

Christoph  
Markschies

## »Jeden Morgen geht die Sonne auf«

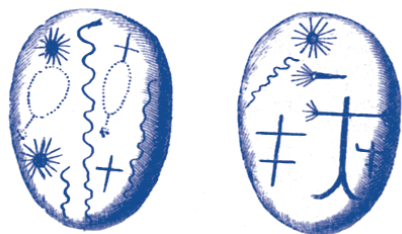
Oder: Einige Gedanken über die Behäbigkeit der Aufklärung

Beim Wort ›behäbig‹ denkt man zunächst eher an die Patres ebender Klöster, die im Namen der Aufklärung vor 200 Jahren, durch einen Reichsdeputationshauptschluss legalisiert, säkularisiert wurden, als an die Aufklärung selbst. Inwiefern kann man aber von einer ›Behäbigkeit der Aufklärung‹ reden? Ist die Aufklärung behäbig geworden, in die Jahre gekommen? Oder war sie schon immer behäbig, auch wenn sie gern im Gewande des schlanken, forschen Jünglings daherkam? Oder findet sich Behäbigkeit nur an jenen dunklen Orten, die das helle Licht der Aufklärung nie erreichte?

Wenn man sich von der für die Aufklärung konstitutiven, aber eigentlich aus der Theologie und noch präziser aus biblischen Texten stammenden Lichtmetaphorik blenden lässt, sind Licht und Schatten klar verteilt, und eigentlich ist auch klar, in welchem Zusammenhang ›Behäbigkeit‹ und ›Aufklärung‹ stehen: natürlich in einem antithetischen. Da gibt es Perioden der »Mönchsverfinsterung« (Jean Paul) und ein darauf folgendes »siècle de lumières et de philosophie« (wobei Claude de Crébillon gerade bestritt, dass das 18. Jahrhundert ein solches sei). ›Aufklären‹ heißt für den bayerischen katholischen Aufklärungstheologen Lorenz von Westenrieder »wegräumen die mancherlei Hüllen und Decken vor den Augen, Platz machen dem Licht im Verstand und Herz, daß es jenen erleuchte, dieses erwärme«. Das Programm einer ›Aufklärung in Bayern‹ unterscheidet sich an diesem Punkt kaum von dem, was anderswo gefordert, erhofft und zum Teil als Realität geglaubt wurde. Wohl gab es auch Zeitgenossen, die über dem Licht das

Dunkel nicht gänzlich vergaßen; als Kant aber 1793 »das radikale Böse« wiederfand, fand ein anderer Lichtfreund den Philosophenmantel Kants »beschlabbert«.

Auch an anderen Stellen entsprechen die Texte aus dem Zeitalter der Aufklärung jener klar konturierten Metaphorik von Licht und Schatten und identifizieren so Ort und Ursache von ›Behäbigkeit‹. Kant beispielsweise macht in seiner programmatischen Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Aufklärung 1784 ohne großes Zögern »Faulheit und Feigheit« als Ursachen dafür aus, »warum ein so großer Teil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen [...], dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben«. Faulheit interpretiert der Königsberger Philosoph als Bequemlichkeit (»Es ist so bequem, unmündig zu sein«), und Feigheit erklärt er mit der Furcht vor der Gefährlichkeit des freien Denkens: »Daß der bei weitem größte Teil der Menschen (darunter das ganze schöne Geschlecht) den Schritt zur Mündigkeit, außer dem, daß er beschwerlich ist, auch für sehr gefährlich halte: dafür sorgen schon jene Vormünder, die die Oberaufsicht über sie gütigst auf sich genommen haben.« Liest man weiter, so sind im Grunde nur die Gelehrten – also Kants eigener Stand – ausgenommen von dieser Behäbigkeit der unmündigen Masse: »Daher gibt es nur Wenige, denen es gelungen ist, durch eigene Bearbeitung ihres Geistes sich aus der Unmündigkeit heraus zu wickeln« – solches eigenständige Abwerfen der Larven setzt aber Freiheit voraus, und wahre Freiheit zum Denken existiert nur im Gelehrtenstand.



Ein historisch halbwegs orientierter Leser dieser Texte fragt sich natürlich, ob nun tatsächlich der bei weitem größte Teil der Menschheit und darunter *alle* Frauen bis ins 18. Jahrhundert zum freien Denken zu behäbig waren oder ob nicht vielleicht der autoritäre Gestus, mit dem hier die halbe Menschheit abgeurteilt wird, Ausdruck einer gewissen Behäbigkeit der Aufklärung ist, Eierschalen des alten theologischen Konzeptes von der *Massa damnata*. Rahel Levin eröffnete in ebendiesen Jahren in der Berliner Jägerstraße, nicht weit vom heutigen Sitz der Akademie der Wissenschaften, ihren Salon und war nicht die einzige Frau, die in diesem Zusammenhang genannt werden könnte.

Um nicht missverstanden zu werden: Natürlich führen solche Beobachtungen an Texten der europäischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts zunächst noch nicht zu kritischen Argumenten *gegen* die Aufklärung, sondern wenden nur die Grundmaximen kritischen Philosophierens auf Passagen von Protagonisten dieser Richtung an: »Aufklärung über Aufklärer« (Luhmann). Das hat gewiss auch irgendwann Folgen für den Begriff der Vernunft und andere zentrale philosophische Konzeptionen, schärft aber zunächst das kritische Sensorium für die problematischen Untertöne in dem uns vielleicht allzu vertrauten Ruf »sapere aude«. Der Aufklärungstheologe Johann Joachim Spalding, seit 1764 und bis 1788 Propst an der Nikolaikirche in Berlin, verglich den geistig-moralischen Zustand seiner Zeitgenossen mit der »gemeinen Pest« und erhoffte von der neuen »Donnerstimme« der Aufklärung die Befreiung aus der »trägen Gedankenlosigkeit und der kleingeistigen Frivolität [...], gewissermaßen mit Gewalt«. Von der nicht eben friedlichen Sprache eines Augustinus, dem schroffen Reden dieses spätantiken Bischofs von der tiefen Sündenverfallenheit der ganzen Menschheit, aus der allein die sanfte Gewalt des Wortes Gottes reißen kann, ist das alles nicht sehr weit entfernt. Von »selbstverschuldeter Vormundschaft« hat ein anderer Königsberger in seiner Metakritik

an Kant gesprochen und äußerst polemisch die Gewalttätigkeit der Vernunftkonzeption in der Aufklärung kritisiert.

Liegt die Behäbigkeit der Aufklärung also vielleicht präzise darin, dass sie an vielen Stellen ihre theologischen Eierschalen noch nicht abgestreift hat? Ist es behäbig, dass sie gern in schlichten Dualen Verdammte und Erlöste kontrastiert und eine lineare Entwicklung der Geschichte ebenso propagiert wie ein lineares Konzept der Vernunft? Eine solche Kritik wurde ungleich sprachgewaltiger schon von Nietzsche formuliert, als der über »das Frohlocken« höhnte, »das beim Auftreten Kants

*Liegt die Behäbigkeit der Aufklärung also vielleicht darin, dass sie an vielen Stellen ihre theologischen Eierschalen noch nicht abgestreift hat?*

durch die deutsche Gelehrtenwelt ging, die zu drei Vierteln aus Pfarrer- und Lehrer-Söhnen besteht«: »Man hat nur das Wort ›Tübinger Stift‹ auszusprechen, um zu begreifen, *was* die deutsche Philosophie im Grunde ist – eine *hinterlistige* Theologie.« Enno Rudolph hat vor einiger Zeit in weit weniger polemischem Ton auf die apokalyptischen Motive in Kants Denken aufmerksam gemacht: Der Königsberger Philosoph sei ein »offensichtlicher Dualist«, weil er von einem Kampf zwischen dem natürlichen Hang des Menschen zum Bösen und dem ihm aufgegebenen sittlichen Gehorsam ausginge.

Solche mindestens diskussionswürdigen Beobachtungen zu den problematischen Folgen unreflektierter theologischer Eierschalen in der kritischen Philosophie könnte man auf den ersten Blick mit einem Erkundungsgang durch verschiedene historische Gestalten der politischen Philosophie unterstützen. Der große Frieden nach dem 30-jährigen europäischen Religionskrieg 1648 kam zustande, weil die Juristen die maximalen Ansprüche der verschiedenen konfessionellen Theologen (und somit auch die der Religion insgesamt) begrenzten, mithin durch einen Säkularisierungsschub in



der politischen Theorie. Erst jüngst schlug ein kluger Rezensent eines klugen Buches über die Stadt Jerusalem vor, die mit religiösen Ansprüchen zusammenhängenden Konflikte in dieser Stadt dadurch zu lösen, dass man ihre Verwaltung in die Hände eines milden alteuropäischen Agnostikers legt. Überhaupt scheint ja die radikal veränderte Lage seit den New Yorker Terroranschlägen für die These zu sprechen, dass erst ein erneuter Säkularisierungsschub, eine energische Entmythologisierung der religiösen Begründungen politischer Ansprüche eine weitere Zuspitzung der bekannten dramatischen Konflikte vermeiden hilft. Nähere Analysen zeigen allerdings, wie problematisch solche Verallgemeinerungen über die Zusammenhänge von Religion und Politik sind: Der neue Oberbürgermeister Jerusalems, noch einmal deutlich orthodoxer als sein ohnehin schon strenger Vorgänger, interveniert – wenn es nur nicht öffentlich publik wird – gegen die unter seinen beiden Vorgängern eingeführte Praxis, ohne Baugenehmigung errichtete Häuser von Palästinensern abzubringen (derartige Baugenehmigungen wurden und werden nie erteilt, so dass praktisch jede Familie in Ostjerusalem illegal bauen muss). Auf diese Weise

*Selbst Menschen, die sich als »religiös unmusikalisch« bezeichnen, entdecken zunehmend die positive Bedeutung von Religion und ihren mythischen Weltbildern für den Prozess der Aufklärung.*

konnte schon eine ganze Reihe von Palästinensern in ihren bescheidenen Behausungen wohnen bleiben. Und selbstverständlich gibt es dort hüben wie drüben Anwälte der Verständigung und Versöhnung, die aus streng religiösen Kontexten stammen. Möglicherweise lesen wir über solche Dimensionen des Geschehens in der Heiligen Stadt nur viel zu wenig in unseren Zeitungen.

Wenn aber das entschlossene Abstreifen von unaufgeklärten theologischen Restbeständen im Bereich der politischen Theorie nicht automatisch das Ende religiös motivierter Konflikte und damit den Frieden garantiert, stellt

sich auch die Frage, ob tatsächlich vor allem religiöse Restbestände für die offenkundige Behäbigkeit der Aufklärung verantwortlich sind.

Muss die Funktion der Religion für das mündige Denken nicht doch differenzierter bestimmt werden, und kann sie nicht sogar umgekehrt bei der präziseren Identifikation der Ursachen der Behäbigkeit der Aufklärung helfen? Für eine solche kritische Sicht aufgeklärter Religionskritik sprechen vor allem zwei Argumente: Zum einen handelt es sich bei diesen theologischen Eierschalen zumeist um sehr archaische und schlichte Modelle religiöser Reflexion (wie eben um das dualistische Weltbild der Apokalyptik), die in der neuzeitlichen jüdischen und christlichen Theologie längst differenzierteren Denkstrukturen gewichen sind. Zum anderen orientieren möglicherweise ja auch einzelne Religionen den Menschen auf Mündigkeit hin und nicht nur eine Philosophie, die die Autoritätsansprüche ebendieser Religionen kritisiert. Um das zu erkennen, muss man gewiss nicht wie Johann Georg Hamann in seiner Metakritik an Kant denken. Wahrscheinlich reicht dazu bereits die Position vorsichtiger Annäherung an die Phänomene, die Jürgen Habermas jüngst in seiner Frankfurter Friedenspreisrede formulierte. Eine solche offenere Sichtweise auf die positive Funktion der Religionen für die Aufklärung aber hätte wiederum Folgen dafür, wie wir mit den Restbeständen des mythologischen Weltbildes dieser Religionen in unserem aufgeklärten Denken umgehen sollten, die vor allem die frühen Aufklärer als Zeichen der Behäbigkeit der faulen und feigen Massen identifiziert haben.

Dass es solche Restbestände gibt und sie an vielen Punkten unseren Alltag prägen, kann man schlecht leugnen. Zwei Beispiele: Wir sagen: »Es regnet«. Der Philologe weist uns darauf hin, dass man solche Konstruktionen als *Passivum divinum* bezeichnet und seit Urzeiten verwendet, um den göttlichen Urhebern allen Regens die Reverenz zu erweisen. »Jeden Morgen geht die Sonne auf«. Die Astronomen erinnern uns daran, dass wir den Wechsel zum



heliozentrischen Weltbild – mindestens im Blick auf unsere Sprache, vermutlich aber auch im Blick auf unsere geistigen Vorstellungen – noch nicht wirklich bewältigt haben. Vor allem Texte aus der Frühzeit der europäischen Aufklärung, vielleicht aber auch eine angeborene Tendenz zu schlichten Dualen lassen uns solche Redeweisen als Restbestände eines religiös geprägten mythischen Weltbildes identifizieren, die nicht mehr dem Stand gegenwärtiger wissenschaftlicher Weltwahrnehmung entsprechen. Man kann, anstatt auf die Behäbigkeit unseres Geistes zu schimpfen, der solche scheinbaren Restbestände vergangener Zeiten lebendig hält, versuchen, sie als Zeugnisse der Lebendigkeit des menschlichen Geistes zu identifizieren, der der Vielfalt von Wirklichkeit gerecht zu werden versucht. Geht die Sonne nicht wirklich im Osten auf und im Westen unter? Einer blinden Remythologisierung unserer Weltsichten ist damit selbstverständlich nicht das Wort geredet. Natürlich wird kein halbwegs vernünftiger Zeitgenosse angesichts der an vielen Punkten hilfreichen ›Entzauberung der Welt‹ in den letzten Jahrhunderten einfach für die Idee einer schlichten ›Wiederverzauberung der Welt‹ werben wollen, wie sie sich vor allem in Osteuropa und im Orient mit zum Teil recht problematischen Folgen beobachten lässt. Aber selbst Menschen, die sich als ›religiös unmusikalisch‹ bezeichnen, entdecken zunehmend die positive Bedeutung von Religion und ihren mythischen Weltbildern für den Prozess der Aufklärung, der schließlich ja auch – historisch betrachtet – von den Religionen ausgegangen ist. Die einschlägige Diskussion ist inzwischen aus den Feuilletons einzelner Zeitungen in große säkulare Tempel der alten Bundesrepublik wie die Frankfurter Paulskirche vorgeedrungen. Wenn sie uns helfen würde, präziser zu identifizieren, was denn nun genau die Aufklärung behäbig macht, würde das nicht nur gegenwärtige Aufklärer freuen, sondern hoffentlich auch ihre Ahnherren in der frühen Neuzeit.

