

Kritik der Religion

Religionsbeurteilung, Götterdiskriminierung und Kriterien religiöser Vernunft

1. Dimensionen gegenwärtiger Religionskritik

Religionstheoretische Erörterungen kommen auch heute um das Thema der Religionskritik nicht herum. Allerdings hat sich das Zentrum der Religionskritik verschoben. Nachweise eines menschlichen statt göttlichen Ursprungs der Religion sind in den Hintergrund getreten. Die visionären Konsequenzen, daß die als Religion überwindenen Gehalte in bessere Selbst- oder Sozialverhältnisse aufzuheben seien, wirken abständig. Die Prognose, Religion sterbe mit zunehmender Modernisierung automatisch ab, ist empirisch widerlegt.

Kritik der Religion fokussiert gegenwärtig die Fragen, wie wir mit der präsenten Religion, genauer: den Ansprüchen *verschiedener* Religionen, umgehen *wollen*. Im Hintergrund der Debatten um Kruzifixe und Köpftücher in öffentlichen Schulen, um Religionsrechtsprivilegien für Scientology oder Moslembroderschaften oder auch um die Christlichkeit Europas stehen Fragen danach, was wir als Religion gelten lassen, wie wir bestimmte Religionsformen beurteilen, ob wir sie fördern oder uns hiervon distanzieren wollen. Dies betrifft nicht nur die religiöse Außenpolitik – von den Christentumsgrenzen aus gesehen. Auch innerhalb des Christentums gibt es, um mit Friedrich Wilhelm Graf zu sprechen, „harte Religionsprodukte“ mit marktstarker Ausstrahlungskraft.¹ Man braucht nicht erst an die protestantischen Gruppen in den USA zu denken, die im 20. Jahrhundert das Stichwort ‚Fundamentalismus‘ als Selbstbeschreibung salonfähig gemacht haben und die zu den Fundamenten der heutigen ‚moral majority‘ zählen. Auch hierzulande wird mit harten religionsrhetorischen Bandagen gekämpft, wie etwa der Streit um die Biopolitik zeigt. ‚Harte Religionsprodukte‘ gibt es aber auch jenseits dogmatischer ‚correctness‘, und zwar in weicher Verpackung. Ein Kirchentag mit bunten Regenbogenfahnen kann zum Inquisitionstribunal in Sachen Entsorgungspolitik von Ölbohrplattformen werden. Der Moralkonzern Greenpeace wirkt dort mit einem religionsähnlichen, dem Diskurs entzogenen Gewißheitsbonus. Der gängige Import von fernöstlichen Meditationspraktiken in

¹ F. W. Graf, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, München 2004, 28.

christliche Kernmilieus vertreibt unter der sanften Benutzeroberfläche mitunter harte religiöse Askeseprogramme. Vom Zen führen Linien nicht nur zum Blumen-Weg, sondern auch zum Schwert-Weg. Buddhistische Hintergrundmetaphysiken transportieren mit dem Ideal der Selbstentleerung das Gegenteil von gesuchter Selbstfindung und Stärkung – also von Erwartungen aus dem normativen Gravitationsfeld der westlich-liberalen Kultur, deren Krisen gen Osten blicken lassen. Angesichts der *normativen Implikationen* dieser religiösen Formen wirft ihr *faktisches Vorkommen* Fragen nach *Beurteilung und Bewertung* auf.

Mit solchen Fragen ist Religionskritik heute konfrontiert. Angesichts des Auftretens konflikträchtiger normativer Religionsansprüche ist Religionskritik kein trockenes akademisches Geschäft. Sie wird zur kultur- und religionspraktischen Angelegenheit. Die Wiederkehr der Götter, insbesondere das Erstarken neuer „Kampfgötter“ zulasten älterer „liberale[r] Konsensgötter“ fordert, so Graf, „prägnante Unterscheidungen“ und „Götterdiskriminierung“. Dies berührt „die Frage nach dem Unterschied von wahrer und falscher Religion“.² Damit ist auch die Frage gestellt, was überhaupt Religion ist und was nicht. ‚Religion‘ kann strategisch auf et-was draufstehen, wo keineswegs Religion drin ist.

Wer Religionsformen ob ihrer normativen Gehalte kritisiert, beansprucht seinerseits *normative Religionskriterien*. Der Streit hierum durchzieht die ganze Religionsgeschichte. Der Gegensatz von wahrer und falscher Religion, von Göttern und Götzen ist so alt wie die Religion selbst. Die dabei aufkommenden normativen Kriterien korrelieren mit den *Positionen und Perspektiven der Beteiligten*. Was dem einen plausibel erscheint, ist es deshalb für den anderen noch lange nicht. Angesichts der Götterdiskriminierung demontiert sich aber ein *bloßer Relativismus* von selbst. Für urteilsstarke Diskriminierung müssen normative Maßstäbe unterschieden werden.

Ebendies meint *Kritik*. Sie teilt nach Kant „unserem Urteil de[n] Maßstab zu“.³ Kritik hebt sich vom ‚einfachen‘ Götterkampf dadurch ab, daß sie nach Gründen und Zielen fragt. Damit evoziert Kritik elementare *Distanz* zur eigenen Position. Solche Distanz ist die Bedingung dafür, Gründe und Ziele über die eigene Position hinweg Anderen mitzuteilen und anzuhören. *Äußere Kommunizierbarkeit* steht in einem Wechselverhältnis zu *innerer Inkonsistenzintoleranz*, wie sie durch einen *reflektierenden Blick auf das Eigene* vermöge *momentaner Distanz im Eigenen* ermöglicht wird. Dies weite Feld auszumessen, macht die religionsphilosophische Dimen-

² A.a.O., 66f.

³ I. Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, A 222 (zit. nach Werkausgabe Bd. V, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt a.M. 1977).

sion einer Kritik der Religion aus.⁴ Insofern solches Vermessen verschiedene Punkte in ein Ordnungsverhältnis bringt, impliziert es elementare Vernünftigkeit. Vernunft hat es nach klassischen europäischen Vernunftkonzepten mit Ordnung im Ungeordneten, Regeln im Regellosen oder Einheit im Vielerlei zu tun.

Solche Kritik kann sich wohl auf Religion beziehen, sie kann sie aber nicht konstruieren. Deshalb muß sie sich auf religiöse Formen und Orte einlassen. Hierzu gehören *subjektive Überzeugungen und Gewißheiten*, die sich dadurch auszeichnen, daß sie stets *mehr als nur subjektive Einstellungen* zu sein beanspruchen. Subjektiver Glaube ist sich nur um den Preis eines fideistischen Mißverständnisses selbst genug – so sehr er in seiner mentalen Innerlichkeit immer auch auf sich selber steht. Kritik kann Religion ob ihres *subjektiven Ortes* und ihrer *innerlichen Form* nicht in ein äußerlich vorgegebenes Prokrustesbett zwingen. Anderenfalls nimmt sie selbst religionsähnliche Züge an. Dies erhellt etwa aus manchem Glaubenssatz der älteren Religionskritik, deren Gewißheit, Religion gehöre zur Vorgeschichte des wahren Menschseins, den Götterkampf auf dem Boden der Anthropologie inkarnierte.⁵ Kritik der Religion muß aber den Fragen nachgehen, die sich auf Recht und Grenze von religiösen Prägungen und ihrer Voraussetzungen im Geistes- und Kulturleben beziehen. Im Horizont solcher Fragen stehen auch die geltungstheoretischen Kontroversen um die Genese der Religion zwischen Gottesoffenbarungen, Menschheitserfordernissen und illusionären Blendwerken. Kritik hat es in den Worten ihres Klassikers, Kant, mit der „Erkundigung der Art und des Rechtes“ von mentalen Vermögen und den hierauf beruhenden Geltungsansprüchen zu tun.⁶

Insofern solche Kritik der Religion nicht äußerlich bleibt, gewinnt sie auch Zugang dazu, daß Religion *selbst* von vielfältiger Kritik lebt – diesseits der Unterscheidung von reiner Vernunftreligion und positivem Kirchenglauben. Anderenfalls wären die in der Religionsgeschichte der Moderne hervortretenden Höchstleistungen von Kritik durch Selbsthistorisierung der Religionsquellen und Deutungsüberlieferungen nicht zu verstehen. Doch Kritik wurzelt nicht erst in der Berührung von Religion mit dem durch den Geist der Moderne erzeugten Reflexionsdruck. Sie gehört schon zu den zentralen Momenten klassischer religiöser Themen. Mit dem

⁴ Vgl. zu den verschiedenen Dimensionen der Kritik als Aufgabe einer orientierungsphilosophischen Religionsphilosophie I. U. Dalferth, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003, 113f.

⁵ Vgl. nur L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, in: *Werke in sechs Bänden*, hg. v. E. Thies, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1975, 247-322, § 1.

⁶ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur zweiten Aufl., B XXXVI (zit. nach Werkausgabe Bd. III, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt a.M. 1977).

Thema Erlösung geht die Kritik von Zuständen, die es zu überwinden gilt, einher. Eschatologische Zielvisionen konkretisieren sich über die Kritik von abgelehnten Verhältnissen. Daß das, was ist, nicht alles sein möge, ist ein mannigfach variiertes religiöses Grundmotiv. Religion hat es mit Gegenwelten zum Bestehenden zu tun, und sei es, daß sie das Bestehende anders sehen lehrt. Zwischen Religion und Kontrafaktizität gibt es etliche Verbindungen. Freilich weiß sich der religiöse Bezug auf das Nicht- oder Andersseinsollende zumeist getragen von einem entgegenstehenden, göttlichen Prinzip. Es beansprucht logische oder ontologische Priorität, so sehr es auf sein Gegenteil bezogen bleibt. In modaltheoretischer Transformation klingt davon etwas in Ingolf U. Dalferths Programmformel von der ‚Wirklichkeit des Möglichen‘ an.⁷

Religionskritik als Thema des normativen Streits zwischen Religionen, Kritik als Erkundigung des Rechts des Standpunktes von Religion überhaupt, Kritik als zentrales Moment von Religion selbst: Damit sind die nun abzuschreitenden Fragenkreise markiert. Ein Epilog gilt dann der Kritik des Verfahrens der Kritik.

2. Kritik im normativen Streit zwischen Religionen

Religionsphilosophisch eher anspruchslos ist die Kritik des politisch hochbrisanten Fundamentalismus. Denn er sucht programmatisch mit der momentanen *Distanz zum eigenen Standpunkt* die Wahrnehmung von dessen besonderem Ort, der immer einer *unter anderen* ist, auszublenden. Religiöser Fundamentalismus⁸ bezieht sich statt dessen auf kritikentzogene Autoritäten, etwa die Stimme Gottes in heiligen Überlieferungen, in exponierten Klerikern und charismatischen Predigern, aber auch in ehernen Ordnungen mit klaren Hierarchien und Geschlechterrollen. Reflektierte Distanz angesichts eigener Besonderheit weicht der Dramatisierung letzter Gegensätze. Gottlose stehen Auserwählten gegenüber, Gläubige den Ungläubigen, das Reich des Bösen der Herrschaft des Guten. Dies läßt klar zwischen der eigenen und wahren und der anderen, eben falschen Position sortieren. Gleichwohl werden zur Durchsetzung eigener Wahrheit auch Wege begangen, die aus Gegenwelten stammen. Der Zweck heiligt die Mittel. Archaisch-patriarchalische Religions- und Sozialformen können sich modernster Verkehrs-, Nachrichten- und Militärtechnik bedienen. Sosehr der Fundamentalismus als Reaktion auf die sozialen, ökonomischen und kulturellen Verwerfungen der Modernisierung einen selektiven

⁷ Vgl. Dalferth, Die Wirklichkeit des Möglichen, a.a.O.

⁸ Vgl. hierzu exemplarisch M. Riesebrodt, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, München 2000.

Anti-Modernismus kultiviert,⁹ so sehr ist er ein Teil der Moderne, auf deren Rückseite er sich bewegt. Doch er verweigert die Anerkennung elementarer Daten ihrer reflexiv eingehegten Religionskultur. Ist die Moderne auch primär ein *westliches* Phänomen, so enthält sie gleichwohl *Universalitätsansprüche*, die zugleich mit *Differenzierungen* einhergehen. Beides wird in fundamentalistischen Milieus abgelehnt. Dies betrifft die Unterscheidungen von Religion und Politik, Recht, Wissenschaft usw., aber auch die Abkoppelung von Konfession und menschenrechtlich geschützter Humanität. Damit wird die Legitimität von Anderssein und Andersglauben, also von bejahtem Pluralismus, verneint. Fundamentalismus verweigert mit dem Ausschluß einer *kritisch-realistischen Selbstverortung in der Dialektik von Partikularität und Universalität* die *Anerkennung des Anderen*. Dieser religionssoziologische Befund korrespondiert mit dem religionsdogmatischen, wonach *Andersheit im Absoluten* sowie im Verhältnis zu ihm abgeblendet wird. Mag Gott um seiner Autorität willen noch so weltüberlegen vorgestellt werden: anders als der Fromme meint, darf er aber nicht sein. Spätestens angesichts dieses Syndroms von *Alteritätsverweigerung* wird der normative Dissens manifest.¹⁰

So anspruchslos die Fundamentalismus-Kritik angesichts der Simplizität ihres Gegenstandes auch ist, so sehr erwächst mit ihr aber auch ein auf sie selbst zurückschlagendes Problem. Die Kritik enthält mit der Diskriminierung des Fundamentalismus selbst ein analoges Moment. Die *religio falsa* wird ausgeschlossen, und zwar nach der Exklusionslogik von seiten einer *religio vera*, mag sie sich auch rational gewandt. Die dem Fundamentalismus entgegengehaltene Dialektik des Besonderen und Allgemeinen ereilt auch seine Kritiker. Wer *zu Recht kritisiert*, fundamentalistische Religiosität lasse nicht für eine andere gelten, was sie sich selbst herausnimmt, kann sich auf *keine beiderseitige Anerkennung* dieses auf *Universalisierung, Reziprozität und Selbstanwendung* gestimmten Arguments stützen. Er muß seine *allgemeine Logik* in *kontrafaktischer Geltung* von *besonderer Warte* aus artikulieren. Gewiß kann er sich auf eine verfahrenslogisch größere Komplexität und Konsistenz berufen. Und gewiß wird dies mit praktischen Aufklärungsbemühungen, die mäeutisch auf Freilegung von Universalitäts- und Reflexivitätsmomenten auch fundamentalis-

⁹ M. Riesebrodt sieht ihn mit radikalem Patriarchalismus, Vergemeinschaftung auf primär sozialmoralischer Grundlage und Mobilisierung religiöser Laien einhergehen. Vgl. ders., Religiöser Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, in: Politische Religion, hg. v. G. Pfeleiderer u. E. W. Stegemann, Zürich 2004, 289-301; hier 292.

¹⁰ Dies dürften engagierte Kritiker der forcierten Modernisierung mit ihren vielfältigen Verwerfungen ebenso sehen wie religiös abgeklärte Religionswissenschaftler, deren vornehme Distanz in der Religionsbeschreibung Anspruch auf normative Epoché macht. Überdies dürfe auch von seiten eines theologischen Denkens, für das Gott immer auch anders ist als menschlich von ihm gedacht wird, Zustimmung kommen.

tischer Religiosität abstellen,¹¹ einhergehen. In beiden Hinsichten sind Orte zur Integration des Kritisierten vorgesehen. Das unterscheidet diese Position von der anderen Seite, sofern sie Exklusion zum Kampf verschärft. Doch in aller Fundamentalismus-Kritik liegt auch ein Moment *kontingenter Dezision*, jedenfalls im Blick auf ihren empirisch-partikularen Ort im Hier und Jetzt. Es ist nicht zuletzt *unser* überzeugungsgeleitetes *Wollen*, das uns eine Religionskultur bevorzugen läßt, die historische Kritik und moderne Skepsis aufnimmt und sich an ihr bewährt, die die Differenz von Religion und Recht, von Glaube und Wissen oder von Kirche und Staat produktiv besetzt. Fundamentalismus-Kritik läßt sich mit guten, prozedural und reflexiv ausweisbaren Gründen rechtfertigen. Doch sie artikuliert sich in einem historisch-kulturellen Kontext, der immer auch kontingent und partikular ist. Und sie bedarf eines subjektiven Überzeugtseins, das sich im Grenzfall nicht auf allgemein geteilte Werte berufen kann, sondern *auf sich selber* steht. Hiermit kommt ein *Unbedingtheitsmoment* in die Fundamentalismus-Kritik hinein, parallel zur Dezision. Es steht gegenläufig zur geltungstheoretischen Figur von universaler Reziprozität von Ego und Alter. Darin liegt die religionsphilosophische Herausforderung der Fundamentalismus-Kritik. Der Testfall religiöser Vernunft ist, die in solcher Kritik exponierte Egoität kraft ihres Gehaltes mit einem nachdenklichen, reflexiver Distanz Raum gebenden Selbstumgang zu verbinden.

Dazu sind Recht und Grenzen von *Besonderheit, Individualität und Subjektivität* zu taxieren. Im religiösen Gehalt werden sie akzentuiert, wenn ein Ort für das Subjektiv-Besondere *diesseits* des Göttlich-Allgemeinen und Objektiven vorgesehen ist. Dies ist der Fall, wenn der besondere Mensch kraft einer *theo-logischen Logik* sich das Göttliche als *eigenes Aktzentrum aneignen* oder sich ihm gar *widersetzen* kann. In historischer und sozialer Hinsicht muß das Subjektiv-Besondere mit dem *Selbstvollzug* im kritischen Religionsurteil seiner *eigenen Kontingenz* gewahr sein. Max Weber hat gezeigt, daß es keine objektiven wissenschaftlichen Letztgründe für Entscheidungen in den vom Leben evozierten Götterkämpfen gibt; angesichts der Irrationalität in der Götterdiskriminierung ist aber das ehrliche Eingeständnis dessen, was man tut, geboten.¹² Ernst Troeltsch hat dargelegt, daß die Begründung des christlichen Absolutheitsanspruchs mittels religionsphilosophischer Geschichts- und Fortschrittsteologien angesichts der prinzipiellen Relativität alles Histori-

¹¹ Solche Momente müßte es auch in dieser Religiosität geben, solange sie ‚Religion‘ ist. Sie können etwa an der Universalität des zu glaubenden Gottes oder der kritischen Beurteilung der Frommen angesichts des Makels von Sünde hängen.

¹² Vgl. M. Weber, Wissenschaft als Beruf. In: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. v. J. Winckelmann, Tübingen 1988, 582-613; hier 608ff.

schen nur die alte These von Gott als Urheber der wahren und dem Menschen als Erfinder der falschen Religion neu einkleidet.¹³ Der Maßstab zur Beurteilung von Religionen und zur Entscheidung zwischen ihren Werten wird darum zur persönlichen Überzeugung bei gewissenhafter Abwägung und Anempfindung von religiösen Alternativen.¹⁴ Natürlich ist die Möglichkeit zu solch urteilendem Entscheiden wiederum historisch und religionskulturell vermittelt. Sie ist in Theokratien und absolutistischen Religionskulturen kaum gegeben. Doch wer auf die kulturelle Vermitteltheit des Rechts des Besonderen abhebt, muß seinerseits Geschichtsteologien der westlichen Moderne durch das Bewußtsein von der *historischen Unwahrscheinlichkeit* dieses Rechts begrenzen. Wie die *Logik der Differenz* von Göttlichem und Menschlichem im religiösen Gehalt, so erlaubt auch die *Logik des Widerlagers* von historischer Kontextualität und Nicht-Selbstverständlichkeit des Subjektiv-Besonderen, die *Selbstsetzung* in diskriminierenden Urteilen mit *Selbstrelativierung* dynamisch zu verbinden. Recht und Grenze des Besonderen, Subjektiven und Individuellen sind zwei Seiten einer Münze. Dies zeigt sich auch darin, daß der, der dieses Recht wahrnimmt, dessen Strukturmoment des Fürsich auch Anderen zubilligen muß. Und er muß seine eigene, im innerlichen Fürsich gewonnene Position äußern und objektivieren. Die subjektive Dezision muß zusammen mit ihren in Verfahrenslogik übersetzbaren Gründen in den intersubjektiven Gedanken gedolmetscht werden. Beides geht mit dem Ziel einher, Andere zu überzeugen. Was für mich Wahrheitsgeltung besitzt, von dem kann ich nur um den Preis der Selbstachtung nicht wollen, daß es auch Anderen einleuchtet. Damit ist zumindest ein *Interesse* an gemeinsamem, produktive Streit, an *konstruktiver Dissenspflege* verbunden. *Subjektives Fürsichsein steht über die Objektivierung seiner Urteilsmaßstäbe mit Intersubjektivität in Wechselzusammenhängen.*

Das religiöse Diskriminierungsurteil und die mit ihm korrespondierende Selbstüberschreitung der in ihm beanspruchten Selbstheit sind nicht die schärfsten Formen von religiöser Differenz und Alterität. Diese drängen sich durch *unaufhebbar alternative* Lebenssichten und Weltdeutungen, Handlungsorientierungen und Sinnkonzepte anderer elaborierter Religionen auf. Diese zwischenreligiösen Differenzen sind der härtere Grenz- und Testfall für religiöse Kritik als fundamentalistische Simplizität. Deren reflexionsfernes Anderssein bedrängt eine reflektierte religiöse Identität im Innersten wenig. Das ist bei Dissensen anders, die Gehalte berühren, die als *nicht favorisierte Möglichkeiten* im *Umfeld eigener Überzeugungen* liegen. Sie begleiten diese wie unfliehbarer Schatten. So ist schon das pro-

¹³ Vgl. E. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Tübingen ²1912, 1-51.

¹⁴ Vgl. a.a.O., 66f.

testamentarische Prinzip auf die katholische Substanz bezogen, um mit Paul Tillich zu sprechen.¹⁵ Die jüdische, in der produktiven Verarbeitung vielfältiger Negativitätserfahrungen erhärtete These vom Ausstand der Erlösung begleitet als plausible Selbstanfrage christliches Denken, so sehr es daran festhält, daß Jesus der Christus ist und nicht eines Anderen als Offenbarung Gottes mit teils unbekannten Zügen gewartet werden muß. Der muslimische Monotheismus¹⁶ akzentuiert die für selbstbewußte Weltwahrnehmung entscheidende Differenz von Immanenz und Transzendenz, so sehr die monotheistische Aufklärung durch Schärfung der Kontraste konfliktträchtige Gegensätze provozieren kann.¹⁷ Wenn der christliche Monotheismus dies durch trinitätstheologische Demokratisierung im Absoluten zwecks christologisch-pneumatologisch vermittelter Heilsteilhabe Aller abfedert, so erhebt sich in der Fluchtlinie eines tendenziellen Geist-Christentums die Frage nach All-Einheit. Diese Frage schürzt sich im Gegenüber zum fernöstlichen Kultur- und Religionskreis, nach Troeltsch dem letztlich entscheidenden Gegensatz zum westlichen Denken,¹⁸ zu der Alternative, ob das Heilsziel einer weltüberhobenen Sinnerfüllung durch Partizipation am göttlichen Ganzen nicht eher durch Verneinung des sinn-suchenden Fragens und der Intentionalisstruktur allen Denkens und Handelns erreicht werden kann. Das Nirwana mit seiner Negation aller bewußten Unterscheidungen, mit seiner Freiheit von ‚Warum und Wozu‘¹⁹ ist die unterschwellige, aber scharfe Alternative zu Heilskonzepten, die auf beseligende Ruhe von allem quälenden Fragen durch Aufgehen in Gott abstellen. Freilich kennt das Christentum selbst vielfältige Formen der Selbstverneinung vor dem Absoluten und der Negation des eigenwillig strebenden Selbst in Reue und Buße. Gleichwohl hält es an der Sinnform fest und akzentuiert im Rechtfertigungsglauben die Freiheit der ihrer selbst als Sünder bewußten Person. Individualität und Besonderheit sind Werte, die in einem durch Unterscheidungen bestimmten Gottesverhältnis gegründet sind und sich gegebenenfalls im ‚Nein‘ zu sozialen Zumutungen und Ganzheitseinstimmungen artikulieren. Gerade weil die beschriebenen Alternativen auch als *ausgeschlossene* sich dem *Eigensten in seiner Interiorität* aufdrängen und nicht elegant entsorgen lassen, bedeuten sie die *härteren Alteritätserfahrungen* für eine religionsbeurteilende Selbst-

¹⁵ Vgl. P. Tillich, Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip, in: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, hg. v. dems., Darmstadt 1929, 3-37.

¹⁶ Vgl. zur Wahrnehmung des Islam aus einer reflektierten christlichen Perspektive A. v. Scheliha, Der Islam im Kontext der christlichen Religion, Münster u. a. 2004.

¹⁷ Vgl. in diesem Zusammenhang J. Assmann, Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003.

¹⁸ Vgl. Troeltsch, a.a.O., 62.

¹⁹ Mit diesen an Wendungen von Tanabe und Nishitani angelehnten Formulierungen sind Motive aus der buddhistischen Kyoto-Schule aufgenommen.

heit als sie die fundamentalistischen Herausforderungen bereithalten. Religiöse Urteilskraft bewährt sich an solchen Alternativen, wenn sie das Allgemeine im Besonderen der eigenen Position dadurch wahrnimmt, daß das Ausgeschlossene als andere Seite des Eigenen mitthematisiert wird. Dann wird das Alternativ-Andere über den reflektierten Ausschluß zum produktiven Faktor der Dynamik des religiösen Selbstverhältnisses, das seine bloße Partikularität intern überschreitet, ohne seine Eigenart zu verlieren.²⁰ Diese – cum grano salis – reflektierende religiöse Urteilskraft gewinnt das Allgemeine im Besonderen, ohne dieses unter jenes lediglich zu subsumieren.

Das Allgemeine im Besonderen, Selbstsetzung im Verbund mit Selbstrelativierung, die Rechte von Innerlichkeit und Individualität in dialektischem Überschritt zu Äußerung und Intersubjektivität und schließlich unaufhebbare Konstellationen von Egoität und Alterität: Solche Gegenläufigkeiten markieren die Dynamik einer urteilsstarken Kritik von Religion, die aus interreligiösen Zwischenverhältnissen erwächst. Ihr Feld ist durch die Grenzwerte der synkretistischen Verschmelzung religiöser Motive und der schroffen Religionsexklusion markiert. Dazwischen liegt eine *differezhermeneutische Dissenspflege* durch Wahrnehmung funktionaler Äquivalente, aber auch bleibender Alternativen in religiösen Gesamtstrategien. Man mag fragen, ob die nie glatt lösbaren Probleme entsorgt wären, wenn die Religion als solche der Kritik verfielen. Dies sei nun mit Blick auf die klassischen Religionskritiker näher bedacht.

3. Kritik von Religion überhaupt

Wer Religion als solche der Kritik aussetzt, verwickelt sich unvermeidlich in die vielfältigen Schwierigkeiten, die den Religionsbegriff als modernes Reflexionskonzept kennzeichnen. Hierzu gehört, daß das Vorliegen von ‚Religion‘ aufgrund der Verflochtenheit mit subjektiven Urteilsmaßstäben nicht neutral diagnostiziert werden kann. Religion ist mit Niklas Luhmann *beobachterrelativ*. Damit ist eine Grenze von religionswissenschaftlicher Beschreibung von Religion *als* Religion markiert, so unentbehrlich diese auch zur Erhebung des religiösen Phänomenspektrums ist. Fremdbeschreibung deckt sich nicht automatisch mit Selbstwahrnehmung. Nicht alles, was aus der Perspektive des westlichen, christlich geprägten Kultur-

²⁰ In diesem Sinne läßt sich die problematische These A. v. Harnacks, wer die christliche Religion „nicht kennt, kennt keine [sc. Religion], und wer sie aber samt ihrer Geschichte kennt, kennt alle [sc. Religionen]“, produktiv aufnehmen (Die Aufgabe der theologischen Fakultäten, in: Adolf von Harnack als Zeitgenosse, Teil 1: Der Theologe und Historiker, hg. v. K. Nowak, Berlin/New York 1996, 796-815; hier 805).

kreises als Religion identifiziert wird, versteht sich selbst als ‚Religion‘. Dies zeigt schon ein Blick auf den fernen Osten. Gleichwohl ist der Religionsbegriff vonnöten, damit die *Unterschiede beziehbar* sind – jedenfalls *für uns*. Die unübersteigbare Dialektik von Fremdbeschreibung und Selbstbezeichnung sowie das Erfordernis des Religionsbegriffs zwecks Beziehbarkeit des Anderen auf das Eigene zeigt, daß Religion von der Sphäre des Subjektiven nicht zu trennen ist. Es ist freilich immer schon in Intersubjektivität verwickelt. Hinzu kommt eine zweite Schwierigkeit des Religionsbegriffs. Sie erwächst aus den kulturellen Objektivationen religiöser Subjektivität. Religion existiert nie rein als solche, sondern *‚in, mit und unter‘* einer Fülle *kultureller Formen*. In ihr unerschöpfliches Spektrum gehören Göttererzählungen und Heilige Schriften, Bauwerke und Kultgeräte, rituelles Verhalten und Lebensordnungen, spontane Stoßseufzer und durchgeformte Dogmatiken. Daß Religion stets in kulturellen Gestalten manifest wird,²¹ ist von Paul Tillich auf die bekannte Kurzformel gebracht worden, wonach sich Kultur und Religion wie Form und Substanz zueinander verhalten.²² Der etwas irreführende Begriff der Substanz läßt sich mit Tillichs Begriff des ‚Unbedingten‘ erläutern,²³ der sich dem bewußten subjektiven Fürsich angesichts seiner erlebten und reflektierten Unselbstverständlichkeit²⁴ zusammen mit dem Gegenbegriff des lebenskulturell Bedingten aufdrängt. Beide Begriffe nehmen mithin elementare Strukturmomente von ‚Religion‘ auf. Religion hat es danach mit der Dialektik zwischen Unbedingtem und Bedingtem zu tun,²⁵ und zwar in sub-

²¹ Dies gilt noch für die stärkste Verinnerlichung: Ohne kulturelle Sensibilität und kulturellen Respekt wäre ein reichhaltiges subjektives Gefühls- und Vorstellungsleben schwer möglich.

²² So Tillichs späte, ältere kulturtheologische Intuitionen zusammenfassende Formel. Vgl. P. Tillich, Religion und Kultur, in: *Ders.*, Die religiöse Substanz der Kultur. Schriften zur Theologie der Kultur, Gesammelte Werke Bd. IX, Stuttgart 1967, 82-93; hier 84.

²³ Die religionstheoretische Valenz von Tillichs Begriff des Unbedingten hat U. Barth in seinem weiträumigen Religionskonzept herausgestellt. Es geht freilich weit über Tillich hinaus. Vgl. U. Barth, Religion in der Moderne, Tübingen 2003, bes. Teil I, 3-123.

²⁴ Dieser Gedanke stellt eine subjektivitätstheoretische Korrektur von Tillichs späterer Ausgestaltung des Unbedingtheitsgedankens dar. Diese überführt diesen Gedanken in das ontologische Motiv des Seins, das durch das Nichts bedroht ist.

²⁵ Diese Dialektik läßt sich an das Kantische Verständnis von Vernunft, wonach diese zu einem gegebenen Bedingten das Unbedingte aufsuche, anschließen. Allerdings ist das Unbedingte nicht allein wie in Kants theoretischer Philosophie als Totalität der Bedingungen zu fassen, sondern es spiegelt auch den Unbedingtheitscharakter des Zentralbegriffs der praktischen Philosophie: der Freiheit, wieder.

ektiv beobachteten und auf ihren Hintersinn²⁶ hin beurteilten kulturellen Formen. Angesichts dieser internen Schwierigkeiten des Religionsbegriffs erscheint der Anspruch der klassischen Religionskritik, den religiösen Standpunkt *genetisch* auf nichtreligiöse Faktoren zurückzuführen und ihn aus diesen heraus zu erklären, hilfreiche Entwirrungen zu ermöglichen. Natürlich geht die genetische Religionserklärung mit der Destruktion der Geltung von Religion einher.²⁷ Ihr muß sich die Religionstheorie aussetzen. Den Horizont der klassischen Religionskritik bilden freilich v. a. christliche Religionsphänomene. Gleichwohl können die religionskritischen Grundbegriffe gerade in ihrer Differenz zur internen Beschreibung religionstheoretische Aufschlüsse bringen.

In grober Unterteilung führt ein Grundtypus von Religionskritik die Religion auf *Entzweigungsstrukturen* des menschlichen *Bewußtseins* und seiner geschichtlich-sozialen *Kultur* zurück. Er ist klassisch im Umkreis der linken Hegel-Schule, v. a. durch Feuerbach und Marx, ausgebildet worden.²⁸ Während Feuerbach die Religion als Gottesbewußtsein in einem verfehlten Selbstverhältnis des Menschen als Individuum im Gegensatz zum allgemeinen Gattungswesen wurzeln sieht, versteht Marx die religiösen Gehalte als Produkte des aufgrund sozioökonomischer Klassengegensätze mit sich entzweiten Menschen. Für Feuerbach führt die Selbstverfehlung des Bewußtseins dazu, die quasi divinen Menschheitsprädikate fälschlich Gott als fremdem Wesen zuzuschreiben; Marx erachtet Religion überdies als leeren Ausdruck des sozialen Elends und hilflosen Protest dagegen. Religionskritik soll folglich die an den Himmel verschleuderten Schätze dem Menschen als Urheber zurückgeben. Die Hindernisse gegen ein ungebrochenes Selbstbewußtsein des Menschen als Gattungswesen und gegen die revolutionäre Eröffnung der tatsächlichen Menschheitsgeschichte sind zu beseitigen. Mensch und Gesellschaft sollen zu sich selbst kommen.

²⁶ Tillich spricht in ähnlichem Zusammenhang von ‚Tiefe‘. Der Ausdruck ist freilich durch inflationären Gebrauch im Nachkriegsdeutschland und entsprechende Ironisierungen v. a. von Seiten Th. W. Adornos belastet.

²⁷ Vgl. zur genetischen Religionskritik F. Wagner, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986, bes. 90ff. (zu Feuerbach, Marx und Nietzsche); 199ff. (zu Dux); 260ff. (zu Freud); 556ff. (Gesamtwürdigung des religionskritischen Programms).

²⁸ Vgl. exemplarisch L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, in: Werke in sechs Bänden, hg. v. E. Thies, Bd. 5, Frankfurt a.M. 1976; K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 1, Berlin (Ost) 1977 (Nachdr. d. Ausg. v. 1956), 378-391; Zur Judenfrage, a.a.O., 347-377; Thesen über Feuerbach, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 3, Berlin (Ost) 1969 (Nachdr. d. Ausg. v. 1958), 5-7; K. Marx u. F. Engels, Die deutsche Ideologie I. Feuerbach, in a.a.O., 17-77.

Ein anderer Typ von Religionskritik nimmt seinen Ausgangspunkt in den *naturalen Bedingungen des humanen Lebens*. Religion wird im Horizont der Rückübersetzung des Menschen in das Tier thematisch, um mit Nietzsche zu sprechen.²⁹ Das Leben mit seiner unausweichlichen Dialektik von Starken und Schwachen, die aufgrund der Selbsterhaltungs- und Steigerungsstruktur des Vitalen in permanente Machtkämpfe verstrickt sind, ist Quelle aller Religionen. Als Vehikel zur Lebenssteigerung können sie die starken Akteure befeuern, wenn sie lebenspralle, kampflustige Ideale deifizieren. Sie können in gleicher Funktion aber auch die Schwachen zur lebensverneinenden Macht bringen, wenn sie wie das paulinische und protestantische Christentum eine Umwertung aller Werte zugunsten des Gleichheits- und Niedrigkeitsideals des Ressentiments propagieren.³⁰ Auch für Freud ist Religion wie alle Kultur ein in natürlicher Selbsterhaltung gründendes Mittel gegen vitale Bedrohungen.³¹ Kulturell verbesserte Daseinsvorsorge verlangt Sublimierung unmittelbarer Triebenergien. Religion ist hierzu ein probates Mittel. Sie gewährt die zur Triebkompensation erforderlichen Illusionen durch tabuisierte Zwangsforderungen und infantile Wunschphantasien, hinter denen in Götter verwandelte Vaterfiguren stehen. Religion erklärt sich aus der mechanischen Ökonomie des psychischen Apparats. Die funktionale Ergründung von Religion im psychischen Gefüge von Trieb und Norm, von Es und Über-Ich destruiert folglich die Geltung der religiösen Vorstellungen mit ihren Götterautoritäten und Wunschzielen. Wer die Religion genetisch durchschaut, überläßt den Himmel besser den Spatzen und Pfaffen und wendet sich statt dessen illusionslos dem Leben auf der Erde zu. Günter Dux schließlich sieht Religion in einem subjektivistischen kognitiven Schema wurzeln, das die Welt als Ausdruck handelnder Akteure faßt.³² Es wird unvermeidlich in der an naturale Vorgaben anschließenden Kognitionsentwicklung ausgebildet, hat aber keinerlei Anhalt an der funktional-relationalen Logik, in der das Leben als sinn-entsetzter energetischer Zusammenhang und eine erfolgreiche, von technischer Intelligenz geprägte humane Lebensbewältigung in der Moderne verfaßt sind. Wie auch immer die religionskritische Argumentation im einzelnen beschaffen sein mag: kennzeichnend ist für die

²⁹ Vgl. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 230, in: Kritische Studienausgabe (zit. als: KSA) 5, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München ³1993, 169.

³⁰ Vgl. nur KSA 13, 523; *Der Antichrist*, 52ff., in: KSA 6, 225ff. u. ö.

³¹ Vgl. S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, in: Studienausgabe Bd. IX, ²1974, 135-189; *Das Unbehagen in der Kultur*, a.a.O., 191-269; *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen*, a.a.O., 455-583.

³² Vgl. G. Dux, *Die Logik der Weltbilder. Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte*, Frankfurt a.M. 1982. Zu Dux' Religionstheorie vgl. die Beiträge des Bandes: *Ende der Religion – Religion ohne Ende? Zur Theorie der „Geistesgeschichte“* von Günter Dux, hg. v. F. Wagner u. M. Murrmann-Kahl, Wien 1996.

Repräsentanten dieses zweiten Typs ein naturalistischer Hintergrund ihrer Grundbegriffe.

Natürlich ist die Einteilung der religionskritischen Typen durch die Muster Bewußtsein bzw. Kultur und Natur allzu grob. Feuerbach und Marx verstanden sich als Sensualisten bzw. Materialisten, und Nietzsche, Freud und Dux explizieren umfassende Theorien von Geist, Geschichte und Gesellschaft. Die Pointe der typologischen Grobalternative liegt denn auch woanders. Sie liegt darin, daß sich auf *beiden* Seiten eine *Dialektik* von den jeweiligen Ausgangsbegriffen hin zu den gegenläufigen Konzepten entspinnt. Feuerbach will als Sensualist über die Gottesvorstellungen eine Gattungsgesamtheit des menschlichen Wesens gewinnen, obwohl die Sinnlichkeit kein Boden von normativen Wesensbegriffen sein kann. Marx' Materialismus verschwimmt sich mit einer Geschichtsphilosophie, in der die menschliche Gesellschaft naturwüchsige Herrschaftsverhältnisse hinter sich läßt und zum Subjekt der tatsächlichen Geschichte wird. Nietzsche entfaltet auf der Basis des naturalen Lebensbegriffes eine subtile Kulturtheorie, die noch die religiöse Verneinung des Lebens im Gekreuzigten als Merkmal des Lebenskampfes versteht. Umgekehrt läßt die moderne Tötung des lebensfeindlichen Gottes, der selbst der Dialektik des Lebens entwächst, ihn fragen, ob die Gott verneinenden Menschen nicht selbst zu Göttern werden müssen, um der nihilistischen Transzendenznegation standzuhalten.³³ Freuds Rekonstruktion der Religion als kulturelle Lebenstechnik und seine triebökonomische Reduktion der kindischen Gottesillusion mobilisiert eine Realitätserziehung, in der sich Schicksalsergebenheit, souveräne Resignation und Heroismus berühren. Der Verzicht auf den ertraglosen ‚Großgrundbesitz auf dem Mond‘ ermöglicht die kleinbäuerlich-ehrlche Bearbeitung der ‚Scholle auf dieser Erde‘, so sehr daneben die Kultur durch Wissenschaft und Technik zu neuen Höhen geführt wird.³⁴ Bei Dux schließlich begegnet immer wieder die ungelöste und unlösbare Spannung, daß Kultur und Geist ganz auf ihre naturalen Bedingungen rückführbar seien, obwohl die Reflexivität des Geistes nach dem Gesetz der natürlichen Künstlichkeit gerade ein eigenes, autonomes Prinzip darstellt.

Dieser Befund zeigt, daß die genetische Religionskritik mit *unreduzierbaren Grundspannungen* arbeitet, in deren Hintergrund selbst *Unbedingtheitsmomente* aufscheinen. Nietzsches Konzept des Lebens als selbstgrün-

³³ So im religionskritisch einschlägigen Aphorismus „Der tolle Mensch“, in: F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, 125, KSA 3, 481 – Auch für Feuerbach gilt es, die Göttlichkeit des Menschen über die Religionskritik zu realisieren: „Homo hominis deus est – dies ist der oberste praktische Grundsatz, dies der Wendepunkt der Weltgeschichte.“ (Das Wesen des Christentums, a.a.O., 318).

³⁴ Vgl. zu diese berühmten Metaphern Freud, a.a.O., 183.

dende Quelle von Kultur und Geist, zugleich als Gegenstand einer diesen entspringenden Verneinung und schließlich gar einer nahezu deifizierenden Selbstübersteigung dokumentiert dies in einer unreduzierbaren Dialektik. Während Gott und die Götter auf die konstruktive Tätigkeit des religiösen Bewußtseins zurückgeführt werden, gewinnen die dieses Bewußtsein funktional erklärenden Begriffe tendenziell den Charakter von *grund- oder gar letztbegrifflichen Gefügen*. Damit verschiebt sich die Geltungsfrage. Nicht der Nachweis, daß das religiöse Bewußtsein die Quelle der religiösen Gottesvorstellungen ist, sondern die Frage nach der Vermeid- oder Überwindbarkeit der im religiösen Bewußtsein bearbeiteten Bedingungen rückt in den Mittelpunkt der Geltungsthematik. Diese Frage verbindet sich mit der weiteren nach der Produktivität oder Destruktivität der religiösen Bearbeitungen. Auf diese Fragen rückt die Religionskritik den Fokus. Die Dialektik der religionskritischen Grundbegriffe tangiert nicht nur die Neutralität der religionskritischen Außenperspektiven, sondern sie läßt auch vermuten, daß die inneren Spannungen der dialektischen Begriffsgefüge auf das religiöse Bewußtsein und seine Gehalte selbst ausstrahlen. Die Umgangsweisen hiermit werden zum Prüfstein der kritischen Religionsbeurteilung.

Die Religionsbeschreibungen der klassischen Religionskritiker zeigen, daß die herausgestellten religiösen Gehalte wenig hilfreich im Umgang mit jenen Grundspannungen sind. Das gilt für das göttliche Wesen als Träger menschheitlicher Prädikate, den unglückskompensatorischen Trost für gesellschaftliches Elend durch weltentrückten Ausgleich, den zwanghafte Normativität und illusorische Himmelsgüter verbindenden Übervater-Gott und ein auf menschenähnlich handelnden Agenzien beruhendes Weltverständnis. Die glänzend-suggestive Rhetorik, mit der die fiktiven Leistungen der supranaturalen Göttergestalten vorgestellt werden, verdeckt aber den Kontrast zwischen deren gedanklicher Dürftigkeit und den ungleich komplexeren kategorialen Geflechten, durch die sie und ihre Wirkung in religionskritischer Optik erklärt werden. Der *Erklärungsaufwand* für einen Großgrundbesitz auf dem Mond ist *sichtlich komplexer als sein Resultat*. Am ehesten lassen Nietzsches schillernde Beschreibungen der Religionswelten und Dux' kulturgeschichtliche Materialien eine dialektische Komplexität erkennen, die der der Grundbegriffe entspricht. Doch auch sie spiegeln deren Dialektik in prismatischer Brechung und spekulativer Umkehrung. Dies läßt manches *Fragezeichen an die theistischen Schemata* heften, auf die die religiösen Bewußtseinsgehalte religionskritisch verrechnet werden.

Dies evoziert aber auch eine *Umkehrung des Richtungssinns* auf den religionskritischen Wegen. Wenn Religion es mit der Bearbeitung von unhintergehbaren Spannungen des menschlichen Lebens zwischen den Ko-

ordinaten von Natur und Geist zu tun hat, dann muß sich dies auch von den religiösen Symbolgehalten her zeigen lassen. Zugleich muß sich hierin die Tauglichkeit oder Untauglichkeit der religiösen Bearbeitung der Grundspannungen bewerten lassen. Die Übersetzung dieser Spannung in die verschlungene Dialektik von Endlichem und Unendlichem, Bedingtem und Unbedingtem müßte es denn auch ermöglichen, religiöse Konzepte von Leben und Lebensführung als veritable Alternativen zu beurteilen. Dazu sei das Kritik-Thema nun religionsimmanent gewendet.

4. Religion als Kritik

Religion beinhaltet selbst verschiedenste Konstellationen von Kritik. Religiöse Bewußtseinsstellungen und ihre Gehalte lassen sich weder auf infantiles Wünschen noch pure Heteronomie gegenüber dem Allgewaltigen reduzieren, so sehr sie auch beides kennen. Doch Religion hat auch mit Verneinung und Widerspruch zu tun. Dies erhellt etwa aus dem Reich-Gottes-Gedanken, der als ethisches Gegenprinzip zur bestehenden Welt mit ihren Ungerechtigkeiten, Enttäuschungen und Versagungen zu stehen kommt. Während hier die Kritik auf die gegengöttliche Welt bezogen wird und sich aus einer eher kritikfernen Gottesgewißheit speist, adressiert der religiöse Zweifel den kritischen Gedanken an die göttlichen Dinge selbst. Solcher Zweifel hat in seinem Zug ins Unbedingte und Unermeßliche selbst eine religiöse Dimension. Das Absolute ist in der Skepsis nicht auf Distanz zu halten. Die Zersetzung von Gewißheiten bedrängt im Innersten.

Wenn nun der Zusammenhang von Religion und Kritik in der inneren *ratio* des symbolischen Umgangs mit spannungsvollen Grundverhältnissen des Lebens freigelegt werden soll, ist mitzubedenken, daß das solche Symbolik mental vollziehende Bewußtsein in seine Gehalte hineinverflochten wird.³⁵ Dieser pragmatische Gedanke korreliert mit der religionstheoretischen Einsicht, daß das Feld der Religion intern durch Stichworte wie ‚Subjektivität‘ und ‚Unbedingtheit‘ abgesteckt wird. Der Weg ‚vom Subjekt zum symbolischen Gehalt und wieder zurück‘ zeigt, daß der Umgang mit jenen Lebensspannungen immer *indirekt* verläuft. Wenn auf der einen Seite begonnen wird, drängt sich – wie bei den religionskritischen Begriffen – die Gegenseite auf. Ein Blick auf den religiösen Schöpfungsglauben und das Sündenbewußtsein mag dies exemplifizieren, und zwar unter Be-

³⁵ Diese Verflechtung herausgearbeitet zu haben, ist das Verdienst der Religionspsychologie des Pragmatismus. Vgl. *W. James, Die Vielfalt der religiösen Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, übersetzt v. E. Herms u. Ch. Stahlhut, Frankfurt/Leipzig 1997.

zug auf die in der klassischen Religionskritik herausgestellten Grundbegriffe.

So impliziert der Schöpfungsglaube die Kritik eines naturalistischen Absolutismus. Wohl wird der Mensch *sub specie Dei* als Teil des Naturzusammenhanges gesehen. Doch damit verbindet sich zugleich eine aus der geschlossenen Naturkausalität nicht ableitbare *Perspektive*, die das quer zu dieser Kausalität stehende *Selbstverhältnis* des Menschen thematisch werden läßt. Es kann indirekt über das göttliche Wort als innerer Grund der Schöpfung oder die Freiheit als Folge der kontingenzermöglichenden *creatio ex nihilo* expliziert werden. Es kann auch darin gefaßt werden, daß wie bei Luther die eigene leibhafte Existenz mit ihrer erfüllten Angewiesenheit auf Lebensgüter in den Mittelpunkt rückt. *Schöpfungsglaube ist keine Kosmologie*, sondern Gehalt des Credo, daß ‚mich‘ Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen und fürderhin erhält.³⁶ Nach Schleiermachers genialer Modernisierung des Schöpfungsglaubens durch die Verzahnung mit dem Erhaltungsgedanken steht er für das Bewußtsein, „Teil des All-Einen des endlichen Seins“ zu sein, aber zugleich dieses Gesamtsein „aus verschiedenen Gesichtspunkten an[...]sehen“ zu können³⁷, nämlich dem naturalen und dem religiös-kulturellen. Dieser bringt gegenüber dem geschlossenen Wechselverhältnis des Gesamtzusammenhanges aller Dinge, in dem wir als endliche Glieder stehen, den Aspekt der *Freiheit* zum Zuge. Er steckt in dem frommen Bewußtsein, daß die Totalität des Wechselverhältnisses, um als solche für uns zu sein, mit schlechthinniger Abhängigkeit von Gott korreliert. Hinter dieser terminologisch auslegungsbedürftigen Figur³⁸ steckt das Bewußtsein von Freiheit, insofern Gott, symbolisches ‚Woher‘ des geschlossenen Wechselverhältnisses der endlichen Dinge, als deren bestimmungsnotwendiges Widerlager in subjektiver Frömmigkeit vergegenwärtigt wird.³⁹ *Das schöpfungstheologische Gottesbewußtsein symbolisiert die Freiheit*, daß wir *als Teil der Natur* und ihrer geschlossenen Kausalität zugleich *kraft unseres religiös artikulierten Selbstverhältnisses* eine *andere Perspektive* gewinnen, in der wir die Verhältnisse des Lebens in dieser endlichen und darum trotz innerer Totalität nicht geschlossenen Welt neu und anders gestalten können. Dieses Selbst-

³⁶ Vgl. M. Luther, Der kleine Katechismus, BSLK 510f.

³⁷ F. Schleiermacher, Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, nach d. 2. Aufl. hg. v. M. Redeker, Berlin 1960, § 46.2.

³⁸ Auslegungsbedürftig ist sie, weil sie ein Kausalschema heranzuziehen scheint, obwohl sie tatsächlich auf Freiheit geht.

³⁹ Diese Funktion der Frömmigkeit korrespondiert gedanklich einer subtilen apagogischen Kritik der Totalisierung dieses Wechselverhältnisses. Sie findet sich in Schleiermachers genereller Theorie der Frömmigkeit in der Einleitung in seine ‚Glaubenslehre‘, v. a. in § 4.2, ausgeführt.

verhältnis kann sich in seiner kosmologischen Unwahrscheinlichkeit und seiner Verwickeltheit in die Totalität des Wechselseitigen nur *indirekt*, über eine von ihm *unterschiedene* Instanz, thematisieren. Für sie steht Gott.

Mit Lebensgestaltung und Freiheit treten die Themen von Geist und Kultur hervor. Auch sie gehen in religiöser Betrachtung mit Kritik einher. Dies zeigt die Dialektik des Sündenbewußtseins, in der die für alle Kultur basale Freiheit des Menschen angesichts ihrer inneren Ambivalenz ausgemessen wird. *Das Sündenbewußtsein beleuchtet die Konstitution des Menschen als Geistwesen*. Diese ist ohne selbsttätiges Abweichen-Können von vermeintlich ehernen Vorgaben einer Allgewalt, heiße sie Gott oder auch Natur, nicht möglich. Geist geht mit *voluntativem Fürsichsein* einher. Die mit solchem Fürsichsein gesetzte Differenz zu instinktivem Funktionieren artikuliert sich in normativem Sollen. Es münzt die innere Unbedingtheit des Fürsich-Verhältnisses in äußeren Geboten und Verboten aus, und die innere Allgemeinheit des Fürsich wird zur Universalität von normativer Geltung ausgefällt. Unmittelbaren naturalen Selbststeigerungsimpulsen wird das im Fürsich wurzelnde reflexive Vermögen zur universalen Regelbildung entgegengesetzt. Wer kraft seines Selbstverhältnisses zwischen Ich und Nicht-Ich unterscheiden kann, kann auch die reflexive Symmetrie von ‚Wie-du-mir, so-ich-dir‘ ausbilden. Und er kann solche Regelmäßigkeit noch gegen den unterschwelligen Eudämonismus der goldenen Regel wenden. Moralische Intersubjektivität wird verkehrt, wenn sie dem naturwüchsigen Interesse eigener Selbststeigerung botmäßig wird. Genau dies zeigt das Sündenbewußtsein, wenn es den Konflikt zwischen der Unbedingtheit des eigenen Wollens und der Unbedingtheit von göttlich symbolisierter Norm und Regel durchlebt. Eben darin prägt sich im Selbstverhältnis *Selbstdistanz* aus. Gerade *als* es selbst, kann es sich selbst *nicht genug* sein. In dieser immanenten Transzendenz steckt die Dynamik des Geistes. Sie zu realisieren, drängt auf einen vom Selbst unterschiedenen kulturellen Ort. Die innere Distanz im Selbst wird zum Platzhalter von Alterität. Sie wird ebenso im sozialen Außenverhältnis wie im Gottesverhältnis manifest. Moralität und Religion beleuchten und kritisieren sich wechselseitig. Geist führt zu Kultur, Subjektivität zu Intersubjektivität. In beiden Hinsichten kehrt sich darum der Weg von Alter zu Ego auch um, insofern dieses auf seine Verantwortung für die ihm zuzuschreibenden Handlungen hin befragt wird. Doch Antwort geben vermag nur, wer *sich* gefragt weiß. Gehören *Geist* und *Kultur* zusammen, so steht in diesem Zusammenhang auch die *Naturalität*, ohne die keine Differenz von Ego und Alter verstehbar ist. Ich-Bewußtsein korreliert mit Eigenleiberleben. In solchem Erleben ist der eigene Leib in seiner raum-zeitlich singulären Position vom Körper des Anderen unterschieden.

Der Blick auf Schöpfungs- und Sündenbewußtsein hat gezeigt, daß die dialektischen Grundverhältnisse der klassischen Religionskritik, Natur und Geist, in den religiösen Gehalten selbst kritische Regulative finden. Ähnliches gilt für die in religiöser Kritik von anderer Religion beanspruchten Grundverhältnisse von Egoität und Alterität, von Einem und Eigenem gegenüber Vielem und Anderem. Diese Verhältnisse werden religiös in der *Perspektive von Subjektivität* und in den *Formen von symbolisch artikuliertem Sinn* thematisch.⁴⁰ Das Sinnmoment steckt darin, daß die diesen Grundverhältnissen entspringenden immanenten Transzendierungsvollzüge sich in verstehbare Kontextualität von Sinn übersetzen. Sinn geht immer auf mehr und weiteren Sinn. Dies meint aber keine Ein-dimensionalität. Sinnverweisungen können durch andere Sinnverweisungen *kritisiert und korrigiert* werden. Schöpfungsglaube und Sündenbewußtsein korrespondieren in Gegenläufigkeit. Der Symbolcharakter von religiösen Sinngehalten setzt absolutistischen Unmittelbarkeitspräntionen Schranken. Das Gemeinte ist immer nur *indirekt* im Gedachten oder Gesagten thematisch. Und dieses muß bezogen sein auf etwas *anderweitig Gesagtes*, das für das aktuell Gesagte in *Zeichen* präsent ist. Über den Bezug auf unabweisliche dialektische Grundverhältnisse wie Natur und Kultur, das Eigene und das Andere und deren Aufnahme in symbolisch artikuliertem und beständiger Korrektur ausgesetztem Sinn entdeckt sich Kritik als *inneres Moment von Religion selbst*. Darin liegt ihre Vernünftigkeit.

Diese folgt aber keinem vorgegeben Vernunftkonzept. Damit entfällt auch die Versuchung, das Pendel ins Gegenteil ausschlagen zu lassen, wenn die Konjunktur am Religionsmarkt irrationale Angebote begünstigt. Allerdings liegt religiöse Vernunft in der Sinn-Gestalt der Kritik auch nicht einfach quer zu Grundzügen klassischer Vernunftgehalte. Auch sie bringt Ordnung ins Ungeordnete, auch sie limitiert Einseitigkeiten, auch sie bezieht Bedingtes auf Unbedingtes. Die korrelativen Gegenlagen der Grundverhältnisse entfalten in den Formen von Sinn und Orientierung eine Dynamik, in deren Fluchtlinien *Koinzidenzen der jeweiligen Opposita* auftauchen. Mit der *coincidentia oppositorum* liegt der Gedanke des Absoluten im Gefälle religiöser Vernunft. Angesichts seiner überweltlichen Transzendenz wird er durch Gott symbolisiert. In der *Subjektivität der Gottesgestalt* wird das Absolute auf die *Personalität des religiösen Bewußtseins* bezogen. Damit wird Gott auch der permanenten Kritik, die das Absolute von endlichkeitsimprägnierter Personalität unterscheidet, ausgesetzt.⁴¹ Gott ist immer mehr als aktuell vermeint ist. Und genau diese

⁴⁰ Vgl. zum religionstheoretischen Zusammenhang von Subjektivität und Sinn U. Barth, a.a.O.

⁴¹ Wie der Atheismusstreit gezeigt hat, ist ohne eine solche Kritik der Gedanke eines personalen Gottes, der immer Endlichkeitsmerkmale aufweist, ruiniös.

Transzendenz wird in der Immanenz von religiöser Subjektivität thematisch. Deshalb wird von Gott als der *coincidentia oppositorum* die endliche Subjektivität des Menschen unterschieden. Die kritische Unterscheidung von Gott und Mensch mißt dessen Lebensort im Bedingten aus. Religiöse Vernunft kommt über Gott auf den Menschen zurück und entfaltet sein von Gott differentes Selbstbewußtsein. Das Jenseits wird zur Kraft des Diesseits. In einer Transformation des Absoluten zum Geist gehalten, führt religiöse Vernunft auf den Ort endlicher Freiheit.⁴² In seiner humanen Endlichkeit fußt solches menschliche Selbstbewußtsein auf der Unterscheidung von der Unendlichkeit Gottes, so sehr es als Freiheit an Gott teilhat. Gott wird zur Kritik des Humanen, zur Vermessung seines Selbstbewußtseins beansprucht. Darum ist er durch Kritik, durch Unterscheidung und Differenz in ihm präsent. Religiöse Vernunft ist, um eine Feuerbachsche Formel aufzugreifen, Thematisierung des Menschen auf einem Umweg⁴³ – aber einem angesichts der dialektischen Konstitution notwendigen. Der gerade Weg wird zum Abweg.

So plausibel das skizzierte Konzept sinngeliteter Kritik als religiöse Vernunft auch sein mag: Es folgt aber keinem vorgegebenen, gar alternativen Zwang. Denn es fußt auf der fragilen Größe der *Subjektivität des Geistes*. Sie wird zum Schlüssel für die vielfältig symbolisierten Relationen von Natur und Geist, von Selbstsein und Anderssein. Daß die Relation von Geist und Natur nicht allein von der Seite der Natur her zu konzipieren ist – jedenfalls für unsere Perspektive – und daß das Verhältnis von Selbstsein und Anderssein nicht nur von letzterem her denkbar ist – jedenfalls sofern es über mechanischen Druck hinaus Resonanzen im Selbstsein erzeugen soll – dürfte evident sein. Dennoch herrscht mit solcher Evidenz gerade kein alternativloser Automatismus. Die *Subjektivität des Geistes* geht mit *Freiheit* einher. Als Alternativen empfehlen sich szientifischer Naturalismus und theistischer Supranaturalismus, freilich als höchst un-

⁴² Mit dieser Gedankenfigur wird das bei Tillichs Dialektik des Unbedingten und Bedingten ansetzende Religionsverständnis in den Linien eines bewußtseinsphänomenologisch und differenztheoretisch modifizierten Konzepts des Absoluten als Geist ausgezogen. Insofern schimmern durch es eher Hegelsche Intuitionen durch als bei dem Religionskonzept von U. Barth, der stärker Schleiermacherschen Bahnen verpflichtet ist. Im Zentrum dieses Unterschieds steht die Verortung von Differenzen, die der diskursiven Form des endlichen Bewußtseins geschuldet sind. Ein Konzept des Absoluten als Geist integriert diese in es, ein Konzept des unvordenklichen Einheitsgrundes von Bewußtsein stellt hier auf die Anwendungsoperationen im Blick auf Selbst- und Weltverhältnisse ab. Aus diesem Grund eignet letzterem ein stärker konstruktivistisches Gepräge. Vgl. dazu D. Henrich, Religion und Philosophie – letzte Gedanken – Lebenssinn. Drei Versuche, auf Rückfragen von Ulrich Barth zu antworten, in: Subjektivität im Kontext, hg. v. D. Korsch u. J. Dierken, Tübingen 2004, 211–231, bes. 222ff.

⁴³ Vgl. L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, a.a.O., 30ff.

gleiche. Hier ist die in religiöser Vernunft gehaltene Urteilskraft erforderlich. Kritik der Religion macht mit dem Vollzug der Urteilskraft deutlich, daß es im letzten *frei* steht, die Perspektive von Subjektivität und Geist einzunehmen. Hierbei waltet ein Moment von Kontingenz und Deziision. Es entspricht im religiösen Binnenraum den Momenten kontingenter Deziision, die im religiösen Außenverhältnis für die Unterscheidung von wahrer und falscher Religion stehen. Sie lassen sich aber mit religiösen Vernunftgründen *rechtfertigen*. Es kennzeichnet religiöse Vernunft, die Fragilität von Selbstheit und Geist von innen her zu durchdringen und sie von hier aus dynamisch auf die Gegenmomente von Natur und Andersheit zu beziehen. Sie bahnt damit ebenso einen Weg zu einer reflektiert-konfessorischen Selbstartikulation angesichts reduktionistischer Abblendungen des Fürsichseins wie zu einer nichtfundamentalistischen Diskriminierung von falscher, mit dem Anderen auch das je eigene Selbst verneinender Religion.

5. Epilog: Kritik der Kritik

Kritik hat sich als mehrstufiges und verschiebliches Verfahren der Erkundung religiöser Vernunft herausgeschält. Es bleibt nun noch ein kritischer Blick auf dieses Verfahren selbst. Dabei zeigt sich, daß Kritik mit Religion den Charakter der Kontingenz teilt. Kritik fußt auf kulturellen und historischen Bedingungen, die anders sein können. Nicht alle Zeitalter sind solche der Kritik. Gleichwohl geht Kritik aber nicht in Kontingenz auf. Ihre intrinsische Logik ist nicht arbiträr. Kritik verbindet ihr Verfahren, nach den Voraussetzungen, Folgen und Implikationen von Tatbeständen zu fragen, mit den Gehalten, auf die es sich bezieht. Eben darum kann sie nicht selbstgründend oder gar autark sein. Kritik als Absolutes wäre ein performativer Widerspruch, ebenso wie eine *nur* das Unwahre abscheidende Kritik.⁴⁴ Wie das Unwahre gerade als *index veri* unwahr ist, muß

⁴⁴ Genau darum ist obiges Konzept von Kritik, um an die berühmte Definition aus der Einleitung in das von Hegel und Schelling herausgegebene ‚Kritische Journal‘ anzuschließen, Subsumtion unter die Idee – und ebendarum auch nicht (vgl. *G. W. F. Hegel*, Jenaer kritische Schriften, Ges. Werke, Bd. 4, hg. v. H. Buchner u. O. Pöggeler, Hamburg 1968, 117-128; hier 118). Letzteres bezieht sich nicht nur wie bei Schelling und Hegel auf die Abscheidung falscher Gehalte, sondern auch darauf, daß die Kritik auf die Idee bzw. ihre Äquivalente nur indirekt stößt – nämlich insofern sie in Verhältnissen des Endlichen, das durch innere Differenzen und Widersprüche ausgezeichnet ist, thematisch wird. Aus diesem Grund ist das hier vertretene Verständnis von Kritik dem des Kritizismus, v. a. dem der dritten Kritik, näher als der Spekulation. Gleichwohl ist auch die Stärke des spekulativen Kritik-Verständnisses nicht auszublenden. Sie liegt darin beschlossen, daß das Disjunktionsfundament solcher Differenzen in der prozeduralen Lo-

sich Kritik auf *etwas* beziehen, was von ihr *unterscheidbar* ist. Darum können Religion und Kritik nicht zusammenfallen. *Religionskritik* kann nur dann eine *religionsbegründende Funktion* einnehmen, wenn aus dem Verhältnis von Religion und Kritik nicht alle Differenzen getilgt sind.⁴⁵ Ebenso wenig wie Religion und Kritik eins werden können, ebenso wenig kann Religionskritik umstandslos mit einer auf die Religion führenden Vernunftkritik identisch werden.

Nur durch solche Differenzen hindurch kann nun auch Religion dazu beitragen, die Kultur der Kritik gegen den Sog fundamentalistischer Simplifizierung zu stärken. Religion muß dazu die Kultur der Kritik *wollen* und *bejahen* können. Dies kann nur aus eigenen Prinzipien heraus geschehen. Über die beschriebenen Kritik-Relationen von Selbst- und Anderem, Natur und Geist, Bedingtem und Unbedingtem hinaus hat die Religion ein elementares Interesse an Kritik, insofern ihre Sinngehalte der Frage nach *Wahrheit oder Fiktion* ausgesetzt sind. Deren Unterscheidung ist unverzichtbar. Denn die religiösen Sinngehalte sind zwar nicht unabhängig von der *konstruktiven Dynamik* des religiösen Bewußtseins. Aber insofern dieses selbst im Vollzug des Lebens, das sich angesichts der spannungsvollen Grundverhältnisse über sich zu verständigen sucht, gehalten ist, ist seine konstruktive Dynamik in den *Realismus dieses Lebensvollzugs* eingebettet, von dem der religiösen Sinnform ihre *Unbedingtheitsdimension* erwächst. Darum gehört die kritische Unterscheidung von Wahrheit und Fiktion zur Religion. *Religionskritik wird zur Sache des religiösen Wahrheitsbewußtseins*. Doch dieses würde sich mißverstehen, wenn es nicht zwischen sich und der Wahrheit unterscheiden könnte. Sie ist traditionell durch Gott symbolisiert. Und Gott steht selbst für eine basale Unterscheidung. Er steht für die Unterscheidung von Gott und Nicht-Gott, Unendlichem und Endlichem, Divinem und Humanem. Ohne diese Unter-

gik ihrer kritischen Durchdringung mitgesetzt wird. Kurzum: *Kritik versetzt die intellektuelle Anschauung in diesseitige Endlichkeitsverhältnisse als deren permanente Korrektur*.

⁴⁵ Darin liegen Zustimmung und Differenz des von mir vorgeschlagenen Konzepts von Religionskritik zu dem von F. Wagner in Aufnahme von Motiven H.-W. Schüttes formulierten Modell von Religionskritik als Religionsbegründung (vgl. *Wagner*, Was ist Religion?, a.a.O., 570ff.; *H.-W. Schütte*, Religionskritik als Religionsbegründung, in: *Zur Theorie der Religion*, hg. v. N. Schiffrers u. H.-W. Schütte, Freiburg u. a. 1973, 95-144). Insbesondere die religionskritische Verabschiedung der differenz- und endlichkeitsgesättigten Problemstellung des religiösen Bewußtseins zugunsten einer mit ihrem Gegenstand übereinkommenden spekulativen Theorie des Absoluten, wie sie für den frühen Wagner kennzeichnend ist, steht mit dem hier vorgeschlagenen differenztheoretischen Konzept von Kritik in Spannung. Vgl. zu Wagners Konzept vom *Vf.* Philosophische Theologie als Metaphysik der Endlichkeit. Variationen einiger Grundmotive Falk Wagners, in: *Perspektiven philosophischer Theologie*, hg. v. Ch. Danz, J. Dierken u. M. Murrmann-Kahl, Frankfurt a.M. 2005, 81-103.

scheidung verschwimmt die Unbedingtheitsdimension der im Selbstverhältnis wurzelnden sinnhaften Verständigung des bewußten Lebens.

Genau aus diesem Grund kann die aus dem religiösen Wahrheitsbewußtsein folgerichtig erwachsende Alternative von Wahrheit und Fiktion *keine solche* sein, die *in souveräner Scheidung zu meistern* wäre. Dann würde sich das im Gottesverhältnis vergewisserte Selbstverhältnis des Menschen seiner *Endlichkeit und Eigenheit* überheben. Kritik bleibt darum Thema der Religion. Deshalb ist *Glaube* die subjektive Grundform des religiösen Gottesverhältnisses – und *nicht Wissen*. Daher bleibt das durch Kritik Gottes vermessene religiöse Selbstverhältnis des Menschen angewiesen auf das Gespräch mit kritischer, auch und gerade: *religionskritischer Vernunft*. Wie jedes Gespräch, so lebt auch dieses davon, daß auf beiden Seiten nicht immer dasselbe gesagt wird.