

THEOLOGISCHE REVUE

117. Jahrgang

– Juni 2021 –

Sloterdijk, Peter: Den Himmel zum Sprechen bringen. Über Theopoesie. – Frankfurt: Suhrkamp 2020. 344 S., geb. € 26,00 ISBN: 9783518429334

Schon im „Lutherjahr“ 2017 hat der Suhrkamp-Verlag unter dem Titel „Nach Gott“ ein religionsphilosophisches Buch von Peter Sloterdijk herausgegeben. Damals handelte es sich um eine eher willkürlich kompilierte Sammlung schon anderweitig erschienener Essays, Vorträge und Textabschnitte (siehe ThRv 114/2018, 224-226). Drei Jahre später hat S. nun nachgelegt. Sein aktuelles Werk geht, wie sich dem Nachwort entnehmen lässt, zurück auf das Vorhaben, zum achtzigsten Geburtstag Jan Assmanns einen „kurze[n] Essay zum Motiv Theopoesie“ zu verfassen (343). Dieses Vorhaben ist etwas ausgeüfert – das Ergebnis ist ein knapp dreihundertfünfzigseitiger Band, in dem S. in 20 Essays ein Panorama der Ideengeschichte der Religionen vom antiken Ägypten bis in die Gegenwart entwirft. So viel schon hier: Anders als im Falle des Vorgängers liegt hier ein in sich stimmiges Werk vor, in dem sich S. insbesondere mit der als sein Alleinstellungsmerkmal bekannten Gabe zur unkonventionellen und ironisch-distanzierten Durchbrechung gängiger Interpretationsschemata hervortut. Ob das Buch das Zeug zum Klassiker hat, hat die Rezeptionsgeschichte zu entscheiden; fest steht jedenfalls, dass S. mit ihm sowohl seinen Anhängern wie auch seinen Kritikern einmal mehr beweist, dass sein Ruf als Unikum berechtigt ist.

Das in zwei Hauptteile untergliederte Werk beginnt mit Reflexionen zur Darstellbarmachung der Götter im griechischen Theater (Kap. 1); „athenische Theateringenieure“ hätten hierzu das „theologeion“ entwickelt, einen schwebenden Kran, mit dessen Hilfe „Götterscheinungen von oben“ ermöglicht worden seien (14) – die damit verbundene Vorstellungsweise einer göttlichen Ansprache aus der Höhe habe auch das Christentum beibehalten. Bei Platon vollziehe sich, so S. in Kap. zwei, dann mit bleibenden Folgen die „Entkopplung von Dichtung und Wahrheit“ (33), wodurch in christlicher Zeit Augustins Rede von der „wahren Religion“ ermöglicht werde (Kap. 3, 39). Nach einem kurzen Exkurs zum ägyptischen Monotheismus (Kap. 4) thematisiert S. in Kap. fünf die „Folgen der platonischen Intervention“: Der zuvor noch nahbare Gott werde zum „besten aller möglichen Himmelsbewohner“, der nur noch „in Superlativen“ denkbar sei (59 f). In Kap. sechs gibt S. einen ersten Ausblick auf seinen eigenen Standpunkt: Es sei plausibel, Religionen „als Produkte lokaler Einbildungskräfte zu verstehen“ und Theologen als „Dramaturgen, die sich mit der Grammatik der Fabeln befassen“ – dies sei jedoch heute keine revolutionäre Botschaft mehr, sondern die „nahezu herrschende Meinung“ unter den „Gebildeten der westlichen Zivilisation“ (68). Das anthropologische Problem bleibe ungeachtet dessen bestehen – die Fragen der Menschen, „wer sie sind, woher sie kommen, wo sie leben [...] und wozu sie geschaffen wurden“, werden weiterhin im Bewusstsein gestellt, „dass es etwas an ihnen

gibt, das über sie hinausgeht“ (Kap. 7, 76). Angesichts dessen sieht S. den „Höllenernst [...] der strikten Monotheisten“ (Kap. 8, 84) als das falsche Antwortangebot: Trotz der „evidenten poetischen Faktur“ der „religiösen Gebilde“ bestehe ihr „starkes Merkmal“ darin, „alles zu unternehmen, um ihrer Vergleichung mit Mythen, Kulturen und Fiktionen anderer Kulturen aus dem Weg zu gehen.“ (95) Es bestehe jedoch, so S.s These in Kap. neun, kein „ontologischer“, sondern nur ein „gattungstheoretischer“ Unterschied zwischen Gesetzen und Gedichten: „Dass sie beide nicht von getrennten Sternen kommen, zeigt sich darin, dass beide durchwegs vom Zitieren, vom Aufsagen, vom Auslegen und vom Weitergeben leben.“ (102)

Im zehnten Kap. parallelisiert S. das „Göttersterben“ ab Beginn der Moderne mit dem Niedergang vieler regionaler Sprachen und Dialekte – freilich dürfe man „die Spukfähigkeit emeritierter Götter nicht unterschätzen“ (111 f). Als ein theologisches Beispiel wird im elften Kap. Karl Barths Projekt einer dialektischen Theologie vorgestellt, das, so S.s Interpretation, auf einer Eingliederung des erkennenden Subjekts in das zu erkennende Objekt und Übersubjekt, Gott, beruhe. „Theologe“, so diagnostiziert S., „kann werden, wer gerne in solchen Zirkeln läuft.“ (115) Katholischerseits darf im zwölften Kap. das *Enchiridion Symbolorum* zum Gegenstand von S.s milder ironischer Betrachtung werden: „Denzingers Welt“ sei eine Art „Zaubergarten, an dessen Sträuchern bizarre Distinktionen wachsen“, voll von „Blüten an dem alten, oft zurückgeschnittenen Baum der Orthopoesie“ (128). Oder anders: „Wer in Erfahrung bringen möchte, wie Theopoetica klingen, die leugnen, inspirierte Dichtungen oder gar strategische Erdichtungen zu sein, kann unmöglich besseres tun, als den Denzinger-Hünemann zu studieren.“ (134)

Der mit dem 13. Kap. beginnende zweite Hauptteil, der sich um Stützung der bisher erarbeiteten These einer inneren Verwandtschaft von Religion und „Dichtung“ bemüht, hat stärker narrativen Charakter. Noch einmal rekurriert S. hierzu auf das griechische Pantheon, eine aus seiner Sicht gemeinschaftsstärkende Fiktion, zu der die Zeitgenossen des Sokrates „kaum ein engeres Verhältnis“ hatten, „als die heutigen Deutschen zum Bundesadler“ (153). Nach Jahrhunderten der Dominanz näherte sich gegenwärtig auch das wieder zur „Minderheiten-religio“ gewordene Christentum einer solchen Rolle als „Kultfiktion“ an (Kap. 14, 168 f). Die „Abenddämmerung der Stabilitäten“ zeige sich, so S. in Kap. 15, auch daran, dass sich eine allgemeine Vorstellung von „dauerhaften Ordnungen der Welt“ nicht mehr ausmachen lässt (183 f). Auch das Vertrauen in die Unbegreiflichkeit Gottes, der trotz aller Kontingenzen eine „Heilsgeschichte“ des Menschen im Sinn hat, sieht S. als nicht mehr tragfähig an (Kap. 16, 210) – hier verweist er auf die Klage des Hiob, die Gott „mit Argumenten aus der Natur wie der Moral“ beantworte, um mit ihnen seinen „Ankläger in Grund und Boden“ zu reden. Ein solches Manöver sei nur möglich, so lange die Menschen vor der „Anmaßung des Fragens“ freiwillig zurückträten und sich dessen nicht bewusst seien, dass „das Fragen die Frömmigkeit des Denkens“ sei (213). Ausführlich widmet sich S. im 17. Kap. unterschiedlichen „Poesien der Übertreibung“ am Beispiel von Eremiten, Säulenheiligen und verschiedenen „Doloristen“ anderer Art, deren minutiös geschilderte Praktiken er als Akte des „Sich-aus-der-Welt-Hinausdichtens“ interpretiert (247). Der Aspekt der religiösen „Propaganda“, von S. gefasst als die „transgenerationelle Weitergabe von Dichtung“, kommt im 18. Kap. zur Sprache; hier findet sich das titelgebende Zitat: „Nur vor dem Hintergrund einer Theologie, die den Unterschied von Eindringlichkeit und Zudringlichkeit wenig respektierte, ließ sich ein Himmel zum Sprechen bringen, von dessen Eigenschaften man unter Erdenbewohnern letztlich nichts Sicheres wissen konnte“ (304).

Das Resümee findet sich in den beiden Schlusskapiteln: Aus „pragmatischer Sicht“ gebe es „bei lebensstüchtigen Individuen keine ‚Ungläubigkeit‘“, denn „Tüchtigkeit unter Alltagsdruck“ impliziere „eine Daseinshaltung unter leitenden Überzeugungen“ (Kap. 19, 307). Gerade dem „unruhige[n] Subjekt“ der Gegenwart ist für S. daher die „Seinsweise des Wanderers“ zu eigen, wenn sich auch das „Objekt der Suche [...] jedem Zugriff“ entzieht – „die großen Ziele: Wahrheit, Gott, Sinn, Natur, Glück, Weisheit, Erlösung, Erleuchtung usw. liegen außerhalb des Denkspiels ‚Erreichen‘.“ (318, 320) Religion, so schließt S. in Kap. 20, sei daher im Letzten „der Rest dessen, was von archaischen und hochkulturellen Weltbildern nach Abzug der pragmatisch und säkular ersetzten Lebensäußerungen übrig bleibt.“ (330) Der überraschende Schluss, zu dem S. auf dieser Basis kommt, besteht in einem doppelten Verständnis von „Religionsfreiheit“: Zum einen sei die Religion „in der Gegenwart [...] schlechthin frei geworden“ im Sinne ihrer „völligen Entlassung aus sämtlichen sozialen Funktionen“ – sie müsse weder gruppenpsychologischen, noch politischen, noch therapeutischen Zwecken dienen, da die modernen Gesellschaften sie bereits durch andere Größen ersetzt hätten (331). Zum anderen lege diese „Freisetzung“ schlussendlich die „Verwandtschaft“ der Religion „mit zwei intimen Rivalen offen“, der Philosophie und der Kunst, die beide aus einem ursprünglich religiösen Kontext heraus entstanden seien. Ohne die „Nutzlosigkeit“ dieser drei „wäre das Leben ein Irrtum“ (334f). So schließt S.: „Was von den historischen Religionen bleibt, sind Schriften, Gesten, Klangwelten, die noch den einzelnen unserer Tage gelegentlich helfen, sich mit aufgehobenen Formeln auf die Verlegenheit ihres einzigartigen Daseins zu beziehen. Das Übrige ist Anhänglichkeit, begleitet vom Verlangen nach Teilhabe.“ (335)

Wie man es von ihm gewohnt ist, bietet S. in seinem Werk keine feingliedrige philosophiehistorische Analyse, die sich um historische Kontextualisierung bemüht, sondern einen sprunghaften Parforceritt durch Jahrhunderte der globalen Geistesgeschichte. Meist lässt man sich dies von einem kenntnisreichen Gelehrten und talentierten Stilisten wie ihm gerne gefallen – manchmal allerdings, insbesondere im materialreicheren zweiten Teil des Buches, bekommt man den Eindruck, S. habe selbst nicht immer so recht gewusst, wohin seine Kreativität ihn am Ende treiben würde. Anstrengend wird es, wenn ihm Kunststücke gelingen wie zu Beginn des 14. Kap., wo der Weg auf sieben S. von Karl Marx zurück zu Montesquieu und vorwärts zu den Dadaisten führt, von ihnen zurück zur Französischen Revolution und Napoleon, von ihm zu Nietzsche und Richard Wagner, von dort zurück ins Jahr 1492 und schließlich vorwärts zum *Linguistic Turn*. Manche religionsgeschichtlichen Besonderheiten wiederum, wie etwa die „Exzesse“ der „religiösen Virtuosen“ – eingemauerte Mönche (247), lebendig selbstmumifizierte buddhistische Priester (255) – scheinen von ihm in erster Linie aus Freude am Erzählen erzählt worden zu sein.

Ganz im Sinne seiner Leitthese, Religion sei wesentlich ein ästhetisches Phänomen („Theopoesie“ eben), stellt sich S. eine Frage gar nicht, da er sie als längst überwunden abtut, die nämlich, ob Religionen nicht eigentlich im Letzten eine universale Hoffnung auf Erlösung im Sinn haben, die notwendigerweise durch persönliche Evidenzen gestützt werden muss. Der Ton wird daher polemischer, wenn es um die entsprechenden Ansprüche des – solchermaßen von Platon, Paulus und Augustinus geprägten – Christentums oder auch des Islam geht: Glaubensweitergabe wird hier in den ersten Jahrhunderten zur „Einführung in eine harte Welt, die durch Prügel und unwiderstehlich melodische Liturgien ins Innere drang“ (279), im Kontext der Moderne dann zum Äquivalent politischer Ideologien, die „im Einklang mit den an Hunden gewonnenen Erkenntnissen Pawlows bei den konditionierten Massen von Meinungsfollowern die Speichelströme und ihre

mentalen Äquivalente zum Fließen“ (301) bringen. Das sind robuste Pauschalisierungen auf Basis persönlicher Intuition, gegen die zu argumentieren sinnlos wäre. Aber – noch einmal – fragen lässt sich doch: Worauf eigentlich zielt die Hoffnung religiöser Menschen, und ist sie allein dadurch abgetan, dass eine Vielzahl gegenwärtiger Akademiker sie angeblich für unberechtigt hält? S. scheint diese Frage mit Hilfe des alten Vorurteils los geworden zu sein, „Monotheismus“ bedeute Beantwortung letzter Fragen mit dem „Höllenernst“ definitiver Antworten. Nicht alle seine sich als religiös verstehenden Rezipienten werden ihm hier folgen wollen.

Dennoch sollte man auch aus einer binnenreligiösen Perspektive S.s finale These, die Religion sei in der Spätmoderne „frei“ geworden von dem Zwang, der Gesellschaft als therapeutische oder gemeinschaftsstiftende Instanz zu Diensten zu sein, nicht zu vorschnell als haltlos abtun: Wie oft hat man nicht in den pandemischen Zeiten, die wir gerade erleben, die Abwesenheit oder das Schweigen der Kirchen beklagt? S., der sein Buch vor Beginn der Corona-Gegenwart verfasst hat, offeriert hier einen erhellenden Wechsel der Betrachtungsweise: Die Entbehrlichkeit der Religion in Zeiten der Krise zeigt uns, dass das, was einst als ihre konstitutive Funktion verstanden wurde – Gemeinschaftsstiftung, Seelsorge, Sinndeutung – längst auch von anderen Instanzen erfüllt wird, „manchmal mit Verlusten, nicht selten mit gleichem oder besserem Erfolg.“ (335) Kurz: Das „Schweigen“ der Kirchen ist das Weghören der Adressat:inn:en. Diese Tatsache wird schneller als neue Normalität zu akzeptieren sein, als es manchen standhaften Verfechtern einer „missionarischen Pastoral“ lieb ist.

Die Lektüre eines Buches von S. ist immer ein erbaulicher, aber auch fordernder Ausbruch aus den Konventionen standardmäßiger Wissenschaftsliteratur. Insofern soll hier nicht unterschlagen werden, dass es vom Standpunkt des universitären Pedanten natürlich einiges zu monieren gibt – oder um mit S. selbst zu sprechen: „Wer lesen kann, wird Fragen stellen.“ (314) S. möchte die vielen Referenzen, Theoreme, Denkformen, die er nach Art des interessierten und kenntnisreichen Flaneurs an sich vorbeiziehen lässt, gar nicht auf Konsistenz überprüfen oder sie als eigenständige Systeme mit legitimem Begründungsinteresse würdigen. Sein Standpunkt ist der einer rein betrachtenden Ironie, die schon deshalb nichts ernst nehmen möchte, weil sie sich als „das geringere Übel“ weiß „gegenüber dem Theologie-üblichen Zuviel-Sagen [...] und Letztlich-doch-alles-besser-Wissen.“ (141) Dabei ist der Gestus S.s nur eine andere (wenn auch beeindruckende) Art der von ihm angeprangerten Hybris: Wie, wenn nicht als Ironiker, kann man heute noch vorgeben, Universalwissenschaftler zu sein, indem man die Pluralität des eigenen Wissens zu einer vielfach gebrochenen Einheitserzählung bündelt? S. – das sei ganz ohne Ironie zugestanden – ist insofern einer der Letzten seiner Art: ein Hermeneut des großen Ganzen und brillanter Stilist, der ein höchst unkonventionelles Kurzkompodium der Religionsgeschichte erstellt, um am Ende die Nutzlosigkeit als den eigentlichen Nutzen der Religion wie auch der Anthropologie herauszustellen. Dieses finale Votum trifft dann natürlich auch das Werk und den Autor selbst. Doch mit der Unterstellung, seine Reflexionen über „Theopoesie“ seien mehr Gedichte als Gesetze und damit nutzlos (gewissermaßen nutzlos auf zweiter Stufe), wird man bei S. weit offene Türen einrennen.

Über den Autor:

Florian Baab, Dr. Dr., Akademischer Rat a. Z. am Seminar für Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (baab@uni-muenster.de)