



Von René Buchholz, Bonn

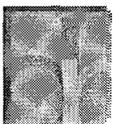
# Fortschritt gegen Mythologie? Genese, Funktion und Grenzen des neuzeitlichen Atheismus

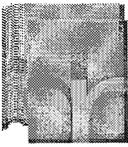
I. Was ist Atheismus? Der Begriff ist, glaubt man Diderots ironischer Klage, unscharf und kontextabhängig: „Ich höre allseits über die Gottlosigkeit jammern. Der Christ ist gottlos in Asien, der Muselman in Europa, der Papist in London, der Calvinist in Paris, der Jansenist am oberen Ende der Rue Saint-Jacques, der Molinist im Kern der Vorstadt von Saint-Médard. Was ist ein Gottloser? Ist jedermann gottlos oder niemand?“<sup>1</sup> Woher diese Inflation der Gottlosigkeit? Offenbar werden mit diesem Prädikat Leute bezeichnet, die nicht in den vertrauten Kontext passen oder die religiösen Traditionen einer Kritik unterziehen. So waren in der Antike Juden und Christen, weil sie die polytheistischen Gottesvorstellungen verwarfen, in den Augen vieler Zeitgenossen Atheisten. Ebenso mochten im 17. Jahrhundert Spinozas scharfsinnige Bibelkritik und sein mit der Tradition kaum vereinbarer Gottesbegriff als Atheismus erscheinen. Aber, um nochmals auf Diderot zurückzukommen, Gott verlangt nicht das Opfer der Vernunft; darum sind „Zweifel in Fragen der Religion ... durchaus keine gottlosen Handlungen“<sup>2</sup>. Sie zeigen allerdings an, dass das Selbstverständliche bereits Gegenstand der näheren Prüfung, – der Kritik – geworden ist; man verlässt sich nicht mehr vertrauensvoll und gehorsam auf die Autorität, sondern beansprucht eine eigene Kompetenz. Kritik, formulierte Michel Foucault, ist „die Kunst, nicht dermaßen regiert zu werden“<sup>3</sup> – nicht von den bislang unbefragt geltenden Traditionen – selbst wenn sie die Dignität einer göttlichen Offenbarung beanspruchen –, nicht von der bisherigen Elite und auch nicht von als sakrosankt geltenden Regeln. Kritik ist wesentlich antidogmatisch, insofern sie das Gegebene von sich distanziert, es als Gewordenes, ja oft auch als Gesetztes durchschaut und so zur Diskussion stellt. Nach Foucault nimmt die spezifisch neuzeitliche Form der Kritik im Bereich der Religion ihren Anfang: zunächst als Zweifel an der alleinigen Kompetenz des kirchlichen Lehramtes in Fragen der Schriftauslegung. Diese noch vergleichsweise moderate Kritik eines hermeneutischen Monopols bedeutet aber schon die Verweigerung des Gehorsams; sie ist, so Foucault, die Kunst „der reflektierten Unfügsamkeit“<sup>4</sup>. Wie aber die Kirche ihr Deutungsmonopol verliert, so auch die christliche Religion. Andere, durchaus erfolgreiche Interpretationen der Wirklichkeit treten gleichwertig neben die religiöse Sicht oder beanspruchen gar, sie abzulösen. Die politische Theorie eines Machiavelli war frei von theologischen Rücksichten und begriff sich gleichsam als Physik und Ästhetik der Macht;

Thomas Hobbes lieferte im 17. Jahrhundert eine funktionale und säkulare Begründung von Herrschaft als Bändigung des *bellum omnium contra omnes*, die durchaus im Interesse jedes einzelnen liegt. Religion und Aberglaube unterscheiden sich machttheoretisch nur darin, ob ihre Narrative 'öffentlich zugelassen' sind oder nicht. Die zugelassene aber ist nicht notwendig die „wahre Religion“<sup>5</sup>. Spätestens seit Vico gewinnt die Auffassung Konturen, dass Geschichte, ausgehend von der akuten Lebensnot, „sicherlich von Menschen gemacht worden ist“<sup>6</sup>, während Gott nur mittelbar, hinter dem Rücken der Agierenden, seine Absichten realisiert<sup>7</sup>. Condorcet wird gegen Ende des 18. Jahrhunderts auch auf diese Konzession an die religiöse Überlieferung verzichten. Sein Tableau, das er unter dem Gesichtspunkt des Fortschritts entwirft, möchte allein „par le raisonnement et par les faits“ zeigen, dass die Natur der Perfektibilität des Menschen keine Grenze setzt. Condorcet konzediert jedoch, dass die Entwicklung in bestimmten historischen Phasen retardieren, ja auf einen früheren Stand regredieren kann<sup>8</sup>. Erst Auguste Comte unterwirft im 19. Jahrhundert die Fortschritte der Menschheit einem ehernen Gesetz, demgemäß die Menschen in drei Stadien vom theologischen oder fiktiven Denken über das metaphysische schließlich zum *esprit positif* gelangen<sup>9</sup>, der von allen religiösen und metaphysischen Eskapaden frei ist.

Die naturwissenschaftliche Erklärung der Welt geriet zunehmend in Spannung zur religiösen Überlieferung: Wie ließ sich die Idee einer durchgehend kausal erklärbaren Natur mit den biblischen Erzählungen von Wundern und göttlichen Eingriffen vereinbaren? Das der Bibel zugrunde liegende Weltbild deckte sich nicht mehr mit den astronomischen Entdeckungen seit Kopernikus und Galilei. Die Erforschung der Natur verfolgt freilich kein rein kontemplatives Interesse; ihre Gesetze zu kennen ist, wie sowohl Francis Bacon als auch René Descartes wussten, nützlich, um sie sich dienstbar zu machen. Die berühmte Forderung, die Menschen sollten „*maîtres et possesseurs de la nature*“ werden<sup>10</sup>, beruht keineswegs auf bloßer Hybris. Die zumindest in Grenzen erklärbare Natur ist nicht mehr Gegenstand von Furcht und Aberglauben; ihre menschliche Indienstnahme ermöglicht ein Leben, das in weitaus geringerem Umfang von drückenden materiellen Sorgen und schweren Krankheiten beeinträchtigt ist.

Die historisch-kritische Methode schließlich, mit deren Hilfe Baruch Spinoza alt- und neutestamentliche Texte analysierte, kam zu Ergebnissen, die deutlich von der Tradition abwichen<sup>11</sup>; sie ließen es als fraglich erscheinen, ob die Bibel noch ihrem Wortlaut nach als Offenbarung anzusehen sei. Die biblischen Texte sind zudem keineswegs eindeutig und lassen unterschiedliche, kontrovers diskutierte Interpretation zu. Kann aber, was derart unsicher ist, mit apodiktischen Geltungsansprüchen auftreten und ist es vernünftig und für das Wohl des Staates erforderlich, abweichende Meinungen nicht zuzulassen? Spinoza zieht aus diesem Befund andere Schlüsse als Thomas Hobbes, denn nicht nur die Religionskonflikte des 16. und 17. Jahrhunderts, auch das Schicksal der Marranen in Spanien und Portugal zeigten, welche





fatalen Konsequenzen Intoleranz und das Streben nach religiöser Homogenität haben. Spinozas philologisch-historische Arbeit konnte sein Plädoyer für die Freiheit der Meinung stützen: Geistliches wie staatliches Recht darf sich nach Spinoza, dem in diesem Punkt auch Mendelssohn folgte, nur auf die *Handlungen* der Menschen beziehen, niemals auf ihre *Gesinnung*<sup>12</sup>.

Alle diese Entwicklungen sind aber nicht rein geistesgeschichtlich zu verstehen; sie verbinden sich mit dem seit dem Hochmittelalter aufstrebenden Bürgertum, das mehr und mehr ökonomisches und kulturelles Kapital – Wohlstand und Bildung – auf sich vereinigt und nach politischer Unabhängigkeit strebt<sup>13</sup>. Die Bedingungen des Lebens und Überlebens sind andere als bei Hofe; der Handel erfordert praktische Kenntnisse: sicheres Abwägen, gründliche Prüfung, solide Qualität, wenn der Ruf nicht leiden soll. Der Tauschakt supponiert Gleichheit auch dann, wenn sie bei genauerer Prüfung mehr Ideal als Wirklichkeit ist. In der Aufklärung vereinigen sich das Interesse an politischer wie religiöser Mündigkeit und rechtlicher Gleichheit. Die Fortschritte in den unterschiedlichen Wissenschaften bieten eine argumentative Basis, um diese Interessen zu formulieren.

Neben die jüngst von David Sorkin eingehender untersuchte religiöse Aufklärung<sup>14</sup> tritt vor allem in Frankreich eine dezidiert atheistische Wendung der „Kunst, nicht dermaßen regiert zu werden“. Der teils schwach verhüllte, teils offene Atheismus richtet sich in pointierten und polemischen Essays oder Traktaten gegen jene Traditionen, die zur Legitimation eines Machtanspruchs herangezogen wurden, den eine Minderheit gegenüber der Mehrheit erhob. Der Versuch, die Interessen transparent zu machen, die hinter den angeblich auf göttlichem Willen beruhenden Herrschaftsansprüchen stehen<sup>15</sup>, lässt die religiösen Traditionen nicht unberührt. Kein Gott und keine Offenbarung sollen länger die politischen und ökonomischen Privilegien des 1. und 2. Standes stützen. Mit der Säkularisierung jeglicher Herrschaft verband sich die Forderung nach einer Gesellschaft, die auf vernünftigen, allen einsehbaren Prinzipien beruhte und die uneingeschränkte politische, kulturelle und ökonomische Partizipation bot. Bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts hinein schienen die Interessen des 3. Standes mit denen der Menschheit uneingeschränkt überein zu stimmen.

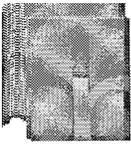
Im religionskritischen Diskurs der Neuzeit spielen materialistische Argumente zwar keine dominierende, wohl aber eine nicht zu unterschätzende Rolle. Der neuzeitliche Materialismus – zumindest bis zu Karl Büchner und Ernst Haeckel – ist jedoch kaum als eine geschlossene 'Weltanschauung' im Sinne Wilhelm Diltheys zu verstehen<sup>16</sup>; allenfalls Holbach gerät mit seinem *Système de la nature* (1770) in eine bedenkliche Nähe zu ihr. Der Materialismus fungiert vielmehr als *Gegen-Philosophie*<sup>17</sup>: Ihre kritische Pointe hat sie in der Aufwertung der vergänglichen, unwiederbringlichen irdischen Existenz, des Glücks und der somatischen, naturalen Seite des Menschen, die von den religiösen Lehren meist mit Misstrauen betrachtet wurde. Entgegen einem verbreiteten Vorurteil plädiert der Materialismus seit Epikur nicht für

zügellosten Genuss und destruktiven Egoismus, sondern empfiehlt eher Mäßigung und lehrt einen sozialverträglichen *amour propre*. Ohne Berücksichtigung der nicht zu überwindenden körperlichen, vulnerablen und bedürftigen Verfassung des Menschen gibt es keine Kultur. Die Menschen haben ihre Aufgaben und Interessen im Diesseits – ohne Blick auf ein ungewisses Jenseits – zu realisieren. Die irdische Praxis ist zwar endlich, unterliegt aber rationalen Kriterien und Zielen. Gesellschaft und Geschichte sind spezifisch menschliche Projekte, hinter denen keine göttliche Vorsehung steht. In diesem Sinne ist auch noch die berühmte Formulierung Marxens zu verstehen, die Kritik der Religion sei „die Voraussetzung aller Kritik“<sup>18</sup>. Sie mündet für Marx in eine Neufassung des kategorischen Imperativs, nämlich „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“<sup>19</sup>.

II. Kehren wir aber noch einmal zurück in die Frühaufklärung. Ende des 17. oder Anfang des 18. Jahrhunderts wird von einem unbekanntem Autor eine Schrift verfasst, die gedruckt und in Abschriften als *Traité des trois imposteurs* oder *L'Esprit de Mr. Spinoza* in Umlauf kommt<sup>20</sup>. Seine Karriere tritt der Text, der Hobbes und Spinoza ausgiebig zitiert oder paraphrasiert, erst im weiteren Verlauf des 18. Jahrhunderts an. Die Kapitel des *Traité* vereinigen in knapper Form drei zentrale Themen neuzeitlicher Religionskritik: der Zweifel *erstens* an der Idee eines personalen Gottes, der zugleich Ziel und Endzweck allen Strebens in Schöpfung und Geschichte ist, *zweitens* an der göttlichen Stiftung der Religion und *drittens* an einer vom Körper substanziiell unterschiedenen unsterblichen Seele. Es lohnt sich, diesen Motiven nachzugehen und ihre weitere Entwicklung wenigstens in groben Zügen nachzuzeichnen.

1. Der Zweifel an einer göttlichen Leitung und an einem Endzweck der Welt gehört seit Epikur und Lukrez zur materialistisch pointierten Kritik von Religion und Metaphysik. Die *causes finales* sind auch für den *Traité* nur Fiktionen<sup>21</sup>; das menschliche, an Zwecken orientierte Denken wird vorschnell in die Abläufe der Natur projiziert. Dass ein Stein zur Erde fällt und dabei einen Menschen erschlägt, gründet in keiner höheren Fügung, sondern in einem gesetzmäßigen Ablauf der Natur. Gottes Wille, heißt es spöttisch, ist das „Asyl der Unwissenden“ und derer, die aus jener Unwissenheit ihren Unterhalt beziehen<sup>22</sup>. Es ist müßig, über den Zweck der Welt zu grübeln, es kommt hingegen darauf an, dass die Menschen ihre endlichen Zwecke realisieren – angeleitet von Erfahrung und vernünftiger Einsicht. Im Materialismus- und Darwinismusstreit des 19. Jahrhunderts, aber auch noch in manchen aktuellen Kontroversen zwischen Theologen und Naturwissenschaftlern spielt die Frage einer teleologischen Deutung der Welt eine Rolle. Freilich ist die These, die Welt habe *keinen* Endzweck, durch die Naturwissenschaften so wenig gedeckt wie das vehement bekämpfte Gegenteil. Die empirischen Wissenschaften betrachten





Welt und Natur, wie Hegel es nannte, von einem „endlich teleologischen Standpunkt“ aus und leisten wenig zur Begründung negativer wie positiver metaphysischer Behauptungen<sup>23</sup>.

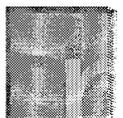
Aber nicht nur die Teleologie, auch die Religion erweist sich als Projektion eines naiven Geistes. Sie gründet, so die Epikur und Hobbes<sup>24</sup> entlehnte Auskunft, in der Furcht vor einer unerkannten, blind zuschlagenden Natur. Die Menschen verfügten aber nicht über die Mittel, die Natur zu erforschen, um sie sich wenigstens teilweise dienstbar zu machen, sondern statteten sie mit persönlichen Attributen aus und machten sie ansprechbar. Religion folgt, wie es im 20. Jahrhundert Sigmund Freud ausdrücken wird, dem im Grunde infantilen Bedürfnis, „die Natur zu vermenschlichen“<sup>25</sup>. Gott aber ist dem *Traité* gemäß nicht als Person zu fassen, sondern als mit der Natur identisches 'être universel', allein diese Bezeichnung, versichert der Autor, sei Gott angemessen<sup>26</sup>. Die Identität von Gott und Natur ist eine den materialistischen Intentionen des Autors entsprechend stark verkürzte Fassung des von Spinoza in der Ethik entfalteten Gottesbegriffs<sup>27</sup>. Immerhin bestätigt der Pantheismus des *Traité* Diderots Zurückhaltung gegenüber dem Atheismus-Begriff. Erst im weiteren Gang des 18. Jahrhunderts wird er positiv besetzt als eine illusionslose, von selbstsüchtigen Interessen, Vorurteilen und Fanatismus freie, allein auf Vernunft basierende Haltung. Atheismus ist hier weniger eine theoretisch zweifelsfrei abgesicherte Erkenntnis als vielmehr der *Habitus*' des Aufgeklärten.

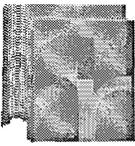
2. Seinen Titel aber verlieh dem *Traité* die Rückführung der Religion auf Machenschaften von Verführern und Betrügern, welche die Furcht der Menschen für sich zu nutzen wussten. Zu dieser wenig seriösen Gruppe zählt der Verfasser auch die Stifter der drei monotheistischen Religionen – Moses, Jesus von Nazareth und Mohammed. Sie verschafften sich und ihren Nachfolgern Vorteile, indem sie ihre Herrschaft und Gesetze mithilfe wunderbarer Erzählungen als göttlich *geoffenbart* legitimierten<sup>28</sup>. Zugrunde liegt dieser Kritik allerdings ein instruktionstheoretischer Offenbarungsbegriff, demgemäß Gott den Menschen bestimmte Sätze präskriptiver wie deskriptiver Art zukommen lässt, die sie gehorsam und dankbar annehmen sollen. Dem steht im *Traité* die radikale Profanierung von Recht und Moral gegenüber: Beide sind menschlichen Ursprungs und bestehen in ihrer vorliegenden Gestalt die Prüfung nicht. Die meisten Herrscher und Anführer – Moses, Jesus und Mohammed eingeschlossen – begründeten ihre Gesetze mit dem Hinweis auf eine transzendente Quelle und verliehen ihnen dadurch eine unhinterfragbare Autorität<sup>29</sup>. Mit der moralischen Diskreditierung der drei Stiftergestalten sollte auch die religiös legitimierte geistliche wie profane Herrschaft getroffen werden. Ihre Ämter und Vorrechte entspringen eben jenem Betrug, der schon am Anfang stand. Recht und Moral bedürfen einer rationalen, allen einsehbaren, aber keiner göttlichen Begründung. Die biblischen Schriften mit ihren Erzählungen von wunderbaren göttlichen Interventionen, Engeln und Dämonen sind, wie später Holbach anmerken wird, mehrdeutig und Quelle wie Legitimation

zahlreicher Konflikte. Warum gründet ein angeblich gütiger Gott seine Offenbarung nicht auf evidente Sätze, sondern auf Fabeln, die nur Fanatismus und Intoleranz fördern<sup>30</sup>? Man macht die Menschen mit Schwärmerei trunken, veranlasst sie so, „schweigend ihr Elend zu erleiden, das ihnen von sichtbaren Mächten zugefügt wird“ und vertröstet sie auf eine fiktive, jenseitige Welt<sup>31</sup>.

Eine dezidiert atheistic Fundierung von Moral und Recht führt nicht etwa zum Verfall der Sitten, sondern bewirkt, dass die Handlungen der Menschen, anstatt Vorurteilen und Fanatismus – „ein in die Tat umgesetzter Aberglaube“<sup>32</sup> – zu folgen, sich nach den Regeln der Vernunft und der rational geordneten Natur ausrichten. So weist später Holbach den Vorwurf, ein Atheist könne nicht tugendhaft sein, zurück: Der richtig verstandene Atheismus beruht auf Vernunft und Natur, „die niemals, wie die Religion es tut, die Verbrechen der Bösen rechtfertigen und vergeben werden.“<sup>33</sup> Der Atheist wird vielmehr alle Mittel ergreifen, „um friedlich ein von Unruhe und Reue freies Leben zu genießen“, seinen Mitmenschen kein Unrecht tun und nicht „die Gesetze der Rechtlichkeit“ verletzen, „an deren Aufrechterhaltung jedes Wesen der menschlichen Gattung interessiert ist“<sup>34</sup>. Nicht der Blick auf Lohn und Strafe im Jenseits, sondern die Einsicht in die Rationalität der Naturgesetze und der moralischen Regeln, die Holbach in einem umfassenden System vereinigt, werden ihn leiten. Diese Richtlinien sollen auch einen auf Vernunft gegründeten Staat und die Entscheidungen eines weisen Regenten bestimmen, wie Holbach es genauer in der *Éthocratie* ausführt<sup>35</sup>. Am Ende seines Hauptwerks kommt die Natur selbst zu Wort und hält dem Menschen eine fulminante Moral- und Umkehrpredigt. Sie verdeckt jedoch das ungelöste Problem, wie die mechanisch klappernde Natur Holbachs moralische Normen stützen kann. Gegen Tugend und Verbrechen ist sie gleichermaßen indifferent und den Klagen der Unterdrückten gegenüber bleibt sie taub.

Dass Religion dem Betrug von Priestern und Propheten entspringe, war freilich nicht Gemeingut der Aufklärung und ließ sich mit den Fortschritten religionsgeschichtlicher Forschung auch kaum aufrechterhalten. Eine kulturtheoretisch und geschichtsphilosophisch orientierte Religionsphilosophie von Vico bis Hegel verknüpfte die Entstehung und Entwicklung von Mythos und Religion mit der Anthropogenese und den wechselnden Stufen des menschlichen Bewusstseins. Hinter diesen Stand der Diskussion konnte auch die Religionsphilosophie Ludwig Feuerbach nicht zurück. Sie stellt eine wichtige Zäsur im atheistischen Diskurs dar, insofern nicht die Entlarvung der Religion als vorwissenschaftliche Naturerklärung und Legitimation von Herrschaft im Zentrum des Interesses steht, sondern ihre Beerbung durch eine emanzipatorische Anthropologie. „Die Religion“, heißt es im *Wesen des Christentums*, „ist die *erste, und zwar indirekte, Selbsterkenntnis* des Menschen. Die Religion geht daher überall der Philosophie voraus, wie in der Geschichte der Menschheit, so auch in der Geschichte der einzelnen. Der Mensch verlegt sein Wesen zuerst *außer sich*, ehe er es in sich findet. Das eigne





Wesen ist ihm zuerst als andres Wesen Gegenstand.“<sup>36</sup> Es steht ihm als äußere, weit überlegene Macht gegenüber und wird im weiteren Verlauf der Religionsgeschichte vergeistigt, ohne doch jemals alle anthropomorphen Züge gänzlich zu verlieren. Wenn Gott, wie es weiter heißt, „der Spiegel des Menschen“ ist<sup>37</sup>, kann es nicht Ziel der Kritik sein, Religion als bloßen Aberglauben zu beseitigen. Ernst Bloch, der sein eigenes Projekt der Beerbung von Religion hier in freilich noch defizitärer Form vorgebildet sieht, spricht zutreffend von einer „Rückverwandlung theologisch gemachter Entschränkungen in endlich menschliche“<sup>38</sup>. Die Kritik erstattet dem Bewusstsein zurück, was es in ein Jenseits verlegte; der Mensch erkennt sich nun als sein eigenes, unabgeschlossenes und diesseitiges Projekt.

Anders als die idealistische Philosophie legt Feuerbach den Akzent auf die körperliche, somatische und pathische Konstitution des Menschen. Darum sind die Anthropomorphismen von den Mythen und polytheistischen antiken Religionen bis zur gegenwärtigen christlichen Volksreligiosität Ausdruck des nicht nur abstrakt-rationalen, sondern lebendigen, sinnlichen menschlichen Wesens, das Theologie und idealistische Philosophie gleichermaßen verfehlen<sup>39</sup>. Während für die Religionskritik des 18. Jahrhunderts die anthropomorphen Gottesvorstellungen und religiösen Praktiken Zeichen von Aberglaube und Rückständigkeit waren, drückt sich für Feuerbach die Vitalität und sinnliche Phantasie des Menschen in ihnen aus. Nietzsche, den sonst wenig mit Feuerbach verbindet, treibt diesen Gedanken weiter: Die vorchristlichen Religionen vor allem Griechenlands waren Ausdruck eines Willens zum Leben, der schon durch die monotheistische Wendung des nachexilischen Judentums mit seiner gegen den Starken gerichteten Sklavenmoral<sup>40</sup> und vollends durch die Leibfeindlichkeit und asketische Haltung des Christentums gezähmt und tendenziell negiert wurde, ja es ist geradezu „Ressentiment gegen das Leben“<sup>41</sup> und „Fälschung aller Natur, aller Natürlichkeit, aller Realität“<sup>42</sup>.

Feuerbachs theologisch bis heute wenig beachtete Leib-Emphase und seine Betonung der Sinnlichkeit<sup>43</sup> war jedoch von Nietzsches Vitalismus noch weit entfernt. Seine offenen Sympathien mit der Arbeiterbewegung ließen kaum Affinitäten zu jener von Nietzsche gepriesenen Herrschaft des Starken mit seiner Herrenmoral erkennen, deren Kehrseite die Sklavenmoral ist. Damit rückt Feuerbach deutlich näher an Marx, der freilich über dessen anthropologischen Materialismus hinausging: Nicht das abstrakte Gattungswesen Feuerbachs, das seine theologischen Schalen noch nicht abgeworfen hat, sondern die spezifische, noch heteronome Gestaltung des gesellschaftlichen Naturverhältnisses, des 'Stoffwechsels zwischen Mensch und Natur'<sup>44</sup>, bringt die unterschiedlichen religiösen Projektionen hervor. Religion ist demnach sowohl „Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüth einer herzlosen Welt“ als auch „Opium des Volkes“<sup>45</sup>. Eine Gesellschaft, welche die von ihr selbst produzierte Heteronomie überwunden hat, bedarf der Religion fortan nicht mehr. Marxens Interesse an Religion bleibt sehr begrenzt, ist doch das Schlusswort bereits gesprochen. Im berühmten Fetischkapitel

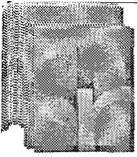
des *Kapital* kommt er noch einmal auf „die Nebelregion der religiösen Welt“ zurück, um zu veranschaulichen, wie vom Menschen Produziertes den Schein eines absolut Selbstständigen, „mit eignem Leben“ Begabtem wird<sup>46</sup>. Ob freilich die Beerbung der Religion durch Anthropologie oder eine emanzipatorische Gesellschaftstheorie ohne einen harten, absorptionsresistenten Restbestand möglich ist, steht dahin. Schon Schopenhauers Religionsphilosophie blieb hier trotz ihrer Reserven gegenüber dem Theismus, mit Grund skeptischer<sup>47</sup>.

Die souveräne Ignoranz Marxens teilte schon Karl Kautsky nicht mehr, der das Urchristentum den Vorläufern des Sozialismus zurechnete und den 'proletarischen', ja kommunistischen Charakter' der Urgemeinde derart unterstrich, dass er gegen Ende seines Buches, um Missverständnissen vorzubeugen, die Differenzen zwischen Christentum und moderner Arbeiterbewegung scharf herausstelle. Mehr und mehr zeigt sich, dass es nicht genügt, Religion, vor allem die biblischen Traditionen, anthropologisch zu beerben; zumal Marx die Grenzen der Feuerbachschen Anthropologie aufgezeigt hatte. Wichtiger war es, die herrschafts- und gesellschaftskritischen Elemente der jüdischen und christlichen Überlieferungen, die man zunehmend für die eigene Sache entdeckte, aufzugreifen<sup>48</sup>. Dass rund dreißig Jahre später Walter Benjamin die „klein und hässlich“ gewordene Theologie jenseits von Theismus und Atheismus in den Dienst nahm, damit der zur toten Puppe erstarrte historische Materialismus siegen könne, hätten sich Marx und Kautsky schwerlich träumen lassen; nicht minder überrascht hätte sie wohl auch Slavoj Žižeks kühne Umkehrung des Benjaminschen Bildes<sup>49</sup>.

3. Wenden wir uns schließlich dem dritten Punkt der vom *Traité* ausgehenden Religionskritik zu, dem Zweifel an einer selbstständigen Geist-Seele. Die Seele des Menschen ist keine vom Körper getrennte Substanz, folglich löst sie sich nach dem Tode mit dem Körper auf und die Angst vor jenseitigen Strafen ist schon aus anthropologischen Gründen überflüssig. Die strikte cartesianische Distinktion in *res cogitans* und *res extensa* beruht auf Abstraktionen und reißt auseinander, was anthropologisch eng zusammengehört. Das jenseitige Schicksal der Seele ebenso wie die gesamte jenseitige Welt, von der die Theologen sprechen, sind nichts als Chimären<sup>50</sup>. Um dies zu erkennen, bedarf es keiner philosophischen Bildung, sondern lediglich des an der Erfahrung geschulten gesunden Menschenverstandes (*bon sens*). Ist das Jenseits also nicht zu fürchten, so ist es auch nicht Gegenstand der Hoffnung. Alle menschliche Praxis richtet sich auf das Diesseits und hat sich hier zu bewähren. Religiöse Hoffnungen verträsten die Menschen auf eine fiktive Welt und hindern sie daran, ihre von der somatischen Seite untrennbaren Interessen auf Erden wahrzunehmen.

Der Arzt und Philosoph Julien Offray de La Mettrie untermauert in seiner 1748 erschienen, berüchtigten Schrift *L'Homme machine* die monistische Anthropologie mit Beobachtungen aus seiner Praxis: Genügt nicht der Einfluss von Drogen oder des Fiebers, um den Geist zu



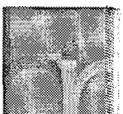


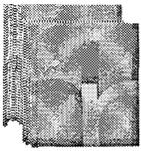
beeinflussen? Führen nicht Alter und Krankheit zum Verfall des Gedächtnisses und zum Abbau der geistigen Kapazität oder sogar zu erheblichen Veränderungen der Persönlichkeit<sup>51</sup>? „Die verschiedenen Zustände des Körper stehen also immer in Wechselwirkung (sont donc toujours corrélatifs) zu denen des Körpers.“<sup>52</sup> Angesichts dieses Befundes ist die Idee einer vom Körper trennbaren, unabhängigen Seele für La Mettrie nur „ein leerer Begriff (un vain terme)“<sup>53</sup>. Der oft bemühte Vergleich des Menschen mit einer Maschine oder einem Uhrwerk<sup>54</sup> – also mit etwas Totem – sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Argumente La Mettries und anderer Mitstreiter noch ein weitergehendes Ziel verfolgen: Die Kritik einer als leib- und lustfeindlich erfahrenen, meist religiös begründeten Moral, die Rehabilitierung des keineswegs verwerflichen *amour propre* und des stets sinnlich vermittelten Glücks mitsamt der später von Freud so genannten „Organlust“<sup>55</sup>. Die Menschen sind sinnliche, leibliche und leidensfähige Wesen; darum ist das Bedürfnis, frei von Schmerz und Hunger zu sein ebenso legitim wie das Streben nach Glück, solange es nicht auf Kosten anderer realisiert wird. Dass eine bloß unterdrückte, nicht aber *kultivierte* Sinnlichkeit erstrecht ein fragwürdiges Verhalten befördert, wird nicht nur von Denis Diderot<sup>56</sup>, sondern auch in der wohl vom Marquis d'Argens verfassten *Thérèse Philosophe* gezeigt<sup>57</sup>, ein Bestseller der erotischen Literatur im 18. Jahrhundert, der in seinen philosophischen Passagen auf die fatalen Konsequenzen unterdrückter Libido hinweist. Zugleich distanziert er sich von einem am Modell der Passivität und Untertänigkeit orientierten Weiblichkeitsideal; eine Kritik, die freilich schon von François Poulain de la Barre vorgetragen wurde<sup>58</sup>. Eine „dynamische Auffassung der seelischen Erscheinungen“ freilich, zu welcher die Überlegungen La Mettries und d'Argens doch drängten, blieb dem mechanischen Materialismus verschlossen. Es brauchte noch geraume Zeit, bis mit Freud ein differenzierter Blick hinter die „seelische Fassade“ möglich war<sup>59</sup>.

Disziplinierter geht es hingegen in Holbachs 'beflaggter Weltfabrik' zu, wie Ernst Bloch das *Système de la nature* treffend nannte<sup>60</sup>. Hier ist kein Platz für religiöse Flausen und Unangepasste, die dank der weiteren Fortschritte der Wissenschaften zu nützlichen Bürgern mutieren werden: Die Kenntnis der physiologischen Voraussetzungen des Temperaments und der Leidenschaften ermöglichen die Prognose des menschlichen Verhaltens und die Optimierung des Körpers ebenso wie langfristig die Beeinflussung der für die Gesellschaft schädlichen Temperamente. Ob auf diesem Wege Selbstbestimmung und Glück, das, wie Holbach sehr wohl wusste, „nicht für alle Wesen der menschlichen Gattung gleich“ ist<sup>61</sup>, befördert werden können, ist eher zweifelhaft. Sein Gesellschaftsmodell nähert sich schon demjenigen Comtes bedenklich an. So zeigen sich früh nicht nur die kritischen Potenziale der Aufklärung, sondern zugleich ihre Abgründe: Was als Befreiung von den Zwängen der mythischen Welt gedacht war, reproduziert sie auf anderer Ebene wieder; Fortschritt schlägt um in eine neue Form von Heteronomie, deren destruktiver Charakter im 20. Jahrhundert offenbar wurde<sup>62</sup>.

III. So stehen Atheismus und Religionskritik als Teil der Aufklärung nicht jenseits ihrer Dialektik. Die Verheißung La Mettries, „die Welt wird niemals glücklich sein, es sei denn, sie ist atheistisch“<sup>63</sup>, täuschte und das dem 18. Jahrhundert entlehnte Pathos eines Dawkins, Onfray oder Hitchens wirkt heute anachronistisch. Auch die Renaissance eines naturwissenschaftlich begründeten Monismus reproduziert nur die erkenntnistheoretischen Probleme des dogmatischen Materialismus, wie er im 19. Jahrhundert von Büchner bis Haeckel als schlechte Metaphysik vertreten wurde. Die aktuelle Mind-Brain-Debatte und ein hirnhysiologischer Reduktionismus deuten auf die bleibende Faszination dieses Monismus – trotz des „Ignorabimus“ eines du Bois-Reymond<sup>64</sup>. Was den Kampf gegen die Vorurteile betrifft, so zeigten die antijüdischen Ausfälle von Voltaire und Holbach bis zu Marxens keineswegs ruhmvoller Schrift *Zur Judenfrage* unfreiwillig, wie hartnäckig sie sich auch in den Köpfen mancher Aufklärer hielten<sup>65</sup>. Die kritischen Impulse Marxens gingen in einem zur Staatsideologie und Weltanschauung erhobenen Dialektischen Materialismus verloren. Während Marx gelassen das Ende der Religion glauben abwarten zu können, bekämpfte eine totalitäre Ideologie Religion als Konkurrenzprojekt, das keineswegs daran dachte, zu sterben.

Allerdings wird nur schlechte Apologetik bestreiten, dass Religion oft als Vertröstung diene oder gar die Rechtfertigung dafür bildete, das „Unbehagen in der Kultur“ an ausgegrenzten Gruppen abzureagieren. Die latente oder offene Aggressivität heutiger fundamentalistischer Gruppen nicht nur im Islam scheint das Misstrauen der Aufklärung schlagend zu bestätigen. Der Ausschluss des Zweifels ist der erste Gewaltakt gegen sich selbst; er kehrt sich nach außen und trifft den, der den unterdrückten Zweifel offen artikuliert. Diderot hatte also Recht, als er dafür plädierte, den Zweifel auch innerhalb der Religion zuzulassen. 'Le fanatisme', der verhasste Gegner der Aufklärung, ist mit der vorschnell gepriesenen Renaissance der Religion zurückgekehrt und zeigt, dass die Kräfte, die ihn einst nährten auch heute noch – oder wieder – existieren. Der 'neue Atheismus', der in Wahrheit sich noch aus den Quellen des alten speist, verweist stets auf den totalitären und repressiven Charakter nicht nur des islamischen Fundamentalismus<sup>66</sup>. „Die Unsittlichkeit“, bemerkte Freud, „hat zu allen Zeiten an der Religion keine mindere Stütze gefunden als die Sittlichkeit“ Ob die Menschen in Epochen unbefragt geltender religiöser Traditionen glücklicher waren als heute, sei dahingestellt, „sittlicher“, so nochmals Freud, „waren sie gewiss nicht“<sup>67</sup>. Zweifelhafter als manchen heutigen Kritikern war Freud, ob Aggressivität und Vorurteile *primär* religiösen Ursprungs sind. Eher haben sie ihren Grund im uneingelösten Versprechen der Kultur; erst nachträglich werden sie religiös symbolisiert und gerechtfertigt. Problematischer scheint mir Freuds pauschale Verurteilung der religiösen Hoffnungen – die durchaus irdische und emanzipatorische Implikationen haben – als Vertröstungen oder infantile Illusion. Freud, der die kulturindustriellen Wellness-Religionen noch nicht kannte, nimmt Partei für das Realitätsprinzip, das sich sehr schnell als Zensurinstanz



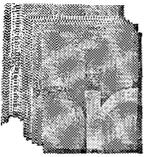


der Kritik erweist. Dass eine vom Joch der Unterdrückung, schwerer Arbeit und Unrecht befreite Menschheit noch weiter reichende Fragen und Interessen haben könnte, ja, wie Henri de Lubac meinte, überhaupt erst zu einem angemesseneren Bewusstsein vom Absoluten gelangen könnte<sup>68</sup>, wird nicht ernsthaft erwogen. Demgegenüber machte Schopenhauer geltend, dass sich das Bewusstsein im jeweils Gegebenen nicht erschöpft, sondern das 'metaphysische Bedürfnis' „stark und unverfügbare dem physischen auf dem Fuße folgt“<sup>69</sup>, auch wenn, wie Adorno mit Recht ergänzte, die metaphysischen Interessen der Menschen der ungeschmäleren Wahrnehmung ihrer materiellen bedürfen<sup>70</sup>. Es gründet nicht in der Projektion des *conatus sese conservandi* ins Absolute, sondern in der Idee der Gerechtigkeit, von der die Natur nichts weiß. Auch Marxens lakonische Auskunft, der Tod sei „der harte Sieg der Gattung über das bestimmte Individuum“<sup>71</sup>, ratifiziert achselzuckend das Unrecht des Todes ebenso wie die Kapitulation eines emphatischen Vernunftbegriffs. Die metaphysische Trauer Horkheimers hält hingegen dem historisch Unterlegenen die Treue, ohne den kritischen Impuls des Denkens aufzugeben. In Horkheimers Schriften werden Fragen artikuliert, die in den früheren Texten atheistischer Autoren vom emanzipatorischen Pathos verdrängt wurden<sup>72</sup>. In dem Victor Hugo entlehnten *'Das muss ein Morgen haben'* wird das Recht der vergangenen und untergegangenen Generationen anerkannt, ein Thema, um das bereits in den dreißiger Jahren der Briefwechsel zwischen Max Horkheimer und Walter Benjamin kreiste und das auf theologischer Seite mit der üblichen Verspätung erst von Johann Baptist Metz aufgegriffen wurde<sup>73</sup>. Ohne seine Bedenken aufzugeben, die dem eklatanten Widerspruch zwischen der Idee eines gütigen, sich den Menschen mitteilenden Gottes und der katastrophalen Verfassung der Welt entspringen, die das DAOM BOE in Genesis 1,31 nicht gerade schlagend bestätigen<sup>74</sup>, schrieb Max Horkheimer 1963: „Der Gegensatz von Atheismus und Theismus ist nicht mehr aktuell. Einmal war Atheismus Zeugnis innerer Unabhängigkeit und unbeschreiblichen Muts. ... Unter totalitärer Herrschaft, welchen Vorzeichens auch immer, die heute die universale Bedrohung bildet, pflegt ehrlicher Theismus seine Stelle einzunehmen. Atheismus umfasst höchst Verschiedenes, der Begriff Theismus dagegen ist bestimmt genug, um alle, die in seinem Namen andere hassen, zu Heuchlern zu stempeln.“<sup>75</sup> In Judentum und Christentum wird, wie es im Spätwerk Horkheimers heißt, der „Gedanke an ein Anderes als diese Welt“ wach gehalten, der freilich nicht zu identifizieren ist mit einem *Wissen* von Gott<sup>76</sup>. Gegen vorschnelle theologische Vereinnahmungen, hatte Horkheimer die Formulierung von der „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ skeptisch abgeschwächt: „Ich bin mehr und mehr der Meinung, man sollte nicht von der Sehnsucht sprechen, sondern von der Furcht, daß es diesen Gott nicht gebe.“<sup>77</sup>.

Es gibt in der monotheistischen Religionsgeschichte ein Moment der Aufklärung und Emanzipation ebenso wie eine Resistenz gegenüber dem Unrecht, was von vielen Kritikern bis heute souverän ignoriert wird. Die Polemik der Propheten und Psalmen gegen den Polytheismus

und die entsprechenden Götterbilder steht oft den scharfen Attacken der Aufklärung gegen die Superstition nicht nach. Die Götterbilder werden als stumme und machtlose menschliche Werke bezeichnet, die weder schaden noch helfen können (vgl. etwa Jes 40,19; 44,9–20; Jer 10,1–16; Ps 97,7). Das Biblische Gottesverständnis ist, wie Henri de Lubac und Emmanuel Lévinas mit Recht betonten, nicht das Ergebnis von Synkretismus, sondern der strikten Negation anderer Götter. „Gegenüber dem Göttlichen, das sie verkörpern“, konstatiert Lévinas, „ist er schierer Atheismus. (il n'est qu'athéisme)“<sup>78</sup>. Mehr noch: Der „von den Mythen gereinigte Glaube (la foi épurée des mythes), der monotheistische Glaube, setzt seinerseits den metaphysischen Atheismus voraus (suppose elle-même l'athéisme métaphysique)“, wie es in einer kühnen Formulierung in *Totalité et infini* heißt<sup>79</sup>. Die Entsakralisierung der Welt, d.h. die vollständige Trennung von Gott und Welt birgt aber auch das Risiko einer atheistischen Deutung, die Lévinas freilich der mythischen immer noch vorzieht. Dieser Monotheismus hat, ebenso wie die Aufklärung, eine kämpferische Seite, die ihm den Ruf der Intoleranz einbrachte. Er entstand nicht sine ira et studio als Ergebnis langer Kontemplation, sondern gewann sein Profil in der Auseinandersetzung sowohl mit dem Überlegenheitsanspruch der keineswegs friedfertigen polytheistischen Kulturen Mesopotamiens und Ägyptens – deren Schattenseiten Israel leidvoll erfahren musste – als auch mit den wachsenden sozialen Asymmetrien während der späten Königszeit und in den nachexilischen Gesellschaften. Die in diesem Kontext entstehenden Narrative stellen den Menschen gerade kein demütig hinzunehmendes Schicksal vor Augen, sondern die Brechung der blinden Schicksalsmacht. Hier wird nicht der Sklavenhalter gewechselt – von Pharao zum Gott Israels –, sondern die Joche werden zerbrochen: Die Bibel ist, so möchte man fast in Blochscher Sprache formulieren, das Buch des aufrechten Ganges (vgl. Lev 26,13). Mit Recht hatte Hermann Cohen in seiner Religionsphilosophie den antifatalistischen Zug des biblischen Gottesverständnisses hervorgehoben und ihm scharfe Konturen verliehen<sup>80</sup>. Zugleich gewinnt die ethische Qualität menschlichen Handelns ein erhebliches Gewicht, so dass Offenbarung, Befreiung, Bund und die Regulative der Thora eine Einheit bilden, was auf christlicher Seite leider oft vergessen wird, obwohl das Neue Testament dies als seine Basis anerkennt. Hier gewann eine „Religion für Erwachsene“ mit einem „Gott für Erwachsene“ Konturen, der „sich gerade durch die Leere des kindlichen Himmels“ manifestiert, wie Emmanuel Lévinas dies gegen Freuds Infantilitätsverdacht und Rudolf Ottos irrationalistische Fundierung der Religion formulierte<sup>81</sup>. Dieser nüchterne Monotheismus übernimmt, im Sinne der Unterscheidung von Slavoj Žižek, keine *therapeutische*, sondern eine *kritische* Rolle<sup>82</sup>. Er steht, anders als die mythen- und religionsfreundliche *resignierte* späte Moderne nicht im Zeichen der Verzauberung, sondern des Erwachens<sup>83</sup>. Frei von Ekstase und Enthusiasmus, ist er, um eine berühmte Formulierung Adornos abzuwandeln, solidarisch mit Aufklärung in jenem Augenblick, in dem sie in ihre eigenen Abgründe zu stürzen droht.

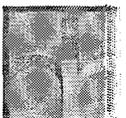


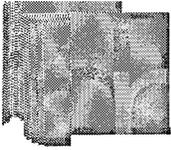


## Anmerkungen:

- 1 Denis Diderot: Philosophische Schriften, 2 Bände, übersetzt und herausgegeben von Theodor Lücke, Berlin 1961 übersetzt und hrsg. von Theodor Lücke, Berlin 1961, Band I, 17 (Philosophische Gedanken, XXXV).
- 2 Ebd. 35 (Philosophische Gedanken, Anhang, I und III).
- 3 Michel Foucault, Was ist Kritik? Übersetzt von Walter Seitter, Berlin 1992, 12.
- 4 Ebd. 15.
- 5 Thomas Hobbes: Leviathan, übersetzt von Jutta Schlösser, hrsg. von Hermann Klenner, Hamburg 1996, 46.
- 6 Vgl. Giovanni Battista Vico: Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker, übersetzt von Vittorio Hösle und Christoph Jermann, 2 Teilbände, Hamburg 1990, 142.
- 7 Darum nennt Vico sein Werk auch „eine rationale politische Theologie der göttlichen Vorsehung“ (ebd. 150).
- 8 Marie Jean Antoine Nicolas Caritat de Condorcet: Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, Paris 1795, Nachdruck Hildesheim-New York 1981, 4; deutsche Übersetzung von Wilhelm Alff und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1976, 31.
- 9 Vgl. Auguste Comte: Discours sur l'esprit positif / Rede über den Geist des Positivismus (frz./dt.) übersetzt und hrsg. von Iring Fetscher, Hamburg 1979, 5-40.
- 10 René Descartes: Philosophische Schriften in einem Band. Mit einem Vorwort von Ernst Cassirer, Hamburg 1996: Discours de la méthode (frz./dt.), 100f.
- 11 Vgl. Baruch Spinoza: Tractatus theologico-politicus, lat./dt, hrsg. von Günther Gawlick und Friedrich Niewöhner (= Opera, t. I), Darmstadt 1989, 278-389.
- 12 Vgl. ebd. 600-621 (Kapitel XX).
- 13 Zur Terminologie vgl. Pierre Bourdieu: Ökonomisches Kapital - kulturelles Kapital - soziales Kapital, in: ders., Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik & Kultur 1, hrsg. von Margareta Steinrück, übersetzt von Jürgen Bolder u.a., Hamburg 1997, 49-79.
- 14 Vgl. David Sorkin: Religious Enlightenment. Protestants, , and Catholics Jews from London to Vienna, Princeton-Oxford 2008; ferner Ernst Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung, Tübingen 1973, 178-262.
- 15 Vgl. etwa Claude Adrien Helvétius: Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung, hrsg. und übersetzt von Günther Mensching, Frankfurt/M. 1972, 423-434.
- 16 Vgl. Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften, Band VIII, hrsg. von Bernhard Groethuysen, Stuttgart-Göttingen 1991, 100-107.
- 17 Vgl. hierzu Max Horkheimer: Materialismus und Metaphysik (1933), in: ders.: Gesammelte Schriften, Band 3, hrsg. von Alfred Schmidt, Frankfurt/M. 1988, 70-105; Werner Post / Alfred Schmidt: Was ist Materialismus? Zur Einleitung in Philosophie, München 1975; Alfred Schmidt: Artikel Materialismus, in: TRE, Band 22, 262-268; René Buchholz: Körper-Natur-Geschichte. Materialistische Impulse für eine nachidealistische Theologie, Darmstadt 2001, 9-32; Kurt Bayertz: Was ist moderner Materialismus? in: ders., / Myriam Gerhard / Walter Jaeschke (Hrsg.), Naturwissenschaft, Philosophie und Weltanschauung im 19. Jahrhundert (Band 1: Der Materialismus-Streit, Band 2: Der Darwinismusstreit, Band 3: Der Ignorabismus-Streit), Hamburg 2007, Band 1, 50-70.
- 18 Karl Marx / Friedrich Engels: Gesamtausgabe (MEGA), hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der KPdSU und beim ZK der SED, Berlin 1975ff, ab 1992 hrsg. von der Internationalen Marx-Engels-Stiftung; Band I/2, Berlin 1982, 171 (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung).
- 19 Ebd. 177.
- 20 Anonymus: Traité des trois imposteurs / Traktat über die drei Betrüger; frz./dt., hrsg. und übersetzt von Winfried Schröder, Hamburg 1992. – Zur Textgeschichte vgl. die Einleitung von Winfried Schröder, bes. XVI-XXVIII.
- 21 Ebd. 26, §6.
- 22 Ebd. 28 / 29 (§6).
- 23 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) = ders.: Gesammelte Werke, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 20, Hamburg 1992, 235, § 245.
- 24 Vgl. Hobbes: Leviathan, 88-102.
- 25 Sigmund Freud: Gesammelte Werke, hrsg. von Anna Freud u.a., Band XIV, Frankfurt/M. 1963, 338.
- 26 Vgl. Anonymus: Traité, 34 und 112.
- 27 Vgl. die Anmerkungen des Herausgebers, ebd. 156, Anm. 102. Mit dem Jahre 1677 – dem Erscheinungsjahr der Ethik – wäre für den Traité auch ein terminus a quo gefunden.
- 28 Vgl. Anonymus: Traité, 52, §8; siehe hierzu auch Buchholz, Körper-Natur-Geschichte, 102-104.
- 29 Vgl. Anonymus: Traité, 70ff, (§ 11).

- 30 Paul Thiry d'Holbach: Religionskritische Schriften, hrsg. von Manfred Naumann, übersetzt von Rosemarie Heise und Fritz-Georg Voigt, Berlin/Weimar 1970, 160.
- 31 Ebd. 167. So auch Jean Meslier in seinem berühmten 'Testament': Das Testament des Abbé Meslier, hrsg. von Hartmut Krauss, Osnabrück 2005, 92-96.
- 32 So Alexandre Deleyre in seinem Artikel Fanatisme für die Encyclopédie: Anette Selig / Rainer Wieland (Hrsg.): Die Welt der Encyclopédie, übersetzt von Holger Fock u.a., Frankfurt/M. 2001, 99-101, hier: 99.
- 33 Paul Thiry d'Holbach: System der Natur oder Von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt, übersetzt von Fritz-Georg Voigt, Berlin 1960, 513f.
- 34 Vgl. Holbach: System der Natur, 515.
- 35 Vgl. Paul Thiry d'Holbach: Ethocratie ou le Gouvernement fondé sur la Morale, Amsterdam 1776 (Reprint Hildesheim-New York 1973). Holbach tritt damit auch der gemäßigten Aufklärung und ihrer These, die bürgerliche Gesellschaft bedürfe der Religion (vgl. Sorkin: The Religious Enlightenment [Anm. 14], 34f.) entgegen.
- 36 Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums = ders.: Gesammelte Werke, hrsg. von Werner Schuffenhauer, Band 5, Berlin 1984, 47.
- 37 Ebd. 127.
- 38 Ernst Bloch: Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs (Gesamtausgabe, Band 14), Frankfurt/M. 1968, 282.
- 39 Vgl. Feuerbach: Das Wesen des Christentums, 135-161; Werner Post: Kritik der Religion bei Karl Marx, München 1969, 91-98, Buchholz: Körper-Natur-Geschichte, 115-120. Zu Feuerbach siehe auch Alfred Schmidt: Emanzipatorische Sinnlichkeit. Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus (1973), Neuauflage München-Zürich 1988.
- 40 Vgl. Friedrich Nietzsche: Kritische Studienausgabe (KSA), hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1988, Band 5, 208-212.
- 41 Vgl. Nietzsche: KSA, Band 6 (Götzen-Dämmerung), 160.
- 42 Ebd. (Antichrist) 191.
- 43 Vgl. René Buchholz: „...zersetzt er Kultur und Sittlichkeit“. Über einige Schwierigkeiten theologischer Materialismuszereption, in: Bayertz/Gerhard/Jaeschke (Hrsg.), Naturwissenschaft, Philosophie und Weltanschauung im 19. Jahrhundert (Anm. 17), Band 1, 309-331, bes. 313-316 und 320f.
- 44 MEGA, Band II/6 (Das Kapital, Band I, 1872), Berlin 1987, 192; vgl. hierzu auch Alfred Schmidt: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx (Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Band 11), Frankfurt/M. 1962 (4.überarb. Auflage Hamburg 1993).
- 45 MEGA, Band I/2, 171.
- 46 MEGA, Band II/6 (Das Kapital?), 103.
- 47 Vgl. hierzu auch Alfred Schmidt: Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie, München 1986.
- 48 Vgl. Karl Kautsky: Der Ursprung des Christentums. Eine historische Untersuchung, Stuttgart 1908, bes. 338-508; Eduard Bernstein, Karl Kautsky u.a., Die Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen, Band I (Die Vorläufer des neueren Sozialismus), Stuttgart 1895, Teilband 1, 16-39.
- 49 Vgl. Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, in: ders., Gesammelte Schriften, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Band I/2, Frankfurt/M. 1990, 691-704, hier: 695; siehe auch Slavoj Žižek: Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion, übersetzt von Nikolaus G. Schneider, Frankfurt/M. 2003, 7-13.
- 50 Vgl. Anonymus: Traité des trois imposteurs, 128/129 (S7).
- 51 Julien Offray de La Mettrie: L'homme machine / Die Maschine Mensch (frz./dt.), übersetzt und hrsg. von Claudia Becker, Hamburg 1990, 32ff.
- 52 Ebd. 42/43.
- 53 Ebd. 96/97.
- 54 Vgl. ebd. 110/111.
- 55 Vgl. Julien Offray de La Mettrie: Über das Glück oder das höchste Gut (Anti-Seneca), hrsg. und eingeleitet von Bernd A. Laska, Nürnberg 1985, 96; zu La Mettrie sei verwiesen auf Ursula Pia Jauch: Jenseits der Maschine. Philosophie, Ironie und Ästhetik bei Julien Offray de La Mettrie, München-Wien 1998; zu Freuds Formulierung vgl. ders.: Gesammelte Werke, hrsg. von Anna Freud u.a., Band XI, Frankfurt/M. 1969, 335.
- 56 Vgl. Diderot: Philosophische Schriften, Band I, 4.
- 57 Jean Baptiste d'Argens: Thérèse philosophe oder Memoiren zu Ehren der Geschichte von Pater Dirag und Made-moiselle Eradice (1748), übersetzt von Eva Moldenhauer, in: Robert Darnton / Jean-Charles Gervaise de Latouche / Jean Baptiste d'Argens: Denkende Wolust, Frankfurt/M. 1996, 227-342.





- 58 François Poulain de la Barre: *De l'égalité des deux sexes. Discours physique et moral, où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés* (1674), Paris 1984.
- 59 Beide Zitate: Freud: *Gesammelte Werke*, Band XI, (Anm. 56) 62 und 13.
- 60 Vgl. Ernst Bloch: *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz, erweiterte Fassung* (Gesamtausgabe, Band 7), Frankfurt/M. 1972, 181.
- 61 Holbach: *System der Natur*, 105.
- 62 Vgl. Max Horkheimer / Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1944/47) = Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, Band 5, hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt/M. 1987, 11-290, bes. 16-66.
- 63 La Mettrie: *L'homme machine*, 93/95.
- 64 Vgl. hierzu Emil du Bois-Reymond: *Über die Grenzen der Naturerkenntnis / Die sieben Welträtsel*. Zwei Vorträge, Leipzig <sup>5</sup>1882, 45; Friedrich Albert Lange: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung für die Gegenwart* (1866), 2 Bände, Leipzig <sup>10</sup>1921, Band 2, 132-429; Bayertz, *Was ist moderner Materialismus?* (Anm. 15), 55-70; Michael Hagener: *Hirnforschung und Materialismus*, in: Bayertz / Gerhard / Jaeschke (Hrsg.), *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft* (Anm. 17), 204-222.
- 65 Vgl. Holbach: *Religionskritische Schriften*, 72, 87, 246; Karl Marx: *Zur Judenfrage*, in: Marx / Engels: *Gesamtausgabe*, Band I/2, 141-169; zum Antisemitismus im Zeitalter der Aufklärung vgl. Léon Poliakov: *Geschichte des Antisemitismus*, Band V, Worms 1983, bes. 100-112, 123-142; Jacob Katz, *Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700-1933*, München 1989, 41-54.
- 66 Vgl. Hartmut Krauss: *Emanzipatorischer Atheismus als Alternative. Zur aktuellen Bedeutung von Jean Mesliers radikaler Herrschafts- und Religionskritik*. In: *Das Testament des Abbé Meslier* (Anm. 30), 11-56, hier: 11-16; Michel Onfray: *Wir brauchen keinen Gott*, übersetzt von Bertold Galli, München 2006.
- 67 Beide Zitate: Freud: *Gesammelte Schriften*, Band XIV, 361.
- 68 Henri de Lubac: *Auf den Wegen Gottes*, übersetzt von Robert Scherer, überarbeitet von Cornelia Capol, Einsiedeln-Freiburg 1992, 148.
- 69 Arthur Schopenhauer: *Werke in fünf Bänden nach den Ausgaben letzter Hand*, hrsg. von Ludger Lütkehaus (1988), Zürich 1994, Band II, 186.
- 70 Vgl. Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik* = ders.: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann u. a., Band 6, Frankfurt/M. <sup>1</sup>1990, 391.
- 71 MEGA, Band I/2, 392 (Ökonomisch-philosophische Manuskripte).
- 72 Vgl. Max Horkheimer: *Gedanke zur Religion* (1935), in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Band 3, hrsg. von Alfred Schmidt, Frankfurt/M. 1988, 326-328; *Die Aktualität Schopenhauers* (1961), in: *Gesammelte Schriften*, Band 7, hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt/M. 1985, 122-142; *Pessimismus heute*, in: *Gesammelte Schriften*, Band 7, 224-232; siehe auch Werner Post: *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers*, München 1971.
- 73 Vgl. Max Horkheimer: *Kants Philosophie und die Aufklärung*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Band 7, hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt/M. 1985, 160-172, hier: 169; zur Diskussion zwischen Horkheimer und Benjamin siehe Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Band II, Frankfurt/M. <sup>2</sup>1989, 477, 1332 und 1338; vgl. Johann Baptist Metz: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz <sup>5</sup>1992, 93ff.
- 74 Max Horkheimer: *Psalm 91* (1968), in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Band 7, hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt/M. 1985, 207-212.
- 75 Max Horkheimer: *Theismus-Atheismus* (1963), in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Band 7, hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt/M. 1985, 173-186, hier: 185.
- 76 Max Horkheimer: *Zur Zukunft der Kritischen Theorie* (1971), in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Band 7, hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt/M. 1985, 419-434, hier: 434; vgl. auch ders., *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (1970), ebd. 385-404.
- 77 Horkheimer: *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (Anm. 76), 397. „Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott“, heißt es im *Essay Theismus-Atheismus*, „ist eitel.“ (*Gesammelte Schriften*, Band 7, 184)
- 78 Henri de Lubac: *Auf den Wegen Gottes*, 24f; Emmanuel Lévinas: *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* (1963), Paris <sup>2</sup>2003, 33, dt.: *Schwierige Freiheit, Versuch über das Judentum*, übersetzt von Eva Moldenhauer, Frankfurt/M. 1992, 25.
- 79 Emmanuel Levinas: *Totalité et infini. Essai sur le extériorité*, La Haye <sup>1</sup>1974, 50; deutsche Übersetzung: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg-München <sup>2</sup>1993, 106.
- 80 Vgl. Hermann Cohen: *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt/M. <sup>2</sup>1929, Nachdruck

Darmstadt 1966, 26f. und 222–228.

- 81 Vgl. Lévinas: *Difficile liberté*, 27–46 und 220 / *Schwierige Freiheit*, 21–37 und 110; zu Lévinas vgl. Catherine Chalié: *Atheismus und Nüchternheit*, in: Frank Miething / Christoph von Wolzogen (Hrsg.): *Après vous. Denkbuch für Emmanuel Levinas 1906–1995*, Frankfurt/M. 2006, 107–124.
- 82 Vgl. Žižek: *Die Puppe und der Zwerg* (Anm. 49), 7.
- 83 Vgl. hierzu René Buchholz: *Offenbarung als Entmythologisierung? Anstiftung zur theologischen „Sabotage des Schicksals“*, in: Heino Sonnemans / Thomas Föbel (Hrsg.): *„Faszination Gott“. Hans Waldenfels zum 70. Geburtstag*, Paderborn 2002, 79–102; ders.: *Die „kopernikanische Wendung des Eingedenkens“. Mythos, Erinnerung und Erwachen im Spätwerk Walter Benjamins*. In: Paul Petzel/Norbert Reck (Hrsg.): *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie*, Darmstadt 2003, 162–178.

