

## **Zur gesellschaftlichen Stellung, Entwicklung und Wandlung des modernen Atheismus**

**von Johannes Neumann**

Über Atheismus im Rahmen einer kurzen Abhandlung zu sprechen ist nur unter einer Reihe von einschränkenden Voraussetzungen möglich. Mit der wichtigsten sei begonnen: Es soll um das gehen, was in dem jeweiligen sozialen Kontext Atheismus genannt wird; es geht also nicht um eine Geschichte des Begriffs. Die nächste Einschränkung resultiert daraus, daß der Verfasser sich bewußt auf die modernen Gesellschaften beschränkt. Damit stehen die Fragen,

– ob es atheistische religiöse Systeme gibt bzw. geben kann ebenso wenig zur Diskussion, wie das Problem,

– ab welchem Zeitpunkt in der (abendländischen) Geschichte von Atheismus gesprochen werden kann<sup>1</sup>. Der Verfasser geht davon aus, daß erst mit dem Aufkommen der modernen Wissenschaften und des modernen Staates tatsächlich so etwas wie Atheismus aus dem Dunkel des ungläubigen Herzens heraus in das Dämmerlicht einer Halböffentlichkeit treten konnte. Es sollte nämlich nicht übersehen werden, daß diejenigen, die atheistische Vorstellungen vertraten, bis ins 19. Jahrhundert hinein damit rechnen mußten, mit juristischen Sanktionen belegt zu werden. Selbst heute müssen solche, die sich ausdrücklich als Atheisten bekennen, soziale Sanktionen gewärtigen (vgl. u. IV).

– Damit aber sind wir bereits bei einer weiteren Schwierigkeit angelangt: Bei der Frage nämlich, wann jemand Atheist sei. Dann, wenn andere ihn als solchen beschimpfen? Oder wenn er es von sich selber behauptet oder wenn seine Schriften als atheistisch klassifiziert werden? Wer besitzt also die Definitionsmacht und wem kommt die Kompetenz zu, bei verschiedenen Deutungsmöglichkeiten zu entscheiden? In einer pluralistischen Gesellschaft und in einem wissenschaftlich orientierten Disput, haben darüber zweifellos die Argumente zu befinden. Weil in einem solchen Fall jedoch die Frage nach Gott stets mit angesprochen ist, dieser jedoch mit rationalen Mitteln weder bewiesen noch widerlegt werden kann, bleibt ein nicht auflösbarer emotionaler Rest. Er kann auch logisch-rational nicht entschieden werden.

---

<sup>1</sup> Auch wenn mir scheint, Lucien Febvre (*Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle: la religion de Rabelais*, 1942) habe recht, wenn er feststellt, bis in das 16. Jahrhundert habe das "mentale Werkzeug" für wirkliche Ungläubigkeit ebenso gefehlt wie für Wissenschaft in unserem modernen Sinn, so ist das für mich nicht der Grund, die Geschichte des Atheismus hier erst mit der jüngeren Neuzeit beginnen zu lassen (P. Burke, *Offene Geschichte. Die Schule der "Annales"*, Berlin 1991, 34). Zweifellos hat es bereits in der Antike einen theoretischen Atheismus gegeben, doch geht es mir in meinen Überlegungen lediglich um den modernen, "nachchristlichen" Atheismus (vgl. Hartmut Zinser, *Atheismus*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 11, Stuttgart 1990, 97-103, hier: 99).

– Doch die Schwierigkeiten gehen weiter, denn es ist zu fragen, ob auch solche, die sich *Freidenker* oder *Agnostiker* nennen, den Atheisten zuzurechnen seien? Auch hier stellt sich die Frage, wer im Zweifel darüber zu befinden hat: Die Menschen selbst, ihre Feinde, die Gesellschaft – wer mag das sein? oder die Wissenschaft, – wo ist sie in diesem Fall zu finden? In der Theologie, in der Philosophie oder der Soziologie oder gar bei den Naturwissenschaften? Hinzu kommt die Frage nach den Kriterien, mit deren Hilfe zu entscheiden wäre.

– Schließlich ist offen, wo und wann Zweifel – woran? – zum Skeptizismus wird. Wann bzw. wodurch wird schließlich ein solcher zum Agnostizismus? Wo liegen die Grenzen und wie sind die Übergänge zu werten? Sind sie formal oder inhaltlich zu bestimmen?

– Doch des Fragens ist noch kein Ende: Ist – so wäre zu prüfen – ein *konfessionsloser* Mensch ein Atheist? Zweifellos nicht! Denn seiner (angeborenen) Konfession kann jemand aus vielen Gründen entsagen, etwa weil er gläubiger oder frömmer sein möchte, als er es glaubt in seiner bisherigen Konfession sein zu können.

– Die formale Konfessionslosigkeit sagt somit noch gar nichts aus über den persönlichen Glauben des Individuums.

– Schließlich ist zu bedenken: Ist nicht auch das *Bekenntnis* zum Atheismus bereits eine Form der Konfession, des *individuell verantworteten Glaubens*? Da auch der bewußte *Nichtglaube* "Glaube" ist, kann ein überzeugter *Atheist* seinem Selbstverständnisses nach gar nicht als konfessionslos bezeichnet werden. Er hat sehr wohl ein *weltanschauliches Bekenntnis*. So erweist sich die in Deutschland übliche Konfessionslosigkeit allein als ein statistisches, rein formales Datum, das weder eine bekenntnismäßige Zuordnung erlaubt noch für eine bewußte weltanschauliche Haltung stehen muß.

– Tatsächlich dürften zwar die meisten, die ihrer bisherigen Konfession entsagen, den kirchlichen Glauben verloren haben, doch ob sie bewußt *a-theistisch*, d.h. selbstverantwortlich zu denken, zu glauben, und zu entscheiden gewillt sind, ist zumindest offen. Viele werden einfach und ohne großen Aufwand dem kollektiven Trend der Moderne folgen: Sie sind den christlichen Gott "los", folgen aber neuen Gottheiten, etwa dem Konsum, dem Nationalismus, einer ipsistischen und vermeintlichen Psycho-Tröstung oder einer anderen "Autorität". Es ist sehr die Frage, ob solche, die sich an eine andere Autorität, an einen neuen Befehlsgeber anlehnen, der mehr oder weniger die Stelle Gottes einnimmt, Atheisten genannt werden dürfen – auch wenn sie nicht an einen (persönlichen) *Gott* glauben.

Wohin immer wir also auch blicken, die Frage nach einer soziologischen Bestimmung des Atheismus beschert in einer weltanschaulich inhomogenen Gesellschaft nichts als Schwierigkeiten. Dazu gehören schließlich auch die Fragen, wie es denn kommt, daß die fortschreitende Entfernung immer größerer Teile der Bevölkerung von religiösen Vorstellungen tatsächlich nicht zu stärkeren organisatorischen Zusammenschlüssen atheistisch-agnostisch denkender Humanisten geführt haben.

Dieser geringen gesellschaftlichen Präsenz des atheistischen – oder wenigstens agnostischen – *Humanismus* entspricht seine geringe Wahrnehmbarkeit in der Öffentlichkeit. Haben die Kirchen doch nach wie vor ungebrochenen Einfluß auf die gesellschaftlichen Multiplikatoren wie Parteien, Schulen, Medien, Justiz und Sozialwesen, treten agnostisch-humanistische Positionen so gut wie

gar nicht in Erscheinung. Von einem Selbstbewußtsein dieser einst so wirksam agierenden Ideale ist so gut wie nichts zu spüren. Im Gegenteil: Kirchlich gesteuert propagieren interessierte Kreise das alte Vorurteil, nur ein gläubiger Mensch könne ein guter Bürger sein. Und kaum jemand widerspricht ihnen, obwohl nur noch etwa ein Drittel der Mitglieder unserer Gesellschaft kirchlich gebunden sind. Wie kommt das?

### **I. Atheismus als begriffliches Problem**

Da ist zunächst das Wort Atheismus: Es kommt bekanntlich von a-theos = gott-los. Als was aber sind, – so ist nun zu fragen – die vielen Menschen der modernen Gesellschaft zu bezeichnen, für die Gott und jegliche religiöse Dimension – wenigstens vordergründig – irrelevant geworden sind? Sie erklären sich *nicht* positiv gegen Gott, entweder weil sie gar nichts von ihm wissen (wollen) oder weil sie sich – einstweilen wenigstens – überhaupt keine Gedanken über Dinge machen, die sie nicht sehen, fühlen oder messen können. Wie es den Kirchen nicht zusteht, einfachhin aufgrund der Taufe Menschen als Christen für sich zu reklamieren, so steht es auch atheistischen Positionen nicht an, solche Menschen, die keine Entscheidung treffen (wollen), die nur nicht mehr an die alte Religion glauben wollen, für sich zu vereinnahmen. Die geistige und materialistische Wirklichkeit der gegenwärtigen pluralistischen Gesellschaften ist also sehr differenziert. Eine genaue Analyse moderner Einstellungen würde sicherlich vielfältige ineinanderfließende Positionen und zahlreiche Übergänge ausmachen. Das aber soll hier nicht versucht werden, obwohl es einen Aspekt der gegenwärtigen Unfähigkeit *zu glauben* zu erhellen vermöchte.

Allerdings sollte noch eine bedeutsame methodische und sprachliche Schwierigkeit wenigstens erwähnt werden, die für die soziale Einordnung des Phänomens Atheismus von Belang ist: Durch die Bezugnahme auf Gott, die Gottheit – theós –, erhält die Rede vom Atheismus eine entscheidende *Relationalität*: Diejenigen, die etwas ablehnen, beziehen sich auf das Abgelehnte und bestätigen es dadurch. Wenn also der Atheist sagt: "Es ist kein Gott", so konstruiert er ihn eben durch diese Rede mit. Das wird besonders offenkundig bei jenen problematischen Formen des theoretischen wie des praktischen Atheismus, die entweder auf der theoretisch-wissenschaftlichen Ebene oder aber in ihrem tatsächlichen Verhalten für sich selbst die Existenz und Bedeutung Gottes verneinen, aber für das "gemeine Volk" den wohlthätigen Einfluß von Religion und Gottesfurcht erhalten wissen wollen. Dies war und ist bis in die jüngste Zeit hinein eine gar nicht selten anzutreffende Gespaltenheit bei sogenannten aufgeklärten Geistern: Gott existiert für sie selbst nicht, soll aber sehr wohl den Pöbel in Schranken halten<sup>2</sup>.

Der Glaube an Gott war und ist ein wohlfunktionierendes und wichtiges Instrument zur Erhaltung der Massenloyalität. Deshalb galt – und gilt teilweise auch heute noch – derjenige, der sich öffentlich als "ohne (christliches) Bekenntnis" bezeichnete, als unzuverlässiger Staatsbürger. Nur durch Gott, der die Gebote gegeben hat und strafen kann, sei die menschliche Natur zu bändigen und die öffentliche Ordnung aufrechtzuerhalten. So lautet ein – auch heute noch – weit verbreitetes Argu-

---

<sup>2</sup> Die meisten "Aufklärer" forderten politische und geistig-religiöse Freiheit für sich, also für die Menschen "von Stand". Das Menschengeschlecht, das z.B. Voltaire zur geistigen Freiheit erziehen wollte, war die Oberschicht, nicht der "Pöbel". Der hatte gefälligst an Gott zu glauben! (Mauthner III, 48).

mentationsmuster. Darum erscheint auch in den Präambeln moderner Staatsverfassungen die Chiffre *Gott* als vorrechtliche Legitimationsfigur einer säkularisierten Gesellschaft und ihres Rechts.

Die Rede vom Atheismus basiert also auf einer relationalen Vorstellung, nämlich auf dem Bezug des Nichtglaubens zum Glauben. Diese Denk- und Redeweise wird auch von der religiösen Polemik gefördert: Sie behauptet, wie beispielsweise Kardinal Poupard, Atheismus sei ein "nachchristliches Phänomen" (HerdKor. 39, 1985, 264-269). Dieser neue, nachchristliche Atheismus wird dabei als ein "unheilvoller" Irrtum bezeichnet (ebenda 266). Auf die Folgen einer solch aggressiven Rede werden wir noch zurückkommen.

Wichtig ist diesbezüglich, zu sehen, daß die christliche Theologie in den letzten drei Jahrzehnten beeindruckt von den atheistischen Anfragen, die *Gottesfrage* zu ihrem zentralen Thema gemacht hat (statt Vieler: Figl, 19f.). Der Außenstehende fragt sich freilich verwundert, wenn er diese Feststellungen der Theologen liest, was denn sonst wohl Gegenstand der "*Theo*"-logie sein soll.

Damit verbunden waren Ansätze zu einem Dialog mit dem Atheismus. Nach dem Zusammenbruch des organisierten Kommunismus, als dem Repräsentanten des Staatsatheismus, werden solche Gespräche kaum mehr weiter gepflegt. Zum einen, weil die kirchlichen Vertreter sich offenbar Gegenpositionen immer nur in einem organisierten Kontext vorstellen können. Die Kirche Gottes muß gewissermaßen gegen die "Kirche" der Gottlosigkeit stehen. Fehlt diese Organisation, weicht – zumindestens gilt das für den gegenwärtigen "Diskussionsstand" – das Gespräch einem schieren Triumphalismus. Zum anderen mag das damit zusammenhängen, daß die theologische Position offenbar aufgrund ihres Wesens nur schwer in einen Dialog eintreten kann, da sie davon überzeugt ist, den Atheismus besser verstehen zu können, als dieser sich selbst zu deuten vermag, weil er die entscheidende Voraussetzung, nämlich den Gottesgedanken negiert (Figl 26). Darum ist es nur konsequent, wenn der "schuldlose" (!) Atheist als "anonymer Christ" vereinnahmt wird, wie dies vor allem der Jesuit Karl Rahner getan hat. Er ging – wie das bei Ideologen üblich ist – von einer umfassenden geschichtstheologischen Perspektive aus: Für ihn war die "ganze Geschichte der Menschheit ... nichts anderes ... als die kategoriale geschichtliche Vermittlung der natürlich erhobenen Geistigkeit des Menschen zu sich selbst" (Rahner, 1972a 541). Daraus folgerte er, daß der Mensch, um sein Heil zu erlangen, nicht nur an Gott sondern an Christus glauben müsse. Es gibt also in diesem Sinn außerhalb der Kirche kein Heil (Rahner 1965, 545f.). Solches schließe jedoch nicht aus, "... daß es außerhalb des Christentums bis in die Reihen der Atheisten hinein Menschen gibt, die durch die Gnade Gottes gerechtfertigt sind und den Heiligen Geist besitzen." (Rahner 1972a 543; Hervorhebung J. N.). Rahner sieht deshalb in jeder "positiven sittlichen Entscheidung des Gewissens, weil von der Gnade getragen" den Offenbarungsglauben am Werk (Rahner 1972b 20). Dies selbst dann, wenn sich die betreffenden Menschen "in ihrem reflexiven Bewußtsein als Atheisten interpretieren" (Rahner 1972a 533). Auch wenn es dem Nichtchristen anmaßend erscheine, besteht Rahner ausdrücklich darauf, "daß der Christ das heile und geheiligt Geheilte in jedem Menschen als Frucht der Gnade seines Christus und als anonymes Christentum wertet und den Nichtchristen als einen noch nichtreflex zu sich selbst gekommenen Christen betrachtet" (Rahner 1962, 158). Damit ist der atheistische Mensch in der Wurzel seines Selbst getroffen: Er wird als einer hingestellt, der noch nicht zu seinem vollen Bewußtsein gefunden hat!

Mit dieser – durchaus kirchlicher Tradition entsprechenden – Deutung wird dem bewußten und vorsätzlichen Atheisten – gewissermaßen ontologisch – die Möglichkeit abgesprochen, dem An-

spruch des Christen-Gottes zu entrinnen. Diese Position nähert sich insofern wieder jener anderen, die den bewußten und vorsätzlichen Atheisten als Verdammten, dem Gericht des christlichen Gottes Unterworfenen sieht.

Auch bei den so gerühmten "Annäherungen" der Kirche an die moderne Situation durch das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) handelt es sich letztlich nur um ein Spiel mit Worten: Der universale Anspruch des Christen-Gottes wird nicht zurückgenommen! Der kurzfristige Versuch der Theologie und teilweise auch des kirchlichen Lehramtes auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der "Konstitution über die *Kirche in der Welt von heute*" (vom 6.12.1965), die Anliegen des Atheismus zu verstehen, führte zwar einerseits zur partiellen und zeitweiligen "Anerkennung atheistischer Kritik", blieb aber andererseits in der Aporie gefangen, jeder Mensch existiere nur, "weil er, von Gott aus Liebe geschaffen, immer aus Liebe erhalten wird;" deshalb lebe er "nicht voll gemäß der Wahrheit, wenn er diese Liebe nicht frei anerkennt und sich seinem Schöpfer anheim gibt" (*Kirche in der Welt*, 19). Darum könne die Kirche nicht anders als daran festzuhalten, "daß die Anerkennung Gottes der Würde des Menschen keineswegs widerstreitet, da diese Würde eben in Gott selbst gründet." Obwohl die Kirche nach wie vor den Atheismus eindeutig verwirft, gesteht das Konzil doch – wenigstens verbal – zu, "daß alle Menschen, Glaubende und Nichtglaubende, zum *richtigen (!)* Aufbau dieser Welt,... zusammenarbeiten müssen. ... Für die Glaubenden verlangt die Kirche Handlungsfreiheit, damit sie in dieser Welt auch den Tempel Gottes errichten können. Die Atheisten aber läßt sie schlicht ein, das Evangelium Christi unbefangen zu würdigen." (Ebenda 21: Hervorh. v. J.N.) – Beachtenswert an diesen Texten ist nicht zuletzt die Forderung nach *Freiheit allein für die eigene Verkündigung*. Die Atheisten werden aufgefordert, das Evangelium "unbefangen" zu würdigen<sup>3</sup>; für sie werden jedoch weder Freiheitsrechte gefordert noch werden sie ihnen – auch nur theoretisch – zugebilligt.

Beide Formen der religiösen Deutung des Atheismus – also sowohl jene, die ihn als zwar bedauerliche, aber typisch nachchristliche Erscheinung wertet bzw. abwertet, als auch jene, die ihn als anonymes Christentum verstehen möchte – reklamieren ihn wegen seiner sprachlichen und methodischen Bezugnahme auf Gott für sich: Daß freilich auf diese Weise – nicht nur sprachlogisch – der Gottesbegriff von der eigenen christlichen Denkweise her aufgelöst bzw. seine – pantheistische – Auflösung wenigstens gefördert wird, mag deren Problem sein, macht aber die Schwierigkeit der Deutung des Atheismus noch einmal von der anderen Seite her deutlich.

Eines der Probleme des Begriffs "Atheismus" besteht somit in seiner sprachlichen Bezogenheit auf den letztlich verneinten Gott. Es ist zu fragen, ob nicht womöglich das, was verneint wird, durch eben diese Verneinung zu etwas Daseiendem wird, denn das wirklich Nichtdaseiende bräuchte nicht geleugnet zu werden. Beide Seiten also, die religiös-theologische wie die atheistisch-philosophische, haben ihre Probleme mit dem relationalen Begriff "Atheismus".

Die religiöse Ideologie, die Theologie und der ihr zugrundeliegende Glaube, kann rational nicht widerlegt werden, da ihre Grundlage, der Glaube an Gott, für sie außerhalb jeder Diskussion steht;

---

<sup>3</sup> Was dabei herauskommt, wenn ein aufgeklärter und denkender Wissenschaftler "unvoreingenommen" die Bibel und ihre Geschichten analysiert, sieht man bei Franz Buggle (*Denn sie wissen nicht, was sie glauben*) oder an den historischen Untersuchungen von Karlheinz Deschner. Von kirchlicher Seite wird ihre unvoreingenommene Herangehensweise als kirchenfeindliche Diskriminierung disqualifiziert.

vielmehr versteht sie sich – auch durch die vernichtendste von außen kommende rationale Kritik – als ständig wiederholend bestätigt und neukreiert. An der theoretischen Vereinnahmung des Atheismus in das theologische System, also am Versuch, das eigentlich nicht zu Vereinbarende zu integrieren, wird deutlich, daß gleichwohl die Gott leugnende Position des Atheismus die Theologie beständig herausfordert. Darum lohnt sich für sie jede Anstrengung, Zusammenhänge zu konstruieren, die ihre (behauptete) Über-Macht "nachweisen". Überall, wo sie Zusammenhänge sucht, findet sie solche; zwischen allem und jedem ist ein Zusammenhang konstruierbar. Die umfassende christliche Heilslehre beinhaltet insofern einen absoluten Determinismus, der das gesamte Universum in seiner Geschichtlichkeit, in seiner denkbaren Unendlichkeit umfaßt. Immer dann, wenn andere denken, die Theologie sei an ihr Ende gelangt, die gläubige Ideologie sei nun entlarvt, der logisch-rationale Diskurs habe ihrer Position die argumentative Grundlage entzogen, kreiert sie ein neues Geheimnis, das seinerseits auf ein noch tieferes verweist bis hin zum letzten Geheimnis, das es in dieser Form nicht gibt, weil es stets auf ein noch tieferes verweist. Ein solch hermeneutisch-ontologischer Zirkel verwandelt die ganze Geschichte der Welt in eine Bühne, auf welcher das Schauspiel zwangsläufig auf den Punkt Omega (Th. de Chardin) hinsteuert; gleichzeitig entzieht es, wie Umberto Eco aufgewiesen hat, der Sprache jede kommunikative Funktion. Eine Ideologie, die immer schon im Besitz der letzten Wahrheit war und ist, eine Wahrheit, die beansprucht, alles Historische und Denkbare bei weitem zu übersteigen, erweist sich als methodisch unhinterfragbar; sie ist empirisch nicht zu widerlegen.

Als offenkundig zu werden schien, daß "die Krise des Sprechens von Gott" nicht nur im außertheologischen Bereich anzutreffen ist, "sondern innerhalb der Theologie selbst" (Figl 273), ergaben sich für die Theologie ernsthafte Gefahren, die deshalb (in der katholischen Kirche) durch lehramtliche Stellungnahmen korrigiert werden mußten: Die Kongregation für die Glaubenslehre der katholischen Kirche stellte darum in einer "Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen" vom 24.5.1990 fest, daß vom kirchlichen Lehramt abweichende theologische Positionen auf "eher affektiven Gründen oder Vorurteilen" basieren, weshalb die Lauterkeit einer solchen Äußerung von vornherein anzuzweifeln sei (Nachweise bei U. Neumann/J. Neumann, 1990, 2 ff.). Davon sind all jene Theologen betroffen, die versuchten, einigermaßen offen in ein Gespräch mit atheistischen Positionen zu kommen.

Religiös-kirchliches Denken begreift sich selber stets als das "richtige", "natürliche", "menschensprechende", den Zweifel und die Kritik dagegen als Ausdruck der Hoffart, Eitelkeit und Bosheit! Somit ist Religion als Institution ihrem Selbstverständnis gemäß gegen jede Anfrage immunisiert. Der Fragende, der Zweifler, handelt aus Kritiksucht, Ehrgeiz und Untreue gegen den Hl. Geist (Instruktion nn. 21, 40 u.a.).

Vor diesem Hintergrund wird es verständlich, daß die anti-religiöse Position, trotz ihres rationalen Beginns, häufig der Gefahr erliegt, auch ihrerseits in ideologische, also nicht hinterfragbare, Freiheit und Menschenwürde verachtende Positionen abzugleiten.

## **II. Atheismus als Gegenreligion**

Der Atheismus ist zunächst Frucht eigenen Denkens und selbständige Wahrnehmung der ureigensten individuellen Verantwortung. Er ist in seiner besten Form der Ausbruch "des Menschen

aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit" und das Wagnis, sich des eigenen Verstandes ohne Anleitung eines anderen zu bedienen (I. Kant, Was ist Aufklärung?). In diesem Sinne ist er die eigenständige, selbst-bewußte Entscheidung des Menschen zu sich selbst und zu seiner unvertretbaren Verantwortung.

Atheismus kann somit sowohl philosophische oder wertbestimmte Antwort auf den Gottes- oder Götterglauben sein als auch individuelle oder soziale Reaktionsform auf die jeweilige institutionalisierte Religion. Weil – vor allem patriarchalische, auf Offenbarung gründende – religiöse Systeme ihrem Wesen nach repressiv und gewalttätig sind, da sie sowohl die Individuen als auch die gesamte Gesellschaft zutiefst beherrschen, fühlen sich diejenigen, die sich gegen solche Machtstrukturen und Legitimationsmechanismen auflehnen, oftmals genötigt, ihrerseits Gewalt anzuwenden, um die gewalttätige Macht der alten Religion und ihrer Verbündeten niederringen zu können. Dies wiederum bringt solchen Revolten den Vorwurf der blutrünstigen Bosheit ein. Es heißt dann: die Gottlosigkeit führe zu Revolutionen und diese zu Massenmorden, bis sie schließlich ihre eigenen Kinder fräßen. Die unterstellte Bösartigkeit wird als direkte Frucht des Atheismus hingestellt, die strukturelle Gewalt der bisherigen Religion und ihrer Verbündeten wird jedoch in hellem Licht reiner Selbstverteidigung gezeichnet, als notwendige Gegenwehr des Guten wider das Böse und Gewalttätige.

Die Heiligen können dafür als typische Beispiele gelten: Reizen sie ihre Richter, so reagieren diese "teuflisch" oder "völlig böseartig"; zerstören sie die heiligen Stätten der "Ungläubigen", so tun sie ein "gottwohlgefälliges Werk"; wehren sich die Angegriffenen, so sind sie "verblendet" und "haßerfüllt" (Ursula Neumann, 154; J. Neumann, 1979, 171-212). Wegen dieser, den atheistischen Positionen innewohnenden prekären Paradoxie, als angegriffene Angreifer, werden sie gerne als Quelle aller politischen, gesellschaftlichen und persönlichen Unzuverlässigkeit und Schlechtigkeit gedeutet. Dies ist die eine Seite.

Die andere Seite ist die, daß jene Menschen, die sich gegen die Bevormundung durch die – bisherige – Religion aufgelehnt haben, nun ihrerseits oft nach Formen der Manifestation ihrer Ideale suchen, mögen sie Freiheit, Humanität, Vernunft oder Wissenschaft heißen. Aus ihnen wird rasch ein neuer Kult, eine neue Religion mit neuer, ideologisch begründeter Unterdrückung. Das hat viel mit gläubigem Pathos und traditionellen Wertvorstellungen, mit dem Bemühen um sinnvermittelnde Symbolik, aber wenig mit Atheismus im eigentlichen, rationalen Sinn zu tun, wird ihm aber tatsächlich immer wieder zugerechnet. Zwar dürfte die Inthronisation der "Göttin Vernunft" am 10. November 1793 in Notre Dame das Werk einer eher kleinen Gruppe von traditionellen Extremisten gewesen sein (A. Goodwin, 138), die deshalb einen neuen Kult einführen wollten, weil sie hofften, auf diese Weise das religiöse Bedürfnis der Massen befriedigen zu können. Dennoch entsprach sie der allgemeinen Linie der Führer der Revolution: Der Atheismus sei aristokratisch, meinte Robespierre. Das Volk dagegen brauche ein "großes Wesen" (Grand être), das die "unterdrückte Unschuld schützt und das Laster bestraft". Obwohl Robespierre ein Schüler Rousseaus war, greift er den Ausspruch Voltaires auf, "man müßte Gott erfinden, wenn er nicht existierte" (Mauthner 111, 429).

Das war nichts anderes als die Übertragung der politischen Revolution auf den religiösen Bereich: Die Proklamation einer neuen Religion, der alten gleich an Intoleranz und Aggressivität. Artikel 1 des Dekretes vom 7. Mai 1794 erklärte demgemäß, daß "das französische Volk die Existenz des Höchsten Wesens und die Unsterblichkeit der Seele anerkennt". Vier republikanische Feste galten als Nationalfeiertage: der 14. Juli, der 10. August, der 21. Januar sowie der 31. Mai; außerdem

wurde jeder Dekade eine bestimmte staatsbürgerliche oder soziale Tugend zugeordnet. Ein "Fest des Höchsten Wesens und der Natur" schließlich konstituierte am 8. Juni unter leitender Mitwirkung Robespierres den neuen Kult (Markov/Soboul, 1983, 364).

Das war das alte System der Einheit von politischer Herrschaft und religiösem Glauben, nur mit einem anderen Kult, mit neuem Kalender und neuen Heiligen. Das nennen wir gepantschten Wein in alte Schläuche gießen. Das war eben nicht gottfreies Selbstverständnis aus der Kraft des Verstandes und des bewußten Wollens zur Erklärung der Welt und ihres Sinnes. Es war vielmehr ein neues Instrument politisch-moralischer Manipulation; eben deshalb jedoch "legte der Kult des Höchsten Wesens innerhalb der Regierung selber den Keim zu einem neuen Konflikt: Die Anhänger einer gewaltsamen Entchristlichung ebenso wie die Anhänger eines indifferenten Laienstaates verziehen Robespierre sein >hohepriesterliches Dekret vom 18. Floréal< nie." (Markov/Soboul, 365)

Es genügt eben nicht, Gottheiten oder den Christengott zu leugnen und anzunehmen, allein dadurch aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit ausbrechen zu können, daß man sich anderen Autoritäten zuwendet. Kant nannte vielmehr "Faulheit und Feigheit" als die Ursachen, "warum ein so großer Teil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung freigesprochen, dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben." Und er resümiert: "Es ist so bequem, unmündig zu sein: Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt usw.: so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. Ich habe nicht nötig zu denken, wenn ich nur bezahlen kann; andere werden das verdrießliche Geschäft schon für mich übernehmen..." (ebenda 53).

Dieser Faulheit und Bequemlichkeit der einen steht die Überheblichkeit anderer gegenüber, die meinen, sie hätten – allein – Zugang zur für alle verbindlichen Wahrheit; also wiederum eine ideologische Option. Als ein Beispiel dafür sei Auguste Comte (1798-1857) genannt: Auch er wird wegen seiner "Religion der Menschheit" und seines "Katechismus der positivistischen Religion" stets als Atheist bezeichnet, ja gilt als einer der Väter des modernen Atheismus. Tatsächlich jedoch verstand er sich als Verkünder einer neuen, anderen Religion. "Atheist" war er höchstens insofern, als er den Christengott und die traditionellen Götter leugnete; Stifter einer neuen Religion ist er hingegen deshalb, weil er ganz bewußt eine Religion schaffen wollte, die auf "positiver Wissenschaft" gründet. Der Gott seines religiösen Systems ist das "Große Wesen" (*grand être*), das Symbol der Menschheit, der Naturgesetzlichkeit der Gesellschaft und ihrer evolutiven Entwicklung. Es ist die Summe all jener Menschen, die sich zur Entwicklung der Menschheit *konform* verhalten (Systeme I, 410f.). Dazu rechnet sich in erster Linie Comte selbst. Deshalb wird er Teil des von ihm geschaffenen kultischen Gegenstandes (Leuschner 285).

Comte, der Konservative, war erschreckt vom Verfall der politischen Ordnung, den er wahrzunehmen meinte, und hatte die apokalyptische Vision von einer Regression der Gesellschaft in die Barbarei. Er glaubte nicht, daß der einzelne in der Lage sei, aus der "selbstverschuldeten Unmündigkeit" auszubrechen. Vielmehr nahm er an, wenn einmal Politik und Moral begründet seien, könne und brauche es keine Gewissensfreiheit mehr zu geben, da Vernunft, nämlich Wissenschaft, und Gewissen, nämlich Religion, in eins fallen würden. Er war überzeugt, daß die Wissenschaft das Handeln bestimmen werde und der Mensch seine Lage nicht nur verbessern, sondern auch die – von ihm diagnostizierte – Krise überwinden könne. Er verstand sich als Prophet einer vollkomme-

nen, friedvollen und harmonischen Gesellschaft, in der alle Güter gerecht verteilt sein werden. Die von ihm in Aussicht gestellte Revolution würde eine solche der Herzen – und notwendig spirituell – sein. Seine Kritik an der – alten – Religion hat ausdrücklich die Funktion, "anstelle fiktiver, ins Jenseits projizierter Ziele weltimmanente zu setzen" (Massing, 36). Er hoffte, auf diese Weise würden sich alle die Energien konzentrieren, die vordem das Diesseits von revolutionären Impulsen entlasteten.

Diese seine Vorstellungen sowohl von der Geschichte als auch von der Menschheit sind aus *totalitärem Geist* geboren, der alles umfassen, ordnen und gestalten will: Für ihn ist das Ziel der in der Geschichte sich offenbarenden Weltvernunft nichts anderes als das ins Überdimensionale gesteigerte und verallgemeinerte Telos der individuellen "Geistorganisation", die zu ihrer zielgerichteten Entfaltung lediglich der Zeitdimension bedarf. Die Quantität der summierten individuellen Vernunftprozesse schlägt seiner Meinung nach um in die Qualität eines neuen, historischen, nicht minder vernünftigen Entwicklungsprozesses, dessen Allgemeinheitsgrad freilich ungleich größer ist, da er sowohl alle Einzelnen unter sich subsumiert, wie er andererseits immer schon vor ihnen war und noch nach ihnen sein wird, sie alle transzendierend. Das ist Comtes neue Metaphysik der *gesellschaftlichen Naturgottheit*, die er inthronisiert, weil er die Menschen von der alten erlösen wollte (Massing, 31).

Comte postuliert eine gesonderte geistliche Macht ("pouvoir spirituel"), der die Leitung und Erziehung anvertraut sein soll. Ein ständiges "positivistisches Konzil" soll in Paris tagen und ein System von Gewohnheiten herausbilden, damit das Gefühl gesellschaftlicher Solidarität entwickelt wird. Dieses Vorhaben verstand er selbst als "eine sinnvolle Imitation des Katholizismus". Die Wissenschaftsgläubigkeit seiner Epoche ist bei Comte zum ausgesprochen religiösen Pathos geronnen. Sein "Systeme de politique positive" ist eine dogmatische Abhandlung: Ein Kult ist eingeführt, eine Priesterschaft instituiert, Comte selbst ihr Pontifex Maximus (Leuschner, 266). In dieser seiner Eigenschaft richtet er Sendschreiben an Zar Nikolaus und den Großwesir des Osmanischen Reiches, um sie zum Übertritt in die neue Religion, seine Religion, einzuladen. Dem General des Jesuitenordens schlägt er eine Koalition vor "gegen den anarchischen Einbruch des westlichen Deliriums".

Als Soziologe hielt er sich nicht – wie Feuerbach und Marx – bei einer "Kritik der Religion, als Voraussetzung aller Kritik" auf, sondern meinte, die Kritik am Überbau sei müßig, da sich dieser ohnehin wandeln werde, wenn der Mensch den Unterbau verändert (Massing, 48). Diese Annahme verleitete ihn endlich, die industrielle Produktion und den technischen Fortschritt als gesellschaftlichen Selbstzweck zu verstehen. Auf diese Weise gerät sein Verzicht auf Metaphysik selber zur Metaphysik seiner Soziologie (Massing, 49). Zur Verwirklichung dieser ideologischen Gesellschaftsvorstellung bedarf er zunächst der demokratischen Struktur, um diese schlußendlich abzuschaffen. Auch dies entspricht haargenau seinem katholischen Pendant: Sein Zeitgenosse Veuillot meinte nämlich als papsttreuer Katholik gegen den Liberalismus seiner Zeit: "Wenn wir in der Minderheit sind, fordern wir Freiheit euern Grundsätzen, wenn wir in der Mehrheit sind, verweigern wir sie euch nach den unseren" (zitiert nach: Hartmann, 216 f.). Unter der Leitung einer "authentischen Autorität" sollte vor allem in den grundlegenden Glaubenswahrheiten (des Positivismus) (croyances) Übereinstimmung erzielt werden. Auch hier schimmert – bis in die Wortwahl – das katholische Vorbild durch: das Papsttum.

Wenn ich Comte nicht gänzlich falsch verstehe, dann läßt sich folgendes Fazit ziehen: Er ist kein Atheist, sondern will eine andere, neue *Religion* begründen, die der alten an Intoleranz, Wahrheits- und Universalitätsanspruch, Sprachgebrauch und damit auch an Beschränktheit des Denkens in nichts nachsteht. Nur der Gottesbegriff ist ein anderer. Statt des personalen, dreifaltigen Gottes steht jetzt das "große Wesen" der menschlichen Gesellschaft.

Es dürfte jedoch zu einfach sein, wollten wir mit Fritz Mauthner diese Tollheit seiner Ideen und Kultvorschriften mit seiner mystischen Verliebtheit in Clotilde de Vaux (1845-1846) erklären (IV, 118). Vielmehr dürfte es sich um ein grundsätzliches Problem des Atheismus handeln: Gegenüber der bisherigen Religion, die er ablehnt, glaubt sich die neue Gegenreligion nur dann behaupten zu können, wenn sie *zum einen* die alte Religion als "Aberglaube" bekämpft und *zum anderen* ihrem "mythischen oder theologischen System" – wie immer es auch genannt werden mag – ein anderes, "besseres", weil "rationales" Konstrukt entgegengesetzt.

Wenn dabei der Kampf gegen den – alten – Gottesglauben zur Verfolgung ausartet und die Systematisierung der eigenen Ideen den Rahmen wissenschaftlicher Selbstbeschränkung überspringt und religiöse Züge annimmt, wird ein *circulus vitiosus* geschlossen: Die Kritik der Religion wird zur Kritiklosigkeit gegenüber den eigenen Bemühungen, die es zulassen, daß alles andere Denken und Dasein mit religiösem Ingrimme verfolgt wird.

Darum verwundert es nicht, daß die realsozialistische Religionskritik – entgegen der Marxschen Intention – schließlich gebiets- und zeitweise in einen Kampf gegen die etablierten religiösen Institutionen einmündete: Dabei ging es um die absolute Dominanz der eigenen Heilslehre, um das diesseitige Paradies der klassenlosen Gesellschaft unter Führung der unfehlbaren Partei und um die Erleuchtung aus den Schriften der "Väter" (insbesondere von Engels, Marx, Lenin und Stalin). Gleichwohl verstand die sozialistische Theorie Religion als Opium des Volks, welches dieses gebrauchte, um seine bedrückende Lage zu vergessen. Daraus folgte, daß einst, wenn der trostlose Zustand beseitigt wäre, sich die Frage der Religion – und damit auch die nach einem Gott – von selbst erledigen würde. Es galt die gesellschaftlichen Verhältnisse zu bessern, alles andere würde von selbst folgen. Ein religiös-dogmatisches System erübrigte sich. Der Glaube an den Sieg des Proletariats war zwar ein Glaube, aber ein politischer, auf für empirisch gehaltenen Fakten gegründeter. Die postulierten Grundtatsachen galten zwar als sicher, aber der Gegenbeweis war möglich; allein deshalb war alles, was einem solchen dienen konnte – insbesondere unter Stalin – verboten!

Der Sozialismus, als Idee, gab zwar Hoffnung, doch diese hatte lediglich eine begrenzte Reichweite: den Sieg des Proletariats und den Anbruch der klassenlosen Gesellschaft. Dazu bedurfte es grundsätzlich keines Dogmas. Was nicht ausschließt – wie die geschichtlichen Beispiele belegen – daß das Bedürfnis nach absoluter "Vergewisserung" eschatologische Erwartungen und dogmatische Sicherheiten produziert. Doch sie gehören nicht zum Selbstverständnis und wohl auch nicht zum Wesen dieser Idee.

Dagegen war der Nationalsozialismus keineswegs eine lediglich "religionslose" Bewegung, sondern eine *aggressive Religion* mit den Göttern "Rasse und Nation", mit dem Führer als Propheten und Hohen Priester, mit der Heilslehre von Blut und Boden, mit der Priesterschaft der Funktionäre, den großen Kultfeiern und der eschatologischen Vision des "Tausendjährigen Reiches". Insofern war der Nationalsozialismus ein – freilich nichtchristliches – rücksichtslos missionarisches, sich alle

Nationen unterwerfendes, alle "unwerten Rassen" vernichtendes Glaubenssystem mit gnadenloser Dogmatik.

Alle diese staatlich verordneten Gegenreligionen haben nichts *gemein* mit einem aus individueller Selbstverantwortlichkeit und humaner Freiheit erwachsenen Atheismus der *notwendig tolerant* ist und die jeweils individuellen Entscheidungen achtet.

### III. Atheismus als Selbstverantwortung des Menschen

Wenn die Selbstverantwortlichkeit des Individuums Ausdruck und Wesensform des humanistischen Atheismus ist, ergibt sich daraus eine weitere Schwierigkeit für die gesellschaftliche Realisierung dieser Haltung: Die Entscheidung für eine atheistisch/agnostische, rationale Denkweise und biophile Lebensform ist eine personal-individuelle. Das hat – fast zwangsläufig – eine gewisse Vereinzelung im Denken und Handeln zur Folge. Vereinzelung insofern, als dem atheistischen Humanisten, seinem eigenen Selbstverständnis nach, die gesellschaftlichen Ausdrucksformen seiner Denkweise wie Kult und Dogma, Ritual und Gemeinde nicht zur Verfügung stehen (können). Nicht, als wäre eine solche individualistische Humanität nicht gemeinschaftsfähig, vielmehr in dem Sinne, daß verbindliche, die Individuen notwendig umgreifende Formationen wegen der autonomen Selbstverantwortung der Person weder möglich noch denkbar sind: Derjenige Mensch, der sich der Geworfenheit seines Schicksals ausgeliefert weiß und der sich für seine eigene, unvertretbare Verantwortung entschieden hat, verspürt, als rationales und sich autonom verstehendes Wesen, wenig Grund, sich mit anderen zu assoziieren. Er weiß, daß sie ihm letztendlich keine der von ihm zu treffenden Entscheidungen werden abnehmen können.

Das führt zu der – eingangs angesprochenen – gesellschaftlichen Nichtpräsenz und damit zur sozialen Wirkungslosigkeit und politischen Ohnmacht des modernen Atheismus. Der atheistische Mensch braucht, wie vor ihm F. Hebbel, G. Keller, E. v. Hartmann, A. Schopenhauer, J. Burckhardt und F. Nietzsche, J.-P. Sartre, E. Bloch und E. Fromm, um nur wenige Namen zu nennen, Gott nicht, um die Welt zu erklären und die Verantwortung des Menschen zu begründen. Insofern sind sie alle einander verwandt und dennoch liegen Welten zwischen ihnen; Humanisten sind sie alle, und doch ist die Bestimmung dessen, was des Menschen sei, zwar in gewisser Weise einander ähnlich und doch wieder grundverschieden. Verschieden auch ihr Mühen um die Wahrheit des Menschen und des Menschlichen, aufbäumend und hassend die einen, ruhig und resigniert die anderen, und noch einmal andere in heiterer Ironie und fröhlicher Gelassenheit. Aber jede und jeder für sich und in unvertretbarer Verantwortung.

Während jede der alten monotheistischen Religionen die Notwendigkeit eines göttlichen Ursprungs und Zentrums betont, der gemeinsame Glaube ebenso wie der einende und rettende Kult für sie konstitutiv sind, steht der selbstverantwortliche Mensch für sich allein. Ein gemeinsam konstituierter Glaube ebenso wie ein verbindender Kult würden ihn in den Zustand der "selbstverschuldeten Unmündigkeit" zurückwerfen. Das führt zu dem Paradox, daß die moderne Kultur, die industrielle Gesellschaft und das bürgerliche wie nachbürgerliche Zeitalter ihrem individualistischen Selbstverständnis nach "atheistisch" in dem Sinne sind, als Gott oder Gottheiten in ihren sozialen Deutungsmustern keinen Platz haben. Andererseits aber dominieren formale, traditionell religiöse Strukturen, etwa Konfessionen und Glaubensverbände, tatsächlich das gesellschaftliche und politi-

sche Dasein. Die Moderne versteht sich zwar insgesamt als von Gott frei, und doch wird sie tagtäglich von den organisierten religiösen Minderheiten geprägt. In dem Maße, wie sich die religionsfreien Menschen aus der Masse der Arbeiterklasse zur Individualität der Bürger emanzipierten, also sich entideologisierten, verfielen ihre Verbände und entwickelten sich ihre Bünde zu nur lose organisierten, meist lokalen Zusammenschlüssen. Was Nietzsche prognostiziert hatte, ist eingetreten: Man neigt zu einer überlegenen, manchmal beinahe nachsichtigen Heiterkeit gegenüber den gesellschaftlichen Formen der etablierten Religion. "Die praktische Gleichgültigkeit gegen religiöse Dinge" – so sagte Nietzsche - "pfl egt sich zur Behutsamkeit und Reinlichkeit zu sublimieren, welche die Berührung mit religiösen Menschen und Dingen scheut; und es kann gerade die Tiefe seiner Toleranz und seiner Menschlichkeit sein, die ihn vor dem feinen Notstande ausweichen läßt, welchen das Tolerieren selbst mit sich bringt."

Blickt man auf die religiös-kirchliche Situation der Gegenwart, ist festzustellen, daß die Kirchen insgesamt in der Gesellschaft deshalb noch einen Rest an Akzeptanz genießen, weil es ihnen im vergangenen Jahrhundert gelungen war, weite Bereiche des Sozialwesens zu besetzen: Die großen sozialen Veränderungen, die mit den industriellen Revolutionen des 19. und 20. Jahrhunderts verbunden waren, stellten die Staaten und ihre politischen Institutionen vor unerwartete Probleme und nicht vorhergesehene Aufgaben. Insbesondere vor der sozialen Frage bzw. dem Armutproblem standen die politischen Instanzen mehr oder weniger ratlos. In Deutschland versuchte schließlich Bismarck der Pauperisierung mittels einer mehr psychologisch wirkenden als tatsächlich helfenden Sozialgesetzgebung zu begegnen. Die Rat- und Hilflosigkeit der Politik nun war die große Stunde der religiösen Institutionen, die ihre gesamte Organisation in den Dienst wohlfahrtspflegerischer Aktivitäten stellten. Auf evangelischer Seite sproßten seit Ende des 18. Jahrhunderts diverse soziale Aktivitäten: Auf dem Kirchentag zu Wittenberg 1848 wurde von Wichern der Grund gelegt für den "Central-Ausschuß für die Innere Mission der Deutschen Evangelischen Kirche". Die Katholiken folgten 1896 mit dem "Caritas-Comité".

In dem Maße, wie die Selbsthilfeorganisationen der Proletarier durch die politischen Maßnahmen beeinträchtigt, ergänzt und überholt wurden, verfielen sie, da sie oftmals über keine hinlängliche Infrastruktur verfügten. Die religiösen Institutionen hingegen besaßen – teilweise für religiöse Belange nun nicht mehr benötigte – Ressourcen und machten diese zu Kristallisationspunkten wohlfahrtspflegerischer Aktivitäten unterschiedlichster und weitreichendster Art. Der religiöse Glaube wurde für die Bewältigung des alltäglichen Lebens laufend unwichtiger, stattdessen mühten sich die religiösen Institutionen um Alte und Kranke, Behinderte und Kinder, und sicherten sich auf diese Art ihren Platz in der Gesellschaft. Damit erwarben sie das Wohlwollen der Massen. Das zahlt sich heute in barer Münze aus:

Durch die Installation des "Subsidiaritätsprinzips" in das deutsche Sozial- und Wohlfahrtswesen nach dem 2. Weltkrieg ist die Prärogative religiöser Organisationen bei sozialpflegerischen Aktivitäten auch formal gesichert. Obwohl die öffentliche Hand alle diese Leistungen finanziert, treten im sozialpolitischen Bereich die Religionsgesellschaften und ihre Wohlfahrtsverbände gegenüber den Bürgern als die hilfreichen Akteure auf. Das schafft – allem Desinteresse gegenüber den institutionalisierten religiösen Dogmen zum Trotz – eine weitgehende emotionale Akzeptanz für die religiösen Institutionen, die Kirchen. Da Wohlfahrtspflege auf diese Weise als Veranstaltung der Kirchen in Erscheinung tritt, entsteht der Eindruck, daß die Kirchen, also die Religion, die Ursache für Mit-

menschlichkeit sind und in Angelegenheiten menschlicher Hilfe die alleinige Kompetenz und die notwendigen Ressourcen besitzen.

Aus dieser scheinbaren Asymmetrie der sozialen Kompetenz ergibt sich ein weiteres Handicap für den Atheismus, als dem nicht organisierten – weil vielleicht gar nicht organisierbaren – Humanismus: Da nicht organisiert, verfügt er kaum über nennenswerte soziale Einrichtungen; deshalb tritt er nach außenhin so gut wie gar nicht in Erscheinung; aus eben diesem Grund wiederum tut er sich schwer mit Forderungen ebenso wie mit Angeboten.

Hier dürfte genau der Punkt sein, an dem die gesellschaftlich schwierige Lage des Atheismus in doppelter Hinsicht offenkundig wird:

Zunächst erweist sich die verbreitete Interessenlosigkeit gegenüber den Konfessionen meist nicht als der schwierige, individuell gewollte und intellektuell verantwortete Aufbruch aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit, sondern als Gleichgültigkeit, die Leistungen entgegennimmt von dem, der sie am bequemsten anbietet, ohne sich um dessen Motivation zu kümmern. Die Kirchen und ihre Wohlfahrtsverbände werden als Leistungsanbieter (Service-Unternehmen) wahrgenommen, wie die Sparkasse oder das örtliche Schwimmbad. Das hat zur Folge, daß die durch diese Dienstleistungen ins Spiel gebrachten "Markennamen" insgesamt positiv besetzt und die dahinterstehenden Ideologien verdeckt werden.

Zum anderen haben atheistisch-humanistische Positionen zwar in einer höchst diffusen Form weite Bereiche des gesellschaftlichen einschließlich des sozialpflegerischen Tuns durchsetzt, aber sie sind dort nicht als solche identifizierbar. Aus der ihnen eigenen subjektiv-individuellen Grundhaltung schließen sie sich nur sehr schwer zu größeren, formal organisierten Institutionen zusammen. Deshalb fehlt nicht nur eine umfassende und einheitliche, sie alle tragende Infrastruktur sondern auch ein organisierbares Potential: es fehlt ihnen die zahlenmäßig ins Gewicht fallende Basis.

#### **IV. Die gesellschaftliche Diskriminierung des Versuchs aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit auszubrechen**

Ludwig Marcuse (1959, 79f.) hat darauf hingewiesen, daß es nicht nur viele Bilder der Götter und Gottes gegeben habe, sondern auch ebensoviele der Gottlosigkeit. Doch während jeder Gott im Bewußtsein klar umrissener Gottesbilder und Deutungen existiert, sind die Reden von den Gottlosigkeiten kaum differenziert: Sie fließen in einem vagen Abstraktum zusammen, einem Gemisch aus Schimpfwort und Provokation: Gottlos, das ist auch heute Verfluchung oder Stolz. Die wissenschaftliche Sprache hat aus der Gottlosigkeit den Atheismus werden lassen, das klingt wissenschaftlich, sagt aber inhaltlich nichts anderes aus und wird gleicherweise gegensätzlich gebraucht, weshalb Thomasius und Christian Wolff es unfreundlich mit "Atheisterei" eindeutschten. So gut wie alle, die anderes glaubten und anderes dachten, sowie erst recht diejenigen, die anders handelten und lebten als die Menge ihrer jeweiligen Zeitgenossen, wurden und werden als Atheisten beschimpft: Als das Christentum noch nicht Staatsreligion war, bezichtigten die Römer seine Anhänger des Atheismus. Im 17. Jahrhundert gerieten Spinoza, im 18. Jahrhundert Kant und im 19. Jahrhundert Fichte in diesen Verdacht. Dabei hatte schon Epikur in einem Brief an Menoikus geschrieben: "Gottlos ist nicht, wer die Götter der Menge beseitigt, sondern wer den Göttern die Ansichten der Menge anhängt."

Dank der traditionellen Verflechtung von Gesellschaft und Staat mit der jeweils herrschenden Religion galt – ja gilt in manchen gesellschaftlichen Zusammenhängen auch heute noch – ein sich artikulierender und bewußter Atheismus als staatsrechtlich bedenklich, politisch verdächtig und sozial schädlich. Ihm wird unterstellt, das für notwendig erachtete gemeinsame ideologische Fundament und den für unabdingbar gehaltenen Grundkonsens innerhalb der Gesellschaft in Frage zu stellen. Darin wirkt die auf Jean-J. Rousseau (1712-1778) zurückreichende staatstheoretische Tradition bis heute unterschwellig nach. Danach hat derjenige, der "Religion" im rousseau'schen Minimalsinn leugnet, im Staat kein Existenzrecht. Er wird zwar – formal – nicht wegen seiner Gottlosigkeit vertrieben, sondern wegen seines Mangels an Gemeinsinn und seiner Unfähigkeit, Gesetze und Gerechtigkeit zu achten. Wenn sich einer tatsächlich so verhält, "als ob er" eben diese "Grunddogmen" einer allgemeinen Zivilreligion "nicht glaube, soll er mit dem Tode bestraft werden ..." (Vom Gesellschaftsvertrag, 151). Damit war ein neues, sich für aufgeklärt haltendes Unterdrückungssystem des Gewissens an die Stelle des alten getreten.

Zwar hatte das "Allgemeine Landrecht für die Preußischen Staaten" (Rechtskraft ab 1.6.1774) jedem Bewohner "eine vollkommene Glaubens- und Gewissensfreiheit gestattet" (II. Theil, elfter Titel, § 2). Ebenso sollte niemandem "wegen der Verschiedenheit des Glaubensbekenntnisses" etwa Zutritt zu den öffentlichen Schulen versagt und niemand, der das Bekenntnis nicht teilte, zum Religionsunterricht gezwungen werden (zwölfter Titel §§ 10-11). Dennoch war die Möglichkeit, daß jemand keiner Konfession angehörte, etwa weil er Atheist war, undenkbar. Das wenig später verkündete sogenannte Wöllnersche Religionsedikt von 1788 macht überdeutlich klar, daß es – auch – in Preußen mit der Religionsfreiheit nicht weit her war: Der aufgeklärte Un-Glaube hatte keine Chance. Wenn auch Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) bereits zu Ende des 18. Jahrhunderts erklärt hatte, ein Staat, der die Krücke der Religion noch brauche, zeige, daß er lahm sei (Mauthner, IV, 58), so sollte doch noch am Ende des 19. Jahrhunderts sowohl die Vorstellung einer Trennung von Staat und Kirche, von Thron und Altar, also erst recht die Vision einer vollen Gewissens- und Glaubensfreiheit die Repräsentanten des Staates und die gesellschaftlichen Eliten erschauern lassen. So verwundert es nicht, daß kurz vor der Wende zum 20. Jahrhundert Heinrich von Treitschke (1834-1896) – übrigens einer der (antisemitischen) Protagonisten nicht nur des deutschen Nationalismus, sondern des Nationalsozialismus – ganz selbstverständlich schrieb: "Atheisten haben im Staatswesen streng genommen gar keine Stelle." Weil "ohne die Gemeinschaft der Religion das Bewußtsein nationaler Einheit nicht möglich ist, denn das religiöse Gefühl gehört zu den Grundkräften des Menschen." (326f.) Der Philosoph Friedrich A. Trendelenburg (1802-1872) erklärte: "Der von der Kirche schlechthin getrennte Staat ist verstümmelt und stirbt geistig ab ... Beide bedürfen einander." (351) Der Jurist Ferdinand Walter (1794-1879) meinte schließlich, der Staat müsse "von jedem seiner Mitbürger verlangen, daß er sich mit seiner Familie zu irgendeiner Religionsgemeinde bekennt, weil der Staat mit der absoluten Religionslosigkeit ... nicht bestehen kann." Der Staat könne "schlechterdings der Religion nicht entbehren." (493f.). Dies allerdings war genau der Standpunkt der geist- und einfalllosen späten deutschen Aufklärung, wie er in England und Frankreich schon längst aufgegeben worden war, in Deutschland aber bis heute fortzuleben scheint. Atheisten waren und sind also immer Menschen, die den offiziell geltenden Gott nicht anerkannten bzw. anerkennen. Dieses Verhalten und die es ausdrückenden Begriffe werden bis heute deutlich pejorativ bewertet. Wie Kardinal Poupard vom Atheismus als einem "unheilvollem Irrtum" redete (s.o. S. 82), so konnte der us-amerikanische Präsident Bush im Früh-

jahr 1991 feststellen, Atheisten seien weder Staatsbürger noch Patrioten (MIZ 21,1992, Nr. 2, S.4). Das besagt letztlich nichts weniger, als daß sie vogelfrei sind. In diesem Sinn verstand es wohl auch der Abgeordnete Rippert im Hessischen Landtag. Er fragte dort am 12. November 1991, ob es denn erlaubt sei, daß in der Fachhochschule Fulda ein Atheistenkongreß abgehalten worden ist. Ein solcher hatte tatsächlich Ende September dort stattgefunden. In weiterer Nachfrage stellte der Interrogant einen Zusammenhang her zwischen diesem Kongreß und der Bedrohung des Bischof Dyba durch eine andere Gruppe, die mit dem Kongreß nichts zu tun hatte. Ein weiterer Abgeordneter stellte die sinnige Frage, ob es überhaupt eine Organisation gebe, die einen solchen Kongreß durchführen könne und schlug dann einen Bogen zu einem "Terroristenkongreß", der angeblich "vor einigen Jahren" in der Fachhochschule durchgeführt worden sei. Die befragte Ministerin wies diese Frage als der Form nach unzulässig zurück (Hessischer Landtag 13. Wahlperiode, 21. Sitzung vom 12.11.1991: Protokolle S. 1021), doch war damit eindeutig der Zusammenhang zwischen Atheismus und staatspolitischer Unzuverlässigkeit, ja terroristischem Gebaren, hergestellt. Solche Äußerungen von Kirchenmännern und Politikern lassen eine Atmosphäre des Argwohns und des Mißtrauens entstehen und drängen jene, die sich öffentlich dazu bekennen, nicht an den gesellschaftlich akzeptierten Gott zu glauben, an den Rand der gesellschaftlichen Wohlanständigkeit. Schon im 19. Jahrhundert fragte Karl Peter Heinzen (1809-1880) angesichts der Verfolgung der Atheisten durch die Polizei: "Was ist das, ein Gott, den ich durch Leugnung gefährden kann, dem die Polizei zur Hilfe kommen muß? ..." und er schlug vor: "Man solle nicht Atheist sagen; einen Lebendigen nennt niemand einen Nichttoten. Es hieße besser Weltmenschen, Menschen ..." (zitiert nach Mauthner IV, 229).

Einem Atheisten traut man auch in unserer Gesellschaft noch alles erdenklich Böse zu.<sup>4</sup> Vor allem in den Schulgesetzen mancher Länder und in den Loyalitätsbeteuerungen der Politiker aller Couleur gegenüber den Kirchen erscheint der Nichtglaube als ein die staatliche Gemeinschaft destruirendes, weil unterhöhrendes Element und der Nichtglaubende als einer, der außerhalb der staatlichen Ordnung steht.

Die Enzyklika "Veritatis splendor" Johannes Pauls II. vom 5. Oktober 1993 bestätigt diese Einschätzung in vollem Umfang. Sie stellt fest: "Es ist die Gefahr der Verbindung zwischen Demokratie und ethischem Relativismus, die dem bürgerlichen Zusammenleben jeden sicheren sittlichen Bezugspunkt nimmt, ja mehr noch, es der Anerkennung von Wahrheit beraubt. Denn ... wenn es keine letzte Wahrheit gibt, die das politische Handeln leitet und ihm Orientierung gibt, dann können die Ideen und Überzeugungen leicht für Machtzwecke mißbraucht werden. Eine Demokratie ohne Werte verwandelt sich, ... leicht in einen offenen oder hinterhältigen Totalitarismus." (n. 101) Dabei wird als selbstverständlich vorausgesetzt:

1. Alle Werte sind christlichen, ja geoffenbarten Ursprungs,
2. Nur Christen – im Vollsinn sogar nur Katholiken – »besitzen« die Wahrheit, welche die Werte grundlegt.

---

<sup>4</sup> So wurde noch im Jahr 1990 einem hohen Beamten die Aufnahme in einen notablen Verein verweigert, als seine atheistische Einstellung bekannt wurde. Natürlich nannte man das nicht als den entscheidenden Grund. Solches geschieht, obwohl unsere Gesellschaft sich als eine säkularisierte versteht und es überdies in unserer Verfassung heißt: "Niemand darf wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, ... seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden." (Art. 33 Abs. 3). Diese Beispiele lassen sich – fast beliebig – vermehren.

Womit wieder erwiesen wäre, daß Nichtgläubige – und erst recht Agnostiker und Atheisten – eine ernste Gefahr für die staatliche Wertegemeinschaft darstellen. Denn die verbreitete Entchristlichung führt "zu einer Verdunkelung fundamentaler sittlicher Grundsätze und Werte" (n.106).

## **V. Was ist nun Atheismus?**

Atheismus ist eine amorphe, unspezifische Sammelbezeichnung für eine durch die Jahrhunderte wehende geistige Bewegung, die die Welt ohne die traditionellen religiösen Kategorien der Sinn- deutung verstehen will. Ich habe bereits mehrfach darauf hingewiesen, daß das allgemeine Desin- teresse an kirchlicher Religiosität nicht mit rationalem Humanismus (was mir eine bessere Be- zeichnung als das Wort "Atheismus" zu seinen scheint) zu verwechseln ist. Als atheistischer Hu- manismus dürfte nur jene selbstbewußte Geisteshaltung zu bezeichnen sein, die sich auf die eige- ne Verantwortung, den eigenen Willen und die Anstrengung der – freilich als begrenzt erkannten – Vernunft zu stützen wagt, um der selbstverschuldeten und bevormundenden Unmündigkeit zu entrinnen.

Die Ausdrucksformen und Daseinsweisen des diesbezüglichen Selbstverständnisses haben sich gewandelt. Der alte aggressive naturwissenschaftliche Atheismus eines Ernst Haeckel (1834-1919) verkam in "Die Welträtsel" zu einer "monistischen Gemeinde" und ist insofern tot. Geblieben sind Wissen und Glauben um die evolutive Dynamik alles natürlich Seienden.

Die Philosophie des dialektischen Materialismus entwickelte eine idealistisch-missionarische Öko- nomie, die die Staaten und Gesellschaften im realexistierenden Sozialismus hat Bankrott gehen lassen. Diese war nur atheistisch, insofern sie den Gott jener Unkultur verneinte, in der Karl Marx und die sozialistische Bewegung groß geworden waren. Sie war eine Gottlosigkeit aus Moral; einer Moral, die schließlich ebenso in die falschen Hände geraten ist, wie manch eine lautere religiöse Idee auch.

Bleibt noch jene Form der Auseinandersetzung mit dem alten Gott, die Ludwig Marcuse die poe- tisch-fromme nennt. "Sie sucht die Grenze zwischen Glauben und Unglauben zu verwischen, in- dem sie glaubt – aber nicht an etwas. Der Glaube hat keinen Inhalt. Keiner hat diesen verkappten frommen Unglauben so enthüllt wie einer der gewaltigsten Aufklärer in dem weiten Bezirk der Pseudo-Religionen: Kierkegaard. Sein Leben und Denken repräsentiert die ernsteste Gestalt der Gottlosigkeit, oder besser gesagt, der eigenen bewußten Vernunft des Menschen, und brachte so einen Maßstab in die Welt, der eine Ordnung und Wertung des ernsthaften Atheismus erst ermög- lichte" (L. Marcuse 80).

Der a-theistische Humanist versteht sich als ein Mensch, der sich selbst vorfindet als einer, der begriffen hat, "daß der Mensch auf dieser Erde ein durch niemanden gesichertes und ganz und gar auf sich selbst gestelltes Wesen ist; zugleich ein Wesen mit vielen offenen Möglichkeiten. Er weiß, daß wir nichts sind, daß wir aber alles sein wollen: Nicht im Sinne eines Gottes, sondern voll und ganz im Sinne des Menschen." (Gardavsky, 196). Er versteht sich als einer, der sein Handeln selbst verantworten muß, der sich nicht von Gott gehalten und nicht vom Bösen getrieben weiß; er sieht sich deshalb gezwungen, die Einübung in die "Kunst des rechten Lebens, des rechten Lie- bens und des rechten Sterbens" aus sich heraus und um seiner selbst willen zu wagen. Die Offen- heit des Menschen gegenüber metaphysischen Bereichen und die Einbeziehung die Erkenntnis-

grenzen überschreitender Bereiche in sein Weltbild und seinen Lebensvollzug, machen ihn zu einem der "Religion" fähigen Wesen. Nur: Diese Offenheit ist nicht verkoppelt mit dem Glauben an eine Gottheit und schon gar nicht an den Gott der Christen. Vielmehr versteht der denkende Mensch sich als einer, der seiner Verantwortlichkeit vor sich selbst nicht entrinnen kann.

Dem Soziologen steht es nicht zu, über das *Wesen* sozialer Vorgänge etwas auszusagen. Er kann nur Phänomene feststellen und versuchen, diese möglichst objektiv, was immer das auch sein mag, zu beschreiben. Dabei kann er feststellen, daß für die gesellschaftlichen Entwicklungen – nicht erst seit der Neuzeit – die traditionellen Sprach- und Denkformen nicht mehr ausreichen, um das jeweils neu sich Entwickelnde zu bezeichnen. Dies haben auch die Gottesgläubigen erkannt, wenn sie forderten, es müsse "atheistisch" von Gott gesprochen werden, denn er dürfe nicht in althergebrachte sprachliche Formen gezwängt werden.

Bereits die (christliche) Mystik verstand Gott anders als die statische Sicht der Dogmatik es tat und tut. Für Meister Eckhart war der gegen ihn gerichtete Vorwurf seiner Gegner, er leugne Gott, nur Ausdruck dafür, daß sie selbst Gott leugneten, weil sie ihn "haben-, besitzen wollen" (zitiert nach: Funk, 1978, 338).

Für Erich Fromm ist Ziel der menschlichen Entwicklung der "ganz entfaltete, ganz aus seinen Kräften der Vernunft und Liebe lebende universale Mensch." Als wirklich frei versteht er den Menschen, wenn es ihm nicht (mehr) möglich ist das Böse zu wählen, weil er eine reife, voll entwickelte, produktive und liebesfähige Person (geworden) ist (Funk, 189). Das ist jener Mensch, der die zutiefst tragende Erfahrung gemacht hat, daß er alle Kraft, die er zum Leben braucht, in sich trägt und in sich tragen kann!

– Das ist für den Menschen eine beunruhigende Erfahrung, insofern er das Leben wegen seiner existenziellen Dychotomie als bedrängend erfährt.

– Es ist aber auch eine "wegweisende Erfahrung", weil sie ihm eine definitive Hierarchie der Werte vermittelt, deren höchste die Fähigkeit ist, die eigenen Kräfte der Vernunft, der Liebe, des Mitgefühls und des Mutes zu entwickeln.

– Sie ist darum zugleich auch eine "humane Erfahrung", weil sie begreifen lehrt, daß der Mensch nie Mittel, sondern immer Selbstzweck ist.

Diese Erfahrungen ermöglichten es dem Menschen schließlich, die eigene Gier und die eigenen Ängste aufzugeben, um "leer" zu werden und dadurch offen zu sein für die – bedrohte – Welt und den – geschändeten wie hoffenden – Menschen. Insofern könnte eine solche Erfahrung "Erfahrung der Transzendenz" genannt werden, wenn Transzendenz nicht (miß-)verstanden wird als Überstieg zu einem jenseitigen Gott, sondern als das Übersteigen des eigenen narzißtischen Ichs, also ein Vorgang, der auf das im Menschen selber liegende Ziel verweist (Gesamtausgabe VI, 117-121). Für Fromm sind "Liebe, Zärtlichkeit, Vernunft, Interesse, Integrität und Identität" "Kinder der Freiheit" (GA IV: Die Revolution der Hoffnung, 325).

Mir scheint, zwischen diesem gott-losen Humanismus und dem Pathos der "Göttin der Vernunft" und der geistlichen Macht des "Großen Wesens" eines Comte liegt nicht nur eine zeitliche, sondern vor allem auch intellektuelle und moralische Distanz. Ein so verstandener Lebensentwurf, wie er sich bei Fromm und vielen anderen zeitgenössischen Denkern findet, braucht sich nicht mehr als

Atheismus zu bezeichnen. Er ist vielmehr das Bekenntnis des menschlichen Menschen zu sich selbst, wie es Meister Eckhart<sup>5</sup> formuliert hat:

"Daß ich ein Mensch bin,  
teile ich mit anderen Menschen.  
Daß ich sehe und höre,  
daß ich esse und trinke,  
haben alle Tiere mit mir gemein.  
Aber daß ich bin, ist nur mir eigen  
und gehört mir  
und niemandem sonst;  
keinem anderen Menschen,  
keinem Engel und auch nicht Gott."

und Eckhart schloß:

"Außer insofern,  
als ich eins bin mit Ihm."

Der heutige Mensch wird wohl sagen:

"Außer, daß ich eins bin mit Mir".

Dieses ist das Selbstverständnis eines bewußten, eigenverantwortlichen, am Elend der Welt leidenden, die Menschen und das Leben liebenden Humanismus!

*Aber ist das A-theismus?*

## Literaturverzeichnis

- Comte, Auguste, Discourse sur l'esprit positif, Paris 1848: Rede über den Geist des Positivismus, übers., eingeleit. und hg. v. Iring Fetscher, Hamburg 1979;  
– ders., Système de politique positive ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité, 4 Bde., Paris 1851-1854;  
– ders., Catechismus positiv iste ou sommaire exposition de la religion universelle, (s.l.) 1852;  
de Lubac, Henry, Die Tragödie des Humanismus ohne Gott: Feuerbach – Nietzsche – Comte und Dostojewski als Prophet, Salzburg 1950;  
Eco, Umberto, Eröffnungs-Vortrag zur Frankfurter Buchmesse von 1987, in: Frankfurter Rundschau v. 7.10.1987;  
Figl, Johann, Atheismus als theologisches Problem. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart, Mainz 1977;  
Fromm, Erich, Gesamtausgabe hg. v. R. Funk, Stuttgart 1980;  
Funk, Rainer, Mut zum Menschen, Stuttgart 1978; Gardavsky, Vitezslav, Gott ist nicht ganz tot. Betrachtungen eines Marxisten über Bibel, Religion und Atheismus, München 1968;

---

<sup>5</sup> Meister Eckhart (1260-1327): Fragmente.

- Goodwin, A., Französische Revolution 1789-1795, Frankfurt-Hamburg 1964;
- Hartmann, A., Toleranz und christlicher Glaube, Frankfurt 1955;
- Kant, Immanuel, Werkausgabe XI, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt <sup>4</sup>1982: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, 53-61;
- Leuschner, Peter, Comte, in: Klassiker des politischen Denkens II, hg.v. H. Maier, H. Rausch, H. Denzer, München <sup>4</sup>1979, 262-287;
- Ley, H., Geschichte der Aufklärung und des Atheismus, 4 Bde., Berlin 1966-78;
- Marcuse, Ludwig, Amerikanisches Philosophieren, Hamburg 1959;
- Markov, Walter/ Soboul, Albert, 1789. Die große Revolution der Franzosen, Köln <sup>3</sup>1989;
- Massing, Otwin, Comte, Auguste, in: Klassiker des soziologischen Denkens, I: Von Comte bis Durkheim hg. v. Dirk Kässler, München 1976, 19-61 und 445-449;
- Mauthner, Fritz, Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland, 4 Bde., Stuttgart 1920-1923 (Nachdruck Frankfurt 1989);
- Neumann, Johannes, Martyrium – Inquisition – Exorzismus, in: Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen hg.v. H. v. Stietencron, Düsseldorf 1979, 171-212;
- Neumann, Ursula, Was wir von Heiligen lernen sollen. Analyse eines Ideals, in: Albertz, Jörg (Hg.), Gesellschaft und Religion, Berlin 1991, 139-177;
- Neumann, Ursula/Neumann, Johannes, Theologie als Glaubensgehorsam. Anmerkungen zu einem bemerkenswerten Dokument der römischen Kongregation für die Glaubenslehre, München 1990;
- Rahner, Karl, Schriften zur Theologie V, Zürich u.a. 1962, 136-158;
- ders., Schriften zur Theologie VI, Zürich u.a. 1965, 545-554;
- ders., Schriften zur Theologie X, Zürich u.a. 1972 = 1972a;
- ders., Anonymer Christ, in: Lexikon der Pastoraltheologie, hg.v. F. Klostermann u.a., Freiburg u.a. 1972, 19-20 = 1972b;
- Rousseau, Jean.-J., Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts hg. u. übersetzt v. Hans Brockard, Stuttgart 1988;
- Szczesny, Gerhard, Die Zukunft des Unglaubens, München 1958;
- Szczesny, Gerhard und Heer, Friedrich, Glaube und Unglaube. Ein Briefwechsel, München 1959; Treitschke, v. Heinrich, Politik 1, Leipzig 1897;
- Trendelenburg, Friedrich A., Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, Leipzig 1860;
- Walter, Ferdinand, Naturrecht und Politik im Lichte der Gegenwart, Bonn 1863;