

Der Eigene und der Wahre Gott

VON OLIVER J. WIERTZ

Lange Zeit bestimmte die sogenannte Säkularisierungsthese nicht nur die soziologische Betrachtung der Religion, sondern beeinflusste allgemein das Bild von Religion und ihrer Zukunft in intellektuellen Kreisen. Die Säkularisierungsthese war lange Zeit so etwas wie das Grunddogma der Religionssoziologie.¹ Säkularisierung, die „Entzauberung der Welt“ (Max Weber), die Vertreibung der Religion aus der Mitte an den Rand der Gesellschaft galt als unaufhebbar mit der (westlichen) Moderne verbunden. „Säkularisierung“ bezeichnet ein komplexes Geschehen, für das verschiedene Aspekte wesentlich sind:²

- Die Religion wird privatisiert, wechselt vom öffentlichen in den privaten Bereich (Entstaatlichung).
- Damit einher geht die Individualisierung von Religion (Entkirchlichung).
- Entstaatlichung und Entkirchlichung sind eingebettet in die „Ausdifferenzierung der Religion“³, der Anpassung der Religion an die grundlegende funktionale Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Subsysteme, auf die Kirchen und Religionsgemeinschaften den Zugriff verlieren⁴.
- Diese Aspekte scheinen sich zu einem unaufhaltbaren Bedeutungsverlust der Religion in modernen Gesellschaften zu verdichten.⁵

Der Prozess der Modernisierung ist außer durch den Aufstieg der naturwissenschaftlichen Rationalität (die zum Plausibilitätsverlust der traditionellen religiösen Legitimation der Welt führt) und den technisch-wissenschaftlichen Fortschritt wesentlich durch die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft gekennzeichnet. In diesem Prozess verliert die Religion ihre regulative Funktion für die Gesamtgesellschaft einschließlich der Politik und wird ein unabhängiges eigenes und einzelnes Teilsystem der Gesellschaft⁶ unter anderen, religionsneutralen Teilsystemen (wie Wirtschaft und Wissenschaft), mit ganz bestimmten Aufgaben, wie der Kontingenzbewältigung oder Sinndeutung.

Vor diesem Hintergrund lässt sich die Säkularisierungsthese als eine Verfallsprognose⁷ der Bedeutung von Religion, Christentum und Kirchen folgendermaßen zusammenfas-

¹ Vgl. den ironischen Titel des Aufsatzes von *J. K. Hadden*, *Toward Desacralizing Secularization Theory*, in: *SocFor* 65 (1987), 587–611.

² Vgl. *H. Lebmann*, Artikel „Säkularisation/Säkularisierung. II. Geschichtlich. 1. Begriffsgeschichtlich“, in: *RGG*⁴; Band 7, 775–778, 777. L. Shiner hat fünf Bedeutungen von „Säkularisierung“ unterschieden; siehe *L. Shiner*, *The Meanings of Secularization*, in: *IJRS* 2 (1966), 51–62; vgl. *G. Marramao*, Artikel „Säkularisierung“, in: *HWPh* 1133–1161, 1152.

³ *N. Luhmann*, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1977, 227–232.

⁴ Vgl. *J. Habermas*, *Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne*, in: *Ders.*, *Philosophische Texte*; Band V: *Kritik der Vernunft*, Frankfurt am Main 2009, 387–407, 387.

⁵ Allerdings müssen Entstaatlichung und Entkirchlichung nicht notwendigerweise zu einem Bedeutungsverlust der Religion führen oder mit ihm einhergehen. Bezeichnend ist Niklas Luhmanns Fazit, dass es mittlerweile unter Religionssoziologen als ausgemacht gilt, „daß man zwar von ‚Entkirchlichung‘ oder ‚De-Institutionalisierung‘ oder auch von Rückgang des organisierten Zugriffs auf religiöses Verhalten sprechen könne, nicht aber von einem Bedeutungsverlust des Religiösen schlechthin“ (*N. Luhmann*, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2000, 279); siehe auch *J. Casanova*, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

⁶ Siehe *H. G. Kippenberg*, Artikel „Religionssoziologie“, in: *TRE*; Band XXIX, 20–33, 21. Für einen Überblick vgl. u. a. *D. Pollack*, *Zur neueren religionssoziologischen Diskussion des Säkularisierungstheorems*, in: *Dialog der Religionen* 5 (1995), 114–121.

⁷ *H. Knoblauch* spricht von einer Schrumpfung- beziehungsweise Abschwächungsthese; siehe *H. Knoblauch*, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt

sen. Überspitzt formuliert: Da die im europäischen Kontext entstandene Modernisierung ein universaler Prozess ist, der überall auf der Welt zu ähnlichen Folgen führt, und da mit der Modernisierung notwendig die Säkularisierung verbunden ist, ist die Säkularisierung ein unaufhaltsamer universaler Prozess. Mit der Vollendung der universalen Modernisierung wird die Religion verschwunden oder zumindest bedeutungslos geworden sein.⁸

Eine soziologische Betrachtung der Religion jenseits der Säkularisierungsthese

Diese Prognose der Auflösung von Religion hat sich in ihrer Universalität als falsch herausgestellt. Religion verschwindet nicht, auch wenn die kirchlich verfassten Religionen in den europäischen Gesellschaften im Verlauf der Modernisierung tatsächlich an Bedeutung verloren haben und weiter zu verlieren scheinen. Aber der europäische Säkularisierungsprozess (wenn es überhaupt sinnvoll ist, von einem einheitlichen Prozess zu sprechen) ist eher die Ausnahme als ein „Modell, dem andere Gesellschaften bei ihrer Modernisierung sich anähneln.“⁹ Die Säkularisierungsthese hat, zumindest in ihren radikalen Versionen, „in der Soziologie seit Mitte der 1960er-Jahre allmählich an Akzeptanz verloren“¹⁰, und stattdessen macht mittlerweile die Rede von einer postsäkularen Gesellschaft die Runde¹¹.

Ein interessanter Versuch der soziologischen Reflexion der Religion jenseits der Säkularisierungsthese und ein aufschlussreiches Beispiel für zeitgenössische Wahrnehmungen der Religion aus der Außenperspektive ist die vor kurzem erschienene Monografie „Der eigene Gott“ des deutschen Soziologen Ulrich Beck.¹²

Beck wertet die Säkularisierung als für die Religion ambivalentes Phänomen: Zum einen hat sie der Religion Bedeutungs- und Machtverlust beschert. Zum anderen hat sie sich als großer Gewinn für die Religion herausgestellt, weil sie ihr die Konzentration auf ihr eigentliches Gebiet, die Spiritualität, ermöglicht.¹³

Welche Rolle die Religionen spielen und wie ihre Zukunft aussehen könnte, thematisiert Beck unter soziologischer Sicht anhand der Frage nach dem möglichen (positiven) Beitrag von Religionen zum welthistorischen Prozess der Zivilisierung der Zivilisation.¹⁴ Die großen Religionen hätten eine besondere Bedeutung für diesen Prozess, weil

am Main/New York 2009, 16.

⁸ Obwohl immer wieder behauptet, lässt sich die Säkularisierungsthese in dieser zugespitzten Form zwar bei A. Comte (Drei-Stadien-Gesetz), aber bei (so gut wie) keinem zeitgenössischen Religionssoziologen finden (vgl. *D. Pollack*, Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II, Tübingen 2009, 19f.). Zur Korrektur bestimmter Zerrbilder der Säkularisierungsthese siehe *S. Bruce*, What the Secularization Paradigm really says, in: *M. Franzmann/C. Gärtner/N. Köck* (Hgg.), Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie, Wiesbaden 2006, 39–48. Bruce hält den Säkularisierungsprozess im globalen Rahmen nicht für unausweichlich, allerdings im westlichen Europa für unumkehrbar: *Bruce*, 47. Harter Kern der Säkularisierungsthese ist die „Behauptung eines prinzipiellen Spannungsverhältnisses von Religion und Moderne“: *D. Pollack*, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, 24.

⁹ *J. Casanova*, Die religiöse Lage in Europa, in: *H. Joas; K. Wiegandt* (Hgg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt am Main 2007, 322–357, 332.

¹⁰ *M. Franzmann/C. Gärtner/N. Köck*, Einleitung, in: *Dies.* (Hgg.), 11–35, 11. *D. Pollack* sprach schon 1995 von einem „Paradigmenwechsel in der Religionssoziologie“: *Pollack* 1995, 121.

¹¹ Vgl. *J. Habermas*, Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001.

¹² *U. Beck*, Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religion, Frankfurt am Main 2008.

¹³ Vgl. ebd. 40f.

¹⁴ Vgl. ebd. 247.

sie eine wichtige Quelle der Legitimation des Kampfes für die Würde des Humanen in einer sich selbst gefährdenden Zivilisation darstellten.¹⁵ Dazu müssten die Religionen der vielen „Einen Götter“ sich aber zuerst selbst zivilisieren und zur interreligiösen Wertschätzung des Anderen fähig werden. Nur dann hat, nach Beck, die Menschheit eine Überlebenschance.¹⁶

Dieser Prozess der Selbstzivilisierung der Religionen setze einen „experimentellen Kosmopolitismus“ voraus, in dem der Gläubige lernt, die Welt der religiös Anderen mit ihrer Unterschiedlichkeit, die nicht geleugnet wird, auch aus der ihm fremden Perspektive der Anderen zu sehen. Eine solche offene Begegnung mit fremden Religionen könne zu neuen Einsichten in die fremde, aber auch in die eigene Religion führen und dazu, das enge Zusammenleben mit den fremden Religionen als Bereicherung zu erleben.

Allerdings stellt sich spätestens an dieser Stelle das Problem der scheinbar unvereinbaren Wahrheitsansprüche der Religionen. Für Christen ist ein dreifaltiger personaler Gott Grund allen Seins, für Juden und Muslime ein streng monotheistisch gedachter personaler Gott; für manche Varianten östlicher Religionen ist ein apersonales Prinzip letzter Grund der Welt. Wie soll mit diesen Widersprüchen umgegangen werden?

Wahrheitsanspruch und Widerspruch

Nicht einfach im Geist der Toleranz, meint Beck. Denn Toleranz sei bloß die Akzeptanz einer an sich zwar unerfreulichen, aber unvermeidlichen Tatsache. Vielmehr müssen die Religionen der Anderen als Bereicherung des eigenen religiösen Erlebens wertgeschätzt werden.¹⁷ Aber hier taucht wieder das Wahrheitsproblem auf: Wie kann ein Christ ein fremdes Glaubensbekenntnis, wie das des Islams, wertschätzen, in dem ausdrücklich die Falschheit eines zentralen Bestandteils seines eigenen Glaubensbekenntnisses behauptet wird? Muss sich die Wertschätzung nicht auf die Teile beschränken, die sich als mit dem eigenen (durch die Begegnung mit anderen Religionen eventuell modifizierten) Glaubensbekenntnis vereinbar herausstellen?

Beck würde solche Überlegungen als einer „Reinheitslogik des Entweder-Oder“ verhaftet kritisieren, die sich auf ein unrealistisches religiöses Reinheitsideal stützt. Dieses Ideal sei historisch unhaltbar, weil sich die Religionsgeschichte dem unvoreingenommenen historischen Blick als eine „transreligiöse Verflechtungsgeschichte“ präsentierte, die durch eine „paradoxe Gleichzeitigkeit von Verflochtenheit und Abgrenzung“ gekennzeichnet sei. Von einer ursprünglichen Reinheit der Weltreligionen könne daher überhaupt nicht die Rede sein.¹⁸

Die Fixierung auf die „Eine Wahrheit“ (unter der Beck wohl universale Wahrheitsansprüche versteht) gefährde nicht bloß den Frieden, sondern die Fortexistenz der Menschheit überhaupt.¹⁹ Beck will aber nicht einfach Wahrheit durch Frieden ersetzen, sondern sucht nach einer Möglichkeit, sowohl die Priorität von Wahrheit als auch von Frieden zu wahren,²⁰ und glaubt diese im Begriff einer nicht ausschließenden Wahrheit gefunden zu haben. „Es gibt nicht den Singular, sondern nur den Plural der religiös offenbaren Wahrheiten, die sich wechselseitig in Frage stellen und widersprechen ...“²¹

Gegen das Ideal religiöser Reinheit und dessen Logik des Entweder-Oder, die auf das aristotelische Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs zurückgeht, dem zweiten fundamentalen Fehler des Westens neben dem Monotheismus,²² setzt Beck das re-

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Vgl. ebd. 33.

¹⁷ Vgl. ebd. 181.

¹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹ Vgl. ebd.

²⁰ Vgl. ebd. 239.

²¹ Beck 2008, 238.

²² Zumindest referiert Beck so den japanischen Philosophen Nakamura, ohne diesem zu widersprechen; siehe Beck, 87.

ligiöse Melangeprinzip eines subjektiven Polytheismus und einer synkretistischen Toleranz.²³ Dreh- und Angelpunkt dieser Religionstheorie Becks ist die Figur des „Eigenen Gottes“.

Der Eigene Gott ist nicht der christliche Gott oder der theistische Gott der Philosophen. Der Eigene Gott ist überhaupt kein Absolutes.²⁴ Er ist nicht allmächtig, sondern (etwa in der Katastrophe der Schoah) ohnmächtig und heimatlos.²⁵ Der hilflose Eigene Gott braucht die Menschen, um nicht unterzugehen. Er ist ein individuelles Konstrukt von Menschen, die sich mehr oder weniger unabhängig von den großen Erzählungen der Religionen den Gott basteln, der zu ihrem eigenen Leben und dem eigenen Erfahrungshorizont passt.²⁶

Aber Becks Melangeprinzip beschwört wieder die Probleme der Wahrheit und Widerspruchsfreiheit herauf.

Das Problem der Widerspruchsfreiheit zeigt sich, wenn unter der gleichen Rücksicht dem gleichen Objekt eine bestimmte Eigenschaft sowohl ab- als auch zugesprochen werden soll. Die Problematik von Widersprüchen liegt darin, dass aus ihnen alles und nichts folgt und daher widersprüchliche Sätze überhaupt nichts aussagen und sie damit jeden Informationsgehalt und jede praktische Orientierungsfunktion verlieren. Eine Religion, die auf universale Wahrheitsansprüche und das Nichtwiderspruchsprinzip verzichtet, verliert jeden kognitiven Gehalt. Deswegen bieten Becks religiöses Melangeprinzip und die Idee der doppelten Religion mit ihrer Betonung der Mehrdimensionalität der Wahrheit und der Kunst der Vieldeutigkeit²⁷ keinen Ausweg aus dem angeblichen Dilemma der Konkurrenz von universalem Wahrheitsanspruch (der „Einen Wahrheit“) und Frieden.

Das Gleiche gilt für nicht im engeren Sinn religiöse Manifestationen des Glaubens an den Eigenen Gott, wie den Glauben an die Menschenrechte als zentralem Glaubensbekenntnis von Amnesty International als „moderner Kirche des eigenen Gottes“²⁸. Unverzichtbare Grundlage des Kampfes für die weltweite Respektierung der Menschenrechte ist die Überzeugung von deren universaler Geltung und damit die Überzeugung von der universalen Wahrheit des Satzes, dass jeder Mensch eine unverlierbare Würde sowie unbedingt zu achtende Rechte besitzt. Andernfalls wäre die Kritik an Menschenrechtsverletzungen nicht gegen den Vorwurf der unberechtigten „Einmischung in innere Angelegenheiten“ oder des Kulturimperialismus, des Oktroyierens der eigenen regional-kontingenten Wertvorstellungen auf andere Kulturen zu verteidigen. Diese Vorwürfe setzen voraus, dass die Menschenrechte und die Wahrheit der Behauptung, dass jeder Mensch bestimmte nicht verlierbare Rechte besitzt, nicht universal, sondern nur innerhalb bestimmter Kulturen gelten. Dies muss aber jemand, der sich für die universale Achtung der Menschenrechte einsetzt, bestreiten, und daher zumindest einige universale Wahrheitsansprüche aufstellen. Jede Religion eines Eigenen Gottes, die etwas Ernsthafteres als die Divinisierung subjektiver Vorlieben sein soll, kann auf objektive universale Wahrheitsansprüche nicht verzichten.

Auch Becks Kritik des Ideals religiöser Reinheit als ahistorisches Konstrukt ändert nichts daran, sondern geht ins Leere. Ohne Zweifel kam es immer zu Beeinflussungen der großen Religionen untereinander oder durch heute verschwundene Religionen. Aber wie es zur Herausbildung religiöser Wahrheitsansprüche kam, welche empirisch nachweisbaren Quellen sie haben, ist irrelevant für die Frage nach ihrer Wahrheit (und nicht einmal notwendigerweise relevant für die Frage nach ihrer Rationalität). Für die Wahrheit einer Aussage ist die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit konstitutiv – und

²³ Vgl. ebd. 86f.

²⁴ Vgl. ebd. 26.

²⁵ Vgl. ebd. 22.

²⁶ Vgl. ebd. 115. Der eigene Gott ist nur „praktizierbar“, wenn Gott tatsächlich eigen wird, d.h. die Trias, Gott, Welt, Mensch nicht mehr nur als Einheit gedacht wird und die Trennung von Religion und öffentlichem Raum vollzogen wurde; vgl. Beck 2008, 25.

²⁷ Vgl. Beck 2008, 244.

²⁸ Beck ebd. 127.

die Frage nach ihrer Entstehung ist unerheblich. In den meisten Kontexten ist strikt zwischen Geltungs- und Entstehungsfragen zu unterscheiden.²⁹

In Becks Konzept haben religiöse Wahrheitsansprüche im traditionellen universalistischen Sinn (der u. a. durch das Nichtwiderspruchsprinzip geprägt ist) keinen Platz. Der Wert der „Einen Wahrheit“ muss letztendlich dem Wert der Friedensfähigkeit weichen.

Religion und Wahrheitsansprüche

Diese Probleme im Zusammenhang mit universalen religiösen Wahrheitsansprüchen lassen sich wohl nur durch den vollständigen Verzicht auf religiöse Wahrheitsansprüche umgehen.³⁰ Religiöse Äußerungen (beziehungsweise ihre Implikationen) sind dann eher nach dem Modell von künstlerisch-expressivistischen Äußerungen und Ausdrucksformen als in Analogie zu kognitiven Aussagen (von zum Teil metaphysisch-weltanschaulicher Art) zu verstehen.

Allerdings ist der Verzicht auf religiöse Wahrheitsansprüche ein sehr hoher Preis, denn er widerspricht nicht nur dem traditionellen Selbstverständnis zumindest der monotheistischen Weltreligionen, sondern unterhöhlt auch viele Funktionen, die Religionen für ihre Anhänger haben – nicht zuletzt die „weltbildhafte“ Funktion der sinngebenden Interpretation der Wirklichkeit im Ganzen. Es ist fraglich, ob ohne Wahrheitsanspruch eine im weitesten Sinne religiöse Haltung überhaupt möglich ist. Diese Frage lässt sich unter zwei Gesichtspunkten thematisieren: einmal unter einem funktional-anthropozentrischen; zum anderen unter einem theologisch-theozentrischen. Ich behandle zuerst den funktional anthropozentrischen Aspekt.

Religionen üben vielfältige Funktionen aus beziehungsweise sollen sie ausüben: Sie sollen Orientierung geben, sogenannte letzte Fragen einschließlich der Frage nach dem Sinn des eigenen Lebens und der Wirklichkeit im Ganzen beantworten, die Kontingenz des eigenen Lebens zu bewältigen helfen, die gemeinschaftliche Verehrung göttlicher Wesen ermöglichen, spirituellen Fortschritt fördern beziehungsweise spirituelle Führung geben, letztes Heil vermitteln usw. Die (rationale) Ausführung der meisten dieser Funktionen setzt einen Wahrheitsbezug voraus. Ohne die Überzeugung, dass ein bestimmter spiritueller Weg oder Zustand anderen Zuständen und Wegen vorzuziehen ist, ist keine vernünftige spirituelle Führung möglich, ohne Überzeugungen über die Natur eines endgültigen Heils keine Anleitung auf dem Weg zu diesem Heil. Die rationale Verfolgung eines religiösen Wegs zur Erreichung eines bestimmten Ziels setzt die Überzeugung voraus, dass das angestrebte Ziel erstrebenswert und der gewählte Weg für die Verwirklichung des Ziels geeignet ist.³¹

Der theologisch-theozentrische Aspekt setzt den monotheistischen Gottesbegriff voraus und kreist um den Begriff des sich Sorgens um Gott als dem Wichtigsten im ganzen Universum³², als unbedingt verehrungswürdigem und zu verehrenden Wesen, das uns unbedingt angeht³³. Hier steht nicht die Funktion Gottes oder eines religiö-

²⁹ Die einschränkende Klausel „in den meisten Kontexten“ soll Fälle berücksichtigen, in denen Behauptungen über die Entstehung oder Fundierung eines Wahrheitsanspruchs selbst Teil der Aussage sind, für die Wahrheit beansprucht wird.

³⁰ Obwohl sich das Widerspruchsprinzip auch für andere Sprechakte als Behauptungen formulieren lässt, z. B. für Imperative oder Bitten. Dies hängt damit zusammen, dass auch diese Sprechakte einen deskriptiv-kognitiven Kern haben. So ist für die erfolgreiche Ausführung des Sprechaktes der Aufforderung unabdingbar, dass klar wird, wozu aufgefordert wird. Die Aufforderung „Zeichne ein rundes Quadrat“ scheidet gerade deshalb, weil durch den in ihr enthaltenen Widerspruch der Inhalt der Aufforderung nicht deutlich werden kann.

³¹ Vgl. R. Swinburne, Glaube und Vernunft, Würzburg 2009.

³² Vgl. G. Lindbeck, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter, Gütersloh 1994, 56, der diese Kennzeichnung Gottes von W. Christian übernommen hat.

³³ Vgl. P. Tillich, Wesen und Wandel des Glaubens, Berlin 1966, 9.

sen Glaubens für den Menschen im Mittelpunkt des religiösen Interesses, sondern Gott um seiner selbst willen. Der Gläubige liebt Gott, und dies heißt, dass Gott ihm teuer ist, dass er ihn als in sich wertvoll anerkennt, sich um Gott (genauer: um Gottes Ehre) sorgt. Wenn das Verhältnis des Gläubigen zu Gott, zumindest dem Ideal nach, dieser Beschreibung entspricht, wird der Gläubige es als überaus wertvoll ansehen, Gott zu erkennen, weil erstens die Erkenntnis des höchsten Wesens einen Selbstwert besitzt,³⁴ zweitens es zur Liebe gehört, den Gegenstand der Liebe immer besser kennenzulernen und möglichst viele zutreffende Überzeugungen über den Gegenstand der Liebe zu erwerben, und drittens, weil nur wahre Überzeugungen über den Gegenstand der Liebe es (in nicht willkürlicher Weise) ermöglichen, sich zum Gegenstand der Liebe angemessen zu verhalten. Je mehr man etwas liebt, umso wichtiger wird Wahrheit.³⁵

Die devotionale, praktische und (falls vorhanden) sakramentale Lebensform benötigt irgendein Minimum an Artikulation, worum es in ihr überhaupt geht: Einige aussagefähige Formulierungen ... sind unumgänglich. Genau so wie das religiöse Leben nicht von seinem kollektiven Ausdruck getrennt werden kann, so kann es nicht von einem Minimum an ausdrücklicher Formulierung abgeschnitten werden. Der Glaube, die Hoffnung richten sich auf irgend etwas.³⁶

In diesem Zitat Charles Taylors klingt mit dem Stichwort des „kollektiven Ausdrucks“ ein zweiter Kritikpunkt an Becks Konzeption einer Religion des eigenen Gottes an, der hier nur angedeutet werden soll: Im Gefolge von Becks Verzicht auf religiöse Wahrheitsansprüche kommt es zu einer problematischen Subjektivierung und (als deren Folge) Individualisierung von Religion und religiösem Glauben. Bestimmte Ziele von Religionen erfordern zu ihrer Verwirklichung Gemeinschaft oder werden durch eine solche zumindest gefördert. Dies gilt per se für das Ziel gemeinsamer religiöser Verehrung und der Verwandlung der Wirklichkeit hin zu einer von Gott gewollten Gestalt. Auch solche religiöse Funktionen, wie das Angebot von spiritueller Orientierung und Anleitung oder der Hilfe bei der Beantwortung sogenannter letzter Fragen, der Bewältigung der Kontingenz des eigenen Lebens und der Wirklichkeit im Ganzen werden mit dem Rückhalt einer Gemeinschaft und ihrer Tradition leichter erfüllt.

Universale religiöse Wahrheitsansprüche und religiöse Intoleranz und Gewalt

Beck selbst weist immer wieder auf zu erwartenden Einwände hin und verschweigt nicht mögliche Probleme des Konzepts des Eigenen Gottes und der damit einhergehenden Subjektivierung und Individualisierung. Er rechnet auch mit Widerstand aufseiten der Religionen gegen seine Konzeption des Eigenen Gottes; aber diese Schwierigkeiten wiegen für ihn nicht deren möglichen Vorteile auf, vor allem in Bezug auf die Sicherung des Weltfriedens. Aber können Religionen nur einen Beitrag zum Frieden leisten beziehungsweise ihn nicht massiv bedrohen, wenn sie auf universale Wahrheitsansprüche verzichten? Wie sieht, rein logisch beziehungsweise normativ betrachtet, das Verhältnis zwischen (strittigen) universalen Wahrheitsansprüchen und Toleranz/Gewalt aus?

³⁴ *Aristoteles*, *De partibus animalis*, 644b22ff.: „Die Substanzen, welche von Natur aus bestehen, sind teils ungeworden und unvergänglich alle Zeit hindurch, teils haben sie am Werden und Vergehen Anteil. Und es hat sich ergeben, daß uns über jene (erstgenannten), die wertvoll sind und göttlich, weniger Einsichten zur Verfügung stehen ... Wenn man die erstgenannten Substanzen auch nur in kleinem Maße erfaßt, so ist dies wegen der Wertschätzung ihrer Erkenntnis lustvoller als alles bei uns, wie es auch lustvoller ist, von dem, was man liebt, ein beliebiges kleines Stück zu sehen als vieles andere Große mit Genauigkeit“ (Übersetzung: *W. Kullman*).

³⁵ Vgl. *L. Zagzebski*, *On Epistemology*, Belmont/CA 2009, 9.

³⁶ *C. Taylor*, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt am Main 2002, 29.

Meine These lautet, dass der Eigene Gott weder notwendige noch hinreichende Bedingung für religiösen Frieden ist. Beck scheint dies in Bezug auf den Aspekt der hinreichenden Bedingung einzuräumen. Die Konzeption des Eigenen Gottes ist aber auch keine notwendige Bedingung. Universale religiöse Wahrheitsansprüche machen nicht eine exklusivistische Beziehung zu anderen Religionen nicht unausweichlich, die diesen jegliche Wahrheitskenntnis oder positive Heilsrelevanz abspricht, geschweige denn irgendwelche Anwendung von Gewalt oder andere Formen der Intoleranz zulässt oder fordert.³⁷

Angenommen, es gäbe eine Offenbarung der moralischen Vollkommenheit und universalen Liebe Gottes und eines daraus resultierenden Gebots auf Gewaltverzicht, die mit universalem Wahrheitsanspruch verkündet würde, so würde diese gerade aufgrund ihres universalen Wahrheitsanspruchs für ihre Gläubigen eine unbedingte Friedenspflicht begründen und jegliche Ausübung von Zwang in religiösen Angelegenheiten und jeden Ausschluss Andersgläubiger von der Liebe Gottes und menschlicher Achtung verbieten. Die großen monotheistischen Religionen wie das Christentum, die sich im Kern auf eine solche Offenbarung stützen, mögen dem Inhalt dieser Offenbarung und den sich daraus ergebenden praktischen Anforderungen nur selten gerecht geworden sein und dadurch ihren Wahrheitsanspruch problematisch erscheinen lassen. Aber dies allein spricht noch nicht gegen die Möglichkeit einer Offenbarungsreligion, die an ihrem universalen Wahrheitsanspruch festhält und trotzdem – oder gerade deswegen – wesentlich tolerant und friedfertig ist und zumindest normativ (wenn nicht faktisch) Gewalt verhindert. Es ist nicht zuletzt Aufgabe der philosophischen Aufklärung, philosophisch, ethisch und religiös inadäquate Bestandteile von Religionen zu kritisieren und die Größe und Reinheit des Wahren Gottes, über den nichts Höheres hinaus gedacht werden kann, zu bewahren. Eine solche philosophische Kritik müsste z. B. darauf hinweisen, dass etwa die Schlussverse von Psalm 137³⁸ in einem wörtlichen Verständnis nicht als göttlich inspiriert gelten können, da dies einem philosophisch und ethisch adäquaten Gottesverständnis (wie es auch grundsätzlich die biblische Botschaft prägt) widersprechen würde und sie deswegen in einem übertragenen Sinn verstanden werden müssen.

In dem vom Preußenkönig Friedrich II. geschriebenen Libretto zu der von C. H. Graun vertonten Oper „Montezuma“ fragt der als liberaler und friedensliebender edler Wilder stilisierte Aztekenkönig Montezuma den Eroberer Cortéz: „Was soll ich von einem Glauben halten, der lehrt, jeden Menschen zu verachten, welcher seine eigene Meinung nicht teilt?“³⁹ Die Antwort auf diese Frage ist offensichtlich. Aber der Wahre Gott zeichnet sich gerade durch moralische Vollkommenheit und grenzenlose Liebe zu allen Geschöpfen aus, woraus für die Gläubigen des Wahren Gottes folgt, dass kein Mensch verachtet werden darf und jeder Mensch unverlierbare Würde besitzt. Diesen wesentlichen Bestandteil des rationalen Kerns des Glaubens an den Wahren Gott zu bewahren, ist Aufgabe jeder theologisch-philosophischen Reflexion auf den Wahren Gott und den Glauben an ihn.⁴⁰ Die humanisierende Wirkung des Glaubens an diesen

³⁷ Dies wurde z. B. in der religionstheologischen Diskussion der letzten Jahrzehnte innerhalb der katholischen und evangelischen Theologie deutlich; zum kontingent-geschichtlichen Verhältnis von universalen (religiösen) Wahrheitsansprüchen und Gewalt siehe knapp *H. Joas*, Welche Gestalt von Religion für welche Moderne, in: *M. Reder/M. Rugel*, (Hgg.), Religion und die umstrittene Moderne, Stuttgart 2010, 210–223, 217: „Empirisch trifft es einfach nicht zu, dass die Tendenz zur Entgrenzung der Gewalt in der bisherigen Geschichte vornehmlich auf Seiten moralisch-universalistischer Kriegsparteien lag.“

³⁸ „Tochter Babel, du Zerstörerin! Wohl dem, der dir heimzahlt, was du uns getan hast! Wohl dem, der deine Kinder packt und sie am Felsen zerschmettert“: Psalm 137, 8f.

³⁹ Zitiert nach: C. *Spahn*, Edell, preußisch, wild. Das Festival Theater der Welt hat die Oper „Montezuma“ von Carl Heinrich Graun und Friedrich dem Großen ausgegraben, in: Die ZEIT 28/2010, 53.

⁴⁰ „Theologische Argumente und die in ihnen verwendeten philosophischen Begriffe haben die Aufgabe, die Religion vor Selbstmissverständnissen zu bewahren“: R. *Schaeffler*, Philosophisch von Gott reden, Freiburg i. Br. 2006, 30; zitiert nach *F. Ricken*, Lesen im Buch der Welt?

Gott und der Anspruch an die theologisch-philosophische Reflexion zur Bewahrung dieses humanen Gehalts ist gerade Ergebnis des universalen Wahrheitsanspruchs des Glaubens an den wahren Gott und steht dem nicht entgegen. Zweifellos kommt Becks Studie das Verdienst zu, das Phänomen der Religion ernst zu nehmen und nicht als im Prozess der Modernisierung aussterbendes Modell anzusehen (radikale Säkularisierungsthese), auf die Ausdrucksform einer pathologischen Leichtgläubigkeit zu reduzieren (wie z. B. Dawkins oder Dennet) oder sich einseitig auf den „polemogenen“ Charakter der monotheistischen Religionen zu konzentrieren (Sloterdijk), sondern deren zivilisierendes Potenzial herauszuarbeiten – ohne dabei ihre Ambivalenz zu unterschlagen. Aber die Rolle, die Beck den Religionen zuweist, können diese nicht in der von Beck konzipierten Weise spielen, ohne sich selbst aufzulösen oder zumindest soweit zu transformieren, dass sie für einen Großteil ihrer Anhänger ihre Identität verlieren und die ihnen von Beck zgedachte Funktion nicht mehr erfüllen können.

Zum Verhältnis von religiösem Glauben und Philosophie, in: *T. M. Schmidt/S. Wiedenhofer* (Hgg.), *Religiöse Erfahrung*, Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie, Freiburg i. Br./München 2010, 117–122, 118. Genauso ist es Aufgabe der theologisch-philosophischen Kritik, Religionen vor Vereinnahmung und Funktionalisierung z. B. in kriegerischen Konflikten oder in politisch-gesellschaftlichen Debatten, ebenso wie um Religionen als Teil der „Leitkultur“ einer Gesellschaft, zu schützen.