

ENTTÄUSCHUNG ALS RELIGIONSKRITISCHE STRATEGIE

I.

Dass Kritik der Religion mit Enttäuschung, ja Desillusionierung, verbunden ist, scheint wenig überraschend zu sein. Wenn gegen Religion der Projektionsverdacht geäußert wird wie etwa bei Ludwig Feuerbach,¹ wenn Religion als „Opium des Volkes“ bezeichnet wird wie bei Karl Marx² oder als Illusion wie bei Sigmund Freud,³ dann geht es selbstredend auch um Enttäuschung – Enttäuschung im Sinne von einem Sich-Freimachen von dem, was täuscht, oder besser: Sich-Lösen von den selbst produzierten Täuschungen, in diesem Fall dem Glaube an Gott. Und auch der so genannte ‚Protestatheismus‘ ist mit Enttäuschungserfahrungen verbunden, die mit konkreten Erfahrungen von Leid, Unrecht und Tod verknüpft sind und so allesamt das Theodizeeproblem aufwerfen. Wer Gott wegen seiner unvollkommenen Schöpfung anklagt, ist zutiefst von ihm enttäuscht worden; einer durch das Theodizeeproblem motivierten Religionskritik geht quasi ein Desillusionierungsprogramm voraus, die Bereitschaft zur Konfrontation mit einer Realität, die manchmal allzu bitter erscheint. Genau besehen begegnet dieses Desillusionierungsprogramm auch schon in biblischen Texten, etwa im Buch Ijob oder Kohelet, nur dass dort noch keine ‚protestatheistischen‘ Konsequenzen gezogen werden. Denn wie sollte man die Eingangspassage von Kohelet – „Windhauch, Windhauch, das ist alles Windhauch. Welchen Vorteil hat der Mensch von all seinem Besitz, für den er sich anstrengt unter der Sonne?“ (Koh 1,2) – und die daran anknüpfenden Überlegungen anders verstehen denn als Zeugnis einer großen Enttäuschung? Oder die Klage Ijobs über das ihm widerfahrene Unrecht und Leid, über seine Freunde, über Gott: „Zum Ekel ist mein Leben mir geworden, ich lasse meiner Klage freien Lauf, reden will ich in meiner Seele Bitternis“ (Ijob 10,1)?

¹ Vgl. etwa Feuerbach, Ludwig, *Das Wesen der Religion. Ausgewählte Texte zur Religionsphilosophie*, hg. v. Albert Esser, Heidelberg, 1983.

² Marx, Karl, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, in: Marx, Karl/Engels, Friedrich, *Studienausgabe in vier Bänden*, Bd. 1: *Philosophie*, hg. v. Iring Fetscher, Frankfurt am Main, 1966, S. 17-30, hier S. 18.

³ Vgl. etwa Freud, Sigmund, „Die Zukunft einer Illusion“, in: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, Bd. 14: *Werke aus den Jahren 1925-1931*, hg. v. Anna Freud, London, 1955, S. 325-380; Freud, Sigmund, „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“, in: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet*, Bd. 16: *Werke aus den Jahren 1932-1939*, hg. v. Anna Freud, London, 1950, S. 103-246.

Und auch die wohl radikalste und in ihrer Radikalität meiner Ansicht nach bis heute faszinierendste Kritik der Religion, diejenige Friedrich Nietzsches, kennt die Enttäuschung, wenn auch als Enttäuschung darüber, dass es genau besehen keine Ent-täuschung im Sinne einer Befreiung aus der Täuschung, der Lüge, der Illusion gibt, keine Unterscheidungsmöglichkeit zwischen Sein und Schein, da die Vernunft unauslöslich in die Täuschungsquellen ihrer selbst verstrickt ist:

Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen. [...] Nun vergisst freilich der Mensch, dass es so mit ihm steht; er lügt also [...] unbewusst und nach hundertjährigen Gewöhnungen – und kommt eben durch diese Unbewusstheit, eben durch dies Vergessen zum Gefühl der Wahrheit.⁴

Die Enttäuschung über die Unmöglichkeit der Ent-täuschung jedoch ist der einzige Weg zur Erlösung, die in der Haltung des ‚amor fati‘ gegeben ist, eine Haltung, die jeglichem Gottesglauben entsagt, aber auch jeglicher Hoffnung auf universales Heil, gar auf ein Leben nach dem Tode:

Wie hoch die Menschheit sich entwickelt haben möge – und vielleicht wird sie am Ende gar tiefer, als am Anfang stehen! – es giebt für sie keinen Übergang in eine höhere Ordnung, so wenig die Ameise und der Ohrwurm am Ende ihrer ‚Erdenbahn‘ zur Gottverwandtschaft und Ewigkeit emporsteigen. Das Werden schleppt das Gewesensein hinter sich her; warum sollte es von diesem ewigen Schauspiele eine Ausnahme für irgend ein Sternchen und wiederum für ein Gattungchen auf ihm geben! Fort mit solchen Sentimentalitäten!⁵

Es geht also auch um die Aufgabe von Hoffnungen, von Wünschen, Träumen, Idealen, die sich als Illusionen entpuppt haben. Man könnte versucht sein, diese religionskritische Enttäuschung vor allem als emanzipatorischen Akt und damit auch als befreienden Aufbruch, ja als Aufbruch in eine neue Art und Weise der Lebenslust, zu verstehen und damit als Weg in einen quasi ‚fröhlichen Atheismus‘. Das aufklärerische ‚sapere aude!‘ führte dann letztlich auch zu einer heilsamen Enttäuschung und Desillusionierung, nämlich zur Preisgabe der Illusion, dass ein Absolutes existiert, dass der Idee des Unbe-

⁴ Nietzsche, Friedrich, „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. 1: *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873*, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München et al., 1980, S. 511-897, hier S. 880f.

⁵ Nietzsche, Friedrich, „Die fröhliche Wissenschaft“, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. 3: *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München et al., 1988, 2. Aufl., S. 19-88, hier S. 54.

dingten eine Realität entspricht, theistisch ‚Gott‘ genannt. Doch diese Enttäuschung ist genau besehen nichts, was ungebrochene Freude beschert. Es geht hier ja nicht um diejenigen, die generell religiös unmusikalisch sind. Wem Religion und Glaube grundsätzlich nichts bedeuten, der kann auch nicht enttäuscht werden. Enttäuscht werden kann nur der, der eine Ahnung vom Glauben besitzt, ja der vielleicht sogar gläubig gewesen ist. Herbert Schnädelbach beschreibt dies in seinem Aufsatz „Der fromme Atheist“ so:

So viel diesseitiger Frohsinn ist dem frommen Atheisten verdächtig, denn er bedenkt die Kosten; sein Unglaube ist für ihn vor allem das Denkmal eines Verlustes. [...] Den Schlusschoral aus Bachs Johannes-Passion ‚Ach Herr, lass dein lieb Engelein...‘ oder das Doppelquartett ‚Denn er hat seinen Engeln befohlen über dir...‘ aus Mendelssohns Elias vermag er nicht anzuhören, ohne mit den Tränen zu kämpfen: Was sich da einstellt, ist eine Mischung aus Trauer und Wut, dass das alles nicht wahr ist. Der Ausweg einer vollständigen Ästhetisierung solcher Werke ist ihm verschlossen, und weil er hier nicht nur seufzen kann ‚Wie schön!‘, verzichtet er lieber darauf, sie überhaupt anzuhören.⁶

Genau besehen steckt in dieser Melange von Religionskritik und Enttäuschung eine große Portion Melancholie. Wer melancholisch gestimmt ist, kann Enttäuschungen zulassen, kann sich von Illusionen trennen und traut sich dann womöglich auch eher als andere, der Religion zu entsagen, ja sogar, sie zu kritisieren. Denn das Melancholische ist ja als Erfahrung der Fragilität, der Limitation, der Kontingenz des Daseins bestimmt: in seinem Erkennen, Wollen, Handeln begrenzt und unvollkommen, in seinem Sein endlich. Dies wird in besonderer Art und Weise als schmerzlich verspürt, weil der Vernunft zugleich die ‚Idee des Unendlichen‘ bzw. Unbedingten eingeschrieben ist, die in Spannung steht zur genannten Erfahrung der Bedingtheit des gesamten Existenzvollzuges. In Spannung zu dieser Erfahrung steht auch, dass sich gerade bewusstes Leben in seinem freien Selbstvollzug als singularär erlebt. Darin kommt ihm quasi ein ‚Moment Unbedingtheit‘ zu, das es von allem anderen Seienden, Dingen wie Ereignissen, unterscheidet: nicht ‚etwas‘, sondern ‚jemand‘. Diese Einmaligkeit aber bleibt vorläufig, denn sie wird durch den Tod ausgelöscht. Melancholie, so Romano Guardini, macht verwundbar für das Leid der Existenz.⁷ Und das kann zu Enttäuschung führen, zu einem Gefühl der Leere, der „großen Traurigkeit“ über das Dasein als Ganzes, zum „Schleier der Schwermut“.⁸

So ist es sicher kein Zufall, dass viele bedeutende Religionskritiker melancholisch gestimmt waren. Sie hatten sich zum Ziel gesetzt, Möglichkeiten gelingender Lebensführung zu entwerfen, ohne aber zugleich eine reli-

⁶ Schnädelbach, Herbert, „Der fromme Atheist“, in: Ders., *Religion in der modernen Welt*, Frankfurt am Main, 2009, S. 78-85, hier S. 80.

⁷ Vgl. Guardini, Romano, *Vom Sinn der Schwermut*, Kevelaer, 2008, S. 44.

⁸ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, hg. v. Thomas Buchheim, Hamburg, 1997, S. 71.

giöse Selbst- und Weltdeutung einzunehmen. Sie plädieren dafür, die Spannung zwischen Unbedingtem und Bedingtem auszuhalten und darin anzuerkennen, dass es umfassenden Sinn und umfassende Bedeutung letztlich nicht geben kann. Daraus folgt aber die Aufforderung, sich um eine gelingende, glückende Lebensführung gerade unter Anerkennung dieser Bedingtheit zu bemühen. Albert Camus' Philosophie des Absurden etwa ist von der Anerkennung der prinzipiellen Spannung zwischen Unbedingtem und Bedingtem gekennzeichnet, denn genau diese Spannung kennzeichnet die absurde Existenz:

Meine Überlegung möchte dem Unabweisbaren, das sie aufgedeckt hat, treu bleiben. Diese Evidenz ist das Absurde. Es ist jener Zwiespalt zwischen dem sehnsüchtigen Geist und der enttäuschenden Welt, es ist mein Heimweh nach der Einheit, dieses zersplitterte Universum und der Widerspruch, der beide verbindet.⁹

Das Absurde anzuerkennen bedeutet nun nicht, vor ihm zu resignieren, sondern beständig zu revoltieren, sich aufzulehnen auch dann, wenn man um die Unentrinnbarkeit aus der Absurdität weiß: „Leben heißt: das Absurde leben lassen. Das Absurde leben lassen heißt: ihm ins Auge sehen.“¹⁰

Die Erkenntnis und Anerkennung des Absurden lässt hier gerade eine religiöse Sinndeutung nicht zu. Versperrt wird dieser Weg durch das Problem der Theodizee, bei Camus vor allem in seinem Roman „Die Pest“ markant formuliert. Keineswegs ist gewiss, dass Gott nicht existiert. Doch sollte er existieren, wäre es angesichts des von ihm zugelassenen Leids besser für ihn, er existierte nicht. Die Revolte führt somit auch zur Auflehnung gegen Gott, mag er existieren oder nicht.¹¹ Zugleich stellt Camus am Beispiel seiner beiden Romanfiguren Merseault (in „Der Fremde“) und Rieux (in „Die Pest“) zwei Möglichkeiten absurder Existenz vor, die man als gelingend und misslingend bezeichnen könnte. Der Arzt Rieux, die Hauptfigur in „Die Pest“, ist sozusagen der Held des Absurden, der sein Schicksal auf sich nimmt und sich doch zugleich dazu verpflichtet fühlt, moralisch zu handeln und Widerstand zu leisten gegen das, wogegen er eigentlich keinen Widerstand zu leisten vermag. Der Held des Absurden benötigt keine religiöse Sinndeutung, um seinem Leben Sinn zu verleihen, als erfolgreiches Sinndeutungsmuster fungiert hier die Auflehnung. In „Der Fremde“ dagegen hat Camus die Negativfolie der absurden Existenz vorgelegt: Gleichgültig dahinlebend bringt Merseault eher zufällig einen Mann um und gibt als Motiv für seine Tat an, dass an allem nur die Sonne schuld ge-

⁹ Camus, Albert, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Hamburg, 1984, S. 47.

¹⁰ A.a.O., S. 49.

¹¹ Vgl. Camus, Albert, *Die Pest*, Hamburg, 1980.

wesen sei.¹² Ist Rieux der Held, so Merseault der Antiheld des Absurden, der an der Herausforderung der absurden Existenz scheitert.¹³

Eine andere Richtung nimmt Friedrich Nietzsches Plädoyer für die ‚amor fati‘, eine Haltung, die das Schicksal freimütig annimmt und anerkennt, ohne auf Überwindung, gar auf Erlösung zu hoffen, sondern hineinspringt in die lustvoll und leibhaft gelebte Liebe zum Leben, jenem Leben, das bestimmt ist durch die ewige Wiederkehr des Gleichen und den Willen zur Macht. Das führt dann auch zur Preisgabe einer bestimmten Vorstellung von Moralität, der etwa Camus immer noch verpflichtet war, zur Preisgabe einer Moral, die für Nietzsche Residuum einer von ihm so genannten ‚Herden- bzw. Sklavenmoral‘ ist. Bei Nietzsche kann der ‚Geist der Schwermut‘ jedoch die Freude an dem ‚amor fati‘ nicht nur befördern, sondern auch verhindern; er ist, wie es im „Lied der Schwermuth“ heißt, der Widersacher Zarathustras, sein „schlimmer Trug- und Zaubergeist“, der „schwermüthige Abend-Dämmerungs-Teufel“, dem „Mittagsdämon“ der ‚acedia‘ vergleichbar, der sich auf das Gemüt legt: „[E]uch Allen, die ihr *am grossen Ekel* leidet gleich mir, denen der alte Gott starb und noch kein neuer Gott in Wiegen und Windeln liegt, – euch Allen ist mein böser Geist und Zauber-Teufel hold“.¹⁴

Enttäuschung, Desillusionierung, Schwermut – sie alle tragen zu einer religionskritischen Haltung bei. Doch es ist wichtig zu sehen, dass es hier nicht allein um Erfahrungen, Gefühle oder Stimmungen geht, sondern vor allem auch um die intellektuelle Dimension der Enttäuschung: Fragen brechen auf, die nicht mehr beantwortet werden können, angestammte Antworten und Begründungsmuster haben ihre Überzeugungskraft verloren. Nicht nur Erfahrungen desillusionieren, auch das Denken macht – um es mit George Steiner zu sagen – traurig, melancholisch. Das reflexive Vermögen dient ja einerseits dazu, die eigene Existenz zu deuten und ihr in diesen Deutungen einen Sinn zu verleihen, um das Leben gelingend führen zu können. Denn dieser Sinn stellt sich nicht unmittelbar von selbst schon ein. Doch die Reflexion kann andererseits auch zu Enttäuschungen, zu melancholischen Momenten führen, wenn sich der Eindruck verfestigt, dass es Sinn und Bedeutung letzt-

¹² Vgl. Camus, Albert, *Der Fremde*, Hamburg, 1997.

¹³ Vgl. hierzu auch Wendel, Saskia „...die allem endlichen Leben anklebende Traurigkeit... Melancholie und religiöse (Un)Musikalität bei Kierkegaard und Camus“, in: *Glaube und Skepsis. Beiträge zur Religionsphilosophie Heinz Robert Schlettes*, hg. v. Cornelius Hell/Paul Petzel/Knut Wenzel, Ostfildern, 2011, S. 159-171. Vgl. auch die Überlegungen Magnus Striets zu Melancholie und Religion in: Striet, Magnus, „Warum ich immer noch Camus lese. Auch künftig“, in: *Glaube und Skepsis. Beiträge zur Religionsphilosophie Heinz Robert Schlettes*, hg. v. Cornelius Hell/Paul Petzel/Knut Wenzel, Ostfildern, 2011, S. 172-182; Ders., „Das Versprechen der Gnade. Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung“, in: *Theologische Anthropologie*, Bd. 2, hg. von Thomas Pröpper, Freiburg im Breisgau et al., 2011, S. 1490-1520.

¹⁴ Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. 4: *Also sprach Zarathustra I-IV*, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München et al., 1980, S. 370.

lich nicht gibt. Die Fähigkeit zu reflexiver Lebensdeutung wird so zum ‚Götterfluch‘, der nicht aus der Enttäuschung herausführt, sondern nur noch mehr in sie hinein:

Die menschliche Existenz, das Leben des Verstandes bedeutet Erfahrung dieser Melancholie und das vitale Vermögen, sie zu überwinden. Wir sind gleichsam ‚traurig‘ erschaffen. [...] Ein Schleier der Trauer, der tristitia, ist geworfen über die Passage vom homo zum homo sapiens, wie positiv sie auch sein mag.¹⁵

Wo Enttäuschung ist, ist Resignation nicht weit, Hoffnungslosigkeit, depressive Verstimmung. Und wenn keine Hoffnung besteht, ist Verzweiflung häufig die Konsequenz. Sören Kierkegaard hat nicht von ungefähr die existenzielle Situation des Menschen als Verzweiflung, als ‚Krankheit zum Tode‘ gekennzeichnet.¹⁶ Die Folge der Enttäuschung kann durchaus auch ein tiefer, krankhaft anmutender Zorn auf das Leben selbst sein. Ein schonungsloses Zeugnis dafür ist Fritz Zorns Buch „Mars“, in dem der Protagonist auf geradezu bestürzende Art und Weise sein zutiefst unglückliches Leben schildert und zuletzt sein Sterben an Krebs:

Der Haß und die Verzweiflung in mir hören nicht mehr auf. Sie sind wie ein Vulkan, der in mir explodiert und nie mehr erlöschen kann, solange ich noch lebe. [...] Wenn ich nachts nicht schlafen kann und mich schweißgebadet ächzend und brüllend in meinem Bett herumwälze, wenn ich sinnlos schreiend in meiner Wohnung herumrenne und meine Zimmerwände anheule, dann ist dieser Vulkan tätig. [...] Das ist das unverhüllte, maskenlose Leid der Seele, das den Körper herumwirft in ohnmächtiger und hoffnungsloser Verzweiflung.¹⁷

II.

Es gibt aber auch eine andere Art und Weise, mit der Enttäuschung umzugehen, auch als religionskritische Strategie. Denn sie ist nicht nur für nicht-religiöse Sinndeutungen bedeutsam; auch für religiöse Selbst- und Weltdeutungen kann sie relevant sein. Religionskritik ist nämlich ebenfalls eine Aufgabe religiöser Sinndeutungssysteme; sie müssen ihre eigenen Einstellungen, Überzeugungen, immer wieder neu der Kritik aussetzen. Religionskritik ist folglich nicht nur etwas, was von außen aus areligiöser und/oder atheistischer Perspektive an Religion herangetragen wird, sondern sie kommt durchaus auch von innen, und hier darf sie nicht nur sein, sondern es geht quasi gar nicht ohne sie. Und dies in ihrer doppelten Ausrichtung: als Enttäuschung im Sinne einer desillusionierenden Erfahrung und als Ent-täuschung im Sinne des

¹⁵ Steiner, George, *Warum Denken traurig macht. Zehn (mögliche) Gründe*, Frankfurt am Main, 2006, S. 7f.

¹⁶ Vgl. Kierkegaard, Sören, *Die Krankheit zum Tode*, Hamburg, 2002.

¹⁷ Zorn, Fritz, *Mars*, Frankfurt am Main, 1979, S. 164.

Sich-Lösens von sich als nicht tragfähig herausgestellt habenden Überzeugungen und Einstellungen.

In ihrer ersten Dimension, der enttäuschenden Erfahrung, steht sie durchaus in der Tradition der Rebellion gegen Gott, die auch den Protestatheismus kennzeichnet; sie wirft das Theodizeeproblem auf. Und es spricht für Theodizee-Sensibilität, wenn auch religiöse Sinndeutungen sich dieser Herausforderung stellen und sich in ihrem Gottesverständnis, ja in ihren grundsätzlichen religiösen Einstellungen, enttäuschen lassen. Man könnte dies auch einen religionskritischen Ikonoklasmus nennen, einen Bildersturm, in dem gewohnte Gottesbilder zerbrechen. Die Folge ist aber keine Absage an jegliche religiöse Deutungen, sondern der Versuch, im Durchgang durch diese Enttäuschung neue Bilder, neue religiöse Sinndeutungen zu kreieren. In dem Drama „Draußen vor der Tür“ von Wolfgang Borchert findet sich zumindest indirekt ein Beispiel für diese Form produktiver Enttäuschung. Die Hauptfigur, Beckmann, hadert zunächst in der bekannten Form des Protestatheismus mit Gott, von dem er bitter enttäuscht worden ist:

Wann bist du eigentlich lieb, lieber Gott? Warst du lieb, als du meinen Jungen, der gerade ein Jahr alt war, [...] von einer brüllenden Bombe zerreißen ließt! Warst du da lieb, als du ihn ermorden ließt, lieber Gott, ja? [...] Nein, richtig. Du hast es nur zugelassen. [...] Wo warst du da eigentlich, als die Bomben brüllten, lieber Gott? Oder warst du lieb, als von meinem Spähtrupp elf Mann fehlten? [...] Wann warst denn du eigentlich lieb, Gott, wann? Wann hast du dich jemals um uns gekümmert, Gott? [...] Ach, du bist alt, Gott, du bist unmodern, du kommst mit unsern langen Listen von Toten und Ängsten nicht mehr mit. Wir kennen dich nicht mehr so recht, du bist ein Märchenbuchliebergott.¹⁸

Aber dann folgt eine Wendung, die in eine andere Richtung weist als diejenige des Protestatheismus:

Heute brauchen wir einen neuen [Gott]. Weißt du, einen für unsere Angst und Not. Einen ganz neuen. [...] Du bist tot, Gott. Sei lebendig, sei mit uns lebendig, nachts, wenn es kalt ist, einsam und wenn der Magen knurrt in der Stille – dann sei mit uns lebendig, Gott.¹⁹

Enttäuschende Erfahrungen führen hier zunächst in die Anklage Gottes, in die Rebellion gegen den traditionellen Gottesbegriff, führen in die Kritik bestimmter religiöser Überzeugungen. Doch im Unterschied zur nichtreligiösen Religionskritik werden andere Konsequenzen gezogen: Es wird nach neuen Interpretationen gesucht, nach neuen Bestimmungen des Absoluten, nach neuen Prädikaten Gottes. Nicht Gott wird verabschiedet oder Religion überhaupt, sondern ein Gottesverständnis, das sich als nicht haltbar erwiesen hat, das zerbrochen ist, weil es der enttäuschenden Erfahrung nicht mehr länger stand-

¹⁸ Borchert, Wolfgang, „Draußen vor der Tür“, in: *Das Gesamtwerk*, hg v. Michael Töteberg, Hamburg, 2007, Neuaufl., S. 115-192, hier S. 173f.

¹⁹ Ebd.

halten konnte. Ein Gottesglaube, der angesichts der Theodizee nicht zu überzeugen vermag, taugt nicht als Sinndeutung gelingenden Lebens.

So führt die Enttäuschung zur Ent-täuschung: zur Aufgabe der ‚Unterscheidung der Geister‘, zur ‚Hermeneutik des Verdachts‘ auch der eigenen religiösen Tradition gegenüber, zum Sich-Freimachen von Überlieferungen, die sich als Täuschung herausgestellt haben könnten, als bloßer Schein. Und das kann man durchaus als religiöse Form der Religionskritik verstehen, als religiös motivierte religionskritische Strategie, in der Enttäuschung von zentraler Bedeutung ist. Voraussetzung ist hier allerdings die Überzeugung, dass ein Unterschied besteht zwischen Sein und Schein, Wahrheit und Irrtum bzw. Illusion, die Überzeugung also, dass unsere Vernunft zu wahrer Erkenntnis fähig und nicht durch und durch von Täuschungsquellen durchsetzt ist, dass Begriffe wie Wahrheit, Freiheit, Subjektivität, Bewusstsein, möglicherweise auch Gott, mehr sind als bloße Fiktionen, die sprachlich bzw. grammatikalisch erzeugt sind. Sollte Nietzsches Diagnose dagegen zutreffen, dass die Vernunft betrügerisch ist, dann ist dieses religionsaffine religionskritische Programm zum Scheitern verurteilt, weil es noch daran festhält, dass Ent-täuschung überhaupt möglich ist. Gerade deshalb erweist sich im Übrigen meiner Ansicht nach Nietzsches Kritik der Religion als die eigentliche Herausforderung für religiöse Selbst- und Weltdeutungen, der gegenüber Kritiken wie diejenige Feuerbachs oder Marxens, ja auch diejenige des Protestantismus, als geradezu zu harmlos erscheinen.

Die skizzierte ‚religiöse Kritik der Religion‘ entspricht einem rationalen Theologieverständnis: Religiöse Einstellungen, sollen sie denn wirklich überzeugen können, können nicht wider alle Vernunft vertreten werden, sondern nur im Einklang mit ihr. Religiöse Überzeugungen können nicht nur behauptet, sie müssen begründet werden, weil und insofern sie mit universalen Geltungsansprüchen verbunden sind, die genau jener Begründung bedürfen. Andernfalls gerönnen sie zu purer Ideologie. Jenes Programm rationaler Theologie ist so gesehen stets auch ein ideologiekritisches Programm, das sich dabei mit teilweise harten Realitäten konfrontiert. Das kann Enttäuschungen einschließen, Desillusionierungen über ehemals Geglaubtes, über Traditionen, die einem ans Herz gewachsen sind. Die Anstrengung des Begriffs, die intellektuelle Auseinandersetzung auch in Fragen der Religion, kann zunächst einmal ‚traurig machen‘, weil in diesem Entmythologisierungsprogramm möglicherweise durchaus liebgewordene Traditionen auf der Strecke bleiben. Aber diese Enttäuschungen sind genau besehen heilsam, befreiend, eben weil sie dazu führen, sich vom ‚Märchenbuchliebergott‘ zu lösen. Und nicht wenige Zeitgenossinnen und Zeitgenossen haben wohl immer noch solch einen Gott vor Augen, wenn sie das Wort ‚Gott‘ aussprechen, ob zustimmend oder ablehnend. Insbesondere theistische religiöse Einstellungen sind somit von dieser produktiven religionskritischen Strategie betroffen.

III.

Vor allem das Christentum hat sich meines Erachtens der Enttäuschung zu stellen, und dies auf verschiedenen Feldern seiner Überzeugungen. Denn das Christentum ist gewissermaßen eine komplizierte Religion: Es fordert zum Glauben nicht nur an einen Gott auf, sondern dazu noch an einen dreieinen Gott, an einen menschengewordenen Gott, an eine in einer konkreten Person schon vorweggenommene Erlösung, in die alle mit hineingenommen sind, zum Glauben an ein individuelles Fortbestehen über den Tod hinaus unbeschadet des Vergehens des Körpers – all das sind alles andere als leicht verständliche Überzeugungen religiöser Provenienz. Das ginge salopp gesagt auch einfacher. Und das Ganze verschärft sich noch durch Anfragen von aktuellen philosophischen Theorien wie etwa naturalistischen Metaphysiken und aus ihnen erwachsenden neuen Formen der Religionskritik, die an Überzeugungen rütteln, die lange selbstverständlich erschienen.²⁰

Konkret wäre hier etwa im Blick auf das Gottesverständnis der Verdacht zu nennen, dass dieses immer noch von Rest-Anthropomorphismen durchsetzt ist, die im Übrigen auch auf das Theodizeeproblem zurückwirken. So muss man sich beispielsweise angesichts der kausalen Geschlossenheit der Welt auch mit dem womöglich enttäuschenden Gedanken konfrontieren, dass Gott nicht in der Lage ist, in die Welt einzugreifen, und dass ein innerweltliches Handeln Gottes dann auch anders zu denken ist als in Form göttlicher Interventionen. Dann aber gilt es, sich von Handlungen zu verabschieden, die Gott zu solch einem Eingreifen motivieren sollen, wie etwa Bittgebeten, zumal hier stets noch der alte ‚do ut des‘-Gedanke des Opfers durchschimmert, auch dann, wenn das Kultopfer durch die Gebetspraxis ersetzt wird. Muss man sich nicht nochmals radikal der Enttäuschung stellen, dass die eigene Leistung nichts bewirken kann, dass man selbst weder Gnade noch Heil herbeizwingen, auch nicht herbeibeten kann?²¹ Hier schließt sich die Frage an, was göttliche Freiheit bedeuten könnte, wenn eben nicht die Freiheit eines mit Allmacht und Allwissenheit ausgestatteten intervenierenden Souveräns, und wie dann aber die Personalität Gottes zu kennzeichnen ist, ohne Gott als quasi omnipotentes Individuum zu hypostasieren.

Die religionsproduktive religionskritische Strategie der Enttäuschung betrifft allerdings nicht nur das Gottesverständnis bzw. das Verständnis des Absoluten und damit verbundene Überzeugungen wie etwa diejenige vom Offen-

²⁰ Vgl. hierzu z.B. Becker, *Patrick, Kein Platz für Gott? Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften*, Regensburg, 2009; Hoff, Gregor Maria, *Religionskritik heute*, Kevelaer, 2010; Striet, Magnus (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg im Breisgau et al., 2008.

²¹ Vgl. hierzu z.B. Striet, Magnus (Hg.), *Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet*, Freiburg im Breisgau et al., 2010; Schmelter, Denis, *Gottes Handeln und die Risikologik der Liebe. Zur rationalen Vertretbarkeit des Glaubens an Bittgebetserhörungen*, Marburg, 2012.

barungs- und Heilshandeln Gottes und darauf bezogene religiöse Praxen wie bestimmte liturgische oder Gebetspraxen. Davon betroffen ist auch, wie bereits erwähnt, die Überzeugung vom individuellen Fortbestehen bewussten Lebens nach dem Tod. Denn die Frage nach der Möglichkeit dieses Fortbestehens individueller Existenz stellt sich ja nicht mehr nur durch die Erfahrung des Zerfallens des Körpers und damit eines individuierenden Körperschemas, sondern vor allem dadurch, dass bewusstes Leben an neuronale Prozesse gekoppelt und damit mit dem Ende dieser Prozesse im Hirntod auch das Bewusstsein ausgelöscht sein könnte. Zuzugeben, dass die eigene Existenz endlich sein könnte, stellt aber sicher die radikalste Enttäuschung dar, die härteste Desillusionierung, die bitterste Konfrontation mit der Realität. Und selbst wenn es gelänge, gute Argumente für ein Leben nach dem Tode, für ein Fortbestehen des Bewusstseins auch nach dem Verlöschen des Gehirns zu finden, bliebe womöglich nicht die Enttäuschung erspart, dass diese postmortale Existenz nicht in der uns vertrauten und bekannten Form individuierter Existenz sich vollzieht, schon gar nicht im vertrauten Körperschema, auch nicht in transformierter Art und Weise. Die postmortale Transformation meines Personseins wird möglicherweise, so sie denn überhaupt existiert, anders gestaltet sein als in der Art und Weise eines transformierten Individuums. Die Zunahme von Bestattungspraxen, die mit der Tradition des Begräbnisses des toten Körpers auf einem Friedhof gebrochen haben, zeugen meines Erachtens von wachsender Bereitschaft, sich auch diese Enttäuschung zufügen zu lassen und mit ihr produktiv, auch religionsproduktiv, umzugehen. Wenn aber die Überzeugung einer ‚Auferstehung im Tod‘ nicht zwangsläufig mit derjenigen des Fortbestehens eines individuierten Körpers identisch ist, dann betrifft das nicht allein die Auferstehungshoffnung für uns, sondern auch das Bekenntnis zu einem Auferstehungsgeschehen, das für Christinnen und Christen Zeichen dieser Hoffnung ist – die Auferstehung Jesu. Denn auch diese wäre dann nicht mit der postmortalen Existenz eines individuierten Körpers identisch – und das wird ja auch schon darin deutlich, dass auf die Differenz zwischen der bloßen Erweckung eines Toten (und damit eines toten Körpers) und dem Geschehen, das wir in Bezug auf Jesus als Auferstehung bzw. Auferweckung bezeichnen, hingewiesen wird. Dann aber wäre doch eigentlich radikal mit der Überzeugung ernst zu machen, dass es für den Glauben an die Auferstehung Jesu – auch in ihrer leiblichen Dimension – letztlich völlig unerheblich ist, ob das Grab voll oder leer gewesen ist, eben weil es nicht um das Erstehen eines toten Körpers aus dem Tod geht, und weil das, was biblisch mit der Metapher ‚Auferstehung‘ bezeichnet wird, schon im Tod am Kreuz vollbracht worden ist, weil Karfreitag, Ostern und Himmelfahrt ein Geschehen sind: das Geschehen der Vorwegnahme umfassenden Heils für alle im Leben und Sterben dieses Einen, der Antizipation des Reiches Gottes, das der ganzen Schöpfung zugesagt ist, denn anders bliebe sie unvollkommen, gleichsam halbiert – und das Theodizeeproblem schлüge erneut mit voller Härte zu.

Die genannten Enttäuschungen mögen für manche Christinnen und Christen ‚zersetzend‘ häretisch klingen, ja geradezu defätistisch, jedoch sind sie meines Erachtens Wege zu einer Form produktiver Religiosität, wenn man nicht versucht, im Blick auf die Enttäuschungen unter der Aufopferung des Verstandes quasi in eine ‚doppelte Wahrheit‘ vermeintlichen Glaubens hineinzuspringen und sich dabei wie Münchhausen aus dem Sumpf der Enttäuschungen zu ziehen, sondern neue religiöse Selbst- und Weltdeutungen zu kreieren bzw. überlieferte Deutungen neu zu interpretieren – ohne Scheu davor, dabei auch Liebgewordenes und als sicher vermeinte Gewissheiten aufgeben zu müssen. Das Kantische ‚sapere aude!‘ auch in Fragen der Religion kann somit nur gelingen, wenn man sich der Enttäuschung aussetzt und wenn man das Wagnis der Enttäuschung eingeht. Anders formuliert: wenn man den Zweifel zulässt. Und das kann nur gelingen, wenn man anerkennt, dass religiöse Überzeugungen nicht irrumsimmun sind, dass es sich also um vernünftig zu rechtfertigende Glaubens-, nicht aber um Wissensüberzeugungen handelt, die folglich auch nicht mit unzweifelhaftem Wissen einhergehen. Andernfalls würden religiöse Überzeugungen gegenüber Einwänden immunisiert, und solche Immunisierungsstrategien können schnell in fundamentalistische Selbstbehauptungsszenarien umschlagen. Enttäuschung – als religionskritische Strategie in religionsproduktiver Absicht verstanden – schützt somit auch vor religiösen Fundamentalismen.²²

Wer sich außerdem enttäuschen lassen kann, der kann sich umgekehrt auch überraschen lassen – und das ist nicht die schlechteste Haltung im Feld des Religiösen, da die Fähigkeit, sich überraschen zu lassen, an die Fähigkeit der Hoffnung geknüpft ist, die im Zentrum des Glaubens steht. Das ist im Übrigen der wichtigste Unterschied zwischen nichtreligiöser und religionsproduktiver Enttäuschung als religionskritischer Strategie: Der religiöse Mensch lässt sich in aller Enttäuschung nicht die Hoffnung nehmen; der ‚religiös Enttäuschte‘ ist weder hoffnungslos noch verzweifelt, genau deshalb kann er ja auch die Kraft zu neuen religiösen Deutungen aufbringen, anstatt jeglicher religiöser Selbst- und Weltdeutung zu entsagen. Er hat trotz aller Enttäuschung seinen Glauben nicht verloren, und das heißt: die grundsätzliche Fähigkeit, zu vertrauen und zu hoffen. Er weiß nicht, ob seiner Hoffnung, ob dem, dem er Vertrauen schenkt, wirklich eine Realität entspricht. Aber er glaubt – nicht wider den Intellekt, sondern mit guten Gründen, die auch den Intellekt zu über-

²² Vgl. hierzu z.B. Wendel, Saskia, „Glauben statt Wissen. Zur Aktualität von Kants Modell des ‚praktischen Vernunftglaubens‘“, in: *Idealismus und natürliche Theologie*, hg. v. Margit Wasmaier-Sailer/Benedikt Paul Göcke, Freiburg et al., 2011, S. 81-103; Dies., „Der universale Geltungsanspruch der Religionen und das Problem der Gewalt“, in: *Religionen und Religionsfreiheit. Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion*, hg. v. Marianne Heimbach-Steins/Heiner Bielefeldt, Würzburg, 2010, S. 167-178; Dies., „Sind religiöse Überzeugungen per se gewaltförmig? Eine religionsphilosophische Annäherung“, in: *Religiöse Vielfalt und der Religionsfrieden. Herausforderung für die christlichen Kirchen*, hg. v. Judith Könemann/Adrian Loretan, Zürich, 2009, S. 67-77.

zeugen vermögen –, dass diese Möglichkeit besteht. Das Reflexionsvermögen, das ihm unbestreitbar Kränkungen zugefügt hat und weitere zufügen wird, befähigt die Glaubenden ja nicht nur, dem zu entsagen, was sie beim besten Willen nicht mehr glauben können, sondern es befähigt sie zugleich dazu, in kreativer Art und Weise alternative religiöse Sinndeutungen vorzulegen, die ihnen Sinn und Bedeutung für eine gelingende Lebensführung vermitteln können. So werden sie auch die ‚nichtreligiös Enttäuschten‘ fragen können, was ihnen für ihre Lebensführung bleibend Halt geben kann, und ob es dazu wirklich ausreicht, sich Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorzustellen oder die ‚amor fati‘ und damit auch die Liebe zur ewigen Wiederkehr und zum Willen zur Macht als Möglichkeit gelingender Lebensführung anzusehen. ‚Religiös Enttäuschte‘ verfallen somit unbeschadet aller Melancholie, die in ihnen aufbrechen kann, und unbeschadet auch jeglicher Religionskritik, die mit ihr einhergeht, ja einhergehen muss, nicht der hoffnungslosen Verzweiflung; ihre Perspektive gleicht vielmehr derjenigen, die in Peter Härtlings Gedicht „Hoffnung“ zum Ausdruck kommt:

Aber ich sag dir,
damit du nicht fortgehst,
es lohnt sich
zu warten,
denn wir werden
mit den Bäumen
zurückwachsen
in die Wurzeln,
mit den Strömen
umkehren
zum Berg,
mit den Steinen
weich werden
im Feuer
und endlich
erzählen können,
was wir sein wollten.²³

²³ Härtling, Peter, „Hoffnung“, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Gedichte*, hg. v. Klaus Siblewski, Hamburg, 1999, S. 615.

Bibliographie

- Becker, Patrick, *Kein Platz für Gott? Theologie im Zeitalter der Naturwissenschaften*, Regensburg, 2009.
- Borchert, Wolfgang, „Draußen vor der Tür“, in: *Das Gesamtwerk*, hg. v. Michael Töteberg, Hamburg, 2007, Neuauf., S. 115-192.
- Camus, Albert, *Die Pest*, Hamburg, 1980.
- , *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Hamburg, 1984.
- , *Der Fremde*, Hamburg, 1997.
- Feuerbach, Ludwig, *Das Wesen der Religion. Ausgewählte Texte zur Religionsphilosophie*, hg. v. Albert Esser, Heidelberg, 1983.
- Freud, Sigmund, „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“, in: Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 16: *Werke aus den Jahren 1932-1939*, hg. v. Anna Freud, London, 1950, S. 103-246.
- , „Die Zukunft einer Illusion“, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 14: *Werke aus den Jahren 1925-1931*, hg. v. Anna Freud, London, 1955, S. 325-380.
- Guardini, Romano, *Vom Sinn der Schwermut*, Kevelaer, 2008.
- Härtling, Peter, „Hoffnung“, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Gedichte*, hg. v. Klaus Siblewski, Hamburg, 1999, S. 615.
- Hoff, Gregor Maria, *Religionskritik heute*, Kevelaer, 2010, 2. Aufl.
- Kierkegaard, Sören, *Die Krankheit zum Tode*, Hamburg, 2002.
- Marx, Karl, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, in: Marx, Karl/Engels, Friedrich, *Studienausgabe in vier Bänden*, Bd. 1: *Philosophie*, hg. v. Iring Fetscher, Frankfurt am Main, 1966, S. 17-30.
- Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. 4: *Also sprach Zarathustra I-IV*, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München et al., 1980.
- , „Die fröhliche Wissenschaft“, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. 3: *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München et al., 1988, 2. Aufl., S. 19-88.
- , „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. 1: *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV. Nachgelassene Schriften 1870-1873*, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München et al., 1980, S. 511-897.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, hg. v. Thomas Buchheim, Hamburg, 1997.
- Schmelter, Denis, *Gottes Handeln und die Risikologik der Liebe. Zur rationalen Vertretbarkeit des Glaubens an Bittgebetserhörungen*, Marburg, 2012.
- Schnädelbach, Herbert, „Der fromme Atheist“, in: Ders., *Religion in der modernen Welt*, Frankfurt am Main, 2009, S. 78-85.
- Steiner, George, *Warum Denken traurig macht. Zehn (mögliche) Gründe*, Frankfurt am Main, 2006.
- Striet, Magnus (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?*, Freiburg im Breisgau et al., 2008.
- (Hg.), *Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet*, Freiburg im Breisgau et al., 2010.

- , „Das Versprechen der Gnade. Rechenschaft über die eschatologische Hoffnung“, in: *Theologische Anthropologie*, Bd. 2, hg. v. Thomas Pröpper, Freiburg im Breisgau et al., 2011, S. 1490-1520.
- , „Warum ich immer noch Camus lese. Auch künftig“, in: *Glaube und Skepsis. Beiträge zur Religionsphilosophie Heinz Robert Schlettes*, hg. v. Cornelius Hell/Paul Petzel/Knut Wenzel, Ostfildern, 2011, S. 172-182.
- Wendel, Saskia, „Sind religiöse Überzeugungen per se gewaltförmig? Eine religionsphilosophische Annäherung“, in: *Religiöse Vielfalt und der Religionsfrieden. Herausforderung für die christlichen Kirchen*, hg. v. Judith Könemann/Adrian Loretan, Zürich, 2009, S. 67-77.
- , „Der universale Geltungsanspruch der Religionen und das Problem der Gewalt“, in: *Religionen und Religionsfreiheit. Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion*, hg. v. Marianne Heimbach-Steins/Heiner Bielefeldt, Würzburg, 2010, S. 167-178.
- , „... die allem endlichen Leben anlebende Traurigkeit...“. Melancholie und religiöse (Un)Musikalität bei Kierkegaard und Camus“, in: *Glaube und Skepsis. Beiträge zur Religionsphilosophie Heinz Robert Schlettes*, hg. v. Cornelius Hell/Paul Petzel/Knut Wenzel, Ostfildern, 2011, S. 159-171.
- , „Glauben statt Wissen. Zur Aktualität von Kants Modell des ‚praktischen Vernunftglaubens‘“, in: *Idealismus und natürliche Theologie*, hg. v. Margit Wasmaier-Sailer/Benedikt Paul Göcke, Freiburg et al., 2011, S. 81-103.
- Zorn, Fritz, *Mars*, Frankfurt am Main, 1979.