortwährend entgegengehendes ist, so ist auch der Beweis [eigentlich: Erweis] nie abgeschlossen, und darum auch diese Wissenschaft nur Philosophie.« (Schelling, *Offenbarung*, XIII: 130 f.)

2. Beweis oder Erweis der Selbstherrlichkeit des Menschen

Aber ist nicht die ganze Fragestellung – ob Gottesbeweis oder Erweis Gottes – obsolet geworden durch das Zeitalter der Gottlosigkeit, in das die westliche Zivilisation seit gut zwei Jahrhunderten eingetreten ist?

Nach Hegels letztem großen Gottesbeweis versucht sein ehemaliger Schüler Ludwig Feuerbach, indem er den absoluten Geist auf den menschlichen Geist zurücknimmt, den Beweis zu erbringen, dass

Gott eine bloße Projektion der Ideale des Menschen sei, die es für den Menschen zurückzugewinnen gelte. In diesem Sinne schreibt Ludwig Feuerbach in *Das Wesen des Christentums* (1841) in direkter Umkehrung von Hegel: »Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen. [...] Was dem Menschen Gott ist, das ist sein Geist, seine Seele [...]: Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochne Selbst des Menschen [...]. Das absolute Wesen des Menschen ist sein eignes Wesen.« (Feuerbach, *Christentum*, 5: 30f. und 22)

Zwar ist die christliche Religion mit dem Gedanken der Menschwerdung Gottes bereits auf dem rechten Weg zur Selbsterkenntnis der Religion aus dem Wesen des Menschen, aber noch wird diese Selbsterkenntnis im christlichen Glauben in einer religiösen, d.h. entfremdeten Gestalt festgehalten, insofern Christus noch immer als Gott vom Menschsein abgehoben wird. »Erst in Christus ist daher der letzte Wunsch der Religion realisiert, das Geheimnis des religiösen Gemütes aufgelöst – aufgelöst aber in der der Religion eigentümlichen Bildersprache –, denn was Gott im *Wesen* ist, das ist in Christus zur *Erscheinung* gekommen.« (Feuerbach, *Christentum*, 5: 172)

Erst dort wird das Christentum auf sein wahres Wesen zurückgeführt, wo die Religion vollständig in die Menschwerdung aufgehoben wird, wo Theologie zur Anthropologie, also »der Mensch zum höchsten Wesen für den Menschen« wird. So sagt Feuerbach, sein Anliegen selbst kommentierend: »Nicht ich, die Religion betet den Menschen an, ob sie oder vielmehr die Theologie es gleich leugnet; [...] die Religion selbst sagt: Gott ist Mensch, der Mensch Gott; nicht ich, die Religion [das Christentum] selbst verleugnet und verneint den Gott, der *nicht* Mensch, sondern nur ein ens rationis ist, indem sie Gott Mensch werden lässt [...]. Ich habe nur das Geheimnis der christlichen Religion verraten.« (Feuerbach, *Christentum*, 5: 403)

Der Mensch allein ist Schöpfer, ist Sinnstifter, ist Herrscher seiner Welt, er braucht und er verträgt keinen Gott mehr neben sich. Er braucht das Absolute nicht außer sich, denn er trägt es in sich. Feuerbach setzt und hofft dabei darauf, dass, wenn die Religion erst einmal aufgehoben ist, die Verwirklichung der Ideale der praktischen Vernunft, der Gerechtigkeit, Liebe und Geschwisterlichkeit unter den Menschen anheben werde. Er möchte das Sittengesetz, das schon Kant aus der Abhängigkeit der Religion befreit hat, die er jedoch – einer Fußfessel gleich – hinter sich herschleppt, gänzlich in das Reich menschlicher Selbstverwirklichung heimholen.

Aber Feuerbachs Glaube an das ideale Wesen des Menschen und die Realisierung seiner Ideale kann grundsätzlich nicht theoretisch bewiesen werden, denn dort, wo die Idee des Absoluten gestrichen wird, bleibt nur noch der empirische Mensch mit seinen widersprüchlichen Trieben und noch widersprüchlicheren Gesetzgebungen, die keinen grundsätzlichen Halt und keine aufrichtende Hoffnung zu geben vermögen. Das Sittengesetz ist das Gebot der praktischen Vernunft, doch darf das Sittengesetz genauso wenig wie die Wahrheit anthropologisiert werden, soll sie nicht ihren Geltungscharakter verlieren. Dies hatte Platons Sokrates schon treffend Protagoras gegenüber herausgestellt: Nicht der Mensch ist das Maß aller Dinge, sondern die Vernunft – und die Vernunft, d. i. die Welt der Ideen mit der Idee des Guten an ihrer Spitze.

* * *

Nietzsche weiß um diese Unmöglichkeit, die Ideale der Sittlichkeit halten zu wollen, sobald die Idee Gottes gefallen ist. Daher verkündet er das Kommen des Übermenschen, der Gott und die Moral überwunden haben wird. Der Tod Gottes braucht nicht bewiesen zu werden, denn diesen hat der Mensch längst durch die Tat erwiesen. Mit seiner Wissenschaft, seiner Ökonomie, seiner Politik, seiner Kunst lebt er bereits in einer gottlosen Welt, und es gibt für ihn auch kein Zurück mehr: »Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unseren Messern verblutet – wer wischt dies Blut von uns ab? [...] Es gab nie eine größere Tat – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!« (Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, II: 127)

Aber noch hat der Mensch nicht ganz begriffen, was er bereits getan hat. Er hat nicht begriffen, dass nun er an Gottes Stelle zu treten hat. Nun, da kein Gott mehr für die Geschehnisse der Welt verantwortlich gemacht werden kann, muss der Mensch die Sinngebung der Geschichte in seine Hände nehmen. Aber wie soll der ängstliche, immer nur zu Gehorsam und Sklavendienst erzogene Mensch, Gott ersetzender Sinnstifter der Welt werden? Noch vernebelt die jüdisch-christliche »Sklavenmoral« der Nächstenliebe und des Mitleids für die Armseligen, Schwächlichen und Kränklichen, die in säkularisierter Form auch in die Ideale der demokratischen und

sozialistischen Politik eingedrungen sind, ihm seine Herrlichkeit und Herrschaftlichkeit.

Das Unglück dieser jüdisch-christlichen »Skavenmoral«, die von »der Stärke verlang[t], daß sie sich *nicht* als Stärke äußere« (Nietzsche, *Genealogie der Moral*, II: 789), gilt es durch eine radikale »Umwertung aller Werte« zu überwinden, um so den unerbittlichen »Willen zur Macht« des Gott-ersetzenden »Übermenschen« zur Geltung zu bringen. (Nietzsche, *Aus dem Nachlass*, III: 634) Erst der künftige, der von der jüdisch-christlichen Religion und Moral befreite Mensch, der sich für immer von allen moralischen Skrupeln frei zu machen vermag, wird das Gesetz des Lebens zum eigenen Gesetz der Menschenzucht und Menschenzüchtung zum Starken und Großen erheben und so zum Übermenschen und neuen Herren-Menschen werden.

Nietzsche selbst sieht sich nur als Vorbote des Kommenden – des Übermenschen »jenseits von Gut und Böse«. »Aber irgendwann, in einer stärkeren Zeit, als diese morsche, selbstzweiflerische Gegenwart ist, muss er uns doch kommen, der *erlösende* Mensch [...]. Dieser Mensch der Zukunft [...], der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgibt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts – *er muß einst kommen*«. (Nietzsche, *Genealogie der Moral*, II: 837)

* * *

Doch der erlösende Übermensch, wie ihn sich Nietzsche ersehnte und heraufbeschwor, ist ausgeblieben. Stattdessen sind jene selbst-erklärten Übermenschen »jenseits von Gut und Böse« des 20. Jahrhunderts aufgestanden, vor deren Menschheitsverbrechen wohl selbst Nietzsche erschrocken wäre. Da die Werte der Religion und Moral entwertet waren, hat der Übermensch des 20. Jahrhunderts sich selbst seine Ideologie der Erlösung diktiert, und sie erwies sich von unausdenklicher Unmenschlichkeit. Nicht, dass Nietzsche für diese Schrecken verantwortlich wäre. Wir dürfen den Seher nicht für das zur Rechenschaft ziehen, was die Menschen, die auf ihn hörend und ihn missverstehend, angerichtet haben. Nietzsche sprach nur aus, was er heraufkommen sah. Dass er das Heraufkommende für eine Morgenröte hielt, obwohl es im vollen Wortsinn der Holocaust war, gehört mit zur Blendung, die dieser Weltbrand bereits am Seher vorauswirkt.

Nietzsches Erweis des Übermenschen jenseits von Gut und Böse ist fehlgeschlagen, er kann auch nicht erbracht werden. Zwar leben auch wir in einem Zeitalter, das offensichtlich keinen Gott mehr braucht, weder in den modernen Wissenschaften noch in der globalisierten Ökonomie, weder in der Technik noch in den politischen Ideologien hat Gott einen Ort. Dafür sind die Wissenschaften, die Ökonomie, die Technik und die Ideologien selbst zu unseren Ersatzgöttern geworden, zu den Realprojektionen, die der Mensch sich erschuf und an die er nun glaubt, auf die er hofft und denen er blindlings dient. Der Erweis des Übermenschen »jenseits von Gut und Böse« erweist sich als Hybris, denn der Mensch kann sich nicht selbst zum Übermenschen emporschwingen, er wird – zumal seiner höchsten Aufgabe der Sittlichkeit beraubt – zum Opfer der brutalen Unmenschlichkeit seiner eigenen Hervorbringungen.

Insofern stehen wir immer noch vor der verzweiflungsvollen Frage nach dem Sinn unserer geschichtlichen Existenz – »warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?« (Schelling, *Offenbarung*, XIII: 7)⁴ – und diese ist für uns inzwischen mehr denn je eine existentielle geworden, eine Frage auf Leben und Tod – im wahrsten Sinne des Wortes –, denn überlassen wir uns den mensch-erzeugten Gemächten, die unser gott-loses Zeitalter beherrschen, so berauben wir uns nicht nur unserer Menschlichkeit, sondern auch unserer Lebensgrundlage. Deshalb ist es längst nicht mehr eine bloß spekulative Frage, nach dem Sinn unserer geschichtlichen Existenz zu suchen, sondern eine sittlich-praktische, von der die weitere geschichtliche Existenz der Menschheit abhängt. Und dieser Frage kann und darf sich die Philosophie nicht entziehen.

3. Rosenzweigs »neues Denken«

Äußerlich gesehen handelt es sich bei Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* (1921) um ein in Thematik und Sprache theologisches bzw. glaubensphilosophisches Werk, das, ohne von Feuerbach und Nietzsche besonders Notiz zu nehmen, an Schellings positive Philosophie anknüpft. Erst dem näheren Hinsehen erschließt sich, dass der *Stern* in all seinen Teilen eine schrittweise voranschreitende philosophische

⁴ Siehe auch Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode* (1849), IV: 13 ff.