

Religion und Vernunft - Ein Widerstreit? Glauben in der säkularen Gesellschaft. Vadian Lectures Band 4

Lindenau, Mathias (Ed.); Meier Kressig, Marcel (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerk / collection

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:
transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Lindenau, M., & Meier Kressig, M. (Hrsg.). (2018). *Religion und Vernunft - Ein Widerstreit? Glauben in der säkularen Gesellschaft. Vadian Lectures Band 4* (Sozialtheorie). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839441626>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Mathias Lindenau,
Marcel Meier Kressig (Hg.)

RELIGION UND VERNUNFT — EIN WIDERSTREIT?

Glauben in der säkularen Gesellschaft.
Vadian Lectures Band 4

Mathias Lindenau, Marcel Meier Kressig (Hg.)
Religion und Vernunft – Ein Widerstreit?

MATHIAS LINDENAU, MARCEL MEIER KRESSIG (HG.)

Religion und Vernunft – Ein Widerstreit?

Glauben in der säkularen Gesellschaft. Vadian Lectures Band 4

[transcript]

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2018 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Mathias Lindenau, Marcel Meier Kressig (Hg.)**

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-4162-2

PDF-ISBN 978-3-8394-4162-6

<https://doi.org/10.14361/9783839441626>

Buchreihen-ISSN: 2703-1691

Buchreihen-eISSN: 2747-3007

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Einleitung

Mathias Lindenau & Marcel Meier Kressig | 7

Figuren der Religionskritik und ihre Aktualität.

Marx – Freud – Nietzsche

Konrad Paul Liessmann | 25

Glauben und Wissen in den Wissenschaften

Volker Gerhardt | 41

Braucht es einen islamischen Luther?

Nadia Baghdadi | 59

Religionstheoretische und ägyptologische Gedanken zum Thema Gewalt

Jan Assmann | 83

Autorinnen und Autoren | 109

Einleitung

MATHIAS LINDENAU, MARCEL MEIER KRESSIG

Religionen unterbreiten Sinnstiftungsangebote und beeinflussen nicht unwesentlich den Umgang der Menschen miteinander. Sie können zu Fortschritt und Freiheit der Menschen beitragen, aber auch zu Fanatismus und Intoleranz führen. Deshalb ist ihr Stellenwert in einer säkular verfassten Gesellschaft umstritten: Welche Aufgabe hat die Religion heutigentags? Hat sie überhaupt noch eine? Oder ist sie ein Relikt vergangener Tage, dem heute die Kraft wie auch die Legitimation fehlt? Welcher Umgang mit Religionen empfiehlt sich? Ist es für eine sozio-moralische Fundierung der Gesellschaft nicht besser, allein auf eine vernunftbasierte Ethik zu setzen? Und lassen sich Glauben und Wissen überhaupt miteinander versöhnen?

Wer sich mit derartigen Fragestellungen auseinandersetzt, betritt nicht nur vermintes Gelände, sondern sieht sich zudem mit erheblichen Schwierigkeiten konfrontiert. Eine *erste Schwierigkeit*, der hier kurssrisch nachgegangen wird, ist definitorischer Art und verweist auf die Unmöglichkeit, allgemein akzeptierte Begriffsbestimmungen dessen zu geben, was Gott, religiöser Glauben und Religion überhaupt auszeich-

net.¹ Gott gilt den gläubigen Menschen in den abrahamitischen Religionen als das höchste Sein, wovon Gottesattributionen wie Allmacht, Allwissenheit, Ewigkeit und Omnipräsenz ebenso zeugen, wie die Zuschreibungen als Schöpfer der Welt, Lenker des Schicksals der Menschen, Richter am Ende der Zeiten und normativer Gesetzgeber für das sittliche Verhalten der Menschen. Diese charakteristischen Eigenschaften Gottes prägen das religiöse Bewusstsein der Gläubigen. Doch unabhängig davon, ob Gott als personifiziertes transzendentes Wesen im Glauben verehrt oder als absolutes und damit letztes Prinzip in der Philosophie gedacht wird: die Existenz Gottes kann wissenschaftlich weder begründet noch widerlegt werden (vgl. u.a. Hoerster 2009; Löffler 2013).² Folglich können gegenüber der Gottesfrage grundsätzlich folgende Haltungen eingenommen werden: Während der Theismus die Existenz und Erkennbarkeit bejaht, leugnet der Atheismus die Existenz Gottes, wohingegen der Agnostizismus die Erkennbarkeit Gottes verneint.³

Doch selbst dann, wenn sich Einwände gegen die Existenz oder Erkennbarkeit Gottes rationalen Begründungen entziehen und die eige-

-
- 1 Wir erheben hier nicht den Anspruch auf eine vollständige Darstellung aller Ausprägungen von Gottesvorstellungen, Glaubensauffassungen und Religionsformen, sondern orientieren uns an den abrahamitischen Religionen. Für Anmerkungen zu außereuropäischen Begriffen der Religion sei auf Schlieter (2016) verwiesen.
 - 2 Darauf weist auch Kurt Flasch (2013: 14) in seiner Übertragung und Erläuterung der mittelalterlichen Schrift *Das Buch der 24 Philosophen* hin: »Gott wird vierundzwanzigfach definiert und als der undefinierbare erkannt.«
 - 3 Während Religiosität in all ihren Spielarten breit untersucht wird, bleiben das Nicht-Religiöse bzw. die religiöse Indifferenz seltsamerweise eine Leerstelle. Seltene Ausnahmen bilden etwa das von Johannes Quack geleitete Forschungsprogramm »Die Vielfalt der Nichtreligion« oder die Untersuchung von Wohlrab-Sahr/Kaden (2013) zur »Struktur und Identität des Nicht-Religiösen«.

nen Erkenntnismöglichkeiten übersteigen, muss dadurch nicht der religiöse Glaube an einen Gott erschüttert werden. Denn zentrale Glaubensinhalte lassen sich auch über Offenbarungen absichern, die nicht auf rationaler Begründbarkeit oder menschlichen Mutmaßungen beruhen, sondern als Ausdruck göttlicher Autorität aufgefasst werden und dessen Willen und seine Wahrheiten umfassen. Sie basieren auf dem vertrauensvollen Fürwahrhalten des Gläubigen an das Geoffenbarte und generieren so die notwendige Sicherheit⁴ und innere Gewissheit für die Gläubigen, sich anhand der Offenbarungen im Leben zu orientieren.⁵

Der Gottesglaube ist also charakteristisch und von zentraler Bedeutung für die abrahamitischen Religionen.⁶ Kann für Religionen auch keine allgemein geteilte Definition angegeben werden, so lassen sie sich doch als ein Teil der Weltanschauung von Menschen begreifen (vgl. Löffler 2013: 7). So verstanden beinhalten diese »sozialen Imagi-

-
- 4 Wobei Sicherheit allerdings in der christlichen Tradition bis nach dem 15. Jahrhundert pejorativ, prototypisch bei Papst Gregor dem Großen »als Mutter der Nachlässigkeit«, belastet war (Schrimm-Heins 1991: 147).
- 5 Unbeschadet davon bleibt die Möglichkeit einer praktischen Legitimierung des Glaubens bestehen, die vor allem einem menschlichen Bedürfnis nach dem Sinn seines vergänglichen Seins entspringt: »Für die meisten ist Religion völlig konventionell, sie spendet Hoffnung und Trost in schweren Zeiten.« (Rawls 2010: 306) In dieser Ausprägung fungiert Religion als »Kontingenzbewältigungspraxis« (Lübbe 2016: 236), die allerdings den modernen Menschen nicht von einem *häretischen Imperativ* entbindet: »Auf die Religion bezogen, wie natürlich auch auf andere Bereiche menschlichen Lebens und Denkens, bedeutet dies, daß der moderne Mensch nicht nur mit der Gelegenheit, sondern vielmehr mit der Notwendigkeit konfrontiert ist, hinsichtlich seiner Glaubensvorstellungen eine Wahl zu treffen. Dieses Faktum konstituiert den häretischen Imperativ« (Berger 1992: 44)
- 6 So kommt es nicht von ungefähr, dass z.B. im Protestantismus der Glaube (*sola fide*) für die Erlangung des Seelenheils essentiell ist (vgl. Auffahrt 2005: 499).

nationen« eine jeweils spezifische Konzeption des Selbst sowie der natürlichen und sozialen Welt (vgl. Taylor 2009), wobei diese »kulturellen Symbolsysteme [...] auf Sinn- und Kontingenzprobleme mit dem Hinweis auf eine transzendente Realität reagieren« (Stolz 2013: 33). Zwar können die zugrundeliegenden Heilsvorstellungen der jeweiligen Religionen differieren, gemeinsam ist ihnen jedoch, dass sie über einen »Heilsweg« und ein »Heilsziel« verfügen. Dabei kommt den heiligen Schriften in der jüdischen, christlichen und islamischen Religion eine besondere Bedeutung zu, die in ihrem Offenbarungscharakter besteht: Auch wenn Gott selbst nicht als Schreiber des jeweiligen Kanons in Erscheinung tritt wird zumindest unterstellt, dass die Hagiographen »durch göttliche Eingebung genau das geschrieben [...] [haben], was Gott wollte« (von Kutschera 1990: 87).

Schriftreligionen werden so zu Offenbarungsreligionen und bergen, wie andere Weltanschauungen auch, eine grundsätzliche Problematik: die Frage nach dem inhärenten Dogma, wenn Gottes Wort die alles entscheidende Souveränität besitzt. Der Exklusivitätsanspruch der heiligen Schriften der jeweiligen Religionen, dass es nur eine »wahre« Lehre geben kann, evoziert nicht nur die Frage, was als Heilige Schrift zu gelten hat und wer warum die Autorität zu ihrer Deutung besitzt:

»Alle Offenbarungsreligionen wissen sich verpflichtet, Gottes Offenbarung allen Menschen als sein Gebot und seinen Weg zur Wahrheit und zum Heil auszurichten. Sie richten den Wahrheits-, Einheits- und Absolutheits- und Universalitätsanspruch ihrer göttlichen Botschaft konkurrierend an alle Welt und wollen ihn jedermann unverfälscht und unverkürzt vermitteln lassen. Sie unterwerfen deshalb überprüfend jeweils auch alle anderen Religionen ihrer Beurteilung, um deren Lehren über Gott und die Welt, deren Gebote, Glaubens- und Kultformen dezidiert oder reserviert, mit Schärfe oder Betulichkeit zurückzuweisen.« (Heckel 2016: 16)

In der Folge kann das Beharren auf der »reinen Lehre«, auf der Schriftautorität, zum Ausgangspunkt maligner und gewalttätiger Formen des Monotheismus führen:⁷

»Gefühle und durch Eifer erarbeitete Gottesnähe suggeriert leicht den Anspruch, den Willen Gottes zu kennen und zu besitzen [...] [und] erzeugt die verführerische Suggestion, ein Original Gottes in den Händen zu halten. Es ist kein Zufall, dass die malignen Formen des gewalttätigen Monotheismus regelmäßig mit einem solchen Schriftverständnis einhergehen.« (Nordhofen 2015: 30)

So verwundert es nicht, dass sich mit dem Einsetzen der Aufklärung und im Zuge der Säkularisierung im neuzeitlichen Europa die Kritik an den Religionen stetig ausgeweitet hat, was auf die *zweite Schwierigkeit* unseres Themas verweist, die Frage nach der gesellschaftlichen Rolle der Religion. Einerseits bezog sich die Religionskritik auf die Auseinandersetzung mit Mythen, einzelnen Dogmen und Offenbarungen des Christentums und führte zur Forderung nach einer Vernunftreligion, die »ihr Wissen von Gott und den menschlichen Pflichten allein mit Hilfe der natürlichen Erkenntniskräfte des Menschen [gewinnt], ohne sich auf eine übernatürliche göttliche Offenbarung zu stützen.« (Schröder 1992: 714)⁸

Andererseits setzte bereits mit den Humanisten im 14. und 15. Jahrhundert und ihrem Kampf gegen die enge Verflechtung von weltlicher Herrschaft und Kirche eine Form der Religionskritik ein, die die Rolle der Religion in der Gesellschaft grundsätzlich hinterfragte. Während etwa Spinoza in seinem *Theologisch-politischer Traktat* die Inst-

7 Zur Auseinandersetzung mit christlicher Gewaltlegitimation verweisen wir auf die hervorragende Streitschrift von Philippe Buc (2015).

8 So hat etwa David Hume in seiner Schrift *Dialogues concerning natural religion* vorgeführt, dass Gottesbeweise mit dem Versuch scheitern, Gottesglauben und göttliche Attribute vernunftgemäß zu begründen (vgl. Schröder 1992: 722).

rumentalisierung der Religion zu politischen Herrschaftszwecken wie auch eine Ideologisierung der Gesellschaft durch die Religion geißelt, um die »Menschen in der Täuschung zu erhalten« (1994: 6), will Marx nicht die Kritik an der Religion fortsetzen, sondern beenden: »Die Kritik der Religion endet [...] mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist« (Marx 1964: 385) Dabei ist für Marx nicht so sehr die Religion als »das kindliche Wesen des Menschheit« (Feuerbach 1967: 96) i.S. eines entfremdeten Bewusstseins entscheidend. Folgenswerter wiegt, dass die Religion aufgrund ihrer herrschaftsstabilisierenden Funktion die Emanzipation der Unterdrückten durch Vertröstung auf ein jenseitiges Heil verhindert und folglich der Verwirklichung einer gerechten Welt entgegensteht (vgl. Konersmann 1992: 742).

Auch Thomas Hobbes sah, aufgrund der Glaubens- und Bürgerkriege sowie der theologischen Kontroversen seiner Zeit, die Notwendigkeit, die Religionen zu bändigen. Das konnte für ihn nur durch einen starken, nahezu absoluten Staat bewerkstelligt werden. In seinem Hauptwerk *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* wies Hobbes dementsprechend dem christlichen Souverän die politischen und kirchlichen Rechte zu. Zwar tritt der Souverän nicht an die Stelle Gottes, er bleibt ein »sterblicher Gott«, der allerdings die Stellvertreterfunktion Gottes auf Erden einnimmt. Durch diese starke Stellung des Souveräns hofft Hobbes die politische Sprengkraft der religiösen Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Konfessionen zu entschärfen. Die Religion, und mit ihr die Moral, werden folglich der Politik untergeordnet. Gleichwohl beabsichtigt Hobbes nicht, die Religion einfach zu verbannen, sondern erkennt ihr eine Bindewirkung der Bürger an die bestehende politische Ordnung zu. Zugleich werden die Religionen durch den Staat eingeehgt: Er verlangt von den Bürgern nur ein öffentliches Minimalbekenntnis, dem alle christlichen Konfessionen zustimmen können (»That Jesus is the Christ«). Was über dieses Minimalbekenntnis hinausgeht, und damit spielt Hobbes auf die unterschiedlichen Glaubens-

sätze der jeweiligen Konfessionen an, gehört in den Bereich des privaten Glaubens. Ersichtlich trennt Hobbes also die Politik von der Religion: Die Religion tritt die Rolle des Legitimitätsspenders an den Staat ab, dieser darf von keiner Religion dominiert werden und hat sich in Glaubensfragen neutral zu verhalten (vgl. Münkler 2001).

Ebenso wie Hobbes setzt sich Jean-Jacques Rousseau in seiner politischen Abhandlung *Du Contrat Social ou Principes du Droit* mit der Bedeutung der Religion für das Gemeinwesen auseinander. Hierbei interessiert ihn ausschließlich die pragmatische Frage ihrer politischen Zweckmäßigkeit. Mit Hobbes stimmt Rousseau darin überein, dass die Religion insbesondere auf Grund ihrer sozialen Bindekraft gegenüber dem Staat einen konkurrierenden Anspruch auf die Loyalität der Menschen darstellt, was zu einem fortwährenden Ursprung enthemmter Intoleranz einerseits und Herrschaftsansprüchen der Kirchen gegenüber dem Souverän andererseits führen könnte, weshalb die Kirchen domestiziert werden müssen. Gleichwohl ist die Religion für Rousseau keineswegs überflüssig. Ihre Rolle besteht in der Festigung und Stärkung der positiven Rechtsordnung des republikanischen Staates. Dabei verwirft Rousseau die Vernunftreligion der Philosophen ebenso wie die Offenbarungsreligion der Theologen. An ihre Stelle muss die »religion civile« treten, eine Synthese von Bürgerreligion nach dem Muster der antiken Polis und einer Religion des Menschen, wie sie das ursprüngliche Christentum verkörpert. Diese Zivilreligion denkt Rousseau als ein bürgerliches, verpflichtendes Glaubensbekenntnis, das die gerechte und legitime Herrschaftsordnung der Republik durch religiöse Verpflichtungen jedes einzelnen gegenüber einfachen Dogmen befestigt und heiligt. Dazu zählen die Existenz Gottes und das ewige Leben, die Vergeltung von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, die Heiligkeit des Sozialvertrages und der Gesetze sowie die Toleranz. (vgl. Fetscher 1993)

Die hier skizzierten Auffassungen über die Rolle der Religion in der Gesellschaft und gegenüber dem Staat fanden in der Aufklärung ihren Widerhall: die Trennung von Religion und Politik, Staat und Kirche. Daraus hat sich im Laufe der Zeit ein Verständnis entwickelt, dass

der Staat notwendige Bedingung für die Religionsfreiheit ist: sowohl für die religiösen Gemeinschaften in ihrer Religionsausübung als auch für die Wahlfreiheit des Individuums, sich als gläubiger Mensch, Atheist oder Agnostiker zu verstehen.⁹

Lange Zeit war die Auffassung vorherrschend, dass mit der fortschreitenden Säkularisierung¹⁰ – also der Verweltlichung »ursprünglich religiös gebundener Institutionen, Lebensformen, Normen, Welt- und Geschichtsdeutungen seit dem Beginn der Neuzeit« (Sandkühler 2010: 2350) – der Einfluss von Religionen auf die Politik und das Gemeinwesen keinen wesentlichen Faktor mehr darstellt. Die Entwicklung der Gesellschaften wurde im Sinne eines »geradlinigen Fortschritt[s] vom Religiösen zum Säkularen« (Asad 2017: 7) sowie im Sinne einer funktionalen Differenzierung der Religion von anderen gesellschaftlichen Ordnungen, der Privatisierung von Religion sowie eines Rückgangs individueller Religiosität (vgl. Casanova 1994: 20 ff.) verstanden. Allerdings wird in der religionssoziologischen Debatte die Säkularisierungsthese zunehmend relativiert, indem u.a. ein reduktionistischer Religionsbegriff, die lineare und teleologische Entwicklung, die Behauptung eines Spannungsverhältnisses von Religion und Moderne oder eines Bruchs von Moderne und Tradition kritisiert wird (vgl. Pollack 2011). Obwohl die Säkularisierungstheorie in einigen Belangen korrigiert werden muss, erscheint ihr breit zelebrierter Abgesang auf die grand récit der Moderne und die (postmoderne) Betonung der Wieder-

9 Astrid Reuter (2007) hat allerdings auf ein Dilemma der Garantenstellung der Religionsfreiheit durch den Staat aufmerksam gemacht: Ist der Staat einerseits notwendig auf Religionen zur Abgrenzung seiner Säkularität angewiesen, so muss er doch andererseits immer wieder in das religiöse Feld intervenieren. Um Rechtsgleichheit für die Religionsgemeinschaften herstellen, muss er bestimmen, was Religion ist bzw. sein soll – und überschreitet so seine Selbstverpflichtung auf Säkularität.

10 Zur vertiefen Auseinandersetzung mit der Säkularisierung im »lateinischen Christentum« sei hier auf das Opus magnum von Charles Taylor (2009) verwiesen.

kehr der Götter als »Reflex eines *grand narratives*, das über seinen ideologischen Charakter nur noch nicht aufgeklärt ist« (ebd.: 522). Dennoch zeichnet die Gegenwart ein anderes Bild: Christlicher Fundamentalismus, die jüdische (Ultra-)Orthodoxie oder der islamische Dschihadismus fordern die Staatsgewalt heraus mit der Konsequenz, dass der Religion »und nicht länger politischen Ideologien – wieder die Kraft zur grundstürzenden Umgestaltung der politischen und sozialen Welt zu[kommt], die sie bis ins 17. Jahrhundert innegehabt hat.« (Münkler/Straßenberger 2016: 389) Vor diesem Hintergrund bleibt die Frage nach dem Umgang mit den Religionen virulent, die Jürgen Habermas pointiert zusammenfasst:

»Im Gegensatz zu den Klassikern der vernunftrechtlichen Tradition, die aus dem Begriff des Politischen jeden Bezug zur Religion gestrichen haben [...] [gilt es zu erkennen], daß sich mit der Säkularisierung der Staatsgewalt das Problem der gesellschaftlichen Rolle der Religion nicht erledigt hat. Die Säkularisierung des Staates bedeutet keine Säkularisierung der Gesellschaft. [...] Eine liberale Verfassung ist zwar dafür gemacht, allen Religionsgemeinschaften den gleichen Freiraum in der Zivilgesellschaft zu sichern; sie soll aber zugleich die staatlichen Körperschaften, die kollektiv verbindliche Beschlüsse fassen, gegen alle religiösen Einflüsse abschirmen. [...] Die liberale Verfassung verlangt daher eine weltanschaulich neutrale Rechtfertigung. Andererseits darf diese das kognitive Potential der in der Gesellschaft existierenden Glaubensmächte nicht ignorieren, sie darf deren Beitrag zur demokratischen Meinungs- und Willensbildung nicht schon an der zivilgesellschaftlichen Basis abschneiden.« (Habermas 2010: 333-336)

Was Habermas hier anspricht ist die unbestreitbare Tatsache, dass zwar staatliche und religiöse Instanzen vollständig zu trennen sind, sich Politik und Religion allerdings nicht trennen lassen. Denn immer wieder wird es religiöse Akteure geben, die sich politisch engagieren und so heterogene Überzeugungen im politischen Diskurs aufeinandertreffen. Sie allein aufgrund eines religiösen Bekenntnisses von der demokratischen Meinungs- und Willensbildung auszuschließen, solange sie

sich zum freiheitlich-grundrechtsfundierten Staat bekennen und diesen aktiv stützen, hieße, den liberalen Rechtsstaat zu verabschieden.

Die hier angesprochene Pluralität von Wertvorstellungen und normativen Vorgaben für das Zusammenleben der Menschen macht auf einen weiteren Punkt aufmerksam: dem Verhältnis zwischen religiöser und säkularer Ethik. Beiden ist gemeinsam, dass sie durch das Aufstellen ethischer Wertsysteme und das Festlegen ethischer Normen den Anspruch besitzen, dass menschliche Zusammenleben gedeihlich zu regeln. So überrascht auch nicht, dass die moderne Ethik das »säkularisierte Relikt einer religiösen Gebotsethik« (Fischer 2018: 20) bildet, was insbesondere an ihrem Verpflichtungscharakter plastisch wird.¹¹

Gleichwohl kann sich rationale Ethikbegründung in der neuzeitlichen philosophischen Ethik nicht mehr auf Gebote oder Heilige Schriften abstützen, sondern hat sich ausschließlich gegenüber Vernunftkriterien zu beweisen; zumal die Ethik in keiner religiösen Tradition als letzte Legitimationsinstanz fungiert. Das schafft Schwierigkeiten insbesondere dann, wenn Religionen ihre Glaubenssätze mit einem Absolutheitsanspruch versehen und als universalistische Maximen ausgeben, die sich nicht allein an ihre Glaubensmitglieder richten, sondern ebenso an »Ungläubige« und »Andersgläubige« (vgl. Seubert 2014: 225-232). Hierin dürfte auch der Grund liegen, warum u.a. Immanuel Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* darauf insistiert, dass sich die Religion vor der Ethik dahingehend zu rechtfertigen habe, inwiefern ihre Glaubensmaximen ethisch zu rechtfertigen und zu vertreten sind (vgl. Kippenberg 2010: 2299). Für eine derartige Haltung scheint auch der Dalai Lama zu plädieren:

»Seit Jahrtausenden wird Gewalt im Namen der Religionen eingesetzt und gerechtfertigt. Religionen waren und sind oft intolerant. Um politische oder wirtschaftliche Interessen durchzusetzen, wird Religion oft missbraucht oder inst-

11 Wir beziehen uns hier auf die westliche Welt. Zu ethischen Konzepten der abrahamitischen, aber auch anderer Religionen vgl. Klöcker/Tworuschka (2005) sowie Yousefi/Seubert (2014).

rumentalisiert – auch von religiösen Führern. Deshalb sage ich, dass wir im 21. Jahrhundert eine neue Ethik jenseits aller Religionen brauchen. Ich spreche von einer säkularen Ethik, die auch für über eine Milliarde Atheisten und für zunehmend mehr Agnostiker hilfreich und brauchbar ist.« (Dalai Lama 2015: 9)

Vor dem Hintergrund pluralistischer Gesellschaften steht außer Frage, dass eine säkulare Ethik die Suprematie gegenüber allen religiös fundierten Ethiken besitzt. Anders wird sich ein von allen gesellschaftlichen Gruppen geteiltes Werte- und Normensystem nicht realisieren lassen. Das schließt nicht aus, dass sich die säkulare Ethik in die Auseinandersetzung mit religiös fundierten Vorstellungen und Deutungen begibt, um sich ihrer Maximen zu vergewissern. Eine Renaissance der Religionen als (alleiniges) sinnstiftendes Ordnungsprinzip der Gesellschaft ist damit allerdings nicht verbunden.

Die Beiträge dieses Bandes beleuchten einzelne Bereiche dieses höchst komplexen Themas.

Einleitend erörtert *Konrad Paul Liessmann* unterschiedliche Figuren der Religionskritik und befragt sie hinsichtlich ihrer Aktualität. Lässt sich bereits bei Epikur die Religionskritik in Form der Widerlegung von der Vernünftigkeit der Gottesvorstellung finden, so dominierte das Denken der Aufklärung eine andere Sichtweise: Gott, und mit ihm die Religionen, sind bloße Projektionen der unerfüllten Sehnsüchte des Menschen. Mithin hat das religiöse Bewusstsein für Karl Marx lediglich eine kompensatorische Funktion: Wenn die gesellschaftlichen Zustände die Religion als »Opium des Volkes« erfordern, dann wird die Änderung der gesellschaftlichen Zustände die Religion überflüssig machen. Ebenso geht Sigmund Freud von der Projektionsthese aus, sieht in ihr jedoch etwas Irrationales, das im Widerspruch zur Wissenschaftlichkeit steht und vom aufgeklärten Menschen und Kulturen überwunden werden kann. Fundamental er fällt Friedrich Nietzsches Religionskritik aus. Er bleibt nicht bei der Entlarvung der Religion als Illusion stehen, sondern fragt danach, was der Tod Gottes für den Menschen bedeutet. Es bleibt nur eine Möglichkeit: Der

Mensch muss sich an die Stelle Gottes setzen, da Religionen und Gottesbilder ihm keine Orientierung mehr zu geben vermögen.

Wenn der Mensch also zum Schöpfer seiner selbst wird, welchen Stellenwert haben dann Wissen und Glauben? Dieser Fragestellung geht *Volker Gerhardt* anhand der Klimaforschung nach, der von einigen unterstellt wird, lediglich ein Glaubensbekenntnis zu sein. Er plädiert dafür, Glaube und Wissen nicht als antagonistische Setzung, sondern als ein Komplementärverhältnis zu begreifen: Ebenso wie kein Wissen ohne Glauben auskommen kann, kann auch kein Glauben ohne Wissen auskommen. Auch das beste Wissen ist begrenzt und reicht weder räumlich noch zeitlich so weit, dass es sichere Entscheidungen erlaubt. Folglich ist auch das empirische Wissen darauf angewiesen, dass wir überhaupt an Wissen glauben. Zugleich kann auch der Glauben nicht ohne Wissen auskommen; ein den Glauben tragendes Wissen von dem, was ihn ausmacht. Das gilt auch für den religiösen Glauben, der nicht nur die einzige Form des Glaubens darstellt. Damit verbunden ist das Recht zu glauben, dass man gar nichts glaubt oder glauben muss.

Wohl keine Religionsgemeinschaft erregt derzeit mehr Aufsehen als der Islam. In emotional aufgeladenen Debatten wird nach islamischen Reformen gerufen, die zu einer Aufklärung führen sollen: Mit einer Orientierung an Wissenschaft und Vernunft und weniger am göttlichen Wort könnten, so die Hoffnung, die salafistischen und dschihadistischen Bewegungen zum Erliegen kommen sowie die unterstellte demokratiefeindliche und theokratische Orientierung des Islam überwunden werden (vgl. hierzu u.a. Abedel-Samad/Khorchide 2017; Steul 2017; Berger 2017). *Nadia Baghdad* zeigt in ihrem Beitrag auf, dass der Ruf nach einem islamischen Luther der Vielschichtigkeit der Problematik nicht gerecht wird. So herrscht i.d.R. eine Unwissenheit über islamische Reformationen ebenso vor, wie die Kenntnisnahme über die permanente Auseinandersetzung um den ›richtigen Weg‹ in islamisch geprägten Ländern. Folglich braucht es weniger einen islamischen Luther als vielmehr Diskussionen über überzeugende gesellschaftspolitische Modelle sowie auch Auseinandersetzungen um die Leerstellen der

Moderne bezüglich der Sinn- und Gemeinschaftssuche. Denn beide besitzen einen wesentlichen Anteil an der Entstehung extremistischer Gruppen und lassen sich nicht einfach auf die islamische Religion projizieren.

Der Frage nach religiös fundierter Gewalt geht abschließend *Jan Assmann* nach. Akribisch zeichnet er anhand der abrahamitischen Religionen nach, dass nicht der Monotheismus als solcher, sondern die Aufladung der Religion mit den Ideen von Offenbarung, Bund, Treue und Glaube sich in Richtung Intoleranz und Gewalt radikalieren kann. In der Auseinandersetzung mit derartigen Gewaltphänomenen kann es freilich nicht darum gehen, die Religionen zu säkularisieren, sondern dem Säkularismus ein religiöses Gewicht geben. Das wird nur gelingen, wenn wir uns darauf besinnen, was jenseits des religiösen Glaubens für uns heilig ist, wie z.B. ein weit gefasster Begriff der Menschenrechte und Menschenpflichten. Aufgrund der gegenwärtigen Weltlage wächst hier Europa, als einer Heimat zivilgesellschaftlicher Freiheiten und Verpflichtungen, eine wichtige Aufgabe zu.

Die in diesem Band versammelten Beiträge zeigen auf, dass wir uns auch weiterhin mit der Relevanz von Glaubensgemeinschaften in säkularen Demokratien auseinanderzusetzen haben. So wenig überraschend diese Aussage auch ist, so notwendig bleibt sie gerade in einer Zeit, die auf Schwarz-Weiß-Denken sowie Homogenitäts- und Eindeutigkeitsillusionen beruht. Fragen, die sich hierbei mit besonderer Dringlichkeit stellen, sind:

»Wie lassen sich Spannungen zwischen staatlicher Rechtsordnung einerseits und religiösen Vorstellungen von gottgewollt guter Ordnung des Zusammenlebens andererseits konstruktiv bearbeiten? Wie soll der liberale Staat auf jene Bürger und Gemeinschaften reagieren, die elementare Prinzipien freiheitlicher Ordnung – Anerkennung von Menschenrechten, Gleichheit der Geschlechter vor dem Gesetz, Glaubens- und Weltanschauungsfreiheit, Forschungsfreiheit etc. – aus Gründen ihres Glaubens relativieren oder ablehnen? [...] Tragen reli-

giöse Sinnvorstellungen und Solidaritätsressourcen zur Integration des Gemeinwesens bei?» (Graf 2014: 246)

Unabhängig davon, welche Antworten auf diese und ähnliche Fragestellungen gefunden werden können, macht Friedrich Wilhelm Graf (2014: 249ff.) darauf aufmerksam, dass religiöser Glaube kompatibel mit der freiheitlich politischen Ordnung sein muss sowie eine Selbstbegrenzung wie auch kritische Selbstreflexion von ihm erfordert. Unter diesen Bedingungen müssten Religionen, wie Terry Eagleton (2015: 253f.) formuliert, nicht länger ihre Existenzberechtigung daraus ableiten, eine für alle Menschen gültige soziale Ordnung zu stiften; eine Position, die sie in der pluralistischen Moderne unumstößlich verloren haben. Sie könnten jedoch wieder an Attraktivität gewinnen, wenn sie als kritisches Potenzial gegenüber gesellschaftlichen Verwerfungen und politischen Fehlentwicklungen fungieren, dazu entschieden Position beziehen und sich mit den Armen und Machtlosen solidarisieren.

Die Auseinandersetzungen um Glaubensfragen erfordert, auch von den Säkularen, nicht mit gegenseitigen Unterstellungen über die Realitätsferne oder bössartige Absichten zu arbeiten, die nur darauf hinauslaufen, die eigene Position abzusichern und jeder kritischen Überprüfung zu entziehen. So bleibt schlussendlich nur ein gangbarer Weg, der nicht auf Intoleranz gründet, sondern auf gegenseitigem Respekt: »Entweder wir reichen einander die Hände – oder wir schaufeln einander die Gräber.« (Bauman 2017: 203) – und vor Letztgenanntem sollten uns unsere Vernunft und der Glauben an ein gelingendes Miteinander bewahren.

Wiederum sei an der dieser Stelle der *Karl Zünd Stiftung* gedacht, ohne deren großzügige Unterstützung die Realisierung dieses Bandes nicht möglich gewesen wäre.

Le Prese/Balgach, im Februar 2018

LITERATUR

- Abdel-Samad, Hamed/Khorchidee, Mouhanad (2017): Ist der Islam noch zu retten? Eine Streitschrift in 95 Thesen, München.
- Asad, Talal (2017): Ordnungen des Säkularen. Christentum, Islam, Moderne, Konstanz.
- Auffahrt, Christoph (2005): »Glaube«, in: Metzler Lexikon Religion. Gegenwart-Alltag-Medien, Bd. 3, hrsg. v. Christoph Auffahrt/Jutta Bernhard/Hubert Mohr, Stuttgart/Weimar, S. 499-500.
- Bauman, Zygmunt (2017): Retropia, Berlin.
- Berger, Lutz (2017): Die Entstehung des Islam. Die ersten hundert Jahre. Von Mohammed bis zum Weltreich der Kalifen, 2. Aufl., München.
- Berger, Peter L. (1992): Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg/Basel/Wien.
- Buc, Philippe (2015): Heiliger Krieg. Gewalt im Namen des Christentums, Darmstadt.
- Casanova, José (1994): Public religions in the modern world. Chicago.
- Dalai Lama (2015): Ethik ist wichtiger als Religion. Der Appell des Dalai Lama an die Welt, 9. Aufl., Wels b. Salzburg.
- Eagleton, Terry (2015): Der Tod Gottes und die Krise der Kultur, München.
- Fetscher, Iring (1993): Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs, 7. Aufl., Frankfurt a.M.
- Feuerbach, Ludwig (1967): »Das Wesen des Christentums«, in: Ders., Das Wesen der Religion. Ausgewählte Texte zur Religionsphilosophie, hrsg. v. Albert Esser, Köln, S. 76-225.
- Fischer, Johannes (2018): »Weltgestaltung als ethische Aufgabe. Über die Bedeutung der Reformation für die Entstehung des ethischen Denkens der Moderne, in: Mathias Lindenau/Daniel Schmid Holz (Hg.), Moral-Gnade-Tugend-Recht. Ethische und rechtliche Blicke zur Reformation, Wiesbaden, S. 17-36.

- Flasch, Kurt (2013): Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen. 3. Aufl., München.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2014): Götter global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird, München.
- Habermas, Jürgen (2010): »Nachwort: Das ›gute Leben‹ eine ›abscheuliche Phrase‹. Welche Bedeutung hat die religiöse Ethik des jungen John Rawls für dessen Politische Theorie?«, in: John Rawls, Über Sünde, Glaube und Religion, Berlin, S. 315-336.
- Heckel, Martin (2016): Martin Luthers Reformation und das Recht, Tübingen.
- Hoerster, Nobert (2009): »Ist Gott unverzichtbar für die Moral?«, in: Peter Kemper/ Alf Mentzner/Ulrich Sonnenschein (Hg.), Wozu Gott? Religion zwischen Fundamentalismus und Fortschritt, Frankfurt a.M./Leipzig, S. 59-71.
- Kippenberg, Hans Gerhard (2010): »Religion«, in: Enzyklopädie Philosophie, Bd. 3, hrsg. v. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg, S. 2297-2306.
- Klöcker, Michael/Tworuschka, Udo (Hg.) (2005): Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch, Darmstadt.
- Konersmann, Ralf (1992): »Religionskritik«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Darmstadt, S. 734-746.
- von Kutschera, Franz (1990): Vernunft und Glaube, Berlin/New York.
- Löffler, Winfried (2013): Einführung in die Religionsphilosophie, 2. überarb. Aufl., Darmstadt.
- Lübbe, Hermann (2016): »Religion nach der Aufklärung«, in: Jens Schlieter (Hg.), Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann, Stuttgart, S. 235-240.
- Marx, Karl (1964) »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung.« in: Karl Marx-Friedrich Engels-Werke (MEW), Bd. 1, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin, S. 378-391.
- Münkler, Herfried (2001): Thomas Hobbes, 2. vollst. überarb. Aufl., Frankfurt a.M./New York.

- Münkler, Herfried/Straßenberger, Grit (2016): Politische Theorie- und Ideengeschichte. Eine Einführung, München.
- Nordhofen, Eckhard (2015): »Idolatrie und Grapholatrie. Eine Medienkonkurrenz der monotheistischen Religionen und Konfessionen«, in: Merkur 791, S. 18-30.
- Pollack, Detlef (2011): »Historische Analyse statt Ideologiekritik. Eine historisch-kritische Diskussion über die Gültigkeit der Säkularisierungstheorie«, in: Geschichte und Gesellschaft 37, S. 482-522.
- Rawls, John (2010): »Über meine Religion«, in: Ders., Über Sünde, Glaube und Religion, Berlin, S. 301-312.
- Reuter, Astrid (2007): »Säkularität und Religionsfreiheit – ein doppeltes Dilemma«, in: Leviathan 35(2), S. 178-192.
- Sandkühler, Thomas (2010): »Säkularisierung«, in: Enzyklopädie Philosophie, Bd. 3, hrsg. v. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg, S. 2350-2355.
- Schlieter, Jens (Hg.) (2016): »Nachwort: Außereuropäische Begriffe für ›Religion‹ und die Frage nach der Einzigartigkeit des europäischen Religionsbegriffs«, in: Ders. (Hg.), Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann, Stuttgart, S. 247-268.
- Schrimm-Heins, Andrea (1991): »Gewissheit und Sicherheit. Geschichte und Bedeutungswandel der Begriffe certitudo und securitas« (Teil 1), in: Archiv für Begriffsgeschichte 34, S. 123-213.
- Schröder, Winfried (1992): »Religion/Theologie, natürliche/vernünftige«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 8, hrsg. v. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Darmstadt, S. 714-727.
- Seubert, Harald (2014): »Ethik und Religion«, in: Hamid RezaYousefi/Ders. (Hg.), Ethik im Weltkontext. Geschichte – Erscheinungsformen – Neuere Konzepte, Wiesbaden, S. 225-232.
- Spinoza, Baruch (1994): Theologisch-politischer Traktat, Sämtliche Werke, Bd. 3, Hamburg.
- Stolz, Jörg (2013): »Entwurf einer Theorie religiös-säkularer Konkurrenz«, in: Christof Wolf/Matthias Koenig (Hg.), Religion und Gesellschaft. KZfSS Sonderheft 53, Wiesbaden, S. 25-49.

- Steul, Willi (Hg.) (2017): Koran erklärt. Ein Beitrag zur Aufklärung, Berlin.
- Taylor, Charles (2009): Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a.M.
- Wohlrab-Sahr, Monika/Kaden, Tom (2013): »Struktur und Identität des Nicht-Religiösen: Relationen und soziale Normierungen«, in: Christof Wolf/ Matthias Koenig (Hg.), Religion und Gesellschaft. KZfSS Sonderheft 53, Wiesbaden, S. 183-209.
- Yousefi, Hamid Reza/Seubert, Harald (Hg.) (2014): Ethik im Weltkontext. Geschichte-Erscheinungsformen-Neuere Konzepte, Wiesbaden.

Figuren der Religionskritik und ihre Aktualität. Marx – Freud – Nietzsche

KONRAD PAUL LIESSMANN

AUFKLÄRUNG ALS RELIGIONSKRITIK

Aufklärung und Religionskritik gehören untrennbar zusammen. Man könnte sogar die These riskieren, dass Aufklären nie etwas anderes war als Kritik der Religion. Das, was es aufzuklären galt, worüber der menschliche Verstand sich klar werden musste, waren in erster Linie immer die Bilder, Mythen, Lehren und Phantasmen der Religion gewesen, waren die Götter gewesen, die nun, um eine Formulierung von Immanuel Kant zu gebrauchen, vor den Richtstuhl der Vernunft gezerzt wurden. Aufklärung ist Religionskritik, und als solche Motor jenes von Max Weber so genannten Prozesses der Rationalisierung, der eine »Entzauberung der Welt« bedeutete (vgl. Weber 1995: 28) Die Vernunft entwickelte im Laufe ihrer Erfolgsgeschichte eine Reihe von Argumentationsfiguren, mit denen sie versuchte, die Götter und die Religion auf ihre Plausibilität hin zu durchleuchten. Der Terminus »Figuren« ist hier mit Bedacht gewählt: Es soll im Folgenden um einige jener *Formen* des Denkens gehen, mit denen sich dieses gegen die Zumutungen des Religiösen zur Wehr setzte. Es muss für die Vernunft ein schrecklicher Moment gewesen sein, als sie entdeckte, dass die tra-

dierten, überlieferten und als heilig erachteten religiösen Weltdeutungsgeschichten und Werthaltungen ihrer innersten Logik widersprach.

Eine der frühesten, und in ihrer eleganten Präzision unübertroffenen Figuren der Religionskritik stammt von Epikur bzw. wurde ihm zugeschrieben. Epikur demonstriert die Vernunftwidrigkeit der Gottesvorstellung, indem er diese mit der Realität des Übels in der Welt kontrastiert – eine Problemkonstellation, die später unter dem Stichwort »Theodizee« diskutiert werden sollte:

»Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er kann es nicht und will es nicht, oder er kann es und will es. Wenn er nun will und nicht kann, so ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, dann ist er mißgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist. Wenn er nicht will und nicht kann, dann ist er sowohl mißgünstig wie auch schwach und dann auch nicht Gott. Wenn er aber will und kann, was allein sich für Gott ziemt, woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg?« (Epikur 1983: 136)

Epikur spielt also alle logischen Möglichkeiten durch, die sich aus einem wie immer gedachten Verhältnis Gottes zu den Übeln in der Welt ergeben – mit dem Resultat, dass es Gott immer schwer haben wird, seine Existenz vor den Ansprüchen der Vernunft zu verteidigen.

Obwohl die Theodizee-Problematik bis weit in das 20. Jahrhundert reicht – ähnlich wie Epikur argumentierte noch Günther Anders, und Hans Jonas rang sich angesichts von Auschwitz dazu durch, von einem hilflosen Gott zu sprechen –, dominierte das Denken der Aufklärung nicht diese Figur, sondern eine Argumentation, die in Gott, ja im Phänomen der Religion überhaupt nichts anderes erblicken wollte als eine Projektion des Menschen. An zwei Denkern sei diese Figur paradigmatisch illustriert – an Karl Marx und Sigmund Freud.

MARXENS ANTIRELIGIÖSES RÄSSONNEMENT

Um die Jahreswende 1843/44 schrieb Marx einen Text, der zu den kanonischen Texten der Marxismusrezeption im 20. Jahrhundert gehören sollte. Dieser Text beginnt mit dem Satz: »Für Deutschland ist die *Kritik der Religion* im wesentlichen beendet und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.« (Marx 1964: 378)

Hier schreibt einer, der sich am Ende einer philosophischen Tradition, am Ende eines philosophisch-politischen Kampfes sieht und dieses Ende dazu benützt, in gewisser und ganz anderer Weise neu anzusetzen, obwohl und weil er dieses Ende als die Voraussetzung für seine eigene Tätigkeit interpretierten und deuten kann. Wollte man philologisch an dieses Ende der Religionskritik, wie sie Marx in der sogenannten *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* postuliert, herangehen, würde man sie philosophisch, historisch, biographisch in ihren Verzweigungen zurückverfolgen, so ließe sich wohl zeigen, dass Marx sich hier, mit diesem einen Satz, in eine Phase und in eine Strömung der deutschen Philosophie stellt und diese affirmiert, die das Zeitgeistthema jener Tage gewesen war: ein antireligiöses Rässonnement, wie es seit der Mitte der Dreißigerjahre des 19. Jahrhunderts vorgetragen wurde, sich zunehmend radikalisierte und dann in jenem Buch des Hegelschülers Ludwig Feuerbach, auf das Marx hier offensichtlich anspielt, in *Das Wesen des Christentums*, seine schärfste und präziseste Ausformung erfahren hatte.

Warum in diesem Zusammenhang, wie Marx betonte, die Kritik der Religion die Voraussetzung aller Kritik sein musste, scheint einleuchtend: Religion, könnte man mit Marx selbst sagen, war das Überbauphänomen schlechthin. Sie war, jetzt in Anlehnung an die Terminologie von Michel Foucault, der herrschende *Diskurs*. Alle Auseinandersetzungen fanden in der Terminologie, Syntax und Semantik dieses Diskurses statt. Wenn irgendwo Widersprüche im Denken produktiv gemacht werden konnten, dann in dieser Sphäre – sieht man einmal von der realpolitischen Macht, die Religion und religiöse Institutionen in diesem Jahrhundert wohl noch gehabt haben mögen, ab. Marxens

Anspruch, dass die Kritik der Religion die Voraussetzung aller Kritik sei, ist auch heute unter dieser Perspektive zu lesen. Es ging um die Destruktion eines Diskurstyps, der nicht mehr leistungsfähig genug schien, die *theoretisch* aufbrechenden Fragen zu thematisieren. Was sich dabei durchsetzte war eine Überbietung des religiösen Diskurses, die dennoch alle Merkmale desselben beibehalten hat.

Ludwig Feuerbach also *entlarvte* die Religion als die Projektion der unerfüllten Sehnsüchte des Menschen und Gott als sein eigentliches Wesen. Religionskritik und mit ihr Ideologiekritik wird von nun stets nur diesen Gestus haben: den des hemmungslosen und lustvollen *Entlarvens*. Und die magische Formel dafür wird sein: *Etwas ist nichts anderes als*. Sie wird unter anderem auch von der Psychoanalyse aufgegriffen werden und sich als die Variante eines Denkens erweisen, das stets eine metaphysische Voraussetzung macht: dass die Dinge, das heißt, die Ideen, Vorstellungen, Gefühle und Handlungen der Menschen nie das sind, was sie scheinen oder zu sein vorgeben – sondern eben: nichts anderes als. Damit war eine der wirksamsten *Reduktionsformeln* der Moderne und der Aufklärung gefunden.

Religion also ist nach der Entfaltung dieser Kritik *nichts anderes als* die inverse Projektion der Sorgen und Nöte des Menschen auf die Leinwand einer imaginären Ewigkeit. Und deshalb konnte Marx 1843 stellvertretend für eine Generation die Kritik der Religion für beendet erklären. Feuerbachs *Das Wesen des Christentums* schien als philosophische Überbietung der Religion selbst unüberbietbar. Damit war alles gesagt, Religion endlich auf den Punkt gebracht. Marxens Referat der zeitgenössischen Religionskritik ist dennoch singulär zu nennen und zurecht zum heiligen Text dieser Religionskritik geworden. Denn er hat ihr eine *poetische Form* gegeben und damit einige der schönsten Seiten philosophischer Weltliteratur geschrieben, ganz durchdrungen von einem flammenden Geist, der alles, nur sich selbst nicht, zu Asche werden ließ:

»Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: *Der Mensch macht die Religion*, die Religion macht nicht den Menschen [...] Die Religion ist die allgemeine Theo-

rie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point-d'honneur, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil das *menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen *jene Welt*, deren geistiges *Aroma* die Religion ist. Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. 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. Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks. Die Forderung, die Illusion über seinen Zustand aufzugeben, ist die *Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf*. Die Kritik der Religion ist also im *Keim* die *Kritik des Jammer-tals*, dessen *Heiligenschein* die Religion ist.« (Marx 1964: 378f.)

Natürlich, man kennt diese Sätze; aber kennt man sie wirklich? Oder kennt man daraus nur das bis zum Überdruß entstellte zitierte Opium *fürs* (!) Volk? Lässt man sich im Rhythmus dieser Sätze wiegen, wird man die Kraft spüren, die sie ausstrahlen: ein prometheisches Feuer. *Inbrünstiger* ist die Kritik der Religion nie wieder vorgetragen worden; und gerade weil diese Kritik selbst von einer spirituellen Flamme genährt ist, hat sie die Religion getroffen wie kaum eine sonst. Nietzsche vielleicht ist im kalten Feuer der Kritik noch Marx vergleichbar, Freud schon nicht mehr. Was damit von Marx in nuce vorgelegt wird, ist eine Bestimmung des Verhältnisses von Geist und Wirklichkeit, die Geist als ganz spezifische Repräsentation wirklicher Verhältnisse deutet, und zwar als *inverse Repräsentation*. All das, was in der Wirklichkeit *fehlt*, findet sich in der Welt des Geistes. *Der Geist spiegelt nicht Wirkliches, sondern Fehlendes*. Während die Vampire sich nicht im optischen Spiegel sehen können, zeigt der Spiegel des religiösen Bewusstseins das, was in der Wirklichkeit nicht zu sehen ist. Die Defizite der Wirklichkeit erscheinen als ein ideologischer Mehrwert im geistigen Leben. Darin liegt das eigentliche Raffinement der Marxschen Religionskritik.

Zu bedenken ist dabei, dass dieser ideologische Geist, der die Defizite der Wirklichkeit als Positiva repräsentiert, nicht etwas ist, das von außen dem Bewusstsein oktroyiert wird. Die Menschen müssen nicht zur Religion verführt werden, sie müssen nicht zu einer Ideologie manipuliert werden, sondern Religion, Ideologie, ja Bewusstsein überhaupt sind in ihrer jeweiligen *Form und Gestalt* Resultat und Produkt der Defizite, Negativa und Differenzen des wirklichen Lebens - in der Weise aber *notwendig* und unhintergebar.

Die Kritik an diesem *kompensatorischen Bewusstsein*, so könnte man mit einem modernen Begriff sagen, hat nur insoweit Sinn und Berechtigung – und deshalb ist die Fortsetzung dieser Kritik der Religion bis hin zu einer Kritik der Politik bei Marx in diesem Denkkontext von immanenter Logizität – als damit der Versuch unternommen wird, aus der Analyse kompensatorischer Bewusstseinsformen auf die Defizite selbst, denen sie entsprungen sein mochten, zurückzuschließen. In der Inversion gedacht – und dies meint Religionskritik bei Marx – markieren, *bezeichnen* überhaupt erst die Elemente des religiösen Bewusstseins die Schwachstellen der gesellschaftlichen Wirklichkeit – Signifikanten eines unsichtbaren Signifikats, das die Möglichkeit der Wirklichkeit genannt werden könnte. Das Zeichen selbst hat aber auch *praktische* Bedeutung: Es indiziert nicht nur ein Defizit, es ermöglicht auch, dieses Defizit zu ertragen und gerade nicht als Defizit wahrzunehmen. Die Gestalten des religiösen Bewusstseins haben schlechthin *kompensatorische* Funktion. Erst deren reale Beseitigung, das heißt: die Auffüllung der Lebensdefizite, brächte die kompensatorische Leistung des Bewusstseins zum Erliegen und den Signifikanten zum Verschwinden – weil das leere Signifikat, seinerseits jetzt in inverser Form, gefüllt, das heißt: als Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden wäre. Man muss die Pointe dieser Kritik vielleicht nochmals in anderen Worten betonen: Marx diagnostiziert bestimmte Bewusstseinsformen als Opiate, schließt daraus auf einen Zustand, der der Betäubung anscheinend bedarf und fordert eine Therapie, deren Resultat ein Leben sein soll, das des Opiats entbehren kann. Zentral für Marx ist die Dechiffrierung der Gestalten des religiösen Bewusstseins als *Arrangement*

von *Symptomen*, ohne das die Erkenntnis der Krankheit, das heißt: der Wirklichkeit in ihrem Elend, ebenso wenig möglich wäre wie das Leben mit dieser Krankheit, das heißt: das Leben in diesem Elend.

FREUDS RELIGIONSANALYSE

Ähnlich wie Marx dem Kompensationsgedanken verpflichtet, wenngleich in der Rhetorik nicht annähernd mehr so emphatisch, verfährt die Religionsanalyse von Sigmund Freud. Freud, der sich mehrfach mit dem Phänomen der Religion beschäftigt hatte – erstmals in *Totem und Tabu*, dann in *Die Zukunft einer Illusion* und zuletzt noch in *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* – behandelt diese letztlich als ein Stück Irrationalität, eine Neurose, die ihre plausiblen Ursachen im Unbewussten und in der Frühgeschichte haben mag, letztlich aber aufgeklärt und vom reifen Erwachsenen bzw. von reifen Kulturen überwunden werden kann.

In seiner zentralen religionskritischen Schrift *Die Zukunft einer Illusion* aus dem Jahre 1927 beschreibt Freud die ursprüngliche Funktion der Religion als eine Aufgabe, die dem Menschen mit den Grausamkeiten der Natur und des Schicksals versöhnen soll, wobei die ursprüngliche Omnipotenz der Götter im Laufe schon der frühen Kulturen zugunsten anderer Erklärungs- und Deutungsmodalitäten beschnitten wird. Religion wird zu einer letzten Sinninstanz, die als Grundlage für jenen Triebverzicht gilt, ohne den keine Kultur sein könnte:

»Die Götter behalten ihre dreifache Aufgabe, die Schrecken der Natur zu bannen, mit der Grausamkeit des Schicksals, besonders wie es sich im Tode zeigt, zu versöhnen und für die Leiden und Entbehnungen zu entschädigen, die dem Menschen durch das kulturelle Zusammenleben auferlegt werden.« (Freud 1982a: 152)

Aber die Götter werden diesen Aufgaben nicht in gleicher Weise gerecht. Schon bald, so Freud, merken die Menschen, dass Naturereignis-

se nach einer inneren Notwendigkeit ablaufen, die den Eingriffs- und Steuerungsmöglichkeiten der Götter enge Grenzen setzen. Aber auch bei der Frage, wie die Menschen den Schicksalsschlägen entgehen können, ist auf die Götter wenig Verlass. Die Griechen nahmen sogar an, dass Moira, das Schicksal selbst über den Göttern stehe und diese selbst ihre Schicksale haben. Letztlich bleibt den Göttern nur jener Bereich als mächtige Wirkungsstätte, wo es um das Zusammenleben der Menschen geht, also um die Moral. Hier wird ein »Schatz von Vorstellungen« geschaffen, der aus dem Bedürfnis kommt, die menschliche Hilflosigkeit erträglich zu machen, die Götter sollen die Leiden, die sich Menschen wechselseitig zuführen, verringern und über jene »Kulturvorschriften«, also moralische Normen und Regeln wachen, denen man, um sie durchzusetzen, einen göttlichen Ursprung zuschrieb. Die Vorstellung, dass das Leben einen Sinn habe, der sich nicht im begrenzten und unsicheren irdischen Dasein erschöpft, verstärkt nach Freud die Schutzfunktion solch einer göttlichen Ordnung.

Diese stützende und gleichzeitig den Menschen restringierende Funktion der Religion gilt es zu durchschauen. Die religiösen Vorstellungen, so Freud, sind

»nicht Niederschläge der Erfahrung oder Endresultate des Denkens, es sind Illusionen, Erfüllungen der ältesten, stärksten, dringendsten Wünsche der Menschheit; das Geheimnis ihrer Stärke ist die Stärke dieser Wünsche. [...] Durch das gütige Walten der göttlichen Vorsehung wird die Angst vor den Gefahren des Lebens beschwichtigt, die Einsetzung einer sittlichen Weltordnung versichert die Erfüllung der Gerechtigkeitsforderung, die innerhalb der menschlichen Kultur so oft unerfüllt geblieben ist, die Verlängerung der irdischen Existenz durch ein zukünftiges Leben stellt den örtlichen und zeitlichen Rahmen bei, in dem sich diese Wunscherfüllungen vollziehen sollen. Antworten auf Rätselfragen der menschlichen Wißbegierde, wie nach der Entstehung der Welt und der Beziehung zwischen Körperlichem und Seelischem, werden unter den Voraussetzungen dieses Systems entwickelt; es bedeutet eine großartige Erleichterung für die Einzelpsyche, wenn die nie ganz überwundenen Konflikte

der Kinderzeit aus dem Vaterkomplex ihr abgenommen und einer von allen angenommenen Lösung zugeführt werden.« (Freud 1982a: 164)

Freud bleibt allerdings nicht bei dieser letztlich positiven Funktionszuschreibung stehen. Bei allem Verständnis für die Leistungen der religiösen Vorstellungen für die psychische Stabilisierung des Menschen sieht er diese in einem Widerspruch zu jener Wissenschaftlichkeit, die sich der Aufklärung verpflichtet fühlt – wobei Aufklärung hier einen klaren Sinn bekommt: Aufdecken funktionaler Zusammenhänge in symbolischen Ordnungen und Ersetzung derselben durch jene Realität, wie sie der unbestechliche und – zumindest war dies Freuds Hoffnung – symbolisch unbedarfte Blick der Wissenschaften freigibt:

»Wenden wir uns nach dieser Orientierung wieder zu den religiösen Lehren, so dürfen wir wiederholend sagen: Sie sind sämtlich Illusionen, unbeweisbar, niemand darf gezwungen werden, sie für wahr zu halten, an sie zu glauben. Einige von ihnen sind so unwahrscheinlich, so sehr im Widerspruch zu allem, was wir mühselig über die Realität der Welt erfahren haben, dass man sie – mit entsprechender Berücksichtigung der psychologischen Unterschiede – den Wahnideen vergleichen kann. Über den Realitätswert der meisten von ihnen kann man nicht urteilen. So wie sie unbeweisbar sind, sind sie auch unwiderlegbar. Man weiß noch zu wenig, um ihnen kritisch näherzurücken. Die Rätsel der Welt entschleiern sich unserer Forschung nur langsam, die Wissenschaft kann auf viele Fragen heute noch keine Antwort geben. Die wissenschaftliche Arbeit ist aber für uns der einzige Weg, der zur Kenntnis der Realität außer uns führen kann« (Freud 1982a: 165f.)

– denn, so Freud wenig später mit einem Optimismus, der längst brüchig geworden ist, auch wenn er noch einmal drastisch demonstriert, was Aufklärung tatsächlich einmal bedeutete: »Unsere Wissenschaft ist keine Illusion. Eine Illusion aber wäre es zu glauben, dass wir anderswoher bekommen könnten, was sie uns nicht geben kann.« (Freud 1982a: 189) Die eingestandenen Defizite der wissenschaftlichen Rationalität können durch die Annahme transzendenter Instanzen nicht aus-

geglichen werden. Die Vernunft der Aufklärung weiß sich mit ihrem Ungenügen alleingelassen. Vor allem aber: Dass die Wissenschaft nicht alles geben, nicht alle Fragen beantworten, nicht jedes Sinnbedürfnis befriedigen kann, ist kein Indiz oder Grund für religiöse Denkformen.

NIETZSCHES FUNDAMENTALE RELIGIONSKRITIK

Die letzte Figur der Religionskritik, die ich Ihnen vorführen will, ist frei von solch aufklärerischen Optimismus – und dies, obwohl sie zeitlich gesehen vor Freud entworfen wurde. Die Rede ist von Friedrich Nietzsche, der wie kaum ein anderer in der unbestreitbaren Notwendigkeit einer fundamentalen Religionskritik die große Tragödie des modernen Menschen erblickte. Wohl ging auch Nietzsche durch eine Phase der Aufklärung, die sich freut, das widervernünftige Gaukelspiel der Götter und ihrer Versprechen durchschaut zu haben. Ein Aphorismus aus *Menschliches, Allzumenschliches* mag dies verdeutlichen. Er trägt den bezeichnenden Titel *Die Gefangenen*. Im Hof eines Gefängnisses erwarten die Insassen ein Strafgericht, als einer von ihnen plötzlich behauptet, der Sohn des Gefängniswärters zu sein und die Möglichkeit zu haben, alle freizulassen, man müsse nur an ihn glauben. Er erntet Hohn und Spott, der sich verstärkt, als die Nachricht verbreitet wird, dass der Gefängniswärter gestorben sei:

»Holla, schrien Mehrere durcheinander, holla! Herr Sohn, Herr Sohn, wie steht es mit der Erbschaft? Sind wir vielleicht jetzt deine Gefangenen? – ›Ich habe es euch gesagt, entgegnete der Angeredete mild, ich werde Jeden freilassen, der an mich glaubt, so gewiss als mein Vater noch lebt‹. – Die Gefangenen lachten nicht, zuckten aber mit den Achseln und liessen ihn stehen.« (Nietzsche 1980a: 591)

Das Erlösungsangebot der Religion stößt in dieser Parabel auf höhnischen Unglauben, gleichzeitig wird deutlich, dass dieses Angebot auf

keine empirische Evidenz, sondern nur auf den Glauben daran verweisen kann. Ebenso deutet sich der Tod Gottes im Versterben des Gefängniswärters schon an. Im Zentrum aber steht noch die Paradoxie des Glaubens. Religionen versprechen Realitätsmächtigkeit durch einen Akt des Glaubens, der selbst durch alle Realität widerlegt erscheint. Indem die Aufklärung dies durchschaut, geschieht allerdings mehr, als dass sich nur eine Illusion in ein Nichts auflöste. Was es heißt, sich der Paradoxie des Glaubens nicht mehr auszusetzen, und das Verschwinden Gottes als die letzte Realität zu nehmen, hat Nietzsche dann in jener Verkündigung auf den Punkt gebracht, die ihn gleichermaßen berührt wie berüchtigt machte: *Gott ist tot*. Nietzsche machte in der Tat mit diesem Satz, den in der Tat nicht er erfunden hat, radikal ernst. Es findet sich diese berühmte Passage in der *Fröhlichen Wissenschaft*, es ist der 125. Aphorismus, und man muss diesen Satz im Kontext lesen, weshalb er an dieser Stelle ausführlich zitiert sei. Die Überschrift lautet *Der tolle Mensch*:

»Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: »Ich suche Gott! Ich suche Gott!« – Da dort gerade Viele von Denen zusammen standen, welche nicht an Gott glaubten, so erregte er ein grosses Gelächter. [...] Der tolle Mensch sprang mitten unter sie und durchbohrte sie mit seinen Blicken. »Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch Nichts von dem Lärm der Todtengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch Nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist

totd! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getödtet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher be-sass, es ist unter unseren Messern verblutet, – wer wischt diess Blut von uns ab? [...] Es gab nie eine grössere That, – und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser That willen in eine höhere Geschichte, als alle Ge-schichte bisher war!«[...]» (Nietzsche 1980b: 480f.)

Das Interessante an diesem Aphorismus ist die Konstellation, in der dies verkündet wird. Der tolle Mensch agiert wie Diogenes, der am Marktplatz von Athen am helllichten Tag mit der Laterne den platonischen Menschen suchte. Diese kynische Geste sollte zeigen, dass es sinnlos ist, nach einer abstrakten Idee zu suchen. Es gibt keine Idee vom Menschen, es gibt nur konkrete Menschen in ihrer jeweiligen Besonderheit. Nietzsche sucht nun Gott. Und so wie Diogenes das Wesen des Menschen nicht am Marktplatz finden konnte, so kann hier auch Gott nicht gefunden werden.

Der Tod Gottes wird aber, dies muss betont werden, jenen verkündet, die ohnehin nicht an Gott glauben. Die vermeintlich Aufgeklärten werden über die Beschaffenheit und Konsequenzen ihrer Aufklärung aufgeklärt, denn sie wissen nicht, was ihr Unglaube eigentlich bedeutet. Es geht Nietzsche nicht darum, einem gläubigen Menschen seinen Gott zu nehmen. Es geht Nietzsche darum zu zeigen, dass gerade dort, wo man sich ohnehin aufgeklärt dünkt, auf den Tod Gottes nur mit Unverständnis reagieren kann.

Nietzsche ist in seiner Religionskritik vielleicht tatsächlich einen Schritt weiter gegangen als die großen Aufklärer Marx und Freud, die Religion als letztlich entbehrliche, ja schädliche Illusion entlarven wollten. Nietzsche aber fragt weiter: Wir haben also diese Illusion entlarvt, denn dieser Akt der Entlarvung ist der Tod Gottes; jetzt haben wir die größte Selbsttäuschung des Menschen destruiert, aber was passiert nun? Wie sehen wir aus ohne diese Illusion, was bedeutet es, wenn man sie wegnimmt? Trifft dann das zu – was Marx vermutet hatte –, dass wir in vollem Bewusstsein unsere Kräfte werden gestalten können oder bedeutet das nicht im Grunde eine unendliche Leere? Ha-

ben wir das schon begriffen, in all unserer Aufgeklärtheit, was es heißt, dass wir den einzigen Fixpunkt unseres Daseins, Denkens, die große Illusion, die uns bisher am Leben erhalten hat, verloren haben?

Nietzsche interessierten die radikalen Konsequenzen, die der größte Triumph des aufgeklärten Zeitalters, der Tod Gottes, zur Folge haben muss. Der *tolle Mensch*, der halb wahnsinnig ist, deutet an, was dies bedeutet: Es ist die größte Tat, die in der Geschichte je vollbracht wurde, aber wir wissen es nicht; und es bleibt uns nichts anderes übrig, nachdem wir Gott getötet haben, als selbst Götter zu werden.

Nietzsches umstrittenes und auch politisch missbrauchtes Konzept der Übermenschen, wie er es in seinem philosophischen Roman *Also sprach Zarathustra* immer wieder andeutete und umspielte, zieht diese Konsequenz aus dem Tod Gottes. Das Geschöpf wird nun zum Schöpfer seiner selbst. Nicht die vermeintliche Ebenbildlichkeit des Menschen gegenüber seinem Gott wird zum Maßstab des Handelns, sondern der Mensch verändert mit sich auch diese Maßstäbe. Und es ist nur ein kleiner Schritt von diesen Überlegungen zu den aktuellen Debatten über Selbstoptimierung, Enhancement und Transhumanismus.

Und gerade hier wird deutlich, dass uns Religionen oder Gottesbilder keine Orientierung mehr zu geben vermögen in Hinblick auf die Frage, wie wir mit den Möglichkeiten des medizinisch-technischen Überschreiten der tradierten Grenzen des Menschlichen umgehen sollen. Wir bleiben auf uns selbst und damit auf eine existentielle Leerstelle angewiesen. Nietzsche kommt das Verdienst zu, auch darauf hingewiesen zu haben, dass wir uns mit dieser Aufgabe womöglich etwas zugemutet haben, dessen Größe und Schwere uns noch gar nicht bewusst ist.

LITERATUR

- Epikur (1983): Von der Überwindung der Furcht. Stuttgart.
- Feuerbach, Ludwig (1984a): »Das Wesen des Christentums«, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 5, hrsg. v. Werner Schuffenhauer und Wolfgang Harich, Berlin.
- Feuerbach, Ludwig (1984b): »Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen«, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 6, hrsg. v. Werner Schuffenhauer und Wolfgang Harich, Berlin.
- Freud, Sigmund (1982a): »Die Zukunft einer Illusion«, in: Ders., Studienausgabe in Zehn Bänden, Bd. IX: Fragen der Gesellschaft/Ursprünge der Religion, hrsg. v. Alexander Mitscherlich, James Strachey und Angela Richards, Frankfurt a.M.
- Freud, Sigmund (1982b): »Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlung«, in: Ders., Studienausgabe in Zehn Bänden, Bd. IX: Fragen der Gesellschaft/Ursprünge der Religion, hrsg. v. Alexander Mitscherlich, James Strachey und Angela Richards, Frankfurt a.M.
- Freud, Sigmund (1982c): »Totem und Tabu«, in: Ders., Studienausgabe in Zehn Bänden, Bd. IX: Fragen der Gesellschaft/Ursprünge der Religion, hrsg. v. Alexander Mitscherlich, James Strachey und Angela Richards, Frankfurt a.M.
- Marx, Karl (1964) »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung.«, in: Karl Marx-Friedrich Engels-Werke (MEW), Bd. 1, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin, S. 378-391.
- Nietzsche, Friedrich (1980a): »Menschliches, Allzumenschliches II« in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 2, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, S. 367-704.
- Nietzsche, Friedrich (1980b): » Die fröhliche Wissenschaft« in: Ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 3, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, S. 343-651.

- Nietzsche, Friedrich (1980c): »Also sprach Zarathustra« in: Ders.,
Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 4, hrsg. v.
Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, S. 9-408.
- Weber, Max (1995): Wissenschaft als Beruf. Stuttgart.

Glauben und Wissen in den Wissenschaften

VOLKER GERHARDT

MISSTRAUEN GEGENÜBER DEN WISSENSCHAFTEN

Vor einer Woche habe ich in Wittenberg auf einem Podium gesessen, bei dem es um das Problem der globalen Nachhaltigkeit des menschlichen Handelns ging und dabei speziell um die Frage, was denn die Kirchen tun können, um nicht nur überzeugend, sondern auch wirksam dem Eindruck entgegenzutreten, es sei schon viel zu spät, um überhaupt noch pessimistisch zu sein.

Durch den zuvor gehörten Vortrag eines führenden Mitarbeiters des Potsdamer Instituts für Klimaforschung standen die Hörer im Saal und die Diskutanten auf dem Podium mehrheitlich unter dem Eindruck, dass die Menschheit dabei sei, sich nunmehr selbst abzuschaffen. Das Bonmot von Paul Watzlawick, die Lage, sei aussichtslos, aber nicht ernst, wurde durch einen Wiener Kollegen auch gleich auf das Schönste personalisiert, indem er seinen Beitrag mit dem die größte existenzielle Katastrophe in einen persönlichen Glücksfall verkehrenden Nestroy-Wort eröffnete: »Wenn alle Stricke reißen, hänge ich mich auf.«

Später überwog der Ernst bei der Betrachtung der Lage. Von einem aufgeschlossenen Vertreter der Kirche wurde beklagt, dass Glaubenspositionen insbesondere in Expertenkreisen in Wissenschaft, Verwaltung und Politik als historisch überholt bezeichnet und beiseitegeschoben werden. Und dies nicht nur bei Fragen des kirchlichen Engagements: Auch die Prognosen der Klimaforscher würden als bloßes »Glaubensbekenntnis« abgetan.

Dass dies noch harmlos ist, wissen wir aus den jüngsten Anhörungen im amerikanischen Repräsentantenhaus. Dort haben Vertreter des neuen Präsidenten die sogenannte »Klimalobby« der Umweltforscher geradeheraus als »Stalinisten« abgetan, die, wie alle anderen Trump-Gegner, nichts anderes im Sinn hätten, als parteiliche fake-news zu verbreiten. Denn sie stellten Behauptungen über Ereignisse in einer Zukunft auf, über die es noch gar kein Wissen gebe. Diesen Missbrauch der Wissenschaft kenne man aus den Prognosen des zur Herrschaft gelangten Marxismus, der seine doktrinären Überzeugungen von der historischen Überlegenheit des Kommunismus als Ergebnis wissenschaftlicher Analysen ausgegeben habe.

SCHWIERIGKEITEN IM UMGANG MIT DEM WISSEN

Wie geht man mit derartigen Aussagen über Erkenntnisse und Schlussfolgerungen aus wissenschaftlichen Einsichten um, unabhängig davon, wer sie in die Welt setzt? Als Wissenschaftler kann man in *marches for science* auf die Straße gehen, um für den Wert und die Dringlichkeit der auf Wahrheit verpflichteten Erkenntnis zu demonstrieren. Aber damit wird man bestenfalls etwas für die Anerkennung und Förderung der Wissenschaften tun. Vielleicht kann man auch die Schließung von Universitäten oder die Austrocknung ganzer Fachgebiete verhindern. Mit seiner Demonstration tritt der Wissenschaftler zunächst jedoch nur für das Versprechen ein, gute Wissenschaft treiben zu wollen.

Gute Wissenschaft muss sich, ganz gleich, mit welchen Themen und Problemen sie sich befasst, auf objektives Erkennen verpflichten.

Wissenschaftliche Erkenntnis ist auf freie und öffentliche Nachprüfung angelegt. Sie kann sich nur auf das stützen, was man durch bestätigte Berichte aus der Vergangenheit weiß; vornehmlich aber muss sie sich auf das beschränken, was sich in den nach anerkannten Kriterien erhobenen Daten aus unparteilicher Beobachtung und kontrollierter Messung bestätigen lässt. Dieses Wissen reicht so weit und so lange es nicht durch gegenteilige Erkenntnis widerlegt ist.

Das gilt für alle Wissenschaften. Und so kann man, wenn man nicht zu dem Fach gehört, dessen Aussagen strittig sind, nur darauf vertrauen, dass ihnen solide, in umfassend angelegten, in hinreichend überprüften Verfahren ermittelte und neutral beurteilte Forschungen zugrunde liegen. Die Ergebnisse müssen vor einer Fachöffentlichkeit bestehen; und sie sollten aus einem sowohl allgemeinwissenschaftlicher wie auch öffentlicher Kontrolle unterstehenden Wissenschaftssystem stammen.

Schon dabei sind konkurrierende Absichten und Meinungen im Spiel, auf die wir vertrauen, wenn die Objektivität in Frage steht. Allein auf die Ernsthaftigkeit und den Wahrheitsanspruch der einzelnen Wissenschaftler zu vertrauen, reicht leider, so unverzichtbar sie sind, nicht aus. Auch das Wissenschaftssystem selbst ist auf kritische Kontrolle angewiesen, in die ihrerseits gegensätzliche Interessen als Garanten der Verlässlichkeit der verantwortlichen Personen und Institutionen eingelassen sind.

Letztlich sind gerade auch die Wissenschaften auf das politische System einer offenen Gesellschaft angewiesen, ein System, das über prüfende Instanzen verfügt und jedem Bürger die Chance einräumen muss, die Ergebnisse der Wissenschaften öffentlich zu befragen.

Auf ein gesellschaftliches System dieser Art, ist man als einzelner Wissenschaftler auch deshalb angewiesen, weil man nicht alles selbst überblicken kann, was im Namen der Wissenschaft als Erkenntnis vorgetragen wird. Die unerhörte und ständig wachsende Menge wissenschaftlicher Erträge nötigt jeden Forscher auf die bereits in seiner Disziplin erforderlichen *checks and balances* zu vertrauen, wobei er in der

eigenen Forschung und Lehre sein Bestes zu geben hat und dabei darauf hofft, dass auch die anderen Wissenschaftler ihr Bestes geben.

Auch dabei setzen wir auf die vielfältigen Formen der kollegialen, institutionellen und politischen Kritik. Und wo sie nicht zwanglos wirken, sind für den Notfall Sicherungen durch Leitungsgremien, Ethikkommissionen und Justiz erforderlich.

Wo aber der Einzelne allgemein über die Einsichten aus anderen Disziplinen urteilt, bleibt ihm auch als Forscher nur die Möglichkeit, sich als Bürger zu verstehen, der, gestützt auf die allgemein verfügbaren Informationen, sich seiner Urteilkraft zu bedienen hat, um sich ihr entsprechend zu verhalten. – Das füge ich nur hinzu, um kenntlich zu machen, wie wichtig es ist, sich auf eine, letztlich nur durch Vielfalt zu erreichende, verlässliche und nachprüfbare Berichterstattung durch die öffentlichen Medien stützen zu können.

Man sieht also allein mit Blick auf die Prämissen guter Wissenschaft, dass sie nicht unabhängig von politischen und gesellschaftlichen Voraussetzung sind. Wo die Bürger nicht die Freiheit haben, öffentlich zu urteilen, hat es die Wissenschaft schwer, mit ihren Ergebnissen zu überzeugen, so ungerecht das im Einzelfall gegenüber den ganz der Forschung und der Aufklärung hingeebenen Personen auch sein mag.

EIN MÖGLICHER BEITRAG DER PHILOSOPHIE

Gesetzt, man wäre ein Klimaforscher, könnte man im Streit über die angeblichen Glaubensfragen in die sachliche Debatte über die strittigen Prognosen eintreten. Wäre man Soziologe, Politikwissenschaftler oder Ökonom, hätte man sich zu fragen, wie es zur Zerrüttung der politischen Umgangsformen und des persönlichen Anstands in der öffentlichen Kultur und speziell zum Zivilisationsbruch in Washington kommen konnte.

Dabei dürfte deutlich werden, wie stark wir alle von der Debatte über »Lügenpresse« und fake-news betroffen sind. Es müsste beschrie-

ben werden, welche Gefahren der Zerfall einer von moralischer Anerkennung getragenen öffentlichen Auseinandersetzung für die Zivilgesellschaft birgt. Schließlich wäre zu betonen, wie stark wir alle von den sich mit unheimlicher Geschwindigkeit vollziehenden Verschiebungen im kulturellen Gefüge der Welt und von ihren jederzeit medial vergegenwärtigten Gegensätzen zwischen arm und reich betroffen sind. Und nicht nur die Wissenschaftler, sondern wir alle haben bis in unser eigenes Verhalten hinein zu erkennen, wie groß die moralischen und juristischen Anforderungen sind, die uns die digitalen Medien abverlangen.

Als Vertreter meines Fachs, der Philosophie, ist es mir nicht möglich, in die Erörterung der naturwissenschaftlichen Sachfragen einzusteigen, um in Kenntnis der Messungen und ihrer Extrapolation zu entscheiden, wer hier Recht hat. Ich könnte allenfalls in Frage stellen, ob selbst gesicherte naturwissenschaftliche Erkenntnisse in der Lage sein können, uns eindeutige Handlungsanweisungen zu geben und geophysikalische Prognosen abzugeben, die selbst noch für künftige Generationen gültig sind. Offen ist auch, ob es zulässig ist, aus einer Deskription der erdgeschichtlichen Veränderungen allgemein verbindliche Normen für das ökonomische und politische Verhalten der Menschheit als ganzer abzuleiten?

Als Philosoph ohnehin von der Einheit in der Vielfalt der Wissenschaften überzeugt, kann ich nur mit Interesse konstatieren, dass nach den Atomphysikern der fünfziger Jahre des 20. Jahrhunderts nun auch die Geophysiker des 21. Jahrhunderts darangehen, sich über die bislang immer wieder behauptete Kluft zwischen Natur- und Geisteswissenschaften hinweg zu setzen.

Um nur ein Beispiel zu geben: In ihrer Option für das *Anthropozän* ziehen Chemiker, Physiker, und Meteorologen aus *deskriptiven* Befunden, weitreichende *normative* Konsequenzen. Nach dem Urteil der seit David Hume und Immanuel Kant für verbindlich gehaltenen Wissenschaftstheorie begehen sie damit einen »Kategorienfehler«, der darin besteht, aus einem Sein ein Sollen abzuleiten.

Zu dieser Frage, über die derzeit, gerade mit Blick auf die Proklamation eines neuen Erdzeitalters, viel gesprochen wird, gäbe es auch aus der Sicht der Philosophie einiges zu sagen. Kategorien, die ihren Sinn bislang nur in der Ordnung geschichtlicher Tatbestände hatten, werden nunmehr auf die Zukunft ausgeweitet. Das mit dem vor etwa zweihundert Jahren einsetzenden Siegeszug der Dampfmaschine und der alsbald folgenden künstlichen Düngung, schließlich der massenhafte Ausstoß zahlloser Abgase sowie der Mensch und Umwelt schwer belastende langlebige Müll bedrohen den Fortbestand der Menschheit.

Damit, so die Forscher, habe das *Anthropozän* begonnen, das von nun an auf etwa 15.000 Jahre geschätzt wird, in denen der Mensch die Chance haben soll, in ein Gleichgewicht mit der Natur zurückzufinden. Diese normative Prognose wirft ethische, politische und methodologische Probleme auf, zu denen die Philosophie nicht schweigen darf.

Von ihnen kann ich hier nur ein Randproblem behandeln, dass die Behauptung aufnimmt, die gegenwärtige Klimaforschung münde in ein »Glaubensbekenntnis«. Dabei frage ich nicht, ob – und gegebenenfalls wie – es uns in methodisch korrekter Weise gelingen kann, aus der deskriptiven Beschreibung eines Sachverhalts eine präskriptive Schlussfolgerung für ein von uns gefordertes Handeln zu ziehen. Ich konzentriere mich vielmehr auf die offenkundig Anstoß erregende Umsetzung einer aus empirischen Daten hochgerechneten Zukunftsprognose in eine normierende Zukunftserwartung, wie sie uns in der Geschichtsphilosophie und in den Lehren der Religion begegnet. Dabei geht es um einen für viele offenbar befremdlichen Zusammenhang: nämlich um den zwischen *Wissen und Glauben*.

GLAUBEN ALS EINSTELLUNG ZUM WISSEN

Die schlichte Tatsache, dass bloßes Wissen niemals ausreicht, um in der von uns selbst für nötig befundenen Weise zu handeln, hat *vier Aspekte*: *Erstens* ist zu konstatieren, dass auch das beste Wissen begrenzt ist und weder räumlich noch zeitlich so weit reicht, dass es sichere Ent-

scheidungen erlaubt. Wir müssen in so gut wie jedem Fall mit Gewohnheiten und Wahrscheinlichkeiten rechnen, die das für das Leben niemals zureichende Wissen komplettieren.

Zweitens haben wir uns in der Verteidigung des Wissens einzustellen, dass es sich wandelt. Wissen ist auf Vermehrung eingestellt und kann sich gerade darin auch in seinen als sicher angenommenen Beständen als ungenau, oft sogar als falsch erweisen. Das gilt nicht nur für die auf Wissen beruhenden Alltagserwartungen, sondern gerade auch für die großen Theoriekonstellationen, die in Epochen- und Paradigmenwechseln untergehen. Darauf aber können wir im Handeln erst Rücksicht nehmen, wenn sie in ihrer neuen Verbindlichkeit anerkannt sind. Doch solange kann nur in seltenen Fällen gewartet werden.

Also handeln wir normalerweise im Bewusstsein einer Unsicherheit – nicht nur mit Blick auf das Kommende überhaupt, sondern auch in der Hoffnung auf die sachliche Verlässlichkeit des bestehenden Wissens. Das mag mit Blick auf die Kenntnis der basalen Naturprozesse als ein lediglich geringes Risiko erscheinen. Bedenken wir jedoch, dass wir auch im gesellschaftlichen Kontext bei ökonomischen, juristischen und politischen, erst recht bei den persönlichen Entscheidungen einen beträchtlichen Anteil an Wissen zugrunde legen, wird deutlich wie sehr wir gerade auch als sich auf ihr Wissen stützende, rational kalkulierende Subjekte ins Ungewisse gehen.

Angesichts der in den ersten beiden Punkten herausgestellten sachlichen und zeitlichen Unzulänglichkeit des Wissens können wir der Frage nicht ausweichen, was uns überhaupt veranlasst, so beharrlich auf das Wissen zu setzen. Ist es nicht offenkundig, dass wir es als unerlässlich ansehen? Immerzu sind wir um neue Informationen bemüht, hören Nachrichten, geben Neuigkeiten weiter und sorgen dafür, dass die uns nachwachsende Generation etwas lernt. In alledem geht es immer auch um Wissen. Das zeigt sich insbesondere dann, wenn weitreichende private und berufliche Entscheidungen bevorstehen.

Doch gerade in diesen Fällen zeigt sich nicht selten schon recht bald, dass wir uns getäuscht haben – die konsultierten Fachleute nicht ausgenommen. Fragen wir, was uns trotzdem dazu bringt, weiterhin

auf das Wissen zu setzen, können wir uns zwar auf statistische Durchschnittswerte berufen, die in singulären, vor allem in existenziell entscheidenden Lagen aber unbrauchbar sind. Und so müssen wir uns wohl oder übel eingestehen, dass es ein tiefsitzendes Vertrauen in das Wissen gibt, das auch durch enttäuschende Einzelerfahrungen nicht zu zerrütten ist.

Dieses Vertrauen in das Wissen kann, selbst in den Fällen, in denen es weitestgehend durch alltägliches oder wissenschaftliches Wissen abgedeckt ist, niemals allein durch Wissen getragen sein! Stets kommt ein affektives Moment hinzukommen, das die Kräfte des Vertrauens und der Hoffnung mobilisiert und uns immer wieder von neuem überzeugt sein lässt.

Der umfassendste Ausdruck, den es für dieses Konglomerat aus Vertrauen, Hoffnung und Überzeugung gibt, ist der des *Glaubens*. Damit habe ich den *dritten Punkt* benannt: Wir müssen an das Wissen *glauben*, wenn wir ihm einen so großen Raum in der Gestaltung unseres Lebens einräumen.

Dieses unser menschliches Leben tragende *Vertrauen in das Wissen* ausgerechnet mit dem *Begriff des Glaubens* zu belegen, könnte von jedem, der das Wissen auch deshalb schätzt, weil es historisch einen großen Anteil daran hat, die Ansprüche des Glaubens zu beschränken, als hintersinnige Provokation begriffen werden. Aber mit dieser Benennung ist keine theologische Absicht verbunden. Sie hat vielmehr einen Grund, die zumindest *den* Theologen zuwiderläuft, die ihren Glauben allein auf ein *Gefühl* zu gründen versuchen.

Damit bin ich bei meinem *vierten Punkt*, der von weitreichender systematischer und historischer Reichweite ist: Der ausdrücklich so genannte Glauben geht immer schon von einem Wissen aus, dessen lebensweltliche Grenzen bereits derart bewusst sind, dass er durch den Glauben ergänzt werden muss. Das lässt sich insbesondere an den großen Religionen zeigen, die allesamt ein Fundament in Lehrsystemen haben und in Wissenstraditionen bewahrt und gedeutet werden. Der Glauben, wie wir ihn aus der Geschichte der menschlichen Kulturen kennen, ist so sehr an ein vorgängiges technisches und lebensprakti-

sches Wissen gebunden, er nimmt derart viele genealogische, welt- und naturkundliche, aber auch heilpraktische Kenntnisse in sich auf, dass es unmöglich ist, den hier – überdies vergleichsweise spät – aufkommen- den Terminus des religiösen Glaubens auf tierische und frühmenschliche Verhaltensweisen auszuweiten.

Glauben ist in einem prägnanten Sinn von vornherein mit Wissen aufgeladen und darauf angelegt, mit dem verfügbaren Wissen in einer lebensdienlichen Weise umzugehen. Darin liegt die Pointe meines vier- ten Punkts, der festhält, dass der Glauben eine aus der Erfahrung im Umgang mit dem Wissen stammende Einstellung zum Wissen ist (vgl. dazu Gerhardt 2010a, 2010b, 2016, 2017a).

DIE DOMINIERENDE STELLUNG DES GLAUBENS

Für den öffentlichen Umgang mit dem Wissen enthebt uns die Formel vom Glauben als einer Einstellung zum Wissen der Notwendigkeit, eine definitive Abgrenzung der deskriptiven und der normativen Anteile in den jeweiligen Wissenschaftssparten vorzunehmen.

Dass es hier Unterschiede gibt, kann nicht bestritten werden. Doch sie sind lediglich graduell. Denn es ist offenkundig, dass auch die Naturwissenschaften, allein mit Rücksicht auf ihr methodologisches Instrumentarium, nicht ohne normative Ansprüche auskommen. Die Proklamation des *Anthropozän* bedeutet hier nichts grundlegend Neues.

Wann immer eine Disziplin Wert auf ihre Qualifikation als Wissenschaft legt, muss sie davon ausgehen, dass ihre deskriptiven Aussagen überzeugen, so dass es keiner ergänzenden Gründe bedarf, ihren Aussagen zu folgen. Die Wissenschaftler dürfen ohne weitere Erklärungen annehmen, dass jeder, der ihre Erklärungen versteht, selbst beurteilen kann, dass ihm ein Schaden entsteht, wenn er ihnen nicht folgt.

Auf der anderen Seite haben auch die Sozial-, Kultur- und Geisteswissenschaften anzuerkennen, dass sie eine Fundierung durch gesicherte Daten benötigen und dass sie nicht ohne Wahrheitsansprüche auskommen (vgl. Gerhardt 2012a, 2012b).

Die von der modernen Skepsis aufgebrachte und wirkungsvoll von Nietzsche populär gemachte Ansicht, dass unser individuelles Bewusstsein nur über einen subjektiven Geltungsraum verfügt,¹ hat im 20. Jahrhundert (vornehmlich als seine modernsten Wortführer meinten, sie seien bereits in der »Postmoderne« angekommen) zum erklärten Verzicht auf Objektivität und Wahrheit geführt.

Das mag für Aussagen gelten, die gleichsam aus der Perspektive Gottes gesprochen sind. Im Vergleich mit ihr ist es richtig und wichtig zu betonen, dass dem Menschen der Geltungsraum ewiger Wahrheiten verschlossen ist. Da es aber in der Wissenschaft gar nicht darum geht, absolute Wahrheitsansprüche einzulösen, sondern es allein um die Richtigkeit bestimmter Aussagen in Abhängigkeit vom Ziel, vom Zweck und von der eingesetzten Methode gehen kann, lässt sich auch hier nicht auf Wahrheit verzichten. Denn Wahrheit zeigt nur an, dass eine (stets auch pragmatisch verfolgte) Aussage über bestehende und konsequent gedachte Sachverhalte widerspruchsfrei möglich ist. Also kann man gar nicht anders, als am Wahrheitsanspruch wissenschaftlicher Rede festzuhalten.

Ein Weiteres kommt mit der Distanzierung von den skeptischen Konzeptionen des Bewusstseins hinzu: Sobald man davon ausgeht, dass Bewusstsein nicht das sein kann, was lediglich im Kopf einzelner Individuen vor sich geht, sondern dass es vielmehr bereits in sich selbst sozial *und* welthaltig verfasst sein muss, hat es in sich selbst bereits den Charakter einer Mitteilung.

Bewusstsein besteht niemals bloß im Selbstbezug des »Ich denke«; vielmehr ist es immer schon auf Etwas gerichtet, das es ursprünglich in der Form einer an ein »Du« oder für ein »Wir« gerichteten Mitteilung bezieht. Alles Wissen vollzieht sich in diesem Dreieck aus Ich, Welt und Gesellschaft (vgl. Gerhardt 2017b, 2001, 2012c). Ich, Welt und Gesellschaft gehören zum Wissen, ohne selbst Wissen zu sein! Auch

1 Nietzsche hat das in die anschauliche Formulierung gebracht, jeder Mensch sei für sich in seinem »Bewusstseins-Zimmer« eingesperrt (vgl. Nietzsche 1980: 877).

hier liegt der existenzielle wie der soziale Grund für das Wissen in einer vorgängigen Gewissheit, für die es im Deutschen keinen besseren Ausdruck als den des *Glaubens* gibt.

Also bleibt nicht nur unser alltägliches, sondern auch alles wissenschaftliche Wissen auf Glauben angewiesen, dem wir weder in unserem Selbst- noch in unserem Weltverhältnis entkommen.

DIE GROSSEN THEMEN DES GLAUBENS

Nachdem in aller Kürze kenntlich gemacht worden ist, dass *kein Wissen ohne Glauben* auskommt, genügt ein kurzer Blick in die *Gegenrichtung*, um zu erkennen, dass der *Glauben auf das Wissen angewiesen* ist.

Für die basale Form des Wissens überhaupt ist das bereits gezeigt: Wenn der Glauben das Wissen in seiner mitteilbaren Form trägt, wirkt in ihm bereits die *Überzeugung von der Unverzichtbarkeit des Wissens*.

Vermutlich haben sich die ersten Erfolge des Wissens bereits in der frühgeschichtlichen Genese des Bewusstseins als so vorteilhaft erwiesen, dass am lebensweltlichen Vorzug des Wissens kein Zweifel aufkommen konnte.²

Wir brauchen z. B. nur an die für die Entstehung des homo sapiens aller Wahrscheinlichkeit nach entscheidende Rolle der Domestikation des Feuers und der handwerklichen Techniken zu denken, um hier ein in das Tun eingebettetes Wissen zu unterstellen, das spätestens im sozialen Einsatz die Frühformen des Wissens als unverzichtbar erschei-

2 Der romantische Verdacht, dass die Menschheit am Wissen zugrunde geht, dürfte in dem ersten Jahrhunderttausend der menschlichen Entwicklung ziemlich befremdlich erschienen sein. Mir erscheint er, trotz der manifesten Schwächen der sogenannten Wissensgesellschaften, noch heute verfehlt, nicht nur deshalb, weil jeder Zweifel am Wissen bereits auf das Wissen setzt.

nen ließ. Allein die Weitergabe der Geschicklichkeit im Umgang mit den von Generation zu Generation vererbten Werkzeugen, setzt Kenntnisse und Fertigkeiten voraus, die sich unter der Voraussetzung sprachlicher Kommunikation in der Form des Wissens artikuliert haben dürften.

Also müssen schon die frühen menschlichen Kulturen über ein mitteilungsfähiges und Sachverhalte erschließendes Wissen verfügt haben, das mit einem sie motivierenden Glauben verbunden gewesen ist. Damit ließe sich verstehen, wie es zu einem vom Wissen ausgehenden und gleichwohl das Wissen tragenden Glauben kommen konnte. Die ursprüngliche Verknüpfung von Wissen und Glauben, die, soweit wir wissen, nicht mit einer bereits gegebenen begrifflichen Unterscheidung verbunden gewesen sein muss,³ könnte zugleich erklären, warum die Bekundung des Glaubens in der Alltagssprache heute eine derart ubiquitäre Verwendung findet: Man »glaubt«, dass der Zug pünktlich (oder wenigstens überhaupt noch) kommt, dass etwas ein gutes Ende nimmt oder auch nur, dass der eigene Vortrag verständlich ist.

Angesichts der schier unbegrenzten Vielfalt im Gebrauch des Wortes »Glauben«, ist es wichtig, neben dem *Glauben an das Wissen, drei weitere Verwendungsdimensionen* hervorzuheben, die es am Ende erlauben, die alles überbietende Form des *religiösen Glaubens* verständlich zu machen:

Da ist *erstens* die Überzeugung von der *Unverzichtbarkeit der Moral*; *zweitens* das gegen Widrigkeiten und Widerstände festzuhaltende *Bekanntnis zu den Menschenrechten*; und *drittens* das alternativlose Festhalten an der *Unverzichtbarkeit der Kultur*.

In allen drei Fällen haben wir zwar verschiedene Evidenzen für die Richtigkeit des Glaubens, wir haben überdies gute Gründe, *moralisch, human* und *kultiviert* zu sein. Aber wir verfügen über *kein sicheres Wissen*, das uns darin versichert, dass die von uns für verbindlich ge-

3 Darauf deutet das Fehlen der Differenzierung zwischen Wissen und Glauben in den frühen Dokumenten der sumerischen, semitischen und ägyptischen Sprachen hin.

haltenen Normen, positive evolutionäre oder politische Folgen für die Menschheit haben.

Für Nietzsche, Klages oder Spengler waren sie die sicheren Vorzeichen des baldigen Untergangs. Gegen diese sich freilich selbst widersprechende Annahme,⁴ haben wir gleichwohl nur den Glauben erstens an die mit der Selbstbestimmung aus eigener Einsicht und eigenen Gründen einhergehende Moral, zweitens an die Humanität und drittens an die ihre Kräfte zunehmend auf sich selbst beziehende und sich darin selbst steigernde Kultur. Fügen wir noch das diese Selbstmobilisierung des Menschen ermöglichende Wissen hinzu, haben wir am Ende vier basale Formen des Glaubens, in denen sich der Mensch über den jeweils erreichten Stand seiner Entwicklung zu erhebenden sucht.

Sie werden durch den religiösen Glauben sowohl in ihrer Reichweite wie auch in ihrer Intensität überboten und binden zugleich auch den höchsten Anteil des Wissens ein.

SÄKULARISIERUNG ALS KLÄRENDE PROZESS

Der *religiöse Glauben* galt vielen Soziologen und Gegenwartsdiagnostikern noch bis vor kurzem als Relikt einer überwundenen Epoche. In der intellektuellen Nabelschau westeuropäischer Soziologen mochte es tatsächlich so erscheinen. Aber es ist nicht so! Der islamische Terror musste erst bis in die westlichen Metropolen vorstoßen, um den modernen Säkularisten die Augen zu öffnen. Seitdem hört man das selbst-

4 Denn warum hätten diese Autoren so viel Sprach- und Schreibkultur aufbringen sollen, wenn sie wirklich überzeugt gewesen wären, dass sie richtig liegen? Meines Wissens haben sie sich auch im Alltag auch nicht wie Unmenschen aufgeführt.

zufriedene Lob der einem selbst angeblich fehlenden »religiösen Musikalität« merklich seltener.⁵

Wer im Unterschied zu den Säkularisierungsaposteln nicht davon ausging, dass die Moderne die erste wahrhaft geschichtsträchtige Epoche ist, und wer auch nur oberflächlich mit der Geschichte des Glaubens vertraut war, bedurfte dieser schrecklichen Form der Aufklärung nicht (vgl. Gerhard 2004).⁶ Aus der Sicht der Philosophie, die seit ihren Anfängen und in ihren großen Repräsentanten bis heute auf das Engste mit der Gottesfrage verbunden ist, gäbe es dazu viel zu sagen.

Ich beschränke mich auf die Bemerkung, dass man in *systematischer Perspektive* auf Gott nur verzichten kann, wenn man von dem Versuch ablässt, das *Ganze des Daseins* in Verbindung mit dem *Ganzen* zu denken, dass man allein schon *als Denkender* ist – von den *Wünschen, Erwartungen* und *Hoffnungen*, die man als Mensch nun einmal hat, gänzlich abgesehen.

In der Konzentration auf mein Thema, hebe ich jedoch einen *anderen Punkt* hervor: Auch der *religiöse Glaube* ist setzt ein *Wissen* voraus – und keineswegs nur das, von dem er sich abhebt und das er überschreitet.

Lassen wir einmal den aus tiefen Schichten der Natur- und Kulturschichte stammenden und gewiss in vielen Formen bis heute fortwirkenden Animismus beiseite und blicken wir nur auf das, was sich heute in selbstbewussten, in der Regel auch institutionell versicherten und weltweit in zahllosen Formen verbreiteten religiösen Glaubens ausfindig machen lässt:

Ob als Erweckungs-, Buch- oder Offenbarungsreligion sind sie sämtlich mit einer Lehre, mindestens mit einer Erzählung verbunden. Sie setzen Berichte voraus, die bereits eine Überlieferungsgeschichte

5 Jürgen Habermas hat das als einer der ersten nach dem Anschlag auf die *Twin Towers* des New Yorker *World Trade Centers* am 11. September 2001 protokolliert.

6 Der 2004 abgedruckte Vortrag wurde von mir bereits am 13. September 2001 in Würzburg gehalten.

hinter sich haben, die den Anhängern durch Verkündigung und Unterweisung von jeweils Kundigen vermittelt werden muss. Hier ist bereits viel Wissen von den Anfängen und ihren Folgen im Spiel.

Sind die Religionen, wie das für alle großen Glaubensgemeinschaften im Osten wie im Westen der Fall ist, mit Erklärungen über die Entstehung, die Beschaffenheit, den möglichen Fortbestand oder das erwartete Ende der Welt (oder aber einer ewigen Wiederkehr) verbunden, erhält das Wissen den Charakter einer Lehre, die nicht selten arbeitsteilig in Schulen oder Theologien mit den Mitteln der Wissenschaft aufbereitet wird. Sie kann sich aber auch – und dazu neigen die Religionen, ohne dass es zu ihrem Wesen gehört – dogmatisch derart aufrüsten, dass sie sich in erklärtem Widerspruch zum wissenschaftlichen Wissen zu behaupten sucht. Dann steht aber nicht ein Wissen gegen ein anderes Wissen, sondern ein lediglich behauptetes Wissen gegen ein sich auf nachprüfbare Belege und allgemeine Gründe berufendes Wissen! Das heißt: *Es handelt sich nicht um eine Opposition zwischen Wissen und Glauben.*

Der *Dogmatismus*, das ist mir wichtig, gehört nicht notwendig zum Glauben. Wohl aber gehört das *Wissen von Weltverhältnissen* dazu, ein Wissen, das einem jeden Anhänger einer Religion *seinen Grund zu seinem Glauben* geben. Er benötigt ein *Wissen von der Welt* und *von sich selbst*. Und da ihm dies, wenn er in seinen Lebenszielen nicht in den positivistischen Habitus eines Menschen zurückfallen möchte, der es sich verbietet, sich elementare Fragen seines Lebens und Sterbens zu stellen, muss er sich eingestehen, dass dieses Wissen nicht ausreicht, um auch nur die erforderliche *Sicherheit in der Lebensführung* zu haben, die man in seiner Kultur von ihm erwartet.

Und diese Sicherheit, die, wohlgemerkt, mindestens viel Wissen voraussetzt, vom dem sich gleichwohl sagen lässt, dass es nicht genügt, setzt einen bewussten Schritt über das nicht ausreichende Wissen voraus, der dennoch ein Akt der bewussten Zielsetzung unter den gegebenen Bedingungen eines Lebens ist. Von ihnen muss man Kenntnis haben!

*Religiöser Glaube*n ist damit ein auf das *Ganze eines endlichen Lebens* bezogener Akt, der im *Bewusstsein der fragilen Einheit der Person*, ihrer *geschichtlichen Lage* und ihrer *gesellschaftlichen Umstände* vollzogen wird, um eine den Gläubigen, trotz allem, erfüllende *Gewissheit im Vertrauen auf den Sinn seines Daseins* zu geben. Und auch dazu ist, das soll meine nicht ohne Umständlichkeit vorgetragene Darstellung zeigen, ein *Bewusstsein von Einheiten im Ganzen wie im Einzelnen* sowie von der *Endlichkeit des Daseins* nötig. Also kann selbst in der *gläubigen Überschreitung des sicheren Wissens durch den Glaube*n auf ein ihn tragendes *Wissen* von dem, was ihn ausmacht, nicht verzichtet werden.

Dabei ist mir der Nachsatz wichtig, dass es Menschen gibt, die ihre personale Sicherheit allein aus dem Glaube)n an das *Wissen*, an die *Moral*, die *Humanität* oder an die *Kultur* gewinnen. Ihnen einen Vorwurf daraus zu machen, dass sie keinen Zugang zum religiösen Glaube)n suchen oder finden, wäre der pure Unverstand und eine Verletzung der personalen Würde des Einzelnen. Es wäre überdies ein Verstoß gegen das Menschenrecht der *Freiheit* gerade auch in religiösen Dingen.

Zu dieser Freiheit gehört auch das Recht zu glauben, dass man gar nichts glaubt oder glauben muss. Und dieses Recht wird noch nicht einmal dadurch verwirkt, dass man nicht an die Freiheit glaubt.

LITERATUR

- Gerhardt, Volker (2017a): *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, 4. Aufl., München.
- Gerhardt, Volker (2017b): *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, 2. Aufl., Stuttgart.
- Gerhardt, Volker (2016): *Glauben und Wissen. Ein notwendiger Zusammenhang*, Stuttgart.
- Gerhardt, Volker (2012a): »Der Wert der Wahrheit wächst. Die Unparteilichkeit der Wissenschaft als Parteilichkeit für die Erkenntnis der gemeinsamen Welt«, in: *Forschung & Lehre* 5 (12), S. 360-367.
- Gerhardt, Volker (2012b): »Der Wert der Wahrheit wächst. Die Unparteilichkeit der Wissenschaft als Parteilichkeit für die Erkenntnis der gemeinsamen Welt«, in: *Glanzlichter der Wissenschaft*, hrsg. v. Deutschen Hochschulverband, Bonn.
- Gerhardt, Volker (2012c): *Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins*, München.
- Gerhardt, Volker (2010a): »Der Glaube als Einstellung zum Wissen (1)«, in: *Christ in der Gegenwart* 31.
- Gerhardt, Volker (2010b): »Der Glaube als Einstellung zum Wissen (2)«, in: *Christ in der Gegenwart* 32.
- Gerhardt, Volker (2004): »Gott und Grund«, in: Hermann Deuser/Dietrich Korsch (Hg.), *Systematische Theologie heute. Zur Selbstverständigung einer Disziplin (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 23)*, Gütersloh, S. 85-101.
- Gerhardt, Volker (2001): »Vorstellung als Form der sozialen Organisation des Leibes«, in: Ralph Schumacher (Hg.) *in Verbindung mit Oliver R. Scholz, Idealismus als Theorie der Repräsentation?*, Paderborn.
- Nietzsche, Friedrich (1980a): »Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne«, in: Ders., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*, Bd. 1, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München, S. 873-890.

Braucht es einen islamischen Luther?

NADIA BAGHDADI

Wie kaum eine andere Religion steht der Islam in den sogenannten westlichen Ländern im Fokus emotional aufgeladener Debatten. Verschiedene Forderungen werden im Rahmen solcher Diskussionen gestellt, in den letzten Jahren wurden insbesondere Rufe nach Reformen, nach Modernisierung des Islam laut. Vorliegender Artikel geht diesen Forderungen nach Reformen als auch deren Kritik nach und analysiert darüber hinaus verschiedene islamische Reformentwicklungen und ihre Hintergründe. Dabei interessiert zum einen die subjektive Bedeutung von Religion, d.h. wie die Gläubigen den Islam verstehen, leben und reformieren wollen. Aus dieser Perspektive stellt sich zum Beispiel die Frage, was gläubige Personen denken, was im Koran steht und nicht, was tatsächlich im Koran steht (vgl. auch Roy 2017: 90) – eine Auseinandersetzung mit der Glaubenslehre und theologischen Ansätzen im engeren Sinne wird hier nicht vorgenommen. Zum anderen wird das Muslimisch sein in vorliegendem Artikel als soziale Kategorie verstanden, die in Identitäts- und Machtpraxen sowie in breitere gesellschaftliche Entwicklungen eingebunden ist. Es wird davon ausgegangen, dass die Zugehörigkeit zu einer Religion – dies gilt in besonderem Maß im Mehrheits- und Minderheitskontext – nicht nur durch Geburt respektive Konversion erfolgt und durch die persönliche Haltung de-

terminiert wird, sondern immer auch durch interaktive Prozesse und gesellschaftliche Kontexte mitbestimmt ist.

DER RUF NACH EINEM ISLAMISCHEN LUTHER IN DEN WESTLICHEN MEDIEN

In den sogenannten westlichen Ländern wird in den letzten knapp 20 Jahren immer lauter nach islamischen Reformen gerufen. Zum Beispiel debattierte *Radio SRF* vor kurzem in einer Sendung die Frage: »Braucht der Islam eine Reformation?« (Senn et al. 2017). Die *news-week* forderte etwas dezidierter: »we need a Muslim reformation« (Khader 2015). Wo das Wort Reformation fällt, ist die Assoziation mit Luther nicht weit. Beinahe jeder Medienbeitrag stellt einen solchen Bezug her.

Was soll ein »islamischer Luther« bewirken? Welche Hoffnungen werden in ihn gesetzt, welche Forderungen an ihn gestellt? Die Medienberichte gehen alle in eine ähnliche Richtung. Die westlichen Journalist*innen und Akademiker*innen erhoffen sich vom Islam eine Entwicklung wie im Christentum. »Warum schafft der Islam bis heute nichts Vergleichbares? Warum diese Widerständigkeit vieler Muslime, sich mit der Moderne wenigstens zu versöhnen, sprich: den Koran zeitgemäß auszulegen?« wundert sich Jochen Bittner in einem Artikel in der *ZEIT* im Jahr 2014. Ein islamischer Luther soll die heiligen Schriften des Islam grundlegend neu interpretieren – sozusagen als Startschuss für einen umfassenderen Modernisierungsprozess.

Die Journalist*innen erhoffen sich, dass vergleichbar mit der europäischen Entwicklung, auf eine Reformation eine Aufklärung folgen würde. Sie fordern in diesem Zusammenhang, dass sich auch Muslim*innen vermehrt an Wissenschaft und Vernunft und weniger am göttlichen Wort orientieren (vgl. auch Sarikaya 2016). Die Hinwendung zu einer rationalistischen und wissenschaftlichen Sichtweise und die Berufung auf die Vernunft gelten als zentrale Kennzeichen der Aufklärung und der Moderne. Und wie etwa in Voltaires Werken zum

Ausdruck kommt, begann man »im Zeitalter der Vernunft« an den »ewigen Wahrheiten der Religion zu zweifeln« (Parker 1995: 344). In modernen Gesellschaften hat die Religion über die letzten Jahrhunderte allmählich an Bedeutung verloren, die Gesellschaften haben sich säkularisiert. Nicht mehr religiöse Glaubenssätze, sondern bürgerliche Werte wie Freiheit, Gleichheit und Solidarität sind Richtschnur politischen Handelns. Es folgten die Errichtung demokratischer Systeme und die Garantie der Menschenrechte (vgl. Brassel-Ochmann 2015).

Die historischen Zusammenhänge werden in den Medienbeiträgen in großen Sprüngen dargestellt. Vergessen bleiben die problematischen Folgen der Reformation wie die Auseinandersetzungen zwischen den Konfessionen, die unter anderem im Dreißigjährigen Krieg mündeten. Doch den Verfasser*innen geht es wohl weniger um einen akkuraten historischen Vergleich, als vielmehr darum, mit der Lutherfigur vom Islam eine Reform zu verlangen, in der Hoffnung, dass sich auch islamische Gesellschaften in Richtung Säkularisierung, Demokratie und Liberalismus entwickeln.

Doch weshalb die Flut an Zeitungsartikeln? Weshalb die vehementen Forderungen nach Reformen? Wahrscheinlich wird ein islamischer Luther als Rezept gegen Bewegungen gesehen, die in der Alltagssprache auch als »islamistisch«, »extremistisch« oder »radikal«¹ bezeichnet werden und die Fachleute heute unter dem Oberbegriff »Salafismus«² zusammenfassen (vgl. Lohlker 2017).³ Ein reformierter Islam, so die

-
- 1 Auf einem Kontinuum an Meinungen und Einstellungen steht das Wort »radikal« in Opposition zum Begriff »moderat«. Extremistisch meint die Ablehnung von anderen Meinungen und Interessen, es wird an unwiderlegbare Ziele und Wissensbestände geglaubt (vgl. Eser Davolio et al. 2015: 6).
 - 2 Der Begriff *salaf* bezieht sich auf die erste Generation der Muslim*innen, auf die »Altvorderen« (Lohlker 2017: 8).
 - 3 Nach Lohlker (2017) umfasst Salafismus als Oberbegriff die gegenwärtigen Strömungen des Wahabismus, des Salafismus im engeren Sinne und des Dschihadismus. Vorliegender Artikel orientiert sich jedoch an Definitionen, welche den radikalen Dschihadismus von Fundamentalismus und

Hoffnung, könne die Ausbreitung von salafistischen Tendenzen und insbesondere Terrorattentate verhindern. Doch paradoxerweise ist der Salafismus gemäß Islamwissenschaftlern wie Murtaza (2015) ein Produkt von früheren Reformbewegungen. So können Reformen nicht in jedem Fall mit Verbesserung oder einem Mehr an Freiheit gleichgesetzt werden, im Gegenteil, können sie auch zu absoluten Ansprüchen und rückwärtsgewandten Ideologien führen, wie ein Blick auf die verschiedenen Reformbewegungen der letzten rund 250 Jahre in den islamisch geprägten Ländern zeigt.

REFORMBEWEGUNGEN IN ISLAMISCH GEPRÄGTEN LÄNDERN UND DAS SCHEITERN DER MODERNISIERUNG

Islamische Reformer seit der frühen Neuzeit orientierten sich wie Luther an den anfänglichen heiligen Texten. Luther erklärte die ursprünglichen Texte der Bibel als das Maß aller Dinge und wandte sich von überlieferten Traditionen ab. »Sola Scriptura«, durch die Schrift allein, lautete die Formel; jeder solle selber in der Bibel lesen, sie beurteilen und danach handeln. Er war überzeugt, dass sich das Evangelium selbst erkläre und keiner Priester bedürfe, die eine Auslegung vorneh-

Konservativismus, zu denen sie auch den Salafismus zählen, unterscheiden (vgl. auch Eser et al. 2015). Roy (2017) zeigt in seinen Studien, dass Phänomene wie al-Qaida und der Islamische Staat (IS) nur bedingt mit Fundamentalismus und dem (radikalen) Islam erklärt werden können. Er zeigt, dass IS-Anhänger im Gegensatz zu Salafist*innen religiöse Praxen nur bedingt befolgen. Es handele sich aufgrund dessen weniger um eine »Radikalisierung des Islam«, als vielmehr um eine »Islamisierung der Radikalität«. Die Gewalt, die Revolte, sei nicht Mittel zum Zweck, sondern Zweck an sich. Der Islam stelle den narrativen Rahmen zur Verfügung, innerhalb dessen sich junge Menschen ihrer Todessehnsucht hingäben.

men. Vergleichbar forderten verschiedene islamische Reformbewegungen ein Zurück zu den Quellen des Islam. Dazu zählen bei den Sunnit*innen der Koran und die Überlieferungen des Propheten, Hadithe genannt. Diese puristischen Bewegungen hatten zum Ziel, den Islam von Traditionen und islamischer Mystik zu reinigen. Die Auslegungen der religiösen Autoritäten, der Ulema, lehnten sie ab. Den Religionsgelehrten wurde vorgeworfen, die islamischen Inhalte zu verzerren (vgl. Fuchs 2015).

Islamische Neuerer im 19. und frühen 20. Jahrhundert, sie hießen bereits damals zum Teil Salafisten, interessierten sich zwar für die sogenannte goldene Frühzeit des Islam, doch ging es laut dem Islamwissenschaftler Reinhard Schulze (2016) weniger darum, das Rad der Zeit tatsächlich zurückzudrehen, als auf der Basis eines »urislamischen« Ideals Anschluss an die Moderne zu finden.⁴ Demnach fehlt es in der islamischen Geschichte nicht wie im Westen oftmals angenommen, an einer Auseinandersetzung mit der Moderne und mit westlichen Vorstellungen.

Nach der Unabhängigkeit der arabischen Staaten Mitte des letzten Jahrhunderts waren säkulare, nationalistische und sozialistische Ideologien vorherrschend. Der Islam hatte nur einen geringen Stellenwert in diesen Ideologien, auch im Alltag der Menschen spielte die Religion eine immer unbedeutendere Rolle. Die bedeutsame Ideologie jener Epoche war der Panarabismus. Bezugspunkt war, wie der Begriff impliziert, das »Arabische«, das die Staaten des Nahen Ostens verbindet. Die Menschen waren optimistisch und glaubten an die Zukunft, an bessere Zeiten nach der Unabhängigkeit.

Doch ließ sich die Entwicklung von den Eliten nicht wie erhofft umsetzen. Statt als Demokratien endeten viele Länder als autoritäre

4 Eine zweite Bewegung begann in den 1920er Jahren in Ägypten: die Muslimbrüderschaft. Auch diese setzte sich mit Europa auseinander, allerdings genau umgekehrt: »die Muslime sollten sich nicht daran orientieren«. Die Muslimbrüder waren in jener Zeit aber eine Randerscheinung und hatten wenige Anhänger (vgl. Manea 2009: 98).

Regimes, Entwicklungsprojekte wurden nur ungenügend umgesetzt, die Niederlage der arabischen Staaten gegen Israel im Sechstagekrieg beendete den panarabischen Traum und die Einmischung und Stellvertreterkriege der USA und der damaligen UdSSR destabilisierten die Region weiter. Der Zerfall von staatlichen und gesellschaftlichen Ordnungen wurde spätestens seit dem Ende des Kalten Krieges unübersehbar. Verschiedenen Autor*innen folgend bot dies den Nährboden für das Erstarken von populistischen Kreisen in der islamischen Öffentlichkeit. Diese geben der sozialen Unzufriedenheit »mittels eines auf wenige Symbole reduzierten Islam« Ausdruck (vgl. Schulze 2016). Der erstarkende Salafismus im neuen Gewand wird in der Fachliteratur als Krisensymptom gedeutet (vgl. Halm 2000). Durch den Niedergang von staatssozialistischen Modellen, des Panarabismus und der Säkularisierung sei ein Vakuum entstanden, es fehlten die alternativen Diskurse und Ideologien. An die Stelle von gesellschaftspolitischen Utopien und politischer Integration traten Markt und Konsum. Wenn sich Menschen am Konsum orientierten, dieser für sie aber nicht zugänglich ist, sei dies Quelle von Unzufriedenheit und Frustration. Diese Gruppe von Menschen werde leicht Ziel und Beute einer islamistischen Propaganda, so Schulze (2016). Einen Anschluss an die Moderne zu finden ist bei den Neo-Salafist*innen kein Thema mehr. Sie haben sich in der Tendenz zu Oppositionsbewegungen entwickelt, zu den eigenen Regimes, zum »Westen« und gegen moderate Muslim*innen (vgl. Lohler 2017).

Wie zeigt sich die Situation in einer Migrationsgesellschaft wie der Schweiz? Welche Phänomene von religiöser Erneuerung konservativer, radikaler oder säkularer Art zeigen sich hierzulande?

ISLAM IN DER SCHWEIZ: ERNEUERUNGEN IN UNTERSCHIEDLICHE RICHTUNGEN

Mit den Gastarbeitenden aus der Türkei und dem damaligen Jugoslawien wanderten seit den 1960 Jahren vermehrt Personen mit muslimi-

schem Hintergrund in die Schweiz ein. Nach den Kriegen auf dem Balkan kamen Flüchtlinge aus Bosnien und dem Kosovo hinzu. Mit der wachsenden Anzahl Konvertit*innen hat der Islam auch ein schweizerisches Gesicht bekommen. Insgesamt zählen sich rund 350.000 Personen zum Islam, das sind ca. fünf Prozent der Schweizer Bevölkerung. Die große Mehrheit der Muslim*innen gehört zur sunnitischen Glaubensrichtung, kleinere Gruppen sind schiitisch bzw. alewitisches geprägt (vgl. BFS 2016).

Weil der Islam als Religionsgemeinschaft, als Körperschaft öffentlichen Rechts, nicht anerkannt ist, sind Muslim*innen auf Selbstorganisation angewiesen. Die zahlreichen Vereine, die üblicherweise nach Ländern oder nach Glaubensrichtung ausgerichtet sind, organisieren und finanzieren auch die schweizweit rund 250 Moscheen und Gebetsräume. Doch nur ein Teil der Menschen, die sich zum Islam zählen, besuchen Gottesdienste oder beten. Rund die Hälfte besucht nach eigenen Angaben nie einen Gottesdienst, nicht einmal zu hohen Feiertagen. Die andere Hälfte geht mindestens zu hohen Feiertagen in einen Gebetsraum, ein kleiner Teil davon wöchentlich. Ein Sechstel (17 Prozent) der Mitglieder von muslimischen Gemeinden gibt an, täglich oder fast täglich zu beten. Zum Vergleich: Bei den Katholik*innen sind es knapp ein Drittel, die täglich beten. (vgl. BFS 2016)

Üblichen religionswissenschaftlichen Definitionen (Allenbach et al. 2010) folgend bedeutet Praktizieren, sich an ethisch-religiösen Regeln zu orientieren. Doch diese Regeln sind entgegen gängiger Wahrnehmung nicht klar vorgegeben. Verschiedene Studien zeigen (vgl. Baumann et al. 2017; Müller 2010), dass sich Jugendliche und junge Erwachsene gerade im Migrationskontext damit auseinandersetzen (müssen), inwiefern sie ethisch-religiöse Regeln in ihrem Leben umsetzen möchten oder nicht. Die Religion der Eltern oder der Umgebung werden selten direkt übernommen, sondern individuell, kritisch und eigenständig interpretiert.⁵ Das Spektrum der Einstellungen reicht von

5 Die Mehrheit der Jugendlichen betont, dass Religion im Alltag eine relativ unbedeutende Rolle einnimmt, ihnen sind andere Themen wichtiger als Re-

salafistischen Vorstellungen bis zu einem umfassend auf Schweizer Verhältnisse zugeschnittenen Islam. Die Mehrheit der Muslim*innen bewegt sich zwischen diesen beiden Polen (vgl. Baumann et al. 2017).

Salafist*innen sehen im Verhalten des Propheten Muhammad und seiner Gefährten ein kontext- und zeitunabhängiges Vorbild und versuchen es zu imitieren. Die Einhaltung von klar definierten Vorschriften und Ritualen sind für sie zentrale Kennzeichen eines »guten Muslims«. Die säkular Orientierten hingegen plädieren für eine radikale Modernisierung und Anpassung des Islam an westeuropäische Verhältnisse. Säkulare muslimische Intellektuelle wollten den konservativen Verbänden den öffentlichen Auftritt nicht überlassen. Im Jahr 2004 gründeten Aktivist*innen das »Forum für einen fortschrittlichen Islam«. Sie setzen sich ein für eine »aufgeklärte, moderne, am Humanismus orientierte islamische Theologie«. ⁶ Das bedeutet unter anderem die heiligen Schriften in ihrem historischen Kontext zu betrachten und kritisch auf die heutige Zeit zu übertragen. Die »säkularen Muslime« verlangen Reformen, wie zum Beispiel geschlechtergemischte Gebete oder Predigten auf Deutsch. Sondermaßnahmen wie Schwimmdispens oder Schiariengerichte lehnen sie hingegen strikt ab.

Vergleichbar den eingangs zitierten Luther-Artikeln möchten auch liberale und säkulare Muslim*innen den konservativen und salafistischen Islamauslegungen mit einem Reformprozess etwas entgegensetzen. Sie befürchten, dass Menschen, die sich durch die Mehrheitsgesellschaft angegriffen und entfremdet fühlten, durch Salafist*innen instrumentalisiert werden könnten. Nachfolgend wird ein Blick auf die Beschaffenheit der Mehrheitsgesellschaft geworfen.

ligionsfragen. Studien zeigen außerdem, dass Personen über mehrfache Zugehörigkeiten verfügen und sich in Bezug auf verschiedene Gruppen anders definieren (z.B. Allenbach et al. 2010, Baghdadi 2012).

6 <http://saekulare-muslime.org/>

DIE SUCHE NACH IDENTITÄT UND GEMEINSCHAFT IN ABGRENZUNG ZU DEN ANDEREN

Historische und aktuelle Studien verdeutlichen, wie die Ankunft von fremden Menschen in einer Gesellschaft mit Angst verbunden ist (vgl. Bauman 2016). Die »Alteingesessenen« – oder die »Etablierten« wie Norbert Elias (2002) sie nennt – befürchten den Verlust der eigenen Identität und den Verlust des sozialen Zusammenhalts. Da sozialer Zusammenhalt in der Regel mit der Vorstellung einer homogenen Gesellschaft verbunden wird, erscheinen die neu hinzugekommen Menschen als Bedrohung. Von den Neuangekommenen wird aus diesem Grund erwartet, dass sie sich anpassen und unterordnen, denn nur durch gleiche Werte, Normen, Verhaltensweisen und Einstellungen lässt sich der Zusammenhalt weiterhin aufrechterhalten und die Bedrohung bannen. Diversität und Pluralität werden demnach auch heute nicht selbstverständlich als Bereicherung erlebt, sondern als Bedrohung des Selbst und der Gesellschaft. (vgl. Brassel-Ochmann 2015)

In diesem Sinne kann die Ablehnung von Migration oder etwa der Widerstand gegen Minarette und Moscheebau in der Schweiz als Schutz der eigenen Gesellschaft interpretiert werden, ein Schutz des »Wir-Gefühls«. Auch wenn sich das Bild einer homogenen, konformen und kongruenten Gemeinschaft kaum mehr einlösen lässt, bleibt es in den Köpfen vieler Schweizer*innen bestehen. Gerade weil die heutige Welt divers und globalisiert sei und eine Vielzahl an Lebensoptionen möglich seien, werden Brassel-Ochmann (2015) folgend Verbindlichkeit und Eindeutigkeit vermisst. Und so sehnten sich viele Menschen nach festen Zugehörigkeiten, die ihrem Leben eine Ordnung und einen Sinn geben und eine Identität ermöglichen (ebd.: 74). Abgelehnt würden in der Konsequenz alle Menschen, die »vermeintlich offenkundig und sichtbar das gesellschaftliche Konzept von Homogenität« gefährdeten (ebd.: 75f).

Spätestens seit den Anschlägen vom 11. September 2001 auf das World Trade Center in New York gilt die Ablehnung von Ausländer*innen nicht generell oder gegenüber bestimmten ethnischen Grup-

pen, sondern vorrangig Muslim*innen. Der Diskurs verschärfte sich zu einem »Wir-gegen-sie«: »Wir«, der Westen gegen »sie«, die Muslime. Die damit verbundene »moralische Panik« – »eine weitverbreitete Angst, dass ein Übel die Gesellschaft bedroht« (Bauman 2016) – wird mittels der Bedienung von Emotionen immer wieder aufs Neue angeheizt. Gerade in Bewegungen wie der Pegida oder auf Internetforen wie Politically Incorrect kommt eine solche moralische Panik, eine Angst vor islamischer Unterwanderung und dem Niedergang der westlichen, aufgeklärten Zivilisation zum Ausdruck. Auch die Initiativen und Kampagnen der Schweizerischen Volkspartei (SVP) bedienen sich immer wieder abwertender Islambilder und befeuern negative Emotionen, am deutlichsten in der Initiative »gegen den Bau von Minaretten« im Jahr 2009. Die Kampagnenplakate zeigten Minarette als gefährliche Raketen, die die Schweizer Flagge durchbohrten, sie warben für die Initiative mit dem Slogan »keine islamischen Machtsymbole in der Schweiz«. Die Kampagne war ein Erfolg, die Initiative wurde von der Bevölkerung angenommen.

Doch nicht nur rechtsorientierte Gruppen in der Schweiz führen einen »Wir-gegen-sie« Diskurs, eine vergleichbare Rhetorik ist in salafistischen Kreisen zu finden. Laut Expert*innen sind auch Salafist*innen auf der Suche nach einer Verstärkung des »Wir-Gefühls«. Das Bedürfnis nach einer »absoluten Vergemeinschaftung« sei groß, gerade Jugendliche hätten den Wunsch, einem großen Ganzen anzugehören. Salafistische und dschihadistische Gruppen werden zu einer Schicksalsgemeinschaft, gar zu einer Art Familie, was sich zum Beispiel darin zeigt, dass sie sich als »Bruder« und »Schwester« ansprechen. Der Zulauf von jungen Menschen zu salafistischen Gruppen und ihre Suche nach Gemeinschaft und Identität kann vergleichbar der Hinwendung zu rechtspopulistischen Gruppen im Westen als Antwort auf Entwurzelung, Vereinzelung und Orientierungslosigkeit gedeutet werden. Junge Menschen finden Orientierung in Predigern, »die ihnen die Welt in einfachen, absoluten Wahrheiten und Gegensätzen erklären: richtig und falsch, rein oder unrein, Muslim oder Ungläubiger, Himmel oder Hölle« (Odehnal 2014).

Neben den bisher diskutierten Gruppen der Salafist*innen und der säkularen Muslim*innen gibt es Personen in der muslimischen Welt, die den Weg der Kritik wählen: sie kritisieren die Reformforderungen an die Adresse des Islam, entlarven »wir-gegen-sie«-Diskurse und stellen Dominanz- und Unterwerfungsgesten in Frage, wie nachfolgend gezeigt wird.

WESTLICHE REFORMRUF ALS DOMINANZANSPRÜCHE UND KRÄNKUNGSPOTENZIAL

Der zu Beginn des Buchbeitrags zitierte Journalist Jochen Bittner zieht in seinem ZEIT-Artikel einen Vergleich zwischen dem Islam und dem (christlichen) Westen. Während der Westen Religion zeitgemäß auslege, bringe dies der Islam nicht zustande. Solche Vergleiche gehen von einer Modernisierungsdifferenzthese aus, die besagt, dass sich Kulturen durch ihren Modernisierungsgrad voneinander unterscheiden würden (vgl. Gapp 2007: 133f.).⁷ Als Messlatte zur Bestimmung des Standes der (universellen) Modernisierung dient in der Regel die westliche Geschichte und Entwicklung. Im Kontext des hier diskutierten Themas gelten die Reformation und die Aufklärung als wesentliche Stationen auf dem Weg in die Moderne. Daran gemessen gilt der Islam als zurückgeblieben, er stecke noch in den Kinderschuhen, sei nicht erwachsen, wie ein Journalist der Zeitung die WELT schreibt. Der Autor bietet als Repräsentant des Westens seine »Entwicklungshilfe« an: »Die historische Verantwortung der Mehrheitsgesellschaften im Westen ist es, unsere muslimischen Schwestern und Brüder bei der Versöhnung

7 Im Gegensatz dazu geht die Kulturdifferenzthese von abgeschlossenen Kulturen aus, die sich im Wesen grundsätzlich unterscheiden und die unvereinbar sind.

des Islam mit der Aufklärung zu unterstützen, wo es nur geht« (Busemann 2015).

Doch nicht alle wollen an die westliche Hand genommen und zum aufgeklärten Glück geführt werden und so finden sich in den Medien zahlreiche Artikel, die sich gegen eine paternalistische und gönnerhafte Haltung aussprechen. Kritische Stimmen kontern mit Titeln wie *Der Islam braucht Veränderung, aber keine Ratschläge* (Qadhi 2015) oder *Why Islam doesn't need a reformation* (Hasan 2015). Ohne in Abrede zu stellen, dass Reformen notwendig seien, richten sie sich gegen die aktuelle eurozentrische Wahrnehmung des Islam, gegen die Beurteilung nach westlichen Maßstäben. Dem Islam werde unterstellt vormodern, rückständig, unzivilisiert, totalitär und frauenfeindlich zu sein (vgl. auch Sarikaya 2016). Dieser Blick auf den Osten, auf den Orient und den Islam steht in einer länger andauernden Wahrnehmungstradition. Das verwendete Vokabular erinnert stark an koloniale Begrifflichkeiten. Die postkoloniale Kritik (vgl. Said 1979) macht darauf aufmerksam, dass erst Vorstellungen wie Modernisierungsdefizite es dem Westen ermöglichten unter anderem Länder des Orients wirtschaftlich und politisch zu unterwerfen und auszubeuten, sprich zu kolonisieren. Der unterstellte Entwicklungsabstand, der Kontrast zwischen dem barbarischen Orient und dem zivilisierten Westen beförderte einen Diskurs, wonach dem Osten zur Zivilisation und Moderne verholfen werden musste. Auf diese Weise wurde der Islam »zum zivilisierungsbedürftigen Gegenpart des universalisierbaren Christentums« (vgl. Amir-Moazami 2016: 30). Und wie die Zeitungsartikel verdeutlichen, gilt der Islam nach wie vor als unfähig sich selber zu entwickeln.

Der Ruf nach dem islamischen Luther bzw. nach islamischen Reformen wird von Kritiker*innen wie Qadhi (2015) oder Hasan (2015) als neokoloniales Produkt verstanden: als Anspruch des Westens über den Islam zu sprechen, ihn bestimmen und beherrschen zu wollen. Vor dem Hintergrund des kolonialen Erbes zeigen die kritischen Autor*innen, dass sie nicht ohne Widerrede vom Westen bestimmt, kontrolliert und beherrscht werden wollen. Sie kritisieren damit auch die unhinterfragten und unsichtbaren Normen, die mit diesen Diskursen

verbunden sind. So habe sich das »Christentum vor allem in seinen protestantischen Spielarten in säkularisierte Konzeptionen von Staat, Nation und Religion eingeschrieben und (avancierte) damit zur unmarkierten, entkörpernten und universalistischen Norm und zugleich zum Privileg« (Amir-Moazami 2016: 31). Vor diesem Hintergrund träten Muslim*innen als die Anderen in Erscheinung, »als das Suspekthe, dessen markierte Differenz dringend erklärungsbedürftig ist.« (ebd.: S. 35.) Es ist diese unmarkierte Norm, das »universalisierbare Christentum«, auch als säkular-liberale Matrix bezeichnet, welche den Rahmen der aktuellen Debatten und Fragen vorgäbe und über »die Passfähigkeit der Anderen« walte (ebd.: S. 27). Fragen, wie zum Beispiel »ist der Islam in eine liberale Gesellschaft integrierbar?« oder »ist der Islam reformierbar?« seien daher nicht neutral, sondern orientierten sich an dieser unausgesprochenen christlich-säkularisierten Norm und entsprängen einem bestimmten Verständnis von Staat, Nation und Religion. Eine Norm, die aber auch konstitutiv für den Nationalstaat sei, d.h. die »devianten Anderen«, erschaffen zugleich die Nation immer wieder von Neuem und definieren deren Grenzen.

Diese Narrative bleiben insbesondere in Migrationsgesellschaften nicht ohne Konsequenz für die auf diese Weise Positionierten. Selbst moderate und nichtpraktizierende Muslim*innen fühlen sich von »Wirkgegen-sie« Diskursen, Dominanzansprüchen und Vorurteilen gegenüber dem Islam betroffen. Denn Feindlichkeit gegenüber Muslim*innen ist nicht nur im rechten gesellschaftlichen Lager auszumachen, sondern reicht bis weit in die gesellschaftliche Mitte. Laut einer Umfrage zur rassistischen Diskriminierung in der Schweiz hegen knapp 40 Prozent der Schweizer Bevölkerung eine generelle Skepsis gegenüber dem Islam. Muslim*innen werden durchwegs negativer angesehen als Angehörige anderer Religionsgruppen. 60 bis 70 Prozent der Befragten möchten nicht mit jemandem aus arabischen Ländern, Albanien oder der Türkei zusammenarbeiten. (vgl. Fachstelle für Rassismusbekämpfung 2015)

Vor diesem Hintergrund werden auch moderate oder nichtpraktizierende Personen als »Muslim*innen« markiert und »ob sie wollen

oder nicht, müssen (sie) sich zu dieser Anrufung verhalten« (Amir-Moazami 2016: 21).⁸ Diese »Muslimisierung von Muslimen« (ebd.) bedeutet für die Betroffenen nicht nur die Angst dämonisiert und als potenzielle Bedrohung wahrgenommen zu werden, sondern auch als Muslim*in zu sprechen, sich von Gewalttaten zu distanzieren, sich zu erklären oder zu verteidigen. Sie müssten darüber hinaus »die liberalen Fundamente säkularer Ordnungen preisen, verinnerlichen und verkörpern, um glaubhaft zu sein« (ebd.: S. 28). Andere beginnen sich in einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung selbst als Muslim*innen zu sehen und sich entsprechend zu verhalten (vgl. Manea 2009). Bei Personen mit radikalen Tendenzen kann es gar zu einer kompletten Abkehr von westlichen Gesellschaften und Ideen kommen, sie ziehen sich in ihre Kränkung zurück, jegliches Zurückschlagen erscheint ihnen angesichts der westlichen Dominanzansprüche und Angriffe gerechtfertigt.

ORIENTIERUNGSSUCHE IN EINER RATIONALISTISCHEN UND ENTZAUBERTEN WELT

Für die verstärkte Hinwendung zu salafistischen Bewegungen, gerade auch in westlichen Ländern, gibt es weitere Erklärungsangebote. Der arabische Philosoph Sadik Jalal al-Azm sieht darin eine Kritik an der europäischen Moderne (vgl. Meier 2015). Damit spielt er nicht etwa auf die Ablehnung von »westlichen Lebensformen« an, wie sie von verschiedenen Salafist*innen propagiert wird. Al-Azm meint mit Bezug auf den Philosophen Martin Heidegger, dass der europäischen Moderne »etwas Hohles« anhafte. Der bekannte Soziologe Max Weber sprach in diesem Zusammenhang von einer »Entzauberung der Welt« (vgl. Brassel-Ochmann 2015: 65), die die Moderne und die Aufklärung

8 In Baghdadi (2010, 2012) werden die verschiedenen Strategien sich zur Kategorie der Muslimin zu positionieren ausführlich dargestellt.

mit sich brachte. Vielleicht sei es laut Al-Azm dieses Gefühl der Leere, welches junge Menschen empfänglich für konservative oder gar extremistische Ideologien mache. Sie würden sich die Frage stellen, was den Islam davor bewahre, genauso irrelevant zu werden wie das Christentum in Westeuropa und befürchteten, dass der Islam in ähnlicher Weise privatisiert und individualisiert werde. (vgl. Meier 2015)

Es lässt sich nicht von der Hand weisen: Der Glaube hat im christlich geprägten Westeuropa abgenommen und wurde in den Privatraum verbannt. Gute 20 Prozent der Bevölkerung (vgl. Meier 2017) in den westlichen Industrieländern bezeichnen sich als religionslos, die Kirche hat als Institution ihre traditionelle Rolle als Sinnstifter und Ordnungsinstitution eingebüßt. Der Soziologe Thomas Luckmann (1991) bezeichnete das gegenwärtige Christentum gar als »unsichtbare Religion«. Und doch scheint auch in christlich geprägten Ländern der Glaube nicht nur Teil der voraufklärerischen Vergangenheit. In wichtigen Lebenssituationen bleibt Religion für viele Menschen bedeutsam, wie verschiedene Studien zeigen (vgl. Brassel-Ochmann 2015: 65). Eine rituelle Begleitung wird bei Ereignissen wie Taufe, Hochzeit, Sterbebegleitung oder Beerdigung in Anspruch genommen, Festtage werden gefeiert, mit kleinen Kindern wird abends gebetet. Der Mensch scheint die »Interaktion mit dem Heiligen« insbesondere in Situationen zu brauchen, die er nicht bewältigen oder verstehen kann: »In solchen Situationen ist es die Sinnwelt des Heiligen, die Überzeugung, dass es neben dem rational Verstehbaren noch etwas Anderes gibt, an das ›Mensch‹ glaubt oder glauben möchte. Ein Sinnsystem, das Liebe nicht als chemische Reaktion erklärt oder das den Tod als Tür zur Öffnung einer weiteren Wirklichkeit begreift« (ebd.). Die Mehrheit der Menschen entwickelt eine »persönliche Lebensphilosophie« aus verschiedenen kulturalisierten religiösen Inhalten und Erfahrungen.⁹

9 Die klassische Säkularisierungsthese geht davon aus, dass Religion mit der Modernisierung immer mehr an Bedeutung verliert. Die seit 100 Jahren zunehmende Anzahl Personen, die sich als konfessionslos bezeichnet, scheint diese These zu bestätigen (vgl. Meier 2017). Demgegenüber steht

Trotz potenziellem Widerspruch zu einer naturwissenschaftlich orientierten, rationalistischen modernen respektive postmodernen Welt, scheinen sich religiöse Bezüge oder Glauben an höhere Mächte nicht aufzulösen. Menschen mit den unterschiedlichsten Hintergründen, ob christlich oder muslimisch, scheinen sich auch in aufgeklärten Zeiten nach dem Religiösen zu sehnen. Das Religiöse verteidigt damit quasi seinen Platz und spiegelt die Leerstellen der Moderne bzw. Postmoderne. Michael Rüegg (2016) geht noch einen Schritt weiter und sieht in der Religion keinen Gegensatz zur modernen Gesellschaft, sondern sich gegenseitig bedingende Faktoren: »In der Freiheit zur Religion liegt auch die Hoffnung, dass wir auf den ungebändigten Fortschritt und die weltanschauliche Polarisierung bessere und menschenfreundlichere Antworten finden als bisher«.

FAZIT

Der Ruf nach dem islamischen Luther steht sinnbildlich für die von christlicher wie auch islamischer Seite geäußerten Forderung nach Reformen im Islam. Er entspringt dem Wunsch nach einem Gegenrezept zu salafistischen und dschihadistischen Bewegungen. Gegen salafistische Bewegungen wird zum Beispiel von Aktivist*innen des »Forums für einen fortschrittlichen Islam« ein säkularer, modernisierter Islam ins Feld geführt. Die Schwierigkeiten dieses Rezeptes treten zutage, wenn, wie hier postuliert, beide Phänomene – säkularer und salafistischer Islam – als Produkte aktueller gesellschaftlicher Verhältnisse betrachtet werden. Zwar zeigt sich die Formierung und Sichtbarkeit einer an die säkulare Gesellschaft angepasste Religiosität insbesondere der

die hier favorisierte Erkenntnis, dass Religion und Glaube nicht verschwinden, sondern sich wandeln, religiöse Inhalte werden zum Beispiel kulturalisiert, also in kulturelle Praxen integriert (vgl. auch Brassel-Ochmann 2015).

gebildeten Mittelschichten vordergründig als Reaktion auf Attentate, Hassprediger und salafistische Bewegungen.¹⁰

Doch kann die Entwicklung eines säkularen Islam auch als Ergebnis der Säkularisierung von Gesellschaften weltweit sowie als Produkt von Globalisierung, grenzüberschreitenden Lebenswelten, Diversität und neoliberaler Wirtschaftsordnung verstanden werden. Säkulare, liberale und postmoderne Muslim*innen vertreten Werte des Humanismus und der Toleranz von Diversität. Sie fühlen sich in einer multiopionalen, vielfältigen und zunehmend entgrenzten Welt einigermaßen wohl. Sie sind in transnationale Netzwerke eingebettet, Globalisierung, Demokratie und eine neoliberale Wirtschaft geben ihnen genügend Orientierung und Lebenschancen. Dieselben Entwicklungen werden von den wachsenden populistischen und salafistischen Gruppen hingegen mit Argwohn betrachtet. Sie sehnen sich in einer globalisierten und säkularisierten Welt nach Orientierung, Eindeutigkeit, klarer Identität und Zugehörigkeit. In ihrer Ideologie finden sie genau dies: klare, einfache und verbindliche Werte (zum Beispiel gut und böse, rein und unrein) und damit verbunden einen Sinn. Die Gemeinschaft gibt ihnen den vermissten Halt und ein Gefühl des Dazugehörens.

Die Hinwendung zu salafistischen Gruppen verdeutlicht daher die Lücken und Kehrseiten der säkularen, globalen und neoliberalen Welt, in der die Einzelnen zu wenig Orientierung, Zusammengehörigkeit und Halt erfahren. Eine von Globalisierung und Diversität gekennzeichnete Gesellschaft mit ihren vielfältigen Optionen an Lebensmodellen ist offenbar nicht für alle Menschen gleichermaßen eine Bereicherung. In

10 »Man kann ergänzen, wie Tareq Oubrou, der Imam von Bordeaux, dass eine solche Reform, das Ausmaß der Radikalisierung nicht beeinflussen wird, weil die Radikalen keine jungen Leute sind, die irgendwelche Texte falsch verstanden haben, sondern Aufständische, die sich zuerst für die Radikalität entscheiden und diese danach mit einem islamischen Paradigma verbinden« (Roy 2017: 146). Doch sei die Sichtbarkeit von säkularen Muslim*innen deshalb wichtig, weil dadurch zum Beispiel der IS daran gehindert werde, sich als Sprachrohr der schweigenden Ummah zu erklären.

westlichen rechtsorientierten Kreisen drückt sich eine vergleichbare Sehnsucht nach Sinn, Orientierung und Gemeinschaft aus. Zugehörigkeiten und Identitäten werden in ihrer Mehrfachartikulation als unklar, diffus und wenig haltgebend erlebt. Klare soziale Ordnungen und die Ablehnung von Fremden und Andersgläubigen setzen den Ängsten und Unsicherheit vermeintlich etwas entgegen.

Dies setzt eine weitere soziale Dynamik in Migrationsgesellschaften in Gang, welche die Welt einteilt in »Wir« und die »Fremden«, historisch und aktuell verkörpert durch »Muslim*innen«. Erstere schließen Letztere aus und bestätigen sich dadurch zugleich als Gruppe, als Nation mit klaren Grenzen gegen »außen«, auch wenn das »Außen« nun mitten in der Gesellschaft, unter »uns« lebt. Die Ablehnung von Fremden allgemein und Muslim*innen im Besonderen können bei den so Positionierten zu Entfremdung und Kränkungsgefühlen führen. Einige reagieren mit Kritik der »Wir-gegen-sie-Diskurse« und entlarven Vorurteile und Dominanzansprüche, die an die koloniale Vergangenheit anknüpfen. Andere Menschen wenden sich ab und sind im schlimmsten Fall empfänglich für salafistisches Gedankengut. Diese lehnen Wertvorstellungen, die sie mit dem Westen assoziieren ab und wenden sich einer vermeintlich ursprünglich islamischen Glaubenspraxis als Gegenmodell zu.

Die gesellschaftlichen Verwerfungen können daher – so die hier vertretene These – ganz grundsätzlich als Krisensymptome von postmodernen und postkolonialen Gesellschaften interpretiert werden. Ausdruck findet die Krise in einer Spaltung zwischen säkularen, liberalen Gruppen und national und/oder religiös (homogen) orientierten Gruppen. Diese Spaltung verläuft meiner Meinung nach nicht nur wie etwa Samuel Huntington (1997) in seinem Buch *Kampf der Kulturen* postulierte zwischen westlich und islamisch definierten Gruppen. Einerseits ziehen sowohl rechtspopulistische Gruppen im Westen wie auch salafistische Gruppen klare Grenzen und erschaffen damit immer wieder aufs Neue eine islamische und eine christliche Gruppe, die sich scheinbar unvereinbar gegenüberstehen – obwohl die dahinterliegenden Ursachen und Sehnsüchte vermutlich eine Ähnlichkeit aufweisen.

Andererseits finden wir sowohl innerhalb der als christlich und islamisch definierten Gruppen säkulare und kosmopolitische Personen, die sich in den letzten Jahren vermehrt in die öffentliche Diskussion einmischen. Seien es linke Politiker*innen oder säkulare muslimische Intellektuelle, wie etwa das Forum für einen fortschrittlichen Islam.

Vor dem Hintergrund der sich zuspitzenden gesellschaftlichen Differenzen braucht es wahrscheinlich weniger einen islamischen Luther, als eine Diskussion darüber, welche Utopien und Maßnahmen dazu beitragen, soziale Spaltungen innerhalb als auch zwischen Islam und Christentum abzufedern. Wie lässt sich unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen von kultureller, religiöser und individueller Diversität das Bedürfnis der Bevölkerung nach Zusammenhalt und Orientierung stillen (vgl. Brassel-Ochmann 2015: 75f.) – ohne in starres Gruppendenken zu verfallen? Wie kann der Islam der Mittelschicht, der nach Anerkennung, Institutionalisierung und Einfluss strebt (vgl. Roy 2017), gestärkt werden – ohne andere Formen von Religiosität von vornherein auszuschließen? Wie können die historisch entstandenen ungleichen Machtverhältnisse und Dominanzansprüche aufgeweicht werden? Im Zuge dessen ist es auch notwendig, die unsichtbaren Normen und Privilegierungen eines säkularen, liberalen Christentums mit seinen Folgen – dem Bild der Anderen als abweichend und erklärungsbedürftig – zu thematisieren.

Darüber hinaus stellt sich die zentrale Frage, wie die negativen Folgen von Globalisierung und neoliberalen Kapitalismus eingeschränkt werden können? Denn die kapitalistischen Leistungsgesellschaften in Ost und West haben nicht allen Wohlstand und Aufstiegschancen beschert. Konsum, Erwerbsarbeit und individueller Erfolg taugen außerdem nicht in allen Lebensbereichen als Sinnstifter, nicht einmal für Globalisierungsgewinner. Insbesondere wenn keine alternativen gesellschaftspolitischen Utopien zur Verfügung stehen, so hat uns die Entwicklung im Nahen Osten gezeigt, suchen Menschen in einer »entzauberten« und manchmal auch als »leer« empfundenen Welt im religiösen Bereich nach Sinn. Hier wie dort auf der Welt sehnt sich nach wie vor ein großer Teil der Bevölkerung nach »göttlicher Wahr-

heit«, Ritualen und Ordnungstiftern. Die Hinwendung zum Religiösen bis hin zu extremistischen Varianten spiegelt damit nicht nur die fehlenden gesellschaftspolitischen Modelle, sondern verweist auch auf die Leerstellen der Modernisierung und Aufklärung und verdeutlicht zum Beispiel den fehlenden Zauber und die Suche nach Erklärungen jenseits aller Rationalität. Und so können Religionen nicht einfach abgeschafft werden, im Gegenteil fördert diese Forderung mit großer Wahrscheinlichkeit extremistische Bewegungen, das Religiöse verteidigt damit quasi seinen Platz in der Gesellschaft. Vor diesem Hintergrund ist demnach eher eine Diskussion angezeigt über den Zauber und die Sinn- und Gemeinschaftssuche, welche die Menschen unterschiedlicher Herkunft im religiösen Bereich und darüber hinaus ersehen. Dabei sind Möglichkeiten gefragt im Umgang mit dem Spannungsfeld zwischen Religion und Glaube auf der einen Seite und der rationalistischen und wissenschaftlichen Weltdeutung sowie modernen Gesellschaft auf der anderen Seite. Der Vorschlag von Michael Rüegg (2016), wissenschaftliche Weltdeutung und Glaube nicht als Gegensätze, sondern als sich gegenseitig bedingende Faktoren und als gegenseitige Bereicherung, gar als gegenseitiges Korrektiv, zu betrachten, bietet eine vielversprechende Denkrichtung.

LITERATUR

- Allenbach, Brigit/Herzig, Pascale (2010): »Der Islam aus Sicht von Kindern und Jugendlichen«, in: Allenbach/Sökefeld, *Muslime in der Schweiz*, S. 296-330.
- Allenbach, Birgit/Sökefeld, Martin (Hg.) (2010): *Muslime in der Schweiz*, Zürich.
- Amir-Moazami, Schirin (2016): »Dämonisierung und Einverleibung: Die ›muslimische Frage‹ in Europa«, in: Maria do Mar Castro Varela/ Paul Mecheril (Hg.), *Die Dämonisierung der Anderen. Rassistiskritik der Gegenwart*, Bielefeld, S. 21-39.
- Baghdadi, Nadia (2012): *Und plötzlich bist du DIE Muslimin. Migrantinnen zwischen Karrieresprung und Ausschlussverfahren*, Berlin.
- Baghdadi, Nadia (2010): »›Die Muslimin‹ im Spannungsfeld von Zuschreibung, Abgrenzung und Umdeutung«, in: Allenbach/Sökefeld, *Muslime in der Schweiz*, S. 213–240.
- Bauman, Zygmunt (2016): *Die Angst vor den anderen. Ein Essay über Migration und Panikmache*, 3. Aufl., Berlin.
- Baumann, Martin/Endres, Jürgen/Martens, Silvia/Tunger-Zanetti, Andreas (2017): »Hallo, es geht um meine Religion!« *Muslimische Jugendliche in der Schweiz auf der Suche nach ihrer Identität*, Forschungsbericht, Universität Luzern, Zentrum Religionsforschung.
- Bittner, Jochen (2014): »Wo bleibt ein Imam der 95 Thesen?«, in: *Die Zeit Online* (02.10.2014): <http://www.zeit.de/gesellschaft/2014-10/islam-koran-auslegen-moderne-gesellschaft> vom 30.08.2017.
- Brassel-Ochmann, Andrea (2015): *Die trügerische Akzeptanz von Islam, Homosexualität und Suizid. Das doppelte Meinungsklima in Deutschland*, Wiesbaden.
- Bundesamt für Statistik (2016): *Religiöse und spirituelle Praktiken und Glaubensformen in der Schweiz. Erste Ergebnisse zur Sprache, Religion und Kultur 2014*, Neuchâtel.
- Busemann, Bernd (2015): »Der Islam muss endlich erwachsen werden«, in: *Die Welt online* (20.01.2015): <https://www.welt.de/>

- debatte/kommentare/article136584841/Der-Islam-muss-endlich-erwachsen-werden.html vom 01.09.2017.
- Elias, Norbert/Scotson, John L. (2002): *Etablierte und Außenseiter*, Frankfurt a.M.
- Eser Davolio, Miryam et al. (2015): *Hintergründe jihadistischer Radikalisierung in der Schweiz. Eine explorative Studie mit Empfehlungen für Prävention und Intervention*, Zürich.
- Fachstelle für Rassismusbekämpfung FRB (2015): *Rassistische Diskriminierung in der Schweiz – Bericht der Fachstelle für Rassismusbekämpfung 2014*, Bern.
- Fuchs, Simon Wolfgang (2015): »Braucht der Islam eine Reformation?«, in: *Frankfurter Allgemeine online* (21.07.2015): <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/braucht-der-islam-eine-reformation-13712121.html> (abgerufen am 06.09.2017).
- Gapp, Patrizia (2007): »Konflikte zwischen den Generationen? Familiäre Beziehungen in Migrantenfamilien«, in: Hilde Weiss (Hg.), *Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation*, S. 131-153.
- Halm, Heinz (2000): *Der Islam. Geschichte und Gegenwart*, München.
- Hasan, Medhi (2015): »Why Islam doesn't need a reformation«, in: *The Guardian online* (17.05.2015): <https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/may/17/islam-reformation-extremism-muslim-martin-luther-europe> vom 01.09.2017.
- Huntington, Samuel P. (1997): *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, 6. Aufl., München/Wien.
- Khader, Naser (2015): »We need a Muslim Reformation«, in: *newsweek online* (26.03.2015): <http://www.newsweek.com/we-need-muslim-reformation-316906> vom 01.09.2017.
- Lerch, Wolfgang Günter (2016): »Reinhard Schulze über Modernisierung im Islam«, in: *Frankfurter Allgemeine online* (17.03.2016): <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/rezensionen/sachbuch/reinhard-schulze-ueber-modernisierung-im-islam-14124175.html> vom 06.09.2017.
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M.

- Manea, Elham (2009): Ich will nicht länger schweigen. Der Islam, der Westen und die Menschenrechte, Freiburg i.Br.
- Meier, Christian H. (2015): »Der Denker Sadik al-Azm: Kein mittlerer Weg für den Islam«, in: Neue Zürcher Zeitung online (17.09.2015): <https://www.nzz.ch/feuilleton/kein-mittlerer-weg-fuer-den-islam-1.18614223> vom 06.09.2017.
- Meier, Michael (2017): »Glücklich ohne Gott«, in: Tages-Anzeiger online (02.11.2017): <https://www.tagesanzeiger.ch/leben/gesellschaft/gluecklich-ohne-gott/story/29805045> vom 06.11.2017.
- Müller, Monika (2010): »Perspektiven männlicher Jugendlicher auf den Islam: Eine Gratwanderung zwischen Identifikation und Ausschluss«, in: Allenbach/Sökefeld, Muslime in der Schweiz, S. 266-295.
- Murtaza, Muhammad Sameer (2015): »Stresstest für den Islam. Muslime brauchen nicht noch eine Reform, sondern Streitkultur«, in: The European online (27.04.2015): <http://www.theeuropean.de/muhammad-sameer-murtaza/9793-von-vergangenen-reformationen-lernen> vom 06.09.2017.
- Odehnal, Bernhard (2014): »Schwarze Pädagogik spielt eine grosse Rolle«, in: Tages-Anzeiger online (24.09.2014): <https://www.tagesanzeiger.ch/ausland/europa/Schwarze-Paedagogik-spielt-eine-grosse-Rolle-/story/30664009> vom 01.09.2017.
- Parker, Geoffrey (1995): Große illustrierte Weltgeschichte. Eine umfassende, farbige und aktuelle Darstellung der Menschheitsgeschichte, Wien.
- Qadhi, Yasir (2015): »Der Islam braucht Veränderung, aber keine Ratschläge«, in: The European online (29.04.2015): <http://www.theeuropean.de/yasir-qadhi/9763-ein-von-muslimen-reformierter-islam> vom 06.09.2017.
- Roy, Olivier (2017): »Ihr liebt das Leben, wir lieben den Tod«. Der Dschihad und die Wurzeln des Terrors, München.
- Rüegg, Michael (2016): Krise der Freiheit. Religion und westliche Welt. Plädoyer für ein gelassenes Verhältnis, Basel.
- Said, Edward (1979): Orientalism, New York.

- Schulze, Reinhard (2016): Geschichte der Islamischen Welt. Von 1900 bis zur Gegenwart, überarb. und aktual. Aufl., München.
- Sarikaya, Yasar (2016): »Islamische Religionspädagogik als Medium der Erneuerung islamisch-religiösen Wissens«, in: Yasar Sarikaya/ Adem Aygün (Hg.), Islamische Religionspädagogik. Leitfragen aus Theorie, Empirie und Praxis, Münster, S.61-82.
- Senn, Bernard/Walser, Dagmar (2017). »Braucht der Islam eine Reformation«. Sendung auf Radio SRF (31.03.2017): <https://www.srf.ch/sendungen/kontext/braucht-der-islam-eine-reformation> vom 01.09.2017).
- Weiss, Hilde (Hg.) (2007): Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlicher der zweiten Generation, Wiesbaden.

Religionstheoretische und ägyptologische Gedanken zum Thema Gewalt

JAN ASSMANN

DER BEGRIFF »GLAUBEN«

Mit dem Exodus beginnt das Zeitalter des Glaubens. Lassen Sie mich zunächst diese beiden Begriffe, »Exodus« und »Glaube« erläutern. Mit »Exodus« ist natürlich nicht das historische oder mythische Ereignis gemeint, das die Bibel um 1450 v.Chr. und die moderne Geschichtsforschung meist um 1250 ansetzt, und von dem niemand sagen kann, wie und ob überhaupt es stattgefunden hat. Gemeint ist die Erinnerung daran, die im 2. Buch Mose literarisch ausgestaltet und religiös kanonisiert wurde. Dieses erinnerungsgeschichtliche Ereignis fällt in die Zeit des babylonischen Exils und der Wiedererrichtung des Tempels in Jerusalem. Es handelt sich um eine Epochenschwelle, die gekennzeichnet ist einerseits durch die Katastrophe, den vollständigen Untergang der Königreiche Israel und Juda, und andererseits durch die Neugründung Israels als Judentum (vgl. Assmann 2015).

Mit diesem Ereignis beginnt das Zeitalter des Glaubens, denn das frühe Judentum wird zum Ausgangspunkt der »abrahamitischen« Religionen Judentum, Christentum und Islam, die auf *Offenbarung* und

Glauben gegründet sind und sich über die ganze Welt ausgebreitet haben. Der Einwand liegt nahe, dass es »Glauben« doch in allen Religionen gibt. In allen Religionen der Welt glauben doch die »Gläubigen« an ihre jeweiligen Gottheiten. Das Zeitalter des Glaubens ist, so verstanden, doch so alt wie die Religion und die ist so alt wie der homo sapiens. Wenn man den Begriff »Glaube« in einem so weiten Sinne fasst, dann ist das richtig, aber dann verliert dieser Begriff auch alle analytische Trennschärfe. »Glaube« im engeren Sinne gibt es nur, wo es besondere Vorstellungen von Offenbarung, Transzendenz und einem Bund zwischen Gott und Menschen gibt. Mit diesen Vorstellungen kommt eine neue Form von Religion in die Welt und führt das Zeitalter des Glaubens herauf. Das christliche Europa lebte anderthalb Jahrtausende im Zeitalter des Glaubens und kann in dieser Zeit als sein explizitester, ausgeprägtester Exponent gelten. Seit dem 18. Jahrhundert aber begann umgekehrt gerade in Europa dieses Zeitalter zu verblassen und wiederum ist es eine Katastrophe vergleichbaren Ausmaßes, die beiden Weltkriege und der Holocaust, die imstande ist, ein neues Zeitalter heraufzuführen.

Glaube im strengen Sinne, sagte ich, gibt es nur, wo es *Offenbarung* gibt. Auch hier drängt sich der Einwand auf, dass doch wohl alle Religionen Formen von Offenbarung kennen. Alle Religionen kennen doch Formen und Medien, in denen die Götter den Menschen ihren Willen kundtun und mit ihnen kommunizieren. Dazu gehören etwa Opferschau, Vorzeichen, Orakel und Träume. Da gibt es aber einen wichtigen Unterschied zu beachten. Solche Offenbarungen geschehen immer wieder und beziehen sich immer auf spezielle Situationen. Außerdem sind sie meist vieldeutig und erfordern Techniken und Spezialisten zu ihrer Deutung. Die Offenbarung, die ich meine, geschieht dagegen nur ein für alle Mal. Sie ist allumfassend, bezieht sich auf die gesamte Lebenssituation des Einzelnen wie des Volks, und stellt das Gott- und Weltverhältnis der Gläubigen auf eine neue, ewig gültige Grundlage. Das ist die Art von Offenbarung, wie sie den Kindern Israels am Sinai, den Christen in Bethlehem und den Muslimen in Mekka und Medina zuteil wurde. Diese Art von Offenbarung kennen die

anderen Religionen nicht, sie ist den »abrahamitischen Religionen«
eigentümlich.¹

Offenbarung in diesem Sinne setzt einen Begriff von *Transzendenz* voraus, denn was hier offenbart wird, kommt nicht aus langer Erfahrung und alter Überlieferung, sondern von außen. Es ergibt sich nicht aus dem gesunden Menschenverstand, sondern geht weit darüber hinaus und will nicht erfahren und erforscht, sondern geglaubt werden. Auch hier liegt wieder der Einwand nahe, dass doch alle Religionen einen Begriff von Transzendenz kennen. Alle Religionen verehren Gottheiten, die zwar kultisch erreicht werden können, aber menschlicher Verfügbarkeit entzogen und insofern transzendent sind. Transzendenz in dem engeren, prägnanten Sinne jedoch, wie er dem neuen Begriff von Offenbarung zugrunde liegt, bedeutet Außerweltlichkeit. Diesen Transzendenzbegriff kennen die anderen Religionen nicht, er ist ebenso neu wie der Begriff der einmaligen, allumfassenden, alles gründenden Offenbarung. Alle alten, vom biblischen Glauben an den Einen Gott als heidnisch ausgegrenzten Religionen verehren in ihren Gottheiten die kosmischen und natürlichen Gewalten, von deren Gaben und Gefahren sie sich abhängig fühlen und denen sie ein Antlitz geben, um mit ihnen in Verbindung treten zu können. Auch die Offenbarungen dieser Gottheiten bedienen sich innerweltlicher Phänomene. Manche Religionen wie z.B. die altägyptische, die babylonische und viele asiatische Religionen dehnen Wesen und Macht bestimmter Gottheiten über den Kosmos hinaus aus, aber bestehen doch immer auf einer Kon-

1 In meinem Buch Exodus (2015) habe ich den neuen Begriff der Offenbarung als das eigentliche Thema des Buches Exodus herausgestellt, das darin in fünf Schritten entfaltet wird: (1) die Namensoffenbarung in der Szene am brennenden Dornbusch (Kap. 3-6), die Machtoffenbarung in Form der 10 Plagen und des Meerwunders (Kap. 7-14), die Offenbarung von Bund und Gesetz am Sinai, der Höhepunkt, auf den alles zuläuft und auf den sich alles Folgende bezieht (Kap. 19-24), die Offenbarung des Zeltheiligtums (Kap. 25-31) und die Selbstoffenbarung Gottes als Versöhnungsgestus nach der Krise mit dem Goldenen Kalb (Kap. 32-34).

tinuität von Transzendenz und Immanenz in Formen innerweltlicher göttlicher Belebung und Beseelung der Welt. Erst der biblische Schöpfungsmythos trennt streng zwischen Gott und Welt und stellt Gott und Welt als Subjekt und Objekt gegenüber. Alle Göttlichkeit ist bei Gott, die Welt ist nichts als sein Werk und alle Vorstellung und Anbetung irgendwelcher innerweltlicher Figuren und Objekte ist kategorisch verboten. Der Mensch soll die Schöpfung verwalten, aber nicht anbeten.² Überweltlichkeit und Außerweltlichkeit muss man daher auseinanderhalten. Überweltlichkeit impliziert eine Kontinuität zwischen Welt und Gott, Außerweltlichkeit dagegen radikale Diskontinuität.

Dieser radikal außerweltliche Gott³ ist es, der sich der Welt und den Menschen in einem Akt ein für alle Mal ergehender, alles menschliche Leben auf eine völlig neue Grundlage stellender Offenbarung zuwendet. Diese Offenbarung kommt von außen und hat daher einen ganz anderen, völlig neuartigen Anspruch auf Wahrheit, Geltung und Verbindlichkeit. Die kleinen Offenbarungen der anderen Religionen erfordern in erster Linie Aufmerksamkeit, um nichts zu verpassen, was an Vorzeichen, Orakeln und Träumen wichtig sein könnte. Die große Offenbarung der biblischen Religion dagegen erfordert Gedächtnis, weil sie ein für alle Mal ergeht und von allen kommenden Generationen bewahrt und befolgt werden muss.

Der dritte Begriff, der für die Religionen im Zeitalter des Glaubens konstitutiv ist, ist der des *Bundes*. Die große Offenbarung ergeht nicht allen Menschen, sondern nur einem Kreis auserwählter Adressaten. Bei der Urform dieses Offenbarungstyps ist es das auserwählte Volk, das JHWH aus Ägypten befreit, um mit ihm einen Bund zu schließen. Zu

2 Dieses Prinzip wird im Bilderverbot (Dtn 5.8-9 = Ex 20.4-5) und im Motiv des »dominium terrae« (Gen 1,28) eingeschärft.

3 Zu dieser radikalen Außerweltlichkeit entwickelt sich die monotheistische Gottesidee allerdings erst in Hellenismus und Spätantike, die das biblische Gottesbild im Licht der griechischen Philosophie (Platon und Aristoteles) deuten. Aber schon in der Bibel tritt Gott in immer größere Distanz zur Welt (vgl. Miles 1996).

diesem Zweck ruft Gott das Volk an den Berg Sinai, um ihm dort sich und die Gesetze zu offenbaren, auf die dieser Bund gegründet sein soll und deren Befolgung dem Volk dazu dienen soll, in aller Zukunft in diesem ein für allemal für ewige Zeiten geschlossenen Bund zu verbleiben. Der Bund knüpft ein Band zwischen dem außerweltlichen Gott und dem auserwählten Volk, er stiftet gleichsam eine Enklave außerweltlicher Heiligkeit in der weltlichen Welt. Der Einwand, der sich hier aufdrängt, geht nicht etwa wie bisher dahin, dass doch alle Religionen die Vorstellung eines Bundes zwischen Gott und Volk kennen, sondern betont umgekehrt, dass diese Vorstellung exklusiv jüdisch sei. Natürlich wurzelt der Begriff des Bundes, hebräisch: *b^erit*, fest in der jüdischen Tradition und ist von der Idee des auserwählten oder heiligen Volkes, *goj qadôsch*, nicht zu trennen. Sein jüdisches Spezifikum liegt in der zugleich religiösen und ethnischen Definition der Zugehörigkeit. Jude ist, wer das Gesetz hält und von Abraham abstammt.

Der Bundesgedanke impliziert notwendigerweise das Prinzip der Mitgliedschaft, das über Kriterien definiert ist. Zu diesen Kriterien gehört in allererster Linie der *Glaube*, hebräisch: *aemunah*, arabisch: *aemaen*, griechisch: *pistis*, lateinisch: *fides*, der soviel bedeutet wie das feste Vertrauen auf die Bundeszusage Gottes, mit denen zu sein, die an ihn glauben. Dieser prägnante Begriff von Glauben ist anderen Religionen fremd und die Missionare hatten große Mühe, in anderen Sprachen ungefähre Äquivalente für diesen fremden Begriff zu erfinden. Im Grunde musste selbst das griechische *pistis* von Paulus ziemlich umdefiniert werden, um es als Wiedergabe von *aemunah*, dem Bundesvertrauen, geeignet zu machen. Im Neuen Testament heißt »glauben« vor allem an Christus glauben, d.h. glauben, dass Jesus von Nazareth der Sohn Gottes und der »gesalbte« Erlöser ist, denn darauf beruht im Christentum der Bund. Im Judentum bildet neben der Abstammung von Abraham das Beachten der Gesetze das Kriterium der Mitgliedschaft im Bund. Christentum und Islam haben das ethnische Kriterium der Abstammung aufgehoben und den Bund daher allen Menschen geöffnet. Geblieben ist das Kriterium des Glaubens an die Offenbarung,

für die Christen in Gestalt Jesu Christi, in dem das Wort Fleisch, d.h. das Gesetz leibhaftiges, nachlebbares Vorbild geworden ist, und für die Muslime an die Offenbarung des Korans durch den Engel Gabriel an Mohammed.

Die Idee dieses Bundes bildet den Kern der neuen Religion, die schon von Laktanz als so neuartig empfunden wurde, dass er dem lateinischen Wort *re-ligio*, von *relegere*, »wieder (und wieder) durchgehen, aufmerksam beachten«, eine neue Etymologie unterlegte und es von einem Verb *re-ligare* »wieder-verbinden« ableitete und Religion als die Wiederanknüpfung des durch den Sündenfall gebrochenen Bundes definierte. Das alte *relegere* von dem etwa Cicero, sicher zu Recht, das Wort *religio* ableitete, bezieht sich genau auf die sorgfältig beobachtende Aufmerksamkeit, die die römische wie alle alten Religionen forderten und das neue *religare* bezieht sich ebenso präzise auf die von der neuen geforderten Bewahrung der den Vätern zuteil gewordenen Offenbarung im Gedächtnis der Gläubigen (vgl. Laktanz 2011: 389).

RAHMUNGEN DER NEUEN RELIGIONSFORMEN

Die neue Religionsform zieht einen dreifachen Rahmen. *Erstens* grenzt sie die Mitglieder des Bundes aus dem Rest der Menschheit aus. Der hebräische Begriff für die Bundesmitglieder, *qahal*, bedeutet soviel wie »Vollversammlung« und wird im griechisch schreibenden Christentum als *ekklesia*, Volksversammlung, wiedergeben, wovon im Französischen *église* und im Italienischem *chiesa* mit der Bedeutung »Kirche« kommen. Das deutsche Wort »Kirche« kommt ebenso wie englisch »church« von *kyriaké (oikos)*, »das Haus des Herrn« und bedeutet dasselbe wie *ekklesia*. Die Versammlung der Gläubigen hat ihr Zentrum und ihren Inbegriff im Gotteshaus. Das Wort »Synagoge« für den Ort des jüdischen Gottesdienstes kommt aus dem Griechischen und heißt »Zusammenführung«. Das arabische Wort für die Gemeinschaft der Gläubigen ist *ʿumma*, das Wort für Moschee, arabisch *Masdjid*,

heißt »Ort der Niederwerfung« (zum Gebet) und bringt dieselbe Idee zum Ausdruck, dass Gottesdienst und Versammlung gleichbedeutend sind. Die Gläubigen versammeln sich zum Gottesdienst. In allen Varianten der neuen Bundesreligion sind Gotteshaus und Versammlungshaus der Gläubigen identisch. Nichts liegt der Idee des Tempels ferner, in dem die alten Religionen ihren architektonischen Ausdruck finden. Hier ist das Volk allenfalls in den Vorhof zugelassen und auch das nur zu den hohen Festen. Der Tempel ist in erster Linie das Haus Gottes und nicht des Volkes. Das gilt zunächst auch für den jüdischen Tempel. Die neue Religion gewinnt ihre eigentliche Form mit der Zerstörung des Zweiten Tempels und mit dem Auszug von Mekka nach Medina.

Der *zweite* Rahmen, den die neue Religionsform zieht, wirkt nach innen. Im Gegensatz zu den anderen, alten Religionen, die mit Kultur identisch sind, bildet die neue Religion ein System, das auf eigenen Gesetzen beruht und sich von anderen Systemen oder Sub-Systemen der Kultur wie Recht, Politik, Wirtschaft, Kunst, Wissenschaft usw. abgrenzt. So ist erst die neue Religion in der Lage, von ihrem eigengesetzlichen Standpunkt aus die Kultur zu kritisieren und im Grenzfall sogar zu kontrollieren, indem sie sich die anderen Gebiete unterordnet (vgl. Assmann 2016).

Einen *dritten* Rahmen zieht die neue Religionsform mitten durch ihre Anhänger. Das ist der Rahmen, aus dem der Mensch fallen kann, wenn er ihre Gesetze bricht oder ihre Lehren verfehlt. Die Geschichte des Goldenen Kalbs, die im Buch Exodus unmittelbar nach dem Bundesschluss stattfindet, stellt eine Art Urszene dieses Rahmenbruchs dar. Lehren und Gesetze kennen alle Religionen, aber sie gelten dort für die Priester, die sich durch Reinheit und Gelehrsamkeit aus der Masse des Volkes abheben. Ebenso bilden auch die Tempel Enklaven der Heiligkeit in der profanen Welt. In der neuen Religion gibt es zwar noch gewisse Abstufungen, aber grundsätzlich sind alle Gläubigen in den Lehren unterwiesen und zur Einhaltung der Gesetze, darunter Reinheits- und Speiseregeln verpflichtet. Im Judentum und Islam fällt man aus dem Rahmen, wenn man Schweinefleisch isst, im Islam zu-

dem, wenn man Alkohol trinkt; im Christentum gibt es andere Möglichkeiten, aus dem Rahmen zu fallen, wie die mittelalterlichen Ketzer- und Hexenprozesse sowie die bis heute geübten Exkommunikationsverfahren der katholischen Kirche zeigen.

Die drei Rahmen, mit denen sich die neue Religionsform umgibt, machen sie von der Geschichte sowie von Staat, Herrschaft, Kultur, Territorium, Tempel unabhängig, indem sie das Leben der Gemeinschaft auf die außerweltliche, außergeschichtliche Grundlage der Offenbarung und des Glaubens stellen. Das ist, was die Juden im babylonischen Exil aus der Katastrophe ihrer Geschichte, aus dem völligen Zusammenbruch ihrer Welt gelernt haben. Aus dem Untergang haben sie das Zeitalter des Glaubens heraufgeführt.

RELIGION UND GEWALT

Die drei Rahmen enthalten aber auch ein antagonistisches Moment, das sich unter bestimmten historischen Umständen in Richtung Intoleranz und Gewalt radikalieren kann. Damit komme ich zu dem in letzter Zeit vieldiskutierten Problem eines möglichen Zusammenhangs zwischen Monotheismus und Gewalt (vgl. Schieder 2014). Der entscheidende Punkt hier ist nicht der Monotheismus als solcher, also der Glaube an einen einzigen Gott, sondern die mögliche antagonistische Aufladung der Rahmen, die sich aus der Struktur der neuen Religionsform mit ihrer Gründung auf den Ideen von Offenbarung, Bund, Treue und Glauben ergeben.

In seinem in den 1790er Jahren entstandenen aber erst 1817 in den *Noten und Abhandlungen zum West-Östlichen Diwan* veröffentlichten Essay »Israel in der Wüste« trifft Johann Wolfgang von Goethe folgende bemerkenswerte Feststellung:

»Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens.« (Goethe 2000: 208)

Das gilt natürlich nicht für alle Geschichte und alle Religionen, aber es gilt für das Zeitalter des Glaubens und ist heute aktueller als je zuvor, wo Europa sich von seiner einstigen Rolle als Hort des Glaubens zu seiner neuen Bedeutung als Hort des Säkularismus zu entwickeln begonnen hat.

Was den äußeren Rahmen angeht, so fehlt ihm im Judentum von Haus aus jede antagonistische Spitze. Er hat hier den Charakter der Selbstaussgrenzung. Durch die Bewahrung und Befolgung des Gesetzes, das die Grundlage des zwischen JHWH und Israel geschlossenen Bundes bildet, unterscheidet sich Israel unter allen Völkern und »bezeugt« daher die Macht und Einzigkeit seines Gottes. »Ihr seid meine Zeugen«, sagt Gott zweimal bei Deutero-Jesaja (43,10; 44,8). Diese Zeugenschaft heißt hebräisch Kiddusch Haschem »die Heiligung des Namens (Gottes)« (vgl. Lenzen 2002). Das kann im Grenzfall dazu führen, für die Wahrheit Gottes eher zu sterben als das Gesetz zu brechen. »Ich bin geboren und in die Welt kommen«, sagt Jesus nach Johannes zu Pilatus, »dass ich die Wahrheit bezeuge«. Diese Wahrheit ist das Reich, das nicht von dieser Welt ist, an das man nur glauben aber nicht erforschen und beweisen kann. Die Mitglieder dieses Reichs bzw. Bundes bezeugen den Bund, in dem sie nach seinen Gesetzen leben und im Grenzfall für ihn sterben. Unser Wort »Märtyrer« kommt bekanntlich vom griechischen *martys* »Zeuge«.

Im Alten Testament hat die Unterscheidung zwischen Israel und den Völkern, aus deren Kreis sich JHWH Israel erwählt hat, keine polemischen Implikationen. Der Plural des hebräischen Worts *goy* »Volk«, *goyim*, heißt zugleich »Heiden«. Aber die *goyim* sind nicht »Ungläubige«, sondern »Andersgläubige«, und dass sie an anderes glauben, ist völlig in Ordnung, da sie ja nicht in den Bund berufen sind. Auch für Vertrauen und Verständigung mit den »Völkern« gibt es bei aller selbstaussgrenzender Wirkung des Gesetzes eine gewisse Grundlage. So findet sich z.B. in der Bibel die Unterscheidung zweier Begriffe von Gottesfurcht. Der eine lautet *yir'at JHWH*, die Furcht des Herrn. Das ist die Gottesfurcht, von der es in Ps 111, 10 und Spr 9,10 heißt, dass sie der Weisheit Anfang sei. »Timor Domini principium sa-

pietiae« – so steht es über den Eingängen unendlicher Gymnasien. Das bezieht sich auf die Bundes-interne, Offenbarungs-basierte Form von Moral, die durch das Gesetz vorgeschrieben ist. Der andere Begriff von Gottesfurcht lautet *yir'at Elohim* »timor Dei«, und dieser Begriff wird auch auf Nichtisraeliten angewendet. So heißt es von den ägyptischen Hebammen der Hebräer, dass sie Gott fürchteten (Ex 2, 15-22, vgl. Exodus, 1.39f.) und von den Amalekitern, die die ägyptische Nachhut beim Marsch durch die Wüste überfielen, umgekehrt, dass sie keine Gottesfurcht hatten (Dtn 25, 17f.). Als Abraham beim König von Gerar, einem Kanaanäer, weilt, gibt er Sarah als seine Schwester aus, weil er annimmt, dass es keine Gottesfurcht in diesem Lande gibt und er daher um seiner Frau willen umgebracht werden könnte (Gen 20,11). Abraham setzte bei Ausländern keine Gottesfurcht voraus und wird Lügen gestraft. Das andere Konzept einer Vertrauensgrundlage außerhalb des Bundes ist der Bund, den Gott mit Noah, dem Überlebenden der Sintflut und daher dem Repräsentanten der gesamten Menschheit schließt. Darin verpflichtet sich Gott, nie wieder das Leben auf der Erde durch eine Flut zu vernichten und verpflichtet die Menschen auf zwei Gebote:

»Allein esset das Fleisch nicht mit seinem Blut, in dem sein Leben ist!

Auch will ich euer eigen Blut, das ist das Leben eines jeden unter euch, rächen und will es von allen Tieren fordern und will des Menschen Leben fordern von einem jeden Menschen. Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll auch durch Menschen vergossen werden; denn Gott hat den Menschen zu seinem Bilde gemacht.« (Gen 9,4-6)

In der Begründung des Tötungsverbots klingt das Motiv der universalen Menschenwürde an: Gott hat den Menschen sich zum Bilde geschaffen, und als ein Bild Gottes ist der Mensch heilig und unantastbar. In dieser Form ist das noachidische Gebot auch heute noch die beste Grundlage eines Weltethos. Der Sinn des Noah-Bundes ist die kategorische Verwerfung der Gewalt, sowohl auf Seiten Gottes als auch der Menschen, aller Menschen. Für die Bibel gibt es also durchaus Moral

außerhalb der eigenen Religion. Die Grundlage der ursprünglichen, »heidnischen« allgemeinen Übersetzbarkeit bildete jedoch ein ganz anderes Prinzip: die kosmische Immanenz der verschiedenen Gottheiten. Sie alle wirkten in der Welt, die allen gemeinsam war. Der entscheidende Punkt der neuen Religion war die Aufkündigung dieser Kontinuität von Gott und Welt. Der außerweltliche Gott hat keinen gemeinsamen Nenner mit den inner- und überweltlichen Göttern der anderen.⁴

Eine Ausnahme gibt es allerdings bei der grundsätzlich unproblematischen Beziehung zwischen Israel und den Völkern: die Kanaaniter, d.h. die Urbevölkerung des Gelobten Landes, das Israel nach dem Auszug aus Ägypten in Besitz nehmen soll. Von diesen Völkern, hinter denen sich offenbar nichts anderes verbirgt als die noch nicht zur neuen Religion des Bundes konvertierten Hebräer sehe ich hier erst einmal ab. Problematisch wird die Unterscheidung zwischen Mitgliedern und Nichtmitgliedern erst im Christentum und Islam, da diese Religionen ja allen Menschen die Chance der Mitgliedschaft eröffnen und daher keine Andersgläubigkeit anerkennen. Jetzt werden die Andersgläubigen zu Ungläubigen, die es für den Bund zu gewinnen und, was den Islam betrifft, im Grenzfall auch zu vernichten gilt.

Wieder könnte man einwenden, dass ein Begriff von Identität und ein Element von Abgrenzung allen Religionen eignet. Genau das ist aber nicht der Fall. Dass die Griechen sich von den »Barbaren« abgrenzen, hat keinen religiösen Sinn, und dass im Alten Rom einmal gewisse orientalische Kulte verboten wurden, hat mit öffentlicher Ordnung, aber nichts mit Glauben zu tun. Im Gegenteil: die alten Religionen standen einander nicht als fremd und schon gar nicht als feindlich gegenüber. Die Gottheiten der einen galten als mit denen der anderen korrelierbar, ja geradezu übersetzbar und identifizierbar. Dass die Anderen eine andere Religion besaßen und andere Götter verehrten, bilde-

4 Das Prinzip der Übersetzbarkeit und ihrer kosmischen Basis habe ich in *Moses der Ägypter* (1998, S. 73-82) als das Besondere der »heidnischen« Religionen dargestellt.

te kein Element der Abgrenzung, sondern ganz im Gegenteil der Verständigung. Nur auf dieser Grundlage konnte man ihnen vertrauen und mit ihnen Verträge schließen.

Das antagonistische und tendenziell polemische Element der neuen Form von Religion hat seine historische Grundlage darin, dass sie in ihren drei wichtigsten Erscheinungsformen, Judentum, Christentum und Islam, als eine Reformbewegung gegenüber älteren Traditionen auftrat, die sie verteufelten und verfolgten, im Christentum, sobald es als römische Staatsreligion an die Macht kam und im Islam von Anfang an. Was das Judentum angeht, muss man sich von der Vorstellung freimachen, es ginge auf Moses und den Auszug aus Ägypten zurück, was man landläufig im 14. oder 13. Jahrhundert v.Chr. annimmt, oder gar auf Abraham, den die Bibel über 400 Jahre früher ansetzt. Das ist die erzählte Zeit, aber nicht die Zeit der Erzählung. Die hat man vielmehr zwischen 720 und 450 anzusetzen, mit dem Auftreten der ersten religionskritischen Propheten Hosea und Amos, der josianischen Kultreform 622, dem babylonischen Exil und vor allem dem Wiederaufbau des Tempels als dem Gründungsakt des frühen Judentums. Damit beginnt das »Zeitalter des Glaubens«. Es sind die Israeliten, die es nach über hundertjähriger Unterdrückung durch die Assyrer und nach dem vollständigen Zusammenbruch ihres Staates und dem Verlust von Land und Tempel, im babylonischen Exil heraufgeführt haben. Die Religion Alt-Israels war eine Religion wie alle anderen auch, schwach polytheistisch, mit JHWH als Nationalgott an der Spitze eines kleinen Pantheons und der Vorstellung eines übernationalen Schöpfergottes El.⁵ Das war die Tradition, die von einer radikal puritanischen Bewegung wie man sie vor allem mit dem Deuteronomium verbindet reformiert wurde. Die damit verbundene Gewalt und Polemik findet ihren Ausdruck in den Passagen, die zu Vertreibung und Vernichtung der Ureinwohner des Landes, der Kanaaniter, aufrufen und jede Schonung und Verständigung mit ihnen verbieten. Es handelt sich dabei um den

5 Zum Charakter der altisraelitischen Religion als einer archaischen oder »primären« Religion vgl. Lang 2002.

Hass gegen die eigene Vergangenheit, wie er für die Situation von Konvertiten typisch ist (vgl. Exodus, 275-281; Keel 1995, 2002). Mose und der Mythos vom Auszug aus Ägypten sind narrative Symbole dieses revolutionären Aktes einer Verwerfung des Bestehenden zugunsten einer Neugründung in Form einer Ordnung, die nicht im Gegebenen und Tradierten, sondern in einer außerweltlichen Offenbarung wurzelt. Jesus und Mohammed kann man natürlich nicht als narrative Symbole bezeichnen. Sie sind historische Figuren, die gelebt und gewirkt haben. Trotzdem wandeln sie unverkennbar in Moses' Spuren und im Horizont des Glaubens, dessen Zeitalter nicht mit Abraham oder Moses, sondern mit der Gründung des Zweiten Tempels beginnt, mit den frühen Propheten und den Deuteronomisten als Vorläufern.

Zu den Vorläufern gehört aber ohne Zweifel auch Zarathustra. Wir dürfen nicht vergessen, dass die persischen Könige, die Israel aus Babylon befreiten, ihrem eigenen Großreich als Provinz einverleibten und bis zum Untergang des Perserreichs durch Alexanderregierten, Anhänger des Zoroastrismus waren. Der Zoroastrismus deutet die Welt als Schauplatz des Kampfes zwischen Ohrmazd und Ahriman, den Mächten des Lichts und den Dämonen der Finsternis, dem Prinzip des Guten und dem Prinzip des Bösen. Nachdem Ohrmazd die Menschen geschaffen hat, sind sie zu Ahriman abgefallen. Zarathustra wurde dazu berufen, sie zur Verehrung des Ohrmazd zurückzuführen. Ihm offenbarte Ohrmazd die Gesetze der wahren und guten Religion. Die avestischen Schriften, in denen diese Offenbarungen niedergelegt sind, sind voll schärfster Polemik gegen die Anhänger des Ahriman, des Bösen und Falschen.

Wirklich brisant wird diese Unterscheidung zwischen Mitgliedern und Anderen, Gläubigen und Ungläubigen, im Horizont der Vorstellungen von Weltende und Weltgericht (vgl. Assmann 2012). In den christlichen Darstellungen des Weltgerichts, allen voran Michelangelos Wandgemälde in der sixtinischen Kapelle, sieht man Jesus als Weltenrichter diese Unterscheidung verkörpern, indem er die Guten zur Rechten ins Paradies einlädt und die Bösen zur Linken in die Hölle schickt. Beim Weltgericht am jüngsten Tag spricht und vollstreckt Gott das

Urteil, aber schon vorher, im Gang der irdischen Geschichte, kommt es darauf an, sich auf die Seite des Guten, des Lichts und des Glaubens zu stellen und für Gott gegen die Vertreter des Bösen, der Finsternis und des Unglaubens vorzugehen. In den zoroastrischen Schriften ist die Vorstellung vom Endkampf zwischen Ohrmazd und Ahriman zentral, im Koran begegnet das Motivs des Weltgerichts und der Abrechnung mit den Gottesfeinden in fast jeder Sure, im Neuen Testament ist es prominent vertreten in Mt 25 und der Offenbarung des Johannes, die jüdische zwischentestamentliche und auch die apokryphe christliche Literatur ist voll von apokalyptischen Schriften. Die Unterscheidung, die mit dem Zeitalter des Glaubens in die Welt kam, erfuhr im Hellenismus und in der Spätantike durch die Vorstellungen von Weltende und Weltgericht eine enorme Verschärfung, die uns noch heute in zunehmendem Maße zu schaffen macht, und die Zukunft nicht nur der Religion wird davon abhängen, in welchem Maße es gelingt, das apokalyptische Denken, das alle fundamentalistischen Bewegungen befeuert, einzudämmen.

DIE MOSAISCHE UNTERSCHIEDUNG

In meinem 1997 auf englisch und 1998 auf deutsch erschienenen Buch *Moses der Ägypter* habe ich die mit dem neuen Religionstyp in die Welt gekommene Unterscheidung die »mosaische Unterscheidung« genannt und als Unterscheidung zwischen wahr und falsch im Raum des Religiösen verstanden (ausführlicher hierzu: Assmann 2003). Meine These war, dass diese Unterscheidung dort bisher keinen Platz hatte, dass die Vorstellung falscher Götter und falscher Religionen in den alten Religionen vollkommen undenkbar war und dass mit dieser Unterscheidung notwendigerweise eine gewisse Intoleranz gegenüber dem mit der eigenen Wahrheit als unvereinbar empfundenen Denken und Handeln verbunden war. Inzwischen hat mich eine genauere Lektüre der Bibel, insbesondere der Bücher Exodus bis Deuteronomium, dazu gebracht, zwei Formen des alttestamentlichen Monotheismus zu unter-

scheiden: den Monotheismus der Treue und den Monotheismus der Wahrheit (vgl. Exodus, 106-119). Nur der Monotheismus der Treue verdient das Adjektiv »mosaisch«, nur er ist eng mit dem Namen Moses verbunden. Kennzeichnend für diese Religionsform ist der Glaube an einen einzigen Gott, aber in einer Welt, die man durchaus von vielen anderen Göttern bewohnt und beherrscht sieht. So jedenfalls erscheint sie in ihrer ersten, revolutionären Form im Pentateuch und bei den frühen Propheten. Der »Monotheismus der Wahrheit«, der keine anderen Götter als den Einen Schöpfer von Himmel und Erde anerkennt, ist etwas anderes, das in der biblischen Welt erst mit den späteren Propheten, Deuterocesaja, Jeremia und anderen sowie in anderen biblischen Büchern der Perserzeit greifbar wird. Der Monotheismus der Treue, der sich in einer Welt voller Götter einem Einzigen, dem Befreier aus der ägyptischen Knechtschaft, verbindet, ist das Ursprüngliche und weiterhin Dominante. Dieser Befreiergott ist ein kategorisch neuer Gott, kein Gott aus dem Kreis der polytheistischen Götterwelt, der sich auf Kosten aller anderen durchgesetzt hat, ebenso wie auch die Religion im Zeitalter des Glaubens eine kategorisch neue Religion ist, so viel sie dann auch vom Alten in sich aufgenommen hat.

Die Idee dieser neuen Religion des Gottesbundes taucht, wie schon gesagt, erstmals bei den frühen Propheten Israels, Hosea, Amos und Micha auf und wird dann im Babylonischen Exil und nach der Rückkehr nach Jerusalem kodifiziert und durchgesetzt. Die Erfahrung des Durchbruchs zu etwas grundsätzlich Neuem wird im 2.-5. Buch Mose als »Offenbarung« gedeutet und in einer Großen Erzählung gestaltet, die das Zeitalter des Glaubens fundiert. Sie liegt dem frühen Judentum des II. Tempels und seinen drei Nachfolgern zugrunde: dem rabbinischen Judentum, dem Christentum, dem Islam und dann allen Religionen, die sich seither an diesem Vorbild orientiert haben. Da die Offenbarung, auf der diese Religionen gründen, ein für alle Mal ergangen ist und alles darauf ankommt, ihre Botschaft zu fixieren und zu erinnern, beruhen alle diese Religionen auf einem Corpus heiliger Schriften, die gewissermaßen das Drehbuch darstellen, das von den Gläubigen in Lebenspraxis umgesetzt werden muss. Es sind Religionen der schriftbe-

zogenen Erinnerung und Auslegung, im Gegensatz zu den heidnischen Religionen, die auf Opferkult, Aufmerksamkeit und Divination beruhen.

Auf dem beschriebenen Komplex aus Offenbarung und Verheißung, Bund und Gesetz, Glaube und Treue beruht, was wir heute landläufig unter Religion verstehen. Es ist dieser Typus von Religion, der seit dem 18. Jahrhundert mit der Aufklärung in Europa zu verblasen scheint. Seit der iranischen Revolution von 1979 jedoch spricht man von einer »Wiederkehr der Religion«, die das westliche, maßgeblich von Max Weber begründete Modell einer Rationalisierung und »Entzauberung« der Welt Lügen gestraft habe (vgl. Joas 2017). Statt sich in einem unaufhaltsamen Prozess der Modernisierung, dem sich auf lange Sicht keine Gesellschaft der Welt entziehen könne, allmählich aufzulösen, hat in allen drei Religionen, die das Erbe des frühen Judentums angetreten haben, Judentum, Christentum und Islam, die Religion in Gestalt fundamentalistischer Bewegungen, die sich auf die heiligen Schriften berufen, enorm an Einfluss gewonnen. Hier zeigt sich, dass »die« Religion, die seit 40 Jahren »zurückgekehrt« ist, ihre politische Durchschlagskraft aus dem Monotheismus der Treue bezieht, der im Zeitalter des Glaubens den Glutkern religiöser Überzeugungen gebildet und sich als aufklärungs- und säkularisierungsresistent erwiesen hat. Der Erfolg dieser »Wiederkehr« beruht zu einem großen Teil auf der Allianz, den gerade diese Form von Religion mit der Politik eingegangen ist. In Israel spielen die Ultraorthodoxen und die Fundamentalisten im Parlament eine bestimmende Rolle, in USA haben die evangelikalen Richtungen einen enormen Einfluss gewonnen und der Islam hat seinen Charakter als eine politische Religion nie aufgegeben. Die Gefahr eines »Monotheismus der Treue« liegt in der Möglichkeit, unter bestimmten historischen Umständen wie Krieg, Kolonialisierung, Unterdrückung, Ausbeutung, Demütigung (man denke an die Mohammed-Karikaturen) usw. in militantes »Eifern« umzuschlagen, das sich auf entsprechende Vorbilder und Vorschriften in den heiligen Schriften berufen kann.

Demgegenüber gilt es aber auch die Großartigkeit und Strahlkraft dieses auf Offenbarung und Glauben, Bund und Treue basierenden Religionstyps hervorzuheben. Sie liegt in der Befreiung aus den Zwängen »dieser« Welt, die er seinen Anhängern verheißt. Das erklärt sich aus den historischen Bedingungen seiner Entstehung, die von Unterdrückung, Versklavung, Verfolgung und Vernichtung bestimmt waren. Die neue Religion versteht sich als die Gründungstat eines außerweltlichen Gottes, der in diese profane, von Machtgier bestimmte Welt einen Bezirk außerweltlicher Heiligkeit hinein gestiftet hat, so dass sich den Menschen, die an ihn glauben, eine Sphäre alternativer Beheimatung erschließt und sie den Zwängen dieser Welt nicht mehr vollständig ausgesetzt sind. Orte besonderer Heiligkeit kennen vermutlich alle Religionen. Aber sie führen sie nicht oder allenfalls höchst selten auf einen Akt göttlicher Stiftung zurück wie die Stiftung des Bundes mit seinem Zentrum, dem Tabernakel im Buch Exodus. Dieser geistige Befreiungsschlag hat jedoch auch eine Schattenseite. Die Abkehr von »dieser Welt« kann Formen der Weltverachtung annehmen, die sich bis zur Apokalyptik steigern können. Die Idee der Reinheit und Heiligkeit kann sich zu einem Wert steigern, der alle anderen Werte des Lebens in dieser Welt wie Menschlichkeit und Frieden in den Schatten stellt und weit hintansetzt. Schon im Hellenismus und in der Spätantike erfuhr der Konflikt des Glaubens und Unglaubens durch die Vorstellungen von Weltende und Weltgericht eine enorme Verschärfung, die uns noch heute in zunehmendem Maße zu schaffen macht, und die Zukunft nicht nur der Religion wird davon abhängen, in welchem Maße es gelingt, das apokalyptische Denken, das alle fundamentalistischen Bewegungen befeuert, einzudämmen.

VON DER NOTWENDIGKEIT, DEM SÄKULARISMUS RELIGIÖSES GEWICHT ZU GEBEN

Erst im Zeitalter des Glaubens hat Religion jene Autonomie gewonnen, die sie als ein unabhängiges System eigener Werte und Normen und

eine kritische Instanz gegenüber Politik und Kultur aufbaut. Oft hat das in der Geschichte zu einer Situation geführt, in der sich die Religion alle anderen kulturellen Sphären, Recht, Wirtschaft, Kunst, Wissenschaft, Politik unterworfen hat (vgl. Assmann 2016). In der islamischen Welt, aber auch in Israel und den USA nimmt diese Tendenz bedrohlich zu. Hier wächst Europa als einer Heimat zivilgesellschaftlicher Freiheiten und Verpflichtungen eine wichtige Aufgabe zu. Nicht gegen die, sondern im Bunde mit der Religion – wenn auch nicht unbedingt im Bunde mit der kirchlichen Orthodoxie – sind in Europa die Wissenschaften und Künste zu einer einzigartigen Blüte gekommen, die ohne die Impulse des Christentums, aber auch des Judentums und des Islams gar nicht zu denken sind. Eine ideologisch oder religiös motivierte Kulturrevolution, wie sie die Welt oft genug heimgesucht hat, gilt es unter allen Umständen zu verhindern. Die religiösen Fanatiker wird man damit nicht überzeugen können, dafür aber vielleicht den Widerstand der Zivilgesellschaft stärken.

Der Gefahr fundamentalistischer, apokalyptisch inspirierter Welt-, Kultur- und Lebensverachtung lässt sich nur begegnen, indem sich die »säkulare«, zivilgesellschaftliche Welt darauf besinnt, dass auch ihr immaterielle Werte, aller Säkularisierung zum Trotz, heilig sind, wie sie sich in dem einen, weit gefassten Begriff der Menschenrechte und Menschenpflichten zusammenfassen lassen (vgl. Assmann 2017). Diese Werte sind aber nicht so weit entfernt von dem, worum es auch den Religionen geht, soweit sie nicht fundamentalistischen und politischen Verschärfungen und Radikalisierungen zum Opfer gefallen sind: Frieden, Gerechtigkeit und zumindest jene Formen von Freiheit, wie sie sich aus dem Gedanken des Gottes- anstatt Menschendienstes ergeben. Worauf es ankommt, ist nicht, die Religion zu säkularisieren, sondern umgekehrt, dem Säkularismus religiöses Gewicht zu geben, indem wir uns darauf besinnen, was uns auch jenseits des Horizonts des Glaubens heilig ist (vgl. Joas 2017; Küng 2012). Noch heute stößt man immer wieder auf die Ansicht, dass es keine Moral ohne den Glauben an Gott und ein Weltgericht geben kann, dass die Guten belohnt und die Bösen bestraft. Wer würde sich denn, so wird argumentiert, den moralischen

Geboten unterwerfen, wenn er nicht göttliche Strafe fürchten müsste? Wer der Menschheit den Gottesglauben nimmt, stößt sie in den Naturzustand eines Kampfes aller gegen alle zurück. In Europa jedoch hat der Glaube an die eine, einmalige, alles begründende Offenbarung und die Kirche als ihre von Gott eingesetzte Hüterin seit der Aufklärung ihre ausschließende Geltungskraft eingebüßt. Die Idee einer »natürlichen Religion«, die nicht auf Offenbarung, sondern auf Erfahrung beruht und in ihren Grundzügen allen Menschen gemeinsam ist, gewann seit dem 17. Jahrhundert immer mehr an Boden.

DIE ÄGYPTISCHE MA'AT: MORAL VOR DEM ZEITALTER DES GLAUBENS

Für die Frage nach Moral und Verständigung außerhalb des Zeitalters des Glaubens befindet sich der Ägyptologe in einer besonderen Situation, denn er bezieht einen Standpunkt, der weit in der Vergangenheit und der Heraufkunft des Zeitalters des Glaubens entsprechend weit vorausliegt. Ich blicke also nicht nostalgisch zurück auf dieses zu Ende gehende Zeitalter, sondern von Ägypten aus voraus auf seine Entstehung und suche zu verstehen, warum es gerade Ägypten war, von dem ausgezogen werden musste, um in das Zeitalter des Glaubens einzuziehen. Das Alte Ägypten stellt in der Tat die Gegenwelt dar zu der auf Offenbarung, Bund und Glauben beruhenden Welt des frühen Judentums. Darauf hier näher einzugehen, fehlt die Zeit. Einen Punkt aber möchte ich abschließend doch in aller Kürze hervorheben. Das Beispiel Ägyptens zeigt, dass keineswegs – wie es von Theologen immer wieder vertreten wird – erst mit den offenbarten Gesetzen des Bundesgottes die Moral in die Welt gekommen sei. Sie war von eh und je in der Welt, aber nicht in der Form geoffenbarter Gebote, sondern in Form in vielen Generationen gereifter und tradiertter Erfahrung. Die Idee der Gerechtigkeit war schon vorher da und daher kann man davon ausgehen, dass sie auch nachher da sein wird, dass sie bzw. die Seh-

sucht und die Suche nach ihr im Menschen angelegt ist und eine universale, trans-religiöse und trans-kulturelle Größe darstellt.

Der Zentralbegriff der altägyptischen Religion ist *Ma'at*, was wir mit Wahrheit, Gerechtigkeit, Ordnung, Einklang mehr umschreiben als übersetzen. *Ma'at* ist eine göttliche Wahrheit, die aber durchaus von dieser Welt ist und durch Erfahrung und Erziehung bestimmt und überliefert werden muss. Der Begriff *Ma'at* kommt unserem Begriff von Religion als einer auf göttliche Stiftung gegründeten Lebensordnung vielleicht am nächsten. »Gott«, so heißt es in einem wichtigen ägyptischen Text, »hat den König (d.h. den Staat) auf Erden eingesetzt für immer und ewig, um den Menschen Recht zu sprechen und die Götter (mit Opfern) zufriedenzustellen, um die *Ma'at* zu verwirklichen und die *Isfet* (Lüge, Unrecht, Zwietracht, Chaos) zu vertreiben.« *Ma'at* umfasst also Recht und Kult. Sie will nicht »geglaubt«, sondern gesagt und getan werden. »Tu die *Ma'at*, sag die *Ma'at*«, so lautet das »schöne Wort, das aus dem Munde des Re – des Sonnen- und Schöpfergottes – kam«, heißt es in einem Text, der eine Abhandlung über die *Ma'at* darstellt. Die *Ma'at* ist nicht einfach da, der Welt etwa als Weltordnung mit der Schöpfung eingeschrieben, sondern muss im Kosmos vom Sonnengott täglich aufs neue gegen Widerstände durchgesetzt und vom König auf Erden etabliert werden, damit der Mensch sie in seinem Tun und Sagen verwirklichen kann.

Aus diesem dramatischen und performativen Charakter der *Ma'at* ergibt sich der Zusammenhang von *Ma'at* und Tugend. Unser Wort »Tugend« hängt mit »taugen« zusammen, es bezieht sich auf Taten, zu denen man fähig, Aufgaben, denen man gewachsen ist, Pflichten und Verantwortungen, die man übernehmen kann. *Ma'at* beruht nicht auf Offenbarung, die geglaubt werden will, sondern auf in Generationen gesammelter Erfahrung und Erziehung, die gehört, bewahrt, befolgt und weitergegeben werden will. Die *Ma'at* ist zwar mit dem Schöpfer- und Sonnengott verbunden, aber nicht wie die Tora offenbart und in heiligen Schriften kodifiziert. Was die *Ma'at* ist, *wie* sie gesagt und getan werden kann, muss in jeder Generation neu herausgefunden werden. Der Staat (= der König) ist nur für die Rahmenbedingungen (Ge-

richte u.a. Institutionen der Ordnung) zuständig. Alles andere müssen die Weisen herausfinden, festlegen und lehren. Der Einzelne muss durch Unterweisung dazu tauglich gemacht werden, die *Ma'at* im Tun – als Gerechtigkeit – und im Reden – als Wahrheit – zu verwirklichen. Beides aber, *Ma'at*-gemäßes Tun und *Ma'at*-gemäßes Reden, sind Formen gemeinschaftsfördernden, solidarischen, Verbindung stiftenden, »konnektiven« Verhaltens. *Ma'at* ist das Prinzip sozialer Konnektivität. Als Sünde, ägyptisch *Isfet*, gilt alles, was diese Konnektivität zerstört. Lüge gilt als Inbegriff sprachlicher Unsolidarität, sprachlich diskonnektiven Verhaltens, und Habgier gilt als Inbegriff handelnder Unsolidarität, praktisch diskonnektiven Verhaltens. Der Lügner und der Egoist schließen sich nicht nur selbst aus der Gemeinschaft aus, sondern sie zerstören Gemeinschaft.

Dahinter steht ein Menschenbild, das im Prinzip der Konnektivität die Grundlage des Lebens überhaupt sieht. »Der Mensch lebt, wenn ein anderer ihn geleitet« oder »der Mensch lebt, wenn sein Name genannt wird« sind ägyptische Sprichwörter, die dieses Menschenbild zum Ausdruck bringen (vgl. Assmann 2000). Als Einzelner ist der Mensch gar nicht lebensfähig bzw. kein Mensch im vollen Sinne. Erst in den Konstellationen des gesellschaftlichen Lebens kann er sich als Mensch verwirklichen. Was der Kirchenvater Tertullian von den Christen sagte, »fiunt, non nascuntur, Christiani« – Christen werden gemacht, nicht geboren⁶ – das gilt im Alten Ägypten für den Menschen, d.h. für den Ägypter allgemein. »Menschen werden gemacht, nicht geboren«, und die Morallehren dienen diesem Ziel. Sie wollen den Zögling zum Menschen machen, indem sie ihm die Tugenden vermitteln, die ihn zum Tun und Sagen, zur aktiven und kommunikativen Herstellung von *Ma'at* tauglich machen.

Mit dem Satz »Menschen werden gemacht, nicht geboren« wäre Rousseau gewiss nicht einverstanden. »Ist nicht die Absicht und Pra-

6 Tertullian, *Apologeticus pro Chistianis*, Kap. 18; vgl. Ptahhotep 41: »Niemand ist weise geboren«, und »Man ist nicht weise von Geburt, sondern wird weise«, Lucius Aenneus Seneca, *Über den Zorn*, 2.10.6.

xis«, fragt etwa Sven Bade, »einen Menschen zu machen, d.h. ihn nicht sich selbst entwickeln zu lassen, erstens eine Verletzung der Menschenwürde und zweitens ein kontraproduktiver Eingriff, der durch die Störung, die er erzeugt, erst reaktiv den Menschen ›böse‹ macht?«⁷ Das entspricht der modernen, vor allem von Nietzsche und Freud vertretenen Anthropologie, die in der Erziehung wie in der Kultur überhaupt eine Art Zwangsjacke sieht, die den Menschen in seiner freien Entfaltung behindert. Demgegenüber sind sich alle alten, antiken und traditionellen Erziehungslehren darin einig, dass der Neuling durch Erziehung und Initiation, im Judentum und Islam z.B. durch Beschneidung, im Christentum durch die Taufe, zum Menschen gemacht werden muss. Die Auseinandersetzung über diese Frage findet sich schon in altägyptischen Texten. Natürlich empfindet das Kind die Erziehung als Zwang und muss erst lernen, sie als Segen zu verstehen. Anders als Nietzsche und Freud ging die altägyptische Anthropologie davon aus, dass es so etwas wie ein natürliches Bedürfnis nach Erziehung gibt, eine Art Bindungstrieb, einen Willen, dazuzugehören, umso mehr, als diese Zugehörigkeit in ägyptischem Verständnis mit Verheißungen eines ewigen Lebens verbunden war.

Das Besondere der ägyptischen Morallehren liegt darin, dass immer die Todesschwelle mitgedacht ist. Die Lehren wollen den Zögling nicht nur zu diesseitigem Erfolg verhelfen, zu einem guten, gelingenden Leben, sondern sie wollen ihm auch und vor allem über die Todesschwelle hinweg helfen, indem sie ihm eine Fortdauer im sozialen Gedächtnis der Nachwelt und wo möglich auch im kulturellen Gedächtnis der Weisen sichern. Wer mit dem Tod nicht spurlos verschwinden will, muss sich an die *Ma'at* halten, die allein ein Leben nach dem Tode, im Gedächtnis der Nachgeborenen gewähren kann. *Ma'at* ist das Prinzip der Beständigkeit oder – um es mit einem derzeit beliebten Begriff zu bezeichnen – der »Nachhaltigkeit«. Das bringt ein Text in einem wunderbaren Bild zum Ausdruck. Die *Ma'at* nimmt den, der sie im Leben verwirklicht hat, selbst an die Hand und geleitet ihn ins Totenreich:

7 Brieflich vom 30.6.2017.

»Die Ma'at aber wird ewig sein.

Sie steigt an der Hand dessen, der sie übte, ins Totenreich hinab.

Er wird begraben und vereint sich der Erde;

sein Name aber wird nicht ausgelöscht werden auf Erden,

sondern man gedenkt seiner wegen der Tugend.« (Bauer B1, 307-311=B2, 72-76; Assmann 2006: 113)

In der biblischen Ethik ist es, wie oben erwähnt, die Gottesfurcht (*timor Domini*), die den Anfang der Weisheit bildet, in der ägyptischen ist es der Tod und die Sehnsucht, ihn zu überleben. Das Großartige an dieser Idee ist, dass dieses Ziel nicht auf dem Weg einer persönlichen Erlösung gesucht wird, sondern auf dem Weg eines konsequenten Altruismus. Es handelt sich um eine »kommunikative« Ethik, die den Menschen vor der spurlosen Vergänglichkeit rettet, indem sie ihn einbindet in ein soziales und kulturelles Gedächtnis. Der Gedanke an den Tod ist der Ansporn zu einem moralisch verantwortungsvollen Leben. Die wahre *cura sui* erfüllt sich in der *cura aliorum*, in der Verantwortung für die anderen, das Ganze.

EUROPA ALS WEGWEISER

Nach diesem Ausflug in die altägyptische Ethik möchte ich abschließend noch einmal auf den Anfang zurückkommen, den Auszug aus Ägypten und den Einzug in das Zeitalter des Glaubens. Diese entscheidende Wende, die unsere heutige Welt noch immer prägt, erwuchs aus der Erfahrung schwerster Katastrophe. 1945 befand sich Europa in einer ähnlichen Situation wie die Juden im 6. Jahrhundert v.Chr. Zwei Weltkriege, menschenverachtende Totalitarismen und der Holocaust haben Europa in einen moralischen und materiellen Trümmerhaufen verwandelt. Auch hier entstand aus der Katastrophe etwas Neues, das geeignet ist, ein neues Zeitalter heraufzuführen. So wie die Juden damals Gefahr liefen, ihr Vertrauen in einen Gott zu verlieren, der sie scheinbar so verlassen hatte, liefen die Europäer 1945 Gefahr, ihren

Glauben an den Menschen zu verlieren, der sich als fähig zu Verbrechen und Schandtaten von nie dagewesener Grausamkeit erwiesen hatte. Und wieder ereignete sich eine geradezu paradoxe Wendung, ein Auszug aus der bisherigen Geschichte und der langsame, widerständige, noch lange nicht voll bewältigte Einzug in ein neues Zeitalter des Glaubens, und zwar des Glaubens an den Menschen. Das, was den Juden die Tora war, die Magna Charta eines Lebens im Bund mit Gott und miteinander, in Frieden, Gerechtigkeit, Solidarität und gegenseitiger Achtung, das ist uns heute die Erklärung der Menschenrechte, genauso utopisch, genauso eine paradoxe Intervention in den Lauf der Geschichte, aber genauso dazu angetan, sich weltweit zu verbreiten und ein neues Zeitalter heraufzuführen, wenn es von einem starken Glauben, diesmal nicht an Gott, sondern an den Menschen getragen und mit aller Entschlossenheit ins Werk gesetzt wird (vgl. Assmann 2017).

Europa verstand sich früher, im Zeitalter des Glaubens, als ein Hort des Glaubens, umgeben von Heiden, die es zu missionieren galt. Heute hat sich das Verhältnis umgekehrt. Europa, wie es von außen, vom fundamentalistischen Islam und evangelikalen Christentum Amerikas gesehen wird, gilt als Hort des Unglaubens in Gestalt von Aufklärung und Säkularismus. Jetzt kommt es darauf an, Europa als Hort einer neuen Lebensordnung auf der Grundlage der Menschenrechte als einer neuen Magna Charta aufzubauen, als Sphäre nicht des Unglaubens, sondern eines neuen Glaubens an den Menschen und die Menschheit, an die demokratischen, zivilgesellschaftlichen Freiheiten, Rechte und Pflichten. In diesem neuen Zeitalter stehen sich dann Religion und Säkularität nicht mehr als Glaube und Unglaube gegenüber, weil die Werte der säkularen Gesellschaft mit den Werten der Religionen – soweit sie auf Gerechtigkeit und Frieden abzielen – im Einklang stehen oder zu bringen sind.

LITERATUR

- Assmann, Aleida (2017): Menschenrechte und Menschenpflichten. Auf der Suche nach einem neuen Gesellschaftsvertrag, Wien.
- Assmann, Jan (2016): Totale Religion. Ursprünge und Formen puritanischer Verschärfung. Wien.
- Assmann, Jan (2015): Exodus. Die Revolution der Alten Welt. München.
- Assmann, Jan (2012): »Gotteszorn und Apokalypse. Über den Ernstfall totaler Religionen«, in: Zeitschrift für Ideengeschichte VI/3, S. 67-82.
- Assmann, Jan (2006): Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München.
- Assmann, Jan (2003): Die mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus. München.
- Assmann, Jan (2000): »»Der Eine lebt, wenn der andere ihn leitet«. Alt-ägyptische Konzepte konnektiven Lebens«, in: Hans Rudi Fischer/Gunthard Weber (Hg.), Individuum und System. Für Helm Stierlin, Frankfurt a.M. S. 147-161.
- Assmann, Jan (1998): Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur. München.
- Goethe, Johann Wolfgang (2000): »Noten und Abhandlungen: Israel in der Wüste«, in: Ders., Werke, Bd. 2: Gedichte und Epen II (Hamburger Ausgabe), München, S. 207-224.
- Joas, Hans (2017): Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung. Berlin.
- Joas, Hans (2011): Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt a.M.
- Keel, Othmar (2002): Kanaan – Israel – Christentum. Plädoyer für eine »vertikale« Ökumene, Franz Delitzsch-Vorlesung 2001, Münster.
- Keel, Othmar (1995): »Der zu hohe Preis der Identität oder von den schmerzlichen Beziehungen zwischen Christentum, Judentum und kanaanäischer Religion«, in: Manfred Dietrich/Oswald Loretz

- (Hg.), Ugarit. Ein ostmediterranes Kulturzentrum im Alten Orient I, Münster, S. 95-114.
- Küng, Hans (2012): Handbuch Weltethos. Eine Vision und ihre Umsetzung. München.
- Lactantius/Laktanz (Lucius Caelius Firmianus) (2001): Göttliche Unterweisungen in Kurzform. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Eberhard Heck und Gudrun Schickler, München/Leipzig.
- Lang, Bernhard (2002): Jahwe, der biblische Gott. München.
- Lenzen, Verena (2002): Jüdisches Leben und Sterben im Namen Gottes. Studien über die Heiligung des göttlichen Namens (Kiddusch HaSchem), 2. überarb. Aufl., München/Zürich.
- Miles, Jack (1996): Gott. Eine Biographie, München: Hanser.
- Parkinson, Richard Bruce (1991): The Tale of the Eloquent Peasant, Oxford.
- Schieder, Rolf (Hg.) (2014): Die Gewalt des einen Gottes. Die Monotheismus-Debatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen, Berlin: Berlin University Press.

Autorinnen und Autoren

Assmann, Jan (geb. 1938), Prof. em. für Ägyptologie an der Universität Heidelberg und Honorarprofessor für allgemeine Kulturwissenschaft und Religionstheorie an der Universität Konstanz. Themenschwerpunkte: Altägyptische Religion, Literatur und Geschichte, Rezeption Ägyptens in der westlichen Tradition, Frühgeschichte des Monotheismus.

Baghdadi, Nadia, (geb. 1976), Dr. phil., Dozentin und Leiterin des International Office im Fachbereich Soziale Arbeit an der FHS St.Gallen, Hochschule für Angewandte Wissenschaften. Themenschwerpunkte: Migration, Islam in der Schweiz, Familie und Care.

Gerhardt, Volker, (geb. 1944), Seniorprofessor für Philosophie an der Humboldt-Universität Berlin, Dr. h.c. phil. et theol. Publikationen u.a.: Glauben und Wissen (2016), Der Sinn des Sinns (2014), Öffentlichkeit (2012), Partizipation (2007), Individualität (2000), Selbstbestimmung (1999, 2. Aufl.: 2018)

Liessmann, Konrad Paul, (geb. 1953), Professor für Methoden der Vermittlung von Philosophie und Ethik an der Universität Wien und wissenschaftlicher Leiter des Philosophicum Lech. Themenschwerpunkte: Ästhetik und Kulturphilosophie, Bildungstheorie, Geschichte der Philosophie im 19. Jahrhundert.

[transcript]



Sighard Neckel et al.

Die Gesellschaft der Nachhaltigkeit

Umriss eines Forschungsprogramms

Januar/2018, 150 Seiten, kart.,
14,99 €, ISBN 978-3-8376-4194-3,
Open Access, E-PDF/EPUB

■ Nachhaltigkeit ist zu einem Leitbegriff des gesellschaftlichen Wandels geworden, mit dem sich unterschiedliche Zielvorstellungen verbinden – sei es ein grüner Kapitalismus, der auf ökologischer Modernisierung beruht, oder eine sozial-ökologische Transformation, die eine postkapitalistische Ära einläuten könnte. In dieser Programmschrift von Sighard Neckel und seinem Hamburger Forschungsteam werden die gesellschaftlichen Dimensionen von Nachhaltigkeit aufgezeigt, aber auch die Paradoxien, die mit einer nachhaltigen Entwicklung im globalen Kapitalismus verbunden sind. Grundlegende soziologische Perspektiven auf Nachhaltigkeit sind ebenso Thema wie Ausblicke in konkrete Felder einer kritisch-reflexiven Sozialforschung zu den gesellschaftlichen Konflikten um Nachhaltigkeit.

Philosophie



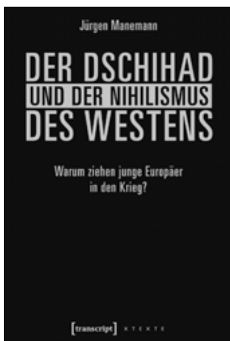
Andreas Weber
Sein und Teilen
Eine Praxis schöpferischer Existenz

August 2017, 140 S., kart.
14,99 € (DE), 978-3-8376-3527-0
E-Book
PDF: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3527-4
EPUB: 12,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3527-0



Björn Vedder
Neue Freunde
Über Freundschaft in Zeiten von Facebook

März 2017, 200 S., kart.
22,99 € (DE), 978-3-8376-3868-4
E-Book
PDF: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3868-8
EPUB: 20,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3868-4



Jürgen Manemann
Der Dschihad und der Nihilismus des Westens
Warum ziehen junge Europäer in den Krieg?

2015, 136 S., kart.
14,99 € (DE), 978-3-8376-3324-5
E-Book
PDF: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3324-9
EPUB: 12,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3324-5

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Hans-Willi Weis

Der Intellektuelle als Yogi

Für eine neue Kunst der Aufmerksamkeit
im digitalen Zeitalter

2015, 304 S., kart.

22,99 € (DE), 978-3-8376-3175-3

E-Book

PDF: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3175-7

EPUB: 20,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3175-3



Franck Fischbach

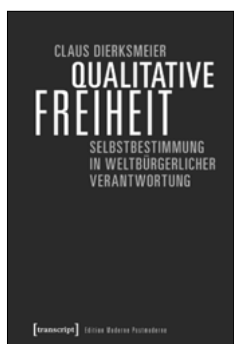
Manifest für eine Sozialphilosophie

(aus dem Französischen übersetzt von Lilian Peter,
mit einem Nachwort von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers)

2016, 160 S., kart.

24,99 € (DE), 978-3-8376-3244-6

E-Book: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3244-0



Claus Dierksmeier

Qualitative Freiheit

Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung

2016, 456 S., kart.

19,99 € (DE), 978-3-8376-3477-8

E-Book

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3477-2

EPUB: 17,99€ (DE), ISBN 978-3-7328-3477-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**