

Bluttrübe Zeiten? Slavoj Žižek über Religion und Atheismus

Unter der Überschrift »Bluttrübe Zeiten. Die Antinomien der toleranten Vernunft und die Würde des Atheismus«¹ legte der Philosoph und Psychoanalytiker Slavoj Žižek kürzlich eine bemerkenswerte Nachlese zum unseligen Karikaturenstreit vor, der in einer dänischen Zeitung seinen unscheinbaren Ausgang nahm, sich aber zu einer weltweit diskutierten Affäre auswuchs. Mit einer für Žižek typischen Verknotung von philosophischen, politisch-ökonomischen und psychoanalytischen Einsichten analysiert er die kulturellen sowie gesellschaftlichen Rahmenbedingungen des Fundamentalismus und beschreibt dann die Paradoxien des europäischen Toleranzmodells, die sich stets an ihren äußeren Grenzen entfalten: Wie weit darf die Toleranz gegenüber der Intoleranz reichen? Besitzt die liberale, demokratische Gesellschaft ausreichend Ressourcen, um dem Fundamentalismus an ihren Rändern entschieden entgegenzutreten? Wie lässt sich ein drohender Pakt zwischen den religiösen Fundamentalisten und den politisch korrekten Verfechtern der Toleranz verhindern? Die einzige politische Kraft, so Žižek, die europäische Muslime nicht zu Bürgern zweiter Klasse degradieren, sondern ihnen die Entfaltung ihrer religiösen Identität ermöglichen, sind „die »gottlosen« atheistischen Liberalen, während diejenigen, die ihrer religiösen sozialen Praxis am nächsten stehen, ihr christliches Spiegelbild, ihre größten politischen Feinde sind“. Zur Untermauerung dieser These bemüht Žižek eine historische Analogie. In seiner Analyse der Verwerfungen während der Französischen Revolution 1848 habe Marx auf den paradoxen Status der regierenden (republikanischen) Ordnungspartei hingewiesen. Erst sie ermöglichte die Vereinigung der beiden royalistischen Fraktionen, nachdem sie sich, als sie noch allein das Feld beherrschten, gegenseitig paralytisiert hätten. Man könne offensichtlich nicht generell Royalist sein, sondern müsse immer einer bestimmten Richtung angehören. Die einzige Möglichkeit dazu wäre, ein Republikaner zu sein. Daran knüpft Žižek nun die entscheidende Frage, ob dieses Modell nicht analog auch für die Religionen gelte: „Auch hier kann man nicht generell religiös sein, sondern muß an einen Gott oder einige Götter glauben – zum Nachteil der anderen.“ Das Scheitern aller Bemühungen, die Religionen zu einen bzw. vereinen, beweise, dass die einzige Möglichkeit, generell religiös zu sein, nur „unter dem Banner der »anonymen Religion des Atheismus«“ bestehe. Was wir deshalb heute benötigten, sei „eine ordentliche Prise des guten alten Atheismus“. Angesichts des Furors, den der religiöse Eifer weltweit entfessele, biete der Atheismus möglicherweise die einzige Chance auf wahren Frieden. Meinte Dostojewski in seinem Roman »Die Brüder Karamasow« noch vor den Gefahren des Nihilismus warnen zu müssen (»Wenn es keinen Gott gibt, ist alles erlaubt«), so gelte es heute diesen Satz, wie André Glucksmann vorgeschlagen habe, in seine Gegenrichtung zu lesen: »Wenn es

Gott gibt, dann ist alles erlaubt«, selbst das In-die-Luft-Sprengen zahlloser unschuldiger Menschen. Die humanisierenden ethischen Potentiale der Religion seien gegenwärtig insbesondere im Atheismus aufgehoben. Fundamentalisten vollbringen gute Taten, um Gottes Willen zu erfüllen oder Erlösung zu verdienen, Atheisten „tun Gutes einfach deshalb, weil es richtig ist, Gutes zu tun“. Die Geschichte des europäischen Atheismus biete daher eine Lektion in Würde und Mut. Durch das Fehlen einer höheren Autorität akzeptiere eine atheistische Position den bitteren Ausgang des Lebens, sie fühle sich dem Realitätsprinzip verpflichtet und lehne jedes einseitige Insistieren auf einer Wahrheit als etwas autoritär Aufgelegtes ab. Der Text schließt mit einer Reflexion über das Gewaltpotential der Sprache, da jeder Diskursraum auf einer Durchsetzung des „Herrensignifikanten“ (Lacan) gründe und die Realität erst durch ihre übermäßige Symbolisierung zur unerträglichen Last aufgeladen werde.

Žižeks Analyse, die selbst in ihren problematischen Passagen noch eine hohe argumentative Kraft entfaltet, drängt in mehrfacher Hinsicht zur Rückfrage. Sie reproduziert nämlich ein Vorurteil, das sich in der intellektuellen Debatte allen differenzierenden Untersuchungen zum Trotz hartnäckig hält: die latente Identifizierung von Religion und Fundamentalismus bzw. Intoleranz. Dieser Vorwurf begleitet die (monotheistischen) Religionen seit Anbeginn, ganz selbstverständlich werden sie mit aggressiver Frontstellung gleichgesetzt, mit Abgrenzungsverhalten und Superioritätsansprüchen, latenter oder offener Gewaltneigung. Der Gottesglaube eigne sich nicht für den Traum der Menschheit nach Einheit, sondern produziere seinerseits permanenten Streit und Differenz. Dieser trübe und flüchtige Blick auf die verwobenen Selbstverhältnisse des Religiösen setzt sich ungebrochen in der Beschreibung seines Gegenmodells fort, des europäischen Atheismus. Doch gerade seine Geschichte im 20. Jahrhundert bietet Anlass zu Skepsis und Vorsicht, wenn man nur an die ungezählten Menschen denkt, die in seinem Namen, im Namen von Realismus und Fortschritt, ihr Leben verloren haben. Der Atheismus ist vor den Gefahren der uniformierenden Gewalt nicht stärker gefeit als die Religionen, hier gibt es weder einen historisch begründeten noch aus der Argumentationskette ableitbaren Vorteil. Beide sind dem Verdikt der Gewaltanfälligkeit unterworfen, beide können auf eine Geschichte von Terror und Zwang zurückblicken. Deshalb braucht es andere, inhaltliche Kriterien, die den Vorzug und die höhere Plausibilität des jeweils favorisierten Konzeptes begründen.

Alle großen monotheistischen Religionen entwickeln in ihren Basistexten und Grunddokumenten starke Traditionslinien, die sich selbst gegen Kleinstformen von Gewalt und Zwang, von Intoleranz und Verwerfung wenden. Und dies nicht aus einem praktischen Kalkül heraus, sondern aus strikt theologischen Gründen. »Gott ist im Himmel, du bist auf der Erde, also mach nicht viele Worte!« Mit dieser lapidaren Formulierung trifft das Buch Kohelet (5,1) den heißen Kern des religiösen Verhältnisses, wie er die jüdisch-christliche Überlieferung konstituiert.

Er besagt nichts weniger, als dass die Differenz zwischen Gott und den Vorstellungen, die sich Menschen von ihm machen, nicht aufgelöst werden kann. Diese ist für den Glauben konstitutiv und zwingt zu Suchbewegungen, die im Grunde nie an ihr Ende kommen: »Ist der Mensch am Ende angelangt, steht er noch am Anfang.« (Sir 18,7) Das Bedrohungspotential der Religionen resultiert aus der Versuchung, diese Differenzen einzuebnen, Eindeutigkeiten herzustellen, die Frage durch Ausrufezeichen zu ersetzen. Wer wollte bestreiten, dass die Religionen über weite Strecken ihrer Geschichte immer wieder den Planierungsversuchen erlegen sind, der Eifer des Bekenntnisses die Furcht vor den Differenzen ergriff?

Jenseits der atheistischen Alternative gibt es also von innen her, aus der Struktur des Glaubens heraus, Gegenstrategien zur fundamentalistischen Versuchung. Sie führen zu einer expliziten Stärkung der Differenzstruktur und betonen den konstitutiven Unterschied zwischen »Gott« und unseren Vorstellungen bzw. Bildern von ihm. Die vermeintliche Stärke des religiösen Fundamentalismus, das unhinterfragbare, durch nichts problematisierbare Festhalten an bestimmten, jedoch ausgewählten Wahrheiten und Überzeugungen, die muntere Reduktion von Komplexität, das unvermittelte Offenbarungsverständnis, all das markiert zugleich seine eklatante Schwäche. Denn dieses Programm lässt sich nur als Antithese formulieren und leben, als partieller Ausstieg aus den Widrigkeiten und Rätseln des Daseins, getragen vom Gefühl der Überlegenheit und der Aufteilung der Welt in Gut und Böse, wobei man selbstverständlich zu den Guten gehört. Ohne sein unerschöpfliches Reservoir an Ressentiment und deutlicher Frontstellung bliebe der Fundamentalismus nur eine Fußnote der Religion (und der Politik), aber durch die geheime Sympathie vieler Eliten und durch die müde Ignoranz der aufgeklärten Zeitgenossenschaft sickert er immer tiefer in die Zentren der religiösen Gemeinschaften und der politischen Gesellschaften ein. Indem er die Suche nach praktischen Alternativen abkürzt und vorschnell auf Autorität verweist, reduziert der Fundamentalismus die konstitutive Vielfalt des Glaubens und setzt damit eine seiner zentralen Grundbestimmungen außer Kraft, dass er ein Ereignis der bedingungslosen Freiheit ist, das nicht in einer autoritären Geste, sondern allein im Modus des Weges und der Offenheit Gestalt annehmen kann. Wo diese Grunddimension des Glaubens sistiert wird, öffnet sich der Raum für das latente Gewaltpotential, das die Gottesgrammatik in ihrer kontingenten Form zur Verfügung stellt. Es braucht daher nicht ein Mehr an Atheismus, sondern ein Mehr an Entschiedenheit, den unterschiedlichen Reduktionismen und Verkürzungen sowie dem mangelnden Respekt vor der Freiheit der anderen innerhalb der eigenen Traditionen offensiv entgegenzutreten. Denn sie sind es, die in der gegenwärtigen kulturellen Stimmung das helle, vielfach gespiegelte Licht des Glaubens trüben und die Forderung nach mehr Atheismus so plausibel erscheinen lassen.