

Atheismus im Namen des Menschen?

Der Atheismus des J. P. Sartre und des M. Merleau-Ponty

Wer eine Darstellung des Atheismus von J. P. Sartre und M. Merleau-Ponty liest, muß sich darüber klar sein, daß er dabei zwar mit einem Aspekt ihres Denkens konfrontiert wird, keineswegs aber mit dem Kernpunkt ihres Werkes. Wer Sartres Werke in der Reihenfolge ihrer Veröffentlichung liest, kann – selbst nach «L'Être et le Néant» (1943), worin der Atheismus klar ausgesprochen wird – nur verwundert sein, wenn er in «L'Existentialisme est un Humanisme» dem Satz begegnet, daß es darauf ankomme, «zu einer zusammenhängenden atheistischen Stellungnahme zu gelangen» (EH 17. 21).¹ Es ist übrigens bekannt, daß Sartre selber die Veröffentlichung dieses Vortrages bedauert hat. Bei Merleau-Ponty jedoch bleiben sowohl «La Structure du Comportement»² (1942) wie auch «La Phénoménologie de la Perception» (1945) ganz und gar außerhalb der Thematik Atheismus; der Autor hat sich streng an den Grundsatz gehalten, den er selber in die Worte gebracht hat: «Man verläßt den Boden der Philosophie, wenn man sie als Atheismus definiert. Das ist Philosophie wie der Theologe sie sieht» (EP 63). Wohl aber steht im Mittelpunkt solchen Denkens, wie Sinn begründet und aufgezeigt wird. Dies wird von Sartre und Merleau-Ponty auf verschiedene Art und Weise ausgeführt. Für Sartre setzt es die totale menschliche Freiheit voraus, die unmöglich ist, wenn es einen Gott gäbe. Für Merleau-Ponty schließt dieses Sichtbarwerden von Sinn eine grundsätzliche Doppeldeutigkeit ein, welche zu-nichte gemacht wird, wenn man etwas zum Absoluten setzt. Sein Atheismus ist ein Aspekt seiner Verwerfung des Absoluten. Wir werden das hier noch genauer darlegen.

Der eigentliche Ausgangspunkt Sartres ist seine Überzeugung, daß das Bewußtsein eine ganz eigene Seinsverfassung hat, die radikal anders ist als die eines Dings. Diese Seinsverfassung enthüllt sich

in der Angst. Hierin zeigt sich das Bewußtsein als totale Freiheit und Verantwortlichkeit. Letztere geht so weit, daß der Mensch verantwortlich ist für die Weltlichkeit der Welt. Mit dieser von Heidegger entlehnten Formulierung meint Sartre, daß der Mensch dem Seienden ein Gesicht gibt, und daß er es zu einem zusammenhängenden Bedeutungsganzen – zu einer Welt – aneinanderreicht. Alle Wörter, Qualitäten und Beziehungen sind nichts anderes als menschlicher Import ins Sein. Klammern wir nun all diesen Import ein, so bleibt uns nichts anderes übrig als das nackte Sein, «nackt in einer obszönen Nacktheit» (N 162. 170). Dies zeigt sich im Ekel.

Wenn aber alle Beziehungen vom Menschen herkommen, so ist das Sein selber ohne Sinn und unableitbar. Das Sein ist dann ja das bei jedem Ableitungsversuch Vorausgesetzte. Darum kann man nicht etwa fragen: Warum gibt es etwas und nicht vielmehr nichts? Solch eine Frage ist eine innerweltliche Frage und kann deshalb niemals bezüglich der Voraussetzung jeglicher Welt gestellt werden: bezüglich des Seins (vgl. N 170). Dies ist denn auch «contingent», das soll heißen: für Ableitung nicht faßbar.

Diese Schau scheint jedem Beweis für die Existenz Gottes den Weg zu verlegen. Für den Katholiken ist dies ein heikler Punkt; aber für die Christen der Reformation liegt das anders. Ist es denn auch ausgeschlossen, daß man – eventuell allein durch den Glauben – voraussetzt, daß Gott existiert? Für Sartre ist «Gott» eine überflüssige, widersprüchliche und schädliche Hypothese. Sie ist überflüssig. Das Bekenntnis der Existenz Gottes bedeutet in den Augen Sartres nichts anderes, als daß man dem grundlosen Bestehen der Welt das ebenso grundlose Bestehen Gottes gegenüberstellt. «Wenn Gott existiert, dann ist Er *contingent*» (EN 124). So bleibt die Kontingenz – die Unableitbarkeit – das Merkmal des Letzten. Aber ist Gott denn nicht das «*Ens necessarium et causa sui*»? Weder das eine noch das

andere. Wäre Gott Ursache seiner selbst, dann hätte Er als Ursache schon da sein müssen, bevor Er sich selbst verursachte (vgl. EN 25. 32. 123). «*Ens necessarium*» bedeutet für Sartre: ein Wesen, dessen Möglichkeit das Dasein einschließt (EN 123). Aber dies ist nur eine Variante des ontologischen Arguments mit seinem unverantwortlichen Übergang aus der Kategorie der Erkenntnis in die Kategorie des Seins.

Wollte man dem entgegenhalten, die Theologie meine mit diesem notwendigen Sein etwas ganz anderes, und es gehe nicht um das Verhältnis Möglichkeit/Dasein, noch um das Verhältnis Begriff/Dasein, sondern um das von Wesen und Dasein, so kommen wir in Sartres Augen keinen Schritt weiter. Das einzige Ergebnis ist, daß wir nun zu einem Wesen kommen, das sowohl die Fülle des Daseins wie auch eine Seinsweise des Bewußtseins hat. Diese zwei sind kontradiktorisch. Unter ersterem Aspekt existiert das Wesen in voller Identität mit sich selber, unter dem zweiten existiert es in Nicht-Identität (EN 22, 32. 133. 654). Das Charakteristische des Bewußtseins ist ja für Sartre, daß es nicht ist, was es ist. Zum Beispiel ist sehen nicht sehen, sondern Bewußtsein von sehen. Oder anders: Sehen ist Bewußtsein von etwas wie auch Bewußtsein von sich selbst.

Das Wichtigste ist aber, daß für Sartre die Existenz Gottes die menschliche Freiheit bestreitet und in diesem Sinn eine schädliche Hypothese ist. Dies hat zwei Aspekte, die wir nun darlegen müssen. An erster Stelle bedeutet die Anerkennung der Existenz Gottes die Verneinung des Menschen als Ursprung aller Werte. Wenn der Mensch Ursprung jeglichen Sinns ist, ist er selbstverständlich auch der Ursprung aller Werte. Wenn diese aber vom Menschen herkommen, kommen sie nicht von Gott. Gott hört auf, der höchste Gesetzgeber zu sein, und damit hört er auch auf, Gott zu sein. Anders ausgedrückt: Wenn die Werte *gegeben* sind, ist der Mensch nicht mehr total frei. Der so sehr getadelte «Geist des Ernstes»³ (EN 74. 76f. 669. 721; seine Träger sind die Gegenspieler des Helden von *La Nausée*, siehe vor allem N 107ff.) wird damit die authentische menschliche Lebenshaltung.

Im letzteren Werk Sartres begegnet uns noch eine Variante zu diesem Thema.⁴ Gäbe es wirklich ein göttliches Gesetz, so wäre es dem Menschen möglich, das Gute zu tun, indem er nämlich dieses Gesetz erfüllt. Aber das Tun des Guten ist für den Menschen eine Unmöglichkeit. Bei allem, was er tut, bekommt er notwendigerweise «Schmutzige

Hände»; denn er tut stets Gutes und Böses in einem. Wir können nicht Ja sagen ohne gleichzeitig zu verneinen (SG 29). Dies kommt im Titel eines anderen Bühnenstücks von Sartre zum Ausdruck: «*Der Teufel und der liebe Gott*», in dem es weder um den Teufel noch um Gott geht, sondern um den Menschen.

Der zweite Grund, warum die Annahme der Gottesexistenz die menschliche Freiheit in Frage stellt, hängt mit unserem «Sein für den anderen» zusammen. Für mich besteht das Bewußtsein in der Nicht-Identität mit mir selber. Aber für den anderen bin ich, was ich bin. Er versieht mich also mit einer Natur, aus der meine Taten notwendig hervorgehen, und also mit einer befleckten Freiheit und einem Schicksal (vgl. SG 25). Gegen diese Objektivierung durch einen Menschen kann ich mich noch wehren, da ich ja den anderen auch meinerseits objektivieren kann. Wenn wir aber die Gottesexistenz bejahen, setzen wir ein Subjekt, das niemals zum Objekt werden kann und für das wir alle nur Objekte sind (EN 495). So müssen wir wählen zwischen unserer Erniedrigung zu einem Ding: die Elektra aus «*Die Fliegen*» (TH. I, 104) – und dies ist Anti-Humanismus – oder wir müssen, wie der Orest dieses Stückes, Gott in Hybris trotzen (Th. I, 101) – und dies ist Anti-Theismus. Aber dieser Anti-Theismus ist ein Schlag in die Luft. Gott ist nichts mehr als der projektierte Grenzbegriff des anderen (EN 495), und diese Synthese von An-sich-Sein und Für-sich-Sein ist nichts anderes als das Ideal des «unwahrhaftigen Menschen» (Streller), «der nach einem Ideal strebt, das mit fortschreitender Reflexion zu einem transzendenten Wesen objektiviert wird, das über der Welt steht und dann Gott genannt wird» (EN 133) bzw. so genannt werden kann (vgl. EN 653).

Es wird klar sein, daß dieses widersprüchliche Ideal seinen widersprüchlichen Charakter zum größten Teil der Art und Weise entlehnt, mit der die Seinsweisen des Dings und des Bewußtseins umschrieben werden. In dieser Beschreibung wird nicht nur Gott unmöglich, sondern auch der Mensch. Der kartesianische Dualismus wird von Sartre nicht überwunden, und schließlich ist das Bewußtsein nicht wesentlich in dieser Welt verwurzelt. Gerade diese Fehler will Merleau-Ponty vermeiden. Sein Ausgangspunkt ist denn auch nicht ein «ich denke» oder ein «ich will», sondern das «ich kann», und zwar auf Grund meines Leibes, der auf vorbewußte und vorpersönliche Weise

ein erster Entwurf der Welt ist. Jeglicher Sinn steigt denn auch aus einem Halbdunkel auf, und damit aus Doppeldeutigkeit. So erscheint auch kein anderes Sein als das Sein für mich (SNS 186 ff.), und doch gibt es Kommunikation und wird Wahrheit auf dem Schnittpunkt meiner Erfahrung und der der anderen sichtbar. Extremer Subjektivismus paart sich mit dem extremen Objektivismus (PP, Introd. XV). Die eigengeartete Aufgabe des metaphysischen Standpunktes ist das Wachhalten der Empfindsamkeit für die hierin beschlossenen Paradoxa (vgl. SNS 191; PP, Introd. II–III).

Dieser Ausgangspunkt – in dem also das Erscheinen einer Welt, das Erscheinen von Sinn, Wahrheit und Kommunikation beschlossen liegt – ist unerklärbar, weil er unserem ganzen Bewußtseinsleben und also auch dieser Erklärung zugrundeliegt (PP, Introd. XVI; vgl. 468). Eine Erklärung kann hier niemals deutlicher sein als dasjenige, was erklärt werden müßte. Aber dies ist dasselbe, wie wenn man sagte, das Sein der Welt sei für Erklärung nicht faßbar und also «*contingent*».

Dieser Standpunkt zwingt Merleau-Ponty, sich sowohl vom Gott der Philosophen wie auch vom formulierten Glaubensinhalt zu distanzieren. Vom Gott der Philosophen: Hiermit wird an erster Stelle das absolute Bewußtsein der nachkantianischen Tradition gemeint, aber manchmal auch der Gott der Theodizee, Gott als Schöpfer. Die nachkantianische Tradition führt dieses absolute Bewußtsein ein, um Wahrheit und Kommunikation zu erklären. Aber, so wirft Merleau-Ponty ein, diese Erfahrungen zeigen sich nicht als Partizipationen an solch einem Bewußtsein. So ist diese Theorie nicht in der Erfahrung gegründet. Obendrein bezeichnet sie das Ende der Erfahrung, wie sie sich zeigt. Wahrheit erscheint als ein gesellschaftlicher und historischer Prozeß. Die Setzung eines Absoluten setzt dem Prozeß ein Ziel, das nicht überschritten werden kann. Auch die Kommunikation wird also zunichte gemacht. Sie ist unmöglich zwischen jemandem, der weiß, und jemandem, der nicht weiß (vgl. S. 308). Im Verstehen wie im Umgang – die Kommunikation ist stets bedroht, wenn eine der Parteien sich im Besitz des Absoluten wähnt. Dann ändern die Taten der Menschen ihr Gesicht. In Frömmigkeit können sie dann ihre Widersacher zugrunde richten (vgl. SNS 190). In einem Wort: «Das metaphysische und sittliche Bewußtsein stirbt bei Berührung mit dem Absoluten» (ebd. 191).

Zu distanzieren auch vom formulierten Glaubensinhalt: In «Sens et Non-Sens» wird gesetzt, daß die Metaphysik damit nicht in Übereinstimmung ist (ebd. 192). In «Éloge» heißt es nuancierter: «Es ist fast das Gegenteil, die Religion zu begreifen und sie zu bekennen» (EP 62). Die metaphysische Betrachtungsweise ist mit dem Schöpfungsgedanken nicht in Übereinstimmung zu bringen. Zwei Probleme gibt es hier für Merleau-Ponty: das des Bösen und das der Kontingenz. Die Annahme eines Schöpfers drängt folgendes Dilemma auf: entweder die Realität des Übels zu leugnen oder einen Gott anzunehmen, der lediglich die kosmische Ordnung aufrechterhält, welcher der Mensch geopfert wird (vgl. SNS 192 f.; EP 64 f.). Eigentlich ist die Wirklichkeit des Übels der beste Beweis dafür, daß die Welt nicht bis zu Ende durchdacht ist, und daß es also auch keinen Absoluten Denker der Welt gibt (SNS 192). Wer einen Schöpfer setzt, schiebt die Kontingenz [Unableitbarkeit] beiseite und macht der philosophischen Verwunderung ein Ende (EP 61), weil die Welt dann nicht mehr doppeldeutig sein kann.

In den Augen des Philosophen, der das Christentum durchschaut, sagt dieses im Grunde nichts anderes. Als Religion des Sohnes bedeutet es das Ende der Religion des Vaters, des Glaubens an einen Schöpfergott. Aber das Christentum ist seinem eigenen Grunddogma untreu. Es sieht die Trinität nicht dialektisch, hält vielmehr die Religion des Vaters aufrecht und will sich auch selber nicht in der Religion des Geistes vollenden, in welcher Gott nicht mehr im Himmel ist, sondern in der Gesellschaft und in der Verbindung der Menschen (vgl. SNS 361). Merleau-Ponty weiß, was er – indem er dies vorträgt – vom Christentum fordert. So wird es zu einer «Karyatide der Leere» (S. 307), Ausdruck der menschlichen Kondition, mythische Formgebung des Bewußtseins von der Kontingenz. «Die Religion ist Teil der Kultur als Schrei» (SNS 193). So können Philosophie und Theologie Rivalen und streitende Brüder sein (S. 191. 184).

Streitend für immer? Der Widerstreit zwischen durchschautem und erlebtem Glauben bei Merleau-Ponty kann aufgehoben werden, wenn wir Christen über das «Deus est» und das «etsi Deus non daretur» als die gläubige Formulierung gerade des Problems der Kontingenz zu Klarheit kommen könnten.

JOSEPH ARNTZ

¹ Die Werke von J.P. Sartre werden wie folgt zitiert:

- EH: L'Existentialisme est un Humanisme, Paris 1945;
- EN: L'Être et le Néant, Paris 1943;
- N: La Nausée, Paris 1938;
- SG: Saint Genêt, Paris 1952;
- Th.I: Théâtre I, Paris 1947.

² Die Werke von M. Merleau-Ponty werden wie folgt zitiert:

- EP: Éloge de la Philosophie, Paris 1953;
- PP: Phénoménologie de la Perception, Paris 1943;
- S: Signes, Paris 1960;
- SNS: Sens et Non-Sens, Paris 1948.

³ «L'esprit de sérieux».

⁴ Darum geht es in Situations II (Paris 1948), es ist das Thema in Les Mains Sales (Paris 1948) und in Le Diable et le bon Dieu (Paris 1951). Die theoretische Rechtfertigung ist zu finden in SG 29. 177 Anm. 345.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Geboren am 20. Mai 1919 in Nijmegen, Dominikaner, zum Priester geweiht 1943. An der Universität Nijmegen studierte er Philosophie und Theologie und promovierte 1960 mit der These: L'amour dans l'ontologie de J.P. Sartre. Seine Veröffentlichungen: La relation à autrui dans l'œuvre de J.P. Sartre, L'acceptation de la corporéité, in dem Sammelwerk Corporéité, 1951, er war stark engagiert bei der Herausgabe des Theologisch-Wordenboek und schreibt in den Zeitschriften: Bijdragen, Annalen van het Thijmgenootschap, Nederlandse Katholieke Stemmen. Er arbeitet an einem Buch über ethische Relationen.

Raimond J. Nogar

Der sog. «evolutionäre Humanismus» und der heilsgeschichtliche Glaube

Evolutionstheorie und «Evolutionismus»

Der christliche Glaube und die Theologie haben von der biologischen und anthropologischen Entwicklung nichts zu fürchten. Die wissenschaftliche Evolution ist eine sehr dokumentierte, wohl ausgewiesene Tatsache.¹ Es ist der ideologische Niederschlag einiger Formen des *Evolutionismus*, der im Namen der Wissenschaft direkt dem christlichen Glauben entgegentritt. Da nun diese Ideologien nicht von Berufsphilosophen aufgestellt und verfochten werden, sondern von Romanschriftstellern, Dramatikern und Naturwissenschaftlern, beileben sich die Theologen nicht, sie ernst zu nehmen. Eine der am vollständigsten ausgebildeten Formen des atheistischen Evolutionismus, die heute im Namen der Wissenschaft herumgeboten wird und eindeutig gegen die christliche Offenbarung auftritt, ist der *evolutionäre Humanismus*. Der Prophet dieser neuen Religion ist Julian Huxley.

*Der evolutionäre Humanismus (Julian Huxley):
eine «neue» Religion*

Viele Naturwissenschaftler bekennen sich zu irgendeiner Form des evolutionären Humanismus.²

Sein Einfluß ist fast überall spürbar, wo auf dem Gebiet menschlichen Bemühens die naturwissenschaftliche Methode für das menschliche Geschick Anregung und Führung geworden ist. Keiner aber hat sich mehr als Julian Huxley bemüht, dem evolutionären Humanismus System zu verleihen und ihn zu einer kosmischen Schau, zu einer Ideologie, einer Ethik und Religion auszuweiten. Er ist mehr als Charles Darwin einer der Hauptverfechter und Gestalter der zeitgenössischen Evolutionstheorie.³ Mehr als Herbert Spencer hat er den evolutionären Humanismus zu einer Lebensphilosophie ausgebaut.⁴ Sein Großvater Thomas H. Huxley schuf eine Ideologie des Agnostizismus und wurde deren Vorkämpfer; Julian Huxley hat eine Religion des Atheismus erdacht und ist ihr Verteidiger in der Welt der Wissenschaft.⁵ Überdies hat er seine Ideen auf dem Weg über Politik und Kultur durch die UNESCO bei der UNO verbreitet und bietet eine Lösung für den Weltfrieden, die einerseits der marxistischen Dialektik, andererseits aber auch jeder Form der überlieferten Religion entgegentritt. Diese extreme Form des evolutionären Humanismus behauptet, das wissenschaftliche Erkennen habe bewiesen, daß der christliche Glaube veraltet