

Grundmodelle des humanistischen Atheismus

Der humanistische Atheismus sagt nein zu Gott, um den Menschen die uneingeschränkte Freiheit der Weltgestaltung und Selbstentfaltung zu verschaffen. Ohne diese beiden Zielideen der menschlicheren Welt und des freieren Selbst schematisch voneinander zu trennen (in Wirklichkeit bedingen und durchdringen sie einander), können ihnen die zwei heute noch und gerade heute wirksamen Hauptformen des *marxistischen* und des *existenzialistischen* Humanismus zugeordnet werden.

Der Marxismus als humanistischer Atheismus: Feuerbach

Jene Form des humanistischen Atheismus, die durch Marx geschichtsmächtig wurde, hat *Ludwig Feuerbach* (1804–1872) ausgebildet. Feuerbach ging von Hegel aus, gegen den er jedoch stets kritische Vorbehalte anmeldete. „Gott war mein erster Gedanke (Feuerbach hatte Theologie studiert), die Vernunft mein zweiter (in der hegelianisierenden Periode), der Mensch mein dritter und letzter Gedanke“¹ — der vierte und allerletzte, so müssen wir hinzufügen, war dann noch die Natur. Bleiben wir bei dem für uns wichtigen dritten Gedanken stehen, bei der dritten Denk- und Schaffensperiode vor allem, für die die Schrift „Das Wesen des Christentums“ von 1841 kennzeichnend ist. In seiner späteren sensualistisch-materialistischen Einstellung überträgt Feuerbach, was wir ihn hier vom Menschen sagen hören, auf die Natur insgesamt.

Feuerbach nimmt das, was Hegel dem Geist, letztlich dem absoluten Geist zuschreibt, in Anspruch für den Menschen. „Die Vernunft, welche Gott als ein unbeschränktes Wesen denkt, die denkt in Gott nur *ihre eigene* Unbeschränktheit“ (II 247). In der göttlichen Allwissenheit und Allmacht, Allgegenwart und Ewigkeit „verwirklicht“ der Mensch nur seine Wünsche, alles zu wissen und alles zu können, an keinen Ort und an keine Zeit gebunden zu sein (VIII 345 f.).

„Was der Mensch nicht wirklich ist, aber zu sein wünscht, das macht er zu seinem Gott“ (VIII 293). Alle Eigenschaften und Vorzüge Gottes sind nichts anderes als Projektionen dessen, was dem Menschen selber, zwar nicht als beschränktem Individuum, wohl aber der ganzen Gattung Menschheit eigen ist: weil „die Idee des Unendlichen ... die Menschheit selbst im Menschen ist“ (IV 116). „Das menschliche Individuum ...

¹ Werke, ed. Bolin-Jodl-Sass (21959–1964) II 388.

kann sich seiner Schranken, seiner Endlichkeit nur bewußt werden, weil ihm . . . die Unendlichkeit der Gattung Gegenstand ist“ (VI 8). Die Menschheit hat ihr Bestes, enttäuscht über dessen Unerreichbarkeit oder über die stets so mangelhaften Realisationen ihrer Anlagen, Bedürfnisse und Sehnsüchte, aus sich heraus in ein jenseitig vorgestelltes Sonderwesen, Gott genannt, verlegt. Kompensierte Frustration also. Der Mensch „schaut sein Wesen außer sich“: Gott ist „sein entäußertes Selbst“ (VI 38), „ein außer uns existierendes Gespenst von uns selbst“ (II 227)², „der personifizierte Gattungsbegriff des Menschen“ (VIII 345). Gott: die imaginäre, illusionäre Selbstprojektion des Menschen in ein Wunsch-Jenseits. „Gott als der Inbegriff aller Realitäten“ ist „nichts anderes . . . als der . . . Inbegriff der unter die Menschen verteilten, im Laufe der Weltgeschichte sich realisierenden Eigenschaften der Gattung“ (II 259). Indem sie ihre Möglichkeiten in eine sterile Wunschprojektion bündeln, entfremden die Menschen sich ihrem eigentlichen Ich, besser: Wir. Zugleich ist damit eine Entlastung verbunden: sie können es nun ja bewenden lassen bei ihrer jeweiligen Beschränktheit und Armseligkeit. Deshalb kommt nun alles darauf an, sie wirklich und voll auf Menschen zu machen, indem all das, was sie nach außen, nach „oben“ verlagert haben, wieder — nein: erstmals — für sie selber in Anspruch genommen wird. Denn: „Gott ist . . . der Ersatz der verlorenen Welt“ (VI 237); und „wo das himmlische Leben eine Wahrheit, da ist das irdische Leben eine Lüge“ (VI 194)³. Rückblickend auf seine Lebensarbeit zieht Feuerbach die Bilanz: „Ich . . . habe aus der Unwahrheit und Wesenlosigkeit des Übersinnlichen die Wahrheit des Sinnlichen abgeleitet“ (X 343). Es ging um „die Verwirklichung und Vermenschlichung Gottes — die Verwandlung und Auflösung der Theologie in die Anthropologie“ (II 245); um „die Reduktion des außermenschlichen, übernatürlichen und widernatürlichen Wesens Gottes auf das natürliche, immanente, eingeborene Wesen des Menschen“ (VI 409). „Das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie“ (II 222).

„Homo homini Deus“ (VI 326), wird Feuerbach nicht müde zu wiederholen: der Mensch der — einzige — Gott des Menschen (VI 200, VII 259, VIII 360). Der Mensch wird „das höchste Wesen“ (II 252). Damit ist mehr denn als eine Diagnose ein Programm, ein Postulat verkündigt. Und dieses besagt näherhin in schöner Anschaulichkeit — Feuerbach spricht vom „Zweck meiner Schriften, so auch meiner Vorlesungen“ —: „die Menschen aus Theologen zu Anthropologen, aus Theophilen zu Philanthropen, aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus religiösen und politischen Kammerdienern der himmlischen und irdischen Monarchie und Aristokratie zu freien, selbstbewußten Bürgern der Erde zu machen . . . Ich verneine nur, um zu bejahen; ich verneine nur das phantastische Scheinwesen der Theologie und Religion, um das wirkliche Wesen

² Feuerbach sagt das über den absoluten Geist Hegels, es gilt jedoch auch für den Gott der klassischen Metaphysik und der christlichen Religion.

³ Der *junge* Hegel (ed. Nohl 225) ähnlich vor Feuerbach und Marx: Es sei die Aufgabe, „die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum der Menschen, wenigstens in der Theorie, zu vindizieren“. Nach der Einschränkung auf Theorie fragt Hegel resignierend: „Aber welches Zeitalter wird die Kraft haben, dieses Recht geltend zu machen und sich in den Besitz zu setzen?“

des Menschen zu bejahren“ (VIII 28 f.). Und nochmals: „Der Satz: der Mensch ist der Gott, ... ist ... identisch mit dem Satz: es ist kein Gott ... Aber dieser letzte Satz ist nur der atheistische, d. i. *negative*, jener der ... *positive* Ausdruck“ (VII 297). Oder: „Der Atheismus, d. i. das Aufgeben eines vom Menschen verschiedenen Gottes“ (II 219). Den postulatorischen und humanistischen Charakter seines Atheismus, dessen Sinnspitze, Stoßrichtung, hat Feuerbach 1846 in einer an Hegel gewonnenen Begrifflichkeit (Negation der Negation = die neue, höhere Position) im Vorwort zur ersten Ausgabe seiner bis dahin erschienenen Werke so ausgesprochen: „Ich negiere Gott. Das heißt bei mir: ich negiere die Negation des Menschen, ich setze an die Stelle der illusorischen, phantastischen, himmlischen Position des Menschen, welche im wirklichen Leben notwendig zur Negation des Menschen wird, die sinnliche, wirkliche, folglich notwendig auch politische und soziale Position des Menschen. *Die Frage nach dem Sein oder Nichtsein Gottes ist eben bei mir nur die Frage nach dem Sein oder Nichtsein des Menschen*“ (II 411). Das Nein zu Gott ist – nur⁴, in aller Entschiedenheit jedoch – das Nein zur Verneinung des Menschen: das Ja zum Menschen ist Grund und Ziel und Sinn von Feuerbachs Atheismus. Deshalb wäre ihm, wie er am 2. März 1842 in einem Brief schreibt, statt „Atheismus“ der Ausdruck „Anthropotheismus“ lieber (XIII 393).

Marx

Es war berechtigt, so ausführlich von dem Atheismus Feuerbachs zu sprechen. Er ist, nach Marx⁵, der Feuer-Bach, durch den man hindurch muß. Ludwig Feuerbach hat als erster in der Geschichte der Menschheit eine systematische atheistische Weltanschauung entwickelt. Sein ganzes Lebenswerk, alle seine Schriften sind davon durchpulst: ein einziger Zitatenschatz des modernen Atheismus. Es dürften seither kaum viel neue Gründe der Christentums- und Religionskritik hinzugekommen sein. Und vor allem: Marx setzt die Destruktion des Gottesglaubens, die Feuerbach vollbrachte, einfach voraus.

„Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet“, so beginnt der für Marx fundamentale Text, die knapp 20 Seiten von „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“ (I 488–506), geschrieben Ende 1843 bis Januar 1844. Marx unterstreicht die Tragweite dieser Feststellung, indem er den Satz fortsetzt: „... und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik“. Der folgende Text wird viel zitiert; es mag trotzdem nicht unnütz sein, ihn im Zusammenhang vor sich zu haben:

Die Religion ist „das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat“. Sie ist „ein verkehrtes Weltbewußt-

⁴ Tatsächlich befindet sich bei Feuerbach jedoch auch eine ganze Reihe doktrinäer Begründungsmomente für seinen Atheismus; vgl. darüber W. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Bd. 1 (Darmstadt 1971) bes. 406 ff.

⁵ Werke, ed. Lieber-Furth (1960–1971) I 109: „Und es gibt keinen anderen Weg für euch zur Wahrheit und Freiheit, als durch den Feuerbach. Der Feuerbach ist das Purgatorium der Gegenwart.“

sein ... ihre (= der Welt) moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist.

Das religiöse Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elends und ... die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium des Volkes*. Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusion bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist.

Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpfückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche. Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege. Die Religion ist nur die illusorische Sonne, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt.

Es ist also die Aufgabe der Geschichte, nachdem das *Jenseits der Wahrheit* verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren. Es ist zunächst die Aufgabe der Philosophie, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die *Heiligengestalt* der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren *unheiligen Gestalten* zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik“ (I 488 f.).

Marx bannt mit sehr beachtlichem Sprachpathos die Analysen und Postulate des humanistischen Atheismus in die eindrucksvollen Bilder und Formeln einer — gelungenen — Predigt. Er bleibt nicht in negativistischer Kritik stecken. Die Religion ist nicht nur die Konsequenz, der Ausdruck der miserablen politischen und sozialen Zustände: sie ist auch der — allerdings unwirksame — Protest dagegen. Sie ist von Marx nicht gebrandmarkt als, wie Lenin religionskämpferisch umformulieren wird, „Opium für das Volk“, mit dem die herrschenden Klassen die Beherrschten eingelullt niederhalten: sie hat als „Opium des Volkes“⁶, von diesem selbst gesucht und gewünscht, auch eine wohltuend betäubende Funktion — so wie die Dinge nun einmal liegen. Aber eben so dürfen sie nicht bleiben, die Dinge! Die Forderung, die religiöse Illusion aufzugeben, wandelt sich, tiefer gegriffen, zur Forderung, jene Zustände aufzugeben, die dieser Illusion bedürfen. Darum geht es Marx eigentlich. Die Kritik an der „Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung“ muß tiefer loten: sie muß zur Kritik an den zugrundeliegenden „unheiligen Gestalten“ der Selbstentfremdung des Menschen werden. Als solche nennt Marx hier die politisch-rechtlichen Zustände. Er wird bald — etwa ab 1846 — auch diese nochmals hinterfragen auf die seiner Auffassung nach letztlich maßgeblichen ökonomischen Zustände, die Produktionsverhältnisse.

Damit ist Marx über Feuerbach entscheidend hinausgegangen. Er wirft diesem vor, daß er die gesellschaftliche und geschichtliche Dimension des Menschen übersehen habe,

⁶ Vgl. zu diesem Ausdruck: H. Gollwitzer, Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube (München, Hamburg 1970) 23–28.

und vor allem sei er nicht vorgestoßen, über die philosophische Theorie hinaus, zur revolutionären Praxis, die die Welt nicht bloß interpretiert, sondern verändert (II 4). „In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i. e. (= d. h.) Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen“ (II 1). Indem Feuerbach sich damit begnügte, „nur ein richtiges Bewußtsein über ein bestehendes Faktum hervorzubringen“ (II 51), nämlich über das „Faktum der religiösen Selbstentfremdung“ (II 2), versäumte er es, nach der zugrundeliegenden Situation des Menschen zu fragen und *diese* zu bekämpfen und zu überwinden. Damit hat sich bei Marx gegenüber Feuerbach der Stellenwert der Religionskritik durchaus verschoben. War sie für Feuerbach das Ziel seines Lebens und Wirkens, bei Marx ist sie nurmehr eine Voraussetzung. Die Religion direkt bekämpfen hieße an Symptomen herumdoktern, statt das Übel an der Wurzel zu fassen. Werden die politischen, bzw. ökonomischen Mißstände beseitigt, verschwindet die dadurch unnötig, überflüssig gewordene Religion von selbst. Nur indirekt, mittelbar — so wäre genauer zu sagen — ist der Kampf gegen die reale Misere der Gesellschaft auch der Kampf gegen die über sie hinwegtäuschende religiöse Illusion. (Wieder war es Lenin, dem die Geduld fehlte, auf das natürliche Absterben der Religion zu warten, und der deshalb zu massiverer, intoleranter Taktik überging.)

Der skizzierte Zusammenhang konnte die Frage nahelegen, ob mit der Marxschen Gesellschaftstheorie etwa gar nicht notwendigerweise Atheismus verbunden sei. Wenn die Stoßrichtung der von Marx proklamierten revolutionären Praxis keineswegs auf die Religion, sondern auf die ökonomischen Verhältnisse geht, ist dann die gewiß nicht zu leugnende Absage an Gottesglauben, Kirchentum usw. etwa nur aus zeitbedingten Gründen, aus der Erfahrung der von unerleuchtetem (pseudo-)christlichem Religionswesen geleisteten Sanktionierung der höchst veränderungsbedürftigen gesellschaftlichen Zustände, zu erklären, ohne daß sie eine grundsätzliche Verwerfung der Religion besagen müßte? Dies vorausgesetzt, könnte sich, wenn sich die Stellung der Religion zu den gesellschaftlich-wirtschaftlichen Verhältnissen ändert, auch die Stellung des Marxismus zur Religion entsprechend ändern. Es scheint jedoch — und zwei neue Untersuchungen⁷ kommen von verschiedenen Ansätzen aus zu diesem selben Ergebnis —, daß nach dem Marxismus von Marx doch die Religion prinzipiell darin aufgeht, als ein Teil des „ideologischen Überbaus“ (II 449) illusorische Widerspiegelung nicht sein sollender Basisstrukturen zu sein. Auch wenn Marx den anvisierten Kommunismus, den „vollendeten Humanismus“ (I 594), nicht als atheistisch qualifiziert sehen möchte, dann nicht, weil er etwa die Frage Theismus-Atheismus offenlassen will, sondern weil in dem Ausdruck A-theismus — wenn auch im Modus der Negation — immer noch der unerwünschte, umwegige Hinweis auf Gott steckt. Nach Marx „ist die Frage nach einem *fremden* Wesen, nach einem Wesen über der Natur und dem Menschen — eine Frage, welche das Geständnis von der Unwesentlichkeit der Natur und des Menschen einschließt — prak-

⁷ J. Kadenbach, Das Religionsverständnis von Karl Marx (Paderborn 1970); W. Post, Kritik der Religion bei Karl Marx (München 1970).

tisch unmöglich geworden. Der Atheismus, als Leugnung dieser Unwesentlichkeit, hat keinen Sinn mehr, denn der Atheismus ist eine *Negation des Gottes* und setzt durch diese Negation das Dasein des Menschen; aber der Sozialismus als Sozialismus bedarf einer solchen Vermittlung nicht mehr; er beginnt von dem theoretisch und praktisch sinnlichen Bewußtsein des Menschen und der Natur als des Wesens. Er ist *positives*, nicht mehr durch die Aufhebung der Religion vermitteltes Selbstbewußtsein des Menschen, wie das wirkliche Leben positive, nicht mehr durch die Aufhebung des Privateigentums, den Kommunismus (!), vermittelte Wirklichkeit des Menschen ist“ (I 607). Der Atheismus von Marx, der sich sogar dieser Benennung verweigert, ist noch radikaler als der Feuerbachs.

Radikal, das besagt für Marx: die Sache in der Wurzel, die für den Menschen der Mensch selbst ist, fassen (I 497). „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlorenes, ein verächtliches Wesen ist“ (I 497). „Wir verwandeln die theologischen Fragen in weltliche“ (I 458)! In den Pariser Manuskripten von 1844 fixiert Marx seinen prinzipiellen Gegensatz zu zentralen Gehalten der christlichen Religion: „Ein Wesen gilt sich erst als selbständiges, sobald es auf eigenen Füßen steht. Und es steht erst auf eigenen Füßen, sobald es sein Dasein sich selbst verdankt. Ein Mensch, der von der Gnade eines anderen lebt, betrachtet sich als ein abhängiges Wesen. Ich lebe aber vollständig von der Gnade eines anderen, wenn ich ihm nicht nur die Unterhaltung meines Lebens verdanke, sondern wenn er noch außerdem mein Leben *geschaffen* hat, wenn er der Quell meines Lebens ist; und mein Leben hat notwendig einen solchen Grund außer sich, wenn es nicht *meine eigene Schöpfung* ist“ (I 605). Am 12. 9. 1847 noch wird Marx in der „Deutschen Brüsseler Zeitung“ u. a. schreiben: „Die sozialen Prinzipien des Christentums setzen die . . . Ausgleichung aller Infamien in den Himmel und rechtfertigen dadurch die Infamien auf der Erde.“⁸

Marxismus nach Marx

In der Gegenwart hat *Ernst Bloch*⁹ Marx' Antipathos gegen den christlichen Schöpfungsglauben ausdrücklich aufgenommen. Bloch entscheidet sich für den Gott des Exodus, der ein versklavtes Volk aus Ägypten herausgeführt hat in das Land der Verheißung, der neuen Freiheit, der offenen Zukunft, für den Gott des je neuen Welt-Aufbruchs also — gegen den Gott der Schöpfung, der laut erster Bibelseite die Welt bereits

⁸ K. Marx – F. Engels, *Über Religion* (Berlin 1958) 65. – Der Verfasser von „Das Kapital“ wird, auch hierin sich von Feuerbach unterscheidend, aus der „Nebelregion der religiösen Welt“ nur noch beiläufige Redensarten und Exempel, „Analogien“ beziehen, wie den „Fetischcharakter der Warenwelt“: IV 48; vgl. MEGA I/3, 530 ff.

⁹ Vgl. bes.: *Atheismus im Christentum* (Frankfurt 1968) 59–64.

„gut“ oder gar „sehr gut“ gemacht hat, der deshalb ein Gott der Vergangenheit, der fix-und-fertigen Welt ist, der dem Menschen alles schöpferische Selberwirken vorwegnimmt. Über das „Siehe, ich mache alles neu!“ aus der Apokalypse (21,5), der letzten Schrift der Bibel, darüber ließe sich eher reden. Aber auch der Exodus-Gott ist für Bloch nur eine überholte Chiffre des kollektiven Freiheitsmarschs der Menschheit, Richtung Zukunft, unter rosaroten Fanfarenklängen — eine Chiffre des je neuere Modelle der Weltgestaltung, sogenannte Realutopien entwerfenden schöpferischen *Menschen*, der aufsteht aus dem uralten und ewig jungen Schoß der dialektisch bewegten Materie, der Urmutter allen Lebens, usw. Humane Impulse haben im letzten Jahrzehnt in verschiedenen Ländern Neuinterpretationen der Auffassungen vor allem des *jungen* Marx entstehen lassen, die vom sowjetischen Kommunismus als revisionistisch denunziert wurden. Es handelt sich um die Neomarxismen von z. B. *Roger Garaudy* in Frankreich, *Leszek Kolakowski* aus Polen (jetzt Kanada), *Milan Machovec* und *Vitezslav Gardavsky* in der CSSR, *Gajo Petrovic* in Jugoslawien oder der Frankfurter Schule von *M. Horkheimer*, *Th. W. Adorno* und *J. Habermas*. Die Linie der marxistischen Orthodoxie dagegen wurde bestimmt durch die Systematisierung zum sogenannten Dialektischen Materialismus, die *Friedrich Engels* dem gesellschafts- und geschichtstheoretischen Denken von Marx, mit dessen Zustimmung übrigens, angedeihen ließ. Hier erscheint der Atheismus viel mehr als ein theoretisches, doktrinäres Lehrstück, das man zu untermauern versucht durch die Annahme einer ewigen Materie, denn als um des menschlicheren Menschen willen erhobenes Postulat der Praxis. In einem neueren ideologischen Handbuch des Sowjetkommunismus¹⁰ wird der atheistische Humanismus von Feuerbach und Marx folgendermaßen ausgemünzt:

„Der Marxismus-Leninismus unterscheidet sich grundlegend von allen anderen weltanschaulichen Systemen. Die Existenz irgendwelcher übernatürlicher Kräfte oder eines Schöpfers erkennt er nicht an. Er steht fest auf dem Boden der Realität, der irdischen Welt. Der Marxismus-Leninismus befreit die Menschheit endgültig von Aberglauben und jahrhundertelanger geistiger Knechtschaft. Er fordert vom Menschen ein selbständiges, freies und folgerichtiges Denken. Der Marxismus-Leninismus nimmt die Welt so, wie sie ist, und erfindet keine Hölle und kein Paradies.“

Existentialismus als humanistischer Atheismus: Nietzsche

Steht hinter dem Atheismus von Marx und heutiger Neomarxisten die Sorge um die Verantwortung des Menschen für eine, kraft kollektiven Kulturschaffens, je menschlichere *Welt*: die existenzialistischen Varianten des postulatorischen Atheismus — bei Nietzsche, Sartre und Camus — sind getragen von dem Protest gegen den Gott, der die Freiheit des *Menschen*, seiner individuellen Selbstentfaltung und Selbstgestaltung einschränkt und hintertreibt.

Bei Friedrich Nietzsche wird Gott „zur entscheidenden Einrede gegen das nach sich

¹⁰ Grundlegung des Marxismus-Leninismus (Berlin 21963 [31972]) 8.

selbst verlangende Ich“¹¹. Nietzsche schreibt in „Zarathustra“¹², daß er das Wort vom Übermenschen „vom Wege auf las“ — aber der Weg war lang. Das Gedicht des 20jährigen „Dem unbekannten Gott“ (1864) schwankt zwischen Haß und Sehnsucht gegenüber dem „schadenfrohen“, „grausamsten Feind“ und seinem „letzten Glück“. Wie immer Gott qualifiziert wird, es geht einzig und allein um die Befindlichkeit dieses jungen Ichs. „Ich lechze nach mir“, so beschreibt er in einem Brief vom 30. August 1877 das „fortwährende Thema“ des vorangegangenen Jahrzehnts: „Im ungestillten und zugleich unbezähmteren Verlangen nach Einheit mit sich . . . und seiner Welt erscheint ihm Gott als der bohrende, entzweiende, zerstörende Stachel im Fleisch des Selbstseins, den es mit allen Mitteln zu entfernen gilt. Das Mittel, dessen er sich vorzüglich bedient, ist das der ‚Toterklärung‘ Gottes.“¹³ In einem ersten größeren literarischen Zusammenhang geschieht diese Toterklärung nur indirekt. Die in Parabelform gehaltene Erzählung „Die Gefangenen“ im 2. Teil von „Menschliches, Allzumenschliches“¹⁴ von 1878/79 persifliert die christliche Erlösungslehre: Vergeblich warten die zur Arbeit angetretenen Gefangenen im Gefängnishof auf die Wärter. Statt des Wärters wendet sich einer aus ihrer Mitte an sie mit der Behauptung, er sei in Wahrheit der Sohn des Abwesenden, er allein könne das ihnen wegen ihrer verräterischen Umtriebe drohende Strafgericht abwenden — vorausgesetzt, daß sie ihm glaubten. Ihm widerspricht ein anderer, der als der „letzte der Gefangenen“ eingeführt wird, mit der Behauptung, der Gefängniswärter sei vielmehr „plötzlich gestorben“. Die Konfrontation zwischen Christus und diesem Anti-Christen, der Gott tot erklärt, geht unentschieden aus. Die Einkleidung der Erzählung ist vielsagend. Schon Philolaos von Kroton¹⁵ (5. Jahrh. v. Chr.), den Nietzsche gewiß kannte, hatte behauptet, Gott halte das All „wie in einem Gefängnis umschlossen“; nur sollte das damals ein Beweis für die Einheit Gottes und seine Erhabenheit über die Materie sein.

Die Hauptstelle der Tod-Gottes-Botschaft Nietzsches, der Auftritt des „tollen Menschen“ in der „Fröhlichen Wissenschaft“, soll hier nicht ausgeschrieben werden. Aber die Entstehungsgeschichte dieser Schrift vom Winter 1881/82, der E. Biser nachgegangen ist, wirft Licht auf einige bezeichnende Motive des Aphorismus 125. Der erste Einfall hierzu in einem vom 26. Oktober 1881 datierten Notizbuch lautet:

„Wohin ist Gott? Haben wir
denn das *Meer* ausgetrunken?“

¹¹ E. Biser, Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen, in: Philos. Jahrbuch 78 (1971) 35–65, 295–305; 36. In diesem Aufsatz, dem wir weithin folgen werden, ergänzt Biser von der Entstehungsgeschichte der grundlegenden Texte her sein früheres Buch „Gott ist tot“. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins“ (1962; vgl. darüber diese Zschr. 172 [1963] 226–230).

¹² III: Von alten und von neuen Tafeln, § 3 = Werke (Leipzig 1901–1912) VIII 289.

¹³ E. Biser, a. a. O. 42.

¹⁴ 2. Band, 2. Abt.: 84 = Werke III 246 f.

¹⁵ Nach dem frühchristlichen Apologeten Athenagoras von Athen, der das Wort (ed. Diels B 14 = I⁷ 414) überlieferte.

Einer der drei wohl gleichzeitigen kürzeren Zusätze:

„Alle, die nach uns leben, leben
um dieser Tat willen in einer *höheren* Geschichte.“

Eine vermutlich ein wenig später beigefügte Notiz bringt erstmals die Formulierung „Gott ist tot“:

„Gott ist tot — wer hat ihn denn getötet? Auch das Gefühl, das *Heiligste*, *Mächtigste* getötet zu haben, muß noch über einzelne Menschen kommen — jetzt ist es noch zu früh! zu schwach! Mord der Morde!

Wir erwachen als Mörder! Wie tröstet sich ein solcher? Wie reinigt er sich? *Muß er nicht der allmächtigste und heiligste Dichter selber werden?*“

Von allem Anfang an sieht Nietzsche den Tod Gottes in einem inneren Bedingungs-zusammenhang stehen zu einer unerhörten Erhöhung des Menschen¹⁶. Dieses Motiv zieht sich in Variationen durch die weiteren Skizzen¹⁷. Die Fassung eines Heftes vom Januar 1882, die sich vom Druckmanuskript nur geringfügig unterscheidet, lautet so:

„... Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet — wer wischt das Blut von uns ab? Mit welchen Wassern könnten wir uns reinigen? Welche Sühne feiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere Tat — und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war! — Hier schwebte der tolle Mensch ...“

Eine Textstelle des zweiten Studienhefts hat Nietzsche nicht in die endgültige Fassung übernommen. Sie paßte nicht recht in den Kontext. Dort wird mit Bildern, die aus der Natur entlehnt sind, gefragt, wie wir, die Mörder Gottes, „das Meer auszutrinken“, „den ganzen Horizont wegzuwischen“ vermochten, ob wir nicht — in der Welt ohne Zentrum — nach allen Seiten stürzen und ob es nicht kälter und Nacht geworden sei. Dazwischen stand: „Und ohne diese Linie und diesen Punkt (Gott) — was wird nun all unsre Baukunst sein? Werden unsere Häuser noch fernerhin feststehen?“ Diese als einzige unmittelbar vor der Drucklegung noch ausgelassene Stelle, die nicht an der Natur, sondern an der Kultur und Technik des Menschen orientiert ist, ist für uns heute besonders interessant. Sie mag uns an die Architekten-Golems der alten Kabbala-Erzählung erinnern: diese allerdings hatten die bei Nietzsche zweifelnd geäußerte Frage entschieden positiver beantwortet. Stehen sie uns näher?

Nein zu Gott um des Ja zum Menschen, zum freien Menschen willen: das ist nun noch etwas näher auszuführen im Horizont des Gesamtwerks von Nietzsche. „Der Mensch projiziert seinen Trieb zur Wahrheit ... in einem gewissen Sinne außer sich ... als metaphysische Welt“ (XVI 57). Das klingt wie Feuerbach. Die Metaphysiker, diese „Hinterweltler“ (III 21), nehmen eine wahre, jenseitige, ewige Welt über der scheinbaren,

¹⁶ Die Gegenprobe: „Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter“ (VI 124).

¹⁷ Vgl. Biser 48 ff.

diesseitigen, zeitlichen Welt an. Aber: „Die ‚scheinbare‘ Welt ist die einzige: die ‚wahre Welt‘ ist nur hinzugelogen“ (VIII 77), „ein himmlisches Nichts“ (VI 43). Der Mensch zimmert sich die „wahre“ Welt „aus psychologischen Bedürfnissen“ (XV 150), indem er zu dem Bedingten das Unbedingte hinzufingiert. „Leiden war's und Unvermögen — das schuf alle Hinterwelten . . . Müdigkeit . . . : die schuf alle Götter (VI 42).

Man meinte, es sei etwa nur die platonisch verabsolutierte Welt der metaphysischen Ideen und Ideale, eine irreale Moral der „ewigen Werte“ (VII 137) des Wahren, Guten und Schönen gewesen, gegen die sich Nietzsches „Umwertung der Werte“¹⁸ (XV 138) richtete. Aber Nietzsche, der das Christentum als „Platonismus fürs ‚Volk‘“ bezeichnete (VII 5), trifft nicht nur einen schlechten Platon, er trifft den Theismus überhaupt und den Gottesglauben einfachhin. Er sieht es als seine „große Bestimmung“ an, „eine Art Krisis und höchste Entscheidung im Problem des Atheismus herbeizuführen“ (XV 70): „der unbedingte redliche Atheismus“ ist an der Zeit, welche „sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet“ (V 302). Wie kam es zu dem Glauben an Gott?

„Das Gefühl der Macht, wenn es plötzlich und überwältigend den Menschen überzieht — und das ist in allen großen Affekten der Fall —, erregt ihm einen Zweifel an seiner Person: er wagt sich nicht als Ursache dieses erstaunlichen Gefühls zu denken — und so setzt er eine *stärkere* Person, eine Gottheit für diesen Fall an. — In summa: der Ursprung der Religion liegt in den extremen Gefühlen der Macht, welche, als *fremd*, den Menschen überraschen . . . Die Religion ist . . . eine Art Furcht- und Schreckgefühl vor sich selbst . . . Aber ebenso ein außerordentliches Glücks- und Höhengefühl . . .“ (XV 243).

Nietzsche gesteht hier der Religion eine Doppelfunktion zu, wie wir sie, anders gefaßt, auch bei Marx fanden. Vorherrschend aber ist bei ihm die ausschließlich negative Deutung von der Selbstverneinung des Menschen her. Dieser „wirft alles Neue, das er zu sich selbst, zur Natur, Natürlichkeit, Tatsächlichkeit seines Wesens sagt, aus sich heraus . . . als Gott“ (VII 391). Die Religion ist „Ausdruck der *décadence*“ des Lebens (XVI 427). Gott ist das „hybride Verfalls-Gebilde . . ., in dem alle *décadence*-Instinkte, alle Feigheiten und Müdigkeiten der Seele ihre Sanktion haben“, und auf diesen Gott verlegt sich der „*spiritus creator* im Menschen“ (VIII 236)! Gott ist der Gegensatz und Widerspruch zum Leben (XIV 371, VIII 235), „ein Fluch auf das Leben“ (XVI 92), „Verbrechen am Leben“ (VIII 281) — „unsere längste Lüge“ (V 276). „Man sagt nicht ‚Nichts‘: man sagt dafür ‚Jenseits‘ oder ‚Gott‘ oder ‚das wahre Leben‘“ (VIII 222). „Es ist in Gott das Nichts vergöttlicht, der Wille zum Nichts heilig gesprochen“ (VIII 235).

„Der Begriff ‚Gott‘ erfunden als *Gegensatz-Begriff* zum Leben — in ihm alles Schädliche, Vergiftende, Verleumderische, die ganze Todfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit gebracht! Der Begriff ‚Jenseits‘, ‚wahre Welt‘ erfunden, um die *einzige* Welt zu entwerten, die es gibt, — um kein Ziel, keine Vernunft, keine Aufgabe für unsere Erdenrealität übrig zu behalten!“¹⁹

„Der Begriff ‚Gott‘ war bisher der größte Einwand gegen das Dasein . . . Wir leugnen Gott, wir leugnen die Verantwortlichkeit in Gott: *damit* erst erlösen wir die Welt“ (VIII 101).

¹⁸ „Das ist meine Formel für einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit“ (XV 116 f.).

¹⁹ Ecce homo. Warum ich ein Schicksal bin: 8.

Daß es auch bei dem Weltpathos, das diese Stellen von 1888 aus „Ecce homo“ und „Götzendämmerung“ aussprechen, im Grund um die Freiheit des *Menschen* geht, der seine Verantwortung nicht auf Gott abschieben kann, macht der folgende Satz aus „Der Antichrist“ (1888), der Sartre vorwegnimmt, deutlich:

„Was bedeutet ‚sittliche Weltordnung‘?
Daß es, ein für alle Mal, einen Willen
Gottes gibt, was der Mensch zu tun, was er
zu lassen habe“ (VIII 247).

Es gilt drum, „ohne Gott und Moral‘ allein zu leben“ (XV 205). Dabei „wäre eine Lust und Kraft der Selbstbestimmung, eine *Freiheit* des Willens denkbar, bei der ein Geist jedem Glauben, jedem Wunsch nach Gewißheit den Abschied gibt, geübt, wie er ist, auf leichten Seilen und Möglichkeiten sich halten zu können und selbst an Abgründen noch zu tanzen“ (V 282). Die Menschen, die Nietzsche will, werden „bei der Nachricht, daß der ‚alte Gott tot‘ ist, wie von einer neuen Morgenröte angestrahlt . . . — endlich erscheint uns der Horizont wieder frei . . ., endlich dürfen unsre Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, . . . das Meer, *unser* Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so ‚offenes Meer‘“ (V 272).

„Der christlich-moralische Gott ist nicht haltbar: folglich ‚Atheismus‘ — wie als ob es keine andre Art Götter geben könne“ (XV 255). „Wie viele neue Götter sind noch möglich“ (XVI 380)! Es geht Nietzsche nicht um das Nichtsein Gottes: es geht ihm um das Sein des Menschen. Mag es einen neuen „Typus Gott“ geben „nach dem Typus der schöpferischen Geister, der ‚großen Menschen‘“ (XVI 381)! Der bisherige Mensch ist nur „gleichsam ein Embryo des Menschen der Zukunft“ (XVI 151). Dieser ist der „Übermensch“; der ist „der Sinn der Erde“, und darauf kommt alles an, „daß die Erde einst des Übermenschen werde“ (VI 13. 16); — denn, nebenbei: „die Aufgabe der Erdregierung kommt“ (XIV 320). Er wird dionysisch „ja-sagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl“ (XVI 383). Dabei ist Nietzsche skeptischer und kritischer als der Marxismus und von ihm beeinflusste heutige Theologien: „Man hat die Ankunft des ‚Reiches Gottes‘ in die Zukunft verlegt, auf die Erde, ins Menschliche — aber man hat im Grunde den Glauben an das *alte* Ideal festgehalten“ (XV 387 f.). — „Gott starb: nun wollen *wir*, — daß der Übermensch lebe“ (VI 418)²⁰.

Sartre, Camus und andere

Jean Paul Sartre hat den Grund seines humanistischen Atheismus am knappsten ausgesprochen in der Einleitung zu einer Descartes-Ausgabe (1946): „*Unsere Freiheit wird beschränkt allein durch die göttliche Freiheit.*“²¹ Warum ist das so? Die Freiheit, das ist „très exactement l'étoffe de mon être“ (wörtlich: ganz genau der Stoff meines Seins).

²⁰ Ähnlich VI 115: „Tot sind alle Götter: nun wollen wir, daß der Übermensch lebe.“

²¹ La liberté cartésienne, deutsch in: Situationen (Frankfurt 1965) 170.

Der Mensch ist „das freie Sichentwerfen“, „durch das die Werte existieren“; die Freiheit ist „die einzige Quelle des Wertes“²². „Wenn der Mensch nicht selbst bestimmt, was gut ist, . . . ist er erst dem Namen nach frei.“²³ Der Mensch muß sich sein eigenes Wesen selber schaffen. Indem er sich in die Welt wirft, dort leidet und kämpft, definiert er sich mehr und mehr. „Faire, et en faisant se faire“ — das ist schwer zu übersetzen: schaffen und im Schaffen sich selber schaffen — und nichts sein als das, wozu er sich selber geschaffen, gemacht hat: das ist die Bestimmung des Menschen. „Die Existenz wählt ihre Essenz.“²⁴ Nun dürfte auch Sartres Aussage verständlich sein, daß „die Freiheit kein Wesen (keine Essenz) hat“, daß „in ihr die Existenz der Essenz vorangeht und diese bestimmt“²⁵. Wenn aber Gott existiert, dann setzt *er* in souveräner Freiheit jene „Ordnung von Wahrheiten und Werten, die sich als ewige Dinge, als notwendige Struktur des Seins unserer Zustimmung aufdrängen“, dann wird der Mensch, als „guter Christ“, „von der vorherbestimmten Ordnung der ewigen Wahrheiten und von dem ewigen System der von Gott geschaffenen Werte überwältigt“²⁶. Dann ist der Mensch, dem Gott sein göttliches Gesetz ins Herz geschrieben, zu seinem Geschick prädestiniert — wie ein richtig adressiertes Postpaket, das seinen Adressaten normalerweise unfehlbar erreicht. Dann ist es um die Freiheit des Menschen geschehen. Nur also „wenn Gott *nicht* existiert, dann gibt es wenigstens *ein* Wesen, bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht“²⁷. Die Bilanz, in logischer Strenge: „Wenn Gott existiert, dann existiert der Mensch nicht; wenn der Mensch existiert, — . . . Gott ist tot.“²⁸

Aber Sartre muß gar nicht so rigoros die Nichtexistenz Gottes fordern. Er kann toleranter sein — wenn Gott sich nur nicht einmischt in die Freiheit des Menschen:

„Gott ist tot: das besagt nicht, daß er nicht existiert oder nicht mehr existiert. Er ist tot: er hat einmal zu uns gesprochen, aber schweigt jetzt; wir finden nur noch seinen Leichnam. Vielleicht ist er aus der Welt hinausgeglitten — anderswohin, wie die Seele eines Toten . . .“²⁹

Im Drama „Die Fliegen“ (1947) flieht (im 3. Akt, 2. Szene) Elektra zum Gott und bittet ihn um Hilfe; sie unterwirft sich seinem Gesetz. Orest aber erweist sich als den freigewordenen neuen a-theistischen Menschen:

„Ich bin weder Herr noch Knecht, Jupiter. Ich *bin* meine Freiheit! Kaum hattest du mich erschaffen, da habe ich auch schon aufgehört, dir zu gehören . . . Plötzlich ist die Freiheit auf mich herabgestürzt . . . und es war nichts mehr im Himmel, weder Gut noch Böse, noch irgendeiner, um mir Befehle zu geben . . . Ich werde nicht unter dein Gesetz zurückkehren: ich bin dazu verurteilt, kein anderes Gesetz zu haben als mich selbst . . . Ich hasse dich nicht. Ich habe nichts mit dir zu tun. Wir werden aneinander vorübergleiten wie zwei Schiffe.“³⁰

²² L'Être et le néant (Paris 1943) 514, 721.

²³ Situationen 167.

²⁴ L'existentialisme est un humanisme (Paris 1946) 72.

²⁵ L'Être et le néant 513.

²⁶ Situationen 170, 167.

²⁷ L'existentialisme . . . 21.

²⁸ Le bon Dieu et le diable, gegen Schluß.

²⁹ Situations (Paris 1947) 163.

³⁰ Gesammelte Dramen (Reinbek 1969) 60 f. (Übersetzung von mir geändert).

Das unbegrenzt offene Meer, von dem Nietzsche sprach, hat bei Sartre für alles Platz.

Auch *Albert Camus* empfindet und begründet postulatorisch (vor allem in „L'Homme Révolté“, 1951): „Sobald der Mensch nicht mehr an Gott noch an das unsterbliche Leben glaubt, wird er verantwortlich für alles, was lebt. Ihm allein kommt es zu, die Ordnung und das Gesetz zu finden.“³¹ „Das ist die ganze verschwiegene Freude des Sisyphos: sein Geschick ist das seine“; er „lehrt uns die größere Treue, die die Götter leugnet und die Steine wälzt“³². Ein Humanismus der Verantwortung ohne Gott: Wenn es keinen Gott gibt, dann müssen wir alles tun, um zu beweisen, daß das Unrecht Unrecht ist! Wie sehr Camus die Spitze seines atheistischen Humanismus nach innen kehrt, sagt uns der Roman „Die Pest“³³: „Das einzig wirkliche Problem, das ich heute kenne: Kann der Mensch ohne Gott ein Heiliger sein?“

Der französische Existenzialismus ist in seinem Mutterland abgelöst worden durch die neue Modephilosophie des Strukturalismus. Allein interessiert an den allgemeinen strukturellen Voraussetzungen menschlicher Lebensäußerungen, ist der Strukturalismus, wie eine Diskussion seines Chefideologen Michel Foucault mit J. P. Sartre zeigen kann³⁴, eine subjektlose, ichlose und insofern konträre antihumanistische Weltanschauung. Aber auch abgesehen davon, daß Nietzsches den Nihilismus verkündender und — der Intention nach — überwindender Prophetismus wieder „im Kommen“ scheint: existenzialistisches Freiheitsethos — und gewiß noch mehr marxistisch inspiriertes Weltpathos — schlagen allenthalben und auf vielerlei Weisen in philosophischen und anderen Positionen und Sentenzen durch. Für *Maurice Merleau-Pontys*³⁵ „positiven Humanismus“ sind die Weltaufgabe des Menschen, die Freiheit des einzelnen und die Mitmenschlichkeit ebensoviele Gründe des Nein zu Gott: zu Gott überhaupt (M.-P. wollte kein Atheist sein) oder zu dem wie bei Sartre als Konkurrent des Menschen gesehenen „Gott“? Nach *Francis Jeanson*³⁶ ist die Echtheit menschlicher Beziehungen nur gewahrt, wenn jede Transzendenz über das menschliche Du hinaus ausgeschlossen ist. *Alexander Mitscherlich* sieht den mündigen Menschen befähigt und verpflichtet, auf den Vater-Gott, ein infantiles Relikt der Menschheit, zu verzichten. Für *Hermann Wein* wird durch den Begriff des Jenseits der Begriff des Diesseits hinfällig. *Max Bense* plädiert für konsequente Rationalität, die die Idee Gottes suspendiert³⁷.

³¹ Der Mensch in der Revolte (Reinbek 1953) 78.

³² Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde (Reinbek 1960) 100 f. Vgl. F. Kienecker, Prometheus und Sisyphus. Mythische Modelle des modernen Selbstbewußtseins, in: *Hochland* 59 (1966/67) 520–539.

³³ (Reinbek 1959) 151.

³⁴ Vgl. G. Schiwy, Der französische Strukturalismus (Reinbek 1969) 203–207.

³⁵ Bezeichnend (in: *Sens et non-sens*, Paris 1948, 356): „Wenn Gott existiert, ist die Vollkommenheit im Diesseits dieser Welt schon realisiert, kann sie keinen Zuwachs erfahren, gibt es buchstäblich nichts zu tun.“ Von Gott ginge ein Blick aus, der uns der Freiheit berauben würde (ebd. 362).

³⁶ *La foi d'un incroyant* (Paris 1963); deutsch: Vom wahren Unglauben (München 1966).

³⁷ Siehe die entsprechenden Artikel im Jahrbuch für kritische Aufklärung „Club Voltaire“, Band I u. II (München 1963 u. 1965).

Die beiden Haupttypen humanistischer Atheismen, die sich in den letzten eineinhalb Jahrhunderten ausgebildet haben, verneinen nein sagen zu müssen zu Gott — um des Ja zum Menschen willen. Dem Menschen sollen die Herrschaftstitel und Vorzugsprädikate, die an „Gott“ entfremdet wurden, zurückerstattet werden. Geht es dem Marxismus vor allem um die Gestaltung einer menschenwürdigen Welt in klassenloser Zukunftsgesellschaft, so zielt der von Nietzsche inspirierte Existenzialismus (wir gebrauchten das Wort in einem etwas unbestimmt weiten Sinn) auf die grenzenlose Freiheit des Menschen, über sich selbst zu verfügen. Der Mensch — Schöpfer der Welt? Der Mensch — Schöpfer seiner selbst? Die Fragen drängen sich auf: Ist diese höchst gegenwartsgemäß, höchst zukunftsträchtig scheinende Programmatik ein Privileg eines marxistischen, bzw. existenzialistischen Humanismus, eines *atheistischen* Humanismus also? Oder werden die Forderungen nach Weltgestaltung und Freiheitsentfaltung des Menschen ursprünglich getragen und verbürgt, eigentlich gewährt und bewahrt durch die christliche Glaubensbotschaft von der Erschaffung der Welt durch Gott und der Erlösung der Menschen, aller Menschen in Jesus Christus? Und über die notwendige Gegenkritik hinaus: Zu welchen Reflexionen und Konsequenzen fordern die skizzierten atheistisch-humanistischen Positionen, in ihrer Kritik an Gottesglauben, Religion und Christentum, das christliche Bewußtsein der Gegenwart heraus? Welche Tabus helfen sie überwinden, welche anti-ideologische Potenz kann im Gegenzug gegen atheistische Ideologien entwickelt werden, welchen Stellenwert hat die Freiheit für den Christen?

•