

Risikofaktor Religion.

Von Gefahrenszenarien zu *best practice*-Modellen

ROLF SCHIEDER

Die Moderne hat Gefahren in Risiken transformiert. Gefahren ist man hilflos ausgeliefert, Risiken hingegen sind kalkulierbar und minimierbar. Auch im Umgang mit Religionen sollte man hinter diese Errungenschaft der Moderne nicht zurückfallen. Anstatt die Gefahr von Religion zu beschwören, bietet es sich darum an, eine rationale Risikoabschätzung vorzunehmen. Wie die Risiken einer Expedition durch gute Vorbereitung und gute Ausrüstung vermindert werden, so werden die Risiken der Religionen durch Aufklärung und Bildung handhabbar.

Der Begriff ›Gefahr‹ leitet sich aus dem mittelhochdeutschen *gevare* ab und meint ursprünglich ›Arglist‹, ›Hinterhalt‹, ›Betrug‹, ›Falschheit‹. Der Begriff wird heute nur noch selten aus der Perspektive der Täter, meist aus der Perspektive der Opfer gebraucht. Der englische Begriff *fear* weist noch auf den Zusammenhang von Gefahr und Furcht hin. Gefahren ist man ausgesetzt, Risiken sind berechenbar. Mit dem Entstehen der Versicherungswirtschaft ebenso wie mit dem technischen Fortschritt wächst das Bewusstsein dafür, dass Gefahren beherrschbar, Risiken nicht nur berechenbar, sondern auch minimierbar sind. Es ist also durchaus sinnvoll, die Frage »Sind Religionen gefährlich?« in die Frage »Wie riskant sind Religionen?« zu transformieren. Ein rationales Moment wäre so in die Religionswahrnehmung eingezogen. Auch das Risiko, übertriebene Gefahrenszenarien zu malen und so als Religionsdeuter selbst zum Apokalyptiker zu werden, könnte minimiert werden.

Sind ›ungefähr‹ Religionen weniger bedrohlich? Zur neuen Attraktivität des Polytheismus

Der Begriff ›ungefähr‹ meint ursprünglich ›ohne böse Absicht‹. Wer ›im Ungefähren‹ bleibt, der wird niemanden gefährlich. Und so klingt es scheinbar plausibel, wenn einige empfehlen, dass wir dann auf der sicheren Seite seien, wenn wir auch religiös ›im Ungefähren‹ bleiben: besser eine polytheistische ›Sowohl-als-Auch‹-Religion als eine monotheistische ›Entweder-Oder‹-Religion. Peter Sloterdijk und Ulrich Beck haben kürzlich unter Berufung auf Jan Assmanns sog. Monotheismusthese in diesem Sinne argumentiert:¹ Jan Assmann vertritt bekanntlich seit einigen Jahren die These, dass Mose beim Bundesschluss am Sinai ein monotheistisches Religionsmodell gegen ein polytheistisches gewaltsam durchgesetzt habe. Deshalb müsse man das Judentum, das Christentum und den Islam als »Gegenreligionen« bezeichnen, die einen ursprünglicheren Polytheismus auszurotten suchten.²

Peter Sloterdijks imperiale Romantik

Auf welches aktuelle religionspolitische Problem reagieren Sloterdijk und Beck? Sloterdijks Buch »Gottes Eifer« endet mit einem missionarischen Aufruf: Eine »Renaissance im Zeichen Ägyptens« sei nun an der Zeit. Statt das »Gift der Feinderklärung an alternative Kulte« zu versprühen, atmete Ägypten ein »helleres religiöses Klima«.³ An die Stelle der stets kampfbereiten Gegenreligionen müsse nun ein toleranter, polytheistischer »Kosmotheismus« treten. Das ist freilich religiöse Romantik. Sloterdijk könnte sich an »nahezu jedem klassischen ägyptischen Tempel« vom »Ritus des Niederschlagens der Feinde und des Zusammenhäufens ihrer abgeschnittenen Geschlechtsteile« überzeugen, denn auch im polytheistischen Ägypten ging man mit den Feinden der *Ma'at* im Interesse der Bewahrung der Schöpfung vor dem Chaos nicht gerade zimperlich um.⁴ Und möchten wir tatsächlich in einer polytheistischen Welt leben, in der die Entstehung der Welt als Kampf der Götter vorgestellt wird und die Menschen in der beständigen Angst leben müssen, zwischen deren Fronten zu geraten? Wie befreiend ist demgegenüber doch der biblische Schöpfungsbericht. Die Natur ist zwar Gottes Schöpfung,

1 Sloterdijk: Gottes Eifer; Beck: Der eigene Gott.

2 Assmann: Die Mosaische Unterscheidung.

3 Sloterdijk: Gottes Eifer, S. 211.

4 Markschies: Antike ohne Ende, S. 133.

sie ist aber dem Menschen zum verantwortlichen Gebrauch anvertraut. Wie sollen sich eigentlich die Naturwissenschaften in einer kosmotheistischen Kultur entwickeln, wenn bei jedem neuen Forschungsprojekt erst die Genehmigungen der Priester an den jeweiligen Wasser-, Berg- und Wettergottheitenheiligtümern einzuholen sind?

Wer einen neuen »Kosmotheismus« propagiert, der hat vergessen, dass die Idee der freien Verantwortung des Individuums gegenüber seiner Welt keine Selbstverständlichkeit ist, sondern sich gerade der Überwindung des »Kosmotheismus« verdankt. In einer »Kosmotheologie« kommt es auf das Individuum nicht im Geringsten an. Im Sinaibund hingegen ist jeder Einzelne gefragt. Den Begriff »Kosmotheismus« hat Sloterdijk von Jan Assmann übernommen, der freilich seinerseits darauf hinweist, dass der Kosmotheismus als »Wiederkehr des Verdrängten« »in den verschiedenen neuen Kosmotheismen, von den Münchner Kommikern bis zu »Hitlers Gott«, zum *Wicca*-Kult und anderen *New-Age*-Religionen« »das Abendland immer wieder heimgesucht hat«.⁵ Hier scheint zwischen Assmann und Sloterdijk Gesprächsbedarf darüber zu bestehen, ob der »Kosmotheismus« eher eine Heimsuchung oder das künftige Heil ist. Gegen eine ägyptophile Intellektuellenreligion ist nichts einzuwenden – sie hat eine lange und beeindruckende Tradition in Europa. Diese aber so zur Geltung zu bringen, dass man das Judentum, das Christentum und den Islam gewaltsam verzeichnet, so dass nur noch grausame Grimassen davon übrig bleiben, desavouiert die erträumte Religion gehörig.

Besonders bedrückend ist freilich der Umgang mit dem Judentum, das in Deutschland immer noch eine verunsicherte Minderheit ist, deren Friedhöfe immer noch geschändet werden und deren Synagogen und Gemeindehäuser in Berlin rund um die Uhr unter Polizeischutz stehen müssen. In einem solchen Kontext wird dann unter Berufung auf Jan Assmann beispielsweise von Matthias Schulz im SPIEGEL folgende Argumentation vorgetragen: Zwar behaupteten die Juden, sie hätten den Monotheismus erfunden. Diese Lüge sei nun mit Hilfe Jan Assmanns aber als solche entlarvt worden. Nicht Mose, wie einem immer weisgemacht werde, sondern der Pharao Echnaton sei der eigentliche Erfinder des Monotheismus. »Die Juden kupferten ab. Ihre Idee vom einen Gott stammt in Wahrheit – aus Ägypten.«⁶ Was soll man dazu noch sagen? Da schiebt der Ägyptologe Assmann dem Mose eine »Mosaische Unterscheidung« in die Schuhe, weist aber zugleich darauf hin, dass ja eigentlich Echnaton der Erfinder des Monotheismus sei. Warum hat Assmann

5 Assmann: Die Mosaische Unterscheidung, S. 164.

6 Schulz: Das Testament des Pharao.

sein Buch überhaupt »Die Mosaische Unterscheidung« und nicht »Echnatons Unterscheidung« genannt?

Echnaton, Zoroaster, Thales – sie alle wären bessere Kandidaten für den Weltmeistertitel im Wettbewerb um den »Ersten Monotheisten« gewesen. Jetzt stehen die Juden auch noch mit dem Vorwurf des Plagiats da. Die nachexilischen Redaktoren der Mose-Erzählung, auf die die uns überlieferte Fassung zurückgeht, hatten wahrhaftig andere Probleme als eine ›Gegenreligion‹ zu erfinden. Ihr Problem bestand nach der Zerstörung des Tempels als sichtbarem Zeichen der Macht Gottes darin, den Glauben an einen unsichtbaren Gott zu gewährleisten. Dieses Problem verschärfte sich nach der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. noch einmal. Das Judentum musste, ob es wollte oder nicht, an einen unbehausten Gott glauben. Es war ein Gott, der nichts dagegen hat, in einem Zelt anstatt in einem Tempel zu wohnen; ein Gott, der sein Volk nicht nur durch die Wüste am Sinai, sondern durch viele andere Wüsten begleitete. Es ist ein Glaube an einen Gott gegen allen Augenschein.

Jan Assmann wirft dem Judentum »Ikonoklasmus« und »Bilderfeindlichkeit« vor. Wer oft vertrieben wird, lernt, mit leichtem Gepäck zu reisen. Goldene Götterbilder passen schlecht in einen Rucksack. Goldene Götterbilder sind etwas für imperiale Großmächte, nichts für ein kleines, beständig von der Vernichtung bedrohtes Volk von Migranten. Nicht das Bild, sondern das Wort ist seines Gottes bevorzugtes Kommunikationsmittel. Dieser unsichtbare Gott hat keinen Tempel mehr, er wohnt in den Herzen seiner Gläubigen. Wie heißt es doch beim Propheten Jeremia: »Ich will mein Gesetz in ihre Mitte geben und in ihr Herz schreiben.« (Jer 31,33). Dieser Gott geht mit ins Exil, in die Diaspora, durch Pogrome und in die *Shoah*. Nicht goldene Götterbilder repräsentieren diesen Gott. Jeder leidende Mensch ist ein Ebenbild dieses Gottes.

Monotheismuskritik als deutsches *blaming-game*?

Den Eindruck zu erzeugen, Israel sei im Vergleich zu seiner Umwelt gewalttätiger als andere Religionskulturen gewesen, widerspricht allen religionsgeschichtlichen Erkenntnissen. Keine der uns heute grausam erscheinenden Erzählungen der Hebräischen Bibel ist eine Besonderheit Israels. Im Gegenteil: Israel litt definitiv mehr unter den benachbarten polytheistischen Großmächten als diese unter Israel. Israel war in der Regel Opfer, selten Täter. Von Gewalt ist in der Hebräischen Bibel in der Tat die Rede. Gewalt wird aber nicht verherrlicht, vielmehr wird vor ihr

gewarnt und versucht, Gewalt durch legitimierte Gewalt in die Schranken zu weisen.

Wie soll man dann aber den Hinweis Assmanns deuten, dass etwa die Androhungen bei Übertretung des Gesetzes in 5. Mose 28 eine »Vorwegnahme von Auschwitz«⁷ seien? Was heißt »Vorwegnahme«? Hat es ein jüdisches Auschwitz gegeben? Waren die Juden die Ideengeber von Auschwitz? Tragen sie gar eine Mitverantwortung für die Shoah, wie es Sloterdijk in seinem Buch »Gottes Eifer« nahelegt?⁸ Wie kommt man überhaupt auf die Idee, ein Junktim zwischen einem Text aus dem 5. Jahrhundert v. Chr. und Auschwitz herzustellen? Es scheint ein spezifisch deutsches Bedürfnis zu geben, dem Judentum Gewalttätigkeit zuzuschreiben. Soll damit das deutsche Schuldgefühl angesichts der Shoah reduziert werden? Wie tief der Groll über die moralischen Folgelasten aus der Shoah auf deutschen Intellektuellen lastet, zeigte bereits die Paulskirchenrede von Martin Walser im Jahre 1998 – auch er übrigens ein bekennender Polytheist. Hat der Zorn auf den Monotheismus und das romantische Lob des Polytheismus mit einem deutschen Schuldgefühl zu tun, gegen das man aufbegehrt?

Weil man den Juden missionarische Überwältigungsversuche schwerlich vorwerfen kann, wird ihr »Exklusivismus« und »Separatismus« als blockierte, dafür umso explosivere Gewalt gedeutet. Und wenn einem gar nichts mehr einfällt, dann kann man immer noch die Beschneidung kleiner jüdischer Jungs als kollektiv traumatisierenden Gewaltakt, als »blutiges Attentat«⁹ deuten, das notwendig Gewalt gebiert.¹⁰ Was für ein Szenario: Alle Beschnittenen – und dazu müssen wir auch die muslimischen Männer zählen – haben als potentiell gewalttätiger zu gelten als christliche und atheistische Männer, die ein paar Quadratzentimeter mehr Haut an ihrem Penis haben. Empirische Evidenz darf diese Theorie freilich nicht beanspruchen.

Ein weiteres Motiv für die Attraktivität der These von der Gewaltlosigkeit des Monotheismus besteht zumal für Religionsferne wohl darin, dass sie, die in den vergangenen Jahrzehnten an den sukzessiven Niedergang der Religion geglaubt hatten, mit einem gänzlich unvertrauten Phänomen konfrontiert sind. Nicht nur auf den Islam und das Judentum, auch auf das Christentum reagieren die der Religion Entfremdeten xenophob. Das Phänomen ist ihnen fremd und nicht ganz geheuer. Der Charme der Monotheismusthese besteht nun darin, dass man seine Angst vor dem Dschihadismus nicht offen äußern muss, sondern sich in seiner

7 Assmann: Religion und kulturelles Gedächtnis, S. 72.

8 Sloterdijk: Gottes Eifer, S. 210.

9 So die Formulierung in dem oben erwähnten SPIEGEL-Artikel.

10 Vgl. Maciejewski: Psychoanalytisches Archiv und jüdisches Gedächtnis.

überkommenen Einstellung gegenüber den Religionen – nämlich sie für rückständig, unaufgeklärt und gefährlich zu halten – weiterhin bestärken kann.

Der Traum vom Ende der Differenz

Ein drittes Motiv hat mit Religion vorderhand nichts zu tun. Der Monotheismus wird auch deswegen kritisiert, weil er angeblich eine unerbittliche Haltung des ›Entweder-Oder‹ erzeuge. Bereits dieses ›Entweder-Oder‹-Denken sei potentiell gewalttätig, weil anderes nichtend. Stattdessen müsse man zu einer Haltung des ›Sowohl-als-Auch‹ fortschreiten. Nur so sei Friede auf Erden zu gewährleisten.¹¹ Man kann diese mit missionarischem Eifer vorgetragene Empfehlung auch für einen Liberalismus der Satten, Bequemen und Feigen halten, dem das Verlangen zugrunde liegt, »es müsse in allem Wandel doch beim Selben bleiben«.¹² Die Vorstellung, das Bekenntnis zu einem einzigen Gott ziehe notwendig die aggressive Vernichtung aller anderen Götter nach sich, ist absurd. Ein Mensch, der einen anderen Menschen einzigartig findet und nur mit diesem sein weiteres Leben teilen möchte, bringt deswegen doch nicht alle anderen attraktiven Frauen und Männer dieser Welt um. Im Gegenteil wird er dieses Glück und Wunder, dass ihm dieses einzigartige Wesen begegnet und geschenkt worden ist, jedem anderen Menschen auch wünschen.

Kann man sich eine Gesellschaft vorstellen, in der ein Paar vor den Traualtar tritt und statt »Ja!« »Sowohl als auch!« sagt? Oder Menschenrechte, die sowohl gelten als auch nicht? Richter, die nicht mehr Recht sprechen, sondern die Entscheidung lieber offen lassen? Ehepaare, die sowohl Kinder haben wollen als auch nicht? Die von Ulrich Beck propagierte ›Sowohl-als-Auch‹-Religion ist nicht nur eine Religion der Entscheidungsunfähigkeit, es ist auch eine Religion, die Differenz als zu anstrengend empfindet und sie deshalb gern einziehen würde. Der Pluralismus, der den ›Sowohl-als-Auch‹-Missionaren vorschwebt, ist ein nur noch virtueller Pluralismus, in dem alle prägnanten Positionen in eine selige dionysische Differenzlosigkeit aufgelöst worden sind.

Aus der Weigerung, sich eine polytheistische Götterwelt vorstellen zu wollen, folgt keine Gewalttätigkeit. Gott ist im Himmel – du bist auf Erden! Das ist eine elementare Differenz, die jeden wahrhaft Gläubigen davor warnt, sich selbst zum Sprachrohr oder zum Schwert Gottes zu er-

11 Vgl. Beck: Der eigene Gott.

12 Adorno: Negative Dialektik, S. 361.

nennen. Diese Differenz verhindert jede Anmaßung, in seinem Namen handeln zu können. Heilsgewissheiten und Wahrheitsansprüche sind nichts als Glaubensaussagen, deren Richtigkeit sich erst am Ende der Zeiten erweisen wird – oder aber dann, wenn es Gott selbst gefällt, es den Menschen zu offenbaren. Sein Geist weht bekanntlich wo er will. Von menschlichen Theologien lässt er sich jedenfalls nicht domestizieren. Wer sich also weigert, sich durch die Erfindung eines eigenen Götterhimmels selbst zu vergöttlichen, neigt nicht zu religiöser Gewalt – eher ist das Gegenteil der Fall.

Riskante und weniger riskante Religionen

Recht haben Sloterdijk, Beck und Assmann freilich darin, zwischen bedrohlichen und weniger bedrohlichen Religionen zu unterscheiden. Es gibt Religionen, die mit einem freiheitlichen, demokratischen Rechtsstaat kompatibel sind – und es gibt Religionen, die ihn bedrohen. Es ist also religionspolitisch sinnvoll und geboten, nach dem Beitrag der verschiedenen Religionen zur Erhaltung des Friedens, zur Förderung individueller Freiheit, zum Aufbau sozialer Gerechtigkeit und zur politischen Partizipation ihrer Gläubigen zu fragen.

Wollte man ein Ranking der bedrohlichsten Religionen in politischer Perspektive durchführen, dann müssten an erster Stelle die totalitären Zivilreligionen des 20. Jahrhunderts genannt werden. Der Schaden, den Faschismus und Stalinismus angerichtet haben, ist unbeschreiblich. Es folgen dualistisch-apokalyptische Religionstypen. Sie teilen die Welt in Gut und Böse ein. Sie reden ihren Mitgliedern ein, besser als Andere zu sein und dass diese Anderen vernichtet werden dürfen. Nur so könne das ersehnte Friedensreich aufgerichtet werden. Diese Religionen zeichnet ferner aus, dass ihre Führer nur über eine oberflächliche theologische Bildung verfügen und den Bezug zur Kultur und Tradition, auf deren Boden sie entstanden sind, oft verloren haben. Der Islamismus ist dafür ein Beispiel. Riskant sind ferner nativistische Fundamentalismen. Nativismus meint hier sowohl xenophobe Reaktionen auf Migration, als auch ethnoreligiöse Reaktionen auf Globalisierungsprozesse in den ehemaligen vom Kolonialismus betroffenen Ländern. Bei diesen Religionen muss man mit einer Verknüpfung traditionaler Semantik mit einer aggressiven Abwertung des Fremden rechnen. Romantische Entgrenzungsreligionen sind vom Ausnahmezustand fasziniert. Während Carl Schmitt in seiner Studie zur politischen Romantik des 19. Jahrhunderts lediglich die harmlose Variante eines selbstverliebten »Occasionalismus« kritisierte, war er selbst – wie viele seiner gleichaltrigen männlichen Zeitgenossen – ein

nicht mehr von Griechenland und der Freundschaft, sondern ein vom Krieg, vom Kampf, vom Archaischen faszinierter Romantiker, der sich wie ein katechontischer Held in einem heilsgeschichtlichen Drama fühlte. Demokratische Zivilreligionen – wie zum Beispiel die Zivilreligion der USA – unterscheiden sich von totalitären Zivilreligionen dadurch fundamental, dass nicht eine kleine Elite einer »Masse« ihren Willen aufzwingt, sondern dass die religiös-weltanschaulichen Grundüberzeugungen, die das politische Handeln mitbestimmen, in einem langen historischen Prozess gebildet werden und kritisierbar und revidierbar sind. Gleichwohl gibt die US-amerikanische Bereitschaft zur Aktivierung von millenaristisch-apokalyptischer Semantik in Kriegszeiten Anlass zur Sorge und bedarf der Kontrolle durch eine kritische Öffentlichkeit. Und schließlich sind noch Religionen zu nennen, die zu einem historisch-kritischen Umgang mit sich selbst unfähig sind. Hier handelt es sich nur um ein latentes Risiko, es ist religionspolitisch aber gleichwohl sinnvoll, Religionsgemeinschaften dabei zu unterstützen, ein selbstkritisch-reflexives Verhältnis zu sich selbst zu entwickeln.

Demgegenüber ist das Risikopotential von Religionen, in denen Gott und Mensch sich durch ein Gesetz gebunden haben, gering. Das Wort Gottes ist niedergeschrieben und durch eine lange Auslegungstradition eingehegt. Eine dauerhafte Differenz zwischen eigenem Sein und Sollen sorgt für kritische Selbstbeobachtung und Arbeit an sich selbst. Diese Religionen haben in der Regel eine eigene Theologie ausgebildet, die eine Vermittlerrolle zwischen der umgebenden Kultur und den Religionsgemeinschaften bildet. Die in allen Weltreligionen vorhandene Mystik schließlich gehört zu den schönsten und risikoärmsten Religionsformen, die wir kennen.

Das Verhalten des politischen Systems gegenüber Religionsgemeinschaften kann Risiken entweder vermehren oder minimieren. Die Debatte in Deutschland über die »Integration« von muslimischen Migranten mag als ein Beispiel dienen. Wie überall auf der Welt tun Migranten nur das Nötigste, um sich in ihrer neuen Welt zurechtzufinden – und sie versuchen so viel wie möglich von ihrer alten Umgebung mitzunehmen. Das ist keine Bosheit, sondern offenbar ein Verhalten, das die Kognitionspsychologie gut kennt. Der Entwicklungspsychologe Jean Piaget hat Kinder dabei beobachtet, wie sie Schritt für Schritt ihre Vorstellungen von der Welt mit neuen Einsichten in Einklang bringen, m.a.W. sie integrieren. Zunächst versuchen Kinder, Neues mit Hilfe alter Konzepte zu erklären. Solange das widerspruchsfrei gelingt, sehen sie keinen Anlass, ihr Weltbild zu ändern. Tritt allerdings der Fall ein, dass die neuen Erfahrungen mit den alten Vorstellungen und Begriffen einfach nicht mehr zu erklären sind, dann bilden die Kinder neue mentale Konzepte,

um besser mit der Umwelt umgehen zu können. Piaget nannte den Prozess der Anpassung der Umwelt an die eigene Vorstellungswelt »Assimilation« und die Anpassung der eigenen Vorstellung an die Umwelt »Akkomodation«. Immer jedoch strebe der Mensch nach einer »Äquilibration«, nach einer Art innerem Gleichgewicht. Ob man also in einer sich ändernden Welt eher dazu neigt, die Umwelt an die eigene Vorstellungswelt anzupassen, oder aber bereit ist, die eigenen Vorstellungen zu ändern, hängt davon ab, wie sehr das innere Gleichgewicht gestört ist.

Die Einsichten Piagets können auf Kinder, auf Migranten und selbst auf die so genannte Mehrheitsgesellschaft angewendet werden. Jahrzehntlang sah die Mehrheitsgesellschaft in Deutschland keine Notwendigkeit, das eigene Weltbild den veränderten Umweltbedingungen anzupassen. Migration hielt man für ein im wahrsten Sinne vorübergehendes Problem. Das war der Versuch der Assimilation. Jetzt beginnt für Deutsche ein Prozess der Akkomodation, d.h. es muss das Weltbild an die veränderten Gegebenheiten angepasst werden.

Integration im Sinne Piagets ist also eine Anpassungsleistung, die jeder Mensch mehrfach in seinem Leben zu vollbringen hat. Es ist wohlfeil, von den Minderheiten Anpassungsleistungen zu erwarten. Aber auch die Mehrheitsgesellschaft kommt um solche Integrationsleistungen nicht herum. Ist die deutsche Mehrheitsgesellschaft bereit, von einer Hermeneutik des Verdachts zu einer wohlwollenden Unterstellung von Normalität fortzuschreiten? Nehmen wir die herausragende Bedeutung von Bildung, auch von religiöser Bildung, ernst genug? Was für einen Traum von Gesellschaft haben wir? Während die Deutschen lange darüber diskutieren, mit Hilfe welcher Tests Immigranten ihre Kenntnisse über Deutschland nachweisen müssen, stellt sich doch die viel elementarere Frage: Was können wir denen, die zu uns kommen, versprechen? Welche Visionen von einer besseren Gesellschaft haben wir anzubieten? Ohne eine Vision von sich selbst kann eine Gesellschaft nicht überleben. Das Problem besteht darin, diese Vision so zu bestimmen, dass die Bestimmung ihrerseits Inklusion ermöglicht und Exklusion vermeidet.

Braucht ein liberales Gemeinwesen eine politische Theologie?

Dem liberalen, säkularen Verfassungsstaat geht es wie dem Kaiser im Märchen »Des Kaisers neue Kleider«. Wer genau hinsieht, erkennt, dass er religiös-weltanschaulich nackt ist. Ein schwarz-rot-goldenes Tuch verhüllt nur spärlich die elementare Unfähigkeit des säkularen Staates, sich auf dem Markt der Weltanschauungen und Religionen legitimatorisch

selbst zu bedienen. Eine mittelalterliche Investitur findet ebenso wenig statt, wie die Selbstlegitimierung als Diktatur des Proletariats oder als »Drittes Reich«. Auch die Debatte der letzten Jahre, ob die Verfassung nicht auf einem von allen anzuerkennenden Wertefundament aufruhe, löst das elementare Problem nicht, dass eine religiös-weltanschauliche Bekleidung des säkularen Staates ausschließlich im Auge des Betrachters liegt.

Das Bekenntnis des Staates zu seiner eigenen religiös-weltanschaulichen Nacktheit wurde durch das Bekenntnis zu elementaren Freiheitsrechten der Bürgerinnen und Bürger unausweichlich. Ein Staat, der Religionsfreiheit gewährt, muss auch Zivilreligionsfreiheit gewähren. Es steht jedem Bürger frei, von seinem Staat zu halten, was er will: für den besten aller möglichen oder für ganz und gar reformunfähig, für eine gute Gabe Gottes oder für den Antichristen, für einen Verhinderer ökonomischen Wachstums oder für den Garanten von Vertragssicherheit.

Diese Nacktheit offenbart eine elementare Bedürftigkeit des Staates. Er kann nur so lange existieren, wie sich die Bürgerinnen und Bürger zu ihm bekennen. Verliert er diese Zustimmungsfähigkeit, ist sein Ende gekommen. Die Implosion der Ostblockstaaten ist dafür ein eindrückliches Beispiel. Der säkulare Verfassungsstaat ist auf die Zustimmung seiner Bürgerinnen und Bürger angewiesen, kann sie aber selbst nicht garantieren. Er ist auch auf die Zustimmung seiner religiösen Bürgerinnen und Bürger angewiesen. In Deutschland sind das immerhin zwei Drittel der Bevölkerung. Ein politisch kluger Staat wird also alles tun, sich der Zustimmung seiner Bürgerinnen und Bürger so zu versichern, dass diese auch gute religiöse Gründe haben, ihn zu stützen.

Der römische Staat ermordete Jesus Christus. Jedes öffentlich aufgestellte Kreuz erinnert an diesen staatlichen Gewaltakt und an die daraus resultierende grundsätzlich kritische Distanz von Christen gegenüber dem Staat. Der jüdische Berliner Philosoph Jacob Taubes nannte den Römerbrief des Paulus »eine politische Theologie, eine politische Kampf-ansage an den Cäsaren«¹³, wie überhaupt »die christliche Literatur eine Protestliteratur gegen den florierenden Cäsarenkult«¹⁴ gewesen sei. Paulus sei eine Umwertung der Werte gelungen, von denen andere nur geträumt hätten. Der von den Mächtigen Erniedrigte, der unter ihnen Leidende, ist nun der Messias, d.h. der Herr des von Paulus neu gegründeten Gottesvolkes. Radikaler kann das vorfindlich Politische nicht infrage gestellt werden. Solange es Christen gibt, kommt die Politik nicht umhin, nicht nur das eigene Legitimationsdefizit, sondern auch das latente

13 Taubes: Die politische Theologie des Paulus, S. 27.

14 Ebd.

Delegitimationspotential des Christentums gegenüber dem Staat nüchtern zur Kenntnis zu nehmen.

Demgegenüber hat Carl Schmitt bekanntlich alle wesentliche politischen Begriffe für theologische Säkularisate gehalten und daraus eine politische Theologie des Staates abgeleitet.¹⁵ Freilich ist Carl Schmitts Politische Theologie aus theologischer Sicht ein Missbrauch der Theologie zum Zweck der Legitimation einer totalitären Politik. Der Gott Carl Schmitts hat weder mit dem Gott des Alten, noch des Neuen Bundes etwas zu tun. Schmitts Gott ist ein dezisionistischer, absolutistischer Souverän. Sowohl in der Hebräischen Bibel wie auch im Neuen Testament haben wir es hingegen mit einem Gott zu tun, der sich in einem Vertragsakt bindet, der mit sich handeln lässt, der seinem Volk die Treue hält. Die Kreuzigung Jesu Christi selbst stellt das Politische im Namen der Gerechtigkeit Gottes radikal in Frage.

»Was anderes sind also Reiche, wenn ihnen Gerechtigkeit fehlt, als große Räuberbanden?«¹⁶ fragt Augustinus in »*De civitate Dei*«. Der Maßstab ist Gerechtigkeit, nicht der Ausnahmezustand. Carl Schmitts Vergleich des Ausnahmezustandes mit Wundern ist absurd. Was ist das Wunderbare am 11. September 2001? Dieses Ereignis war für solche Politiker wunderbar, die auf das Chaos tendenziell totalitär reagieren, dieses aber dadurch nur vergrößern: Carl Schmitt – ein moderner Pentheus. Das Verhältnis von Theologie und Politik, wie es Augustinus vorschwebt, ist weitaus weniger gewalthaltig. Weil das Gottesreich »die bestgeordnete, einträchtigste Gemeinschaft des Gottesgenusses und wechselseitigen Genusses in Gott«¹⁷ ist, setzen sich Christen für ein irdisches Gemeinwesen ein, in dem ein Abglanz des himmlischen Gemeinwesens aufscheint. Freiheit, Gerechtigkeit, Frieden und allgemeines Wohlbefinden sind die Standards.

Die Rede von einer »Erledigung der Politischen Theologie« kann sich nur auf eine politische Theologie beziehen, die außerhalb der klassischen Theologien betrieben wird. Christliche Theologie ist *per definitionem* politisch. Aus der Neutralitätspflicht des Staates in religiös-weltanschaulichen Fragen kann nicht der Schluss gezogen werden, die Religion solle sich aus dem Feld der Politik heraushalten. Jede Demokratie braucht kritische Staatsbürger, die ihre Kritik mit Hilfe ökonomischer, feministischer, rechtlicher Argumente vortragen. Warum sollen religiös argumentierende Bürger von diesem Diskurs ausgeschlossen sein?

15 Schmitt: Politische Theologie.

16 Augustinus: Vom Gottesstaat Buch 1-10, S. 173.

17 Ebd., S. 563.

Die letzte Vorlesung von Jacob Taubes im Sommersemester 1986 trug den Titel »Zur politischen Theologie des Paulus«. Im Ankündigungskommentar dazu hieß es:

»Ich lese den Römerbrief als Legitimation und Formation eines neuen gesellschaftlichen (Ver-)Bundes, der werdenden Ecclesia gegenüber dem Römischen Imperium einerseits und andererseits der ethnischen Einheit des jüdischen Volkes.«¹⁸

Die Verwendung des Begriffs »(Ver-)Bund« spielt mit dem Bundesbegriff der Exoduserzählung. Allerdings ist Taubes zu sehr vom Messianischen, genauer: von dessen dialektischer Fassung bei Paulus, fasziniert, als dass er die Sistierung des revolutionär Messianischen zugunsten einer bloßen Exoduspolitik hätte aufgeben wollen. Sich von Carl Schmitt absetzend erklärt er:

»Es ist eines, Theologe zu sein, ein zweites Philosoph, und es ist ein drittes, Jurist zu sein. [...] Das Interesse von Schmitt war nur eines: dass die Partei, dass das Chaos nicht nach oben kommt, dass Staat bleibt. Um welchen Preis auch immer. Das ist für Theologen und Philosophen schwer nachzuvollziehen [...] Das ist das, was er später das Kat-echon nennt: Der Aufhalter, der das Chaos, das von unten drängt, niederhält. Das ist nicht meine Weltanschauung, das ist nicht meine Erfahrung. Ich kann mir vorstellen als Apokalyptiker: soll sie zugrunde gehen. I have no spiritual investment in the world as it is.«¹⁹

Während Schmitt auf Chaosmächte panisch und fasziniert zugleich reagiert, fühlt sich Taubes in seinem messianischen Denken gegen das Chaos hinreichend geschützt. Gut paulinisch hält er die Bedrohung durch Fürstentümer, Mächte und Gewalten für begrenzt. Taubes vertritt einen Messianismus, aber einen negativen Messianismus. Zustimmung zitiert er aus Walter Benjamins Theologisch-politischem Fragment: »Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, dass er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erlöst, vollendet, schafft.«²⁰ Das Subjekt der Vollendung ist der Messias selbst.

»Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende.«²¹

18 Taubes: Die politische Theologie des Paulus, S. 146.

19 Ebd., S. 139.

20 Zit. bei Taubes: Die politische Theologie des Paulus, S. 98.

21 Ebd.

Gerade weil Taubes an den kommenden Messias glaubt, tritt er mit Benjamin für die Unterscheidung zwischen dem Politischen und dem Theologischen ein. Die Vermischung beider Sphären raubt beiden ihre spezifische Kraft.

Es gibt also nicht nur gute politische und gute systemtheoretische, sondern auch gute theologische Gründe, zwischen dem Politischen und dem Theologischen zu unterscheiden. Es verbietet sich eine apokalyptische Endzeitpolitik ebenso wie eine religiös-politische Romantik. Mit religiös-politischer Romantik sind alle Arten von Kurzschlüssen gemeint, die das Politische lediglich als Spiel- und Anschauungsmaterial für eine selbstgefällige religiöse Kulturkritik nutzen. Pluralität wird dann als Beliebigkeit und Orientierungslosigkeit, Rationalität als seelenlose Technokratie, Pragmatismus als Perspektivlosigkeit, Individualität als Vereinsamung und Atomisierung gebrandmarkt. Träfen all die kulturkritischen Diagnosen zu, die von Kanzeln, Kathedern und Fernsehkommentatoren zu hören sind, dann müsste die Apokalypse eigentlich schon angebrochen sein. Macht ist böse, Geld ist schmutzig, Rationalität ist kalt, Technik zerstörerisch, Politik ist korrupt. Die Moderne ist Ausdruck der Hybris des Menschen – der Mensch setzt sich an die Stelle Gottes. Darin besteht die Illegitimität der Neuzeit.

Das Problem religiös-politischer Romantik besteht darin, dass sie gar nicht politisch sein will. Das hartnäckige Vertreten von Interessen, das zähe Verhandeln, das Abschätzen von Durchsetzungsmöglichkeiten, die Suche nach Koalitionspartnern, das Eingehen von Kompromissen hält der religiös-politische Romantiker für unappetitlich. Die Sorge der Politiker um Wohlstand und Sicherheit der Bevölkerung ist für ihn oberflächlich und rein äußerlich. Sie lieben den Jargon der Eigentlichkeit. Die Frage, ob eine politische Utopie machbar ist oder nicht, hält der Romantiker für einen groben Mangel an Feinsinnigkeit. Wer interessiert sich schon für schnöde Machtfragen? Man macht nichts, man kommentiert.

Politikern müssten solche Kommentare aus dem religiösen Milieu eigentlich gehörig auf die Nerven gehen. Bereits die Kenntnis der Sachverhalte ist oft nicht ausreichend. Kleine Schritte des Erfolges werden nicht wahrgenommen, weil die Erwartungen viel zu hoch sind. Religiöse Reden dieser Art nennen sich gern »prophetisch« – sie unterscheiden sich aber von wirklich prophetischen Reden dadurch, dass der Redner mit seiner Prophetie nichts riskiert – außer vielleicht leere Kirchen, weil selbst der geduldigste Gottesdienstbesucher keine Lust hat, sich religiöse Kommentare zu politischen Sachverhalten anzuhören, die aber gar nicht politisch, sondern nur kulturkritisch gemeint sind.

Statt Endzeitpolitik zu betreiben und religiöse Romantik zu pflegen, sind die Kirchen und Religionsgemeinschaften gehalten, ihren Beitrag

zum politischen Gemeinwesen durch die Pflege einer diskursfähigen theologischen Ethik zu leisten. Religiöse Semantik hat keinen eigenständigen Geltungsanspruch im politischen Diskurs. Religionsgemeinschaften müssen ihre spezifischen Interessen allgemeinverständlich vortragen und der kritischen Überprüfung aussetzen. Eben dies tun die großen Weltreligionen seit Jahrhunderten. Sie nennen dieses Übersetzungsbemühen »Theologie«. Alle großen Theologen der westlichen Welt haben theologische Ethiken entwickelt, die besonderes Gewicht auf die Unterscheidung von *civitas Dei* und *civitas terrena* (Augustinus), von geistlichem und weltlichem Regiment (Luther), von Vorletztem und Letztem (Bonhoeffer), von Christengemeinde und Bürgergemeinde (Barth), von politischer Theologie und politischer Ethik (T. Rendtorff) gelegt haben. In seiner Schrift »Von der Freiheit eines Christenmenschen« (1521) betont alle Dinge und niemandem untertan sei, dass er als solcher aber politisch ein dienstbarer Knecht aller und jedermann untertan sei. Neuzeitlich aufgeklärter klingt es bei Karl Barth, der in seiner Schrift »Christengemeinde und Bürgergemeinde« unübertroffen klar formuliert: Politische Programme von Christen können »nicht dadurch, dass sie christlich begründet, sondern allein dadurch, dass sie politisch besser sind [...], einleuchtend gemacht und zum Sieg geführt werden.«²²

Dem ist nichts hinzuzufügen. Zu wünschen wäre allerdings, dass auch die Wählerinnen und Wähler strikt nach politischen Qualitätskriterien entscheiden. Oft genug wird die Wahl einer Partei mit einem Bekenntnisakt verwechselt. Die alte Tradition der Parteien, sich als Weltanschauungsparteien zu definieren, wirkt hier immer noch nach. Katholiken wählten katholisch, Sozialisten sozialistisch, Protestanten entweder national- oder sozialliberal. Die Unterscheidung nicht nur von Politik und Religion, sondern auch die Unterscheidung von Politik und Weltanschauung ist ein weiterer sinnvoller Schritt hin zu einer pragmatischen Politik.

Vorschlag eines Perspektivenwechsels

Vielleicht ist es sinnvoll, nicht so sehr nach den Faktoren Ausschau zu halten, die religiöse Gewalt fördern. Wir sollten uns vielmehr für die Faktoren interessieren, die religiöse Gewalt verhindern. Für eine künftige Religionspolitik sind *best practice*-Beispiele hilfreicher als Horrorszenerien. Welche Religionen sind nicht nur mit einem freiheitlich-demokratischen

22 Barth: Christengemeinde und Bürgergemeinde, S. 38.

Rechtsstaat kompatibel, sondern leisten auch einen Beitrag zu dessen Lebendigkeit und dessen Dauer?

An erster Stelle sind solche Religionen zu nennen, in denen der Bundesgedanke und das Exodusmotiv eine Rolle spielen. Wenn denn für die Zukunft der globalisierten Welt *the rule of the law*, die ›Geltung des Gesetzes‹, eine zentrale Rolle spielen wird und ferner dieses Gesetz nationalstaatlich nicht mehr garantiert werden kann, dann werden wir darauf angewiesen sein, dass die Weltreligionen als transnationale Akteure an der Durchsetzung der Regel *rule of the law* mitarbeiten. Am Sinai legte Gott sein Gesetz in die Hände der Menschen. Von nun an lag es an ihnen, es zu halten, es durchzusetzen, es wertzuschätzen. Das Gesetz ist sozusagen die sichtbare Gegenwart Gottes in dieser Welt.

Am Sinai wird ein Volk durch einen Vertrag und eine Verfassung konstituiert – nicht durch Blut, nicht durch Boden, sondern durch die Zustimmung zu einer gemeinsamen Verfassung. Das ist eine Botschaft, die von Deutschen aus zwei Gründen aufmerksam wahrgenommen werden sollte. Zum einen wegen der Deutschen Neigung, Natur höher als Kultur zu schätzen. Blut, Boden, Gefühl, Wald, Berge, Tiefe, Kraft werden für ursprünglicher gehalten als Verfassung, Recht, Struktur, Technik. Die Rousseau'sche Romantik hat in Deutschland viele Anhänger. Wie schwärmte doch Carl Schmitt: »In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik.«²³ Die geordnete Normalität des Alltags, die Wiederholung als Vertiefung und Kompetenzsteigerung, das Gesetz als Garant und nicht als Feind der Freiheit, die Fähigkeit zur Selbstverendlichung angesichts der Gefahr des Selbstverlustes im Optionenrausch – all das hat gegen eine deutsche romantische Liebe zur Ursprünglichkeit des Gefühls wenig Chancen – selbst wenn ›*the rule of the* Gefühl‹ die sichere Selbsterstörung bedeutete.

Die Denunziation des Gesetzes hat in deutschen Kirchen eine lange Tradition. Während es angeblich in der Hebräischen Bibel nur um Gesetz und Gerechtigkeit gehe, künde das Neue Testament vom Evangelium und von der Liebe. Gerechtigkeit sei Sache der Händler und Kleingeister, erst die Liebe mache den Menschen zum Menschen. Weder die Liebe zum Gesetz, noch die Liebe als Gesetz kommen in der deutschen Theologie hinreichend zum Tragen. Der Gegensatz von äußerem Gesetz und innerlicher Liebe hat Adolf von Harnack zur Empfehlung verführt, das Alte Testament als kanonische Urkunde des Christentums aufzuge-

23 Zit. bei Taubes: Die politische Theologie des Paulus, S. 90.

ben.²⁴ In den christlichen Gemeinden hat sich bis heute das Wissen darüber, dass Jesus Christus nicht das Ende des Gesetzes, sondern seine Vollendung ist, noch nicht durchgesetzt. Nach Paulus befreit Jesus Christus nicht vom Gesetz, sondern indem er vom Fluch des Gesetzes befreit, befreit er zum Gesetz. Es würde die westliche Wertegemeinschaft zweifellos stärken, könnten sich die Deutschen zu einer höheren Wertschätzung der Exodusgeschichte durchringen. Möglicherweise sind die Angriffe der deutschen Kosmotheisten nur ein Kampf gegen die Geltung des Gesetzes im Namen einer neuen antinomischen Romantik.

Schließlich sind all die Religionen für ein Gemeinwesen nützlich, die eine solche politische Ethik ausgebildet haben, die Kurzschlüsse zwischen biblischen Texten und der Gegenwart verhindert. Eine solche politische Ethik ist immer eingebettet in ein größeres theologisches Unternehmen, so dass die Regel aufzustellen ist, dass eine Religion umso ungefährlicher ist, je differenzierter und unabhängiger ihre Theologie ist und je intensiver ihre Bildungsbemühungen sind. Hans G. Kippenberg weist in seinem Buch »Gewalt als Gottesdienst«²⁵ allerdings darauf hin, dass nicht nur radikale religiöse Gruppen selbst, sondern auch unbedacht handelnde staatliche Stellen zur Eskalation religiös motivierter Gewalthandlungen beitragen. Die Kenntnis religiöser Sachverhalte wird deshalb auch für Politiker in Zukunft immer wichtiger – schließlich eignen sie sich ja auch rechtliche und ökonomische Kenntnisse an. Die Zivilisierung von Religionen und Weltanschauungen durch Bildung ist ein zukunftsfähiges religionspolitisches Projekt, an dem sich Staaten ohne Verletzung ihrer religiös-weltanschaulichen Neutralität beteiligen können. Interreligiöse Bildung für alle ist die angemessene religionspolitische Antwort auf religiöse Pluralisierung und Globalisierung.

Literatur

- Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik* (1966), Frankfurt/M.: Suhrkamp³1982.
- Assmann, Jan: *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien: Hanser 2003.
- *Religion und kulturelles Gedächtnis*, München: Beck 2000.
- Augustinus, Aurelius: *Vom Gottesstaat*, Buch 1-10, München: dtv 1977.

24 So Harnack in seinem Marcion-Buch. Zur Rezeption des Marcion-Buches bei Carl Schmitt, Ernst Bloch u.a. vgl. Faber: Politische Dämonologie.

25 Kippenberg: Gewalt als Gottesdienst.

- Barth, Karl: *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, Zürich: Kaiser 1946.
- Beck, Ulrich: *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt/M.: Verlag der Weltreligionen 2008.
- Faber, Richard: *Politische Dämonologie. Über modernen Marcionismus*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2007.
- Harnack, Adolph von: *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig: Hinrichs 1924.
- Kippenberg, Hans G.: *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München: Beck 2008.
- Maciejewski, Franz: *Psychoanalytisches Archiv und jüdisches Gedächtnis. Freud, Beschneidung und Monotheismus*, Wien: Passagen 2002.
- Marschies, Christoph: *Antike ohne Ende*, Berlin: BUP 2008.
- Schmitt, Carl: *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin: Dunker & Humblot 1922.
- Schulz, Matthias: Das Testament des Pharao, in: *Der Spiegel* 52 (2006), S. 112.
- Sloterdijk, Peter: *Gottes Eifer. Vom Kampf der Monotheismen*, Frankfurt/M.: Verlag der Weltreligionen 2007.
- Taubes, Jakob: *Die politische Theologie des Paulus*, München: Fink 1993.

