

Kühnlein | Wer hat Angst vor Gott?

[Was bedeutet das alles?]

Michael Kühnlein

Wer hat Angst vor Gott?

Über Religion und Politik
im postfaktischen Zeitalter

Reclam

Für meine Mutter

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK Nr. 19423

2017 Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG,

Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen

Gestaltung: Cornelia Feyll, Friedrich Forssman

Druck und Bindung: Canon Deutschland Business Services GmbH,

Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen

Printed in Germany 2017

RECLAM, UNIVERSAL-BIBLIOTHEK und

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK sind eingetragene Marken

der Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart

ISBN 978-3-15-019423-2

Auch als E-Book erhältlich

www.reclam.de

Inhalt

Einleitung: Über das Angstkreuz der Moderne 7

I. Der Unbehauste 10

§ 1 Drei Kränkungen 10

§ 2 Der Mensch, der Unbehauste 12

§ 3 Die große Enttäuschung 18

§ 4 Angsttreiberei 24

§ 5 Der neidische Fuchs, die sauren Trauben 29

§ 6 Gegen das Geläufige 32

§ 7 Der größte »MacGuffin« aller Zeiten 35

II. Schwarzmänner 48

§ 8 Dostojewskis Gesetz 48

§ 9 Der Gehorsam Abrahams 52

§ 10 Schwarzmänner des Glaubens 58

§ 11 Wege durch Potemkinsche Dörfer 64

§ 12 In Bilder verstrickt 68

§ 13 Politische Angstdividenden heute 71

§ 14 Postfaktische Realitäten 85

Ausblick: Vom Bau in die Zukunft wechseln 89

Anmerkungen 91

Zum Autor 95

Einleitung: Über das Angstkreuz der Moderne

Normalerweise ist alles anders. Wenn ich als Wissenschaftler und Forscher eingeladen werde, einen Vortrag zu halten oder einen Beitrag zu schreiben, dann schaue ich mir höflicherweise das Thema an, worüber ich sprechen soll, skizziere ein Thesenpapier, formuliere es aus, und zum Schluss überlege ich mir noch einen guten Titel. Von diesen Standards akademischer Rechtschaffenheit bin ich in diesem Fall abgewichen. Denn bei dem Ziel, einen Essay über das Verhältnis von Religion und Politik zu schreiben, stand mir in Sekundenschnelle der Titel bereits vor Augen – noch bevor ich überhaupt eine Zeile auf das Papier gebracht hatte: *Wer hat Angst vor Gott?*

Für mich ist diese Angst vor Gott ein fundamentales Merkmal der Moderne, ähnlich wie die kantische Kritik der Vernunft und das postmoderne *Anything goes*. Vor gar nicht langer Zeit hat sie sogar die neutralen Barrieren des Rechtsstaats übersprungen und in Gestalt der Verhältnismäßigkeit die Religionsfreiheit beschnitten. So urteilte das Kölner Landgericht 2012, dass die Zirkumzision, also die Entfernung der männlichen Vorhaut aus religiös-kulturellen Gründen, den Tatbestand der Körperverletzung erfülle und dem Wohle des Kindes zuwiderlaufe. Von Rechts wegen wurde also sanktioniert, was sich spätestens seit der Aufklärung als immer lauter werdendes Gerücht seine eigene Bestätigung gesucht hat: Religion ist zwingend gewalttätig und gehört im modernen freiheitlichen Rechtsstaat gezügelt. Zu diesem Bild passt, dass sich die Kölner

Richter in ihrer Begründung auf die Argumente von Holm Putzke bezogen haben, einem Rechtswissenschaftler, der als Beiratsmitglied der atheistischen Giordano-Bruno-Stiftung naturgemäß mit religiösen Angstträumen zu tun hat.

Doch in meinem Essay beschäftige ich mich nicht nur mit der *säkularen* Angst vor Gott; das würde als Epochenkennzeichnung sicherlich zu kurz greifen. Vielmehr geht es mir in meiner Darstellung auch um die in den Stätten des Heiligen produzierte Gottesfurcht selbst, also gewissermaßen um deren *religiöse* Entwicklung. Denn auch das gebietet die Fairness: Die weltweite Wiederkehr der Religion ist, was zumindest ihre fundamentalistischen Ableger betrifft, eine brandgefährliche Quelle der Einschüchterung, bei der die Enttäuschung im Angesicht der Sinnlosigkeit der liberalen Freiheitskultur mit der rechten Angst vor Gott zusammenfällt, der allein nur unsere Seelen zu erlösen vermag.

Erst beide Seiten zusammen ergeben das unheilvolle Bild einer sich im Taumel befindlichen Moderne, die ihre Liberalität aus Gründen der Sicherheit immer weiter hinterfragt. Die Angst entspringt dabei aus dem Herzen der Moderne selbst. Aber sie ist deshalb nicht auch ihr unabänderliches Schicksal.

Doch warum? Dazu müssen wir tief in ihre Geschichte eintauchen, ihre konstitutiven Mythen und Legenden zu fassen und zu erzählen versuchen, um verstehen zu können, wie sich Liberale und Gläubige auf der Grundlage ihres narrativen Selbstverständnisses jeweils säkular und religiös gemacht haben.¹ Damit verbinde ich die Möglichkeit einer Neu-Erzählung, die dramaturgisch nicht mehr dem alten Frontverlauf folgt, sondern vielmehr neue Wege zwischen Vernunft und Religion zu erproben versucht. Zumindest

ist das meine Hoffnung, auf die hier auch der Titel anspielt. Er nimmt Bezug auf Albees *Who is afraid of Virginia Woolf?* (*Wer hat Angst vor Virginia Woolf?*, 1962), einem Stück, das mit den verlogenen Idealen des *American Way of Life* schonungslos abrechnet. Während Albee aber die verdrängte Gewalt in der individualistischen Beziehungsrhetorik auf die Bühne bringt, geht es in meinem Essay um die erzählerische Neudeutung jener seltsamen ›Angstlust‹, die das Nachdenken über Religion von jeher in ihrem (verborgenen) Schraubstock hält. Gott ist nämlich nicht der große böse Wolf (*the big bad wolf*), von dem die alten Kinderlieder schaurig-wohl zu berichten wissen. Und wenn Grund für diese Annahme besteht: Wer wollte sich dann noch vor der Gegenwart fürchten?

I. Der Unbehauste

§1 Drei Kränkungen

Die Entwicklung der Moderne hat ihre eigene Leidensgeschichte. Zeitgenössischem Denken geht es demgegenüber oft vor allem darum, an der Vorwärts- und Zielgerichtetheit ihrer Arbeit keinen Zweifel zu lassen und selbst noch in allem Unvollendeten irgendwie Fortschrittlichkeit aufscheinen zu lassen. Es zählt nun zu den wichtigeren Einsichten Sigmund Freuds, dass man diese Emanzipationsgeschichte auch rückwärts erzählen kann – und zwar nicht als Fortschritt zu immer größerer Freiheit und Kompetenz, sondern als eine Abfolge narzisstischer Kränkungen des Menschen.

In seinem Aufsatz von 1917 über »Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse« beschreibt Sigmund Freud die Logik der Weltbildrevolutionierung als dreifachen Prozess der Verdrängung des Menschen aus seiner angestammten metaphysischen Mitte: vertrieben aus den Himmelskathedralen des Universums (die Erde steht nicht mehr im Zentrum des Universums), der Schöpfung (der Mensch ist nicht mehr die Krone derselben, sondern nur ein Tier unter Tieren) und der Souveränität (bewusstes Denken bildet nur den kleinsten Teil des menschlichen Denkens, ist nur die Spitze des Eisbergs). So wird die Existenz des Menschen immer mehr zu einer randständigen Erscheinung. Dieser Prozess der Marginalisierung läuft nicht ohne innere Verwerfungen ab; vielmehr »kränken« die historischen Institutionen der Wissenschaft den Menschen in den Tiefen seines Daseins: Kosmologisch, biologisch und psychologisch

findet ein umfassender Exodus statt, der ihn zu einem metaphysischen *Unbehausten*,² zu einem Paria bzw. Klassenlosen macht.

Gegenüber dem vorwärtsgerichteten Triumphalismus der reinen Vernunft erinnert Freuds Reihung der Kränkungen also vor allem an die vielen Schründe und Narben, die der Prozess der Wissensemanzipation im kollektiven Gedächtnis der Menschheit hinterlassen hat: das Gefühl der Verlorenheit, das sich einstellt, wenn man sich urplötzlich aus der Mitte des Universums herausgeworfen sieht (»kosmologische Kränkung«); das Gefühl der Demütigung, wenn man erkennen muss, dass wir uns zum Affen machen, wenn wir weiter auf unsere göttliche Abstammungslinie bestehen (»biologische Kränkung«); und schließlich das Gefühl der Entfremdung, das uns befällt, wenn wir uns eingestehen müssen, dass wir nicht so sehr rational Agierende, sondern vielmehr Getriebene unseres Unbewussten sind (»psychologische Kränkung«). Wäre die ›Menschheit‹ eine Person, so müsste man ihr dringend eine ärztliche Behandlung anraten, doch in der nachträglichen Bearbeitung des Befundes durch die verweltlichte Vernunft wird daraus das Langzeitporträt einer selbstbewussten Aufklärungsgeschichte geschmiedet, die von all diesen existenziellen Krisen des In-der-Welt-Seins nur noch wenig oder gar nichts mehr weiß, weil sie sich immer nur weiter und weiter nach vorne wirft.

Dieser große Vorgang der Gottes-Emanzipation hinterlässt jedoch seine Spuren, denn letztlich steht auch dieser paradigmatische Wechsel im Erklärungsansatz nicht außerhalb von Raum und Zeit. »We never really advance a step beyond ourselves« (David Hume) – und das bedeutet, dass

es eben keinen unverrückbaren festen Punkt der Selbsterkenntnis gibt, an dem die Vernunft ansetzen könnte, um objektiv zu bestimmen, was sein soll und vor allem: was *nicht* sein soll. Letztlich geht es nur um eins: nämlich um die bestmögliche Interpretation der besten aller möglichen Welten. Und ob diese Welt mit Gott oder ohne Gott gedacht werden kann, muss oder soll, lässt sich eben von vorneherein nicht entscheiden.

Aber vielleicht ist ja die Wahrheit gerade dort zu suchen, wo der emotionale Widerstand am größten ist? Insofern möchte ich meine Überlegungen mit einer kurzen Erzählung beginnen, die den Durchschnittsbewohner der modernen Welt, den *Underdog* oder genauer gesagt: den metaphysisch Unbehausten, in den Mittelpunkt stellt. Denn sein intellektueller Werdegang steht geradezu idealtypisch für die Karriereoptionen des Atheismus. Aber wohlge-merkt: Meine Geschichte erzählt nicht die wahre Biographie des Unbehausten (die es als solche auch gar nicht geben kann), sondern sie handelt nur von der Poesie seiner Überlebenskunst in einer metaphysischen Mondlandschaft.

§ 2 Der Mensch, der Unbehauste

Am Anfang des Lebensweges des Unbehausten steht die Ur-Erfahrung des Verlassenseins; herausgeschleudert aus der Mitte des Universums muss er seine Zelte an den Rändern seiner Vorstellungskraft aufschlagen. Er wird zu einem Grenzgänger zwischen den Welten, verzweifelt auf der Suche nach der verlorenen Ordnung der Dinge, nach

der verschwundenen göttlichen Stadt. Da er die Mitte nicht mehr beheimatet, gehen ihm Orientierungspunkte verloren, auf die hin er seine Identität hätte verlässlich ausrichten können. Der Unbehauste muss also lernen, umzudenken, muss damit klarkommen, dass er nicht mehr im Zentrum von Gottes liebender Aufmerksamkeit steht. Die »Entdeckung des Himmels« (Harry Mulisch) durch den Menschen kündigt den Bund Gottes (also den Bund mit und durch Gott) auf. Und das bringt mit der Zeit eine Wesensveränderung mit sich: Die metaphysische Ungebundenheit gegenüber der althergebrachten Ordnung lässt den Heimatlosen kritisch werden. Seine Existenz wird randständig, er bewirtschaftet Erkenntnis nur noch von den Bedingungen ihrer Möglichkeit her.

Und schon bald macht der Unbehauste die revolutionäre Entdeckung, dass die Grenzen der Erkenntnis des Universums ›da draußen‹ mit den Grenzen der Vernunft ›hier drinnen‹ identisch sind. Alles unterliegt damit dem Bewegungsprofil seiner metaphysischen Mobilität, d. h.: Um etwas über die Ordnung der Dinge auszusagen, darf man seinen Standpunkt nicht mehr anhand der vorgegebenen Himmelsrichtungen der göttlichen Wirklichkeit ausrichten; vielmehr wandert dieser Ort mit den Bedingungen der Erkenntnismöglichkeiten des Subjekts stets mit. Es gibt also kein aussagbares Sein an sich mehr, es sei denn, man konstituiert es in einem transzendentalen, im wortwörtlich für sich seienden Sinne, und so wird aus dem ehemals stolzen Wirken der Metaphysik als ›erste Philosophie‹ ein Ausscheidungsprodukt der reinen Vernunftkritik. Oder in Übernahme von Kants Worten: Nur der »kritische Weg« steht dem Unbehausten »allein noch offen«.

Mit dem Auszug aus dem Zentrum des Universums verschieben sich alsbald auch die erzählerischen Koordinaten im Raum-Zeit-Verständnis des Unbehausten; naturalistische Parallelerzählungen entstehen, denn wenn wir uns räumlich von Gott entfernen müssen, dann besteht auch in der Zeit keine Abhängigkeit mehr von ihm – und überhaupt herrscht dann nur noch bloßer Zufall in einer Welt, in der alles, was ist, nunmehr ohne Zielgerichtetheit bzw. ohne Teleologie, also rein durch chemisch-physikalische Prozesse der Auslese, erklärbar sein soll. Der Heimatlose vollzieht mit der räumlichen Trennung von Gott also auch eine Verzeitlichung bzw. Temporalisierung der menschlichen Abstammungsbedingungen: Seine Herkunft ist strikt von dieser Welt. Mit diesem Bekenntnis zu sich selbst hebt die moderne weltliche Kultur an. Religiöse Absichten und Zwecke spielen in der Evolution kaum noch eine Rolle mehr.

Das Deutungsprivileg der Religion über die ersten und letzten Geheimnisse der menschlichen Natur geht damit vollständig auf die Natur über. Ihre Sprache ist Festgelegt-heit und Determination, die entsprechend ihrer naturalistischen Heilslogik sogar Gott zu übertrumpfen in der Lage ist: Denn anders als Gott vermag sie uns reinen Gewissens zu erlösen, weil das Böse in der Tradition nur eine semantische Fehlstellung ist und etwas bezeichnet, was nur ›so genannt‹ wird, eigentlich aber etwas ganz anderes meint: nämlich eine Form von Art erhaltender Aggression, deren Naturgeschichte in den Augen des Unbehausten aus jedem Glauben erst einen Sündenfall macht.³

Und das Gleiche gilt für den altehrwürdigen, einstmals ganze Bedeutungswelten umspannenden Begriff der Frei-

heit: Auch seine Verwendung, so der Vorwurf, beleuchte nur eine Scheinwelt menschlichen Beisammenseins, die die harte Faktenlage ignoriere, dass alle unsere Handlungen von einem emotionalen Erfahrungsgedächtnis aus gesteuert werden. Auf der absolut festgelegten, deterministischen Codierung von uns als etwas soll nun fortan der Segen der Berechenbarkeit liegen – denn sie allein vermag uns noch in einer entgötterten Welt Absolution zu versprechen.

Ein Beispiel für die Verführbarkeit der Freiheit durch Natur findet sich in Peter Høegs Roman *Der Susan-Effekt*; seine Protagonistin, eine Experimentalphysikerin, führt dem Leser die ruhige Erhabenheit des menschlichen Lebens vor:

»In zehn Jahren werden wir jegliches Bewusstsein zu Psychologie reduziert haben. Alle Psychologie zu Biologie, alle Biologie zu Chemie, alle Chemie zu Physik, alle Physik zu Mathematik, die wir in ein logisches Kalkül entleert haben. Bis dahin haben wir eine Algebra, die erschöpfend und konsistent die Gesetzmäßigkeiten hinter jedem Bewusstsein beschreibt.«

In der unaufgeregten Schönheit dieser naturalistischen Vision liegt also ein stilles Moment der Tröstung: Aus der hochfahrenden Verantwortung für eine Freiheit, deren Wahrheit schlicht »notwendig« ist, wie der deutsche Idealismus in seiner Blütezeit noch formulieren konnte, wird ein schlichtes Naturgesetz der Lossprechung, nach dem alles, was ist, *nur* notwendig ist. Freiheit ist die Illusion, deren Unschuld als Gedanken der Determinismus als Erstes wegnimmt.

Aber der Unbehauste, wie ich ihn mir vor Augen führe, ist ein charismatischer Kopf, der sich auch vom Unbewussten nicht dauerhaft an der Nase herumführen lassen will. Er springt nicht von Gottes Klinge, um sich der animalischen Herrscherin der Natur in ihm selbst zu beugen. Überzeugt davon, dass die Triebkräfte der menschlichen Natur nur durch die Vernunft selbst in Schach gehalten werden können, ersinnt er daher auf seiner Wanderung zu sich selbst zwei Herrschaftsreiche, einen physischen und einen moralischen. Ausreichend universalisiert sollen sich dabei die Maxime der ›eigentlichen‹ Welt über jeden noch so trüben Versuch der Tröstung und des Ersatzes in der ersten Welt erheben. Mit anderen Worten: Gegen den natürlichen Wahn der menschlichen Gottesprojektionen hilft auf Dauer nur das bessere Wissen derjenigen, die über ihre Wünsche und Instinkte aufgeklärt sind. Die infantilen ›Über-Ängste‹ müssen stillgelegt, ihre neurotischen Wurzeln abgeschnitten werden, damit wir klar und deutlich erkennen können, dass die religiösen Illusionen keine Heimat mehr haben und allenfalls unter Einhaltung von strikten Beobachtungskriterien der reinen praktischen Vernunft ihre Legenden erzählen dürfen (entsprechend dem kantischen Modell einer *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*).

Gegen die unbewusste Vater-Sehnsucht, so folgert der Unbehauste, hilft also nur die absolute Selbst-Durchsichtigkeit der Vernunft. In ihr geht es dann selbstverständlich nicht mehr um irgendwelche Inhalte, denn diese könnten ja mit unbewussten Wünschen und Neigungen durchsetzt sein, die sich verzerrend auf die angestrebte Objektivität unseres moralischen Urteils auswirken. An der Stelle des

Inhalts wird jetzt die Form vergottet, in der wir uns selbst anrufen; denn allein mit dieser Anrufung der Form vollzieht der Heimatlose seinen feierlichen Eintritt bzw. seine Initiation in ein moralisches Reich der Zwecke, das sich in seiner universalen Erhabenheit über die sinnlose Materie aufspannt.

Doch um dorthin zu gelangen, muss vor allem die Form gewahrt bleiben; Inhalte sind dem Unbehausten nicht sonderlich wichtig, wenn sie nicht auf die richtige Art und Weise zustande gekommen sind. Inhaltlich erschafft er nämlich nur das, was auch »Gott geschaffen hätte, würde er existieren« (Michael Walzer). Die auf das Ganze abzielende Differenz kommt dagegen in der Autonomie des Denkstils zum Vorschein: Das moralische Gesetz wird nicht mehr »von oben« empfangen, sondern von der Vernunft nach strikten universalisierungsfähigen Regeln selbst gegeben. Die Vernunft lässt also niemanden zurück, denn alles, was sein soll (und nicht ist), soll jetzt objektiv, und d. h.: für jeden verantwortlich erkennbar und erreichbar sein.

Diese Personalunion von Schöpfer und Empfänger, Gesetzgeber und Bürger, Prophet und Repräsentant sowie von Libertin und Schuldner bindet Freiheit kategorisch an das denkende Subjekt und macht dadurch jeglichen metaphysischen Schöpfungs dualismus zunichte; sein guter Wille allein verschließt alle göttlichen Einfallstore: Prometheus, der eigentlich für die Menschen das Feuer von den Göttern stahl und von diesen zur Strafe an einen Felsen gekettet wurde, entlässt sich selbst in die Welt.

§3 Die große Enttäuschung

Die prometheischen Fertigkeiten, Niederlagen wegzustechen oder mit Resilienz zu ertragen, haben sich unter den unbehausten Bedingungen der Moderne gewiss noch weiterentwickelt. Und so ist in den liberalen Gesellschaften des Westens der aufgeklärte Parvenü zur bestimmenden intellektuellen Figur geworden. Seine charismatische Herrschaft verdankt sich dabei vor allem dem Bewusstsein, die Entwicklung der säkularen Moderne auf den Weg gebracht und dabei natürlich immer auf der *richtigen* Seite gestanden zu haben: Sowohl in der Perspektive der Vernunft als auch in der Perspektive der Natur erhebt der Unbehauste den Anspruch, die Menschheit von der elenden Besatzungsmacht der Religion befreit zu haben. Ausgesetzt am Rande des Universums kultiviert er einen »Blick von nirgendwo« (Thomas Nagel), der vor allem die Unabhängigkeit seines Weltzugangs betont.

Und genau diese Botschaft der Neutralität flößt den Anhängern des Unbehausten Vertrauen ein. Seine Erzählungen über die Moderne kränken niemanden, deshalb hört man ihnen auch gerne zu, denn anders als in den alten narzisstischen Glaubenskämpfen geht es hier nicht mehr um die erbitterte Verteidigung der alten Ordnung, sondern um die Auferstehung des Menschen aus den Ruinen seiner zerstörten metaphysischen Heimstatt. Der Heimatlose webt daraus eine grandiose Lehre, warum es das Böse auf der Welt gibt, er entwickelt eine Theodizee des Säkularen, die ihm als natürlicher Sammel- und Zielpunkt aller Forschungsrichtungen erscheint.

Wie von einer *invisible hand* geführt lassen sich dabei

die Ergebnisse der Einzelwissenschaften in eine natürliche Ordnung bringen. Das, was als Mehrwert herauskommt, stellt so etwas wie eine wahre Gesamtschau der Wirklichkeit dar, wie sie sich (unverzerrt durch kindliche Sehnsüchte) dem Unbehausten und seinen Anhängern offenbart. Sein und Sollen fallen also im Atheismus zusammen. Im Unterschied zur unendlichen Wahrheit Gottes hat diese säkulare Wahrheit den Vorteil, für ihre Gläubigerschar tatsächlich erreichbar zu sein, denn schließlich drückt sie ja auch angeblich die »wahre« individualistische Natur des Menschen aus. Dieser Umstand erklärt wohl auch die bleibende Faszinationskraft des Unbehausten: Denn er verkündet nicht als ein sozial freischwebender Gipfel-Prophet die Gesetze Gottes, sondern schlüpft eher in die Rolle des *Underdog*, der sich unter das Volk mischt und die fröhliche Parole vom Tode Gottes als »natürliches Licht« (*lumen naturale*) der Wissenschaft spektralfarbig in die Welt projiziert. Das ursprünglich nur vertikal zugängliche Wissen von Gott wird hier durch die horizontale Macht der Erklärbarkeit prinzipiell jedem zugänglich gemacht.

Die ihm eigene demokratische Bescheidenheit des Unbehausten paart sich allerdings, falls sie herausgefordert wird, mit großem Sendungsbewusstsein: Denn letztlich ist ihm seine Unabhängigkeit nicht nur einfach in den Schoß gefallen, sondern er hat sie sich gegen äußere Widrigkeiten erkämpfen müssen. Insofern will er sich durch den Gang der Dinge in seiner säkularen Identität auch anerkannt wissen; und so stellt die Entwicklung der Moderne eine tiefe spirituelle Quelle seiner Rechtfertigung dar. Doch diese »Theodizee des Glücks« (Max Weber) ist auf eine Faktenlage angewiesen, die sich realpolitisch eigentlich

gar nicht finden lässt. Die Dreiecksbeziehung zwischen Vernunft, Natur und Religion verändert nämlich im Laufe der Zeit immer wieder ihre kommunikativen Anstellwinkel, so dass ein festes, fortlaufendes Koordinatensystem der Moderne, ein erkennbares, immer wiederkehrendes Schema, eine schon immer angelegte Ausrichtung auf ein bestimmtes Ziel hin, eine immanente Teleologie einfach nicht entstehen will. Alles fließt – und in diesem mäandernden Strom voller Optionen bildet auch die Säkularität keine feste, verlässliche Insel mehr.

Und so beginnt der Unbehauste erneut, an der Welt zu leiden. Mit besonderem Argwohn begegnet er dabei jenen restaurativen Bemühungen, die aus seiner Sicht den verwaisten Platz der Metaphysik im Namen des einen Gottes wieder einnehmen wollen. Um dieser Gefahr für sein Lebenswerk vorzubeugen, wirft sich der Heimatlose wechselnde Charaktermasken über, um vorzugsweise in der agitierenden Rolle des Philosophen, des Evolutionsbiologen oder des Psychologen auf einer breiten Front Stimmung gegen die von ihm als Schreckensszenario an die Wand gemalte »Rückkehr der Religion« (Martin Riesebrodt) zu machen. Ein klares Ziel für die Auseinandersetzung hat er dabei nicht vor Augen, braucht es wohl auch nicht, denn er weiß ja Vernunft und Natur immer auf seiner Seite. Und er will vor allem eins, nämlich: um seine Reputation kämpfen. Da ist der öffentliche Feind schnell ausgemacht: Es sind eben jene Störenfriede,⁴ die mit Macht wieder in die entleerte Mitte des Universums zurückströmen wollen, um die Verzweiflung vor dem *horror vacui* mit göttlichem Sinn zu befüllen.

Diese Konterrevolution im Reich der Vernunft und der Natur trifft den Unbehausten sichtlich unvorbereitet,

wähnte er sich doch spätestens nach dem Zusammenbruch des Kommunismus auf der sicheren Seite des *Posthistoire*. Und nun sieht er sich mit der schmutzigen Wahrheit konfrontiert, dass sich das »Ende der Geschichte« (Francis Fukuyama) anscheinend doch noch weiter verzögert. Was dem Heimatlosen also schmerzt, ist die Erkenntnis, dass er das feierliche, endgültige Eintreffen bzw. die Parusie *seines* großen Geschichtsfinales zu Lebzeiten wohl nicht mehr erleben wird. Diese Enttäuschung über das Ausbleiben der säkularen Naherwartung nährt den Zorn und die Wut auf die Aufwiegler und Bremser. Und deshalb startet der Unbehauste sogleich eine argumentative Säuberungsaktion, die in ihrem Grundgestus ihr alttestamentarisches Vorbild nicht verleugnen kann. Gewiss: Mit dem Tode wird nicht mehr bestraft, wer von Gottes Bund abfällt (vgl. Ex 32,25–28); doch zumindest liest er den modernen Gottesbildern gehörig die Leviten ob ihres erkenntnistheoretischen Verrats an den Gesetzen von Vernunft und Natur.

Dabei verhält sich der Unbehauste in dieser Geschichte ironischerweise genau spiegelbildlich zu dem von ihm vergrätzten Gott – nur die Beschwörungsformeln werden im Namen des Fortschritts ausgetauscht. Aus dem monotheistischen Exklusivitätsanspruch (»Du sollst neben mir keine anderen Götter haben«; Ex 20,2) wird ein elitärer Mono-Atheismus, der genauso bestimmend auftritt und seine ganzen »Überzeugungen von der Hoffnung auf die Nichtexistenz Gottes beeinflussen lässt«. Vor allem die ätherischen Quellen der Philosophie des Geistes verströmen in ihrer Lichtgestalt die heilige Aura trotziger Willensbehauptung: »Es ist nicht nur so, daß ich nicht an Gott glaube und natürlich hoffe, mit meiner Ansicht recht zu behalten; son-

dern eigentlich geht es um meine Hoffnung, es möge keinen Gott geben! Ich will, daß es keinen Gott gibt; ich will nicht, daß das Universum so beschaffen ist.« (Thomas Nagel)

Mit diesen unversöhnlichen Worten soll die Geschichte über den Unbehausten in die Gegenwart überführt werden. Wer sich ein besseres »Standing« für diesen erhofft, der mag die Geschichte anders erzählen. Und ja – meine Darstellung ist gewiss einseitig und ungerecht und vielleicht auch missmutig, zweifelsfrei ironisch und hoffentlich nicht zu apologetisch. Und sicherlich gibt es auch »den« Unbehausten nicht, sondern nur einzelne Philosophen, Naturalisten und pseudo-kritische Wissenschaftsjournalisten mit ihren Alltagsbestsellern. Insofern liefert dieser Begriff mehr eine Signatur als einen Namen; er kennzeichnet nämlich ein Denken, das nicht nur religionskritisch, sondern ausgesprochen religions*feindlich* aufgestellt ist. Diese negative Fixierung auf die Religion stellt geradezu den *modus operandi* seines Willens dar. Denn so gut wie alles, was der Unbehauste denkt und tut, denkt und tut er in Abgrenzung zur Religion. Er ist ein Meister, aber letztlich nur einer der Verneinung: So ist Autonomie für ihn nichts anderes als negierte Heteronomie, Immanenz nichts anderes als negierte Transzendenz und Vernunft nichts anderes als negierte Auferstehung.

Spätestens seit Hegel wissen wir aber, dass eine Negation, die ihre begriffliche Abhängigkeit vom Negierten selbst nicht mitreflektiert, das Wissen auf der Stelle treten lässt. Sie bleibt immer destruktiv, ohne Versöhnungsperspektive – ähnlich wie die Entscheidung des Unbehausten, die irrationale Hoffnung auf die Nicht-Existenz Gottes rationaler zu finden als die irrationale Hoffnung auf seine Exis-

tenz, letztlich unvermittelbar bleibt. Auf diese Logik hat bereits Blaise Pascal im 17. Jahrhundert keine irdischen Werten mehr abschließen wollen. So fehlt dem Unbehausten der Moderne offensichtlich Hegels Mut zur dialektischen Selbstreflexion. Und das hängt nicht nur mit seinem natürlichen Widerwillen gegen eine spekulative Onto-Theologie zusammen, die Gott in alles hineinlegt, was der Mensch auslegen kann, sondern vor allem mit einer tief empfundenen *Angst* vor der Religion selbst. Sie wird zu einem besessenen Moment seines Denkens, wie der amerikanische Philosoph Thomas Nagel aus eigener Anschauung, allerdings mit lustvollem Tremolo in der Stimme, belegt:

»Wenn ich von der Furcht vor der Religion spreche, meine ich nicht die völlig vernünftige Abneigung gegen bestimmte etablierte Religionen und religiöse Einrichtungen, die sich auf deren fragwürdige moralische Lehren, gesellschaftspolitische Maßnahmen und politische Einflußnahme richtet. Ebenso wenig beziehe ich mich auf die Verbindung vieler religiöser Überzeugungen mit abergläubischen Einstellungen und der Bejahung offensichtlich falscher empirischer Behauptungen. Ich spreche hier von etwas viel Tieferem, nämlich von der Angst vor der Religion selbst. Dabei rede ich aus Erfahrung, denn ich selbst bin dieser Angst in hohem Maße ausgesetzt: Ich will, daß der Atheismus wahr ist, und es bereitet mir Unbehagen, daß einige der intelligentesten und am besten unterrichteten Menschen, die ich kenne, im religiösen Sinne gläubig sind.«⁵

§4 Angsttreiberei

Nagels Angst vor der Religion ist nicht untypisch für den modernen Bewohner der Welt. Denn aller Souveränitätsinszenierung zum Trotz steht der Unbehauste in der Frage nach dem Absoluten nur ungeschützt, quasi mit heruntergelassenen Hosen da. Tief in sich verspürt er offensichtlich ein Ungenügen, das eigentümlich quer zu seiner positivistischen Außendarstellung steht. Denn sein Wille allein vermag keine Berge mehr zu versetzen. Das Gerechte, das Gute und das Glück driften in seiner Welt auseinander, und häufig kann er, wenn überhaupt, nur situativ kitten, was die nächste Vernunftbewegung wieder unendlich trennt. Doch anstatt innezuhalten, macht der Unbehauste seiner Natur entsprechend weiter: Er kann nicht aus seiner Haut. Um der Angst des Scheiterns Herr zu werden, intensiviert er seine verzweifelten Bemühungen der Selbstrechtfertigung – nur um am Ende die Erfahrung machen zu müssen, dass er sich nicht weiter ausdehnt, sondern atomistisch schrumpft.

Allerdings wird das von dem Unbehausten nicht eingestanden; vielmehr tritt er nur noch schneller in die Pedale der Vernunft, um am höchsten Punkt seiner Wegstrecke zu sich selbst die Fäuste gen Himmel recken zu können. Was von der unglücklichen Freiheit dieses unbedingten Mensch-sein-Wollens dann noch übrigbleibt? Offensichtlich nicht mehr als das, was man selbst nicht will. Und das nennt man dann »negative Freiheit« als Freiheit von etwas, was in der philosophisch-theologischen Tradition einmal schlicht als »Selbst-Verfehlung« galt.

Die reicht inzwischen so weit, dass selbst Philosophen

eine Welt mit Gottesangst irgendwie attraktiver finden können als eine Welt ohne Furcht. Sie erzeugen nämlich gerne eine Art von *Angststolz*, der in ihren Augen den Menschen daran hindern soll, einfach in Gottes Arme zurückzufallen. Ähnlich wie die Vernunft uns über die bloße Tierheit erhebt, soll diese Angst dazu dienen, uns über Gott zu halten. Deshalb muss der Mythos über seine Schreckensarmeen auch immer wieder erzählerisch gehegt und gepflegt werden. Den Unbehausten muss man sich wahrhaftig als verzweifelten Menschen vorstellen.⁶

Doch dieser Angststolz treibt die Angst erst so richtig in das Bewusstsein des Heimatlosen. Man muss nicht extra an Hegels Denken geschult worden sein, um den *Backlash* bzw. die dahinterliegende Dialektik verstehen zu können: Keine Souveränität kann auf Dauer von Angst leben, ohne von ihr aufgefressen zu werden. Sie lässt jede Vernunft verstummen. Nirgendwo ist diese Angst vor der Religion deshalb größer als in den Versuchen, sich selbst unabhängig zu machen. Die Vernunft verallgemeinert zwar unendlich, doch kann sie die endliche Schuld des Einzelnen nicht überspringen. Diese Schuld ist es, die uns in Ketten legt, uns radikal vereinzelt. Doch für diese Dialektik hat der Unbehauste gar keinen Begriff mehr. Er will lieber von der schönen Freiheit reden. Seine Angst bleibt daher unbestimmt, und deshalb kann auch das Namenlose der verlorenen Unschuld vollständig Besitz von ihm ergreifen.

Sichtbar wird diese Angst nur im Rücklicht der unbedingten Gottesabwehr: Gerade das totale Streben nach Dominanz und Autonomie hat in seinem monströsen Aufgetriebensein etwas Amorphes, Unfertiges an sich. Es überdehnt im Zweifelsfall die Maskerade des Unbehausten, nur