

Regina Dietl

—

Erinner dich, dass du Gott vergisst

Erinner dich, dass du Gott vergisst

Der europäische Atheismus im 20. Jahrhundert
als Erinnerungsverweigerung und Absolution
im Kontext des europäisch-christlichen
Geschichtszusammenhangs

von
Regina Dietl

Traugott Bautz
Nordhausen 2014

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in Der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Umschlagsentwurf von Hamid Reza Yousefi und Markus Rhode
Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2014
Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigung, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
ISBN 978-3-88309-877-7
www.bautz.de

Inhalt

| | |
|--|------------|
| Einleitung | 7 |
| I. Der französische Existenzialismus: | |
| Der Atheismus als Philosophie | 19 |
| 1. Jean-Paul Sartre: Der totgeschwiegene Gott | 19 |
| 2. Simone de Beauvoir: Die Frau hinter dem Existenzialismus | 50 |
| 3. Albert Camus: Der Atheismus als Weltschmerz | 81 |
| 4. Zwischenfazit: Der Atheismus als Ersatzreligion | 102 |
| II. Georges Bataille: Ein mystischer Atheismus | 105 |
| 1. Batailles Verhältnis zur Religion | 105 |
| 2. Die Suche nach Gott außerhalb des Begriffes | 107 |
| 3. Zwischenfazit: Die paradoxe Bejahung religiöser Erinnerung | 119 |
| III. Die Theothanatologie aus der Mitte des Glaubens..... | 121 |
| 1. Rabbi Richard Rubenstein: Der Intellekt verbietet Gott | 121 |
| 2. Die Gott-ist-tot-Theologie im christlichen Kontext | 126 |
| 3. Die Theothanatologie als Bedingung der Erinnerung | 128 |
| 4. Zwischenfazit: Gottes Tod als Suizid | 129 |
| IV. Fazit: Erwinnere dich, dass du Gott vergisst | |
| – Das Paradoxon des Atheismus..... | 131 |
| 1. Die Atheismen im Kontext einer geschichtlichen Erinnerung | 131 |
| 2. Die Absolution und die Vergebung..... | 134 |
| 3. Gott kann man vergessen, die Erinnerung nicht..... | 136 |
| V. Exkurs: Der Existenzialismus im interkulturellen Diskurs | 139 |
| 1. Die moderne Relevanz des französischen Existenzialismus | 139 |
| 2. Welche Rolle könnte eine atheistische Position in interkulturellen Belangen der Philosophie spielen? | 144 |

| | |
|---------------------------------------|------------|
| VI. Anhang..... | 147 |
| Primärliteratur: | 147 |
| Sekundärliteratur: | 149 |
| Nachschlagewerke und Hilfsmittel..... | 153 |
| Elektronische Quellen: | 153 |
| Bilderquelle: | 153 |

Einleitung

„Die Erinnerung ist das einzige Paradies, aus welchem wir nicht getrieben werden können.“¹

Das berühmte Zitat des Dichters Jean Paul assoziiert die Erinnerung mit einem friedlichen Schutzraum, einem Paradies, der einem nie genommen wird. Es ist ein unberührter und tröstlicher Ort, der die guten und schönen Momente einbalsamiert und verwahrt, ohne sie von einer hässlichen Realität entstellen zu lassen. Ein Ort der Zuflucht und der Freude, so klingt es bei Jean Paul. Doch Erinnerung kann genauso zur Hölle werden, welcher der Mensch nie entfliehen kann, die ihn für alle Zeit traumatisiert und die Gegenwart vergiftet. Sie kann ein Ort der Alpträume und des Grauens sein, das nicht nur einen einzelnen Menschen, sondern auch ein ganzes Volk einsperren kann. In jedem Fall aber soll die Erinnerung dazu dienen, die Realität zu erhellen und einen Ort zu erobern, an dem der Mensch sich seiner Erlebnisse und seiner selbst versichern kann oder schmerzhaft erfahren muss. Umgekehrt kann man auch sagen, dass die Erinnerung als persönliches Gedächtnis der einzige Ort ist, an dem der Mensch in seinem Bewusstsein Ungeliebtes verdrängen und vertreiben und Positives herrufen kann. In einer christlichen Analogie, könnte man sagen, dass der Mensch aus dem Paradies seiner eigenen Erinnerungen Gott vertreiben kann. Und je gründlicher man ihn daraus vertreibt, umso mehr wird er in der Realität schwinden.

In den atheistischen Versuchen des 20. Jahrhunderts wurde Gott nicht nur aus dem Paradies der Erinnerung, sondern auch aus dem Leben verdrängt und verneint. Gleichzeitig gesellt sich neben die individuelle Erinnerung aber auch eine kollektive, die in der christlich-europäischen Tradition weiterhin den Menschen und nicht Gott aus dem Paradies vertrieben sieht. Mit der Vertreibung geht nicht unbedingt das Vergessen einher und so sieht sich der Atheismus gleichzeitig mit dem Versuch konfrontiert, Gott aus seiner eigenen Erinnerung zu tilgen und ebenso der kollektiven Erinnerung zu beweisen, dass er niemals existiert habe. Dieses Paradoxon der vergessenen Erinnerung oder der Erinnerung an das Vergessen von Gott

¹ Paul, Jean: *Impromptü's, welche ich zukünftig in Stammbücher schreiben werde*. In: Paul, Jean 1842: *Sämtliche Werke* (32), S. 80. Anmerkung: Als Quelle des Zitates wird in der Literatur fälschlicherweise oft Jean Pauls Roman „*Die geheimen Loge*“ angegeben.

soll in dieser Arbeit anhand verschiedener atheistischer Entwürfe, die im Folgenden ausgeführt werden, im Kontext des europäisch-christlichen Geschichtszusammenhangs untersucht werden. Es wird sich zeigen, ob Gott aus der Erinnerung zu vertreiben ist und ob diese ein Paradies oder nicht eben auch die Hölle sein kann.

Der Begriff Atheismus leitet sich aus dem griechischen *a* (*nicht*) und *theos* (*Gott*) ab und bedeutet zunächst im weitesten Sinne die Leugnung einer göttlichen Existenz.² Atheismus ist zunächst nicht einer speziellen Kultur zuzuordnen. Jede Kultur hat in ihrer Geschichte eigene Atheismen als kritische Auseinandersetzung mit dem vorherrschenden Gottesbild und deren dogmatischer Umsetzung herausgebildet. Sie sind somit Kulturbildungsprozesse, die sich je nach ihrem Entwicklungsraum unterschiedlich ausnehmen können.³

Interessant ist die Annahme, dass die vormarxistischen Atheismen, also vor dem 19. Jahrhundert, nie zu den gesellschaftlichen Wurzeln der Religion vorgedrungen sind.⁴ Sie haben sich in Begriffsdefinitionen und einer philosophischen Integration von Vernunft und Verstand in dem Gottesbegriff verloren, wie z.B. Denkansätze der Aufklärung im 18. Jahrhundert – das Zeitalter, das auch als „Jahrhundert des Unglaubens“ bezeichnet wird.⁵ Allen voran hat Kant die Religion auf eine moralische Größe reduziert, den Drang der Vernunft nach der „Idee eines höchsten Guts in der Welt“⁶ aber nie verleugnet und als der Vernunft immanent schließlich sogar verteidigt. Überhaupt haben sich in der Religions- und Philosophiegeschichte immer atheistische Formen entwickelt, die einen persönlichen Gott geleugnet, aber dennoch die Existenz von Göttern angenommen haben, die aber keine Erlösungsfunktion besitzen, sondern deren Immanenz dem Kreislauf des Lebens unterworfen ist, wie der Mensch auch. Atheismen im religiösen Sinne, die lediglich die Leugnung eines persönlichen Gottes bedeuten, wie beispielsweise der Buddhismus, werden in dieser Arbeit ausgeschlossen.⁷

Im 19. Jahrhundert kam es dann im europäischen Raum erstmals zu umfassenden Religionskritiken, die sich nicht nur gegen ein Gottesbild, son-

² Mauthner, Fritz: *Atheismus*. In: Bertholet, Alfred (Hg.) 1952: *Wörterbuch der Religionen*, S. 48.

³ Raters, Marie-Luise 2009: *Religion und Weltanschauungen* (6), S. 18.

⁴ Ley, Hermann 1966: *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus* (1), S. 7.

⁵ Minois, Georges 2000: *Geschichte des Atheismus*, S. 306.

⁶ Kant, Immanuel 2003: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, S. 5.

⁷ Mauthner, Fritz: *Atheismus*, S. 48.

dem gegen die Religion und den Glauben an sich gewandt haben. Durch das Aufkommen der Arbeiterklasse fanden sich die Arbeiter jenseits einer religiösen Ausrichtung in ihrem Kampf gegen die Machthaber vereint. „Die Einheit dieses wirklich revolutionären Kampfes der unterdrückten Klasse für ein Paradies auf Erden ist uns wichtiger als die Einheit der Meinungen der Proletarier über das Paradies im Himmel“⁸, erklärte Lenin, der die Hoffnung eines Klassenkampfes gegenüber der Religion sehr treffend zusammenfasste, die hier vor allen anderen auf dem Kommunismus als Befreiung des entfremdeten Menschen beruht. Die Geschichte Europas als Geschichte der christlichen Kirche hat die atheistischen Philosophien nahezu übergangen,⁹ bis es zu einem gesellschaftlichen Wandel kam, der die Religionskritik von Feuerbach und Marx entstehen lassen konnte. Marx formulierte das Fundament aller religiösen Kritik: „Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen.“¹⁰

„Die Furcht hat Götter erzeugt“¹¹, diesem Spruch kann man folgen, wenn man bedenkt, dass jede wissenschaftliche und technische Errungenschaft, welche die Welt ein Stück weit mehr erklärt, auch die Entmachtung einer handelnden Gottheit mit sich bringt. Die Welt wird stückweise entmystifiziert. Solange die Menschen in ihrem Überleben von der Natur abhängig waren, wie z.B. in der Landwirtschaft, wird die Gnade oder die Wut Gottes mit Regen oder Dürren assoziiert. Je weiter die Technik und die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse die Produktionstätigkeit des Menschen von der Natur unabhängig machen, umso weniger bedarf es des Gebets zu einem Gott.¹²

Diese Entmystifizierung hat ihren Preis, das Geheimnis schwindet hinter Erkenntnissen und logischen Verknüpfungen und die Allmacht Gottes reduziert sich auf ungelöste Fragen, wie die Theodizee-Frage, weshalb die Welt so ist wie sie ist und Unrecht und Leid angesichts eines höchsten Guten existieren können.

Somit kann man den Atheismus durchaus in den Zusammenhang mit dem Materialismus stellen. Umso mehr Wissenschaft, umso mehr Erkenntnis, umso mehr Antworten und gleichzeitig desto mehr immer dringendere

⁸ Ley, Hermann 1966: Geschichte der Aufklärung und des Atheismus, S. 5.

⁹ Onfray, Michel 2005: Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muss. München: Piper, vgl. S. 54.

¹⁰ Marx, Karl: *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. In: Marx, Karl 1962: *Werke (1)*, S. 488.

¹¹ Ley, Hermann 1966: Geschichte der Aufklärung und des Atheismus, S. 7.

¹² Ebenda.

Fragen an einen übergeordneten Sinn. Ist die Religion „Opium fürs Volk, ein Seufzer der bedrängten Kreaturen, eine Protestation gegen das wirkliche Elend“¹³ oder liegen die Strukturen eines Glaubens tiefer, sei er nun transzendent begründet oder in der gesellschaftlichen Konzeption beinhaltet? Ist die Angst des Menschen vor einer Gottheit der eigentliche Antrieb seiner Frömmigkeit, wie Epikur bereits vermutet hat?¹⁴

Wie sieht ein Volk ohne Gott aus oder kann überhaupt nur der einzelne Mensch Atheist sein? Können philosophische Konzepte Gott wirklich einfach auslöschen oder müssen diese damit Strukturen zerstören, die wesentlich für den Erhalt eines Volks-Zusammenhangs sind? Nicht umsonst ist jenseits jedes Religionsbegriffs eine Form von Glauben in eigentlich jedem Volk anzutreffen. Ebenso wie man sich kritisch gegenüber Ansätzen verhalten kann, welche die Funktionalitätsfrage der Religion als bloßen Zweck vertreten¹⁵, sollte auch der Atheismus nicht nur als Mittel zum Zweck gesehen werden, um sich von überkommenden Kirchentraditionen zu befreien. Der Atheismus ist nicht einfach das Vehikel einer politischen Ausrichtung, auch wenn der Kommunismus einen fruchtbaren Boden dafür hergab. Wenn man den Atheismus ernst nimmt, darf man an ihn dieselben ernsthaften und dogmatischen Forderungen stellen wie an eine Religion. Er muss jenseits einer diffusen Verneinung gesehen werden und auch wenn er häufig in den Kontext des Marxismus gesetzt wird, geht seine Bedeutung über ein solches Ansinnen hinaus.

Da der Atheismus so kontrovers und vielfältig ist, ist eine einheitliche Definition kaum möglich. Im Folgenden wird der Atheismus im 20. Jahrhundert betrachtet, der bereits Feuerbach und Nietzsche erlebt hat und der sich vor allem während des 2. Weltkriegs und dem damit einhergehenden Versuch einer Neuorientierung entwickelt hat. Daher interessieren hier auch nicht vereinzelte Meinungen, sondern die philosophischen Konzepte, die sich im europäischen Raum in erster Linie im französischen Existenzialismus finden lassen, wie auch in strittiger Form bei Georges Bataille und schließlich aus der Mitte des Glaubens heraus bei Richard Rubenstein.

Schwierig wird es, wenn man ganz präzise zwischen Atheismus und Nihilismus unterscheiden möchte, da die Grenzen oft fließend sind. Eine interessante Unterscheidung hat der protestantische Theologe Friedrich Bonhoeffer vorgenommen. Der Atheismus stellt für ihn eine theoretische

¹³ Marx, Karl: Kritik des Hegelschen Staatsrecht, vgl. S. 488.

¹⁴ Epikur1968: Von der Überwindung der Furcht, S. 121.

¹⁵ Seubert, Harald 2013: *Zwischen Religion und Vernunft*, S. 37.

Leugnung Gottes dar, während der Nihilismus eine „Religion aus der Feindschaft gegenüber Gott ist“ und sich der Mensch selbst zu Gott machen will.

Für Bonhoeffer ist der Nihilismus vom Prinzip der Vergottung getragen, ein geschichtliches Phänomen, das in der abendländischen Historie verwurzelt ist und keine philosophischen oder theologischen Wurzeln hat, eine Ansicht, der man kritisch gegenüber stehen kann.¹⁶ Tatsächlich kann man Nietzsche als Paradebeispiel eines Nihilisten nehmen, der den Menschen an die Stelle Gottes setzen will und die Moral von Grund auf umkehren möchte.¹⁷

Doch der Atheismus als Konzept verbietet solche Rückgriffe geradezu, vielmehr muss er versuchen, eine Welt ohne Gott und im Idealfall jenseits der puren Negation zu entwerfen. Demzufolge kann er nicht als Endpunkt einer Entwicklung verstanden werden, sondern er bildet immer nur den Anfang einer Bewegung, die nach der Abschaffung Gottes auch neue Werte, Normen und Regeln jenseits der religiösen Prägung erschafft.¹⁸ Damit könnte der Atheismus als Überwindung des Nihilismus fungieren, der sich nicht in einer wilden Schlacht mit Gott und Kirche befindet, sondern der jenseits der Zerschlagung aller bisherigen religiösen Werte und Begriffe etwas Neues erbauen kann. Der Nihilismus ist höchstensfalls die Basis für einen Atheismus.

Der Atheismus darf nicht mit einer bloßen Säkularisierungserscheinung verwechselt werden¹⁹ und er ist auch keine persönliche Gesinnung, die sich in einer diffusen Ablehnungshaltung gegenüber Kirche und staatlicher Religion ausdrückt. Der Atheismus, wie er hier verstanden wird, ist ein komplexes Gebilde, das als philosophisches Konstrukt den Anspruch erhebt, nicht in Abhängigkeit von der Religion, die er negiert, betrachtet zu werden. Er ist eine Lebensentscheidung, die im Intellekt und in der Realität einen Rückgriff auf Gott verbietet und zwar weder als Flucht noch als Trost.

Die Philosophie-Konzepte der hier vorgestellten Denker richten sich nicht nur als Kritik gegen das Christentum, sondern sie versuchen eine gesamte Weltvorstellung ohne Gott zu entwickeln, die sich auch in einem entsprechenden persönlichen und politischen Lebenswandel niederschla-

¹⁶ Harms, Klaus 2009: *Vor Gott ohne Gott*, S. 197-198.

¹⁷ Minois, Georges: *Geschichte des Atheismus*, S. 565-567.

¹⁸ Onfray, Michel: *Wir brauchen keinen Gott*, S. 61.

¹⁹ Harms, Klaus: *Vor Gott ohne Gott*, S. 17.

gen. Albert Camus entwirft mit seiner Philosophie des Absurden, die ihren Ursprung im existenzialistischen Gedankengut hat, einen ambivalenten Atheismus, der sich als künstlerisches Fragezeichen ausformt und neben Sartres Radikalität tritt. Sartres Zeitgenosse, der umstrittene Denker Georges Bataille, vervollständigt das Bild, indem er neben den intellektuellen Atheismus und den totengedachten Gott in der Welt ein schwer fassbares mystisches Sehnen nach der letzten Erkenntnis stellt.

Und schließlich wird noch eine atheistische Entwicklung betrachtet, die als Reaktion des Menschen auf die Theodizee-Frage gesehen werden kann, nämlich die Theotanatographie als Atheismus aus der Mitte des Glaubens heraus, wie sie nach Auschwitz unter anderem von dem jüdischen Rabbiner Richard Rubenstein entwickelt wurde. In Abgrenzung dazu wird die aus dem protestantischen Umfeld entstandene Gott-ist-tot-Theologie behandelt, um den Unterschied zwischen einem Atheismus und einer atheistischen Philosophie aufzeigen zu können, die auf Gott nicht verzichten kann.

Diese Arbeit will sich nicht nur dem Atheismus als einem ernstzunehmenden Konzept widmen, sondern auch die Frage nach dessen eigenständiger Existenzberechtigung stellen. Ist der Atheismus eine autonome Denkbewegung oder kann er nur in dem Paradoxon einer ständig zu vergessenden und damit immer vergegenwärtigten Erinnerung an das zu vergessende Objekt Gott existieren? Der Atheismus wird hier vor allem als ein Standpunkt behandelt, der sich nicht in ein agnostisches „Ich-weiß-es-nicht“ und auch nicht in eine nihilistische Vergottung flüchtet, sondern eine klare Position bezieht und sich damit angreifbar macht, aber damit auch existentiell ernst zu nehmen ist. Der Atheismus hatte seine Blütezeit unter einer Politik, die den Klassenkampf zu ihrer Berufung machte, doch als Konzeption versucht er, in die Ontologie, in die Subjektwerdung, in die Moral und nicht zuletzt in die Individualisierung zu gehen. Die Arbeit wird der Frage nachgehen, ob es nur die Verneinung eines Gottes oder auch ein Versuch sein wird, sich aus dem geschichtlichen Zusammenhang eines glaubenden Subjektes zu befreien und dem wahnwitzigen Ansinnen zu folgen, den Menschen in seiner völlig freien Existenz außerhalb der Geschichte zu finden.

Zunächst gilt es, eine Standortbestimmung vorzunehmen. Der Begriff der Erinnerung wird in der Kulturwissenschaft und in jüngerer Zeit auch in der Philosophie, wie beispielsweise durch Stephan Otto, lebhaft diskutiert und bietet eine Vielzahl von Thesen und Definitionen. Für diese Arbeit wird hauptsächlich mit den Ansätzen von Jan Assmann gearbeitet. Erinne-

nung wird hier nicht allgemein diskutiert, sondern in den besonderen Kontext einer kollektiven religiösen Erinnerung des christlichen Europas als eines Gesamtzusammenhangs gesetzt, wofür sich Assmanns Ausführungen besonders eignen. Dieser Gesamtzusammenhang ist immer ein geschichtlicher Kontext, mit dem die Menschen verbunden sind, aber er beschreibt eben nicht nur die Geschichte als Historie, sondern wird auch als Erinnerung verstanden, die sich durch die Historie und die religiöse Bindung an einen übergreifenden Zusammenhang herausbildet hat. Die Erinnerung bzw. die Verweigerung einer solchen soll nicht nur die Frage nach einer gemeinsamen Identitätsstiftung beinhalten, sondern auch die Werte und Normen aufzeigen, die mit solch einer gemeinsamen Erinnerung, bedingt durch eine Religion, einhergehen. In dem Spannungsfeld zwischen kollektiver und individueller Erinnerung eines glaubenden Subjekts steht die Frage, ob dieses Subjekt nicht zwangsläufig zum bloßen Objekt der Religion und deren Geschichte wird. Von dort aus kann man sich dann der Überlegung widmen, inwiefern der Atheismus des 20. Jahrhunderts als Erinnerungsverweigerung für ein Subjekt fungiert, ob und wie es dadurch befreit oder an einer anderen Stelle wieder eingeschlossen wird.

Mit dem Befreiungscharakter eines atheistischen Philosophiekonzepts kann dann die Absolution in Form einer Lossprechung von der Verantwortung eines atheistischen Menschen gegenüber einer christlichen Geschichte aufgegriffen und gleichzeitig die Frage nach Handlungsnormen und moralischen Grundausrichtungen gestellt werden. Daher gilt es nun, die Erinnerung und den Geschichtszusammenhang kurz zu erläutern.

Die Nomina *Erinnerung* und *Gedächtnis* werden im Sprachgebrauch mehr oder weniger synonym verwendet, wie man an Wendungen "im Gedächtnis bewahren", „in Erinnerung rufen“ etc. sehen kann. Der Unterschied zwischen Gedächtnis und Erinnerung ist schwierig zu bestimmen. Unter dem Topos Gedächtnis wird in der Regel auf den Speicher an Wissen über Vergangenes und damit auf etwas Statisches verwiesen. Mit dem Begriff Erinnerung wird die Fähigkeit zur Vergegenwärtigung dieses Wissens bzw. ein Akt zu dessen Vergegenwärtigung als etwas Prozesshaftes erfasst. Der Begriff „Erinnern“ scheint dementsprechend eher auf ein individuelles, an das eigene Erleben rückgebundenes Wissen über Vergangenes geknüpft. So wird auch von dem kulturellen oder kollektiven Gedächtnis und nicht von einer kollektiven Erinnerung gesprochen. Wo von einem gemeinsamen Erinnern im Sinne eines im Idealfall raum- und zeitgleichen und oft rituellen Aktes gesprochen wird, verwenden wir einen Ausdruck des Ge-

denkens.²⁰ Dieser Definition kann man sich insoweit anschließen, als hier auf den individuellen Charakter der Erinnerung im Gegensatz zur kollektiven Funktion des Gedächtnisses verwiesen wird. Erinnerung kann vom Gedächtnis nicht vollständig differenziert werden. Allerdings kann man einwenden, dass sich innerhalb der religiösen Erinnerung das individuelle Gedächtnis mit dem kollektiven in einer wechselseitigen Beziehung befindet. Das kollektive Gedächtnis einer gemeinsamen Religion schlägt sich in der individuellen Erinnerung des Einzelnen nieder und bedingt sie sogar, da durch Riten, Feste und die schriftliche Tradition der Bibel die individuelle Erinnerung an Gott als religiöser Lebensentwurf erst möglich wird.

Assmanns Forderung, durch den Begriff der Erinnerung als neues Paradigma der Kulturwissenschaft die verschiedenen kulturellen Phänomene und Felder wie Kunst, Literatur, Politik, Gesellschaft, Religion und Recht in einen neuen Zusammenhang zu setzen, kann hier nur begrüßt werden.²¹ Dadurch rückt die religiöse Erinnerungskultur wieder mehr in den Fokus. Überhaupt scheinen die Erinnerung und das Gedächtnis bevorzugt Gegenstand der Kulturwissenschaften zu sein, während sie in der Philosophie auf geringes Interesse stoßen.²² Die Philosophie zeichnet sich durch eine „eigentümliche Erinnerungs-Vergessenheit“ aus²³, wie Stephan Otto richtig festgestellt hat. So ist auch das Unternehmen, den Atheismus in der Philosophie auf eine Erinnerungsverweigerung hin zu untersuchen, überwiegend eine Interpretation der vorgestellten Denker, die sich selber dazu nicht explizit geäußert haben.

Besonders interessant bei Assman ist die Annahme einer konnektiven Struktur, die jede Kultur herausbildet. Sie wirkt verknüpfend und verbindend, sowohl in der Sozial- als auch in der Zeitdimension. Sie bindet den Mitmenschen durch eine symbolische Sinn-Welt, die einen gemeinsamen Erfahrungs-, Erwartungs- und Handlungsraum bildet, der durch seine bindende und verbindliche Kraft Vertrauen und Orientierung stiftet. Einzelne Individuen werden durch die konnektive Struktur zu einem Wir zusammengeschlossen, durch ein gemeinsames Wissen und Selbstbild, das sich zum einen auf die Bindung an die gemeinsamen Regeln und Werte,

²⁰ Linke, Angelika: *Kulturelles Gedächtnis. Linguistische Perspektive auf ein kulturwissenschaftliches Forschungsfeld*. In: Busse, Dietrich (Hg.) 2005: *Brisante Semantik*. Tübingen: Max Niemeyer, vgl. S. 67-68.

²¹ Assman, Jan 1999: *Das kulturelle Gedächtnis*. München: Beck, vgl. S. 11

²² Otto, Stephan 2007: *Die Wiederholung und die Bilder*, S. 15.

²³ Ebenda, S. 16-17.

zum anderen auf die Erinnerung an eine gemeinsam bewohnte Vergangenheit stützt.²⁴

Mit der Annahme einer solchen Struktur kann neben die religiöse Erinnerung eine kulturelle treten, die ein atheistisches Individuum in einen gemeinsamen Zusammenhang mit der Geschichte seiner Kultur stellt. Dennoch bleibt die Frage, ob es innerhalb des christlichen Europas überhaupt möglich ist, die Kultur von der Religion zu trennen, worauf im Folgenden eingegangen wird.

Assmann unterscheidet vier Bereiche als Außendimensionen des Gedächtnisses. Das mimetische Gedächtnis, das durch Nachahmung gelernt wird, bezieht sich auf die Handlung. Viele Bereiche der Alltagshandlungen, Bräuche und Sitten beruhen auf mimetischen Traditionen. Das Gedächtnis der Dinge umfasst alle Gerätschaften und die ihnen durch den Menschen zugewiesenen Werte, in denen er sich dadurch selbst spiegelt. Die Ding-Welt hat einen Zeitindex, der mit der Gegenwart zugleich auf verschiedene Vergangenheitsschichten deutet. Das kommunikative Gedächtnis umfasst Sprache und Kommunikation. Für Assmann bauen sich Bewusstsein und Gedächtnis nur durch die Teilnahme an der Interaktion von Innen und Außen auf, da die Sprache von außen herankommt und sich nur im Austausch nach innen entwickeln kann. Das kulturelle Gedächtnis ist die Überlieferung des Sinns, das den Raum bildet, in den die drei anderen Bereiche des Gedächtnisses übergehen. Riten und religiöse Feste gehören in diesen Bereich, da sie Überlieferungs- und Vergegenwärtigungsformen des kulturellen Sinnes darstellen. Das gilt dann auch für sakrale Dinge, die nicht nur auf einen Zweck, sondern auf einen Sinn verweisen, wie Symbole, Ikonen, Tempel etc. Durch die Überlieferungsform der Schrift hat sich die Kommunikation des Außenbereiches transformiert und ist dadurch für jeden zugänglich gemacht worden.²⁵

Das kollektive Gedächtnis funktioniert bimodal, nämlich im Modus der fundierten Erinnerung, die sich auf Ursprünge und im Modus der biographischen Erinnerung von Erfahrungen und Rahmenbedingungen des Einzelnen bezieht. Die fundierte Erinnerung arbeitet stets mit festen Objektivationen sprachlicher und nichtsprachlicher Art, die man hinsichtlich ihrer die Erinnerung und Identität stützenden Funktion dem Gesamtbegriff Memoria zuordnen kann. Das biographische Gedächtnis beruht auf sozialer Interaktion. Das kulturelle Gedächtnis ist im Unterschied zum kommu-

²⁴ Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 16.

²⁵ Ebenda, S. 21-23.

nikativen eine Sache von institutionalisierter Memotechnik. Es richtet sich auf Fixpunkte in der Vergangenheit, was für den religiösen Kontext besonders entscheidend ist. So sind die Erzväter-Geschichten und das Exil im Alten Testament solche Fixpunkte, die in Festen liturgisch begangen werden und die die jeweilige Gegenwartsituation beleuchten. Es zählt also nicht die faktische, sondern die erinnerte Geschichte. Durch Erinnerung wird Geschichte zum Mythos und kann somit erst ihre fortdauernde normative und formative Kraft entwickeln. Damit haftet der kulturellen Erinnerung etwas Sakrales an. Der Mythos ist eine fundierte Geschichte, eine Geschichte, die erzählt wird, um eine Gegenwart vom Ursprung her zu erhellen.²⁶

Das kommunikative und kollektive Gedächtnis bilden laut Assmann eine Polarität. Im kommunikativen Gedächtnis wird das Wissen im Spracherwerb und der Alltagskommunikation erworben, wobei jeder als gleich kompetent gilt.²⁷ Weshalb diese beiden Gedächtnisformen unbedingt eine Polarität bilden müssen, kann hinterfragt werden.

Ebenso gut kann man eine Wechselbeziehung zwischen beiden annehmen. Das kommunikative Gedächtnis kann im Hintergrund des kollektiven mit entstehen. Bemerkenswert ist aber seine Zuordnung als Sinngebung zum kollektiven Gedächtnis. Denn es führt zu der Überlegung, was mit solch einem kollektiven Gedächtnis geschieht, wenn es der religiösen Sinngebung in der atheistischen Weltanschauung beraubt wird.

Interessant sind Assmanns Überlegungen zur Schrifttradition. Denn der entscheidende Umschlag von der rituellen zur textuellen Kohärenz bringt nicht schon die Schrift als heiliger Text, sondern die kanonisierte Festsetzung des Traditionsstroms. Der kanonische Text erfordert eine Deutung und wird so zum Ausgangspunkt von Auslegungskulturen, unter die auch das Christentum fällt.²⁸

Weiter macht die Erinnerung Erfahrenes und Vergangenes präsent, die eigene individualgeschichtliche Vergangenheit oder Familiengeschichtliches, aber auch die Vergangenheit einer religiösen oder ethnischen Gruppe, einer Nation etc. In dieser Erinnerungsermahnung handelt es sich nach Jan Assmann um eine kollektive Erinnerung bzw. um ein kollektives Gedächtnis. Im Erzählen der vergangenen kollektiven Geschichte sollen die zu die-

²⁶ Ebenda, S. 51-52.

²⁷ Ebenda, S. 52.

²⁸ Ebenda, vgl. S. 93.

ser Geschichte gehörenden Erfahrungen vergegenwärtigt und für das Heute aktualisiert werden.

Der Erinnerungsakt als Vergegenwärtigungshandlung ist nicht nur ein abgerufenes Wissen, sondern hat auch eine sinn- und orientierungsstiftende Funktion. Dabei ist wichtig, dass es sich um eine überindividuell gemachte Ursprungserfahrung handelt, die sich auf eine kollektive normgebende Ursprungsgeschichte bezieht und die nicht bloß auf irgendeiner menschlichen Selbsterfahrung beruht. Das Gebot gewinnt erst durch eine konkrete, selbst nachvollziehende und aneignende Identifikation an voller Verbindlichkeit und Autorität.²⁹

Damit ist die Funktion von religiöser Erinnerung recht gut zusammengefasst. Die persönliche Glaubenserfahrung muss eingebettet sein in den Strom von Erinnerungen, um seine identitätsstiftende Wirkung zu entfalten. Ohne eine Gemeinsamkeit an religiösen Erinnerungen wird der Glaube sonst zu einer völlig privatisierten Beliebigkeit, auf der keine Moral und keine Normen aufzubauen sind.

Hinsichtlich des Unterschiedes zwischen Erinnerung und Geschichte hat Aleida Assmann noch eine fruchtbare Definition vorgeschlagen. Sie löst die binäre Opposition von Geschichte und Gedächtnis auf, indem sie auf die komplexe Verflochtenheit der Phänomene eingeht. Sie unterscheidet Geschichte und Gedächtnis als zwei Modi der Erinnerungen, die aber nicht als dualistisches Gegensatzpaar begriffen werden. Historische Wahrheit und das Symbol schließen sich nicht aus, sondern ergänzen sich komplementär.

So gibt es einmal das lebendige, bewohnte Gedächtnis, das "Funktionsgedächtnis", dessen Merkmale Gruppenbezug, Wertbindungen und Zukunftsorientierung sind. Das unbewohnte Gedächtnis ist das Gedächtnis der Gedächtnisse als Speicherort. Dieses Speichergedächtnis ist dem Funktionsgedächtnis entgegengesetzt, wobei eine Verschränkung nicht ausgeschlossen ist. Das Speichergedächtnis bildet den Hintergrund zum Funktionsgedächtnis.³⁰ Die Geschichte kann also jenseits einer persönlichen Erfahrung außerhalb eines Gruppenbezuges als Gedächtnis angesehen wer-

²⁹ Strotmann, Angelika: Tut dies zu meinem Gedächtnis. Der Erinnerungsakt als Perspektivwechsel auf Solidarität hin. Ein Vergleich zwischen Ersten und Neuen Testament. In: Strotmann, Angelika/Oberle, Regine/Bertrand-Pfaff, Dominik (Hrsg.) 2010: Vergegenwärtigung der Vergangenheit, S. 63-89.

³⁰ Bergenthum, Hartmut: Geschichtswissenschaft und Erinnerungskultur. In: Oesterle, Günter (Hg.) 2005: Erinnerung, Gedächtnis, Wissen, S. 126-127.

den, das unbewohnt die Daten und Fakten speichert, auf die der Mensch innerhalb des Funktionsgedächtnisses auch zurückgreifen kann. Geschichte ist der Hintergrund des individuellen Speichergedächtnisses der Menschen.

Das glaubende Subjekt, der gläubige Mensch, kann keine individuelle Erinnerung haben, da sie in das kollektive Gedächtnis einer Religion eingebunden ist. Er ist niemals ganz frei und er ist niemals allein.

Zusammenfassend kann man sagen, dass Erinnerung hier einmal im Sinne des kollektiven Gedächtnisses verwendet wird, das Sinn und Norm gebend ist und die Menschen in einen gemeinsamen geschichtlichen Zusammenhang dieser religiösen und kulturellen Prägung stellt, sich durch Feste und Riten definiert und sich im Alltag manifestiert. Sie wird aber auch als individuelle Erinnerung, als prozesshafte Reflexion des kollektiven Gedächtnisses betrachtet, von dessen Hintergrund aus das Individuum seine Erinnerung von einer kollektiven Gemeinsamkeit aus zu entfalten und in der Verweigerung zu emanzipieren sucht.

Der Atheismus soll als Werkzeug der Verweigerung untersucht werden, der eine Individualisierung der Erinnerung möglich machen und den Menschen von einem kollektiven Gedächtnis befreien will, die mit der Religion einhergeht. Gegen den Plural des „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ steht somit der Singular des Credo dieser Arbeit: „Erinnere dich, dass du Gott vergisst“. Anhand der hier vorgestellten atheistischen Konzepte und Denker soll der Individualisierungscharakter einer atheistischen Grundhaltung illustriert werden, mit allen Widersprüchen und Problemen, die auch das Scheitern einer solchen Haltung miteinschließt. Der Schritt, den Atheismus auf den Erinnerungszusammenhang und dessen identitätsstiftende Sinngebung in Form eines kollektiven Gedächtnisses zurückzuführen, ist radikal und in solcher Konsequenz von den atheistischen Denkern kaum verfolgt worden. Es ist ein Versuch, von einem Wir zu einem Ich zu kommen. Inwiefern ein solches Projekt möglich ist, versucht die Arbeit im Folgenden aufzuzeigen. Die Zusammenführung von Assmanns Erinnerungsverständnis im Kontext der Geschichte mit den hier vorgestellten Denkern wird im letzten Kapitel der Arbeit vorgenommen, ebenso wie die Bedeutung der Absolution.

I. Der französische Existenzialismus: Der Atheismus als Philosophie

Die Begründer des Existenzialismus sind auch zugleich seine beiden einzigen bekennenden Vertreter – Jean-Paul Sartre und Simone de Beauvoir. In dem intellektuellen Zirkel um die beiden und in den Redaktionen der verschiedenen Zeitungen, an denen Sartre mitarbeitete, gab es zwar ausgesprochene Affinität zu der Philosophie, doch wirklich „Existenzialisten“ nannten sich nur diese beiden.¹ Daher fehlt auch ein Kreis von Schülern, die den Existenzialismus für die moderne Zeit weiterentwickelt hätten. Wenn in dieser Arbeit von „dem Existenzialismus“ gesprochen wird, umfasst das immer die Philosophie von Sartre und Simone de Beauvoirs, wobei Sartres Werk das Zentrum dieses Denkens umfasst.

1. Jean-Paul Sartre: Der totgeschwiegene Gott

Der französische Existenzialismus ist die wohl konsequenteste atheistische Strömung unter den philosophischen Schulen des 20. Jahrhunderts. Sartre und Simone de Beauvoir haben in allen Bereichen versucht, die Vorstellung eines Gottes zu eliminieren, sowohl in ihren Worten als auch in ihren Taten. Die Thesen von Jean-Paul Sartre sollen hier als erstes betrachtet werden, da seine Aussagen das Fundament des atheistischen Existenzialismus bilden und er seine Philosophie als nichts anderes sieht „als eine Bemühung, alle Folgerungen aus einer zusammenhängenden atheistischen Einstellung zu ziehen.“²

1.1 Der Existenzialismus

1.1.1 Die Theorie der menschlichen Existenz

Wie bereits dargelegt wurde, gab es schon vor Sartre in der Philosophie des 19. Jahrhunderts aussagekräftige Ansätze, um den Begriff und die Existenz Gottes abzuschaffen. Doch allen Ansätzen fehlt der entscheidende Schritt, den erst Sartre seiner eigenen Aussage nach vollzogen hat, nämlich den Irrtum zu beseitigen, dass „die Essenz der Existenz vorangehe“.³ Denn wenn Gott nicht existiert, gibt es immer noch ein Wesen, bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht, und das ist der Mensch. Der Mensch existiert

¹ Flynn, Thomas 2008: *Existenzialismus*, S. 11.

² Sartre, Jean-Paul 1963: *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?* In: Sartre, Jean-Paul: *Drei Essays*, S. 35.

³ Ebenda, S. 10.

zuerst, und erst wenn er sich selbst begegnet, in der Welt auftaucht, erst danach kann er sich definieren.⁴ Sartre leugnet damit nicht nur einen Schöpfergott, sondern auch die Idee einer Seele, die außerhalb des menschlichen Lebens existiert und somit auch eine menschliche Natur. Wenn es keinen Gott gibt, der die menschliche Natur entwirft, dann ist der Mensch „nichts anderes als wozu er sich selbst macht“.⁵

Damit schafft Sartre das Bild von einem Menschen, der zur Freiheit verurteilt ist. Ohne Gott erklärt Sartre auch die Werte und Gebote, die das Betragen rechtfertigen und regulieren sollen, für tot. Es gibt keine Rechtfertigung oder Entschuldigung, keine apriorischen Fixpunkte mehr für den Menschen. Verurteilt ist der Mensch dazu, da er sich dieser Freiheit nicht entziehen kann. Er ist allein für all das verantwortlich, was er tut.⁶ Diese Verantwortung hat der Mensch aber nicht nur für sich alleine, sondern er steht auch in einem Verantwortungszusammenhang mit der Welt und den Anderen. Denn indem der Mensch sich selbst wählt, wählt er damit alle Menschen mit. Dies geschieht durch die Handlungen, die eine Auswirkung auf Mitmenschen haben, deren Handlungen auch immer die eigenen tangieren. Das Wählen darüber hinaus einen Qualitätszuspruch. Denn mit der Wahl wird auch der Wert dessen bejaht, was gewählt wird und entsprechend dieser Wahl wird der Wert der Handlungen der Anderen bemessen.⁷

Aus der Freiheit und der Verantwortung erwächst die Angst; eine These, durch die der Existenzialismus in den Ruf geraten ist, ein pessimistisches Weltbild zu verbreiten, vom dem sich Sartre nachdrücklich distanziert. Die Angst ist das Resultat der vollen und endgültigen Verantwortung, mit jeder Entscheidung, mit jeder Handlung die Welt und die Menschen zu wählen, zu entwerfen und die Konsequenzen ohne einen göttlichen Rückhalt im Himmel tragen zu müssen.

Die Angst des Existenzialisten ist keine lähmende, sondern ein Motor, eine Art von positiver Kraft, die dazu führt, alle Möglichkeiten einer Handlung abzuwägen und diese in voller Verantwortung zu wählen. Durch den Wert, den diese Wahl durch den Akt des Wählens selbst entfaltet, kann der Mensch Rechenschaft ablegen. Die unmittelbare Verantwortung den anderen Menschen gegenüber ist der Grund, aber auch das Resultat der Angst⁸

⁴ Ebenda, S. 11.

⁵ Ebenda.

⁶ Ebenda, S. 16.

⁷ Ebenda, S. 13.

⁸ Ebenda, S. 15.

und sie ist sozusagen der Preis der Freiheit, ohne Gott zu leben. Denn die Verlassenheit von einer göttlichen Instanz geht „Hand in Hand mit der Angst“.⁹

Entscheidend für alle philosophischen Ansätze Sartres ist seine radikale und unversöhnliche Ablehnung jedes Apriorischen überhaupt, was sich in der Verneinung einer der Existenz vorausgehenden Essenz bereits gezeigt hat. Es gibt keine allgemeine Moral, es gibt keine menschliche Natur, es gibt keine Vorausbestimmung mehr.¹⁰ Deshalb unterscheidet Sartre auch zwischen einem idealistischen und einem materialistischen Atheismus. Der ideelle bedeutet lediglich das Fehlen der Idee eines Gottes. Erst der materialistische Atheismus ist ein Universum ohne Gott, das eben diese Auffassung vom Sein ermöglicht, das nicht aus einem göttlichen Bewusstsein heraus entworfen ist, sondern in den Dingen belassen wird.¹¹

Man könnte sagen, dass der ideelle Atheismus, da er nur eine Idee negiert, in der Lebenswirklichkeit der Menschen keine Spuren hinterlässt, da man dennoch an ein eingeschriebenes Gesetz glauben kann. Erst der materialistische Atheismus ist die tatsächliche Konkretisierung, indem alles in der Welt - der Mensch und seine sämtlichen Gesetze und Handlungen - von einem Gott und von apriorischen Gesetzen befreit sind. Wenn man Gott aber in der Idee belässt, hat er mit dem Menschen in der Welt nichts zu schaffen, denn durch die Negierung der Idee verändert sich nichts.

1.1.2 Sartres persönlicher religiöser Werdegang

Es ist keine Kleinigkeit, Gott aus der Welt und den Herzen zu verbannen. Sartre selbst sagt, dass der Atheismus eine langwierige Arbeit sei und dass er diese zu Ende geführt habe.¹² Doch der Sartre'sche Atheismus birgt viele Widersprüchlichkeiten in sich, welche die Problematik eines Atheismus unbewusst entlarven.

Seine Philosophie beruht auf einem Erlebnis aus seiner Kindheit, das sich oft zitiert in seiner autobiografischen Schrift „Die Wörter“ findet. Als Sartre als Kind mit Streichhölzern spielt und dabei beinahe einen Teppich in Brand setzt, fühlte er den Blick Gottes auf sich. Er empfand das als eine „dreiste Taktlosigkeit“, und das Ausgeliefertsein an einen strafenden Gott

⁹ Ebenda, S. 20.

¹⁰ Ebenda, S. 16.

¹¹ Beauvoir, Simone de 2004: *Die Zeremonie des Abschieds*, S. 559.

¹² Ebenda, S. 558.

schlug in helle Wut um. Von diesem Zeitpunkt an war Gott für Sartre tot. „Gott sah mich seitdem nie wieder an“.¹³

Diesem Erlebnis ging eine gemäßigte religiöse Sozialisierung voraus, wobei seine Familie eher „religiös aus Taktgefühl“ war.¹⁴ Er nimmt die widersprüchlichen Verhaltensweisen der guten Gesellschaft kritisch wahr, ebenso wie die vermeintliche „Toleranz der Religion“, die einem Christen gleichzeitig erlaubt, der Kirche fern zu bleiben und dennoch die Kinder taufen zu lassen.¹⁵

Diese kindliche Anti-Berufung hat einen etwas mythischen, legendenhaften Beigeschmack. Sartre gibt sich große Mühe, den Tod Gottes als etwas absolut Zufälliges, Undramatisches zu beschreiben, eine natürliche Notwendigkeit, als würde die Schlichtheit des Ereignisses die Wahrheit eines abwesenden Gottes unterstreichen. Aber das provoziert Paradoxa. Denn obwohl Sartre die Verantwortung und Entscheidung des Menschen als zentral beschreibt, scheint es reiner Zufall zu sein, dass er kein gläubiger Christ geworden ist. Er sagt später selbst, dass er, wenn man mit ihm über Gott spreche, amüsiert erwidern würde: „Vor fünfzig Jahren hätte ohne das Missverständnis, ohne jenen Irrtum, ohne den Zufall, der uns auseinanderbrachte, etwas zwischen uns sein können“, und vergleicht diese Aussage mit den Worten eines alten Frauenjägers, der eine ehemals schöne Frau trifft.¹⁶

Zwei widersprüchliche Dinge finden sich in diesen Worten. Einmal gibt diese Ironie die Gottesvorstellung der Lächerlichkeit preis, andererseits wirkt dadurch Sartres atheistische Philosophie wie ein bloßer Zufall, aus dem genauso gut eine katholische Mystik hätte werden können. Und das steht nicht im Einklang mit der radikalen freien Selbstverantwortung, die sich nicht auf einen Zufall berufen kann.

Auf der anderen Seite steht es in Sartres Denktradition, Gott so wenig Relevanz wie möglich einzuräumen. Sartre diskutiert und streitet nicht über Gott, er geht theologischen Grundsatzdebatten aus dem Weg. Vielmehr will er aus Gott „eine verjährte Hypothese gemacht haben, die ruhig und von selber sterben wird“.¹⁷ Ein dramatischer Bruch mit Gott würde dem wohl entgegengesetzt sein.

¹³ Sartre, Jean-Paul 2009: *Die Wörter*, S. 59.

¹⁴ Ebenda, S. 57.

¹⁵ Ebenda.

¹⁶ Ebenda, S. 59.

¹⁷ Sartre, Jean-Paul 1963: *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?*, S. 16.