

**RELIGION – EINE UNENTBEHRLICHE FORM
DER KULTUR?
SIEBEN THESEN**
ENNO RUDOLPH

These I

Um die Frage nach der Unentbehrlichkeit von Entwicklungen, Einrichtungen, Entdeckungen oder Erfindungen – gleich welcher Art – zu beantworten, kann es hilfreich sein, sich vorzustellen, was geschehen würde, wenn das betreffende Phänomen nicht existierte. Was geschieht, wenn die Entwicklung der Kultur – etwa in Europa – zum Absterben einer ihrer prägnantesten Formen, der Religion, führen würde? Eine Antwort könnte die folgende sein: Tilgungsversuche oder Tilgungsprozesse erzeugen nicht selten Leerstellen, die neue inhaltliche Besetzungen provozieren. Wir kennen solche Phänomene aus der Politik: wird eine Partei der Unzufriedenen aus dem politischen Kräftespiel vertrieben, bildet sich schnell ein entsprechender Ersatz. Motor ist der Bedarf. Interpretiert man die europäische Kulturgeschichte als einen – freilich keineswegs kontinuierlich verlaufenen – Prozess zunehmender Säkularisierung, dann würde dies bedeuten, dass die durch diesen Prozess erzeugten religiösen Vakua sich eines Tages als Defizit bemerkbar machen könnten, es sei denn, dass die unterschiedlichen Säkularisierungsschübe immerhin den Erfolg mit sich gebracht hätten, Bedürfnisse, die zuvor primär oder ausschließlich seitens der Religion befriedigt werden konnten, nun außerreligiös zu bedienen. Welche Bedürfnisse – so ließe sich die eingangs gestellte Frage wenden – können dies gewesen sein? Es scheinen über die Jahrhunderte Bedürfnisse gewesen zu sein, die sich in Fragen artikulieren, für deren Beantwortung sich über Epochen hinweg entweder die Religion allein oder die Religion in nicht immer edlem Wettstreit mit autonomen Philosophien für zuständig erklärte. Ich nenne sie im Folgenden *religious basic needs* und meine damit Fragen wie

- diejenige nach der Verantwortlichkeit für die Übel in der Welt: die alte Theodizee-Frage;
- diejenige nach der Ultimativität des Todes; oder
- diejenige nach der Kompetenz des Einzelnen, ein wenigstens sinnvolles, wenn nicht sogar glückliches Leben in einer Frist von unbestimmter Dauer zu führen.

Europas primäre Religion, die christliche, hat auf diese drei Fragen den Anspruch auf ein Beantwortungsmonopol erhoben, das ihr teils schleichend, teils offensiv mehr oder weniger stetig aberkannt wurde: von der Wissenschaft, von der Philosophie, vom gesunden Menschenverstand. Dabei ist die allenthalben zu verzeichnende und rapide gestiegene Unverbindlichkeit und Unglaubwürdigkeit der seitens der Religionsgelehrten bereitgestellten Antworten nicht ihrer mangelnden Präzision zuzuschreiben, sondern eher der Unzumutbarkeit ihrer Prämissen:

- Auf die Frage nach der Verantwortlichkeit für die Übel dieser Welt hat die christliche Religion traditionell mit aufwändigen Versionen des Theodizee-modells geantwortet. Dieses bestand darin, ihrem Gott zwar die Verantwortlichkeit für das Ganze der Welt, dem Menschen aber eine Mitverantwortlichkeit für das Schlechte zuzuweisen und diese beiden Zuweisungen einander dadurch zu vermitteln, dass dem Menschen eine Vergebung seines Versagens in Aussicht gestellt wurde, allerdings erst nach der immanenten Auswirkung aller Übel. Der säkularisierte Mensch ist mit dieser Form einer Vertröstungstheologie weniger denn je zu erreichen und die Philosophie hat sie im Grunde nie akzeptiert, wenn man Voltaire's Protest gegen Leibniz' Apologie unserer Welt als gelungene Kreation eines vollkommenen Schöpfers einmal als Rehabilitation des philosophischen Realismus bewertet. Die Gottesverteidigung nach Art der Theodizee empfiehlt sich überdies in einer metaphysisch derart überlasteten Sprachform, die auf kein kompetentes Verständnis mehr stößt, und sie ist an einen Menschen adressiert, der keine Zeit mehr hat zuzuhören, und der sich längst damit abgefunden hat, dass ihm seine Zeit nicht gehört.
- Die Frage nach der Ultimativität des Todes wird innerhalb des institutionalisierten Christentums bis heute hin mit Erzählungen von der Unsterblichkeit der Seele beantwortet. Wir stellen aber auch fest, dass kaum noch ein sich empirisch und logisch kontrollierter Rationalität verpflichteter Mensch einen Seelenbegriff akzeptieren kann, für den, in welchem Sinne auch immer, ein Unsterblichkeitspostulat geltend gemacht wird. Dem entspricht durchaus, dass manche Lebenshungrige, die die Zeit gern durch die Ewigkeit ersetzen wollen, dies eher mit Hilfe zeitgemäßer technischer Erregenschaften zu erreichen versuchen. Was an Stelle der religiösen Unsterblichkeitsverheißungen verlangt wird, ist auch vielmehr die Antwort auf die Frage, ob die als bedrängend empfundene Befristung unseres Daseins durch den Tod eine extensive Lebens-

gestaltung sinnvoll macht, und wenn ja, wie. Aufgeklärte Ansätze wie derjenige, Unsterblichkeit als eine Metapher für bleibende Wirksamkeit des Einzelnen im Gedächtnis der Überlebenden nach seinem Tode zu deuten, verlieren ebenfalls zunehmend an Überzeugungskraft, da sie nicht zuletzt einen Grad an Solidarisierung mit nachfolgenden Generationen voraussetzen, der kaum noch existiert. Dem entspricht ein Autoritätsverlust religiöser Institutionen, der sich nicht zuletzt in der Wirkungslosigkeit von moralischen Gewinn- und Verlustrechnungen zeigt, wie die traditionellen Theologien sie mit den schon vor Jahrhunderten als monströs empfundenen Erfindungen von Sünde und Gnade aufgemacht hatten. Die Menschen haben die Angst vor dem Tod zwar nicht verloren. Aber sie haben geeignete Strategien entwickelt, sich mit ihm zu arrangieren – sie verdrängen ihn durch Überbeschäftigung, sie normalisieren ihn nicht zuletzt durch unterhaltsame Horrortrips oder, wenn sie anspruchsvoll sind, heroisieren sie ihn durch eine Deutung, die darauf zielt, die Bereitschaft, den Tod zu akzeptieren, als eine existenzielle Leistung – Heidegger: als »äußerste Möglichkeit« – zu interpretieren.

- Und schließlich ist da die Frage nach Sinn und Glück. Antworten darauf hat die Religion in ihren traditionellen Botschaften in der Regel mit moralischen Obligationen verknüpft, die der zeitgenössische *homme civil* mehr als alle seine Vorgänger weit von sich weist. Moral deautonomisiert und versucht, ohnehin als Überforderung erlebte Solidarisierungspostulate an zusätzliche Bedingungen zu knüpfen. Wenn schon die bietende bzw. die tröstende Religion auf keine Aufgeschlossenheit mehr stößt, wie soll es da die fordernde tun.

Fazit: Die Religion hat den Kampf gegen die Säkularisierung verloren.

These 2

In den Kulturtheorien des vergangenen Jahrhunderts ist mitunter die These anzutreffen, dass die Religion – kulturgenealogisch betrachtet – eine erste entscheidende Stufe im allmählichen Prozess permanenter Aufklärung des Menschen markiert. Das interessante an dieser These ist nicht die Definition der Kulturgeschichte als Aufklärungsgeschichte. Sie ist geläufig und inzwischen museal. Das interessante an dieser These ist, dass die Religion nicht als Gegenmodell zur Aufklärung, sondern selbst als Stadium in einer als zunehmender Aufklärungspro-

zess verstandenen Kulturgeschichte gedeutet wird. Religion befreit von Schicksalsgläubigkeit. Sie ersetzt blinde Ergebenheit gegenüber dämonischen Lenkungen, von denen die Mythen erzählen, durch einen rationalitätsgeprägten Dialog mit einem argumentierenden Gott: die unberechenbaren Götter der Mythen weichen einem berechenbaren Gegenüber, mit dem man sogar verlässliche Verträge schließen und langfristig planen kann. Beispiele – etwa aus der Geschichte Israels – für dieses Mensch-Gott-Verhältnis sind zahlreich. Kulturgeschichtlich gesehen hätte die Religion damit ihre Unentbehrlichkeit längst bewiesen und dem entspricht schlüssig die These, Religion sei das kritische Bewusstsein des Mythos. Der Satz bringt zum Ausdruck, dass die Religion auf mythische Dämonengläubigkeit reagiere wie ein Paradigma der Aufklärung auf einen vorausgeklärten Zustand, zugleich aber Wesentliches vom Mythos bewahre, nicht zuletzt das Vertrauen in heteronome Schicksalsbestimmung. Religion als ›Aufhebung‹ des Mythos, ›Aufhebung‹ im doppelten Sinne des Wortes: als Tilgung und bewahrende Aufwertung. Religion als gelingende Aufklärung des mythischen Menschen über seine Kompetenz, sein Verhältnis zu den Göttern anders zu gestalten als in blinder Ergebenheit, nämlich dialogisch und mit der Bereitschaft einer wesentlich größeren Verantwortungsübernahme als es der mythische Mensch wagte.

Ist diese Funktion von Religion übertragbar auf die Gegenwart? Der Mythologe Ernst Cassirer legt diese Vermutung schon deshalb nahe, weil er auf die Remythisierungen verwies, die sich in der Moderne auch nach abgeschlossenen Prozessen der Hochaufklärung als möglich erwiesen – vornehmlich in politischer Form. Totalitäre Gesellschaftsformen werden durch Mythologeme ideologisch stabilisiert, wie es sich etwa an den Geschichtsmythen des modernen Faschismus geeignet demonstrieren lässt. Überhaupt ist die Remythisierungstendenz postaufklärerischer, durch die Moderne nachhaltig geprägter, Gesellschaften bisher nicht wirklich erklärt; Ernst Cassirers eindringliche Forderung, diesem Problem kulturwissenschaftliche Studien zu widmen, ist so aktuell wie je. Zweifelhaft allerdings bleibt, ob derselbe Cassirer zur Aufklärung über die freiheitszerstörende Kraft von Mythen tatsächlich auch heute noch auf die kulturelle Form der Religion vertrauen würde, oder ihr sogar die Funktion eines kulturellen Korrektivs zumuten würde. Eine entsprechende Empfehlung dürfte schon allein deshalb nicht zu erwarten sein, weil er für die Entstehung von politischen Mythen und den durch sie offensichtlich indizierten kulturellen Atavismus keine Erklärung fand. Hinzu kommt die zuvor erwähnte, trotz aller Mythenkritik bewahrte Mythenabhängigkeit der Religion, sodass sich die Frage stellt, ob die Religion sich im Falle einer

Mandatsannahme als Kritikerin politischer Mythen nicht wie ein Beelzebub empfehlen würde, um den Teufel auszutreiben.

These 3

Aber – so ist drittens zu fragen – haben die Säkularisierungsschübe in verschiedenen Epochen – sowohl in der europäischen Renaissance, als auch und gerade in der Aufklärung – nicht auch der Religion ihre Legitimation zu verdanken und sie, wenngleich indirekt, damit doch zu einem kulturellen Erfolgsprodukt gemacht? Manches spricht dafür. So kann man es als Erfolgsgeheimnis unterschiedlicher Aufklärungsprozesse im modernen Europa bezeichnen, dass sie dazu führten, genuin religiöse Gehalte und Botschaften umzurüsten und im Interesse der Bedürfnisse des modernen Menschen zu transformieren. Zu denken wäre dabei weniger an kompromisslose Religionskritiken vom Typ Ludwig Feuerbachs oder Karl Marx' – die ja die Religion eher ab- als umrüsteten –, sondern vielmehr an raffiniertere und aufwändigere Beispiele von der Art der ›politischen Theologie‹ eines Thomas Hobbes oder der Moralphilosophie eines Immanuel Kant. Thomas Hobbes verstand es auf eine bis in die Gegenwart wirksame und virulente Weise, spezifische Theologoumena der christlichen Tradition, ja sogar deren dogmatischen Grundbestand, in eine außerreligiöse Sprachwelt zu übersetzen, in der diese Gehalte ihre vormalige Semantik bewahrten, zugleich aber extrem radikalisiert wurden und politische Zuspitzungen erfuhren. Um ein Beispiel zu nennen: Ein Staatsführer, der den Auftrag zu erfüllen hat, ein Gemeinwesen langfristig zu erhalten und zu stabilisieren, Sicherheit zu garantieren und Recht zu setzen, muss nach Hobbes souverän sein, d.h. sein Aktionsradius, seine Macht, seine Kompetenz dürfen keine Beeinträchtigung durch Neben- oder Gegenmächte erfahren. Der Staatsrechtler Carl Schmitt, ›Kronjurist‹ Adolf Hitlers, den man auch den Thomas Hobbes des 20. Jahrhunderts nennt, beschrieb diese unanfechtbare Kompetenz als »souverän«, in dem Wissen, dass Thomas Hobbes sich bei seiner Beschreibung der Souveränität des Staatsführers am traditionellen Gottesbegriff orientierte: Macht, die ihren Namen verdient, hat ihre Norm im Paradigma der Allmacht; Macht hat nur, wer souverän ist. Was Schmitt von der modernen Jurisprudenz behauptete, gilt schon für den Sprachgebrauch der Staatsphilosophie eines Thomas Hobbes, nämlich dass alle modernen Begriffe des Staatsrechts säkularisierte Theologoumena sind. Hobbes' moderner Staat hat also einen Gott, aber im Unterschied zum traditionell religiösen ist dieser Gott ein Souverän,

den man sehen, nach dessen Gesetzen man im Alltag leben kann und dessen Kompetenz keiner Theodizee bedarf. Wenn sich dieser Souverän für das Schicksal seiner ihm Anvertrauten verantwortlich erklärt, ist dies akzeptabel, weil täglich überprüfbar und einklagbar. Auch seine Erlösungsversprechen unterliegen einer empirischen Kontrolle. Er hat nicht Heil in unbestimmter Zukunft zu verheißen, sondern Sicherheit in der Gegenwart zu gewähren, die, wenn der Staat funktioniert, gemessen am Naturzustand der Menschen geradezu als Glücksgarantie bewertet werden kann. Und sollte dies nicht gelingen, darf man ihn verjagen.

Fazit: Hobbes' Souverän garantiert, was der christliche Gott nur verspricht: Erlösung, Bewahrung, Leben.

Und damit ist der Bezug zum zweiten Beispiel hergestellt: Immanuel Kants Angebot an die Theologie, die Verteidigung der Religion der Philosophie zu überlassen, ist an Raffinesse schwerlich zu überbieten. Er schlägt vor, den traditionellen Begriff der Sünde – mit dessen Drohpotenzial die Kirche sowohl die, die zu ihr standen, als auch die, die nicht zu ihr wollten, in Angst und Schrecken hielt, und so für eine stetige Selbstreproduktion von Religiosität sorgte – durch den Begriff des Bösen zu ersetzen. Das Böse, so Kant, sitzt so tief, wie die Sünde nach Auffassung der Christen. Aber im Unterschied zur Sünde ist das Böse nicht einfach wie eine Hypothek permanenter Erlösungsbedürftigkeit hinzunehmen, eine inhärente Mitgift der Menschennatur, sondern es bezieht seine Virulenz aus der Art und Weise, wie der Mensch seine Freiheit gebraucht. Das Böse ist selbst Vernunft, die sich gegen sich selbst kehrt; es ist zu bewältigen, unschädlich zu machen, indem der Mensch seine Freiheit in die autonome Praxis wechselseitigen Freiheitsverzichts übersetzt. Die christliche Religion hat die Sünde gebraucht, um dem Menschen seine Autonomie streitig zu machen; der Aufklärer Kant braucht das Böse, um den Menschen auf seine Autonomie zu verpflichten.

Fazit: Die Religion ist tot. Es lebe die Religion?

These 4

Die damit anhand der Beispiele von Thomas Hobbes und Immanuel Kant illustrierten Säkularisierungsschübe lieferten zwar keine Garantien dafür, dass die Bedürfnisse, die in Kultur prägender Weise einmal

von der Religion befriedigt worden waren, nun auf Dauer durch Weltbildangebote und Orientierungsvorgaben bedient würden, die ihre Legitimation eher aus der Religionskritik bezogen. *Aber für geraume Zeit konnte philosophische Aufklärung doch den Religionsschwund kompensieren.* Die Theologie hatte von nun an die schlechteren Karten in Sachen Verteidigung der Religion, sowohl gegenüber der Philosophie als auch gegenüber den Wissenschaften. Die Theologie zog mit ihrem Versuch, auf Verbindlichkeit der Lehren, auf Tradition von Autoritäten bzw. auf die Autorität von Traditionen zu setzen gegenüber einer Philosophie den Kürzeren, die auf Legitimation durch Plausibilität setzte. Die Moderne lässt sich zweifellos als die Epoche bezeichnen, die sich auszeichnete durch den vorläufigen Sieg autonomer Rationalität über die Autorität von Doktrin und Tradition; ein Sieg, der allerdings in jüngster Zeit einerseits eine Potenzierung, andererseits aber auch eine eigentümliche Simplifikation erfahren hat: nämlich durch die erfolgreiche Verankerung des Kriteriums der Machbarkeit über das der Denkbarkeit. Diese Potenzierung birgt Gefahren, vor denen allenthalben gewarnt wird. Insbesondere ist auf diejenige Gefahr zu verweisen, die man als die der Manipulierbarkeit der Welt durch Technik und durch die Produktion virtueller Welten im Medien-Universum bezeichnen kann. Tatsächlich haben Technologiesprung und Technologierausch zu einer Verdrängung der Phantasie durch eine omnipräsente Technokratie geführt und sind auf dem Weg, Spielräume zu okkupieren, die einmal dazu geeignet waren, sich Konzepte für ein gelingendes Leben zu entwerfen. Historisch formuliert lautet das hier vorgetragene Fazit: nachdem die Philosophie der theologischen Bevormundung entkommen war, um sich am Fortschritt der Einzelwissenschaften zu orientieren, emanzipierten diese sich ihrerseits durchaus konsequent von der Philosophie, denunzierten sie als weltfremd und empfahlen sich als Garanten der Nützlichkeit des von ihnen verwalteten Wissens. Überhaupt hat sich weithin ein Wissenschaftsverständnis in- und außerhalb der wissenschaftlichen Diskurse Popularität verschafft, dem zufolge Wissenschaft als Kompetenz zur Vermittlung von Wissen über die Herstellbarkeit künstlicher Welten verstanden wird. Auch dieser Entwicklungsschub hat Leerstellen geschaffen. Die Angehörigen der gesellschaftlichen Eliten verschaffen sich relativ leicht Kompensation durch die Angebote der mehr oder weniger anspruchsvollen Unterhaltungsindustrie oder etwa durch die Künste. Für die Angehörigen der zunehmend wachsenden restlichen Bevölkerungsschichten aber könnte die Anfälligkeit für neue Formen der Religiosität in der Masse steigen, in dem sie an den Produktionen der künstlichen Welten nicht beteiligt sind, ja ihnen sogar geopfert werden. Was ent-

steht, ist eine neue Form der Klassengesellschaft, die in Teilen verteilt ist auf die zur Koexistenz genötigten unterschiedlichen Kulturen in den Ballungszentren der Industrienationen. Die Neigung von Angehörigen fremder Kulturen, ihre religiösen Gewohnheiten in der Fremde zu verstärken, erklärt sich bekanntlich auch daraus, dass sie einer Integrationsverweigerung gegenüber stehen, der sie nicht gewachsen sind.

Manipulierbarkeit der Welt, d.h. im Übrigen auch, dass diejenigen, die tatsächlich die Macher sind – die politischen, ökonomischen und technokratischen Steuermänner – längst die alten Götter verdrängt, ohne sie freilich ersetzt zu haben. Hier entstehen Vakua, und hier anzusetzen könnte eine neue Aufgabe einer Religion sein, die sich allerdings als Initiatorin eines neuartigen gesellschaftlichen Diskurses zu bewähren hätte, der u.a. die Kritik an der beschleunigten Perversion der Zweck-Mittel-Relation von Mensch und Technik zum Gegenstand haben müsste.

Die entscheidende Frage allerdings lautet zuvor, warum sollte Religion sich überhaupt zu einer solchen Diskursinitiative verstehen, wenn die Beobachtung zutrifft, dass die oben genannten Schlüsselfragen, die zu beantworten einmal das Privileg der Religion war, ihre Dringlichkeit verloren haben? Anders gefragt, wie könnte die Religion es leisten, die Attraktivität und Aktualität dieses Diskurses kommunikel und plausibel zu machen und zugleich auszuloten, ob die oben genannten *religious basic needs* noch solche sind?

Zur Beantwortung dieser Frage seien zwei Modelle vorgeschlagen, die geeignet sein könnten, einen Diskurs über die Rolle der Religion herzustellen. Das erste Modell (5.) ist das Modell eines interreligiösen Dialogs, der sich, anders als die gewöhnlichen Versuche, nicht dadurch auszeichnet, einen *overlapping consensus* zwischen Religionen herzustellen, also substantielle Gemeinsamkeiten zu ermitteln, sondern vielmehr einen friedlichen Dissens zu schaffen, indem er die Differenzen überhaupt toleranzfähig macht, ohne die Gemeinsamkeiten zu überschätzen. Das zweite Modell (6.) benutzt das antike Paradigma der Einheit von politischer Tätigkeit und erfülltem Leben, das Modell der Polis, um die Frage zu stellen, ob Religion aus den unterschiedlichen säkularisierten Bereichen, in denen sich ihre Gehalte in modifizierter Weise wieder begegnen, nun wiederum ihrerseits konstruktiv etwas lernen kann, oder ob diese Möglichkeit endgültig verwehrt ist:

These 5

Nach 1945 konnte man vornehmlich unter deutschen protestantischen Theologen den Versuch beobachten, die tiefe Schuld, in die man den Juden gegenüber geraten war, dadurch demonstrativ zu akzeptieren und wohl auch abzutragen, dass man den Juden ein Gesprächsangebot unterbreitete, welches sich mit der Formel »Jesus war Jude« attraktiv machen wollte. Die Formel sollte einen interreligiösen Konsens ermöglichen, der an die Substanz der religiösen Grundlagen ging, indem man nach dem Vorbild traditioneller Toleranzedikte die Identität des auf verschiedene Weise verehrten Gottes unterstellte. Der Vorgang war aus zwei Gründen interessant:

- Zum einen blieb er erfolglos, weil die konsequent denkenden Juden diesen Versuch einer »freundlichen Übernahme« als feindlich interpretierten und überdies als nachträglichen Legitimationsanspruch auf Aneignung der hebräischen Bibel durch den christlichen Kanonisierungsprozess verstanden;
- zum anderen konterkarierte dieser Versuch in den dafür zuständigen Zünften den Dialog zweier Religionen, die darum konkurrierten, die Traditionen, die sie auf unterschiedliche Weise gemeinsam geprägt hatten, zum Diskursgegenstand ihrer Kultur zu machen. Europa – einmal verstanden als historischer Schauplatz eines immer wieder gestörten Diskursversuches zwischen Juden und Christen – freilich nicht nur zwischen ihnen – hätte doch, wollte es seiner Eigenart als Zentrum kultureller Diversität gerecht werden, Diskurs nicht zu üben, um Differenz aufzuheben, sondern um Differenz zu thematisieren, nicht also um ideologische Homogenität zu stiften, sondern kulturelle Heterogenität anzureichern – anders also, als das Cusanus-Modell es denkt, das nach dem Prinzip vorgeht, in der Vielheit religiöser Formen zeige sich religiöse Einheit (»Una religio in rituum varietate«). Dieses Prinzip egalisiert und nivelliert tendenziell, und kann eben deshalb nicht erreichen, was es möchte, nämlich friedliche Koexistenz. Der Dialog zwischen Juden und Christen ist doch darum interessant, weil sich beide in der Grundlage ihrer religiösen Überzeugungen nicht nur nicht einigen können, sondern auch nicht zu einigen brauchen. Gerade aber deshalb sind sie geeignet zur Einrichtung eines permanenten Disputs über das, was sie trennt, und durch Form und Stil der Auseinandersetzung zu demonstrieren, wie es gelingen kann, eine Gesellschaft von innen heraus diskursiv zusammenzuhalten, ohne dass die offen identifizierten Differenzen zur Destruktion der Kommu-

nikationsgrundlage führen. Zwar ist diesen beiden Religionen gemeinsam, auf der Urerfahrung der Abwesenheit Gottes gegründet zu sein – aber die Weisen der Abwesenheit unterscheiden sich ebenso grundlegend voneinander wie die Formen, diese Abwesenheit zu bewältigen: der Gott der Juden kündigte seine unmittelbare Präsenz auf, indem er seine Menschen aus dem gemeinsamen Lebensgarten vertrieb; und der Gott der Christen starb. Die unterschiedliche religiöse Bewältigung dieser Absenzerfahrung könnte kaum diverser sein: die Juden suchten ihren Gott in der Geschichte wiederzufinden – er selbst gab ihnen die Wegweisung dazu anlässlich der Vertreibung aus dem Paradies; sie suchten ihn konsequent als politischen Retter. *Der Weg der Bewältigung der Absenz Gottes führt also vom Paradies zur Politik, er zeichnet eine Horizontale.* Die Christen hingegen suchen ihren Gott jenseits der Welt. Das Leben wird interimistisch gedeutet, die Politik devaluiert. *Ihr Weg führt von der politischen Welt zum Paradies, er zeichnet eine Vertikale.* Beide Religionen und ihre Theologien kennen zahlreiche Modifikationen dieser Wege – Abwege, Umwege, Rückwege. Hier streiten nicht nur zwei Typen religiöser Lebensdeutung miteinander, hier streiten zwei Typen von Kulturauffassungen miteinander, die über Jahrtausende ihr Profil aus der jeweiligen Bewältigung der Gottesabsenz zogen.

Fazit: Wenn Religion selbst im Stande ist, das aktuelle Problem der Abwesenheit Gottes authentisch zu thematisieren, dann könnte der Streit zwischen zwei Religionen über diese verbindende Erfahrung und ihre differenten Behandlungsweisen eine innovative Diskursgrundlage für die Beantwortung der Frage dieses Beitrags liefern.

These 6

Eine Reihe unterschiedlicher, für die Neuorientierung der Philosophie nach 1945 repräsentativer Autoren innerhalb und außerhalb des deutschen Sprachbereichs – zu verweisen ist exemplarisch auf Hannah Arendt oder Alasdair MacIntyre – haben ihre analytischen Kompetenzen in den Dienst einer kritischen Bestandsaufnahme der ideellen Errungenschaften der Moderne gestellt und finden sich – trotz zum Teil erheblicher Gegensätze – doch darin zusammen, dass sie auf die Lebensform der griechischen Polis zurückgriffen, um der Gegenwart einen Spiegel vorzuhalten. Ihre Kritik bezog sich auch auf die Rolle der Religion und führte zu der Feststellung, dass, wenn Religion und Poli-

tik eine Koalition bildeten, beide Seiten schlecht dabei aussahen: die Religion vermittelte der Politik über Jahrhunderte europäischer Geschichte eine Legitimation, und entsprechend umgekehrt vermittelte die Politik der Religion Einfluss auf die ›irdischen‹ Belange. Die ursprüngliche Arbeitsteilung zwischen den jeweiligen Zuständigkeiten – Politik für Immanenz, Religion für Transzendenz – wurde unterlaufen. Im Bündnis von Thron und Altar, aber auch in der Rede vom ›heiligen‹ römischen Reich, kamen Anspruch und Fatalität solcher Allianzen Epochen bildend zum Ausdruck. Die genannten philosophischen Autoren zeichnen sich zunächst durch eine gemeinsame Skepsis gegenüber solchen und ähnlichen Koalitionen aus; diese Skepsis lässt sich aktualisieren und durchaus auf zeitgenössische Formen von Theokratien beziehen: wo Gott direkt zum Staatsführer wird und die Priester seine Minister oder Wächter im Staat sind, haben Religion und Politik sich wechselseitig so vollständig instrumentalisiert, dass sie die gemeinsame Kultur ihres Geltungsbereiches totalisieren.

Die Kritik der erwähnten Polis-Apologeten erschöpft sich aber nicht in der Warnung vor solchen Formen des religiös-politischen Totalitarismus und seinen Varianten – wie etwa vor dem Faschismus und seinen religiomorphen Ideologemen. Diese Kritik verwendet vielmehr das Modell der Polis, um zu zeigen, dass es jedenfalls in der europäischen Geschichte einmal anders ging: Die Polis als Modell einer postmythischen, gleichwohl aber weitgehend religionsneutralen Gesellschaft, in der das, was im Rahmen religiös konstituierter Gemeinschaften gewöhnlich von Gott erwartet wird, nun vom Menschen gemacht wird. Dies aber nicht einfach so, dass analog zur modernen Autonomieidee der Mensch sich zum Schicksalslenker in eigener Sache erklärt und – lange vor der Moderne im vorneuzeitlichen Humanismus – die Theodizee durch Geschichte ersetzt, sondern – anders und in Entgegensetzung zur Moderne – vielmehr so, dass der Mensch sich in dem Sinne als politisches Wesen begreift, als er tatsächlich eine Polis, eine Gemeinschaftsorganisation schaffen kann, so wie es die Mythen von den Göttern behaupten: eine Gesellschaft ungleicher Individuen, die sich als Forum praktizierter Gerechtigkeit etabliert.

Was aber ist der Vorteil dieses in der Antike versunkenen Modells? Der Vorteil wird sichtbar am Beispiel des uns geläufigen Versuchs der Moderne, die autonome Kompetenz des Menschen zur Geschichtsgestaltung zu preisen. Wo nämlich der Autonomismus des modernen Menschen einher geht mit einer als kompensationsbedürftig empfundenen Endlichkeitserfahrung – Endlichkeit wird in der Aufklärung metaphysikkritisch hochgehalten, zugleich aber als Defizit empfunden –, kommt das Polis-Modell ohne eine Zusatzmoral und entsprechend

auch ohne die ideologische Funktion von Religion aus. Im Polis-Modell – insbesondere aristotelischer Prägung – konvergieren Moral und Recht. Die Grundlage für diese Konvergenz bildet eine Anthropologie: das heißt eine Auffassung vom Menschen, der zufolge er sich gegenüber dem Tier dadurch auszeichnet, dass er eine Polis bauen kann, nicht wie die Ameisen und Bienen oder andere Tiervölker, um zu überleben, sondern als Lebensform. Wenn der Mensch weiß, dass es ihn auszeichnet, sein Leben als Selbstzweck gestalten zu können, dann will er das auch. Er benötigt Wissen über sich selbst, um zu tun, was gut für ihn ist, und dieses Wissen erübrigt Imperative. Die Polis ist eine Gemeinschaft der Wissenden, die wissen, was der Mensch braucht, um Mensch zu sein. Platon hatte keine ausgeführte Ethik, und die Ethik des Aristoteles – erst mit ihm beginnt bekanntlich die Ethik eine philosophische Disziplin zu werden – hat ebenfalls keine Imperative.

Und die Religion? Der Polis-Mensch musste nicht an Gott oder Götter glauben – jedenfalls nicht im poliskonstitutiven Sinn. Der Polis-Mensch glaubt an die Polis als optimale Möglichkeit, einem Leben als Selbstzweck eine soziale Form zu geben. Das Prinzip, das die Ethik ersetzt, ist – ausführlich begründet bei Platon – das der wechselseitigen Nichteinmischung, d.h. eines von allen Beteiligten geteilten Respekts vor dem ›Menschenrecht‹ eines jeden auf seine Eigenart und Integrität.

Die Polis ist Geschichte und sie war klein und überschaubar. Hannah Arendt – allerdings im Gegensatz zu MacIntyre – wusste, dass die Polis weder in die Gegenwart verpflanzt werden kann, noch dass aus dem Globus, trotz seiner zwischenzeitlich erreichten Überschaubarkeit, eine Polis zu machen ist. Aber etwas anderes wäre aus dieser engagierten historischen Konfrontation zu lernen: Die Polis war frei von destruktivem Konkurrenzkampf zwischen Religion und Politik. Die Polis richtete – jedenfalls idealiter – ihren Appell zur Identifikation der Bürger mit der Sache der Bürgerschaft gleichzeitig an den inneren und äußeren Menschen, an den reflektierenden und an den handelnden. Eine Isolierung des Politischen, d.h. eine Konzentration auf die kompetente Regierungstechnik und exklusive Herrschaftsausübung einiger weniger, sollte der Idee der Polis nach verhindert werden. Das Gelingen eines solchen Projekts erfordert einen hohen Grad an Bereitschaft zum Engagement – Spuren dieses Gedankens findet man im gegenwärtigen Europa doch wahrscheinlich am ehesten noch in einem kleinen Land wie der Schweiz.

Fazit: Die Polis als Religionsersatz? Da ist nicht die Konsequenz. Aber die Polis als Experimentierfeld unterschiedlicher Versuche, die Politik nicht den Oligarchen zu überlassen – das könnte eine Lehre sein, die aus der Antike zu ziehen wäre. Das Polis-Modell beruht auf Erfahrung und kennt die Gefahren: die der Totalisierung der Gesellschaft durch Politik, die Tyrannis. Das aus dieser Entwicklung resultierende Modell ließe sich als das hybride Politik-Modell bezeichnen. Hier am ehesten hätte Religion eine Funktion als Erbin und Treuhänderin – d.h. als *Form der Kritik an hybrider Politik*.

These 7

Ist also die Religion eine unentbehrliche Form der Kultur? Eine direkte Antwort schulden uns wohl die, denen eine diskrete und integrale Religiosität nicht genügt, um ein sinnvolles Leben in einer modernen Gesellschaft zu führen. Indirekt wäre die Frage wohl so zu beantworten: Keine Kultur kann auf ihre Geschichte verzichten. Die Religion ist konstitutiver Bestandteil unserer Kulturgeschichte. Insoweit die Geschichte Kultur konstituiert, tut es auch die Religion, jedenfalls als historisches Korrektiv: In negativer Form – wie in der Polis – oder in positiver Form – wie vorgeschlagen im noch nicht zu Ende gekommenen jüdisch-christlichen Dialog als Diskursparadigma.

