
Zwischen Projektion und Wahn

Klassische Religionskritik und Neuer Atheismus – ein systematischer Vergleich

Prof. Dr. Johanna Rahner

Will man über die Wiederkehr des Atheismus und über einen Vergleich von traditioneller Religionskritik und sogenannten ‚Neuem Atheismus‘ sprechen, so sollte man damit nicht beginnen, ohne sich das jeweilige Denkmilieu zu vergegenwärtigen, in dem beides entstanden ist bzw. entsteht. Das gilt sowohl für die klassische Religionskritik des 19. Jh. wie deren spätmoderner Variante. Lassen Sie mich daher ein wenig ausholen. Beginnen wir zunächst mit einem kurzen Blick auf unsere aktuelle Situation.

1. Aktuelle Situationsanalyse: Von der ‚Wiederkehr der Religion‘ zur ‚Wiederkehr des Atheismus‘

Ein offener Blick in die Welt zeigt: Religion ist im Kommen und diese ‚Wiederkehr der Religion‘ ist auch nicht nur ein Feuilleton-Ereignis. Religion ist trendy; man spricht auch in unseren Breiten wieder über Religion und Glaube, ohne dass es peinlich ist, und zeigt das auch öffentlich. Manch Religionssoziologe stellt sogar die These auf: Religion war nie weg; die Erwartung der traditionellen Religionskritik im Gefolge Ludwig Feuerbachs, Karl Marx und Friedrich Nietzsche, die ein Absterben von Religion in einer aufgeklärten, pluralen Gesellschaft erwartet hatte, hat sich als Illusion erwiesen. Die säkularisierte Moderne erweist sich im Nachhinein als eine Chimäre. Religion hat auch in unseren Breiten nicht abgenommen, sondern sie hat nur die Form gewechselt, hat sich individualisiert und hat sich entkirchlicht (Von der Religion als Menü für ein ganzes Volk zur Religion à la carte – so der französische Soziologe Paul Veyne). Dem Phänomen der ‚Wiederkehr der Religion‘ widerspricht daher nur auf den ersten Blick die ebenso unleugbare Tatsache, dass die christlichen Kirchen an Sonntagen immer leerer werden; Schlagworte wie Milieuerengung; Pfarrgemeinden als verstaubte Heimat allein noch für Wertekonservative und Traditionsbewusste etc. machen die Runde (vgl. die Sinus-Milieu-Studie). Praktizieren tut zwar kaum noch jemand, aber etwas glauben – das tun sie irgendwie alle, wenngleich keiner so richtig weiß, was.

Doch beginnt zugleich eine Gegenbewegung einzusetzen. Die gleichen Feuilletons, die zuvor die Wiederkehr der Religion priesen, sprechen nun von einem (notwendigen?) Kreuzzug der Atheisten und Warnen vor der Wiederkehr eines religiösen Fanatismus, d.h. jenes Zerrbildes von Religion, vor der uns nur eine religionskritische Aufklärung über das Macht- und Gewaltpotential von Religion retten kann, die am Ende doch nur zur Verabschiedung von der Religion führen muss. Wollte man die Grundsignatur der Religionskritik des 21. Jh. auf den Punkt bringen, so ist es wohl gerade diese: dass das Macht- und Gewaltpotential von Religion offen wahrgenommen und kritisiert wird und sich damit zu einem Hauptargument des Atheismus stilisiert. Das immanente Gewaltpotential der Religion mag zwar mentalitäts- wie philosophiegeschichtlich ein zentraler Impuls für den Epochewechsel zur Neuzeit (Stichwort: Konfessionskriege) und damit ein entscheidender Auslöser für das Projekt ‚Aufklärung‘ gewesen sein, dass die Religionen aber zuallererst über ihr Macht- und Gewaltpotential wahrgenommen und definiert werden, ist ein Phänomen des 20. und besonders des

beginnenden 21. Jahrhunderts, das durch jenen in jeder Religion möglichen Fundamentalismus und Fanatismus ausgelöst wird, wie er für alle am 11. September 2001 offensichtlich geworden ist. Dass dieser Fundamentalismus indes selbst ein Phänomen der Spätmoderne ist, erweist sich als deutlicher Hinweis auf die ganz eigene Zwiespältigkeit von Religion in unserer, sich so aufgeklärt wählenden Zeit. Die klassische Religionskritik hatte demgegenüber noch anders angesetzt und zumindest zum Teil auf das Aufklärungspotenzial der Religion selbst gesetzt.

Sehen wir uns daher unser eigenes geistesgeschichtliches Erbe einmal genauer an. Ich möchte das am Beispiel zweier religionskritischer Klassiker exemplarisch darstellen, deren wirkungsgeschichtliches Potenzial und damit deren Bedeutung bis heute nicht zu unterschätzen ist: Ludwig Feuerbach und Friedrich Nietzsche.

2. Religionskritik als Aufklärung des Menschen über sich selbst

Wollte man den Standort der klassischen Religionskritik prägnant beschreiben, so ist der Satz wohl kaum von der Hand zu weisen: Wahre Religionskritik und damit echter Atheismus ist erst als Folge des Christentums, konkreter als Kritik, bzw. Selbstaufklärung des Christentums im Gefolge Immanuel Kants möglich. Die Philosophie Kants stellt die entscheidende, die kopernikanische Wende für die Gottesrede in Neuzeit und Moderne dar: Der Gottesgedanke kann – wenn überhaupt – nur noch dadurch zugänglich werden, dass der Mensch, das Subjekt aller welthaften Erkenntnis, über sich selbst nachdenkt; darum ist es auch er, der über Gott nachdenkt. D.h., die Frage nach dem Menschen wird neuzeitlich zu dem Ort an dem das Pro und das Contra der Gottesfrage beantwortet werden. Die Aussagen über Gott aber können keinen empirischen Wirklichkeitsbezug mehr haben, sind mit Kant aus dem Bereich des empirischen (!) Wissens auszuscheiden, dann können sie empirisch weder verifiziert noch falsifiziert werden; in einem strikt auf solches Wissens reduzierten Weltbild wird die Frage nach Gott dann irrelevant. Kant ist diesem Weg nicht gefolgt, sondern hat erbittert an der Erfahbarkeit Gottes im ethischen Verhalten, im Sittengesetz als ‚Postulat der praktischen Vernunft‘ festgehalten. Doch droht die Größe ‚Gott‘ als ‚objektive Größe‘ bei Kant am Ende zu verschwinden: Gott ist die moralisch-praktische Vernunft und nichts außerhalb meiner selbst. Gott ist nicht mehr ‚an sich‘ wichtig, sondern nur noch in seiner Bedeutsamkeit ‚für uns/für mich‘. Der weitere philosophische Denkweg zeichnet sich in solchen Grenzüberlegungen bereits ab.

a) Religion als Projektion (Ludwig Feuerbach)

Text: Das Wesen des Christentums

Feuerbachs Ausgangspunkt ist im Grund-satz seines ‚Wesens des Christentum‘ zu finden: ‚Religion‘ ist ‚Bewusstsein des Unendlichen‘. Solches Bewusstsein des Unendlichen gehört notwendig zu den Eigenschaften, die den Menschen vom Tier unterscheiden. Es kennzeichnet gerade den Menschen, diesen Gedanken zu denken. Deshalb kann Feuerbach fortfahren: „Im Bewusstsein des Unendlichen ist dem Bewusstsein die Unendlichkeit des eigenen Wesens Gegenstand.“ „Das absolute Wesen, der Gott der Menschen, ist sein eigenes Wesen.“ „Gott ist das offenbare Innere, das angesprochene Selbst des Menschen; die Religion die feierliche Enthüllung der verborgenen Schätze des Menschen, das Eingeständnis seiner innersten Gedanken, das öffentliche Bekenntnis seiner Liebesgeheimnisse.“ „Gott ist der Spiegel des Menschen.“ „Wie der Mensch denkt, wie er gesinnt ist, so ist sein Gott. [...] Das Bewusstsein Gottes ist das Selbstbewusstsein des Menschen, die Erkenntnis Gottes die Selbsterkenntnis des Menschen.“ Das Geheimnis des Gottesgedankens ist deshalb eigentlich die Anthropologie. In der Religion vergegenständlicht der Mensch also sein eigenes Wesen, in dem er es ‚in den Himmel projiziert‘.

Wie kommt es zu dieser Projektion? Wir staunen zum einen über unsere eigenen geistigen und seelischen Kräfte; wir erleben sie in uns und erfahren sie dennoch als etwas Größeres (Hang zu Transzendenz; der M. als Wesen der Transzendenz). Zum anderen erleben wir uns aber auch als endliche, begrenzte Wesen, die dennoch Freiheit und Absolutheit suchen; aus dieser Misere kann uns nur ein ‚höheres Wesen‘ herausführen, da der Mensch – so ein dritter Hinweis – unfähig ist, sich mit den eigenen Begrenztheiten abzufinden. Im Reflektieren auf sich selbst entdeckt der Mensch nur Fehler und Mängel; ein letztes Ziel des Menschen, das vollkommen sein kann, muss daher außerhalb seiner selbst liegen. Weil der Mensch in sich die Erfüllung nicht findet, projiziert er seinen Wunsch nach Unendlichkeit in Gott. „Was der Mensch nicht wirklich ist, aber zu sein wünscht, das macht er zu seinem Gott“ – so Feuerbach. Gott ist sozusagen die ins Vollkommene gezogene Extrapolation des Menschen; das vom Menschen sich selbst gesetzte transzendente Über-ich. Doch damit entfremdet sich der Mensch von sich selbst und er entzieht sich eigentlich seiner Verantwortung für das eigene Menschsein: „Um Gott zu bereichern, muss der Mensch arm werden; damit Gott alles sei, der Mensch nichts sei.“ „Der Mensch bejaht in Gott, was er an sich selbst verneint.“ So ist die Religion „die Entzweiung des Menschen mit sich selbst [...] Gott ist nicht, was der Mensch ist der Mensch nicht, was Gott ist.“ Die religiöse Projektion führt also zur Entäußerung und Entfremdung, zur pathologischen Selbstverneinung, Negation der wirklichen Menschlichkeit des Menschen. Um des Menschenseins willen muss einem solchen Gottesgedanken entgegen getreten werden. In dieser Perspektive ist der Atheismus die Negation der Negation und damit die neue höhere Position. Das „Nein“ zu Gott ist das „Ja“ zum Menschen.

Der aufklärerische Impetus, der auch Feuerbach antreibt, ist eigentlich, was sein zentrales Grundargument – die ‚Projektionshypothese‘ – angeht, alles andere als neu. Schon beim Vorsokratiker Xenophanes von Kolophon (* ca. 564 v. Chr.- ca. 470 v. Chr.) taucht eine grundlegende Kritik menschlicher Gottesvorstellungen auf, die gerade den projektiven Charakter dieser Gottes- oder Götterbilder deutlich machen soll (von Xenophanes mit dem süffisanten Hinweis begleitet, dass wenn Kühe oder Pferde Gottesbilder hätten die wohl Kuh- bzw. Pferdegestalt hätten). Ja, die biblische Tradition selbst kennt zur Genüge auch die tiefgreifende Kritik an allzu menschlichen Bildern von Gott (vgl. Jer 10; Weish 13 oder eben das biblische Bilderverbot). Daher ist es eigentlich erstaunlich, dass sich die durchschnittliche Kritik am Ansatz Feuerbachs (z.B. durch die traditionelle christliche Apologetik) zumeist auf die Zurückweisung der Projektionshypothese beschränkt; etwa in der folgenden Weise: Projektion gehört zu jeder menschlichen Erfahrung und Erkenntnis hinzu; sie kann deshalb bei religiöser Erfahrung und Erkenntnis in keiner Weise geleugnet werden. Doch aus der Tatsache der Projektion folgt nur ein unverzichtbares subjektives Element in unserer Erkenntnis. Es folgt jedoch nichts über die Realität des erfahrenen und erkannten Objekts selbst. Mit Hilfe der Projektionstheorie kann man so zwar die subjektiven Gottesvorstellungen bis zu einem gewissen Grad erklären, man kann damit jedoch nichts über die Wirklichkeit Gottes selbst aussagen. Doch war die Theologie seiner Zeit wirklich so naiv?

Von deutlich weiter reichender Bedeutung ist eine ganz andere Grunderkenntnis, die auch aus Feuerbachs Theorie abgeleitet werden kann und letztlich die Grenzlinien von Kants Erkenntnistheorie nochmals stark macht: Hat der Mensch als bedingtes Wesen überhaupt Zugang zu etwas jenseits dieser Bedingtheiten; kommt er über seine menschlichen Denk- und vor allem auch Sprachbedingtheiten je hinaus? Oder ist nicht jeder Versuch, darüber hinaus zu kommen, von vornherein sinnlos? Religiöse Sätze können keinen ‚objektiven‘, d.h. empirisch nachweisbaren Sinn oder Inhalt jenseits des ‚Glaubens‘ haben. Denn wir haben letztlich keinen anderen Zugang zu den Dingen als über unsere Vorstellungen, unsere Sprache. Klarheit über die Dinge lässt sich aber nur über die Klärung ihrer sprachlichen Artikulation erlangen. Hier nehmen die religionsphilosophischen Fragen aber eine besondere Position ein: Sie sind ohne sprachliche Prüfbarkeit, eben weil sie sich nicht empirisch bewahrheiten, oder logisch ableiten lassen; weil sie sich von ihrem projizierten Sprach-

Gehalt gar nicht trennen lassen. Daher sind sie eigentlich empirisch sinnlos. Religiöse Sprache ist kein Ausdruck bestimmter Sachverhalte, sondern eine Interpretation eigentlich ‚weltlicher‘ Sachverhalte. Sie hat wirklichkeitsdeutende Funktion. Bei der Frage von Theismus und Atheismus geht es nicht um Fakten in der Welt sondern um Sichtweisen auf die Welt als Ganze und die daraus resultierenden Einstellungen zur Welt. Es sind keine Aussagesätze darüber, was in der Welt Sache ist, sondern wie das, was Sache ist von Bedeutung ist; wie das, was Sache ist, praktisch wirksam wird.

Die durch Feuerbach formal durchgeführte Reduktion der Theologie auf Anthropologie löst also nicht das Problem, auf das die Theologie antworten will. Aus dem projektiven Charakter der Gottesrede folgt zwar sicher nicht, dass dem Transzendieren des Menschen auch eine reale Transzendenz entsprechen muss; aber ebensowenig folgt daraus etwas für die Nichtexistenz Gottes und für die Reduktion der Gottesvorstellung auf den Menschen. Feuerbachs Kritik erreicht ihr Ziel nicht. Sie lässt die Gottesfrage zumindest offen. Die Religionskritik Feuerbachs tritt in einen Wettstreit mit den Religionen um die wahre Deutung der religiösen Phänomene. Feuerbach (auch seine Theorienachfolger – Marx und Freud) selbst nimmt diese Phänomene eben als wichtige Äußerungen von Humanität nicht aber als Verweis auf die Gottesfrage.

b) Der Tod Gottes und seine Folgen (Friedrich Nietzsche)

Text: Der tolle Mensch

Friedrich Nietzsche geht einen Schritt weiter. Er teilt nicht einfach den naiven Optimismus seiner atheistischen Vordenker; er erkennt bereits die radikal abgründigen Konsequenzen des ‚Todes Gottes‘. Wenn nämlich solchermaßen Gott verabschiedet ist, dann muss sich der Mensch selbst organisieren. Er ist auf sich selbst gestellt mit all den Konsequenzen, die es hat: Freiheit und Gefährdung („...als wir die Erde von ihrer Sonne losketteten“). Aber ist der Mensch auch bereit dazu? Gerade Nietzsche erkennt hier also deutlich die Zweischneidigkeit dieser neuen Möglichkeiten des Menschen. So finden sie bei Nietzsche fast die gleiche skeptische Grundüberzeugung wieder, die bereits aus der griechischen Philosophie kennen: Der Mensch ist zu allem fähig, aber er kann nichts garantieren („Stürzen wir nicht fortwährend? Gibt es noch ein Oben und ein Unten?“). Freilich entwickelt Nietzsche diesen kritischen Gedanken zur Anthropologie nicht von einem Ideal des Menschen her – wie dies noch Feuerbach getan hatte –, sondern er denkt von der praktischen, der realen und damit abgründig-prekären Situation des Menschen her. Nietzsche greift im ‚tollen Menschen‘ das Motiv Ludwig Feuerbachs auf, dass die Anthropologie letztendlich dem Ende der Gottesfrage entspringt. Auch die Projektionshypothese übernimmt er; freilich nicht mehr in dem Sinne, der den Gottesgedanken als Projektion des Positiven, Guten entlarvt, sondern nur noch als Produkt der Selbstentfremdung des Menschen. Religion ist Ausdruck der Ressentiments der im Leben zu kurz gekommenen, der ihnen zur Kompensation dient. Mit diesem Nachweis seiner Entstehung sieht Nietzsche den Gottesgedanken auch schon widerlegt. Von diesem selbstgemachten Gott gilt es Abschied zu nehmen; denn dieser Gott ist tot. Der Abschied von Gott, der Tod Gottes, wird Nietzsche zu einem zentralen Inhalt seines Denkens.

Es wäre daher ein Irrtum, wollte man meinen, es gehe Nietzsche nur um den Tod des Gottes der Metaphysik und nicht um den christlichen Gott. In seiner programmatischen Schrift ‚Der Antichrist‘ finden sich zwar durchaus Sympathien für das Eigentliche des Christentums. Freilich, schon der Ausdruck ‚Christentum‘ ist falsch: Denn es gibt und gab nur einen wahren Christen: Jesus v. Nazaret selbst. Nietzsche grenzt die ursprüngliche Botschaft, das Wirken Jesu streng gegenüber dem ab, was andere (z.B. der von Nietzsche gehasste und nur mit Häme bedachte Paulus) daraus gemacht haben. Aus dem Evangelium wurde das Dysangelium, aus der Frohbotschaft die Drohbotschaft. Mit Paulus, aber auch schon latent bei Jesus selbst, wird das Christentum zum Glauben der decadence, der

Entwertung des Starken zu Gunsten des Schwachen; eine Schwächung des Lebens, die es zu überwinden gilt. Im christlichen Gottesgedanken findet nach Nietzsche die Illusion einer absoluten Wahrheit ihre höchste Aufgipfelung und ihre letzte Zusammenfassung. ‚Gott ist unsere längste Lüge, Gleichnis und Dichterschleichen‘; er ist der Gegensatzbegriff zum Leben, Ausdruck des Ressentiments gegen das Leben. Der christliche Gottesbegriff ist für Nietzsche ‚einer der korruptesten Gottesbegriffe, die auf Erden erreicht worden sind.‘ ‚In ihm ist Gott zum Widerspruch des Lebens abgeartet, statt dessen Verklärung und ewiges Ja zu sein.‘ ‚Der Gott am Kreuz ist ein Fluch auf das Leben.‘ Deshalb gilt: ‚Dionysos gegen den Gekreuzigten‘. Nietzsches Abschied von Gott ist daher auch und gerade ein Abschied vom christlichen Gott.

Doch zurück zum ‚Tod Gottes‘ und seinen Konsequenzen: Der Atheismus hat als letzte, unaufhaltsame, ja epochale Konsequenz den Nihilismus. Nietzsches Grundidee zielt daher nicht nur auf eine Kritik von Religion und Glaube. Sie ist zugleich die Kritik jeglicher Anthropologie, die noch irgendein Element der Gesicherheit und des menschlichen Daseins annimmt. Sie ist Anti-Anthropologie als eine radikalierende Infragestellung aller Anthropologie. Alle wie immer auch gearteten Grundannahmen der klassischen Anthropologie sind Konstrukte, Projektionen, und als solche zu überwinden. Die Vorstellung eines freien, souveränen, autonomen Ichs – also die Hauptidee der Aufklärung – wird bei Nietzsche zu einer Illusion, zu einer Selbsttäuschung und – die Grundidee Feuerbachs aufnehmend –, diese Illusion projiziert der Mensch in den leeren Himmel. Aber nicht nur die Idee Gottes ist eine Projektion, auch die Idee des Menschen selbst. Sei es Subjektivität, Wahrheit, Moral, Werte, Ethik, Vernunft, Verstand, alles ist Entwicklung nichts ist fest, es gibt keine ewigen Wahrheiten über den Menschen. Der Mensch ist ein Gemachter, darum gibt es den Menschen nicht, der Mensch ist ein multiples Wesen, eine Projektion der eigenen Herkunft, Genealogie. Das ist das Zentrum von Nietzsches Anti-Anthropologie.

Sie mündet letztendlich in ein, von ihm noch genealogisch interpretierten Naturalismus, der alles für möglich und nichts für wirklich hält. Alles, was uns heute gesichert erscheint, ist eine Illusion, inklusive unserer selbst. Das Ich, das Subjekt, ist ein Konstrukt. Es existiert so gar nicht, es ist ein gewordenes und daher auch immer wieder veränderbares. Es ist nicht es wird und zwar ständig. Descartes Grundvoraussetzung – ich denke, also bin ich –, wird von Nietzsche noch einmal kritisch hinterfragt. Es mag ja sein, dass der Mensch so denkt, ja so denken muss, aber es ist nicht wirklich so. Das Ich ist eine funktionale Illusion. Für das Lebewesen Mensch mag es zwar unverzichtbar sein, sich als heils- vernunftbegabtes Ich zu denken, aber nach Nietzsche ist das alles nur eine regulative Idee eine Spinnerei, d.h. eine Idee die eine bestimmte Funktion erfüllt, eine Funktion für den Menschen, der sie denkt, aber über diese Funktion hinaus hat diese Idee keine Wirklichkeit. Das ist das, was man als Dekonstruktion des Subjekts, des Ichs durch Nietzsche bezeichnet. (‚Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern? – so fragt der letzte Mensch und blinzelt [...] Wir haben das Glück gefunden – sagen die letzten Menschen und blinzeln.‘ [Zarathustra, Vorrede]). Und diese Dekonstruktion hat weitreichende Folgen.

Die kulturellen Bedingtheiten/Ketten – ebenso genealogisch zu erklären, wie alles andere – sind dem Menschen angelegt, damit er das Tierische in sich verlernen. Sie gilt es aber im Letzten zu überwinden, sich davon zu befreien. Erst dann ist die Verwandlung, die Entstehung des Menschen zum wirklichen Menschen erreicht: „Erst wenn auch die Ketten-Krankheit überwunden ist, ist auch das erste große Ziel ganz erreicht: die Abtrennung des Menschen von den Thieren“ (Menschliches, Allzumenschliches II:2, 350). Das Verwandlungsthema ist Hauptthema der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘; aber auch die ‚Genealogie der Moral‘ bietet einschlägige Hinweise. Und ‚Zarathustra‘ schreitet den Weg zur Entwicklung des Menschen hin zum Ideal ab. Erst dann ist das Ideal des Menschen, nämlich der Übermensch, entstanden. Der Übermensch stellt die Vollendung und die Überwindung des Menschen dar; ist aber nicht das Ziel der Entwicklung, sondern der Platzhalter für eine prinzipielle

Offenheit, Nichtfestlegbarkeit. Es ist ‚Menschsein‘ in der Schwebelage; der Mensch muss sich selbst zum Menschen machen. Anthropologie ist nur noch als eine naturalistische und genealogische Anthropogenese möglich. Unter solchen Vorgaben droht aber der Mensch zugleich selbst nur zum Instrumentum, Mittel zum Zweck, zum Gemachten seines eigenen Machens, zur Biomasse des über-sich-selbst-Verfügen-Könnens zu werden

Nietzsche konfrontiert uns also nicht nur mit der Frage Theismus oder Atheismus. Schon gar nicht kritisiert er nur sentimentale und moralisierende Zerrformen des Christentums; man kann seiner Kritik deshalb nicht durch ein paar Retuschen am Gottesbild gerecht werden. Nietzsche erkennt die Folgen der Entgötterung und das heißt auch der Entleerung der Welt, die dann keine 50 Jahre später angesichts der modernen Möglichkeiten von Naturwissenschaft und Technik zu ihrer praktischen Auswirkung gekommen ist und bis heute kommt. Der Satz, dass Gott tot ist, ist gleichsam die Abkürzung dieses sehr umfassenden Vorgangs, der am Ende den Menschen selbst in Frage stellt, indem er zum Macher und Manipulator seiner selbst wird. Nietzsche nimmt die Sinnkrise des 20. Jahrhunderts vorweg und sucht sie durch eine neue Sicht der Welt und des Lebens zu überwinden. Bei ihm zerbricht der Glaube an die Vernunft und damit an die aufgeklärte Moderne. Er steht damit nicht für das Sinnvakuum und das Orientierungsdefizit der späten Moderne Pate. Mit seinen Thesen zur genealogischen Konstruktion des Menschen und der Idee der Selbsterschaffung des Menschen bereitet er implizit bereits den Weg für jenen exklusiven Naturalismus der modernen Naturwissenschaften und deren Allmachtsphantasien, die nichts für unmöglich halten. Das geschlossene materialistisch-naturalistische System der modernen Naturwissenschaften lässt noch das naturwissenschaftlich Erklärbare als Wirklichkeit gelten. Das evolutionäre Weltbild wird zur Welterklärungsformel für alles. Der Mensch als Geworfener des Schicksals wird zum naturalistisch erklärbaren Produkt seiner Gene. Auch vor diesem Hintergrund eines grundlegend veränderten Weltbildes und Weltverständnisses muss nun die eingangs benannte ‚Wiederkehr‘ der Religion wie das Erstarken eines naturwissenschaftlich-naturalistisch orientierten Atheismus in seiner spätmodernen Varianten verortet werden.

Gestatten Sie mir dazu, die aktuellen Konstellationen etwas konkreter zu bestimmen.

3. ‚Ich bin dann mal weg...?‘ Von der Wiederkehr der Religion und ihren spätmodernen Spielarten

a) Die Religionenfrage im ‚alten Europa‘

Die ganz spezifische Situation eines sich auf den ersten Blick immer mehr säkularisierenden Westeuropas hat sich nicht als Modell für die anderen Gegenden der Welt erwiesen, sondern ist als der Sonderfall offensichtlich geworden, der er immer schon gewesen ist. Nicht die Religion ist tot, sondern die alte These der sozialrevolutionären und liberalen Ideologien des 19. Jh., dass nämlich eine fortschrittliche gesellschaftliche Entwicklung quasi automatisch zur Säkularisierung und zum langfristigen Absterben von Religion führen würde. Max Webers These von der ‚Entzauberung der Welt‘ durch Wissenschaft und Technik hatte diese Auffassung prägnant auf Punkt gebracht und lange Zeit, sah es auch so aus, als ob die Religionsskeptiker mit dieser These Recht behielten. Noch im Jahre 1968 hatte der bekannte Religionssoziologe Peter L. Berger in der ‚New York Times‘ prophezeit: „Im 21. Jahrhundert werden sich religiöse Gläubige wahrscheinlich nur noch in kleinen Sekten finden, aneinandergeschult, um einer weltweiten säkularen Kultur zu widerstehen.“ (Quelle: Spiegel-Special ‚Weltmacht Religion‘, 12). Doch die aktuelle Erfahrung beweist das Gegenteil: Jenseits des alten Europa ist Welt nicht nur religiös wie immer, sondern sie wird mancherorts religiöser denn je, und dieses Gefühl schwappt nun – wie gesehen – auch nach Europa über.

Diese ‚Renaissance‘ (Hans Joas) oder ‚Wiederkehr‘ der Religion (Gottfried Küenzlen) ist aber nicht nur ein globales Phänomen; es ist auch ein Phänomen der Globalisierung. Freilich bevorzugt die Globalisierung eine bestimmte Gestalt von Religion: „Die Wucht der Globalisierung untergräbt und erschüttert alte, vertraute Sicherheiten. Damit können die wenigsten Menschen auf Dauer leben. Daraus ziehen Bewegungen ihre Energie, die den Verunsicherten die Wiederherstellung vertrauter und verlässlicher Werte verheißen. Globalisierung und fundamentalistische Reaktion gehören zusammen wie Ausschlag und Rückschlag des Pendels.“ (Spiegel Special ‚Weltmacht Religion‘ 12) Es ist eine „Form des Widerstands gegen Aspekte der Moderne“ (ebd. 13). Sowohl die neue Präsenz von Religion wie der sogenannte ‚neue Atheismus‘ sind m.E. eine Folge der Globalisierung. Doch gerade hier erscheint wiederum das ‚Alte Europa‘ als Ausnahme; und dies auf eine zweifache Weise.

I. Religiöse Fundamentalismen haben hier immer noch weniger Chancen, als in anderen Teilen der Welt. Das ‚Erbe der Aufklärung‘ scheint zumindest in diesem Bereich noch nicht seine Wirkung verloren zu haben; das zeigt gerade der Blick auf die Bundesrepublik. Der zwangssäkularisierte-atheistische Osten bleibt trotz intensiver Bemühungen evangelikal-pfingstlerische Gruppierungen religiös bedürfnislos bis unmusikalisch (was signifikant gegenüber dem Westen der Republik, aber auch gegenüber anderen vergleichbaren Gesellschaften Europas, z.B. Österreichs und der Schweiz, in den religionssoziologischen Untersuchungen hervorsticht). Und auch im Westen und innerhalb der eher religions- oder kirchennahen Bevölkerungsteile scheint ein Abgleiten in fundamentalistische Religionsdeutung eher ein Binnenphänomen der Religionsgemeinschaften selbst, das die Verteilung innerhalb des religiösen Bereichs verschiebt, aber nicht zu einer signifikanten Erhöhung des Religionsanteils selbst führt (Anm.: Die EKD beobachtet eine gewisse Verschiebung hin zu pfingstlerisch-charismatischen Gruppierungen; innerhalb der Katholischen Kirche ist die Problematik etwas komplexer, weil das Feld der sogenannten neuen geistlichen Bewegungen etwas unübersichtlicher ist und man auch konkret darüber streiten müsste, was denn als katholischer Fundamentalismus zu gelten hat...).

II. Das ‚Alte Europa‘ ist zwar insofern keine Ausnahme als dass Religion eben wieder zum Thema geworden ist (s. Beobachtung 2), aber insofern schon, als dass zugleich eine intellektuelle Auseinandersetzung mit diesem Phänomen stattgefunden hat und noch weiterhin stattfindet. Wir haben es eben nicht nur mit einem polemisch-aggressiven Atheismus zu tun, sondern einer säkular-aufgeklärten, interessierten Diskussion, die sich wohl eher als agnostizistisch bezeichnen würde. Ich weise hier nur kurz auf die Diskussion um die Friedenspreisrede von Jürgen Habermas wenige Wochen nach dem 11. September 2001 hin:

Die geistesgeschichtliche Tradition der Aufklärung hat die Theologie und damit auch die Religion in der deutschen Öffentlichkeit immer schon vor ganz andere Herausforderungen gestellt, als dies z.B. in den USA oder im laizistischen Frankreich der Fall war. Aus dieser Quelle speisen sich auch die Überlegungen von Jürgen Habermas. Sie haben das Ziel, jenen gegenseitigen Lernprozess von säkularer Vernunft und Religion näher zu strukturieren, der allein dem demokratischen Verfassungsstaat als ‚vernunftrechtlich konstruiertem Gebäude‘ angemessen ist, das dem neuzeitlichen Autonomiebewusstsein entspringt. So fordert das neuzeitliche Autonomiebewusstsein zwar „den Abstand zu einer religiösen Überlieferung“ ein, „von deren normativen Gehalten wir gleichwohl zehren“ (Glauben 20). Daher nehmen die Weltreligionen „innerhalb des differenzierten Gehäuses der Moderne einen Platz [...], weil ihr kognitiver Gehalt noch nicht abgegolten ist. Jedenfalls ist nicht auszuschließen, dass sie semantische Potentiale mit sich führen, die eine inspirierende Kraft für die ganze Gesellschaft entfalten, sobald sie ihre profanen Wahrheitsgehalte preisgeben“ (Religion 149). Nur so entgeht die postsäkulare Gesellschaft, so Habermas, „der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn“ in ihrem eigenen Haus (Glauben 29). Daher muss der demokratische Commonsense „auch die mediale Vergleichgültigung und die plappernde

Trivialisierung aller Gewichtsunterschiede fürchten. Moralische Empfindungen, die bisher nur in religiöser Sprache hinreichend differenzierten Ausdruck besitzen, können allgemeine Resonanz finden, sobald sich für ein fast schon Vergessenes, aber implizit Vermisstes eine rettende Formulierung einstellt“ (Glauben 29). Eine recht verstandene Säkularisierung vernichtet also nicht, sondern „vollzieht sich im Modus der Übersetzung“ (Glauben 29), die eine „säkularisierende und zugleich rettende Dekonstruktion von Glaubenswahrheiten“ darstellt (Glauben 23). Dass er dabei auf das Selbstaufklärungspotential von Religion und Glaube zurückgreifen kann, ist Habermass er wohl bewusst. Das scheint indes auch das eigentlich unaufgebbare Erbe Europas (konkreter: deutscher Aufklärung) zu sein. Soweit zu Europa, vielleicht sogar konkreter: zu Deutschland. Im Rest der Welt sieht es freilich anders aus.

b) Der Vormarsch der Fundamentalisten

Nicht nur in Lateinamerika verliert die katholische Kirche immer mehr Mitglieder an evangelikale und pfingstlerische Gruppierungen. Deren Gemeinden ködern die Menschen mit modernen Marketingmethoden. ‚Die katholische Kirche bei uns optierte für die Armen, die Armen aber optierten für die Freikirchen!‘ – so bringt das ein brasilianischer Theologe treffend auf den Punkt. Gerade in Brasilien schießen neue Kirchen wie Pilze aus dem Boden; in Scharen laufen die Gläubigen im größten katholischen Land der Welt zu den Evangelikalen über. Es scheint als hätte die katholische Kirche hier den heiligen Krieg um die Seelen schon längst verloren. In der Diözese São Paulo hat die katholische Kirche in den letzten 40 Jahren über ein Drittel ihrer Mitglieder verloren; und die gingen zu gut 2/3 bis ¾ zur den Evangelikalen.

Dabei sind es längst nicht mehr die von den USA gesteuerten Bibelprediger, die hier auf Seelenfang gehen; die meisten populären Prediger sind Einheimische. Und sie scheinen gerade für die Situation der Schwellenländer weit bessere Antworten gefunden zu haben als selbst die südamerikanische Befreiungstheologie. Denn in einer geradezu paradox-konkreten Anwendung von Max Webers Calvinismusthese, gilt bei den evangelikalen Pfingstlern das Streben nach Reichtum und das durch eigene Leistung zu Geld kommen, nicht als Folge einer zu kritisierenden strukturellen Sünde der ungerechten Verteilung von Geld und Macht, sondern als erstrebenswert. In den Pfingstgemeinden können auch die einfachen Leute aufsteigen, zu Pastoren werden und so zu Geld kommen. Die Pfingstgemeinden gelten daher als Aufsteigerkirchen. Sie vertrösten ihre Gläubigen nicht aufs Jenseits, „sondern predigen den Wohlstand hier und jetzt. Im Kampf gegen Alkohol und Drogen bieten sie konkrete Lebenshilfe. Kein Wunder, dass sie vor allem bei den Armen ankommen.“ (Jens Glüsing, Spiegel-Spezial ‚Weltmacht Religion‘, 39). Und kein Wunder, dass sie auch und gerade bei den Frauen ankommen. Zu wahren Christen wiedergeborene Ex-Trinker sind die besseren Familienväter und die strenge soziale Kontrolle der Gemeinden trägt das ihre zum Erfolg eines neuen Familienmodells bei. Das hat einen deutlichen Überlebensvorteil in Gesellschaften, in denen 50-60% der Frauen allein erziehende Mütter mit Kindern von mitunter 3-4 verschiedenen Vätern sind. Man hat auch keine Berührungspunkte mit den mafiösen Strukturen der kriminellen Subkultur in den Armenvierteln der Großstädte. In den brasilianischen Gefängnissen konvertieren evangelikale Prediger Tausende von Kriminellen zu ‚neugeborenen Christen‘ und in den Favelas Rio de Janeiro leben Pfingstgemeinden und Drogenmafia in friedlicher Symbiose.

Die Theologie dieser Bewegungen kann man wohl eher als schlicht bezeichnen. Man legt mehr Wert auf Erweckung und Ekstase als auf religiöse Dogmatik oder gar wissenschaftliche Theologie. „Es kommt ihnen [...] weniger auf die Lehre von Gott als auf die Begegnung mit Gott an.“ (Rainer Traub, Spiegel-Special ‚Weltmacht Religion‘ 10). Wie bei alle evangelikalen Bewegungen wird die Bibel fundamentalistisch verbalinspiriert gelesen und verstanden und aus dem breiten Repertoire des theologisch Möglichen, wird das herausgepickt, was sich am publikumswirksamsten inszenieren

lässt. „Es gibt Gotteshäuser für jeden Gusto und jeden Geldbeutel: einige bieten Wunderheilungen und Teufelsaustreibungen, andere werben mit Popmusik, manche konzentrieren sich ganz aufs Fernsehmarketing.“ Und die Gläubigen? Sie „bedienen sich aus dem bunten Angebot wie im Supermarkt. Wenn ihnen ein Produkt nicht zusagt, wechseln sie zum nächsten.“ (Glüsing ebd. 37). Vulgär unaufgeklärter Hardcore-Glaube feiert weltweit die größten Erfolge. Dass dabei der Fundamentalismus zum Verkaufsschlager im postmodernen Supermarkt der Spiritualitäten wird, ist wohl die entscheidende Herausforderung der späten Moderne in Sachen Religion. Erstaunen mag die aufgeklärte katholische Theologin aus dem ‚Alten Europa‘ hier allenfalls, wie wenig es der eigenen Kirche in den letzten Jahrzehnten gelungen ist, das Erbe der Aufklärung und ihrer Religionskritik über die Grenzen Europas hinaus zu exportieren und einen aufgeklärten Glauben in den Herzen der Menschen Wurzeln schlagen zu lassen. Vielleicht speist sich die beobachtete Sonderstellung Europas aber genau aus diesem Mangel?

Wie sieht vor diesem Hintergrund nun das Entstehen des neuen Atheismus aus?

4. Im Westen nichts Neues? – Zum medialen Revival eines militanten Vulgärateismus

Aus dem angelsächsischen Bereich schwappen nun aber in den letzten Jahren die Wellen eines Neuen Atheismus in das alte Europa über, der gegen ein solche unaufgeklärte Präsenz des Religiösen publizistische Großkaliber gerade aus den Gefilden atheistischer Naturwissenschaftler auffährt: von Richard Dawkins’ ‚Gods Delusion‘ über Christopher Hitchens ‚God is no Great‘ zu Daniel Dennetts ‚Breaking the Spell‘ und Sam Harris, ‚The End of Faith‘. Von einem alt-europäischen Blickwinkel aus betrachtet erstaunt weniger die Weise ihres Auftretens als das Niveau ihrer Auseinandersetzung. Dawkins und Hitchens treten mit einem eher militanten hardcore-Atheismus und einem materialistischen Naturalismus auf, der nicht nur kein Klischee auslöst, sondern – auch um bewusst zu provozieren – vor Denunziationen der Religion nicht zurückgeschreckt (Wer glaubt, ist dumm, zurückgeblieben und kann nicht denken. Erziehung in heutiger Zeit gesellschaftlich konsensfähig zu halten oder sogar staatlich zu fördern oder zu unterstützen, installiert einen ‚Wahn‘ in den Köpfen der Kinder und grenzt daher an ‚geistigen Kindesmissbrauch‘).

Während Christopher Hitchens dabei eher das politische Gewaltpotential von Religion kritisch in den Blick nimmt und auch publikumswirksame Platitüden und Pauschalisierungen nicht scheut (Neben einem Sammelsurium an abstossender ‚religiöser Praxis‘ (vom suizidbomber zur weiblichen Genitalverstümmelung) auch süffisante hinweise wie: ‚Hätte es eines Beweises für die Gefahr des religiösen Kindesmissbrauch bedurft, dann blicke man doch einfach auf die Pädophilieskandale in der katholischen Kirche...‘), gewinnt das atheistische Sendungsbewusstsein Richard Dawkins’ mitunter schon pseudoreligiöse Dimensionen und pflegt die Attitüde von Proselytenmacherei: Als aufgeklärter, naturwissenschaftlich geprägter und denkender Mensch könne man gar nichts anderes Sein als Atheist, alles andere sei eine krankhafter Wahn. Halte ein einzelner seine Einbildungen für objektiv wahr, so lande er schnell im Irrenhaus; teilten aber Kollektive den verrückten Glauben an Übernatürliches, so nenne man das Religion. Gegen diesen geistigen Virus, der unsere Gehirne verseucht, versucht Dawkins sich mit dem Instrumentar einer biologistischen Terminologie und des evolutionären Denkmodells – für die sein Hauptzeuge kein Geringerer als Charles Darwin ist – an einer evolutiven ‚Naturalisierung‘ alles Religiösen. Und solche Versuche finden übrigens breite Resonanz in der naturwissenschaftlichen Szene (Anm.: Schauen Sie sich doch einmal die Titelseite des neuesten ‚Bild der Wissenschaft‘ 1/2010) an: „Hirnforschung: Warum Menschen glauben“). Religion und Glaube werden von Dawkins (in ähnlicher Weise argumentiert übrigens auch die Titelstory wiederum von ‚Bild der Wissenschaft‘ 2/2007: „Evolutionsforscher entdecken: Warum Glaube nützt“) konsequent materialistisch, d.h. rein naturalistisch interpretiert. Sie sind nichts anderes als ein

evolutionäres ‚Nebenprodukt‘ des für das Überleben wichtigen Vertrauens von Kindern in die Vorgaben von autoritativen Anderen. Was in der phylogenetisch-evolutionären Entwicklung des Menschen wie in der Ontogenese des einzelnen Individuum in der Phase des Erwachsenwerdens vielleicht noch von Vorteil war, muss aber im Leben des Erwachsenen verabschiedet werden, weil es, wenn es nicht überwunden wird, den erwachsenen Menschen sozusagen in psychisch-infantilisierender Abhängigkeit hält und für Leichtgläubigkeit anfällig macht – und genau das sei die Strategie der Religionen und ihrer Führer (vgl. Dawkins, Gotteswahn, 239-249).

Die sich unter dem Schlagwort ‚Aufklärung‘ selbst als moderne, naturwissenschaftlich geprägten und von dort her legitimiert verstehenden Pseudo-Aufklärer des ‚Neuen Atheismus‘ haben indes gerade davon keine Ahnung. Nicht nur die Kenntnisse in theologischen sind bei genauerem Hinsehen gottserbärmlich (man beschränkt sich auf das Plakative) und an einer differenzierten Betrachtung des Phänomens ‚Religion‘ ist man sowieso nicht interessiert. Auch der wissenschaftstheoretische wie philosophische Kenntnisstand bleibt hinter dem des 18. Jhs., wie sie sich mit Namen wie David Hume und Immanuel Kant verbinden, weit zurück. Von Selbstaufklärung der Religion wie der Diskussion der religionskritischen Argumente des letzten Jahrhunderts hat kaum einer je etwas gehört. Klaus Müller, der Münsteraner Religionsphilosoph, spricht anschaulich von den ‚Uraltklischees einer Vulgäraufklärung‘. Das intellektuelle Niveau wird allenfalls noch durch eine deutschsprachige Publikation unterboten: Michael Schmidt-Salomons Kinder-Bilderbuch ‚Wo bitte geht’s zu Gott? Fragte das kleine Ferkel‘, das u.a. wegen drohenden Indizierung aufgrund ihrer der antisemitischen Volksverhetzung nahe kommenden Bebilderung von sich reden machte, inhaltlich aber an Platttheit kaum zu unterbieten ist.

Der Erfolg dieser Publikationen im angelsächsischen Raum lässt sich allenfalls in ihrer Opposition einem eingangs bereits skizzierten christlichen ebenso hardcore-Fundamentalismus biblizistisch-evangelikaler Provenienz begründen, der nicht nur Kuriositäten wie ein Schöpfungsmuseum hervor bringt, in dem dann Dinosaurier friedlich neben Adam und Eva im Paradiesesgarten grasen, sondern noch mit ganz anderen politischen Optionen zu verbinden ist, die die zu Ende gegangene Ära Bush uns leidvoll vorführte. Den Erfolg dieser ‚säkularen Fundamentalisten‘ (FAZ) oder ‚biologistischen Hassprediger‘ (SZ) in Deutschland kann man wohl kaum in ähnlich gelagerten Strömungen der Kirchenlandschaft oder Politik finden. Bei uns genügt die geballte Inkompetenz bestimmte Leitmedien der deutschen Presselandschaft, die ihre allenfalls klischeehaften Kenntnisse in Sachen Theologie durch umso reißerische Titel auszugleichen versuchen. Die ‚Wiederkehr‘ dieses Atheismus ist daher auch und gerade ein publizistisches Phänomen. Mit dem geistesgeschichtlichen Erbe der Religionskritik der Aufklärung hat diese ‚Welle‘ des neuen Atheismus also reichlich wenig zu tun. Das liegt nicht nur daran, dass selten bis gar nicht überhaupt das spekulative oder das intellektuelle Niveau des 19. Jh. erreicht wird. Daher fällt es nicht nur mir schwer, diese Art von ideologisiertem Religionshass und marktschreierischem Feuilleton-Atheismus wirklich ernst zu nehmen. Davon zu unterscheiden sind nun aber doch etwas ernster zunehmende Ansätze, von denen ich im Folgenden zum Abschluss zwei näher unter die Lupe nehmen möchte. Sie formulieren Herausforderungen, die auch für die selbstkritisch-aufgeklärte Theologie des ‚alten Europas‘ so etwas wie eine neue Runde atheistischer Religionskritik einzuläuten scheinen. Das ist um einen die auf Jan Assmanns Arbeiten zurückgehende Kritik am immanenten Gewaltpotentials jedes Monotheismus und das ist zum anderen die durch die jüngsten Arbeiten von Peter Sloterdijk versuchte Aufhebung der Religion durch deren naturalisierende Erklärung. Beide nähren sich auch und gerade von den Ansätzen der eingangs skizzierten Klassiker der Religionskritik und fordern eine tieferreichende theologische Selbstreflexion als Reaktion heraus.

5. Vom ‚Lob des Polytheismus Ägyptens‘ zum ‚Imperativ der Ego-Veredlung‘ – zwei aktuelle atheistische Herausforderung an die Adresse der Theologie

a) Die Mosaische Unterscheidung und ihre Konsequenzen

Der Untertitel von Assmanns wohl bekanntester Veröffentlichung zur ‚Mosaischen Unterscheidung‘ – ‚Vom Preis des Monotheismus‘ – macht hellhörig. Der allerorten anzutreffende und seit dem 11. September 2001 die öffentliche Wahrnehmung von Religion prägende, exklusive und intolerante Monotheismus erweist sich als die eigentliche Frucht und die eigentliche Erblast der Mosaischen Unterscheidung¹. Denn ihr entscheidendes Moment ist die – in der Unterscheidung von wahr und falsch begründete –, aggressive Ausgrenzung des Falschen. Die Mosaische Unterscheidung, wie sie exemplarisch im biblischen Bilder- und Fremdgötterverbots Gestalt gewinnt, verhindert so die eigentliche kulturelle Leistung der antiken Religionen, nämlich ihre Fähigkeit, den eigenen Götterpantheon in den der anderen Religionen zu übersetzen und damit Brücken zwischen den Völkern und Religionen zu bauen. Die Mosaische Unterscheidung verhindert dies, indem sie dieser Übersetzbarkeit durch die Einklagung eines grundlegenden und unüberbrückbaren Unterschieds einen Riegel vorschiebt. So wird sie zur Quelle von Intoleranz, Ausgrenzung und Gewalt. Ein ganzes Orchester an aktuellen politischen, religionsgeschichtlichen und theologischen Konnotationen klingt so in dieser schlichten Formel von der ‚Mosaischen Unterscheidung‘ an.

Ihr stellt Assmann bewusst die Idee eines evolutiv, integrativen Monotheismus bzw. Kosmotheismus gegenüber, den er selbst als Reifestadium des Polytheismus verstehen will (vgl. MU 55f) und konstruiert im Bild Ägyptens den „Inbegriff der verworfenen Alternative“ (MU 60). Entscheidend wird Assmann in der kosmotheistischen Religion Ägyptens dabei die ‚Vielheit‘, nicht als numerische Kategorie zu verstehen, sondern als „die Nichtunterscheidung von Gott und Welt, aus der sich die Vielheit mit Notwendigkeit ergibt“ (MU 62). Das Göttliche lässt sich nicht aus der Welt herauslösen (vgl. MU 62). Genau darum aber geht es nach Assmann aber dem biblischen Monotheismus. Dieser ist letztlich identisch mit der Trennung von Gott und Welt. Diese Trennung verbindet Assmann notwendig mit der ‚theokratischen Versuchung‘ durch eine, Herrschaft und politische Gewalt stützende Theologie. Diese nahe liegende Konsequenz begründet das immanente Gewaltpotenzial des biblischen Monotheismus. Soweit die herausfordernden Thesen Assmanns.

Assmanns Alternative einer „Religion des immanenten Gottes und der verschleierte Wahrheit, die sich in tausend Bildern zeigt und verhüllt, Bildern, die sich nicht logisch ausschließen, sondern beleuchten und ergänzen“ (MU 64) und damit das Ideal eines integrativen Polytheismus, der alles zu

¹ Die religionsgeschichtlichen Implikationen, die der Mosaischen Unterscheidung Assmanns entspringen, sind denkbar einfach: „Soviel Parallelen die Religionsgeschichte auch immer beibringen mag: Der Monotheismus gründet sich selbst auf diese Unterscheidung von wahr und falsch, die er zuallererst eingeführt hat [...]. Dadurch erhält diese Religion ein Doppelgesicht: Sie ist einerseits Theologie, mit deren Hilfe sie sich ihrer Wahrheit vergewissert und alles andere als Unwahrheit ausgrenzt, und andererseits Religion, als welche sie eine geschichtlich konkrete Form und damit zugleich zahllose Parallelen zu anderen Religionen annehmen muß. Dadurch ist ihr ein Konfliktpotential eingebaut, nicht nur nach außen, sondern auch und vor allem nach innen. So führt sie neuartige Begriffe von Sünde und Schuldbewußtsein mit sich“ (Assmann, FAZ 28.12.2000, 54). Die geschichtliche Entwicklung klingt daher auch denkbar einfach: „Es gab auf der einen Seite im 14. Jahrhundert vor Christus diesen exklusiven und revolutionären Monotheismus von Echnaton und es gab andererseits als Reaktion darauf einen inklusiven Monotheismus. Denn die nachfolgenden Jahrhunderte haben diesen exklusiven Monotheismus offenbar doch als eine traumatische, weil so sehr zerstörerische Revolution empfunden [...] Die nachfolgenden Jahrhunderte haben dann [...] die Vorstellung eines inklusiven Monotheismus ausgebildet, bei dem man auch von einem Pantheismus sprechen könnte. Dieser Pantheismus Ägyptens, der sich intensivst mit den in Ägypten entstandenen hermetischen, neuplatonischen und dann eben griechischen Schriften fortsetzt, ist in der abendländischen Tradition [...] als Gegenströmung genauso lebendig geblieben, wie der biblische Monotheismus“ (Interview mit J. Assmann im Kultursender BR-Alpha).

tolerieren bereit ist, bedarf nicht nur biblisch gesehen einer kritischen Hinterfragung. Was Assmann übersieht, ist die Tatsache, dass biblisch stets eingeforderte Unterscheidung von Gott und Welt selbst ein eminent kritisches Potenzial in Sachen Macht und Gewalt entwickelt. Denn von nun an muss man genau bestimmen, welche weltlichen Evidenzen „für Gott [...] sprechen bzw. welche Machterfahrungen aus Gott sind [...] und welche Machterfahrungen vom Ungeist der Menschen durchdrungen sind“². Heil und Herrschaft sind biblisch nie einfach identisch. Damit liefert Gott sich nicht der natürlichen Evidenz aus, ist aber trotzdem als der in der Welt Anwesende und Handelnde und damit als ihr kritischer Maßstab zu denken³. So drängt sich die Mosaische Unterscheidung gerade dort auf, wo Gotteserfahrungen und Gotteserinnerungen gerade in ihrer Kontrafaktizität zu einer allzu weltlichen Erfahrung Gott als denjenigen erkennen lassen, der die Unwahrheiten der Welt der natürlichen Evidenzen ebenso aufdeckt, wie er einen Weg aus der Sackgasse der allzu menschlichen Strukturen und ihrer offenen wie subtilen Unterdrückungsmechanismen weist⁴. Daher beinhaltet jene Trennung von Gott und Welt, jene Transzendenz, die das biblische Bilderverbot ausdrückt, eine grundlegende Sensibilität für die Gebrochenheit' jedes göttlich-menschlichen Machtkontinuums und dementiert damit jeden Automatismus einer Identifikation von Herrschaft und Heil. „Der transzendente Gott lässt sich prinzipiell nicht einbinden in menschliche Interessen“⁵. Damit bedeutet Transzendenz biblisch gesehen zunächst einmal ‚Nicht-Vereinnahmbarkeit‘. Transzendenz ereignet sich hier als ‚privative Präsenz‘⁶. Gottes Transzendenz wehrt sich gegen jegliche „funktionalistischen Immanenzideologien und die von ihnen legitimierten Realitäten“⁷.

Der biblische Monotheismus etabliert sich damit aber ausdrücklich als ‚Gegenbesetzung‘ des religiösen Funktionalismus⁸ und damit auch jeglicher politischer Instrumentalisierung von Religion. Das ist das unaufgebbare aufklärerische Potenzial der Mosaischen Unterscheidung. Und das hat unübersehbare politische Konsequenzen, auf die sich jede Zurückweisung des Gewaltvorwurfs berufen kann, ja muss: Denn ein ‚privativer Monotheismus‘ will gerade "nicht herrschen, sondern Herrschaft wegnehmen, Gewalt begrenzen. [...] Der faktisch Herrschende ist nicht mehr der Höchste. Seine Karriere schließt den Gottesposten nicht mehr ein. Gott ist Gott, nicht der König. Der Herrscher muss seine Herrschaft eschatologisch teilen. Die These hat viel für sich, daß die eschatologische Gewaltenteilung das Urbild aller Gewaltenteilung ist"⁹. Der Biblische Monotheismus ist gerade deshalb ein aufgeklärter und aufklärerischer Monotheismus, weil er „davor zurückschreckt, Gott zum Instrument seines eigenen Willens zu machen“¹⁰. Der ‚privative Monotheismus‘ der Bibel begründet

² J. Werbick, Absolutistischer Eingottglaube? Befreiender Polytheismus? In: Ist der Glaube Feind der Freiheit? Hrsg. v. T. Söding, Freiburg (u.a.) 2003, 142-175; hier 159.

^{3 3} Vgl. ebd. 159.

⁴ Vgl. ebd. 163.

^{5 5} Ebd. 170.

⁶ Vgl. ebd. 170 (in Anspielung auf N. E. Nordhoben, Die Zukunft des Monotheismus, in: Nach Gott fragen. Über das Religiöse, Sonderheft 'Mercur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken', hrsg. v. K.H. Bohrer [u.a.], Berlin 1999, 828-846, hier 845).

⁷ Ebd.

⁸ Ebd. 171.

⁹ E. Nordhoben, Die Zukunft des Monotheismus, in: Nach Gott fragen. Über das Religiöse, Sonderheft 'Mercur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken', hrsg. v. K.H. Bohrer [u.a.], Berlin 1999, 828-846, hier 843

¹⁰ Ebd. 834. Das usurpatorische Interesse an der Instrumentalisierung der Gottheit hat es dagegen "im Polytheismus allerdings wesentlich leichter. Jedem menschlichen Interesse entspricht eine himmlische Adresse [...]. Es entspricht einem tiefsitzenden Tauschprinzip, das im Verkehr der Menschen untereinander als Grundregel sozialen Verkehrs wirkt. Nicht nur Waren werden äquivalent getauscht, sondern Sym- und Antipathien. [...] Entsprechend unterliegt die Wechselwirtschaft mit den Göttern ebenfalls dem Grundgesetz eines symbolischen Tauschverkehrs" (ebd. 837)

letztlich auch ein Bestreitungsdenken¹¹; er ist notwendig ‚unbefriedigend und ungesättigt‘; er ist „die Religion der nicht aufgehenden Rechnungen“¹².

Der Assmannsche Konnex von Monotheismus und Gewalt verkennt diese Grunddimension des biblischen Monotheismus grundlegend. Dieser erweist sich demgegenüber als politisch aufgeklärter und damit nicht mehr missbrauchbarer Glaube. Gerade dadurch ist der biblische Monotheismus aber ein im Innersten aus sich selbst heraus aufklärerischer Monotheismus, der auch den dialektischen Infragestellungen spätmoderner Religionskritik standhält. Er benennt ein Bestreitungsdenken als Möglichkeit der Gotteserfahrung und verteidigt so ein Gottesverständnis, das nicht nur einer allzu natürlichen Vereinnahmung entgegenzutreten vermag, sondern auch nach innen ikonoklastisch wirkt¹³.

Dies offensiv nach außen auch zu vertreten, ist aber die notwendige Bringschuld einer Theologie, die sich gerade darauf beruft. Das heißt auch deutlich zu machen, dass die Transzendenz des biblischen Gottes sich dagegen wehrt, von irgendwelchen ‚funktionalistischen Ideologien‘ und den von ihnen legitimierten ‚Realitäten‘ vereinnahmt zu werden. Mit einem solchen Gott lassen sich keine weltlichen Strukturen legitimieren. Alles, was sich durch die Erwählung durch diesen Gott für heilig hält, ist es nur, weil er der Heilige ist und niemand sonst. In sich bleibt es aber immer ‚Welt‘, Profanes, Unheiliges. Ein solcher Gott widerspricht auch allzu offenen kirchlichen Vereinnahmungsversuchen, obwohl die Kirchengeschichte voll davon ist. Eine Theologie unterm Bilderverbot kultiviert daher diese ‚Kultur des ganz Anderen‘. Das begründet sich letztlich im biblischen Gottesverständnis selbst: Dieser Gott, der aus der Kritik an den selbstgemachten Göttern stammt, hat keinen Namen wie diese. Hätte er einen, könnte er mit ihnen in eine Reihe gestellt oder gar mit ihnen verwechselt werden. Die Gottesvorstellung Ex 3,14 ist der entscheidende Verweis auf einen Gott, der sich in einer ganz einzigartigen Weise als der Anwesende zeigt; einfach als der: Ich-bin-der-ich-bin-Da. Sprachlich ist dieser Gottesname eine Leerstelle, ein Name über, ja jenseits aller Namen und Benennungen. Wer ist denn ‚Herr‘, ‚Richter‘, ‚Schöpfer‘ etc. etc. angesichts dieses nackten ‚Ich bin der ich bin da‘? Es braucht darum unbeschadet des Rechts der affektiv-performativen Gottrede der beständigen Kritik ihrer Anthropomorphie, sozusagen ein kontinuierliches Gebrochenwerden durch das hermeneutische Prinzip einer „zweiten Naivität“ (Paul Ricoeur).¹⁴ Zu dieser bleibenden Verpflichtung zur Selbstaufklärung muss die christliche Theologie stehen, oder sie verdient den Namen nicht!

b) ‚Du musst dein Leben ändern‘

Sucht man heute nach Orten moderner Frömmigkeit, so findet man sie immer weniger in kirchlich vorgeprägten Räumen, sondern viel eher in jenen, mitunter seltsam anmutenden spirituellen Sinnangeboten im Kleinanzeigenteil von Stadtmagazinen. Ob Jakobspilgerweg oder Anleitungen zu östlichen Meditationstechniken – das reiche Angebot in diesem Supermarkt der Spiritualitäten richtet gerade an den mainstream der Sinnsuchenden unserer Zeit, die da kommen und glauben (wollen), auch wenn sie nicht so genau wissen, was. Spannend ist dabei die typisch westlich-ökonomisierte Variante der Aneignung östlicher Spiritualität, bei der die ‚Prinzipien von Leistung und Selbstsorge‘ dominieren (Magnus Striet) und so die Gesetze des Marktes auch noch das geistige Leben bestimmen:

¹¹ Vgl. E. Nordhofen, Die Zukunft des Monotheismus, in: Nach Gott fragen. Über das Religiöse, Sonderheft ‚Mercur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken‘, hrsg. v. K.H. Bohrer [u.a.], Berlin 1999, 828-846, hier 841.

¹² Ebd. 842.

¹³ Vgl. dazu H. Verweyen, Botschaft eines Toten?, Regensburg 2000; bes. Kap 1; ders. Gibt es einen philosophisch stringenten Begriff von Inkarnation? In: Incarnation, hrsg. v. M. Olivetti, Mailand 2001, 486f.

¹⁴ Vgl. Ricoeur, Paul: Die Interpretation. Ein Versuch über Freud. Frankfurt a.M. 1974. (stw 76). 506.

Jeder ist seines Glückes und seiner Erlösung Schmied! Darum muss alles und jedes, und im Letzten der Mensch sich selbst legitimieren, rechtfertigen. So sollte sich niemand darüber wundern, dass die Regale der Buchhandlungen überquellen an Ratgeberliteratur zur Selbstoptimierung. Das ‚Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen‘ (J.W. v. Goethe) in Gestalt des ‚Du musst dein Leben ändern‘ (Peter Sloterdijk) wird zum permanenten Imperativ der ‚Ego-Veredlung‘ (Patrick Schwarz) und damit zur Mausefalle menschlichen Lebens, der keiner entrinnen kann.

Genau an dieser Stelle ist kurz auf Sloterdijks jüngstes Werk ‚Du musst Dein Leben ändern‘ einzugehen, das von manchen zu Recht wohl als der seit Feuerbach prinzipiellste Angriff auf Religion (Klaus Müller) bewertet wird. Denn bei ihm handelt es sich um das Großprojekt einer fundamentalen Naturalisierung von Religion überhaupt. Das macht sich zweifelsfrei in der Grundthese Sloterdijks geltend, so etwas wie Religion oder Religionen gebe es überhaupt nicht. Was unter diesem Titel firmiere, sei nichts anderes als ein Ensemble von Techniken der Selbstvervollkommnung, mit denen der Mensch seit je versuche, sich über seine konstitutionellen Defekte hinweg zu etwas zu stilisieren, was mehr ausmacht, als er de facto ist: „Ich werde zeigen, dass eine Rückwendung zur Religion ebenso wenig möglich ist wie eine Rückkehr der Religion – aus dem einfachen Grund, weil es keine ‚Religion‘ und keine ‚Religionen‘ gibt, sondern nur missverstandene spirituelle Übungssysteme, ob diese nun im Kollektiven – herkömmlich: Kirche, Ordo, Umma, *sangha* – praktiziert werden oder in personalisierten Ausführungen – im Wechselspiel mit dem ‚eigenen Gott‘, bei dem sich die Bürger der Moderne privat versichern. Damit wird die leidige Unterscheidung zwischen ‚wahrer Religion‘ und Aberglaube gegenstandslos. Es gibt nur mehr oder weniger ausbreitungsfähige, mehr oder weniger ausbreitungswürdige Übungssysteme. Auch der falsche Gegensatz zwischen Gläubigen und Ungläubigen entfällt und wird durch die Unterscheidung zwischen Praktizierenden und Ungeübten bzw. anders Übenden ersetzt. [...] Das wirklich Wiederkehrende, das alle intellektuelle Aufmerksamkeit verdiente hat eher eine anthropologische als eine ‚religiöse‘ Spitze – es ist, um es mit einem Wort zu sagen, die Einsicht in die immunitäre Verfassung des Menschenwesens. Nach mehrhundertjährigen Experimenten mit neuen Lebensformen hat sich die Einsicht abgeklärt, dass Menschen, gleichgültig unter welchen ethnischen, ökonomischen und politischen Bedingungen sie leben, nicht nur in ‚materiellen Verhältnissen‘, vielmehr auch in symbolischen Immunsystemen und rituellen Hüllen existieren.“ (Du musst, 12f) „Für einen Augenblick war das ethische Programm der Gegenwart scharf ins Blickfeld gekommen, als Marx und die Junghegelianer die These artikulierten, der Mensch selbst erzeuge den Menschen. [...] Wenn aber der Mensch tatsächlich den Menschen hervorbringt, so gerade nicht durch die Arbeit und deren gegenständliche Resultate, auch nicht durch die neuerdings viel gelobte ‚arbeit an sich selbst‘, erst recht nicht die alternativ beschworene ‚Interaktion‘ oder ‚Kommunikation‘: Er tut es durch sein Leben in Übungen. [...] Es ist Zeit, den Menschen als das Lebewesen zu enthüllen, das aus der Wiederholung entsteht.“ (ebd. 13f) Unverkennbar stehen hier beide Klassiker der Religionskritik im Hintergrund; doch vor allem Nietzsche ist der unverkennbare Kronzeuge für Sloterdijks Ausführungen (vgl. ebd. 16). Sloterdijk liefert so etwas wie eine spirituell-übungstechnische Umsetzung des genealogischen Prinzips Nietzsches und seiner Aufforderung zur Selbstkonstruktion. Und wenn dabei die ‚ewige Wiederkehr des Gleichen‘ auch noch übungstechnische Erfolge zeitigt, umso besser.

So durchmisst Sloterdijk quasi unter dem Stichwort der ‚Selbstoptimierung‘ das Phänomen Religion in seinen verschiedensten Erscheinungsformen: von den Askesepraktiken des Fernen Ostens über antike Vervollkommnungstechniken und christliche Exerzitien bis zu der paganen Religionsneustiftung namens „Olympische Spiele“ und Scientology und dem chemisch-nanotechnischen Programm des Neuro-Enhancement (d.h. der pharmakologischen Optimierung intellektueller Leistungsfähigkeit). Es ist die von Nietzsche als Ideal der Zukunft angesehene Selbstkonstruktion des Menschen, durch die der Mensch den Über-Menschen hervorbringt und – geleitet von den Idealen der Selbstperfektionierung – an seiner Selbstformung arbeitet. Sloterdijk

bestreitet zwar jegliche naturalistischen Absichten und verwehrt sich sogar gegen den Vorwurf, dass er an einer Funktionalisierung des Religiösen arbeite. Er nehme ausschließlich interne Übersetzungen vor, „dank welcher die anthropotechnischen Binnensprachen in den spirituellen Systemen selbst explizit gemacht werden“ (ebd. 32), um ihren Gehalt zu verdeutlichen. Und diese Explikation des wahren Sinns von Religion sei nichts anderes als ein weiterer und überfälliger Akt von Aufklärung: „Die hier vorgeschlagene Übersetzung der religiösen, spirituellen und ethischen Tatsachen in die Sprache und Optik der allgemeinen Übungstheorie versteht sich als ein aufklärungskonservatives Unternehmen.“ (ebd. 17). Denn Religion, Spiritualität und Ethik bilden allenfalls das Material, das es neu unter einem aufschlußgebenden Blickwinkel zu interpretieren gelte (ebd. 15). Und am Ende steht dann auch die Abschaffung der Religion, wie Sloterdijk in einem Interview zu seinem Werk bekennt: „Mein Buch macht [...] den Versuch, das Erhabene in die Ethik zurückzusetzen. Deshalb muß auch die Religion dran glauben: Wer sich auf die Ethik der absoluten Überforderung einlässt, braucht den Vorwand ‚Religion‘ nicht mehr.“¹⁵

Doch was ist von diesem Anspruch zu halten? Dass der Mensch aus Religion und Glaube und der damit verbundenen Praxis auch Nutzen zieht, beide also auch über einen anthropotechnischen Gehalt und damit einen gewissen ‚Wellness-Charakter‘ verfügen, belegt nicht zwangsläufig bereits deren Projektionscharakter. Das Faktum anthropotechnischer Wirkung religiöser Praxis und ihre Rekonstruierbarkeit können nicht per se Religion und Transzendenz als illusionär beweisen. Im Gegenteil! Nehmen wir die Verankerung und Relevanz des Religiösen auch in ihrer biologisch-naturalen Dimension ernst (und vieles spricht dafür; vgl. die eingangs erwähnten Beiträge aus Evolutionsbiologie und Neurowissenschaften) so wäre sehr erstaunlich, wenn sie nicht wirklich auch über biologisch-naturale Wurzeln verfügten, also das Glaube und Religion dem Menschen auch ‚gut‘ täten (individuell und evolutionär betrachtet!). Damit ist dieses Faktum aber nicht einfach allein aus sich selbst, also rein naturalistisch erklärbar. Diesem erkenntnistheoretischen Denkfehler der Ableitung eines ‚allein‘ und ‚nur‘ aus der Realität des Faktums selbst unterliegt manch biologisch-naturalistischer Naturwissenschaftler bis heute immer wieder.

Die theologische Kritik muss aber noch einen Schritt weitergehen. Was ist von den Nietzscheanischen Phantasien einer Selbstoptimierung durch anthropotechnische Selbstgestaltung (und bei Sloterdijk reicht das bis hin zu biotechnischen Züchtungsverfahren; vgl. seine Elmauer Rede über die ‚Regeln für den Menschenpark‘!) zu halten? Es ist wohl kaum erstaunlich, dass gerade in einer Zeit, in der Selbstverwirklichung mitsamt einer bewusst überfordernden Ethik als Religionsersatz zum Fetisch geworden ist, Martin Luthers Grunderkenntnis des ‚allein aus Gnade in Jesus Christus gerechtfertigten Sünders‘ immer noch oder erst recht wieder grundlegend befreiend wirkt. So lautet der gegenüber jeglichem Selbstoptimierungszwang entscheidende christliche Grundsatz eben nicht ‚Du sollst‘ oder ‚Du musst‘, sondern ‚Du bist‘! Du musst dir dein Dasein, dein Leben, dein ‚du-selbst-sein-dürfen‘ nicht machen, verdienen, rechtfertigen, weder durch moralisches Spitzenverhalten, noch durch das, was du selbst leistest und dir daher ‚leisten‘ kannst. Es genügt, dass es dich gibt, weil Gott gesagt hat: ‚Sei!‘ und: ‚Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst, ich habe dich bei deinem Namen gerufen!‘ ‚Selbst sein‘ und trotz Schuld wieder ‚ein anderer werden‘ zu können und das nicht restlos aus eigener Kraft tun zu müssen, das ist das entscheidende Versprechen des Christentums. Nur im Horizont einer solch grundlegenden, transzendenten Bejahung entkommt der Mensch wirklich jener prinzipiellen ‚Angst ums Dasein‘, in die jede auf sich allein gestellte, rein aufs Diesseits konzentrierte Existenz notwendig gerät. Selbst die subtilste Selbstveredelungs- und Selbstrechtfertigungstaktik und -technik schafft es nämlich nicht, das Ärgernis des Todes aus der Welt zu schaffen. Christliche

¹⁵ Sloterdijk, Peter: „Die glauben, demnächst können sie fliegen“. Interview in: *Literaturen* 05/2009. 50-55, hier 55.

Hoffnung gründet und begründet sich in diesem ‚Funken von außen‘, diesem ‚Gegenüber‘, das Glaubende ‚Gott‘ nennen. Sie provoziert mit dem Zusage, dass sich die Lücke zwischen dem, was ist, und dem, was als Erhofftes sein könnte, nicht durch unser Zutun, sondern durch das eines ganz Anderen schließen wird und gerade in diesem Modus der Hoffnung (Immanuel Kant würde sagen: als Postulat) das entscheidende ‚Humanum‘ wahr. Diese Option ins ‚Spiel des Lebens‘ einzubringen und sie offenzuhalten, ist die bleibende Aufgabe von Theologie!

Dieser Text ist ausschließlich zum privaten Gebrauch bestimmt. Jede weitere Vervielfältigung und Verbreitung bedarf der ausdrücklichen, schriftlichen Genehmigung der Urheberin/des Urhebers bzw. der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Alle Rechte bleiben bei der Autorin/dem Autor des Textes. Eine Stellungnahme der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart ist durch die Veröffentlichung dieses Textes nicht ausgesprochen. Für die Richtigkeit des Textinhaltes oder Fehler redaktioneller oder technischer Art kann keine Haftung übernommen werden. Weiterhin kann keinerlei Gewähr für den Inhalt, insbesondere für Vollständigkeit und Richtigkeit von Informationen übernommen werden, die über weiterführende Links von dieser Seite aus zugänglich sind. Die Verantwortlichkeit für derartige fremde Internet-Auftritte liegt ausschließlich beim jeweiligen Anbieter, der sie bereitstellt. Wir haben keinerlei Einfluss auf deren Gestaltung. Soweit diese aus Rechtsgründen bedenklich erscheinen, bitten wir um entsprechende Mitteilung.

Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart
Im Schellenkönig 61
70184 Stuttgart
DEUTSCHLAND

Telefon: +49 711 1640-600
E-Mail: info@akademie-rs.de