

Partikularistische und universalistische Momente religiöser Systeme. Am Beispiel des Vergleichs polytheistischer und monotheistischer Religionen und der gegensätzlichen Folgen des puritanischen und islamischen Fundamentalismus.

I. Vorbemerkung

Über den religiösen Fundamentalismus, insbesondere den islamischen, ist in den letzten Jahren wegen seiner immer deutlicher in Erscheinung tretenden politischen Konsequenzen viel diskutiert worden. Das Buch von Gilles Kepel (deutsch: "Die Rache Gottes") hat in dieser Debatte einen großen Einfluß gehabt. Im Zusammenhang mit dem Schlagwort von der "multikulturellen Gesellschaft" und einer damit einhergehenden Ideologie des kulturellen Relativismus besteht in der intellektuellen Öffentlichkeit eine starke Tendenz dazu, die außereuropäischen "Fundamentalismen", insbesondere wiederum den islamischen, vor der Verteufelung zu schützen. Diese wichtige Tendenz wird dann zur Tabuisierung, wenn über die kritisch-rationale Überwindung von diskriminierenden Vorurteilen hinaus die Realität des islamischen Fundamentalismus und seiner politischen Konsequenzen nicht mehr unvoreingenommen, d.h. nicht mehr thematisierbar ist, ohne sich sogleich dem Verdacht einer "politisch inkorrekten", ethnozentrischen Diskriminierung einer fremden Kultur auszusetzen. Mit den folgenden Ausführungen möchte ich versuchen, zu einer Klärung dieser Problemstellung beizutragen.

II. Die These

Das Thema als solches läßt sich einfach erledigen: Es besteht in der These, daß die Folgen bzw. Wirkungen des puritanischen bzw. protestantischen und des islamischen Fundamentalismus entgegengesetzt sind und zwar so, daß

1. der protestantische Fundamentalismus in Richtung auf eine Beschleunigung und Verstärkung von Modernisierung und Rationalisierung wirkt, wie sie vor allem im okzidentalen Rationalismus in Erscheinung getreten sind, wohingegen der islamische Fundamentalismus sich unter dem Strich in dem Maße, in dem er sich artikuliert und als gesellschaftliche Bewegung formiert, modernisierungshemmend bemerkbar macht; und daß
2. diese allgemeine Wirkungsdifferenz sich mit der speziellen paart, derzufolge der puritanische Fundamentalismus auf eine Trennung der Sphären von Religion und Poli-

tik bzw. Staat hinwirkt bis hin zu den typischen anti-autoritären und anti-staatlichen Tendenzen des Puritanismus vor allem in der angelsächsischen Kultur, während der islamische Fundamentalismus genau umgekehrt die für die islamische Kultur prägende Verschmelzung von Politik und Religion bzw. von Staats- und Religionssphäre bis hin zur Nicht-Trennbarkeit und daraus automatisch resultierenden Dominanz der Religion befördert.

Die These ist also einfach und schnell expliziert. Insofern könnte man nach der Notwendigkeit einer längeren Abhandlung darüber fragen. Es geht hier aber nicht um eine beschreibende Ausfaltung dieser These, sondern um eine Begründung, letztlich um eine theoretische Ableitung. Die religionssoziologische Basis dieser Ableitung muß deshalb, auch wenn sie zunächst weit von der eigentlichen These entfernt zu sein scheint, wenigstens in ihrem theoretischen Kerngehalt expliziert werden, dies auch deshalb, weil sie keineswegs in der gegenwärtigen sozial- und religionswissenschaftlichen Literatur geläufig oder gar allgemein anerkannt wäre.

III. Eine kurze Skizze eines allgemeinen Strukturmodells von Religiosität.

Ich gehe von einem Modell von Religiosität aus, in dem jenseits aller kulturspezifischen Unterschiede und Besonderheiten Religiosität als ein universales Phänomen bzw. als eine universale Struktur des menschlichen Lebens gefaßt ist, die je kulturspezifisch unterschiedlich in Erscheinung tritt. Bevor diese kulturspezifischen Unterschiede und Eigenarten als solche sinnvoll untersucht werden können, muß ihre gemeinsame Strukturbasis begrifflich geklärt werden.

Dies ist bisher in den Religionswissenschaften nicht genügend geschehen bzw. dort, wo diese Explikation versucht wurde, ist sie zu sehr im Klassifikatorischen steckengeblieben, wie etwa in Mircea Eliades berühmter religionsvergleichenden Grundlage der universellen Trennung von "Profan" und "Sakral" oder dort, wo Religiosität von einem universell verbreiteten Grenz-Erleben, der Erfahrung des Numinosen (Rudolf Otto), oder einem universellen Bedürfnis nach Geborgenheit in existentiellen Grenzsituationen abgeleitet wird, funktionalistisch auf zweifelhafte anthropologische Konstanten zurückgeführt, die nichts wirklich zu erklären vermögen.

statt dessen schlage ich vor, die Bestimmung der Religiosität an einem theoretischen Modell der Struktureigenschaften von Lebenspraxis anzusetzen. Das hat dann ganz

elementar mit der Betrachtung des in sich naturgeschichtlichen Übergangs von der Natur zur Kultur zu beginnen. Für diesen ist eine wesentliche konstitutive Dimension die Entstehung der Sprache als Regelsystem und mit ihr die Erzeugung des grundsätzlichen Dualismus zwischen einer repräsentierten und einer repräsentierenden Welt bzw. einer Welt der zu präzisierenden Gegenstände und einer Welt der präzisierenden Zeichen und Begriffe. Mit diesem Dualismus wird es wie selbstverständlich möglich, zwischen der unmittelbar im Hier und Jetzt einer Lebenspraxis gegebenen gegenwärtigen Welt und einer hypothetisch konstruierten Welt bzw. einer Welt von Möglichkeiten in der Vergangenheit und der Zukunft zu unterscheiden, die für die Kultur grundlegend ist. Denn nunmehr ist die Sphäre der Möglichkeiten nicht mehr einfach nur eine Konstruktion des naturwissenschaftlichen Theoretikers, sondern ein Bestandteil der gesellschaftlichen Wirklichkeit, und damit ist die Kategorie der Möglichkeit erkenntnistheoretisch gesehen nicht mehr ein ontologischer Gegensatz zur Kategorie der Wirklichkeit. Dabei ist zu beachten, daß nicht nur in der sozio-kulturellen Wirklichkeit der Lebenspraxis praktisch handelnde Subjekte bewußt Möglichkeiten entwerfen und dadurch diese Entwürfe, unabhängig von ihrer praktischen Verwirklichung, zu einem Bestandteil ihrer sozialen Wirklichkeit machen, sondern daß darüber hinaus von ihnen nicht subjektiv entworfenen, aber vom analysierenden Dritten als regelgemäße objektive Möglichkeiten rekonstruierbare zur empirischen Wirklichkeit selbst noch zu zählen sind, insofern sie fraglos durch methodische Operationen der Sinnrekonstruktion nachweisbar sind.

Mit dieser Eröffnung eines durch die sprachlich konstituierte Bedeutungsfunktion begründeten Möglichkeitsraums entsteht zwingend auch ein Bewußtsein von der Endlichkeit des menschlichen Lebens als einer Funktion der Differenz zwischen dem Hier und Jetzt und einer jenseits meiner unmittelbaren Erfahrung weiterlaufenden Lebensform. Zunächst liegt auf ganz einfache, anschauliche Weise für jedermann in der Existenz seiner Eltern eine Evidenz dafür vor, daß ein Leben derselben Form schon vor seiner Geburt bestand, und in der Existenz seiner Kinder, daß auch nach seinem Tod dieses Leben weiter bestehen wird. Es bedarf nun nur noch geringer Verallgemeinerungsschritte um dieses Überschreiten der Endlichkeit meines Lebens auf die Differenz zwischen der Endlichkeit des irdischen Lebens und der gedachten, utopischen Unendlichkeit eines anderen, irgendwie außerirdischen Lebens auszuweiten.

Sobald dies gedanklich geschehen ist, liegen zwei elementare Bedingungen der Religiosität vor: Zum einen die Frage nach dem Vorher und dem Nachher meines irdischen Lebens, die sich von der Gegenwart meiner Lebenspraxis nicht mehr trennen läßt. Diese dreifaltige Frage ist die universale dreifache Frage: Woher komme(n) ich (wir)? Wohin gehe(n) ich (wir)? Wer bin (sind) ich (wir)?, die jedem Mythos als Problem zugrundeliegt. Jeder Mythos ist durch diese eigentümliche Dialektik bzw. widersprüchliche Einheit von Universalität und Historizität gekennzeichnet: Er muß einerseits universell die Funktion der Beantwortung dieser Frage erfüllen, er kann dies andererseits gültig nur, wenn die Antwort einen historisch besonderen, unverwechselbaren, genau dieser bestimmten (individuellen oder kollektiven) Lebenspraxis oder Kultur zugehörigen Inhalt hat.

Zum anderen ist mit dieser kategorialen Differenz von Endlichkeit und Unendlichkeit grundsätzlich die Knappheit der Zeit und der Handlungsressourcen überhaupt unabweisbar gegeben, aus der sich, je deutlicher sie zu Bewußtsein gelangt um so schärfer, eine nicht stillstellbare Bewährungsdynamik zwingend ergibt. Denn grundsätzlich bedeutet das Bewußtsein von der Endlichkeit des praktischen Lebens eine Endlichkeit der Chancen, diesem Leben einen Sinn zu verleihen, der mit der Beantwortung der drei Fragen übereinstimmt.

Beide Bedingungen zusammen, die drei unabweisbaren Fragen nach Gegenwart und Vergangenheit und Zukunft sowie die Knappheit der Praxis-Zeit, erzeugen religiös gesehen so etwas wie eine Erlösungs- oder Heilsproblematik und -dynamik. Die Antwort auf die Frage "Wohin gehe ich?" verweist auf die Zukunft jenseits meiner irdischen Lebensgrenze und damit auf die Bedeutung der Leistungs- bzw. Bewährungsbilanz meines diesseitigen, endlichen Lebens für diese Zukunft. Denn was auch immer der Mensch unter dieser Zukunft sich vorstellt, ob explizit religiös ein jenseitiges Leben oder eine Wiedergeburt, oder ganz säkularisiert nichts anderes als das Weiterleben in der Erinnerung seiner Angehörigen oder seines Milieus, den einzigen Einfluß oder die einzige Kontrolle, die er über diese Zukunft hat, besteht in der Bewährung, in der Leistungsbilanz in dem diesseitigen, praktischen, endlichen Leben.

Diese Bewährungsdynamik ist deshalb nicht stillstellbar, weil jede vor dem Todesfall von dem lebenden Subjekt selbst vollzogene endgültige positive Bilanzierung mit der praktischen Schlußfolgerung, sich nicht weiter bemühen zu müssen, automatisch mit dem Verlust der positiven

Bewährung verbunden wäre. Denn zum einen kann der "Lebensinhaber", solange ein Gattungsleben jenseits seiner Lebensgrenzen existiert, nicht selbst-herrlich ein endgültiges Urteil über sich fällen, der religiöse Mensch, der eine transzendente Macht über sich weiß, ohnehin nicht, es wäre für ihn offene Sünde, und zum anderen kann es eine Obergrenze einer zu erfüllenden Bewährungsbilanz allein deshalb logisch schon nicht geben, weil die Möglichkeiten einer konkreten Lebenspraxis nicht determiniert vorgegeben sind, sondern sich im Vollzug des praktischen Lebens erst unvorhersehbar eröffnen und in dem Maße ständig erweitern, in dem Teilziele des Strebens erreicht worden sind. Die "Lebensleistung" als das Ergebnis des Durchlebens der Bewährungsdynamik ist also ein Ideal, das sich paradoxerweise in dem Maße annäherungsweise am Ende des Lebens erfüllt hat, in dem es für unerreicht gehalten wurde und in seinem Antrieb zu immer weiterer Leistung nicht nachgelassen hat, der angetriebene sich also "immer strebend bemüht hat".

In dem Maße, in dem der Mensch diese Bewährungsdynamik sich unverkürzt klar macht und ihrer Nicht-Stillstellbarkeit sich stellt, wird sie ihn beunruhigen und umtreiben, so daß er eine Lösungschance in irgendeinem Bewährungsmythos, der in der explizit religiösen Ausprägung in der Regel ein Erlösungsmythos sein wird, sehen muß oder beständig Erfolg haben muß, um die Last der Bewährungsdynamik aushalten zu können. Damit wiederum ein solcher Bewährungsmythos hinreichend Evidenz und Überzeugungskraft besitzt, muß er, der zugleich die genannte dreifaltige Frage beantworten muß oder doch zumindest mit dieser Beantwortung in einem systematischen Zusammenhang stehen muß, durch eine gelebte praktische Vergemeinschaftung bzw. durch die Stiftung einer Vergemeinschaftung in seinem Namen verbürgt sein. Eine bloße methodische Begründbarkeit in der Logik des besseren Argumentes könnte die Evidenz eines Bewährungsmythos nicht gewährleisten, weil sie vor der lebenspraktischen Sinnfrage nach dem Woher und dem Wohin grundsätzlich versagen muß.

Somit können wir die bisherigen Überlegungen und Ableitungen in einem einfachen Strukturmodell der Religiosität zusammenfassen. Es besteht aus drei die Phasen einer Sequenz bildenden Komponenten:

(i) der nicht stillstellbaren Bewährungsdynamik auf der Basis des Bewußtseins von der Endlichkeit des Lebens;

(ii) einem diese Bewährungsdynamik praktisch folgenreich und verbindlich artikulierenden und aushaltbar machenden Bewährungsmythos; und schließlich

(iii) einer Gewährleistung der Evidenz der Geltung und Überzeugungskraft dieses Bewährungsmythos durch Vergemeinschaftung in seinem Namen.

IV. Kulturspezifische Ausprägungen dieses Strukturmodells von Religiosität.

Dieses Strukturmodell von Religiosität und die ihm zugrundeliegende, mit dem Übergang von Natur zur Kultur sich ergebende nicht stillstellbare Bewährungsdynamik ist universell, nicht nur in dem trivialen Sinne der Nachweisbarkeit seiner universellen Verbreitung, sondern in dem darüber hinausgehenden Sinne einer universalen, wesentlichen und notwendigen Verfaßtheit der menschlichen Lebenspraxis.

Gleichwohl unterscheiden sich die Kulturen und ihre Religionen vor allem darin, in welcher Deutlichkeit und mit welchen konkreten Inhalten sie diese Bewährungsdynamik in einem konkreten Bewährungsmythos artikulieren. Versuchen wir in einer unerlaubt pauschalisierenden Operation die Menschheitsgeschichte darauf hin zu überblicken, dann kann als sicher gelten, daß in ihrem Anfang diese Bewährungsdynamik noch nicht besonders deutlich artikuliert war, sondern in magischem und animistischem Schicksalsglauben sich "versteckte" und das einzelne Subjekt in seiner Verantwortlichkeit auf Konformität und Nicht-Konformität mit Traditionen und gemeinschaftlichen Normen noch beschränkte. Aber in dem Maße, in dem sich das gesellschaftliche Leben ausdifferenzierte und dazu korrelative Integrations- und Koordinationsfunktionen erfüllt werden mußten, steigerte sich auch die Wahrnehmung des Bewährungsproblems und diese Steigerung vollzog sich vor allem in den religiösen Weltentwürfen.

Ich behaupte hier, daß sich die elaborierteste und konsequenteste Artikulation der Bewährungsdynamik im jüdischen Schöpfungsmythos und in der jüdischen Prophetie sowie in dem später hinzutretenden christlichen Erlösungsmythos findet. Diese Mythostradition hat zugleich die strikteste Konstruktion eines Monotheismus entwickelt, aus dem auch der Islam bzw. die mohammedanische Religion hervorgegangen ist. Ich werde sogleich in einem Exkurs diese besondere Artikulation des jüdisch-christlichen Bewährungsmythos explizieren.

Aber die Entwicklung der Weltreligionen, d.h. jener religiösen Mythen, die als Bewährungsmythen ganze Kulturen oder Kulturkreise begründen, kennt nicht nur eine Vorgeschichte von wenig artikulierten und dogmatisch wenig systematisierten animistischen und magischen Weltbildern,

sondern auch Phasen, die zu einem Verblassen religiöser Vorstellungen und Deutungen führen, und die wir mit dem Begriff der Säkularisierung fassen, wenn dieses Verblassen mit einer Expansion wissenschaftlicher und technischer Rationalität einhergeht, wie das in den zivilisierten Gesellschaften westlichen Zuschnitts der Fall ist. Wir werden sehen, warum diese Säkularisierung eine spezifische Folge der jüdisch-christlichen Religionstradition ist.

An dieser Stelle kommt es mir auf das Argument an, daß diese Säkularisierung nur auf der inhaltlichen Ebene, d.h. auf der Ebene expliziter religiöser, auf das Wirken einer transzendenten Macht affirmativ bezogener Dogmen, mit einem allmählichen Verblassen oder Verschwinden der Religiosität gleichgesetzt werden kann, und daß sie keinesfalls bzw. nur in dieser sehr begrenzten Hinsicht mit einer Herbeiführung eines Zustandes religiöser Indifferenz in Zusammenhang gebracht werden kann. Auf der strukturellen Ebene, d.h. im Hinblick auf das Modell von Religiosität des vorigen Abschnitts, bedeutet Säkularisierung gerade nicht ein Verblassen des Bewährungsproblems und der Bewährungsdynamik, sondern eher sogar deren Intensivierung als je individuellen Lebensproblems. Insofern verschwinden mit der Säkularisierung nur die expliziten, spezifisch religiösen Inhalte bzw. Deutungen, nicht aber die Struktur der Religiosität als solche. Deshalb kann auch keine Rede davon sein, daß den vergleichenden Religionswissenschaften oder der Religionssoziologie ihr erfahrungswissenschaftlicher Gegenstand mit der sich vollziehenden Rationalisierung abhanden komme. Im Gegenteil: Eine streng erfahrungswissenschaftliche, von der Theologie vollständig emanzipierte Religionswissenschaft gewinnt mit der Säkularisierung sogar noch an Bedeutung, weil nur sie letztlich in der Lage ist, die unter den säkularisierten Inhalten der durchrationalisierten Moderne liegenden Strukturmomente einer sich fortzeugenden, universalen Religiosität aufzudecken, die z.B. heutzutage umgangssprachlich häufig unter dem Titel der Sinnfrage oder des Sinnproblems in der Lebenspraxis selbst thematisch sind.

Man wird dann sehen, daß der konsequent durchrationalisierte und säkularisierte Mensch durch eine Bewußtseinsstruktur geprägt ist, für die die vollständige Verinnerlichung der Grundstruktur des jüdisch-christlichen, monotheistischen Bewährungsmythos in Gestalt der universalistischen Leistungsethik kennzeichnend ist.

V. Exkurs zur Frage, warum der jüdisch-christliche Mythos die bei weitem elaborierteste religiöse Artikulation der universellen Bewährungsdynamik darstellt.

In diesem Exkurs will ich versuchen, in sehr verkürzter und vereinfachter Weise die innere Architektonik des jüdisch-christlichen Bewährungsmythos zu skizzieren. Ich benenne dabei nur die wichtigsten Komponenten.

1. Die der Universalität des Bewährungsmythos zugrundeliegende Differenzierung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit des Lebens wird im jüdischen Schöpfungsmythos direkt angegangen. Bekanntlich bedroht der Schöpfergott Adam und Eva mit der Sanktion des Todes, falls sie das Verbot, von den Früchten des Baumes der Erkenntnis zu essen, nicht einhalten sollten. Dies teilt Eva auch der Schlange mit, als diese nach dem Inhalt des Verbotes fragt. Die Schlange erwidert darauf, daß sie, Adam und Eva, keineswegs sterben würden, wenn sie von dem Baume der Erkenntnis äßen. Es liegt also ein deutlicher Widerspruch vor: der Schöpfergott droht mit dem Tode, die Schlange prognostiziert das Gegenteil. Es muß also einer der beiden, der Schöpfergott oder die Schlange als Verkörperung des Satans, gelogen haben. Tatsächlich essen Adam und Eva von den Früchten und sterben nicht. Also hat die Schlange recht gehabt. Der Schöpfergott scheint also gelogen zu haben bzw. seine Drohung nicht ernst gemeint zu haben. Er besorgt den ersten Menschen nach ihrem Sündenfall, infolgedessen sie sich ihrer natürlichen Nacktheit schämen müssen, sogar noch Kleider für die Zeit danach, keinesfalls eine Handlung, die mit der Androhung einer Tötung oder der Ankündigung des Todes vereinbar ist.

Wie kann der ja ganz und gar unmöglichen Interpretation, daß der Schöpfergott in diesem Mythos seine Erschaffung des Menschen mit einer kardinalen Lüge verbindet, wirksam begegnet werden? Es gibt nur eine einzige logische Möglichkeit: Der Schöpfergott hat mit seiner Ankündigung der Sanktion: "Ihr werdet sterben" nicht den Verlust des irdischen Lebens, sondern des ewigen Lebens gemeint, wohingegen die Schlange sich auf das endliche irdische Leben bezogen hat. Tatsächlich befürchtet der Schöpfergott nach dem "Sündenfall", daß Adam und Eva nun auch von dem anderen herausgehobenen Baume des Paradieses essen könnten, dem Baum des Lebens nämlich, und dadurch werden könnten wie er selbst, d.h. das ewige Leben erlangen. Genau um dies zu verhindern, beschließt er ja die Vertreibung aus dem Paradies.

Damit wird in dieser Vertreibung exakt korrelativ zueinander auf der einen Seite das ewige Leben verloren, dafür aber kehrseitig dazu das irdische Leben überhaupt erst gewonnen. Es wird also mit der Vertreibung, d.h. mit dem Verlust des Paradieses - erfahrungswissenschaftlich gesprochen: mit dem Übergang von der Natur zur Kultur; von der Bewußtlosigkeit zur ethischen Bewußtheit dessen, was gut und böse ist; mit der Erlangung des Bewußtseins von der Endlichkeit des Lebens außerhalb des Paradieses also - zugleich ein Bewußtsein von der möglichen Unendlichkeit des Lebens hergestellt, das erfahrungswissenschaftlich gesehen einfach die durch Sprache ermöglichte logische Negation der Endlichkeit darstellt.

Der jüdische Schöpfungsmythos konstruiert also die Fundamente des Strukturmodells von Religiosität exakt und explizit. Allerdings gibt es da noch eine aufschlußreiche Komplikation: Adam und Eva konnten von dem Baume des Lebens gar nichts wissen, weil ihnen der Schöpfergott davon vorher nichts erzählt hatte und er auch ein diesbezügliches Verbot nicht ausgesprochen hatte. Nur der Leser des Mythos weiß davon, nicht aber die Personen in der mythischen Erzählung. Daraus folgt, daß der Schöpfergott mit der Ankündigung: "Ihr werdet sterben" in der Bedeutung von: "Ihr werdet das ewige Leben verlieren" etwas androht, was Adam und Eva gar nicht bekannt und gar nicht bewußt sein kann, mithin auch nur bedingt existent ist. In gewisser Weise hat also der Schöpfergott mit einem Trick gearbeitet und nur, wenn man als Interpret diesen wohlwollend gelten läßt, bewahrt man den Schöpfergott des Mythos vor der Konsequenz, gegenüber Adam und Eva gelogen zu haben.

Was könnte man zur Abwendung dieser ungünstigen Auslegung noch beitragen? Wenn man den Schöpfergott verteidigen möchte, könnte man anführen, daß für ihn ja das Wissen von der Möglichkeit des ewigen Lebens eine Selbstverständlichkeit sei, weil es schließlich die Zustandsform seiner Existenz und Allmacht sei, und daß er mit der Erschaffung des Menschen als seines Ebenbildes die Möglichkeit des ewigen Lebens auch für den Menschen wie selbstverständlich vorgesehen habe. Diese sei im Baume des Lebens im Paradies anschaulich verkörpert. Wenn die ersten Menschen von ihm äßen, dann würden sie diese Möglichkeit zur Realität oder zur Gewißheit machen. Die Durchführung der Androhung der Strafe für den Ungehorsam bezüglich des Verbotes, von dem anderen Baume, dem der Erkenntnis von Gut und Böse, zu essen, sei daher als Wegnahme dieser Möglichkeit zu verstehen.

Aber auch hier bleibt noch eine interessante und wichtige Mehrdeutigkeit: Denn der Schöpfergott hat ganz offensichtlich in seinem Schöpfungsplan nicht vorgesehen, daß die Menschen von dem Baume des Lebens essen können sollten. Das ist durch zwei Momente erwiesen: Zum einen hat er, wie schon gezeigt, Adam und Eva von diesem Baume gar nichts erzählt, sie würden also allenfalls rein zufällig von dieser Möglichkeit Gebrauch machen. Zum anderen will der Schöpfergott ja gerade diesen möglichen Zufall zuverlässig verhindern, deshalb ja auch die Vertreibung aus dem Paradies als Sicherheitsmaßnahme. Er wollte also entweder von vornherein nicht, daß Adam und Eva jemals von diesem Baume essen, also in den Besitz jenes Lebens kommen, dessen Verlust ihnen für den anderen Ungehorsam angedroht wird, oder aber er wollte es nicht mehr, nachdem sie vom Baume der Erkenntnis schon gegessen hatte.

Daraus folgt nun, daß die für die Wahrhaftigkeit des Schöpfergottes günstigste Auslegung zwingend in der Feststellung münden muß, daß der Schöpfergott Adam und Eva das ewige, andere Leben nur dann zuzubilligen bereit war, wenn sie nicht im Stande der Erkenntnis von Gut und Böse waren, wenn ihnen also ein für das Mensch-Sein konstitutives Wissen fehlte, über das natürlich der Schöpfergott selbst auch verfügen muß.

Aber was wäre das für ein ewiges, unendliches Leben ohne die Voraussetzung der Erkenntnis von Gut und Böse. Es wäre die Unendlichkeit jenes noch der Naturblindheit und Bewußtlosigkeit der Natur vollständig angehörigen Lebens, das sich nicht aus einer wirklichen biologischen Unendlichkeit des Lebens ergibt (diese hat es natürlich empirisch nie gegeben), sondern dem animalischen Vor-Bewußtsein nur dadurch zugehört, daß ein Bewußtsein von der Endlichkeit dieses Lebens noch nicht gebildet worden ist. Es ist also eine Unendlichkeit, die mit der Unmittelbarkeit des ohne Zeitbewußtsein im Hier und Jetzt lebenden natürlichen, organischen Lebens zusammenfällt, und insofern die bloße punktuelle Gegenwärtigkeit ohne die Komplementarität zur Vergangenheit und Zukunft als den Modi, die der hypothetisch konstruierten Welt zugehören, darstellt. Es ist eine Unendlichkeit, die weder real biologisch existiert, noch als utopische Möglichkeit in der Negation der Endlichkeit des Lebens, von der ein Bewußtsein vorliegt, aufscheint, sondern eine Unendlichkeit, die bloß negativ in der Form des Noch-Nicht-Vorhanden-Seins eines Bewußtseins von der Endlichkeit Gestalt hat. Als diese potentielle Unendlichkeit im Ausbleiben des Bewußtseins von der faktischen Endlichkeit fällt sie mit der Unmittelbarkeit des Hier und Jetzt eines konkreten Lebens zusammen wie unendliche Ausgedehntheit mit absolu-

ter Puktualität. Und als diese ist sie eine dem Leben im Bewußtsein seiner Endlichkeit nachträglich auffüllbare Potenz der Unendlichkeit, d.h. eine nachträglich als verlorene Unendlichkeit imaginierbare - ein Verlust, der dann im verlorenen Paradies auch tatsächlich vollzogen zu sein scheint.

Insofern ist die strukturelle Eigenschaft der mythischen Schöpfungserzählung, worin dem lesenden Dritten von der Existenz des Baums des (ewigen) Lebens im Paradies berichtet wird, Adam und Eva, die darin leben, aber nicht, durchaus gerechtfertigt: Sie symbolisiert, daß Adam und Eva die Differenz zwischen empirischem, faktisch endlichem und außerempirisch unendlichem Leben ohnehin nicht hätten verstehen können. Wäre es ihnen explizit verboten worden, von diesem Baum zu essen, dann wäre ihnen mit der Einhaltung dieses Verbotes nichts entgangen, was sie nicht schon zu haben glauben mußten. Das scheint mit dem anderen Baum nicht ganz dasselbe gewesen zu sein: Denn immerhin konnte sie die Bezeichnung des Baumes von der Erkenntnis doch insofern locken, als sie mit ihm eine Erkenntnis, die sie noch nicht hatten, reizen mußte, was ja auch durch den sinnlichen Reiz der Früchte symbolisch unterstützt wird und worin erkenntnistheoretisch ganz realistisch die ästhetische Grundlage jeglicher Erkenntnis in der Form der sinnlichen Erkenntnis (im Unterschied zur begrifflichen) angesprochen wird.

Man sieht nun sehr schön, wie der jüdische Schöpfungsmythos eine geniale Konstruktion vorgenommen hat, in der eigentlich eine mythische Chiffrierung unseres Strukturmodells von Religiosität vorliegt. In dieser Konstruktion wird die Erkenntnis von Gut und Böse, also der Übergang zur Kultur, an die Konsequenz des Verlustes nicht des wirklichen ewigen Lebens, sondern der Unmittelbarkeit des biologischen Lebens ohne Bewußtsein gekoppelt. Und gerade dadurch ist ja die Vertreibung aus dem Paradies als Folge des Ungehorsams und als Sicherheit gegen die magische Realisierung der Inbesitznahme des ewigen Lebens soziologisch-erfahrungswissenschaftlich eine Chiffrierung für die Erzeugung der Lebenspraxis, deren Konstitutionsbedingung genau jenes Strukturmodell von Religiosität und jene nicht stillstellbare Bewährungsdynamik darstellt. Anders ausgedrückt: die Vertreibung aus dem Paradies bedeutet kehrseitig zu dem Paradiesverlust des Mythos den Gewinn des Eingangs in die autonome, bewußte Lebenspraxis, in jenes aus der bloßen Natur hinausführende, ethisch verantwortliche Leben eines prinzipiell freien, autonomen Subjekts also, das genau in dem Moment, in dem es sich außerhalb des Paradieses befindet und mit dieser Freiheit und Autonomie konfrontiert ist, diese auch schon als be-

lastende Selbst-Verantwortlichkeit empfinden muß, d.h. biblisch gesprochen sich damit auseinandersetzen muß, daß es im Unterschied zu den Vögeln und Tieren, die nichts arbeiten und doch zu essen haben, im Schweiße seines Angesichts sein Brot verdienen muß.

Aus dieser dialektischen Konstellation heraus von Autonomie und Verantwortung, von Freiheit und Notwendigkeit nach der Vertreibung aus dem Paradies erscheint dem nun mit Willen und Bewußtsein sein Leben führenden Menschen der Naturzustand, den er hinter sich gelassen hat, als verlorenes Paradies. Aber diese Verlusterfahrung ist natürlich insofern illusionistisch, als das Verlorene am Paradiesischen der bewußtlosen Natur ja gar nicht als paradiesisch auf der Ebene der Kategorien erscheinen kann. Erst der durch den Ungehorsam zu seinem Selbst-Bewußtsein gekommene Mensch, der mit Hilfe dieses Bewußtseins, d.h. mit Hilfe der Sprache, hypothetische Welten des Anders-Seins konstruieren kann, ist in der Lage, mit der Imagination des unschuldigen Naturzustandes, den er verloren bzw. von sich abgestreift hat, jene durch bloße Negation der Endlichkeit des eigenen Lebens, von der er nun endlich ein Bewußtsein hat, gebildete und als Möglichkeit der Unendlichkeit erfahrene Transzendenz des begrenzten eigenen Lebens in den weiter reichenden kulturellen Traditionen und Zukunftsentwürfen (heute, im säkularisierten Zeitalter müßte man sagen: im Generationenvertrag) zu verknüpfen und dann in dieser Verknüpfung die Utopie eines erlöstes Lebens zu artikulieren, deren Kehrseite der Naturzustand als verlorenes Paradies gewissermaßen in retrograder, nachträglich verklärender Utopie darstellt, das es in der Zukunft zurückzugewinnen gilt.

Die Bewährungsdynamik tut sich in dieser genialen mythologischen Konstruktion also genau dadurch auf, daß der Weg zurück in die ekstatische, unschuldige Naturzuständlichkeit endgültig verstellt ist, aber eine Erlösung aus dieser als Verlust erfahrenen Autonomie-Aufgabe, in der man sich unaufhörlich zu bewähren hat, nicht in Sicht ist. Insofern ist es zwingend, wenn mit der Vertreibung aus dem Paradies die Unmöglichkeit sich realisiert bzw. erfüllt, jenseits oder unterhalb der Bewährungsdynamik des realen Lebens durch einfache Gewährung, d.h. ohne eigenes Zutun, symbolisiert in der Frucht, die man vom Baum des Lebens empfängt, in den Besitz des ewigen Lebens gelangen zu können. Der Witz des jüdischen Schöpfungsmythos besteht nun vor allem darin, diese Unmöglichkeit als einen Verlust darzustellen, der ursächlich an einen scheinbar oder anscheinend vermeidbaren Abfall von Gott, zu knüpfen. Damit wird grundsätzlich, und zwar auf paradoxale, d.h. einen logischen Antagonismus zwingend dyna-

misierende Weise, eine unauflösliche widersprüchliche Einheit zwischen der Gewinnung der Eigenverantwortlichkeit und der zu tilgenden Schuld des Ungehorsams als der Kehrseite des Verlustes einer ursprünglichen, naturhaft unschuldigen Einheit mit Gott konstruiert. Aus dieser dynamisch sich zwingend reproduzierenden widersprüchlichen Einheit kann es kein Entrinnen geben: Die Rückkehr ins Paradies ist nicht nur verstellt, sondern wäre ihrerseits, wäre sie empirisch möglich, mit dem entscheidenden Verlust von Eigenverantwortlichkeit und Autonomie, von Lebenspraxis und Kultur eben, verbunden. Aber die autonome Lebenspraxis, zu der der Mensch mit der Vertreibung "verurteilt" ist, läßt sich ihrerseits nicht führen, ohne daß die ursprüngliche Schuld des Ungehorsams getilgt werden muß, ohne daß die verlorene Einheit mit Gott zurückgewonnen wird. Der Mensch muß also Erlösung finden und sich daraufhin irdisch bewähren.

Man ahnt nun auch schon, daß diese Bewährungsdynamik für den im Sinne des jüdischen Schöpfungsmythos gläubigen Menschen zwingend artikuliert wurde, daß sie aber von da an als solche nicht mehr getilgt bzw. aus der Welt geschafft werden kann; daß sie gültig ist um den Preis der Vermeidung des Rückfalls in einen vorbewußten Illusionismus und daß sie deshalb auch analog noch für den gilt, der an einen einheitlichen Gott säkularisiert nicht mehr glaubt, weil sich eine solche Gottesvorstellung mit der rationalen Begründetheit seines Weltbildes nicht mehr verträgt.

Auch der vollständig säkularisierte Mensch reproduziert gerade aufgrund seiner Säkularisiertheit, d.h. seiner Verpflichtung auf explizite, rationale Begründung seines Handelns, die der Bewährungsdynamik innewohnende eigentümliche Dialektik von Gewinn an Rationalität und Autonomie und Verlust an Erlöstheit. Das läßt sich am eigentümlich ambivalenten Sinn des Wortes "Enttäuschung" exemplarisch ablesen. Betont man die ursprüngliche Bedeutung der Präfix "ent-", dann heißt ja Enttäuschung im Sinne einer Erkenntnisgewinn bedeutenden Desillusionierung etwas durchaus Positives und Wünschenswertes, einen Fortschritt im Sinne der Bewährung. Aber zugleich verbinden wir mit dem Wort "Enttäuschung" - und dies sogar primär - etwas Negatives, nämlich den Verlust einer Hoffnung oder Erwartung. Und in dieser Hinsicht ist das Verlorene, das nicht eingetretene Erhoffte oder Ersehnte, nicht nur einfach der Inhalt einer endlich beseitigten Illusion, sondern etwas für den Lebensantrieb und die praktische Lebensführung Konstitutives, dessen wir bedürfen, so daß jeder Verlust einer Hoffnung bzw. jede Umformung von Hoffnung in Illusion auf die Errichtung einer neuen Hoffnung zwin-

gend drängen muß und die in dieser Dynamik sich vollziehende Endlichkeit des praktischen Lebens gerade nicht linear als eine zunehmende, an ihr natürliches Ende gelangende Beseitigung aller Illusionen vorzustellen ist, sondern als ein sukzessiver Prozeß einer nach vorne offenen Transformation, in der, wie im wissenschaftslogischen Fallibilismus, zwar auf der einen Seite Illusionen sich in einem Prozeß der Enttäuschung nicht bewähren, aber auf der anderen Seite Hoffnungen auf eine bestimmte Zukunft sich grundsätzlich nicht erübrigen.

2. Vollständig wird diese Architektonik aber natürlich erst, wenn man das eigentliche Zentrum des jüdischen Schöpfungsmythos, die Geschichte vom Sündenfall, hinzunimmt, mit der das vorausgehend Ausgelegte unauflöslich verknüpft ist. Erst diese Verknüpfung macht aus der Architektonik eine in sich wirkende, nicht stillstellbare Dynamik, die jedenfalls für denjenigen, der diesem Mythos durch religiös gemeinschaftlich gelebte Evidenz verpflichtet ist, zur fundamental operierenden Lebensgrundlage wird.

Schon in der vorausgehenden Auslegung der kategorialen Differenzierung von endlichem und unendlichem Leben als einer zwingenden Implikation der Vertreibung aus dem Paradies wurde deutlich, wie sehr die beiden herausgehobenen Bäume im Paradies, von denen die ersten, noch im Paradies gezeugten Menschen nicht essen durften, dazu dienen, den Übergang in die Kultur als einen Übergang in die nicht stillstellbare Dialektik der Bewährungsdynamik zu konstruieren.

Das wird nun vollends deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß ja in ethischer Hinsicht die Einhaltung des Gebotes, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen, von dem Zustand des Menschen nach der Durchbrechung dieses Gebotes, also nach dem Ungehorsam, scharf zu unterscheiden ist. Wäre nämlich der erste Mensch gehorsam geblieben, dann hätte er nicht wissen können, daß er gut gehandelt hätte, denn er hätte sich ja durch diesen Gehorsam gerade um die zur ethischen Verantwortlichkeit und Zurechenbarkeit unbedingt gehörende Erkenntnis von Gut und Böse gebracht. Dann wäre also dieser Gehorsam auch nicht wirklich im vollen ethischen Sinne eine "gute" Handlung gewesen, sondern jenem noch dem Naturzustand angehörigen Gehorsam eines dressierten Tieres gleichgekommen.

Der Ungehorsam ist also die Bedingung dafür, überhaupt erst die geistige, bewußtseinsmäßige Voraussetzung für die ethische Zurechenbarkeit von "guten" und "bösen" Handlungen zu erlangen. Bevor dieser Ungehorsam nicht be-

gangen worden ist, weiß der Mensch ethisch nicht, was er tut, hat er demgemäß überhaupt kein Bewußtsein von sich und der sittlichen Qualität seines Handelns.

Aber theologisch ist dieser Ungehorsam der Abfall von Gott und damit der Fall in die Erb-Sünde. Aber setzt nicht ein wirklicher Abfall von Gott und ein Fall in die Sünde voraus, daß es sich um etwas Böses handelt, und setzt dies nicht wiederum voraus, daß eine Erkenntnis von Gut und Böse dann schon vorliegen muß?

Innertheologisch ist die Auslegung des Ungehorsams als Sündenfall bzw. als Fall in die Erb-Sünde unter der Bedingung durchaus konsequent, daß das Paradox einer naturbedingten Sündigkeit des Menschen, die theologische Kehrseite zu unserer nicht stillstellbaren Bewährungsdynamik, nicht zugleich als eine ethisch schon zurechenbare Hingabe an das Böse umgedeutet wird¹, sondern als naturhafte Grundbedingung des Menschen, besser noch: als mit dem Hegelschen Begriff der Entzweiung sich deckende Grundbedingung des Übergangs von der Natur zur Kultur angesetzt ist. Theologisch wäre diese Auslegung deshalb konsequent, weil in lebenspraktischer Sicht des Gläubigen daraus zwingend sich jene Erlösungs- und Heilsbedürftigkeit der irdischen Existenz des Menschen ergäbe, die auch außertheologisch soziologisch sich als nicht stillstellbare Bewährungsdynamik formulieren läßt.²

Für die erfahrungswissenschaftliche Soziologie muß natürlich ganz anders jener Sündenfall als Befreiungsfall gelesen werden, nämlich als Fall des noch ganz an den Na-

1 Allerdings scheint mir die theologische Auslegung hier unentschieden zu sein. Man trifft durchaus auf theologische Positionen, in denen der erste Ungehorsam des Menschen als ein subjektiv-ethisch zurechenbarer Abfall von Gott interpretiert wird.

2 In Freuds Entwicklungspsychologie findet sich eine ähnliche Konstruktion in der Theorie vom Ödipus-Komplex. Freud übernimmt ja mit der Analogiebildung zwischen sozialisatorischer Konstellation in der ödipalen Triade und antikem Mythos von letzterem nicht primär ein Element der triebhaften Strebung mit der leiblichen Mutter zu schlafen und den leiblichen Vater korrelativ dazu als Konkurrenten zu beseitigen. Diese Element ist ja im Mythos gar nicht thematisch. Viel mehr geht es um eine objektive, lebensbestimmende Schuld, die einerseits subjektiv-ethisch nicht zurechenbar ist, andererseits aber als nachträglich aus der Sicht des Erkennenden mit diesem Verweis nicht getilgt werden kann, sondern als objektive, lebensbestimmende Konstellation in Begriffen subjektiver Verantwortlichkeit abgearbeitet werden muß.

turzustand gefesselten Menschen in die strukturelle Autonomie seiner Lebenspraxis, die von jener nicht stillstellbaren Bewährungsdynamik unaufhörlich angetrieben wird.

Dem entspricht, daß in jeder einzelnen Ontogenese das sich bildende Subjekt seine Autonomie als Person sich in dem Maße erst anzueignen in der Lage ist, in dem es zu dem in sich eine erste Bewährung darstellenden Ungehorsam gegenüber seinen Eltern grundsätzlich bereit ist und sich darin aus der Abhängigkeit herauszuarbeiten beginnt. Erst auf der Grundlage dieses elementaren Ungehorsams kann das Kind die Erkenntnis von Gut und Böse gewinnen, in deren Licht dann der Respekt vor der Geltung von Normen in deren praktischer Befolgung als ethisch geforderte Haltung erworben wird, so daß tatsächlich allmählich zur verinnerlichten Neigung wird, was im Sinne der geltenden Normen ethische Pflicht ist, ohne daß dabei ein ethisch blinder Gehorsam herauskommt.

3. Der in dieser Artikulation der universalen Bewährungsdynamik zur Autonomie befreite bzw. in Begriffen des Sündenfalls verurteilte Mensch muß nun nicht nur das verlorene Paradies kehrseitig zu seiner Utopie des unendlichen, erlösten zukünftigen Lebens als Verlust eines "heilen Zustandes" erleben, sondern auch als Verlust einer Einheit mit Gott und eines von Gott-Angenommen-Seins als dessen Kind. Der Sündenfall wird vom religiös Gläubigen erlebt als ein Abfall von Gott, den es rückgängig zu machen gilt.

Anders ausgedrückt: Die mit dem Sündenfall und der Vertreibung aus dem Paradies freigesetzte Bewährungsdynamik schreit geradezu nach einem Bewährungsmythos bzw. einem Erlösungsmythos, in dem auf irgendeine Weise die zukünftige Rückgewinnung des verlorenen Paradieses und der verlorenen Einheit mit Gott in der Form einer irgendwie plausiblen Variante eines ewigen, erlösten Lebens bei Gott als möglich erscheint.

Angesichts dieses leicht einsehbaren Erfordernisses als durch den Schöpfungsmythos freigesetzter Folgeproblematik erscheint es um so erstaunlicher, daß das ganze Alte Testament einen eigentlichen Erlösungsmythos und eine Erlöstheit des irdischen Menschen in einem zukünftigen Jenseits des ewigen Lebens nicht kennt. Die Vorstellungen des Alten Testaments von einem Leben nach dem irdischen Tode unterscheiden sich nicht viel von den Unterweltvorstellungen der übrigen antiken Hochkulturen. Die Messias-Vorstellungen entzündeten sich zunächst an dem Wunsch nach einer Wiederholung der nur kurzfristig erreichten

politischen Stabilität und Einheit des israelitischen Reiches unter David und transformierten sich erst allmählich in eine eschatologische, die Heraufkunft eines Heils-Propheten beinhaltende Vorstellung.

Was blieb dann dem in der ausartikulierten Bewährungsdynamik stehenden Menschen des antiken Judentums? Im Grunde nicht mehr als die Befriedigung, die die Gewißheit verschaffen kann, die universalistisch konzipierten ethischen und rituellen Gesetze eingehalten, Jahwe die Treue gehalten und nicht in das Götzentum zurückgefallen zu sein und dadurch zur Abwendung von Unheil von seinem Volke beigetragen zu haben. Also ein sehr moderner, sehr rationaler Bewährungsglaube.

Es kam hinzu, daß im antiken Judentum die individuelle Bewährungsdynamik durch eine kollektive in besonderer Weise überspannt wurde. Das Volk Israel war ja von Gott auserwählt im Namen eines universalistischen Gesetzes. Es war ihm also vor allen anderen Völkern die besondere Bewährung vor einem universalistisch geltenden, ihm durch Gott geoffenbarten Gesetz aufgegeben. Das läßt sich an jener besonderen Dialektik bzw. Paradoxie ablesen, derzufolge ja - wiederum in einer nicht stillbaren Dynamik - die Auserwähltheit, gerade weil sie im Namen einer universalistischen Ethik vorgenommen wurde und darin sich gründet, rein inhaltlich daran interessiert sein muß, die universalistische Geltung dieser Ethik auch universalisierend, d.h. menschheitsumspannend durchzusetzen und zu realisieren. In dem Maße aber, in dem das gelänge, würde die Auserwähltheit des Volkes Israel sich auflösen müssen, weil sie ja als Partikularität in scharfem Widerspruch zum Universalismus der dekalogischen Gesetzesethik steht. Anders herum gesehen bleibt diese Auserwähltheit auf paradoxe Weise solange bestehen, solange das Volk Israel selbst und alle seine - wie Weber sagt - in ethischer Sippenhaft befindlichen Angehörigen diese universalistische Gesetzethik und den strikten Monotheismus intern noch nicht realisiert haben und sich selbst noch daran abarbeiten müssen.

Es gibt also zwei große Motivlinien der religiös-dogmatischen Transformation auf der Grundlage des jüdischen Schöpfungsmythos:

i. Der irdische Mensch, der an den jüdischen Schöpfungsmythos glaubt, steht verschärft unter dem Druck, über eine erlösende Vorstellung von einem zukünftigen Paradies verfügen zu müssen. Denn die Erbsündigkeit zu ertragen und die in dieser Vorstellung entwickelte Bewährungsdynamik auf sich zu nehmen, ohne über die Möglichkeit einer

zukünftigen Existenz "bei Gott" erhoffen zu können, bedeutet eine schwere, schier unerträgliche Last. Es wird also von dem Zeitpunkt der Ausformung des jüdischen Schöpfungsmythos an von einer beständigen latenten Tendenz zur Entfaltung eines Erlösungsmythos auszugehen sein, der diese Hoffnung trägt und ausartikuliert.

ii. Die schwere, schier unerträgliche Last, von der soeben die Rede war, wurde faktisch im antiken Judentum in der Auserwähltheits-Vorstellung getragen, die ihrerseits zu einer rationalen, gewissenhaften und disziplinierten Erfüllung der universalistischen Gesetzesethik in "ethischer Sippenhaft" (M.Weber) des ganzen Volkes Israel anhielt. Das Bewußtsein, in dieser Gesetzestreue sein Leben zu führen und in dem Maße, in dem man sie auf sich nahm, einem auserwählten Volk anzugehören, vermittelte in sich einen Bewährungsglauben. Aber es war ein außerordentlich anspruchsvolles Bewährungsprogramm. Und insofern blieb die schwere Last auf transponierter Stufe erhalten. Die Bewährungsdynamik transformierte sich so auf ihre eigene Weise. Aber in dem Maße, in dem dieser Bewährungsglaube tragfähig war, drängte er zur Freisetzung einer anderen Mythos-Komponente: nämlich dazu, die universalistische Gesetzesethik nicht nur ihrem kognitiven Geltungsstatus nach als universell anzusehen, sondern diese Geltung auch praktisch zu universalisieren mit der zwingenden Folge, den Auserwähltheits-Status des Volkes Israel selbst paradoxal zu universalisieren und damit zu beseitigen.

Ein Ausformung dieser Transformationsdynamik läßt sich im übrigen mit der im modernen Judentum besonders ausgeprägten Kultur der säkularisierten, kosmopolitischen Universalität der Logik des besseren Argumentes, der methodischen Kritik und der internationalen Intellektualität identifizieren. Die Zwischenstufen müßten genauer bestimmt werden.

4. Beide Motivlinien der Transformation des Bewährungsmythos konvergieren nun in der Ausformung des christlichen Erlösungsmythos.

i) In der Vorstellung des Erlösers in der Gestalt eines Mensch gewordenen Gottessohn artikuliert sich eine Erlösungsmöglichkeit und ein Erlösungsverprechen, das das fehlende erlösungsmythische Komplement des jüdischen Schöpfungsmythos präzise erfüllt, ohne die im Schöpfungsmythos entfaltete Bewährungsdynamik aufzugeben.

Mit der Auferstehung nach dem Kreuzigungstode wird grundsätzlich die Möglichkeit einer Rückgewinnung des verlore-

nen Paradieses in Gestalt eines erlösten ewigen Lebens im göttlichen Reich für den irdischen Menschen eröffnet.

Gott und Mensch mußte dieser Erlöser zugleich sein, weil einerseits ohne die göttliche Identität das Erlösungsversprechen nicht überzeugend genug gewesen wäre und andererseits ohne die irdische Identität die Erlösung aus der Kondition der Erbsünden-Konstellation heraus nicht plausibel gewesen wäre. Ein Erlöser, der nur Gott gewesen wäre, also eine einfach so vom Himmel gesandte Erlösung wäre wie das Essen vom Baume des Lebens gewesen und damit eine bloße Widerrufung der Vertreibung aus dem Paradies, d.h. eine Widerrufung der spezifischen jüdischen Artikulation der Bewährungsdynamik in Richtung einer bloß ekstatischen rauschhaften regressiven Illusion.

Wenn aber dieser Erlöser Gott und Mensch in einem sein mußte, dann war es logisch nicht möglich ihn einerseits als menschlich gezeugt und menschlich nach dem organischen Tode weiterlebend vorzustellen und andererseits als göttlich geboren und göttlich gestorben. Dann war es zwingend, ihn als göttlich gezeugt und irdisch geboren und als irdisch gestorben und göttlich weiterlebend, d.h. zu Gott auferstanden zu konzipieren. Genau dies war der Kern der Jesus-Geschichte.

In diese Ausformung der exemplarischen, von einer historischen prophetischen Person modellhaft vorgelebten Erlösungsgeschichte ist zugleich notwendig eingeflochten die Geschichte der stellvertretenden Erlösung der ganzen Menschheit von ihrer Erbsünde. Diese Verflechtung wiederum ist zwingend verbunden mit einer Konstruktion eines gesteigerten Modells einer zukunfts-offenen autonomen Lebenspraxis, dem Modell einer widersprüchlichen Einheit von Entscheidungszwang und Begründungsverpflichtung, wobei eben unter einer Entscheidungssituation genau eine zu verstehen ist, in der eine Entscheidung unumgänglich ist, aber eine rationale, bewährte Begründung für eine Entscheidungsalternante im Sinne eines logischen "Richtig-falsch"-Kalküls nicht zur Verfügung steht.

Genau diese dialektische Entscheidungslogik wird exemplarisch in der den Erlösungsmythos begründenden Geschichtserzählung realisiert. Wäre es nämlich dem historischen Jesus vollkommen sicher gewesen im Sinne einer rationalen, bewährten Entscheidungsbegründung, daß er mit seiner Überzeugung und seinem daraus folgenden Kreuzigungstode die Menschheit tatsächlich erlöst, wäre er also anders ausgedrückt nur göttlich und nicht auch menschlich gewesen, dann wäre dieser Tod nicht mehr ein Opfertod sondern von vornherein ein Heldentod gewesen. Was könnte

einem Menschen für sein irdisches Leben und dessen Bewährungsproblem Besseres widerfahren, als im sicheren Wissen von dieser Erlösungsfunktion den Tod tatsächlich auf sich zu nehmen. Ein Opfertod wird dieser Tod erst dadurch, daß diese Überzeugung von dessen Erlösungsfunktion eben nicht mehr war als eine grundlose Überzeugung und zudem in ihrer historischen Umgebung nicht nur höchst zweifelhaft, sondern zugleich auch tendenziell blasphemisch sein mußte. Entsprechend war ja für das Alte Testament entsprechend einer Stelle im 5. Buch Moses der Kreuzigungstod als die besonders augenfällige Strafe für eine besonders üble Form der Gotteslästerung und des Götzendienstes vorgesehen. Und der historische Jesus vollzog seine Geschichte im Bewußtsein dieses Zusammenhangs. Daß er nicht mehr als seine grundlose Überzeugung als Grundlage für seine Entscheidung zur Verfügung hatte, wird logisch konsequent in den sieben Worten des Erlösers am Kreuz an der Stelle bezeugt, an der Jesus ausruft: "Mein Gott, warum hast Du mich verlassen?".

Für die Kohärenz des Erlösungsmythos sind also die Elemente der Jungfrauengeburt und der Auferstehung, bezeugt im leeren Grab und in der Erscheinung des postmortalen Jesus vor seinen Jüngern und vor Maria Magdalena von zwingender Notwendigkeit.

ii) Mit der Nachfolge des charismatisch-religionsstifterischen Christus verbindet sich zugleich eine Erneuerung der religiösen Ethik, wie sie vor allem in der Bergpredigt niedergelegt ist. Es handelt sich um eine Radikalisierung der universalistischen Ethik des Alten Testaments. Diese wird nicht etwa außer Kraft gesetzt, sondern erweitert und ergänzt um eine akosmistische, auf den bedingungslosen Glauben an die Erlösbarkeit gegründete altruistische Brüderlichkeitsethik. Im Zeichen des erlösenden Kreuzes ist die universale Menschengattung in dieser Brüderlichkeitsethik schon immer vereinigt. Diejenigen, die im Namen dieser Lehre ihre Gefolgschaft Jesu schon angetreten haben, sind verpflichtet, die "frohe Botschaft" all denen zu verkünden, die von ihrer Erlösung noch nichts wissen. Mit der akosmistischen Brüderlichkeitsethik der Bergpredigt verbindet sich also zwingend die Verpflichtung zu einer universalisierenden Mission, wie sie sich in der Paulinischen Mission ausformt.

Christliche Erlösungsmythologie und universalisierende Mission vereinigen die beiden genannten Motivierungslinien und stehen am Anfang eines beispiellosen weltgeschichtlichen Ausbreitungsprozesses, dessen innere Dynamik zunächst durch die gesteigerte Bewährungslogik des Märtyrertums forciert wird.

5. Jesus Christus wird zu diesem Erlöser in der aus dem Alten Testament überlieferten Sozialgestalt des ethischen Propheten. Schon dieser war in gewisser Weise Gott und Mensch zugleich, zumindest in der Pragmatik der prophetischen Rede. Als Mensch wird er zum herausgehobenen visionären Medium der Offenbarung Gottes, zu dessen Stimme. Als herausgehobener Mensch stiftet er seine Gefolgschaft mit der erfolgreichen Aufforderung: "Höret, was er mir gesagt hat!". In dem Maße, in dem eine Gefolgschaft ihm tatsächlich zuhört, fährt er in seiner Rede als Gottesknecht, als Verkörperung der göttlichen Macht in der ersten Person fort "Ich habe euch .. " Aus seinem Munde spricht dann der Gott selbst im Sinne einer Prophetie als eines praktischen Vollzuges im Hier und Jetzt.

Das ethische Prophetentum diesen Typs wird zum historisch frühen Modell einer sich realisierenden autonomen Lebenspraxis, denn es bringt gesteigert das für letztere kennzeichnende dialektische Verhältnis von Entscheidungszwang und Begründungsverpflichtung zum Vorschein. Es setzt sich gegen Zweifel und vor allem gegen krisenhafte Erschütterungen der Auserwähltheit (Theodizee des Leidens) in der Festigkeit der Überzeugung durch, die ihm durch die Herausgehobenheit der göttlichen Eingebung und Offenbarung (Charismatisierung) subjektiv möglich wird und ist insofern zu größter Widerständigkeit und Entschiedenheit befähigt. Auf der anderen Seite ist es der ethisch-universalistischen, rationalen Rechtfertigung seiner aktuell argumentativ grundlosen Entscheidungen in höchstem Maße verpflichtet in der Form, daß die spezifische Unglücksprophetie und die Ermahnung zur abwehrenden Gesetzestreue sich langfristig bewähren und in die Schriftüberlieferung sich integrieren lassen muß. Die ethische Prophetie ist deshalb das - in der Figur des Jesus Christus noch einmal gesteigerte - Ausgangsmodell für eine selbst-charismatisierte autonome Praxis der Krisenbewältigung.

Auf die außerordentliche Bedeutsamkeit des ethischen Prophetentum in der jüdisch-christlichen Mythologie werde ich in einem späteren Exkurs zum Monotheismus noch einmal zurückkommen.

6. Die frühe Schriftlichkeit der jüdisch-christlichen Mythologie, eine wichtige rationalisierende Ergänzung zum ethischen Universalismus der Gesetzesreligiosität, und ihre Weiterentwicklung in der Verkündigungsreligion bis hin zur Offenbarungsschrift schafft die Voraussetzung dafür, daß grundsätzlich Offenbarung und Auslegung des Dogmas jedem Gläubigen unabhängig von seiner weltlichen Stellung vermittelt über die Schrift zugänglich sind,

d.h. grundsätzlich einer amtspriesterlichen oder amtscharismatischen Vermittlung nicht bedürfen (vgl. die puritanischen Sekten). Diese ist deshalb zwar per se nicht funktionslos geworden und übernimmt weiterhin faktisch in hohem Maße eine den einzelnen Gläubigen entlastende Vermittlungsstellung (vgl. die katholische Amtskirche), aber letztlich maßgebliche Grundlage in der Behandlung aller strittigen Fragen ist die in sich universalistische Schriftlichkeit der Botschaft, durch die Offenbarung sich auf schriftgeleitete Auslegung reduziert und rational-hermeneutisch methodisiert wird. Die so prinzipiell ermöglichte Verlagerung von Prophetie und Offenbarung in jeden einzelnen Gläubigen bedeutet deshalb nicht automatisch Unverbindlichkeit, Willkür und Anarchie, weil die Verbindlichkeit und Universalität der schriftlich fixierten Botschaft (Heilige Schrift) als wirksamste Kodifizierung und Systematisierung dagegensteht. In dieser "Ausbeutung" des Universalisierungspotentials von Schriftlichkeit vollzieht sich also so etwas wie radikale Ausspannung eines dialektischen Bedingungsverhältnisses von Kodifizierung und Verbindlichkeit einerseits und Offenheit für die Weiterentwicklung und geschmeidige Anpassung von Offenbarung und Prophetie an weltliche Veränderungen andererseits.

VI. Exkurs zur inneren Dynamik des strikten Monotheismus.

Der jüdische Schöpfungsmythos verkörpert eine strikt monotheistische Konstruktion eines einheitlichen, einzigen, allmächtigen, allzuständigen Schöpfergottes. In dieser Radikalität ist dieser Monotheismus einzigartig und enorm folgenreich gewesen.

Die innere Entwicklungsdynamik einer solchen Konstruktion läßt sich einfach benennen. Der monotheistisch konstruierte personalisierte Gott ist in dem Maße allmächtig, in dem er sich der sinnlichen Wahrnehmung entzieht und in dem auch die Zeichen seiner All-Anwesenheit der sinnlichen Wahrnehmung entzogen und abstrakt werden. Denn jede sinnlich-konkrete Anwesenheit dieses Gottes würde eine Form seiner Bemächtigung durch den irdischen, sinnlichen Menschen beeinhaltend und damit eine Einschränkung seiner Allmacht bedeuten. In allen nicht-monotheistischen Religionen ist diese auf die sinnliche Wahrnehmung verweisende Bemächtigung der außer-irdischen Mächte im magischen Ritual von zentraler Bedeutung. Dagegen ist ein strikter Monotheismus zwingend auf eine Abkehr von magischen Elementen verwiesen.

Zugespitzt formuliert trägt ein strikter Monotheismus die paradoxale Dynamik in sich, gerade um der systemati-

schen und unverkürzten Anerkennung der göttlichen Allmacht willen diese bis zur "Verdampfung", bis zur an die Grenze des Verschwindens geratenden Abstraktion der sinnlichen Vergegenwärtigung zu entziehen. Immer wird in ihm die Grenze zwischen der Immanenz des irdischen Lebens und der Transzendenz der göttlichen Sphäre der Tendenz nach als eine unübersteigbare Differenz zweier kategorialer Ordnungen konzipiert sein, zwischen denen Überbrückungsmöglichkeiten zu konstruieren aus der irdischen Perspektive heraus tendenziell schon immer auf Blasphemie hinausläuft. Die endliche, irdische Ordnung ist allenfalls eine äußere Erscheinung der eigentlichen, göttlichen, zu der sie als prinzipiell durch Erbsünde verderbte keine direkte Verbindung haben kann.

Diese Auffassung kommt sinnfällig zum Ausdruck im "deus absconditus", im Gott mit dem unerforschlichen Ratschluß des Calvinismus: Wer erlöst ist, das ist schon vor der Zeit, d.h. vor der menschlichen Geschichte, durch göttliche Entscheidung ein für alle Mal unumstößlich festgelegt. Menschliches Zutun kann daran gar nichts ändern, so radikal wird im Dogma die göttliche Allmacht vorgestellt. Aber warum hat dann der Gläubige der Prädestinationslehre nicht fatalistisch von vornherein alle Bemühung aufgegeben, wo doch rein gar nichts zu machen war. Das hätte ja nun aber bedeutet, den allmächtigen Gott, dessen Allmacht ja gerade zu dieser Auswegslosigkeit den Grund gab, vollends aufzugeben, und das wäre die größte denkbare Sünde überhaupt gewesen. Viel mehr war ja diese Allmacht, die logisch hinter der Unerforschlichkeit des Ratschlusses stand, genau eine des einzigen Gottes, von dem man schon durch Erbsünde abgefallen war und dessen Wohlwollen es in irdischer Bewährung ja in Gestalt des außerirdischen Heils zurückzugewinnen galt. Mit dieser Bewährungsdynamik war ein Fatalismus ganz und gar nicht verträglich. Vielmehr war statt dessen der unerforschliche, durch Appellation an Gott und auch sonst nicht beeinflussbare Ratschluß nur um so mehr Ansporn dafür, wenigstens irgendwo im außerreligiösen, irdischen Lebens beruhigende Anzeichen für die Heilsgewißheit zu erlangen, weil man es sonst gar nicht ausgehalten hätte, die monotheistisch noch einmal radikalisierte Bewährungsdynamik zu ertragen. Dieses ersatzweise Sich-Bewähren im irdischen Leben setzt dann - gewissermaßen unmittelbar vor dem endgültigen Schritt in die Säkularisierung, der immer das vollständige Abstrakt-Werden des monotheistischen Gottes zur Seite steht - den Geist des kapitalistischen Wirtschaftens frei, der nach Max Weber, einmal im Sattel befindlich, dann ohne religiös-inhaltliche Abstützung sich erfolgreich eigenlogisch reproduzieren kann.

Man sieht an dieser extremen calvinistischen Ausprägung der monotheistischen Lehre, die gegenüber dem Katholizismus in gewisser Weise auch eine Rückkehr zur wahlverwandtschaftlichen Welt des antiken Judentums bedeutet, wie außerordentlich fordernd und unerbittlich der Monotheismus wird und wie groß einerseits die Versuchung immer gewesen sein muß, diesem Anspruch auszuweichen, und andererseits die rationalisierte Verbindlichkeit ist, die die von ihm verkörperte Bewährungsdynamik als für das irdische Leben konkret individuell sinnstiftend angenommen hat.

Die identifizierte Dynamik des Monotheismus treibt nun zwingend einen mehrfachen Dualismus aus sich heraus. Zum einen verbindet er sich mit dem Dualismus von Gut und Böse, von Erlöstheit und Verdammnis auf eine radikalisierte Weise. Denn daß der allmächtige Gott zugleich die Güte schlechthin sein muß, liegt auf der Hand. Die Schwierigkeit, daß trotz dieser schlechthinigen Güte des Schöpfergottes die Welt infolge des erbsündigen Abfalls des Menschen von ihm verderbt sein muß, trotz der Allmacht des gütigen Gottes also das Böse in die Welt gekommen ist, läßt sich wiederum nur in einer mit der Freiheit des irdischen Subjekts verknüpften Entscheidungsoffenheit, also in der Autonomie ausmachenden Bewährungsdynamik der Lebenspraxis auffangen, hinter der der Tendenz nach eine radikale Dualisierung von Gut und Böse steht.

Des weiteren muß der strikt allmächtig konstruierte Gott ein unendlicher sein, einer der schon immer da war, der selbst keinen Anfang hat. Noch die para-monotheistischen Konstruktionen der ägyptischen Schöpfungskosmogonien hatten sich mit diesem schwierigen logischen Problem herumzuschlagen: mit der Frage danach, wer denn den Schöpfergott seinerseits erschaffen habe, wo also der wirklich erste Anfang der Welt zu identifizieren sei. Aber indem man diese Frage nicht radikal als falsch gestellte identifiziert, als die sie aus der Sicht eines strikten Monotheismus einfach deshalb schon erscheinen muß, weil ein wirklich allmächtiger Gott nicht erschaffen worden sein kann, sondern schon immer dagewesen sein muß, sondern stehen läßt und beschwörend durch die stereotype Beglaubigungsformel "beim ersten Mal" zu lösen versucht, unterläuft man auch den Durchbruch zum radikalen Monotheismus.

Mit dieser Notwendigkeit der grenzenlosen, unendlichen Existenzform des strikt monotheistisch vorgestellten Gottes ergibt sich zwangsläufig der uns schon bekannte Dualismus von Ewigkeit und Begrenztheit, von Transzendenz und Immanenz.

Schließlich - und das ist hier das Wichtigste - führt der strikte Monotheismus zwingend zu einem für die Immanenz der Welt, für die gesellschaftliche Praxis äußerst folgenreichen Dualismus, der mit der Herausbildung des ethischen Prophetentums unauflöslich zusammenhängt. Wenn nämlich der Gott in der gekennzeichneten Weise allmächtig und unnahbar sein soll, dann ergibt sich die schwierige Folgeproblematik, wie denn dann er sich der Welt offenbaren kann. Denn in irgendeiner Weise muß er ja, obwohl das Umkippen seiner Allmacht in die vollständige Säkularisiertheit der Allmacht der diesseitigen, innerweltlichen Rationalität immer schon latent als Möglichkeit angelegt ist, dem Menschen in seiner Immanenz sich bemerkbar machen und Zeichen geben.

Eine Möglichkeit dazu eröffnete sich im ethischen Prophetentum, sofern darin die Herausgehobenheit des Propheten, der zwar Gott auch nicht sinnlich wahrnehmen konnte, dem aber Gott sich halluzinatorisch visionär eröffnete und der daraufhin diesem Gott seine sprechende Zunge lieh, der also das sprachliche vermittelte Medium der göttlichen Allmacht war, sich dialektisch paarte mit der vollständige Hingabe an die göttliche Sache und einer daraus folgenden Selbst-Aufgabe, also einer dialektischen Struktur, die geradezu als radikalisierte Vorläufer der sachhaltigen Selbstverwirklichung moderner Prägung angesehen werden kann.

Es liegt nun auf der Hand, daß diese Struktur prophetischer Praxis sich auf gar keinen Fall mit der Inhabe irdischer Entscheidungsgewalt im Sinne politischer oder wirtschaftlicher Herrschaft bzw. Verfügungsgewalt verbinden konnte. Denn diese irdische, für das gesellschaftliche Überleben unabdingbare Entscheidungsmacht bedeutet immer auch, Kompromisse zwischen widerstreitenden Interessen auszuhandeln und durchzusetzen, Urteile bzw. Entscheidungen über Leben und Tod, sei es konkret oder im symbolisch übertragenen Sinne, über Krieg und Frieden, über "hire and fire" zu fällen. Diese durch die Tugend des Interessen-Kompromisses geprägten Entscheidungen können gar nicht die göttliche Allmacht und die göttliche Botschaft in reiner, empirisch unverderbter Form verkörpern, sie stehen immer unter dem irdischen Vorbehalt der mit der göttlichen Macht gänzlich unverträglichen Fehlbarkeit. Ihr kann man irdisch nur durch die Pluralität der miteinander ringenden Wertprämissen, Ideen und Zukunftsentwürfe Herr werden, so daß es gerade die Aufgabe entwickelter politischer Herrschaft ist, dieser Pluralität Raum und Bestandssicherung zu verschaffen.

Daraus resultiert zwingend ein Dualismus zwischen ethischem Prophetentum und politischer bzw. weltlicher Herrschaft. Er bildet historisch die Wurzel eines universalen Dualismus der Differenz zwischen einer Macht des Geistes und der materialen Macht durch Verfügungsgewalt über materielle Sanktionsmittel. Das klingt zunächst reichlich idealistisch. Aber bei genauer Betrachtung bestätigt die Kritik am Idealismus in der deutschen philosophischen Tradition noch die Eigenlogik dieser als "idealistisch" denunzierten Macht des Geistes. Sowohl für die Kritik an der bewußtseinsphilosophischen Tradition wie für diese selbst ist die Gegenüberstellung von idealistischen und materialistischen Theorien, exemplarisch verkörpert angeblich in den Philosophien von Hegel und Marx, der eigentliche Idealismus, sofern hier unter idealistischen Theorien oder Irrtümern die Überhöhung der "Macht des Geistes" verstanden wird, die doch in Wahrheit nichts anderes sei als der "Überbau" der "Basis" materieller Verhältnisse. Man sieht leicht, daß dieser Dichotomisierung geradezu "idealistisch" ein verkürzter, auf die stoffliche Dingwelt reduzierter Materie-Begriff im Sinne der längst veralteten Materie-Geist und Leib-Seele Ontologie zugrundeliegt und erst auf dieser Reduktions-Folie die "Macht des Geistes", wiederum in sich reduziert auf die Willkür des vorstellenden Bewußtseins, als "illusionistisch" denunziert werden kann, obwohl doch gerade auch die Idealismus-Kritik dieser Art, sich selbst strukturell widersprechend, der "Macht des Geistes" höchst wirksam und folgenreich bedient hat. Statt dessen aber umfaßt die "Macht des Geistes" den logischen "Zwang" des besseren Argumentes, der Schlußfolgerung und der Methode der Geltungsüberprüfung. Der Soziologe Gouldner nennt diese Sphäre der "Macht des Geistes" die "Kultur des kritischen Diskurses".

Nun ist natürlich die ethische Prophetie nicht ein Methodismus oder eine Argumentationslogik moderner wissenschaftlicher Prägung gewesen, sondern der bedingungs- und argumentativ begründungslosen Durchsetzung des Geoffenbarten gewidmet. Insofern ist sie aus heutiger Sicht sogar das gerade Gegenteil der Logik des besseren Argumentes: nämlich die bedingungslose Unterwerfung unter die Methode der Offenbarung und gerade nicht unter die Methode der Erfahrung. Aber diese Gegensätzlichkeit ist eine vergleichsweise moderne. Entscheidend am Vorläufertum der alttestamentarischen ethischen Prophetie für die moderne, in den Wissenschaften und der Kunst verkörperten Macht des Geistes und Kultur des kritischen Diskurses ist die Auskristallisation eines rein auf das Mittel der Sprache und des Wortes angewiesenen und bewußt auf jedes äußere, der sprachlich vermittelten Überzeugung wesens-

fremde Machtmittel der Erpressung oder der Magie verzichtende Überzeugungshandelns. Auch wenn diese spezifische intellektuelle Praxis sich zunächst aus der Logik der Offenbarung des Göttlichen ergibt, so richtet sie doch die spezifisch geistige, auf sprachliche Vermittlung gegründete Praxis ein, aus der dann später die methodisch rationalisierten Geltungsüberprüfungen bis hin zu den modernen Erfahrungswissenschaften, aber auch einschließlich des Typus des modernen intellektuellen Rasonnements der Öffentlichkeit einer demokratischen Gesellschaft hervorgehen kann.

Es ist vor allem dieser Dualismus der weltlichen Macht und der Macht des Geistes, der die Entfaltung des okzidentalen Rationalismus auf dem Boden der jüdisch-christlichen Religionstradition immer wieder angestachelt hat. Bis heute ist er dynamisch wirksam und noch in einem scheinbar so fernen Gebiet erkennbar, in dem die akademisch, d.h. methodisch-wissenschaftlich ausgebildeten Fachmensen als Manager weitgehend die Maschinerie der Entscheidungsfindung und -durchsetzung von den Kapitalbesitzern übernommen haben. Die Ausformung einer die alte Klassengesellschaft substituierenden Mittelstandsgesellschaft der "technischen Intelligenz" ist nichts anderes als ein Sieg der "Macht des Geistes". Daß der Dualismus sich nun auf erweiterter Stufenleiter als Dualismus zwischen technischer Intelligenz, die in Entscheidungs- und Machtpositionen sitzt, und von Macht und Entscheidung freier, unabhängiger Intellektualität reproduziert, ist nicht erstaunlich, sondern zwingend. Aber verglichen mit den gesellschaftlichen Strukturen des 19. Jahrhunderts ist das eigentliche Problem nicht so sehr eine mangelnde "Macht des Geistes", sondern die Entmachtung der unabhängigen Interessen-Mächte durch die Macht des Geistes in Gestalt der "technischen Intelligenz".

Stillschweigend habe ich bei dieser Argumentation unterstellt, daß das ethische Prophetentum diese "Macht des Geistes" als Eigenlogik etabliert mit Hilfe der Sprache, genauer noch mit Hilfe des Wechselspiels von Schriftsprachlichkeit der Kodifizierung und oraler rhetorischer Praxis der Gefolgschaftsbildung. Darin verkörpert sich ein schon identifizierter Aspekt des Zusammenhangs von Allmächtigkeit und Abstraktion des monotheistisch konstruierten Gottes. Wenn nämlich dieser Gott nicht mehr sinnlich wahrnehmbar sich den Menschen offenbaren kann, dann muß es mit Hilfe der Abstraktion der Sprache und der sprachlichen Bedeutung geschehen. Der allmächtige Gott ist also wie der des Alten Testamentes notwendig ein Gott der Sprache und des Wortes, ja er fällt tendenziell mit der Eigenlogik der Sprachlichkeit zusammen, die den Über-

gang von Natur zu Kultur wesentlich ausmacht und die "Macht des Geistes" konstituiert.

VI. Vier Thesen zur weltgeschichtlichen Bedeutsamkeit der jüdisch-christlichen Religionstradition.

Wie kann miteinander vermittelt werden, daß einerseits das hier entworfene Modell der Struktur von Religiosität als universal geltend unterstellt wird und andererseits der jüdisch-christlichen Religionstradition eine besondere Stellung in der Artikulation der das Zentrum dieses Modells bildenden Bewährungsdynamik zugesprochen wird? Es könnte darüber hinaus der Verdacht aufkommen, daß in Wirklichkeit in zirkulärer Argumentation das Strukturmodell von Religiosität von vornherein der jüdisch-christlichen Mythologie abgenommen wurde, so daß die Behauptung, in dieser Mythologie sei die Bewährungsdynamik am deutlichsten ausgearbeitet worden, zur Tautologie wird.

An dieser Verdächtigung ist in einer gewissen Hinsicht durchaus etwas Bedenkenswertes. Ohne den Durchgang durch einen von der jüdisch-christlichen Religionstradition eben wegen dieser Besonderheit angestoßenen Rationalisierungsprozeß wäre es sicher gar nicht möglich, sowohl vom Gegenstand der gesellschaftlichen Entwicklung her als auch von der erfahrungswissenschaftlichen Kategorienbildung her ein solches Modell der Struktur von Religiosität und der Bewährungsdynamik zu formulieren. Aber dieser Zusammenhang gilt nur in forschungspsychologischer Hinsicht und im Hinblick auf die historischen Voraussetzungen der Kategorienbildung. Es folgt aus ihm nicht im Umkehrschluß, daß die in diesem Modell rekonstruierte Bewährungsdynamik und Strukturlogik von Religiosität real nicht außerhalb und vor der jüdisch-christlichen Religionstradition nachweisbar wären.

Dieser Nachweis kann hier nicht geführt werden. Allerdings kann darauf hingewiesen werden, daß schon viel gewonnen wäre, wenn das entwickelte Strukturmodell explizit zum analytischen Bezugsrahmen einer vergleichenden Strukturanalyse der verschiedenen Religionstraditionen gemacht würde. Erst dann könnte eine empirisch fundierte explizite Antwort auf die Frage gegeben werden, ob die behauptete Universalität der Bewährungsdynamik zutrifft und ob tatsächlich eine kulturelle Differenz in der Ausgearbeitetheit dieser Bewährungsdynamik auf der Ebene der Mythen und der religiösen Dogmen vorliegt und zugleich die Bedingung der Rationalisierungsabstände zwischen den verschiedenen Religionen erfüllt.

Hier muß ich mich mit einer Feststellung begnügen, die eine zwingende Implikation der These von der Universalität der Bewährungsdynamik zur Geltung bringt. Sie besagt i), daß jeder religiöse Mythos, natürlich auch und erst recht der jüdisch-christliche, als eine kulturspezifische Repräsentation des universalen Strukturzusammenhanges gelten muß, den wir als Bewährungsdynamik interpretiert haben. Denn wir haben ja diese Bewährungsdynamik nicht aus einer Rekonstruktion von religiösen Dogmen gewonnen, sondern unabhängig von jeder Betrachtung von religiösen Dogmen aus elementaren Bestimmungen über den naturgeschichtlichen Übergang von der Natur zur Kultur entwickelt. Erst aus diesen Bestimmungen haben wir das universale Modell von Religiosität abgeleitet, das nun seinerseits in sehr unterschiedlichen religiösen Mythen und Dogmen zum Ausdruck kommen kann. Sie besagt ii), daß auch die religionssoziologische Theorie als eine Repräsentation der als real operierend anzusehenden universalen Bewährungsdynamik gelten muß, die als Theorie immer unter einem Falsifikationsvorbehalt steht und insofern durchaus den wissensmäßigen Repräsentationen in der Praxis selbst in Gestalt von Mythen und religiösen Dogmen vergleichbar ist. Sie besagt aber auch iii), daß diese Theorie im Unterschied zu den praxiskonstituierenden Mythen und Dogmen zum einen eine praktische Funktion der Sinnggebung nicht zu erfüllen hat und zum anderen als in der Logik des unvoreingenommenen Blicks und der Methodik des besseren Argumentes zu überprüfendes Aussagensystem einer vorbehaltlosen Falsifikation zu unterwerfen ist; demgemäß einen anderen Geltungsstatus hat als jene Mythen und Dogmen, für die ein systematischer Falsifikationsversuch einer schändlichen Blasphemie gleichkäme. - Insofern können wir drei Ebenen unterscheiden: a) die Ebene der real operierenden universalen Bewährungsdynamik, b) die Ebene ihrer wissensmäßigen Repräsentanz in praxiskonstitutiven Mythen und religiösen Dogmen und c) die Ebene der erfahrungswissenschaftlich-theoretischen Explikation dieser Bewährungsdynamik. Ist diese Ebenendifferenzierung eingerichtet, dann ist leicht zu sehen, daß die religionssoziologische Explikation, also die theoretischen Aussagen auf der Ebene (c) sowohl die real operierende Bewährungsdynamik, analytisch unabhängig von ihrer wissensmäßigen kulturspezifischen Fassung, als auch diese wissensmäßige kulturspezifische Repräsentanz der Bewährungsdynamik in Gestalt von Mythen und religiösen Dogmen zum Gegenstand hat und deshalb auch die je kulturspezifische Verbindung zwischen den Ebenen (a) und (b). Entsprechend läßt sich dann eine methodisch kontrollierte Überprüfung der Universalitätsbehauptung und der These von der besonderen Stellung der jüdisch-christlichen Religionstradition durchführen.

Sie führt zu den folgenden vier Hypothesen:

1. Wie schon mehrfach ausgeführt, wird aus den konstitutionstheoretischen Bestimmungen einer Soziologie der Lebenspraxis die Universalität der Bewährungsdynamik und eines daraus resultierenden Strukturzusammenhangs von Religiosität abgeleitet und als empirisch geltend behauptet.

2. Dieser universale Strukturzusammenhang wird je kulturspezifisch besonders artikuliert. Die jüdisch-christliche Mythologie ist die Religionstradition, die den besagten Strukturzusammenhang bei weitem am elaboriertesten und konsequentesten auf eine nicht stillstellbare Bewährungsdynamik hin artikuliert hat. Aus dieser Partikularität der Mythenbildung folgt ein deutlicher Rationalisierungsabstand zu anderen Kulturen.

3. Diese kulturspezifische, partikulare religiöse Artikulation der Bewährungsdynamik setzt einen sich ständig beschleunigenden Rationalisierungsprozeß frei, in dessen Entwicklung zugleich zwingend sich die in sich religiös motivierte Säkularisierung, d.h. Auflösung der religiösen Inhalte, Praktiken und Institutionen vollzieht. Diese Säkularisierung ist selbst ein partikularer, nur im Bannkreis der jüdisch-christlichen Religionstradition sich vollziehender Prozeß. Keine andere Religionstradition entbirgt diese Säkularisierungsdynamik.

4. Die Effekte dieses in sich kulturspezifischen, partikularen Säkularisierungsprozesses haben wiederum universalisierenden Charakter. Die in der jüdisch-christlichen Religionstradition verwurzelte und von ihr freigesetzte Rationalisierungsdynamik führt zu einer sich beschleunigenden Transformation des Potentials der objektiven Vernunft der Menschengattung in die Institutionen, Routinen und Problemlösungsmuster der praktischen Vernunft. Darin vollzieht sich Hegels berühmtes und häufig mißverstandenes Diktum: "Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig."³ Diese beschleunigende Transformation wirkt in sich universalisierend insofern, als sich dem Sog der rationalen Institutionen

3 Aus der Vorrede zur Rechtsphilosophie. G. W. F. Hegel; Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Werke in 20 Bänden, Band 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, S. 24. - In der "Philosophie des Rechts" nach einer Mitschrift der Hegelschen Vorlesung von 1819/20, hrsg. v. D. Henrich, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, S. 51, heißt es weniger mißverständlich: "Was vernünftig ist, wird wirklich, und das Wirkliche wird vernünftig".

und Routinen keine Kultur und Gesellschaft auf Dauer bei Strafe des praktischen Scheiterns entziehen kann. Das gilt insbesondere für Technologie, rationale Arbeitsorganisation, kapitalistische Produktionsweise, Erfahrungswissenschaft, kodifiziertes Recht, formale Bürokratie, Trennung von Religion und Politik, Teilung staatlicher Gewalt, staatliche Organisation der Daseinsvorsorge und demokratische Legitimation von Herrschaft.

VII. Stufen der religiös motivierten Rationalisierungsgeschichte.

Innerhalb des religiös motivierten Rationalisierungsprozesses, ausgehend von der jüdisch-christlichen Tradition, lassen sich grob die folgenden herausgehobenen Phasen identifizieren und in eine Sequenz bringen, ohne daß mit dieser Auflistung ein vollständiges Stufenmodell beansprucht werden könnte.

Innerhalb des antiken Judentums ist nach der Etablierung des strikten Monotheismus und des Bundes mit Jahwe die Ausformung des ethischen Prophetentums entscheidend. Die erfolgreiche Prophetie von Jesus Christus markiert eine nächste große Stufe. Danach muß man die jüdische und die christliche Traditionslinie als je eigene Rationalisierungsdynamiken, die vielfältig aufeinander Bezug nehmen und sich darin immer neu historisch konstellieren, unterscheiden. Ich betrachte hier nur mehr die christliche Traditionslinie, weil sie historisch bestimmender und in sich universalisierend wirkte.

Von hier an vorerst nur grobe Skizze der weiteren Gedankenführung:

Das Urchristentum entfaltete eine enorme Suggestivität und Ausstrahlungskraft durch die Bewährungsdynamik des Märtyrertums, dann des Anachoretentums und seines ethischen Rigorismus.

Als dann mit Konstantins Herrschaft das Christentum zur Staatsreligion wird, damit das Märtyrertums als Bewährungsdynamik ausfällt, tritt an dessen Stelle die Heiligenverehrung.

Sehr bald spaltet sich dann von Amtskirche die Ordensreligiosität als Gehäuse einer strikten an der Bewährung orientierten religionsvirtuosen Lebensweise ab, die zum Ausgangspunkt einer ganzen Sequenz von rationalisierungsbedeutungsvollen Kulturleistungen wird, die aber alle im Namen Gottes und eben nicht um irdischer Belohnungen willen erbracht werden.

Da aber diese religionsvirtuos erbrachten Kulturleistungen (Beispiel: Zisterzienser) so außerordentlich diesseitig erfolgreich waren im Vergleich zur, z.B. landwirtschaftlich produzierenden weltlichen Umgebung, entfaltete sich eine nicht stillstellbare Dynamik der Spirale von asketischer Strenge, diesseitige, Erfolg, Verdächtigung durch die Umgebung in Richtung Verletzung des Armut- und Askese-Gebotes, Reaktion durch um so striktere Lebensführung mit der Folge des um so größeren Erfolges, usf. Aus dieser Spirale sprangen dann immer wieder neue Häresien heraus, die letztlich immer auf eine Purifizierung der religiösen Lebensführung aus waren.

Eine außerordentlich folgenreiche Häresie ereignete sich mit Luther und seinem agitatorischen Erfolg. Während aber Luther bezüglich der weltlichen Rationalisierung vergleichsweise konservativ blieb, entband seine "Reformation" vor allem den wichtigen Universalismus der beruflichen Leistungsethik. Sie besagte im Kern, daß nicht nur die herausgehobenen Stände, die in Muße und entbunden von der Bewältigung der unmittelbaren Lebensnot in Muße die Tugenden "verwalteten" und eine dazu berufene Tätigkeit ausübten, sondern jeder vor Gott zu der jeweiligen Tätigkeit berufen ("vocatio") war, in die er vom "Schicksal" gestellt worden war. Deshalb enthielt auch diese universalistische Leistungsethik zugleich eine menscheitsgeschichtlich revolutionäre Gleichheitsmaxime: Unabhängig von allen askriptiven, ständischen Differenzen und Ungleichheiten, an deren Legitimität gerade Luther überhaupt nicht zu rütteln bereit war, waren von nun an die Menschen doch in einer zentralen Hinsicht alle gleich: in der Berufenheit und Befähigung nämlich, diese universalistische Leistungsethik zu befolgen und jeweils die Trägheit des Fleisches und der Faulheits-Lust in ihrem Sinne zu überwinden.

Diese "Reformation" wurde bekanntlich sehr bald überboten durch den Calvinismus und andere Entwicklungen zum Puritanismus hin, in dem nun, in der einen oder anderen Variante, ein Gott des unerforschlichen Ratschlusses die Erlösungsfrage und das Streben nach Heilsgewißheit immer mehr dramatisiert, so daß aus dem Dilemma von Bewährungslehre und Prädestinationslehre das gesteigerte Paradox resultiert, daß ein ursprünglich religiös angetriebenes Streben nach Heilsgewißheit in der Verunsicherung durch die Prädestinationslehre eine Milderung im rastlosen Erstreben religionsferner, irdischer Erfolge erzwingt, die dann aber keineswegs genossen werden dürfen, wie noch der Erfolg des oberitalienischen Handelskapitalisten im prunkenden Mäzenatentum, in Prachtbauten und Kunstsammlungen, sondern in der produktiven Re-Investierung sofort

dem Konsum entzogen werden muß. Diese radikalisierte Verdiesseitigung einer ursprünglich religiösen Askese, in sich eine radikalisierte Ausprägung der dem Monotheismus immanenten Dynamik, hebt bekanntlich nach Max Weber den Geist des Kapitalismus in den Sattel. Und nachdem diese sich im Sattel befindet, bedarf er prinzipiell der religiösen Wurzeln nicht mehr, sondern kann sich aufgrund seines enormen Erfolges eigenlogisch reproduzieren und weiterentwickeln.

Damit ist hat dann die Rationalisierungsdynamik die Schwelle zur vollständigen Säkularisierung überschritten, die dem strikten Monotheismus von Anbeginn keimhaft als Möglichkeit und Tendenz innewohnte.

Mit der vollständigen Säkularisierung ergibt sich dann für das moderne Subjekte das die heutige Moderne prägende folgende Dilemma:

Einerseits kann - im Sinne jenes Strukturmodells von Religiosität - die Bewährungsdynamik, anders ausgedrückt: die Frage nach dem Sinn des Lebens, nicht still gestellt werden. D.h. auch der vollständig säkularisierte und im Sinne einer Gottgläubigkeit und eines Glaubens an ein Leben nach dem klinischen Tode - inhaltlich - vollständig a-religiöse Mensch bleibt strukturell gesehen religiös, sofern sich seine Lebenspraxis nicht außerhalb dieser Bewährungsdynamik stellen kann. Daraus folgt: Auch dieser Mensch benötigt einen persönlichen Bewährungsmythos.

Andererseits kann dieser Bewährungsmythos im verbindlichen Kontext einer kulturell allgemein geltenden, universalistischen verwissenschaftlichten Rationalität und methodischen Lebensführung als inhaltlich-religiöser nicht mehr wirklich kollektive verbindlich aufrechterhalten werden. Gesamtgesellschaftlich gilt das nur noch für schwindende Minderheiten.

In dieser immer mehr sich ausweitenden Schere zwischen Notwendigkeit eines Bewährungsmythos und Zerstörung des religiösen Bewährungsmythos durch wissenschaftliche Rationalität steht das moderne Subjekte immer mehr vor dem Dilemma, seine Sinnfrage beantworten zu müssen und zugleich anerkennen zu müssen, daß die wissenschaftliche Rationalität per definitionem eine solche Antwort nicht geben kann.

Wie das moderne Subjekt dieses Dilemma löst, das zu untersuchen wäre m.E. die vornehmste Aufgabe einer zukünftigen Religionssoziologie. Ich habe dafür keine Antwort parat, aber ich kann nur vermuten, daß sie ungefähr in

eine Richtung gehen wird, in der der Bewährungsmythos immer mehr nicht mehr in der Verbindlichkeit von inhaltlichen Antworten bestehen wird, sondern in der Anerkennung und anspruchsvollen Befolgung von sachhaltigen, je konkreten Maßstäben der Authentizität und Glaubwürdigkeit der Lebensführung und der biographischen Rekonstruktion, d.h. von Maßstäben, die immer mehr sich letztlich dem Typus authentischer ästhetischer Gestaltung und Darstellung sich angleichen.

VIII. Erste Ebene eines allgemeinen Religionsvergleichs. Monotheistische und Nicht-monotheistische Religionen.

Biegt man den hier gewählten Begriffsrahmen einer allgemeinen Religionssoziologie auf den Religionsvergleich zurück, dann bietet sich als erster Schritt von hier her an, die monotheistischen den nicht-monotheistischen Religionen gegenüberzustellen.

Man wird dann feststellen, daß der Übergang zum Monotheismus zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kulturen am Horizont der Möglichkeiten erschien. Vor allem in jenen Kulturen, die - z.B. aufgrund der Bedeutung der Regulierung von Wasserläufen, sie es zu Transport- oder zu Bewässerungszwecken - früh zum Aufbau zentralistischer Verwaltungen gezwungen waren: als die mesopotamischen Hochkulturen, die ägyptische und die chinesische Kultur. Sie alle sind in ihren Tendenzen zu einem Monotheismus hin außerordentlich weit schon gegangen. China ist hier im Vergleich besonders instruktiv, weil wir hier ein starkes Maß an Vereinheitlichung der transzendenten, göttlichen Kräfte im Dienste eines Zentralismus vorfinden, mit einer schon vergleichsweise weit gediehenen Zurückdrängung des Lokalgöttertums, aber in der Vereinheitlichungs-Sicherung durch die Einheit von weltlicher und göttlicher Herrschaft in Gestalt des charismatischen Kaisers, der zugleich oberster Priester ist, eben gerade nicht jenen Dualismus von weltlicher und geistlicher Herrschaft ausgebildet haben, der zwingend einzig in einem strikten Monotheismus sich ausformen kann. Entsprechend sind diese Vereinheitlichungen der transzendenten Kräfte in einem Zentrum entweder nicht hinreichend in einer konkreten Allmachtsgestalt personalisiert oder aber solche Bildungen sind in ihrer Allmächtigkeit nicht so konsequent zu Ende konstruiert, daß die Frage des absoluten oder ersten Anfangs, die Frage danach, wer denn nun wiederum diesen allmächtigen Gott erschaffen hat, endgültig stillgestellt worden ist.

Der Durchbruch zu dieser strikten Form des Monotheismus ist offensichtlich nur im antiken Judentum in der Reli-

gionsstiftung des Moses vollzogen worden (vgl. mein Papier zu Freud Neo-Lamarckismus). Er hat dann weltgeschichtlich enorme Folgen gehabt, gleichsam wie der Durchgang durch ein Nadelöhr zur Eröffnung einer Rationalisierungsdynamik gewirkt.

Von da an trennen sich die monotheistischen, abrahamitischen Religionen immer schärfer von den übrigen. Unter den nicht-monotheistischen wiederum müssen dann die intern systematisierten scharf von den kleinräumig-magischen und animistisch gebliebenen unterschieden werden. Die Kategorie der ersteren haben sich häufig zu Systemen einer lebenspraktischen Philosophie und einer Lehre des guten Lebens ausgeweitet und sind insofern über eine religiöse Funktion im engeren Sinne hinausgegangen. Aber ihre Rationalisierungswirkung ist paradoxerweise gerade deshalb auch weit geringer gewesen als die der strikt monotheistischen Religionen.

IX: Zweite Ebene des Religionsvergleichs: Die Religionen innerhalb der strikt-monotheistischen Religionen: jüdische, christliche und islamische Religion.

Innerhalb der strikt monotheistischen abrahamitischen Religionen soll hier nur der Vergleich zwischen der christlichen und der islamischen Linie von behandelt werden.

Innerhalb der christlichen Linie lassen sich dann bezüglich des Strukturmodells von Religiosität und der in ihm formulierten Bewährungsdynamik die folgenden vier tragenden Elemente bestimmen, die zugleich die Autonomie einer diesseitigen Lebenspraxis konstituieren:

1. Die Entzweiungslogik des Schöpfungsmythos, die im Mythos des Sündenfalles den Befreiungsfall im Sinne der "Verdammnis zur Freiheit und Selbstverantwortlichkeit" freisetzt und im Sinne des Verlustes der unschuldigen Zeitlosigkeit im Bewußtsein von der Endlichkeit des Lebens ein zu einem Erlösungsmythos drängendes Erlösungsproblem konstituiert.
2. Das Modell einer prophetischen Praxis, die durch die Notwendigkeit einer un-sinnlichen, an die Logik der Sprache gebundenen Offenbarung des allmächtigen Gottes erzwungen wird. Sie ist das Vor-Bild einer autonomen Lebenspraxis schlechthin.
3. Der Erlösungsmythos, in dem durch einen Propheten, der Gott und Mensch zugleich ist, proto-typisch die aus dem Verlust des Paradieses und eine der Erwähltheit des aus dem Paradies vertriebenen irdischen Menschen vorenthal-

tene Erlösung resultierende Heilsproblematik aufgelöst wird.

4. Mit der verbindlichen Schriftlichkeit des geheiligten Dogmas geht die Möglichkeit der Offenbarung grundsätzlich auf jeden demütigen und bedingungslos ergebenden Leser dieser Schrift über. D.h. jeder Gläubige kann grundsätzlich mit Hilfe der geheiligten Schrift sein eigener Prophet sein, wodurch die Offenbarung grundsätzlich, analog zum Modell der Autonomie von Lebenspraxis, in eine unendliche Zukunft geöffnet ist und der Schließung in der Dogmatisierung der Schriftlichkeit die absolute Öffnung durch eine universalistische methodische Auslegbarkeit entgegengestellt wird.

Diese vier Momente bedingen in der christlichen Tradition eine außerordentlich starke Dynamisierung von Autonomisierung, Individuierung und Rationalisierung.

Betrachtet man nun vergleichend dazu den Islam zunächst nur auf dem Boden des Korans, dann gelangt man zu der - durchaus überraschenden - Feststellung, daß bei aller von der Schärfe der Gehorsamsanforderung her gesehenen Strenge der monotheistischen Konstruktion genau diese vier Momente systematisch ausgespart worden sind.

1. Am Schöpfungsmythos ist nur die Vertreibung aus dem Paradies als irgendeine Strafe für Ungehorsam übriggeblieben, aber die strukturdialektische Dynamik des Sündenfalles und des Verlustes des naturhaften unschuldigen Zeitlosigkeit ist restlos getilgt worden.

2. Die prophetische Rede des Mohammed hat eine ganz andere Pragmatik als die Prophetie des Alten Testaments. Sie ist gerade nicht, wie dort, die im Vollzug der prophetischen Rede, mit dem typischen Wechsel von der irdische Gefolgschaft erzwingenden Initiierung in der dritten Person ("Höret, was er mir gesagt hat") zur Offenbarung selbst übergehenden Rede in der ersten Person ("Ich habe euch in das gelob Land geführt, ihr aber ...") erzeugte eigenlogische prophetische Praxis, sondern viel mehr ein Referat über die in der göttlichen Erleuchtung oder Eingebung erfahrenen Worte Allahs und ein dauernder Appell an die Glaubwürdigkeit dieses Referates und seiner Inhalte.

3. Zwar wird Jesus als Glied in der Reife der Propheten, die zum letzten und endgültigen Propheten Mohammed führen, anerkannt, aber er wird explizit als Gestalt geleugnet, die Mensch und Gottes Sohn zugleich ist. Damit fehlt eine zum Sündenfall komplementär passende Erlö-

sungs-Lehre im Sinne einer je individuellen Bewährungsdynamik, die mehr ist als bloßer Gehorsams-Vollzug.

4. Zwar liegt eine vermittelnde und grundsätzlich jedem Leser zur Verfügung stehende Schriftlichkeit des Dogmas vor, aber sie bedarf der dauernden Sicherung und Auslegung durch kompetente Gelehrte und grenzt den Laien grundsätzlich aus. Darin liegt eine starke Grenze des Universalitäts-Potentials. Die Grenze der Schriftlichkeit zeigt sich exemplarisch u.a. darin, daß mit der Einteilung der Suren nach Wortlänge, was einer praktischen Rationalität der Brauchbarkeit für den Ritus sehr entgegenkommt, die Chronologie des narrativen Gehalts, die Chronologie der Entstehung der Bestandteile und vor allem die interne systematische Zusammenhangslogik des Dogmas geopfert worden sind.

Darüber hinaus ist die Offenbarung des allmächtigen Gottes durch die willkürliche und einfach dogmatisch hinzunehmende, durch keine systematische Argumentationslogik gestützte Festlegung, der Religionsstifter Mohammed sei zugleich der endgültig letzte der Propheten grundsätzlich historisch geschlossen worden und damit das der Bewährungsdynamik innewohnende Momente der Nicht-Stillstellbarkeit auf eine offene Zukunft hin grundsätzlich getilgt. Danach kann es nur noch Buchstabengehorsam geben, aber keine wirklich eine autonomisierende Eigenlogik entfaltende Verinnerlichung der Dynamiken des Monotheismus außerhalb einer bloßen rituellen Gehorsams-Religiosität.

Zieht man nun eine Verbindungslinie von dieser auf der Ebene des Dogmas liegenden Feststellung zur heutigen Alltagspraxis, so paßt dazu, daß überall dort, wo im Sinne eines Fundamentalismus die zentrale, geheiligte Schrift, der Koran, seine zentrale Bedeutung aktuelle entfalten kann, die die Autonomie der Lebenspraxis beschränkenden Folgen des Fundamentalismus auch anzutreffen sind. Sie äußern sich vor allem in der Unmöglichkeit, zwischen Religion und Politik bzw. Religion und Staat modernisierend trennen zu können. Anders ausgedrückt: der Dualismus zwischen weltlicher und geistlicher Macht kann sich nicht pluralisierend wirklich entfalten.

X. Die islamische Religion als herrschaftslegitimierende Religion.

Das wirft die Folgefrage auf, welches die Motive für die soeben behauptete systematische Transformation der jüdisch-christlichen Vorlage im Islam durch Mohammed sein könnte, bzw. die Frage danach, warum er diese Vorbilder als Religionsstifter einerseits überhaupt gewählt hat und an-

dererseits in dieser systematischen Richtung geändert hat.

Ich schlage die folgende Hypothese vor. In der damaligen Phase einer anhaltenden handelskapitalistischen Prosperität am Küstengürtel des Roten Meeres wurden die stammesgesellschaftlich bedingten Dauerkonflikte zwischen nomadisierenden Stämmen immer hinderlicher. Das galt vor allem in einer Stadt wie Mekka, die einerseits als Handelsplatz große Bedeutung hatte, andererseits aufgrund der spezifischen Lokalgötter-Verehrung und Kaba-Stein-Magie ein großes Potential an rituellen Befriedungsmöglichkeiten bereit hielt.

Zugleich lag die arabische Sprache als Integrations-System der miteinander rivalisierenden Stämme vor. Was lag da näher als sich des Vorbilds der außerordentlich überlebensfähigen jüdischen und christlichen Schriftreligion zu bedienen und zu versuchen, im Medium des Arabischen eine "end-gültige" neue Religion, die zugleich eine Verbesserung des Vorbildes in Anspruch nehmen konnte, zu stiften.

Dabei wären nun aber für den zugleich in der Logik der politischen Herrschaft und Einigung sich vollziehenden charismatischen Schritt Mohammeds die systematischen autonomisierenden und damit in einen Dualismus von weltlicher und geistlicher Herrschaft führenden Momente des Dogmas sehr hinderlich gewesen. Was also lag näher, als sie systematisch "herauszuoperieren" und so in der absoluten Gehorsamsverbindlichkeit des Monotheismus ohne autonomisierende Bewährungskomponenten und in der durchaus alltagspraktischen Anreicherung um Elemente der Herrschafts- und Rechtslehre eine neue religiöse Herrschaftsform zu begründen, die zunächst außerordentlich erfolgreich und expansiv sich auswirkte.

Die Probleme mußten dann natürlich bei der Nachfolge auftauchen. Denn wenn Mohammed der endgültig letzte der Propheten war und er zugleich eine neue, durchaus diesseitige stammesgesellschaftlich fundierte Herrschaft aufgebaut hatte, wer sollte dann nach welchen Kriterien sein Nachfolger werden, da ja doch mit dem endgültigen Abschluß der prophetischen Charismatisierbarkeit ein universalistisches Kriterium nicht mehr zur Verfügung stand und ein Rückfall in den Partikularismus einer dynastischen Regelung kaum zu vermeiden war?

Entsprechende Schismen ergaben sich dann ja auch sofort und endeten sehr bald in der Verzweigung von Sunna und Schia.

In letzterer wiederum setzte sich das unauflösliche doppelte Dilemma zwischen Nachfolge und begrenzter Charismatisierbarkeit einerseits und verstelltem Dualismus von weltlicher und geistlicher Herrschaft andererseits fort und führte zu immer neuen Reihen von in sich hierarchisch verschachtelten Herausgehobenheiten bis hin zur theokratischen Verteidigung von Privilegien im Mullah-System des heutigen Iran.