

Sabine Plonz

## Jenseits von Wahrheitsanspruch und Toleranzgebot

Theologische Religionskritik und  
nachmetaphysische Ethik

»Religion und Mission« werden derzeit vielfach thematisiert. Man spricht angesichts des blühenden Marktes religiöser Angebote und einer religiös aufgeladenen Sprache von politischen Akteuren zum wiederholten Mal von einer Renaissance des Religiösen, die nun auch den säkularisierten Westen erfasse<sup>1</sup>. Religion wird in Politik und Medienlandschaft als dynamischer Faktor in globalen Auseinandersetzungen wahrgenommen. Mission ist mehr und mehr präsent in »säkularen« Zusammenhängen: Werbung, Unternehmensstrategien und politisches Sendungsbewusstsein wissen sich einer Mission verpflichtet. Die Kirchen selbst machen in den letzten Jahren häufig Anleihen bei einem ökonomisch gefärbten Verständnis von Religion und Mission und erarbeiten von da aus neue Organisationsstrukturen und Handlungsstrategien. Jedoch wird der Einschätzung eines Epochenwechsels, der Religion und damit auch den Kirchen wieder mehr Bedeutung verschaffe, mit religionssoziologischen Argumenten widersprochen<sup>2</sup>. Die Stichworte »Religion« und »Mission« lösen nach wie vor bei vielen Menschen in und außerhalb der Kirchen historisch und biografisch bedingtes Unbehagen aus. Die Kirchen müssen sich diesen Mehrdeutigkeiten stellen. Auf einen kritischen Dialog mit der eigenen Tradition und mit der Gesellschaft, in der die christlichen Glaubensgemeinschaften leben, kann nicht

verzichtet werden. Zu diesem Dialog will der vorliegende Band beitragen.

Religion und Religionskritik sollten grundsätzlich im Zusammenhang bedacht werden, und zwar gerade aus christlicher Sicht. Emphase ohne Kritik wird illusionär, und das ist in Zeiten, in denen Religion ein Faktor in Konflikten von globalem Ausmaß ist, unverantwortlich. Umgekehrt sollte das kritische Potenzial von Religion gegenüber Ideologien, gegenüber gesellschaftlichen, politischen oder kulturellen Hegemonieansprüchen und angesichts von Strategien der Selbstimmunisierung von herrschenden Akteuren nicht ungenutzt bleiben. Im Dialog zwischen der theologisch-kirchlichen und säkular-gesellschaftlichen Seite werden jeweils Kritiken vorgebracht, die für das Gegenüber erhellend sind. Daher ist es ein Anliegen der folgenden Seiten, beide Perspektiven zusammenzuhalten und aus der wechselseitigen Befragung produktive Schlüsse zu ziehen. Wir denken, das macht unser Thema Religion auch für die »Gebildeten unter ihren Verächtern« (Schleiermacher), die »Religiös Unmusikalischen« (Weber) oder den »Wanderer mit schmaltem metaphysischem Gepäck« (Habermas) relevant.

Im Folgenden wird zunächst auf aktuelle Diskussionen des kirchlichen Wahrheits- und Toleranzverständnisses eingegangen. Diese werden unter dem Gesichtspunkt der Kontextbezogenheit von Religion, Religionskritik und Religionstheorie bilanziert. Alternativen sind, so zeigen die Beiträge dieses Bandes, mannigfach vorhanden. Den Ertrag der vorgestellten Debatten voraussetzend, wird im zweiten Teil dieses Aufsatzes eine Alternative »jenseits von Wahrheitsanspruch und Toleranzgebot« vorgestellt: Meine Ausführungen schließen mit Überlegungen zu einer ethisch ausgerichteten, gesellschaftlich kommunikationsfähigen Minimaltheologie, in der das missionarische Anliegen des Christentums, das traditionell im poli-

tischen Symbol der Reich-Gottes-Hoffnung ausgedrückt wurde, inbegriffen ist<sup>3</sup>.

## Religion in der Gesellschaft heute – Debatten über Wahrheit und Toleranz

### *a) Göttliche Wahrheit? Ratzinger und die Philosophen*

»Deutschland – Italien!« – Das war bei der Fußball-Weltmeisterschaft 2006 eine spannende (das Drama von 1970 bleibt unvergessen), von ehrlichem Elan, Fairness und Kampf für ein klar definiertes Ziel geprägte Partie. Auch fußballerisch eher Abstinente wurden angesteckt, denn sie spürten: Bei den beiden Teams treffen Leidenschaften für die eigene Sache und nüchterner Pragmatismus, der auf einer hervorragenden Fachkompetenz ruht, aufeinander. Ähnliches, wenn auch etwas weniger Schweiß-treibendes, lag wohl in der Luft, als mehrere Tausend Menschen in und vor dem Teatro Quirino in Rom der kontrovers geführten Diskussion zwischen einem bekennenden Atheisten, dem Philosophen Paolo Flores D'Arcais und dem gleichsam obersten bekennenden katholischen Christen, dem Kardinal Ratzinger und jetzigen Papst Benedikt XVI., folgten. Ihr Nachhall kam in Form eines Bandes ausgerechnet des linkspolitisch orientierten Italienfreundes Klaus Wagenbach auf den Büchertisch<sup>4</sup>.

Das große Interesse ist sicher ungewöhnlich für eine weitgehend philosophische mehrstündige Diskussion, die von dem jüdischen Journalisten Gad Lerner sehr respektvoll moderiert wurde. Doch die massenhafte Beteiligung zeigt, dass fundamentale individuelle und gesellschaftliche Orientierungen eine Angelegenheit nicht nur von Experten, sondern von allen ist (Ähnliches geschieht seit Jahrzehnten bei den großen Foren der Kirchen- und Katholikentage).

Demgegenüber kam die berühmte Diskussion zwischen Ratzinger und dem deutschen Philosophen Habermas als ansprechend verpackte Konserve zum interessierten Publikum<sup>5</sup>. Denn die beiden Altmeister (Jahrgang 1927 bzw. 1929) durften vor einer handverlesenen Audienz in der Münchener Katholischen Akademie debattieren. Diese Diskursform erinnert an den Salon, in dem das aufstrebende Bürgertum des 18./19. Jahrhunderts sein »von oben« (Aristokratie, Militär) und »von innen« (Kulturbürger, innerweltliche Askese, halböffentliche Präsenz von Frauen) gezügeltes Freiheitsbedürfnis erfüllte und gehört somit natürlich ebenfalls zum wertvollen demokratischen Erbe Mitteleuropas<sup>6</sup>.

Im Vergleich der beiden »Begegnungen« zwischen Philosophie und Theologie wird deutlich, dass in Italien mit Flores d'Arcais ein gleichsam »katholisch« denkender Atheist den späteren Papst herausforderte, während Jürgen Habermas in seinem Debattenbeitrag, aber auch in anderen Texten<sup>7</sup> mit einer bürgerlich-protestantischen Idee von Religion im Gespräch ist. Zudem ergibt das römisch-katholische Italien ein anderes Bühnenbild als die durch Religionskriege und Religionsfrieden geformte symmetrische Szene in Deutschland. Beides erklärt zumindest teilweise das unterschiedliche Temperament und die anderen Akzente der Debatten und sollte bei Schlussfolgerungen über eine vermeintliche mögliche religiöse oder säkulare Läuterung der Diskutanten bedacht werden.

Im Mittelpunkt der Diskussionen steht jeweils die Frage nach *Wahrheit und Toleranz*. Flores d'Arcais hält Ratzinger vor, dass »der katholische Glaube beansprucht, die Zusammenfassung und Vollendung der Vernunft zu sein«<sup>8</sup>. Flores kritisiert den katholischen Anspruch, über die Vernunft der Welt zu verfügen und betont die Autonomie der aufgeklärten Gesellschaft. Der Glaube zeichne sich gerade durch seine Irrationalität aus und dürfe kei-

nen Anspruch auf Weltgestaltung erheben<sup>9</sup>. Das Pontifikat Johannes Pauls II. aber sei durch den Willen geprägt, der Welt christliche Moralvorstellungen aufzuzwingen und trage in dieser Hinsicht fundamentalistische Züge<sup>10</sup>. Damit bleibe Toleranzgewährung trotz der glaubhaften Distanzierung des Papstes von historischen Verfehlungen und Intoleranz seiner Kirche Chefsache. Um seinerseits eine naturrechtliche Begründung der Menschenrechte und das Postulat einer allgemeingültigen Moral abzuwehren, setzt Flores auf die historisch erkämpften und wandelbaren Bürgerrechte. Damit versucht er dem kirchlichen (religiösen) Anspruch auf letztgültige ethische Entscheidungen den Boden zu entziehen. Eine gemeinsame Grundlage für Christen und Atheisten sieht Flores demgegenüber in den Werten des Neuen Testaments und der für ihre Verwirklichung geforderten Opferbereitschaft des Einzelnen<sup>11</sup>.

*Habermas* denkt über die originäre Verbindung von Toleranz, die Ausdruck der Religionsfreiheit sei, mit den normativen Grundlagen des Verfassungsstaates nach und fordert die Religion heraus, dieses Erbe in die gesellschaftliche Diskussion zu bringen<sup>12</sup>. Er unterstreicht, dass Religion der säkularen Gesellschaft etwas vermitteln könnte, das deren Selbstverständnis erweitere. Der Raum dafür entstehe, wenn religiöse Überzeugungen und säkulare Ansätze sich beiderseits mit Gründen der Vernunft tolerieren. Bezüglich ihrer Inhalte weist er der Religion einen Platz als gesellschaftliches Subsystem zu. Hinsichtlich der Form der Auseinandersetzung soll sie sich wie alle anderen Diskursteilnehmer an Verfahrensregeln halten und kann in diesem Rahmen womöglich ein neues Qualitätsmerkmal des liberalen Verfassungsstaates auf den Weg bringen helfen.

*Ratzinger* kommt den gesellschaftlichen Anliegen seiner Partner auf der sprachlichen und auf der reflexiven Ebene entgegen<sup>13</sup>. Dass seine Einwürfe im Feuilleton<sup>14</sup> so

begeistert aufgenommen werden, liegt unter anderem daran, dass er als Vertreter der einzigen »Weltkirche« eine globale Sicht vertritt und dass er in postmoderner Zeit eine deutliche Linie gegenüber einem kriterienlosen und gegenüber ethischen Werten gleichgültigen Relativismus zieht. Diesem stellt er den sprachlich angepassten, sachlich aber nicht geminderten Wahrheitsanspruch seiner Kirche gegenüber. Dabei zeigt er ein hohes Problembewusstsein für interkulturelle und interreligiöse Konflikte und erinnert den westlichen Liberalismus an seine Schwäche: den ungezügelten Fortschrittsglauben, der durch Imperialismus und Kolonialismus korrumpiert wurde und in seinem zeitgenössischen Universalismusanspruch in nicht zu überhörender Weise weltweit hinterfragt wird.

Insofern kann Ratzinger beanspruchen, die im globalen Zeitalter unabweisbar gewordenen Relativierungen des eigenen Wahrheitsdenkens bewusst um der Eindämmung von Gewalt oder der Vermeidung des Zusammenpralls von Zivilisationen (Huntington) willen vorzunehmen. Offen bleibt jedoch, und das ist wiederum das Pfund, mit dem Habermas wuchern kann, wie ein universales Menschenrechtskonzept zu begründen und artikulieren wäre, das einerseits Kulturen und partikulare Interessen transzendieren kann, andererseits Menschenrechte tatsächlich verwirklichen hilft. Ratzinger hat gegenüber Flores in Rom auf einem unhintergehbaren Menschenbild bestanden<sup>15</sup> und in München 2004 die Aufgabe markiert, unterschiedliche Menschenrechtskonzeptionen und Wahrheitsbegriffe gelten zu lassen, um mit anderen Kulturen elementare Übereinstimmungen über die Inhalte und Geltung der Menschenrechte Einvernehmen zu erzielen. Doch was trägt dies aus? Nur scheinbar entfernt er sich von alten katholischen Positionen. Im politischen Vollzug setzt Rom eher die Kritik von Flores ins Recht. Der Vatikan hat auf internationalem

Parkett, besonders bei den großen Konferenzen der Vereinten Nationen (Internationale Menschenrechtskonferenz in Wien 1993, Weltbevölkerungskonferenz 1994 in Kairo, Weltfrauenkonferenz 1995 in Beijing) sich und anderen (z. B. der Islamischen Republik des Iran) einen auf die eigene »Wahrheit« gegründeten Relativismus zugestanden und dann gemeinsam dort interveniert, wo sie ihr Menschenbild, ihren Schöpfungsgedanken und ihre spezifische Moral bedroht sahen (hauptsächlich in Fragen der reproduktiven Gesundheit von Frauen). Der katholische Relativismus beruht auf einer naturalistisch-theologischen Begründung von Diskriminierung. Das wird an der Geschlechterdebatte überdeutlich, in der in immer neuen Varianten der »Frau« ein eigener und unverwechselbarer »Wert« zugeschrieben wird, der mit einem untergeordneten gesellschaftlichen und religiösen Status verknüpft ist.

Die Philosophen Flores d'Arcais und Habermas haben sich der christlichen Religion kritisch, aber dialogisch genähert und sie als gesellschaftlichen Faktor ernst genommen. Sie fordern Theologie und Kirche heraus, ihr religiöses Proprium verständlich und kohärent zu kommunizieren und ihre gesellschaftliche Verantwortung angesichts der religiösen Vielfalt wahrzunehmen. Wie stellt sich diese Verantwortung aus kirchlicher Sicht dar? Dieser Frage gehe ich beispielhaft in einer Untersuchung der Argumentation der Evangelischen Kirche in Deutschland nach.

#### *b) Göttliche Toleranz? Die Evangelische Kirche in Deutschland vor der pluralistischen Herausforderung*

Im protestantischen Milieu beansprucht das Kirchenamt der EKD mit seinem Text »Christlicher Glaube und nicht-christliche Religionen«<sup>16</sup> die Aufmerksamkeit, der jedoch in evangelischen religions- und missionswissenschaftlichen Fachkreisen Kritik hervorgerufen hat. Zudem ist

an die Tagung der Synode der EKD im Herbst 2005 zu erinnern, die sich dem Schwerpunktthema »Tolerant aus Glauben« widmete<sup>17</sup>. Das Kirchenparlament des nationalen Zusammenschlusses der evangelischen Landeskirchen verabschiedete eine thesenartige »Kundgebung« in zehn Sätzen mit einem vierseitigen ausführenden Text, der ein theologisch reflektiertes Toleranzkonzept angesichts der Herausforderung durch den Pluralismus vorstellt.

Sowohl die Synodenergebnisse von 2005 als auch die »Theologischen Leitlinien« beschreiten den Weg einer *doppelten Identifikation*: einerseits mit dem liberalen säkularen Rechtsstaat, dessen religiöse Neutralität und Schutzfunktion für alle Religionen bejaht wird; andererseits mit einer dogmatisch reflektierten theologischen Selbstbeschreibung, welche zum Kriterium der Differenzierung gegenüber anderen als Voraussetzung einer Beziehung zu diesen anderen wird. Bei allen konfessionell bedingten theologischen Unterschieden (Protestanten argumentieren meistens biblisch, Katholiken vorwiegend philosophisch) bestehen strukturelle Parallelen zu Kardinal Ratzingers Wahrheits- und Toleranzkonzept.

Die EKD setzt gegenüber dem unausweichlichen und wünschenswerten vielstimmigen Pluralismus der heutigen Gesellschaft auf das klare Bekenntnis zu einem »fest gegründeten Glauben«<sup>18</sup>. Dieser wiederum müsse sich auf die in Gott selbst verankerte Toleranz zurückbeziehen, mit der Gott alle Menschen achte und bejahe (Kundgebung, These 2). Die »Toleranz Gottes« wird als historisch-eschatologisches Projekt vorgestellt. Gott erdulde in der den Menschen gegebenen Zeit bis zur völligen Sichtbarkeit seines Reiches deren Widerspruch<sup>19</sup>.

Auf diesem Fundament des Glaubens stehend nimmt die EKD Abgrenzungen zu Gleichgültigkeit und Intoleranz vor. So kann die Synode gegenüber den Kirchenmitgliedern für eine Bejahung von Mission (Glaubensweiter-

gabe) plädieren, derer es angesichts von Mitgliederschwund und Traditionsabbruch dringend bedürfe. Sie kann in der bundesdeutschen Verfassung und Demokratie einen Reflex des christlichen Menschenbildes entdecken, das Christinnen und Christen dieses Landes folglich aktiv bejahen sollten. Und sie kann Dialoge mit anderen Religionen befürworten, die sie jedoch auch kritisiert, wo sie problematische Züge der Intoleranz erkennt.

Anders gesagt: die evangelische Kirche versucht eine Verhältnisbestimmung von Religion und Politik vorzunehmen in Fragen, die ihre eigene Mitgliedschaft betreffen, in Fragen, die ihre Rolle als Kirche in Staat und Gesellschaft angehen und in Fragen des Verhältnisses zu anderen Religionen. Verankert in einem theologischen Toleranzbegriff zielt sie auf ein abgestuftes Dialogverständnis für diese drei Interaktionszusammenhänge<sup>20</sup>.

Liest man die Texte primär als innerchristliche Selbstverständigung über ihre Rolle und Verantwortung in Gesellschaft, könnte man sagen, sie reflektieren ihre Existenz als »Christengemeinde in der Bürgergemeinde« im spezifischen Fall der Koexistenz verschiedener Religionen. Die Christengemeinde oder Kirche ist nicht mehr einzige religiöse Instanz in der Gesellschaft. Die Kirche arbeitet sich insofern an den von Habermas angedeuteten Aufgaben ab.

Diesen Anspruch können die besagten Dokumente jedoch nicht zufriedenstellend einlösen. Vielmehr bleibt ein Unbehagen über den Rekurs auf die »Toleranz Gottes« zurück, die eine ähnliche Funktion wie Ratzingers Wahrheitsbegriff hat. Zudem bleiben die praktischen Folgen der getroffenen Aussagen undeutlich, da die genannten Interaktionszusammenhänge argumentativ und sprachlich nicht klar unterschieden werden. Diese Kritik lässt sich in drei Hinsichten inhaltlich profilieren, und zwar durch eine textimmanente Analyse und durch ihre Konfrontation mit sozialwissenschaftlichen Anfragen.

## Religion für alle?

Die kirchlichen Autoren unterscheiden meist nicht deutlich zwischen *Adressaten und Sendern* ihrer Botschaft, sie identifizieren und positionieren sich nicht als Kirche in der Gesellschaft, sondern setzen voraus, dass geklärt ist, wer und was Kirche ist und in welchem Umfang sie mit ihrem gesellschaftlichen Kontext deckungsgleich ist. In der Synodenbotschaft tritt an diese Leerstelle »der Glaube«, der gleichsam zu einem denkenden und redenden Subjekt personifiziert wird. Dieses virtuelle Subjekt ist für Dialogpartner, die sich nicht als Teil der Kirche verstehen bzw. anderen Glaubensrichtungen angehören, schwer greifbar. Unweigerlich wird man es mit der real existierenden Kirche identifizieren. Um hier vor Missverständnissen zu schützen, wäre ein Hinweis auf die Zweideutigkeit und Vorläufigkeit des durch die Kirche artikulierten Glaubens angebracht, so wie es in der reformatorischen Theologie grundlegend ist, zwischen empirischer Kirche und der geglaubten »Gemeinschaft der Heiligen« zu unterscheiden.

Da sich die evangelische Kirche an anderer Stelle der Synoden-Kundgebung *als Repräsentantin der Mehrheit(-sgesellschaft)* versteht<sup>21</sup>, ist die implizite Gleichsetzung von »Glauben« und »Kirche« ein Stolperstein für den öffentlichen Dialog über Weltanschauungen und Religionen. Es wird der pluralistischen, multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft nicht gerecht, wenn Kirche sich als Vertreterin des Ganzen versteht und anderen dann tolerant »Raum gewähren« will, die »unsere Gesellschaft mit ihrer Kultur und ihren Einsichten bereichern«<sup>22</sup>. Dieser Raum ist in den genannten Texten klar die Kirche selbst – und sei es als Gebäude. Gerichtet an die eigene Mitgliedschaft ist die Aussage ein Appell für »Toleranz«. Als Rede einer Instanz, die sich als Vertreterin einer »gesellschaftlichen Prägekraft«<sup>23</sup> versteht, ist es

zumindes sehr selbstbewusst. Sie gerät damit in Widerspruch zum von EKD Texte 77 vertretenen Verständnis der bundesdeutschen Demokratie als »Raum religiös unbelasteter, freier Kommunikation«<sup>24</sup>.

Gerade die Gestaltung dieses »Raumes« durch religiöse Gemeinschaften ist in der Realität strittig. Über Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, Militärseelsorge, Moscheebau, Kleiderordnung im öffentlichen Dienst geraten Christen und Muslime in Konflikte. Die beiden großen Kirchen beanspruchen hier Privilegien, die sich auf die Verfassungsgarantie der positiven Religionsfreiheit stützen. Es fällt daher auf, dass solche Interessenskollisionen zwischen den verschiedenen Religionen dort unerwähnt bleiben, wo die EKD-Kammer über Religionsfreiheit spricht<sup>25</sup>.

Die Autoren der Theologischen Leitlinien sind sich bewusst, dass die aktuelle Situation mit Misstrauen und Verletzungen belastet ist, die *Minderheiten* aufgrund ihres Status als Migranten/ Migrantinnen oder als religiöse Minderheit erleiden. Gerade deshalb wäre es wichtig, dass sich die EKD nicht indirekt zum Sprecher der Mehrheitsgesellschaft macht und von dieser »überlegenen Position« den interreligiösen Dialog zu gestalten unternimmt. In der Diskussion über Integration und Identität in der Einwanderungsgesellschaft plädieren Fachleute dafür, zwischen Religion und Migration klarer zu unterscheiden, um beidem gerecht zu werden. Migrantinnen und Migranten aus mehrheitlich islamischen Ländern werden vielfach primär als religiöse Subjekte definiert und in interreligiöse Dialoge genötigt, anstatt sie als Bürgerinnen und Bürger zu akzeptieren, die Anspruch auf volle Teilhabe an allen Grundrechten haben<sup>26</sup>. Der Soziologe Levent Tezcan unterstreicht daher den Vorrang des »Menschseins« vor jeder (kulturellen) Identität, Religion oder ethnischer Herkunft, dessen sich der interreligiöse Dialog bewusst sein sollte. Denn in ihm gehe

es vor allem darum, sich »dem Anderen auszusetzen« und niemanden zu funktionalisieren<sup>27</sup>. Insofern führt er ein jeder Institution und ihrer Interessen vorausgehendes transzendentes Kriterium ein, das seitens Gesellschaft und auch der Kirche ernst genommen werden sollte<sup>28</sup>.

### Legitimation durch Geschichte?

Noch immer versteht sich die EKD als demokratisch modifizierte Staatskirche. Das wird unterstrichen durch den Hinweis auf die »Geschichte«, die man in Anspruch nimmt, um »die christliche Prägung unserer Gesellschaft« hervorzuheben und an deren Potenzial man als Kirche Anteil habe<sup>29</sup>. Dem ist zuzustimmen und zu widersprechen. Zuzustimmen, weil tatsächlich in unserer Gesellschaft Menschenrechte, Demokratie und moderne Gesellschaft historisch eng mit der Christentumsgeschichte verknüpft sind. Zu widersprechen, weil die Gefahr besteht, das jüdische (und islamische) Erbe in der europäischen Geschichte auszublenden und den historischen Widerstand der Kirche gegen diese bürgerlichen Entwicklungen zu vergessen (gleichwohl diese heute weitgehend akzeptiert sind). Widerspruch ist auch angezeigt, weil die Kirche sich mit dieser Geschichte eine Identität verleiht, die »dem anderen« gegenüber zur Last wird, die er / sie zu akzeptieren hat.

An der Stelle, an der Habermas von *normativen Verfassungsgrundlagen* spricht, verweist die EKD auf die Legitimierung aus der *göttlichen Toleranz*, die schwer von der kirchlich praktizierten Toleranz zu unterscheiden ist, auch wenn die EKD vor einem Missbrauch des Toleranzbegriffs warnt. An der Stelle, an der die EKD von *Geschichte* spricht, bezieht sich Habermas auf *Verfahren* (die geschichtlich gewachsen sind). Man könnte sagen, dass wir hier den Unterschied zwischen dem »säkularisierten

Bürger mit schmalem metaphysischem Gepäck« und dem Reisenden mit großem metaphysischem Gepäck erkennen können, auf den Habermas mehrfach rekurriert<sup>30</sup>.

### Mission durch Identität?

Dem legitimierenden Verweis auf die »Geschichte« entspricht in der EKD-Argumentation die Betonung der »Identität« für die Begegnung mit den anderen (Religionen). Innerhalb der Kirchen stehen dem Identitätsmodell jedoch auch dialogisch-lerntheoretische Begründungen und Konzepte für den interreligiösen Dialog gegenüber. In der Begrifflichkeit von Habermas könnte man sagen: Es finden sich auch innerhalb der Kirche(n) sowohl metaphysische als auch verfahrensorientierte Ansätze mit jeweils unterschiedlichem Toleranzpotenzial. Beide Ansätze spiegeln sich in unterschiedlichen Auffassungen über die christliche Mission.

Der auf Identität beruhenden Auffassung von Mission wird man zugestehen können, dass sie dialogwillig und veränderungsfähig ist. Doch läuft sie zum einen Gefahr, in sich ausschließenden Alternativen zu denken und über eine unverfügbare eigene Wahrheit zu wachen<sup>31</sup>. Toleranz wird dann aus einer selbstbewussten Identität abgeleitet, »Intoleranz ist Zeichen ungefestigten Glaubens«<sup>32</sup>. Zum anderen stößt eine vom Identitätsdenken geprägte Dialogbereitschaft schnell auf Grenzen. Diese Grenzen zeigen sich spätestens dann, wenn es nicht nur um Dialog im Sinn eines besseren Kennenlernens oder der Klärung von gesellschaftlichen Konflikten geht, sondern auch um Dialog, der Teil einer Mission ist, die tatsächlich neue Gläubige gewinnen möchte. Sie kann letztlich nicht wollen, dass der/die andere als andere(r) bleibt, sondern sie möchte ihre/seine Veränderung – in die andere Gemeinschaft – also die eigene (hier der

christlichen) hinein<sup>33</sup>. Diese Variante christlicher Missionsauffassungen ist vermutlich die vorherrschende, das wird man bei allem Bemühen um respektvollen Umgang mit anderen, den die EKD betont und fordert, sagen können.

Der missionarische Impuls zur Veränderung der anderen ist tendenziell intolerant hinsichtlich des Kriteriums der *Anerkennung*, das Habermas (in Anlehnung an Forst) als wichtigstes Moment der bürgerlichen Toleranz hervorhebt. Innerhalb der Glaubensgemeinschaft kann das legitim sein. Mission, die als aktives Bewähren von Identität verstanden wird, macht auch eine tolerante bürgerliche Haltung der Kirchenmitglieder nicht unmöglich. Für solche Toleranz plädiert die EKD in staatsbürgerlicher Verantwortung. Die Überlegungen von Jürgen Habermas zur Bedeutung von Toleranz, Religionsfreiheit und der Entwicklung kultureller Minderheitenrechte zeigen aber, dass zwischen innerreligiösen Toleranzkonzeptionen (Gottes Toleranz, Umgang mit anderen Religionen, Reaktion auf eine atheistische oder indifferente Umgebung ... wie von der EKD angesprochen) und einem politischen Konzept der Religionsfreiheit, das auf einer Verabredung der Bürgerschaft zur vernunftgemäßen Toleranz beruht, die weltanschaulichen Pluralismus dauerhaft garantiert, zu unterscheiden ist.

Die EKD-Synode will zu beiden Konzepten sprechen und vermischt dabei die Adressaten und ihre jeweils vernünftig nachvollziehbaren Begründungen. Das kann leicht zu Missverständnissen führen, nämlich dass man »anderen« etwas aufnötigen wolle. Denn diese Überlegungen werden gleichsam in der Übergangszone von der missionarischen oder interreligiösen dialogischen Begegnung zur gesellschaftlichen Dialogsphäre ange stellt. In Letzterer aber gilt die Forderung nach uneingeschränkter Mitgliedschaft der Individuen bei bleibender kultureller und religiöser Identität. Sie ist Resultat der

bürgerlichen Toleranz, auf die sich sowohl muslimische und andere Religionsgruppen als auch die säkulare Gesellschaft als Ganze berufen können.

Für eine Kirche, die sich als gesellschaftliche Mehrheit versteht, ist ein Perspektivenwechsel hilfreich. Identität und Mission stellen sich anders dar, wenn man von vornherein Minderheitenstatus hat und diesen nicht als Bedrohung oder Herausforderung zur Bestandssicherung sieht. Das ist bei anderen kleineren Kirchen in Deutschland und auf internationaler Ebene der Fall. Es war dies auch die Erfahrung der Kirche in der DDR und ist es bis heute in den östlichen Bundesländern, die zu den weltweit am stärksten atheistischen Regionen zählen. Während die Mehrheitskirche sich eher als Wortführer in Wahrheitsfragen gegenüber Staat und Gesellschaft sieht (traditionell sprach die evangelische Volkskirche hier von einem prophetischen Wächteramt), interpretieren Minderheitskirchen die Rolle der christlichen Gemeinden in der Welt häufiger mit biblischen Metaphern wie Licht, Salz, Sauerteig und drücken damit die Hoffnung aus, christliche Hoffnungsinhalte in der Gesellschaft wirksam werden lassen zu können.

Mit der völligen Anerkennung des/der anderen in der demokratischen Gesellschaft tut sich vermutlich ein Missionsverständnis leichter, das stärker verfahrensorientiert (Habermas) oder dialogisch lerntheoretisch ansetzt. Es will bewusst den/die anderen als solche nicht nur kennenlernen, sondern setzt sich auch dafür ein, dass diese so sein können, wie sie sind. Dieses Missionsverständnis ist absichtslos hinsichtlich einer »Bekehrung« anderer. Es kann mehr tun als »interreligiöse Diplomatie« pflegen, die zu nichts verpflichtet und keine Tiefe erreicht, wie der Soziologe Teczan kritisiert<sup>34</sup>. Es kann vielmehr akzeptieren, dass nur »unvollendete, prekäre Identitäten im Sinn eines empathischen Dialogs kommunizieren« können<sup>35</sup>.

Ein Verständnis von Mission, das gleichsam stärker auf *Empfangen* von neuen religiösen Einsichten aus ist als darauf, auf *Sendung* zu gehen, findet sich besonders in Weltregionen, in denen das Christentum seit jeher in der Minderheit ist (Asien), bei missionarischen Kommunitäten, die den Hauptakzent auf das selbstlose Zeugnis von Christus legen (Afrika), in Kirchen, die ihre schuldhafte Beteiligung am Untergang anderer Kulturen anerkannt haben (Lateinamerika). Die evangelische oder katholische Konfession spielt dabei nur eine geringe Rolle. Sicher jedoch würden diese Gruppen und Kirchen bestreiten, identitätslos oder willenlos zu sein, nur weil sie nicht primär auf »Glaubensfestigkeit und Toleranz« setzen. Sie können darauf verweisen, dass sie den christlichen Gottesdienst, die Nachfolge Jesu von Nazaret und die Feier der Sakramente in Begegnungen mit »anderen« nicht zur Disposition stellen. Aber die eigene Veränderung durch die Begegnung und damit die Vertiefung des eigenen Glaubens steht im Vordergrund und kann tatsächlich gravierende Veränderungen und Erweiterungen des bisher gelebten Glaubens mit sich bringen. Unlöslich damit verbunden ist das Vertrauen auf die starke (missionarische) Wirkung einer solidarischen und altruistischen Praxis im Dienst an den anderen.

### Zwischenbilanz: Gedankliches Konstrukt oder gelebte Vielfalt von Religion(en)?

Der engagierte öffentliche Dialog zwischen den Kirchenvertretern und ihren säkularen, wissenschaftlich fragenden Partnern verdankt sich realen Herausforderungen an eine demokratische pluralistische Gesellschaft. Doch was ist sein praktischer Ertrag? Und entspricht er überhaupt der Wirklichkeit der Religion(en)? Ich möchte vorläufig bilanzierend auf eine Parallele der Denkmuster

und ihre jeweiligen spezifischen Schwächen hinweisen und sie knapp mit anderen Zugängen kontrastieren. Im anschließenden Kapitel werde ich einen alternativen Ansatz vorstellen, der das hier erreichte Problembewusstsein voraussetzt.

Wahrheitsanspruch und Toleranzgebot sind die Pole einer Ellipse, auf der sich das »kirchenoffizielle« evangelische Identitätsdenken über Religion bewegt. Die »Religion« setzt sich in Beziehung zu anderen Religionen und zur Politik. Das »wirkliche Leben« – in diesem Fall das Leben der Religion(en) wird davon wenig erfasst. Und das trifft – so meine These – sowohl auf die Kirchenmitglieder zu, die ihr Leben selten »im Vollzug christologischer (theologischer) Leitdifferenzierungen«<sup>36</sup> auslegen, als auch auf andere Religionen und das religiöse Leben der (vermeintlich) säkularen Bürgerinnen und Bürger<sup>37</sup>.

Aus christlich-theologischer Sicht erheben sich zudem Zweifel, ob das »christliche Leben« als »Bezeugen des Ereignisses der Wahrheitserfahrung«<sup>38</sup> und Identitätsbewahrung aufgefasst werden sollte. Das Beharren auf »Identität und Glaubensfestigkeit« trägt Züge der Angst um die eigene Zukunft und entfernt sich insofern von der häufig betonten Sorglosigkeit, die aus der »Rechtfertigung allein aus Glauben« herrühre<sup>39</sup>. Sorglosigkeit um den »Erfolg« der eigenen Mission ist sicher in einer glaubenden Identität verankert, die aber offenkundig nicht ständig zugleich definieren (begrenzen) muss<sup>40</sup>. So stellt sich die Frage, ob es einen christlich theologischen Rekurs auf Gottesebenbildlichkeit, Menschenwürde, Demokratie usw. gibt, der weniger angst- und stärker hoffnungsvoll ist, der säkular sprachfähig ist und sich religiös kenntlich macht.<sup>41</sup>

Gleichsam auf parallelen Bahnen bewegt sich das Nachdenken über Politik bei liberalen Theoretikern wie Habermas. Die beiden Pole seiner Ellipse, über die sich »Politik« in Beziehung zu anderen politischen Formspra-

chen und zur Religion setzt, sind Diskursfähigkeit und demokratische Verfassung. Auch an diesen Planeten mit seiner Umlaufbahn stellen sich Anfragen, und es lassen sich Gegenakzente starkmachen.

- Er begreift Religion als *Subsystem der Gesellschaft*, und zwar als eines, das eher dogmatisch, statisch und rationalistisch vorgestellt wird – was vermutlich ein Reflex auf seine Diskurspartner ist. Es steht aus, Religion genau wie Politik als menschlichen Lebensvollzug, als Handeln, das in konkreten Beziehungen stattfindet, zu durchdenken.
- Er versteht *Religion als Metaphysik*, die auf das Gute (Wahrheit) zielt im Gegensatz zu den säkular-liberalen Denkern, die das Gerechte (Moral) wollen. Die zentrale Rolle von Gerechtigkeit in der christlichen Theologie, Anthropologie und Ethik wird übergangen. Auf dieser Linie fällt es »Säkularen« leicht, sich gegenüber Religion zu immunisieren, wogegen Habermas jedoch selbst angehen möchte: Er fordert, Religion einen »epistemischen Status« zuzugestehen und es leuchtet ihm ein, dass Lernen von religiösen Auffassungen denkbar<sup>42</sup> ist.
- Er erwartet jedoch in seinem Debattenbeitrag zu Ratzinger von der Religion wiederum Leistungen, die aktuelle Risse in der gesellschaftlichen Solidarität kitten helfen und ökonomischen Machtungleichgewichten alternative Erfahrungen entgegensetzen sollte. Dazu fügt sich der letzte Aspekt:
- Er thematisiert nicht die *religiösen Aspekte, die eine »säkulare« Gesellschaft in Struktur und Ideologie selbst aufweist*. Außer als liberalen Verfassungsstaat lässt sich das westliche Modell auch als religiöses System des Kapitalismus und der okzidentalen Kultur begreifen. Deshalb ist zu fragen, ob er nicht relativ naiv gegenüber der gesellschaftlichen Wirklichkeit von »Religion« ist, die weit über die religiösen Institutionen und

die vielfältigen religiösen Prägungen von Individuen hinausreicht.

Sowohl die EKD als auch der säkulare Philosoph arbeiten mit einem formalen, abstrahierenden Religionskonzept, das eher eine Kopfgeburt als eine gesellschaftliche Wirklichkeit darstellt. Es gibt andere Zugänge, sich aus christlicher und theologisch-wissenschaftlicher Sicht der Wirklichkeit gelebter Religion mit Interesse und ohne Hang zur dogmatischen oder apologetischen Abgrenzung zu nähern. Der vorliegende Band dokumentiert eine sehr breite Palette möglicher Perspektiven und Analysen, die sich dem Dialog verpflichtet wissen. Charakteristisch scheint mir für diese Zugänge zu sein, dass sie nach der Rolle von Religion im Leben konkreter Menschen fragen, die kontextuelle Verankerung und Subjektgebundenheit berücksichtigen, die Selbstreflexivität theologischer Rede explizit machen, über politisch motivierte Instrumentalisierungen nachdenken, die Möglichkeit anderer Logiken und Evidenzen konstitutiv einbeziehen und nicht zuletzt auch die innerchristliche Religionskritik aktualisieren. Damit sind ihre konkreten Inhalte noch gar nicht angesprochen, doch ließe sich aus diesen Beobachtungen bereits eine vorläufige und ergänzungsfähige Kriterienliste ableiten, auf die eine dialogwillige und kritikfähige christliche Religion im Gespräch mit ihrer gesellschaftlichen, einschließlich der andersreligiösen Umgebung zurückgreifen könnte.

Sie sollte:

- Religion in konkret benennbaren Kontexten verstehen und über die eigene Rolle darin aufklären,
- frei von dogmatischen (liberal-säkularen oder theologisch-klerikalen) Definitionen von Identität sein und sich auf dialogische Identitätsentwicklung einlassen,
- sich tagesaktuellen Forderungen nach zivilreligiöser Anpassung und bürgerlich überformten Zuschreibungen widersetzen,

- anstelle von formal und abstrakt argumentierenden Politikkonzepten multiperspektivische Analysen einsetzen,
- sich von menschlicher Vielfalt und Konflikten die weiten Horizonte möglicher Handlungs- und Beziehungsräume aufzeigen lassen.

Weder politisch noch religiös oder theologisch gesehen ist das einsame Kreisen zwischen »Wahrheitsanspruch und Toleranzgebot« der Weisheit letzter Schluss. Denn: »Jede Sache hat so viele Aspekte als Menschen an ihr beteiligt sind« (Hannah Arendt). Vielfalt, Macht und Beziehung sind – so meine These – konkretere, attraktivere und nachhaltigere Voraussetzungen menschlichen Handelns in gesellschaftlicher Verantwortung als die blasse Forderung nach Toleranz angesichts schwer verständlicher und von der Mehrheit kaum lebbarer Wahrheits- oder Demokratiekonzepte<sup>43</sup>.

## Überlegungen zu einer nichtreligiösen Theologie und Ethik

Die paradigmatischen Diskussionen zwischen Ratzinger und den Philosophen, die kirchlichen Selbstbeschreibungen angesichts der Existenz der anderen zeigen, dass es eine Metaebene braucht, damit die säkularisierte und die religiöse Seite in ihren jeweiligen Evidenzzusammenhängen argumentieren und zugleich die andere Seite angemessen und für die eigene Position weiterführend aufnehmen können. Ich habe Stärken und Anfragen an das jeweils transportierte Religions- bzw. Wahrheitsverständnis angedeutet. Die in unserem Band versammelten Fallstudien zum Thema Religion und Mission der Gesellschaft setzen anders an: Sie fragen nach konkreten Verhältnissen und religiöser Praxis. Hieraus erwachsen

Fragen an die christlich-theologischen Selbstverständlichkeiten, und es werden kritische Rückfragen an politische, gesellschaftliche oder weltanschauliche Interessen laut. Bei aller Heterogenität möchte ich auf keine der hier betrachteten Debatten und Gesichtspunkte verzichten und sie weiter mit bedenken. Doch synthetisieren lassen sie sich nicht.

Lässt sich also eine Gesprächsebene finden, bei der »Religion im Erbe« Anerkennung und Relevanz behält und »Säkularität als weltanschauliche und wissenschaftliche Grundorientierung« ihr volles Potenzial entfalten kann? Sicher gibt es darauf Antworten in verschiedenen Sprachformen. Ich möchte einen Weg vorschlagen, den ich hier erst andeuten kann und diesen als theologischen Weg im Kontext der »Säkularisierung« verstehen, also als selbstkritische Reflexion der kirchlichen Praxis und Aktualisierung biblischen Denkens angesichts konkreter gesellschaftlicher Entwicklungen.

Als gemeinsame Gesprächsebene für Theologie und Philosophie, Kirche und Gesellschaft möchte ich eine nachmetaphysische *Ethik der Politikfähigkeit der Subjekte* ins Spiel bringen. Sie zielt auf Stärkung und Entfaltung von politischer Kompetenz. Politische Kompetenz definiere ich als Fähigkeit, Schlüssel-situationen, Herausforderungen und praktische Aufgaben konkret in den Blick zu nehmen, die alle Menschen in einem bestimmten Kontext (und in der globalisierten Welt) teilen. Insofern ist es ein auf Bildungs- und Beteiligungsprozesse zielendes Politikverständnis (ein Bereich, in dem die Kirchen jahrhundertelange Erfahrungen haben).

Damit werden unweigerlich viele Perspektiven, Praxis, Konkretheit und Widersprüchlichkeit zum Teil des Gespräches – auch über Religion, um die es uns hier geht. Das bedeutet, dass man die Ergebnisse nicht vorausbestimmen kann, weder auf dem Weg eines allgemein akzeptierten Verfahrens (Habermas' Rechtsstaatsenthusi-

asmus) noch auf dem Weg über Instanzen der theologischen Wahrheitsfindung und Verkündung (EKD-Synode oder Vatikanische Kongregation für Glaubensfragen). Man muss bereits in der Problembeschreibung Kontingenz, Zerstreung und Pluralismus in Kauf nehmen und auf die Einsicht und Geistesgegenwart der Beteiligten setzen. Zudem sollte man sich ehrlicher Weise selbst als genauso heterogen und ebensowenig evident wie die »anderen« begreifen und entsprechende Selbstbeschreibungen durch deren Filter gehen lassen, bevor man sie neu bekräftigt<sup>44</sup>.

Hannah Arendt hat diese politische Kompetenz in einer anregenden Weise formuliert als Fähigkeit, sich handelnd und sprechend in die Welt einzuschalten. Ich finde bei ihr (aber auch bei anderen Denkern wie bei ihrem Zeitgenossen Emmanuel Levinas, dem Lateinamerikaner Enrique Dussel, dem portugiesischen Soziologen Boaventura de Sousa Santos) Vorschläge, mit dem Heterogenen »angereichert« zu werden, es »weiterzubreiten« und zum Handeln zu kommen.

Als Theologin sehe ich meine Aufgabe darin, theologische Inhalte in eine weltliche Sprache der Gegenwart zu übersetzen, aber auch, im Licht der Welt, wie sie ist und wie Menschen sie wünschen, die christlichen Traditionen besser zu verstehen. Eine nachmetaphysische Ethik der Politikfähigkeit verstehe ich daher auch als andere Seite einer zeitgenössischen nichtreligiösen Minimaltheologie.

#### *Auf die Macht des Volkes (der Laien) setzen*

Ist das Ziel Politikfähigkeit der Subjekte, so gehören in den Mittelpunkt des Nachdenkens Beziehungsfähigkeit und Interaktion über Fragen, die alle angehen. Nicht fixierbare Identitäten, sondern die Perspektive einer unter allen Umständen durchgehaltenen Humanität sollten Kriterium des Dialogs sein. Anstelle von Machtbegrenzung und Sicherung geistig-kultureller Territorien sollte

die Entfaltung von Macht durch gemeinsames Handeln stehen.

Das erfordert, die weitgehend ausgeblendeten Dimensionen von Leidens- und Ohnmachtserfahrungen, Gefühlen und Biografien von Anfang an zu thematisieren<sup>45</sup>. Damit ist auch gesagt, dass es um mehr geht, als einen idealen herrschaftsfreien Diskurs zu gewährleisten. Besonders die feministische Ethik hat die Diskursethik wegen ihrer Einseitigkeiten kritisiert, demgegenüber ihre ausgeblendeten Aspekte ans Licht gehoben und in den Mittelpunkt ethischer wie politischer Konzepte gerückt<sup>46</sup>. Sie stellen den/ die konkreten andere(n) und die Sorge für die anderen der abstrakten Verfahrensgerechtigkeit an die Seite und plädieren für entsprechende demokratic- und sozialstaatstheoretische Revisionen<sup>47</sup>.

Handeln, Leiden, Orientierung an den anderen – theologisch gesprochen führt dieser Fokus auf die christologische Mitte des Glaubensbekenntnisses, in dem es um die Aufrichtung der Niedergedrückten geht.

#### *Für Gerechtigkeit öffentlich eintreten*

Ist das Ziel Gesprächsfähigkeit und zusammen Handeln mit allen im Respekt vor starken, aber auch zu relativierenden (Wert- und Glaubens-)Überzeugungen, so stellt sich die Frage nach dem gesellschaftlichen Zusammenhalt bei unaufgebarer Pluralität. Was hält die Welt zusammen, ohne Dominanz und Zwang auszuüben? Trotz der Bemühungen um die Schaffung einer Metareligion oder eines Weltethos bleibt die eigensinnige religiöse Praxis der vielen verschiedenen bestehen und kann in vielfacher Weise miteinander gelebt werden. Anstelle von Definitionen und Verträgen sollte die Erfahrung von Gerechtigkeit zum einigenden Interesse werden. Eine stetig weiterentwickelnde internationale menschenrechtliche Verpflichtung ist unaufgebar und braucht sowohl Erfahrungen wirksamen Rechts und gerechten

Ausgleichs als auch den Protest gegen ihre Vernachlässigung.

Aus christlicher Sicht ist die Hoffnung auf den wirksamen Geist Gottes der Fluchtpunkt aller Zerstreuung; die Bitte um den Geist basiert auf dem Vertrauen auf Zusammenhalt und Sinn. Sie ist, wie Dietrich Bonhoeffer vorschlug<sup>48</sup>, der Cantus Firmus, der erst mit den Kontrapunkten des Gerechtigkeithandelns zur Musik eines wahrhaft menschlichen Lebens wird. Die von sozialwissenschaftlichen und theologischen Stimmen erhobene Forderung, Politik und Religion auseinanderzuhalten und in angemessener Weise aufeinander zu beziehen, möchte ich daher als Aufforderung verstehen, beide Seiten in Klarheit zu intonieren und so das Ganze erklingen zu lassen. Das Bejahen der Vielfalt und das gleichzeitige Eintreten für Gerechtigkeit verstehe ich theologisch als Zeichen für das Wirken des Heiligen Geistes.

### *Götter entzaubern*

Ist das Ziel, inmitten von Komplexität und Kontingenz den Blick für das Wesentliche freizubekommen, die gesellschaftlichen Konflikte zu verstehen und menschenfeindlichen Entwicklungen Einhalt zu gebieten, so braucht es die Fähigkeit zur Religionskritik. Sie setzt sich mit dem auseinander, was beansprucht, »wie Gott zu sein«. Religionen wie Judentum, Christentum und Islam legen mit Nachdruck Wert auf die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch, wobei jede ihre eigenen Wege geht. In postaufklärerischen Gesellschaften gehört diese Unterscheidung zu den schweren Übungen. Denn sie teilen letztlich die biblische Utopie: »Ihr werdet Gottes Kinder heißen« (Welche größere Nähe zu Gott wäre denkbar als die Kinderschaft? Wie lässt sich in ihr die nötige Unterscheidung zwischen Mensch und Gott aufrechterhalten?) und sind zugleich merkwürdig blind für die Vergötzung ihrer höchsten Güter, Werte und Gesetze.

Die Tabuisierung von Religion in der bürgerlich-liberalen (oder sozialistischen) Gesellschaft rührt sicher daher, dass man den eigenen Gott nicht zu nennen bereit ist oder vermag. So schreibt Walter Benjamin in seinen Thesen über »Kapitalismus als Religion«, dieser sei ohne Dogma, verschulde nur, ohne je zu entschulden, und verheimliche seinen Gott vor Erreichen des Zeniths der Verschuldung<sup>49</sup>. Auch in den oben nachgezeichneten Debatten wird mehrfach gefordert, zwischen Religion und Politik zu unterscheiden, um die zur Religion pervertierte Lebensweise (Konsum, Sport, Mode usw.)<sup>50</sup> kritisieren zu können. Theologische Religionskritik hebt vor allem auf den kapitalistischen Markt in seinem Wesen als (Gottes Kinder) verzehrender Moloch ab<sup>51</sup>.

Religionskritik hilft, gesellschaftliche Interessens- und Machtkonflikte nicht vorschnell als religiöse zu deklarieren, um sich ihrer entledigen zu können (Migration, Integration und Islam, Staatsbürgerschaft und Religionszugehörigkeit). Nur allzuoft wird anstelle analytischer Aufhellung, an der sich alle beteiligen könnten, eine ideologisch-religiöse Vernebelung betrieben, die Konfliktpartner als vollständig ernst zu nehmende Diskurssubjekte bei der Konfliktbewältigung gerade ausschließt.

Religionskritik oder die Frage nach Gott, vor dem sich wahrhaft Mensch sein lässt, sind zwei Seiten derselben Sache. In christlicher Sicht ist sie eng mit der Frage verbunden, wer die Macht hat – »wer Jesus Christus heute für uns ist« (Bonhoeffer, vgl. 1) – und wie sich diese gemeinwohlverträglich ausüben lässt – wie Erfahrungen von Gottes Gerechtigkeit wirklich werden können (vgl. 2). Als Jenseits der Götter der Welt unterscheidet sich der Gott der Bibel durch eine menschenfreundliche Praxis.

### *Die Welt heilighalten*

Ist das Ziel, in der globalisierten Welt, die zugleich eine virtuelle Weltgemeinschaft mit unendlicher Komplexität ist, universale Kommunikation für das Gemeinwohl zu praktizieren, so wird es darum gehen, für eine nach-metaphysische Ethik zu werben, die auch die Götter der modernen Gesellschaft hinter sich lässt. Diese stellt die Bejahung der Welt als gemeinsame menschliche Angelegenheit in den Mittelpunkt. Sie kann sich logischerweise nicht ausschließlich auf ein einziges religiöses oder rationales Erbe berufen (Menschenrechtsbegründung und -geltung). Dennoch finden sich in der Bibel zwei hilfreiche Fixpunkte, die praktisch durchdacht weitreichende Entscheidungshilfen sein können:

Zum einen das Verbot, anderen das Leben zu nehmen: »Du sollst nicht töten!« (Ex 20/Dtn 5). Die (theologisch-ethische) Zentralbedeutung des Lebens beruht auf dem Respekt vor dem Leben des/der anderen. Zum anderen das Gebot an die Bundesgenossen des Exodusgottes: »Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig!« (Lev 19). Der Gott Israels, der dem ganzen Volk Befreiung verheißt, ist ohne Zweifel heilig, und seine Präsenz schafft ein heiliges Terrain (»Ziehe deine Schuhe aus, denn der Ort, auf dem du stehst, ist heiliges Land...«, Ex 3,5). Die Bundesgenossen vom Sinai sind auf die Gestaltung dieses heiligen Terrains verpflichtet. Heilig ist in der anschaulichen Welt dieser Bundesgenossenschaft der Mensch, dem die Rechtsordnungen und Gerechtigkeitsbotschaft des biblischen Gottes gegeben sind. Die Heiligkeit eines jeden Menschen liegt in der Heiligkeit des befreienden Gottes begründet. Der aber bleibt unanschaulich: »Ich werde sein, der ich sein werde« (Ex 3,14). »Kein Mensch wird leben, der mich sieht« (Ex 33,20).

Eine am *Tötungsverbot* und am *Heiligkeitsgebot* orientierte Ethik verlangt nach Weltgewandtheit. Sie bleibt ein unabgeschlossenes, doch eindeutig historisches Kon-

zept. Arendt beharrte auf der »Liebe zur Welt«, die Handlungs- und Politikfähigkeit fordere und den Christen historisch meist gefehlt habe. Die Christen hätten häufig von der Liebe Gottes gesprochen, ohne die Mittel einzusetzen, die sie haben, um in der Welt wirklich zu Hause zu sein. Eine religionskritisch befreite Minimaltheologie und nach-metaphysische Ethik, die vom Leben der anderen ausgeht, bieten einen Rahmen an, in dem politisches Handeln unterschiedlich religiöser und nicht-religiöser Menschen möglich sein könnte.

Wesentliche Momente der christlichen Mission im modernen pluralen Kontext sind darin aufgehoben. Begreift man Mission als Zuwendung Gottes zur Welt und ihre heilvolle Veränderung durch Gottes Handeln in dem einen Menschen Jesus Christus und in der Vielheit der Menschen, so ist es essenziell für die christliche Mission, ethisch-politische Kompetenzen zu entwickeln, die sich der Welt ernsthaft annehmen. Versteht sich Mission als Lernprozess im Respekt für die anderen, so setzt sie auf die Heiligkeit des in ihnen begegnenden Lebens. Schließlich ist für die christliche Mission essenziell, durch eine theologisch und gesellschaftstheoretisch reflektierte Religionskritik die eigene »evangelistische Praxis« zu entzaubern, sich angesichts der vielfältigen missionarischen Ansprüche anderer Akteure und angesichts der vermeintlich areligiös gewordenen Gesellschaft nicht in die Irre führen zu lassen. Denn jede theologische Rede, einschließlich der missionarischen, unterliegt der Verwechslungsgefahr, die nicht durch dogmatische Gebärden gebannt, sondern durch Dialog und Kritik und eine lebensfreundliche Ethik überwunden werden muss.

#### **Anmerkungen**

1 Karl Kardinal Lehmann, 2006, S. 7.

2 »Nüchternheit ist vonnöten«, 2006, S. 339–344.

Empirische Trends fasst zusammen: Reinhard Hempelmann, 2005.

- 3 Obgleich dieser Aufsatz vor allem darauf aus ist, die Brücke zum gesellschaftlichen Diskurs zu schlagen, will er im Rahmen der innerchristlichen Verständigung auch zu einem gesellschaftlich verantwortlichen Missionsverständnis beitragen. Denn sowohl die missionstheologische Reflexion der kirchlichen Argumentationen im demokratischen Raum als auch die ethische und religionskritische Ausrichtung meines am Ende skizzierten theologischen Programms interpretieren das missionarische Anliegen des Christentums.
- 4 Paolo Flores d'Arcais/Joseph Ratzinger, 2006.
- 5 Das Gespräch ist zusammen mit Presseartikeln dokumentiert in: »Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie Bayern«, 1/2004, S. 1–12 – jetzt auch Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, »Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion«, Freiburg 2005.
- 6 Derzeit lassen vielerorts Frauen dieses Erbe aufleben, indem sie moderne Salongespräche organisieren, um einen Raum für Diskurs, Vernetzung und persönliche Bestärkung zu schaffen.
- 7 Jürgen Habermas, 2005.
- 8 Flores/Ratzinger, 2006, S. 22.
- 9 Paolo Flores d'Arcais, »Eine Kirche ohne Wahrheit«, in: Flores/Ratzinger, 2006, hier: S. 91f.
- 10 Flores/Ratzinger, 2006, S. 38.
- 11 Flores, »Eine Kirche ohne Wahrheit«, in: a. a. O., S. 103ff., s. a. S. 63ff.
- 12 Habermas, »Religiöse Toleranz«, in: ders., 2005, S. 258–278.
- 13 Ratzinger, »Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des 3. Jahrtausends«, in: Flores/Ratzinger, 2006, S. 7–18. Stellungnahme Joseph Ratzinger, in: »Zur Debatte«, 2004, S. 5–7.
- 14 Christian Schlüter, 16.3.2006, S. 27.
- 15 A. a. O., S. 52ff.; S. 62f.
- 16 EKD Texte 77, dazu kritisch: Theo Sundermeier, 2005.
- 17 Kundgebung der 10. Synode der EKD auf ihrer 4. Tagung zum Schwerpunktthema »Tolerant aus Glauben«, 2005; vgl. [www.ekd.de/synode2005/](http://www.ekd.de/synode2005/)
- 18 »Nach christlichem Verständnis ereignet sich Wahrheit in der Offenbarung des lebendigen, von der Sünde errettenden Gottes in Jesus Christus, [...] Diese Wahrheit bezeugt die christliche Kirche, auch wenn sie sich auf andere Religionen bezieht«, EKD Texte 77, S. 14.
- 19 Kundgebung, Nr. 3, S. 4f.
- 20 Der EKD Text 77 widmet sich denselben Fragen, indem er »theologische Leitdifferenzierungen« formuliert, eine dogmatische Grundlegung für das praktische Verhalten der Christen

- zu anderen Religionen. Ein zentraler Kritikpunkt von Fachleuten aus dem christlich-jüdischen und dem christlich-muslimischen Dialog ist der von diesen konkreten und besonderen Religionen abstrahierende Religionsbegriff.
- 21 Kundgebung, S. 6; S. 3 oben wird ein Wechsel vom Mehrheitsstatus in die Minderheitensituation befürchtet.
- 22 A. a. O., S. 6
- 23 Vgl. EKD Texte 77, S. 20.
- 24 EKD Texte 77, S. 21.
- 25 EKD Texte 77, S. 21 oben.
- 26 Habermas, »Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte?«, in: ders., 2005, S. 274f. Vgl. a. Claus Leggewie, »Dialog – nein danke?«, in: Lesebuch 2005. Leggewie fordert: »Man sollte auch nicht religiös tun, wenn es im Kern doch um andere Sachen geht, etwa um Fragen sozialer Ungleichheit und Gerechtigkeit; seit Jahren werden vor allem Probleme der Migration ins Religiöse verlagert, wo doch ganz anderes auf die Tagesordnung gehört«, S. 80. Vgl. a. Elisabeth von Thadden, in: [www.ekd.synode2005.de](http://www.ekd.synode2005.de)
- 27 Levent Tezcan, 2006, S. 22.
- 28 In christlich-theologischer Sprache würde seinem Ansinnen der in der Reformationstheologie zentrale Vorrang des Evangeliums vor dem Gesetz entsprechen. Dem Vorrang der Freiheit = Evangelium gegenüber der »Definition«, also Begrenzung und Einengung = Gesetz wiederum entspräche die Akzeptanz des eigenen und des fremden Lebens als bleibend fragmentarisch und unvollendet. Dieses muss sich keiner Identitätsforderung unterwerfen, sondern ist frei und offen, »sich dem Anderen auszusetzen«.
- 29 Kundgebung, Nr. 4, S. 6, vgl. These 4, s. a. EKD Texte, S. 20–22.
- 30 Habermas, 2005, S. 270 u. ö.
- 31 »Auch in diesen Gemeinsamkeiten [mit anderen Religionen, S. P.] walten die konkreten Eigenarten jeder Religion kräftig, so dass Symmetrie der Religionen mit der christlichen Religion auf diese Weise schwerlich erreicht werden kann. Christen können aus diesem Grunde auch nicht guten Gewissens an der religiösen Praxis einer anderen Religion teilnehmen [...], um auf diese Weise andere religiöse Erfahrungen zu sammeln oder die zuvorkommende Liebe Gottes zu demonstrieren. Sie würden sie auf diese Weise gerade religiös zu handhaben trachten und ins Zwielficht bringen. Die Idee einer der christlichen Ökumene vergleichbaren ›Ökumene der Religionen‹ ist deshalb als Irrweg anzusehen.« EKD Texte 77, S. 18f.
- 32 Christoph Kähler, in: Lesebuch 2005, S. 51.
- 33 »Sie wird sich vom Grunde des christlichen Glaubens her in ei-

- nem Geiste verstehensbereiter Offenheit und des Werbens um das Verstehen des christlichen Glaubens vollziehen. Sowohl bei dieser Begegnung wie in jenen Dialogen wird sich der eigene Vollzug der christologischen Leitdifferenzierung im Reden und Verhalten der Kirche und der Christen dann aber so auswirken, dass sie sich mit keinem Gegensatz zu andern Religionen als letztem Gegensatz und mit keinem Trennenden als absoluter Grenze abfinden.« EKD Texte 77, S. 17.
- 34 Ein Beleg für diese im problematischen Sinn »diplomatische Haltung« ist der EKD Text 77: »Nach evangelischem Verständnis wird vielmehr, wenn es zum interreligiösen Dialog kommt, um die Wahrheit, um die Vertretbarkeit der eigenen Glaubenseinsicht und der anderen religiösen Meinung in Freiheit zu streiten sein. Dass derartige Dialoge jedoch durch irgendeine Methodik zur religiösen Entdifferenzierung führen, ist weder zu erwarten noch sinnvollerweise anzustreben«, Texte, S. 16.
- 35 Tezcan, 2006, a. a. O., S. 32.
- 36 Vgl. EKD Texte 77, S. 17.
- 37 Leider kann in diesem Rahmen nicht auf die aus christlicher Sicht nötige Unterscheidung zwischen Religion, Glauben, Spiritualität und die damit verbundenen säkularen oder theokratischen politischen Sichtweisen in Kirchen und in islamischen Strömungen eingegangen werden.
- 38 EKD Texte 77, S. 14f.
- 39 Vgl. EKD Texte 77, S. 4; 8–10; 14.
- 40 Zu Sorglosigkeit über die potenzielle Erfolglosigkeit missionarischer Bemühungen vgl. Franz Xaver Kaufmann, 2000, S. 143f.
- 41 Für die (inner-)christliche Diskussion würden Antworten auf diese Fragen auch Aussagen über die missionarische, auf dynamische Veränderung zielende Dimension des biblisch inspirierten Glaubens treffen. Die missionarische Praxis würde den genannten Kriterien genügen müssen und also vor einem ethisch und politisch zu begreifenden gesellschaftlichen Horizont konzipiert und wäre auf entsprechende Kompetenzen der Christinnen und Christen angewiesen.
- 42 Habermas, 2005, S. 270f.
- 43 Dazu passt die Beobachtung, dass Spanier, Franzosen und Italiener nach Anschlägen, Morden und Entführungen durch islamistische Gruppen zu Millionen zwar mit der Forderung nach Toleranz auf die Straße gingen (Presse- und Religionsfreiheit usw.), ihr Motiv aber war der Schutz von Menschenleben. Die Bedrohung bzw. Tötung von Menschenleben und das Gebot, nicht zu töten, waren der unwiderstehliche Impuls für die Massendemonstrationen.
- 44 Oben in der EKD-Kritik angedeutet.

- 45 Habermas geht **nur** ausnahmsweise darauf ein: vgl. ders., »Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit. Lebensgeschichtliche Wurzeln von zwei Gedankenmotiven«, 2005, S. 15–26; vgl. Franz Kamphaus, in: »Lesebuch 2005f.«; Martha Zechmeister, 2005, S. 268; Sabine Plonz 2003, S. 22–25, 45ff.
- 46 Scyla Benhabib, 1989. Vgl. ferner: Elisabeth Conradi, 2001.
- 47 Selma Sevenhuysen, 1997, S. 74–95.
- 48 Vgl. dazu Andreas Pangritz, 1988.
- 49 Walter Benjamin, 1985.
- 50 Vgl. Elisabeth von Thadden, a. a. O., S. 2.
- 51 Vgl. zu diesem Thema Karl Barth, §§ 26 und 78 der Kirchlichen Dogmatik sowie zahlreiche lateinamerikanische Theologinnen und Theologen und einige neuere deutschsprachige Studien.

#### **Literatur**

- Akasha-Böhme, Farideh, Grenzen der Toleranz. Europa und der Islam, in: Frankfurter Rundschau, 20.04.2006
- Benhabib, Seyla, Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie, in: Elisabeth List & Herlinde Studer, Hg., Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik, Frankfurt/M. 1989. S. 133–163
- Benjamin, Walter, Kapitalismus als Religion, in: ders., Fragmente vermischten Inhalts, Gesammelte Schriften VI, Frankfurt: 1985, S. 100–102
- Biehl, Michael / Ekué, Amélie Adamavi-Aho, Hg., Gottesgabe. Festschrift zum 65. Geb. für Theo Ahrens, Frankfurt 2005
- Böhme, Hartmut, Fetischismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne, Reinbek bei Hamburg 2006
- Brumlik, Micha, Schrift, Wort und Ikone. Wege aus dem Bilderverbot, Frankfurt/M. 1994
- Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien. Ein Beitrag der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland, EKD Texte 77, hg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover 2003, zitiert als EKD Texte 77
- Conradi, Elisabeth, Take Care. Zur Kritik der Reziprozität aus der Perspektive einer Ethik der Achtsamkeit, Frankfurt 2001
- EKD Texte 77, hg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover 2003, zitiert als EKD Texte 77
- Feldtkeller, Andreas, Hg., Konstruktive Toleranz – Gelebter Pluralismus, Erfahrungen mit dem Zusammenleben von Religionen und Kulturen, Beiheft der Zeitschrift für Mission Nr. 1, Frankfurt/M. 2001
- Flores d'Arcais, Paolo / Ratzinger, Joseph, Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus, Berlin 2006

- Flores d'Arcais, Paolo, Eine Kirche ohne Wahrheit, in: Flores / Ratzinger, 2006, S. 69–106
- Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen, Ansprache bei der Apostolischen Reise von Papst Benedikt XVI. nach München, Altötting und Regensburg in der Aula Magna der Universität Regensburg am 12.09.2006, Libreria Editrice Vaticana, [www.vatikan.va](http://www.vatikan.va)
- Habermas, Jürgen / Ratzinger, Joseph, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg 2005
- Habermas, Jürgen, Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit. Lebensgeschichtliche Wurzeln von zwei Gedankenmotiven, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion, 2005, S. 15–26
- Habermas, Jürgen, Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte, in: ders., 2005, S. 258–278
- Habermas, Jürgen, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005
- Hempelman, Reinhard, Das christliche Zeugnis im Kontext religiös-weltanschaulicher Vielfalt, in: 4. Tagung der 10. Synode der EKD »Tolerant aus Glauben.« 6.–10. November 2005, Berlin, Lesebuch zur Vorbereitung, S. 15–26
- Horster, Detlef, Jürgen Habermas und der Papst. Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat. Eine Auseinandersetzung, Bielefeld 2006
- Junker-Kenny, Maurcen, Die vorpolitischen Grundlagen des Staates, in: Concilium 1/2006, S. 96–106
- Kähler, Christoph, Glaubensfestigkeit und Toleranz. Konflikte und ihre unterschiedliche Bewältigung bei Paulus – im heutigen Interesse gesehen, in: Lesebuch, S. 44–52 – ursprünglich in: Michael Böhmer u. a., Hg., Entwickeltes Leben. Neue Herausforderungen für die Seelsorge, Leipzig 2002, S. 127–141
- Kamphaus, Franz, Der Preis der Toleranz, in: Tolerant aus Glauben. Lesebuch zur Vorbereitung, S. 68–73
- Kallscheuer, Otto, Die Wissenschaft vom lieben Gott, Frankfurt/M. 2006
- Kallscheuer, Otto, Hg., Europa der Religionen: ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt/M. 1996
- Kaufmann, Franz Xaver, Wie überlebt das Christentum?, Freiburg i. Br., 2000
- Koenig, Matthias, Religiöse Pluralität und Demokratie in Europa, in: Forum Loccum, Nr. 3 / August 2005, S. 6–11
- Kundgebung der 10. Synode der EKD auf ihrer 4. Tagung zum Schwerpunktthema »Tolerant aus Glauben«, 2005  
[www.ekd.synode2005.de](http://www.ekd.synode2005.de)

- Leggewie, Claus, Dialog – nein danke? Zehn Gebote zum interreligiösen Dialog, in: Tolerant aus Glauben. Lesebuch zur Vorbereitung, S. 77–82
- Lehmann, Karl Kardinal, Chancen und Grenzen des Dialogs, in: Frankfurter Rundschau, 21.09.2006, S. 7
- Lesebuch zur Vorbereitung der 4. Tagung der 10. Synode der EKD »Toleranz aus Glauben« 6.–10. November 2005, Berlin (Zitat als »Lesebuch«)
- Nassehi, Armin, Dialog der Kulturen – wer spricht?, in: APuZ 28–29/2006, S. 33–38
- Nüchtern, Michael, Wie hältst du's mit der Religion?, EZW Texte 143, Berlin 1998
- Nüchternheit ist vonnöten. Ein Gespräch mit dem Religionssoziologen Detlef Pollack, Herder Korrespondenz 7/2006, S. 339–344
- Pangritz, Andreas, Dietrich Bonhoeffers Forderung einer Arkandisziplin – eine unerledigte Anfrage an Kirche und Theologie, Köln 1988
- Plonz, Sabine, Auf dem Weg zu einer befreienden Mission. Ökumenischer Dialog mit Lateinamerika, Hamburg 2003
- Ratzinger, Joseph Kardinal, Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des 3. Jahrtausends, in: ders., Paolo Flores d'Arcais, 2005, S. 7–18 (ursprünglich FAZ, 8.1.2000)
- Reemtsma, Jan Philipp, Christen und wir. Gedanken zu Ratzinger, Habermas, Wieland, Lessing und zur Achtung vor Religiosität, in: Literaturkritik Nr. 12, Dez. 2005, [www.literaturkritik.de](http://www.literaturkritik.de)
- Schäfer, Heinrich, Fundamentalismen und Modernen, in: epd dokumentation, Nr. 22, Frankfurt/M. 30.05.2006, S. 11–19
- Schlüter, Christian, Glaube und Vernunft?, in: Frankfurter Rundschau 16.3.2006, S. 27
- Sevenhuysen, Selma, Feministische Überlegungen zum Thema Care und Staatsbürgerschaft, in: Braun, Helga / Jung, Dörthe, Hg., Globale Gerechtigkeit? Feministische Debatte zur Krise des Sozialstaats, Hamburg 1997, S. 74–95
- Sundermeier, Theo, Verpasste Gelegenheit. Anmerkungen zu den Theologischen Leitlinien der EKD »Christlicher Glaube und Nichtchristliche Religionen«, in: Biehl, Michael / Ekué, Amélé Adamavi-Aho, Hg., Gottesgabe. FS Theo Ahrens zum 65. Geburtstag, Frankfurt/M. 2005, S. 489–496
- Tezcan, Levent, Interreligiöser Dialog und politische Religionen, in: APuZ 28–29/2006, 16.07.2006, S. 26–32
- Thadden, Elisabeth von, Glaubensfestigkeit und Toleranz – Christsein in einer Situation religiöser, weltanschaulicher und kultureller Vielfalt. Referat bei der 4. Tagung der 10. Synode der EKD in Berlin, 6.–10. November 2005, [www.ekd.synode2005.de](http://www.ekd.synode2005.de)

- Trimondi, Victor und Victoria, *Krieg der Religionen. Politik, Glaube und Terror im Zeichen der Apokalypse*, München 2006
- Victor, Barbara, *Beten im Oval Office. Christlicher Fundamentalismus in den USA und die internationale Politik*, München/Zürich 2006
- Weber, Alois, *Und der Markt ist Gott geworden. Geburt einer Weltreligion*, in: [www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/0,1518,425528,00.html](http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/0,1518,425528,00.html)
- Michael Weinrich, *Von der Humanität der Religion. Karl Barths Religionsverständnis und der interreligiöse Dialog*, in: *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 19 (2003), 25–44
- Zechmeister, Martha, *Krise des Christentums – Krise Europas?*, in: *Concilium* 8/05, 266–270
- Zerilli, Linda M.G., *Einsicht in die Perspektive. Hannah Arendts Überlegungen zur demokratischen Urteilskraft sind von ungebrochener Aktualität*, in: *FR*; 07.01.2006, S. 17
- Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie Bayern«, 1/2004, S. 1–12