

Reflexionen über Idole und Idolatrie nach dem „Tod Gottes“¹

von Allan Janik (Innsbruck)

Religion in einer säkularen Epoche

Was hat die Religion einer säkularen Welt zu sagen? Wie kann sich eine säkulare Kultur mit religiösen Überzeugungen auseinandersetzen? Normalerweise gilt als Antwort auf diese Fragen „nichts“, bzw. „überhaupt nicht“. Doch diese übliche Antwort – was also Gläubige und Ungläubige zueinander sagen, ist äußerst problematisch. Sowohl gläubige Menschen als auch ungläubige zahlen einen hohen Preis dafür, daß sie einander ignorieren. So hat die Ablehnung der Religion in unserer säkularisierten Welt zu einer Verbreitung von Kulturen geführt, die mehr dazu beigetragen haben, echte religiöse Empfindungen zu diffamieren, als sich der Atheismus je hätte träumen lassen können. Auf der anderen Seite sind die auf ein Jenseits ausgerichteten Religionen nicht in der Lage, die „Frohe Botschaft“ für eine Gesellschaft relevant zu machen, die zur Gänze in säkularisierten Denkmustern denkt, und beschränken sich darauf, die für die moderne Zeit typische Ungläubigkeit zu beklagen. Es gibt also gute Gründe, warum sich Gläubige und Ungläubige ernst nehmen und einander in gegenseitiger *Achtung zuhören* sollten.

Was hat nun die Religion einem säkularen Menschen in einem – so Georg Trakl – „verfluchten, gottlosen Jahrhundert“ zu bieten? Sie ermöglicht Verständnis für eine Reihe von Fragen, die sich das säkulare Denken nur unter größten Schwierigkeiten stellen kann. Das säkulare Denken (die moralische und politische Philosophie) kann sich mit Problemen wie Menschenwürde oder Leid kaum auseinandersetzen, ohne platt zu werden. Dagegen kann die Religion die säkulare Welt lehren, wie man solche Fragen stellt, ohne die seelischen Tiefen zu ignorieren, aus denen unsere am schwersten zu fassenden Probleme entstehen.

Was hat die säkulare Welt der Religion zu bieten? Die säkulare Welt stellt die Religion vor die Herausforderung, ihr Versprechen einzulösen, sie könne die geschundene Menschheit heilen und wiederherstellen. Doch damit die Leidenden „geheilt“ werden können, muß die „Frohe Botschaft“ in einer Sprache präsentiert werden, die die säkulare Gesellschaft verstehen kann. Die Religion muß lernen, diese Sprache zu sprechen, wenn sie sich selbst gerecht werden will.

Die Herausforderung besteht darin, Brücken zu bauen: Søren Kierkegaard, der im säkularen Denken oft als ein als Ästhet getarnter Fundamentalist mißverstanden wird, begriff das vielleicht am besten, als er antrat, den Menschen bewußt zu machen, was es

¹ Ursprünglich verfaßt als Kommentar zum Nexus Symposium 1998 über das Erbe des 20. Jahrhunderts, Teil II, Idolatrie, Mai 1998.

bedeutet, Christ zu werden, wenn man bereits „irgendwie“ Christ ist. Die Art der Kommunikation muß literarisch und/oder meditativ sein. Das war das Erbe Søren Kierkegaards an Ludwig von Ficker und den „*Brenner-Kreis*“, der religiöse Antworten auf die spirituellen Fragen suchte, die Karl Kraus in seiner moralischen Vivisektion der Wiener Gesellschaft so schonungslos offengelegt hatte. Wenn Kraus die Frage der Selbsterkenntnis stellte, so versuchte der *Brenner-Kreis*, subjektiv darauf zu antworten: in stiller Reflexion, dem eigenen Urteil vertrauend. Das soll der Ausgangspunkt für die heutige Diskussion des Problems der Idolatrie werden.

„Der Tod Gottes“

Worauf bezieht sich der Ausdruck „Tod Gottes“ eigentlich? Er kann sich auf die moralischen Bedingungen eines Lebens in einer säkularen Gesellschaft beziehen oder auf die Frage, worauf man sich in Auseinandersetzungen über Werte in einer säkularen Gesellschaft berufen soll, in der es keine letzte moralische Autorität mehr gibt. So verstehen wir darunter oft, daß die Religion keine Rolle mehr im Leben der Menschen spielt und die Denkweise der Menschen nicht mehr beeinflusst. Für Gläubige liegt in der Wendung „der Tod Gottes“ eine Klage über eine gewisse implizite moralische Dürftigkeit oder Dekadenz, die der säkularen Gesellschaft eigen ist. Es hilft aber auch einem Ungläubigen nicht viel weiter, wenn jemand behauptet, daß Gott nicht tot sei, selbst wenn er selbst zutiefst an Gott glaubt. Für nicht religiöse Menschen ist die Menschheit auf sich alleine gestellt. Wenn man die zweite Bedeutung von „Tod Gottes“ als die entscheidende ansieht, heißt das keinesfalls, mit dem „Postmodernismus“ zu behaupten „anything goes“, sondern zu erkennen, daß alle oder fast alle Grundlagen einer ethischen Diskussion in unserer Gesellschaft „wesentlich umstritten“ sind (d.h. daß es legitim ist, diese Grundlagen auf mehrere Arten festzulegen).² Das bedeutet nicht mehr und nicht weniger, als daß wir nach dem „Tod Gottes“ in einer moralischen Welt leben, deren erste Eigenschaft der Konflikt ist. Das verwirrt uns zutiefst, und wir fühlen uns dadurch in potentiell tragischer Weise zerrissen.

Die Idolatrie des „Todes Gottes“

Wenn man behauptet, daß nur der Glaube an Gott garantieren kann, daß sich die Menschen moralisch verhalten, so bedeutet das eine Instrumentalisierung der Religion in vollkommener blasphemischer Art und Weise (um der Klarheit willen muß gesagt werden, daß sich die Argumentation hier auf das Christentum bezieht). In der christlichen Tradition ist der Glaube eine Gnade Gottes. Man kann sich ihn nie verdienen. Es ist blasphemisch zu denken, daß Glaube eine Voraussetzung für moralisches Verhalten ist, daß er also aus einem anderen Grund existiert, als dem Schöpfer und Erlöser Ehre zu

2 Ich habe „wesentlich umstrittene Begriffe“ in meinem Buch *Style, Politics and the Future of Philosophy* (Dordrecht: Kluwer 1989) diskutiert.

erweisen (und dazu gehört moralisches Verhalten, wie der Autor von *Furcht und Zittern* wußte). In dieser Frage hat uns die unselige, aus dem 19. Jahrhundert stammende „kapitalistische“ Auffassung vom Beten „für“ etwas offensichtlich blind gemacht für das traditionellere Prinzip, daß es der erste und hauptsächliche Zweck des Gebets und a - fortiori der Religion ist, Gott zu p reisen, und nicht, mit ihm einen Handel einzugehen (man denke nur an die Worte Hiobs in Zeiten der Heimsuchung: Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen; Der Name des Herrn sei gelobt!). Aus diesem Grund können Christen nie davon ausgehen, daß die Religion die Grundlage der Moral oder gar der säkularen Moral ist, es sei denn um einen enormen Preis: nämlich darauf zu bestehen (wie das einige fehlgeleitete Christen getan haben), daß alle säkulare Moral an sich schon sündhaft, also Pseudomoral ist. Des weiteren geht eine Untermauerung der Moral mit Hilfe der Religion von der empirisch reichlich dubiosen Verallgemeinerung aus, daß Christen moralischer seien als Andere – eine Annahme, die überhaupt nichts mit Christentum im biblischen Sinne zu tun hat. In theologischer Hinsicht ist der Zweck der Religion (zumindestens für traditionelle Christen), die Bindung zwischen Gott und Mensch wiederherzustellen und nicht, den Himmel auf Erden zu schaffen. Die Bindung zwischen Gott und Mensch wiederherzustellen, bedeutet auch eine gewisse moralische Umkehr, aber immer im Bewußtsein, daß wir lasterhaften Geschöpfe mit großer Wahrscheinlichkeit die Forderungen nach einer christlichen Lebensweise wie sie z.B. in der Bergpredigt dargelegt sind, nicht werden erfüllen können.

Wittgenstein und die Grenzen des Sagbaren

Es ist Wittgensteins Verdienst, uns zu zeigen: „Gott offenbart sich nicht in der Welt“ (*Tractatus* 6.432³). Es gibt keine Möglichkeit, diese Botschaft in sinnvollen Sätzen „objektiver“ Art auszudrücken. Im Gegensatz zu Heidegger und anderen Leuten mit ähnlichen Ansichten bestand er darauf, daß in Fragen nach Gott und dem Sinn des Lebens nichts „Tiefsinniges“ liegt. Wenn man versucht, diese Fragen in „objektive“ Sprache zu fassen, wird es einem nie gelingen, das Entscheidende daran auszudrücken, nämlich daß sie wichtig sind. Es ist, als wolle man festlegen, daß etwas als Geld zu zählen habe, aber nur für mich und nicht für jemand anderen. Wie sehr man es auch versucht, es wird nie gelingen. Christ zu sein, erschöpft sich nicht in dem, was man in einem abstrakten Sinne glaubt, also nicht in den Werturteilen, die man in einer Diskussion vertritt, und auch nicht in der Mitgliedschaft bei einer Institution, sondern ist eine Lebensweise. Es ist nicht so, daß man nicht imstande wäre, diese Botschaft in Worte zu fassen, sondern daß Worte alleine den Sinn nicht vermitteln können. Für Wittgenstein war es klar, daß diese Grenze zu setzen in stringenter Folge bedeutet, sich selbst absolut rigoros zurückzunehmen – eben weil die Botschaft so wichtig ist, muß sie für sich selbst sprechen. Daß der Wert des christlichen Lebens im Leben selbst ist, müsse sich in der Lebensweise zeigen. Das war zumindestens im *Tractatus* seine Ansicht.

3 Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984 (= Werkausgabe Bd. 1, S. 7ff.).

Später erkannte er die Möglichkeit, durch *G e s t e n* das auszudrücken, was nicht gesagt werden könne (außer vielleicht indirekt in Fabeln usw.). Dann könne jedoch in keinem Fall ein logischer oder konkreter Beweis oder das Argument eine Rolle spielen. Eine vollkommen andere Art des Diskurses sei notwendig. Es mag zwar etwas geben, das man als „religiöse Erkenntnis“ bezeichnen könne, dieses könne aber nicht dieselben Merkmale wie naturwissenschaftliche Erkenntnis haben. Sie müsse entweder „über oder unter“ der Naturwissenschaft angesiedelt sein, in jedem Fall ist sie aber völlig anders. Er war anscheinend der Ansicht, daß die religiöse Erkenntnis die meiste Zeit der Wissenschaft untergeordnet sei, außer in gewissen Situationen (Sartre und Jaspers bezeichneten diese als „Grenzsituationen“, d.h. Situationen, in denen wir einer gänzlich unerwarteten Entwicklung, wie z.B. dem Tod eines Freundes, vollkommen ratlos gegenüberstehen). In diesen Situationen wäre die religiöse Erkenntnis weit wichtiger als die reine, objektive Information, als Argumente oder kritische Einwände. Bestenfalls könne man von Beispielen sprechen, die für einen selbst überzeugend sind, durch die aber dem Skeptiker nichts „bewiesen“ werden kann.

Die öffentliche Bedeutung des Todes Gottes

Was bedeutet „Gottes Tod“ in einer säkularen, pluralistischen westlichen Gesellschaft, die sich nicht den Klagen der Gläubigen anschließen kann und der eigentlich nichts fehlt? Zumindest bedeutet er, daß eine gewisse Art, moralische Grundsätze auf der Grundlage der Religion zu artikulieren und zu legitimieren keine *ö f f e n t l i c h e* Bedeutung mehr hat – und auch nicht haben kann. Letzte Werte können nur von einem säkularen, und das heißt hier moralischen, Standpunkt aus diskutiert werden. Deshalb muß jeder, der heute religiöse Themen wie Idolatrie aufgreift, deren öffentliche Bedeutung diskutieren, denn Aussagen über die religiöse Bedeutung der Idolatrie sind für den Ungläubigen irrelevant.

Zwei traditionelle Ansichten über Idolatrie

Der israelische Philosoph Avishai Margalit macht uns darauf aufmerksam, daß Idolatrie sündhafte Gottesverehrung bedeutet, was sich sowohl auf die Verehrung falscher Götter als auch eine falsche Verehrung des wahren Gottes beziehen kann. Er nimmt zurecht an, daß die falsche Verehrung des wahren Gottes vermutlich die typischere Form der Idolatrie in unserer Zeit ist. Dabei verweist er völlig gerechtfertigterweise auf Bacons Lehre von den „Idolen“ als Sinnbildern der falschen Verehrung.

Bacon

Die religiöse Basis von Francis Bacons Auffassung von der Moderne wird von begeisterten „Modernisten“ oft übersehen. Häufig wird Bacons Diktum „Wissen ist Macht“ von ihnen zitiert als Rechtfertigung für den Glauben (und dieses Wort ist hier bewußt gewählt), daß

die Wissenschaft in der Lage sei, die Gesellschaft zu verändern. So wurde Bacon zum Vater einer Fortschrittsideologie, die oft im Widerspruch zu seiner zutiefst christlichen Einstellung stand, die die Grundlage seines Eintretens für den Fortgang der Wissenschaften war. Für Bacon war es das Ziel, das christliche Gebot der Nächstenliebe zu verwirklichen.⁴ Die Idole der Gattung (Verwechslung des Subjektiven mit dem Objektiven), die Idole des Marktes (das Annehmen von oberflächlichen, allgemein verwendeten Phrasen als grundlegende Wahrheiten), die Idole der Höhle (Falschvorstellungen, die sich aus unserer Erziehung und unseren Bräuchen ergeben) und die Idole des Theaters (Falschvorstellungen über die eigentliche Natur des Wissens) sind in die Irre leitende Ansichten, die es verhindern, daß wir die Welt für unsere Mitmenschen besser gestalten können. So bestand für Bacon „Idolatrie“ darin, daß wir uns durch Autorität, Macht, Prestige und ähnliches blenden, ja verführen lassen.

Nächstenliebe

Für Christen gibt es zwei Gebote, die die ganze Lehre ausmachen: Gottesliebe und Nächstenliebe. Letztere ist der Schlüssel zur ersteren, denn wie ist es möglich, Gott zu lieben, den wir nicht sehen können, wenn wir unseren Nächsten nicht lieben, den wir sehr wohl sehen? Wenn wir jedoch die Bibelstelle, in der das ausgedrückt ist – Lukas 10,27 – genau lesen, wird es uns gelingen, einen wichtigen Aspekt der Idolatrie zu erkennen: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften und von ganzem Gemüt, und deinen Nächsten wie *w i e d i c h s e l b s t*“ (Hervorhebung AJ). Deshalb ist in der christlichen Tradition die Grundlage der wahren Verehrung – wie das St. Augustinus und nach ihm Pascal und Kierkegaard betonten – die subjektive Erfahrung, daß ich das Geschöpf bin, das ich bin. Ich kann den Anderen lieben und schlußendlich Gott, wenn ich mich selbst liebe. Allerdings soll das auf keinen Fall heißen, daß das Selbst und Gott identisch sind, ganz im Gegenteil: Die grundlegendste Form der Idolatrie ist eine Verwechslung von Selbst und Gott, die sich so auswirkt, daß menschliche Wesen vorgeben, mehr zu sein als die endlichen, sterblichen Geschöpfe, die sie sind. So ist auch in der christlichen Tradition der sündhafte Stolz – Miltons satanisches „non serviam!“ – die Ursache für den Fall der Engel. Die äußerste Form der Idolatrie ist es, sein Selbst vor Gott zu stellen. Trotzdem ist in der Bibel das Selbst die Grundlage aller wahren Religion, weil es der Sitz der Liebe ist. Das vergessen wir zu unserem Schaden.

Idolatrie und Hybris

Für die alten Griechen war der Ausgangspunkt der Tragödie eine ähnliche (aber nicht identische) Selbstbesessenheit, die einen Menschen wie Agamemnon (nicht ganz ohne Gewissensbisse) dazu verleiten konnte, seine *Grenzen* als Sterblicher zu mißachten und Gott zu spielen, indem er seine Tochter Iphigenie opferte, um günstige Winde für seinen

4 Siehe Benjamin Farrington: *The Philosophy of Francis Bacon*. Chicago: University of Chicago Press 1966.

Aufbruch nach Troja zu bekommen. In letzter Konsequenz sollte die Gottlosigkeit seines Tuns ihn und seine Familie ins Verderben stürzen.

Wenn es eine westliche Tradition gibt, dann hat sie ihren Ursprung in der Verbindung dieser zwei Arten von Selbstverliebtheit zu einer einzigen Vorstellung von selbstzerstörerischem, gottlosem Stolz. Die griechische Auffassung fügt der biblischen Vorstellung von Gottlosigkeit das Element der Selbstzerstörung hinzu, das uns im Verständnis der Bedeutung von Idolatrie nach dem „Tod Gottes“ einen Schritt weiterbringen kann. Idolatrie bedeutet eine potentiell selbstzerstörerische Beziehung zu uns selbst.

Berdjaev: Idolatrie als Selbstversklavung

Berdjaevs Relevanz für unsere Diskussion hier liegt in der Art und Weise, wie er die Bedeutung des Göttlichen in einer säkularen Gesellschaft darstellt. Er fordert, daß wir in einer säkularen Welt uns Gott über sein irdisches Ebenbild annähern müssen: die menschliche Person. Die Person ist nicht das menschliche Individuum, das der Gegenstand biologischer oder anderer „wissenschaftlicher“ Untersuchungen ist – oder sein kann. Stattdessen ist die Person das letztendlich *g e h e i m n i s v o l l e* Zentrum der Freude und des Leids, der Hoffnung und der Angst, das ich bin. Die Persönlichkeit in mir ist es, was mich liebenswert macht und mir die Fähigkeit verleiht, den Anderen zu lieben: „Es gibt mich nur einmal und dich nur einmal: das ist das Interessante“ (Peter Sellars).

Vor fünfzig Jahren erstellte Berdjaev einen umfassenden Katalog über die Methoden, wie wir uns selbst an Objekte „versklaven“, weil wir nicht in der Lage sind, subjektiv, d.h. als konkrete menschliche Wesen in Gesellschaft anderer, zu leben. Er entwickelte diese Ansicht in einem Buch mit dem Titel *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*.⁵ Es ist angebracht, die Themen dieses wichtigen Buches aufzuzählen, da wir allein dadurch schon die wichtigsten Formen der Idolatrie in unserer Zeit ansprechen können. Berdjaev beschreibt die Entstehung der Selbstversklavung (die auch in der Bibel als Idolatrie gilt) in bezug auf Sein, Gott, die Natur, Gesellschaft, Kultur, Individualismus, den Staat, Krieg, die Nation, aristokratische Ideale, Geld, Revolution, kollektive Werte, Sexualität und Schönheit. Kein anderer hat seither die (mehr oder weniger offensichtlichen) Gründe für Idolatrie durch Selbsttäuschung besser dargestellt. In jedem Fall besteht die Idolatrie darin, etwas zu verabsolutieren, das zwar mit Sicherheit wertvoll ist, jedoch nur von relativem Wert sein kann.

Die Idolatrie in unserer Zeit besteht also darin zu vergessen, daß menschliche Wesen als Gottes Ebenbild geschaffen sind. Die verschiedenen Formen der Sklaverei sind Deformationen der persönlichen Realität durch die Nichtbeachtung des mysteriösen, spontanen Zentrums unserer menschlichen Identität. Das Menschsein auf eine rein biologische Daseinsform wie jede andere zu reduzieren, gibt ein vollkommen verzerrtes

5 Nicolas Berdjaev: *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*. Paris: Desclée de Brouwer 1990.

Bild vom Menschen, weil so das Kennzeichnende, die persönliche Eigenart, außer Acht gelassen wird. Als Ebenbild Gottes ist ein menschliches Wesen ein Individuum wie ich selbst in seinem Leiden, seinen Bestrebungen, Erfolgen und Mißerfolgen und daher jemand, mit dem ich mich identifizieren kann. Dieser persönliche Kern verleiht mir die Fähigkeit, den anderen wie mich selbst zu lieben. Diese Perspektive entsteht jedoch nur durch den Akt der Liebe. Keine abstrakte Theorie kann dem gerecht werden, denn Theorien sind von ihrer Natur her allgemein; Personen hingegen sind einzigartig und immer die Ausnahme von der Regel, wie Kierkegaard in *Furcht und Zittern* darlegte.

Aristoteles: Phronesis, Hybris und die Grenzen des Handelns

So unwahrscheinlich das klingt – kein säkularer Philosoph ist wichtiger für das Verständnis von Idolatrie heute als der Stagirit. Aristoteles' Begriff Phronesis (oder Klugheit, sittliche Einsicht, praktische Weisheit, wie er traditionellerweise übersetzt wurde) bezieht sich auf eine rein menschliche, rein persönliche und vor allem bescheidene Weisheit. Phronesis bezeichnet die Fähigkeit, klug zu urteilen und zu handeln. Dieser Kernbegriff der aristotelischen Ethik bezeichnet die Fähigkeit, regelmäßig das Richtige auf die richtige Art und Weise zu tun, so daß wir zu besseren Menschen werden. Sie ist eine rein persönliche Fähigkeit, die uns ermächtigt zu leben, indem wir die eigenen Grenzen erkennen (in einem etwas anderen Sinn als der, in dem Wittgenstein diesen Begriff verwendet) und die der Einzelne aufgrund seiner persönlichen Erfahrung erwirbt. Deshalb ist sie nicht in irgendeinem normalen Sinn lehrbar oder auch nur übertragbar, denn sie ermöglicht uns, unsere persönlichen Grenzen in einer Situation zu erkennen, in der diese Grenzen nicht festgelegt sind. Im Gegensatz zum tragischen Helden, der ja das diametrale Gegenstück zu einer Person mit Phronesis ist, glaubt die kluge Person nicht, ein Monopol auf die Weisheit zu haben. Sie fordert die Götter nicht heraus, indem sie den Anspruch auf mehr erhebt, als ihr zusteht. Vor allem gibt es keine Phronesis außer in den Handlungen, in denen sie sich verkörpert (in einem gewissen Sinn ist das Wissen eher körperlich als geistig). Als weises Urteilen im Handeln ist Phronesis nach Aristoteles Gottes Ebenbild im Menschen. So berühren sich hier interessanterweise das Christliche und das Heidnische – oder es besteht zumindest die Möglichkeit dazu. Trotz aller Unterschiede weist Aristoteles' Auffassung eine eigenartige Ähnlichkeit mit der von Berdjaev auf: Sie gleichen sich in ihrer Sicht des Menschen als Gottes Ebenbild (Nikomachische Ethik⁶) und der Anerkennung des Menschlichen als das tragische Potential in uns. Und das Gegenteil von Idolatrie in einer säkularen Gesellschaft ist gerade dieser Respekt für unser tragisches Potential („den nicht gelinderten Schmerz“: Sennett), den Aristoteles und Berdjaev teilen.

6 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. München: dtv 1991, X, 8, 1178b.

Bacons „Idole des Theaters“

Eine der gefährlichsten – weil völlig unauffälligen – Formen der Idolatrie in unserer Zeit ist ein morbides Fasziniertsein von allem, was akademisch oder „wissenschaftlich“ ist, also letztendlich von der Theorie. Francis Bacon nannte die verführerische Macht der Theorie die „Idole des Theaters“. Sie verleiten uns dazu, nicht danach zu fragen, wie sich Dinge, aber vor allem auch Menschen in realen Situationen verhalten, d.h. es wird genau dieses tragische Potential verleugnet, das sowohl Aristoteles als auch Berdjaev in unterschiedlicher Weise damit in Verbindung bringen, daß wir Gottes Ebenbild sind. Deshalb führt die Begeisterung für theoretische Lösungen systematisch dazu, daß wir den eigentlichen Grund für unsere Probleme vernachlässigen. Wir stellen die alles entscheidende Frage nicht, warum sich die Dinge in der Praxis so anders entwickeln, als wir erwartet hatten. So ist es typisch für diese tiefverwurzelte Haltung in unserer Welt, daß es Philosophen, Psychologen und ähnliche mehr gibt, die unbedingt daran festhalten, daß wir erst in der Lage sein werden, „natürliche“ Intelligenz zu verstehen, wenn wir eine ausgefeilte Theorie der Künstlichen Intelligenz haben. Das ist nur ein Beispiel, aber ein sehr schlagkräftiges für unsere morbide Begeisterung für die Theorie. Wie tief dieser blinde Glaube an die Theorie verwurzelt ist, zeigt sich in der Tatsache, daß einer der Väter der Künstlichen Intelligenz, Joseph Weizenbaum, in Kreisen der Künstlichen-Intelligenz-Forschung an den Rand gedrängt, ja beinahe geächtet wurde, als er darauf hinwies, daß ein Vergleich von Menschen mit Maschinen systematisch dazu führe, gewisse wichtige Aspekte des menschlichen Urteilens außer Acht zu lassen. Aus einem ähnlichen Geist heraus – ich würde es Idolatrie nennen – sprechen heute die Aficionados der virtuellen Realität abschätzig von „RL“ – real life – in fast derselben Weise, in der kognitive Psychologen und Genossen versuchen, die Berichte ganz normaler Menschen über ihre Lebensbewältigung als bloße „psychologische Folklore“ abzutun.

Idolatrie in den Wirtschaftswissenschaften

Unsere morbide Liebe zur Theorie ist nirgendwo offensichtlicher als in den Wirtschaftswissenschaften, wo wir in unserer Hybris dazu neigen, die Erstellung eines mathematischen Modells für die „Konturen“ einer Situation mit dem Verstehen der Bedeutung dieser Situation zu verwechseln. Soviel wir auch aus solchen Modellen lernen können, sie sind im Grunde problematisch, wenn wir sie als Methoden begreifen, menschliches Verhalten zu verstehen. Außerdem tut man so, als würde die mathematische Natur des Modells den ökonomischen Theorien irgendwie die Möglichkeit geben, sichere Vorhersagen zu machen. Es scheint aber keinen Fall zu geben, in dem eine wirtschaftliche Katastrophe erfolgreich vorhergesagt worden wäre. Die Wirtschaftswissenschaftler werden im allgemeinen von wirtschaftlichen Katastrophen ebenso überrascht wie wir alle. Doch in unserem tiefen Aberglauben sind wir blind für solch offensichtliches Versagen und verleihen dann auch noch einem dieser „Schamanen“ den Wirtschaftsnobelpreis (ohne alle respektablen Schamanen auf der ganzen Welt beleidigen zu wollen). Der Mythos, daß die Wirtschaftswissenschaft eine „exakte Wissenschaft“ ist, bleibt aufrecht, aber nur

deswegen, weil wir (kollektiv) das irgendwie wollen. Ist es absurd zu bemerken, daß das Idolatrie ist?

Man kann denselben Gedankengang auch einfacher darstellen. Vieles spricht für die These, daß das Hauptproblem unserer Gesellschaft zur Jahrtausendwende in der radikalen Veränderung der Arbeit in unserer Welt besteht. Adam Schaff hat das vor fast fünfzehn Jahren mit bewundernswerter kartesischer Klarheit und Deutlichkeit in einem Bericht an den Club of Rome mit dem Titel *Wohin führt der Weg*⁷ dargelegt, den offensichtlich keiner gelesen (oder wenn, dann nicht ernst genommen) hat. Wenn Ökonomen die Arbeit betrachten, dann tun sie das, indem sie Zahlenkolonnen und Regressionsanalysen untersuchen. Es fällt ihnen nicht ein, die Arbeit als menschliche Tätigkeit zu betrachten – als die Tätigkeit, die Freud als unsere wichtigste Verbindung mit der Realität sah – oder auch nur *n a c h z u s e h e n*, was arbeitende Menschen *t u n*. Indem sie sich auf die falschen Dinge konzentrieren, sehen sie die richtigen nicht. In ihrem Streben, die Profitabilität der Arbeit zu erkennen, ignorieren die Wirtschaftswissenschaftler die grundlegende Tatsache, daß profitable Arbeit von Fertigkeiten abhängt, also von einer Art des Wissens, das nicht formalisiert werden kann, wie so unterschiedliche Philosophen wie Polanyi, Wittgenstein und Fleck darlegten. Für die Skeptiker können wir hier das folgende Beispiel anführen: Jeder praktische Arzt hat dieselbe formale Ausbildung, dennoch gibt es riesengroße Unterschiede in der Qualität der medizinischen Versorgung, die Ärzte bieten. Die Fähigkeit, aus der Erfahrung zu lernen, die man Fertigkeit nennt, macht den Unterschied. Wie dem auch sei – die Rechtfertigung der Ökonomen für ihr Ignorieren der Menschen bei der Analyse der Arbeit wird kaum je in Frage gestellt oder auch nur erwähnt: das Argument, daß sie mit einer All-Wetter-Theorie ausgerüstet sind, die die Essenz der Arbeitssituation eindeutig und klar fassen kann. Selbst wenn sich herausstellen sollte, daß in dieser Ansicht ein Körnchen Wahrheit liegt, so ist es äußerst unwahrscheinlich, daß man die Probleme der Arbeitswelt analysieren kann, indem man Zahlenkolonnen betrachtet. Das mag vielleicht im 19. Jahrhundert plausibel gewesen sein, als Arbeit zum allergrößten Teil in manueller Arbeit bestand. Am Ende des 20. Jahrhunderts, wenn sich Arbeit in erster Linie auf professionelle Fertigkeiten wie die eines Arztes, eines Ingenieurs oder eines Meteorologen usw. usw. bezieht, liegt darin etwas Absurdes. Vieles spricht für die These, daß die Theorie heute ein reales Gegenstück zum Goldenen Kalb des biblischen Götzendieners ist.

Idolatrie durch Erwartungen

Aufgrund unserer Vorliebe für die Theorie erhebt sich nun die Forderung, daß es eine der Aufgaben der Philosophie zum *f i n d e s i è c l e* sein muß, grundlegend Kritik an der Dürftigkeit von „theoretischen“ Erklärungen menschlicher Aktivitäten zu üben. Das bedeutet, die maßlose Überschätzung der Möglichkeiten, die man der Theorie zuschreibt,

7 Adam Schaff: *Wohin führt der Weg? Die gesellschaftlichen Folgen der zweiten industriellen Revolution.* Wien: Europa Verlag 1985.

anzugreifen. In Anbetracht des maschinenstürmerischen Charakters dieser „humanistischen“ Kritik etwa an der Rolle des Formalismus oder der Mathematik im 20. Jahrhundert, ist es jedoch wichtig zu betonen, daß das Problem nicht in der Mathematik oder bei den Mathematikern liegt, sondern in unseren kollektiven Erwartungen in bezug auf die Formalisierung, d.h. in den Werten, auf denen unsere Verehrung der Formalisierung beruht. Es ist also nicht so, daß die Theorie *ipso facto* von Übel wäre, aber sie kann uns für bestimmte wesentliche Aspekte der Praxis, die nicht formalisiert werden können, blind machen, nämlich für die Art von Wissen, das wir aus der Erfahrung, dem Tun gewinnen und das im Prinzip darin besteht zu wissen, wann man die Regel anwenden kann und wann man eine Ausnahme machen muß. Es sollte also nicht unser Ziel sein, die Mathematik oder die Theorie selbst abzulehnen, sondern zu verstehen, wie sie in der Praxis funktionieren, aber auch wie sie ausgerechnet ein Zerrbild dessen, was sie erklären wollen, geben können (wie das Weizenbaum von der fundamentalistischen Ausprägung der Künstlichen Intelligenz behauptete).

Es ist wesentlich zu betonen, daß es nicht nur Technokraten sind, die da in die Irre gehen. Die Geisteswissenschaftler sind nicht weniger in die Theorie vernarrt als ihre Kollegen aus der Naturwissenschaft, und niemand mehr als meine Kollegen aus der Philosophie. Da Kritik etwas ist, was man am besten im eigenen Bereich übt, möchte ich jetzt auf die Probleme eingehen, die die Kultivierung der Theorie auf Kosten des Verständnisses für die Praxis in der Philosophie geschaffen haben.

Die Idolatrie der Theorie in der Philosophie. „Moraltheorie“

Die philosophischen Formen der Idolatrie entstehen meistens, weil Philosophen gerne denken, sie wären irgendwie in der Lage, die Welt von irgendeinem außerhalb liegenden Punkt aus zu betrachten, während sie sich in Wirklichkeit wie alle anderen mitten in ihr befinden. Diese Haltung ist charakteristisch für so unterschiedliche Denker wie Descartes, Jürgen Habermas und Bertrand Russell und steht im Gegensatz zu der Sicht Schopenhauers, William James' und Wittgensteins.

Viele, wenn nicht die meisten Philosophen sind heute noch immer in dem Käfig gefangen, den der positivistische Rationalismus in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts errichtet hat. Es ist eine Ironie, daß zu dieser Gruppe unglaublich viele Philosophen gehören, die sich niemals mit einem von einem Positivisten geschriebenen Buch erwischen lassen würden. Die Denker, auf die ich mich beziehe, sind die Anhänger der scharfen platonischen Unterscheidung zwischen den empirischen („Konvention“, „Erscheinung“) und den normativen Aspekten („wahr“, „wirklich“, „philosophisch“) des menschlichen Verhaltens: Die alte Unterscheidung zwischen „sein“ und „sollte“ taucht als Grundlage einer „philosophischen“ Kritik der „Politik“ wieder auf. Solche Philosophen sind der Ansicht, daß die empirischen Merkmale des menschlichen Verhaltens, d.h. was Menschen wirklich tun, bei dem die politische Dimension eine so wichtige Rolle spielt, überhaupt nichts mit ihren moralischen Eigenschaften zu tun haben. Es ist für sie typisch, daran festzuhalten, daß z.B. das Verhalten der Deutschen unter dem Naziregime endgültig beweise, daß die

Art, wie sich die Leute in Wirklichkeit benehmen, keine Relevanz für die Art und Weise hat, wie sie sich benehmen sollten. Dieses Beispiel ist überstrapaziert, und diejenigen, die es anführen, haben (häufig) keine Ahnung von der wirklichen Geschichte des Nationalsozialismus. Die große Mehrheit der Philosophen, besonders der Moralphilosophen, lebt in erschreckender Unkenntnis anderer Gebiete wie z.B. der Geschichte, woraus sich erklärt, warum ihre Beispiele so oft trivial sind. Tatsächlich kann, ich wiederhole, k a n n das Beispiel Nazi-Deutschland große Überzeugungskraft haben. Dennoch kann man – und muß man – die Frage stellen, inwieweit dieses Beispiel wirklich immer und überall typisch ist für die Beziehung zwischen dem Gebräuchlichen und dem Normativen in der menschlichen Gesellschaft. Auch nur der flüchtigste empirische Vergleich wird rasch zeigen, daß Nazideutschland nicht als eine „Kultur“ im normalen Sinn des Wortes angesehen werden kann. Schließlich bestand sie nur etwa zwölf Jahre, nicht einmal eine halbe Generation nach der üblichen Zeitrechnung, und löschte sich schließlich selbst in einem vollkommen selbstzerstörerischen Krieg aus. Es spricht viel für die These, daß die Gesellschaft Athens, die Platos Abneigung erregte und schlußendlich seinen ersten philosophischen „idealen“ Gegenentwurf (oder, vom heutigen Standpunkt aus, seine Theorie⁸) zu der allgemeinen politischen Dekadenz auslöste, selbst ein atypische, da traumatisierte, Gesellschaft war.

Nun liegt in der Ansicht, die ich vertrete, tatsächlich etwas äußerst Beunruhigendes. Es ist nicht genug, von einem konkreten Beispiel aus zu argumentieren, wir müssen sicher sein, daß unser Beispiel t y p i s c h ist; es ist nämlich sehr schwierig zu bestimmen, was „normale“ soziale Beziehungen sind. Dennoch würde ich eine Wette eingehen, daß die meisten Menschen in der Lage sind, eine gesunde Gesellschaft zu erkennen, wenn sie eine sehen. In einer normalen Gesellschaft wird es z.B. von Kindern nicht erwartet, die Behörden über das Verhalten ihrer Eltern zu informieren, und es werden auch kritische Geister nicht einfach ohne viel Federlesens um einen Kopf kürzer gemacht. Wir können Normales und Abweichendes erkennen und dazwischen unterscheiden, auch wenn es uns nicht gelingt, eine hundertprozentig überzeugende Theorie zur Verteidigung unserer Kriterien aufzustellen. Sokrates irrte sich stark in seiner Ansicht, man müsse, um etwas zu wissen, es darstellen können. Hier ist ebenfalls eine gewisse Form der philosophischen Idolatrie am Werk.

Das wichtigste ist hier, daß nichts davon völlig offensichtlich ist, sondern daß es auf der Grundlage von Befunden und Argumenten entwickelt werden muß – etwas, was nicht so klar und einfach ist, wie das Empiristen und Sozialwissenschaftler oft denken. Wie dem auch sei, viele Philosophen glauben, daß die Menschheit ohne die Führung der philosophischen Theorie irgendwie „verloren“ wäre. Diese Philosophen scheinen zu glauben, daß die Philosophie die Gesellschaft verändern muß – und daß die philosophische Theorie ein unersetzbares Mittel zur Veränderung ist. Diese Idee beinhaltet, wie wir sehen

8 Für die Griechen war spekulatives Wissen t h e o r i a und ein Objekt der (letztendlich ästhetischen) Betrachtung. Sie hatten kein Gefühl für die moderne Bedeutung von Theorie als Hypothese, um noch genauer überprüfbar Aussagen über die Wirklichkeit zu machen.

werden, eine fatale Verwechslung von Philosophie und Politik, die insofern nach Idolatrie riecht, als sich die Philosophen selbst als die einzigen „Retter“ der Gesellschaft sehen, während sie doch eigentlich keine Macht haben, ihre Entwicklung zu beeinflussen (es ist nicht falsch, hier eine gewisses Nietzsche'sches *R e s s e n t i m e n t* zu erkennen). Sie fühlen sich wohler mit der Idee, daß die Philosophie eine Darstellung des „idealen“ menschlichen Verhaltens liefern sollte, als mit der Vorstellung, daß die Werte eines lebenswerten Lebens im Handeln der normalen Menschen in bestehenden Gesellschaften impliziert sind. Sie bilden sich ein, klüger zu sein als einfache, ganz normale Leute.

So vergleichen sich theoretische Philosophen gerne mit Physikern, die von gewissen Aspekten der Realität (z.B. Reibung) abstrahieren, um dann gleich auf die Prinzipien überzugehen, die das Verhalten leiten (sollten), damit sie sie dann auf eine unvollkommene Welt anwenden können. Dabei unterläuft ihnen ein fundamentales Mißverständnis darüber, was es bedeutet, ein moralisches Problem zu lösen: „Anwendung“, wie sie üblicherweise verstanden wird, spielt hier nur eine sehr untergeordnete Rolle. Außerdem wird so das Charakteristische an einem echten moralischen Problem systematisch eliminiert: das Persönliche, *Q u ä l e n d e* an ihm. In dem ehrenhaften Wunsch, die Traurigkeit abzuschaffen, unterlassen die Philosophen es, ihre Entstehung genau zu untersuchen. Da haben uns die Dichter und besonders die Dramatiker mehr zu sagen; denn in ihren Bemühungen, den Kummer glaubhaft zu machen, müssen sie ihn auf eine Art und Weise analysieren, von der „Wissenschaftler“ viel lernen könnten. Es ist nicht zufällig, daß zwei Dramatiker, die tief in der christlichen Tradition verwurzelt sind, nämlich Shakespeare (im weit unterschätzten *Richard II.*) und Henrik Ibsen (im selten aufgeführten *Die Kronprätendenten*) Leid als *G e s c h e n k* betrachten. Leid schärft das Auge, und Sensibilität gegenüber dem Leiden macht Drama für sie erst möglich, da sich so das Poetische an der traumatischen Situation einfangen läßt.

Gleichzeitig vergessen diese professionellen Philosophen bequemerweise, daß die Theorie in einer empirischen Wissenschaft – wie so unterschiedliche Wissenschaftsphilosophen wie Mach und Popper gezeigt haben – immer Aussagen macht, die fehlbar sind. Sie können nie beanspruchen, „für alle Zeiten wahr“ zu sein, wie das jede philosophische Theorie, die ihr Geld wert ist, sein müßte: Eine philosophische Theorie, die nicht „universal und notwendig“ ist, ist uninteressant. Kein Philosoph kann mit dem puren Zufall zufrieden sein bei einer so wichtigen Angelegenheit wie dem lebenswerten Leben. Doch keine „wissenschaftliche“ Theorie kann diese Ansprüche erfüllen. Dennoch werden die Widersprüche und Ungereimtheiten hier nicht bemerkt, und der Grund dafür liegt in einer gewissen Art der Idolatrie. Die Philosophen sehen im allgemeinen nicht, daß sie an der falschen Stelle nach dem Schlüssel für moralische Probleme suchen. Sie konzentrieren sich viel zu sehr auf die Antworten und vernachlässigen, wie moralische Fragen entstehen ebenso wie die profunden Probleme, aus denen sie entspringen.

Sie gehen voll *H y b r i s* von der Annahme aus, daß Philosophen die einzigen wahren Hüter der „Werte“ sind und daß sonst niemand etwas wirklich Interessantes über ethische Fragen zu sagen hat. Deshalb lehnen Philosophen auch die theologische Ethik so häufig ab, weil sie auf einer irrationalen Quelle beruht, sei das nun Offenbarung oder Berufung auf eine Autorität. Die Behandlung dieser Fragen durch die Soziologie finden sie wiederum moralisch steril, weil sie „wertfrei“ und daher *a-fortiori* nicht in der Lage ist, zu einer

kritischen Sicht des engstirnigen Eigeninteresses zu finden, das so oft die Grundlage menschlichen Handelns gegenüber den Anderen in der Gesellschaft ist. Und sowohl Theologen als auch Soziologen spielen ihnen da oft auch noch zu, da sie versuchen, ihre Disziplinen wichtiger – und vor allem unabhängiger von einander – zu machen, als sie wirklich sind. Die Ersteren tun das, indem sie die Religion zum Garanten der Moral erklären, und die Letzteren, indem sie sich damit zufrieden geben, die gesellschaftliche Welt „realistisch“ zu beschreiben. So huldigen sie schließlich beide einem Götzenbild.

Aufgrund aller dieser Überlegungen stellen die Philosophen moralische Theorien für sich selbst auf, die uns dann eigentlich nur unserer eigenen Praxis entfremden. Daß diese „Theorien“ aber einander häufig vollkommen widersprechen (typische Beispiele dafür sind „Eudaimonismus“, „Deontologie“ und „Utilitarismus“) entgeht nicht nur den Feinden der Philosophie nicht, sondern ist auch ein Zeichen für eine viel weiter gehende Verwirrung. Seltsamerweise sehen das die Philosophen meistens nicht. Und deshalb kann der Großteil der Menschheit die Wichtigkeit der begrifflichen Aspekte von moralischen Problemen nicht sehen, da die mit ihnen verbundene „Moralphilosophie“ entweder präskriptiv und imperialistisch ist oder so allgemein, daß sie angesichts der Geschehnisse in der realen Welt trivial wird.

Die Denker, die es als Aufgabe der Philosophie ansehen, die „Werte“ in einer vollkommen zynischen Welt zu verteidigen, sehen sich selbst oft als Weiterführende des platonischen Strebens nach dem Ideal. Doch ihre Ansichten unterscheiden sich von denen Platons in einem entscheidenden Punkt. Bei Plato finden wir nie wirklich den Weg aus der Höhle, so wie die Stadt Gottes für seine christliche Entsprechung, den Hl. Augustinus, mehrere hundert Jahre später, nie als auf Erden gefunden werden kann. Platons Akademie war eine (fast klösterliche) Alternative zum Leben in der Gesellschaft. Erst mit der Aufklärung kamen die Platonisten auf den Gedanken, daß das Ideal auf Erden erreicht werden könne. Die ernüchternde Geschichte des westlichen Menschen seit der Französischen Revolution hat nun die Platonisten dazu veranlaßt, eine „kritische“ Rolle gegenüber der Gesellschaft einzunehmen. So verfolgen sie das Normative und treten für eine rationale Gesellschaftsreform auf der Grundlage der Moral ein. Was ihnen dabei jedoch nicht auffällt, ist, daß ihre normative Haltung allein bereits politisch ist, indem sie nämlich den gewöhnlichen Leuten gewissermaßen vorschreiben wollen, die Normen, die sie festlegen, zu erfüllen. Sie verstehen auch nicht, daß der Preis, den sie für ihre „kritische“ Position bezahlen, der Ausschluß von der Teilnahme am Drama des realen gesellschaftlichen Lebens ist. Es tut gut, sich zu erinnern, daß Plato nie einen Dialog geschrieben hat, in dem Sokrates in Theben auftaucht, um Kreon und Antigone den Kopf über ihre merkwürdigen Ideen über Gerechtigkeit und Pflicht zurechtzurücken. Soweit Plato ihnen etwas zu sagen hat, verpackt er die Botschaft weise in einen „Mythos“ (der ja eigentlich nur eine Geschichte ist) und nicht in eine Reihe von Argumenten. Er scheint sehr genau gewußt zu haben, daß wir emotional berührt sein müssen, d.h. persönlich, um uns zur Vernunft zu „bekehren“. Es ist kein Zufall, daß gerade der Philosoph, der der Literatur am skeptischsten gegenüber stand, zum Geschichtenerzählen (mythos) greifen sollte statt zu Argumenten (logos), als er etwas wirklich Wichtiges zu sagen hatte.

Was die Moralphilosophen aufgrund ihrer Liebe zur Theorie verlieren, ist das „Staunen und das Mitgefühl“ für das Leben der „Verwirrten, Einfachen und Sprachlosen“ (Joseph Conrad), das entsteht, wenn Menschen als Ebenbild Gottes gesehen werden. Ist es falsch, diese Haltung als Idolatrie zu bezeichnen? Wittgenstein scheint nicht dieser Ansicht gewesen zu sein, als er 1947 wie in einem Gebet schrieb: „Möge Gott dem Philosophen Einsicht geben in das, was vor allen Augen liegt.“

Idolatrie heute

Nach dem „Tod Gottes“ bedeutet Idolatrie, sich zu weigern, den Menschen als Gottes Ebenbild zu betrachten. Als das Bild Gottes ist der Mensch ein einzigartiges Individuum, eine Person, die liebenswert ist, weil sie zur Liebe fähig ist, Liebe braucht, weil sie sterblich ist und leidet. Nur in diesem Zusammenhang hat das christliche Gebot zur Feindesliebe Sinn. Die Tragödie ist das Kennzeichen der Sterblichkeit. Sie hat ihre Wurzeln in dreister Arroganz und zeichnet sich durch einen Mangel an Selbsterkenntnis aus. In dem Ausmaß, in dem Theorien versuchen, den Wert der „normalen“ menschlichen Erfahrung abzuschaffen, sind sie Idolatrie. Doch diese Botschaft ist streng genommen selbst „unsagbar“, eher geeignet zu Reflexion und Meditation als zur „Wahrheit“.

„Gefühl in den Augenblicken totenähnlichen Seins: Alle Menschen sind der Liebe wert. Erwachend fühlst du die Bitternis der Welt. Darin ist alle deine ungelöste Schuld; dein Gedicht eine unvollkommene Sühne.“⁹

Übersetzt von Susanne Costa

9 Georg Trakl: [Aphorismus 2]. In: *Der Brenner* 1915, 6.