

Insel Verlag

Leseprobe



Sloterdijk, Peter
Gottes Eifer

Vom Kampf der drei Monotheismen

© Insel Verlag
978-3-458-71004-2

Die Konflikte zwischen den Religionen, die einen gemeinsamen Ursprung haben, also den abrahamischen Religionen, bestimmen unsere Gegenwart in bisher nicht gekanntem Maß.

Peter Sloterdijk geht in seinem Essay zunächst der Frage nach, welche politisch-sozialen und psychodynamischen Voraussetzungen die Entstehung des Monotheismus bedingten. Gegen den Polytheismus der antiken Hochkulturen der Ägypter, Hethiter und Babylonier entstand der jüdische Monotheismus als eine Protesttheologie, als eine Religion des Triumphs in der Niederlage (insbesondere des babylonischen Exils). blieb die Religion im Judentum auf das eigene Volk begrenzt, entfaltete das Christentum seine apostolische Botschaft mit einem universalen Verkündigungsgehalt. Der Islam verschärfte den offensiven Universalismus zum militärisch-politischen Expansionsmodus.

Welche Konfliktformen sind zwischen den drei Monotheismen denkbar? Sloterdijk beschreibt ihre Aufstellung, ihre Fronten und ihre Feldzüge in einem System verschiedener Grundmöglichkeiten, aus den Konstellationen des Anti-Paganismus, Anti-Judaismus, Anti-Islamismus und Anti-Christianismus, zu denen sich interne Spaltungen gesellen: Für das Judentum wurde ein souveränistischer Separatismus mit defensiven Zügen prägend, für das Christentum die Expansion durch Mission und für den Islam der Heilige Krieg.

In der Gegenwart sind die drei Religionen aufgefordert, so demonstriert Sloterdijk anhand einer Neuinterpretation von Lessings Ringparabel, von friedlicher Koexistenz auf Gespräch umzustellen; Eiferkollektive müssen Parteien einer Zivilgesellschaft werden.

Peter Sloterdijk, geboren 1947. Dr. phil. Seit 1992 Professor an der Staatlichen Hochschule für Gestaltung Karlsruhe, 1999 deren Rektor. Er lehrt zugleich an der Akademie für Bildende Künste in Wien. 1993 Ernst-Robert-Curtius-Preis, 2005 Merck-Preis für wissenschaftliche Prosa. Im Suhrkamp Verlag erschienen: u. a. *Kritik der zynischen Vernunft*, *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen*, *Euro-Taoismus*, *Sphären I-III*, *Im Weltinnenraum des Kapitals*, *Zorn und Zeit*.

VDR

PETER SLOTERDIJK
GOTTES EIFER

VOM KAMPF
DER DREI MONOTHEISMEN

VERLAG DER
WELTRELIGIONEN

Gefördert durch die
Udo Keller Stiftung Forum Humanum

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet abrufbar.
<http://dnb.d-nb.de>

© Verlag der Weltreligionen
im Insel Verlag Frankfurt am Main und Leipzig 2007
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag: Hermann Michels und Regina Göllner
Satz: Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

Erste Auflage 2007

ISBN 978-3-458-71004-2

1 2 3 4 5 6 – 12 11 10 09 08 07

GOTTES EIFER

INHALT

<i>Widmung</i>	II
1 Die Prämissen	13
2 Die Aufstellungen	36
3 Die Fronten	63
4 Die Feldzüge	76
5 Die Matrix	118
6 Die Pharmaka	148
7 Die Ringparabeln	169
8 Nach-Eifer	205

Widmung

Dieses Buch ist Bazon Brock gewidmet – und zwar aus mehreren Gründen: Zum einen, weil er, dank seiner Überlegungen zu einem normativen Begriff von Zivilisation, einen der Referenzpole der hier vorgetragenen Überlegungen lieferte; zum anderen, weil sein 70. Geburtstag, obschon er einige Monate zurückliegt, hierzu einen Anlaß von geradezu auffordernder Qualität bot; und schließlich, weil er es war, der das vorliegende Stück durch seine persönliche Initiative provoziert hat. Der folgende Text geht auf einen Vortrag zurück, um den mich Bazon Brock und Yael Katz Ben Shalom anläßlich der Eröffnung der Galerie *Artneuland* in Berlin am 28. November 2006 gebeten haben – einer Einrichtung, zu deren Programm die Entwicklung des Dialogs der monotheistischen Religionen im Medium der Künste gehört – ebenso jedoch die Förderung des säkularen Gesprächs zwischen Israelis, Arabern und Europäern. Die zwiespältige Reaktion, die mein skizzenhafter und überbeschleunigter mündlicher Vortrag damals ausgelöst hat, gab mir eine gewisse Vorstellung von den Schwierigkeiten des Vorhabens. Diese Erfahrung hat die hier versuchte, etwas verlangsamte und vervollständigte Exposition meiner Überlegungen mit motiviert.

Es gibt einen weiteren Grund, warum ich diese Schrift Bazon Brock widmen möchte. Ich hatte die Ehre, aus Anlaß des erwähnten Geburtstags im Sommer 2006 auf Einladung von Chris Derkon und unter

der Schirmherrschaft von Hubert Burda im Münchner Haus der Kunst eine Laudatio auf den Künstler, Kunstkritiker, Zivilisationstheoretiker, Provokationspädagogen und Performance-Philosophen Brock halten zu dürfen. Bei dieser Gelegenheit habe ich versucht, diesem Mann den Spiegel vorzuhalten, um ihn durch Nähe- und Kontrastbeziehungen mit vier Gestalten der jüngeren Kunst- und Kulturgeschichte zu charakterisieren – Marcel Duchamps, Salvador Dalí, Joseph Beuys und Friedrich Nietzsche. Von dem letztgenannten nahm ich den Begriff der intellektuellen Redlichkeit auf, um ihn dem Jubilar in ganz persönlicher Weise zuzueignen. In diesem Zusammenhang, der zum Denken in Superlativen einlud, konnte ich es mir erlauben zu konstatieren: »Lieber Bazon Brock, Sie müssen es aushalten, wenn ich von Ihnen sage, Sie sind der redlichste Mensch unserer Zeit.« Damals habe ich diese Aussage vor einem Publikum gemacht, das zugleich ein Freundeskreis war. Ich möchte sie vor einer Leserschaft wiederholen, die nicht mehr und nicht weniger ist als eine Öffentlichkeit.

1

DIE PRÄMISSEN

Beim Studium der Schriften philosophischer Autoren von hohem Anspruch an die Kontrolle über den eigenen Diskurs stößt man gelegentlich auf Absätze, die dadurch aufhorchen machen, daß sie offensichtlich nicht der Notwendigkeit einer laufenden Überlegung entspringen, sondern einem plötzlichen assoziativen Drang nachgeben, der die Durchführung eines Arguments durchbricht. So hat Hegel in seinen *Vorlesungen über die Ästhetik* in dem Abschnitt, der von der niederländischen Malerei im 17. Jahrhundert handelt, die berühmt gewordene Wendung von den »Sonntagen des Lebens« plaziert – womit jene Ausnahmestände des Daseins gemeint sind, die von den dargestellten Personen mit so demonstrativem sinnlichem Behagen genossen werden. Es liegt auf der Hand, daß man Hegel an dieser Stelle nicht als den Dialektiker sprechen hört, der das meiste, was er weiß, systematisch weiß und nicht nur irgendwo »aufgerafft« hat. Er redet hier, an seinem logischen Apparat vorbei, als Abkömmling des schwäbischen Protestantismus, dem in der entspannten Unanständigkeit des holländischen Alltags ein willkommener Nachklang seiner Jugendimpressionen begegnet. Mag es sich also bei diesen ausgelassenen Philistern aus dem feuchten Norden um alles andere als Heilige handeln, sie können doch bei so viel Fröhlichkeit keine ganz schlechten Menschen sein – und aus gegebenem Anlaß

soll das wie ein Bekenntnis ausgesprochen werden. Wer will, könnte in Hegels Formulierung den Lehrsatz verborgen sehen, es sei die Aufgabe der Kunst, bei aller Liebe zum Wunderbaren, der Gewöhnlichkeit letztlich recht zu geben. Steigt nicht der Wert der sonntäglichen Trivialität in dem Maß, wie wir des Kults der Ausnahmestände – dieser Fortsetzungen des Wunderbaren mit den extremsten Mitteln – überdrüssig werden?

Als ein viel dunkleres Beispiel, zugleich ein sehr viel aktuelleres, für eine kontextsprengende Digression bei einem ansonsten überaus kontrollierten, ja obsessiv vorsichtigen Autor führe ich einige Zeilen aus einem im Frühjahr 1993 in Riverside, Kalifornien, gehaltenen Vortrag von Jacques Derrida an, der noch im selben Jahr, zum Buch erweitert, unter dem Titel *Spectres de Marx* in Paris publiziert wurde.¹ Derrida läßt sich dort an einer inzwischen berüchtigten Stelle, einigermaßen plötzlich und den engeren Zusammenhang seiner Reflexion weit überfliegend, zu der Bemerkung hinreißen:

»Der Krieg um die ›Aneignung von Jerusalem‹ ist heute der Weltkrieg. Er findet überall statt, er ist die Welt, er ist heute die singuläre Figur ihres ›out-of-joint‹-Seins.«

Man kann den eruptiven Satz nur verstehen, wenn man zwei Informationen zu seinem Umfeld heranzieht: Zum einen muß man wissen, daß Derrida sich hier, um eine möglicherweise unauslöschbare Bedeutung von Karl Marx für die postkommunistische Ära zu erkun-

1 Jacques Derrida, *Marx' Gespenster*, Frankfurt am Main 1995.

den, auf eine Meditation über den Hamlet-Vers »*the world is out of joint*« eingelassen hatte, die leitmotivisch seine überlangen Ausführungen durchzieht; zum anderen, daß er sich polemisch mit Francis Fukuyamas These vom »Ende der Geschichte« auseinandersetzt (1989 zuerst lanciert, 1992 zu dem Buch *The End of History and the Last Man* ausgearbeitet), in der er (wohl zu Unrecht) eine Form von liberal-technokratischem Evangelismus und eine etwas überstürzte, vielleicht sogar unverantwortliche Version amerikanischer Endsiegrhetorik zu erkennen glaubt. Von hier startet ein Ideenflug, der in dem zitierten Passus gipfelt.

Ich stelle die Äußerung des im Herbst 2004 Verstorbenen den folgenden Ausführungen voran – nicht als Motto, sondern als Warntafel, die auf eine besonders explosive semantische und politische Gefahrenstelle der heutigen Welt aufmerksam macht – auf jenen Nahen und Mittleren Osten, in dem drei durch Konkurrenz ineinander verzahnte messianische Eschatologien, wenn Derrida recht hätte, »alle Kräfte der Welt und die ganze »Weltordnung« für den gnadenlosen Krieg, den sie sich liefern, direkt oder indirekt«, mobilisieren.² Ich bin nicht sicher, ob ich die These von einem Krieg der Eschatologien ohne Nuance übernehmen möchte, und verkenne nicht, daß sie eher ein Beispiel für gefährliches Denken als für eine stilsichere philosophische Erörterung liefert, sei sie gelassen oder engagiert. Ausgerechnet der Autor, dessen Reputation mit dem Prozedere der »Dekonstruktion«, dem sorgfältigen Abbau metaphysischer Hyperbeln und gewaltfördernder Ein-

2 Ebenda, S. 87.

seitigkeiten, verbunden ist, leistete sich hier den Exkurs in eine der pathetischsten Übertreibungen, die von einem Philosophen der jüngeren Vergangenheit zu hören waren.

Evident ist jedoch, und das bringt uns zu unserem Thema – Derrida spricht an dieser Stelle, direkt und indirekt, vom Judentum, vom Christentum und vom Islam. Es geht ihm darum, die Gruppe der monotheistischen Religionen als weltgeschichtlich ineinander verhakete »Konfliktparteien« zu identifizieren. Mit seinem *Aperçu* nimmt er die inzwischen populär gewordene These von einem *clash of monotheisms* vorweg, ohne daß man ihm unterstellen dürfte, er habe die drei Religionskomplexe in ihrer dogmatischen und gesellschaftlichen Gesamtheit miteinander konfrontieren wollen. Er bezieht sich speziell auf deren missionarische Gehalte, die man manchmal auch ihre »universalistischen Potentiale« nennt, mithin auf das, was man an jedem einzelnen dieser Gebilde als sein »radioaktives Material«, seine manisch-aktivistische oder messianisch-expansionistische Masse bezeichnen könnte. Mit diesen gefährlichen Substanzen werden wir es im folgenden vor allem zu tun bekommen.³

Indem ich ein solches Zitat an den Anfang stelle, will ich klarmachen, daß nichts von dem, was im weiteren gesagt wird, in irgendeiner Hinsicht, sei es theologisch, sei es politisch, sei es religionspsychologisch, harmlos

3 Derrida wiederholt seine Thesen zum Krieg der monotheistischen Religionen in dem Gespräch mit Lieven De Caeter vom 19. Februar 2004 unter dem Titel *Pour une justice à venir*, in dem er die Umriss eines formalisierten oder nicht-religiösen Messianismus skizziert.

sein kann. Die folgenden Ausführungen lassen sich mit einer Operation am offenen Herzen vergleichen – und einer solchen wird sich nur unterziehen, wer Gründe hat, dem Infarkt seiner Überzeugungen vorzubeugen. Es scheint mir somit ratsam, sich mit den Lesern vor dem Beginn der Partie auf eine Sicherheitsprozedur zu einigen. Diese soll in einer Abmachung bestehen, über welche Aspekte von Religion und religiösem Glauben mit Hilfe wissenschaftlich begründeter Verfremdungen gesprochen werden kann und muß, und über welche eher nicht. Ich schlage eine Art von Blasphemie-Klausel vor und lade den Leser, die Leserin ein, nach einer Bedenkzeit zu entscheiden, ob er oder sie mit der Lektüre fortfahren will. Dieser Abmachung gemäß wäre eine Reihe von Phänomenen, die traditionell dem Bereich der Transzendenz oder des Heiligen zugeordnet wurden, für nicht-religiöse (potentiell lästerlich wirkende, wenngleich nicht so intendierte) Neubeschreibungen freizugeben. An andere Bereiche sakraler Rede und religiösen Empfindens ist hingegen aus materiellen, formalen und moralischen Gründen nicht zu rühren.

Ich bringe, provisorisch und ohne systematische Absichten, sieben Aspekte des Phänomens Transzendenz zur Sprache, von denen die ersten vier, wie gleich zu zeigen ist, einer kritischen Übersetzung in weltliche und funktionale Kategorien fähig sind, ohne daß die religiöse Seite dabei mehr zu verlieren riskiert, als was beim Erwerb besseren Wissens immer verloren geht. Ich unterscheide vier falsche Auslegungen des Tatbestands Transzendenz von zwei weiteren Aspekten, von denen ich zwar nicht behaupten möchte, sie seien vor

Mißverständnissen ganz in Sicherheit, die aber aufgrund ihres objektiv mysteriösen Charakters einer simplen Abbildung auf naturale und soziale Kontexte Widerstand entgegensetzen. Von einem siebenten, sehr sensitiven Aspekt werde ich feststellen, daß er aufgrund seiner Unentscheidbarkeit jenseits der Differenz von Wissen und Glauben steht – wobei es auffälligerweise zumeist der Glaube ist, der aus dieser Sachlage Vorteil zieht.

Beginnen wir mit einer These, die Heiner Mühlmann jüngst in einem Aufsatz über Kulturen als lernende Einheiten formuliert hat, und zwar in Form einer resoluten Frage, der eine lapidare Antwort folgt: »Wie entsteht Transzendenz? Sie entsteht durch die Verkennung des Langsamen.« Der Autor präzisiert: »Langsam ist eine Bewegung, die länger dauert als eine Generation. Um sie zu beobachten, sind wir angewiesen auf die Zusammenarbeit mit Menschen, die vor uns gelebt haben, und mit Menschen, die nach uns leben werden.«⁴ Da Kooperationen mit vorangehenden und folgenden Generationen in der bisherigen Geschichte der Kulturen

4 Heiner Mühlmann, »Die Ökonomiemaschine«, in: *5 Codes. Architektur, Paranoia und Risiko in Zeiten des Terrors*, herausgegeben von Gerd de Bruyn, Igmade, Basel/Boston/Berlin 2006, S. 227. Man könnte diese These eventuell in dem Sinn präzisieren, daß man statt »Generation« den Ausdruck »Lernphase eines durchschnittlich langen Einzellebens« einsetzt – daraus ergäbe sich in der retrospektiven Dimension die Forderung nach Kooperation mit dem Wissen von Ahnen, die man selbst nicht mehr kannte (das heißt in der Regel von den Urgroßeltern an) und prospektiv nach der Kooperation mit Nachkommen, die man nicht mehr erlebt (beginnend mit den Urenkeln).

entweder nur punktuell gelangen oder strukturell unmöglich waren, in jedem Fall prekäre Episoden blieben, ist es verständlich, daß in älterer Zeit ein Großteil des Langsamen in die Transzendenz, das heißt hier: in die Unbeobachtbarkeit, abgeschoben wurde. Demnach ließ es sich, ohne daß ein Widerspruch Aussicht auf Erfolg gehabt hätte, zur Angelegenheit einer jenseitigen Planung durch transhumane oder göttliche Intelligenzen erklären. In dem Augenblick jedoch, in dem die technisch und wissenschaftlich gereiften Zivilisationen effektive Verfahren zur Beobachtung des Langsamen hervorbringen, verliert das Konzept der transzendenten Planung beträchtlich an Plausibilität – ob diese nun Schöpfung, Vorhersehung, Prädestination, Heilsgeschichte oder ähnlich heißt – und gibt immanenten Prozeduren zur Ausdeutung des Langfristigen Raum, sei es mit den Mitteln der biologischen oder sozialsystemischen Evolutionstheorien, sei es durch Wellenmodelle und Bruchtheorien, dank welcher sich Oszillationen und Mutationen im Bereich der *longue durée* beschreiben lassen. Dann erst kann auch das Mißliche und Mißlungene in der Evolution in seinem ganzen Umfang ermesen werden, ohne daß der forcierte Positivismus des Schöpfungsgedankens zum Wegsehen nötigt. In orthodoxen Milieus, bei denen die Identifikation mit der erbaulichen Vorstellung einer transzendenten Planung noch sehr intensiv ist, beobachtet man kombattante Widerstände gegen die Denkmittel, die zur Säkularisierung des verjenseitigten Langsamen führen – am deutlichsten bei den Kreationisten der USA, die sich bekanntlich viel einfallen lassen, um ihre Doktrin von der plötzlichen intentionalen Schöpfung gegen die neuen

Wissenschaften vom langsamen selbstorganisierenden Werden zu immunisieren.⁵

Der zweite Schritt besteht in der Feststellung: Transzendenz entsteht auch aus der Verkenning des Heftigen. Zur Erläuterung dieses Sachverhalts ist abermals auf ein von Heiner Mühlmann in die Kulturwissenschaften eingebrachtes Konzept zurückzugreifen – ich denke an die Verknüpfung zwischen der Stressanalyse und der Theorie der determinierten Ritual- und Symbolbildung, wie sie in dessen epochaler Programmschrift *Die Natur der Kulturen* ausgeführt ist. Mit ihr wurde – unter Anregungen von Bazon Brock – ein radikal neues Paradigma für die Verknüpfung von Kulturwissenschaft und Evolutionstheorie in die Debatte eingeführt.⁶ Die Phänomenologie der großen Stressreaktion bei *homo sapiens* und ihrer kulturellen Verarbeitungen macht verständlich, warum die dabei erlebten Zustände für das Stress-Subjekt oft von transzendenter Natur zu sein scheinen. Die Heftigkeit der körpereigenen, zunächst strikt biologisch determinierten, obschon meist symbolisch überformten Abläufe vermag in manchen Fällen ein solches Ausmaß zu erreichen, daß das Erlebte unweigerlich externen Mächten zugeschrieben wird.

5 Den Kreationisten verdankt man die erstaunliche Idee, Gott habe die Welt um das Jahr 4000 vor Christus so geschaffen, daß sie unendlich viel älter aussieht, als sie ist (Theorem der Altersillusion). Die spirituellen Kosten dieser Replik gegen die evolutionistische Herausforderung sind hoch: Durch sie wird Gott zum *genius malignus*, der schon bei der Schöpfung nichts unterließ, um eines Tages die Evolutionisten auf die falsche Fährte zu locken.

6 Heiner Mühlmann, *Die Natur der Kulturen. Entwurf einer kulturen- und evolutionstheoretischen Theorie*, Wien/New York 1996.