

Gottes spektakuläre Rückkehr in die Philosophie

Ausdrucksformen und Gründe eines Phänomens

Jean Grondin

„God is a concept by which we measure our pain.“

John Lennon

Eine wundersame Rückkehr

Gott ist nicht tot, zumindest nicht in der Philosophie. Wenn seine Rückkehr als wundersam bezeichnet werden kann, dann deshalb, weil er seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus allen bedeutenden Philosophien praktisch verschwunden war. Der letzte Philosoph, der von Gott gesprochen hat, war vermutlich Hegel (1770-1831): Nicht nur, dass er sich mit seinen Beweisen von der Existenz Gottes und seiner „Philosophie der Religion“, die seine Schüler 1832 veröffentlichten, Großes vorgenommen hatte - er verstand auch seine eigene Philosophie als Ausdruck des die Gesamtheit alles Wirklichen umfassenden absoluten Geists, was man als eine letzte Erscheinungsform des Pantheismus betrachten kann (Gott oder der Geist ist in allem). Diese theologische Sicht der Philosophie hat, angefangen bei Marx (die Religion ist das Opium des Volkes) bis hin zu Ludwig Feuerbach (Gott ist nur eine Projektion des Menschen), berühmte Kritiker auf den Plan gerufen. Diese Satiren, die dann später von Nietzsche („Gott ist tot“¹) und Freuds Psychoanalyse (die Religion ist eine kollektive Neurose, in der Gott

als der Vater fungiert, der das Kind, das wir sind, vor der Ungewissheit des Daseins beschützt) abgelöst und gerne durch wissenschaftliche Entwicklungen wie die Evolutionstheorie gestützt wurden, haben dazu beigetragen, in der Philosophie ein recht entschiedenes atheistisches oder agnostisches Ethos zu etablieren. Die meisten der maßgeblichen Philosophen haben sich von Gott abgewandt, um sich vermeintlich konkreter Themen anzunehmen: Die „Rückkehr zu Kant“ in der deutschen Philosophie und das analytische Denken im angelsächsischen Raum (Wittgenstein, Wiener Kreis, Carnap) vertraten die Idee, die Philosophie müsse eher ein Nachdenken über die Wissenschaften sein; der Existentialismus (vor allem Sartre, aber auch Heidegger) gerierte sich als eine atheistische Philosophie des Menschseins, und die Erben des Marxismus hielten die Gesellschaftskritik (die Ideologiekritik der Frankfurter Schule: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas) für die drängendste Aufgabe der Philosophie. Im Lauf der 1960er Jahre bekam es der Existentialismus mit einem Konkurrenten zu tun: dem Strukturalismus, dessen Grundausrichtung jedoch nicht weniger atheistisch war. Dem von Sartre und dem frühen Heidegger (dem Heidegger von *Sein und Zeit*) proklamierten Primat des Menschen setzte er den Primat der Strukturen und Invarianten entgegen, von denen das menschliche Denken und Verhalten gelenkt werde. Diese Strukturen stammen aus der Anthropologie (Lévi-Strauss), dem sozialen Bedingungs-feld (Bourdieu), der Sprache (Derrida) oder der Mentalitätsgeschichte (Foucault). All diese Philosophien waren – teils vom herrschenden Positivismus, teils von Autoren wie Marx und Nietzsche beeinflusst – so offensichtlich atheistisch, dass ein Philosoph, der es gewagt hätte, vom lieben Gott zu sprechen, verlacht worden wäre, wenn er damit etwas anderes bezweckt hätte als einen geschichtlichen Überblick über die Philosophie und ihre längst überholten Vorstellungen zu geben. Zu Beginn der 1970er Jahre war Gott in der Philosophie weitgehend unsichtbar, und Philosophen wie Paul Ricœur, die als Gläubige bekannt waren, gaben sich alle Mühe, den Unterschied zwischen ihrer (rationalen) philosophischen Arbeit und ihren eher theologischen Überlegungen deutlich zu machen²: Der Schwerpunkt lag auf der Diskursanalyse, der Naturwissenschaft (die man nachzuahmen trachtete) und dem sozialen Handeln. Sobald es um Gott ging, schwieg man besser.

Ausdrucksformen

Seit Beginn der 80er Jahre schickt Gott sich bei bestimmten Philosophen, namentlich in den Schriften des jüdischen Denkers Emmanuel Lévinas, zu einer schüchternen Rückkehr an.³ Dieser Umschwung war zunächst eher eine Rander-scheinung und auf vereinzelte Philosophen (Jean-Luc Marion⁴, Michel Henry⁵, Rémi Brague⁶) beschränkt, die jedoch im Lauf der Jahrzehnte immer bekannter wurden. Im Lauf der 1990er Jahre, gleich nach dem Zusammenbruch des Marxismus und seiner „Metaphysik der Säkularisierung“⁷, verstärkte sich besagte Tendenz, bis sie vom Jahr 2000 an und in den Nachwehen des 11. September geradezu explodierte. Seither haben alle namhaften Philosophen und sogar ehe-

mals dem Marxismus nahestehende Autoren wie Jürgen Habermas, Jacques Derrida⁸ und Gianni Vattimo wieder begonnen, von Gott zu sprechen.

In dieser Hinsicht kann man gar nicht genug über die Diskussion staunen, die im Januar 2004 zwischen dem großen deutschen Intellektuellen Jürgen Habermas und Kardinal Ratzinger stattgefunden hat.⁹ Beeinflusst von Heidegger und Schelling, fand Habermas sich zunächst in der Ideologiekritik der Frankfurter Schule wieder, ehe er selbst zu einem leidenschaftlichen Wortführer der Studentenrevolte der 60er Jahre wurde. Nun muss aber diese Sozialkritik auf einer Vernunft beruhen. Diese Vernunft beschränkt sich laut Habermas nicht auf die instrumentelle Rationalität, die den Erfolg der modernen Gesellschaft sicherstellt. Es handelt sich vielmehr um eine Vernunft, die er als kommunikativ bezeichnet: Rational genannt werden kann ein Begriff, der Gegenstand eines aufgeklärten und begründeten Konsenses ist. Seit seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* von 1981 bemüht sich Habermas zu zeigen, dass dieser Rationalitätsbegriff zumindest idealtypisch den modernen Rechtsgesellschaften zugrundeliegt – insofern nämlich diese republikanischen Demokratien auf der Allgemeingültigkeit der Menschenrechte und dem Ideal einer offenen und öffentlichen Debatte beruhen. Doch wurzelt nicht auch dieser Vernunftbegriff in einer religiösen und prä-rationalen Schicht? Diese Frage stand am Anfang seiner Begegnung mit Kardinal Ratzinger im Jahr 2004. Obwohl Habermas sich selbst als frei von jeglichem religiösen Empfinden bezeichnete, erkannte er doch freimütig zweierlei an: einerseits, dass diese Sicht der Vernunft tatsächlich vom Erbe und vom moralischen Universalismus der großen Religionen vorbereitet worden sei, und andererseits, dass die Religionen diese Ideale häufig auf eine inspirierendere und wirkungsvollere Weise auszudrücken vermögen als die bloß rationalen Argumente, die es den Philosophen so sehr angetan haben. Ratzinger wusste diese Zugeständnisse wohl zu schätzen, äußerte jedoch die Auffassung, Habermas' Rationalitätsbegriff bleibe unvollständig, solange er auf Gott als letztes Fundament seiner Überzeugungen verzichte. Während Habermas also mit anderen Worten die *kulturelle* Kraft der Religion anerkannte (die *einer* der Gründe für die Rückkehr Gottes ist), machte Ratzinger geltend, dass man Gott auch als metaphysische Grundlage braucht, wenn man sich nicht mit einem verstümmelten Rationalitätsbegriff begnügen will: Was wäre das für eine Vernunft, die dem menschlichen Verhalten keine Richtung mehr gäbe? Dieselbe Idee hat Ratzinger, der einige Monate nach dem besagten Gespräch Papst wurde, in seiner Regensburger Vorlesung wieder aufgegriffen¹⁰, die durch ihre unglückliche Anspielung auf den Propheten Mohammed zu so trauriger Berühmtheit gelangt ist, deren philosophischer Gehalt es jedoch durchaus verdient, ernst genommen zu werden, zumal sie für einen starken Vernunftbegriff eintritt.

Die Rückkehr Gottes wird jedoch nicht immer im Namen der Vernunft vollzogen, ganz im Gegenteil. Manche sogenannte postmoderne Autoren wie Gianni Vattimo sehen die Wiederauferstehung der Gottesfrage (die „Wiederkehr des Verdrängten“) eher durch das Ende der Moderne und ihres Vernunftglaubens bedingt. Wenn die Moderne auf den „Mythen“ der Vernunft und der Wissenschaft beruhe,

dann verpflichte ihr Ende uns dazu, ihr Urteil über die Religion als eines Aberglaubens, von dem die Moderne uns befreien müsse, erneut zur Diskussion zu stellen.¹¹ War die Moderne mit ihrem Ideal einer dank der Vernunft befreiten Gesellschaft nicht selbst ein Ersatz für den Glauben an Gott? Vattimo kritisiert namentlich das „starke“ Bild, das die Moderne von sich selbst hat, wenn sie sich als einzige angemessene Konzeption der Wirklichkeit begreift. In diesem Punkt sei die Moderne nicht hinreichend „säkularisiert“ oder entgöttlicht. Wie mancher andere weist auch Vattimo darauf hin, dass der für die Moderne so entscheidende Begriff der *Säkularisierung* religiösen Ursprungs ist: Die strikte Trennung zwischen dem sakralen und dem weltlichen Bereich stamme tatsächlich aus dem Christentum selbst („gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört“ oder „mein Reich ist nicht von dieser Welt“) und diene dazu, der Sphäre der Laien oder des Staates jegliche religiöse Autorität abzusprechen.¹² Diese Trennung gehe mit einem sprunghaften Anstieg der Autonomie der menschlichen Vernunft einher. Nun wird aber, so Vattimo, diese Autonomie nur dann voll und ganz in Anspruch genommen, wenn die Moderne auf den starken Begriff verzichtet, den sie sich von sich selber macht. So erklärt sich sein Eintreten für ein „schwaches“ Denken (*debole*), das auf jegliche dogmatische Aussage über die Wirklichkeit und sogar auf die Wahrheit und die Vernunft selbst verzichtet. Schließlich stimme das Christentum selbst das Loblied der Schwäche an, wenn es Güte, Nächstenliebe und Vergebung über alles andere stelle: Es gehe nicht darum, Recht zu haben, sondern die Vielfalt der Lebensformen und Denkweisen zu akzeptieren. Gottes Inkarnation in Jesus wird mithin als Offenbarung dieses säkularen Menschenbegriffs betrachtet: Dafür verzichte Gott selbst auf seine „Absolutheit“ und erniedrige sich (in seiner „Kenosis“), um sich den Zufällen der Geschichte auszusetzen, die auf diese Weise ihre Autonomie und Würde erhalte. Dieser Gott sei nicht mehr der allmächtige metaphysische Gott und Abgott der Vernunft, sondern der Gott, der sich auf reinste Weise in der menschlichen Liebe, Toleranz und gegenseitigen Vergebung ausdrücke. Dieser Begriff eines nicht-metaphysischen Gottes, der dem „Gott der Philosophen“ (Pascal) entgegengesetzt ist, hat Martin Heidegger, einem der einflussreichsten Denker des 20. Jahrhunderts, vieles zu verdanken. Seine Stärke beruht auf seiner Kritik des metaphysischen Denkens als eines Denkens, das nach letzten und unerschütterlichen Begründungen giert, um, so Heideggers Diagnose, vor der menschlichen Endlichkeit zu fliehen. Der philosophische und gängige Gottesbegriff als eines absoluten, ewigen, immateriellen Weltenschöpfers sei nichts anderes als ein metaphysischer Abgott, der sich gänzlich auf das griechische Denken zurückführen lasse, aber mit dem eigentlich Göttlichen nichts zu tun habe. Ein

Jean Grondin, geb. 1955, studierte Philosophie und Theologie an den Universitäten Montréal, Heidelberg und Tübingen und ist Professor der Philosophie an der Universität von Montréal. Veröffentlichungen auf Deutsch u.a.: Einführung in die philosophische Hermeneutik (2001); Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik (2001); Kant zur Einführung (2002); Vom Sinn des Lebens. Ein philosophischer Versuch (2006); Hermeneutik (2009). Anschrift: Département de philosophie, Université de Montréal, Département de philosophie, Case Postale 6128, succursale centre-ville, Montréal, Québec H3C 3J7, Kanada. E-Mail: jean.grondin@umontreal.ca.

solcher Begriff des Göttlichen sei „blasphemisch“, denn er unterwerfe Gott den Bedingungen der menschlichen Rationalität: Gott ist nur notwendig, um die Ordnung der Welt zu erklären und mein Heil zu gewährleisten. In seinem gesamten Werk sucht Heidegger also einen Gott außerhalb der Metaphysik, einen Gott, der nicht bloß dazu da ist, uns zu beruhigen, sondern der unsere Gewissheiten erschüttert. Diesen Gott könne die Philosophie nicht hervorbringen oder in einen Begriff fassen – sie könne allenfalls das Denken auf seine mögliche Ankunft vorbereiten („nur noch ein Gott kann uns retten“, wird Heidegger später selbst sagen), indem sie die Abwesenheit oder Preisgabe des Göttlichen, unter der unsere Epoche leidet, zu Ende denkt – eine Preisgabe, die die Konsequenz des metaphysischen Denkens sei.

Diesen „nicht-metaphysischen“ Gott versuchen auch die zahlreichen Heidegger-Erben in Frankreich – Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion und in gewissem Maß auch Jacques Derrida – zu denken. Im Gefolge Heideggers wirft Lévinas der Metaphysik vor, sie fasse einen totalisierenden Wirklichkeitsbegriff ins Auge, schließt Heidegger selbst jedoch in diese Kritik mit ein, und zwar mit der Begründung, dass seine Fragestellung auf der Seinsebene verharre. Lévinas räumt der Epiphanie des „ganz anderen“, das sich im Gesicht des anderen offenbart, höhere Priorität ein. Das Andere, das Lévinas gerne großschreibt, kann hier der Nächste, kann aber auch das Göttliche sein, das sich in dem Gebot „du sollst nicht töten“ zu verstehen gibt. Dieser Gott hat die Eigenschaft, unbegreiflich zu sein. Jean-Luc Marion verfolgt denselben Ansatz, wenn er „Gott ohne das Sein“ zu denken versucht: Die Formel ist subtil, denn sie bedeutet zum einen, dass man Gott anders denn als ein *Summum* in der Ordnung des Seienden begreifen muss, und zum anderen, dass Gott nur Gott sein kann, wenn er nicht „Gott“ ist („Gott ohne das Sein“), das heißt nur dann, wenn dieser Gott etwas anderes als ein von der menschlichen Vernunft geschaffener Abgott ist. Der „Gott“, der in der Philosophie tot ist, ist der von unserer Vernunft geschaffene „Gott“, der Gott, der sich damit begnügt, gehorsam auf die Bedingungen zu antworten, die wir ihm stellen. Marions Lösung besteht darin, Gott (ohne das Sein und ohne Anführungszeichen, die ihn auf unser Denken reduzieren) als „den Nichtreduzierbaren“ oder sogar den Unmöglichen zu denken, der zwangsläufig alle unsere auf das Mögliche beschränkten Erwartungen übersteigt.¹³

Gründe

Woher rührt diese „Rückkehr Gottes“, deren Äußerungen wir hier selbstverständlich nur zu einem Bruchteil haben darstellen können? Sie ist natürlich eine relative Erscheinung, denn der Atheismus oder Agnostizismus gehört noch immer zum guten Ton. Abgesehen von der Langlebigkeit des Subjekts selbst und der intrinsischen Entwicklung der philosophischen Problemstellungen (dem „Lévinas-Effekt“, wenn man so will) hat die Weltgeschichte nicht wenig dazu beigetragen, Gott wieder hoffähig zu machen – eine Hoffähigkeit, von der zu Beginn der 1970er Jahre absolut nicht die Rede sein konnte:

1. *Der 11. September 2001 und der Aufstieg der Fundamentalismen* waren ein Schock für die Intellektuellen, die sich, was selten genug vorkommt, zerknirscht an die Brust schlugen: Wir haben uns getäuscht, die Religion ist nicht tot, und Gott bleibt im Leben der Individuen (auch wenn sie verrückt sind) mächtig. Es ist unverkennbar (und muss daher nicht eigens betont werden), dass alle philosophischen, soziologischen oder politischen Überlegungen über die „Rückkehr des Religiösen“ hiervon inspiriert sind. Dass dieser Fundamentalismus nichts über Gott selbst aussagt, versteht sich von selbst. Wie Marion gut herausgearbeitet hat, stellt sich der Fundamentalist „nur vor, an ‚Gott‘ zu glauben, um sein Selbstvertrauen aufrechtzuerhalten“: „Er zweifelt nämlich nicht an der Existenz Gottes, sondern an seiner eigenen.“¹⁴

2. *Der Zusammenbruch des Kommunismus*. In den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg war der Marxismus für viele Philosophen, von den Theologen ganz zu schweigen, „der unüberschreitbare Horizont unserer Zeit“ (Sartre). Philosoph zu sein hieß, an einer sozialen Revolution zu arbeiten. Dieses an und für sich noble Ideal wird von den Intellektuellen (vielleicht zum Teil, um ihre eigene Wirkungslosigkeit zu kompensieren) noch immer hochgehalten, doch Marx ist keine obligatorische Bezugsgröße mehr. Zwar wird er – und das zu Recht – nicht immer für die totalitaristischen Systeme verantwortlich gemacht, die sich auf ihn berufen haben, doch hat man andererseits auch eingesehen, dass seine Utopie nicht notwendig befreiend war oder dies nicht wirklich gewesen ist. Dies hat zu verschiedenen Erkenntnissen und letztlich dazu geführt, dass auch Marx' Urteil über die Religion als „Opium des Volkes“ revidiert wird:

a) Der Marxismus hatte versprochen, das Paradies auf Erden herbeizuführen und der entfremdenden Transzendenz ein Ende zu bereiten. Diese Utopie ist als das entlarvt worden, was sie de facto war, nämlich ein Ersatz für den religiösen Glauben – mit dem wichtigen Unterschied, dass sie nicht wirklich zu einer strahlenden Zukunft geführt und diejenigen, denen sie verkündet wurde, niemals so recht begeistert hat. Die einzigen, die sich wirklich an ihr berauscht haben, waren die Intellektuellen. Was Raymond Aron im Titel eines Buchs aus dem Jahr 1955 zu der Aussage veranlasste, dass der Marxismus zum „Opium der Intellektuellen“ geworden sei.

b) Diejenigen, die Marx' Texte aufmerksam gelesen haben, konnten außerdem entdecken, dass sie gar nicht so religionsfeindlich waren, wie ihre Nicht-Lektüre einen glauben machen konnte. Für Marx ist die Religion „in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend“. Im Anschluss folgt das berühmte Zitat, das man jedoch im Kontext lesen muss: „Die Religion ist der *Seufzer der bedrängten Kreatur*, das *Gemüt einer herzlosen Welt*, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes.“¹⁵ Die Religion hat mithin Seele und Geist, sie ist „die Aureole“ im Tränental der Ausbeutung und verkündet dort die Gesellschaftskritik des Marxismus. Man vergisst allzu oft, dass der Bezug auf das Opium in diesem Zusammenhang nicht nur negativ ist: Im 19. Jahrhundert war das Opium eine den Dandys vorbehaltene Modedroge, die wirkliche Zufrie-

denheit verschaffte. Marx sagt nicht, dass die Religion das „Bier“¹⁶ des Volkes sei.

c) Der Mauerfall von 1989 hat endlich zu einer höheren Wertschätzung für die repräsentativen Demokratien geführt. Lange von den Philosophen aufgrund ihrer zweifellos existenten Mängel verschrien, sind diese Gesellschaften nichtsdestoweniger Modelle gerechter, demokratischer und perfektionierbarer Gesellschaften. Vor allem die ethische und politische Philosophie hat begonnen, über die Grundlagen der Rechtsgesellschaft nachzudenken. Diese Überlegungen haben ihrerseits dazu geführt, auch die philosophische Frage nach dem Göttlichen neu zu stellen:

3. *Die Sinnleere in den westlichen Gesellschaften.* Zwar genießen die demokratischen Gesellschaften relativen Wohlstand und Frieden und tragen das Ihre dazu bei, die sozialen Ungleichheiten zu verringern, doch antworten sie nicht auf die Frage nach dem Sinn des Daseins: Warum leben wir? Gewisse Überlegungen atheistischer Autoren wie Luc Ferry und André Comte-Sponville versuchen hier Abhilfe zu schaffen und Formen einer humanistischen und atheistischen Spiritualität zu entwickeln¹⁷, doch es liegt auf der Hand, dass Gott und die Religionen diese Frage häufig besser, wirkungsvoller und mit größerer Autorität beantworten, als man oft meint: Der Glaube hat in diesen westlichen Gesellschaften und selbst in den laizistischsten Ländern nach wie vor einen hohen Stellenwert, und auch in den nichtwestlichen Gesellschaften verliert er nicht gerade an Bedeutung. Woher rührt dieser Glaube? Nur aus der menschlichen Schwäche? Wer dies behauptet, vergisst, wie es das Beispiel des Marxismus beweist, dass man den Glauben nur kritisieren kann, wenn man einen anderen Gott in petto hat, denn der Glaube an das Göttliche scheint zu allen Zeiten und in allen Kulturen ein unveränderliches Kennzeichen des Menschseins zu sein.

Im Gefolge der Arbeiten von Habermas und mehreren anderen über die universalistischen Prinzipien der modernen Rechtsgesellschaften stellt sich die Frage nach dem Göttlichen auch im Hinblick auf die metaphysischen Grundlagen dieser Ideale. Worauf beruhen eigentlich die Prinzipien der Menschenwürde und der Gleichheit der Menschen? Sind sie offensichtlich und selbstverständlich? Der einflussreiche kanadische Philosoph Charles Taylor gehört zu denjenigen, die anerkennen, dass das Prinzip der menschlichen Liebe und Güte, das ihnen als Grundlage dient, eine theistische Sichtweise voraussetzt.¹⁸ Man könnte einwenden, dass Gott dann von den individuellen Vorlieben der betreffenden Philosophen abhinge. Doch man kann Taylors Argument auch pointierter formulieren: Ohne Gott sind es die so gefeierten Prinzipien unserer menschlichen Gemeinschaft, denen die Grundlagen fehlen. In der Philosophie ist Gott nicht tot. Er ist überall.

¹ Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Nr. 125: „Gott ist tot.“

² Paul Ricœur, *La Critique et la conviction*, Paris 1995, 16 u. 211.

³ Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982 (dt.: *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Freiburg/München 1985).

⁴ Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Paris 1982. Marions Denken beruht auf der Dezentrierung des Ego, die man unlängst aus dem augustinischen Theozentrismus herausgelesen hat. Vgl. seine zuletzt erschienenen Bücher *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris 2008 und *Le croire pour le voir*, Paris 2010.

⁵ Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris 1996.

⁶ Rémy Brague, *La sagesse du monde*, Paris 1999 (dt.: *Die Weisheit der Welt: Kosmos und Welterfahrung im westlichen Denken*, München 2006); *La loi de Dieu*, Paris 2005; *Du Dieu des chrétiens. Et d'un ou deux autres*, Paris 2008.

⁷ Olivier Boulnois, *Dieu: raison ou religion?*, in: *Critique*, Januar/Februar 2006, 69–78. Unter „Metaphysik der Säkularisierung“ versteht der Autor ein Denken, für das „der Vorstellung eines vom Menschlichen getrennten Göttlichen ein Ende gemacht werden und das Göttliche sich in einer rationalen Form in die Welt einfügen muss: dem modernen Staat, dem Ende der Geschichte“.

⁸ Jacques Derrida, *Foi et savoir*, Paris 2001.

⁹ Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg/Basel/Wien 2005.

¹⁰ Benedikt XVI., *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen* (12. September 2006): „Aber von den tief religiösen Kulturen der Welt wird gerade dieser Ausschluss des Göttlichen aus der Universalität der Vernunft als Verstoß gegen ihre innersten Überzeugungen angesehen. Eine Vernunft, die dem Göttlichen gegenüber taub ist und Religion in den Bereich der Subkulturen abdrängt, ist unfähig zum Dialog der Kulturen.“ – „Mut zur Weite der Vernunft, nicht Absage an ihre Größe – das ist das Programm, mit dem eine dem biblischen Glauben verpflichtete Theologie in den Disput der Gegenwart eintritt“.

¹¹ Gianni Vattimo, *Credere di credere*, Mailand 1999, 18 (dt.: *Glauben - Philosophieren*, Stuttgart 1997): „Oggi non ci sono più plausibili ragioni filosofiche forti per essere atei, o comunque per rifiutare la religione. Il razionalismo ateistico aveva preso infatti, nella modernità, due forme: la credenza nella verità esclusiva della scienza sperimentale della natura, e la fede nello sviluppo della storia verso una condizione di piena emancipazione dell'uomo da ogni autorità transcendente.“

¹² Vgl. auch Rémy Brague, *La loi de Dieu*, Paris 2005, 167.

¹³ Jean-Luc Marion, *L'irréductible*, in: *Critique* 62, 704–705 (Januar-Februar 2006: Sonderausgabe zum Thema „Gott“), 79–91; Wiederabdruck in: ders., *Certitudes négatives*, Paris 2010, 96–107. Vgl. John Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington, Indiana 2006; ders./Gianni Vattimo, *After the Death of God*, Columbia 2007.

¹⁴ Jean-Luc Marion, *L'irréductible*, aA., 85.

¹⁵ Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: Karl Marx/Friedrich Engels, Werke, Band 1, Berlin/DDR 1976, 378. Vgl. hierzu Jean Grondin, *La philosophie de la religion*, Paris 2009, 111.

¹⁶ Im Französischen bezeichnet „la bière“ zum einen das Bier, zum anderen den Sarg – Anm. d. Ü.

¹⁷ André Comte-Sponville, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris 2006 (dt.: *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*, Zürich 2009); Luc Ferry, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris 1996 (dt.: *Von der Göttlichkeit des Menschen oder der Sinn des Lebens*, Wien 1997). Zur Sinnfrage vgl. Jean Grondin, *Du sens de la vie*, Montréal 2003.

¹⁸ Charles Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge 1989, 517–518. Diese theistische Grundlegung wird später weiterentwickelt: Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2007.

Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Stein