

Holger Zaborowski
Bild, Bildung und Berufung

Positionen: Katholizismus und Säkularität

Herausgegeben von

Thomas Brose, Felicitas Hoppe und Holger Zaborowski
in Zusammenarbeit mit der Guardini Stiftung e. V., Berlin

Band 3

Holger Zaborowski

Bild, Bildung und Berufung

Christlich glauben
in *säkularer* Welt

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2026
Hermann-Herder-Straße 4, D-79104 Freiburg i. Br.
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
produktsicherheit@herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder unter Verwendung des Fotos
Berliner Fernsehturm und Skulptur „Auferstehender“ mit
Dornenkrone von Fritz Cremer, © Thomas Brose
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck
ISBN (Print) 978-3-451-02663-8
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-84254-2

Inhalt

Geleitwort	II
Vorwort	13
Mensch und Bild	
Von christlicher Anthropologie und säkularem	
Humanismus	15
1. Spielarten des Humanismus	15
2. Die Wende zum anderen Menschen und das Problem der „Menschenbilder“	22
3. Die Einzigartigkeit des Menschen als Person	28
Bildung und Politik	
Von Demokratie, Religion und Christentum	34
1. Bildung in der Spätmoderne	34
2. Bildung und Politik	42
3. Bildung und Christentum	51
Funktionalismus und Menschenwürde	
Vom Zeugnis und den Zeugen des Unbedingten	55
1. Die Logik der Funktionalismus: Metaphysik(ersatz) in spätmodernen Zeiten	55
2. Die Grenze des Funktionalismus: der Anspruch auf Wahrheit und Freiheit	61
3. Die Kritik des Funktionalismus: Zeugen des Unbedingten	64

Licht und Schatten des Menschlichen	
Von Aufklärung als Haltung und Berufung	68
1. Erschütterungen des Menschlichen: Menschendämmerung?	68
2. Dialektiken der Aufklärung: Die Notwendigkeit einer Meta-Kritik?	71
3. Jenseits der Einseitigkeiten: Vom und mit dem Menschen sprechen?	4
Menschlichkeit und Sinn	
Von der Bildung zur Freiheit	78
1. Menschlichkeit und Wandlungen von Bildung	78
2. Vollzug und Natürlichkeit von Bildung	80
3. Zweck und Sinn von Bildung	82
4. Freiheit und Unfreiheit von Bildung	85
Gesellschaft und Verantwortung	
Von der Bildung zum Miteinander	89
1. Gesellschaft(en) der Verantwortung: Bildung zum Miteinander	89
2. Voraussetzungen der Verantwortung: Freiheit und Vernunft	92
3. Das Maß der Verantwortung: Existenzielle und moralische Zugänge	96
4. Die Wahrnehmung der Verantwortung: der Anspruch der Wirklichkeit	98
Eigensinn und Differenz	
Von Wirklichkeiten und Möglichkeiten	
katholischer Bildung	101
1. Vergangenheit und Gegenwart. Wirklichkeiten katholischer Bildung	101
2. Äußerliche Ergänzungen. Fehlformen katholischer Bildung	106

3. Innerliche Verwandlungen und Vertiefungen. Möglichkeiten katholischer Bildung	III
---	-----

Wahrheit und Freiheit

Vom Wesen einer katholischen Universität und ihren Herausforderungen	III4
---	------

1. Feiern und Danken	III4
2. Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft	III6
3. Sehnsucht und Orientierung	III8

Krise und Hoffnung

Vom kirchlichen, gesellschaftlichen und universitären Sinn der Theologie	III2
---	------

1. Wozu Theologie?	III2
2. Kirche und Theologie	III5
3. Gesellschaft und Theologie	III9
4. Universität und Theologie	III3
5. Wagnis Theologie	III5

Bild und Charakter

Von christlichen Schulen und ihren Aufgaben	III7
---	------

1. Christliche Schulen als Spannungsraum: Identität und Differenz	III7
2. Christliche Schulen als Gegenraum: Innen und Außen	III9
3. Christliche Schule als Bildungsraum: Tugend und Charakter	III1
4. Christliche Schule als Bild-Raum: Orientierung und Vielfalt	III4

Transzendenz und Würde

Vom Religionsunterricht und seinen Potentialen . .	III6
--	------

1. Religionsunterricht, Bildung und Berufung	III6
2. Herausforderungen, Aufgaben und Potentiale	III8
3. Differenz, Transzendenz und Freiheit	III1

4. Sendung, Vorbild und Zeuge	155
5. Wahrheit, Welt und Würde	156

Gottesanspruch

Von der Berufung zur Berufung	161
1. Krise(n) der Berufungen	161
2. Entschiedenheit der Berufungen	164
3. Stil(l)e der Berufungen	171
4. Kunstwerke der Berufungen	173

Spannungsvolle Vollzüge

Vom Geschehen des Rituals	175
1. Rituale und das Geschehen des Menschseins	175
2. Freiheit und Notwendigkeit	177
3. Selbstsein und Natur	180
4. Geschichtlichkeit und Gegenwart	182
5. Zeitlichkeit und Ewigkeit	184
6. Ort und Nicht-Ort	187
7. Gemeinschaft und Individualität	188
8. Kontroverse Rituale	190

Gottes-Dienst

Von liturgischer Vernunft	192
1. Die Aufgabe geschichtlicher Existenz	192
2. Der Streit um die Liturgie	193
3. Die Krise des Liturgieverständnisses	195
4. Dienst und Geschenk Gottes	197

Glauben und Leben, als ob nicht ...

Von der Kultur der Klöster	200
1. Klosterkrise, Klosterchance	200
2. Andersorte, Anderszeiten	205
3. Weltlichkeit, Nicht-Weltlichkeit	211
4. Gottesnähe, Gottesferne	216

Unterwegs sein

Von den Erfahrungen des Pilgerns	220
1. Wege und Umwege. Unterwegs zum Tod	220
2. Abstand und Wandel. Unterwegs zur Hoffnung	224
3. Gnade und Sinn: Unterwegs zu Gott	228

Glaube und Kultur

Von der Aufgabe, geschichtlich zu denken	233
1. Glaube und Kultur im Kontext der (Spät-)Moderne	233
2. Das Verhältnis von Glaube und Kultur – drei Fragen	237
3. Glaube und Kultur als Grundworte	239
4. Krise des Glaubens – Krise der Kultur	241
5. Die Dialektik von Glaube und Kultur	243
6. Geschichtsflucht in Kultur und Glaube	248
7. Die Aufgabe geschichtlichen Denkens	253

Glauben und Zweifeln

Von Wegen und Umwegen der Hoffnung	256
1. Glauben <i>diesseits der</i> Schwelle: Positionen, Konversionen und Irritationen	256
2. Glauben <i>auf der</i> Schwelle: Zweifeln, Suchen, Fragen und Staunen	263
3. Glauben <i>als</i> Schwelle: Übersetzen, Bezeugen, Hören	274

Kritik der Religionskritik

Von der stillen Macht der Liebe Gottes	285
1. Religion und Gott in Moderne und Spätmoderne	285
2. Erfahrungen der Ohnmacht Gottes	289
3. Erfahrungen der Übermacht Gottes	292
4. Erfahrungen der Macht Gottes	296

Der Abgrund des Bösen

Von der Notwendigkeit, um Erlösung zu bitten . . . 302

1. Die dreifache Wirklichkeit des Bösen 302
2. Die naturalistische Trivialisierung des Bösen 304
3. Das abgründige Geheimnis des Bösen 307
4. Die notwendige Bitte um die Erlösung vom Bösen . . 310

Gott denken

Vom Anspruch der Güte 314

1. Im Hier und Heute denken *oder*:
Warum man immer übersetzen muss 314
2. Die Fremdheit und der Fehl Gottes *oder*:
Wie auch das Verblassen Gottes verblassen kann . . . 316
3. Unfromme und fromme Atheisten *oder*:
Wie die Götzendämmerung ambivalent bleibt 319
4. Die funktionalistische Begründung Gottes *oder*:
Wie der Glaube an Gott dabei hilft, Kontingenz
anzuerkennen und zu bewältigen 323
5. Das Scheitern des Funktionalismus *oder*:
Warum die funktionalistische Begründung des
Glaubens Gott vermenschlicht und zirkulär ist 325
6. Unvordenkliches Denken *oder*:
Wie Gott ins Denken einbricht 330
7. Die Radikalität des Leids *oder*:
Wie die Güte auf die Spur Gottes setzt 333

Skandal und Erlösung

Von der Schönheit des Kreuzes 337

1. Vom Skandal des Kreuzes 337
2. Jenseits von Sensualismus und Idealismus 344
3. Vom Ereignis des Schönen 350
4. Von der Erlösung durch Schönheit 357

Verzeichnis der Erstveröffentlichungen 363

Geleitwort

Hier geht es über Berg und Tal. Wer als Leser mit Holger Zabowski unterwegs ist, steigt erst einmal auf hohe Berge. Von dort aus reicht der Blick bis zum Horizont, jener Grenze, die noch keiner überschritten hat und von der wir alle wissen, dass es auch hinter ihr noch weitergeht. Der kundige Begleiter hat uns unterwegs auch die Windungen gezeigt, die gegangen werden mussten, um auf die Höhe zu gelangen. Die Wege und Umwege der Geistesgeschichte sind nicht unerforschlich, auch die Sackgassen nicht. Hier lernen wir, wie sehr die Ideenpolitik auch eine Begriffspolitik ist. Was ist Humanismus? Ist der Mensch erst dann bei sich selbst, wenn er nur bei sich selbst sein will, oder darf er sich – muss er sich sogar den „großen Fragen“, wie Immanuel Kant sie genannt hat, den Fragen nach Gott, Freiheit und Unsterblichkeit stellen? Und was ist mit den Antworten? Können wir auf sie setzen, auch wenn sie „nur“ auf Glaube und Hoffnung beruhen?

Der Typ des Durchschnittsintellektuellen, wie man ihn in Redaktionen und Lehrerzimmern vielfach antrifft, hat sich vom Gottesglauben in der biblischen Tradition oft genug verabschiedet. Nur aus Beschleunigungskonformismus, nur weil es ihn gestern schon gegeben hat und weil gestern „sowas von vorbei“ ist, weil es einfach als „uncool“ gilt, sich damit noch aufzuhalten? „Es gibt nichts Wahres im Falschen.“ Dieser Aphorismus Theodor W. Adornos verdient Widerspruch. Erst recht die Variante: „Es gibt nichts Wahres im Gestern.“ Sie trifft das mentale Grundrauschen dieser Krisenjahre.

Die Stimme eines Philosophen, der davon überzeugt ist, dass gerade eine Welt unter Beschleunigungsstress das große Gegenüber eines Schöpfers besonders nötig hat, hebt sich davon deutlich ab und verdient eine tiefe Resonanz. Wer auf der Höhe der Zeit sein will, baut auf dem Gipfel keine Hütte. Er muss wieder unter die Leute, zurück in die Ebene. Dort braucht er kundige Begleiter. Wie gut, dass es da Philosophen gibt, die als Fach-

wissenschaftler bestens ausgewiesen sind – Holger Zaborowski ist u. a. Herausgeber des *Heidegger-Jahrbuchs* –, die sich aber auch in den Tälern des Alltags auskennen. Ein Glücksfall, dass er auch zu denen gehört, die, sprachlich uneitel, merkbar an ihre Leser denken.

Diese Sammlung zeigt, dass Holger Zaborowski zu den Philosophen mit dem doppelten Blick gehört. Sie trainieren den Abstandsblick, um anschließend die Dinge auch aus der Nähe scharf zu stellen, dann aber mit einem Blick, der das Ganze nicht vergessen hat.

Gründliche Betrachtungen gelten auch dem Bildungswesen. Es ist besonders volatil und für funktionalistische Rezepturen besonders anfällig. Universitäten, Schulen, insbesondere der Religionsunterricht können guten Rat gebrauchen. Hier bekommen sie ihn. Er ist nicht einmal teuer.

Ich wünsche dieser Sammlung viele aufmerksame Leser.

Heldenbergen, im April 2026

Eckhard Nordhofen

Vorwort

Die spätmoderne Welt ist eine säkulare Welt. Christlicher Glaube hat sich in dieser Welt zu situieren. Auch für religiöse Menschen gilt es, die Säkularität der Welt und damit auch der politischen und gesellschaftlichen Ordnungen anzuerkennen – als Rahmen, der der Freiheit des einzelnen Menschen dient und innerhalb dessen sich religiöses Leben frei entfalten kann. Das bedeutet jedoch nicht, dass das Christentum gesellschaftlich keine Rolle mehr spielte. Es hat nicht nur eine private, sondern auch eine öffentliche Relevanz. Die moderne säkulare Welt hat sich geschichtlich zwar zunächst und vornehmlich in kritischer Distanzierung vom christlichen Glauben entwickelt. Aber sie verdankt sich auch diesem Glauben, der der Welt und auch dem Menschen ihren Eigenstand zuspricht. Gott ist nach christlichem Verständnis nämlich der Schöpfer von allem, das ist. Die Welt kommt von Gott her, ist aber selbst nicht göttlich. Nichts in ihr kann göttlichen Rang beanspruchen: keine olympischen Gottheiten, keine Herrscher, keine politischen Systeme oder Ideologien, keine Institutionen, weder die Wissenschaft noch die Wirtschaft oder die Technik. Alles, was ist, ist endlich, Teil der Welt, einer geteilten Welt, die Menschen in Freiheit bewohnen, die sie gestalten und für deren Wohl und Wehe sie Verantwortung tragen. Dieser Glaube, der die Welt und den Menschen befreit und den Menschen zur Verantwortung für die Welt aufruft, steht auch im Hintergrund der säkularen Welt und könnte – und sollte – weiterhin von Bedeutung sein.

Doch bedarf dieser Glaube, um relevant zu bleiben, immer wieder der Neuaneignung und Übersetzung – ins jeweilige Heute hinein. *Bild, Bildung und Berufung* bemüht sich um solche Übersetzungen und stellt drei zentrale Aspekte dieses Glaubens in den Vordergrund: dass jeder Mensch in seiner Freiheit (und Verantwortung) Bild Gottes und insofern einzigartig ist und über eine besondere Würde verfügt, dass es zum Menschsein nach christlichem Verständnis gehört, nicht einfach Bild zu sein,

sondern Bild zu werden, sich zu bilden und andere Menschen zu bilden und ihnen zu helfen, sich zu bilden, und dass der Mensch nicht in einem abstrakten oder formalen, sondern in einem lebendigen Verhältnis zu Gott steht und in seinem Leben vielfältig und ganz unterschiedlich von Gott angesprochen und zu einem bestimmten Verhältnis zu sich selbst, zum anderen Menschen, zur Natur und zu Gott berufen wird.

Was bedeutet dieser Glaube – im Kontext des 21. Jahrhunderts – für den einzelnen Menschen, aber auch für die Kirche, für christliche Bildungseinrichtungen, für katholische Schulen oder für das Selbstverständnis der Theologie? Welche Bedeutung kann ihm für das Verständnis von Bildung im Allgemeinen und für Gesellschaft, Kultur und Politik im Besonderen zukommen? Welche Rolle spielen das Fragen und das Zweifeln für den Glauben und wo und wie können sich in Erfahrungen der Güte oder der Schönheit Spuren von Transzendenz zeigen? Und, schließlich, welche möglichen Antworten liegen im „Bild-Sein“ des Menschen auf die verbreiteten Gefährdungen der Würde des Menschen, die sich u. a. in einer radikalen Funktionalisierung des Menschen zeigen? Diese Fragen stehen im Vordergrund des vorliegenden Buches, das das Verhältnis von Mensch und Gott, aber auch von Gott und Welt, von Erfahrungen des Bösen und Erfahrungen von Güte, Wahrheit und Schönheit, von Verzweiflung und Hoffnung und von Glauben und konkretem Leben, Glauben und Politik, Glauben und Vernunft, Glauben und Kultur und Glauben und Zweifel erkundet. Die Texte dieses Bandes – teils stärker wissenschaftlich vorgehend, teils eher essayistisch – gehen von wenigen Ausnahmen abgesehen auf bereits veröffentlichte Texte zurück, die für diesen Band leicht überarbeitet wurden. Ich danke sehr herzlich Thomas Brose und Felicitas Hoppe für ihre Freundschaft und die Aufnahme dieses Bandes in unsere Reihe „Positionen: Katholizismus und Säkularität“, Matthias Bähr für die sorgfältige Korrektur des Manuskripts, Prof. Dr. Eckhard Nordhofen für sein Geleitwort und Dr. Stephan Weber vom Verlag Herder für die angenehme Zusammenarbeit.

Erfurt, am 05. April 2026

Holger Zaborowski

Mensch und Bild

Von christlicher Anthropologie und säkularem Humanismus

Der Mensch ist weder Engel noch Tier,
und das Unglück will, daß,
wer den Engel will,
das Tier macht.¹

Blaise Pascal

Es gibt keine Wissenschaft vom menschlichen Gesicht.
Auf diesem Feld der untrüglichen Anzeichen
stellt sich jeder Mensch
im Detail das halluzinierte Ganze
eines lebendigen Wesens in den Weg.²

Botho Strauss

1. Spielarten des Humanismus

Der Untertitel dieser Überlegungen – „Von christlicher Anthropologie und säkularem Humanismus“ – lädt zur Interpretation ein: Was ist unter „christlicher Anthropologie“ zu verstehen? Wie soll man den „säkularen Humanismus“ deuten? Und – schließlich – wie ist das „und“ zu interpretieren, welches das eine mit dem anderen in eine Beziehung setzt? Diese Fragen sind nicht einfach, denn sie führen in das Zentrum des christlichen, des säkularen und des humanistischen Denkens. Da man ein

¹ Blaise Pascal, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées)*, übertragen und herausgegeben von Ewald Wasmuth, Heidelberg 1978, Nr. 358, 170.

² Botho Strauss, *Allein mit allen. Gedankenbuch*, hg. v. Sebastian Kleinschmidt, München 2014, 26.

gewisses Vorverständnis der beiden Zugänge zum Menschen, die durch das „und“ in Verbindung gesetzt werden, voraussetzen darf, ist die letztgenannte Frage am wichtigsten. Diese Frage ist zudem angesichts zahlreicher Herausforderungen in Politik, Wirtschaft, Kirche und Gesellschaft eine zurzeit viel diskutierte Frage. Sie ist vermutlich auch die komplizierteste der drei Fragen. Denn nach dem Verhältnis zweier Elemente zueinander zu fragen, stellt eine besondere Herausforderung dar, gilt es doch nicht nur, die beiden Elemente zu verstehen, sondern auch jenes genau zu bestimmen, was diese trennt, und zugleich anderes nicht aus dem Auge zu verlieren, das sie verbindet.

Auf den ersten Blick erscheint eine solche Bestimmung einfach. Denn vieles spricht dafür, dass das „und“ eine antithetische Bedeutung habe, also einen klaren Gegensatz zwischen der christlichen Anthropologie auf der einen und einem säkularen Humanismus auf der anderen Seite. Ein solcher radikaler Gegensatz lässt sich in Geschichte und Gegenwart überall dort finden, wo der Humanismus sich – um mit Friedrich Nietzsche zu sprechen – auf „Menschliches, Allzumenschliches“ beschränkt, den Menschen auf Kosten Gottes denkt (oder gleich an seine Stelle setzt), die Existenz Gottes demzufolge explizit leugnet oder mit Schweigen übergeht und das Komplexen aus dem Einfachen, das Hohe aus dem Tiefen zu erklären versucht: „Alles, was wir brauchen“, so Nietzsche emphatisch, „und was erst bei der gegenwärtigen Höhe der einzelnen Wissenschaften uns gegeben werden kann, ist eine *Chemie* der moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen, ebenso aller jener Regungen, welche wir im Gross- und Kleinverkehr der Cultur und Gesellschaft, ja in der Einsamkeit an uns erleben: wie, wenn diese Chemie mit dem Ergebnis abschliesse, dass auch auf diesem Gebiete die herrlichsten Farben aus niedrigen, ja verachteten Stoffen gewonnen sind?“³

Nietzsches Reduktion des Guten, Heiligen oder Schönen auf nichts als bloße, wissenschaftlich und d. h. für ihn hier: genea-

³ Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 2, München 1999, 24.

logisch und positivistisch zu erklärende Natur richtet sich an die zukünftigen, die kommenden „freien Geister“, deren Freiheit in einer radikalen Loslösung von aller falschen Bindung oder Abhängigkeit und in der Anerkennung des Todes Gottes und seiner Konsequenzen besteht. Ein solcher atheistischer, nicht allein säkularer (im Sinne einer Trennung von Weltlichem und Geistlichem bzw. Staat und Religion), sondern säkularistischer, also die Existenz Gottes leugnender Humanismus ist für das Denken des 19., 20. und frühen 21. Jahrhunderts nicht untypisch. Es gibt ihn in zahlreichen Varianten, die einmal mehr, einmal weniger sich an Nietzsche orientieren – bis in die Gegenwart eines evolutionären oder neurophilosophischen Humanismus,⁴ eines selbst immer noch humanistisch eingefärbten Transhumanismus oder einer radikalen Gottes- und Religionskritik um der vermeintlichen Befreiung des Menschen willen.

Henri de Lubac hat die Frage danach gestellt, wie sich dieser Humanismus ohne Gott entwickelt habe. Geschichtlich gesehen, so de Lubac in seiner Antwort, habe das christliche Verständnis von der Größe und Würde des Menschen den Menschen in der Neuzeit nicht mehr berührt. Der Humanismus geriet daher in einen Widerspruch zum Christentum. Denn er „begann im Gegenteil zu glauben, er könne sich fortan selbst nicht mehr achten noch frei entfalten, wenn er nicht zunächst mit der Kirche, dann mit dem transzendenten Wesen selbst breche, von dem ihn die christliche Überlieferung abhängen ließ. Diese zum Bruch drängende Strömung, die sich anfänglich als eine Rückkehr zur heidnischen Antike gab, sollte im Lauf des 18. und 19. Jahrhunderts immer reißender und tiefer werden, um schließlich nach mancherlei Wandlung und Wechselfällen in die kühnsten und virulentesten Formen des modernen Atheismus zu münden. In einen absoluten Humanismus, der den Anspruch erhebt, der einzig wahre zu sein, und in dessen Augen der christliche Humanismus ein Unding ist.“⁵ Eine epochale Schwäche

⁴ Vgl. hierzu u. a. Michael Schmidt-Salomon, *Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*, Aschaffenburg 2006; Ansgar Beckermann, *Gehirn, Ich, Freiheit. Neurowissenschaften und Menschenbild*, Paderborn 2010.

⁵ Henri de Lubac, *Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen Humanismus*,

des christlichen Denkens scheint die Stärke des atheistischen Denkens – um der Freiheit und Achtung des Menschen willen – bedingt zu haben.

Damit war ein radikaler Gegensatz zwischen christlichem und atheistischem Humanismus gesetzt – auch wenn manche Humanisten durchaus einzuräumen bereit waren, es sei „sehr unangenehm“, so Jean-Paul Sartre, „daß Gott nicht existiert, denn mit ihm verschwindet jede Möglichkeit, Werte in einem intelligiblen Himmel zu finden; es kann kein *a priori* Gutes mehr geben, da es kein unendliches und vollkommenes Bewußtsein gibt, es zu denken; nirgends steht geschrieben, daß das Gute existiert, daß man ehrlich sein soll, nicht lügen darf, denn wir befinden uns ja auf einer Ebene, wo es nichts gibt außer den Menschen.“⁶ Die Tatsache, dass Gott nicht existiere, sei jedoch, so Sartres Ansatz, wie unangenehm sie auch sei und welche Last sie auch dem Menschen aufbürde, als unumstößliche, notwendige Wahrheit anzuerkennen. Von dieser Wahrheit ausgehend sei über den Menschen nachzudenken, über seine Einsamkeit in der Situation der Entscheidung, über seine Verurteilung zur Freiheit in einer Welt, in der er das Gute selbst bestimmen muss, aber auch über seine besondere Würde. Der Mensch selbst wird dann zum einzigen Bezugspunkt des Denkens und der Erfahrung und damit absolut gesetzt. Anthropologie tritt an die Stelle der Theologie.

De Lubacs Buch über *Die Tragödie des atheistischen Humanismus* erschien 1943 und setzt die damals lebendigen Diskussionen über den Existenzialismus und einen atheistischen Humanismus voraus, ohne ausführlich darauf einzugehen. De Lubac wählt den Zugang zur damaligen Gegenwart über die Geschichte und versucht, in einer Auseinandersetzung mit Ludwig Feuerbach,

übertragen von Eberhard Steinacker, durchgesehen, ergänzt und mit einem Vorwort versehen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1984, 18 f.

⁶ Jean-Paul Sartre, „Der Existentialismus ist ein Humanismus“, in: ders., *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948*, Hamburg 2010, 145–192, 154.

Friedrich Nietzsche und Auguste Comte, denen er differenzierte Studien widmet, das Wesen des atheistischen Humanismus herauszuarbeiten, um zu zeigen, wie dieser auf eine „Zermalmung der menschlichen Person“ hinauslaufe.⁷ Denn er sei in seiner Überzeugung von der Würde des Menschen von Voraussetzungen abhängig, die er selbst nicht nur nicht einholen könne, sondern ausdrücklich in Frage stelle. Ein Humanismus „über Gott hinaus“ ist somit nach de Lubac tragisch, bedeutet doch, über Gott hinauszugehen, auch, über den Menschen hinauszugehen. Es wäre daher wohl an der Zeit gewesen, mit Gott auch gleich den Menschen als Wesen einer besonderen Würde sterben zu lassen, statt einfach die frei gewordene „Planstelle“ Gottes mit dem Menschen zu besetzen.

Geistesgeschichtlich war daher nicht nur der Poststrukturalismus Michel Foucaults konsequenter, der aus seiner an Nietzsche geschulten und vom Tod Gottes ausgehenden Diagnose der Gegenwart die Folgerung zog, dass auch vom „Verschwinden“ oder „Tod“ des Menschen zu sprechen sei.⁸ Konsequenter war bereits der späte Nietzsche, der – in kritischer Wendung gegen das säkularistische Fortschrittspathos des 19. Jahrhunderts – nur allzu gut wusste, dass gerade das im weitesten Sinne als humanistisch zu verstehende Denken der Moderne noch von Voraussetzungen lebte, die es selbst nicht begründen, geschweige denn überhaupt noch verstehen konnte. Wer von Würde des Menschen im humanistischen Sinne spricht, so wusste Nietzsche, steht immer noch im Schatten jener Theologie, die ihr Zentrum im Glauben an die Existenz Gottes hat. Ob noch ausdrücklich an Gott geglaubt wird oder nicht, spielt keine wesentliche Rolle. Gerade aus diesem Grund lässt der späte Nietzsche auch die „freien Geister“ und den Naturalismus von *Menschliches, Allzumenschliches* hinter sich zurück, um einen Standpunkt jenseits all dessen einzunehmen, was noch im Ruch eines klassisch zu nennenden Humanismus stehen könnte (ohne sich, wie man zu-

⁷ Henri de Lubac, *Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen Humanismus*, 10.

⁸ Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt am Main 1999, 462.

geben muss, wirklich aus dieser Tradition herauswinden zu können – dialektisch bleibt er auf sie bezogen).⁹ Nun geht es ihm um den „Übermenschen“, einen „höherwerthigeren, lebenswürdigeren, zukunftsgeverseren“ Typus Mensch,¹⁰ und eine radikale „Umwertung aller Werte“. Daher muss er über den Menschen hinaus schreiten: „Man muss der Menschheit“, so schließt Nietzsche das Vorwort von *Der Antichrist*, „überlegen sein durch Kraft, durch *Höhe* der Seele, – durch Verachtung ...“¹¹

Konsequenter als die säkularistischen Humanisten von Feuerbach bis Sartre war auch Emmanuel Levinas (der dann auf den späten Sartre einen bis heute nicht ausreichend beachteten Einfluss ausüben sollte). Sein „Humanismus des anderen Menschen“ setzt die „Krise des Humanismus in unserer Epoche“¹² und die „Unsicherheit des Begriffs ‚Mensch‘“¹³ voraus, um auf dieser abgründigen, ausdrücklich nicht nur an Husserl und Heidegger, sondern auch an Nietzsche orientierten und den Anti-Humanismus radikalisierenden¹⁴ Grundlage noch einmal neu über Menschsein nachzudenken. Levinas versucht in diesem Nachdenken, eine Erfahrung zur Sprache zu bringen, die sich eines feststellenden Denkens und Sprechens immer schon entzogen hat. Es ist die Erfahrung der „Erwählung“¹⁵ zur Verantwortung für den anderen Menschen, die „früher ist als die

⁹ Vgl. hierzu auch mein „Nietzsches *Der Antichrist* oder: Auf der Suche nach dem ‚einzigen Christen‘“, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie / Philosophy of Religion Annual* 13 (2014), 54–67.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist*, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 6, München 1999, 170.

¹¹ Ebd., 168.

¹² Emmanuel Levinas, „Humanismus und An-archie“, in: ders., *Humanismus des anderen Menschen*, übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Ludwig Wenzler, Hamburg 1989, 61–83, 61.

¹³ Ebd., 68.

¹⁴ Vgl. hierzu u. a. ebd., 61; 68 ff.; vgl. auch 81: „Der moderne Anti-Humanismus hat vermutlich recht, wenn er für den als Individuum einer Gattung oder einer ontologischen Region begriffenen Menschen – für ein Individuum, das wie alle anderen Substanzen im Sein beharrt – kein Privileg findet, das ihm zum Zweck der Wirklichkeit machen würde.“

¹⁵ Ebd., 75.

Freiheit“.¹⁶ Diese Verantwortung hat kein Mensch frei gewählt: „Daß mich der Andere angeht, geschieht gegen meinen Willen.“¹⁷ Diese Erwählung lässt Levinas die Frage nach einem „Sagen“ oder einer Bedeutung jenseits aller Vorstellungen und Objektivierungen stellen. Dabei entdeckt Levinas die „Spur einer unvordenklichen Vergangenheit“ und das Gute „jenseits des Seins“, das auf keine Gegenwart und kein Prinzip, also keine *arché* zurückgeführt werden kann und daher „an-archisch“ ist. In der ethischen Erfahrung der Verantwortung für den anderen Menschen zeigt sich somit zeichen- oder spurhaft die Transzendenz Gottes, der „ins Denken fallen“ könne.¹⁸ Somit bleibt dem Anti-Humanismus doch nicht das allerletzte Wort: „Der moderne Anti-Humanismus“, so Levinas, „hat vielleicht doch Unrecht, wenn er dem in der Geschichte und in der Ordnung verlorenen Menschen die Spur dieses vor-geschichtlichen und an-archischen Sagens *nicht* entdeckt.“¹⁹

Levinas' Humanismus des anderen Menschen kann als ein säkularer Humanismus verstanden werden. Er ist säkular, wenn darunter verstanden wird, dass er keine religiösen Voraussetzungen – etwa im Sinne einer jüdischen oder christlichen Theologie oder Anthropologie oder auch im Sinne einer philosophischen Voraussetzung der Existenz eines Gottes – macht. Levinas' Denken des Anderen nimmt sowohl die Differenz von Theologie und Philosophie als auch die neuzeitliche Erfahrung des Fehls oder Todes Gottes und das Scheitern einer metaphysischen Onto-Theologie radikal ernst.²⁰ Levinas' Denken zeigt aber auch, dass das Verhältnis von Christentum (und Judentum) auf der einen Seite und einem säkularen Humanismus auf der anderen nicht

¹⁶ Ebd., 73.

¹⁷ Ebd., 82.

¹⁸ Ebd., 77 ff.; vgl. hier auch Emmanuel Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, übersetzt von Thomas Wiemer, mit einem Vorwort von Bernhard Casper, Freiburg/München ²1988.

¹⁹ Emmanuel Levinas, „Humanismus und An-archie“, 83.

²⁰ Vgl. hierzu ebd., 81; vgl. auch ders., „Vom sorg-losen Versagen zum neuen Sinn“, in: ders., *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, 79–95, 90 ff.

notwendigerweise als radikaler Gegensatz gedacht werden muss. Denn sein Nachdenken über das Menschsein und die Würde des Menschen in seinem Ruf zur Verantwortung eröffnet auch einen neuen Zugang dazu, Gott zu denken. An diese Überlegungen zu Grunderfahrungen des Menschseins kann ein christliches Denken in seinen Versuchen, das Menschsein des Menschen zu verstehen und dabei die Frage nach Gott nicht auszublenden, sondern im Gegenteil den Menschen von der Beziehung zu Gott her zu verstehen, durchaus anknüpfen.²¹ Wie, warum und was das genau bedeutet, wird sich im Folgenden zeigen.

2. Die Wende zum anderen Menschen und das Problem der „Menschenbilder“

Geistesgeschichtlich hat sich nun ein bemerkenswerter Befund gezeigt: Begonnen wurde mit der Gegenüberstellung von christlicher Anthropologie auf der einen und säkularem Humanismus auf der anderen Seite. Sodann wurde ein starker Gegensatz festgestellt, um, nachdem die Geschichte des säkularen oder eher säkularistischen Humanismus ohne Gott über einen dezidierten Anti-Humanismus bis hin zum Humanismus des anderen Menschen weiterverfolgt wurde, wieder in die Spur der Transzendenz Gottes zu geraten. Plötzlich also scheint die Philosophie – und zwar ein zugleich nach-humanistisches als auch nach-anti-humanistisches Denken – wieder offen für das Verhältnis des Menschen zur Transzendenz, also für das Geschehen von Religion zu sein. Manche Interpreten haben diese sich nicht allein auf Levinas beschränkende „religiöse Wende“ der französischen Phänomenologie des 20. Jahrhunderts – zu erwähnen ist in die-

²¹ Vgl. für die theologische Rezeption von Levinas' Denken und für seine religionsphilosophischen Implikationen u. a. Bernhard Casper, *Angesichts des Anderen. Emmanuel Levinas – Elemente seines Denkens*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2009; Josef Wohlmuth (Hg.), *Emmanuel Levinas. Eine Herausforderung für die christliche Theologie*, 2., verb. Auflage, Paderborn/München/Wien/Zürich 1999 (vgl. auch die Studien zu Levinas in: ders., *An der Schwelle zum Heiligtum. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2007).