

Bosáková, Kristína

Zur Aktualität von Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie und Anthropologie in post-säkularen (post-laizistischen) Gesellschaften

Reitemeyer, Ursula [Hrsg.]; Polcik, Thassilo [Hrsg.]; Gather, Katharina [Hrsg.]; Schlüter, Stephan [Hrsg.]: *Das Programm des realen Humanismus. Festschrift für Ludwig Feuerbach zum 150. Todesjahr. Münster ; New York : Waxmann 2023, S. 363-379. - (Internationale Feuerbachforschung; 9)*



Quellenangabe/ Reference:

Bosáková, Kristína: Zur Aktualität von Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie und Anthropologie in post-säkularen (post-laizistischen) Gesellschaften - In: Reitemeyer, Ursula [Hrsg.]; Polcik, Thassilo [Hrsg.]; Gather, Katharina [Hrsg.]; Schlüter, Stephan [Hrsg.]: *Das Programm des realen Humanismus. Festschrift für Ludwig Feuerbach zum 150. Todesjahr. Münster ; New York : Waxmann 2023, S. 363-379* - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-332027 - DOI: 10.25656/01:33202

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-332027>

<https://doi.org/10.25656/01:33202>

in Kooperation mit / in cooperation with:



WAXMANN
www.waxmann.com

<http://www.waxmann.com>

Nutzungsbedingungen

Dieses Dokument steht unter folgender Creative Commons-Lizenz: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de> - Sie dürfen das Werk bzw. den Inhalt unter folgenden Bedingungen vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen: Sie müssen den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen. Dieses Werk bzw. dieser Inhalt darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden und es darf nicht bearbeitet, abgewandelt oder in anderer Weise verändert werden.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

This document is published under following Creative Commons-Licence: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.en> - You may copy, distribute and transmit, adapt or exhibit the work in the public as long as you attribute the work in the manner specified by the author or licensor. You are not allowed to make commercial use of the work or its contents. You are not allowed to alter, transform, or change this work in any other way.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Zur Aktualität von Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie und Anthropologie in post-säkularen (post-laizistischen) Gesellschaften

Kristína Bosáková

„Wenn Kühe, Pferde oder Löwen Hände hätten und damit malen und Werke wie die Menschen schaffen könnten, dann würden die Pferde pferde-, die Kühe kuhähnliche Götterbilder malen und solche Gestalten schaffen, wie sie selber sind [...]“¹ (Fragment B 16 von Xenophanes, ungefähr 2300 Jahre vor dem Erscheinen des Wesens des Christentums)

„Our idea of God tells us more about ourselves than about Him.“² (Thomas Merton, ungefähr 120 Jahre nach dem Erscheinen des auf den Index gesetzten Wesens des Christentums)

Der Begriff der post-säkularen Gesellschaft bezieht sich auf die Rückkehr der Religion in die Politik, die gegenwärtig vor allem in Russland, in der Türkei und in Polen, aber auch im Westen in Gestalt des dorthin transportierten *Jihad*, einer erstarkten religiösen Rechten in den USA und pseudoreligiöser Bürgerbewegungen wie Pegida oder zuletzt QAnon zu beobachten ist. In diesem Zusammenhang ist zu berücksichtigen, dass die Rückkehr der Religion in die Politik längst nicht mehr geografisch, politisch oder kulturell begrenzt ist. Es stellt sich die Frage, inwiefern Säkularisierung und Desäkularisierung der Gesellschaft zusammenhängen und ob beide Prozesse sich unter bestimmten Bedingungen aus der Natur des Menschen erklären lassen. Wenn nämlich verschiedene Gesellschaften – unabhängig von ihrer geografischen, kulturellen und politischen Lage und unabhängig davon, welche Religion von der Mehrheit der Gesellschaft bevorzugt wird – gleichermaßen säkularisiert und desäkularisiert werden können, dann stellt sich die Frage nach einem möglichen anthropologischen Grund.

Ich möchte von der von Jürgen Habermas formulierten Definition der säkularen und der post-säkularen Gesellschaft ausgehen,³ um zu zeigen, dass Religions-

1 Die Vorsokratiker. Bd. I. Übersetzt und erläutert von L. Gemeli Marciano. Düsseldorf 2007, S. 222–253.

2 T. Merton: *New Seeds of Contemplation*. New York 2007, S. 15.

3 Bzgl. einer ausführlichen Analyse der säkularen und post-säkularen Gesellschaft vgl. den Sammelband: C. Calhoun, E. Mendieta, J. Van Antwerpen: *Habermas and Religion*. Cambridge 2013.

philosophie und Anthropologie Ludwig Feuerbachs ein Erklärungspotenzial für die gegenwärtige Problemlage beinhalten, und so den von Habermas vorgeschlagenen hermeneutischen Zugang in einen breiteren Kontext zu stellen und praktisch zu dimensionieren. Zu diesem Zweck werde ich die *a priori* gegebene metaphysische Vernunft gegen die praktische Vernünftigkeit, *phronésis*, und den allgemeinen Sinn, *sensus communis*, eintauschen müssen.

Jürgen Habermas und seine Definition der säkularen und der post-säkularen Gesellschaft

Nach Jürgen Habermas fängt die Säkularisierung der Gesellschaft erst dann an, wenn das religiöse Weltbild allmählich das Monopol auf die universale Geltung verliert. Daher können wir in der säkularen Gesellschaft mehrere oder auch viele verschiedene Weltbilder beobachten, die nicht notwendigerweise konkurrieren und die durch den Respekt gegenüber dem Rechtssystem des säkularen Staats und dessen Definition der universalen Menschenrechte verbunden sind. Die Säkularisierung hängt mit dem politischen Liberalismus zusammen.

Der politische Liberalismus (den ich in der speziellen Form eines Kantischen Republikanismus verteidige) versteht sich als eine nichtreligiöse und nachmetaphysische Rechtfertigung der normativen Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates. Diese Theorie steht in der Tradition eines Vernunftrechts, das auf die starken kosmologischen oder heilsgeschichtlichen Annahmen der klassischen und religiösen Naturrechtslehren verzichtet.⁴

Doch dieser Prozess ist nicht eingleisig und die Grenzen zwischen dem Sakralen und dem Weltlichen waren in der Geschichte niemals fixiert. Einmal stellten sie den Unterschied zwischen der öffentlichen und der privaten Sphäre dar, das andere Mal reichte das Sakrale weit in den politischen Raum hinein, ganz ohne Rücksicht auf die universalen Menschenrechte. Oder das Weltliche griff unkontrolliert und heftig in die persönliche Sphäre des Familienlebens ein, ohne das Recht auf Glaubensfreiheit zu respektieren. Es stellt sich also die Frage, ob die von Habermas eingeführte Definition der post-säkularen Gesellschaft als eine Gemeinschaft, in der der Staat sowohl den gläubigen als auch den ungläubigen Bürgern den gleichen Komfort für ihre normativen Erwartungen garantieren kann, heute noch passend ist. Schließlich zeichnet sich ab, dass die bloße Übersetzung⁵ der religiösen Inhalte in die Sprache der Vernunft einfach nicht ausreicht und oft auch nicht möglich ist. Daher wird der Dialog zwischen den säkularen und den nicht säkularen Bürgern (wobei das nicht immer etwas

4 J. Habermas, J. Ratzinger: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg im Breisgau 2005, S. 107.

5 Vgl. P. E. Gordon: Migrants in the Profane: Critical Theory and the Question of Secularization. New Haven/London 2020. <https://doi.org/10.12987/yale/9780300250763.001.0001>

mit dem religiösen Glauben zu tun haben muss) zu einer echten kognitiven Herausforderung.

Die eine staatliche Religion und der erzwungene Atheismus der kommunistischen Diktaturen waren und sind zwei extreme Positionen, die aber nicht gegeneinanderstehen, sondern gleichermaßen den gesunden, säkularen demokratischen Staat, der als einziger die Glaubensfreiheit sichern kann, zu unterdrücken versuchen.⁶ Beiden Positionen gemeinsam ist die starke Aversion gegenüber dem Westen und dessen angeblich dekadenter Kultur. So wie früher der kapitalistische Westen die Bedrohung für die kommunistische Gesellschaft repräsentierte, so werden nun die demokratischen Institutionen der westlichen Länder als Durchdränger des dekadenten Lebensstils und daher als Bedrohung der guten, alten Sitten und Traditionen dargestellt. Es ist also kein Wunder, dass so viele Länder des ehemaligen Ostblocks, wie Russland, Polen, Ungarn oder die Slowakei, starke Tendenzen nicht so sehr zur kulturellen, sondern eher zur gesellschaftlichen De-Säkularisierung zeigen.

Es ist aufschlussreich, dass sich im Unterschied zum Kommunismus – der sich selbst als globale Ideologie betrachtete und die Rückkehr in das goldene Zeitalter der Menschheit, in dem es noch kein Privateigentum gab und alle Menschen gleich waren, forderte – die post-säkularen Bewegungen durch zunehmenden Nationalismus und Tribalismus auszeichnen.⁷ Auch bei ihnen geht es um die Rückkehr in ein goldenes Zeitalter, doch nicht für die Menschheit als Ganzes, sondern nur für eine bestimmte Nation, religiöse oder ethnische Gruppe. Ausschließlich auf diese Weise, ist es möglich, das blühende Zeitalter der Monarchie, des Kaisertums, des Staats oder des Imperiums wiederaufleben zu lassen. Der Feind ist dann nicht der Ausbeuter, der globale Kapitalist, der sich auch innerhalb der eigenen Nation verstecken kann, sondern der *Anderer*, der vom Außen kommt und schnell und klar als *Anderer* identifiziert werden kann. Im Vergleich mit dem Prozess der Säkularisierung, der oft einen langen Weg bedeutet, braucht erstaunlicherweise die häufig unterschätzte De-Säkularisierung wesentlich weniger Zeit, um sich in der Gesellschaft durzusetzen, genauso wie die langsame und oft äußerst komplizierte (Aus-)Bildung demokratischer Institutionen innerhalb von ein paar Tagen zusammenbrechen und der Diktatur den Weg freigeben kann, wie es kürzlich in Afghanistan beobachtet werden konnte.

Um richtig in das Thema der post-säkularen Gesellschaft einzusteigen, müssen wir zunächst die Frage nach der rechtlichen und moralischen Selbstständigkeit eines liberalen, demokratischen Staats beantworten; und zwar

ob der freiheitliche, säkularisierte Staat von normativen Voraussetzungen zehrt, die er selbst nicht garantieren kann. Darin drückt sich der Zweifel aus, ob der demokratische

6 Vgl. diesbzgl. auch den Artikel: Imposing orthodoxy. Left-wing activists are using old tactics in a new assault on liberalism. It is possible to detect eerie echoes of the confessional state of yore. In: *The Economist* vom 4. September 2021.

7 Vgl. Y. N. Harari: 21 Lektionen für das 21. Jahrhundert. Aus dem Englischen von A. Wirtensohn. München 2019, S. 178–190. <https://doi.org/10.17104/9783406727795>

Verfassungsstaat seine normativen Bestandsvoraussetzungen aus eigenen Ressourcen erneuern kann, sowie die Vermutung, dass er auf autochthone weltanschauliche oder religiöse, jedenfalls kollektiv verbindliche ethische Überlieferungen angewiesen ist.⁸

Mit anderen Worten: Kann die Gesellschaft ihre Gesetze und ethischen Normen aus unterschiedlichen Quellen schöpfen, also nicht ausschließlich aus der religiösen und kulturellen Tradition?⁹ Und Ludwig Feuerbachs Antwort würde lauten: Ja, sie kann, und zwar aus dem Menschen selbst. Die Normen und Gesetze, um den Menschen als Menschen zu respektieren, dürfen nicht religiös oder kulturell bedingt sein, sondern müssen einen anthropologischen Grund haben.¹⁰

Ludwig Feuerbach und die anthropologischen Gründe der Entstehung der Religion

Die Philosophie Ludwig Feuerbachs ist politisch, aber nicht weil er Gründer einer neuen politischen Ideologie wie etwa Engels und Marx gewesen wäre, sondern weil er zum Mittelpunkt seiner philosophischen Lehre, welche die Grundsätze jeder künftigen Philosophie darstellen soll, den realen Menschen macht, d. h. den leiblichen Bürger einer modernen europäischen *Polis*. Feuerbach will den Menschen in keinem Fall auf das Leibliche reduzieren, wohl aber seine sinnliche Seite erkenntnistheoretisch rehabilitieren. Der Mensch bei Feuerbach ist ein innerlich ausgeglichenes, sinnlich-vernünftiges und damit auch ein vollständiges Wesen, das nur aufgrund dieser Vollständigkeit als Mitbürger und Mitmensch die Kosmopolis der Zukunft gestalten kann.

Wie Habermas bleibt Feuerbach dem Erbe der Aufklärung, dem rationalen Zugang zu den Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft treu, anders als Habermas aber nicht, um die rationale Funktion der staatlichen und religiösen Institutionen zu beweisen, sondern um die Sphäre der Rationalität zu überschreiten und die Bedeutung der Emotionen und Gefühle in der Identifikation der Menschen mit religiösen und politischen Inhalten zu zeigen. Ähnlich wie bei Habermas, dessen *kommunika-*

8 J. Habermas, J. Ratzinger: Dialektik der Säkularisierung. A. a. O. S. 16.

9 Die Unabhängigkeit der moralischen Werte von der Natur und von Gott ist bereits bei Kant angelegt, dessen *Metaphysik der Sitten* die Rationalisierung der metaphysisch gegründeten moralischen Gesetze darstellt. Vgl. auch: O. Marchevský: Matej Szlávik's Analysis of Kant's Moral Philosophy. In: *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*. (2016) 4 (S. 147–157), S. 153. Feuerbach hingegen sieht die kantische Ethik immer noch als eine von Gott abhängige.

10 Die Vertreter der evolutionären Biologie gehen noch weiter, wenn sie behaupten, dass der Mensch nicht das einzige Lebewesen ist, das moralische Zwecke verfolgen kann. Vgl. etwa Y.N. Harari: 21 Lektionen für das 21. Jahrhundert. A. a. O. S. 267: „Moralisches Verhalten ist aber nicht notwendig religiös bedingt, sondern auch bei allen sozialen Säugetieren beobachtbar.“

tives Handeln die Übersetzung religiöser Inhalte in die Sprache der Vernunft betont, spielt für Feuerbach die intersubjektive Kommunikation eine entscheidende Rolle. Im Gegensatz zu Habermas geht Feuerbach jedoch davon aus, dass jegliche Art religiöser Vorstellungen, also praktisch beinahe sämtliche religiösen Inhalte, vom Menschen selbst stammen. Die Religion in der Philosophie Feuerbachs wird also vorwiegend anthropologisch interpretiert. Seine Inhalte werden nicht als Alternative zur atheistischen oder zur säkularen Lebensweise analysiert – wie bei Habermas –, sondern lediglich anhand ihres Einflusses sowohl auf den Menschen als Individuum als auch auf die Gesellschaft im Ganzen beurteilt.

Wie der Mensch denkt, – sagt Feuerbach im *Wesen des Christentums* – wie er gesinnt ist, so ist sein Gott: so viel Wert der Mensch hat, so viel Wert und nicht mehr hat sein Gott. *Das Bewusstsein Gottes ist das Selbstbewusstsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen.* Aus seinem Gotte erkennst du den Menschen, und wiederum aus dem Menschen seinen Gott; beides ist eins. Was dem Menschen *Gott* ist, das ist *sein Geist, seine Seele*, und was des *Menschen Geist, seine Seele, sein Herz, das ist sein Gott*: Gott ist das *offenbare* Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen; die Religion die feierliche Enthüllung der verborgenen Schätze des Menschen, das Eingeständnis seiner innersten Gedanken, das öffentliche Bekenntnis seiner Liebesgeheimnisse.¹¹

Feuerbach behauptet den gleichen anthropologischen Grund wie Xenophanes 2300 Jahre vor ihm oder Thomas Merton 120 Jahre nach ihm in ihren Überlegungen über Gott und Mensch, wenngleich die Motivationen der drei in verschiedenen Epochen und Kulturen wirkenden Denker unterschiedlich sind. Wie wenig sich seit der Zeit, als Xenophanes den Monotheismus gegen den griechischen Polytheismus verwahrte, verändert hat, zeigen vor allem die von Xenophanes' überlieferten Fragmente B 14 und B 16. Im Fragment B 14 wird der Glaube daran, dass Götter genauso wie Menschen geboren werden, Kleidung tragen, Körper und Stimme haben, angeprangert. Genauso wird im Fragment B 16 darauf hingewiesen, dass verschiedene Nationen und ethnische Gruppen sich die Götter wie sich selbst vorstellen, weil sie sich ihre Götter selbst erfinden. Für Xenophanes ist die Lösung dieses Problems der Glaube an einem einzigen, universalen Gott.¹²

Dass er sich geirrt hat, zeigt sich einige Jahrtausende später, als Jesus, der leibliche, in die Welt hineingeborene Gott, der Kleidung trug, Körper und Stimme hatte, mehrere Jahrhunderte nach seinem Tod in Europa mit blauen Augen und blonden Haaren und in Äthiopien als Afrikaner abgebildet wurde. Bedeutet das Christentum die Rückkehr vom jüdischen Monotheismus zum Polytheismus, weil, wie Carl Gustav Jung behauptet, der Polytheismus der menschlichen Natur viel näher als der Monotheismus stehe, oder ist es die Religion selbst, die immer den anthropologischen Grund hat. Feuerbach war fest davon überzeugt, dass der Hintergrund jeder

11 L. Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*. Köln 2014, S. 65.

12 Vgl. diesbzgl.: *Die Vorsokratiker*. A. a. O. S. 222–253.

Religion nicht metaphysisch oder transzendental, sondern vielmehr anthropologisch bestimmt ist. Wie sehr anthropozentrisch und atheistisch diese Voraussetzung scheinen mag, ihre Konsequenzen sind weder die Ablehnung der tatsächlichen Existenz Gottes noch die Vergöttlichung des Menschen. Was Feuerbach ausdrücken will, ist die Tatsache, dass die abstrakten metaphysischen Begriffe zur Definition des Menschen und der Religion einfach nicht genügen. Und wo das Wesen fehlt, dort bleiben nur inhaltslose Wörter und leere Phrasen.

Dasselbe, was von dem Worte, von der Liebe, dasselbe gilt von dem Geiste überhaupt, von dem Verstande, von dem Willen, von dem Bewusstsein, von der Persönlichkeit, wie sie Gott zugeschrieben oder vergöttert, als Gott vorgestellt werden. Es ist immer nur eine menschliche Kraft, Eigenschaft, Fähigkeit, die vergöttert wird, aber wie sie vergöttert wird, so wird sie abgesondert von allen besonderen Bestimmungen, die diese Kraft, Fähigkeit, Eigenschaft als eine wirkliche, menschliche hat, so dass, wenn diese Verflüchtigung bis aufs Höchste oder Äußerste getrieben wird, zuletzt nichts übrig bleibt als der bloße Name, der Name des Willens, der Name des Bewusstseins, aber nicht das Wesen des Bewusstseins, das Wesen des Willens, nicht das, was eben erst Bewusstsein und Willen zu wirklichem Bewusstsein und Willen macht, so dass also die Theologie zuletzt nur auf eine hohle aber erbauliche Phraseologie hinausläuft.¹³

Feuerbachs Kritik richtet sich nicht an die ersten Christen, die seiner Meinung nach das Christentum noch vorwiegend als Psychologie und Anthropologie betrachteten, sondern an die späteren Formen der christlichen Religion, in der schon das Transzendente und Metaphysische überwiegt sowie die Ehrlichkeit und Spiritualität der ersten Gemeinden durch die kalte und abstrakte Spekulation ersetzt worden waren. Warum fehlt der Religion das tatsächliche Wesen? Weil in der Theologie die Bewegung von der Welt zu ihrer sprachlichen Artikulation durch die Wörter umgekehrt wurde. Auf diese Weise wurde das Faktum für das Wort vertauscht, das Wort richtete sich nicht nach der Realität, sondern die Realität musste sich nach dem Wort Gottes richten. Diese Glaubens- und Denkart wurde für mehrere Jahrhunderte durch die Unmöglichkeit, die katholischen Dogmen infrage zu stellen, und durch den kognitiven Vorrang der Offenbarung verfestigt.

Schämt man sich nicht, die Welt, die sinnliche, körperliche, durch den Gedanken und Willen eines Geistes entstehen zu lassen, schämt man sich nicht, zu behaupten, dass die Dinge nicht deswegen gedacht werden, weil sie sind, sondern deswegen sind, weil sie gedacht werden; so schäme man sich auch nicht, dieselben durch das Wort entspringen zu lassen, so schäme man sich auch nicht, zu behaupten, dass nicht die Worte sind, weil die Dinge sind, sondern die Dinge nur der Worte wegen sind. Der

13 L. Feuerbach: Vorlesungen über das Wesen der Religion. Stuttgart 1908, S. 332 f.

Geist als Geist wirkt nur durch das Wort, tritt nur durch dasselbe aus sich heraus in die Welt, in die Erscheinung.¹⁴

Längst hat die anthropologische Forschung belegt, dass die Entstehung der einzelnen Sprachen und deren Wortgebrauch durch die Wahrnehmung der Welt und die Stellung des Menschen in dieser Welt bedingt sind. Dies bezeugen auch die berühmten Anekdoten über die Wörter, die in der Sprache der Inuit den Schnee oder im Arabischen den Sand bezeichnen, oder die völlige Absenz bestimmter Bezeichnungen in einigen Sprachen, weil entsprechende Dinge im Lebens- und Sprachraum der Völker einfach nicht anwesend sind. Denn wo es kein Wesen gibt, da gibt es auch kein Wort.

Im *Wesen des Christentums* befasst sich Feuerbach mit den katholischen Dogmen, um herauszufinden, welche Motivation sich hinter ihrer Entstehung versteckt. Dabei benutzt er einen ähnlichen methodologischen Zugang wie später Jürgen Habermas, nämlich die Übersetzung der theologischen Begriffe in die säkulare Sprache, anhand derer er dann auf den anthropologischen Grund bei ihrer Entstehung zurückgehen kann. Später, im *Wesen der Religion* weitet Feuerbach seine Forschungsperspektive auf Entstehung, Entwicklung und allgemeinen Sinn der Religion überhaupt aus, den er aber im Vergleich zu Marx und trotz seiner Kritik des Theismus positiv formuliert. Statt die Religion als Opium des Volkes zu bezeichnen, kommt Feuerbach zu einem interessanten Resultat: Das Gefühl befindet sich am Anfang jeder Religion; nicht ein beliebiges Gefühl, sondern das Gefühl der Abhängigkeit, das später auch andere negative Gefühle, wie Hilflosigkeit oder Angst, mit sich bringt.

Das Abhängigkeitsgefühl des Menschen ist der Grund der Religion; der Gegenstand dieses Abhängigkeitsgefühls, das, wovon der Mensch abhängig ist und abhängig sich fühlt, ist aber ursprünglich nichts anderes, als die Natur. Die Natur ist der erste, ursprüngliche Gegenstand der Religion, wie die Geschichte aller Religionen und Völker satzhaft beweist.¹⁵

Um das Gefühl der Abhängigkeit von der Natur, das in den ursprünglichen Formen von Religionen noch akzeptiert wird, zu unterdrücken, erfindet sich der Mensch eine neue Religion, die Religion, in der der Gott ein Abbild des Menschen ist.¹⁶ Der Mensch empfindet sich selbst einerseits als Naturwesen, dessen Schöpfung und Erhaltung aus der Natur kommt und durch die Natur bedingt wird, ist sich andererseits aber auch bewusst, dass nur einige Kräfte der Natur zu seiner Erhaltung beitragen und andere im Gegenteil fähig sind, ihn zu zerstören. Schon diese Entdeckung bringt nach Feuerbach einen Widerspruch mit sich, der mit der Position des Menschen innerhalb und außerhalb der Natur noch größer und beunruhigender hervortritt. So hat sich der Mensch in der neuen, theistischen Religion ein Wesen erfunden, das ganz und

14 Ebd. S. 331 f.

15 L. Feuerbach: *Das Wesen der Religion*. Leipzig 2019, S. 14.

16 Vgl. ebd. S. 41. Siehe auch F. Tomasoni: *Ludwig Feuerbach. Entstehung, Entwicklung und Bedeutung seines Werks*. Münster 2015, S. 342–350.

gar zu deren Erhaltung beiträgt und sich gegen die scheinbar zerstörerischen Kräfte der Natur wendet.

Auf diese Weise beginnt die Entfremdung des Menschen von der Natur, die später zur Vergegenständlichung der Natur in den modernen Wissenschaften führt, bei der Entstehung der modernen philosophischen Anthropologie in der spezifischen Stellung des Menschen im Kosmos gipfelt und deren Folgen wir in Form der Klimakrise heute spüren können.

Unerklärlichkeit des organischen insbesondere menschlichen Lebens aus der Natur, indem der Theist sein Unvermögen, das Leben sich aus der Natur zu erklären, zu einem Unvermögen der Natur, das Leben aus sich zu erzeugen, die Schranken seines Verstandes also zu Schranken der Natur macht.¹⁷

Dann sind die Eigenschaften und Bestimmungen Gottes, die der Mensch ihm zuschreibt, die eigentlichen Eigenschaften und Bestimmungen der Natur, die von ihr abstrahiert wurden und die nach Feuerbach gar nicht existieren können, wenn die Natur selbst nicht existiert und nicht umgekehrt. Feuerbach kritisiert das ursprünglich platonische, später theologische und cartesianische Primat des Gedankens vor dem Sein und behauptet, dass das abstrakte, allgemeine, immaterielle und dabei doch allmächtige Wesen Gottes vom konkreten, sinnlichen und wirklichen Wesen der Natur abgeleitet worden und diese Reihenfolge bei der Ableitung für das menschliche Gemüt natürlich und verständlich sei. Das Wesen im Gedanken des Menschen kann nicht existieren, bevor der Mensch selbst, in seiner leiblichen Existenz lebt, nicht einmal in einer Kultur, in der der Gedanke als das Höhere, Frühere und Edlere dem konkreten, sinnlichen Wesen ontologisch und epistemologisch überlegen ist. Der Mensch ist daher ein Produkt der Natur, die Religion ist ein Produkt des Menschen und nichts davon ist ein Produkt der göttlichen Schöpfung, mindestens nicht im wörtlichen Sinne.

In der Wirklichkeit, wo es nur natürlich zugeht, folgt die Kopie auf das Original, das Bild auf die Sache, der Gedanke auf den Gegenstand; aber auf dem übernatürlichen, wunderlichen Gebiet der Theologie folgt das Original auf die Kopie, die Sache auf das Bild. ‚Es ist wunderbar,‘ sagt der heilige Augustin, ‚aber doch wahr, dass diese Welt uns nicht bekannt sein könnte, wenn sie nicht wäre, aber nicht sein könnte, wenn sie Gott nicht bekannt wäre.‘ Das heißt eben: die Welt wird eher gewusst, gedacht, als sie wirklich ist; ja sie ist nur, weil sie gedacht wurde, das Sein ist eine Folge des Wissens oder Denkens, das Original eine Folge der Kopie, das Wesen eine Folge des Bildes. [...] ¹⁸

Das Gleiche kritisiert Feuerbach bei den idealistischen Philosophen wie Hegel. Und er geht noch weiter, wenn er auch die Entstehung der modernen Wissenschaft nicht

17 L. Feuerbach: Das Wesen der Religion. A. a. O. S. 29.

18 Ebd. S. 39.

rational motiviert sieht, sondern als einen neuen und radikalen Versuch begreift, den Menschen von seiner natürlichen Abhängigkeit zu befreien. So werden die modernen Naturwissenschaften mit ihrem Glauben an den ewigen wissenschaftlich-technischen Fortschritt nicht zum Gegensatz der theistischen Vorstellung der Welt, sondern zu ihrer nachaufklärerischen Fortsetzung. Denn womit wird der Mensch so gottähnlich? Mit der abstrakten Vernunft.

Doch reicht dies? Offensichtlich nicht. Die Hilflosigkeit und die Angst verbreiten sich trotz des scheinbaren Siegs der wissenschaftlichen Rationalität auch in den Gesellschaften, in denen man es gar nicht erwarten würde. Davon zeugen exemplarisch die sogenannte Pegida- und die QAnon-Bewegung, die sich durch einen pseudoreligiösen Charakter auszeichnen, obwohl sie die Menschen aufgrund nicht rational begründeter Angst statt konkreter religiöser Inhalte verbinden. Die Anhänger dieser Bewegungen glauben ihren Wunderheilern, doch der Glaube, den sie haben, erweckt in ihnen kein neues Vertrauen, sondern unterstützt das schon sowieso schmerzende Misstrauen gegenüber der Welt, in der sie ihrer Meinung nach leben müssen.

Die praktische Vernünftigkeit statt der abstrakten Vernunft

Diesbezüglich stellt sich die Frage nicht nur nach den Konsequenzen der Säkularisierungstendenzen, die im Grunde genommen schon vor Ludwig Feuerbach – nämlich zur Zeit der europäischen Aufklärung – ihre Wurzeln haben, sondern auch der neuerdings in Erscheinung tretenden De-Säkularisierung. Einige Denker sind der Auffassung, dass die religiöse Sphäre in das Privatleben gedrängt wurde, andere wiederum sehen die Religion in der öffentlichen Sphäre beheimatet, und zwar in Form eines religiösen Pluralismus, der alle Minderheitsreligionen und religiösen Bewegungen gleichberechtigt anerkennt. Konsens herrscht wiederum darüber, dass die Religion im Allgemeinen nie aus der Gesellschaft verschwunden ist. Aus dieser Perspektive erhält nicht nur der Säkularisierungsprozess, sondern auch der Begriff der post-säkularen Gesellschaft eine neue, leicht veränderte Bedeutung.

Darauf anspielend schreibt Ludwig Feuerbach: „Was heute Atheismus ist, wird morgen Religion genannt“¹⁹. Und etwa 120 Jahre nach Feuerbach wird der ehemalige Atheismus zur Religion, wenn wir die Worte des Theologen Thomas Merton lesen. Obwohl Merton das von Feuerbach betonte sinnliche Erkennen immer noch im Rahmen der katholischen Tradition beurteilt, hält er die subjektive Gottesvorstellung und die Lebendigkeit des Menschen als Menschen schon für einigeraußen berechtigt. Merton behauptet, dass der Mensch als Abbild dessen, was er sich wünscht, ständig neu geschaffen werde²⁰ und er ganz und gar lebendig sein solle, also nicht nur sein

19 L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. A. a. O. S. 95.

20 “You are made in the image of what you desire.” Vgl. T. Merton: Thoughts In Solitude. London 1956, S. 64.

Gemüt und seine Seele, sondern auch sein Leib und sein Herz miteinbezogen werden müssen.²¹

Feuerbach war sich darüber im Klaren, dass die Religion niemals weder völlig verschwinden würde noch dürfe, sondern sich die Bedeutung der Religion und die Interpretation ihres begrifflichen Inhalts in der Zukunft wesentlich verändern würden – eine für das gesellschaftliche Leben wiederum mit weitreichenden Konsequenzen einhergehende Tatsache. Dabei ist zu berücksichtigen, dass der allgemeine Begriff der Religion und dessen Grundbedeutung nicht geografisch oder kulturell bedingt sind, also entgegen eines Relikts der westlichen, vorwiegend nachaufklärerischen Gesellschaft. Weil der Begriff der Religion eigentlich universal ist,²² so sind auch Feuerbachs Anthropologie und Religionsphilosophie nicht nur auf den europäischen, sondern auch auf den globalen Kontext anwendbar.

Unberechtigterweise wurde Feuerbach in der Forschungsrezeption für einen Atheisten oder gar bloßen Vordenker der marxistischen Ideologie und Philosophie gehalten. Dabei übte Feuerbachs Philosophie eine gewaltige Wirkmacht auf die vormärzlichen (Bildungs-)Diskurse aus, war sie doch in besonderer Art und Weise dazu geeignet, das Thema der Religion philosophisch und anthropologisch auf ein neues Fundament zu stellen. Feuerbach kritisierte einen auf dogmatischen Lehrsätzen gegründeten abstrakten Vernunftglauben, der vor allem durch die zu seiner Zeit immer noch feudal organisierte katholische Kirche repräsentiert wurde.

Feuerbach wandte sich in seiner Philosophie nicht dem Materialismus zu, sondern den ursprünglichen Formen der Religion, die sich im dynamischen *Ich-und-Du*-Verhältnis artikulieren. Der in Tschechien geborene und lange Zeit in Brasilien und später in Frankreich lebende Philosoph Vilém Flusser²³ formulierte dies sehr prägnant in seinem Buch *Kommunikologie*. Flusser sah den Hauptunterschied zwischen der griechischen und der jüdisch-christlichen ontologischen Tradition in der Differenz zwischen der zweiten und der dritten grammatischen Person. Für die griechische Ontologie ist, seiner Meinung nach, typisch, dass der Mensch ein Ich, ein Subjekt, und die Welt um ihn herum ein Objekt, ein Es, darstellt. Der Mensch repräsentiert einen

21 “If a man is to live, he must be all alive, body, soul, mind, heart, spirit.” Ebd. S. 30.

22 Vgl.: J. Schlieter: Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann. Stuttgart 2010.

23 Vilém Flusser ist ein sehr interessanter und vielseitiger Denker, der in Prag geboren wurde und dessen Familie deutsch-jüdischer Abstammung war. Sein Vater studierte Mathematik bei Albert Einstein. 1939 emigrierte er nach London, später nach Brasilien, wo er bis 1970 lebte. Er lehrte an mehreren Universitäten Philosophie und Kommunikation. Einige Jahre später zog es ihn nach Südfrankreich, wo er bis zu seinem Tode geblieben ist. Sein vielseitiges literarisches Repertoire ist in portugiesischer und deutscher Sprache verfasst. Sein Cousin war der israelische Philologe und Religionstheoretiker David Flusser, der sich mit der Geschichte des Judentums und des frühen Christentums befasste. Alma Münzová hat Vilém Flussers Buch *Kommunikologie* aus dem Deutschen ins Slowakische übersetzt. Sie war die erste Frau des bekannten slowakischen Feuerbachforschers Teodor Münz, der ein ehemaliges Mitglied der Feuerbachgesellschaft war.

Gegensatz zur Welt, das Ich steht dem Es, der Welt gegenüber. Diese Dialektik, in der sich der Mensch als Gegensatz zur Welt erkennt und empfindet, bringt nach Flusser die Metaphysik in die griechische Ontologie und sie verursacht zum Beispiel auch den Widerstreit zwischen Idealismus und Realismus.²⁴ Im Gegenteil dazu in der jüdisch-christlichen Ontologie wird der Mensch als Abbild Gottes als ein Du bezeichnet, weil er von einem Ich, vom Gott angesprochen wird. Die sämtliche Existenz des Menschen besteht in diesem Anspruch, sich selbst nur insofern als ein konkretes Ich zu empfinden und zu erkennen, als er sich als ein konkretes Du vom Gott angesprochen fühlt. Das gilt auch umgekehrt, die göttliche Existenz muss nicht logisch bewiesen werden: Gott existiert in der Bereitwilligkeit des Menschen, auf den göttlichen Anspruch zu antworten.²⁵

Genauso wie der Mensch ist auch Gott kein Objekt, kein Es; beide sind ein Ich und ein Du, abhängig davon, wer sich von wem angesprochen fühlt. Deswegen, so behauptet Flusser, repräsentiere in der jüdischen und christlichen Ontologie den Grund des Daseins des Menschen nicht die Welt, sondern der Anspruch Gottes. So wird in der griechischen Metaphysik danach gefragt, was etwas in Wirklichkeit sei, also nach etwas, das sich hinter den sinnlich empfundenen Phänomenen befindet. Nicht so in der jüdisch-christlichen Ontologie, die eher nach dem Sinn des menschlichen Lebens, des Lebens eines körperlichen Menschen auf der Erde fragt. Völlig berechtigt ist denn auch Flussers Kritik der Überdeckung der jüdisch-christlichen Tradition mit griechischen Begriffen und Kategorien, welche die anthropologisch geprägte Ontologie in die universale Metaphysik verwandelt haben.²⁶

Flusser kritisiert auch die theistische Einstellung der westlichen religiösen Tradition und behauptet, dass sich Judentum und Christentum keinesfalls als Theologien durchsetzen können, sondern lediglich als auf der Suche nach harmonischen zwischenmenschlichen Beziehungen gegründete Religionen.²⁷ Wenn nämlich der Mensch und der Gott zwei gegenüberstehende Subjekte sind, dann repräsentiert jeder Mensch etwas von der göttlichen Existenz. Die jüdisch-christliche Religiosität ist schon eine Anthropologie, denn ich selbst kann mich als ein Ich nur dann betrachten, wenn ich jemanden anderen als ein Du anspreche und zugleich von jemandem anderen als ein Du anerkannt werde.²⁸ Der einzige Weg, der nach Flusser zum Gott führt, ist der Weg zum anderen Menschen. Dieser Weg bezeichnet sich als die Nächstenliebe. Flusser warnt davor, den Judentum sowie das Christentum als anthropomorphe oder anthropozentrische Religionen anzusehen.²⁹ Gott wird hier nicht zum Menschen oder zum entlebten Menschen, worauf Feuerbach hinweist, auch geht es

24 Vgl. V. Flusser: *Komunikológia*. Übersetzt von A. Münzová. Bratislava 2002, S. 206. In der deutschen Originalausgabe: V. Flusser: *Kommunikologie*. Mannheim 1996.

25 Vgl. ebd.

26 Vgl. ebd.

27 Vgl. ebd. S. 207.

28 Vgl. ebd.

29 Vgl. ebd.

hier nicht um dessen Vergöttlichung, sondern ausschließlich um die Heiligkeit des *Anderen*. Deshalb kennen Juden- wie Christentum keinen allgemeinen, abstrakten, metaphysischen Begriff der Liebe und schon gar nicht ihre höchste Form, die durch eine metaphysische Liebe repräsentiert wird, wie das etwa Jaspers³⁰ behauptet. In der Bibel, so Flusser, wird nicht die Liebe zum Menschen im Allgemeinen, sondern nur die Nächstenliebe erwähnt. Terry Eagleton sagt dazu, dass die Liebe ein materialistischer Vorgang sei: „Love is a materialist practice“³¹, womit aber nicht auf die Reduktion der Liebe auf reine chemische Reaktion oder den schopenhauerschen Willen zur Erhaltung der Gattung, sondern auf die Tatsache abgestellt wird, dass ein Ich sich nur in einem konkreten, leiblichen Du reflektieren kann.

Der Sinn des griechischen Dialogs, sagt Flusser, ist die Suche nach der Wahrheit, die wahre Erkenntnis als Überwindung der *doxa*. Der Sinn des jüdisch-christlichen Dialogs ist die Intersubjektivität. Flusser vergleicht die Utopie mit dem Messianismus, indem er behauptet, dass Utopie die Verwirklichung einer Idee darstelle und Messianismus eher den konkreten, leiblichen Menschen in den Blick nimmt. In dieser Differenzierung besteht auch der Unterschied zwischen einer Religion und der politischen Religion, die eher eine politische Ideologie ist. Judentum und Christentum sind messianische Religionen, in den post-säkularen Gesellschaften verwandeln sie sich aber in politische Utopien, in denen statt des Heils der leiblichen Menschen die Verwirklichung der konkreten Idee angestrebt wird. Was das Streben nach der Verwirklichung einer politischen Idee, ohne den konkreten, leiblichen Menschen zu berücksichtigen, in der Geschichte mit sich gebracht hat, lässt sich präzise anhand des Kommunismus, des Faschismus oder des Nationalsozialismus exemplifizieren. Diese drei, in bestimmten Perioden des 20. Jahrhunderts dominierenden Ideologien haben auf gleiche Weise versagt, unabhängig davon, ob sie national oder international waren, ob sie die religiösen Autoritäten verfolgt, unterdrückt oder in ihre Machtstrukturen einbezogen haben.

Ihrem Charakter nach soll und darf die Religion nicht das Monopol auf die Wahrheit besitzen, weil sie eine ganz andere Art von Erkenntnis als zum Beispiel die Wissenschaft anbietet, nämlich die Erkenntnis der *Anderen*, unserer Mitmenschen, sowie die Erkenntnis von uns selbst durch die *Anderen*. Der *Andere* spricht uns an und wir sollen antworten, um das Abbild von uns selbst in ihm wie im Spiegel sehen zu können. Aus diesem Grund ist die Intersubjektivität ein kommunikatives Handeln, das nicht unbedingt zu einer objektiven Wahrheit, sondern eher zur Selbsterkenntnis und zum Verständnis des *Anderen* führt.

Das Gleiche behauptet Feuerbach.³² Weder bezweifelt er die Religion im Allgemeinen noch die Legitimität der menschlichen Erkenntnis selbst, obwohl er die kartesi-

30 Vgl. K. Jaspers: Kleine Schule des philosophischen Denkens. München 1965, S. 145–157.

31 T. Eagleton: Materialism. New Haven/London 2016, S. 48.

32 Vgl. in diesem Kontext auch U. Reitemeyer: Praktische Anthropologie oder die Wissenschaft vom Menschen zwischen Metaphysik, Ethik und Pädagogik. Wendepunkte. Münster 2019, S. 60–69.

sche Erkenntnistheorie, wie später auch der portugiesische Psychiater und Philosoph Antonio Damasio,³³ infrage stellt. Wenn Feuerbach das Wesen der Religion aus dem Menschenwesen entfaltet, behauptet er keineswegs, dass es keine universalen bzw. allgemeinverbindlichen Werte gebe oder der Mensch selbst das Maß aller Dinge sei. Vielmehr möchte er darlegen, dass sich im Wesen jeder Religion das Menschenwesen offenbare, wobei er nicht nur auf die Unterschiede zwischen den einzelnen religiösen Lehren, sondern vor allem auf das alle Religionen einende Element aufmerksam machen möchte.

Etwas infrage zu stellen, heißt folglich nicht, etwas zerstören oder vernichten zu wollen, sondern nach neuen Wegen Ausschau zu halten – insbesondere wenn tradierte Handlungsmuster und -zugänge sich nicht mehr als Antworten für globale Problemlagen legitimieren. Nur auf diesem Wege kann die verloren geglaubte Harmonie zwischen dem Glauben und der Erkenntnis, zwischen den Sinnen und der Vernunft, zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten und letztendlich auch zwischen dem, was allgemeinverbindlich für alle Gültigkeit beanspruchen soll, und dem, was nach Beliebigkeit interpretiert und verstanden werden darf, wiederhergestellt werden. Umso dringender ist dies, wie der Historiker Yuval Noah Harari betont, da der Verlust des öffentlichen Diskurses in der Gesellschaft im 21. Jahrhundert uns mehr denn je bedroht.³⁴ Die Religion ist niemals aus der Gesellschaft verschwunden und darf aus ihr auch nie verschwinden, denn, wie Feuerbach anmerkt, ein „vollkommener, wahrer Mensch ist nur, wer ästhetischen oder künstlerischen, religiösen oder sittlichen oder wissenschaftlichen Sinn hat [...]“.³⁵ Feuerbach will damit nicht etwa ausdrücken, dass der Mensch ein nicht religiöses Wesen sei, sondern dass die religiöse Seite nur einen Aspekt des Menschen darstelle und vor allem in den post-säkularen Gesellschaften der Mensch auf das rein religiöse Wesen reduziert zu werden drohe.

Vor allem in der heutigen, post-faktischen Epoche, in der Meinungen oft mit Tatsachen vertauscht werden, birgt der Vorrang des Worts vor dem Faktum für die Gesellschaft eine Menge Gefahren. Und es sind gerade die post-säkularen Gesellschaften, in denen das angebliche Wort Gottes vor der Realität bevorzugt wird. Dieses Wort übt einen wesentlichen Einfluss auf die Leben und die alltägliche Realität der wirklichen, leiblichen Menschen aus und das Risiko ist umso größer, je deutlicher sich abzeichnet, dass es nicht von Gott selbst, sondern aus dem Mund eines wirklichen, leiblichen Menschen kommt. Ich nehme an, dass manche Bischöfe vor allem in den post-kommunistischen Ländern argumentieren würden, nichts Schlimmes zu tun, wenn sie die ihrer Meinung nach christliche Politik durchzusetzen versuchen. Es gibt aber keine christliche Politik; wie es genauso keine jüdische, islamische, hinduistische oder bud-

33 Vgl. A. R. Damasio: *The feeling of what happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York 2000; vgl. ders.: *Descartes' error: Emotion, reason and the human brain*. New York 2008.

34 Vgl. Y. N. Harari: *21 Lektionen für das 21. Jahrhundert*. A. a. O. S. 23 ff.

35 L. Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843). In: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften*. Hrsg. v. M. Holzinger. Berlin 2016. S. 60.

dhistische Politik gibt. Es gibt nur Religionen: Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus, Hinduismus und andere. Sobald jemand versucht, eine christliche, jüdische, islamische oder von irgendeiner anderen Religion abgeleitete Politik durchzusetzen, hört diese Religion auf, als Religion zu funktionieren und zu existieren, weil sie sich in eine politische Ideologie verwandelt. Die religiöse Politik ist gerade so unmöglich wie die politische Religion. Beide nämlich zerstören die Religion als solche. Daher ist im besten Interesse sowohl der gläubigen als auch der säkularen Bürger die Rückkehr der Religion in die Politik möglichst zu vermeiden.

Aus der Perspektive der Philosophie Feuerbachs wird deutlich, dass die Rückkehr der Religion in die Politik, die wir heutzutage in der ganzen Welt bezeugen können, nicht notwendigerweise religiös motiviert sein muss und dementsprechend nicht ausschließlich religiöse, sondern vielmehr aus dem Menschenwesen selbst stammende Ursachen hat. Entsprechend geht es nicht um die Versöhnung aller widerstreitenden Tendenzen, die sich im Zuge der postmodernen Gesellschaft entwickelt haben, sondern um die Erkenntnis, dass jene gegensätzlichen Strömungen aus der Natur des Menschen selbst stammen und dementsprechend alle Menschen, unabhängig davon ob sie sich selbst als Gläubige, Atheisten, Traditionalisten oder Liberale bezeichnen, auf gleiche Weise beeinflusst werden können.

War Jesus der Sohn Gottes? Wer weiß. Gibt es überhaupt einen Gott? Wer weiß. Gibt es also keinen Gott? Wer weiß. Diese Fragen haben uns für Jahrhunderte intensiv beschäftigt, ohne dass wir irgendeine von ihnen befriedigend beantworten können, denn – wie wir schon mehrmals gehört haben – es gibt keine richtige Antwort, sondern nur eine richtig gestellte Frage. Stattdessen sollten wir uns fragen, was das Gute im Menschenwesen ist, das die Religion unterstützen kann. Wie können wir mithilfe der Religion Angst in Vertrauen verwandeln? Hat sich Jesus, falls er wirklich der Gottessohn war, erniedrigt, weil er Mensch geworden ist oder hat er umgekehrt den leiblichen Menschen, wie Feuerbach mehrere Jahrhunderte später, zur Göttlichkeit erhoben?³⁶ War dies nicht der Weg, der vom Abhängigkeitsgefühl des Menschen und von der damit verbundenen Hilflosigkeit zum Bewusstsein des eigenen Werts und zu der Fähigkeit, sich eigene Zukunft zu gestalten, führte oder führen sollte? Feuerbach erklärt die Zwecklosigkeit dieser Fragen anhand des Atheismus und seines relativen, sich in der Geschichte ständig wandelnden Verständnisses.

Allerdings ist es eine Folge meiner Lehre, dass kein Gott ist, d. h. kein abstraktes, unsinnliches, von der Natur und dem Menschen unterschiedenes Wesen, welches über das Schicksal der Welt und Menschheit nach seinem Wohlgefallen entscheidet; aber diese Verneinung ist nur eine Folge von der Erkenntnis des Wesens Gottes, von der Erkenntnis, dass dieses Wesen nichts Anderes ausdrückt als einerseits das Wesen der Natur, andererseits das Wesen des Menschen. Allerdings kann man diese Lehre, weil alles in der Welt einen Spitznamen haben soll, Atheismus nennen, aber man muss nur

36 Vgl. insbesondere V. Juhás: Christentum als Rehabilitation der Leiblichkeit (*Kresťanstvo ako rehabilitácia tela*). In: *Verba Theologica*. 18 (2019) 1 (S. 94–100), S. 96.

nicht vergessen, dass mit diesem Namen gar nichts gesagt ist, so wenig als mit dem entgegengesetzten Namen Theismus. Theos, Gott ist ein bloßer Name, der alles Mögliche befasst, dessen Inhalt so verschieden ist, wie die Zeiten und Menschen es sind; es kommt daher darauf an, was einer unter Gott versteht.³⁷

Feuerbach zufolge war im 18. Jahrhundert die Bedeutung des Wortes Atheismus so eng gefasst, dass sogar Plato, lange Zeit Vorbild der Theologie und der theologisch geprägten Philosophie, für einen Atheisten gehalten wurde, weil seine Ideentheorie zwar mit dem Primat des Gedankens und des Worts vor der Sache selbst mit der christlichen Lehre übereinstimmte, hingegen die Schöpfung der Welt aus dem Nichts und den Unterschied zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf nicht beinhaltete. Noch markanter war es bei Spinoza, dessen pantheistische Darstellung Gottes mit dem im 17. und 18. Jahrhundert verbreiteten Verständnis der Religion so wenig gemein hatte, dass in einem lateinischen Lexikon des 18. Jahrhunderts das Wort Atheist mit *Assecla Spinozae* übersetzt wird.³⁸ Dies ändert sich aber schon im 19. Jahrhundert, wenn Spinoza aus der Liste der Atheisten definitiv gestrichen wird. Auch heutzutage würde niemandem einfallen, den Philosophen, der sich unter anderem mit der möglichst richtigen Interpretation biblischer Texte befasste, nur wegen seiner Vorstellung Gottes als Atheisten zu bezeichnen.

Der Sinn, der zu jedem Verständnis benötigt wird, wie der tschechische Philosoph und Dissident Milan Machovec behauptet, kommt niemals von der Sache selbst, sondern immer nur von der Beziehung zu dieser Sache.³⁹ Auch er äußert sich kritisch darüber, wie sehr sich in den vergangenen Jahrhunderten das Christentum von seinen Wurzeln und Idealen entfernt habe, und sieht die Möglichkeit der Neuformulierung des Sinns der menschlichen Existenz in der Rückkehr zu den Idealen der frühchristlichen Gemeinden.⁴⁰ Und so ist es auch bei Feuerbach, der die Existenz Gottes nirgendwo in seiner Lehre bezweifelt, sondern versucht, das Wesen Gottes neu zu definieren, um zu zeigen, wie sehr dieses Wesen von dem zeitgenössischen Denken abhängig ist.

So ändern sich die Zeiten und mit ihnen auch die Götter der Menschen. So wenig also damit etwas gesagt ist: „es ist ein Gott“, oder „ich glaube einen Gott“, so wenig ist damit gesagt: „es ist kein Gott, oder ich glaube keinen Gott“. Es kommt lediglich, wie auf den Inhalt, Grund, Geist des Theismus, so auf den Inhalt, Grund, Geist des Atheismus an.⁴¹

Wie sehr sich das Wesen Gottes auch in der scheinbar einheitlichen katholischen Kirche regional unterscheidet, bezeugt die bis heute in den postkommunistischen Län-

37 L. Feuerbach: Vorlesungen über Das Wesen der Religion. A. a. O. S. 29.

38 Vgl. ebd.

39 Vgl. M. Machovec: *Smysl lidské existence* (Der Sinn der menschlichen Existenz). Prag 2002, S. 22.

40 Vgl. L. Feuerbach: Vorlesungen über Das Wesen der Religion. A. a. O. S. 29.

41 Ebd. S. 30.

dern herrschende autoritäre, auf dem Klerikalismus gründende Vorstellung Gottes, die auch von Papst Franziskus häufig kritisiert wird. Hiermit bestätigten sich die Worte Mertons und Feuerbachs, dass sich im Wesen Gottes die persönliche Einstellung des Menschen reflektiere.

Der slowakische Intellektuelle und Dissident Martin M. Šimečka hat nach dem Besuch Papst Franziskus' in der Slowakei Folgendes formuliert: „Am Ende werden wir uns nicht in Gläubige und Atheisten teilen, sondern es wird eine Gemeinschaft der Menschen entstehen, die sich dem Guten zuwenden und dem Übel widerstehen [wird]“⁴² – verstanden wohl etwa im Sinne des von Hans Küng formulierten *Weltethos*, sodass es am Ende nicht zwei Sprachen, die säkulare und die religiöse oder theologische, mit der Notwendigkeit der Übersetzung von einer in die andere gibt, sondern nur eine einzige Sprache der gegenseitigen Verständigung. Die Kommunikation der Zukunft und das Verständnis zwischen dem konkreten, leiblichen *Ich* und dem konkreten, leiblichen *Du* werden nicht auf der Rationalisierung der irrationalen Inhalte gegründet, sondern auf der emotionalen Erkenntnis der Beteiligten, auf dem Mitleid und auf der Anerkennung der Gefühle des *Anderen* als *Anderer*. Denn der *Anderer* ist hier mit uns als unser Mitmensch, wir hängen voneinander ab im positiven Sinn des Worts und es ist unsere Aufgabe, diese Art von Abhängigkeit, die Gemeinschaft heißt, nicht abzulehnen oder zu überwinden, sondern sie willkommen zu heißen und zu akzeptieren.

Die Entstehung eines neuen gesellschaftlichen Diskurses hat sich in den letzten Jahren mehr als nötig erwiesen, denn eine diskurslose Gesellschaft ist permanent der Gefahr ausgesetzt, ihren Weg völlig zu verlieren. Denn dort, wo sich die alten Diskurse als unzulänglich oder sogar als schädlich erwiesen haben, muss der Theorie des kommunikativen Handelns und der aus ihr abgeleiteten Diskursethik zufolge, wie sie von Habermas formuliert wurden, an ihre Stellen ein neuer Diskurs treten, um kommunikatives Handeln wieder zu ermöglichen. Wie Harari in den *21 Lektionen* erklärt, entsteht jeder neue gesellschaftliche Diskurs anhand einer neuen Definition dessen, was der Mensch ist. Genauso erklären sich bei Feuerbach schon im 19. Jahrhundert das Wesen der Wissenschaft sowie das Wesen der Religion aus dem Wesen des Menschen.

Jetzt erweist es sich nicht weniger als zu Zeiten Feuerbachs als außerordentlich dringend, das Verständnis dessen, worin das Wesen des Menschen besteht, wieder bewusst zu machen und (vielleicht auch anhand der bestehenden Traditionen) neu zu definieren. Nur davon, wie wir uns nun und in der Zukunft die Menschheit vorstellen, wird unsere künftige Vorstellung dessen, wer oder was die Gottheit ist, abhängen; ob sich der Gott genauso wie der Mensch nur innerhalb unserer geschlossenen und streng definierten Gruppe befinden wird oder wir fähig sein werden, unsere Nächsten auch in den *Anderen* zu sehen; ob wir uns auf den abstrakten Menschen-, Liebes- und

42 Šimečka, M.: Pápežove slová sú skúškou, akú moc má jazyk lásky v ére hnevu. In: Denník N vom 14. September 2021.

Gottesbegriff auch weiterhin berufen werden oder fähig sein können, das Göttliche im konkreten, leiblichen Menschen zu enthüllen. Und nicht zuletzt werden auch von unserer Gottes- und Menschenvorstellung das Verständnis der Wissenschaft und ihr mögliches Verhältnis zur Natur als notwendige Bedingung der Lebenserhaltung abgeleitet. Denn wie Feuerbach zeigt, existiert auf der anthropologischen und psychologischen Ebene keine Dichotomie zwischen Offenbarungsreligion und wissenschaftlicher Rationalität, weil beide zwei Seiten derselben Münze darstellen, der Münze, mit der wir uns die Unabhängigkeit von der Natur kaufen wollen.

Deswegen bedeutet der erste Schritt in die Wissenschaft und in die Religion der Zukunft die Anerkennung des Menschen als Naturwesen, als Wesen, dessen Entstehung, Entwicklung und Überleben von der Natur abhängen. Im zweiten Schritt sollten wir uns klarmachen, dass die Verwurzelung des Menschen in der Natur dem transzendentalen Wesen der Religion genauso wie der Rationalität der Naturwissenschaften nicht entgegensteht, sondern als solide Basis sowohl für den religiösen als auch für den naturwissenschaftlichen Zugang zur Welt dienen kann. Im letzten, dritten Schritt sollten Wissenschaft und Religion mit der Absicht einer künftigen Erhaltung der Natur produktiv zusammenarbeiten können, um auf der Erde ein (nicht nur gesellschaftlich) günstiges Klima für alle Menschen, unabhängig davon welcher ethnischen, religiösen oder kulturellen Gruppe sie angehören, zu sichern. In dieser Mühe besteht der auf der intersubjektiven Praxis gegründete reale Humanismus Ludwig Feuerbachs.

Nicht nur die bis jetzt bekannten Ergebnisse der Forschung auf dem Gebiet der Anthropologie und der Religionsphilosophie Ludwig Feuerbachs, vor allem die Interpretationen der Texte des *Wesens des Christentums* und des *Wesens der Religion*, sondern auch deren völlig neues Lesen, Verstehen und Erklären zusammen mit der gründlichen Erforschung der bis jetzt vergleichsweise vernachlässigten späten Schriften⁴³ haben das Potenzial, zur Bildung eines dringend benötigten neuen gesellschaftlichen Diskurs wesentlich beizutragen. Daher ist Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie und Anthropologie in post-säkularen (post-laizistischen) Gesellschaften für das abendländische Denken von wesentlicher philosophischer, soziologischer, politischer, anthropologischer und ethischer Bedeutung.

43 Gemeint sind insbesondere die Schriften: L. Feuerbach: Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie [1846]. In: Gesammelte Werke. Hrsg. v. W. Schuffenhauer. Berlin 1964ff. Band 10; Ders.: Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit [1866]. In: A. a. O. Band 11. <https://doi.org/10.1515/9783050065915>