

Karl-Heinz Weger SJ

Relativismus als Religionskritik

Thesen und Theorien der philosophischen Anthropologie heute

Das Beiwort „anthropologisch“ war zwar in vergangenen Jahren ein beliebtes Etikett für mancherlei echten oder pseudowissenschaftlichen Denkbetrieb. Die eigentliche „Philosophische Anthropologie“ jedoch (die ja nicht einfachhin Philosophie über den Menschen ist, sondern eine eigenständige Disziplin darstellt) spielt auf den ersten Blick im Denken unserer Zeit keine auffallend schwerpunkthafte Rolle. Dementsprechend gering scheint der Einfluß ihrer Religionskritik. Liegen die Schwerpunkte heutiger Religionskritik nicht nach wie vor im Dialektischen Materialismus, in der Metapsychologie Freuds, im humanistischen Protest? Sicher: Das berühmt-berüchtigte „Opium des Volkes“, die makabre „Zukunft einer Illusion“, der humanistische Protest verunsichern den Glauben. Aber so schwer es im einzelnen auch sein mag, von dieser massierten Art der Religionskritik kann man sich distanzieren. Denn darin liegt eine Schwäche jeder Religionskritik, die ihre Karten in offener Argumentation auf den Tisch legen muß: Liegen diese Karten erst einmal auf dem Tisch, dann lassen sich die Argumente abwägen, lassen sich echte Trümpfe von gezinkten Karten unterscheiden, läßt sich erkennen, daß eine massierte Religionskritik von ihrer Intention her zu durchsichtig und in ihrer Argumentation zu einseitig ist, um als der einzige Ermöglichungsgrund des gewaltigen Menschheitsphänomens Religion einzuleuchten.

Bleibt hingegen die religionskritische Argumentation im diffusen Zwielicht und ist sie zusätzlich begleitet von einem wohlwollenden Verständnis für die Religionsbedürftigkeit des Menschen, ein Verständnis, das die Destruktion der Religion für genauso unanständig hält, wie einem Kind sein liebstes Spielzeug wegzunehmen, dann geht diese Art der Religionskritik, und sei es auch nur aus psychologischen Gründen, viel eher unter die Haut. Genau das tut die Religionskritik der philosophischen Anthropologie. Was beunruhigt und verunsichert, ist das diffuse Gefühl, der unartikulierte Verdacht, die persönliche Glaubensüberzeugung sei auch nichts anderes als der Ausdruck eines mit dem Menschsein gegebenen Projektionsbedürfnisses und aufgrund gesellschaftlicher Einflüsse genauso plausibel wie dem Buschneger sein Animismus. Was den Glauben beunruhigt, ist der heute gar nicht mehr nur in einer bestimmten philosophischen Schule vertretene, in der philosophischen Anthropologie aber besonders beheimatete „negative Relativismus“: negativ, weil er die Existenz Gottes als eines objektiven Gegenüber des Menschen leugnet und in Religion nur die Tätigkeit des menschlichen Geistes sieht, der, aus welchen Gründen auch immer, seine Sehnsüchte und

Wünsche, seine Ängste und Nöte aus sich selbst heraus projiziert; und relativ, weil die schöpferische Tätigkeit des Menschen in vielen Weisen ihren Ausdruck finden kann, auch in der Religion, auch in der christlichen Religion. Weiß man zudem, daß sich jede weltanschauliche Projektion in eine gesellschaftliche Plausibilitätsstruktur und deren Sozialmechanismen einnistet, dann wäre ein subjektiver Absolutheitsanspruch der Religion zwar verständlich, angesichts der Vielfalt religiöser und weltanschaulicher Erscheinungsformen relativiert er sich jedoch von selbst.

Ursprung von Kultur und Weltanschauung

Damit ist der Kreis angedeutet, in dem sich das religionskritische Denken der philosophischen Anthropologie bewegt. Ausgehend vom Evolutionsgeschehen, das weithin die Thematik und die Methode der philosophischen Anthropologie bestimmt, stellt man fest: Irgendwann im Lauf der Evolutionsgeschichte hat der Mensch die Bindung an den vorprogrammierten Bauplan des tierischen Merk- und Wirkwelt-Schemas verloren. Er gewann Distanzfähigkeit und Weltoffenheit, die Ermöglichungsgründe seiner Geistigkeit und damit seiner kulturschöpferischen Potenz. Der Mensch ging dadurch aber auch der vorgefügten Sicherheit instinktiven Verhaltens verlustig. Anders als dem Tier steht dem Menschen die Welt offen. Er kann Welt mit den verschiedensten Interessen, Hinsichten, Bedeutsamkeiten und Werten besetzen. Kein Instinkt verrät mehr, wie sich der Mensch auf eine potentiell chaotische Reizüberflutung von seiten der Welt zu verhalten habe. Verhalten aber muß er sich. So bleibt ihm gar nichts anderes übrig, als sich aus der neutralen Wirklichkeit (wie es Rothacker formuliert) durch schöpferisches Tun „Welt“ (das heißt bei Rothacker Weltanschauung) zu „erdeuten“, so daß es einen natürlichen Menschen weder gibt noch geben kann, da die menschliche Existenz vom anthropologischen Grundgesetz der „natürlichen Künstlichkeit“ (Plessner) bestimmt ist.

Was dem Tier sein Instinkt, ist dem Menschen analog seine Kultur; denn Kultur, die in der philosophischen Anthropologie durchweg Weltanschauung impliziert, ist das umfassende Ordnungsgefüge, das dem Menschen nicht nur die bloße Lebenserhaltung ermöglicht, sondern auch Halt, Sicherheit, Vertrautheit, Heimat und das Gefühl der Geborgenheit liefert. Wenn Gehlen den Menschen als ein Mängelwesen beschreibt, dann klingt in diesem Ansatzpunkt eine geheime Sehnsucht nach der verlorengegangenen Instinktsicherheit an, die sicher nicht nur für Gehlen allein kennzeichnend ist:

„Im Tier bewundert der Mensch eine ihm nicht gegebene Weise des ungestörten, unbeeinflussten Daseins, also der ‚Macht‘ – eine nicht menschliche und von seiner Phantasie als übermenschlich ausgelegte Vollkommenheit. Mit anderen Worten: Die ganze konstitutionelle Disharmonie und Belastung der menschlichen Existenz – den Antriebsüberschuß, den Zwang zur Selbstführung, die Not der Arbeit, die Sorge der Voraussicht und das ewige Sterbensehen – alle diese vitalen, riskanten Komplikationen sieht man in der mühelosen, sicheren stillen Lebendig-

keit des Tieres gerade nicht, und darin unterscheidet sich der Mensch selbst vom Tier, das ‚göttlich‘ ist im Hinblick auf die gelassene, geheime Mächtigkeit seines Daseins.“¹

Faktisch jedoch muß der Mensch sich seine Welt erst schaffen, er muß sein Leben führen, und dies geschieht notwendig durch Kultur. Die kulturellen Leistungen des Menschen sind aber nicht vorprogrammiert, vorgegeben ist nur der „biologische Bauplan“ (Plessner), keine eigentliche Natur des Menschen, aus der sich eine Kultur deduzieren ließe. Kulturen sind je und je verschiedene Setzungen des kulturschaffenden Menschen.

„Es gibt also keine gleichsam als Zielbild in der Natur schon bereitliegende ‚natürliche‘ – oder mit anderm Sprachgebrauch, ‚vernünftige‘, ‚apriorische‘, ‚klassische‘ – Kultur. Wäre es so, so bräuchte man nur die wahren Bedürfnisse der menschlichen Seele zu kennen, um aus ihnen die wahre Kultur gleichsam deduzieren zu können. Eine solche bereits im Plan der Natur liegende Kultur, die wir nur auszuführen und in die Tat umzusetzen bräuchten, ist zwar ein höchster Traum der Menschheit, jedoch ein notwendig unerfüllbarer Traum. Sie schlosse sich selbst aus und wäre in Wahrheit wieder nur Natur. Nur dadurch, daß die Kultur überhaupt nicht vorbestimmt, nicht bloß die Ausfüllung eines präexistenten Schemas ist, wird sie überhaupt Kultur. Kultur ist gottgewollte Unnatur. Alles Menschliche ist Stilisiertes.“²

Diese Kulturbedürftigkeit ist nun aber gleichzeitig Angewiesensein auf den Mitmenschen und auf gesellschaftliche Beziehungen – eine Tatsache, die sich nicht nur auf die Forschungsergebnisse von Soziologie und Psychologie oder auf die biologischen Erkenntnisse Portmanns berufen kann. Schon lange, bevor ein Mensch sein Leben verantwortlich und in eigener Regie führt, wird er von seiner Mitwelt bestimmt, lernt er. Dabei geht es nicht nur um das Können bestimmter physiologischer Leistungen (die „Entlastungen“ Gehlens). Der Mensch lernt auch die Sprache einer bestimmten Gemeinschaft und dadurch eine bestimmte Weise des Denkens, Wertens, Empfindens. Die familiären, psychischen, gesellschaftlichen Einflüsse gehören wesentlich zur Ontogenese des Menschen, Kultur wird internalisiert und diese Internalisierung der Kultur schließt den oben erwähnten Kreis.

Das Hineingenommenwerden in ein soziales Gefüge beinhaltet ja nicht nur bloße Übernahme einer Kultur, sondern jede Weltanschauung besitzt, was die Wissenssoziologie eine „Plausibilitätsstruktur“ nennt: Die in sich schlüssigen Argumente und Sozialmechanismen, die eine bestimmte Weltanschauung vor eventuellen Angriffen und Zweifeln wirksam zu schützen vermögen und gleichzeitig „blinde Flecke“ verursachen. Das meint in diesem Zusammenhang, daß der in eine bestimmte Kultur eingebundene Mensch auch in seiner Erkenntnis- und Wahrnehmungsfähigkeit begrenzt ist: Er nimmt wahr, was ihm seine Kultur als wahrnehmungswert vorstellt, und er bleibt blind für Hinsichten, Bedeutsamkeiten und Werte, die in einer anderen Kultur dominierend sein mögen. Es ist dies gleichsam der Rückstoß der Kultur. Der Mensch schafft sich notwendig Kultur, und die Kultur ihrerseits schafft sich ihre Menschen. So ist es nur allzu verständlich, wenn aus der heute möglichen höheren Warte und jenseits einer geschlos-

¹ A. Gehlen, *Der Mensch* (Frankfurt 1962) 326.

² M. Landmann, *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur* (München, Basel 1961) 60.

senen Gesellschaft eine subjektive Glaubensüberzeugung, die mit dem Anspruch absoluter Geltung auftritt, dem Kulturphilosophen gar nichts anderes beweist als die Wirksamkeit, das Funktionieren von Plausibilitätsstrukturen.

Der sich schließende Kreis, der als negativer Relativismus die Religionskritik der philosophischen Anthropologie kennzeichnet, läßt sich nach dem bisher Gesagten so zusammenfassen: Aufgrund des Verlusts instinktiv-sicheren Verhaltens braucht der Mensch einen neuen Halt, einen neuen Ort und Stand. Vorgegeben zur Schaffung eines umfassenden Ordnungsgefüges, d. h. einer Weltanschauung, sind dem Menschen nur die dynamischen Möglichkeiten seiner Geistigkeit und ein oft zitierter „Antriebsüberschuß“, ein Begriff, der auch aus der Metapsychologie Freuds bekannt ist für das kuriose Faktum, daß der Mensch Produkt des universellen Evolutionsgeschehens ist und doch nicht in die animalischen Bedürfnisse bloßer Lebenserhaltung aufgeht. Diese dynamischen Möglichkeiten, „die schöpferische Bedingung, welche die organische Natur zur Verfügung stellt“ (Plessner), setzt der Mensch nun ein, um sein Leben zu leben, wobei dieses „Setzen“ wörtlich zu verstehen ist: In schöpferischer Tätigkeit setzt der Mensch Kultur; Kulturen und Weltanschauungen sind Setzungen des Menschen. Besitzt der Mensch aber einmal Kultur, dann ist es das Eigengewicht der internalisierten Kultur, das ihn seine eigene Schöpfung nicht mehr als Setzung erkennen läßt. Damit erreicht Kultur, was sie von vornherein sein sollte: sie wird die zweite, die eigentliche Natur des Menschen und schließt die Lücke, die durch den Instinktverlust des Menschen entstanden war. Der Kreis ist geschlossen.

Die bisherigen Überlegungen galten den allgemeinen Tendenzen heutiger philosophischer Anthropologie und damit vorerst noch undifferenziert der allgemeinen Religionskritik dieses Philosophierens. Plessner urteilt über Diltheys philosophiegeschichtliche Leistung einmal so: „Diltheys Leistung liegt darin, daß er die philosophische Haltung vorgezeichnet hat, die das ausspricht und im Medium der Wissenschaft praktiziert, was heute nicht mehr nur Sache der Gelehrten, sondern Sache des ganzen geistigen und öffentlichen Lebens ist: den Verzicht auf die Vormachtstellung des eigenen Wert- und Kategoriensystems mit der festen Überzeugung in seine Zukunftsfähigkeit zu verbinden.“³ Die Religionskritik der philosophischen Anthropologie erregt nur deshalb kein größeres Aufsehen, weil sie ohnehin zum Gedankengut des durchschnittlichen Westeuropäers gehört und ausspricht, was heute Sache des geistigen und öffentlichen Lebens ist.

Das bisher nur allgemein Gesagte bleibt zu konkretisieren. Max Scheler, dessen Schrift „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ die Geburtsstunde der neuzeitlichen philosophischen Anthropologie wurde, schreibt in dieser programmatischen Arbeit:

„Nach dieser Entdeckung der Weltkontingenz und des seltsamen Zufalls seines nun weltexzentrisch gewordenen Seinskernes aber war dem Menschen noch ein doppeltes Verhalten möglich. Er konnte sich einmal darüber verwundern und seinen erkennenden Geist in Bewegung setzen, das Absolute zu erfassen und sich in es einzugliedern – das ist der Ursprung der Metaphysik jeder

³ H. Plessner, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft* (Bern 1953) 278.

Art. Sehr spät erst in der Geschichte ist sie aufgetreten und nur bei wenigen Völkern. Der Mensch konnte aber auch aus dem unbezwinglichen Drang nach Bergung, nicht nur seines Einzinsnes, sondern zuvörderst seiner ganzen Gruppe, auf Grund und mit Hilfe des ungeheuren Phantasieüberschusses, der von vornherein im Gegensatz zum Tier in ihm angelegt ist, diese Seinssphäre mit beliebigen Gestalten bevölkern, um sich in deren Macht durch Kult und Ritus hineinzubergen, um etwas von Schutz und Hilfe ‚hinter sich‘ zu bekommen, da er im Grundakt seiner Naturentfremdung und Naturvergegenständlichung – und dem gleichzeitigen Werden seines Selbstseins und Selbstbewußtseins – ja ins pure Nichts zu fallen schien. Die Überwindung dieses Nihilismus in der Form solcher Bergungen, Stützungen ist das, was wir ‚Religion‘ nennen.“⁴

In diesen Aussagen Schelers ist die spätere Anthropologie vorgezeichnet. Was sich Scheler jedoch nicht vorstellen konnte oder vielleicht auch gar nicht wollte – für Scheler ist Geist nur als metaphysisches Prinzip vorstellbar –, ist die Möglichkeit der Fundierung menschlicher Geistigkeit und menschlicher Kulturen im Menschen selbst. Ironisch betitelt Claessens seine Abhandlung über Scheler: „Evolution und Hilfe aus dem Jenseits.“ Und Berger urteilt: „Man kann dem Drachen der Relativität keinen festen Bissen hinwerfen, um dann dem eigenen Geschäft nachzugehen, als ob nichts geschehen wäre. Max Scheler, der Begründer der Wissenssoziologie, hat genau das getan.“⁵

Dieser Bissen des hingeworfenen Relativismus wurde von der Nachfolgegeneration Schelers um so gieriger geschluckt. So sieht Rothacker etwa in den Kulturen – das meint hier immer auch Weltanschauungen – nur je verschiedene Lebensstile und Weltbilder, die korrelativ zum Betrachter sind. Was sich eine Kultur aus der Welt herausdeutet, ist ihr Weltbild, und das Uexküllsche Beispiel des Waldes, der für den Bauern ein Gehölz, für den Förster ein Forst, für den Jäger ein Jagdgebiet, für den Verfolgten ein Unterschlupf, für den Dichter Waldesweben ist, demonstriert nach Rothacker die Korrelation zwischen der mehr oder weniger zufälligen Betrachtungsweise und dem entsprechenden Weltbild. „Die Menschheit hat sich in unendlich langen Geschlechterfolgen und ihren aufsummierten, akkreditierten, potenzierten, ständig überholten Erfahrungen eine Insel von Bedeutsamkeiten aus dem rätselhaften All herausgedeutet. Sie hat diese Insel der Bedeutsamkeit in sie hineingeschaut und aus ihm herausgeschaut und schließlich auch in sie hineingebaut. So ist es und so ist es notwendig und so wird es auch immer bleiben.“⁶

Claessens wiederum, angeregt durch die Ergebnisse der Verhaltensforschung, versucht das Entstehen von Kultur durch Instinktresiduen zu erklären, die sich als „Regelendenz“ auch weiterhin im Menschen durchhalten. Gehlen spricht in seinem Kapitel „Exposition einiger Probleme des Geistes“ von einer „Urphantasie“, „d. i. eine ‚Ahnung‘ unbestimmt tiefer Verwicklung in das, worauf es im Lebensprozeß ankommt, die wir durchaus haben könnten“, von einer „idée directrice“, von einem „obersten Führungssystem“, von „ideativem Bewußtsein“, ohne erklären zu können, was damit gemeint sein könnte. Und Berger meint, „man kann ruhig sagen, daß die Soziologie den Relativismus auf die Spitze treibt“, denn „der Gedanke, daß es sich (bei der Theologie) um

⁴ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Darmstadt 1928) 108 f.

⁵ P. L. Berger, *Auf den Spuren der Engel* (Frankfurt 1970) 63.

⁶ E. Rothacker, *Philosophische Anthropologie* (Bonn 1970) 84.

eine Projektion handelt, ist als soziologisches Phänomen plausibler denn als psychologisches, weil er im normalen, ‚bewußten‘ Erfahrungsbereich leichter zu verifizieren ist.“⁷

Reflexion als „Bruch“

Der einzige unter den philosophischen Anthropologen, der sich tiefsinnig und konsequent mit dem Problem der Genese von Weltanschauungen auseinandergesetzt hat, ist Helmuth Plessner. Das wesentliche Merkmal des Menschen, Plessner nennt es die „exzentrische Position des Menschen“, ist sein Ich-Bewußtsein: „Der Mensch hat sich selbst, ist ein Wesen, das um sich weiß, es ist sich selbst bemerkbar und darin ist es Ich, der ‚hinter sich‘ liegende Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit, der jedem möglichen Vollzug des Lebens aus der eigenen Mitte entzogen den Zuschauer gegenüber dem Szenarium dieses Innenfeldes bildet, der nicht mehr objektivierbare, nicht mehr in Gegenstandstellung zu rückende Subjektpol.“⁸ Besonderen Akzent legt Plessner auf die Reflexionsfähigkeit des Menschen. Lebt der Mensch einfachhin sein kulturell geprägtes Leben (wobei auch bei Plessner Kultur nichts weiter ist als ein Ausdruck der schöpferischen Tätigkeit des Menschen), dann lebt er verhältnismäßig problemlos. Da der Mensch jedoch auch Zuschauer seiner selbst zu sein vermag, der sich beständig zum Gegenstand einer Totalreflexion machen kann, „kommt ein echter Bruch in die menschliche Natur, ein ständiger Umschlag vom Aufgehen in die eigene Lebendigkeit in den reflektierten Abstand von eben dieser Lebendigkeit. Die Einheit des Menschen überdeckt nicht diesen Bruch, sondern vollzieht ihn.“⁹

Was ist dieser Bruch? Einfach formuliert: Der Mensch kann nur als Kulturwesen existieren. Kultur jedoch ist das Ergebnis der schöpferischen Tätigkeit des Menschen. Weil der Mensch der Reflexion fähig ist, erkennt er seine Kultur und seine Weltanschauung als eigene Setzung, der keine allgemein-menschliche Gültigkeit zukommt und die keinen Absolutheitsanspruch erheben darf. So kann Plessner konstatieren: „Die Exzentrizität bedeutet für den so Gestellten einen in sich unlösbaren Widerspruch. Zwar wird er durch sie einer Außenwelt und einer Mitwelt eingegliedert und erfaßt sich selbst innerlich als Wirklichkeit. Aber dieser Kontakt mit dem Sein ist teuer erkaufte. Exzentrisch gestellt, steht (der Mensch) da, wo er steht und zugleich nicht da, wo er steht“¹⁰, d. h. der Standpunkt des Menschen wird im Licht der Reflexion als ein eigentlicher Nicht-Standpunkt erkannt.

Aus dieser inneren Haltlosigkeit leitet Plessner auch die Religiosität des Menschen ab. „An der eigenen Haltlosigkeit, die dem Menschen zugleich den Halt an der Welt verbietet und ihm als Bedingtheit der Welt aufgeht, kommt ihm die Nichtigkeit des

⁷ Berger, a. a. O. 53.

⁸ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Berlin 1928) 290.

⁹ Ebd. 299.

¹⁰ Ebd. 342.

Wirklichen und die Idee des Weltgrundes. Exzentrische Positionsform und Gott als das absolut notwendige, weltbegründende Sein stehen in Wesenskorrelation.“¹¹ Damit aber kein Mißverständnis aufkommt: die Gottesidee ist für Plessner der Ort des utopischen Standpunkts. Der Mensch braucht zwar einen utopischen Halt, dieser ist jedoch der einer „imaginären Führung“. „Ein Weltall“, so Plessner im Jahr 1928 in seinem grundlegenden Werk „Die Stufen des Organischen und der Mensch“, „läßt sich nur glauben. Und solange er glaubt, geht der Mensch ‚immer nach Hause‘. Nur für den Glauben gibt es die ‚gute‘ kreisförmige Unendlichkeit, die Rückkehr der Dinge aus ihrem absoluten Anderssein. Der Geist aber weist Mensch und Dinge von sich fort und über sich hinaus. Sein Zeichen ist die Gerade endloser Unendlichkeit. Sein Element ist die Zukunft.“¹²

Plessner ist seiner Einstellung treu geblieben, von der Schulz richtig urteilt, sie sei den Analysen Sartres vergleichbar. In einem seiner letzten Artikel, nun gegen den Marxismus gewandt, schreibt er: „So kehrt denn der Mensch auch nie zurück. Auf die dem Marxismus inhärente Romantik von Entfremdung und Heimkehr müssen wir verzichten. Wir müssen uns, so hart es uns ankommt, ihren illusionären Charakter eingestehen. In seiner optimistischen Koppelung von Fortschritt und Heimkehr beruht der Marxismus auf einer überholten Anthropologie, die, noch immer im Banne Hegels, vor der Konsequenz einer Einsicht in die Unergründlichkeit des Menschen und das Wesen seiner Geschichtlichkeit die Augen verschließt.“¹³ So kann Plessner den Menschen geradezu als den „Homo absconditus“ definieren – nicht im christlichen Sinn, sondern als „unauslotbare Tiefe und unstillbare Unruhe“, da ein Blick auf die Geschichte zwar zeigt, wessen der Mensch bis heute fähig war, die Zukunft hingegen unauslotbare Möglichkeiten in sich birgt, auf verschiedenste Weise Mensch zu sein. Es ist das Paradoxon menschlichen Lebens, in Kultur, Weltanschauung und religiösem Glauben immerfort einen Halt, einen Standpunkt, einen Ort seiner selbst suchen zu müssen, und dennoch gleichzeitig diesen Halt als eigene Setzung und menschliche Schöpfung zu durchschauen.

Was ist Kulturrelativismus?

Wie läßt sich nun zu diesen Grundaussagen anthropologischer Religionskritik Stellung nehmen? Wer das Evolutionsgeschehen ernst nimmt, wird dem Menschen Distanzfähigkeit und Weltoffenheit zubilligen, deren negative Kehrseite der Verlust instinktiver Sicherheit des Verhaltens ist. Die Vielfalt von Kulturen und Weltanschauungen läßt sich gar nicht anders erklären als durch menschlich-schöpferische Tätigkeit entstandene Setzung des Geistes, oder, um nicht idealistisch mißverstanden zu werden, als Setzung des nur in Leib-Geist-Einheit existierenden, kulturschaffenden Menschen. Nicht darin läßt sich also eine Kritik dieser Kritik begründen, daß man die Vielfalt der Welt-

¹¹ Ebd. 345.

¹² Ebd.

¹³ Ders., *Homo absconditus*, in: *Philosophische Anthropologie heute*, hrsg. v. R. Roček und O. Schatz (München 1972) 50.

anschauungen als Vergegenständlichung einer inneren Dynamik des Menschen bezweifelt und in Frage stellt. Auch die Theologie steht vor der durch den Pluralismus von Weltanschauungen aufgeworfenen, neuzeitlichen Problemlage. Der mit dem Stichwort „anonymes Christentum“ angedeutete Lösungsversuch impliziert ja, daß die verschiedenen Weltanschauungen und Religionen Vergegenständlichung einer inneren Dynamik des Menschen sind und somit mehr oder weniger geglückte Setzungen des Menschen. Weiterhin beweist die Notlage, in der sich jede Art von Ethik befindet, die sich in der Natur des Menschen gründen und begründen will, wie problematisch der Begriff einer menschlichen Natur und ein möglicherweise aus ihr ableitbares sittliches Verhalten des Menschen ist.

Das durch die Reflexionsfähigkeit des Menschen aufgetauchte Problembewußtsein scheint in der philosophischen Anthropologie noch ausgeprägter zu sein als andernorts. Liegt denn nicht ein Übel, die Krankheit unserer Zeit, in der Überreflexivität des neuzeitlichen Menschen, der nichts mehr als selbstverständlich annehmen und leben kann, sondern alles noch einmal von sich abhebt, skeptisch reflektiert und damit der Mensch der „Meta-Wissenschaften“ wird? Der von Plessner bezeichnete Bruch zwischen Leben und Reflexion in der menschlichen Existenz veranlaßte Gehlen, die Gegenwart als „post-histoire“ zu bezeichnen, weil heute alle Institutionen und die zugrunde liegenden Leitideen hinterfragt anstatt einfach gelebt und vollzogen werden. In vielen ihrer Aussagen liegt also die philosophische Anthropologie richtig.

Wie aber ist die ihr immanente Religionskritik zu bewerten? Durchweg herrscht innerhalb der philosophischen Anthropologie ein Kulturrelativismus, der in den jeweiligen Kulturen – Weltanschauung und mit ihr Religion impliziert – nur die Projektion menschlichen Orientierungsbedürfnisses in einem imaginären Gegenüber erkennen kann. Nicht immer allerdings hat man den Eindruck, als wäre sich der Philosoph, der sich seines Kulturrelativismus rühmt und sich zum „Perspektivismus“ bekennt, über den genauen Inhalt seines Glaubensbekenntnisses im klaren. Man braucht dabei nicht nur an Landmann zu denken, der allen Ernstes eine „Pluralität der Absoluta“ fordert.

Die Frage, was Kulturrelativismus wirklich sei, wird von dem Soziologen Nowell-Smith in der typisch angelsächsischen, pragmatisch-nüchternen Art gestellt. „Da sich diese Lehre Relativismus nennt, ist es nur fair sich zu erkundigen, was als relativ zu was betrachtet wird. Ist es die These, daß die gesamte Kultur einer Gesellschaft relativ zu ihrer Umwelt ist, im Sinn eines Angepaßtseins an die Umwelt? Oder, daß Teile einer Kultur, wie Marx behauptet, relativ zu anderen Teilen der Kultur sind und durch sie determiniert? Oder ist jene These gemeint, nach der die Denkweise und das Verhalten eines jeden Menschen relativ zu der Tradition der Gesellschaft ist, in der er aufgewachsen ist?“¹⁴ Alle Fakten, die der Kulturrelativismus anführen kann, beweisen zunächst einmal nicht mehr als eine Verschiedenartigkeit der Kulturen, was noch nicht Kulturrelativismus wäre.

¹⁴ P. H. Nowell-Smith, Cultural Relativism, in: Philosophy of the Social Sciences 1 (1971) 1–17.

Tatsächlich ist es gar nicht so leicht, über die bloße Verschiedenheit von Kulturen und Weltanschauungen hinaus den Inhalt eines Kulturrelativismus zu bestimmen; denn nach wie vor muß gezeigt werden, was relativ zu was ist. Eine von Nowell-Smith genannte Form des Kulturrelativismus wäre die: Es gibt überhaupt keine absoluten, allgemeingültigen sittlichen Normen oder Werte; alle Normen und Werte sind relativ zu etwas. Was aber ist dieses „Etwas“? Im Sinn des Kulturrelativismus wäre zu antworten: Alle Normen und Werte sind relativ, und zwar bezogen auf die schöpferische Tätigkeit des Kultur produzierenden Menschen. Hier findet sich der gesuchte Bezugspunkt. Kulturen und Weltanschauungen sind immer in Relation zu sehen mit der „natürlichen Künstlichkeit“ des Menschen. Sie sind immer bezogen auf seine faktisch vorhandenen, kulturschöpferischen Fähigkeiten. Weil diese schöpferische Tätigkeit des Menschen durch seinen biologischen Bauplan nicht prädestiniert ist, gibt es keine absolut gültige Kultur, keine absolut gültige Weltanschauung, keine absolut gültigen Werte und Normen. Kulturrelativismus hieße also nicht, eine jeweilige Kultur in Bezug zu setzen zu einem gar nicht vorhandenen „Absoluten“, sondern Kulturrelativismus heißt, Kulturen in Relation zu sehen zur kulturschöpferischen Potenz des Menschen, die unauslotbar ist und gerade deshalb nicht den Charakter eines absoluten Bezugspunkts beanspruchen darf.

Daraus ergibt sich aber ein ganz konkretes Verständnis des Kulturrelativismus. Er meint die grundsätzliche Gleichwertigkeit und auch Gleichgültigkeit – im doppelten Sinn des Wortes – jeder Kultur. Von absoluter Gültigkeit ist nur die Erkenntnis, daß es in den kulturellen Objektivationen des Menschen nichts Absolutes geben kann, sei es im Sinn von Normen und Werten, sei es im Sinn einer Existenz Gottes. Nun schließt aber eine faktisch vorhandene Vielfalt von Weltanschauungen nicht aus, daß eine dieser Weltanschauungen trotzdem von absoluter Gültigkeit sein könnte. Das ist immerhin beachtenswert, da der in der Religionskritik der philosophischen Anthropologie vollzogene logische Kurzschluß von der Vielfalt der Weltanschauungen auf die Unmöglichkeit der Richtigkeit einer Weltanschauung zwar immer stillschweigend vorausgesetzt wird, aber dadurch nichts an Beweiskraft gewinnt.

Der Relativismus vor dem Anspruch des Absoluten

Dieser formal-logische Einwand allein befriedigt aber nicht. Was hingegen in der gesamten philosophischen Anthropologie auffällt, ist das für eine philosophische Disziplin befremdende Ausweichen vor einer ganz bestimmten Fragestellung: Richtig ist, daß es über die Verschiedenartigkeit der Ausformung von Kultur und Weltanschauung keiner Diskussion bedarf. Aber steckt hinter dieser Verschiedenartigkeit nicht auch eine Einheit von transkultureller Dynamik und übergreifenden Interessen, die Kultur und Weltanschauung überhaupt erst ermöglichen? Es ist doch *ein* Ding, festzustellen, daß die Inhalte etwa sittlicher Verpflichtungen von Kultur zu Kultur verschieden sind; und es ist ein zweites und anderes festzustellen, daß jede Kultur sittliche Verpflichtungen

überhaupt als solche kennt. Mit anderen Worten: Über dem Wie bestimmter inhaltlicher Ausformungen der Kultur darf man das schlichte Daß übergreifender Strukturen nicht übersehen. Philosophie, die Philosophie sein will, darf der Frage nach dem Ursprung dieser transkulturellen Strukturen nicht einfachhin ausweichen oder sie mit dem Hinweis abtun, der Mensch sei einmal so.

Jede Kultur, jede Weltanschauung kennt den Begriff einer sittlichen Verpflichtung; jeder Mensch, in welcher Kultur er auch lebt, weiß um eine nur von ihm zu tragende Verantwortung. Jeder Mensch ist auf der Suche nach absoluter Wahrheit und absoluter Geltung. Mag er dann auch das Absolute magisch, mythologisch, metaphysisch oder sonstwie verobjektivieren, der Anspruch eines Absolutheitswillens im Menschen ist auf jeden Fall vorhanden und bildet ein zumindest bedenkenswertes Faktum. Woher kommt die in allen Kulturen vorhandene Erfahrbarkeit der Nichtigkeit, der Endlichkeit, der Brüchigkeit, der Zeitlichkeit menschlicher Existenz? Woher das Streben nach Sinn, nach Glück, nach Erfüllung? Nur weil der Mensch eine ursprüngliche Instinktsicherheit verloren hat? Ist diese Antwort allein nicht zu billig und vordergründig? Wer so argumentiert, gesteht im Grund ein, daß diese Fähigkeiten des Menschen nicht mehr hinterfragbar und das heißt ja wohl nicht erklärbar sind. Bei aller Liebe zu den Begriffen Distanzfähigkeit und Weltoffenheit: mehr als ein Kürzel für all das, was der Mensch im Vergleich zum Tier kann, sind sie nicht!

Dann aber entlarvt sich die Religionskritik der philosophischen Anthropologie als postulatorischer Atheismus, als vorgefaßte Meinung. Denn die Frage, ob sich in den verschiedenen Religionen nicht doch, wenn auch auf verschiedene Weise, der Glaube an ein objektiv existierendes, transzendentes Gegenüber ausdrückt, oder ob dieses Gegenüber imaginär und illusionär ist, läßt sich nur von einer „Grundoption“ her beantworten, die lautet: bin ich bereit, weiter zu fragen, oder resigniere ich, indem ich an die Macht des Faktischen, des Eben-so-Seienden appelliere und mir dann auch konsequent das Paradoxon meiner menschlichen Existenz eingestehe. Aber will man uns wirklich weismachen, daß die Tatsache einer absoluten Verpflichtung und Verantwortung, eines Absolutheitswillens, eines Glückverlangens, eines Verlangens nach Sinn, Wert und Geborgenheit, seinen Grund nur in einem unerklärlichen Projektionsbedürfnis des Menschen haben soll? Kann ein als Projektion und damit als imaginär erkanntes Gegenüber des Menschen, kann eine Illusion wirklich verpflichten, Freiheit ermöglichen, den Willen absoluter Geltung rechtfertigen? Kann sich der Mensch nur durch das, was er selbst setzt, gleichzeitig auch absolut in die Pflicht genommen wissen? Diese Fragen stellen, heißt sie beantwortet wissen.

Damit fällt – was hier nur noch angedeutet werden kann – einmal auf die „Negativität“ des negativen Relativismus einer anthropologischen Religionskritik ein etwas anderes Licht. Die nirgends bewiesene Behauptung, Gott könne ja nur eine Projektion des Menschen sein, ist deshalb so leicht, weil sich zur Erklärung der Dynamik menschlicher Geistigkeit zwar Worte einstellen, das Begreifen aber fehlt. Woher kommt der menschliche „Antriebs-“, „Phantasie-“, „Energie-“ oder „Triebüberschuß“? Ist in einer

philosophischen Disziplin eine Reflexion auf diese Frage gar nicht der Mühe wert? Und was den Relativismus der Weltanschauungen angeht: Die christliche Religion ist durch die Vielfalt anderer Religionen und Weltanschauungen nicht beunruhigt, denn sie sieht über die konkreten Inhalte und in ihnen den je und je verschiedenen Ausdruck transzendentaler Erfahrungen des Menschen. Kulturrelativismus, den auch der Christ nicht bestreitet, schließt die Möglichkeit der absoluten Geltung einer Weltanschauung nicht aus. „Diesseits der Theologie“ (Plessner) mag tatsächlich nur ein Kulturrelativismus, ein Perspektivismus ersichtlich sein. Jenseits der postulierten weltimmanenten Anthropologie kann es als Erklärungsgrundlage gesamt menschlicher Erfahrungen trotzdem eine Wirklichkeit geben, die, wenn sie sich dem Menschen in seiner Geschichte mitteilt, einen Absolutheitsanspruch rechtfertigt. Dieser relativiert zwar andere Weltanschauungen und Religionen. Aber der so verstandene Relativismus erkennt in anderen Weltanschauungen und Religionen auch den Ausdruck dessen, was in der Dynamik des menschlichen Geistes grundgelegt ist, unrelativierbar jedoch erst durch die Offenbarung Gottes als der absoluten Setzung menschlicher Weltanschauung wird.