

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Militär und Gewalt. Sozialwissenschaftliche und ethische Perspektiven*, edited by Nina Leonhard and Jürgen Franke. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Volker Stümke

Religionen als politische Gefahr – ein Überblick

in: *Militär und Gewalt. Sozialwissenschaftliche und ethische Perspektiven*, edited by Nina Leonhard and Jürgen Franke, pp. 35–55

Berlin: Duncker & Humblot 2015 (Sozialwissenschaftliche Schriften 50)

<https://doi.org/10.3790/978-3-428-54581-0>

Access to the published version may require subscription.

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in: *in: Militär und Gewalt. Sozialwissenschaftliche und ethische Perspektiven*, hrsg. von Nina Leonhard und Jürgen Franke, erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Volker Stümke

Religionen als politische Gefahr – ein Überblick

in: *Militär und Gewalt. Sozialwissenschaftliche und ethische Perspektiven*, hrsg. von Nina Leonhard und Jürgen Franke, S. 35–55

Berlin: Duncker & Humblot 2015 (Sozialwissenschaftliche Schriften 50)

<https://doi.org/10.3790/978-3-428-54581-0>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Ihr IxTheo-Team

Religionen als politische Gefahr – ein Überblick

Volker Stümke

Als Samuel Huntington 1993 die Frage aufwarf, ob nach dem Ende des Ost-West-Konflikts nunmehr ein Kampf der Kulturen drohe, der vor allem durch die Religionen als den wesentlichen Trägern von Kultur befeuert werde, hat er auf ein Problem aufmerksam gemacht, das in den letzten Jahren verstärkt in den Blick der Öffentlichkeit gerückt ist¹. Dass Religionen eine politische Gefahr darstellen können, wurde bestätigt durch die kriegerischen Konflikte im zerbrechenden Jugoslawien, im Südsudan sowie durch terroristische Angriffe auf Einrichtungen der USA, insbesondere am 11. September 2001. Auch der Bürgerkrieg in Nigeria zwischen Muslimen („Boko Haram“) und Christen hat die Kontur eines Religionskrieges. Andererseits hat es Gewaltkonflikte gegeben, bei denen die Frage nach der Religion keine dominante Rolle gespielt hat, so wurde der Völkermord 1994 in Ruanda von zumeist christlichen Hutu an ebenfalls christlichen Tutsi vollzogen; hier war nicht die religiöse, sondern die ethnische Zugehörigkeit ausschlaggebend². Auch die aktuelle Krise in der Ukraine ist zunächst nicht religiös, sondern politisch motiviert.

Religionen können also eine politische Gefahr darstellen, aber inwiefern genau sie gefährlich sind, wird kontrovers diskutiert. Einige Aspekte dieser Diskussion möchte ich darstellen, indem ich zuerst frage, welche Rolle Religionen in politischen Konflikten haben können und anschließend nach Faktoren suche, worin in denen das Konfliktpotential bestehen könnte. Danach möchte ich erörtern, wie sich Religion und Politik angesichts dieser Gefahr einander zuordnen sollen, wie also die Politik mit der Religion umgehen möge und schließlich wie sich Religionen im politischen Umfeld verhalten sollten. In einem kurzen Ausblick sollen schließlich mögliche Konsequenzen für Soldaten der Bundeswehr bei ihren Auslandseinsätzen gezogen werden. Da es sich um unabgeschlossene und komplexe Debatten handelt, habe ich nicht den Anspruch, Lösungen präsentieren zu können, sondern versuche, Positionen systematisch zu erfassen und voneinander abzugrenzen.

1. Die Rolle von Religionen in politischen Gewaltkonflikten

Die Frage nach der Bedeutung von Religionen in Konflikten wird in den politischen Konflikttheorien kontrovers beantwortet. Im Anschluss an den Friedensforscher Markus Weingardt lassen sich drei Positionen unterscheiden³: Den bereits erwähnten Samuel

¹ Vgl. Samuel Huntington, *Der Kampf der Kulturen*, München 1996, 11. Im Vorwort seines viel zitierten Buches hält Huntington fest, dass bereits sein Aufsatz „The Clash of Civilizations?“ von 1993 „mehr Diskussionen ausgelöst [habe] als irgendein anderer Zeitschriftenartikel seit den vierziger Jahren“.

² Vgl. Alison Des Forges, *Kein Zeuge darf überleben. Der Genozid in Ruanda*, Hamburg 2002, 70. Demnach gehörten etwa 64% der Bewohner Ruandas der katholischen Kirche und weitere 18% den protestantischen Kirchen an.

³ Vgl. zum folgenden Markus Weingardt, *Religion Macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten*, Stuttgart 2007, 22ff.

Huntington zählt er zu den *Primordialisten*, die davon ausgehen, dass Religionen als identitätsstiftende Größen der Ursprung von Konflikten sind. Konflikte brechen an den Grenzen von Kulturkreisen auf, wo unterschiedliche, durch Religion geprägte Identitäten unter den Bedingungen der Globalisierung verstärkt aufeinander stoßen; Huntington spricht von „Bruchlinienkriegen“, die er als besonders gefährlich einstuft⁴. Zwar wird hier richtig erkannt, dass Religionen gegenwärtig stark in Gewaltkonflikte involviert sind, aber abgesehen von den bereits notierten anders gelagerten Fallbeispielen ist auch fraglich, ob die Religion in den jeweiligen Kulturkreisen wirklich eine so entscheidende, inhaltlich einheitliche und politisch einflussreiche Größe ist. Gibt es nicht weitere Faktoren, die maßgeblichen Einfluss auf die Kultur ausüben, wie die nationale oder ethnische Zugehörigkeit, sowie die wirtschaftlichen und politischen Machtverhältnisse und Partizipationsmöglichkeiten?

Bejaht man diese Frage, dann wird Religion zu einem Faktor neben anderen, die einen Gewaltkonflikt befeuern können. Diese Position der *Instrumentalisten* wird unter anderem von dem Ethnologen Günther Schlee vertreten⁵. Für ihn gehen Konflikte zumeist auf konkrete Verteilungskämpfe zurück, die dann eskalieren, wenn die Konfliktparteien jeweils nach Verbündeten suchen, und zwar so, dass sie eine „minimal winning coalition“⁶ aufbauen; die Gruppe muss also einerseits groß genug sein, um den Konflikt durch Gewaltanwendung gewinnen zu können, sie darf aber auch nicht zu groß werden, um den anschließenden Ressourcengewinn für den einzelnen nicht zu gering werden zu lassen. Die Religion ist wie die Ethnie oder die soziale Schichtung ein möglicher Faktor, um eine solche Koalition aufzubauen. Schlee spricht von Inklusions- und Exklusionsstrategien, mit denen Menschen in die eigene Gruppe integriert oder aus ihr ausgeschlossen werden⁷. Aber erst durch diese Maßnahme wird das jeweilige Instrument gleichsam scharf, erst wenn Religion zum ex- oder inkludierenden Identitätsmarker gemacht wird, spielt die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Glaubensrichtung eine Rolle. Welcher Identitätsmarker relevant wird, steht – anders als bei den Primordialisten – nicht vorab fest, sondern hängt an den Interessen und Strategien der ursprünglich Konfligierenden: Schaffe ich es eher mit der Religion oder mit der ethnischen Zugehörigkeit, eine Koalition aufzubauen?

Die Instrumentalisten stellen die Religion überzeugend als mögliches Eskalationsmittel bei Gewaltkonflikten dar. Damit sind sie flexibler aufgestellt als die Primordialisten und können auch andere Konflikt verschärfende Faktoren neben der Religion berücksichtigen. Die Schwäche dieser Deutung liegt darin, dass Instrumente keine Eigendynamik haben, sondern als bloßes Werkzeug allein vom Benutzer gesteuert werden. Man mag rasonieren, ob das für die ethnische oder soziale Zugehörigkeit zutrifft, denn auch da gibt es prägende geschichtliche Ereignisse oder ein Gruppenethos, die sich wohl nicht für jedwedes politisches Interesse instrumentalisieren lassen. Jedenfalls wird im instrumentalistischen Ansatz die Religion unterschätzt, denn sie rekuriert auf Quellen oder Überzeugungen, die eine eigene Kraft enthalten und freisetzen. Religionen können angesichts ihres eigenen Profils Konflikte nicht

⁴ Samuel Huntington, *Der Kampf der Kulturen*, München 1996, 400.

⁵ Vgl. zum folgenden Günther Schlee, *Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte*, München 2006.

⁶ Günther Schlee, *Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte*, München 2006, 41 im Anschluss an William Riker.

⁷ Vgl. Günther Schlee, *Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte*, München 2006, 40ff.

nur ver-, sondern auch entschärfen. Diese Einsicht wird von den *Konstruktivisten* vorgetragen, zu denen auch Markus Weingardt zählt. Mit zahlreichen Fallbeispielen unterstreicht er die Fähigkeit von Religionen, in Gewaltkonflikten deeskalierend zu wirken. So haben Muslime in Ruanda die verfolgten Tutsi vor ihren Mördern versteckt⁸. Dieses Friedenspotential der Religionen resultiere daraus, dass Religion nicht ein passives und damit neutrales Mittel sei, sondern dass sie die Überzeugung von Menschen präge, so dass „religionsbasierte Akteure“⁹ sich gegen Gewalteskalation und für den Frieden erfolgreich einsetzen. Dem frommen Engagement auf der einen Seite korrespondiere ein Vertrauensvorschuss auf der anderen Seite, diesen Akteuren werde nicht nur Fachkompetenz, sondern auch Glaubwürdigkeit attestiert¹⁰. Religion ist folglich nur dann umfassend bedacht, wenn sie sowohl als eine die Kultur prägende wie als Personen motivierende Kraft verstanden wird¹¹.

Als erstes Zwischenergebnis lässt sich festhalten, dass, welcher Deutung man auch immer den Vorzug gibt, die Religion jedenfalls zu den prägenden Faktoren einer Kultur zählt. Sie wird daher im Konfliktfall häufig in die Auseinandersetzung verwickelt und kann dabei als Instrument verwendet werden, das den Konflikt weiter befördert und die Gewalteskalation unterstützt. Religion kann aber auch Akteure dazu motivieren, deeskalierende und den Frieden fördernde Gegenmaßnahmen zu ergreifen.

2. Was macht Religionen riskant?

Der evangelische Theologe Rolf Schieder hat festgehalten, dass Religionen in der Moderne zwar nicht gefährlich, wohl aber riskant seien. Im Unterschied zu einer Gefahr, der man „hilflos ausgeliefert“ sei, könne man Risiken kalkulieren und minimieren¹². Demnach sei man einer Religion und ihrer Kraft gegenüber nicht machtlos, sondern könne sie beeinflussen – dabei hat er vor allem Bildungsprozesse im Blick. Damit steht Schieder der konstruktivistischen Position nahe. Er betrachtet wie Weingardt Religion von beiden Seiten aus, also als eine sowohl die Kultur prägende wie Personen motivierende Überzeugung. Zu den politisch bedrohlichen Faktoren der Religion zählt er vor allem ihren Umgang mit Macht; „Religion ist Machtmanagement“¹³. Darüber hinaus sei auch der Gehorsam der Glaubenden mit Risiken behaftet. Unter diesen beiden Begriffen soll nun umrisshaft skizziert werden,

⁸ Vgl. Markus Weingardt, Religion Macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten, Stuttgart 2007, 310ff.

⁹ Vgl. Markus Weingardt, Religion Macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten, Stuttgart 2007, 379ff.

¹⁰ Vgl. Markus Weingardt, Religion Macht Frieden. Das Friedenspotential von Religionen in politischen Gewaltkonflikten, Stuttgart 2007, 394ff.

¹¹ Stephanie van de Loo, Versöhnungsarbeit. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven, Stuttgart 2009, bestätigt von der praktischen Versöhnungsarbeit her grundsätzlich die Analyse Weingardts, allerdings differenziert sie, dass die Glaubwürdigkeit davon abhängt, „welche Rolle Religion im Allgemeinen und ihre spezielle Konfession bzw. Glaubensgemeinschaft im Besonderen bei den Menschenrechtsverletzungen selbst, also beispielsweise im Krieg, spielten“ (ebd. 329). Bei einem politisch motivierten Krieg sei die Wirkkraft der Religion weitaus höher als bei einem religiös aufgeladenen Konflikt, weil nunmehr Religion selbst ambivalent ist. Die religionsbasierten Akteure müssten in solchem Fall ihre eigene Motivation offenlegen und so zunächst einmal um Vertrauen werben.

¹² Rolf Schieder, Sind Religionen gefährlich? Berlin 2008, 5.

¹³ Rolf Schieder, Sind Religionen gefährlich? Berlin 2008, 40.

worin die Gefahrenpotentiale der Religion liegen. Dabei muss oberflächlich vorgegangen werden, weil der Allgemeinbegriff Religion unscharf ist und weil man methodisch allzu leicht bestimmte Religionen vor Augen hat¹⁴.

Viele Religionen sprechen von Gott und bekennen ihn als Schöpfer und als mächtigen, sogar allmächtigen Herrscher der Welt. Aber wie verhält sich diese *Macht Gottes* zur politischen Gestaltungskraft durch die irdischen Machthaber? Hier sind unterschiedliche Antworten denkbar, die nicht zuletzt darin differieren, welches Verständnis von Macht ihnen zugrunde liegt: Wird Macht stärker mit Gewalt, mit Autorität oder mit taktischem Geschick, wird sie mit verfügbarem Wissen, mit performativen Sprachakten oder mit persönlicher Ausstrahlung verbunden gedacht¹⁵? Jedenfalls kann der Glaube an die Macht Gottes dazu verleiten, sich als Handlanger des Allmächtigen zu verstehen und im Namen oder Auftrag des Allmächtigen politische Optionen auch mit Gewalt durchzusetzen. Er kann sich aber auch zurückhaltender als kritische Relativierung der weltlichen Mächte durch prophetische Kritik oder besseres Wissen Geltung verleihen. Solches Selbstverständnis umfasst zum einen konkrete Kritik an einem Herrscher, der sich selbst überhebt, also die eigene Macht überschätzt und die Macht Gottes vergisst¹⁶. Zum anderen zählen dazu strukturelle Erwägungen, welche Macht der Herrscher in welchen Bereichen habe; wie also im christlichen Kontext gesprochen imperium (weltliche Herrschaft) und sacerdotium (Kirche als Institution) mit ihren jeweiligen Befugnissen von Gott konzipiert wurden. Neben diesen Aspekt, wie die Macht kanalisiert wird, tritt als zweiter Gesichtspunkt die Frage, wie man sich die Macht Gottes näherhin denken soll. Die biblische Tradition spricht einerseits sehr pointiert von Gott als Liebe (1.Joh 4,8.16) und sie verbindet die Macht Gottes mit seiner Machtlosigkeit am Kreuz, die eine eigene Dynamik entfaltet (2.Kor 12,9: meine Kraft ist in den Schwachen mächtig)¹⁷. Aber sie redet andererseits auch vom eifersüchtigen Gott und von dessen Zorn, der entbrennt und dann Menschen vernichten kann¹⁸. Außerdem gibt es in vielen Religionen Opfervorstellungen, die ebenfalls gefährlich sein können: Zwar durchbricht ein Opfer die Gewaltspirale, indem es die Gewalt – Gottes oder der Menschen – auf einen „Sündenbock“ umleitet¹⁹; aber dieser Sündenbock könnte auch ein Mensch oder eine Menschengruppe sein.

¹⁴ Die Debatten über den Religionsbegriff sind uferlos. Einen ersten Überblick bietet Gunther Wenz, Religion. Aspekte ihres Begriffs und ihrer Theorie in der Neuzeit, Göttingen 2005.

¹⁵ Vgl. dazu Volker Stümke, Der Umgang mit Macht und Machtlosigkeit; in: **Matthias Gillner und Volker Stümke (Hrsg.), Kollateralopfer, Baden-Baden 2014 [genaue Angaben liefern!!]**.

¹⁶ Vgl. Jacob Taubes, Die Politische Theologie des Paulus, München 1993. Er liest den Brief des Apostels Paulus an die Römer herrschaftskritisch: In der damaligen Welthauptstadt ruft Paulus Jesus Christus als den wahren Herrscher der Welt aus und relativiert damit zugleich den Anspruch der weltlichen Machthaber als zeitlich und räumlich begrenzte Regierungsgewalt.

¹⁷ Vgl. Hans-Joachim Sander, Macht in der Ohnmacht, Freiburg im Breisgau 1999.

¹⁸ Vgl. Walter Dietrich und Christian Link, Die dunklen Seiten Gottes Band 1: Willkür und Gewalt, Neukirchen 1995, 77ff.

¹⁹ Vgl. René Girard, Das Heilige und die Gewalt, Düsseldorf 1994. – Zumindest anzumerken ist, dass sowohl die Religionswissenschaften wie auch christliche Theologie betonen, dass Gott (und nicht der Mensch) als Subjekt der Opfer gedacht werde. Opfer sind keine Maßnahmen des Menschen, um einen zornigen Gott zu besänftigen, sondern von Gott eröffnete Möglichkeiten, die Schuld oder die Gewalt abzuladen und gleichsam aus der Welt zu schaffen. Vgl. Bernd Janowski, Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2013, 263-316. Aber damit kann eben nicht ausgeschlossen werden, dass solche Opfer missverstanden oder missbraucht werden – und auf diese Gefahr möchte ich hinweisen.

Beide Aspekte werden in vielen Religionen noch einmal verschärft durch Vorstellungen vom *Ende der Welt*, das der allmächtige Gott herbeiführen wird. Hier sollen sich die Verhältnisse endlich und endgültig umkehren, hier werden die Machtlosen belohnt, die Opfer entschädigt, die Täter hingegen fürchterlich bestraft werden. Dazu sollte man schon jetzt auf der richtigen Seite stehen. Die liberale Tradition hat diese Haltung im Rückgriff auf Friedrich Nietzsche als Ressentiment der Zukurzgekommenen verspottet²⁰, aber damit nimmt man weder die theologische Rede von der Gerechtigkeit Gottes ernst, noch schätzt man die Überzeugungskraft dieses Gedankens hoch genug ein. Verbindet sich dieser Gedanke mit einer apokalyptischen und dualistischen Weltsicht, wird es noch gefährlicher. Denn unter der apokalyptischen Bedingung, dass das Weltende unwiderruflich nahe bevorsteht und dass Gott sich dualistisch im Endsieg gegen das Böse durchsetzen werde, wird alles Handeln von dieser Vorstellung dominiert. Das kann dazu führen, dass die Frommen gelassen auf dieses Ende warten und sich nicht mehr um banale politische Verbesserungen kümmern, es kann aber auch die Folge zeitigen, dass sie sich an diesem Kampf gegen das Böse aktiv beteiligen. Solche Endzeitvorstellungen der Religion sind ebenso wie die Rede von der Macht Gottes riskant, aber sie sind nicht in jedem Fall politisch gefährlich, denn sie können gedeutet (bspw. verinnerlicht) und damit inhaltlich modifiziert werden.

Blicken wir nun komplementär auf die religiösen Menschen und auf ihren Gehorsam gegen den mächtigen Gott. Dieser *Gehorsam* ist, so lautet eine bekannte Theorie, besonders bei den monotheistischen Religionen gefährlich²¹. Denn der eine und allmächtige Gott fordere absoluten Gehorsam. Der Mensch könne seine Aufmerksamkeit nicht auf verschiedene Gottheiten aufteilen, sondern sei ganz und gar dem einen Gott ausgeliefert. Zudem impliziere diese Konstellation Intoleranz gegen andere Religionen und Überzeugungen, weil und sofern der eine und wahre Gott nur Götzen, aber keine Götter neben sich haben könne. Andererseits gewährt der eine Gott dem Glaubenden die Gewissheit, sich in allen Dingen auf ihn verlassen zu können und nicht zum Spielball der Götter zu werden. Was es konkret heißt, diesem einen Gott gehorsam zu sein, hängt natürlich am Profil des Gottes und seiner Gebote. Fordern sie aktives Eingreifen in die Welt und den Kampf gegen die Götzen und ihre Diener oder rufen sie zur Aufmerksamkeit und zur inneren Einkehr? Bedacht werden sollte, dass die im Glauben vermittelte Gewissheit in den ‚letzten Dingen‘ eine hohe Mobilisierbarkeit der Glaubenden impliziert – aber auch dieser Befund ist nicht eindeutig gefährlich, denn die Glaubenden können zu Massakern wie zu Friedensmaßnahmen bewegt werden.

Religionen sind also politisch riskant, weil und sofern sie ein Potential enthalten, das zum einen politische Machthaber hinterfragen und kritisieren, zum anderen die Begrenztheit politischer Maßnahmen hervorheben und drittens die Glaubenden mobilisieren kann. Ob diese Beschreibung für alle Religionen zutrifft, wird damit nicht entschieden. Jedenfalls können diese bedrohlichen Ressourcen der Religion zur politischen Gefahr werden. Wie sollen sich

²⁰ Vgl. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (1887); zitiert nach: Kritische Studienausgabe, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari Band 5, München 1988, 270f. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Frankfurt/Main 2005, 387ff greift diese Rede vom Ressentiment auf und wendet sie auf das Judentum an.

²¹ Diese Monotheismuskritik wurde schon von David Hume vorgestellt. Sie wird gegenwärtig unter anderen von Jan Assmann, Odo Marquard und Peter Sloterdijk vorgetragen. Vgl. dazu Volker Stümke, „Niemand ist gut als Gott allein“. Eine Aktualisierung von Luthers Auslegung des ersten Gebots; in: ders., *Zwischen gut und böse. Impulse lutherischer Sozialethik*, Münster 2011, 9ff.

Religion und Politik angesichts dieser Gefahr verhalten? Unter den gegenwärtigen Bedingungen ausdifferenzierter Gesellschaften in einer globalisierten Welt, in der Menschen mit unterschiedlichen und divergierenden kulturellen Prägungen zusammen leben, die also pluralistisch ist, ist diese Entwicklung brisant – und das wird nicht dadurch entschärft, dass die meisten Bürger in einer säkularen Gesellschaft wie in Deutschland der Religiosität kaum Bedeutung für ihre Entscheidungen im Alltagsleben zumessen²². Man wünscht zwar, dass sich Religion aus der Politik heraushalten möge, aber das ist angesichts zunehmender Konflikte im Alltag mit religiösen Konnotationen nicht mehr als ein (un-)frommer Wunsch. Denn selbst wenn die religiösen Überzeugungen und Deutungen nicht konsensfähig, vielleicht sogar nicht einmal mehr anschlussfähig sein sollten, so sind doch die Folgen, die aus den religiösen Weltdeutungen stammen, real²³. Da namentlich der religiöse Fundamentalismus als besonders plakatives Beispiel für das religiöse Gefahrenpotential eine Erscheinung der Moderne ist²⁴, soll es im Folgenden um die Verhältnisbestimmung von Politik und Religion unter den gegenwärtigen Bedingungen der Moderne gehen.

3. Wie soll Politik mit Religion umgehen?

Zu den konstitutiven Elementen der Moderne zählen die Trennung von Kirche und Staat und die damit verbundene *Religionsfreiheit*. Sie besagt, um eine Formulierung des ehemaligen Richters am Bundesverfassungsgericht Ernst-Wolfgang Böckenförde aufzugreifen, dass „die Religion vom Staat freigegeben, in Freiheit gesetzt wird“²⁵. Das heißt für die Religion, dass sie zu einer gesellschaftlichen Größe wird. Sie lenkt nicht den Staat und wird auch nicht von ihm gelenkt. Für den Bürger umfasst die Religionsfreiheit positiv die Freiheit zur Religionsausübung seiner Wahl und negativ die Zusage, nicht gegen seinen Willen vom Staat religiös behelligt zu werden. Und für den nunmehr säkularen Staat, der keine religiösen Ziele verfolgt, sondern das friedliche Zusammenleben der verschiedenen Menschen regelt, steckt darin die Forderung, sich neutral zu Fragen der Religion zu verhalten, um positive wie negative Religionsfreiheit gewähren zu können. Diese Neutralität kann restriktiv bzw. distanziert ausgelegt werden, so dass der Staat möglichst jede Berührung mit der Religion,

²² Vgl. Gert Pickel, Die Situation der Religion in Deutschland – Rückkehr des Religiösen oder voranschreitende Säkularisierung? In: Gert Pickel und Oliver Hidalgo (Hrsg.), Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen? Wiesbaden 2013, 65-101. Pickel hat belegt, dass die religiösen Bindungen der Deutschen individuell (Glaubensdiffusion) und institutionell (Entkirchlichung) weiter abgenommen haben. Aber damit geht eine doppelte Gefahr einher, die er nicht eingehend dargestellt hat. Zum einen werden die fundamentalistischen Kräfte prozentual stärker, wenn die gemäßigten oder volksskirchlichen Anhänger zahlenmäßig abnehmen. Zum anderen droht eine religiöse Sprachlosigkeit, so dass sich die Gesellschaft nicht mehr mit den Fundamentalisten und auch nicht mehr über die Themen der Religion verständigen kann.

²³ Vgl. Hans G. Kippenberg, Religiöse Gewaltsprachen – religiöse Gewalthandlungen: Versuch einer Klärung ihres Verhältnisses; in: Knut Berner et al. (Hrsg.), Gewalt: Faszination und Ordnung, Berlin 2012, 81-109. Er rekurriert auf das „Thomas-Theorem“, das Folgendes besagt: „Wenn Menschen Situationen als real definieren, dann sind sie in ihren Folgen real“ (ebd. 86). Demzufolge wird ein Konflikt durch seine Deutung verändert, sofern aus dieser Deutung Reaktionen folgen.

²⁴ Vgl. Karen Armstrong, Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam, München 2007.

²⁵ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert, München 2007, 13.

ihren Symbolen und ihren Vorgaben vermeidet. Sie kann aber auch religionsfreundlich konzipiert werden, so dass der Staat den Religionen Freiräume eröffnet und sie in ihren Anliegen organisatorisch unterstützt, ohne sich inhaltlich einzumischen. Im ersten Fall wird Religion zur Privatsache erklärt, im zweiten Fall wird sie als eine die Kultur prägende Kraft, die von den Bürgern gewollt wird, angesehen.

So weit besteht seit den 1960er-Jahren weitgehender Konsens unter sowohl Juristen wie Theologen, unter Wissenschaftlern, Politikern und Kirchenvertretern. Dabei wurde seither in Deutschland, auf das ich mich nun konzentrieren werde, eine wohlwollende und *kooperationswillige Neutralität* gepflegt, was nur kurz durch die Stichworte Staatskirchenrecht, Religionsunterricht und Amtseid in Erinnerung gerufen werden soll. Aber nunmehr steht dieser Konsens vor den Herausforderungen einer inzwischen pluralistischen Gesellschaft sowie der von manchen Religionen sowie manchen ihrer Vertreter ausgehenden Gefahren. Die religiöse Lage in Deutschland ist also vielschichtiger und unübersichtlicher geworden. Zeitgleich ist den Menschenrechten eine immer größere Bedeutung zugemessen worden, so dass die persönliche Glaubensfreiheit gegenüber der institutionellen Religionsfreiheit an Gewicht gewonnen hat. Als Beleg sei darauf verwiesen, dass die Kirchen inzwischen die Zugehörigkeit zu ihrer Konfession nicht mehr als Einstellungsbedingung einfordern dürfen – abgesehen von verkündigungsnahen Berufen. Beim Priester darf man also weiterhin die katholische Kirchenzugehörigkeit fordern, beim Pflegepersonal in einer Caritas-Einrichtung hingegen nicht. Das individuelle Grundrecht auf Glaubensfreiheit wird damit höher gewichtet als die Rechte der Kirche als Körperschaft öffentlichen und darin eigenen Rechts.

Jürgen Habermas hat in seiner Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2001, also kurz nach den Anschlägen vom 11. September, einen wichtigen Impuls gesetzt, indem er gleichsam die wohlwollende Neutralität auf den politischen Diskurs ausdehnte. Liberale Politik dürfe die Begründungsaufgabe nicht einseitig den Glaubenden zumuten, die ihre Argumente in eine säkulare Sprache zu übersetzen hätten, um Gehör zu finden²⁶. Bei diesem Verfahren gehe nicht nur der religiöse Mehrwert mancher Argumente verloren, zudem würde die ungleiche Gewichtung der pluralistischen Gesellschaft mit ihren unterschiedlichen und divergierenden Überzeugungen nicht gerecht²⁷. Wenn Religionen sich im öffentlichen Diskurs an die säkulare Sprache anpassen müssten, wäre dies eine restriktive Neutralität. Aber sie funktioniere nicht in einer pluralistischen Gesellschaft, weil sie einen Commonsense voraussetze, der nicht mehr gegeben sei. Habermas erhoffte sich durch diesen Vorschlag eine *diskursive Einbindung der Religionen* in die liberale Politik und damit eine Überwindung der stummen und Verstummen bewirkenden Gewalt von religiös motivierten Terroranschlägen²⁸. Denkt man diese Position weiter und folgt dem aktuellen

²⁶ Vgl. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt/Main 2001, 20ff.

²⁷ Vgl. Jürgen Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* in: ders. und Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005, 15-37, 36: „Die weltanschauliche Neutralität der Staatsgewalt, die gleiche ethische Freiheiten für jeden Bürger garantiert, ist unvereinbar mit der politischen Verallgemeinerung einer säkularistischen Weltsicht“.

²⁸ Hans G. Kippenberg, *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, München 2008, weist darauf hin, dass religiöse Weltbilder in unsere säkulare Sprache und Denkungsart übersetzt werden müssen und plädiert dafür, im Fall von religiös motivierter Gewalteskalation einen „Weltbildübersetzer“ (ebd. 61) einzuschalten, der schon dadurch eskalierend wirken könne, dass er die unterschiedlichen Sprachen und

Vorschlag des katholischen Theologen Hermann-Josef Große Kracht²⁹, dann ist bereits die Einbindung in die politischen Diskurse ein Gewinn für Politik wie Religion. Denn liberale Politik sei auf Meinungsbildungsprozesse angewiesen und die Religionsangehörigen fühlten sich mit ihren Überzeugungen anerkannt. Allein die Einbindung in die Diskurse hätte also eine Gewalt eindämmende Wirkung, so dass alle restriktiven Forderungen an die Religionen überflüssig seien.

Religionen sind demnach dann gefährlich, wenn sie nicht politisch eingebunden sind. Um diese Gefahr zu minimieren, soll der Staat bei inhaltlicher Neutralität doch die Vernetzung der Religionen in die Gesellschaft wie in politische Diskurse hinein unterstützen³⁰. Aber gilt dieses Wohlwollen allen Religionen oder muss es nicht inhaltlich an einen *Commonsense* gebunden werden, wie er in Deutschland durch die Grundrechte vorgegeben wird? Sicherlich ist Böckenfördes Einsicht immer noch richtig, dass unser liberaler Staat „von Voraussetzungen [lebt], die er selbst nicht garantieren kann“³¹, nämlich von einer zustimmenden Grundhaltung der Bürger zu ihrem Staat und seiner (freiheitlichen) Verfassung, die sich wiederum auf Überzeugungen stützt, wie sie insbesondere durch die christliche Religion evoziert und gestärkt worden sind. Aber eben diese Grundhaltung kann der Staat nicht selber herbeizwingen. Jeder Rekurs auf eine gemeinsam zu bekennende Wertebasis greift eine religiöse Form (nämlich das Bekenntnis) auf, tendiert zur Intoleranz und beschränkt damit die Freiheit. Vielmehr sind die Religionen aufgerufen, diese Grundhaltung zu unterstützen – in diesem Sinn hat Böckenförde in den sechziger Jahren für das politische Engagement katholischer Christen geworben und wirbt Habermas jetzt für die Beteiligung der Religionen mit ihren Gedanken in ihrer Sprache am politischen Diskurs.

Der Ruf nach einem verbindlichen Wertegerüst sollte also zurückgewiesen werden. Aber dennoch ist ein inhaltlicher Minimalkonsens unverzichtbar, der über rechtliche Fixierungen hinausgeht. Er ergibt sich daraus, dass der politische Diskurs zwar zunächst nur formale Regeln vorgibt. Habermas redet vom zwanglosen Zwang des besseren Arguments und von Herrschaftsfreiheit, hinter denen sich aber moralische Überzeugungen verbergen, worauf im

damit auch die divergierenden Wahrnehmungen und Deutungen des Konfliktauslösers und dessen Verlaufs vermitteln kann. Das ist ein pragmatischer Lösungsvorschlag, der dann und deshalb hilfreich sein kann, weil und sofern das von Habermas bemerkte wechselseitige Nichtverstehen schon real ist.

²⁹ Vgl. Hermann-Josef Große Kracht, Solide Säkularität. Diskursdemokratische Reflexionen zum Verhältnis von Religion und Republik im Zeitalter postmetaphysischer Politik; in: Karl Gabriel et al. (Hrsg.), Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven, Paderborn 2012, 269-289.

³⁰ Heinrich Schneider, Religion und Religionsfreiheit als Komponenten einer europäischen Identität; in: Ines-Jacqueline Werkner und Antonius Liedhegener (Hrsg.), Europäische Religionspolitik. Religiöse Identitätsbezüge, rechtliche Regelungen und politische Ausgestaltung, Wiesbaden 2013, 25-51, geht noch weiter, indem er einen Religionsdialog insbesondere zwischen Christen und Muslimen über die theologische Begründung und daraus folgend die vorbehaltlose Akzeptanz der Menschenrechte fordert (vgl. 41-46). Es müsse also ein theologisches bzw. religiöses Einverständnis erzielt werden, dass alle Menschen, namentlich auch die ungläubigen Atheisten, die gleichen Rechte haben. Damit geht auch Schneider davon aus, dass der Respekt vor jeder Person, die sich rechtlich in seiner Menschenwürde und seinen Menschenrechten niederschlägt, eine Bedingung des Diskurses markiert, die allerdings durchaus unterschiedlich begründet werden darf.

³¹ Das berühmte „Böckenförde-Votum“ findet sich in: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation; in: ders., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt/Main 1991, 92-114, 112.

Anschluss an Karl-Otto Apel vor allem Vittorio Hösle hingewiesen hat³². Der Diskurs ist Hösle folgend am Fortbestand der Menschheit interessiert und will Verbesserungen für das Zusammenleben erreichen. Der *Respekt vor der Person* ist damit als inhaltlicher Konsens unverzichtbar. Er ist schon darin zur Geltung gebracht, dass disputiert (und nicht proklamiert oder gar geschossen) wird. Auch ein *Ethos der Rechtsbefolgung* ist darin impliziert, sofern der Diskurs darauf zielt, rechtliche Regeln für das Zusammenleben zu erstellen, die dann für alle gelten. Charles Taylor geht noch einen Schritt weiter, indem er den notwendigen Konsens im Anschluss an John Rawls als „overlapping consensus“ bezeichnet und als faktische Übereinstimmung auslegt³³. So sind die Menschenrechte weitgehend anerkannt, während sowohl ihre Begründung wie ihre konkrete Ausdeutung strittig sind³⁴. Die Anerkennung muss also gar nicht erzwungen, sondern kann konstatiert werden – sofern die Menschenrechte „begründungsoffen“ vorgestellt werden³⁵. Die spezifischen Begründungen und Deutungen, zu denen selbstverständlich auch kritische Interpretationen zählen, dürfen nicht vom Staat, wohl aber von gesellschaftlichen Institutionen wie den Kirchen – und damit im Plural – vorgetragen werden. Und weil diese Diskurse nicht statisch, sondern dynamisch sind, gilt der Aufruf zur politischen Beteiligung an die Religionen stets neu³⁶.

4. Wie sollen sich Religionen im politischen Raum verhalten?

Religionen sind riskant, weil sie auf das Ganze zielen und dabei eine hohe Motivationskraft freisetzen. Sie können politisch gefährlich werden, wenn ihre Aussagen instrumentalisiert werden, um direkte, strukturelle und auch kulturelle Gewalt zu legitimieren oder zu befördern³⁷. Werden sie hingegen in politische Diskurse integriert, so dass einerseits die Glaubenden mit ihren Überzeugungen ernst genommen und sie andererseits in die Verantwortung für das Gemeinwesen eingebunden werden, dann wird das Risikopotential der Religion als kritische und konstruktive Kraftquelle in der Gesellschaft und für die Politik nutzbar. Aber lassen das die Religionen mit sich machen? Sind also die Religionen bereit, den

³² Vgl. Vittorio Hösle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*, München 1990.

³³ Vgl. Katja Winkler, *Religiöse Identität und Religionspolitik im Säkularen Zeitalter. Das Pluralismusmodell von Charles Taylor*; in: Karl Gabriel et al. (Hrsg.), *Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven*, Paderborn 2012, 317-340.

³⁴ Vgl. auch Christoph Menke und Arnd Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte zur Einführung*, Hamburg 2007, 9f. Ich bestreite nicht, dass es Rekurse auf die Menschenrechte geben kann, die eine Instrumentalisierung der Menschenrechte zur Durchsetzung eigener politischer oder religiöser Ziele vollziehen. Aber auch sie kommen eben nicht umhin, sich auf diese Rechte zu beziehen – und müssen sie dann eben anders auslegen...

³⁵ Vgl. Wolfgang Huber, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Gütersloh 1996, 222ff.

³⁶ Auch diese Erwägung muss kritisch gegen den Rekurs auf einen abendländischen Wertekanon vorgebracht werden: Ein solcher Kanon, selbst wenn er einmal verbindlich gewesen sein mag, muss seine gegenwärtige Geltung neu zur Sprache bringen können – so dass Kirchen schlecht beraten wären, sich auf diese von ihnen erbrachte kulturelle Leistung in der Vergangenheit zurückzuziehen. Dass in unserer Gesellschaft diese kulturelle Mitgift inzwischen skeptisch beäugt wird, zeigt die Debatte um ein Religionsverfassungsrecht, das an die Stelle des überkommenen Staatskirchenrechts treten sollte.

³⁷ Vgl. zur Unterscheidung der drei Formen von Gewalt Johan Galtung, *Frieden mit friedlichen Mitteln. Frieden und Konflikt, Entwicklung und Kultur*, Opladen 1998.

Glauben als eine Option anzuerkennen und auszugestalten³⁸? Sollen sie nicht nur vor einen politischen Karren gespannt werden, müssten sie von sich aus Ansätze zur politischen Beteiligung in einer pluralistischen Gesellschaft entwickeln können. Um nicht anderen Religionen ungefragt gute Ratschläge zu geben, möchte ich aus evangelisch-lutherischer Perspektive mit Blick auf das Christentum darlegen, welche Ansätze hier vorhanden sind und ausgebaut werden sollten. Näherhin geht es um das Verhältnis der christlichen Religion zunächst zur Politik und zur Gesellschaft, dann zu anderen Religionen und schließlich zu den eigenen normativen Überlieferungen.

a) Martin Luther hat das Verhältnis des Christen zur Obrigkeit und zur Gesellschaft durch seine Lehre von den zwei Regimenten und den drei Ständen strukturiert³⁹. Demnach soll der Christ nicht nur das weltliche Regiment mit seinen eigenen Aufgaben und Mitteln respektieren, er kann durch seinen *Beruf* in allen Bereichen der ständischen Gesellschaft dem Willen Gottes entsprechende gute Werke vollbringen – nicht nur als Mönch, sondern ebenso als Polizist oder Bauer. Weil Jesus Christus das Seelenheil des Glaubenden verbürgt, muss sich dieser nicht die Gnade Gottes verdienen, sondern kann sich ganz auf das Wohl seiner Nächsten fokussieren – durch spontane Hilfsbereitschaft wie durch Berufe, die dem Gemeinwohl dienen. Damit hat Luther gesellschaftliches Engagement der Christen gefordert, allerdings in einer statisch gedachten Gesellschaft. Der evangelische Theologe Eilert Herms hat Luthers Konzept aktualisiert und eine Vierfelderlehre entwickelt⁴⁰: Das Zusammenleben von Menschen geschieht auf vier Feldern, nämlich Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Religion. Die beiden ersten Felder regeln das Miteinander von Personen als Sicherung des Zusammenlebens und des Lebensunterhaltes, die beiden anderen zielen auf individuelle Handlungsgewissheit im technischen und im ethischen Bereich. Jedem Feld kommt eine relative Eigenständigkeit zu. Es gibt also jeweils bestimmte Aufgaben und Ziele (Frieden, Lebensunterhalt, Naturbeherrschung, Sinn), die erreicht werden sollen, und spezifische Mittel, die der jeweiligen Zielverfolgung dienlich sind (Recht, Markt, Forschung, Herzensbildung). Zugleich sind Menschen individuell wie gesellschaftlich darauf angewiesen, dass alle Bereiche abgedeckt werden. Darum sind Übergriffe für das Zusammenleben gefährlich – sei es, dass die Religion sich als Gesetzgeber profilieren, die Politik die Preise regulieren, die Wirtschaft den homo oeconomicus als wahres Menschenbild behaupten oder die Naturwissenschaft einen Gottesbeweis antreten will. Noch gefährlicher sind allerdings feindliche Übernahmen mit Totalitätsanspruch – also eine Politik, die auch die Wirtschaft, die Forschung und die Weltanschauung bestimmen will⁴¹.

³⁸ Hans Joas, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg/Breisgau 2012, sieht die Herausforderung und die Chancen für das Christentum in der säkularer gewordenen Welt genau darin, die abnehmende kulturelle und gesellschaftliche Selbstverständlichkeit des christlichen Glaubens durch eine intellektuelle Darlegung der Merkmale dieser Überzeugung (namentlich: Liebesethos, Personalität, Spiritualität und Transzendenz) zu kompensieren.

³⁹ Vgl. Volker Stümke, Das Friedensverständnis Martin Luthers. Grundlagen und Anwendungsbereiche seiner politischen Ethik, Stuttgart 2007.

⁴⁰ Vgl. zum folgenden Eilert Herms, Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung; in: ders., Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen 1991, 56-94.

⁴¹ Indem Herms die Eigenständigkeit der vier Felder betont, redet er nicht einer Eigengesetzlichkeit das Wort, sondern protestiert nur gegen die Dominanz bspw. der Religion auf fremden Terrain. Wer bestimmt und normiert das Handeln in den drei anderen Feldern, wenn es nicht die Religion darf? Hier gibt es drei Einflussgrößen, die sich nicht ausschließen, sondern gegenseitig ergänzen: Erstens haben die Handelnden mit ihren Überzeugungen

Luther wie Herms haben das soziale Engagement der Christen theologisch wie anthropologisch begründet und mit Blick auf die jeweilige Gesellschaft konkretisiert. Dabei steht die Vierfelderlehre gegen jede Form von Totalitarismus und unterstützt eine pluralistische Gesellschaft. Von der Religion wie vom Staat wird verlangt, sich als ein Feld zu verstehen und die anderen Felder mit ihren Aufgaben neben sich zu akzeptieren⁴² – und das schließt absolute Ansprüche, wie sie beispielsweise von fundamentalistischen Kreisen im Christentum vertreten werden, aus. Zugleich werden die religiösen wie politischen Instanzen in die Pflicht genommen, weil Menschen auf die Erfüllung ihrer jeweiligen Aufgaben angewiesen sind. Ein Rückzug der Religion aus der Gesellschaft in die Privatsphäre wäre also eine Verkürzung der Erfordernisse der Vielfalt um die Sinnfrage und die Herzensbildung. Dieser Fokus auf den Einzelnen verhindert zudem, wie dies auch schon in Luthers Berufsethik geschieht, ein beziehungsloses Nebeneinander der vier Felder: Der einzelne Christ wird seine Überzeugung auch in seinem Beruf und in seinem politischen Engagement zur Sprache bringen – nicht als inhaltliche Bevormundung, sondern infolge der Motivation seines Einsatz gemäß der Forderung des Propheten Jeremia 29,7: „Suchet der Stadt Bestes“. Eine diskursive Einbindung des christlichen Glaubens in Politik und Gesellschaft entspricht demnach dem Selbstverständnis des Christen. Allerdings wird man noch stärker als Herms die „res mixtae“ einbeziehen müssen, also die Schnittmengen der Felder; denn gerade hier müssen die Überzeugungen bspw. von der Gottebenbildlichkeit jedes Menschen mit den Eigendynamiken des Themenfeldes, bspw. den Forschungen am Embryo austariert werden. Das verlangt aber auch eine dezidierte Einstellung des Christen zu seinen eigenen normativen Vorgaben. Dies wird uns daher am Ende noch einmal beschäftigen.

b) Zuvor müssen wir bedenken, dass das Christentum nicht der einzige Akteur ist auf dem Feld der Religionen bzw. der Weltanschauungen. Neben anderen Konfessionen und Religionen geben auch atheistische und skeptische Positionen Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Lebens und vermitteln Herzensbildung. Wie verhält sich die Kirche zu anderen Weltanschauungen? Auch hier hat Luther vorgedacht, indem er festschrieb, dass Religionen nur mit dem *Mittel des Geistes*, niemals aber mit politischen Gewaltmitteln, ihre Antworten präsentieren und die Menschen zu überzeugen suchen dürfen: „sine vi humana, sed verbo“⁴³. Dahinter steckt die Einsicht, dass nicht der Mensch, sondern Gott die Herzen der Menschen erreicht, und daraus resultiert eine zweite Selbstrelativierung der Kirche: Sie ist nicht Gott und tritt auch nicht an dessen Stelle. Das schließt missionarische Bemühungen nicht aus, begrenzt aber deren Vorgehen. Mit anderen Weltanschauungen in einen Dialog zu treten, impliziert, sich auch auf deren Argumente einzulassen. Die Erfahrung lehrt, dass es in einem solchen Prozess zu unterschiedlichen Formen gelebter *Toleranz* kommen wird, die in einer pluralistischen Gesellschaft durch das Zusammenleben vor Ort zumindest verstärkt, wenn

Einfluss, zweitens ergeben sich Vorgaben aus den wahrzunehmenden Funktionen und drittens gibt es die normativen Vorgaben durch die Menschenrechte.

⁴² Die Konzeption der „Twin Tolerations“ von Alfred Stepan entwickelt ein ähnliches Konzept; vgl. Christian Spieß, Konfessionalität und Pluralität. Katholische Kirche und religiöser Pluralismus – die Neuorientierung auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil; in: Karl Gabriel et al. (Hrsg.), Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven, Paderborn 2012, 101-131, 128.

⁴³ Confessio Augustana Art. 28; zitiert nach: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche [BSELK], 8. Auflage Göttingen 1979, 124, 21 – zu Luther vgl. bspw. WA 11, 268f (Von weltlicher Obrigkeit von 1523) und WA 32, 150ff (Predigt über Eph 6,10ff am 11. November 1530).

nicht sogar schon zuvor geformt wird. Christen können in anderen Religionen etwas entdecken, dem sie Respekt zollen, weil es sie überzeugt. Anderes werden sie als vergleichbar mit eigenen Glaubensäußerungen anerkennen. Weiteres wiederum werden sie im engeren Sinne des Wortes tolerieren, also erdulden, weil es zwar ihrem Glauben widerspricht, aber als Äußerung einer Überzeugung ertragen werden muss. Aber es kann auch etwas geben, was man nicht bereit ist zu ertragen, wogegen man also Protest einlegt – aber immer noch mit den Mitteln des Geistes⁴⁴.

c) Ich habe Toleranz als eine Erfahrung ausgewiesen und sie damit nicht als normative Forderung an die christliche Religion formuliert. Denn die Meinung, dass Buntheit und Vielfalt in jedem Fall eine Bereicherung darstellten und Toleranz, dieses fördernd, dann ebenfalls gut sei, teile ich nicht. Bei dieser Argumentation wird unterschlagen, dass es Konflikte zwischen religiösen Überzeugungen gibt und dass es Äußerungsformen von Religion geben kann, die andere nicht tolerieren können. Solche Konflikte brechen zunächst auf dem Feld der Religion auf, können aber bei „res mixtae“ durchaus zu gesellschaftlichen Kontroversen führen. Nicht Buntheit, wohl aber der Dialog ist in jedem Fall normativ zu fordern, weil er zu Modifikationen in den Religionen führen kann. Damit ist der letzte Aspekt angeschnitten: das Verhältnis der Religion zu ihren eigenen normativen Traditionen. Diskurse leben von der Bereitschaft, sich auch inhaltlich zu verständigen, also *Kompromisse* auszuhandeln. Kann christlicher Glaube angesichts seines Anspruchs auf Wahrheit von sich aus, also nicht nur aus opportunistischen Erwägungen, Kompromisse eingehen? Hier wird wiederum eine Selbstrelativierung verlangt, die besonders schwierig ist, weil die Gewissheit des Glaubens eng mit der Überzeugung von der Wahrheit der religiösen Aussagen verknüpft ist⁴⁵. An dieser Stelle kann ich derzeit noch keine Antwort vorlegen, sondern nur zwei Impulse, die mich beschäftigen. Der eine stammt von dem evangelischen Theologen Friedrich Gogarten, der davon sprach, dass der Christ im „fragenden Nichtwissen um das Ganze“ existiere⁴⁶. Neben der Heilsgewissheit des Glaubens, die keine Relativierungen erlaubt, steht das dogmatische Wissen des Glaubens, das nicht mit dieser Gewissheit verwechselt werden sollte⁴⁷. Hier ist vielmehr eine Offenheit des Glaubens für neue Erkenntnisse angelegt, denn

⁴⁴ Vgl. zu den vier Formen der Toleranz: Rainer Forst, Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft; in: Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, hrsg. von Rainer Forst, Frankfurt/Main 2000, 119-143. Er differenziert in Erlaubnis, Koexistenz, Respekt und Wertschätzung (124-130) und hat bei diesen Haltungen jeweils die rechtlichen und gesellschaftlichen Akteure im Blick.

⁴⁵ Vgl. Avishai Margalit, Über Kompromisse – und faule Kompromisse, Berlin 2011. In seinem Plädoyer für den Kompromiss nicht nur als Notlösung sondern als politischem Weg in einer pluralen Gesellschaft unterscheidet er zwei Politikverständnisse (vgl. 34ff): Während das ökonomische Verständnis keine Grenzen für Kompromisse kennt, weil alles mit dem Tauschäquivalent Geld umgerechnet werden könne, rekuriert das religiöse Verständnis auf die Heiligkeit Gottes, die bestimmte Bereiche oder Abschlüsse tabuisiert. Margalit plädiert selbst dafür, nur menschenverachtende Kompromisse auszuschließen, also den Verhandlungen und der Nachgiebigkeit einen großen Bereich einzuräumen. Dazu muss man allerdings auch der Religion verdeutlichen, dass ihre Tabuisierungen nur in engen Grenzen akzeptabel sind – und das darf nicht nur mit politischen, sondern sollte auch mit religiösen Erwägungen untermauert werden. Dazu dient hier der Rekurs auf die Gedanken von Gogarten und Benedikt XVI.

⁴⁶ Friedrich Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, 2. Auflage Stuttgart 1958, 139.

⁴⁷ Diese Unterscheidung wird von Ulrich Beck, Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen, Frankfurt am Main 2008 nicht einbezogen. Daher kommt er zu der Forderung eines „toleranten Synkretismus von unten“ (ebd. 220), der zwar eine subjektive Religiosität akzeptiert, aber die Gewissheit von der Wahrheit und Tragfähigkeit dieses Glaubens nicht mehr denken kann. Indem Gogarten (in der Tradition

indem ich Fragen stelle, begeben mich in einen offenen Dialog⁴⁸. Um es klar zu pointieren: Die Gewissheit, dass Jesus Christus die Liebe Gottes zu mir verkörpert und verbürgt, steht auf einer anderen Stufe als theologische Gedanken über die Trinität oder die Schöpfung. Der andere Impuls lehnt sich an Papst Benedikt XVI. an, der dem Glauben den kritischen Dialog mit der Vernunft sogar empfiehlt, um einerseits eine Verkürzung der Vernunft um metaphysische Fragen, andererseits fundamentalistische Selbstabschließungen des Glaubens zu verhindern⁴⁹. Denn Fundamentalismen sind nicht nur für das Zusammenleben, sondern auch für den Glaubenden selbst gefährlich. Daher sollte der Glaube auch von sich aus interessiert sein, dieses Risiko zu minimieren. Glaube und Vernunft brauchen sich wechselseitig, um die jeweiligen „Pathologien“⁵⁰ zu überwinden⁵¹.

Ich fasse zusammen: Religionen können politisch gefährlich sein, weil sie eine hohe Motivationskraft in sich tragen und instrumentalisiert werden können. Daher liegt es im Interesse sowohl der Politik wie der Gesellschaft und auch der Religion selbst, dieses Risiko durch eine Einbindung in die pluralistische Gesellschaft und ihre Diskurse zu minimieren. Solche Einbindung setzt von Politik und Gesellschaft die Bereitschaft voraus, die Themen und Argumente der Religion ernst zu nehmen. Von der Religion wird eine Selbstrelativierung erwartet, sie soll, mit Blick auf den christlichen Glauben formuliert, nicht alles bestimmen, sie hat auch nicht die Aufgaben Gottes zu übernehmen und sie sollte ihre Glaubensgewissheit vor fundamentalistischen Abschottungen schützen.

5. Ausblick: Säkulare Soldaten und gelebte Religionen

Während es seit den 1960er Jahren eine starke Tendenz zumindest in Westeuropa und in den USA gab, ein Absterben der Religion und den Übergang in eine rein säkulare Gesellschaft zu konstatieren, wird diese Entwicklung inzwischen durch zwei gegenläufige Beobachtungen relativiert und hinterfragt: zum einen durch die Feststellung, dass die Religion auch nach der Aufklärung fortbesteht, weil sie anscheinend doch bestimmte Aufgaben oder Funktionen (wie

Wilhelm Herrmanns) den Grund des Glaubens von den Glaubenssätzen abhebt, kann man im Anschluss an seine Konzeption den berechtigten Impuls Becks gegen den Fundamentalismus aufgreifen ohne die Grundlagen des christlichen Glaubens aufzugeben.

⁴⁸ Damit greife ich auf die Impuls von Elie Wiesel zurück, dass „jede Frage eine Kraft besitzt, welche die Antwort nicht mehr enthält“ (ders., *Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis*, 3. Auflage Freiburg 1996, 19). Wiesel spricht dabei von der besonderen Würde der Frage an Gott, die damit auf das Ganze gerichtet ist und so den Menschen sich zu Gott erheben lässt.

⁴⁹ Vgl. Benedikt XVI., *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*; in: Christoph Dohmen (Hrsg.), *Die „Regensburger Vorlesung“ Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007, 15-26 und ders., *Ansprache seiner Heiligkeit Papst Benedikt XVI. im Deutschen Bundestag*, in: Georg Essen (Hrsg.), *Verfassung ohne Grund? Die Rede des Papstes im Bundestag*, Freiburg im Breisgau 2012, 17-26.

⁵⁰ Joseph Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*; in: Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg im Breisgau 2005, 39-60, 56.

⁵¹ In diesem Sinn hat auch Andreas Hasenclever, *Die Menschen führen Krieg und die Götter bleiben im Himmel; in: Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen*, hrsg. von Mariano Delgado et al., Stuttgart 2012, 17-37, darauf verwiesen, dass eine reflektierte Auseinandersetzung der Religion mit ihrem Thema, das er als die Vermittlung des Endlichen mit dem Unendlichen bezeichnete, verhindere, als Ideologie für einen Gewaltaufruf missbraucht zu werden.

Kontingenzbewältigung⁵²) erfüllt, zum anderen durch die erfahrbaren Begegnungen mit gelebter Frömmigkeit in einer globalen, aber nicht durchgehend säkularen Welt. Wer durch Handel, Urlaubsreisen oder andere Kontakte mit Menschen anderer Länder und Kulturen vernetzt ist oder zumindest in Kontakt gerät, wird auch auf unterschiedliche Formen gelebter Religiosität in unterschiedlicher Intensität stoßen – und dabei nicht nur andere Überzeugungen und Lebensformen kennenlernen, sondern zugleich auch die Relativität der eigenen Grundannahmen und Selbstverständlichkeiten bemerken. Das gilt auch für Soldaten der Bundeswehr, auf die ich mich nunmehr konzentrieren werde.

Seit etwa zwanzig Jahren sind Soldaten der Bundeswehr nicht mehr ausschließlich mit der Landesverteidigung beauftragt, sondern werden beispielsweise auch für humanitäre Interventionen eingesetzt. Solche Auslandseinsätze stellen mancherlei belastende Anforderungen an die Soldaten, die nicht nur das militärische Handwerk, den teilweise strittigen politischen Auftrag und die gesellschaftliche Akzeptanz betreffen, sondern auch ihre eigene kulturelle, moralische und ebenso religiöse Identität tangieren. Wer als Soldat in einem Auslandseinsatz mit anderen kulturellen und weltanschaulichen Überzeugungen und Selbstverständlichkeiten in Berührung kommt, wie es im Rahmen einer humanitären Intervention wohl kaum zu vermeiden ist, wird nicht nur beobachten, dass und wie solche religiösen und weltanschaulichen Grundannahmen die jeweilige Denkungsart prägen, sondern wird auch manche Spannungen bis hin zu Konfrontationen mit den eigenen Grundannahmen bemerken. Und diese Spannungen können nicht nur inhaltliche Unterschiede zwischen den Religionen betreffen, also Differenzen beispielsweise im Menschenbild offenlegen. Sie können auch die divergierende Einstellung zu Fragen der Religion und zu ihrer Relevanz tangieren, also beispielsweise die Überzeugungskraft und Bindewirkung säkularer Lebensentwürfe, rationaler Argumente und traditioneller Vorgaben. Der Soldat begegnet im Rahmen solcher Einsätze demzufolge nicht nur anderen Überzeugungen und Lebensentwürfen, sondern sie konfrontieren ihn zugleich mit seinen eigenen Überzeugungen und stellen ihn vor die „Gretchenfrage“. Daher stellt sich die Frage, ob und wie Soldaten auch auf diese religiöse Herausforderung vorbereitet werden sollten: Ist eine „religiöse oder interreligiöse Kompetenz“ für Soldaten in einem Auslandseinsatz erforderlich und sollte daher vorher ausgebildet werden⁵³?

Schon die Formulierung als Frage und nicht als Forderung soll verdeutlichen, dass aus meiner Sicht zunächst einmal Diskussionsbedarf (aber nicht unbedingt auch Handlungsbedarf für die Bundeswehr) besteht. Drei durchaus gravierende Einwände ließen sich zunächst gegen die angefragte Forderung anführen:

⁵² Vgl. Hermann Lübke, Religion nach der Aufklärung, Graz 1986.

⁵³ Um meine Behauptungen an einem Beispiel zu verdeutlichen: An der Führungsakademie der Bundeswehr Hamburg wurde empfohlen, solche interreligiösen Divergenzen (beispielsweise im multikulturellen Umfeld eines „Blauhelmeinsatzes“) durch einen Abgleich des Terminkalenders zu verdeutlichen und zugleich zu bearbeiten. Das ist ein praktikabler Ansatz und verdient daher durchaus Beachtung. In der Tat können so unterschiedliche religiöse Feiertage benannt und entsprechende Rücksichten formuliert werden. Die Ebene inhaltlicher Divergenzen wird also gut abgebildet. Aber wird auch ersichtlich, was ein Feiertag ist und welche Bedeutung er für den jeweiligen Menschen hat? Wird also der deutsche Soldat in seiner säkularen Gestaltung des Sonntags (ausschlafen, Brunch) nicht nur erkennen, dass andere Menschen schon am Freitag oder Sonnabend nicht arbeiten, sondern zudem bemerken, dass sie diesen Tag anders strukturieren (bessere Kleidung, kultische Handlungen)? Und wird er spüren, dass sich dahinter eine bestimmte Lebenseinstellung und konkrete Überzeugungen verbergen?

1. Eine Ausbildung zu religiöser oder interreligiöser Kompetenz setzt eine Beschäftigung mit der Religion, ihren Themen und Überzeugungen voraus. Aber damit wird das Grundrecht auf (negative) Religionsfreiheit (Art. 4 GG) tangiert. Niemand, auch kein Soldat, darf dazu gezwungen werden, sich gegen seinen Willen mit Religion auseinanderzusetzen.
2. Eine reine Informationsvermittlung über bestimmte religiöse Überzeugungen wäre demgegenüber rechtlich unproblematisch, bliebe jedoch oberflächlich, sie würde zwar religiöses Wissen vermitteln, aber noch keine religiöse Kompetenz. Das Gespür für Religion wächst nicht automatisch mit, wenn das Wissen über Religion zunimmt⁵⁴. Abgesehen davon, dass selbst Religionsunterricht nur auf freiwilliger Basis erteilt werden darf, wäre vor allem die Relevanz einer solchen Veranstaltung fraglich. Sicherlich ist ein Zuwachs an Wissen fast immer begrüßenswert, aber unter den realen Bedingungen einer schon jetzt zeitlich wie inhaltlich übervollen Einsatzvorbereitung wäre diese Vorbereitungseinheit verzichtbar oder könnte in die längst etablierte interkulturelle Kompetenzausbildung integriert werden.
3. Ein eleganter Kompromiss könnte darin bestehen, der Militärseelsorge diese Themen anzuvertrauen. Aber es ist zum einen sehr fraglich, ob und inwieweit religiöse Kompetenz überhaupt vermittelt werden kann⁵⁵: nicht nur, weil, theologisch argumentiert, der Glaube an Gott eine Gabe des Geistes ist, die nicht in der Verfügungsgewalt von Menschen liegt, sondern auch, weil, sozialwissenschaftlich argumentiert, gesellschaftliche Prägungen zwar inhaltlich in einer pluralen Gesellschaft divergieren, aber in jedem Fall eine starke Wirkungskraft haben. Und wie es die Kirchen derzeit nur bedingt schaffen, das Interesse, sei es an der Religion, sei es am christlichen Glauben, zu erwecken oder zu verstärken, so dürfte auch die Militärseelsorge angesichts der gesellschaftlichen Großwetterlage nicht wirklich erfolgreich religiöse Kompetenz vermitteln können. Zum anderen könnte die Gefahr einer Vereinnahmung der Seelsorge durch militärische Interessen entstehen.

Das ernüchternde Ergebnis dieser Einwände: Zwar mag grundsätzlich eine religiöse oder interreligiöse Kompetenz wünschenswert sein, aber es gibt sowohl rechtliche und pragmatische wie auch theologische und sozialwissenschaftliche Bedenken, ob eine solche Kompetenz unterrichtet werden darf, soll und kann. Zugespitzt formuliert: Was verboten und überflüssig ist und was zudem nicht zielführend vermittelt werden kann, sollte nicht unterrichtet werden.

Andererseits gibt es gravierende Argumente für die Unterstützung des explizit religiösen Kompetenzerwerbs:

- a. Das Verstehen von religiösen Aussagen, die Kompetenz, sich darüber hinaus in die Überzeugungskraft (also nicht nur in die demgegenüber peripheren Inhalte) einer Religion hineinversetzen zu können sowie die Fähigkeit, auch die eigenen (bewusst angeeigneten oder kulturell übernommenen) Überzeugungen zu erkennen und zu

⁵⁴ Um es im Anschluss an Max Weber (Brief vom 9.2.1909 an Ferdinand Tönnies) zu formulieren: Auch wer viel über Religion weiß, kann immer noch religiös unmusikalisch sein bzw. bleiben. Diese Rede vom „religiös Unmusikalischen“ wird aufgegriffen von Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt/Main 2001, 30.

⁵⁵ Vgl. einführend Klaus Wegenast, Art.: Glauben; in: *Lexikon der Religionspädagogik Band 1*, hrsg. von Norbert Mette und Folkert Rickers, Neukirchen-Vluyn 2001, 716-720, dort weitere Literatur.

reflektieren, sind Schlüsselkompetenzen in der Begegnung mit den Meinungsführern anderer Kulturen. Indem so Missverständnisse vermieden und Berührungspunkte abgebaut werden können, wird die (religiös motivierte) Anwendung von Gewalt reduziert.

- b. Dieses Verstehen ist durchaus reflexiv. Das ermöglicht dem einzelnen Soldaten, seine eigene Positionierung in Fragen der Religion zu erkennen – es geht also gar nicht um „Mission“, wohl aber um Reflexion, also um ein bewusstes Selbsterkennen, das dann einen präziseren Zugang zu den religiösen Vorstellungen anderer Menschen eröffnet. Mit Blick auf die Bundeswehr könnte so die Tendenz zu einer technizistischen Weltsicht zumindest bemerkt und dadurch relativiert werden. Man muss dieser Weltsicht also nicht den Abschied geben, wohl aber sollte man bemerken, dass es auch andere Denkungsarten gibt. Und vielleicht ist eine religiös vertiefte Selbsterkenntnis sogar hilfreich, um traumatisierende Belastungen besser aushalten oder verarbeiten zu können.

Diesen Gegenargumenten folgend wäre interreligiöse Kompetenz eben nicht nur ein „donum superadditum“, eine nicht erforderliche, aber durchaus hilfreiche Zusatzqualifikation, sondern eine Schlüsselqualifikation für die spezifischen neuen Einsatzszenarien von Soldaten. Wieder zugespitzt formuliert: Was Blutvergießen reduziert und ein besseres Verstehen der eigenen Position und ihrer Prämissen unterstützt, sollte auch vermittelt werden.

Diese kontroverse Debattenlage kann und sollte nicht mittels Machtspruch oder aufgrund einer Einzelmeinung entschieden werden, sondern verdient, weiter verfolgt zu werden. Hilfreich wären empirische Befunde ebenso wie pragmatische Erwägungen. Eine solche möchte ich abschließend ergänzen, indem ich auf den evangelischen Theologen Rudolf Bultmann rekurriere, der mit seinem Programm der Entmythologisierung und der existentialen Interpretation der Bibel vor gut siebzig Jahren Theologie und Kirche nicht nur in Deutschland stark beeinflusst hat⁵⁶. Bultmanns Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass die Texte der Bibel für seine Zeitgenossen kaum nachvollziehbar seien, weil sie aus einer anderen Zeit stammten und auf ein anderes, inzwischen veraltetes Weltbild zurückgreifen. Dass die Welt in sieben Tagen entstanden sei, dass Krankheiten durch innere Dämonen verursacht würden oder dass wir (seit nunmehr über 2000 Jahren) unmittelbar vor dem Ende der Welt lebten, könne heute nicht mehr übernommen werden. Um die Aussagen der Bibel gegenwärtig verstehen zu können, aber auch um dem Anspruch der Bibel, das Wort Gottes zu verkündigen, gerecht zu werden, schlägt Bultmann ein zweistufiges Verfahren vor:

- Entmythologisierung meint für Bultmann eine vorbehaltlose Kritik an den Aussagen der Bibel, die das antike Weltbild lediglich repristinieren, denn sie seien für uns „erledigt“. Sicherlich ist er in seinem Vorgehen allzu radikal gewesen und hat einer nicht-wissenschaftlichen Weltwahrnehmung wenig Verständnis entgegen gebracht, dennoch ist die kritische Abhebung zeitbedingter Vorstellungen durchaus weiterführend. Die Unterscheidung von zeitbedingter und ablösbarer Hülle einerseits

⁵⁶ Vgl. Rudolf Bultmann, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung hrsg. von Eberhard Jüngel, München 1985. Eine gute Einführung in die Theologie Bultmanns bietet nach wie vor Walter Schmithals, Die Theologie Rudolf Bultmanns, 2. Auflage Tübingen 1967.

und wahren Gehalt andererseits in die Auslegung der Bibel einzutragen impliziert, einen Schriftfundamentalismus auszugrenzen.

- Die existentielle Interpretation ist das positive Komplement und soll die Aussagen der biblischen Texte über den Menschen, befreit von den mythischen Einkleidungen, zur Geltung bringen. Demzufolge bietet insbesondere das Neue Testament dem Menschen ein Selbstverständnis an und ruft ihn dazu auf, dem Gott zu vertrauen, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat. Durch diese Lesart hält Bultmann an der Relevanz (Suffizienz) und Heiligkeit der Schrift fest, bietet also ein theologisches und kein religionskritisches Verfahren.

Inwiefern können Bultmanns Erwägungen auf das Thema religiöse Kompetenz übertragen werden? Weiterführend ist die Zweistufigkeit bzw. Komplementarität des Verfahrens, weil dadurch sowohl die nötige Distanz gewahrt wie die Relevanz erkennbar wird. Der kritische Umgang mit Religionen dürfte dabei unproblematisch sein. Hier würde Entmythologisierung besagen, die religiösen Themen und Fragestellungen von der kulturellen Einbettung, von Folklore und traditionellem Brauchtum zu unterscheiden. Auch die hier ausgeführten Gefahrenmomente von Religion sollen selbstverständlich zur Sprache kommen. Eine positive Lesart zu entwickeln ist hingegen schwieriger, denn Bultmann hat sich auf eine konkrete Religion, auf den christlichen Glauben bezogen und dessen Aussagen samt deren Fundierung in einem Selbstverständnis neu zur Sprache gebracht. Religion hingegen ist zunächst einmal ein Allgemeinbegriff und der bietet kein konkretes Selbstverständnis. Jedoch gibt es Themen und Fragestellungen, wie beispielsweise die Frage nach dem Sinn des Lebens, nach dem Umgang mit Schuld und mit der eigenen Endlichkeit, nach dem unverdienten oder verdienten Glück und nach dem Guten, die als existentielle Fragen auch von säkularen Menschen wahrgenommen werden sollten. Hinzu tritt, dass diese Themen in den Religionen nicht nur rational, sondern auch spirituell erfasst werden – und wären nicht auch mystische oder kosmische Erfahrungen selbst unter atheistischer Flagge denkbar⁵⁷?

⁵⁷ Vgl. Christian Thies, Redlichkeit versus Religiosität. Religiöser Atheismus im Anschluss an Tugendhat; in: Religiosität und intellektuelle Redlichkeit, hrsg. von Gerald Hartung und Magnus Schlette, Tübingen 2012, 203-228, der diese Position bei Ernst Tugendhat vorstellt und als religiösen Atheismus bezeichnet.