

Johanna Rahner

»IN GOD WE TRUST«?

#### DIE PREKÄRE SITUATION DER RELIGION IN SÄKULAREN GESELLSCHAFTEN

Moralbegründungen sind schwierig. Und sie sind schwieriger geworden. Zunehmend prekärer ist auch die spezielle Frage, wie die »christliche Glaubensüberzeugung in die Moral einzubringen sei« und worin »das lebbar Christliche« eigentlich bestehe. Diese Frage markiert nicht nur ein theologisch-*ethisches* Problem, sondern ein generell theologisches. Darauf hat Volker Eid verwiesen [Eid 03]. Die angedeutete Problematik spiegelt sich in der Frage nach dem Status von Religion in der Öffentlichkeit – eine Frage, die sicher nicht erst seit dem 11. September akut ist, die jedoch seit diesem Datum mit großer öffentlicher Aufmerksamkeit verhandelt wird. Wie platziert sich Religion im Wertediskurs der staatlichen Öffentlichkeit? Wie wird sie verortet? Wie kann und darf Religion im Gefüge eines sich säkular verstehenden, pluralistischen Staatsgefüges überhaupt sichtbar bzw. in ihren Grundwerten und -überzeugungen auch wirksam werden? Selbst die westlichen Demokratien verfügen über kein einheitlich schlüssiges Modell, sondern inszenieren ihren Umgang mit »Religion« auf sehr unterschiedliche Weise. Die Behandlung des Themas prägt den staatsrechtlichen und staatsphilosophischen Diskurs nicht nur im aktuellen Streit um die Frage des Gottesbezugs in der Präambel der EU-Verfassung. Es brennt auch gesellschaftspolitisch auf den Nägeln, spätestens seit ein radikalisierte Islamismus erahnen lässt, wie dünn die Firnis der Aufklärung in einer sich postreligiös wahnenden, säkularen »westlichen« Gesellschaft in Wirklichkeit ist. Ebenso erschien der stets präferierte Begriff der Toleranz fraglich oder zumindest klärungsbedürftig geworden. Freilich darf die plötzliche Aufmerksamkeit für religiöse Themen und die damit verbundene mediale »Wertschätzung« über das reale gesellschaftliche Gewicht des Themas »Religion« nicht hinwegtäuschen. Bei allen Nützlichkeitsabwägungen von Seiten der Politik sollte die eigentliche Fragestellung für die Religion selbst nicht aus den Augen verloren werden. Die zentrale theologische Frage muss hier lauten: Können die im allgemeinen Diskurs gefundenen »Lösungen« des Standortproblems der Religion dem Selbstverständnis von Religion genügen?

*Religion im säkularen Staat – Zum Vorstoß von Jürgen Habermas*

Dabei ist es gerade den Vorstößen von Jürgen Habermas in jüngster Zeit zu verdanken, dass die christliche Theologie selbst wieder verstärkt darüber nach-

zudenken beginnt, ob und wie sie sich zu den Rollen verhält, die der Religion im säkularen Staat zugewiesen werden. Welche Positionen kann sie aus binnen-theologischen Gründen übernehmen und welche nicht? Weder das laizistische Modell Frankreichs noch das zivilreligiöse der USA können dabei als Vorbild dienen.

Das laizistische Modell Frankreichs zeigt nicht nur aktuell seine Grenzen, wie der schwelende Konflikt mit muslimischen Jugendlichen belegt, der sicher nicht nur auf den Migrationshintergrund und die damit verbundenen sozialen Probleme zurückzuführen ist. Es erweist sich als zu enge Auslegung des Grundprinzips der Trennung von Staat und Kirche / Religion. Denn es verwehrt letztlich »den gesellschaftlichen Gruppen die Partizipation an der Konturierung des Sinnhorizontes des Gemeinwesens«, »die auf diesem Gebiet besondere Kompetenzen erworben haben«<sup>1</sup>. Während in Frankreich die Trennung von Staat und Kirche / Religion zu einer Marginalisierung von Religion führte, stellt in den USA das gleiche Prinzip »die entscheidende äußere Möglichkeitsbedingung für die Entfaltung des pluralen religiösen, und das hieß zunächst: christlichen Lebens dar, auf dem die Gesellschaft insgesamt basiert«<sup>2</sup>. Sie bezieht ihre Fähigkeit zur Toleranz aus der Verweigerung der Suche einer »Legitimationsbasis, über den Umkreis der eigenen Religionsgemeinschaft hinaus Andersdenkenden seine Überzeugungen mit rationalen Gründen anzusinnen. Erst recht ist [der Glaubende] nicht legitimiert, aufgrund seiner religiös-sittlich gewonnenen Einsichten Kritik an öffentlich-rechtlichen Strukturen anzumelden. Darum ist der religiöse Mensch auf der anderen Seite aber auch immun gegen jede auf das Prinzipielle zielende Religionskritik.«<sup>3</sup> Hier sieht es so aus, als kehre sich das Grundprinzip der Aufklärung gegen sich selbst.

Demgegenüber scheint die religionspolitische Szene in Deutschland dazu prädestiniert, ein anderes Modell denkbar werden zu lassen. Zumindest hat hierzulande die geistesgeschichtliche Tradition der Aufklärung die Theologie und damit auch die Religion in der Öffentlichkeit vor ganz andere Herausforderungen gestellt, als dies anderswo der Fall war. Aus dieser Quelle speisen sich auch die Überlegungen von Jürgen Habermas.<sup>4</sup> Sie versuchen, nicht nur Religion aus dem in der postmodernen Moderne häufig selbst gewählten Ghetto einer »kalten Religion« (Rüdiger Safranski)<sup>5</sup> herauszuholen. Eine »kalte« Religion kann sich allenfalls noch als »Kontingenzbewältigungsinstitution« (Her-

1 Rolf Schieder, *Wieviel Religion verträgt Deutschland?*, Frankfurt 2004, 200.

2 Hansjürgen Verweyen, *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg 2000, 25.

3 Verweyen (Anm. 2) 25f.

4 Zu den Beziehungen zur Kantischen Religionsbegründung und deren Aufnahme und Transformation durch Habermas vgl. z. B. Christian Danz, *Überlegungen zur Religionstheorie von Jürgen Habermas*: Rudolf Langthaler / Herta Nagl-Docekal (Hg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien 2007, 9–31, bes. 19–31; Herta Nagl-Docekal, *Eine rettende Übersetzung? Jürgen Habermas interpretiert Kants Religionsphilosophie*: Langthaler / Nagl-Docekal, *Glauben und Wissen* (s. o.) 93–119.

5 Eine »kalte Religion« kommt nach Safranski »ohne ernsthaftige Transzendenz aus. Sie ist immanent ausgerichtet, pragmatisch, karitativ, rhetorisch. Die Glaubenswelt ist so weit psychologisiert und soziologisiert, dass daraus ein Gemisch wird aus Sozialethik, institutionellem Machtdenken, Psychotherapie, Meditationstechnik, Museumsdienst, Kulturmanagement, Sozialarbeit. Hoffnungen auf Erlösung haben sich, wo es sie noch gibt, von der äußeren auf die innere Bühne verlagert. ... »Kalte« Religionen sind solche ..., die vernünftig geworden sind, die sich auf das Gesellschaftsdienliche herunterkühlen lassen. Mit einem Wort: die von dieser Welt und allein für diese Welt sein wollen« (Ders., *Gott ist doch nicht tot: Cicero – Magazin für politische Kultur* 5, 2004, 46).

mann Lübke) nützlich erweisen oder befriedigt jenes Bedürfnis nach moralischer Letztbegründung, das im Gefühl der postmodernen Unübersichtlichkeit dem Eigenen doch zu wenig zutraut und so Gott bzw. die göttliche Sanktionierung von Moral nur noch als anthropologisches Placebo benutzt (Robert Spaemann).

Habermas' Überlegungen<sup>6</sup> sollen dazu dienen, jenen gegenseitigen Lernprozess von säkularer Vernunft und Religion näher zu strukturieren, der allein dem demokratischen Verfassungsstaat als »vernunftrechtlich konstruiertem Gebäude« angemessen ist, das dem neuzeitlichen Autonomiebewusstsein entspringt. Das mutet den religiösen Bürgern zunächst eine dreifache hermeneutische Selbstreflexion »auf ihre Stellung in einer pluralistischen Gesellschaft« zu. »Das religiöse Bewusstsein muss erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten. Es muss sich zweitens auf die Autorität der Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen« (Glauben 14). So fordert das neuzeitliche Autonomiebewusstsein also »den Abstand zu einer religiösen Überlieferung« ein, »von deren normativen Gehalten wir gleichwohl zehren« (Glauben 20). Soll dieses Erbe aber nicht einfach über Bord geworfen, sondern fruchtbar gemacht werden, d. h. Geltung erlangen, muss es »rationale Gründe« benennen und sich so dem »öffentlichen Gebrauch der Vernunft« unterwerfen (Religion 127). Das begründet die Forderung an die religiösen Bürger des säkularen Staatsgebildes, »ihre religiösen Überzeugungen in säkulare Sprache« zu übersetzen (Glauben 21). Allein eine solche »Übersetzung religiöser Gehalte« ins Profane und Säkulare erlaubt die Geltungsprüfung des darin beinhalteten Wahrheitsanspruches vor dem Forum einer »öffentlichen Vernunft«. Ohne »gelingende Übersetzung besteht keine Aussicht, dass der Gehalt religiöser Stimmen in die Agenden und Verhandlungen staatlicher Institutionen Eingang findet und im weiteren politischen Prozess »zählt« (Religion 138).

Diese Forderung nach Übersetzung und die Suche nach Gründen darf nun keine einseitige sein; sie ist nicht nur Angelegenheit des religiösen Bürgers. »Die Suche nach Gründen, die auf allgemeine Akzeptabilität abzielen, würden aber nur dann nicht zu einem unfairen Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit führen und die säkulare Gesellschaft nur dann nicht von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden, wenn sich auch die säkulare Seite einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bewahrt« (Glauben 22). Weil die kognitiven Bürden nicht einseitig verteilt sein dürfen, ist von allen Beteiligten ein postmetaphysisches Denken gefordert, »das sich nach zwei Seiten abgrenzt: Unter agnostischen Prämissen enthält es sich einerseits des Ur-

6 Die Seitenangaben im Text beziehen sich im Folgenden auf die Preisrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001: Glauben und Wissen, Frankfurt 2001 [zit.: Glauben] und die Beiträge: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates: Ders. Zwischen Naturalismus und Religion, Philosophische Aufsätze, Frankfurt 2005, 106–118 [zit.: Grundlagen]; Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den »öffentlichen Vernunftgebrauch« religiöser und säkularer Bürger, ebd. 119–154 [zit.: Religion]; Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, ebd. 216–257 [zit.: Grenze].

teils über religiöse Wahrheiten und besteht (in nicht-polemischer Absicht) auf einer strikten Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen. Auf der anderen Seite wendet es sich gegen eine szientistisch beschränkte Konzeption und den Ausschluss der religiösen Lehren aus der Genealogie der Vernunft« (Religion 147). Diesem »postmetaphysischen Denken« entspricht als »kognitive Voraussetzung« jene epistemische Einstellung, »die säkulare Bürger einnehmen müssen, wenn sie bereit sein sollen, in öffentlichen Debatten aus Beiträgen ihrer religiösen Mitbürger das zu lernen, was sich gegebenenfalls in eine allgemein zugängliche Sprache übersetzen lässt« (Religion 150). Eine liberale Kultur darf diese Leistung auch und gerade von ihren säkularen Bürgerinnen und Bürgern erwarten (vgl. Grundlagen 118).

Diese Leistung ist notwendig, weil religiöse Überlieferungen »für moralische Intuitionen insbesondere im Hinblick auf sensible Formen eines humanen Zusammenlebens eine besondere Artikulationskraft [besitzen]. Dieses Potenzial macht religiöse Rede bei entsprechenden politischen Fragen zu einem ernsthaften Kandidaten für mögliche Wahrheitsgehalte, die dann aus dem Vokabular einer bestimmten Religionsgemeinschaft in eine allgemein zugängliche Sprache übersetzt werden können« (Religion 137). So behaupten die Weltreligionen »innerhalb des differenzierten Gehäuses der Moderne einen Platz (...), weil ihr kognitiver Gehalt noch nicht abgegolten ist. Jedenfalls ist nicht auszuschließen, dass sie semantische Potenziale mit sich führen, die eine inspirierende Kraft für die ganze Gesellschaft entfalten, sobald sie ihre profanen Wahrheitsgehalte preisgeben« (Religion 149). Nur so entgeht die postsäkulare Gesellschaft »der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn« in ihrem eigenen Haus (Glauben 29). Der demokratische Commonsense »muss auch die mediale Vergleichsgültigung und die plappernde Trivialisierung aller Gewichtsunterschiede fürchten. Moralische Empfindungen, die bisher nur in religiöser Sprache hinreichend differenzierten Ausdruck besitzen, können allgemeine Resonanz finden, sobald sich für ein fast schon Vergessenes, aber implizit Vermisstes eine rettende Formulierung einstellt« (Glauben 29). Eine recht verstandene Säkularisierung vernichtet also nicht, sondern »vollzieht sich im Modus der Übersetzung« (Glauben 29), die eine »säkularisierende und zugleich rettende Dekonstruktion von Glaubenswahrheiten« darstellt (Glauben 23).

### *Jenseits der »rettenden Aneignung« – zum Eigenrecht von Religion*

Habermas' »Angebot« klingt theologisch verlockend, und in weiten Teilen ist seiner Analyse der Genealogie der säkularen Vernunft und der daraus abgeleiteten Forderungen zuzustimmen. Indes sollte zumindest seine Einschätzung des Selbstaufklärungspotenzials der Religion stutzig machen und zu einer kritischen Auseinandersetzung auffordern. Sind denn »religiös verwurzelte existentielle Überzeugungen« tatsächlich dadurch gekennzeichnet, dass sie sich »durch ihren gegebenenfalls rational verteidigten Bezug auf die dogmatische Autorität eines unantastbaren Kerns von infalliblen Offenbarungswahrheiten der Art von

vorbehaltloser diskursiver Erörterung [entziehen], denen sich andere ethische Lebensorientierungen und Weltanschauungen, d. h. weltliche »Konzeptionen des Guten« aussetzen« (Religion 135)? Sind sie tatsächlich von einem »Kern« gekennzeichnet, der »dem diskursiven Denken so notwendig fremd [bleibt] wie der von der philosophischen Reflexion auch nur eingekreiste, aber undurchdringliche Kern der ästhetischen Anschauung« (Religion 150)?<sup>7</sup> Natürlich kann, darf und soll Glaube nicht in Wissen übersetzt werden. Aber wird hier dem inneren Vernunftanspruch der Religion nicht zu wenig zugetraut?<sup>8</sup> Wird so nicht ihr kritisches Potenzial allzu früh stillgelegt gegenüber jenen Vereinseitigungen, ja Pathologien der säkular gewordenen Vernunft und einer immanenten Betriebsblindheit der Moderne? Darauf hat zu Recht Benedikt XVI. nicht nur in seiner Diskussion mit Habermas nachhaltig hingewiesen.<sup>9</sup> Ist daher der theologische Preis, den die Religion für dieses »Angebot« zu zahlen hat, nicht doch zu hoch?

Auf das unverzichtbare immanente Vernunftpotenzial der Religion macht u. a. Georg Essen aufmerksam. Essen möchte daran festhalten, »dass die ›Anverwandlung‹ des religiösen Gehalts durch die Vernunft, von der Habermas spricht, in einer Weise durchgeführt werden kann, dass ihr Ergebnis ausdrücklich nicht die Säkularisierung und damit das Ende des Gottdenkens nach sich zieht«<sup>10</sup>. Diese Argumentation, die durch die Religion selbst zu leisten wäre, »müsste begründen können, dass die menschliche Vernunft den Gottesgedanken widerspruchsfrei denken kann und er also eine sinnvolle Idee darstellt. Dabei wird diese Aufgabe einer *theoretischen* Verantwortung des Gottesbegriffs zu ergänzen sein durch den *praktischen* Aufweis, dass die Rede von Gott für das Gelingen menschlichen Lebens und Zusammenlebens eine humane Bedeutung besitzt. Wenn beides gelingt, (...) dann können wir die Sinnhaftigkeit der Gottesrede in einer Weise aufweisen, wie es dem rationalen Begründungsanspruch der Vernunft gemäß ist: Der Satz Kierkegaards, dass es die Auszeichnung des Menschen ausmacht, wesenhaft Gottes bedürftig zu sein, ist mithin bereits ein philosophischer und nicht erst ein theologischer Satz!«<sup>11</sup> Ist er das aber nicht mehr, verliert er sein kritisches Potenzial.

Mit einer rein abstrakten Suche nach der angemessenen Grundsignatur dieser Gottesrede ist es also nicht getan, so sehr diese eine für jede Religion ver-

7 Vgl. auch Grenze 252: »Deshalb zehrt die Philosophie nur solange *auf vernünftige Weise* vom religiösen Erbe, wie die ihr orthodox entgegengehaltene Quelle der Offenbarung für sie eine kognitiv unannehmbare Zumutung bleibt«. Die von Habermas nicht beantwortete Frage ist dabei die nach der Verhältnisbestimmung dieser Definition von Religion zu jener Aufgabe der Schaffung eines reflexiven Verhältnisses zur eigenen Glaubens-tradition, die doch die Grundvoraussetzung für die Anerkennung von Religion in der Moderne sein soll (vgl. dazu auch Danz [Anm. 4] 27ff). Es scheint so, als ob Habermas dem Religionsbegriff tatsächlich zum einen zu wenig, zum anderen zuviel zumutet (vgl. Danz [Anm. 4] 28).

8 Vgl. dazu auch die Kritik von Nagl-Docekal (Anm. 4) bes. 117–119; Klaus Müller, Balancen philosophischer Topographie. Jürgen Habermas über Vernunft und Glaube: Rudolph Langthaler / Herta Nagl-Docekal (Hg.), Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien 2007, 216–237, bes. 227ff.

9 Josef Ratzinger / Benedikt XVI, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates: Jürgen Habermas / Josef Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung, Freiburg 2005, 39–60.

10 Georg Essen, Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts. Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft, Göttingen 2004, 73.

11 Essen (Anm. 10) 72. Vgl. dazu auch Magnus Striet, Grenzen der Übersetzbarkeit. Theologische Annäherungen an Jürgen Habermas: Langthaler / Nagl-Docekal (Anm. 4) 259–282, bes. 262ff.

pflichtende, bleibend selbstkritische und in diesem Sinne fundamentale Aufgabe darstellt. Sie ist gerade auch in kriteriologischer Hinsicht unverzichtbar. Eine so zu strukturierende Gottesfrage bedarf aber der »Bebilderung«, der theologisch-hermeneutischen Umsetzung, die gerade auch ihr kritisches Potenzial fruchtbar macht: »Wir müssen« – so stellt Volker Eid zu Recht fest – »in die Zeit gebunden« festlegen, wie unser Gott sein soll, uns austauschen darüber, was absolut gelten soll, welchen endgültigen Güte-Anspruch wir uns stellen und anvertrauen wollen. Nicht dem autoritären Gott, der menschliche Rechthabereien und Weltverbesserungs-Süchte favorisiert, nicht dem Gott, der menschliches ›Scheinmeinen‹ legitimiert und die Neigung stützt, erfahrungsresistente, weil vorurteilsfeste Normalitätsvorstellungen auszubilden und sie für seine auszugeben. Welchen Gott wünschen wir uns, müssen wir uns redlicherweise und realistisch wünschen?« [Eid 39–40]. Volker Eid präferiert die Bebilderung der Gottesrede durch den Begriff der »Gerechtigkeit« und der bleibenden Sehnsucht des Menschen nach ihr als anthropologische Grundkonstante. Verfolgen wir diese Spur noch etwas konkreter.

### *Gerechtigkeit als bleibende Sehnsucht*

»Gerechtigkeit ist, ihrem Ursprung nach, etwas eher Profanes oder Säkulares. Religion und Ethik haben verschiedene Wurzeln und bilden in den primären Religionen getrennte, wenn auch auf vielfältige Weise miteinander in Verbindung stehende Sphären. Erst im Monotheismus verschmelzen sie zu einer untrennbaren Einheit.«<sup>12</sup> Der biblische Monotheismus führt also die Idee von Recht und Gerechtigkeit nicht ein, sondern er bucht sie auf sein theologisches Konto um. Aber dennoch unterscheidet sich der biblische Begriff der Gerechtigkeit von den umgebenden altorientalischen Kulturen wie z. B. der Ägyptens nicht einfach dadurch, dass Israel ihn »theologisiert«, sondern dadurch, dass es ihn dem Gedanken der weltlichen Repräsentation entzieht. Gerechtigkeit ist der »Inbegriff gelingenden Lebens«, der »Inbegriff alles dessen, was Menschen sich im Blick auf die vielen Erfahrungen des Gelingens und Misslingens dauerhaft ersehnen« [Eid 47], weil sie der Welt entzogen ist. Gerade das biblische Verständnis von Gerechtigkeit macht damit auf ein Spezifikum der jüdisch-christlichen Gottesrede aufmerksam: »Die Mosaische ethische Unterscheidung von Gut und Böse verankert deren Geltung aber gerade nicht in der Weltordnung, sondern im freien Geschichtsgott, der in der Gabe der Thora der Schöpfung ein lebensdienliches und -förderliches Geschenk gemacht hat. Zu fragen ist deshalb, ob nicht exakt hier die bleibende und unaufgebbare Provokation dieser Unterscheidung liegt, deshalb liegen muss, weil die Mosaische Unterscheidung als Geschenk des das Leben wollenden und barmherzigen Gottes begriffen werden muss.«<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Jan Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, München 2003, 73.

<sup>13</sup> Magnus Striet, *Monotheismus und Kreuz. Zur Gegenwartsdebatte um den einen Gott: IkaZ 32, 2003, 273–284*, hier 277.

Gottes Gerechtigkeit und Gottes Gegenwart in der Welt sind eben keine menschlichen Selbstverständlichkeiten; aber sie sind Gottes Selbstverständlichkeit, auf die der Mensch sich einlassen muss. Damit liefert Gott sich nicht der natürlichen Evidenz aus, ist aber trotzdem natürlich anwesend. Er selbst wird zum kritischen Kriterium für allzu menschliche Selbstverständlichkeiten.<sup>14</sup> »Wo aber die Selbstverständlichkeit dessen, was sich von selbst und nicht von einem anderen her versteht, dem Funktionieren der alles bestimmenden Wirklichkeit eines göttlich-menschlichen Herrschaftskontinuums abhanden gekommen ist, da ist unvermeidlich die Frage nach dem selbstverständlich Wahren aufgeworfen: nach der wahren Herrschaft, die allein Heil verbürgt; nach der Wahrheit eines Menschseins, das nicht mehr der natürlichen Evidenz des Mitfunktionierens unterworfen ist.«<sup>15</sup>

Eine solchermaßen »entzogene« Gerechtigkeit impliziert nun keineswegs einen Jenseitsdrift oder gar einen Hang zur Jenseitsvertröstung. Vielmehr nimmt sie das Diesseits explizit in die Pflicht, indem sie den Gedanken einer prinzipiellen Gleichwertigkeit aller menschlichen Kreatur zuallererst ermöglicht. Israel misstraut zu Recht jeder hierarchisch strukturierten »vertikalen Solidarität« eines Gemeinwesens<sup>16</sup>, die sich zugleich mit dem Anspruch verbindet, göttliche Gerechtigkeit allein in der Gestalt des Herrschers, z. B. des Pharaos, weltlich repräsentieren und so für alle garantieren zu können. Das biblische Bilderverbot mahnt hier eine andere Sichtweise an. Denn erst dort, wo nichts und niemand in der Welt diesen freien Gott ungebrochen repräsentieren kann, stehen wirklich alle gleichermaßen vor diesem Gott, und nur so kann wahre Freiheit und echte Gerechtigkeit herrschen. Nur dort, wo der allein Gerechtigkeit schaffende Gott derjenige ist, der Recht und Gerechtigkeit und damit die Solidarität aller einfordert, ist beides dem Pragmatismus und dem Dezisionismus jeglicher Couleur entzogen. Dieser Gott »will aber nicht herrschen, sondern Herrschaft wegnehmen, Gewalt begrenzen. (...) In den politischen Folgen zeigte der Monotheismus seine privative Seite unübersehbar. Der faktisch Herrschende ist nicht mehr der Höchste. Seine Karriere schließt den Gottesposten nicht mehr ein. Gott ist Gott, nicht der König. Der Herrscher muss seine Herrschaft eschatologisch teilen. Die These hat viel für sich, dass die eschatologische Gewaltenteilung das Urbild aller Gewaltenteilung ist.«<sup>17</sup> Stimmt diese These, dann hätte also der biblische Monotheismus durch seine »privative« Grundtendenz – etwas überspitzt formuliert – einen immanenten Hang zur Demokratie.

Einen glänzenden Ansatzpunkt für diese theologische Verbindung von Gottesrede und Gerechtigkeit bietet die prophetische Literatur. Hier sei die Geschichte des Propheten Hosea herangezogen. Hier inszeniert sich das Ringen

14 Jürgen Werbick, Absolutistischer Eingottglaube? Befreiender Polytheismus?: Thomas Söding (Hg.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit?* Freiburg (u. a.) 2003, 142–175, hier 159.

15 Werbick (Anm. 14) 162.

16 Zu dieser Grundsignatur der »vertikalen Solidarität« als Kennzeichen des ägyptischen Staates und der dortigen Grunddimension von ma'at – Gerechtigkeit, die nicht in ein säkulares und ein theologisches Verständnis auftrennbar ist, vgl. Jan Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München 1990.

17 Eckhard Nordhofen, *Die Zukunft des Monotheismus*: Karl Heinz Bohrer u. a. (Hg.), *Nach Gott fragen. Über das Religiöse*, Sonderheft »Mercur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken«, Berlin 1999, 828–846, hier 843.

um das richtige Bild JHWHs als Ringen mit den Baalen, den falschen Gottesbildern als Drama um Treue und Untreue, Gerechtigkeit und Erbarmen, das sich in der Person des Propheten quasi »inkarniert«. Dabei zerbricht nicht nur jegliches von Menschen gemachte Gottesbild, das JHWH nur allzu gerne mit jenem Herr-Baal-Sein identifiziert. Der Prophet selbst macht sich zum Narren für einen noch größeren Narren, der die Untreue selbst zum Anlass seines Treuseins, der Unrecht zur Triebfeder seiner Gerechtigkeit nimmt. Im Leben des Propheten gibt er sich selbst in der Unauslotbarkeit seiner Zuwendung, eben um den legendären »Brautpreis von Recht und Gerechtigkeit« (Hos 2,21), zu verstehen. Er bedient sich zur Inszenierung jener unerreichbaren Zugewandtheit selbst exaltierter Rached Gedanken, um dann doch nur ihr Innerstes nach außen zu kehren, ihr Erbarmen als Mutterschoß des Daseins für seine Geschöpfe zur Geltung zu bringen (Hos 11,8). Ein Sein Gottes als »Dasein für«, wie die Erzählung vom Brennenden Dornbusch den innersten Gehalt des Gottesnamens selbst zu verstehen gibt (Ex 3,14).

Die Grundidee biblischer Anthropologie, die insbesondere die erste Schöpfungserzählung mit dem Gedanken der Gottesebenbildlichkeit verbindet (Gen 1,27), ist die notwendige anthropologische Konsequenz aus einem solchen Gottesbild und der sich daraus ergebenden Beziehung von Gott und Mensch.<sup>18</sup> Darin artikuliert sich jene, im säkular-nachauflärerischen Autonomiebegriff niemals erschöpfend erfassbare und auslotbare Grundlegung einer nicht verzweckbaren Würde des Menschen, die Habermas als »Intuition« der jüdisch-christlichen Tradition bezeichnet, »die auch dem religiös Unmusikalischen etwas zu sagen hat« (Glauben 30). Hierin begründet sich jene, dem jüdisch-christlichen Glauben eigene »Anwaltschaft«, »die sich dazu bestimmt, dem anderen Menschen seine Würde schulden zu wollen, seinem um Anerkennung seiner Würde bit tenden Blick nicht auszuweichen. Dies meint Autonomie. Dem anderen Menschen schulden zu *wollen*, was dieser zum Leben benötigt, und gerade darin wahrhaft Mensch zu sein.«<sup>19</sup> Und so verwundert es kaum, dass an dieser Stelle Habermas jenen Grenzgedanken eines Gottespostulats entwickelt, der – nehmen Religion und die sie reflektierende Theologie ihre Aufgaben ernst – selbst der säkularen Vernunft einsichtig zu machen ist: »Dass der Gott, der die Liebe ist, in Adam und Eva freie Wesen schafft, die ihm gleichen, muss man nicht glauben, um zu verstehen, was mit Ebenbildlichkeit gemeint ist. Liebe kann es ohne Erkenntnis in einem anderen, Freiheit ohne gegenseitige Anerkennung nicht geben. Dieses Gegenüber in Menschengestalt muss seinerseits frei sein können. Trotz seiner Ebenbildlichkeit wird freilich auch dieser Andere als Geschöpf Gottes vorgestellt. Hinsichtlich seiner Herkünftigkeit kann er Gott nicht ebenbürtig sein. (...) Gott bleibt nur solange ein ›Gott freier Menschen‹, wie wir die absolute Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht einebenen. Nur solange bedeutet nämlich die göttliche Formgebung keine Determination, die der Selbstbestimmung des Menschen in den Arm fällt. Dieser Gott braucht, weil er Schöpfer- und Erlösergott in einem ist, nicht wie ein Techniker

<sup>18</sup> Vgl. Striet (Anm. 11) 269f; 273ff.

<sup>19</sup> Magnus Striet, Verteidiger der Religion. Zu einem neuen Buch von Jürgen Habermas: HerKorr 59, 2005, 508–512, hier 512.

nach Naturgesetzen zu operieren oder wie ein Informatiker nach Regeln eines Codes. Die ins Leben rufende Stimme Gottes kommuniziert von vornherein innerhalb eines moralisch empfindlichen Universums. Deshalb kann Gott den Menschen in dem Sinne ›bestimmen‹, dass er ihn zur Freiheit gleichzeitig befähigt und verpflichtet« (Glauben 30f).

Dieses Potenzial entwickelt allein die jüdisch-christliche Tradition. Trotz des von ihr vertretenen »privativen Monotheismus« – vielleicht in einem spannungsvollen Gegensatz zum Islam – leitet sie daraus nicht Willkür, sondern Zuwendung, nicht absolute Freiheit, sondern in Freiheit gewollte Bindung, Treue und Verlässlichkeit als Grundeigenschaften Gottes ab und benennt diese als Urgrund menschlicher Freiheit. Sie stellt damit aber Gott nicht unter die Verfügungsmacht des Menschen, sondern zerbricht notwendig alle usurpierenden menschlichen Gottesbilder, entzieht Gott und damit zugleich sein Bild, den Menschen, jeglicher Vereinnahmbarkeit und Manipulierbarkeit. Der Glaube an die Menschwerdung Gottes ist in der Spur dieser Gottesrede kein Widerspruch zum alttestamentlichen Bilderverbot und dem damit Gemeinten, sondern dessen Vollendung. Vollendung im Sinne der nun möglich gewordenen konkreten Benennung jenes Ortes der »Bebildung des Absoluten«, auf die sich unsere Gottesrede festlegt, um ihren »Lebensstandort bei ihr zu wählen«, wie das Volker Eid formuliert [Eid 51]. »Wir halten Ausschau nach einem Menschen, der die Pauschalbilder, die sich andere von uns machen, die er sich vielleicht selbst von uns gemacht hat, zerbrechen lässt und in diesem ›Ikonoklasmus‹ uns das ansichtig macht, worauf wir vom Grunde unserer Existenz her auf dem Wege sind. Dieses Bild-Werden füreinander kommt nie an ein Ende, weil jede menschliche Freiheit die unendliche Freiheit spiegelt, die Gott ist.«<sup>20</sup> Und die besteht – wie dies Jesus von Nazaret bis in die äußerste Konsequenz seiner menschlichen Existenz hinein zeigt – darin, »unendlich lange warten zu können, bis alles, was er als sein Bild schuf, zu diesem Bilde herangereift ist«<sup>21</sup>.

Johanna Rahner, geboren 1962, ist seit 2006 Professorin (zur Vertretung) am Lehrstuhl für Dogmatik der Fakultät Katholische Theologie der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.

20 Verweyen (Anm. 2) 87f.

21 Verweyen (Anm. 2) 88.