

# 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 kurzorisch 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.<sup>1</sup> 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).<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup>

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 Sicherheit<sup>4</sup> und innere Gewissheit für die Gläubigen, sich anhand der Offenbarungen im Leben zu orientieren.<sup>5</sup>

Der Gottesglaube ist also charakteristisch und von zentraler Bedeutung für die abrahamitischen Religionen.<sup>6</sup> 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:<sup>7</sup>

»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)<sup>8</sup>

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 eingeeht: 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.<sup>9</sup>

Lange Zeit war die Auffassung vorherrschend, dass mit der fortschreitenden Säkularisierung<sup>10</sup> – 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 vertieften 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.<sup>11</sup>

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. Fundamentalere 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 Baghdadi* 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 bösartige 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.