



Joachim Weber

Religionslosigkeit, Fundamentalismus und radikale Weltliebe

Das Religiöse, so die These im folgenden Beitrag, thematisiert einen Umgang mit dem Unverfügbaren und steht damit im Widerspruch zur okzidentalen Kultur der Verfügbarmachung und Verdinglichung. Dabei erleben wir, dass religiöse Menschen sich gegen diese Verfügungs-ideologie wehren. Schauen wir religionsvergleichend auf das Phänomen des Religiösen, insbesondere auf die mystischen Traditionen verschiedener religiöser Traditionen, dann fällt das radikale Moment von Religiosität auf. Der Fundamentalismus bezieht sich auf eigenartige Weise auf dieses radikale Potential, aber so, dass es gleichzeitig das Unverfügbare wieder verfügbar zu machen trachtet und auf diese Weise auslöscht. Dabei kann gerade die religiöse Radikalität dazu beitragen, die Welt in ihrer Unverfügbarkeit radikal zu lieben.

1. Religion in der okzidentalen Moderne

Ist das Religiöse modernitätsfähig? Oder löst es sich vielmehr angesichts der Moderne und der Postmoderne auf? Vieles spricht zunächst für die Auflösungsthese. Die bürgerliche Aufklärungsphilosophie erklärt uns, dass wir nur insoweit modern sind, als wir uns aus unserer selbstverschuldeten Unmündigkeit befreien und selbst erkennen (Kant 2000a), also nur solche Wahrheiten akzeptieren, die wir je selbst als unhintergebar erkennen (Kant 2000b). Wir unterwerfen uns nur noch dem zwanglosen Zwang des besseren Arguments (Habermas 1991), dem Vernunftzwang. In dieser Position der Aufklärung scheint beispielsweise für eine göttliche Offenbarung, auf die wir hören können, aber über die wir nicht denkend verfügen, welcher Herkunft sie auch immer sei, schlicht kein Platz.

Die Selbstverfügung erleben wir in der Moderne jedoch nicht nur im Kontext des Denkens. Die Moderne zeigt sich vielmehr als Kultur des Verfügbarmachens. Technische Entwicklung bewirkt, dass nicht nur das Denken in unserer je eigenen

Hand liegt, sondern auch die Welt, die uns unmittelbar umgibt, umstellt ist mit Dingen und Prozeduren, die von Menschen gemacht sind mit der Absicht, die Selbstverfügung über immer mehr Lebensbereiche zu gewährleisten. Unser Handeln engt sich ein auf ein strategisches Verfügungsplanen; wir kreisen eigentlich nur noch um uns selbst und unsere menschlichen Artefakte. Unser Körper wird von uns medikamentös stabilisiert, unsere Mobilität durch technische Fortbewegungsmittel bestimmt, die wir selbst lenken und die damit zunehmend unsere räumliche und zeitliche Autonomie garantieren. Diese Autonomie vervollständigt sich durch die Tatsache, dass die Fortschritte der Kommunikationstechnologie ermöglichen, dass Kommunikation mehr und mehr unabhängig davon gelingt, wer wo und wann gerade Information gibt oder empfängt. Selbst unsere Gefühle werden durch technische Therapieprozeduren und mentale Optimierungsstrategien manipulierbar, so dass wir unser geistiges und psychisches Potential immer mehr erweitern können, und selbst über unseren eigenen Tod verfügen wir Menschen mithilfe einer Patientenverfügung, in der wir festlegen, wann die technischen Maßnahmen zur Aufrechterhaltung unserer Lebensfunktionen einzustellen sind. Mehr und mehr versuchen wir schließlich, über unser Erbgut zu verfügen und damit die Eigenschaften unserer Nachkommen zu bestimmen (Sandel 2008: 65ff., 105ff.). Die technologische Moderne kommt dem uralten Menschheitsstraum nahe, dass wir Menschen wie Gott werden und uns somit die Erde restlos untertan ist (Gen 1,27; Aischylos: Prometheus). Wir registrieren dabei im Allgemeinen nicht, dass wir recht besehen das Ensemble gesellschaftlicher Umstände sind und somit auch die technischen Umstände als von uns selbst geschaffene gesellschaftliche Umwelt uns in unserer Wahrnehmung, unserem Denken und unserem Verhalten (Böhme 2008) unmerklich bestimmen, noch bevor wir über sie verfügen können. Wir werden zu Nachzüglern unserer eigenen technischen Produkte (Anders 1988: 16). Doch subjektiv bleiben wir in der Regel der Phantasie verhaftet, dass wir jederzeit uns selbst bestimmen, weil schließlich wir es sind, die die Knöpfe drücken, ohne dabei zu bemerken, wie abhängig wir längst geworden sind von unserer technisierten Umwelt.

Wir verlieren in unserer hochtechnologisierten Lebensweise insbesondere die menschliche Kompetenz, mit dem Unerwarteten und Unplanbaren umzugehen, uns einzulassen auf das, worüber wir nicht verfügen und das wir deshalb auch nicht ändern können; damit geht auch die Fähigkeit verloren, uns in diesem unverfügbaren Vorgegebenen einzurichten; wir verlieren anders ausgedrückt die klassische Tugend der Klugheit, mit der traditionell die Kunst des Umgangs mit dem Unverfügbaren gekennzeichnet wurde (Weber 2012). Denn genauer betrachtet holt uns das Unverfügbare immer wieder ein. Kein Mensch bestimmt beispielsweise selbst

Ort, Zeit und Umfeld seiner Geburt und seines Werdens, obwohl diese Faktoren in herausragender Weise unsere Persönlichkeit bestimmen. Unser Gewordensein bleibt zum größten Teil Schicksal, mit dem wir irgendwie umzugehen haben. Auch noch so viele technische gestützte Apparaturen und Prozeduren können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die menschliche Existenz sich als in hohem Maße verletzungsoffen zeigt (Butler 2014: 136). Unsere Körperlichkeit ist nicht resistent gegenüber körperlichen Angriffen, wir verfügen über keine natürliche Rüstung gegenüber psychischen Verletzungen, unsere vielfältige Bedürftigkeit beinhaltet eine deutliche Sensibilität gegenüber äußeren Reizen, die uns manipulierbar macht, und unsere Kommunikation schließt immer an andere Kommunikation an, auf die sie sich bezieht, aber die sie nicht zu kontrollieren vermag. Wir Menschen sind mitnichten Herr unserer selbst (104), vielmehr entsteht das, was wir personale Identität nennen, erst auf der Basis unserer spezifischen Reaktionen auf die Tatsache, dass wir unserer Umwelt ausgesetzt sind, ja von ihr verfolgt werden (117ff.). Menschen können sich ein Leben als Inseln, unberührt von ihrer Umwelt, einfach nicht leisten. Kein Mensch kann sich absichern gegen vielfältige unerwartete Schicksalsschläge, die uns einholen können, die aber zur Folge haben können, dass alle unsere Pläne plötzlich zunichte werden. Und schließlich: Niemand kann den Zeitpunkt seines Todes planen, es sei denn, er kommt ihm zuvor.

Doch was wir gestalten können, ist unsere Einstellung zum schicksalhaften Geschehen, das uns umgibt. Diese dritte Ebene der Selbstverfügung lehrt uns der postmoderne Konstruktivismus. Dort wird uns beigebracht, dass die Dingwelt, über die wir nicht verfügen, die objektive Wirklichkeit, zwar irgendwie existiert, wir jedoch nichts über sie wissen können und sie deshalb irrelevant ist (Glaserfeld 2004, Luhmann 1993). Übrig bleiben die von uns selbst vollzogenen Denkkonstruktionen, über die wir meinen, allein die Verfügungsgewalt zu haben. Die Wirklichkeit außerhalb dieser Konstruktionen wird zum „Rauschen“ erklärt, das uns nichts mehr zu sagen hat. Die systemische Methodik lehrt uns die praktische, insbesondere die zwischenmenschliche Handhabung dieser Einsicht. Mit der totalen Verfügbarkeit meiner eigenen Welt der Konstruktionen korrespondiert die totale Unverfügbarkeit der Konstruktionen anderer. Doch systemisch entziehen sich die Konstruktionen anderer nicht gänzlich der Manipulation und damit der Verfügung. Ich kann methodisch diese Konstruktionen zumindest irritieren, was das System aus diesen Irritationen letztlich macht, entzieht sich jedoch meiner Verfügung. Ziel ist es, zum alleinigen Autor unserer je eigenen Biografie zu werden. Fortan tragen wir allein die Verantwortung für diese Biografie. Wenn Dinge geschehen, die nicht in diese Biografie passen, liegt es an uns, die Einstellung dazu zu verändern.

Viele Thesen sprechen dafür, dass die okzidentale Moderne und erst recht die Postmoderne dafür sorgen werden, dass das Religiöse sich von selbst erledigen wird, weil es dafür in diesem Kosmos der Selbstverfügung keinen Platz gibt. Und dennoch behält augenscheinlich die klassische Säkularisierungsthese nicht Recht (Graf 2013: 7). Die Welt der Verfügbarkeit hinterlässt bei vielen Menschen einen faden Beigeschmack der Versachlichung, der Verarmung, der Entfremdung. Das moderne bzw. postmoderne Projekt der Verfügbarkeit versagt, denn je mehr wir verfügen wollen, desto ungeübter werden wir im Umgang mit dem Unverfügbaren und desto angstbesetzter wird dieses: „Der Furcht wähnt [der Mensch] ledig zu sein, wenn es nichts Unbekanntes mehr gibt. Das bestimmt die Bahn der Entmythologisierung, der Aufklärung, die das Lebendige mit dem Unlebendigen ineinssetzt wie der Mythos das Unlebendige mit dem Lebendigen. Aufklärung ist die radikal gewordene mythische Angst. Die reine Immanenz des Positivismus, ihr letztes Produkt, ist nichts anderes als ein gleichsam universales Tabu. Es darf überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist.“ (Horkheimer/Adorno 1985: 22) Die Aufklärung als Projekt der Verfügbarmachung muss alles Unverfügbare konsequent unterbinden, die Fügung ausmerzen und durch Selbstverfügung ersetzen, während solcher Ausschluss erst unsere Inkompetenz im Umgang mit dem Unverfügbaren und damit die Angst vor jenem steigert.

Menschen, die sich als religiös verstehen, durchschauen oftmals den Selbstbetrug der aufklärerischen Verfügungskultur und verweisen darauf, dass die Verfügbarmachung nicht der letzte Imperativ unserer Kultur sein kann. Dabei wird nicht nur vorgebracht, dass das Projekt der Verfügbarmachung der Welt unrealistisch ist, sondern auch, dass ein Verfügungsdenken eine radikal vereinfachte und verarmte Lebensweise impliziert. Ganze Bereiche menschlicher Erfahrung müssen in einer aufklärerischen Verfügungskultur ausgeblendet werden. Die Menschen dieser so verstandenen Aufklärungskultur begegnen letztlich nur noch sich selbst, und das auch nur noch in der kastrierten Form berechenbarer subjektiver Vollzüge, die jede Überraschung möglichst unterbindet und in Berechenbarkeit verwandelt. Horkheimer und Adorno formulieren dies in einer Gegenüberstellung von vormoderner Kultur religiöser Besetzung des Unverfügbaren – dem Animismus – und moderner, aufklärerisch-industriell geprägter Kultur der Versachlichung: „Der Animismus hatte die Sache beseelt, der Industrialismus versachlicht die Seele“ (1985: 34). Die Welt der als unverfügbar erlebten heiligen Gegenstände und Prozeduren verwandelt sich in der Moderne in eine Welt der totalen Verfügbarkeit von austauschbaren, verdinglichten Subjekten.

Das Religiöse trägt vor diesem Hintergrund in vielen Kontexten – insbesondere im Kontext radikaler Religiosität – deutlich modernitätskritische Züge. Die okzidentale Moderne wiederum zeigt sich ausdrücklich antireligiös. Klassische Begriffe zur Kennzeichnung des Religiösen werden als nicht mehr zeitgemäß ausrangiert wie Glaube, Gnade, Erlösung, Hingabe, Anbetung, Andacht, Gebet, Frömmigkeit. Religiöse Menschen gelten in der Moderne als unmündig, autoritätshörig, rückständig, unselbständig und engstirnig. Hinzu kommt eine radikale Kritik an der Rolle der traditionellen Institutionen des Religiösen in unserer Kultur, den Kirchen und Religionsgemeinschaften, deren religiöser Erfahrungsbezug verleugnet wird, um deren Intentionen ausschließlich zu reduzieren auf Machterhalt, Traditionalismus und Scheinheiligkeit. Doch führt diese zunehmende „Religionslosigkeit“ (Bonhoeffer 1990: 139ff.) unserer Kultur nicht zu einer Auflösung des religiösen Phänomens, sondern interessanterweise zu einer Wiederkehr des Religiösen in veränderter, eben modernisierter Begrifflichkeit und Organisation. Dazu gehören Begriffe wie Spiritualität, Gewährsein, Achtsamkeit, Transzendenz, Retreat, Meditation oder Versenkung, die sich in scheinbar frei organisierten Formen wie Freikirchen oder synkretistischen Neugründungen im Bereich von New Age etc. entwickeln, oder sich rein privatisiert als Patchwork-Frömmigkeit vollziehen. Der Sinn für das Religiöse sucht auch in der Postmoderne noch nach neuen Ausdrucksformen. Er scheint sich nicht durch die postmoderne Ideologie der Verfügbarmachung unterbinden zu lassen. Das Religiöse scheint also irgendwie tatsächlich trotz aller Anzeichen modernitätsfähig, wenn nicht gar modernitäts-transzendierend zu sein.

2. Das Phänomen des Religiösen

Das religiöse Bewusstsein in den Spielarten unterschiedlichster religiöser Bindung erfährt sich als von Gott bzw. einem anonymen Göttlichen „schlechthin abhängig“ (Schleiermacher 1984: 31; Stock 2005: 47) und ringt darum, mit dem damit verbundenen Gefühl des Ausgeliefertseins gegenüber der göttlichen Unberechenbarkeit fertig zu werden, indem es beispielsweise nach rituellen Vollzügen sucht, die diese Unberechenbarkeit zu beeinflussen vermag, oder aber an dem Vertrauen arbeitet, um das Gefühl der eigenen Ohnmacht gegenüber der göttlichen Übermacht zu stabilisieren. Das Religiöse tritt damit auf als klassischer Gegenentwurf zur modernen Kultur der Verfügbarmachung und der damit verbundenen Hegemoniebestrebungen, die Welt, die Natur, den Alltag, die Menschen etc. in den Griff zu bekommen. Das Göttliche signalisiert in den verschiedensten Religionen das schlechthin Unverfügbare, das sich in den monotheistischen Hochkulturen

sogar der Abbildbarkeit entzieht, obwohl es sich gleichzeitig im geschichtlichen Verlauf als in höchstem Maße wirksam zeigt. Das *Heilige* (lateinisch *sanctus* von *sancire* – umzäunen) ist zunächst der Bereich, der sich erst dann erschließt, wenn wir die Welt des Profanen verlassen. Er ist der vom Alltäglichen räumlich oder aber mental abgetrennte Bereich, den nicht jeder und erst recht nicht ohne Vorbereitung betreten kann, bis hin zum Allerheiligsten, zu dem Zugang nur Eingeweihten und dies nur zu bestimmten Zeiten und nur unter bestimmten Bedingungen vorbehalten ist. Wollen wir das Heilige erfahren, sind wir dazu aufgerufen, uns der Alltagsvollzüge zu entledigen – leer zu werden und damit offen für jenes andere. Die Denk-, Wahrnehmungs- und Verhaltensgewohnheiten, die unser Alltagsleben prägen, funktionieren nicht beim Eintritt in die Welt des Heiligen, vielmehr stehen sie diesem Eintritt im Wege. Die Erfahrung des Heiligen vollzieht sich in vom Alltäglichen für dieses Heilige getrennten Orten und Zeiten, sie bedarf der Riten des Überschreitens der Schwelle zu dieser anderen Welt (Eliade 1998: 14).

Dieses Erfahrungsmoment der Transzendenz als Doppelseitigkeit der Welt in eine profane Sphäre auf der einen Seite und eine sakrale bzw. heilige auf der anderen Seite wird durch das zweite Strukturmoment religiöser Erfahrung sofort wieder aufgehoben, das sich als Einheits- bzw. Unendlichkeitserfahrung klassifizieren lässt. Im Zugang zur Welt des Heiligen erscheint diese als von der alltäglichen Welt getrennt, doch hebt die eigentliche Erfahrung dieses Heiligen diese Trennung gleich wieder auf: „Ich weiß nichts von einer ‘Welt’ von einem ‘Weltleben’, die einen von Gott trennten; was so genannt wird, ist das Leben mit einer verfremdeten Eswelt, das erfahrende und gebrauchende. Wer wahrhaft zur Welt ausgeht, geht zu Gott aus. Sammlung und Ausgehen, beide wahrhaft, das Ein-und-andere, welches das Eine ist, tut not.“ (Buber 1995: 91) Während unser alltägliches Bewusstsein die Dinge, mit denen wir umgehen, nebeneinander und damit mehr oder weniger getrennt voneinander wahrnimmt, erlebt das religiöse Bewusstsein die gleichen Dinge und sich selbst ursprünglich mit einer alles Einzelne übersteigenden Unendlichkeit verbunden (Schleiermacher 1984 I: 35). Die Grenzen der Dinge ebenso wie die eigenen Grenzen erscheinen als nachträglich gegenüber der Grenzenlosigkeit des Göttlichen, in dem alle Dinge und Subjekte aufgehoben sind: „Alles Endliche besteht nur durch Bestimmung seiner Grenzen, die aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten werden müssen.“ (Schleiermacher 1977: 37) William James formuliert daraus vier Grundzüge des Religiösen. Das Gefühl, in einen übermächtigen größeren Lebenszusammenhang eingebettet zu sein, korrespondiert mit dem Eindruck, dass diese Verbundenheit eine freundliche ist, die ein Freiheits- sowie Harmoniegefühl zur Folge hat (James

2014: 283) Insofern ist das Erleben religiöser Universalität auch psychisch in hohem Maße wirksam. In der zunehmenden Gewährwerdung dieser vorgängigen Einheit des Heiligen liegt Heilung; das Abgespaltene, das permanent Verdrängungsenergie erforderlich und insofern langfristig krank macht, wird im Kontext des spirituellen Erlebens von Ganzheit versöhnt mit dem All und kann wieder in die Persönlichkeit integriert werden (Kornfield 1995). Die im Kontakt mit dem Heiligen integrierte Persönlichkeit erlebt sich insofern als geheilte Person.

Das religiöse Erleben der unverfügbaren Einheit, die alles, was ist, umgreift, hat insofern mindestens drei Dimensionen. Es wird zum einen erlebt als Einheit von Diesseits und Jenseits, so dass das Jenseitige auf einmal als ganz nah erscheint, es wird aber auch umgekehrt die innere Person als gottdurchwirkt erlebt und damit in der göttlichen Alleinheit aufgehoben. Die bürgerliche Religion der Innerlichkeit konzentriert sich ganz auf diese Erfahrung der inneren Erlösung und vergisst dabei mehr oder weniger deutlich die dritte Dimension, an der das authentische religiöse Erleben nicht vorbeikommt. Das religiöse Erleben kann als Erleben von Allheit gar nicht an der eigenen Person haltmachen und die übrige Welt exkludieren, weil solches Exkludieren diesem religiösen Erleben zutiefst widerspricht. Die Welt außerhalb der eigenen Person kann gar nicht anders als in die göttliche Einheitserfahrung einbezogen sein und damit jede Form von Inhumanität und Ungerechtigkeit infolgedessen zu überwinden trachten, denn auch in der Welt begegnet das Göttliche. Authentische Religion kann gar nicht anders als erhebliche Energien freizusetzen im Umgang mit der Welt, weil sie die Welt in ihrer Verbindung mit dem Göttlichen wahrnimmt, und je stärker das religiöse Erleben ist, desto deutlicher tritt dieses Engagement in der Welt hervor.

Deutlich wird damit eine Umkehrung der Perspektive. Während zunächst das Religiöse als eine Existenzform unter vielen erscheint, liegt im religiösen Phänomen die Möglichkeit begründet, dass die religiöse Erfahrung des Unendlichen, das den Gläubigen unverfügbar ergreift, zum zentralen Lebensereignis wird, das zur Umkehr aufruft. Dem Religiösen wohnt insofern eine spezifische Radikalität inne, die den, der von ihr ergriffen wird, nicht mehr loslässt und sein ganzes Leben auf diese Erfahrung hin ausrichtet. Das Unendliche bleibt nicht jenseitig, sondern sprengt die Grenzen zwischen Diesseits und Jenseits, es lässt sich nicht auf einen kleinen Teilbereich des Lebens beschränken. Als Unendliches findet es kein Ende, sondern wirkt schrankenlos in alle Lebensbereiche hinein. Die Religionsgeschichte ist voll mit Geschichten radikaler Umkehr angefangen bei schamanistischen Initiationsriten (Eliade 1997) bis hin zu evangelikalen Bekehrungserlebnissen. Unendliches Einheitserleben und die Erfahrung, von radikaler Unverfügbarkeit getroffen zu sein, gehören ursprünglich zusammen.

3. Religion und Fundamentalismus

Im Kern können wir religiöse Erfahrung nicht auf einen gottesdienstlichen oder privatandächtigen Vollzug bürgerlicher Existenz begrenzen, insofern sich eine Erfahrung des Unendlichen schlechterdings nicht begrenzen lässt. Der Begriff des religiösen Radikalismus zeigt sich als in hohem Maße irreführend und ist letztlich ein Ausdruck einer bürgerlichen Form domestizierter Religiosität, die versucht, die radikale religiöse Botschaft zu begrenzen auf kleine private Inseln ritueller Vollzüge. Kein Bereich dieser Welt ist von der Erfahrung der letzten allmächtigen und allpräsenten Einheit ausgenommen. Je mehr wir uns der religiösen Erfahrung aussetzen, je intensiver die Hingabe, desto radikaler die Handlungskonsequenzen. Insbesondere sozialwissenschaftliche Analysen von Fanatismus, Fundamentalismus oder religiösem Radikalismus übersehen regelmäßig die religionswissenschaftliche Grundlage des Phänomens und unterstellen lieber reine Machtinteressen, die Menschen in die Fänge solcher religiöser Bewegungen treiben, oder psychische Defizite, die religiös überkompensiert werden. Doch solche Analysen halten bereits einer oberflächlichen Prüfung der Phänomene nicht stand. Rein säkularistische Deutungen führen nur zum Verkennen des Phänomens Fundamentalismus (Meyer 2011).

Die politische Gefahr der radikalen religiösen Erfahrung liegt in der Entwertung der weltlichen Angelegenheiten insgesamt und des Politischen im Besonderen. Es entsteht ein religiöser Kurzschluss. Das Politische wird zum Realisierungsort religiöser Ideen erklärt, es hat keine eigene Berechtigung mehr. Die Gläubigen entnehmen vor dem Hintergrund ihrer religiösen Erfahrung den Grundlagen dieser ihrer Religion, insbesondere den Offenbarungstexten, eindeutiger erscheinende Hinweise dazu, wie die Welt unter göttlichem Willen auszusehen hat. Religion wird gegenüber der Welt gewalttätig. Assmann (2004; 2003) hat im Rückgriff auf Freuds Auseinandersetzung mit der Figur des biblischen Mose den Versuch unternommen, das religiöse Gewaltpotential auf den Monotheismus zurückzuführen. Doch trägt dieses Argument nicht sehr weit, insofern auch polytheistische Religionen solches Gewaltpotential zeigen (Jürgensmeyer 2004). Vielmehr liegt der umgekehrte Schluss nahe, dass sich der Monotheismus auch als Ausdruck einer übermächtigen, universalen Einheitserfahrung verstehen lässt und insofern um dieses Moment der spirituellen Erfahrung zentriert ist.

Amerikanische Gruppen von Gläubigen (Testimony Publishing Company 1910-1915) haben sich selbst vor einhundert Jahren die Zuschreibung Fundamentalisten gegeben und damit betont, dass sie im Vergleich zu andersgläubigen Menschen auf einem festen und sicheren Fundament stehen. Dieses Fundament

beruht auf der Verbalinspiration heiliger Texte, der Wortlaut wird zum Wort Gottes erklärt, aus dem wie aus einem Gesetzestext direkte Handlungsnormen entwickelt werden für die Gegenwart. Der Begriff Fundamentalismus beruht insofern auf einer Selbstbeschreibung bestimmter christlicher Gruppen. Die religiöse Erfahrung verwandelt sich im Kontext dieses Fundamentalismus in eine eindeutige Handlungsgrundlage und wird als solche zum handlungsbasierenden Fundament. Was auch immer auf dieser Grundlage im Handeln aufgebaut wird, steht auf diesem Fundament. Was außerhalb dieses Fundaments steht, ist eben auf Sand gebaut (Mt 7, 24-27). Gott selbst, so das fundamentalistische Credo, befiehlt ohne Rücksicht auf die konkrete Welt die Ordnung dieser Welt im Sinne Gottes und deren Ausrichtung auf ihn. Wenn die Menschen diese Ordnung errichten, befolgen sie nicht nur das göttliche Gebot, sondern sie gestalten die Welt auch so, wie sie als von Gott gedacht angenommen wird. Die Einzelphänomene der konkreten Welt haben sich diesem Gesamtprogramm widerspruchlos zu fügen. Religion unterliegt dann der theokratischen Versuchung (Graf 2013: 34). Der eschatologische Überschuss, der originär zum Phänomen des Religiösen gehört, mündet in einen religiös motivierten Terror, wenn auch in bester spiritueller Absicht. Dieser Terror wird schließlich sogar als humanitär interpretiert, weil er die von Menschen bewohnte Welt in eine Richtung lenkt, wie sie angeblich von Gott gedacht und geschaffen ist. Der Terror führt die Menschen erst ihrer eigentlichen göttlichen Bestimmung zu. In der fundamentalistisch zugerichteten Welt findet der Mensch erst wahrhaft zu sich selbst. Der fundamentalistische Gläubige versteht sich deshalb als willfähriges, gottergebenes, sich selbst verleugnendes Werkzeug Gottes, das nichts anderes tut, als den göttlichen Willen auszuführen. Diese Verbindung von Gewalt und Religion ist auch heute keine Domäne des Islamismus. Protestantische, insbesondere baptistische Kräfte in Amerika (Gumbrecht 2013) in ihrem unsäglichen Versuch, parlamentarische Demokratie zu okkupieren bis hin zu Gewaltakten gegenüber Ärzten und Kliniken, in denen Abtreibungen vorgenommen werden, gehören ebenso dazu wie politisch radikale jüdische Kräfte in Israel, hinduistische Terroristen ebenso wie die Aum-Sekte bei ihrem Anschlag auf die U-Bahn in Tokio (Jürgensmeyer 2004). Alle diese Kräfte eint die Überzeugung, dass die richtige Praxis sich daran orientiert, diese Praxis gottergeben zu vollziehen. Was Gott gebietet, ist dann eindeutig bestimmt, in der Regel im Rückgriff auf die entsprechenden Offenbarungstexte. Das komplizierte Abwägen, was in dieser Situation das Richtige ist, verfällt der Bedeutungslosigkeit oder wird zu widergöttlicher Weltliebe, denn der Blick auf die Welt kennzeichnet bereits die Verleugnung Gottes. Wer als Fundamentalist Gottes Herrschaft in der Welt umsetzt, hat einfache Antworten auf alle Fragen und konzentriert sein Handeln

darauf, die Simplizität der Absichten durch eine umso vehementere Ausrichtung des je eigenen Willens auf den geglaubten göttlichen Willen zu kompensieren.

Recht besehen gerät damit der religiöse Fundamentalismus in einen logischen Widerspruch. Während die religiöse Erfahrung wie gesehen auf das Erleben von Unverfügbarkeit zurückgeht, da Gott als der unendlich Nahe sich gleichzeitig als derjenige erweist, der sich jedem Versuch des Begreifens entzieht, erliegt der Fundamentalismus der Versuchung, die Welt im Sinne des Unverfügbaren zu gestalten und damit die Erfahrung des Unverfügbaren wieder verfügbar zu machen. Der Fundamentalist tritt regelmäßig auf als jemand, der den Willen Gottes kennt und zwar als Plan Gottes mit dieser Welt, um bei der Umsetzung dieses Plans in die Praxis selbst zum göttlichen Werkzeug zu werden. Insofern ist der Fundamentalismus ein spezifisch modernes Phänomen. Er übersetzt das Unverfügbare in Kategorien der Verfügbarkeit. In letzter Konsequenz geht dabei die Erfahrung des Unverfügbaren verloren. Das Religiöse vernichtet sich im Kontext des Fundamentalismus selbst.

Dieser moderne Charakter des Fundamentalismus zeigt sich in der Regel hinter einer antimodernistischen Fassade. Fundamentalismus versteht sich zunächst als kritische Reaktion auf Moderne und Postmoderne (Graf 2014: 238ff.; Meyer 2011: 16ff.). Säkulare okzidentale Kulturen werden wahrgenommen unter der Perspektive der Verfügbarkeit und der damit verbundenen Selbstbezogenheit kombiniert mit einer pluralistischen Kultur der Beliebigkeit, die die Welt dem Imperativ der subjektiven Konstruktionen unterwirft, die bewertet wird als entfremdende und desorientierende Leere, gegenüber der der Fundamentalismus eindeutige, einfache und letzte Orientierungen anbietet.

Doch indem der Fundamentalismus solche Eindeutigkeit religiöser Existenz behauptet, verfällt er letztlich selbst dem modernen Paradigma der Verfügbarmachung. Gerade das Unverfügbare in der Welt wird rücksichtslos und schlimmstenfalls mit äußerster Brutalität bekämpft, um auf den Trümmern dieser Zerstörung erst das letzte Fundament zu errichten, die Durchsetzung der eigenen Lesart eines göttlichen Willens. Wer fundamentalistisch glaubt, weiß, wie die Welt auszusehen hat. Er wird dabei unerbittlich, opfert nicht nur das eigene Leben, sondern kennt auch keine Kompromisse und Abwägungen, weil er kein Außerhalb des Willens Gottes kennt. Die religiöse Haltung ersetzt dabei auch moralische Abwägungsprozesse. Wer auf der Seite des Göttlichen steht und sich spirituell mit ihm verbunden weiß, steht automatisch auf der Seite des Guten. Er bedarf keiner weiteren moralischen Überlegungen. Die religiöse Erfahrung gerät zur Gewissenlosigkeit. Insofern zeigt sich der Fundamentalismus aufgrund seiner nicht-moralischen, spirituellen Energie als hochgradig gefährlich für den Bestand

der Welt. Aber nicht nur für diese, sondern letztlich geht auch die Welt spiritueller Erfahrung im Kontext des Fundamentalismus unter. Er degeneriert zu dem, was klassischerweise als Götzendienst gekennzeichnet wurde, nämlich die spirituelle Ausrichtung auf von Menschen geschaffene Objekte (Jes 44, 13-17). Wie der Götzendienst bedeutet, das von Menschen Verfügte zur Präsenz des Unverfügbaren zu erklären, so erklärt der Fundamentalismus das selbstgeschaffene Programm der Gottesherrschaft in der Welt zur Realisierung eines göttlichen Willens bzw. Plans. In beiden Fällen wird das Unverfügbare in Kategorien der Verfügbarkeit übersetzt, der göttliche Wille wird in der Welt verfügbar. Doch damit geht das spirituelle Erleben des Unverfügbaren verloren. Der Fundamentalismus geht auf in der Moderne und vernichtet sich damit selbst.

4. Revolutionäre Religiosität und die Liebe zur Welt

Authentische Religiosität ist nicht möglich in der bürgerlichen Form rein innerlicher Religiosität, die nichts als die innere Heilung, die eigene Heilsgewissheit oder auch nur gute private, erhebende religiöse Gefühle zu ihrem religiösen Motiv erklärt. Authentische Religiosität leidet immer auch an unwürdigen, missachtenden und missbräuchlichen Lebenssituationen in dieser gemeinsamen Welt und drängt auf Veränderung. Diese Weltzugewandtheit wird im religiösen Kontext ganz unterschiedlich beschrieben. Luther koppelt die privatisierte Glaubensinnerlichkeit mit einer radikalisierten Gehorsamsethik. Mit der innerlichen Freiheit im Glauben korrespondiert die Dienstbarkeit gegen über Anderen (WA 7: 20ff.), insbesondere gegenüber denen, die eine Herrschaftsfunktion ausüben (WA 11: 245ff; 30 I: 200ff.). Bürgerliche Religiosität zeigt sich hier als systemerhaltend. Sie abstrahiert vom revolutionären Gehalt religiöser Ganzheitserfahrung, die immer auch eine veränderte Welt im Blick hat. Insofern steht der religiöse Glaube, der bestrebt ist, die Welt nicht zu lassen, wie sie ist, sondern aus dem Glauben heraus verändernd in ihr zu wirken, atheistischen Formen des Glaubens teilweise näher als der bürgerlichen Religiosität. Religiosität als Sinn für das schlechthin Unverfügbare ist an sich bereits dem Atheismus verwandt: „Die Treue Gottes ist es, dass er uns als der ganz Andere, als der Heilige mit seinem Nein in so unentrinnbarer Weise entgegentritt und nachgeht. Und der Glaube des Menschen ist die Ehrfurcht, die sich dieses Nein gefallen lässt, der Wille zum Hohlraum, das bewegte Verharren in der Negation. Wo die Treue Gottes dem Glauben des Menschen begegnet, da enthüllt sich seine Gerechtigkeit. Da wird der Gerechte leben.“ (Barth 1929: 17) Der unverfügbare Gott, erlebt als der ganz Andere bzw. als „Hohlraum“, als „Negation“ hat mehr mit der Gottesverneinung gemeinsam

als mit dem dogmatischen Festhalten bestimmter Gottesvorstellungen. Und schließlich zeigt insbesondere Ernst Bloch, dass die Veränderung unserer Welt unverzichtbar Glauben voraussetzt, denn Glaube „ist die Haltung, mit der Wissen um Künftiges nicht nur erfasst, sondern auch gewollt und gegen kleinmütiges oder kurzichtiges Zweifeln durchgeführt wird. Und auch der Glaube, als welcher selber nun geglaubt wird, der inhaltliche also, gilt hier in höchst berechtigter Weise, nämlich als einer des Wissens um das Keimende, immer noch Unfertige in der Welt. Dieser letzte Glaube steht in überhaupt keinem denkbaren Gegensatz zum Wissen, ist aber auch nicht überflüssig neben ihm, sondern drückt inhaltsgemäß aus, dass das Wesentliche selber noch keineswegs ausgeschüttet vor Augen liegt. Da das Beste noch im Schwange ist, muss ihm also auch vertraut werden, damit es gelingt.“ (Bloch 1980: 1511) Weltveränderung, so verdeutlicht Bloch, bedarf eines ausgewiesenen Glaubens, in dem das, was noch nicht ist, aber werden kann, keimhaft auf Realisierung drängt. Solcher Glaube vollzieht sich jedoch anders als die fundamentalistische Versuchung, die die Welt für die Realisierung frommer Zwecke missbraucht. Der Fundamentalismus hasst die Welt und bekämpft sie als einen gottlose, während der weltverändernde Glaube in Liebe zur Welt (Arendt) agiert, sich auf die Welt einlässt, um in ihr Veränderungspotentiale zu entdecken.

Liebe zur Welt bedeutet aber gerade nicht, sie so zu lassen, wie sie ist, sondern auf ihre Veränderung zu drängen. Glaube erzeugt in der Weltbeziehung eine Heimatlosigkeit (Sölle 1999: 250f.) und damit eine spezifische Distanz zu ihr, die aber immer noch etwas in dieser Welt will. Er beinhaltet unleugbar ein eschatologisches Potential (Graf 2013: 14). Die Welt, wie sie ist, ist nicht das letzte Wort Gottes. Wir sind als religiöse Menschen mit ihr nicht einverstanden (Sölle 1999: 128), vielmehr überschreiten, transzendieren wir (351), was ist, in Richtung dessen, was sein sollte. Doch was sein sollte, wird nicht einfach der Offenbarung entnommen, obwohl vielleicht davon angeregt, sondern um zu erkennen, was in der Welt zu tun ist, müssen wir uns auf die Welt einlassen.

In dieser Weise fasst beispielsweise Paulo Freire seinen spirituellen Glauben zusammen: „Ich blieb mit Marx in der Weltlichkeit, um Ausschau zu halten nach Christus in der Transzendentalität.“ (Freire 2007a) In diesem Zusammenhang spricht er von einer ursprünglichen Kameradschaft mit Christus. Doch dieser Christus begegnet diesseitig in jedem anderen Menschen. Sobald wir dies konstatieren, wird unmittelbar deutlich mit Blick auf diese Welt, dass diese Welt keine menschenfreundliche im Sinne Christi ist (1998: 31). Aber um diese Inhumanität zu analysieren, wendet Freire seinen Blick nicht der Bibel zu, sondern Marx, um die inhumanen Dynamiken unserer Gesellschaft zu verstehen, und aus diesem Verstehen konkrete Handlungsvollzüge in der Welt abzuleiten, gleichzeitig jedoch

damit die transzendente Beziehung zu Christus zu vertiefen. Das religiöse Moment schafft Distanz zum Bestehenden und formuliert ein abstraktes Sollen, doch die Konkretion dieses Sollens in der Welt gelingt nicht, ohne sich auf diese Welt verstehend und handelnd einzulassen. Hier zeigt sich ein spezifischer „mystischer Trotz“ (Sölle 1999: 245), der sich in dieser Welt durchaus als widerständig begreift, doch die Richtung dieses Widerstandes aus der Analyse dieser Welt erhält. Er will nicht nur das Beste für die Welt, sondern auch in ihr, und sucht solcherart den Dialog, was dieses Beste konkret sein könnte. Er verfügt aufgrund seiner spirituellen Erfahrung allein jedoch nicht über dieses Gute.

Damit verbunden ist ein zweiter Zusammenhang einer Verbindung von Spiritualität und Weltliebe: Die Liebe zur Welt bedeutet im spirituellen Kontext die Entdeckung und Würdigung des Unverfügbaren in der Welt. Solche Spiritualität leistet Widerstand gegenüber dem modernistischen Verfügungswillen, die eine radikale Verarmung und Isolation zur Folge hat. Indem die spirituelle Erfahrung die Welt durchdrungen weiß von einem Unverfügbaren, liegt es nahe, das Verfügungsdenken zu durchbrechen. Denn es geht nicht mehr um Begreifen, Planen, Realisieren und Kontrollieren, sondern um den Sinn für die Entdeckung des Unverfügbaren, das sich hinter allem Verfügungswillen immer noch verbirgt und dem handelnden Einstellen auf dieses. Die angemessene spirituelle Haltung gegenüber dem Unverfügbaren ist das Staunen (Weber 2008), religiös gesprochen Lob Gottes und Anbetung. Sie verlängert sich im weltlichen Vollzug zu dem, was Freire Neugier nennt und ihm zufolge alles menschliche Wahrnehmen und Denken durchzieht (Freire 2007). Neugier kann verschüttet werden, insbesondere durch eine monologische, domestizierende Form der Bildung, die verfügbare Inhalte vermittelt, ohne dazu anzuregen, die unverfügbare Vielfalt der Welt gemeinsam zu entdecken (1998: 58ff.). Neugier kennzeichnet diejenige Haltung, mit der wir kompetent werden, die Eigensinnigkeit von Menschen zu entdecken und zu würdigen bzw. dort, wo Menschen in ihrer Eigensinnigkeit derart beschnitten sind, dass sie nur noch funktionieren, diesen Eigensinn erst wieder zu wecken verstehen (Weber 2010). Die Welt wird in ihrer Vielfalt und ihrem Reichtum durch Neugier nicht nur entdeckt, sondern solche Vielfalt wird damit allererst provoziert und damit die berechenbare Enge und Leere der modernen Welt aufgehoben. Wer befreundet ist mit dem Unverfügbaren, ist eher in der Lage, Unberechenbarkeit zuzulassen und offen zu bleiben für Impulse, die bestehende Pläne durchkreuzen und sich auf diese Unberechenbarkeit handelnd einzustellen als derjenige, der seine Praxiskompetenz daran bemisst, inwieweit er den Handlungsvollzug zu kontrollieren vermag, indem er anvisierten Ziele in Realisierung um- und durchsetzt.

Literatur

- Aischylos 1965: Der gefesselte Prometheus. Stuttgart
- Anders, Günther 1988: Die Antiquiertheit des Menschen I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München
- Assmann, Jan 2003: Die mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus. München/Wien
- 2004: Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur.
- Barth, Karl 1929: Der Römerbrief. München
- Bloch, Ernst 1980: Das Prinzip Hoffnung. 3 Bde. Frankfurt a.M.
- Butler, Judith 2014: Kritik der ethischen Gewalt. Frankfurt a.M.
- Bonhoeffer, Dietrich 1990: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. München
- Böhme, Gernot 2008: Invasive Technisierung. Technikphilosophie und Technikkritik. Zug: SFG
- Buber, Martin 1995: Ich und Du. Stuttgart
- Ceylan, Rauf/Kiefer, Michael 2013: Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention. Wiesbaden
- Der Koran
- Eliade, Mircea 1998: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt a.M./Leipzig
- 1997: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Frankfurt a.M.
- Freire, Paulo 2007: Dialogizität. In: ders.: Bildung und Hoffnung. Münster, S.86-96
- 2007a: Liberation Theology and Marx. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=1Wz5y2V1af0> [Zugriff am 2.9.2015]
- Glaserfeld, Ernst von 2004: Einführung in den radikalen Konstruktivismus. In: Watzlawick, Paul (Hg.): Die erfundene Wirklichkeit. Wie wir wissen, was wir zu wissen glauben. Beiträge zum Konstruktivismus. München, S.16-38
- Graf, Friedrich Wilhelm 2013: Einleitung. In: ders. (Hg.): Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart. München, S.7-46
- 2014: Götter global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird. München
- Gumbrecht, Hans Ulrich 2013: Religion und Politik in den Vereinigten Staaten. Über die Geschichtlichkeit einer kulturellen Invariante. In: Graf, Friedrich Wilhelm (Hg.): Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart. München, S.47-78
- Habermas, Jürgen 1991: Erläuterungen zur Diskursethik. Frankfurt a.M.
- Heidegger, Martin 1986: Sein und Zeit. Tübingen
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. 1985: Dialektik der Aufklärung. Frankfurt a.M.
- James, William 2014: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur. Berlin
- Juergensmeyer, Mark 2004: Terror im Namen Gottes. Ein Blick hinter die Kulissen des gewalttätigen Fundamentalismus. Freiburg/Basel/Wien

- Kant, Immanuel 2000a: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (WA) Werkausgabe Bd. XI: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik 1, Frankfurt, S.51-62
- 2000b: Kritik der reinen Vernunft (KrV). Werkausgabe Bd.III/IV Frankfurt a.M.
- Kornfield, Jack 1995: Frag den Buddha und geh den Weg des Herzens. München
- Luhmann, Niklas 1993: Das Erkenntnisprogramm des Konstruktivismus und die unbekannt bleibende Realität. In: ders.: Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven. Opladen, S.31-58
- Luther, Martin: Von der Freiheit eines Christenmenschen. IN Weimarer Ausgabe (WA) Bd. 7, S.20-38
- Von weltlicher Obrigkeit. In: Weimarer Ausgabe (WA) Bd. 11, S.245 – 281
- Der große Katechismus. In: Weimarer Ausgabe (WA) Bd. 30 I, S.125-238)
- Meyer, Thomas 2011: Was ist Fundamentalismus? Eine Einführung. Wiesbaden
- Otto, Rudolf 1991: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München
- Sandel, Michael J. 2008: Plädoyer gegen die Perfektion. Ethik im Zeitalter der genetischen Technik. Berlin
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 1984: Der christliche Glaube. Studienausgabe Bd. 1 und 2. Berlin/New York
- 1977: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Stuttgart
- Sölle, Dorothee 1999: Mystik und Widerstand. „Du stilles Geschrei“ München/Zürich
- Stock, Konrad 2005: Die Theorie der christlichen Gewißheit. Tübingen
- Testimony Publishing Company (Hg.): The Fundamentals. A Testimony to the Truth. Vol I – VII Chicago (1910-1915)
- Weber, Joachim 2008: Respekt vor dem Unverwechselbaren. Diakonische Haltung des Staunens jenseits von Nächstenliebe und Expertentum. In: Nauerth, Matthias/Hußmann, Marcus/Lindenberg, Michael (Hg.): Schon lange unterwegs und jetzt wohin? Reflexionen zu Geschichte, Gegenwart und Zukunft der Diakonie anlässlich des Winternjahres 2008, München, S.159-174
- 2010: Initiativität. In: Herrmann, Volker/Horstmann, Martin (Hg.): Wichern drei – gemeinwesendiakonische Impulse. Neukirchen, S.121-129
- 2012: Sich einlassen auf Praxis. Grundzüge einer Grammatik des klugen Taktes jenseits professioneller Methodenkompetenz. In: Widersprüche H.125, S.33-52
- 2005: Spiritualität und Soziale Arbeit. Münster

*Joachim Weber, Hochschule Mannheim, Fakultät für Sozialwesen,
Paul-Wittsack-Straße 10, 68163 Mannheim
E-Mail: weber@hs-mannheim.de*