

# »Eifern für den Einen«

Peter Sloterdijks Pathologisierung  
des biblischen Monotheismus

von René Buchholz

## 1 Unbehagen am Monotheismus

Der Glaube an den einzigen Gott ist seit geraumer Zeit ins Gerede gekommen. Während ihm Religionshistoriker, Philosophen und Theologen bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts bescheinigten, eine bedeutende Errungenschaft der Religionsgeschichte zu sein, gerät er heute mehr und mehr in den Verdacht, Intoleranz und Fanatismus zu fördern. In einer Welt sich gegenseitig relativierender Geltungsansprüche weckt der Ausschließlichkeitsanspruch, mit dem der biblische Monotheismus auftritt, nicht erst seit 9/11 Argwohn. Peter Sloterdijks Buch *Gottes Eifer*<sup>1</sup> verleiht jenem wachsenden Unbehagen Ausdruck und gehört zu einer Reihe jüngerer monotheismuskritischer Publikationen. Schon Ende der siebziger Jahre stimmte der Gießener Philosoph Odo Marquard das *Lob des Polytheismus* an und plädierte für den Abschied von der »Monomythie«<sup>2</sup>. Martin Walsers Anti-Monotheismus<sup>3</sup> stand bisher im Schatten seiner Debatte mit Ignaz Bubis, obwohl beides möglicherweise tiefer miteinander zusammenhängt. Gehört doch zum biblischen Monotheismus eine Gedächtniskultur, die mit der Sehnsucht nach Ruhe, nach einer tiefen Einheit mit der überall anrufbaren Natur und nach ethischer Indifferenz unvereinbar ist.

Große Aufmerksamkeit hingegen fanden Jan Assmanns Thesen, die er zu Beginn seines Buches *Moses der Ägypter* aufstellte: Die den biblischen Monotheismus kennzeichnende Unterscheidung zwischen *wahrer* und *falscher* Religion – Assmann nennt sie mit Blick auf die Tradition »Mosaische Unterscheidung« – sei »voller Konflikte, Intoleranz und Gewalt«<sup>4</sup>. Gegenüber dem Polytheismus, der diverse Götter und Kulte zu integrieren vermochte, stellte »die Mosaische Unterscheidung etwas radikal Neues dar, das die Welt, in der sie getroffen wurde, erheblich veränderte«. Es entstand ein Religionstyp, den Assmann als »Gegenreligion« bezeichnet, weil er »alles, was ihm vorausgeht und was außerhalb seiner liegt, als ›Heidentum‹ ausgrenzt«<sup>5</sup>. Während Assmanns Buch auf theologischer Seite vehementen Widerspruch provozierte, erweist ihm Peter Sloterdijk seine Reverenz. Es hat »nicht nur eine weltweit intensiv geführte Diskussion über die psychohistorischen

1 Peter SLOTERDIJK, *Gottes Eifer*. Vom Kampf der drei Monotheismen, Frankfurt a. M./Leipzig 2007. Die Belege aus diesem Titel erfolgen mit Seitenzahl im fortlaufenden Text.  
2 Vgl. Odo MARQUARD, *Lob des Polytheismus*. Über Monomythie und Polymythie, in: DERS., *Abschied vom Prinzipiellen*. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 91-116.

3 Martin WALSER, *Ich vertraue*. Querfeldein, Reden und Aufsätze, Frankfurt a. M. 2000, 9-21.

4 Jan ASSMANN, *Moses der Ägypter*. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München/Wien 1998, 17-23, hier 17 und 20; zur weiteren Diskussion vgl. Jürgen MANEMANN (Hg.), *Monotheismus* (Jahrbuch Politische Theologie, Band 4, 2002), Münster/W. 2003; Thomas SÖDING (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit?* Die neue Debatte um den Monotheismus (QD 196), Freiburg/Basel/Wien 2003; Jan ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung* oder der Preis des Monotheismus, München/Wien 2003; DERS., *Monotheismus und die*

*Sprache der Gewalt* (Wiener Vorlesungen 116), Wien 2007; Herbert SCHNÄDELBACH, *Monotheistische Offenbarungsreligion als Quelle von Intoleranz und Gewalt?* Bemerkungen zur Assmann-Debatte (2005), in: DERS., *Religion in der modernen Welt*. Vorträge-Abhandlungen-Streitschriften, Frankfurt a. M. 2009, 86-99; Gesine PALMER (Hg.), *Fragen nach dem einen Gott*. Die Monotheismusdebatte im Kontext, Tübingen 2007.

5 ASSMANN, *Moses* (wie Anm. 4), 20.

Kosten monopolistischer Wahrheitsansprüche in den nach-mosaischen Religionsentwicklungen angestoßen, sondern darüber hinaus mit seinem Konzept einer ›Gegenreligion‹ (*counter religion*) der allgemeinen Religions- und Kulturwissenschaft einen deutungsmächtigen Begriff an die Hand gegeben«, den auch Sloterdijk am Ende seines Buches aufgreift (206).

Motive älterer und neuer Kritik des biblischen Monotheismus finden – wenn auch mit unterschiedlicher Gewichtung – Eingang in Sloterdijks Buch, um den *einen* Gedanken von der pathologischen Intoleranz des Monotheismus zu stützen. Entworfen wird hier ein Szenario der Konflikte, die ihren Ursprung in der Ausbildung des biblischen Monotheismus haben. Sie setzen sich mit der Gestaltwerdung der beiden anderen monotheistischen Religionen – Christentum und Islam – fort und kulminieren zu Beginn des dritten Jahrtausends: Christen gegen Juden und Muslime, Muslime gegen Juden und Christen, Juden – wenn auch weniger aggressiv und ohne staatliche Unterstützung – gegen Muslime und Christen. In allen drei Gruppen finden sich schließlich nicht wenige Eiferer, die seit mehr als zweihundert Jahren gegen die Moderne und damit gegen Freiheit, Pluralismus und Demokratie zu Felde ziehen.

Dies kann nach Sloterdijk kaum überraschen, denn der Monotheismus war und ist nicht einfach ein Kult für eine einzige Gottheit, keine duldsame Monolatrie, sondern eine Obsession mit exklusivem Wahrheitsanspruch. Zunächst wird die ausschließliche Zuständigkeit JHWHs für Israel reklamiert. Andere Völker mögen ihre eigenen Götter verehren, in Israel aber kann es einen *legitimen* Kult nur für JHWH an dem von ihm erwählten Ort, nämlich Jerusalem, geben. Mit dem nachexilischen Aufstieg des Gottes Israels zum Herrn von Schöpfung und Geschichte ist ein Universalismus erreicht, der die anderen Götter, Kulte und Kulturen nicht in sich aufnimmt, sondern negiert. Sie sind Wahngelbilde, Produkte von Menschenhand. Der einzige, universale Gott duldet keine weitere Gottheit neben sich und folglich kann es auch keinen anderen Kult geben. Zugleich beginnt hier der ständige innere und äußere Kampf gegen die »*anima naturaliter pagana*« (185), der die Geschichte der drei monotheistischen Religionen begleitet. Ist das »Heidentum«, der erste Feind, besiegt oder in das kollektive Unbewusste der »schlecht getauften Christen« (Freud) hinabgesunken, so bekämpfen sich die Monotheismen gegenseitig, kann doch nur *eine* Religion unverkürzt die Offenbarung des einzigen Gottes festhalten und dieser Gott nur auf *eine* Weise angemessen verkündet und verehrt werden. Aber auch innerhalb der monotheistischen Religion hat Toleranz keinen Ort: Abweichungen in Fragen der Dogmatik und der kultischen Praxis werden scharf geahndet. Den drakonischen Maßnahmen gegen jene, die gemäß Ex 32 vom Bund mit Gott abfielen und sich an der Verehrung des Jungstieres beteiligten, kommt für Sloterdijk paradigmatische Bedeutung zu: »In dem Moses-Wort ›Es töte ein jeder selbst den Bruder, Freund und Nächsten‹ (2 Moses 32,27) hört man erstmals die Parole jenes Eifers für das Eine und den Einen, dessentwegen die Geschichte des Monotheismus über weite Strecken (namentlich in ihren christlichen und islamischen Redaktionen) als ein Bericht von heiligen Rücksichtslosigkeiten gelesen werden muß.« (45). Repressionen nach innen, Aggressivität nach außen werden zum prägenden Merkmal des monotheistischen Eifers. »Am Berg Sinai wird eine neue Qualität des Tötens erfunden: Es dient nicht mehr dem Überleben eines Stammes, sondern dem Triumph eines Prinzips.« (ebd.). Eben diese Form des Furors für ein universales Prinzip erbt sich noch säkularisiert fort an die revolutionären Ideologien Rousseaus, des Jakobinismus und schließlich des Kommunismus (190ff/195ff).

## 2 Phänomenologie einer »Weltkrankheit«

Auch wenn Sloterdijk mit martialischem Vokabular das Tableau eines grotesken Kriegsschauplatzes entwirft und schon der Untertitel des Buches vom »Kampf der drei Monotheismen« spricht, so bezeichnen diese Kriege doch eher Symptome. Sie verweisen auf eine Erkrankung, und in der Tat betreibt Sloterdijk eine Pathologisierung des Monotheismus. Sein Essay ist ein *Büchlein vom gesunden und – mehr noch – kranken Menschenverstand*. Während aber Franz Rosenzweig 1921 die okzidentale Tradition des identitätsphilosophischen Denkens von Parmenides bis Hegel als »krank«, d. h. als sich in einem pathologisch verzerrten Verhältnis zur Wirklichkeit befindend, darstellte,<sup>6</sup> dehnt Sloterdijk die Diagnose noch, darin Nietzsche verwandt, auf die fundierenden Texte und Traditionen des Monotheismus aus. Das Einheitsdenken hat *hier* seinen Ursprung, auch wenn es in der griechischen Philosophie seit Platon Ansätze dazu gab, die von jüdischen, christlichen und muslimischen Philosophen in das eigene System integriert wurden und schließlich im nachkantischen Idealismus der Geist eines totalisierenden Universalismus seine Triumphe feierte.

Während das Judentum noch weitgehend auf Mission verzichtete, wird im Christentum und im Islam der implizite Universalismus des jüdischen Monotheismus explizit – und oft genug aggressiv. Jenes »Eifern für den Einen« (49), von dem die prophetischen Texte und die nachexilischen Kompositionen der hebräischen Bibel zeugen, hat bis heute seine aggressive Seite keineswegs eingebüßt. Er gilt nicht mehr nur dem polytheistischen, bilderfreundlichen »Heidentum«, sondern auch den konkurrierenden Monotheismen und den komplexen säkularen Gesellschaften der Moderne. Sloterdijks Essay ist Krankheitsbeschreibung, Frontbericht und Analyse jenes Krieges, der in einer seit dem nachexilischen Judentum um sich greifenden pathologischen Erscheinung des religiösen und, blickt man auf den Kommunismus, auch Teilen des säkularen Bewusstseins gründet. In der »Katastrophe des Kommunismus« (200) setzte sich der monotheistische Eifer säkularisiert fort – bekanntlich mit verheerenden Folgen. So gründete der Fanatismus bereits in den biblischen Schriften und verliert in den sozialrevolutionären Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts einerseits und im Terror des Fundamentalismus andererseits seine letzten Hemmungen.

Es ist also keine harmlose Krankheit, die Sloterdijk analysiert, auch kein Spleen, sondern, wie es an späterer Stelle heißt, geradezu eine »Weltkrankheit« (214). Krank ist der Monotheismus an der Welt, von der er sich lebensfeindlich abspaltet und an der er leidet; krank ist aber auch die Welt, die von ihm dem Terror einer Mono-Mythie unterworfen und so ihrer Buntheit, Vielfalt und Unschuld beraubt wurde. Die »Eins ist die Mutter der Intoleranz«: religiös, philosophisch, moralisch und politisch (136). In der Suprematie des personal, ontologisch oder noëtisch Einen und Höchsten verschwinden Mensch und Welt, werden schließlich alle Differenzen getilgt (121-147). Das »Être Suprême«, während

<sup>6</sup> Vgl. Franz ROSENZWEIG, *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, hg. von Nahum Norbert GLATZER, Frankfurt a. M. 1992.

<sup>7</sup> Zum Begriff vgl. Max SECKLER, *Der Begriff der Offenbarung*, in: Walter KERN/Hermann Josef POTTMEYER/Max SECKLER (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Band 2, Tübingen/Basel 2000, 60-83.

der Französischen Revolution Gegenstand des Kultes, in Wahrheit aber immer schon der oberste Fetisch religiöser wie philosophischer Mono-Mythie, fordert und erhält seine Opfer. Für Sloterdijk ist der Gott des Monotheismus absoluter Souverän, der weder Konkurrenten noch Widerspruch duldet. Geradezu masochistisch – Sloterdijk spricht von »Unterwerfungslust« (41) – ordnet sich ihm das Individuum unter, bringt dem Monarchen bedenkenlos sich selbst und andere dar. Durch dieses Opfer erkaufen die Anhänger sich ihre Glaubensgewissheit jenseits allen Zweifels (140) und zugleich die Berechtigung anderen anzutun, was man sich selbst antat. Für die Passivität, zu der das Fußvolk des göttlichen Monarchen ansonsten verurteilt ist, entschädigt die Abwertung und Verfolgung der »Ungläubigen« innerhalb und außerhalb der eigenen Gemeinschaft. Im Amoklauf des modernen Fundamentalismus finden wir den monotheistischen Eifer bis zur letzten Konsequenz entwickelt.

Im Zuge der neuzeitlichen Wende zum Subjekt wurde auch im gott-menschlichen Verhältnis das Modell des »homo hierarchicus« problematisch, demgemäß der Vasall die Wort für Wort an ihn ergehenden Anweisungen seines Herrn nur passiv und gehorsam aufnehmen kann. Dieses »instruktionstheoretische Offenbarungsmodell«<sup>7</sup> entsprach durchaus dem autoritären Grundzug sowohl der vormodernen Gesellschaften als auch des biblisch grundgelegten eifernden Monotheismus. »Man versteht sofort«, heißt es weiter, »wieso dieses Modell in Kulturen, die durch Entvasallisierung charakterisiert sind, seine Plausibilität verliert, erkenntnistheoretisch wie sozial.« (32). Wird aber im Fortgang des religionsphilosophischen Diskurses das Moment der Spontaneität und Produktivität auch für die Rezeption der Offenbarung anerkannt, so ist die starre, äußerlich bleibende und subjektfeindliche Vorstellung von göttlichen Mitteilungen unhaltbar geworden. Die Entwicklung der jüdischen und christlichen Religionsphilosophie seit Mitte des 19. Jahrhunderts, die die Wende zum Subjekt explizit aufnahm, ist Sloterdijk keine weitere Beachtung wert. Soweit sie den idealistischen Modellen nach Kant verpflichtet waren, wundert dieser Befund kaum, gehören sie doch den bis in das 20. Jahrhundert reichenden »noëtischen Suprematismen« an (131), welche die Betonung von Subjekt und Individuum zum bloßen Schein herabsetzt. Sie verbleiben im Bannkreis der Vereinigung mit dem Einzigen und betreiben auf sublimen Weise die »Auslöschung des menschlichen Subjekts« (ebd.). So bleibt die einem identitätsphilosophischen Denken verpflichtete religionsphilosophische Rettung des Monotheismus für Sloterdijk ungläubwürdig.

Aber nicht nur die Philosophie, auch die sich in der Neuzeit entwickelnde kritische Historiographie brachte das überlieferte Offenbarungsverständnis in Verlegenheit. Insofern sich die fundierenden Traditionen des Monotheismus untrennbar mit *innergeschichtlich* angesiedelten Erzählungen verbinden, sind sie auch der Kritik historischer Forschung ausgesetzt. Dass die biblischen Texte menschliche Verfasser haben und oft eine lange Genese aufweisen, konnte seit Spinoza überzeugend nachgewiesen werden. Dieser Befund zusammen mit dem Bewusstsein des historischen Abstands zwischen modernem Leser und Text machen ein naives Verhältnis zu den Texten nahezu unmöglich. Die fortschreitende Modernisierung der Religion, d. h. die zunehmende Eliminierung bloß äußerlich bleibender Autorität, bewirkt, dass »das aktive Moment gegenüber dem passiven auch in bezug auf den Umfang gewinnt« und schließlich der »Wille zum Glauben« den Vorrang vor dem geschenkten Glauben behauptet« (33). Wird die historische und rationale Basis des Glaubens schmaler, so bleibt allein der Willensakt, die »Entscheidung« etwa im Sinne existenzialistischer Religionsphilosophie. Sie verdeckt aber nur mühsam den Triumph bloßer Willkür in der frei gewählten Affirmation einer Autorität, die dem nagenden Zweifel Einhalt gebietet (140).

### 3 Therapien und »Pharmaka«

Sloterdijk vermeidet die explizite Schuldzuweisung für das monotheistische Desaster, aber seiner Darstellung gemäß kommt dem Judentum die zweifelhafte Ehre zu, den monotheistischen Eifer als Reaktion auf die Erfahrung des babylonischen Exils »erfunden« zu haben. Die polemische Pointierung ergibt sich daraus, »daß der Gott Israels in einen semantischen Nahkampf mit den Reichsgöttern Babylons gerät« (48). Die Überwindung der mächtigen Götter Babylons geschieht nicht durch Integration oder Assimilation, sondern durch die *Negation* ihrer Zuständigkeit, ihrer Macht, schließlich auch ihrer Existenz. In diesem Gründungsakt wird der biblische Monotheismus mit Fanatismus, Intoleranz und Entfremdung von der Welt »infiziert«; eine Infektion, die sich an jede weitere Entwicklung dieses Religionstyps forterbt. Ist diese Krankheit, unter der das Abendland seit rund zweitausend Jahren leidet und die schon so viele Opfer forderte, therapierbar? Während Holbach in seiner *Théologie portative* als Mittel gegen den Fanatismus noch »Brühen, Bäder oder das Irrenhaus« empfahl,<sup>8</sup> begnügt sich Sloterdijk mit der Forderung, die Religion zu zivilisieren (148-168, 205-218). Die Aufklärung spielte in diesem Prozess der Zivilisierung oder Domestizierung der Religion eine ambivalente Rolle: Den gemäßigten Strömungen der bürgerlichen Emanzipation mit ihrem »Programm einer Domestikation der Monotheismen« wie in Lessings Ringparabel (169ff) stand eine zunehmende Radikalisierung vor allem in Frankreich gegenüber, die in der Schreckensherrschaft der Jakobiner 1793/94 kulminierte. Dieser »aufklärerische Para-Monotheismus« von Rousseau bis zu Lenin und Stalin offenbart im Gesinnungsterror seine Verbindung zum früheren Eifer für den einen Gott (188).

Gerade die blutige Nachgeschichte des eifernden Monotheismus im Kommunismus zeigt, dass seine bloße *Beerbung* lediglich die alten Probleme in säkularisierter Form perpetuiert und die destruktiven Folgen der eifernden Intoleranz mittels moderner Administration und Technik noch steigert. Folgerichtig spricht Sloterdijk auch nicht von der Beerbung des Monotheismus sondern von seiner *Zivilisierung*. Dieses anspruchsvolle Projekt hat nur eine Chance, wenn sich die normative, ideelle und nicht zuletzt geographische Bezugsgröße verlagert: zunächst von Jerusalem an die Städte des Nils. Die ägyptische Kultur, hier folgt Sloterdijk Jan Assmann, verbindet sich mit einem »religiösen Weltentwurf, der aufgrund seiner inneren Qualitäten, insbesondere durch das Prinzip der multiplen Darstellungen des Höchsten, die Entstehung zelotischer Vereinseitigungen verhindert« (210). Zwar gab es auch in Ägypten ein monotheistisches Intermezzo unter Amenophis IV. (Echnaton); doch blieb diese Revolution der ägyptischen Kultur fremd und das Andenken des Pharaos wurde mitsamt seinen Kultreformen nach seinem Tode (1138 v. Chr.) getilgt,<sup>9</sup> während man die entthronten Götter wieder in ihre alten Rechte einsetzte. Die Gottheiten blieben weiterhin konvertibel, weshalb der Polytheismus in nuce die Fortentwicklung zu einem toleranten Kosmotheismus in sich barg, »das letzte Reifestadium der verschiedenen polytheistischen

8 Vgl. Paul Thyry d'HOLBACH, *Religionskritische Schriften*, übersetzt von Rosemarie HEISE und Fritz-Georg VOIGT, Berlin/Weimar 1970, 230.

9 Vgl. ASSMANN, *Moses* (wie Anm. 4), 47-54.

10 ASSMANN, *Moses* (wie Anm. 4), 279.

11 Vgl. Jan ASSMANN, *Die Zauberflöte. Oper und Mysterium*, München 2005.

12 So auch ASSMANN, *Moses* (wie Anm. 4), 282.

13 So in der *Götzendämmerung*: Friedrich NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe* (KSA), hg. von Giorgio COLLI /Mazzino MONTINARI, München 1988, Band 6, 160.

14 Vgl. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra* (wie Anm. 13), KSA, Band 4, 35-38.

15 Vgl. Peter SLOTERDIJK, *Über die Verbesserung der guten Nachricht. Nietzsches fünftes »Evangelium«*, Frankfurt a. M. 2001, 27f.

16 NIETZSCHE, *Zarathustra* (wie Anm. 14), 38.

17 Vgl. NIETZSCHE, *Der Antichrist* (wie Anm. 13), KSA, Band 6, 213-215.

Religionen, die in ihm aufgegangen sind«<sup>10</sup>. Keineswegs soll die ägyptische Götterwelt oder die »Erlebnisform der Weltgöttlichkeit« repristinert werden; aktuell ist Ägypten vielmehr als Chiffre für »ein helleres religiöses Klima, in dem die Gifte der Feinderklärung an alternative Kulte, vor allem die bilderverzehrenden Religionen, noch nicht in die Umwelt eingeleitet waren« (211). Das vom Monotheismus Verdrängte kehrte wieder, wenn auch im Dienste eines modernen Emanzipationsdiskurses und schlägt sich nicht zuletzt in der Symbolwelt der Freimaurer nieder, wie Jan Assmann in seiner Studie zu Mozarts *Zauberflöte* zeigte.<sup>11</sup> Die mit der Renaissance einsetzende Besinnung auf das kosmotheistische Erbe Ägyptens läuft darauf hinaus, die mosaische Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion aufzuheben.<sup>12</sup>

An dieser Stelle verlässt Sloterdijk das »helle religiöse Klima Ägyptens«, um sich scheinbar geographisch weiter östlich, nach Persien zu begeben. Denn nicht nur die Religion Ägyptens, sondern auch die Religion Zoroasters erfuhr in der Neuzeit gesteigerte Aufmerksamkeit. »Ironischerweise ist die Summe der liberalen und kosmophilen Renaissance«, wie Sloterdijk konstatiert, »weder in der Sprache des Ägyptizismus noch des Hellenismus verfasst worden. Es war Friedrich Nietzsche, der mit seinem Lehrgedicht *Also sprach Zarathustra*, 1883-1885, die religionsphilosophischen Konsequenzen aus der neuzeitlichen Intoleranzkritik zog (212). Die Ironie liegt aber auch darin, dass Zoroaster, der für eine dualistische Sicht auf die Welt steht, nun in Nietzsches Schrift die »Sprecherrolle für eine postmonotheistische Weisheitskultur« übernimmt – »wer als erster irrt, hat am längsten Zeit, sich zu korrigieren« (ebd.). Was hier Gestalt gewinnt, ist nichts geringeres als eine »durchformulierte Gegen-Gegenreligion« (ebd.). Dieses fünfte »Evangelium« erst ist die wahrhaft frohe Botschaft, welche den Willen zum Leben, zum Diesseits und den bereits von der Aufklärung als wichtigen Antrieb erkannten *amour propre* rehabilitiert. Sie stellt zugleich eine religionskritisch pointierte Alternative zum monotheistischen »Ressentiment gegen das Leben«<sup>13</sup> dar. Die weltverneinende Flucht in die »Hinterwelten« der Metaphysik und des Jenseitsglaubens<sup>14</sup> ist ebenso Ausdruck eines tiefen Selbsthasses wie der Wunsch, sich im Eifer für das Absolute auszulöschen. Im Ressentiment wird der Wille zum Leben destruktiv sowohl gegenüber sich selbst als auch gegenüber der äußeren Wirklichkeit (214). Nietzsches *Zarathustra* ist die Therapie von jenem Nihilismus und frohe Botschaft in einem.

Sloterdijk widmete sich dieser »Verbesserung der guten Nachricht« ausführlicher in seiner Gedenkrede zu Nietzsches 100. Todestag. Nietzsche musste erkennen, dass ein bloßer Verbesserungsversuch des Evangeliums im Sinne der liberalen Theologie nicht zureicht; notwendig ist vielmehr eine Neufassung der frohen Botschaft – jenseits von Wundererzählungen und apokalyptischen Gerichtsreden. »Das Unbehagen an ihrem grollenden Universalismus und ihrem mit Drohungen schwangeren Wohlwollen«, so Sloterdijk schon in der Gedenkrede, »lässt sich auf Dauer nicht mehr verbergen. Sollen also »gute Nachrichten« überhaupt noch möglich sein und die Voraussetzungen ihrer Weitersagbarkeit in einer Gewinner-Kette erfüllen, müssen sie neu verfaßt werden – neu genug, um peinliche Ähnlichkeiten mit unannehmbar gewordenen Texten zu vermeiden, ähnlich genug, um als zumindest formale Fortschreibung des eingeübten evangelischen Bestandes wahrgenommen zu werden.«<sup>15</sup> Zarathustra bildet mit seiner weltbejahenden Lehre, welche der »Stimme des gesunden Leibes« wieder Geltung verschafft,<sup>16</sup> und seiner Therapie eine Alternative zum biblischen Moses ebenso wie zum Jesus der kirchlichen Tradition (213). Die von Nietzsche im Spätwerk konstruierte Person Jesu hingegen ist frei von jeglichem Ressentiment, von aller Fixierung auf das Jenseits, frei von der abstoßenden Theologie des Opfertodes, frei von Glaube, Gesetz und Dogma – kurz: ein Geistesverwandter Zarathustras, dem die Flucht in die »Hinterwelten« fremd ist.<sup>17</sup>

Anders als Nietzsche erkennt Sloterdijk eine mildere chronische Form der monotheistischen »Weltkrankheit« schon in der hermeneutischen Domestizierung des Eifers, wie sie auch in der rabbinischen Literatur sich dokumentiert. Die Schriftauslegung ist eine »Schule des mehrwertigen Denkverhaltens«, das oft genug den Argwohn der Orthodoxie provozierte (165). Neben dem Humor – »die populäre Revanche am zwanghaft Erhabenen« (167) – nennt Sloterdijk die Volkskirchen. Hier wird schon früher eine gewisse Zähmung des monotheistischen Eifers betrieben, indem ältere polytheistische Relikte nicht einfach negiert, sondern – wie etwa im Heiligenkult – integriert wurden. Auch die Bilder erhielten ihren Ort im Kult und in der persönlichen Frömmigkeit zurück. Aber erst in der Verbindung mit einer umfassenden Rezeption der Aufklärung, mit einer kritischen Distanz zu sich selbst und einer Öffnung zu den modernen Kulturwissenschaften könnte es gelingen, das Stadium des Eifers und der Ungeduld endgültig zu überwinden. Der Kulturprotestantismus ebenso wie der im II. Vatikanum geläuterte Katholizismus zeigen, dass der monotheistische Eifer erheblich entschärft werden kann. Die »vernünftigen, in ihr jeweiliges Nach-Eiferstadium übergegangenen Religionen« sollen »das Bündnis mit der säkularen Zivilisation und deren theoretischen Sammlungen in den Kulturwissenschaften suchen« (217). Heilung oder wenigstens Besserung ist nach Sloterdijk allein durch *Assimilation* zu erreichen. Während in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Rosenzweig und Barth für *Dissimilation* plädierten, wird hier »die« moderne Zivilisation wieder zu jenem nicht weiter problematisierten Maßstab erhoben, an dem die Religionen zu messen sind, mehr noch: Was am Ende von Sloterdijks Essay als Hoffnung aufscheint ist nichts geringeres als die völlige Verschmelzung der monotheistischen Religionen mit der Zivilgesellschaft und der allmähliche Übergang der Theologie in Kulturgeschichte. Endlich in der Normalität angekommen und gründlich domestiziert, können die monotheistischen Religionen innerhalb der Zivilgesellschaft geduldet werden.

#### 4 Kleine Apologie der »Gegen-Religion«

##### 4.1 Kein blinder Glaube oder: vom Recht der »Halsstarrigkeit«

Die Diagnostik Sloterdijks mag viele Leser auf den ersten Blick weniger durch die Schlüssigkeit ihrer Argumentation beeindrucken, als vielmehr durch das hier entfaltete tableau, welches die spätmodernen Gerüchte über den Monotheismus in eine Gesamtschau integriert. Für historische Ungenauigkeiten und »stark schematisierte Beobachtungen« (36) erteilt sich Sloterdijk vorweg Absolution, geht es ihm doch nicht um Religionsgeschichte, sondern um die Phänomenologie einer Krankheit. Wie in jeder Abstraktion von der Geschichte werden auch hier bestimmte Merkmale zu Grundzügen eines Phänomens stilisiert. Von einem »buchgewordenen Gott« (140), dem man sich über bestimmte Glaubensleistungen nähert, lässt sich selbst im Kontext des Islam schwerlich reden; entsprechend fragt

18 Vgl. hierzu Wolfhart PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a. M. 1973, 266-277.

19 Ilana PARDES, *Imagining the Birth of Ancient Israel: National Metaphors in the Bible*, in: David BIALE (ed.), *Cultures of the Jews. A New History*, New York 2002, 9-41, hier 23.

20 Ähnlich Alois HALBMAYR, *Welcher Monotheismus?*, in: MANEMANN (Hg.), *Monotheismus* (wie Anm. 4), 133-141, hier 135f.

21 Walter BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, in: DERS., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf TIEDEMANN/Hermann SCHWEPPENHÄUSER, Band 1/2, Frankfurt a. M. 1990, 691-704 hier 696.

es sich, ob der Monotheismus eine »reine Glaubensreligion« (ebd.) darstellt. Der »reine«, durch einen Akt der Unterwerfung oder der blinden, jeden Zweifel eliminierenden Dezision gewonnene Glaube als Entrée-Billet ist ein *modernes* Konstrukt, dessen religionsphilosophische und theologische Fragwürdigkeit schon länger erkannt wurde.<sup>18</sup> Schwerlich lässt sich dieses Glaubensmodell auf ein vormodernes religiöses Bewusstsein anwenden. Sloterdijk übersieht zudem, dass die biblischen Erzählungen den Lesern kein blind gläubiges Volk vorführen; die göttlichen Verheißungen werden zunächst skeptisch aufgenommen. In den beiden Einleitungen des Dekalogs (Ex 20,2/Dtn 5,8) verweist Gott auf die Befreiung aus Ägypten und kann so erst als Gesetzgeber legitimiert werden. Die Treue zu Gott erweist sich primär praktisch: als Einhaltung der Gebote. Dem Tempelkult – in allen Kulturen strikt geregelt – gilt nur ein Teil der Vorschriften, wichtiger noch für die Propheten ist die Sozialethik (vgl. Jes 1,1-27). Die einmal errungene Freiheit ist fragil; die Einhaltung des Fremdgötter- und Bilderverbotes sowie die sozialetischen Regulative sind Bedingungen dafür, nicht wieder erneut in selbst produzierte Verhältnisse der Sklaverei zu geraten.

Israel tauscht nicht seine Sklavenhalter aus; JHWH löst nicht Pharaon ab, sondern begründet eine spannungsreiche Beziehung zu einer Gruppe von Menschen, die nicht durch besondere Qualitäten seine Gunst erwerben, sondern in dieser Relation erst mündig werden. Das Verhältnis zwischen Gott und Israel bleibt aber eine – schon in Jakobs Kampf mit Gott oder seinem Engel (Gen 32,25-33) antizipierte – konfliktreiche *amour fou*. Genauer besehen hat Israels oft beklagte »Halsstarrigkeit« (Ex 32,9 / Dtn 9,27) nicht nur negative, sondern auch positive Seiten; sie kennzeichnet ein Gottesverhältnis, in dem nichts gehorsam hingenommen wird. »The nation's very name ›Israel‹«, schreibt Ilana Pardes, »means to struggle with God, and in a sense this is the nation's *raison d'être*.«<sup>19</sup> Dies gilt auch schon für Abraham und später für Mose. Sie nehmen sich die Freiheit, mit Gott zu verhandeln, ihn an ethische Kriterien und an seine Verheißungen zu erinnern (vgl. etwa Gen 18,23ff / Ex 32,11ff). Schließlich ist jene Halsstarrigkeit und Sturheit auch notwendig, um angesichts der wenig ermutigenden geschichtlichen Erfahrung nicht zu resignieren und in einer feindlichen Umwelt sich zu behaupten. Jener »struggle with god« ist kein verinnerlichter Kampf um den Glauben, sondern um Gerechtigkeit in der sichtbaren Wirklichkeit und die versprochene Zukunft. Eine kühne Talmudstelle betont unter Berufung auf Dtn 30,12, dass die Thora den Menschen übergeben worden sei und weder Magie noch eine Himmelsstimme die Diskussionen und Entscheidungen der Gelehrten beeinflussen können (bbM 59b). Ob im Judentum der Glaube und spezifische Glaubensinhalte eine konstitutive Rolle spielen, wird im Übrigen bis heute kontrovers diskutiert. Aber auch das Christentum fordert keinen masochistischen Unterwerfungsakt, sondern betont nicht erst seit dem Hochmittelalter die *rationale* Vermittlung des Glaubens. Gründe, nicht blinde Dezision wie im Fundamentalismus, sollen zu ihm führen.

#### 4.2 Die Legende vom friedfertigen Polytheismus

Nicht minder fraglich ist, ob die hoch entwickelten polytheistischen Kulturen Paradiese von Freiheit, Toleranz und Frieden waren.<sup>20</sup> Freiheit war ans Privileg gebunden. Die unzähligen Sklaven, welche die Spesen der antiken Zivilisation zahlten, mochten von ihr wenig spüren. »Es ist niemals ein Dokument der Kultur« schrieb Walter Benjamin, »ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein.«<sup>21</sup> Auch Toleranz und Intoleranz waren primär Mittel der Machterhaltung. Die antiken Imperien verleibten sich gewaltsam nicht nur Territorien und Völker, sondern auch Gottheiten ein, und noch die spätere, von Jan Assmann als tolerant gelobte kosmotheistische Lösung der himmlischen Überbevölkerung wird man von der imperialen Expansion seit Alexander dem Großen kaum trennen können. Er ist das

Ergebnis eines imperialen »Verdauungsprozesses«. Insofern der biblische Monotheismus auch die irdische Herrschaft der königlichen Göttersöhne infrage stellte, zeichneten sich, wie nicht zuletzt die frühen Christen erfahren mussten, sehr schnell die Grenzen der Toleranz ab.

Die Politik der altorientalischen Großmächte, die nicht zögerten, ihre Suprematie mit brutaler Kriegsführung und Deportationen durchzusetzen, als auch die sich verschärfenden sozialen Konflikte seit der späten Königszeit prägten in hohem Maße die Genese des biblischen Monotheismus.<sup>22</sup> Weil Sloterdijk vom Lebensprozess der Menschen abstrahiert, reduziert sich für ihn Israels »Nahkampf mit den Reichsgöttern Babylons« (48) auf eine semantisch-religiöse Krise. Dieser ging jedoch eine durchaus reale Aggression der altorientalischen Großmacht Babylon voraus, die sich mit der zweiten Großmacht, Ägypten, in Konkurrenz um die Vorherrschaft befand. In falscher Einschätzung der politischen Kräfteverhältnisse entschied sich König Zedekija für Ägypten, um der babylonischen Abhängigkeit zu entkommen und provozierte die militärische Intervention Nebukadnezars. War Israels Gott gegenüber den babylonischen Göttern, die Völker und ihre Gottheiten fraßen, ohnmächtig? Die Götter Ägyptens und Babylons lernte Israel schwerlich als Ausdruck einer bunten, toleranten Vielfalt kennen; sie waren vielmehr Schutzmächte von Herrschern, Eliten und Imperien, die ihre Interessen auf Kosten kleinerer Mächte durchsetzten. Das Nordreich Israel wurde schon im 8. vorchristlichen Jahrhundert Opfer assyrischer Maßnahmen und verschwand nicht zuletzt aufgrund der an neuzeitliche Diktaturen erinnernden Deportations- und Bevölkerungspolitik von der geschichtlichen Bühne. Gegen alle historische Wahrscheinlichkeit rückte der bilderlos verehrte Gott Israels während des babylonischen Exils und in der Folgezeit zum einzigen Gott auf, der nicht nur die Zuständigkeit, sondern die Existenz der anderen Götter souverän negierte. Auf die gewaltsame *Integration* durch die altorientalischen Großmächte reagierte Israels Gegen-Religion mit der *Negation* ihrer Schutzgottheiten.<sup>23</sup> So erwiesen sich JHWH und sein Volk als unverdaulich, was ihnen die Völkerwelt von der Antike bis zur Gegenwart nicht verziehen hat.

Der biblische Monotheismus verarbeitet nicht nur die Erfahrungen von äußerer Gewalt und Unrecht, sondern artikuliert den leidenschaftlichen Einspruch gegen diese Form geschichtlicher »Normalität« als *Fatum*. In diesem Zusammenhang entwickelt sich das, was Assmann und Sloterdijk abwertend *Gegen-Religion* nennen. Der Begriff ist sinnvoll,

**22** Zur neueren Monotheismusforschung vgl. Othmar KEEL / Christoph UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole*. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg/Basel/Wien 1992; Walter DIETRICH/Martin A. KLOPFENSTEIN (Hg.), *Ein Gott allein?* JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte (OBO 139), Fribourg/Göttingen 1994; Fritz STOLZ, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996; Marie-Theres WACKER, *Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott*. Studien zum biblischen Monotheismus aus feministisch-theologischer Sicht (ThFE 14), Münster 2004.

**23** Vgl. schon Henri DE LUBAC, *Auf den Wegen Gottes* (1956), übersetzt von Robert SCHERER/Cornelia CAPOI, Einsiedeln/Freiburg i. Br. 1992, 23-26. Dieser Akt ist revolutionär, insofern mit der Negation der Götter auch die politische Theologie der Großmächte und die historische »Normalität« infrage gestellt wird.

**24** Frank CRÜSEMANN, *Die Tora*. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh 1997, besonders 381-425.

**25** Vgl. hierzu auch Volkmar FRITZ, *Das Buch Josua* (HAT 11/7), Tübingen 1994, bes. 9-17; DERS., *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie 2),

Stuttgart/Berlin/Köln 1996; Gunther W. PLAUT (Hg.), *Die Tora in jüdischer Auslegung*. Übersetzung und Bearbeitung von Annette BÖCKLER, Band V: Dewarim/Deuteronomium, Gütersloh 2004, 125-130.

**26** Vgl. hierzu Erich ZENGER, *Das Erste Testament*. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991, 48-85; DERS., *Ein Gott der Rache?* Feindpsalmen verstehen, Freiburg/Basel/Wien 1994. Siehe auch Gregor Maria HOFF, *Offenbarungen Gottes?* Eine theologische Problemgeschichte, Regensburg 2007, 109-121; DERS., *Die neuen Atheisten*. Eine notwendige Provokation, Regensburg 2009, 85-93.

**27** Vgl. Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis*. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1999, 66-86.

wenn er nicht primär auf unterschiedliche *Religionstypen*, sondern auf religiös und ethisch unterschiedlich codierte *Lebensordnungen* zielt. Menschliche Herrschaft – politische wie ökonomische – wird allmählich säkularisiert und ethischen Maßstäben unterworfen. Die Befreiung aus der Sklaverei, die zerbrochenen Joche und der aufrechte Gang (Lev 26,13) gehören zur zentralen Erinnerungsfigur, die es gestattet, selbst Gott an seine Verheißungen und die Einhaltung der Gerechtigkeit zu erinnern. Mit Gen 12,1 beginnt die narrative Inszenierung des Aufbruchs aus der perennierenden Vorgeschichte. Zu diesem bis heute nicht abgeschlossenen Aufbruch gehören auch die Exodusüberlieferungen, in welche sehr unterschiedliche rechtliche und ethische Traditionen eingearbeitet werden, die Freiheit und Gerechtigkeit mit der Treue zum einzigen Gott verbinden.<sup>24</sup> Bezieht sich diese Idee einer Gegen-Gesellschaft zunächst auf Israel, so birgt sie in sich, wie die späteren Bearbeitungen des Deuteronomiums und vor allem des Jesaja-Buches zeigen, ein sowohl universalistisches als auch revolutionäres Potenzial.

### 4.3 Gegen-Religion und Kontrastgesellschaft

Erst von hier aus können auch die problematischen Texte mit gewaltsamen Inhalten (JHWH-Kriege, Bannbestimmungen und Feindpsalmen), Exklusionsbestrebungen und die Toleranz-Frage in den Blick genommen werden. Jedenfalls stehen sich nicht ein monotheistischer Totalitarismus und ein duldsamer, bunter lebens- und menschenfreundlicher Polytheismus gegenüber. So war auch die Praxis, Teile der Bevölkerung des besiegten Gegners einer Gottheit zu weihen (zu »bannen«), nicht eine Erfindung der Bibel, sondern schon lange den altorientalischen – polytheistischen – Kulturen bekannt. In der Thora (vgl. Dtn 7,16; 20,16f u. ö.), vor allem aber im Buch Josua wird dies aufgegriffen und in die (fiktiven) Eroberungserzählungen integriert. Andere Traditionen hingegen wissen davon nichts; sie setzen – historisch zutreffend – eine lange Koexistenz Israels mit der kanaanäischen Bevölkerung voraus und warnen gerade deshalb vor einer Assimilation an die Kulte der ansässigen Bevölkerung (vgl. Ex 23,29f; Dtn 7,22)<sup>25</sup>. Gewalt- und Friedentexte – als ob es im TaNaKh keine Friedensutopien gäbe – hängen ab von den geschichtlichen Erfahrungen und gesellschaftlichen Konflikten, die theologisch verarbeitet werden.<sup>26</sup> Geschichte ist bis zur Gegenwart von Gewalt und Gegengewalt gekennzeichnet. Die biblischen Schriften malen weder ein rosiges Bild von der geschichtlichen Welt, noch akzeptieren sie deren animalische Grundverfassung als gottgegeben. Sie oszillieren zwischen der Idee einer friedlichen, von Sklaverei und Unterdrückung befreiten Kontrastgesellschaft und den Erzählungen von Sieg und Niederlage, die mit der geschichtlichen Wirksamkeit Gottes in Verbindung gebracht werden. Die Emanzipation von den wenig friedlichen Göttern generierte eine Literatur, die auch den Phantasien der Opfer altorientalischer Eroberungspolitik Raum bot. Das Bekenntnis zum einzigen Gott wurde eng verbunden mit älteren innergeschichtlich angesiedelten Befreiungstraditionen und Normen, welche eine freie und egalitäre Gesellschaft sichern sollten.

Es war JHWH und nicht Baal oder Marduk, der Israel aus der Knechtschaft befreite. Monotheismus, Exodus, Ethik und Recht verbanden sich zu einer einprägsamen Erinnerungsfigur. Sie bildet das, was Jan Assmann »heiße Erinnerung«<sup>27</sup> im Unterschied zur kalten der umgebenden Kulturen nannte und der ein Widerstandspotenzial eignet, ohne das Israel im neubabylonischen Reich spurlos verschwunden wäre. Die monotheistische Revolution ist nicht ohne ihren vehementen Widerstand zu begreifen – gegen die kriegerische Machtpolitik der altorientalischen Großmächte ebenso wie gegen soziale Asymmetrien und Knechtschaft. Es sind keine reinen Geister, sondern sinnliche, und darum

leidenschaftliche Subjekte,<sup>28</sup> welche diese Revolution vorantrieben. Die Entfaktalisierung der Geschichte nimmt, wie Hermann Cohen mit einigem Recht konstatierte, hier ihren Ausgang.<sup>29</sup> Entsprechend tragen die biblischen Texte alle Züge der Konflikte, denen sie entsprangen, an sich. Der Bruch mit den menschlichen Schicksalsmächten ist in der Tat ein Gewaltakt, der auf die erfahrene Gewalt reagiert. Dies verleiht den Texten – Thora und Propheten – ihre polemische Zuspitzung. Die Träger dieser Revolution entwickeln keine weltlose Weisheitslehre, sondern sind involviert in die historischen Schlachten. Daran erinnerte Slavoj Žižek nicht nur eine harmlos gewordene Theologie, sondern auch eine liberale Tradition, die vergaß, dass ihr einst Eifer und Leidenschaft nicht fremd waren, bis sie mit der schlechten Realität aus ökonomischen Gründen ihren Frieden schloss.<sup>30</sup>

#### 4.4 Der »zivilisatorische« oder der kritische Weg?

Genau die kontrafaktischen Merkmale des Monotheismus aber sind es, gegen die Sloterdijks im Grunde *konservativ* motivierte Kritik sich richtet. Die Revolutionen – die monotheistische ebenso wie die säkularen neuzeitlichen – bilden die Gegner seines Buches. Auch hier konzentriert sich Sloterdijk auf Gesinnungen und »Erregungen«. Die spezifischen historischen Voraussetzungen und gesellschaftlichen Ursachen der geschichtlichen Nervosität – vitale Interessengegensätze sollten nicht ausgeschlossen werden – sind sekundär. Entsprechend zieht er, um historische Details und Bedenken unbekümmert, eine gerade Linie vom nachexilischen Judentum und den verschiedenen Formen der Prophetie über Christentum und Islam bis zu Rousseau, den Jakobinern und dem Kommunismus (198). Hier erst hat Sloterdijks Pathologisierung des Monotheismus ihr Ziel erreicht. Keineswegs erneuert er Karl Löwths problematische These, dergemäß die neuzeitlichen Geschichtsphilosophien bis Marx lediglich die christliche Heilsgeschichte säkularisierten.<sup>31</sup> Sloterdijks Interesse gilt hingegen eher der Unduldsamkeit, dem Eifer für das Unbedingte, der durch den Monotheismus in die Welt gekommen sein soll und in der Moderne den Sturz des einzigen Gottes überdauerte. So hat der Kommunismus die Aufforderung von Ex 32,27, Bruder, Freund und Nächsten zu töten, im 20. Jahrhundert nicht aufgehoben, sondern nur säkularisiert. Folglich ist er keineswegs nur eine »Parodie der Religionsgeschichte seit der Zäsur am Sinai« (199); er stellt vielmehr eine gefährliche Mutation des monotheistischen Virus dar.

**28** »Sinnlich sein ist leidend sein«, schreibt 1844 der von SLOTERDIJK wenig geschätzte MARX. »Der Mensch als gegenständliches sinnliches Wesen ist daher ein leidendes und weil sein Leiden empfindendes Wesen ein leidenschaftliches Wesen. Die Leidenschaft, die Passion ist die nach seinem Gegenstand energisch strebende Wesenskraft des Menschen.« (KARL MARX/FRIEDRICH ENGELS, *Gesamtausgabe*, Abteilung I, Band 2, Berlin 1982, 409).  
**29** Vgl. Hermann COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Frankfurt a. M. 1929, Nachdruck Darmstadt 1966, 222f; 258f u. ö.; René BUCHHOLZ, *Religion für Erwachsene. Aspekte einer theologischen »Sabotage des Schicksals«*, in: DERS., *Enjoy Capitalism. Zur Erosion der Demokratie im totalen*

Markt. Ein politisch-theologischer Essay, Würzburg 2009, 143–164.

**30** Vgl. Slavoj ŽIŽEK, *Gefährlicher Glaube*, in: *Die Zeit* vom 11. 03. 2004 (Nr. 12).

**31** Vgl. Karl LÖWTH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie (1953), Stuttgart/Berlin/Köln 1990, bes. 38–54.

**32** Auch heute formuliert die Neue Rechte, wie Jürgen MANEMANN zeigte, ihre Thesen mit einer deutlich anti-monotheistischen Pointierung; vgl. Jürgen MANEMANN, *Götterdämmerung. Politischer Anti-Monotheismus in Wendezeiten*, in: DERS. (Hg.), *Monotheismus* (wie Anm. 4), 28–49.

**33** Vgl. hierzu den Beitrag von Timothy SNYDER, *Holocaust: The Ignored Reality*, in: *The New York*

*Review of Books*, Volume 56, Number 12, July 16, 2009.

**34** Vgl. Karl MARX, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in: DERS./FRIEDRICH ENGELS, *Gesamtausgabe*, Abteilung I, Band 11, Berlin 1985, 96–189, hier 96.

**35** Vgl. Immanuel KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl. 1787, 884 = DERS., *Werke*, hg. von der KÖNIGLICH-PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN, Band III, Berlin 1911, 552.

**36** In diesen Zusammenhang gehört auch SLOTERDIJKS meritokratisch begründeter Angriff auf das Modell sozialstaatlich geförderter Gleichheit (vgl. *FAZ* vom 10. Juni 2009), der eine heftige Kontroverse auslöste (vgl. *Die Zeit* vom 24. September 2009 und vom 15. Oktober 2009).

Die Hekatomben von Menschenopfern, die der revolutionären Ungeduld und einem abstrakten Prinzip gebracht wurden, stellen nach Sloterdijk selbst den »Hitlerismus«, wie er den Nationalsozialismus verharmlosend nennt, in den Schatten (199). Er passt auch nicht recht in die Einteilung der Welt in einen friedfertigen, toleranten Paganismus einerseits und einen eifernden Monotheismus mit revolutionärer Nachgeschichte andererseits. Unverkennbar wollte die »nationalsozialistische Weltanschauung« den biblischen Monotheismus nicht beerben, wie es in Sloterdijks Deutung der Kommunismus tat, sondern ersetzen. Dieser pseudowissenschaftlich drapierte neopagane Kultus von Blut und Boden mit seinem eliminatorischen Antisemitismus stellte eine radikale »Therapie« von der monotheistischen »Weltkrankheit«, ihren angeblichen humanistischen Säkularisaten und ihren Urhebern dar.<sup>32</sup> Die Nebenwirkungen dieses präzedenzlosen Versuchs sind bekannt. Wenn ihm nicht, wie von den Tätern geplant, noch weitere Millionen in Osteuropa zum Opfer fielen,<sup>33</sup> so verdankt sich dies einzig dem Umstand, dass die alliierten Truppen – die Rote Armee ausdrücklich eingeschlossen – dem Schrecken mit der deutschen Niederlage ein Ende setzten.

Natürlich soll Sloterdijk nicht unterstellt werden, an diese Form der »Therapie« anknüpfen zu wollen. Wenn aber der Nationalsozialismus nicht nur einen bedauerlichen Unfall der modernen Zivilisation darstellt, sondern das ihr immanente regressive und destruktive Potenzial offenbart, dann ist es naiv, die vorbehaltlose Anpassung an sie den angeblich zurückgebliebenen Monotheisten zu empfehlen. Was vom Monotheismus nach der glücklich vollzogenen Assimilation bleiben wird, sind Metaphern und blasse Erinnerungen: »Das jüngste Gericht mündet in die alltägliche Arbeit. Die Offenbarung wird zum Umweltbericht und zum Protokoll über die Lage der Menschenrechte.« (217). Mit einem Pathos, das der Schlusspassage von Kants *Kritik der reinen Vernunft* entlehnt ist, schärft Sloterdijk ein, dass einzig der zivilisatorische Weg noch offen sei (218). Nicht nur die Haupt- und Staatsaktionen der Weltgeschichte, sondern auch zentrale philosophische Einsichten kehren ein zweites Mal als Farce wieder.<sup>34</sup> Sloterdijk hätte die emphatische Schlussrede Kants besser zitiert als abgewandelt: In der Tat ist allein der *kritische Weg* noch offen;<sup>35</sup> dies gilt jedoch nicht nur für Erkenntnistheorie und Religion, sondern auch für eine Zivilisation, die bis zur Gegenwart ihre Widersprüche fortschleppt und Leiden sowohl lindert als auch, kraft derselben Dynamik, in einem erheblichen Maße neu produziert. Gerade der zivilisatorische Weg (einen anderen gab es für Menschen nie) hat im 20. Jahrhundert gezeigt, dass er sehr wohl in Abgründe führen kann. Zivilisation ist bekanntlich ein dialektischer Prozess und kein gerader Weg zu Friede und Freiheit. Die Bedrohung der modernen Zivilisation geht, den militanten Fundamentalismus eingerechnet, weniger vom monotheistischen Eifer aus als vielmehr von einer gesellschaftlichen Dynamik, die keiner rationalen Kontrolle mehr unterliegt und das mythische Schicksal reproduziert, von dem der biblische Monotheismus, darin der Aufklärung verwandt, sich zu emanzipieren begann. So ist auch die »alltägliche Arbeit«, in welche sich die eschatologischen Flausen des Monotheismus verwandeln sollen (217), Teil eben jener Normalität, die das Ungeheuerliche stets neu generiert. Gegen die fatalistische Ergebung in von Menschen hervorgebrachte Verhältnisse rebellierte der biblische Monotheismus und entwickelte Alternativen, deren Rezeptionsgeschichte bis in die Moderne reicht. Wenn nach Sloterdijks Meinung eine Beziehung besteht zwischen den revolutionären Bewegungen der Neuzeit und dem biblischen Monotheismus, dann sind sie hier zu suchen und nicht in Eifer und »Erregung«, zu der bekanntlich die gesellschaftlichen Zustände nicht erst des ancien régime reichlich Anlass boten. Sloterdijks Therapie kuriert die Menschheit kaum von Intoleranz, Hass und Gewalt, eher schon von unliebsamer Kritik. Verdächtig ist ihm gerade die kritische Stellung gegen eine Normalität, die nach wie vor in ihrer Mitte Gewalt auch ohne Hilfe monotheistischer Religionen ausbrütet.<sup>36</sup>

Nicht der assimilatorische Kältetod der monotheistischen Aufklärung, sondern die *kritische* Rezeption der biblischen Texte stärken die intellektuelle Immunität gegenüber religiöser Unduldsamkeit und Destruktivität. Sloterdijk hatte mit Recht auf die Bedeutung der Hermeneutik in der nachbiblischen Literatur aufmerksam gemacht (165). Die Pluralität von Quellen, Traditionen, Interessen und Redaktionen macht es aber schon bei den biblischen Texten unmöglich, sie auf einen monomythischen Diskurs im Sinne Marquards zu reduzieren. Leo Baeck bescheinigte der jüdischen Hermeneutik einen »Sinn für die Endlosigkeit allen Wissens, das Gefühl dafür, dass eine Frage nie abschließend beantwortet, nie letztlich erledigt ist«<sup>37</sup>. Was schon der jüdischen und christlichen Tradition als eine ganze Bibliothek vor Augen stand, haben moderne literarkritische Analysen in weitere Einheiten und Kompositionen zerlegt, historisch genauer situiert und auf dem Hintergrund archäologischer Funde und sozialhistorischer Forschungen auf eine andere Weise zugänglich gemacht – freilich unter Preisgabe des unhaltbar gewordenen Modells einer Verbalinspiration der Schrift. Dies gilt auch für jene Texte, welche vom einzigen Gott sprechen. Sie sind, wie schon gezeigt wurde, in kritischen Situationen entstanden, und noch der Widerstand gegen die übermächtige Normalität trägt die Spuren dieser Krise. Sie bezeugen, welcher Anstrengung es einst bedurfte, um sich von einer mythischen Geschichte auch nur im Ansatz zu emanzipieren. Gewiss ist die monotheistische Aufklärung nicht frei von einer Dialektik, die sich aber erst der distanzierten Relecture ihrer grundlegenden Texte und Traditionen erschließt. Eine solche Lesart hilft zu verhindern, dass Stellen aus Bibel, Talmud oder Koran für den Rückfall in Geistfeindschaft, Unfreiheit und Barbarei in Anspruch genommen werden und legt zugleich verschüttete innovative und subversive Elemente der Tradition frei. Es gibt in der Tat keinen unmittelbaren, naiven Zugang zur Überlieferung mehr; nur Fundamentalisten suggerieren dies, während ihr kaum verborgenes Ressentiment zeigt, mit welcher Gewalt der aufsteigende Zweifel unterdrückt werden muss. Im aggressiven Fundamentalismus nicht nur islamischer Prägung werden gesellschaftliche Konflikte religiös codiert und essentialisiert. Fraglich ist darum, ob Gewalt oder Friedfertigkeit ein Wesensmerkmal des Monotheismus oder einer bestimmten Religion ist. Die Transformation religiöser und kultureller Traditionen in eine Kampffideologie ist nicht primär endogen, sondern exogen, bezogen auf bestimmte gesellschaftliche Prozesse, zu analysieren. Sloterdijks abstrakter Phänomenologie des Monotheismus bleibt dieser Gedanke fremd.

Die präzise Analyse der biblischen Texte, die Einbeziehung archäologischer Funde und der religionsgeschichtliche Vergleich sind für eine angemessene Rezeption des biblischen Monotheismus weitaus ertragreicher als Sloterdijks ahistorisches Verfahren. Es liquidiert mit dem tatsächlichen oder vermeintlichen Eifer auch das kritische Potenzial monotheistischer Traditionen. Als harmlose Weisheitslehre sind sie dann nur noch geeignet, die schlechte Realität umzuinterpretieren; ihr Verschwinden wäre konsequent und der letzte Schritt in Sloterdijks Therapie.

**37** Leo BAECK, Das Judentum unter den Religionen (1911), in: DERS., *Werke*, hg. von Albert H. FRIEDLANDER u. a., Gütersloh 2006, Band 6, 93-103, hier 97f.

### Zusammenfassung

In seinem Buch *Gottes Eifer* begnügt sich Peter Sloterdijk nicht damit, die bekannten Anklagen gegen den Monotheismus, er generiere Intoleranz und Gewalt, zu wiederholen. Der biblische Monotheismus ist vielmehr eine Krankheit, mit der selbst Aufklärung und Kommunismus infiziert waren. Der Eifer für den einen Gott, die eine Wahrheit, oder die bessere Zukunft forderte unzählige Opfer. Der Abschied vom Eifer, d. h. eine vollständige Assimilation der monotheistischen Religionen an die moderne Zivilisation ist nach Sloterdijk der einzige Weg, die Auswirkungen dieser Krankheit wenigstens zu mildern. An der Analyse und Therapie Sloterdijks meldet der vorliegende Essay Zweifel an. Ein Blick auf die Genese und Bedeutung des Monotheismus einerseits und Sloterdijks Gegenmodell andererseits gelangt zu einer differenzierteren Bewertung. Vielleicht ist es weniger die Gewaltbereitschaft des Monotheismus als seine Aufkündigung der historischen und gesellschaftlichen Normalität, die Sloterdijks im Grunde konservativ motivierte Kritik provoziert.

### Summary

In his book *Gottes Eifer* Peter Sloterdijk does not restrict himself to repeating the familiar accusations against monotheism, namely that it generates intolerance and violence. Instead, biblical monotheism is a disease with which even the Enlightenment and communism were infected. Zeal for the one God, the one truth or the better future claimed countless victims. According to Sloterdijk, bidding zeal farewell, i. e. completely assimilating monotheistic religions into modern civilization, is the only way to alleviate the effects of this disease, at the very least. This essay raises doubts about Sloterdijk's analysis and therapy. A look at the genesis and significance of monotheism on the one hand and at Sloterdijk's counter-model on the other hand results in a more differentiated evaluation. What provokes Sloterdijk's basically conservatively motivated criticism is perhaps less the readiness of monotheism to resort to violence than its revocation of historical and social normality.

### Sumario

En su libro *Gottes Eifer*, Peter Sloterdijk no se conforma con repetir los conocidos reproches contra el monoteísmo como generador de intolerancia y violencia. El monoteísmo bíblico es más bien una enfermedad, con la que estaban contagiados incluso la ilustración y el comunismo. El celo por el Dios único, la verdad única o el futuro mejor ha producido innumerables víctimas. El adiós a dicho celo, es decir, una asimiliación completa de las religiones monoteístas por la civilización moderna, es para Sloterdijk el único camino para, por lo menos, mitigar los efectos de dicha enfermedad. El artículo presenta sus dudas ante el análisis y la terapia de Sloterdijk. Una mirada a la génesis y el desarrollo de los monoteísmos, por una parte, y al contramodelo de Sloterdijk, por otra, conduce a una valoración más diferenciada. Quizás no sea tanto la latente violencia del monoteísmo cuanto su anuncio de la normalidad histórica y social lo que provoca la crítica de Sloterdijk, que proviene en realidad de un ímpetu conservador.