

Religion als Modernisierungsgewinner : über Aufklärungsresistenzen

Autor(en): **Lübbe, Hermann**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Bulletin / Vereinigung der Schweizerischen Hochschuldozierenden
= Association Suisse des Enseignant-e-s d'Université**

Band (Jahr): **36 (2010)**

Heft 1

PDF erstellt am: **28.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-893836>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Religion als Modernisierungsgewinner. Über Aufklärungsresistenzen

Hermann Lübbe *

Zwischen den beiden Weltkriegen wurden innerhalb der christlichen Kirchen Klagen über Säkularisierungsfortschritte laut – bei den grossen Weltkirchenkonferenzen zum Beispiel in Jerusalem oder in Oxford in den späten zwanziger und dreissiger Jahren. Gemeint war die in einigen Ländern sogar schon politisch exekutierte „Zurückdrängung christlicher, kirchlicher, konfessioneller“ Betätigungen im religiösen und sozialen öffentlichen Leben. Einfache und harte Daten der Kirchensoziologie machten die Rückläufigkeit der Inanspruchnahme kirchlicher Dienstleistungen unwidersprechlich. Sogar der Anteil der Bürger wuchs an, die es ersichtlich für zeitgemäss und zweckmässig hielt, auf die Zugehörigkeit zu einer rechtlich verfassten Religionsgemeinschaft überhaupt zu verzichten.

In wohlbestimmter Hinsicht hat sich an diesen Fakten, auf die sich damals die Säkularisierungsklage bezog, bis heute wenig geändert. In ihren quantitativen Dimensionen sind sie sogar noch eindrucksvoller geworden. In Europa gibt es inzwischen Gebietskörperschaften, in denen über die Hälfte der Einwohner gar keiner traditionellen Kirche mehr angehört. Für die Niederlande zum Beispiel gilt das oder auch für den Stadtstaat Hamburg, und in den alt-kursächsischen Kerngebieten der lutherischen Reformation beträgt der Anteil der Kirchenangehörigen unter den Bürgern gerade noch sechzehn Prozent. Auch der Zusammenbruch des real existent gewesenen Sozialismus, von dessen ideologiepolitisch kanonisierten Religionsphilosophie noch zu reden sein wird, hat an diesen quantitativen Gegebenheiten nichts zu ändern vermocht. Die Kirchen oder die Diözesen sind in etlichen Ländern mit der Frage beschäftigt, wie sich Kirchengebäude, für deren Erhaltung Haushaltsmittel nicht mehr mobilisiert werden können, an neue Träger mit unanständigen säkularen Zwecken und Absichten ver-

äussern liessen. Die Schliessung Theologischer Fakultäten wird erwogen. Einen Fall ihrer Umwidmung in einen religionswissenschaftlichen Fachbereich ohne jede vertragliche oder gar gesetzliche Rückbindung an eine Kirche gibt es bereits. Gewiss: Streitbare „Creationisten“, die die Schöpfungsberichte der Genesis unverdrossen wörtlich nehmen, gibt es auch noch. In den USA sind sie sogar gegen die Zumutung, ihre Kinder einem evolutionstheoretisch orientierten Biologieunterricht in der öffentlichen Schule aussetzen zu sollen, vor Gericht gezogen, und überall in der Welt ermuntern uns die Zeugen Jehovas beharrlich zur Rückkehr in die Glaubensorthodoxie der wortwörtlich genommenen Bibel.

So oder so: Mit der im Titel dieses Textes vertretenen Meinung, die Religion gewinne modernisierungsabhängig neu an Geltung, lässt sich ein starker Sinn nicht verbinden. Entsprechend begnüge ich mich zunächst mit dem Hinweis auf das unbestreitbare Faktum, dass die Religion auch in den hochsäkularisierten Ländern des europäischen Westens wieder zu einem öffentlichen Thema geworden ist – in den Massenmedien sogar, in den kirchennahen Räumen der institutionalisierten Dauerreflexion, wie der Soziologe Helmut Schelsky kirchliche Akademien genannt hatte, sowieso, aber auch in den Volkshochschulen, ja in der parteinahen politischen Publizistik und in den Schaufenstern grosser Buchhandlungen gleichfalls. Die zuständigen Wissenschaften stehen nicht beiseite und auch die Zürcher Fachtagung des Collegium Helveticum vom November 2009 belegt das. Gewiss: Allein schon die neue Präsenz der Religionen als eines Faktors der internationalen Politik erzwingt die Neuthematisierung der Religion im Kontext der Prozesse, über die sich öffentliche Meinungen bilden. Aber die thematischen Provokationen, die von den neuen, sogar als terrorfähig erwiesenen religiösen Fundamentalismen ausgehen, sollen uns hier nur marginal beschäftigen. Meine Absicht ist vielmehr zu zeigen, dass auch in der hochsäkularisierten Zivilisation des europäischen Westens modernisierungsabhängig, ja sogar säkularisierungsbegünstigt die Frage nach der Zukunft der Religion aufdringlicher werden musste – und sei es unter dem Druck von Erfahrungen der Verunsicherung im Versuch, sich das Leben in einer zukünftig religionslos gewordenen Kultur vorzustellen. Modernisierungsbegünstigt wäre alsdann die Religion durch kulturelle

* Mühlebachstrasse 41/39, CH-8008 Zürich.
E-mail: hermann.luebbe@nns.ch

Hermann Lübbe, Dr. phil., Dr. h.c., emeritierter Professor für Philosophie, Universität Zürich. Studium in Göttingen, Münster, Freiburg i.Br., Promotion in Freiburg, Assistententätigkeit in Frankfurt a.M., Erlangen, Köln, habil. in Erlangen, 1956-63 Dozent und Professor in Erlangen, Hamburg, Köln, Münster, 1963-1969 o. Prof. für Philosophie, Bochum. 1966-70 Staatssekretär in Nordrhein-Westfalen, 1969-1973 o. Prof. für Sozialphilosophie, Bielefeld, 1971-1991 o. Prof. für Philosophie und Politische Theorie, Uni Zürich, seit 1991 Honorarprofessor daselbst. 1975-1978 Präsident der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland.

Irritationen – neuerlich ausgelöst durch die inzwischen ihrerseits traditionsreiche Meinung, die moderne Kultur sei eben eine Kultur vollständiger Selbstauflösung ihrer herkunftsabhängigen religiösen Prägung. Diese Meinung ist nicht zuletzt eine Folge aufklärungsstraditioneller Religionskritik. Diese Kritik hat einst mit Wirkungen bis in die Politik hinein Religionsgegnerschaften konstituiert und legitimiert. Meine Absicht ist zu zeigen, dass und wieso diese Gegnerschaften sich inzwischen erledigt haben. Das legt dann die Anschlussfrage nahe, was es für unsere religiöse Kultur bedeutet, sich insoweit von Gegnerschaften, ja von Feindschaften nahezu vollständig entlastet vorzufinden.

Die neue religiöse Indifferenz wissenschaftlicher Weltbilder

Aus der Fülle der Gegnerschaften und Feindschaften, die der Religion aufklärungsabhängig zu schaffen gemacht haben, greife ich zunächst die Wissenschaften in ihrer befürchteten und partiell auch tatsächlich für überfällig gehaltenen, ja aktiv geförderten Wirkung heraus, das religiös geprägte Verständnis der Wirklichkeit endlich durch ein „Wissenschaftliches Weltbild“ abzulösen. Ich möchte es nicht für ausgeschlossen halten, dass heute nicht einmal mehr uneingeschränkt verständlich ist, was es mit dieser vermeintlichen Unvereinbarkeit religiöser Weltbilder einerseits und des Wissenschaftlichen Weltbildes andererseits einst auf sich hatte. Entsprechend zitiere ich zur Evokation der einschlägigen Vorstellung eine berühmte und entsprechend oft erzählte Szene aus der Wissenschaftskulturgeschichte des 19. Jahrhunderts. Wohlgemerkt: Es handelt sich hier nicht um einen Bericht aus der Wissenschaftsgeschichte und näherhin aus der Forschungsgeschichte, vielmehr um eine Vergegenwärtigung von Wirkungen der Veröffentlichung einer Forschungshypothese beim Publikum und in genau diesem Sinne, statt um Wissenschaftsgeschichte, um Wissenschaftskulturgeschichte. Also: Bei der Oxforder Versammlung britischer Naturforscher 1860 in Oxford geschah es, dass der Freund Darwins, Thomas Huxley, die neuen evolutionstheoretischen Hypothesen erläuterte, und das in Anwesenheit von Spitzenrepräsentanten der anglikanischen Kirche und weiterer Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens. Die anwesende Gattin des Bischofs von Worcester – so lautet der ersichtlich stilisierte Bericht – fand sich durch Darwins neue Lehre sehr erschreckt, so dass sie in das Stossgebet ausbrach: „Oh Gott, lass es nicht wahr sein, und wenn es doch wahr ist, so Sorge bitte dafür, dass es nicht weiter bekannt wird!“ Dieses Stossgebet wurde bekanntlich nicht erhört, und das war nicht zuletzt die Schuld des gleichfalls anwesenden Bischofs Wilberforce. Dieser fragte nämlich in der Absicht, die evolutionstheoretischen Hypothesen Darwins zu ridiculisieren, Huxley, ob er denn lieber

in der Linie seiner weiblichen Vorfahren oder eher männlicherseits vom Affen abstammen möchte. Das war nun freilich seinerseits ridicul, weil doch Darwin selbst die Affenabstammung, bei der man ja zunächst einmal an gegenwärtig existente Affenspezies zu denken gehabt hätte, nie gelehrt hat. Somit bot sich Huxley die Gelegenheit und er nutzte sie, wissenschaftliche Seriosität hervorzukehren und anzukündigen, dass die Theologen, wenn sie sich mit derart unsachlichen Rückfragen in eine ernste wissenschaftliche Erörterung einzumischen riskierten, künftig insoweit nicht mehr ernst genommen würden. So kam es denn auch tatsächlich in den über viele Jahrzehnte hin fortdauernden Auseinandersetzungen zwischen kognitiv emanzipierter wissenschaftskultureller Öffentlichkeit einerseits und biblizistisch gebundener Öffentlichkeit andererseits.

Eine einzige Szene aus der Kulturgeschichte dieser Auseinandersetzung sei noch erwähnt. Die einschlägige Szene spielte sich in Preussen ab, wo das Abgeordnetenhaus zu Berlin bei Gelegenheit der Beratungen über die Universitätshaushalte, statt über unzulängliche oder auch überrissene Ausgabenansätze, zwei volle Tage scharfe Debatten in Auseinandersetzung mit dem unerhörten Vorkommnis führte, dass ein Professor der allerersten, ja weltberühmten Prominenz – Institutschef, Universitätsrektor, Akademiepräsident überdies – sich öffentlich in einer Feierrede zu Darwin und näherhin zur Triftigkeit seiner evolutionstheoretischen Hypothesen bekannt hatte. Das Subjekt der damals anstosserregenden darwinistischen Annahmen über die naturhistorischen Bedingungen, unter denen wir biotisch existieren, war der aus Neuenburg stammende Physiologe Emil DuBois-Reymond. Auch in diesem Falle handelte es sich bei den wichtigsten Wortführer der parlamentarischen Empörung um Theologen, unter ihnen der evangelische Hofprediger, während die Katholiken, politisch klüger, die Gelegenheit nutzten, die Errichtung einer „freien“, also nicht mehr staatlichen, vielmehr kirchlichen Universität zu verlangen, an der dann selbstverständlich eine schöpfungstheologisch korrekte, also nicht darwinistische Biologie zu lehren sein würde.

Es hat im historischen Rückblick seine Evidenz, dass der wissenschaftskulturpolitische Versuch, die forschungsabhängige kognitive Mehrung und Emendation unseres Bildes von der Welt, in der wir leben, an Vorgaben theologisch disziplinierter Annahmen über die Wirklichkeit zu binden, nicht erfolgreich sein konnte. Dessen war sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Mehrzahl der Naturwissenschaftler im guten Einvernehmen mit vielen Philosophen sicher. DuBois-Reymond, der über seine physiologischen Fachkompetenzen hinaus als Rhetor und Wissenschaftspublizist glänzte, machte das mit dem Schlusssatz seiner Totenrede auf Darwin für die grosse Öffentlichkeit anschaulich:

„Während das hl. Offizium des Kopernikus Anhänger mit Feuer und Kerker verfolgte, ruht Charles Darwin in Westminster Abbey“. So war es ja, und selbstgewisser liess sich vom unaufhaltsamen Triumph der freien Wissenschaft über alle Versuche, sie unter Kontrolle kirchlich sanktionierter Wirklichkeitsannahmeverbote zu halten, nicht zum Ausdruck bringen. Aber wie schon gesagt: Es gab diese Verbote – vom Index verketzelter Bücher über die antidarwinistische Propaganda auf Kirchentagen bis hin zu den Mahnschreiben der Oberbehörden geistlicher Schulaufsicht.

Eben das macht dann auch plausibel, wieso nicht wenige Wissenschaftler ihrerseits sich zu Vereinen mit der aufklärungsdienlichen Funktion von Ersatzkirchen zusammenschlossen. Schon die um die Mitte des 19. Jahrhunderts gegründete Londoner Secular Society lässt sich als freidenkerische Bewegung charakterisieren, und zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde dann im deutschen Kulturraum der so genannte Monistenbund zur grössten und erfolgreichsten solcher Bewegungen. Als „Glaubensbekenntnis eines Naturforschers“ präsentierte mit überdeutlich antikirchlicher Spitze Ernst Haeckel die Essenz des so genannten monistischen Weltbildes. Analog hatte zuvor schon der alt gewordene Hegelianer und frühere Theologe David Friedrich Strauss, dessen Berufung an die neue Universität Zürich schon in den dreissiger Jahren des 19. Jahrhunderts zum politischen Skandal geworden war, sein überaus wirksam gewordenen Spätwerk – in krasser Entgegensetzung von Wissenschaft und kirchlich gebundener Glaubenslehre – „Der alte und der neue Glaube“ betitelt. Das Buch stellte sich explizit als „Bekenntnis“ vor und charakterisierte „die moderne Weltanschauung“ als „das mühsam errungene Ergebnis fortgesetzter Natur- und Geschichtsforschung im Gegensatz gegen die christliche kirchliche“ Lehre. Wilhelm Ostwald, Professor für physikalische Chemie, immerhin einer der frühen Nobelpreisträger, hielt „Monistische Sonntagspredigten“ – in provozierender Absicht konsequenterweise zur Hauptgottesdienstzeit. Ostwald projektierte sogar „ein monistisches Kloster“ und sah sich auch in der Lage, auf die grosse Frage „Wie kam das Böse in der Welt?“ endlich eine naturhistorisch aufgeklärte Antwort zu geben. Ernst Haeckel alsdann löste, als deutscher Erzdarwinist in Jena, in einem der erfolgreichsten Bücher der europäischen Wissenschaftskulturgeschichte „Die Welträtsel“, rief entsprechend eine „monistische Kirche“ aus, die die Lehren einer „monistischen Religion“ zu verkündigen habe. Exemplarisch mochte das heissen, die exemplarisch erschlossenen Relikte unserer naturgeschichtlichen Herkunft als „Schöpfungsurkunden“ zu lesen. Die vorhandenen Kirchengebäude, die ja wegen des unvermeidlichen Absterbens des christlichen Glaubens alsbald leer stehen würden, seien

ihrer herausragenden architektonischen Bedeutung wegen getreu zu konservieren und in Schauhäuser musealisierter Naturgeschichte umzufunktionieren.

Das alles liest sich heute wie ein Bericht aus tiefen wissenschaftskulturgeschichtlichen Vergangenheiten, wobei ich allerdings die fortdauernd aktuelle Existenz der schon erwähnten bibeltreuen so genannten Creationisten in den USA und auch die zumeist stummen Erweckungsrufe der Zeugen Jehovas nicht übersehen und überhört haben möchte. Es wird sich noch plausibel machen lassen, wieso modernisierungsabhängig die Fortdauer biblizistischer Kosmologien sogar noch wahrscheinlicher werden wird. So oder so: Wissenschaftler, die sich als Weltanschauungskämpfer stilisieren, sind inzwischen sehr selten geworden, und ihre auffällige Rhetorik, so scheint es, ist weniger von eifernder Wahrheitssuche als von Provokationslust mit der Aussicht auf Publizitätsgewinne geprägt. Die Grosskirchen ihrerseits zeigen sich davon kaum noch beunruhigt, und forschungsintern muss man sich um dergleichen ohnehin nicht kümmern.

Was ist das Charakteristikum dieser wissenschaftskulturellen Lage? Richtig ist, dass die Kirchen ihren vor gut einhundert Jahren sogar theologisch noch artikulierten Widerstand gegen kognitive Innovationen aus der Wissenschaftspraxis, die einst als anstössig oder irritierend erfahren wurden, aufgegeben hat. Wissenschaftskulturgeschichtlich hat sich somit, zugleich rechtlich geschützt, die Forschungsfreiheit uneingeschränkt durchgesetzt. Gleichwohl wäre dieser Vorgang kulturgeschichtlich unangemessen beschrieben, wenn man darin auf den Spuren Auguste Comtes, eine kulturevolutionäre Ablösung des religiösen durch ein wissenschaftliches „Weltbild“ erkennen wollte. Besser trifft man die Quintessenz des Vorgangs, wenn man ihn durch die Erfahrung charakterisiert, dass ineins mit der Dynamik in der Expansion und im Wandel unseres wissenschaftlichen Wissens die religiöse Relevanz dieses Wissens abnimmt.

Es ist anspruchsvoll, das in der gebotenen Kürze plausibel machen zu sollen. Nützlich ist dafür der Rekurs auf eine Meinung des amtierenden Papstes aus der Zeit, als er noch als Professor der Theologie lehrte und 1969 den vermeintlichen Konflikt zwischen Schöpfungsglauben und Evolutionstheorie mit der Auskunft resümierte, dieser Konflikt sei der Sache nach inexistent. Es sei doch nicht einzusehen, wieso eben jene Welt, auf die sich die Christen in ihrem Glauben als auf die von Gott geschaffene Welt beziehen, nicht die Welt sein solle, innerhalb derer die Evolution stattgefunden hat und noch stattfindet, wie Darwin sie uns sehen machte. Eben dieser Meinung war achtzig Jahre früher auch schon Rudolf Virchow gewesen, der in seiner Doppelrolle als berühmter Pathologe und Abgeordneter in der erwähnten preussischen Parlamentsdebatte

den weltanschaulich Besorgten unter seinen christlichen Kollegen zurief, die darwinistischen Hypothesen, „welche von Herrn DuBois vertreten sind“, seien doch widerspruchsfrei „vollkommen verträglich“ mit der „Annahme der Herrschaft“ Gottes über seine Schöpfung. Als wissenschaftskulturgeschichtliches Résumé des Vorgangs fortschreitender religiöser Indifferenz forschungspraktisch approbierter Annahmen über die Wirklichkeit darf man die Rede einschätzen, die Johannes Paul II. bei einem Pastoralbesuch in Deutschland 1980 an die Adresse der im Dom zu Köln versammelten Gelehrten, Intellektuellen und Künstler hielt. Der Text dieser Rede, gewiss, stammt aus der Feder eines prominenten Philosophen. Aber der Papst, der bekanntlich selbst einmal Philosophie gelehrt hat, übernahm sie als seine eigene und erhob sie damit zu einer Verlautbarung des Apostolischen Stuhls.

Was ist die Philosophie dieses Vorgangs? Wie erklärt sich, dass ineins mit der vollständigen aufklärungspraktischen Emanzipation der Wissenschaften aus der Vorabbindung an Massgaben von Glaubenshütern, was nicht wahr sein dürfe, die vermeintliche religiöse Relevanz des cognitiven Fortschritts ihrerseits erlosch? Hier muss es genügen, aus der Menge der dafür wichtigen Gründe zwei ausdrücklich zu benennen – erstens die progressive Lebensweltferne moderner cognitiver Innovationen. Was ist damit gemeint? Zusammenfassend gesagt: Je mehr die Wissenschaften sich in die Dimensionen des sehr Grossen, des sehr Kleinen und des sehr Komplizierten hineinarbeiten, umso weniger berühren sie sich mit den orientierungspraktischen Selbstverständlichkeiten, die unsere Alltagslebenswelten stabilisieren – sinnlich und emotional, pragmatisch und kommunikativ. Exemplarisch heisst das: Mit den in Abhängigkeit vom jeweiligen paläontologischen Forschungsstand wechselnden Angaben über die Millionenzahl der Jahre, vor denen es einmal gemeinsame Vorfahren unserer selbst sowie der heutigen Affen gab, erlischt zugleich die Irritation über die naturhistoriographische Positivierung eines Verwandtschaftsverhältnisses, an welchem ja lebensweltlich nach Ausweis des überaus reichen und bis in die Antike zurückreichenden Materials, das das kulturell spezielle und sehr differenzierte menschliche Interesse an den Affen belegt, ohnehin nie ein Zweifel bestand. Oder: Die frühneuzeitlich aufkommende Statistik macht mit verblüffender Präzision Risiken quantitativ abschätzbar – Schiffuntergänge und Brandkatastrophen, den Tod sogar und Krankheiten zuvor, und das Versicherungswesen breitet sich aus. Und wären damit, wie im späten 18. Jahrhundert gelegentlich die Geistlichkeit befürchtete, die unvordenklichen Ratschlüsse Gottes durch wahrscheinlichkeitstheoretische Kalküle abgelöst worden? Aus lebensweltlicher Perspektive hat sich doch, von der ökonomischen Seite der

Sache abgesehen, gar nichts geändert – bis auf eine gewisse Intensivierung der Unvordenklichkeitserfahrung durch die kontingenztheoretisch zur Evidenz gebrachte Unmöglichkeit, potentielle individuelle Betroffenheiten kausalanalytisch prognostisch vorab zu ermitteln. Kurz: Das lebensweltferne Wissen der Wissenschaften verstärkt die Präsenz unserer Lebenswelten, in denen wir uns, statt theoretisch, lebenserfahrungspraktisch zurecht finden müssen, und sei es, modern, in Nutzung fachwissenschaftlich basierter technischer und organisatorischer Lebenshilfen.

Ein zweiter Grund, der modernisierungsabhängig das lebensweltferne wissenschaftliche Wissen religionskulturell fortschreitend irrelevant macht, ist die Dynamik in Wandel und Wachstum des wissenschaftlichen Wissens. Banalerweise ist der Unterschied, den es macht, Begünstigter eines fortschrittsabhängig verfügbar gewordenen und in seiner Nutzung lebensrettenden Wissens zu sein oder insoweit zu spät zu kommen, ein Unterschied ums Ganze. Aber just das intensiviert die Erfahrung der Kontingenz des Umstands, just jetzt zu sein statt insoweit durch künftige ärztliche und sonstige Könnerschaften begünstigt erst Übermorgen, oder auch, komplementär dazu, insoweit benachteiligt, bereits vorgestern gewesen zu sein. Und was die puren cognitiven Gehalte des Wissens anbelangt, so lässt sich in zahllosen prominenten, sogar nobelpreisgekrönten Fällen wissenschaftlichen Fortschritts ohnehin nicht sagen, welche kulturelle, gar existentielle Relevanz an dem Unterschied hängt, Zeitgenosse verfügbarer Kenntnis vom subatomaren Aufbau der Materie auf dem Niveau inzwischen vergilbter Schulbücher gewesen zu sein oder stattdessen Schüler des aktuell modernsten Physikunterrichts.

Dem Philosophen Hans Blumenberg ist es gelungen, die religiöse Indifferenz des Wandels und der Expansion unseres forschungspraktisch erzeugten Weltwissens und die eben durch diese Indifferenz bewirkte und intensivierte Erfahrung unserer Lebensweltgebundenheit anschaulich zu machen. In der Frühzeit der Astronautik wurden wir bekanntlich mit nie zuvor gesehenen Realitäten bekannt gemacht – mit einem Bild von der Rückseite des Mondes zum Beispiel oder mit Anblicken der Erdkugel von aussen. In der damals noch existenten Sowjetunion gab es Kommentare, die residuale Altgläubige mit nachsichtiger Ironie darüber informierten, Engel und noch höher gestellte himmlische Entitäten hätten die Kosmonauten nicht angetroffen, und auch das Institut für den wissenschaftlichen Atheismus fand das Weltbild bestätigt, für dessen Propaganda es zuständig war. Die Raumfahrt als sensationsstarke Manifestation des Erkenntniswillens des Menschen, der ins Grosse, Weite und Ferne drängt – darum handele es sich. – Man bemerkt rasch, dass wir es hier mit einem wissenschaftskul-

turgeschichtlich veralteten Kommentar zu tun haben, und Hans Blumenberg hat einen überraschenden wissenschaftskulturellen Effekt der Astronautik auf einen neuen Begriff gebracht. Was sehen wir denn im Mondfahrerrückblick zur Erde? Ringsum nichts als eisige, staubige, giftige, glühende oder sonstwie dauerhaft unlebende Wüsten, und komplementär dazu unsere Erde neu in eine Lebensweltmittelpunktstellung eingerückt, nämlich als alternativlos zwingendes Heimkehrziel. Gewiss: Die Existenz von Exoplaneten ist längst bewiesen, wenn auch bislang nicht in einer kosmologisch-physikalischen Positionalität, die sie als Träger einer biotischen Evolution wahrscheinlich machen könnte. So oder so: Nichts steht entgegen, den unbekanntem Subjekten unentdeckter erdähnlicher planetarischer Gebilde die Botschaft „Wir sind wer und hier sind wir“ zu zurufen, und bekanntlich hat bereits eine Raumsonde mit der Skizze unseres Sonnensystems und einem Abbild unserer selbst als Mann und Frau das System in eine angebbare Richtung verlassen. Aber ein Reiseziel befindet sich in dieser wie in jeder anderen denkbaren Richtung nirgends. Die in Lichtjahren sich bemessenden Distanzen frassen alle technisch und sozial organisierten Lebenszeiten, die man für allfällige Reisepläne von Individuen oder auch von Reisegruppen benötigte. Selbst die Kommunikationsprozesse, über die erst solche Reiseunternehmungen sinnvoll würden, hätten Zeitgenossenschaften historisch extrem disparat gewordener Epochen zusammenzubinden, zwischen denen die Findung eines beiderseits produktiv diskutablen Problems ungleich schwieriger sein würde als seinerzeit zwischen den Spaniern und den Bewohnern des von den Neuankömmlingen dafür gehaltenen West-Indiens, die sich wechselseitig entdeckten. Kurz: Genau komplementär zur galaktischen Marginalität unseres Planeten lässt die Sensation seines Anblicks von aussen ihn erneut in seiner Mittelpunktstellung erkennen, lebensweltlich nämlich und damit als unent-rinnbares Ziel aller kosmischen Ausfahrt. „Geotrope Astronautik“ – das ist der von Hans Blumenberg notierte Name für den Begriff dieses wissenschaftskulturellen Effekts.

Es ist leicht zu erkennen, dass dieser Effekt auch eine religionskulturelle Bedeutung hat. Man sieht es in Erinnerung an das Fragment 206 der *Pensées* Pascals. Ein geeigneter Adressat für Bemühungen kognitiver Aufklärung mit den Mitteln neuzeitlicher Wissenschaft wäre Pascal bekanntlich nicht gewesen. Er betrieb ja die einschlägige Emendation unseres Weltwissens seinerseits, und jeder Gymnasiast lernt ihn heute noch im Mathematikunterricht kennen. Aber eine Gestalt der europäischen Religions- und Frömmigkeitsgeschichte ist er ja gleichfalls, und das nicht zuletzt mit der im besagten Fragment quintessentiell notierten Einsicht, dass

der Blick in die Welt uns über das hinaus, was wir in ihren riesigen Räumen tatsächlich sehen und beschreiben können, keinerlei Bedeutsamkeiten mitteilt. Eben das aber ist bedeutsam, will erfahren und selbsttäuschungsfrei anerkannt sein, und Religion ist – was immer sie darüber hinaus auch noch ist – als ein Medium unseres Welt- und Selbstverhältnisses Kultur dieser Anerkennung. In der traditionsreichen Lehre vom doppelten Willen Gottes ist das manifest. Gemäss dieser Lehre ist, was Gott will, präsent in allem, was nun einmal unabwendbar ist, wie es tatsächlich ist. Darüber hinaus ist gemäss dieser Lehre im Willen Gottes eingeschlossen, was wir tun sollen – lassen oder ändern sollen, was beides seinerseits die Anerkennung der Wirklichkeit, die wir verbessern oder auch verschonen sollten, einschliesst. Religion in dieser ja keineswegs fiktiven Charakteristik prädisponiert somit zum Hyperrealismus. Man kann auch sagen: Religion macht illusionsunbedürftig. So, ungefähr, liesse sich, über die Erledigung der in Erinnerung gebrachten alten Weltanschauungskämpfe und damit über die Entlastung der Religion von diesen Kämpfen hinaus die Begünstigung charakterisieren, die der Wissenschaftskultur ihrerseits, nach der Aufklärung, durch die Religion zuteil wird.

Die aufklärungsresistente Fortexistenz von Formen religiöser Kultur, die man heute „fundamentalistisch“ zu nennen pflegt, widerspricht dem skizzierten Bild einer kulturellen Evolution, in der Wissenschaft und Religion sich wechselseitig begünstigen, keineswegs. Die schon erwähnten Creationisten oder auch die analog biblizistisch orientierten Zeugen Jehovas sind ihrerseits durch eine Wissenschaftskultur begünstigt, in deren Kontext die Lebensweltferne der Mitteilungen von der Forschungsfront zunimmt. Die Konsistenz unserer Zivilisation ist auf eine kulturelle Homogenität aller Zivilisationsgenossen im Verständnis der kognitiven Voraussetzungen ihrer eigenen Existenz nicht angewiesen. Richtig ist, dass, wenn die Frommen der biblizistischen Observanz politisch mehrheitsfähig würden, die Leistungs- und Forschungseinrichtungen, auf deren Leistungen unsere Zivilisation angewiesen ist, politisch gefährdet sein könnten. Das ist es auch, was in den USA, immerhin, die Wissenschaftlerprominenz mehrmals veranlasste, sich in den politischen und juristischen Auseinandersetzungen um die bildungspolitischen Sonderansprüche der Creationisten ihrerseits mit Nachdruck zu Wort zu melden. Indessen: Die Minderheitenrolle, in der die religiösen Fundamentalisten in hochentwickelten Zivilisationen bislang überall verblieben sind, ist kein kontingenter Bestand, der in Abhängigkeit vom unvorhersehbar sich drehenden Wind des Zeitgeistes sich auch ändern und mehrheitsfähige wissenschaftsfeindliche Bewegungen auslösen könnte. Das ist deswegen nicht zu befürchten, weil das moderne wissenschaftliche

Wissen über seine technische Umsetzung und ökonomische Nutzung längst zu den realen Voraussetzungen unserer zivilisatorischen Wohlfahrt gehört, und die Einsicht in diese Zusammenhänge ist ihrer Aufdringlichkeit wegen solide gemeinverbreitet. Damit ist unsere Zivilisation zugleich ausreichend politisch gegen die marginalen religiösen Fundamentalismen geschützt, die sich, in der Gewissheit ihrer Untergangsnaherwartung zum Beispiel, in der Tat nicht gehemmt sähen, sich sogar noch durch das Scheitern unserer Zivilisation bestätigt zu finden.

Moderne und Unverfügbarkeitserfahrungen und die Illusionen der Religionskritik von Karl Marx bis Sigmund Freud

Über den Wegfall der für die Mehrheit unserer Zivilisationsgenossenschaft inzwischen gegenstandslos gewordenen Kulturkämpfe zwischen religiöser und wissenschaftlicher „Weltanschauung“ nach ihren kognitiven Gehalten hinaus findet sich – zweitens – die Religion heute überdies durch die gemeinhin evident gewordene Schwäche des alten religionsfeindlichen Arguments begünstigt, ineins mit der dramatischen Expansion unserer zivilisatorischen Handlungsmacht entfalle die vormoderne Nötigkeit tröstender fiktiver Kompensation von Ohnmachtserfahrungen durch religiöse Praktiken – von der Magie bis zur Mobilisierung höherer Hilfen mittels Gebeten oder der Inanspruchnahme von Gnadenzusagen. Religionsphilosophisch bedeutete diese Argumentation – immerhin – die Anerkennung der Unvermeidlichkeit der Religion unter vormodernen Lebensverhältnissen. Das machte dann zugleich plausibel, wieso Philosophen und Theologen finden konnten, mehr als durch alles andere unterscheidet sich kulturell der Mensch „durch die Religion ... von den Tieren“. Die Menschen selbst hingegen, schrieb Karl Marx, fingen an, „sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren“. Der Zivilisationsprozess – das ist somit der Prozess progressiver Verwandlung der Lebensvoraussetzungen des Menschen in Produkte seiner Arbeit. Nach der Vollendung dieses Prozesses habe die Menschheit, was sie ist, nur noch sich selbst zu verdanken und die vormoderne Unvermeidlichkeit des Rekurses auf den Existenzbeistand eines Schöpfergottes entfalle. In Rekurs auf die Vorgeschichte der Menschheit lasse sich so, meinte Marx, durchaus verstehen, wieso die „Schöpfung“ eine nur „sehr schwer aus dem Volksbewusstsein zu verdrängende Vorstellung“ sei. Aber inzwischen breite sich doch fortschrittsabhängig die Erfahrung aus, dass die alten religiösen Stützmittel humaner Existenz entbehrlich seien. Man werfe die Krücken weg, die früher einmal, als man Besseres noch nicht hatte, als hilfreich erfahren gewesen wären.

Etwas weniger radikal als Karl Marx äusserte sich drei Viertel Jahrhunderte später Sigmund Freud analog. In seiner grossen religionstheoretischen Spätschrift charakterisierte er bekanntlich die Religion als „Illusion“ und psychoanalytisch näherhin als eine kulturell herrschend gewordene kollektive zwangsneurotische Form der Realitätsverweigerung, in der die Menschen vom Himmel erhoffen, was sich doch in gewissem Umfang inzwischen auch schon in diesem Leben durch tätige Weltveränderung gewinnen lasse. Die Frommen spekulierten auf einen „Grossgrundbesitz im Mond“, fand Freud, und fixierten auf diese Weise neurotische Selbstbehinderungen, die sich durch analytische Arbeit auflösen und so Selbstbefreiung als Emanzipationsgewinn erreichbar machen liessen.

Sieht man genauer hin, so erkennt man spontan, dass insoweit die Realitätsverweigerung nicht beim psychoanalytisch pathologisierten Frommen, vielmehr beim Psychoanalytiker liegt. Die Religion sei ein Tun stattdessen? Träfe das zu, so wären in der Tat jene Landwirte emanzipationsbeihilfebedürftige Leute, die in etlichen alpinen Gegenden am Palmsonntag von Südtirol über Slowenien bis nach Oberbayern rituell gesegnete Kätzchenstöcke in ihre Äcker stellen. Die Ethnologen belehren uns darüber, dass es sich hierbei um einen christlich nostrifizierten alten Brauch der Fruchtbarkeitserhoffung handelt. Wäre die Zwangsneurosen Theorie der Religion richtig, so benutzten die palmsonntagsbrauchtremen Landwirte auch heute noch Weihwasser, anstatt patentiertes Züchtungssaatgut, einen nach den gegebenen geologischen Vorgegebenheiten optimierten Düngermix und nötigenfalls auch Pflanzenschutzmittel in Anspruch zu nehmen. Und in Griechenland hat man doch sogar schon Geistliche bei der Indienstellung von Grossflugzeugen tätig gesehen. Heisst das, dass man in diesem Land vermeint, sich mit Hilfe von Segenssprüchen die Mühsal und die Kosten der Abarbeit von Sicherheitschecklisten ersparen zu können? Mit Sicherheit wird man unter den Frommen auch Zwangsneurotiker finden – wie in anderen, nach beliebigen sonstigen Kriterien identifizierten Bevölkerungsgruppen auch. Aber einen Grund, der uns verständlich machte, wieso wir auch heute noch agronomische und sonstige technische Einrichtungen, medizinische und organisatorische Leistungen überdies nach Brauch oder sonstiger Üblichkeit religiös konnotieren, hätten wir damit nicht gefunden. Der kulturelle common sense weiss es besser. Unbeschadet unserer im kulturhistorischen Vergleich in der Tat singulären zivilisatorischen Könnerschaften steht doch die Totalität der Bedingungen, auf die sich diese Könnerschaften stützen, ihrerseits nie zur Disposition eben dieser Könnerschaften. Es verbleiben somit stets Anlässe zu klagen, wo sie nicht ausreichen oder versagen, vorweg zu bitten,

dass das nicht geschehe, oder auch nach gutem Gelingen zu danken. Kurz: Man macht in religiöser Kultur Erfahrungen der Abhängigkeit von Lebensvoraussetzungen mit Einschluss der Voraussetzungen unserer Könnerschaften explizit und bekundet das wirklichkeits- und lebensangemessen.

Was das heissen soll, wird sprechend vor dem Hintergrund eines beliebigen Dokuments vergangener Aufklärungsnaivität. Ich zitiere ein Dokument aus prominenter Feder, nämlich aus der von Rudolf Carnap, der seiner Wissenschaftsphilosophie einen Kampfauftrag zuschrieb, nämlich den des „Kampfes gegen Aberglauben“ und „Theologie“. Es sei „wissenschaftlich nachweisbar“, schrieb verblüffenderweise Carnap, „dass Gebete und Amulette Hagelschauer oder Eisenbahnunfälle“ nicht „verhüten“ könnten. Die Weltfremdheit dieser Bekundung ist schwerlich zu überbieten. Unterstellt sie doch, der fromme Schrankenwärter oder auch der technisch hochqualifizierte Bremsenspezialist, den man Sonntags als Teilnehmer von Gottesdiensten hat beobachten können, nähme an, Gebete eigneten sich als Äquivalente für getreue Schrankenbedienung und die Mitwirkung im Kirchenchor als Ersatzdienstleistung für ein überfälliges eisenbahntechnisches Testprogramm. Wäre denn Carnap jemals einem Schrankenwärter oder auch Professorenkollegen an den technischen Universitäten zu Wien oder Graz begegnet, auf den diese Beschreibung zutreffen könnte? Ersichtlich ist es Carnap nicht beschieden gewesen, den Sinn religiöser Handlungen vom Sinn technischer, organisatorischer oder sonstiger wirklichkeitsverändernder oder auch wirklichkeitskonservierender Handlungen zu unterscheiden und damit den Lebenssinn zu erkennen, den es hat, sich zum Unverfügbaren in eine ausdrückliche Beziehung zu setzten, nämlich, statt im Labor die Wirklichkeit zu beschreiben oder auch zu verändern, sie in den symbolischen Handlungen, wie wir sie aus unseren jeweiligen religiösen Kulturen kennen, in ihrer kontingenten Gegebenheit explizit und damit zugleich anerkennungspflichtig zu machen.

Gewiss, wird man vielleicht einräumen, die zitierten religionskritischen Intellektuellen haben in der skizzierten wohlbestimmten Hinsicht den Lebenssinn der Religion schlicht nicht verstanden. Dass darüber ihre Religionskritik unwirksam geworden ist, befreit tatsächlich die Religion von apologetischen Lasten, die ihr früher einmal zu schaffen machten, und schon das wäre ein Gewinn. Mehr noch finden sich heute die Religionen durch die Erfahrung begünstigt, dass die Intensität von Unverfügbarkeitserfahrungen komplementär zur Expansion unserer zivilisatorischen Könnerschaften sogar zunimmt. Das sei mit ein paar zusätzlichen, diesen zweiten Teil abschliessenden Sätzen anschaulich gemacht. Die pränatale Diagnostik ist bekanntlich heute eine in allen modernen Gesellschaften verbreitete Praxis,

der sich zu unterziehen den Schwangeren gesundheitspolitisch sogar angeraten wird. Der Zweck dieser Diagnostik ist natürlich der, eine Schwangerschaft gegebenenfalls abzubrechen, wenn eine nicht therapiefähige Schädigung schwerwiegender Art beim Nasciturus festgestellt wird. In der Konsequenz kommen wir heute allein schon dieser neuen Verfügbarkeiten wegen im sozialstatistischen Durchschnitt gesünder als in älteren Zeiten zur Welt, und umso gravierender sind komplementär dazu die Folgen einschlägig misslingenden Handelns. Es kommt selten vor, aber es kommt vor, dass der diagnostizierende Arzt die besorgte Schwangere beruhigt und ihr die Geburt eines gesunden Kindes in Aussicht stellt, das dann aber stattdessen in der Konsequenz eines Diagnoseirrtums unerwartet als schwerbehindertes Kind in der Wiege liegt. Man erkennt spontan, dass die Lebenslast, wie sie stets mit einer schweren Behinderung verbunden ist, sogar noch drückender wird, wenn, statt Unvordenklichkeiten, hochelaborierte fachliche Handlungen zu den Faktoren des Behindertenschicksals gehören. Auch die juristische Hegung solcher Fälle, über die Ansprüche auf Schadensersatz für die zusätzlichen Kosten der Fristung des geschädigten Lebens konstituiert werden, mindert die existentielle Erfahrung von Daseinsunverfügbarkeit gar nicht, sondern mehrt sie noch. Generalisiert heisst das: Handlungsmitbewirktes unabänderliches Unglück ist schwerer zu ertragen als Unglück aus Widerfahrnissen ohne jede Zurechenbarkeit. Für den lebenspraktischen Umgang mit der Gunst des Lebens gilt übrigens Analoges. Die Fälligkeit des Danks für günstige Lebensumstände, die wir uns selbst ursprünglich zuschreiben können, ist tatsächlich schwerer zu erkennen als Lebensgunst, die uns handlungsfrei zufällt. In der Summe heisst das: Die Unverfügbarkeit zivilisationsabhängig handlungsmitbewirkter Lebensumstände gewinnt an Aufdringlichkeit und macht zugleich die religiöse Kultur anspruchsvoller, in der wir uns auf diese Unverfügbarkeit zu beziehen hätten. Wie feiert man denn ein Erntedankfest in Zeiten, in denen die Nöte der Landwirtschaft nicht wetterbedingt, viel mehr Überproduktionsfolgen sind? Nicht jede Erntedankpredigt gelingt entsprechend. Nichtsdestoweniger wäre es ein Urteil aus der Perspektive beschädigter Ontologie, wenn man diese Predigt für gegenstandslos geworden hielte.

Der Zusammenbruch der totalitären Anti-Religionen

Drittens finden sich die Religionen heute auch im sogenannten Westen begünstigt durch die kulturellen und politischen Konsequenzen des Zusammenbruchs der grossen totalitären Systeme, die die Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts geprägt haben. Mit dem Fortschrittshemmnis der Religion endlich aufzuräumen – das ist quintessentiell totalitär.

Ideologehistorische Schlüsseldokumente, die die Orientierung der Gründer radikaler politischer Parteien, ihrer intellektuellen Sympathisanten und schliesslich sogar die Politbüros und die offiziellen Weltanschauungshüter geprägt haben, belegen es. „Die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik“ – so kritisierte Karl Marx das bürgerliche Staatsverfassungsprogramm Hegels. Entsprechend kündigte er an, die liberale Religionsfreiheit sei durch die Befreiung der Menschen „von der Religion“ zu überbieten und überdies auch „die Judenemanzipation“ durch „die Emanzipation der Menschheit vom Judentum“. Um Missverständnissen vorzubeugen sei dazu noch angemerkt, dass wir es bei diesem Diktum des Juden Marx selbstverständlich nicht mit einer frühen Manifestation des intellektuellen Antisemitismus zu tun haben. Der Antisemitismus blieb in der marxistischen Bewegung offiziell stets als ein pathologisches Phänomen der absterbensreifen Bourgeoisie verschrien. Wohl aber dokumentiert das ja auf den ersten Blick ängstliche Programm der Emanzipation vom Judentum eine Facette des in der marxistisch-leninistischen Bewegung kanonisch gebliebenen Kulturkampfes, der sich später im Anti-Zionismus manifestierte.

Es erübrigt sich hier, aus der insoweit wohl erforschten Geschichte der Sowjetunion über die gezielt religionspolitisch motivierten Massentötungen zu berichten. Exemplarisch sei eine einzige dieser Gewalttätigkeiten aus der Geschichte des antireligiösen bolschewistischen Terrors erwähnt, nämlich die von Stalin veranlasste Liquidation von siebenhundert orthodoxen Bischöfen, womit sich die Vorstellung verband, der sich immer noch windenden Schlange religiösen Aberglaubens endlich das Haupt zertreten zu haben. Symbolisch nehme man für die politisierte Religionskritik marxistischer Herkunft die gleichfalls von Stalin veranlasste Sprengung der grössten Kathedrale zu Moskau, der Christ Erlöser-Kirche. Die Absicht war, an der auf diese Weise architektonisch befreiten Stelle Moskaus einen Volkspalast zu errichten, der seinerseits als Sockel für ein Riesendenkmal Lenins dienen sollte. Dieses Programm unterbrach der zweite Weltkrieg, den als Grossen Vaterländischen Krieg gegen das nationalsozialistisch geführte Deutschland die Sowjetunion gewann, dabei aber auch auf den Sukkurs der offensichtlich noch immer nicht abgestorbenen religiösen Traditionen des Volkes sich angewiesen wusste. Das sollte dann auch in der letzten Phase der Geschichte des kommunistischen Russland wirksam bleiben. Anstelle der geplanten Anti-Kathedrale des Volkspalastes verblieb es bei einem Schwimmbad, das die Besucher Moskaus beim Verlassen der Puschkin-Galerie erblickten. Es versteht sich, dass in der symbolpolitischen Konsequenz dieser Geschichte nach dem Unter-

gang der Sowjetunion auch die Christ Erlöser-Kirche neu zu errichten war.

Zur ideologiepolitisch tatsächlich zentralen Bedeutung, der im bolschewistischen System der Kampf gegen die Religion zukam, passt Eric Voegelins Benennung der totalitären Ideologien als „Politische Religionen“, die bekanntlich schon 1938 vorlag, aber zu grosser Wirkung erst nach dem Ende der Diktatur der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei gelangte. Der Begriff der Politischen Religion hält fest, dass die grossen totalitären Bewegungen tatsächlich auch zur Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts gehören. Unzweckmässig bleibt, so meine ich, der Begriffsname, den Voegelin seinem Konzept der totalitären Bewegungen gegeben hat, eben „Politische Religionen“. Weil es sich, wie exemplarisch in Erinnerung gebracht, darum handelte, das Ende der Religion zu exekutieren, handelt es sich doch bei den totalitären Bewegungen, statt um Religionen, eben um Anti-Religionen, und so sollte man sie entsprechend in religionspolitischer Absicht benennen. Das gilt unbeschadet der Tatsache, dass die totalitären Bewegungen sich zugleich ausnahmslos der nutzbaren Erbschaft religiöser Kultur in reichem Masse bedient haben – von der Märtyrerverehrung bis zum Reliquienkult und von ihrer kirchenjahrsanalogen Feiertagsordnung bis zur katechismusförmig aufbereiteten Quintessenz bekenntnispflichtiger ideologischer Lehrgehalte.

Immerhin, so liesse sich im Versuch einer Verteidigung des Begriffsnamens „Politische Religion“ zur Kennzeichnung der totalitären Bewegungen sagen, führten doch, im Unterschied zu den politischen Repräsentanten des bolschewistischen Internationalsozialismus, die Führer des Nationalsozialismus, Hitler eingeschlossen, den „Herrgott“ immer wieder einmal im Munde. Claus-E. Bärsch hat das in seinem wichtigen Buch „Die Politische Religion des Nationalsozialismus“ reich belegt, und Rainer Bucher hat uns sogar mit „Hitlers Theologie“ bekannt gemacht. Nichtsdestoweniger hat auch der Nationalsozialismus unverkennbar den Status einer Anti-Religion, nämlich im Verhältnis zum Christentum mit seinen Paulinisch geprägten Gehalten jüdischer Überlieferung, auf die sich Hitler am 30. November 1944 sozusagen in einer Bibelstunde bezog, in der er im Führerhauptquartier über Exodus 12,37ff. monologisierte. Der Auszug der Juden aus Ägypten wurde hier als Selbstrettung des „national“ gebliebenen Teils der „Ägypter“ interpretiert. Späterhin aber habe der zum Paulus gewordene Jude Saulus das jüdische Gift der Zersetzung als „sein ‚Christentum‘“ nach Europa gebracht: „Alle Menschen sind gleich! Brüderlichkeit! Pazifismus! keine Würde mehr! und der Jude triumphierte“.

Ob Hitler Nietzsche gelesen hat, ist zweifelhaft. Aber er kannte Dietrich Eckart und dessen Buch mit

dem verblüffenden Titel „Der Bolschewismus von Moses bis Lenin. Zwiegespräche zwischen Adolf Hitler und mir“, und Eckart war ihm als Deuter dieser jüdisch-bolschewistischen Weltverschwörung so wichtig, dass er ihm immerhin sein Hauptbuch „Mein Kampf“ widmete. Ideologiekonsequent begann demgemäss der reichsflächendeckende Terror gegen die Juden mit der Abfackelung der Synagogen. Wahr ist, dass demgegenüber Hitler seine „Gnadentod“-Aktion wider das „Lebensunwerte“ Leben Behinderter abbrach, als dagegen der Bischof von Münster öffentlichkeitswirksam seine Stimme erhob. Aber das geschah ja nicht, weil der Bischof den Führer zu einer besseren Moral bekehrt gehabt hätte. Hitler brauchte vielmehr Ruhe an der „Heimatfront“, und die religionspolitischen Fälligkeiten in der Absicht der Volksreinigung wären nach dem erwarteten Siegfrieden neu auf die politische Tagesordnung gelangt.

Repolitisierte Religion als Faktor der Welt-politik

Inzwischen sind also, bis auf weltpolitisch marginale Reste, die totalitären Regime, soweit sie sich durch anti-religiöse Hochideologien europäisch-philosophischer Herkunft legitimierten, untergegangen. Die Religionen einschliesslich des Christentums hingegen sind nicht untergegangen und das ist trivial. Nicht trivial ist hingegen die Erklärung des Faktums, dass inzwischen die Religion sich sogar durch Politisierungsvorgänge begünstigt findet. Die Religionen sind neu zu einem Faktor in den internationalen Beziehungen geworden, und sie sind es auch in Europa. Als Protokollant dieses Vorgangs ist wie kein anderer Samuel P. Huntington bekannt geworden. Sein Buch „The Clash of Civilisations“ erschien zuerst 1996, wurde rasch weltbekannt und überdies alsbald scharf kritisiert. Huntingtons These, die Religion wirke inzwischen sogar wieder als Medium der Verschärfung politischer Konflikte, sei „moralisch fragwürdig, politisch gefährlich“ – so fand der Pariser Politologe Pierre Hassner. Richtig ist, dass uns weltpolitisch auch heute eine Fülle von Konflikten bedroht, bei denen die Religionen faktoriell gar nicht beteiligt zu sein scheinen. Für die sehr bedrohlichen Spannungen zwischen den beiden Staaten auf der koreanischen Halbinsel zum Beispiel gilt das, oder auch für die politischen Selbstbestimmungsansprüche der Kurden in der Türkei und im Norden des Irak. Aber Bücher werden nützlich, wenn man sie von ihrer starken Seite nimmt, und Huntington behauptet ja gar nicht, dass alle politischen Konflikte in letzter Instanz religiös motiviert seien. Seine Meinung ist lediglich, dass heute eben auch Religionen wieder politisch frontbildend wirken, ohnehin bestehende Spannungen verschärfen und Gewalt bis hin zum terroristischen Waffengebrauch legitimieren. Der katholische Theologe Hans Küng fand diese Sicht der Dinge bestürzend,

nachdem doch in seinem Konzept des „Weltethos“ der Religion, allen Religionen, im humanen Kern ihrer Botschaft die Rolle des wichtigsten Friedensmahnners und Friedensfaktors zugeordnet war. Gewiss: Jede Religion lehrt den Frieden, das aber doch nicht pazifistisch bedingungslos, so dass, je höher die Frommen das Gut des Friedens schätzen, zugleich auch die Bereitschaft, für ihn einzustehen und gegebenenfalls für ihn zu kämpfen, an Intensität gewinnen muss.

So oder so: Versuche, mit militärischen Mitteln eine Religion durch eine andere zu verdrängen – genau darum handelte es sich zumindest unter anderem, als die serbische Artillerie im Kampf um Sarajevo gezielt eine der ältesten und grössten Moscheen auf dem Balkan zerschoss, die Gazi-Husrev-Beg-Moschee nämlich, und ganz gewiss wäre die Moschee als Moschee nicht wieder aufgebaut worden, wenn der serbische Präsident Milošević sein Kriegsziel erreicht hätte, welches der Grazer Historiker Arnold Suppan folgendermassen zusammengefasst hat: Die Eroberung „Bosniens und der Hercegovina, Slawoniens und Dalmatiens“ sowie die „Reduzierung Kroatiens auf ein ‚Nordkroatien‘ wie gegen Ende des 16. Jahrhunderts“. Dazu passt dann auch die Aufbietung orthodoxer Gewalt gegen die barocke Katholizität Vukovars. Auf die Kritik, die sich in der internationalen Presse erhob, die Zerschliessung Vukovars sei doch ein barbarischer Akt, wurde religionspolitisch ambitioniert erwidert, Vukovar werde schöner als zuvor, nämlich im byzantinischen Stil neu erstehen.

Beim Thema „religiös motivierte Gewalt“ assoziieren wir aus nahe liegenden Gründen heute vorzugsweise islamistische Terrorismen. Umso wichtiger ist, gegenwärtig zu halten, dass der Islam auch seinerseits zum Objekt religiös mitmotivierter Aggression geworden ist. Auf den Sarajevo-Fall ist deshalb noch zurückzukommen. Aber auch ausserhalb der christlichen Welt wurden Moslems Opfer politisierter religiöser Gewalt – so in Ayodhya nahe Dehli, wo der hinduistische Mob die altherwürdige Babar-Moschee in kürzester Zeit niederriss. Indien wird gern als die grösste, nämlich bevölkerungsreichste Demokratie der Welt apostrophiert, in der es sich nach aller Regel von selbst verstehen müsste, in einem solchen Fall Wiedergutmachung zu leisten. Indessen: Der Wiederaufbau der Moschee hätte die Riots, die ohnehin schon über zweitausend Tote gekostet hatten, mit Sicherheit abermals angeheizt. Als hilfreich erwies sich in diesem Fall die Wissenschaft. Eine Archäologenkommission wurde tätig, grub sich durch die Trümmer der Moschee hindurch und stiess in der Tiefe auf Reste eines Shiva-Tempels. Damit war die historische Legitimität des Anspruchs der Hindus erwiesen, dass an der Stelle der Moschee ein hinduistisches Heiligtum zu errichten sei, wozu es freilich noch nicht gekommen ist.

Mit der Vergegenwärtigung jüngster religionspolitisch gezielter Gewalttätigkeiten liesse sich lange fortfahren – von der Sprengung der Buddha-Statuen in den Felsen des Hindukusch bis zum Iran-Irak-Krieg während des Diktatorats Saddam Husseins, dessen Opfer vor allem die Schiiten im irakischen Süd-Osten wurden. Aber friedliche Formen der Durchsetzung religiös mitmotivierter politischer Selbstbestimmungsansprüche hat es in jüngster Zeit auch gegeben. Das lässt sich an einem der wichtigsten weltpolitischen Vorgänge ablesen, der nächst den beiden Weltkriegen die europäische Geschichte zwischen den Pariser Vorortverträgen nach dem Ende des Ersten Weltkriegs und dem Zerfall der Sowjetunion geprägt hat. Ich meine die Pluralisierung der Staatenwelt in Ost- und Ostmitteleuropa einschliesslich des Nahen Ostens, der Kaukasus-Region und auch noch des westlichen Zentralasien. In diesen riesigen Räumen gibt es heute anstelle der hier bis zum Ende des Ersten Weltkriegs dominanten drei grossen Herrschaftsmächte die neunfache Anzahl von Nationalstaaten – inzwischen ausnahmslos Mitglieder der UNO und damit in ihrer Souveränität völkerrechtlich anerkannt und geschützt. Wieso just in unserer technisch und wirtschaftlich, informationell und institutionell rasch zusammenwachsenden Welt die Menge der Nationalstaaten zunimmt und nicht etwa abnimmt – die Beantwortung dieser Frage gehört in einen anderen Kontext. Hier muss es genügen, darauf aufmerksam zu machen, dass die Grenzen der fraglichen neuen Staaten nicht ausnahmslos, aber doch in der übergrossen Mehrzahl der Fälle zugleich religionskulturell mitgeprägte Grenzen sind. Das gilt für das Luthertum der beiden nördlichen baltischen Staaten gegen die russische Orthodoxie. Es gilt für die altkirchlichen Christentümer Georgiens und Armeniens gegen die Orthodoxie einerseits und gegen den Islam Aserbeidschans andererseits. Es gilt für die Grenzverläufe zwischen den Religionskulturen der Staaten, die einst „Jugoslawien“ waren, und für die Grenzen der noch unvollständigen Souveränität Kosovos gilt es überdies, die sich bis heute als resistent gegen verspätete Versuche Serbiens erwiesen haben, die Folgen der Schlacht auf dem Amselfeld zu revidieren.

Präsenz und Macht der Zivilreligion. Das Beispiel der USA

Ich breche die Reihe exemplarischer Vergegenwärtigung der neuen Präsenz repolitizierter Religion in den internationalen Beziehungen hier ab. Die kleine Reihe bestätigt, was bereits 1971 in einem Salzburger Vortrag Arnold Gehlen sagte: „Dass es mit der Religion wieder ernst wird“, könne man „am Aufbrechen religiös bestimmter kampfbereiter Fronten“ ablesen. Rezente Apologeten einer Religionsphilosophie, die, wie der eingangs zitierte Karl Marx, die Religion für ein modernisierungsabhängig schliess-

lich absterbendes Relikt halten, mögen erwidern, die exemplarisch erwähnten Regionen repolitizierter religiöser Kultur seien doch nahezu exklusiv Regionen defizitärer Entwicklungsstände – vom Kosovo bis nach Armenien und von Usbekistan bis nach Bosnien.

Indessen: Es gibt einen markanten Gegenbeweis der Annahme, die unübersehbaren Phänomene nachtotalitär politisch revitalisierter Religion auf dem Balkan oder im Kaukasus seien entwicklungsdefizitär erklärbar Relikte. Es handelt sich um die USA. Die USA ist eben, anders als viele Regionen Europas, wie ich sie eingangs zur Vergegenwärtigung von Säkularisierungsvorgängen erwähnt habe, durch zweierlei gleichzeitig geprägt – durch ihre hohen zivilisatorischen Entwicklungsstände einerseits und durch Formen der Präsenz der Religion im öffentlichen und näherhin sogar politischen Leben andererseits. Kein europäischer Staatschef beschliesse bei Gelegenheit einer Afrika-Rundreise seine Abschiedsreden mit dem frommen Wunsch „God bless you“, wie es zuletzt noch Clinton tat. Kein europäischer Regierungschef würde es riskieren, komplementär zum jeweils national geltenden liberalen Schwangerschaftsabbruchsrecht in öffentlicher Rede die herrschende Abtreibungspraxis zu beklagen. Präsident Reagan aber tat eben das. Die Angelobung öffentlicher Amtsträger auf die Bibel gälte hier als inkorrekt. In den USA aber ist bislang noch jedem Präsidenten für seine Eidesleistung die Heilige Schrift gereicht worden. Die banknoteninschriftliche Bekundung von Gottvertrauen erschiene in Europa als bizarr, wenn nicht als zynisch. In den USA gehört es zum Alltag am Zahlisch. – Die berühmte oder auch berüchtigte amerikanische „Civil religion“ ist übrigens nichts anderes als ein höchst zweckmässig gebildeter Begriff zur konzeptuellen Bündelung der exemplarisch vergegenwärtigten Bestände öffentlich präserter und gelebter Religion. Diese Zivilreligion ist somit nicht ein Intellektuellenkonstrukt, auch nicht eine staatsparteiliche Erfindung in der Absicht, für Zwecke der Stabilisierung des Gemeinwesens Religionsstütze in Anspruch zu nehmen. Der Gott, den der amerikanische Präsident in seinen öffentlichen Gebeten anruft, ist vielmehr derselbe, zu dem er schon in der Sonntagsschule zu beten gelernt hatte, der Gott also Abrahams, Isaaks und Jakobs, den eben im Unterschied zur gemeinen Praxis europäischer Staatschefs ein amerikanischer Präsident nicht beschweigt, nachdem er seinen Amtssitz bezogen hat.

Man beachte, dass diese zivilreligiöse Präsenz erlernter und gelebter Religion in ihren verbalen und sonstigen Riten uns in den USA in einem Verfassungssystem strikter Trennung von Staat und Kirche begegnet. Das ist aus europäischer Perspektive, sagen wir aus der Perspektive des französi-

schen Laizismus, schwer verständlich. Wie erklärt es sich? Handelt es sich um einen Widerspruch, gar um Manifestationen des Widerstands Frommer gegen ein Religionsrechtssystem, das sich mangels mobilisierbarer Mehrheiten leider nicht religionsfreundlicher machen lässt? Das Gegenteil ist der Fall. Die strikte Trennung von Staat und Kirche mit ihrem ausdrücklichen verfassungsrechtlichen Verbot der Errichtung einer Staatskirche, gegen die in Europa in Reaktion auf die Pariser Juli-Revolution wie kein anderer Gregor XVI wie gegen ein Teufelswerk predigte, war ja in den USA gerade nicht eine Trennung in religionskritischer, vielmehr in religionsfreundlicher Absicht. Die Absicht war, den noch im 19. Jahrhundert in die Neue Welt, nun also in die USA einwandernden bedrängten Dissidenten, die unter dem Druck der europäischen Hoch- und Staatskirchentümer zu leiden gehabt hatten, schlechterdings uneingeschränkte Glaubensfreiheit zu verschaffen. Das urliberale Institut der Religionsfreiheit als Instrument der Befreiung der Religion zu nutzen – darum ging es, und mehr als jeder anderen Glaubensgemeinschaft ist das bekanntlich den Katholiken zu Gute gekommen. Ersichtlich wäre das niemals möglich gewesen, wenn die USA – was ja nicht von Anfang an ausgeschlossen war – ihren religionsrechtlichen Neubeginn in einer Staatskirche oder auch einer staatskirchenrechtlich privilegierten Kirche des europäischen Typs gesucht und gefunden hätten. „American culture is characterized by the coexistence of the secular and the religious“ – so hat es zusammenfassend David D. Hall gesagt.

Just die striktere Trennung von Staat und Kirche hat also in den USA die öffentliche Präsenz der Religion bis in das politische Leben hinein begünstigt, und eben aus diesem Grund hatte die amerikanische Politik auch den wacheren Sinn für die potentiell folgenreiche religionspolitische Unerträglichkeit der jüngsten Balkankrise mit ihrer Zuspitzung im serbischen Angriff auf Sarajevo. Frankreich zum Beispiel schien eher an der Erhaltung der europäischen Staatenwelt, wie sie aus den Pariser Vorortverträgen herausgekommen war, interessiert zu sein, und auch die Europäische Union hielt sich entsprechend zurück. Es waren die USA, die sich auf der Legitimitätsgrundlage eines NATO-Beschlusses schliesslich entschlossen, mit ihren Kampfbombern, die von einem in der Adria kreuzenden Flugzeugträger gestartet waren, die serbische Artillerie zu liquidieren und damit einen Friedensprozess einzuleiten, der dann auch eine friedliche Koexistenz der Religionen in dieser Region würde möglich machen können. Die weltpolitischen Dimensionen der Angelegenheit hatte zuvor schon der Besuch der Ministerpräsidentinnen der beiden volkreichsten und zugleich militärstärksten islamischen Länder diesseits Indonesiens, Pakistans und der Türkei, öffentlich sichtbar gemacht, nämlich das

Treffen der Damen Bhutto und Çiller ausgerechnet in Sarajevo. Die Amerikaner sahen deutlicher als die Europäer, was es bedeuten müsste, wenn Europa ohne interventionsbereiten Widerspruch die Vernichtung der letzten kulturellen Reste des alten osmanischen Reiches hinnähme. Noch einmal also: Die USA sind der weltpolitisch wichtigste Fall, an welchem sich ablesen lässt, dass zivilisatorische Modernität einschliesslich ihrer religionsrechtlichen und religionspolitischen Komponente das religiöse Leben begünstigt.

Zusammenfassung sowie ein paar Worte, die säkularisierungsresistente religiöse Kultur identifizierbar machen

Im Versuch einer Zusammenfassung liesse sich sagen: Ineins mit der fortschreitenden Verwissenschaftlichung und Technisierung der modernen Zivilisation verflüchtigen sich die Inkompatibilitäten wissenschaftlicher und religiöser Weltbilder, die das Aufklärungszeitalter beschäftigt hatten, und die jeweils neuesten Mitteilungen von der Forschungsfrent werden religionskulturell indifferent. Auf der anderen Seite verschaffen Modernisierungsprozesse jenen Selbst- und Welterfahrungen, auf die sich rational einzig religiös antworten lässt, zusätzliche Aufdringlichkeit. Unglückserfahrungen intensivieren sich mit der Expansion des Handlungsanteils in der Kausalität der grossen Lebenskatastrophen. Sogar Erdbeben sind ja inzwischen schon in den Verdacht geraten, in der Konsequenz von Unternehmungen zur Verbesserung unserer Lebenslage eingetreten zu sein. Für Erfahrungen des Lebensglücks öffnet das zugleich den Blick für Dankbarkeitsanlässe ohne postalisch erreichbare Adresse. Es wäre lebenssinnwidrig zu finden, im Kontext des politischen Handelns hätte das unberücksichtigt zu bleiben.

Es ist hier nicht der Ort, die hier erläuterte fortdauernde Rolle der Religion mit den Mitteln der Religionsphilosophie noch verständlicher zu machen. Eine Quintessenz dieser Philosophie lässt sich semantisch manifest machen. Uns allen sind einige Wörter wohlbekannt, deren Gebrauch weit streut, die aber in religionskulturellen Kontexten zentral sind – die oben beiläufig schon gebrauchten Wörter Klagen, Bitten, Danken, Loben oder Preisen zum Beispiel. Wer seinen Umgang mit diesen Wörtern semantisch angemessener machen möchte, sollte zum Beispiel einmal wieder die Psalmen lesen oder auch Gesangbuchtexte, was ja im reformierten Kontext als ein und dasselbe vorkommt. Es hat seine Evidenz: Um theoriesprachlich relevante Wörter handelt es sich hier schlechterdings nicht, und in Texten mit dem pragmatischen Status von Konstruktionsnormen, Verfahrensleitungen oder Gebrauchsanweisungen kommen sie auch nicht vor. In der Vergegenwärtigung der Umstände, die das so sein lassen, versteht man zugleich, wieso der

Zivilisationsprozess und mit ihm die Fortschritte in der Verwissenschaftlichung und Technisierung unserer Lebensvoraussetzungen als ein Prozess fortschreitender Wegarbeit der Bedingungen der Nötigkeit der Religion schlechterdings missverstanden war.

Zur Frage, wie sich unter den insoweit skizzierten Begünstigungen der Religion durch nachaufgeklärte und nachtotalitäre Modernisierungsprozesse das religiöse Leben kulturell, auch institutionell halten, erneuern oder auch verändern werde, ist damit noch gar nichts gesagt, und es kann hier auch nicht die Absicht sein, dazu das Wichtigste und überdies Wohlbekannte erneut mitzuteilen. Immerhin sei gesagt, dass man, nämlich in Europa, davon ausgehen darf, dass unbeschadet unabsehbarer, partiell sogar drastisch verlaufender Reduktionen in der Präsenz der hier dominierenden Kirchen des öffentlich-rechtlich konstituierten Typus eben diese Kirchen mit ihren partiell fortexistierenden staatskirchenrechtlichen Privilegien die wichtigsten Orte des religiösen Lebens bleiben werden. Ihre reduzierte Präsenz lässt sich, mutatis mutandis, mit der quantitativen Rückläufigkeit der traditionell eherechtlich verfassten Partnerschaften vergleichen. Nie war der Anteil der mit Scheidungskonsequenzen scheiternden Ehen grösser als heute, und dasselbe gilt, komplementär dazu, für die Pluralität der alternativen Partnerschaftsformen. Nichtsdestoweniger ist die traditionelle Ehe kein „Auslaufmodell“ und ein Objekt des Desinteresses und des Despekts ist sie auch nicht, vielmehr eine schwierigere und damit zugleich anspruchsvollere Form der Partnerschaft, an deren ausserordentlichen Lebensvorzügen im gelingenden Fall niemand zweifelt. Analog sind die kleiner gewordenen Kircheninstitutionen Objekte des öffentlichen Respekts in der guten öffentlichen Meinung geblieben, und das religiöse Leben der aus den Grosskirchen Ausgewanderten pluralisiert sich komplementär dazu. Nicht,

dass sich die Menschen, die in der Kirche sich nicht mehr blicken lassen, sich zu quantitativ analogen Anteilen in den zahllosen alternativen religiösen Lebensgemeinschaften wiederfinden – in den früher so genannten Sekten des traditionellen oder auch des exotischen Typus, in den fundamentalistischen Bewegungen strenger Observanz. Das alles gibt es, bleibt jedoch quantitativ marginal. Aber Neuigkeiten, für die man sich religionskulturtheoretisch interessieren sollte und die selbstverständlich längst auch für die Kirchen beachtlich geworden sind, gibt es in Fülle. Zur Veranschaulichung erwähne ich ein mich verblüffendes Ereignis, dessen Zeuge ich zufällig wurde – ein Bikertreffen im fernen Ostfriesland nämlich, zu dem aus allen Himmelsgegenden zu hunderten, ja tausenden Motorradfans anreisten, der unfalltoten Freunde des vergangenen Jahres gedenkend und von keinerlei Religionskritik des Carnapschen Typus beeindruckt sich unter den Schutz des Christopherus stellend – all' das mit ökumenisch organisiertem geistlichen Beistand selbstverständlich, aber doch zugleich nicht in der gottesdienstlichen Ordnung des Kirchenjahres. Und analog wurde ich zwölfhundert Kilometer südöstlich nahe der slowenischen Grenze in Kärnten Zeuge eines Bergelaufs, bei welchem innerhalb einer einzigen Nacht in vorösterlicher Zeit vier Gipfelheiligtümer erreicht werden sollten. Das ist Brauchtum, in diesem Falle aber kulturevolutionär transformiert zu einer massenhaft ergriffenen Gelegenheit, ineins mit dem frommen Zweck, zum eigenen Nutzen und Frommen der aus der klassischen Antike stammenden Lebensregel „Seid mässig und bewegt Euch!“ zu folgen. Die moderne Wanderkulturbewegung hatte hier weit über die Dimensionen des vertrauten Brauchtums hinaus die Massen ergriffen, und die Kirche durfte es sich gefallen lassen. – Dergleichen ist es, was sich in kaum überschaubarer Fülle unter dem aktuellen Stichwort „Pluralisierung der religiösen Lebensformen“ registrieren liesse. –