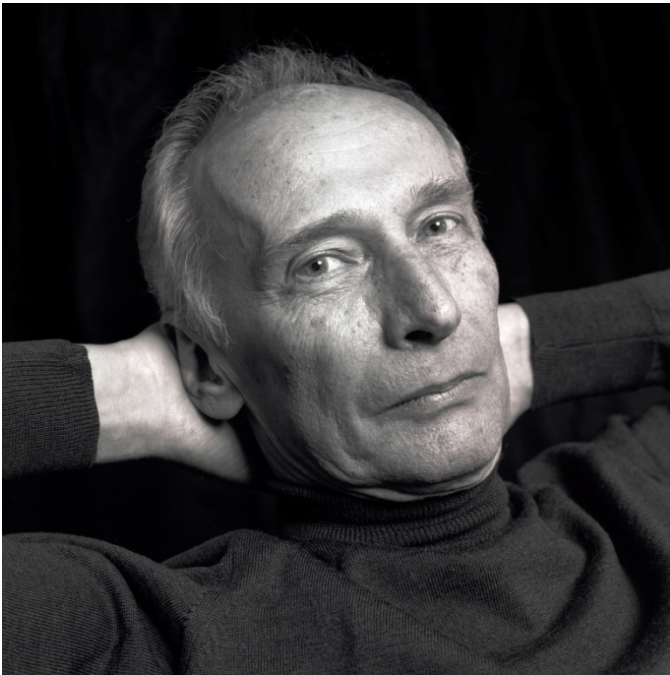


Religionskritik in Geschichte und Gegenwart
Band 1



Adolf Holl (13.5.1930–23.1.2020)
© Öhner/Kraller: www.adolf-holl.at

Philosophische Religionskritik

Von Cicero und Hume
über Kant und Feuerbach
bis zu Levinas und Habermas

Herausgegeben von
Horst Junginger und Richard Faber

Königshausen & Neumann

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2021

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-7342-7

www.koenigshausen-neumann.de

www.ebook.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Einleitung

Religionskritik aus religionswissenschaftlicher Perspektive. Mit Exkursen zu Kant und Habermas

Horst Junginger

1 Der Zusammenhang von Religion und Religionskritik

Die neuzeitliche Religionskritik verdankt sich der Aufklärungsphilosophie und ihrer Auseinandersetzung mit den dogmatischen Glaubensansprüchen des Christentums. Besonders der Kritizismus Immanuel Kants (1724–1804) wurde richtungsweisend für die Abgrenzung der Philosophie von der Religion. Seine Analyse der erkenntnistheoretischen Bedingungen sicheren Wissens wandte sich aber nicht nur gegen den fideistischen Glauben wider die Vernunft, sondern auch gegen die unvernünftigen Bestandteile der kirchlichen Praxis, für deren Observanz er den verächtlichen Ausdruck „Afterdienst“ (*cultus spurius*) gebrauchte. Kant sah in seiner Epoche das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles, auch die Religion, unterwerfen müsse. Alles, was nicht vor dem Richterstuhl der Vernunft Bestand hat, verliert das Recht, ernstgenommen zu werden. Namentlich Religion und Gesetzgebung würden aber unter Berufung auf ihre besondere Heiligkeit und Majestät versuchen, sich der kritischen Prüfung zu entziehen. Doch dann, wie Kant in der Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* 1781 fortfährt, „erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.“¹ Als die preußische Zensur zehn Jahre später gegen ihn vorging, erfuhr Kants Befund eine für ihn unerfreuliche Bestätigung. Friedrich Wilhelm II. (1744–1797) drohte ihm am 1. Oktober 1794 höchstpersönlich „unfehlbar unangenehme Verfügungen“ an, falls er es wagen sollte, sich weiterhin religionskritisch zu äußern.² Anlass für die Kritik des Königs war Kants Buch über *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, das 1793/94 erschien.

¹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt), Hamburg 1976 [1781], S. 7.

² Karl Vorländer, *Immanuel Kant*, 3. Aufl., Hamburg 1992 (Erstauflage 1924), Teil 2, S. 200.

Natürlich wurde auch schon vor der Aufklärung Kritik an Religion geübt. Die Religionskritik ist so alt wie die Religion selbst. Doch eine systematische Form nahm sie erst im frühen 17. Jahrhundert an, als das Wort Religion Eingang in die deutsche Sprache fand. Seit dieser Zeit bedeutete Religion unter Anknüpfung an die beiden lateinischen Verben *relegere* (beachten, befolgen) und *religare* (binden, rückerbinden) „ein System von Lehren, welche sich auf das Verhältnis des Menschen zu Gott“ und „die den cultus betreffenden“ Satzungen bezogen.³ Hier ist allerdings der Hinweis angebracht, dass *religio* als Ableitung von *religare* auf eine falsche und im Lateinischen unmögliche Wortbildung durch den Kirchenvater Laktanz (ca. 250–320) zurückgeht.⁴ Laktanz meinte mit „rückerbinden“ in erster Linie „anbinden“, d.h. die Anbindung des Menschen an die Kirche. Weder in der Spätantike noch im Mittelalter wurde der Ausdruck Religion verwendet, um die kultisch-rituellen Handlungen zu beschreiben, mit denen der christliche Gott verehrt wurde. Stattdessen sprach man von *fides*, *lex* und *secta*, von Glauben, Gesetz und Gefolgschaft. Noch bevor sich der Begriff „Religion“ bildete, wurden im Mittelalter Ordensleute *religiosi* genannt. Das waren Menschen, die sich von Berufs wegen der Gottesverehrung hingaben. Auch das Klassische Altertum kannte weder das Wort, noch ein eigenständiges Konzept „Religion“. Dessen ungeachtet gab es selbstverständlich Ausprägungen religiös-kultureller Praxis, die im Orientierungsrahmen der überlieferten Mythologie stattfand und die sich in der Form sozial und politisch relevanter Rituale vollzog.⁵

Dass sich die Bedeutung des lateinischen Wortes *religio* von richtig ausgeführten Kulthandlungen zu einem Sammel- oder Gattungsbegriff von Religion verschob, hatte die konfessionelle Spaltung des christlichen Abendlandes zur Voraussetzung. Unter dem Eindruck der Glaubenskriege wurde das Christentum als kollektiver Bezugspunkt der sich widerstrebenden Parteien fraglich. Wie konnte es sein, dass sich die katholischen und evangelischen Anhänger des gemeinsam verehrten Gottes derart bekämpften und gegenseitig umbrachten? Gehörten die miteinander verfeindeten Bekenntnisse überhaupt der gleichen Religion an, deren Stifter seinen Jüngern, wie stets betont wurde, Liebe und nicht Hass predigte? Zu der innerchristlichen Aufsplitterung der Religion kamen noch die nichtchristlichen Glaubensweisen hinzu, die im Zeitalter der Entdeckun-

³ Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, Bd. 8, 1893, Sp. 801, zitiert nach der digitalisierten Version auf www.dwds.de.

⁴ Siehe hierzu das instruktive Lehrvideo von Daniel Scholten „Woher kommt das Wort Religion?“ (www.belleslettres.eu, 6.1.2005), das die Erkenntnisse von Sprachwissenschaftlern wie Helmut Rix (1926–2004) und Émile Benveniste (1902–1976) in anschaulicher Weise plausibel macht.

⁵ Jörg Rüpke, Religion, X. Rom, in: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Bd. 10, Sp. 911.

gen in den Gesichtskreis Europas traten. Das warf die Frage auf, ob man es hierbei mit etwas strukturell Gleichem wie dem Christentum zu tun hatte. Als sich eine bejahende Antwort darauf nicht mehr vermeiden ließ, wurde „Religion“ der gemeinsame Nenner für die Verschiedenartigkeit der religiösen Ausdrucksformen. Ohne Vielfalt wäre ein Gattungsname weder möglich noch nötig gewesen. Oberbegriffe können nur gebildet werden, wenn es Unterbegriffe und mehreres vom Gleichen gibt. Fängt man aber an, den absoluten Gott des Christentums dem Klassifikationschema „Religion“ zu unterwerfen, wird er unweigerlich seiner Einzigartigkeit beraubt. Religion im Plural bedeutet automatisch Gott im Plural. Der Wahrheitsanspruch des Christentums hört dann auf, beispiellos, unvergleichlich oder einzigartig zu sein. Religion als *terminus major* degradiert den christlichen Gott zu einem unter anderen. Ohne Religion als Allgemeinbegriff konnte es aber auch keine systematische Kritik an der Religion geben. Was wir vorher haben, ist die Missbilligung einzelner Gesichtspunkte der religiösen Praxis, die Anlass zur Empörung gaben.

Nach der Thronbesteigung Friedrich Wilhelms II. im August 1786 begannen für Kant die äußeren Umstände ungemütlich zu werden. Ihm wurde wie schon Sokrates der Vorwurf gemacht, mit seinem respektlosen Philosophieren die Jugend zu verderben und den Ungehorsam gegen die Obrigkeit zu fördern. Er verstoße dadurch gegen seine Pflichten als Universitätslehrer. Würde man der Zügellosigkeit des Denkens nicht Einhalt gebieten, sei am Ende eine Revolution wie in Frankreich zu erwarten. Kant wurde der Herabwürdigung des Christentums und der Bibel bezichtigt und einige unterstellten ihm sogar, er wolle „die christliche Religion mit teuflischer Bosheit“ untergraben.⁶ In seinem antiaufklärerischen Furor unterwarf der neue König von Preußen alle Einrichtungen des Staates und selbst die protestantische Orthodoxie der unnachsichtigen Kontrolle. Der von ihm zum Leiter des Geistlichen Departments ernannte Johann Christoph von Woellner (1732–1800) erließ am 9. Juli 1788 ein strenges Religionsedikt, das er im Dezember durch die Verschärfung der Zensur ergänzte. Hatte Friedrich der Große (1712–1786) diesen noch einen „betriegerischen und intriganten Pfafen“ genannt, erhielt Woellner jetzt im „Kriege gegen die Aufklärer das Generalcommando“.⁷ Dass Kritik an der Religion nun unter Strafe stand, bedeutete eine unmittelbare Bedrohung für Kants wissenschaftliche Arbeit.

Ursprünglich hatte er beabsichtigt, seine Kritik am religiösen Dogmatismus als vierteilige Aufsatzfolge in der *Berlinischen Monatsschrift* erscheinen zu lassen. Als loyaler Staatsbürger reichte er den ersten Teil des Manuskripts zur Prüfung ein, um jeden Anschein zu vermeiden, er wolle

⁶ Vorländer, Immanuel Kant, S. 193.

⁷ So Paul Bailleu, „Woellner, Johann Christoph von“, in: Allgemeine Deutsche Biographie 44, 1898, S. 148–58, zitiert nach der Online-Ausgabe S. 2 und S. 7.

seine Ansichten an der Zensur vorbei publizieren. Der Zensor stellte aber sofort eine Verleumdung der christlichen Religion fest und sprach vorsorglich ein Druckverbot aus. Daraufhin entschloss sich Kant, die Aufsätze in Buchform zu publizieren. Universitätschriften waren von Zensurmaßnahmen ausgenommen, weil man davon ausging, sie könnten wegen ihrer begrenzten Leserschaft keinen großen Schaden anrichten.⁸ Das erwies sich als schwerer Fehler. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* schlug hohe Wellen und avancierte zu einem der wichtigsten Texte der philosophischen Religionskritik. Die *Kritik der reinen Vernunft* und Kants Hochschätzung der Französischen Revolution kulminierten in ihm zu einer systematischen Auseinandersetzung mit den Glaubensgrundlagen des Christentums. In der theoretischen Durchdringung dessen, was man vernünftigerweise auf dem Gebiet der Religion wissen kann, waren Kants Gedanken tatsächlich revolutionär, seine Philosophie epochemachend.

Dass der revolutionäre Umschlag vom Denken in zum Denken über religiöse Kategorien die Vorherrschaft der philosophischen Vernunft über den christlichen Glauben mit sich brachte, wurde von der katholischen Kirche klarer gesehen als im Protestantismus. Wie Hume und viele andere bedeutende Intellektuell erhielt auch Kant einen „Ehrenplatz“ im *Index librorum prohibitorum*, dem katholischen Verzeichnis der verbotenen Bücher, deren Lektüre eine schwere Sünde darstellte. Wer seine Schriften ohne Genehmigung las, hatte mit der Exkommunikation zu rechnen. Bei Kant kam noch erschwerend hinzu, dass seine Philosophie unter Intellektuellen eine große Wirkung entfaltete. Die Bösartigkeit Heinrich Heines (1797–1856) erschien dessen Zensor noch abscheulicher, als er feststellte, dass der zum Spott neigende Schriftsteller die geistige Revolution in Deutschland mit der *Kritik der reinen Vernunft* beginnen ließ.⁹ Die kirchenamtliche Verdammung Kants hielt sich bis zum Zweiten Vatikanum, als der bis dahin auf 6000 Personen angewachsene Index 1966 stillschweigend fallengelassen wurde. Ein offizielle Distanzierung oder Entschuldigung gab es aber nicht, so dass dem bloßen Fortfall der Strafandrohung für das Lesen verbotener Bücher eine gewisse Zweideutigkeit anhaftet.

⁸ Siehe zum allgemeinen Kontext der preußischen Zensur Uta Wiggermann, Woellner und das Religionsedikt. Kirchenpolitik und kirchliche Wirklichkeit in Preußen des späten 18. Jahrhunderts, Tübingen 20010 (zu Kant: S. 467–70). Eine Rehabilitation Woellners unternimmt Bettina Stangneth in der Einleitung ihrer Neuauflage von Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Hamburg 2017, S. IX–LXXV). Obwohl ihr Hinweis, dass die verschiedenen Zensurinstanzen divergierende Meinungen vertraten, berechtigt ist, geht das geäußerte Verständnis für die „positiven Ziele“ der Zensoren im Kampf gegen die „Verunsicherung der Menschen“ durch die Französische Revolution (ebd., LVI) entschieden zu weit.

⁹ Hubert Wolf, *Index. Der Vatikan und die verbotenen Bücher*, München 2007, S. 101.

Die Zahl der Dispensgesuche, in denen Studenten der Philosophie ihren Bischof um Erlaubnis fragten, ob sie Schriften von verfemten Autoren wie Kant in ihrem Studium verwenden dürften, hatte deutlich abgenommen.¹⁰ Das kirchliche Bücherverbot ließ sich gesellschaftlich nicht mehr durchsetzen und war zu einem stumpfen Schwert geworden. Dann konnte man es auch aus der Hand legen.

Die mit Kants Erkenntnisphilosophie einsetzende Systematisierung der Religionskritik hob die theoretische Auseinandersetzung mit der Religion auf ein neues Niveau. Vorher verstand man darunter lediglich die Kritik an religiösen Einzelaspekten, die vor allem dann Anstoß erregten, wenn sie entweder dem gesunden Menschenverstand widersprachen, oder allzu offenkundig weltliche Interessen verschleierte. Wie auch Kants Lebensweg bezeugt, setzt die Kritik an der Religion ein Mindestmaß an religiöser Freiheit voraus. Wer um Leib und Leben fürchtet, wird sich hüten, heikle Themen anzusprechen. Soll man allein deswegen seine berufliche Existenz oder die soziale Ächtung riskieren? In einem politischen System, in dem, wie es Kant ausdrückte, die freie und öffentliche Prüfung religiöser Behauptungen nicht zugelassen oder sogar strafbewehrt ist, reicht im Allgemeinen das Damoklesschwert der Drohung aus, um Unbotmäßigkeit im Keim zu ersticken. Fällt die religiöse und politische Herrschaft zusammen, wird die Kritik an der Religion automatisch zur Kritik am Staat mit der Folge, dass Kritiker gemäßregelt, bedroht, verfolgt, ins Gefängnis gesteckt, mit Publikationsverbot belegt, gesellschaftlich geächtet und in ihrem beruflichen Fortkommen behindert werden. Man sagt zwar oft, dass die Religionskritiker der Religion gegenüber feindlich gesonnen seien. In der geschichtlichen Realität verhielt es sich aber meist anders herum.

2 Vier Arten der Religionskritik

Mit der tautologischen Umschreibung, dass Religionskritik die kritische Beschäftigung mit religiösen Phänomenen ist, wird nicht viel gewonnen. Es erscheint deshalb sinnvoll, ihre Gegenstände und Methodik genauer zu fassen und für diesen Zweck die Religionskritik in vier Arten einzuteilen:

1. Kritik an fremden Religionen
2. Kritik an der eigenen Religion
3. Weltanschauliche Religionskritik
4. Wissenschaftliche Religionskritik.

¹⁰ Ebd., S. 241.

In den ersten beiden Fällen handelt es sich um Ausdrucksformen religionsinterner Kritik. Bei den letzten beiden wird von außen auf die Religion geblickt. Von daher lässt sich die Religionskritik in zwei intern religiöse und zwei extern nichtreligiöse Unterarten unterscheiden.

2.1 Kritik an fremden Religionen

Die Anhänger einer bestimmten Religion haben von jeher Kritik an anderen Religionen geübt. In religionsapologetischer Absicht wollen sie die eigene Religion als die bessere oder sogar als die beste aller Religionen aufzeigen. Besonders wenn man die gleiche Gruppe an Menschen für den eigenen Glauben gewinnen will, ist es wichtig, Fehler und Defizite der anderen herauszustellen. So tritt der Buddhismus in Ablehnung der Upanischaden und der vedischen Religion in Erscheinung, der Zoroastrismus als Kritik an der voravestischen Religion, der Islam in Auseinandersetzung mit den heidnischen Stammesreligionen auf der arabischen Halbinsel, der jüdische Monotheismus im Kampf gegen die Vielgötterei Palästinas und das Christentum als Überwindung der jüdischen Vorgängerreligion auf der einen und des griechisch-römischen Polytheismus auf der anderen Seite.¹¹

In der Bibel finden sich zahlreiche Textstellen, die denen, die sich weigern, die religiöse Überlegenheit der Christgläubigen anzuerkennen, schwerwiegende Konsequenzen in Aussicht stellen. Mit großer Brutalität ging die Kirche in den ersten Jahrhunderten gegen Häretiker vor, die an irgendeinem Punkt von der offiziellen Glaubenslehre abwichen. Weil sich das kirchliche Dogma erst im Laufe der Zeit verfestigte, gab es entsprechend viele Anlässe, gegen Irrgläubige und Ketzer vorzugehen. Noch schlimmer stand es um das Verhältnis zum Judentum. Die lange und unbarmherzige Geschichte des christlichen Antijudaismus zeigt, wie sehr das jüdische Volk den negativen Bezugspunkt für die Heilsgeschichte des Christentums bildete. Um von den Christen akzeptiert zu werden, hätte es für die Juden nur die Möglichkeit der Konversion gegeben, was aber das Ende des Judentums bedeutet hätte. Das vermeintlich positive Angebot der Judenmission beinhaltete in Wirklichkeit die Aufforderung zum nationalen und kulturellen, also auch zum religiösen Selbstmord. Bereits die Existenz des jüdischen Volkes verunmöglichte die Superiorität des Christentums; dessen Erlösungslehre musste falsch sein, wenn der Bund zwischen Gott und dem Volk Israels so bestehen blieb, als ob der Eintritt

¹¹ Siehe hierzu Hartmut Zinser, Religionskritik, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, hg. von Hubert Cancik u.a., Bd. 1, Stuttgart 1988, S. 309–18, hier S. 309f.

des christlichen Messias in die Geschichte nicht alles von Grund auf verändert hätte.

Der normale Antagonismus zweier miteinander rivalisierender Religionen erfuhr in diesem Fall seine besondere Zuspitzung dadurch, dass der jüdische Deizid die Voraussetzung für die Entstehung des Christentums bildete: ohne Kreuzigung Jesu kein christliches Heil. Jede Feier der Eucharistie erneuert dieses Spannungsverhältnis der gleichzeitigen Attraktion und Repulsion. Die dynamische Energie der christlichen Judenfeindschaft rührt daher, dass sich der Zwang zur Trennung vom Judentum mit der Abhängigkeit vom Judentum, d.h. das geschichtlich Notwendige mit dem heilsgeschichtlich Unmöglichen verband. Der Judenhass vieler Christen wurde auf diese Weise zur Obsession, für die es nur dann eine „Lösung“ geben konnte, wenn es gelang, die Schuld daran den Juden in die Schuhe zu schieben. Die Kritik am Judentum bildet einen wesentlichen, vielleicht sogar den entscheidenden Faktor der christlichen Religionsentwicklung. Wenn heute in generalisierender Weise vom gemeinsamen christlich-jüdischen Abendland gesprochen wird, stellt das die geschichtlichen Tatsachen auf den Kopf. Das christliche Abendland war durch und durch anti-jüdisch. Sein Existenzgrund beruhte auf der Enterbung des Judentums, d.h. auf der Substitution der jüdischen durch die christliche Heilsbotschaft, auf dem Sieg der Ecclesia über die Synagoge. Der neue christliche Philojudaismus, so begrüßenswert er auch sein mag, kann mit einer Formulierung von Eric Hobsbawm (1917–2012) und Terence Ranger (1929–2015) kaum anders als eine dem schlechten Gewissen über den Judenmord geschuldete „Erfindung einer Tradition“ bezeichnet werden.¹²

Zweifellos handelt es sich beim Antijudaismus des Christentums um eine religiöse Fundamentalkritik par excellence. Es ging aus christlicher Sicht um die Grundfragen von Schuld und Erlösung die gegenstandslos gewesen wären, hätte man der jüdischen Religion das Zugeständnis gemacht, unabhängig vom Christentum auch wahr zu sein. Zwei sich gegenseitig ausschließende Wahrheitsansprüche können, wenn sie ernst genommen werden, nicht miteinander harmonieren. Die mangelnde Objektivität der religiösen Religionskritik rührt daher, dass ihr Beweggrund Parteilichkeit verlangt und Neutralität verbietet. Würde die Normativität des religiösen Glaubens aufgehoben, würde damit in den meisten Fällen auch die Religion aufgehoben. Unbeschadet der Tatsache, dass religiöse Konflikte nie rein, sondern stets im Zusammenwirken mit vielen Einflussfaktoren nichtreligiöser Art auftreten, scheint dem monotheistischen Eingottglauben die religiöse Unduldsamkeit bereits in die Wiege gelegt zu sein. Glaubt man ernsthaft an Gottes Einzigartigkeit, kann es keine zwei Monotheismen und im Grunde genommen auch keine Duldsamkeit gegen-

¹² Eric Hobsbawm und Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Erstauflage Cambridge 1983.

über anderen Göttern und ihren Anhängern geben. Das bedeutet nicht, dass monotheistische Religionen mehr zur Gewalt neigen würden als andere. Toleranz setzt bei ihnen aber stärker als bei polytheistischer Religionen die Abkehr von einem engen Glaubensstandpunkt voraus. In jedem Fall bleibt die gleichzeitige Existenz mehrerer monotheistischer Götter ein logischer Widerspruch in sich.

2.2 Kritik an der eigenen Religion

Die Kritik an der eigenen Religion zielt in erster Linie darauf ab, sie zu verbessern, indem Fehlentwicklungen offen angesprochen und beseitigt werden. Lässt sich die innerreligiöse Opposition weder ganz durchsetzen noch unterdrücken, mündet sie oft in religiöse Reformen ein. Wie erwähnt ist die protestantische Reformation eine der folgenreichsten Varianten innerreligiöser Erneuerung. Als ihr Versuch, die katholische Kirche von innen her zu verändern, scheiterte, kam es zum Bruch und zu einer grundsätzlichen Neuorientierung der Protestierenden, die ihre Legitimität jetzt nur noch aus der Heiligen Schrift und nicht mehr aus der kirchlichen Tradition ableiteten. Weil der Papst und die Bischöfe die Botschaft des Evangeliums falsch gedeutet oder sogar bewusst manipuliert hätten, bedürfe es der Neubesinnung auf das in der Bibel dargelegte eigentliche Wesen des Christentums. Den Umständen entsprechend konnte die Erneuerung nur gegen die Autorität der katholischen Kirche versucht werden.

Bei den Streitigkeiten zwischen Protestanten und Katholiken wird ein allgemeines Schema deutlich, dem man in der Religionsgeschichte oft begegnet: Etwas wird als das eigentliche Wesen der Religion ausgegeben und gegen konkurrierende Auffassungen in Anschlag gebracht. Die Essentialisierung der Religion ist so weit verbreitet, dass selbst Nichtchristen glauben, es würde so etwas wie ein wahres Wesen der Religion geben, mit dem man entweder positiv übereinstimmt, oder von dem man negativ abweicht. Dabei wird übersehen, dass solche Wesensmerkmale religiöse Zuschreibungen sind, die auf subjektiven Interessen beruhen. Das gilt sowohl im Positiven wie im Negativen. Als Regel lässt sich dabei formulieren, dass die verallgemeinernde Charakterisierung der Eigengruppe immer besser ausfällt als die der Fremdgruppe.

Im Judentum ist der Prophetismus der *locus classicus* binnenreligiöser Kritik. Propheten verstehen sich als Sendboten Gottes, die seine Befehle öffentlich verkünden. Aufgrund ihrer besonderen Nähe zu Gott erscheinen die Propheten als von ihm persönlich ermächtigt, die Abweichung der Menschen von seinen Geboten anzuprangern. Wegen der engen Verbindung zwischen dem Weltlichen und dem Religiösen im alten Israel hatte die Prophetenkritik eine eminent politische Dimension. Allerdings sahen sich

auch die Propheten Israels mit dem Problem konfrontiert, dass sie und ihr Tun durch jeden anderen gottbegnadeten Menschen in Frage gestellt werden konnten. Im Grunde genommen kann jeder eine besondere Nähe zu Gott behaupten und in seinem Auftrag Gehorsam einfordern. Jüdische Propheten wurden mit steter Regelmäßigkeit von Tempelpriestern und anderen Propheten angegriffen und als Lügner angefeindet. Ein wesentliches Problem der innerreligiösen Religionskritik besteht deshalb darin, keine stabilen und verallgemeinerbaren Merkmale entwickeln zu können, warum dieses oder jenes anders gemacht werden soll, oder warum etwas genau so und nicht anders zu sein habe. Nichtreligiöse Kriterien können für sie per definitionem nur von untergeordneter Bedeutung sein. Sobald man aber anfängt, sich auf nichtreligiöse Gesichtspunkte zu berufen, wird dem innerreligiösen Geltungsanspruch die Grundlage entzogen.

Aus religionswissenschaftlicher Sicht handelt es sich bei der innerreligiösen Religionskritik um notwendig werdende Anpassungsleistungen, die von Religionen zu erbringen sind, wenn sie auf Dauer angelegt sein wollen. Sie müssen in ihren normativen Aussagen mehrdeutig sein, um auf sich ändernde Gegebenheiten angemessen reagieren zu können. Wie könnte ein christlicher Staat Krieg führen, wenn er das Tötungsverbot der Bibel absolut setzen würde? Die moralische Ambiguität gehört zum Grundbestand aller Religionen. Nur dann ist es ihnen möglich, sich ausreichend anpassungsfähig zu zeigen. Im Idealfall gibt es für die richtige Interpretation religiöser Normen eigens dafür ausgebildete Kleriker oder Theologen. Sie wissen mit einer gewissen Bestimmtheit zu sagen, wie religiöse Aussagen aus einem anderen Kontext oder einer früheren Zeit auf die Umstände der Gegenwart anzuwenden sind. Interpretatorische Flexibilität ist das Markenzeichen aller großen und erfolgreichen Religionen. Ohne die Fähigkeit, sich reformieren zu können, drohen Religionen zu erstarren, zum Anachronismus zu werden oder sogar ganz zu erlöschen. Die religionsimmanente Religionskritik lässt sich so gesehen als ein evolutionär notwendiges Korrektiv bezeichnen. Sobald ihr aber Raum gegeben wird, kann sich daraus eine gefährliche Eigendynamik entwickeln, von der niemand weiß, wo sie einmal enden wird. Halten wir fest: Das grundsätzliche Ziel der innerreligiösen Religionskritik besteht darin, etwas an sich für gut Gehaltenes zu reformieren. Es geht nicht um die Abschaffung der jeweiligen Religion, sondern um ihre Verbesserung.

2.3 Weltanschauliche Religionskritik

Die weltanschauliche Religionskritik hat von der Religion insgesamt eine schlechte Meinung. Religionen werden von ihr als schädlich für das menschliche Zusammenleben erachtet. Anstatt die irdische Existenz sinn-

voll auszugestalten, würden sich religiöse Menschen auf Dinge konzentrieren, die sie genau davon abhielten. Wer mit dem Jenseits beschäftigt sei, vernachlässige nun einmal die Probleme des Diesseits. Wenn sich der Mensch nur genügend bilde, könne er getrost auf die Segnungen und Tröstungen der Religion verzichten. Der christliche Wunderglaube und eine wissenschaftliche Weltauffassung seien nicht miteinander vereinbar. Auch wenn etwa die Theologie heute viele Dinge des Alten und Neuen Testaments allegorisch oder kontextbedingt zu erklären suche, stecke letzten Endes doch eine vor- oder unwissenschaftliche Haltung hinter dem religiösen Glauben. Es sei nichts weniger als Etikettenschwindel, wenn versucht werde, den religiösen Wundervorstellungen ein wissenschaftliches Mäntelchen umzuhängen.

Aber nicht nur die Glaubenslehren, auch die Ethik des Christentums sei alles andere als positiv zu bewerten. Kein Verbrechen, das nicht schon einmal religiös begründet worden wäre. Die Vorstellung der Erb- oder Ursünde (*peccatum hereditarium, peccatum originale*) müsse geradezu als amoralisch bezeichnet werden, weil sie die Menschen, selbst kleine Kinder, zu Sündern erklärt, ohne dass es dafür eines individuellen Fehlverhaltens bedarf. Statt Verantwortung aus Einsicht lehre der kirchliche Moralcode eine von Adam und Eva in grauer Vorzeit angeblich in die Welt gebrachte Schuldhaftigkeit des Menschen. Die einzige Möglichkeit, dem Schicksal der Sünde und dem Determinismus des Todes zu entgehen, bestehe in der Unterwerfung unter die Erlösungslehre des Christentums, die zufälligerweise der Vermittlung durch die Kirche bedürfe. Man könne Religionen wie das Christentum nicht im Sinne einer humanistischen Ethik reformieren, ohne ihre Grundlagen unangetastet zu lassen. Im Gegensatz zu einem weit verbreiteten Missverständnis handle es sich beim religiösen Fundamentalismus nicht um eine Zerrform von Religion, sondern um ihr eigentliches Wesen in zugespitzter Form. Die Religion müsse insgesamt als ein fortschrittsfeindliches und retardierendes Moment der Menschheitsentwicklung angesehen werden.

Diese Paraphrasierung einiger zentraler Argumente der weltanschaulichen Religionskritik lässt erkennen, warum sich ihre Vertreter vor allem auf die negativen Seiten der Religion konzentrieren. Für sie ist die Geschichte der Religion kaum etwas anderes als eine Kriminal- oder Pathologiegeschichte, wenigstens aber eine der Regression und der ungenügenden Ausschöpfung des menschlichen Entwicklungspotentials. Bleibt man in diesem Denken einseitig und ohne Korrektiv befangen, kommt man irgendwann einmal an den Punkt, an dem sich der Schluss von der festgestellten Unmoral und Dummheit der Religion auf die Unmoral und Dummheit ihrer Anhänger nicht mehr vermeiden lässt. Handeln religiöse Menschen moralisch, dann kann das nur *contra religionem* geschehen. Die Komplexität von Religion wird dadurch in ein eindimensionales Erklä-

nungsschema gezwängt, das unter Umständen genau die Verhaltensweisen zutage fördern kann, die dem religiösen Gegenüber vorher als Engstirnigkeit, Frömmerei oder Voreingenommenheit angelastet worden waren.

2.4 Wissenschaftliche Religionskritik

Die wissenschaftliche Religionskritik unterscheidet sich in mehrerer Hinsicht von den bislang angesprochenen Varianten der religiösen und weltanschaulichen Missbilligung von Religion. Ein wichtiger Gesichtspunkt besteht darin, dass es sich bei ihr vornehmlich um ein theoretisches Unterfangen handelt, das sich mit Religionen in grundsätzlicher, gewissermaßen anlassloser Weise auseinandersetzt. Eine besondere Schlechtigkeit der Religion wird nicht benötigt, um sich für sie zu interessieren. Die wissenschaftliche Religionskritik intendiert weder die Herabsetzung oder Abschaffung, noch die Verteidigung oder Verbesserung der Religion. Ihr primäres Anliegen ist es, sie besser zu verstehen. Dass dabei der Fokus auf die Grundlagen, Voraussetzungen und Funktionen von Religion gerichtet wird, gilt zwar auch für die universitäre Religionswissenschaft. Doch in deren Alltagsbetrieb kommen die „großen“ Fragen und das menschliche Bedürfnis, darauf eine Antwort zu bekommen, oft zu kurz. Dass die Frage der religiösen Wahrheit, die den Kern des religiösen Interesses ausmacht, mit dem Hinweis auf ihre Nichtbeantwortbarkeit für wissenschaftlich irrelevant erklärt wird, lässt nicht nur Unerfahrenheit mit erkenntnistheoretischen Problemen erkennen, sondern bringt auch eine gewissen akademischen Herablassung zum Ausdruck.

Warum sind Menschen überhaupt religiös? Lebt man mit Religion besser als ohne, oder verhält es sich genau umgekehrt? Kann man religiöses Verhalten ethisch bewerten? Wo liegt die Grenze des Tolerierbaren und wovon hängt es ab, ob der religiöse Glaube positive oder negative Auswirkungen hat? Welche Art von Religion passt zu welchem Typ Mensch? Was bringt jemand dazu, sein Verhalten an etwas auszurichten, das andere für fiktiv und eine Erfindung halten? Kann etwas wirken, das nicht existiert? Ist auf der anderen Seite ein gelingendes Leben überhaupt möglich, ohne an etwas Höheres zu glauben? Braucht man nicht doch die Religion und ihre Rituale, um mit den Extremsituationen des Lebens zurechtzukommen? Jeder Mensch sieht sich irgendwann einmal mit unklaren Ursache-Wirkungs-Relationen konfrontiert. Bietet hier ein religiöser Erklärungsansatz nicht Vorteile gegenüber den bloßen Wahrscheinlichkeitsmodellen der rationalen Vernunft? Was soll an dem Grundsatz „Wer heilt, hat recht.“ falsch sein? Stehen weltliche Alternativen zur Verfügung, wenn man Religionen ablehnt, aber trotzdem Gebrauch von ihre Effekten machen will? Weil sich religiöse Wahrheitsfragen immer mit

weltlichen Angelegenheiten vermischen, ist der Umgang mit ihnen wissenschaftlich kompliziert. Das ändert jedoch nichts an ihrer grundlegenden Bedeutung für die Religion. Es wäre deshalb unklug, das Problem der religiösen Wahrheit aus der religionswissenschaftlichen Betrachtungsweise auszuschließen, auch wenn einzuräumen ist, dass sich die Religionswissenschaft nur in der Absehung von den religiösen Wahrheitsansprüchen des Christentums als Universitätsfach konstituieren konnte.

Sind die Defizite der Religionswissenschaft meist erkenntnistheoretischer Art, so charakterisieren sich die der Philosophie durch einen unhistorischen Umgang mit der Religion. Viele Philosophen haben Schwierigkeiten damit, Religionen in ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhang zu beurteilen. Sie konzentrieren sich auf das, was sie *prima facie* vorfinden, ohne einen Gedanken darauf zu verschwenden, dass die Erscheinungen der Religion quellenkritisch hinterfragt werden müssen. Eine religionswissenschaftliche Religionskritik sollte deswegen in der Lage sein, den historischen und epistemologischen Ansatz miteinander verbinden zu können. Voraussetzung dafür ist die analytische Unterscheidung zwischen der religiösen Objektebene und der Ebene der wissenschaftlichen Betrachtung religiöser Objekte. Der Wunsch, Glauben und Wissen als organische Einheit zu verstehen, mag zwar psychologisch verständlich sein. In einem herkömmlichen universitären Rahmen ist seine Verwirklichung jedoch kaum realisierbar. Das Zugeständnis einer Glaubenswissenschaft würde das Fundament der wissenschaftlichen Arbeit in jedem Fall untergraben. Glaubensaussagen lassen sich mit den Methoden der Wissenschaft nicht glaubhaft begründen. Das religiöse ist im Gegensatz zum wissenschaftlichen Denken strukturell assoziativ angelegt. Es folgt dem Motto des *anything goes* und braucht sich nicht dem Diktat der rationalen Vernunft zu unterwerfen. Die Schrankenlosigkeit des Glaubens passt mit der Geordnetheit und Selbstdisziplin des wissenschaftlichen Erkenntnisprozesses nicht gut zusammen. Aufgrund ihrer Regellosigkeit lassen sich religiöse Glaubenssysteme mit politischen Zwecken vieler, wenn nicht aller Art verbinden. Sie eignen sich ausgezeichnet dazu, Ideologien, egal welcher Couleur, zu untermauern. Die irrije Vorstellung vom Missbrauch der Religion setzt die irrije Vorstellung ihres richtigen Gebrauchs voraus, die von jeder religionsgeschichtlichen Untersuchung aufs Neue widerlegt wird.

Wenn religiöse und politische Interessen eng miteinander verflochten, gerät die Kritik an der Religion leicht in unliebsame Schwierigkeiten, von denen sich die Wissenschaft lieber fernhält, will sie in Ruhe ihrer Arbeit nachgehen. Die Religionswissenschaft sah sich in ihrer konstitutiven Phase stets mit dem Vorwurf konfrontiert, es an Respekt dem Heiligen gegenüber fehlen zu lassen. Dadurch würden die religiösen Grundlagen der staatlichen Ordnung untergraben. Stelle man jede x-beliebige Religion auf die gleiche Stufe mit dem Christentum, werde dessen Vermögen be-

einträchtig, seinen Beitrag für den Zusammenhalt der Gesellschaft zu leisten. Obwohl die Weimarer Reichsverfassung 1919 die Gleichbehandlung aller Religionen und Weltanschauungen gesetzlich verankerte, blieb die Idee des christlichen Staates noch über das Ende des christlichen Staates hinaus bestehen. Um sich nicht dem Vorwurf der Religionsgegnerschaft auszusetzen, mied die sich erst etablierende Religionswissenschaft kontroverse Themen und hielt sich vor allem dann zurück, wenn ihre Arbeit das Gebiet der praktischen Politik oder die Beziehungen zwischen Staat und Kirche berührte. In der Phase ihrer akademischen Verselbständigung musste die Religionswissenschaft alles vermeiden, was ihren Status an der Universität gefährden konnte. Bis heute gibt es in der öffentlichen Debatte kaum einen schlimmeren Vorwurf als den der Religionsfeindschaft. Dass ein der Neutralität und religiösen Toleranz verpflichtetes Fach wie die Religionswissenschaft hier vorsichtig, bisweilen sogar übervorsichtig agiert, ist vor dem Hintergrund ihrer geschichtlichen Entwicklung leicht zu verstehen. Trotzdem verstößt die Einräumung von Sperrzonen gegen das Ethos der Wissenschaft.

Eine Religionskritik, die wissenschaftlichen Ansprüchen genügen will, muss alle Standards einhalten, die auch sonst in der Welt der Wissenschaft Gültigkeit besitzen. Dazu zählen Objektivität und Wertfreiheit, das vorbehaltlose Streben nach Wahrheit, logisches und widerspruchsfreies Denken, die intersubjektive Überprüfbarkeit von Aussagen und deren grundsätzliche Falsifizier- bzw. Korrigierbarkeit, das methodische Vorgehen über die Bildung, Diskussion und gegebenenfalls Widerlegung von Hypothesen sowie nicht zuletzt die kritische Einstellung gegenüber den eigenen Voraussetzungen und normativen Prämissen. Im Idealfall gelingt es der wissenschaftlichen Religionskritik, systematische Bezüge und übergreifende Strukturen herausfinden, die sich im weiteren Fortgang der Arbeit mit Hilfe geeigneter Theorien analysieren lassen. Die wissenschaftliche Arbeit definiert sich nicht über Behauptungen oder von den erwarteten Resultaten her. Vielmehr charakterisiert sich ihre Herangehensweise durch strikte Ergebnisoffenheit und eine auf jeder Stufe nachvollziehbare Plausibilität ihres Erkenntnisfortschritts.

Bei der Beschäftigung mit religiösen Phänomenen, die in der subjektiven Vorstellungswelt der Gläubigen begründet liegen, treten eigentümliche wissenschafts- und erkenntnistheoretische Schwierigkeiten auf, die zu der Fehlannahme verleiten können, als ob religiöse Untersuchungsgegenstände eine kategorial einzigartige Klasse von Objekten *sui generis* bilden würden. Dass sich der irrationale Kern der Religion deshalb der rationalen Erörterung entziehen muss, ist die Grundannahme jeder Theologie. Es besteht keine Veranlassung, einer religiösen oder theologischen Religionsforschung deswegen die Wissenschaftlichkeit oder das religionskritische Potenzial grundsätzlich abzuspochen. Ganz im Gegenteil ist die intime

Kenntnis einer bestimmten religiösen Tradition die elementare Voraussetzung für eine fundierte Religionskritik. Trotzdem wird durch eine solche Prämisse der innere Kernbereich der Religion der Hoheitsgewalt des Glaubens unterworfen und dem wissenschaftlichen Zugriff verschlossen. Wahrheitspostulate, die in normativen Glaubensannahmen gründen, können deshalb gar nicht anders als sich wie im inneren Ring einer Burg gegen das Eindringen der rationalen Vernunft abzuriegeln. Dort, wo sich die Begegnung des Gläubigen mit der von ihm für eine objektive Tatsache gehaltenen Transzendenz ereignet, hat die Wissenschaft demnach nichts zu melden. Dieser Ansicht wurde von Kant auf das Entschiedenste widersprochen.

3 Kant und der Beginn der wissenschaftlichen Religionskritik

Die systematische Tiefe der kantischen Religionsanalyse rechtfertigt es, mit ihr den Beginn der eigentlich wissenschaftlichen Religionskritik anzusetzen. Kant, der eine Schutz- oder Verbotszone für das Nachdenken über die Religion auf keinen Fall akzeptieren konnte, beschäftigte sich intensiv mit den Bedingungen des menschlichen Erkenntnisvermögens, um das im strengen Sinn wissenschaftliche Wissen vom bloß subjektiven Glauben und Meinen abzugrenzen. Gegen Ende der *Kritik der reinen Vernunft* hatte er einen eigenen Abschnitt „Vom Meinen, Wissen und Glauben“ eingefügt, in dem er den Glauben als ein nur subjektiv zureichendes, objektiv aber unzureichendes Fürwahrhalten bezeichnete. Dem stellte er das subjektiv und objektiv unzureichende Fürwahrhalten des Meinens und auf der gegenüberliegenden Seite das in beiderlei Hinsicht zureichende Fürwahrhalten des Wissens gegenüber.¹³ Alle Aussagen, die einen Wahrheitsgehalt zwar behaupten, ihn mit den Argumenten der wissenschaftlichen Vernunft aber nicht begründen können, sollten nicht den Anspruch erheben, als vernünftig zu gelten. Kant bezog sich bei seiner Kritik nicht nur auf den groben Fideismus des dogmatischen Kirchenglaubens, sondern vor allem auf die Versuche des theologischen Rationalismus, eine Zusammengehörigkeit zwischen religiösem Glauben und philosophischem Wissen zu „erkünsteln“. Er verwandte seinen ganzen Scharfsinn darauf, die Konstruktionen der positiven Theologie als ein System spekulativer Mutmaßungen aufzuzeigen. Deren Inhalte könnten keinesfalls gewusst, sondern nur geglaubt werden. Mehr noch, um ihr Fürwahrhalten durchzusetzen, werde der Einsatz äußerer Druckmittel benötigt. Besondere Aufmerksamkeit schenkte Kant dem Bündnis zwischen psychologischem Bedürfnis und intellektuellem Kalkül, mit dessen Hilfe der Glaube gegen

¹³ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 739–48, hier S. 741

Kritik von außen geschützt werden soll. Je weniger die Kirche bei der Durchsetzung ihrer Interessen in der Lage war, sich der weltlichen Gewalt zu bedienen und auf diese Weise unerwünschte Ansichten einfach zu unterdrücken, desto größere Bedeutung erlangten argumentative Abwehrstrategien, um eine Überprüfung vor dem Gerichtshof der wissenschaftlichen Vernunft, wie Kants berühmte Formulierung lautete, zu verhindern. Da beim Übernatürlichen „aller Vernunftgebrauch aufhört“, sei jede Glaubensäußerung gezwungen, mit theologischen Kunstgriffen zu arbeiten, um den Anschein wissenschaftlicher Gewissheit zu erwecken. Kant unterteilte die „Verirrungen einer über ihre Schranken hinausgehenden Vernunft“ in vier Klassen der Wissensanmaßung: 1. die Gnadewirkungen der inneren Erfahrung (Schwärmerei), 2. das scheinbare Erleben äußerer Wunder (Aberglaube), 3. den Illuminatismus einer bloß „gewähnten Verstandeserleuchtung in Ansehung des Übernatürlichen“ und 4. den Wunsch, unter Zuhilfenahme von Gnademitteln „aufs Übersinnliche hin zu wirken“. In vermeintlich gottgefälliger Absicht maße sich der Adept schließlich selbst die Rolle eines wunderwirkenden Thaumaturgen an, um an der Herbeiführung göttlicher Wunder aktiv mitzuwirken.¹⁴

Zwei Monate nach dem Wechsel der Regentschaft von Friedrich dem Großen (1712–1786) zu Friedrich Wilhelm II. (1786–1797) nahm Kant im Oktober 1786 in der *Berlinischen Monatsschrift* zum sog. Pantheismusstreit Stellung, in dem es um den Vorwurf ging, die Aufklärungsphilosophie sei eine Vorstufe zum Atheismus. Ohne hier auf den Anlass und die intellektuellen Folgewirkungen dieser Auseinandersetzung eingehen zu können, ist in unserem Zusammenhang Kants Kritik an den Zumutungen einer bloß behaupteten Erkenntnis transzendenter Objekte wichtig. Wie er süffisant bemerkte, sei die Vernunft bereits ausreichend mit dem Diesseits ausgelastet und habe keine Veranlassung, sich dem uferlosen Gebiet der überweltlichen Fantasie zuzuwenden. Lasse man sich auf eine inhaltliche Diskussion über Gegenstände der religiösen Einbildungskraft ein, werde sich das außerordentlich nachteilig für den philosophischen Gebrauch der Vernunft auswirken. In dem „mit dicker Nacht erfüllten Raume des Übersinnlichen“ hätte es verhängnisvolle Konsequenzen, vom bloßen Begriff auf die Existenz von etwas schließen zu wollen und auf dieser Grundlage anderen Orientierung zu geben. Das Spiel mit den Hirngespinsten der Fantasie sei „bloßer Vorwitz, der auf nichts als Träu-

¹⁴ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 4. Aufl. (hg. von Karl Vorländer), Leipzig 1919, S. 57. Das Standardwerk über den Vorgang des „Wunderwirkens“ im Christentum ist nach wie vor Marc Blochs unübertroffene Studie *Les rois thaumaturges* (Straßburg 1924, dt. *Die wundertätigen Könige*, München 1998).

merci ausläuft“.¹⁵ Man mag es drehen und wenden, wie man will. Im Lichte des Kantischen Kritizismus sind Erkenntnisse transzendenter Art unmöglich.

Andererseits zwingt ein modernes Weltverständnis dazu, sich hinlänglich wissenskonform zu verhalten. Eine Religionsgemeinschaft, die von sich behauptete, die Ergebnisse der Wissenschaft wegen einer übersinnlichen Offenbarung grundsätzlich ablehnen zu müssen, bliebe auf ein Minimum an Anhängern beschränkt. Es geht also nicht um einen absoluten Gegensatz zwischen Rationalität und Irrationalität, sondern um die Frage, wie groß der Anteil vernunftwidriger Religionselemente ist, der sich dem von der Wissenschaft ausgehenden Anpassungsdruck entziehen kann. Für kleine Gemeinschaften besteht die einfachste Lösung darin, ihre religiösen Lehren als ein höheres, dem gewöhnlichen Wissen überlegen und von diesem unabhängiges Wissen auszugeben. Mainstreamreligionen müssen heute dagegen anders mit dem supranaturalen Gehalt ihrer Glaubenslehren umgehen. Sie benötigen eine stärker gestuftes Klassifikationsschema, um flexibler auf Kritik reagieren zu können. Grob sinnwidrige und deswegen leicht falsifizierbare Wunderereignisse werden von ihr wegen des offensichtlichen Verstoßes gegen physikalische Gesetze als erstes zur Disposition gestellt. Man interpretiert sie dann als Gleichnis für etwas anderes, für eine dahinterstehende Botschaft, die sich im konkreten Beispiel nur aleatorischen Ausdruck verschafft. Die Entsubstantialisierung überwirklicher Glaubensinhalte ist jedoch mit dem Nachteil behaftet, dass bei der Rückführung des rational nicht Fasslichen auf etwas rational Fassliches, der religiöse Inhalt verloren zu gehen droht. Eine Allegorie oder Parabel lässt sich zwar leichter verstehen. Doch das Symbol büßt dabei die religiöse Bindekraft ein.

Die Position des Fideismus, etwas ohne oder sogar gegen triftige Argumente glauben zu sollen, war für Kant nicht satisfaktionsfähig. Das lag am unteren Rand dessen, was er selbstverschuldete Unmündigkeit nannte und auf Denkfaulheit und mangelnden Mut, sich des eigenen Verstandes ohne Leitung anderer zu bedienen, zurückführte. Seine Kritik am Gängelwagen des Kirchenglaubens richtete sich vielmehr gegen ein theologisches Wissenschaftsverständnis, das nur behauptete, aufgeklärt zu sein, es aber mitnichten war. Für ihn blieb auch der kritische Offenbarungsglaube nur eine Alternative *contra rationem*. Die Halbheiten und gedankliche Widersprüche der rationalistischen Theologie stimulierten den philoso-

¹⁵ „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“, in: Berlinische Monatsschrift, Oktober 1786, S. 304–330 (zit. nach Rolf Toman (Hg.), Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden, Bd. 6, S. 195). Im Dezember 1784 war in der Berlinischen Monatsschrift Kants berühmter Aufsatz „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung“ mit der klassischen Formulierung, dass Aufklärung den Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit bedeute, erschienen (ebd., S. 481–94).

phischen Scharfsinn Kants umso mehr, als sie im überheblichen Gestus protestantischer Fortschrittsgläubigkeit daherkamen. Immerhin hatte Luther eine von der biblischen Wahrheit unabhängige Vernunft noch als des Teufels Braut Ratio, als Hure und Erzhure des Teufels beschimpft. Ob nun mit gestrafftem oder nicht gestrafftem Gängelband. Kants Verurteilung der Unvernunft betraf alle Arten der unkritischen Übernahme widervernünftiger Lehren.

3.1 Die Drachensaat des Kantianismus

Drei Jahrzehnte nach dem Erscheinen der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* verband sich Kants Vernunftphilosophie mit der Geist- und Geschichtsphilosophie Hegels zu einer theologischen Revolution. Als David Friedrich Strauß (1808–1874) 1835/36 sein zweibändiges Werk *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* veröffentlichte, führte das zu einer beispiellosen Erschütterung der christlichen Glaubensgewissheit. Mit ebenso kühnen wie dialektisch geschickt formulierten Argumenten legte Strauß penibel dar, dass es sich bei den Schilderungen des Evangeliums nicht um tatsächliche Begebenheiten, sondern um Erzählungen legendarischen Charakters handelte. Die Bibel sei kein Geschichtsbuch, sondern ein Buch mit religiösen Geschichten. Man kann sich heute kaum noch vorstellen, welchen Schock es auslöste, als Strauß die „Heilige Schrift“ zu einer Sammlung absichtslos erdichteter Sagen erklärte, die, wie er in seinen Untersuchungen herausfand, auf die religiöse Fantasie der frühen Christen und keineswegs auf wirkliche Ereignisse zurückging. Nicht einmal Jesus und seine Auferstehung von den Toten nahm Strauß davon aus, zu einem Mythos ohne historische Grundlage erklärt zu werden. Ein 2011 in vierter Auflage erschienenes theologisches Standardwerk zur Leben-Jesu-Forschung bestätigte die grundsätzliche Richtigkeit der Interpretation von Strauß, die ungeachtet einer Flut an kirchlichen Widerlegungsversuchen mittlerweile zum wissenschaftlichen Standard geworden sei. Die seriöse Forschung könne heute nicht mehr hinter die Erkenntnis der „mythischen Ausgestaltung der Jesusüberlieferung“ von Strauß zurück.¹⁶ Viele Christen und Theologen sehen das freilich anders. In ihren Augen zerstörte Strauß mit seiner Preisgabe der historischen Wahrheit der Bibel die Glaubensgrundlage des Christentums.

Obwohl Strauß vom christlichen Messias kaum mehr als eine mythische Figur übrigließ, hielt er daran fest, dass seine Untersuchungen den inneren Kern des Glaubens nicht berührten. In der Person Jesu realisiere sich die Idee der Menschlichkeit Gottes und somit die höchste aller Ideen.

¹⁶ So Gerd Theißen und Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, 4. Aufl., Göttingen 2013, S. 23.

Für Strauß blieb das die einzige Möglichkeit, sich noch als Christ verstehen zu können, ohne gegen die wissenschaftlichen Rationalitätskriterien der Philosophie verstoßen zu müssen, wie er sie von Kant und Hegel übernommen hatte. Der von ihm vorgeschlagene Lösungsansatz ist jedoch weder mit dem Apostolischen Glaubensbekenntnis noch mit der gelebten Glaubenspraxis in Übereinstimmung zu bringen. Strauß mutete den Gläubigen zu, statt den wirklichen Messias einen Messias-Mythos, statt den wirklichen Gott nur die Idee Gottes anzubeten. Ist die Annahme realistisch, dass normale Durchschnittschristen von einem philosophischen Begriff Gottes ihr Seelenheil, die Vergebung der Schuld und die Erlösung vom Bösen erhoffen, wie sie im Vaterunser beten? Der Glaube an die Heilsbotschaft des Christentums erscheint undenkbar, wenn man davon ausgeht, dass die in der Bibel überlieferten Geschehnisse überhaupt nicht stattgefunden haben. Auch Strauß hatte für den Gegensatz von Glauben und Wissen keine überzeugende Lösung parat. Der von ihm „kritisch bearbeitete“ und der von den meisten Christen gläubig verehrte Messias gehören zwei inkommensurablen Welten an. Sein Rettungsanker, ausgeworfen, um das Glaubensschiff der Kirche in den Stürmen der Aufklärung zu stabilisieren, drohte es erst recht zum Kentern zu bringen.

Will man andererseits nicht auf eine vorrationale Stufe zurückfallen und den Glauben zur Voraussetzung des Glaubens erklären, kann die irrationale Seite der Religion nur dadurch vor rationaler Kritik geschützt werden, dass man den Bereich des Glaubens und den Bereich des Wissens voneinander trennt. Das führt jedoch zu einem doppelten Wahrheitsbegriff, der dann in einem zweiten Schritt mit allen möglichen Konstruktionen abgestützt werden muss. Kant scheint besonderen Gefallen daran gefunden zu haben, die damit einhergehenden Widersprüche der evangelischen *sicentia fidei* bloßzustellen. Er will dem theologischen Rationalismus das Eingeständnis des Nichtwissens abringen, um zu verhindern, dass aus dem subjektiven Fürwahrhalten des Glaubens Ansprüche abgeleitet werden, die epistemisches Wissen voraussetzen.

Kant, der in der Kritik der Metaphysik und nicht in der Kritik der Religion seine Lebensaufgabe sah und der weder das Bedürfnis noch die Neigung zum Atheismus verspürte, ersann eine Konstruktion, die im Vergleich zu den erfolglosen Bemühungen des theologischen oder Wolffianischen Rationalismus, Glauben und Wissen als Einheit zu denken, kaum anders als genial zu nennen ist. Sie erlaubte es ihm, die Existenz Gottes preiszugeben und gleichzeitig am Begriff Gottes festzuhalten. Seine transzendentalphilosophischen Überlegungen führten Kant zu der Schlussfolgerung, die Vorstellung Gottes (nicht Gott selbst) zu einer logischen Denknötwendigkeit zu erklären. Das Denken benötige transzendente Ideen, um durch einen vorgestellten Referenzpunkt, dem Kant den Namen *focus imaginarius* gab, Kohärenz zu erlangen. Ohne vorgängige Syn-

thesis der Einbildungskraft lasse sich die überbordende Mannigfaltigkeit der Sinneseindrücke nicht kategorial erfassen und in gliedernde Objektbegriffe überführen. Erst die mit dem *foucs imaginarius* verbundene Synthetisierungsfunktion erlaube der Vernunft ihren regelhaften Gebrauch.¹⁷ Ein kongruierender Gegenstand ist mit dem *focus imaginarius* nicht verbunden. Der originelle und von Kant stringent explizierte Ansatz bestand darin, nicht Gott, sondern dem Begriff Gottes die Rolle eines transzendentalperspektivischen Fluchtpunkts zuzuweisen.

Es bleibt dahingestellt, ob oder wann sich Kant klar darüber wurde, dass seine Analyse der Möglichkeitsbedingungen menschlichen Erkennens den Gott des Christentums zu einer Residualkategorie der Vernunft degradierte, dessen Existenz nur noch am seidenen Faden seiner philosophischen Nützlichkeit hing. Auf die Vorhaltung, dass Gott unter einer solchen Vorannahme nicht mehr Urheber der Moral und oberster Regent eines christlichen Staates sein könne, antwortete Kant im Laufe der Zeit immer selbstbewusster: Ja genau, so habe ich das gemeint. Für einen moralischen Lebenswandel braucht es weder die christliche Religion noch den christlichen Glauben an Gott. Dem allgemeinen Sittengesetz würde es sogar widersprechen, wenn der Antrieb des Menschen zur moralischen Selbstbestimmung nicht von ihm selbst ausginge, sondern von der devoten Einhaltung religiöser Gebote und kirchlicher Lehren abhinge. Für wirkliche Gläubige stellt Kants Kritizismus gleichwohl kein Problem dar. Schwierigkeiten bereitet er denen, die sich dem modernen Denken schon so weit geöffnet haben, dass sie für ihre Religiosität eine rationale Rechtfertigung benötigen. Dem Glauben selbst können die Rationalitätskriterien der Philosophie und die Regeln des logischen Schließens gleichgültig sein.¹⁸

Kant stellte sich bewusst in die Tradition des schottischen Aufklärungsphilosophen Hume, der seinem Nachdenken über die objektive Geltung reiner Verstandesbegriffe eine neue Richtung gab und der ihn gleichzeitig in seiner Meinung bestärkte, dass der Ursache-Wirkungs-Zusammenhang zwischen Gegenstand und Erfahrung nicht auf den Bereich der Transzendenz ausgedehnt werden dürfe.¹⁹ Im Anschluss an Humes religionskritischen Empirismus suchte Kant nach einer erkenntnis-

¹⁷ Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 606. Die Idee des *focus imaginarius* übernahm Kant aus Newtons Optik. Siehe Patricia Kitcher und David May, *Focus imaginarius*, in: Marcus Willaschek u.a. (Hg.), *Kant-Lexikon*, Berlin 2015, Bd. 1, S. 613.

¹⁸ Martin Leutzsch zeigt in seinem Beitrag „Widersprüche in heiligen Schriften als religionskritischer Topos“ in Band drei dieser Reihe, dass die Idee der Widerspruchsfreiheit dem religiösen Glauben sachfremd ist und nur von außen an ihn herangetragen werden kann.

¹⁹ Siehe zum philosophischen Einfluss Humes auf Kant Abraham Anderson, Hume, David, in: *Kant-Lexikon*, Bd. 2, S. 1051–55. Humes Religionskritik ist Gegenstand des Beitrags von Jens Kertscher in diesem Band.

theoretischen Begründung für die Bedingungen sicheren Wissens, die er in der doppelten Abgrenzung vom Transzendenzglauben der Religion und den Spekulationen der überlieferten Metaphysik herleitete. Die kantische Trennung von Denken und Gedachtem wurde zu einer maßgeblichen Voraussetzung für die Herausbildung der modernen Religionswissenschaft, deren Arbeitsgrundlage darin besteht, zwischen dem religiösen Glauben und der wissenschaftlichen Erforschung des religiösen Glaubens zu differenzieren. Glaubensvorstellungen lassen sich wissenschaftlich untersuchen, ihre Inhalte nicht. Studierende der Religionswissenschaft lernen bereits im ersten Semester, dass es zwischen der inneren Objektebene der Religion und der Metaebene der wissenschaftlichen Reflexion einen Unterschied gibt, den sie beachten müssen. „Die Differenz lässt sich plakativ am ehesten daran verdeutlichen, dass die ‚Gegenstände‘ von Religion(en) nicht die Gegenstände von Religionswissenschaft sind.“²⁰ Die Religionswissenschaft gründet somit in der axiomatischen Unterscheidung zwischen Gott und Gottesvorstellung, für die Kants Transzendentalphilosophie den entscheidenden Anstoß gab.

Es dauerte allerdings längere Zeit, bis sich die Anthropologisierung der Religionsforschung als allgemeines Paradigma durchsetzte. Dass der Mensch Macher (*homo faber*) seiner Religion sein soll, steht nicht nur im Widerspruch zum christlichen Gottesglauben, sondern zu jeder religiösen Welterklärung. Wie die Naturwissenschaften schon seit langem Gott aus ihrem Arbeitsgebiet ausgeklammert haben, so verzichteten mittlerweile auch alle Geistes- und Humanwissenschaften darauf, mit einer Gotteshypothese zu arbeiten. Und selbst in Teilen der Theologie scheint Gott nur noch die deistische Position eines „ersten Erregers“ zugebilligt zu werden.²¹ De facto sind mit Ausnahme der Theologie alle Wissenschaften gottlos geworden. Berücksichtigt man über das Christentum hinaus auch die Götter der anderen Religionen – allein bei den Hindu-Traditionen wird ihre Zahl auf mehrere Tausend oder sogar Millionen geschätzt –, leuchtet unmittelbar ein, warum sich die Religionswissenschaft „nur“ mit Gottesvorstellungen beschäftigen kann. Von daher lässt sich sagen, dass Kants Religionstheorie durch die allgemeine Religionsgeschichte empirisch bestätigt wird.

²⁰ Burkhard Gladigow, Gegenstände und wissenschaftliche Kontext von Religionswissenschaft, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, hg. von Hubert Cancik u.a., Bd. 1, Stuttgart 1988, 26–38, hier S. 32. Man beachte die einfachen Anführungszeichen des Zitats.

²¹ Viele Kirchenhistoriker weisen es empört zurück, dass sie auf einer anderen Grundlage als die säkulare Geschichtswissenschaft arbeiten würden. Sie bringen damit zum Ausdruck, dass Gott für sie wissenschaftlich keine Rolle mehr spielt und untergraben auf diese Weise das Fundament der Universitätstheologie.

Das Geschichtsverständnis eines sich von feudalen und klerikalen Traditionen emanzipierenden Bürgertums prägte die universitäre Etablierung der Religionswissenschaft in entscheidender Weise. Die „Allgemeine Religionsgeschichte“, wie das Fach im 19. Jahrhundert hieß, beinhaltete nicht nur einen mengenmäßigen Gegensatz zur partikularen Religionsgeschichte des Christentums. Als weltliche *historia religionum* stand sie auch inhaltlich im Widerspruch zur religiösen *historia divina*. Jede religiöse Präferenz würde den komparatistischen Ansatz der „allgemeinen“ Religionsgeschichte von vornherein desavouieren. Wie wir weiter oben gesehen haben, benötigte das Wort Religion die Distanzierung vom Christentum, um zu einem Gattungsbegriff werden zu können. In analoger Weise konnte sich der Ausdruck Geschichte erst dann zu einem Kollektivsingular verselbständigen, als die Profangeschichte nicht mehr von religiösen Ideen überformt wurde. Geschichts- und Religionswissenschaft teilen deshalb die in dem Wort Geschichte enthaltene Doppelbedeutung von Gegenstand und Methode: Geschichte meint a) den Objektbereich und b) die damit befasste Wissenschaft.²² Es handelt sich hier um ein Erbe der Geschichtsschreibung in der Antike, bei der sich die Historiographie von der Nacherzählung mythischer Geschichten zu lösen begann. Kants Rezeption der antiken Philosophie ist der entscheidende Grund dafür, warum seine Beschäftigung mit der Religion nicht nur eine Variante der üblichen Auseinandersetzung mit dem Christentum darstellt. Man kann in ihr tatsächlich die theoretische Grundlegung einer wissenschaftlichen Religionskritik sehen.

4 Das Problem der „negationistischen“ Religionskritik

Es ist zwar richtig, dass Religionskritiker öfter von den Vertretern der Religion verfolgt wurden als umgekehrt. Dennoch gehört der gewaltsame Kampf gegen die Religion zur Geschichte der Religionskritik und sollte nicht heruntergespielt werden. Die Russische Revolution folgte in ihrem antireligiösen Furor dem französischen Vorbild. Im zaristischen Russland herrschten menschenunwürdige Zustände wie im vorrevolutionären Frankreich, die auf dem Bündnis zwischen dem Zarismus und der Russisch-Orthodoxen Kirche fußten. Dem unermesslichen Reichtum der zaristischen Feudalaristokratie standen die Not und das absolute Elend weiter Teile der Bevölkerung entgegen. So wenig in Frankreich eine Änderung der Verhältnisse ohne Revolution möglich gewesen wäre, so sicher war

²² Im englischen Wort „history“, das sowohl mit Geschichte als auch mit Geschichtswissenschaft übersetzt werden kann, ist die Doppelbedeutung leichter erkennbar. „History of religions“ meint ebenfalls beides: das Fach Religionsgeschichte und die Geschichte der Religionen.

auch in Russland damit zu rechnen, dass eine revolutionäre Umwälzung stark antireligiöse Züge tragen würde. Der Bürgerkrieg tat ein Übriges, um die Gewalt auf allen Seiten ins Extreme zu steigern. Will man den Kampf gegen die Kirche in den Anfangsjahren der Sowjetunion sachgerecht beurteilen, ist es wie im Fall der Französischen Revolution unabdingbar, die äußeren Rahmenbedingungen mit in Rechnung zu stellen. Trotzdem kann die historische Kontextualisierung kein Grund dafür sein, antireligiöse Gewalt zu rechtfertigen oder auch nur zu relativieren. Ein Verbrechen bleibt ein Verbrechen, egal ob es einem religiösen oder einem antireligiösen Anreiz folgt.

Als die sowjetische Nomenklatura am Ende der fünfziger Jahre die Institutionalisierung eines „wissenschaftlichen Atheismus“ betrieb, wollte sie die offensichtlichen Schwächen ihrer Religionspolitik beseitigen. Man hatte eher gespürt als erkannt, dass viele Schwierigkeiten nicht nur mit den christlichen Kirchen, sondern auch mit andersreligiösen Ethnien auf ein defizitäres Religionsverständnis zurückgingen. Die Religionskritik des 19. Jahrhunderts taugte offensichtlich nur bedingt dazu, die konkreten Probleme der Gegenwart zu bewältigen. Die daraufhin mit Fragen der Religion und des Atheismus beauftragten Hochschullehrer scheinen sich den staatlichen Vorgaben zumindest teilweise entzogen zu haben. Besonders die sowjetische Ethnographie kam zu Ergebnissen, die unabhängig von ideologischen Direktiven Gültigkeit besaßen. Das Unvermögen, eine rote Linie zwischen legitimer und illegitimer Religionskritik zu ziehen, kennzeichnete aber nicht nur die Religionspolitik in der Sowjetunion, sondern die aller realsozialistischen Länder. Mochte das Recht auf Religionsfreiheit auch in keiner Verfassung fehlen. In der politischen Realität wurde es auf alle nur denkbare Weise unterlaufen und zum Teil sogar mit Füßen getreten. Eine primitive atheistische Ideologie entwickelte ein solches Eigenleben, dass sie in der Lage war, religiöse Menschen ohne konkreten Anlass und selbst gegen ihren erklärten Willen zu Staatsfeinden zu machen.

In der DDR wurde an der Universität Jena 1963 der erste Lehrstuhl für wissenschaftlichen Atheismus eingerichtet und mit Olof Klohr (1927–1994) besetzt. Die damit verbundenen Erwartungen erfüllten sich jedoch nicht. Weil die universitäre Vertretung des Atheismus die Beziehungen zur Kirche belastete, wurde Klohr bereits fünf Jahre später an die Ingenieurhochschule für Seefahrt Warnemünde/Wustrow abgeschoben. Dort setzte er in einer Arbeitsgemeinschaft mit Hans Lutter (1928–2009) von der Pädagogischen Hochschule Güstrow seine Studien zwar fort. Besondere Aufmerksamkeit wurde ihnen jedoch nicht zuteil, was auch daran lag, dass die durchgeführten religionsstatistischen Untersuchungen dem offiziellen Weltbild vom natürlichen Absterben der Religion deutlich widersprachen. Als das Konzept des „wissenschaftlichen Atheismus“ am Ende der achtzi-

ger Jahre aufgegeben wurde, räumten seine Vertreter unumwunden ein, dass sie einem Irrtum aufgesessen waren: „Atheismus ist und bleibt Negation, Verneinung. Daraus aber kann sich keine Wissenschaft konstituieren.“²³

Der zu Beginn des 21. Jahrhunderts aufgekommene „Neue Atheismus“ berief sich zwar ebenfalls auf die Wissenschaftlichkeit seiner Argumente, nahm aber nicht für sich in Anspruch, selbst eine Wissenschaft zu sein. Er entstand als Gegenbewegung gegen die kreationistische Bibelauslegung des amerikanischen Evangelikalismus, die über die fundamentalistische Rechte Einfluss auf die Politik und das öffentliche Schulwesen gewann. Der Annahme einer Verbalinspiration der Heiligen Schrift folgend, wird von ihr der alttestamentliche Schöpfungsmythos als irrtumsloses Wort Gottes interpretiert, das mindestens so viel Plausibilität beanspruchen könne wie die Theorie der biologischen Evolution. Wenn man anfange, an den Wundern der Bibel Abstriche zu machen, sei auch die Wiederauferstehung Jesu nicht mehr zu halten und das Christentum verloren. Verständlicherweise wehrten sich vor allem Naturwissenschaftler dagegen, dass die mythologische Kosmogonie des Alten Testaments Teil des Biologieunterrichts werden sollte. Die Opposition gegen eine religiöse Unterwanderung der Schule durch die „Christian Right“ löste einen starken Aufschwung der säkularen Bewegung in den USA aus, der wenig später auf Europa übergriff. Bei einigen ihrer Repräsentanten verband sich das naturalistische Weltbild mit einem kämpferischen Atheismus, dem Religion nicht nur vernunftwidrig, sondern grundsätzlich gefährlich gilt. Das harmonische Zusammenleben aller sei bedroht, würde man der Religion nicht Einhalt gebieten.

Der atheistischen Religionskritik geht es erklärtermaßen um die Verurteilung der Religion, nicht um eine objektive Beurteilung. Da ihre Meinung bereits feststeht, müssen nur noch die entsprechenden Belege gefunden werden. In seinem Negationismus ähnelt der Atheismus in fataler Weise dem Kampf der Religion gegen das Gottlose. Beiden Seiten ist wenig daran gelegen, ein differenziertes Bild des weltanschaulichen Gegners zu gewinnen. Ihre Schwarzweißmalerei erlaubt keine Zwischentöne, so dass positive Abweichungen von der vorgefertigten Meinung als eine die Regel bestätigende Ausnahme interpretiert werden. Sieht man von bloßen Ressentiments ab, besteht das Hauptproblem des religiösen wie des antireligiösen Negationismus in der sachlich nicht begründeten Gene-

²³ Olof Klohr, Atheismus und Religion in der DDR, in: Günther Heydemann und Lothar Kettenacker (Hg.), Kirchen in der Diktatur, Göttingen 1993, S. 282–293, hier S. 285. Hans Lutter, den Klohr hier zitiert, wollte den Begriff „Wissenschaftlicher Atheismus“ 1988 durch „Marxistisch-leninistische Religionswissenschaft“ ersetzen. Lutter, Zur Geschichte des Atheismus in der DDR, in: Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung, H. 2, 2001, S. 72–83, hier S. 82.

ralisierung von Einzelercheinungen. Weil beide Negationismen aufeinander bezogen sind, sollten sie auch als Ganzes in den Blick genommen werden. Hierfür wird allerdings eine Metaperspektive von außen benötigt, ohne die sich die „antonymische“ Verkettung von Theismus und Atheismus nicht verstehen lässt. Dem „Neuen Atheismus“ und seinen Bemühungen, die säkulare Durchdringung der Gesellschaft zu forcieren, folgte wenig später eine religiöse Gegenbewegung, die gerade umgekehrt den Einfluss der christlichen Religion auf die Gesellschaft wieder stärken will.

4.1 Der „Antinegationismus“ von Jürgen Habermas

Das mit Recht als großer Wurf bezeichnete Magnum Opus *Auch eine Geschichte der Philosophie* von Jürgen Habermas (geb. 1929) sucht über einen Zeitraum von mehr als zweitausend Jahren den Spuren der Vernunft in der europäischen Philosophie-, Religions- und Rechtsgeschichte nachzugehen.²⁴ Den roten Faden des Werks bildet die Ablösung der Philosophie von der Religion, der vom Standpunkt eines explizit nachmetaphysischen Denkens aus entfaltet wird. Statt des teleologischen Aufklärungsnarrativs von der Überwindung des Glaubens durch das Wissen werden die den Trennungsprozess begleitenden Konstellationen, Brüche und Transformationen im Rahmen einer in die Tiefe gehenden und breit fundierten philosophischen Problemgeschichte nachgezeichnet. Ohne dass Habermas Abstriche an dem erkenntnistheoretischen Gegensatz zwischen philosophischem Wissen und religiösem Glauben machen oder einer religiösen Religionsphilosophie das Wort reden würde, findet die bei ihm seit einigen Jahren zu beobachtende Offenheit gegenüber der Religion aber auch in seinem Opus Summum ihren Niederschlag. Hatte Habermas sein wissenschaftliches Hauptwerk über die *Theorie des kommunikativen Handelns* 1981 noch im Geist eines säkularisierungstheoretisch begründeten Rückgangs religiöser Verbindlichkeit geschrieben, ließ das vielbeschworene Scheitern der Säkularisierungsthese bei ihm am Ende des Jahrhunderts das Pendel nach der anderen Seite hin zu einer größeren Wertschätzung der Religion ausschlagen. Mehr noch, eine sich absolut setzende Vernunft täte gut daran, die Einwände der Religion ernster zu nehmen.

Das von Habermas relativ deutlich zum Ausdruck gebrachte Eingeständnis, die Religion früher einseitig der Gegenaufklärung zugeschlagen zu haben, zeugt von Größe. Doch es bringt erhebliche Schwierigkeiten

²⁴ Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Bd. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019. Die okzidentale Perspektive wird durch zwei kleinere Seitenblicke nach Indien und China (Bd. 1, S. 361–405) erweitert.

mit sich, wenn einem als falsch erkannten Urteil nur ein anderes Vorzeichen gegeben wird, ohne es ausreichend zu begründen. Wie bei vielen Philosophen ist auch bei Habermas der Zugriff auf die Religion ein rein begriffsgeschichtlicher. Religionen werden nicht in ihrer historischen Entwicklung beurteilt, sondern danach, wie sie einer bestimmten Vorstellung nach sein sollten. Seine Darstellung des Christentums lässt deutlich erkennen, dass ihr argumentativer Orientierungsrahmen von der amtlich-kirchlichen Religionsauffassung vorgegeben wird. Das, was für die Kirche maßgeblich ist, erscheint auch bei Habermas als religiöse Norm, die nicht hinterfragt wird. Heterodoxe Glaubensauffassungen oder häretische „Irrlehren“, die früher mit roher Gewalt und später mit subtileren Methoden der Repression aus dem öffentlichen Diskurs verbannt wurden, bleiben vollkommen unberücksichtigt. Weil auch in der Religion die Geschichte vom Sieger geschrieben wird, haben in dem auf die etablierten Kirchen fokussierten Denken von Habermas weder die Verlierer noch religiöse Außenseiterpositionen einen Platz. Allenfalls die sog. Weltreligionen schaffen es, den Status einer legitimen Alternative zum Christentum eingeräumt zu bekommen. Dadurch dass Habermas ein Bewusstsein für die historische Kontingenz des Religiösen fehlt, verschwimmt bei ihm die Differenzierung zwischen Glaubensgestalt und Glaubensgehalt, so dass religiöse Aussagen so erscheinen, als seien sie historische Tatsachen. Die Deutungshoheit der Philosophie fällt dadurch wieder in die Deutungshoheit der Theologie zurück.²⁵

Habermas hat durchaus bemerkt, in welchem Ausmaß er von kirchlicher Seite vereinnahmt und zum Kronzeugen gegen die Hypertrophie einer religionslosen Vernunft stilisiert wurde. Ein führender Linksintellektueller und exponierter Verfechter der Theorie vom natürlichen Absterben der Religion bekennt sich schuldig, falsch gelegen zu haben und gelobt Besserung. Es wäre mehr als seltsam, wenn der Wechsel vom Säkularisierungstheoretiker zum Säkularisierungskritiker dort nicht zu überschwänglichen Reaktionen geführt hätte. Als es ihm zu viel wurde, sah sich Habermas in einem Interview kurz vor seinem 80. Geburtstag zu der Richtigstellung veranlasst, er sei „zwar alt, aber nicht fromm geworden“.²⁶

²⁵ Auch *ad personam suam*. Mit dem zum geflügelten Wort gewordenen „Bewusstsein von dem, was fehlt“, bezeichnete Habermas ein Versagen der praktischen Vernunft, die sich außerstande zeigt, „in profanen Gemütern ein Bewusstsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewusstsein von dem was fehlt, was zum Himmel schreit, zu wecken und wachzuhalten.“ Jürgen Habermas, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: Michael Reder und Josef Schmidt (Hg.), Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, Frankfurt a.M. 2008, S. 26–36, hier S. 30f. Die religiöse Deutung macht daraus ein fehlendes Bewusstsein der Philosophie für die Religion.

²⁶ Jürgen Habermas, Ich bin alt, aber nicht fromm geworden, in: Michael Funken (Hg.), Über Habermas. Gespräche mit Zeitgenossen, Darmstadt 2008, S. 181–90, hier S. 185.

Trotzdem fiel seine Gegenwehr verhalten aus. Möglicherweise war ihm tatsächlich daran gelegen, dass sich Religion und Philosophie zu einer Allianz gegen den Szientismus zusammenschließen.²⁷ In Verbindung mit seiner neuen Wertschätzung für die scholastische Theologie stieß das bei der katholischen Kirche verständlicherweise auf offene Ohren. Mit der Aussage, dass die mittelalterliche Kirche als „Hüterin der Philosophie“ das antike Erbe bewahrt habe,²⁸ hatte sich Habermas bereits eine für das katholische Selbstverständnis zentrale Position zu eigen gemacht.

Zum öffentlich sichtbaren Ausdruck seiner neuen Einstellung der Religion gegenüber wurde die Rede, die Habermas am 14. Oktober 2001 anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche hielt. Unter dem unmittelbaren Eindruck der Terroranschläge vom 9. September nannte Habermas die szientistische Fehlentwicklung des säkularen Denkens eine der Ursachen für das Aufkommen des religiösen Fundamentalismus. Ein Krieg der Kulturen werde sich nicht vermeiden lassen, wenn es den postsäkularen Gesellschaften nicht gelänge, der unabgeschlossenen Dialektik des abendländischen Säkularisierungsprozesses Herr zu werden. Daher solle die Philosophie der Sinnentleerung der säkularen Moderne durch eine „kritische Anverwandlung“ religiöser Gehalte entgegentreten. Später wurde daraus die Übersetzungsaufgabe der Philosophie, religiöse Inhalte in eine weltliche, d.h. allgemeinverständlich Sprache zu übertragen. Was von seiner Frankfurter Rede aber vor allem hängen blieb, war die Aussage, dass die Säkularisierung zu entgleisen drohe, falls den Religionen nicht in ausreichendem Maß Gehör geschenkt werde. Man hätte natürlich auch die Religion für die religiöse Gewalt verantwortlich machen können. Aber einen generalisierenden Fehlschluss nach dieser Seite hin wollte Habermas unbedingt vermeiden.

Als Ausweg aus dem Dilemma zwischen einer säkularen und einer religiösen Vereinseitigung rief Habermas die postsäkulare Gesellschaft dazu auf, ihr Verhältnis zur Religion neu zu bestimmen. Beim näheren Hinsehen erweist sich jedoch schon der von ihm in die Diskussion eingeführte Begriff des Postsäkularen als untauglich, um die Religionsverhältnisse in der Moderne richtig zu erfassen. Die Diagnose von Habermas ist nach wie vor einem unhistorischen Entwicklungsschema verhaftet, so dass der

²⁷ So der katholische Religionsphilosoph Friedo Ricken, der den diskursiven Schulterschluss zwischen Habermas und Benedikt XVI. im Auge hatte. Friedo Ricken SJ, *Nachmetaphysische Vernunft und Religion*, in: *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*, S. 69–81, hier S. 72.

²⁸ Jürgen Habermas, *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie*, in: *ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2005, S. 216–57, hier S. 216.

Gegensatz zwischen dem säkular-antireligiösen und dem präsäkular-religiösen Denken nur scheinbar durch das postsäkulare Dritte, das Habermas für westliche Gesellschaften vorschwebt, dialektisch aufgehoben wird. In Wirklichkeit charakterisiert sich nicht nur die westliche Moderne durch unterschiedliche „Säkularitäten“ und eine breite Palette an Modellen, wie das Religiöse und Weltliche miteinander in Beziehung treten.²⁹ Auch die bei Habermas anklingende Vorstellung, Europa oder den Westen mit einer Sonderrolle vom noch nicht so säkularen Rest der Welt abzugrenzen, leitet in die Irre.

Drei Jahre nach seiner Friedenspreisrede veröffentlichte Habermas dann einen systematischen Beitrag zum Verhältnis von „Glauben und Wissen“, den er in erweiterter Form in den 2005 erschienenen Sammelband *Zwischen Naturalismus und Religion* aufnahm.³⁰ Im Medium der kantischen Religionsphilosophie argumentierend, plädierte er erneut für eine Öffnung gegenüber „der welterschließenden Kraft der religiösen Semantik“. Das von der Religion Gemeinte sei aus dem Schutt sekundärer Überformungen zu entbergen, nur so könne es seine nutzbringende Wirkung entfalten. Würde die praktische Vernunft auf den „historischen Vorschuss der positiven Religion mit ihrem unsere Einbildungskraft stimulierenden Bilderschatz verzichten“, würde ihr die epistemische Anregung zu Postulaten fehlen, „mit denen sie ein bereits artikuliertes religiöse *Bedürfnis* in den Horizont vernünftiger Überlegungen einzuholen versucht“. ³¹ In gewohnt verklausulierter Sprache relativierte Habermas Kants programmatische Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen, um über den Umweg der Moralbegründung zum inneren Wesen der Religion, zu ihrem Telos, vorzustoßen. So wie Kant mit seiner Moralphilosophie „das kategorische Sollen göttlicher Gebote auf diskursivem Wege“ rekonstruieren wollte, so hätte seine Transzendentalphilosophie „den praktischen

²⁹ Die an der Universität Leipzig angesiedelte Kollegforschungsgruppe „Multiple Secularities“ geht diesem Zusammenhang in globaler Perspektive nach. Kritisch zur „Postsäkularität“ bei Habermas Gunter Graf, Ein postsäkulares Zeitalter? Jürgen Habermas‘ These zwischen Religionssoziologie und politischer Philosophie, in: Franz Gmainer-Pranzl und Sigrid Rettenbacher (Hg.), Religion in postsäkularer Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2013, S. 223–36.

³⁰ Jürgen Habermas, Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Nr. 4, 2004, S. 460–84 und in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Taschenbuchausgabe Frankfurt a.M. 2009 (Erstauflage 2005), S. 216–57.

³¹ Habermas, Die Grenze zwischen Glauben und Wissen, in: *Zwischen Naturalismus und Religion*, S. 225 und S. 231. Die Zitate sind Teil von längeren Passagen, die neu in den Text aufgenommen wurden. Kursivierung im Original.

Sinn, den transzendenten Gottesstandpunkt in eine funktional äquivalente ‚innerweltliche‘ Perspektive zu überführen“.³²

Eine solche Interpretation bricht der kantischen Religionskritik nicht nur die Spitze, sondern dementiert ihre grundlegende Bedeutung für sein Denken. Kants dezidiert nichtreligiöse Religionsphilosophie wird dadurch von der Metaebene der philosophischen Reflexion auf die Objektebene der Religion zurückgeholt. Hätte Kant etwas über den „transzendenten Gottesstandpunkt“ sagen wollen, hätte er vorher etwas über ihn in Erfahrung bringen müssen. Dass es transzendente Erkenntnisse geben könne, wird von ihm aber vehement bestritten. Kant verwendet seinen ganzen Scharfsinn darauf, Gott und allen anderen Transzendenzvorstellungen den Nimbus einer objektiven Realität zu nehmen. Im Fahrwasser einer philosophie- und theologiegeschichtlich nicht ungewöhnlichen Relativierung der Kritik der reinen durch die Kritik der praktischen Vernunft weist Habermas der Philosophie nun die Aufgabe zu, den verborgenen oder verstellten Wesensgehalt der Religion rettend zu übersetzen. Bereits Kants Postulatenlehre hätte „die Selbstgewissheit der religionskritischen Vernunft mit der Absicht einer rettenden Übersetzung religiöser Gehalte“ versöhnt.³³ Die Frage, um welche Gehalte es dabei geht, oder ob alle religiösen Gehalte aller Religionen gemeint sind, stellt sich Habermas nicht. Es ist in einem sehr schlichten Sinn das Gute der Religion, das bewahrt werden soll. Weil Habermas bei seiner Interpretation der historischen Konkretisierung ausweicht, übernimmt er einfach die Lesart des etablierten Christentums, was als das eigentliche Wesen der Religion – und gegebenenfalls als Abweichung davon – zu gelten hat.

Neu an der erweiterten Textfassung des Aufsatzes über „Die Grenze zwischen Glauben und Wissen“ aus dem Jahr 2005 ist vor allem die prononcierte Kritik am Szientismus, der zur Negativfolie seiner Verhältnisbestimmung von Religion und Philosophie wird. Besonders im naturwissenschaftlichen Szientismus, dem religiöse Überzeugungen „per se unwahr, illusionär oder sinnlos sind“, kulminiert die philosophische Gegenposition von Habermas. Hatte Kant noch die Forderung erhoben, dass sich die Religion vor dem Richterstuhl der Vernunft zu verantworten habe, solle sich die Philosophie nun jeglicher Anmaßung enthalten, „selber zu entscheiden, was wahr oder unwahr ist an der Religion“.³⁴ Sie dürfe sich keinesfalls in die internen Geltungsfragen der Religion einmischen, sondern müsse allein daran interessiert sein, deren „kognitiven Gehalte“ aus der religiösen Überlieferung zu bergen. „Als ‚kognitiv‘ in diesem Sinne zählen

³² Ebd., S. 236.

³³ Ebd., S. 237.

³⁴ Ebd., S. 254.

alle semantischen Gehalte, die sich in einen vom Sperrklinkeneffekt der Offenbarungswahrheiten entriegelten Diskurs übersetzen lassen.“³⁵

Abgesehen davon, dass hier „christlich“ kurzerhand mit „religiös“ gleichgesetzt wird, besteht der Fehler dieser Aussage darin, dass die mittelbar an das Offenbarungsverständnis des Christentums geknüpften Lehren von dem konstatierten „Sperrklinkeneffekt“ ausgenommen werden. Hätte sich Habermas näher mit den Bekenntnisschriften der evangelischen oder dem *Codex Iuris Canonici* (CIC) bzw. dem nunmehr in 45. Auflage vorliegenden *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lebrentscheidungen* der katholischen Kirche befasst, hätte er festgestellt, dass es dort so gut wie keine Aussage gibt, die ohne Bezug zur christlichen Offenbarung Sinn machen würde. Mit seinem späteren Ausdruck des „Opaken“, scheint Habermas dem Eingeständnis Ausdruck verleihen zu wollen, dass die Religion für ihn doch mehr Dinge enthält, die sich einer wissenschaftlich rationalen Erklärung entziehen.³⁶ Auch wenn man legitimerweise fragen könnte, warum die Philosophie etwas übersetzen will, durch das sie nicht hindurchsieht, wurde Habermas gerade umgekehrt dafür kritisiert, dass er Dinge verunklare, die der religiösen Vernunft klar seien.³⁷ Hans Joas sieht in der Bezeichnung opak „geradezu eine Beleidigung“ religiöser Menschen, für die das religiös Wahre auch das subjektiv Evidente sei. „Es opak zu nennen, ist eine reine Außenperspektive.“ Man könne daran erkennen, wie Habermas in seinen Tiefenschichten noch immer durch säkularistische Vorannahmen geprägt werde.³⁸

Unabhängig davon, ob Habermas von den einen als zu religiös und den anderen als zu säkular tituiert wird, lässt sich unvoreingenommen feststellen, dass die Religionskritik Kants in seinem Spätwerk deutlich an Bedeutung verliert. In *Auch eine Geschichte der Philosophie* ist sie mehr oder weniger dem Vergessen anheimgefallen und durch die Suche nach

³⁵ Ebd., S. 255. Auch diese Aussage fehlt im Zeitschriftenartikel von 2004. Dass Habermas seinem Text eine deutlich religionsaffinere Note gab, sei durch den Austausch mit dem katholischen Religionsphilosophen Rudolf Langthaler veranlasst worden (ebd., S. 216).

³⁶ „Der Glaube behält für das Wissen etwas Opakes, das weder verleugnet noch bloß hingenommen werden darf.“ Jürgen Habermas, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, a.a.O. S. 29. Das lateinische Adjektiv *opacus* bedeutet schattig, dunkel, trüb oder verschwommen. Der Gegenbegriff zur Opazität ist die Transparenz.

³⁷ So z.B. von Klaus Viertbauer: Ist Religion opak? Zu einer missverständlichen Formulierung von Jürgen Habermas, in: *Cahiers d'Études Germaniques* 74, 2018, S. 37–48 sowie ders., Von der Säkularisierungsthese zu einer postsäkularen Gesellschaft, in: ders. und Franz Gruber (Hg.), *Habermas und die Religion*, Darmstadt 2017, S. 11–27, hier S. 26f.

³⁸ So Joas in einem Redebeitrag während einer vom 15.–16.5.2009 an der katholischen Hochschule für Philosophie in München durchgeführten Tagung, abgedruckt in: Hans Michael Reder und Matthias Rugel (Hg.), *Religion und die umstrittene Moderne*, Stuttgart 2010, S. 205f.

dem wahren Wesen der Religion als einer Instanz zur Generierung moralischer Werte ersetzt worden.³⁹ Die geschichtliche Auseinandersetzung zwischen Glauben und Wissen wird dabei auf eine Genealogie metaphysischen bzw. nachmetaphysischen Denkens reduziert, das von der „Achsenzeit“ bis heute nachzuzeichnen das Ziel der Darlegung gewesen sei.⁴⁰ Geschrieben als eine reine Geschichte philosophischer Ideen, fallen die Konflikte weitestgehend unter den Tisch, die von den Trägern dieser Ideen ausgefochten wurden. Die gewaltsamen Begleitumstände der christlichen Religionsentwicklung bleiben unerwähnt und die Frage, warum die eigenen religiösen Werte immer als gut gedacht werden, findet keinen philosophischen Nachhall. Kommt das Negative der Religion doch einmal in den Blick, erscheint es als falsche Abweichung vom an und für sich Richtigen. Vor dem Hintergrund der religiösen Realgeschichte wirkt die Hoffnung von Habermas, dass sich im diskursiven Austausch praktischer Interessen idealerweise der „zwanglose Zwang des besseren Arguments“ durchsetzen wird, einigermaßen naiv.⁴¹

Das von Kant behandelte Grundproblem der nicht diskutierbaren Berufung auf den Willen Gottes wird von Habermas philosophisch nicht mehr ernstgenommen. Deswegen hält er es für möglich, die nichtrationalen Ressourcen der Religion mit den Vorgaben des rationalen Diskurses in Übereinstimmung bringen zu können. Unterwirft man aber die religiöse Ethik dem Rationalitätszwang der Philosophie, beraubt man sie ihrer religiösen Substanz und kann nicht gleichzeitig ihre vorrationalen Qualitäten in Anspruch nehmen. Habermas stößt hier auf die im Rahmen seines Ansatzes nicht lösbare „Verlegenheit des säkularen nachmetaphysischen Denkens“, das sich die Bindekraft religiöser Normen aneignen will, ohne die religiösen Voraussetzungen zu teilen, die ihre Geltungskraft begründen.⁴² Der von ihm gegen Kant erhobene Vorwurf, er würde sich darin verstricken, „der Religion gleichzeitig als Erbe wie als Opponent gegenüberzutreten“, beschreibt in Wirklichkeit sein eigenes Dilemma.

³⁹ Das Fehlen des kantischen Kritizismus fällt besonders im achten Abschnitt „An der Wegscheide nachmetaphysischen Denkens: Hume und Kant“ auf (ebd., Bd. 2, S. 213–374).

⁴⁰ Ebd., Postskriptum S. 767f. Der problematische Begriff der Achsenzeit (800–200 v.u.Z.) bedürfte gesonderter Aufmerksamkeit. Es sei hier nur vermerkt, dass der christliche Gott nach Schaffung der Welt zu ruhen beliebte und dass er deshalb nicht an dieser für die Entwicklung des menschlichen Geistes entscheidenden Phase der Zivilisation beteiligt war. Das Christentum lässt sich deswegen nur sekundär über die Bewahrung der antiken Philosophie durch die katholische Kirche oder über den Umweg des Judentums der Genese des Fortschritts zuordnen, was aber bereits bei Jaspers eine philosophische Adaption der christlichen Substitutionstheorie impliziert.

⁴¹ Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2, S. 784.

⁴² Ebd., S. 344–47.

Dass eine religionskritische Zielsetzung der „reflexiven Aneignung religiöser Gehalte“ im Wege steht und dass die Vernunft nun einmal „den Kuchen der Religion nicht gleichzeitig verzehren und behalten“ kann,⁴³ ist das Problem von Habermas. Kant selbst war mit seinem philosophischen Kuchen mehr als zufrieden.

Im Spätwerk von Habermas geht es jedoch weniger um die Frage der philosophischen Rechtfertigung religiöser Ansprüche, als um die Auseinandersetzung mit dem Szientismus als deren philosophisch unzulängliche Gegenposition. Bereits im Vorwort des ersten Bandes von *Auch eine Geschichte der Philosophie* erklärte Habermas, eine Philosophiegeschichte wider die szientistische Verengung des Denkens schreiben zu wollen. Das Pendel schlägt bei ihm aber so weit nach der anderen Seite hin aus, dass sich die Religion aus einem Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung in einen Bündnispartner im Kampf gegen den Säkularismus verwandelt. Daraus erklärt sich die begeisterte Rezeption auf Seiten der Theologie, wo der Verfechter einer geläuterten Religionstheorie postsäkularen Zuschnitts offene Türen einrennt. Obwohl Habermas die kantische Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen nicht grundsätzlich aufgibt, bleibt er in seiner Religionsanalyse den normativen Grundannahmen des Christentums verhaftet. In ihr theologische Anknüpfungspunkte zu finden oder der verklausulierten Sprache von Habermas eine religiöse Wendung zu geben, fällt nicht schwer. Man hat den Eindruck, als ob der fließende Übergang zwischen Verstehen und Missverstehen zumindest teilweise bei Habermas selbst angelegt ist. Das bekannteste Beispiel ist hierfür sicherlich die von ihm im Oktober 2001 in der Paulskirche vorgetragene Auslegung von Genesis 1, Vers 27: „Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn“.⁴⁴ Habermas setzte diesen Bibelvers mit der Stellungnahme der Kirchen zur Gentechnik in Beziehung, um damit an prominenter Stelle die Wichtigkeit des kirchlichen Beitrags in dieser Auseinandersetzung zu betonen.

Die Interpretation des alttestamentlichen Begriffs der Gottebenbildlichkeit von Habermas lässt sich durchaus als eine Art philosophische Biblexegese verstehen. Man könnte sogar zu der Auffassung gelangen, dass der Zusammenhang von Urbild und Abbild mit schwammigen Formulierungen bewusst doppeldeutig gehalten werden soll. Denn wenn der Mensch tatsächlich nach dem Ebenbild Gottes geschaffen wurde, müsste sich im Umkehrschluss auch etwas über Gott aussagen lassen. Und falls es sich bei „Gott“ nur um eine Gottesvorstellung handelt, würde sich der Mensch im Bild Gottes eine Vorstellung von sich selbst machen. Die durchgängig übersehene Pointe dieser Lesart besteht jedoch darin, Gott

⁴³ Habermas, *Die Grenze zwischen Glauben und Wissen*, S. 236.

⁴⁴ Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen. Dankesrede*, in: ders., *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays*, Frankfurt a.M. 2003, S. 249–62, hier S. 261f.

gedanklich durch einen „Peer“ zu ersetzen. Was würde sich ändern, wenn „die im Schöpfungsbegriff angenommene Differenz verschwände“ und ein ebenbürtiger oder gleichberechtigter Peer zum Maßstab der menschlichen Freiheit würde?⁴⁵ Ohne es offen auszusprechen folgt Habermas hier dem transzendentalen Schema des kantischen *focus imaginarius*, dessen regulativer Gebrauch dem Menschen dazu verhelfen soll, seine Verstandesbegriffe zu synthetisieren. Von daher wäre es überzogen, aus seiner Friedenspreisrede eine Sensation (Hans Joas), eine religiöse Konversion (Norbert Bolz) oder eine paradigmatische Trendwende (Michael Kühnlein) herauszulesen.⁴⁶

In *Auch eine Geschichte der Philosophie* erklärte Habermas den imaginären Gottesstandpunkt zum Auslöser der Achsenzeit, um damit den Übergang vom Dunkel der Nacht zur aufgehenden Sonne der menschlichen Zivilisationsentwicklung zu beschreiben:

„Dem Achsenzeitkonzept liegt die Überzeugung zugrunde, dass sich der menschliche Geist ohne die Konstruktion eines Gottesstandpunktes jenseits der Welt beziehungsweise ohne die Referenz auf den weltimmanenten Fluchtpunkt einer Einheit und Zusammenhang stiftenden kosmischen Gesetzmäßigkeit nicht aus den Fängen der mehr oder weniger narrativ geordneten Flut eines von Gottheiten und magischen Gewalten beherrschten Geschehens befreien könnte.“⁴⁷

Mit der Gottesvorstellung verbinde sich eine Weltbildrevolution, die nicht nur die antike Philosophie und die alttestamentlichen Propheten, sondern auch Zarathustra in Persien, Buddha in Indien und Konfuzius in China zur Keimzelle künftiger Hochkulturen werden ließ. Eine derartige Universalisierung setzt freilich voraus, Fragen der historischen Evidenz zugunsten einer religiösen Geistesgeschichte beiseite zu schieben. Man muss die religionsgeschichtliche Basis verlassen, um das christliche Abendland nachträglich *post hoc ergo propter hoc* der Achsenzeit zuordnen zu können. Der von Gott zur Erlösung der Menschen gesandte Messias trat erst lange Zeit später in die Geschichte ein. Er hat mit der Achsenzeit nichts zu schaffen. Nur in seiner Doppelnatur als Gott und Mensch vermag er das Übergeschichtliche im Geschichtlichen zu realisieren. Lässt man das christliche Europa in der Achsenzeit beginnen, wird die Enterbungstheologie des Christentums mit einem scheinhistorischen Argument nachträglich sanktioniert.

⁴⁵ Ebd., S. 262.

⁴⁶ Tim Reiß, Religion bei Habermas im Spiegel der religionsphilosophischen und theologischen Rezeption, in: Luca Corchia u.a. (Hg.), Habermas global. Wirkungsgeschichte eines Werks, Berlin 2019, S. 244–87, hier S. 252.

⁴⁷ Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, S. 183f.

Der achsenzeitliche Epochenbegriff, der das Relevante unter Absehung zeitlicher und räumlicher Ferne (*cum hoc ergo propter hoc*) in der gedachten Korrelation eines gemeinsamen Gottesstandpunktes konvergieren lässt, lebt davon, das für ihn Irrelevante auszuschließen. Die geschichtliche Erkenntnis, dass es auf der Welt viele Traditionen mit vielen verschiedenen Vorstellungen gibt, droht freilich eingeengt zu werden, wenn der für den christlichen Monotheismus charakteristische Gottesstandpunkt so verallgemeinert wird, dass die Religionen und Götter anderer Zeiten und Orte nur Varianten, oder im schlimmeren Fall nur eine Vorstufe, des angenommenen Musters sein können. Wird das monotheistische Gottesbild des Christentums unbesehen auf vor- oder außerchristliche Verhältnisse projiziert, ist die Gefahr groß, dass man aus der Achsenzeit vor allem das herausliest, was man vorher hineingelesen hat. Kant war in seinem Anspruch, nur das menschliche Erkenntnisvermögen und nicht die Welt als Ganzes zu ergründen, bescheidener, dafür aber auch genauer. Seine analytische Differenzierung zwischen dem religiösen Glauben und der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit ihm geht augenscheinlich verloren, wenn die transzendente Synthesis der Einbildungskraft auf die Ebene transzendenter Objekte rückverlagert wird.

5 Plädoyer für eine religionswissenschaftliche Religionskritik

Weiter oben wurde gesagt, dass die Religionswissenschaft zum einen auf der Differenzierung zwischen Göttern und Gottesvorstellungen beruht und dass zum andern die Abstraktion von der religiösen Wahrheit die Voraussetzung für die Einnahme einer wissenschaftlichen Metaperspektive ist. Bei allen glaubensbezogenen Fachtermini wären Führungszeichen notwendig, um damit sichtbar zu machen, dass sie auf religiösen Voraussetzungen beruhen und dass ihre Geltung deswegen kontextabhängig ist. Das betrifft namentlich auch das Wort „Gott“, dessen Semantik von einem sinnstiftenden Orientierungsrahmen abhängt, ohne den der mit dem Begriff assoziierte Inhalt unverständlich bleibt. Studierende der Religionswissenschaft lernen bereits im ersten Semester, dass sie bei Formulierungen der religiösen Objektsprache die Führungszeichen immer mitdenken müssen, auch wenn sie gewohnheitshalber weggelassen werden. Der Leitsatz, dass die Gegenstände der Religion nicht die Gegenstände der Religionswissenschaft sind, soll ihnen helfen, die beiden Realitätsebenen des religiösen Glaubens und der metasprachlichen Reflexion über den religiösen Glauben auseinanderzuhalten. Hat man den Gedanken einer wissenschaftlichen Metaperspektive aber einmal verinnerlicht, werden die Führungszeichen entbehrlich und der zitierte Merkspruch ge-

winnt eine neue Qualität. Er lautet dann: Die Gegenstände der Religion sind selbstverständlich die Gegenstände der Religionswissenschaft.

Unter der kantischen Maßregel, dass transzendente Inhalte außerhalb der Grenzen jeglicher Erfahrung liegen, ist einerlei, ob Gott mit oder ohne Anführungszeichen geschrieben wird. Die Divinität Gottes kann immer nur eine gedachte sein. Alle überweltlichen Vorstellungsgehalte entstammen dem Inventar der Welt, egal ob es sich dabei um Naturphänomene, materielle Objekte oder geistigen Ideen handelt. Gott als religiöser Grundbegriff *par excellence* hat keine anderen Wesenszüge als solche, die sich positiv oder negativ aus dem Spektrum menschlicher Charaktereigenschaften ableiten. Der von Habermas zitierte Bibelvers über die Gottebenbildlichkeit bringt diesen Sachverhalt klar zum Ausdruck – wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen. Eine religionswissenschaftliche Religionskritik vermag hier deutlicher als die Religionswissenschaft den Gedanken zu Ende zu denken, dass es allein die Zuschreibung ist, die etwas Nichtreligiöses oder nicht Heiliges zu etwas Religiösem oder Heiligen macht. Solange es keine objektive Evidenz für den subjektiven Glauben an alle Arten von Götter, göttliche Wesen, Dämonen, Engel, Naturgeister usw. gibt, sollte an diesem Standpunkt nicht gerüttelt werden. Dass bei vielen Gläubigen dadurch der Eindruck entsteht, Gott werde durch die Wissenschaft zu einer bloßen Vorstellung degradiert, lässt sich nicht vermeiden, ist aber insofern falsch, weil das religiöse Wissen über Gott, Götter, Dämonen usw. kein Wissen im wissenschaftlichen Sinn darstellt. Es handelt sich hier um Tatsachen des Glaubens, d.h. um Vorstellungen, die man richtigerweise Vorstellungen nennen sollte.⁴⁸ Auch der Religiöse kann sich über Gott nur menschliche Gedanken machen.

Der lobenswerte Versuch von Habermas, die Dialektik der Aufklärung weiterzudenken, stößt sich zurecht an dem „szientistischen Selbstmissverständnis“, wissenschaftliches Erkennen den Verfahren der „nomologischen Naturwissenschaften“ anzugleichen.⁴⁹ Es fehlt bei ihm aber jede Reflexion darüber, was den Unterschied zwischen einer wissenschaftlichen und einer szientistischen Beschäftigung mit religiösen Gegenständen ausmacht. Eine derart unterkomplexe Sichtweise wäre für die Religionswissenschaft verhängnisvoll. Seit es das Fach gibt, wurde es von christlicher Seite dafür angegriffen, dass seine szientistische Überheblichkeit ein wirkliches Religionsverständnis unmöglich mache. Die innere Wahrheit des Christentums lasse sich nur von der inneren Wahrheit des Christentums her begreifen. In seinem Dialog mit der Theologie übersieht oder

⁴⁸ Die „Herabwürdigung“ Gottes zu einer Vorstellung stößt im Allgemeinen auch nur bei der eigenen Religion auf Widerspruch. Gerade der monotheistische Gottesglaube lebt davon, dass andere Götter für ihn keine richtigen Götter, sondern bloße bzw. falsche Gottesvorstellungen sind.

⁴⁹ Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, S. 13.

verkennt Habermas die rhetorische Abwehrstrategie, mit der die argumentativen Defizite von Glaubensaussagen überspielt und gegen rationale Kritik immunisiert werden sollen. Den Geltungsbereich der Wissenschaft auf das von der Religion Zugelassene einzuschränken oder gar von einem religiösen Bekenntnis abhängig zu machen, wäre das Ende jeder wissenschaftlichen Religionsforschung. Die endemische Verbreitung von Fake News und alternativen Fakten lässt es heute besonders angeraten erscheinen, Wissenschaft nicht leichtfertig als Szientismus abzutun. Ganz im Gegenteil wäre es notwendig, den Unterschied zwischen Glauben, Meinen und Wissen wieder stärker herauszustellen.

In *Auch eine Geschichte der Philosophie* verfehlt die antiszientistische Religionserklärung von Habermas aber vor allem deshalb ihr Ziel, weil sie dem von der Aufklärung bewirkten Perspektivwechsel von Gott zum Menschen nicht ausreichend Rechnung trägt. Missverständnisse und Fehlinterpretationen lassen sich kaum vermeiden, wenn die Philosophie das Religiöse unkritisch als gegeben hinnimmt und die sich einstellenden Erkenntnisschwierigkeiten dann für Übersetzungsbedürftig erklärt. Als erstes wäre zu fragen gewesen, wie die Einrichtungsgegenstände der Welt in das Gedankengebäude der Überwelt hineingekommen sind. Vor der Rückwanderung steht die Auswanderung. Die „Einwanderung“ theologischer Gehalte ins profane Denken als einen *philosophisch nachvollziehbaren Lernprozess* darzustellen⁵⁰, ist für eine allgemeine Religionstheorie die falsche Richtschnur und führt zwangsläufig in die Irre. Hätte sich Habermas am Paradigma der Religionswissenschaft und nicht an der Theologie orientiert, wäre ihm gerade umgekehrt die Einwanderung profaner Gehalte ins religiöse Denken zum Leitfaden seiner Untersuchung geworden.

Religiöse Welterklärungsmodelle besitzen ihren eigenen Wert. Ihr Nutzen hängt nicht davon ab, ob sie mit einer bestimmten Wissenschaftsauffassung übereinstimmen. Den zweifellos bestehenden Antagonismus von Glauben und Wissen auf die Religion insgesamt anzuwenden und auf dieser Grundlage religiösen Menschen zu unterstellen, sie seien nicht in der Lage, die Welt richtig zu verstehen, wäre nicht nur unsinnig, sondern selbst eine Form grob unwissenschaftlichen Denkens. Die szientistische oder naturalistische Religionskritik konzentriert sich nicht aus Zufall auf die kognitiv widerlegbaren Anteile der Religion, wie sie sich vor allem im Wunderglauben manifestieren. Lässt man Religionen durch den Filter des

⁵⁰ Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2, S. 806. Habermas bezieht sich hier auf einen von ihm „enigmatisch“ genannten Satz Adornos, den er sich zum Leitfaden der gesamten Untersuchung erkör: „Nichts an theologischem Gehalt wird unverwandelt fortbestehen; ein jeglicher wird die Probe sich stellen müssen, ins Säkulare, Profane einzuwandern.“ Theodor W. Adorno, Vernunft und Offenbarung, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 10/2, Frankfurt a.M. 1997 [1957], S. 608–16, hier S. 608.

Naturalismus, Biologismus oder Physikalismus hindurchlaufen, kommt unten tatsächlich nicht viel heraus. Das gilt allerdings auch für die Kunst, die Malerei, die Literatur und jedes Liebesgedicht. Religion auf das kognitive Falsifizierbare zu reduzieren, bezeugt nichts als Ignoranz. Es liegt in der Natur der Sache, dass man mit einem naturwissenschaftlichen Rationalitätsmodell die Macht des Irrationalen nur unzureichend erfassen kann. Ein übersteigter Wissenschaftsglaube kann leicht selbst irrational werden oder religiöse Züge annehmen, wie das Beispiel des Monistenbundes zeigt. Die sowohl für den Atheismus als auch für die Religionsapologetik charakteristische Überbetonung des Ideologischen geht fast immer mit einer Unterschätzung der sozialen, kulturellen und psychologischen Bindekräfte einher, die für das Leben des Gläubigen viel wichtiger sind als die ihnen von der Religion zur Verfügung gestellte theoretische Rahmung. Hieraus erklärt sich die Abhängigkeit der negationistischen Religionskritik von der offiziellen Kirchenlehre, deren Äußerungen sie unbesehen übernimmt, um dann sekundär ihre Widerlegungsbedürftigkeit festzustellen. Von einer wirklichen Kritik ist eine solche Herangehensweise weit entfernt. Mit Kant könnte man sagen, dass die Unmündigkeit des naiven Religionsglaubens auf diese Weise nicht überwunden, sondern lediglich gespiegelt wird.

Wie jedes wahrhaft wissenschaftliche Unterfangen ist auch die wissenschaftliche Religionskritik positiv am Menschen orientiert. Es geht ihr um beurteilen, nicht um verurteilen. Dem griechischen Ursprung des Wortes nach bedeutet der Ausdruck κριτική τέχνη (*kritikē téchnē*) die Technik des Kritisierens, das Vermögen zu urteilen oder, poetischer formuliert, um eine Urteilkunst.⁵¹ Die dem Wort „Kritik“ anhaftende Doppeldeutigkeit bringt es aber mit sich, dass zwischen der positiven und negativen Seite des Kritisierens ein Spannungsverhältnis besteht. Das gilt allerdings nicht nur für die Religionskritik, sondern für alle Arten der wissenschaftlichen Kritik. Bei Kant ist es die Wiederlegung von argumentativen Fehlschlüssen, die Aufdeckung mangelhaften Vernunftgebrauchs und das Zurückweisen von unbegründeten Ansprüchen, deren Negierung den Zwischenschritt für eine positive Bestimmung der Prinzipien vernünftigen Denkens und Handelns bildet.⁵² Kants Auseinandersetzung mit den religiösen Restbeständen der Metaphysik hat die Kritik der Religion zur Grundlage und wäre ohne diese nicht möglich gewesen. Sein transzendentalphilosophische Gegenentwurf gegen den theologischen und philosophischen Rationalismus gründet im Einspruch gegen den dogmati-

⁵¹ Siehe Claus von Bormann und Helmut Holzhey, *Kritik*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Sp. 1249–62 und Sp. 1262–82 sowie Ralf Konersmann, *Religionskritik*, in: ebd., Bd. 8, Sp. 734–746.

⁵² Siehe hierzu den instruktiven Beitrag „Kritik“ des amerikanischen Philosophen Paul Guyer, in: *Kant-Lexikon*, Bd. 2, S. 1302–15.

schen Kirchenglauben, der von ihm für widervernünftig und nicht mit dem menschlichen Freiheitsbedürfnis vereinbar erklärt wird. Von daher könnte man sagen, dass auch Kant die Religion in negierender Absicht kritisiert. Die Verneinung ist bei ihm freilich nicht Endzweck, sondern der leider notwendige, aber unverzichtbare Entwicklungsschritt auf dem Weg zu etwas Besserem.

Was man unter „Negationismus“ oder einer negationistischen Religionskritik zu verstehen hat, hängt stark vom Kontext und den in ihm geltenden Maßstäben ab, mit denen eine religiöse Einstellung oder Handlung bewertet wird. Derjenige, der über die Diskurshoheit verfügt, legt auch die Kriterien fest, mit denen die illegitimen Opposition von der legitimen abgegrenzt wird. Der Protest gegen religiöse Praktiken oder Würdenträger, der in Deutschland problemlos möglich wäre, könnte einem in Saudi-Arabien den Kopf kosten. Geben die Vertreter der Religion den Ton an, kann jede von ihnen als unangemessen bezeichnete Kritik mit dem Verdikt des Negationismus belegt werden. Wie standortgebunden die Argumentation ist, lässt sich gut am Beispiel religiöser Privilegien veranschaulichen. Wer von Privilegien profitiert, hat ein begründetes Interesse daran, Privilegienkritik bereits im Keim als unangemessen und bloß negierend zurückzuweisen. Bei allen anderen wirkt sich die Kritik dagegen positiv aus. Ohne Verneinung der Verneinung hätten sie überhaupt keine Möglichkeit, ihren Interessen Geltung zu verschaffen. Der Vorwurf des Negationismus zielt in diesem Fall darauf ab, Vorrechte zu verteidigen und den geäußerten Anspruch auf demokratische Gleichbehandlung zurückzuweisen. Sobald die Religionswissenschaft dazu Stellung nimmt, betritt sie den Kampfplatz weltanschaulicher Auseinandersetzungen, egal ob ihr das bewusst ist oder nicht. Ihr fällt deshalb die Aufgabe zu, zwischen der unmöglichen Position der Positionslosigkeit auf der einen und einer ungunen oder sogar gefährlichen Politisierung auf der anderen Seite das eigene Tun seriös zu begründen. Aber auch das gilt für alle Wissenschaften gleichermaßen und ist kein Spezifikum der wissenschaftlichen Religionskritik.

Durch die Verschiebung des religiösen Gefüges haben sich in den letzten Jahren auch die Rahmenbedingungen für die Kritik an der Religion geändert. Religionslosigkeit und Atheismus werden heute nicht mehr per se als etwas Negatives betrachtet. In den großen Städten und in vielen gesellschaftlichen Bereichen ist die Glaubenslosigkeit mittlerweile zum Normalfall geworden. Waren nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs mit 96 Prozent noch fast alle Deutschen Mitglied in einer christlichen Kirche, wird diese Zahl in naher Zukunft auf unter fünfzig Prozent gefallen sein. Die universitäre Religionswissenschaft und ihr Modell einer nichtreligiösen Religionsforschung lässt sich wie der Gedanke einer wissenschaftlichen Religionskritik als Begleiterscheinung dieser Entwicklung verste-

hen.⁵³ Von einer religionswissenschaftlichen Warte aus ist es unmöglich, von Göttern und anderen supranaturalen Wesen zu sprechen, ohne die distanzierenden Anführungszeichen mitzudenken.

Dass wir uns *à la longue durée* erst am Anfang dieser Diskussion befinden, wird klarer, wenn man in den folgenden Begriffen das Wort „Gott“ durch das Wort „Gottesvorstellung“ ersetzt: Gottebenbildlichkeit, Gottesfurcht, Gotteslästerung, gottgleich, gottgewollt, gottergeben. Sein wollen wie Gott und sein wollen wie die eigene Gottesvorstellung sind zwei fundamental unterschiedliche Ansätze, auch wenn sie letztlich auf das Gleiche hinauslaufen. Die wissenschaftlich unstrittige Unterscheidung zwischen der religiösen Objekt- und der nichtreligiösen Metaebene hat im sprachlichen Ausdruck in vielen Fällen noch keine Entsprechung gefunden. Man kann aber davon ausgehen, dass die im engeren Sinn religionsbezogenen Fachwörter in dem Maße an Bedeutung verlieren, in dem die Religion an Bedeutung verliert. Insofern trägt der Streit um den Gottesbezug in der Verfassung leicht bizarre Züge. Denn auch wenn es sich nicht um die Anrufung (*invocatio*), sondern „nur“ um die Nennung Gottes (*nominatio dei*) handeln soll, ändert das nichts an der Tatsache, dass „Gott“ in jedem Fall nur „Gottesvorstellung“ bedeuten kann. Ein Staat, der auf wissenschaftliche Rationalität Wert legt, sollte sich einen solchen Anachronismus nicht erlauben.

Nicht nur der fideistische Dogmatismus auf der einen und der theologische Rationalismus auf der anderen Seite des religiösen Spektrums ist von Kant vernichtend kritisiert worden. Auch das freie Belieben, zwischen der Ebene des Wissens und des Glaubens in der Form einer *Metábasis eis állo génos* nach eigenem Gutdünken hin und her zu wechseln, wurde von dem Alleszermalmer (Moses Mendelssohn über Kant) zunichte gemacht. Daraus zog die Religionswissenschaft die Konsequenz, die Religion in Gänze und ohne Ausnahme als ein weltliches Phänomen zu behandeln. Religionen greifen auf das genau gleiche stoffliche und geistige Material zurück, aus dem sich auch alle anderen Ausdrucksformen der menschlichen Lebensgestaltung speisen. Was sie hingegen auszeichnet, ist die Art und Weise, sich mit dem Irdischen unter Bezugnahme auf etwas überirdisch Gedachtes auseinanderzusetzen. Ihr Ursache-Wirkungs-Schema gestaltet sich aus diesem Grund verwickelter, als das bei nichtreligiösen Systemen der Fall ist. Wegen des dadurch komplizierteren Zusammenhangs zwischen religiösen und nichtreligiösen Einflussfaktoren verbietet es sich, auf dem Gebiet der Religion mit einfachen Erklärungsmodellen zu arbeiten. Die atheistische Religionskritik steht noch viel zu sehr unter

⁵³ Siehe zur Religionskritik innerhalb der Religionswissenschaft Gritt Klinkhammer u.a. (Hg.), *Kritik an Religionen. Religionswissenschaft und kritischer Umgang mit Religionen* (Marburg 1997) und Ulrich Berner und Johannes Quack (Hg.), *Religion und Kritik in der Moderne* (Münster 2012).

dem Einfluss der Religion und hat es bislang nicht geschafft, sich aus ihrem Bann zu lösen. Je religionsfeindlicher sie argumentiert, desto deutlicher tritt ihre Abhängigkeit von der Religion zutage. Man könnte den atheistischen Negationismus deshalb als eine Theorie des Scheins zweiter Ordnung bezeichnen. Er verhält sich parasitär zur Religion und stirbt, wenn diese stirbt.

Die wissenschaftlichen unbestreitbare Tatsache, dass sich die menschliche Religionsgeschichte nur *sub specie humanitatis* schreiben lässt, bereitet vielen Menschen Schwierigkeiten, weil sie auf dieser Grundlage religiöse Phänomene individuell und gesellschaftlich nicht richtig einordnen können. Sie befinden sich gedanklich in einem Zwischenzustand zwischen Religion und Nichtreligion, ohne sich für eine Seite entscheiden zu können oder zu wollen. Konzeptuelle Mischformen dominieren deshalb heute viele Theorienansätze und praktische Formen der Lebensgestaltung. Weil sich der Gedanke der Religionsfreiheit weitgehend durchgesetzt hat, gibt es keine Beschränkungen mehr, die einen davon abhalten könnten, seiner Fantasie freien Lauf zu lassen. Die im 17. Jahrhundert ebenso originelle wie fortschrittliche Überlegung, dass sich überhaupt nichts ändern würde, wenn es Gott nicht gäbe – *etsi deus non daretur* –, war eine Gegenreaktion gegen den Glaubenszwang und wird ohne diesen unnötig. Im damaligen Zeitkontext hatte das Gedankenexperiment des niederländischen Frühaufklärers Hugo Grotius (1583–1645), wonach sich weder in der Mathematik noch im Naturrecht irgendetwas ändern würde, ließe man Gott beiseite, eine zentrale Bedeutung für die Herausbildung eines weltlichen Rechtsdenkens.⁵⁴ Die Autorität der menschlichen Vernunft im *ius humanum* ersetzte den Gehorsam gegenüber Gott im *ius divinum*. Doch um unter den Bedingungen der Glaubenslosigkeit noch anregend sein zu können, müsste die Fragestellung von Grotius heute umformuliert werden: *etsi deus daretur*.

Was würde geschehen, wenn „Gott“ wider Erwarten und wider die Vernunft doch mehr als nur eine Vorstellung, d.h. nicht nur wirklich gedacht, sondern wirklich real wäre? Inwiefern hätte die Existenz Gottes Auswirkungen auf die Existenz der Menschen? Ist er tatsächlich am Schicksal jedes Einzelnen interessiert und kann er alle Menschen auf der ganzen Welt gleichzeitig in gleich umfassender Weise im Blick behalten? Wie würde er mit den Erdbewohnern kommunizieren und könnten diese sein Handeln durch Opfer und Gebete so beeinflussen, dass es in eine ihnen genehme Richtung gelenkt wird? Woher wissen wir überhaupt, welche Pläne Gott verfolgt? Ist er nicht vollkommen frei in seinem Tun

⁵⁴ Siehe Horst Junginger, *Etsi deus non daretur: die Säkularität von Religionswissenschaft*, in: Christoph Auffarth u.a. (Hg.), *„Religion in der Kultur – Kultur in der Religion“*: B. Gladigows Beitrag zum Paradigmenwechsel in der Religionswissenschaft, Tübingen 2021.

und braucht keinerlei Regeln zu gehorchen, die von außen an ihn hergetragen werden? Wäre es deshalb nicht klüger, neben dem Guten auch das Schlechte von Gott zu erwarten? Die Notwendigkeit, Gott in menschlichen Kategorien denken zu müssen, verkompliziert sich noch erheblich, wenn man von der Existenz mehrerer oder vieler Götter ausgeht. Wie könnte man angesichts der religiösen Vielfalt auf der Welt, nur (s)einem Gott ein Lebensrecht einzuräumen, es allen anderen aber verweigern? Müsste es dann nicht wie im antiken Pantheon zum Streit der Götter untereinander kommen mit unabsehbaren Folgen für die Menschheit?

Beim Nachdenken über solche und ähnliche Fragen stößt man auf interessante Widersprüche, Paradoxien und aporetische Konstellationen, mit denen sich die Theologie schon seit hunderten von Jahren beschäftigt. Sich dabei in Ermangelung vernünftiger Antworten auf den unerklärlichen Ratschluss Gottes zurückzuziehen, wäre intellektuell unbefriedigend und wissenschaftlich inakzeptabel. Kant bezeichnete diese Art, sich aus der Verantwortung zu stehlen, als einen „nach dem Buchstaben genommenen“ *salto mortale* der menschlichen Vernunft.⁵⁵ Auch wenn die Auseinandersetzung mit den logischen Widersprüchen der Religion für jede Religionskritik essenziell ist, wäre es verfehlt, Religionen darauf zu reduzieren und andere Religionsdimensionen, in denen die rationale Logik keine oder nur eine untergeordnete Rolle spielt, zu vernachlässigen. Gläubige finden in der Religion eine Antwort auf ihre existenziellen Nöte, für die das wissenschaftliche Denken nur unzureichende Lösungen anzubieten hat. Die Konstellation, dass der Glaube an etwas Supranaturales die *conditio sine qua non* jeder Religion ist, die wissenschaftliche Auseinandersetzung damit aber nur nach den Regeln der rationalen Vernunft erfolgen kann, wirft theoretische Schwierigkeiten eigener Art auf, mit denen viele nicht zu recht kommen. Weil sich die herkömmliche Religionskritik noch im Einflussbereich der religiösen Binnennormativität bewegt, fehlt ihr das Vermögen, die relative Autonomie der Religion und ihr gleichzeitiges Angewiesen-Sein auf nichtreligiöse Ursachen angemessen zu beurteilen. Die weit verbreitete Manier, religiöse Erklärungsmodelle „kritisch“ zurückzuweisen, nachdem man sich vorher unkritisch auf ihren Standpunkt gestellt hat, lässt die Abhängigkeit von der Religion noch deutlich erkennen.

Die hier vorgeschlagene „positive“ Religionskritik ist humanozentrisch und orientiert sich an der Religion als einer legitimen und sinnvollen Art der Lebensführung. Sie nimmt nur dann eine negative Form an, wenn die Religion eine negative, d.h. antihumane Form annimmt. Mit Hilfe der Religion seine Lebensziele zu verwirklichen, stellt weder ein wissenschaftliches, noch ein gesellschaftliches oder lebenspraktisches Problem dar. Jeder sollte ohne Nachteile entscheiden können, welchen Weg

⁵⁵ Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 139.

er für sein Leben einschlagen will. Der Leitsatz, dass es besser ist, das Richtige mit einer falschen Begründung zu tun als umgekehrt, trägt der Vielfalt möglicher Lebensentwürfe besser Rechnung als ein simples entweder oder. Er hat außerdem den Vorteil, dass er sowohl von Nichtreligiösen auf Religiöse als auch von Religiösen auf Nichtreligiöse angewendet werden kann. Der in diesem einleitenden Aufsatz betonte Perspektivwechsel von Gott zur Gottesvorstellung beansprucht insofern keine Originalität, als er lediglich eine Weiterführung der anthropologische Wende in der Religionswissenschaft bedeutet. Das Neue besteht allenfalls in dem Plädoyer, Religionen ganzheitlich zu betrachten und sich bei erkenntnistheoretischen Fragestellungen der Naivität zu enthalten.

Prospektiv gesehen stehen wir erst am Anfang der wissenschaftlichen Reflexion über den dialektischen Zusammenhang zwischen Religion und Nichtreligion. Was macht den Unterschied zwischen einer religiösen und nichtreligiösen Ethik, Kunst, Musik, Literatur usw. aus, wenn er nicht von „Gott“ selbst, sondern „nur“ von einer Gottesvorstellung herrührt? Inwiefern ändert sich durch diese Einsicht die Geltungskraft der Religion? Seit Kant ist es unmöglich geworden, in einem wissenschaftlichen Sinn über Götter und Religionen zu sprechen, ohne in ein metaperspektivisches Distanzverhältnis zu den mit ihnen assoziierten Wahrheitsansprüchen zu treten. Auf Grundlage der religiösen Binnennormativität lässt sich weder Religionswissenschaft treiben noch eine Religionskritik üben, wie sie in diesem Beitrag als wissenschaftlich beschrieben wird. Das betrifft *expressis verbis* auch das negative Abhängigkeitsverhältnis, das den unreflektierten Atheismus charakterisiert. Die intellektuelle Schwierigkeit besteht hier darin, die religiöse Brechung des Nichtreligiösen zu erkennen und unter Berücksichtigung der verschiedenen Religionsdimensionen richtig zu beurteilen. Mag man Habermas zugestehen, dass er das Problem der religiösen Refraktion durchaus gesehen hat, muss man gleichwohl hinzufügen, dass sein Lösungsversuch zum Scheitern verurteilt ist, weil er der Binnenlogik des Religionsdiskurses verhaftet bleibt. Er argumentiert auf dem Fundament religiöser und nicht religionswissenschaftlicher oder religionsgeschichtlicher Grundbegriffe. Nachdem die Notwendigkeit, zwischen Göttern und Göttervorstellungen zu differenzieren, zur wissenschaftlichen Selbstverständlichkeit – man könnte auch sagen: eine Banalität – geworden ist, bleibt die Frage zu erörtern, welche Schlussfolgerungen sich daraus ergeben, sei es für Politik und Gesellschaft, oder auch für jene geistigen Lebensbereiche, die in den Bänden der „Religionskritik in Geschichte und Gegenwart“ angeschnitten werden.