

NZZ-Podium vom 12. Mai 2011

Gott und Götter.

Warum wir ohne Glauben nicht leben wollen

Thomas Macho

Der erste Satz des vorläufig letzten Romans von Julian Barnes – *Nothing to be Frightened of* (von 2008) – lautet: «I don't believe in God, but I miss Him», «Ich glaube nicht an Gott, aber ich vermisse ihn». «That's what I say when the question is put», setzt der Autor fort, um von einem marginalen Disput zu berichten: «I asked my brother, who has taught philosophy at Oxford, Geneva and the Sorbonne, what he thought of such a statement, without revealing that it was my own. He replied with a single word: «Soppy.»» *Soppy* – dieses *single word* ist mehrdeutig. Langenscheidts Wörterbuch nennt Begriffe wie: «saftlos», «fade», «rührselig», «schmalzig», und Gertraude Krueger, die Übersetzerin von Julian Barnes, probiert es mit zwei Worten: «Sentimentaler Quatsch».¹ Die kleine Differenz zwischen dem Schriftsteller und seinem Bruder, dem renommierten Philosophen, erinnert an Fragen, wie sie seit den späten Sechzigerjahren immer wieder aufgeworfen werden: Fragen nach der Religion in der Moderne. Diese Fragen reagieren auf paradoxe Verhältnisse. Einerseits sind die Religionen mächtiger als jemals zuvor, wie tägliche Nachrichten von Selbstmordanschlägen oder apokalyptischen Prophezeiungen suggerieren; andererseits werden sie gleichsam *a priori* relativiert. Einerseits konvertieren rasch anwachsende Mehrheiten der westlichen Bevölkerung – oder auch der sogenannten Schwellenländer – zur «Ungläubigen Konsumenten-Internationale» (nach einem treffenden Ausdruck von Ernest Gellner), andererseits pflegen die Mitglieder und Sympathisanten eben dieser «Internationale» ein spezifisches Interesse an nahezu allen Varianten einer Selbsterfahrungs- und Erlebnisreligiosität, die inzwischen schon von drittklassigen Märkten bedient wird. Einerseits wird der schulische Religionsunterricht eingeschränkt oder abgeschafft, andererseits konstatieren Sachbücher und Feuilletons seit mehr als zehn Jahren einen Trend zur Wiederkehr der Religionen. Die Religionswissenschaft wirkt dabei oft nicht weniger ratlos als die Theologie: Soll sie an der kategorialen Differenz zwischen Religionen und religiösen Empfindungen festhalten – oder gleich das Internet nach neuen Sektenbotschaften und Bekennerbriefen durchforsten?

Seit dem Sieg der Aufklärung und ihrer Religionskritik – der Forderung nach einer Trennung von Kirche und Staat, der Widerlegung der Gottesbeweise, der Historisierung heiliger Schriften, aber auch der Forderung nach Religionsfreiheit und Toleranz – sind die Religionen zunehmend aus der Sphäre des Kults in die Sphäre der Kultur

¹ Julian Barnes: *Nothing to be Frightened of*. London: Jonathan Cape 2008. S. 1; in deutscher Fassung: *Nichts, was man fürchten müsste*. Übersetzt von Gertraude Krueger. Köln: Kiepenheuer & Witsch 2010. S. 7.

abgewandert. Sie haben sich im Zuge dieser Emigration, die mit der Kategorie der Säkularisierung nur teilweise erfasst wird, aufgespalten: in die rationalen Gestalten einer *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* und in die Glaubensformen beliebiger Privatkulte. Darum ist es auch kein Zufall, dass die gesellschaftlich relevanten Entzauberungs- und Rationalisierungsprozesse seit dem frühen 19. Jahrhundert von einem Aufschwung esoterischer oder mystischer Bewegungen (zwischen Spiritismus und Monte Verità, Madame Blavatsky und den nord-amerikanischen Pfingstgemeinden) begleitet wurden; die Etablierung einer *civil religion*, die sich im wesentlichen auf Humanitätsideale gründet, wie sie in den Erklärungen der Menschenrechte nach der Amerikanischen und der Französischen Revolution formuliert wurden, ermöglichte geradezu die Karriere von ungezählten *private religions*, die sich an einem *heretical imperative* (Peter Berger²) orientierten.

Vor diesem Hintergrund erscheint es fragwürdig, von einer Wiederkehr der Religionen zu sprechen. Soweit ich sehen kann, wird die modernitätskonstitutive Trennung zwischen rationaler Zivilreligion – gleichgültig, ob sie sich in wissenschaftlichen Programmen oder Humanitätsidealen verkörpert – und den vielfältigen Privatreligionen, die sich auf esoterische, nicht verallgemeinerbare Erfahrungen und Erlebnisse berufen, kaum ernsthaft in Frage gestellt. Starkults oder subkulturelle Inszenierungen erzeugen ebenso wenig neue Dogmen und religiöse Überzeugungen wie die Gründungskongresse von Sekten und fundamentalistischen Bewegungen. Religionen in der Moderne folgen dem Axiom: Wer in der Geisterbahn fährt, muss nichts von Geistern verstehen. Die moderne, ökonomische und wissenschaftliche Rationalität generiert keine spezifischen Kulte, sondern allenfalls kulturelle Praktiken, ohne dauerhafte Verbindlichkeit. Gelegentlich wird argumentiert, der Nationalismus sei die Religion der Industriegesellschaft; an anderer Stelle heißt es, die modernen Massenmedien oder die Faszination für Moden und Markenzeichen repräsentieren zeitgemäße Religiosität. Dabei bleibt evident, dass weder Modeströmungen noch fundamentalistische Bewegungen tatsächlich religiöse Inhalte und Erfahrungen vermitteln oder gar als Instanzen einer «Wiederverzauberung» und Resakralisierung wirken können. Der Fernsehmoderator ist kein Messias, auch wenn er das «Wort zum Sonntag» ankündigt, und zwar ebenso wenig wie der prominente Held einer Werbekampagne oder der Anführer einer fundamentalistischen Organisation, der seine Kulte, Rituale und Mythen jeweils neu erfinden muss, ohne sich auf Traditionen verlässlich stützen zu können; so viel darf übrigens gerade aus den neuesten Erkenntnissen über das Leben Osama bin Ladens in Abbottabad gefolgert werden.

«I don't believe in God, but I miss Him.» Ist der Satz tatsächlich «soppy»? Tendiert die Religion – im Zeitalter nach den Religionen – schlicht zur nostalgischen Sehnsucht, zur

² Vgl. Peter Berger: *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. Garden City, N.Y.: Anchor Press 1979; in deutschsprachiger Fassung: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*. Übersetzt von Willi Köhler. Frankfurt am Main: S. Fischer 1980.

Verwaltung der Trauer um einen schwer greifbaren Verlust? Solche Empfindungen hat der ehemalige Priester und Schriftsteller Adolf Holl häufig beschrieben; der Anthropologin Felicitas Goodman, die ihn zu einem Schamanismus-Workshop einladen wollte, erwiderte er freundlich, wer einmal die h-moll-Messe gesungen habe, könne nicht mehr nach Indianerpfeifen greifen, und im Vergleich mit einem Schamanen brauche sich ein katholischer Priester – mit der Macht, eine kleine Oblate in Gott zu verwandeln – nicht zu verstecken. Solchen Worten zum Trotz habe ich selten schonungslosere Selbstanalysen gelesen, als just Adolf Holls Berichte von seinem Priesterleben: Da ist von einer «alten Wunde» die Rede, die wieder zu schmerzen beginnt, sobald der Autor eine Messe im Fernsehen verfolgt: »Der Kardinal hielt die konsekrierte Hostie in die Höhe, und meine alte Wunde begann wieder zu schmerzen. Ich verließ das Zimmer und ging in die Küche. Am Ende unserer letzten Unterredung im Februar 1976 hatte der Kardinal angekündigt, er werde mir das Zelebrieren der Messe untersagen müssen. Das war die Verwundung, die nicht heilen wollte.«³ Holl analysiert die Wurzeln seiner Kränkung, im Blick auf zölibatäre Verbote, aber auch im Blick auf die Ähnlichkeit zwischen den Wandlungsworten und den Befehlen, die er als «Pimpf» im «Deutschen Jungvolk» – meist erfolglos – erteilte. «Hitler gehört in die Welt des Glaubens, in die Welt der Inbrunst, des Eifers, der Ergriffenheit, der Zuversicht, der Geborgenheit, der Strenge.» Doch in «einer gotischen Kathedrale vermag man sich Hitler als Prediger nur schwer vorzustellen. Er blieb immer ein Emporkömmling, auch in der Welt des Glaubens.»⁴

Ich kann mich gut an ein Gründonnerstagsgespräch mit Adolf Holl am 8. April 1993 erinnern, in dessen Verlauf wir auf die Frage zu sprechen kamen, was für eine Art des Verlierens eigentlich gemeint sei, wenn jemand sagt: «Ich habe meinen Glauben verloren». Verliert man den Glauben wie eine Brieftasche, wie Brillen oder Wohnungsschlüssel? Verliert man ihn langsam, allmählich oder plötzlich, und bemerkt man diesen Verlust sofort oder erst viel später? Holl erzählte, er habe früher ein mannshohes Kruzifix besessen, das auch nach seiner Suspendierung vom Priesteramt den Schreibtisch überragt habe; irgendwann jedoch habe er dem Gekreuzigten ins Gesicht geblickt und blitzartig erkannt: «Der ist ja tot.» Danach habe er das Kruzifix weggeräumt. Die Erzählung lässt sich auf eine naheliegende ikonologische Pointe beziehen: Bekanntlich haben erst die Maler des Spätmittelalters gewagt, den toten Christus am Kreuz darzustellen. Darüber hinaus nimmt sie ein altes ikonoklastisches Motiv wieder auf: Jede Fixierung des Gottes im Bild muss notwendig scheitern. Sie versagt, weil sie festzuhalten verspricht, was nicht festzuhalten ist: weder in Dogmen, noch in Bildern, Visionen oder Gewissheiten. In seinen *siebzehn Übungen in Kirchenkritik* (von 1993) thematisiert Holl zum Abschluss das Verbot «Noli me tangere», «Halt mich nicht fest». Betrifft dieses Verbot auch die Religionen und Glaubensformen

³ Adolf Holl: *Wie ich ein Priester wurde, warum Jesus dagegen war, und was dabei herausgekommen ist*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1992. S. 9 f.

⁴ Ebd. S. 13.

selbst? «Im Durcheinander der gläubigen Überzeugungen mehrt sich überall die Zahl der christlich Getauften», resümiert der ehemalige Priester, «denen der Nazarener wenig oder gar nichts bedeutet. Sie haben längst aufgehört, in die Kirche zu gehen, und der tote Mann am Kreuz mag allenfalls als Kunstgegenstand ihr Interesse finden. Als ich noch ein Kaplan war, hat mich die Gottlosigkeit der Menschen, unter denen ich wirkte, gereizt und bekümmert. Die Katholiken in meinen Pfarrsprengeln wollten sich nicht von mir retten lassen, sie benötigten mich lediglich für Kindstaufen, Hochzeiten und Begräbnisse.»⁵

Im Anschluss an diese selbstkritischen Reminiszenzen zitiert Holl eine nietzscheanisch inspirierte Passage aus dem *Anti-Ödipus* von Gilles Deleuze und Félix Guattari, in der es heißt: »Wie können wir weiterhin fromm bleiben? Alle Glaubensüberzeugungen, die über objektive Repräsentationen liefen, haben wir zurückgewiesen und verloren. Die Erde ist leblos, die Wüste wächst: der alte, der territoriale Vater ist tot, sein Sohn, Ödipus der Despot, ebenso. Wir stehen allein mit unserem schlechten Gewissen, unserer Langeweile, unserem Leben, in dem nichts mehr geschieht; nur noch in der subjektiven unendlichen Repräsentation kreisende Imagines.«⁶ Holl kommentiert diese pathetische Diagnose mit einer Bemerkung, die entfernt an den bereits mehrmals zitierten Satz von Julian Barnes erinnert: «Seit ich aufgehört habe, in die Kirche zu gehen», ist die Frage, «wie wir weiterhin fromm bleiben» sollen, «auch meine Frage geworden. Gelegentlich, während der Besichtigung einer fremden Stadt beispielsweise, betrete ich eine alte Kathedrale, außerhalb der Gottesdienstzeiten. Wenn sie katholisch ist, suche ich mit den Augen das rote Licht, das die göttliche Gegenwart signalisiert. Die Gedanken, die mir dabei durch den Kopf gehen, ermangeln der Frömmigkeit. Aber der Mangel bleibt spürbar.»⁷ Nicht Gott wird vermisst, sondern die Frömmigkeit, der Glaube: «I don't miss God, but my believing in Him».

Der Glaube – und darin besteht eine andere Pointe der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit, seinen Glauben zu verlieren – ist eine historisch relativ späte Form, sich einem Gott zu nähern. Der Glaube ist nicht nur an die Stelle der Praktiken des Opfers oder des Gebets getreten, er hat auch die Fragen älterer Kulte nach der Pragmatik der Zuständigkeit jeweiliger Götter ersetzt. Anders gesagt: Die Debatte um *Die religiöse Lage der Gegenwart* (im Sinne Paul Tillichs) muss auch im Horizont des Streits um den Preis des Monotheismus oder Polytheismus wahrgenommen werden. Gott oder die Götter? Am 28. Februar 1994 veranstalteten Jacques Derrida und Gianni Vattimo einen Workshop auf der Insel Capri, angekündigt als Gespräch unter Freunden. Anliegen dieser Gespräche sollte die Religion, ihr Ende oder ihre Renaissance, bilden, formell im Gegensatz zum Zeitgeist, der nicht «heiliger Geist» sei, wie Vattimo – inzwischen zum Katholizismus konvertiert – in einer Vorbemerkung zur Veröffentlichung der Gespräche

⁵ Adolf Holl: *In Gottes Ohr*. Siebzehn Übungen in Kirchenkritik. Düsseldorf: Patmos 1993. S. 129 f.

⁶ Gilles Deleuze / Félix Guattari: *Anti-Ödipus*. Kapitalismus und Schizophrenie I. Übersetzt von Bernd Schwibs. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974. S. 397.

⁷ Adolf Holl: *In Gottes Ohr*. A.a.O. S. 130.

bekannte.⁸ Die Spannung zwischen universalen, zivilreligiösen Motiven (als Erbe des Monotheismus) und privater, erfahrungsreligiöser Spiritualität (als Erbe des Polytheismus) prägte auch diese Zusammenkunft. So fragte Derrida in seinem umfangreichen Diskussionsbeitrag, wie denn eine Religion gedacht werden könne, «die heutzutage als universale Religion wirksam wäre und die sich nicht wiederum in eine «natürliche Religion» zurückverwandeln würde? Eine Religion, die nicht am christlichen oder abrahamischen Paradigma ihre Schranke hätte? Wie würde der Entwurf für das «Buch» einer solchen Religion aussehen?»⁹ Im Anschluss an Kants Unterscheidung der beiden Quellen des Religion im Kultischen und im Moralischen – was wiederum der Differenz zwischen polytheistischen (heute: privatreligiösen) und monotheistischen (heute: zivilreligiösen) Motiven nahekommt – plädierte Derrida für eine Aufrechterhaltung des «unüberbrückbaren» Abstands zwischen der «Eröffnung einer *Möglichkeit* (als *universaler Struktur*) und der *bestimmten Notwendigkeit* dieser oder jener Religion». Der Abstand lasse sich – als konstitutiver Widerspruch – in jeder einzelnen Religion entdecken. Dagegen argumentierte Vattimo für die Verfolgung einer «Spur der religiösen Erfahrung», die gerade nach dem Ende der «großen Erzählungen» wieder sichtbar werde. Sein Engagement für die «Plausibilität» der christlichen Religion gründete sich dabei auf das Postulat, die «Überwindung der Metaphysik» dürfe «nicht als Nihilismus erfolgen».¹⁰ Gegenwärtig wird häufig behauptet, der Monotheismus bilde geradezu die Bedingung der Möglichkeit von Religionskriegen und religiöser Gewalt.¹¹ In der Polemik gegen die Dominanz des Monotheismus wird an die Vielfalt und Versöhnlichkeit polytheistischer Systeme erinnert: im alten Ägypten (Jan Assmann), im chinesischen Reich (François Jullien), in Indien (Peter Sloterdijk) oder Griechenland (Friedrich Kittler). Diese Faszination kann nicht durch Berufung auf Messianismus und Geschichtsphilosophie – Jacob Taubes im Streit mit Odo Marquard um dessen *Lob des Polytheismus*¹² – relativiert werden; sie erzwingt freilich eine diskrete Erinnerung. Solange es viele Götter gab, bildete deren mögliche Inkompetenz oder sogar Bosheit kein prinzipielles Problem. Erst im Zuge der Durchsetzung des Monotheismus drängte sich die Frage nach der Theodizee verschärft ins Bewusstsein der Menschen: Denn ab jetzt war es ein einziger Gott, gleichsam ein «alleinerziehender» Geist, von dem die Gläubigen abhingen. Der Preis des Monotheismus bestand in einer metaphysischen Ausweglosigkeit, die schon die römischen Intellektuellen verstörte; der Glaube an einen einzigen Gott musste

⁸ Gianni Vattimo: *Begleitumstände*. Übersetzt von Johannes Türk. In: Gianni Vattimo / Jacques Derrida: *Die Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001. S. 7–8; hier: S. 7.

⁹ Jacques Derrida: *Glaube und Wissen*. Die beiden Quellen der «Religion» an den Grenzen der bloßen Vernunft. Übersetzt von Alexander García Düttmann. In: Jacques Derrida / Gianni Vattimo: *Die Religion*. A.a.O. S. 9–106; hier: S. 27.

¹⁰ Gianni Vattimo: *Die Spur der Spur*. Übersetzt von Hella Beister. In: Jacques Derrida / Gianni Vattimo: *Die Religion*. A.a.O. S. 107–124; hier: S. 124.

¹¹ Vgl. Jan Assmann: *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*. Wiener Vorlesungen. Wien: Picus 2006.

¹² Vgl. Odo Marquard: *Lob des Polytheismus*. Über Monomythie und Polymythie. In: *Der Abschied vom Prinzipiellen*. Philosophische Studien. Stuttgart: Reclam 1981. S. 91–116. Vgl. Jacob Taubes: *Zur Konjunktur des Polytheismus*. In: *Vom Kult zur Kultur*. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte. Herausgegeben von Aleida und Jan Assmann, Wolf-Daniel Hartwich und Winfried Menninghaus. München: Wilhelm Fink 1996. S. 340–351.

geradezu notwendig zur Religionskritik führen, zur Apologie oder Dekonstruktion der christlichen Religion als «absoluter Religion» (im Sinne Hegels), als Kritik der Religion in religiöser Gestalt. Die proklamierte Wiederkehr der Religionen, gar die Sehnsucht nach einem neuen Polytheismus, bleibt im Horizont solcher Evidenz seltsam ohnmächtig, nostalgisch – mit einem Wort: «soppy».

Thomas Macho, Professor für Kulturgeschichte an der Humboldt-Universität zu Berlin.