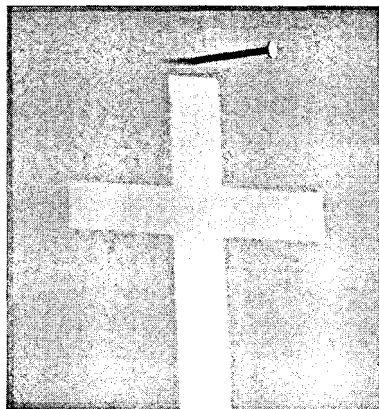


Den Relativismus relativieren!?

Religiöse Gewissheiten und die Gefahr des Fundamentalismus

Hans-Joachim Höhn

Der Wettbewerb wissenschaftlicher Theorien besteht seit geraumer Zeit nicht mehr allein im Wettstreit um die innovativsten Ansätze, kreativsten Methoden und besten Argumente, sondern auch im Kampf um Aufmerksamkeit. Es kommt darauf an, neue Einsichten und Ideen gegenüber ihren Konkurrenten so zu publizieren, dass sie auffallen, hervorstechen und nur schwer übersehen werden können. Wissenschaftliche Bücher brauchen daher ein Cover, das die Blicke auf sich zieht. Bisweilen gelingt es einem Grafiker sogar, einen optischen Reiz zu setzen, der assoziationsreicher und hintergründiger, intelligenter und provokativer ausfällt als der Inhalt einer Publikation. Die Sammlung von religions- und christentumstheoretischen Aufsätzen des italienischen Philosophen Gianni Vattimo macht mit ihrem Titel „Jenseits des Christentums“ zwar auch große Worte, die viel versprechen. Weitaus interessanter und spannender ist allerdings der Blickfänger auf dem Umschlag, der buchstäblich als „Aufhänger“ für die Intention des ganzen Buches gelten kann und die Lektüre mancher Kapitel abkürzt.¹



Zu sehen ist ein Nagel in einer Wand, an dem lange Zeit ein Kreuz hing. Dieses Kreuz hat man abgehängt. Zu erkennen sind aber noch seine Konturen an der Wand. Die von ihnen umrissene, helle Fläche hebt sich deutlich von ihrer Umgebung ab. Es wird eine Weile dauern, bis sie nachdunkelt. Das Bildmotiv illustriert prägnant die Motive von Vattimos Buch, das dem postmodernen Nachleben des Glaubens gilt, das die Möglichkeiten eines postmetaphysischen Christentums auslotet und die Sprachformen einer Gottesrede nach Nietzsche und Heidegger sondiert. Man kann das Bild über die unmittelbaren Intentionen des Autors hinaus aber auch als ein Symbol für das Verhältnis von Glaube und Gesellschaft in der Moderne deuten: Lange Zeit hatte der Glaube in dieser Gesellschaft einen festen Platz – lange genug, um in dieser Gesellschaft Spuren zu hinterlassen. Sichtbar werden diese Spuren in dem Augenblick, da sich die Gesellschaft dieses Glaubens entledigt. Aber diese Spuren werden mit der Zeit verschwinden – oder überstrichen werden.

Länger als der Glaube hält sich sein „Aufhänger“. Es ist der Nagel in der Wand, der den Glauben in der Gesellschaft wahrnehmbar und präsent hält. Der Glaube war nur ein „Anhängsel“ dieses Nagels. An diesem Nagel lässt sich nun etwas anderes hängen. Das kann wieder etwas Religiöses sein, aber auch etwas ganz anderes. Es muss nur geeignet sein, die offenkundige Leerstelle abzudecken. Alles andere ist eine Frage der freien Auswahl, des Geschmacks, der aktuellen Bedürfnisse. Der Nagel macht von sich aus nicht viel her – der eigentliche Blickfänger ist das, was an ihm hängt. Aber in seiner Funktion bleibt er dem überlegen, was an ihm hängt und von ihm abhängt. Denn das „Anhängsel“ ist austauschbar – nicht aber die Funktion des Aufhängers, für sie gibt es keinen Ersatz. Dem Glauben ist also etwas vorgelagert, er ist etwas Bedingtes. Ihm ist etwas vorausgesetzt, auf das er verwiesen ist. Andernfalls hängt er buchstäblich „in der Luft“, d. h. er wird sich nicht lange halten können. Der Glaube mag dem Menschen Halt geben, aber er braucht seinerseits etwas, das ihm Halt gibt. Im Jargon der Religionsphilosophie gesprochen heißt das: Der Glaube ist ein Medium der Kontingenzbewältigung, aber selbst und seinerseits etwas Kontingentes (d. h. er ist nicht notwendig alternativenlos und somit ersetzbar, austauschbar).² Dass

er dem Menschen Halt gibt, gilt nur unter dem Vorbehalt, dass er nicht beansprucht, *nur* der Glaube oder nur ein *bestimmter* Glaube könne Halt im Leben geben. In dieser These, welche die Einsicht in die stets nur situations- und kontextabhängige Bewältigung menschlicher Daseinskontingenz formuliert, sind sich alle modernen Religionstheorien einig, wenngleich sie daraus divergente Perspektiven auf die Plausibilität und Zukunftsfähigkeit religiöser Formate der Daseins- und Sinnvergewisserung ableiten.³

1. Perspektivenwechsel: Religion in der Moderne

Eine moderne Außenansicht auf das Phänomen „Religion“ in Kultur und Gesellschaft, welche die Kontingenz des Daseins und der Religion herausstellt, trägt in ihrer kritischen Variante dazu bei, den Geltungsanspruch der Religion zu relativieren, d. h. religiöse Alleingeltungs- oder Alleinvertretungsansprüche zu begrenzen.⁴ Um es wieder im Blick auf das eingangs vorgestellte „Leit-Bild“ zu illustrieren: Der Nagel ist ein Symbol für das menschliche Subjekt und sein Dasein. Jeder Mensch existiert quasi als ein solcher Nagel – eingeschlagen in die Wand der Geschichte, der Natur, der Gesellschaft. Sinn und Zweck des Daseins ist: ein Aufhänger zu sein – etwas vorzeigbar, sichtbar und präsent zu machen. Sinn und Zweck des Daseins ist es, Güter und Werte, Ideen und Ideale aufzuzeigen, die das Dasein bedeutsam machen und zeigen, wodurch die Welt bejahbar wird. Dazu zählt auch die Religion: Sie ist ein Bedeutungsträger; sie zeigt an, worauf es ankommt, damit das Dasein akzeptabel wird. Sie sammelt und bündelt Antworten auf die Frage, inwiefern das Leben annehmbar ist, obwohl es in dieser Welt so vieles gibt, das „ohne wenn und aber“ unannehmbar ist. In dieser Funktion konkurriert Religion aber auch mit Wissenschaft und Kunst, Mythos und Vernunft.

Der Bedarf an überzeugenden Antworten auf die Frage der Annehmbarkeit des Daseins hat in der Moderne keinesfalls abgenommen. Technisch-wissenschaftliche Modernisierungen der Weltdeutung und -gestaltung haben nicht dazu geführt, dass sich die Frage

nach den religiös chiffrierten Bedingungen und Aussichten erfolgreicher Daseinsakzeptanz erübrigt hat. Es kennzeichnet vielmehr die Dialektik der Aufklärung und die Ambivalenz von Säkularisierungsprozessen, dass sie von einstmals für überholt erklärten Weltanschauungen wieder eingeholt werden. Dass die Moderne einmal ganz von der Religion loskommen könnte, war vermutlich eine typisch moderne Illusion. Offenkundig zählt die Überwindung der Religion zu jenen Vorhaben, mit denen sich die Moderne übernommen hat. Sie war angetreten, eine Formation von Kultur und Gesellschaft hervorzubringen, die ihre normativen Grundlagen allein in der autonomen Vernunft sucht. Sie war überzeugt, eine ständig weiter ausgreifende Naturbeherrschung, eine permanente Erweiterung des Wohlstands durch wirtschaftliches Wachstum sowie eine selbstbestimmte Identität des Subjekts durch Emanzipation von überkommenen Wertvorstellungen lasse sich auf einem bequemen Geradeausweg realisieren. Dabei wurde nicht bedacht, dass es technisch Unableitbares, ökonomisch Unverrechenbares und politisch Unverfügbares gibt, das zu den Ressourcen für den Aufbau und Erhalt einer vernunftgemäßen Sozialordnung zählt. Was sich derzeit als „Wiederkehr der Religion“ ausnimmt, verdankt sich zu einem großen Teil der Einsicht in diese „Leerstellen“ des modernen Zivilisationsprozesses. Die Versuche, diese Leere zu füllen, sind äußerst heterogen.⁵ Wo sie diesseits und jenseits der etablierten Kirchen und Konfessionen unternommen werden, reichen sie in der individuellen Lebenswelt vom Esoterik-Boom über die anhaltende Konjunktur fernöstlicher Weisheitslehren bis hin zur Legierung von Spiritualität und Wellness. Daneben gibt es aber auch eine Rückkehr des Religiösen auf die Bühne politischer und medialer Öffentlichkeit in Gestalt des religiösen *Fundamentalismus*.⁶

Sein erstes Merkmal ist ein kräftiges Dementi. Dementiert wird die skizzierte Außenperspektive auf das Phänomen Religion und ihre Kernthese von der Kontingenz religiöser Kontingenzbewältigung. Dementiert wird die Relativierung des Religiösen, seine Abstufung zu einer abhängigen Variablen menschlicher Existenz und Existenzvergewisserung. Entgegengesetzt wird dieser Sichtweise eine Umkehrung der getroffenen Zuordnung. Gleichsam spiegelbildlich werden alle Leitthesen einer Außenperspektive in einer religiösen Innen-

ansicht umgedreht: Der Nagel symbolisiert den Glauben. Erst durch ihn findet das Leben Halt. Erst durch ihn wird das Leben etwas Vorzeigbares und Ansehnliches. Erst in ihm sind Wert und Würde des Menschen fundiert. Ohne ihn hängt alles in der Luft, d. h. ohne ihn hat nichts Bestand. Der Glaube verbürgt letzte Gewissheiten; er steht für das, an das man sich halten kann. Alles andere ist nur von begrenzter Haltbarkeit.

Gegenüber der modernitätstypischen Problematisierung, Historisierung und Relativierung von Geltungsansprüchen bestreitet der religiöse Fundamentalismus seine eigene Kontingenz und reklamiert für sich die Verheißungen vormoderner Garantiemächte: die Irrtumslosigkeit heiliger Schriften, die Unfehlbarkeit von Amtsträgern, die Unantastbarkeit von Riten und Ritualen. Dass die Verfechter der (europäischen) Aufklärungsideale allergisch auf fundamentalistische Ansinnen reagieren, ist weniger der Irritation zuzuschreiben, dass derartige Bewegungen (noch immer) auf dem Boden der Moderne gedeihen können. Es ist auch nicht die Attraktivität eines kulturellen Alternativprojektes, das sie emotional und intellektuell aufwühlt. Was sie vielmehr trifft, ist die Tatsache, dass sich im Fundamentalismus die Schwächen und Defizite der späten Moderne spiegeln. Es ist weniger sein Modell einer religiösen Gegenkultur als seine Kritik der säkularen Gegenwartskultur, mit der er ihnen zu nahe tritt:

„Macht euch doch nichts vor; auf die Dauer haltet ihr das hektische, unsichere Dasein nicht aus, wenn ihr eure Existenz nicht auf ein stabiles Fundament gründet, das euch ein Leben lang Halt gibt. Und die demokratischen Grundbegriffe sind viel zu undefiniert und unpersönlich, um das zu leisten. Nur eine unbezweifelte, unzerredete höhere Macht ist dazu in der Lage. Entweder habt ihr ein Fundament oder ihr habt nichts. Und dass ihr eigentlich nichts habt, zeigt sich das nicht an der permanenten Unruhe, die euch umtreibt, am Zwang zu ständigem Wirtschaftswachstum, an der unablässigen Sucht nach Neuem, an der gigantischen Unterhaltungs-, Ablenkungs- und Zerstreuungsmaschinerie der Massenmedien, ohne die ihr euer Leben gar nicht mehr aushaltet? Klammert ihr euch nicht an diese Maschinerie, als wäre sie ein Gott, obwohl ihr genau wisst, dass sie keiner ist? Verrät nicht gerade euer Versessensein auf die flimmernde Unterhaltungs- und Spaßwelt, wie hohl und leer ihr innerlich seid: dass ihr in einer zutiefst nihilistischen Kultur lebt?“⁷

Ist das die Alternative: Religiöser Fundamentalismus oder Nihilismus? Lässt sich nur mittels Religion Stand gewinnen im Vergänglichen und Unbeständigen? Wenn es zutrifft, dass Religion existentielle Gewissheiten in Bezug auf die Akzeptanzbedingungen des Daseins offeriert, dann beansprucht sie offenkundig etwas zu vertreten, was jenseits des Beliebigen und bloß Relativen zu orten ist. In der Tat kennzeichnet Religion eine „Radikalität“, die der Moderne abhanden gekommen ist. Im Religiösen geht es um Elementares und Fundamentales, um das Wurzelwerk menschlicher Existenz.⁸ Hier geht es um die Frage, auf welche Grundlage man das Leben stellen kann, um dauerhaft zu sich selbst und zu anderen stehen zu können. Hier artikuliert sich die Überzeugung, eine solche unhintergehbare Basis entdeckt zu haben. Auf diesen Aspekt deuten bereits die hebräischen Entsprechungen für das Wort „glauben“ hin:⁹

- „*aman*“ = fest sein, gegründet sein, sich auf etwas stellen;
- „*batah*“ = auf etwas hoffen, vertrauen;
- „*hasah*“ = sich bergen, Zuflucht nehmen;
- „*emunah*“ = Festigkeit, Sicherheit;

Glauben bedeutet: in etwas Stand gewinnen, das dem eigenen Leben Bestand, Dauer und damit Identität gibt. Glauben bedeutet das Finden einer Bleibe für das menschliche Dasein. Diese Bleibe muss etwas Beständiges sein, das die Zeit überdauert. Für dieses Beständige kann darum auch und erst Wahrheit beansprucht werden. Wahr ist nur das Bleibende und Dauerhafte, nicht das Vergängliche und Veränderliche, das nicht mit sich identisch bleibt und weder sich noch anderen treu sein kann. Wahr ist, worauf man etwas gründen kann; wahr ist, was etwas aushält, worauf man sich verlassen kann in guten wie in schlechten Tagen, im Leben und im Sterben.

Offensichtlich ist das Assoziationsfeld und Wortfeld des „Fundamentalen“ unausweichlich, wenn man Religion und Glaube bestimmen will. Daher liegt die Frage nahe: Ist Religion nicht ohne einen fundamentalistischen Grundzug denkbar? Ist Religion nicht gerade durch ihn konstituiert, so dass fundamentalistische Bewegungen diesen Grundzug nicht verzerren und entstellen, sondern ihn nur deutlich herausstellen?¹⁰ Gehört es nicht zur Logik und Struktur religiöser Überzeugungen, dass ihr Inhalt nicht zur Disposition gestellt

werden kann? Ist es nicht ein Charakteristikum religiöser Menschen, dass sie sich ihrer Überzeugungen so gewiss sind, dass sie darauf nichts kommen lassen? Findet man nicht bei ihnen eine Haltung, die ein vermeintlich der diskursiven Vernunft überlegenes Wissen über die Rätsel des Lebens zur Grundlage von Rücksichtslosigkeit gegenüber Andersdenkenden und Unbarmherzigkeit gegenüber Andersgläubigen macht?¹¹ In welchem Verhältnis steht dann aber die von Religionen oft für sich beanspruchte moralische Kompetenz zum Humanitätsideal der Moderne, das auf Toleranz und Pluralitätsfähigkeit nicht verzichten kann?

Es versteht sich von selbst, dass angesichts der Komplexität dieser Fragen der folgende Gedankengang nicht mehr als eine Skizze für eine Strategie sein kann, theologisch offensiv mit religiöser Fundamentalismuskritik umzugehen. Dabei darf es nicht bloß darum gehen, überzogene Vorwürfe zurückzuweisen. Wo ein Opponent etwas Richtiges erkannt hat, ist ihm auch Recht zu geben. Wo dies geschieht, sinken keineswegs die Aussichten, für Gegenargumente Gehör zu finden.¹²

2. „Fundamentalismus“: Eine „christliche“ Kategorie?!

Die christliche Theologie ist gut beraten, wenn sie bei der Sondierung einer möglichen fundamentalistischen Grundierung und Imprägnierung des Religiösen nicht bloß auf aktuelle Auswüchse im Islam eingeht. Dies verstellt nicht nur den Blick auf analoge Phänomene im Christentum, sondern lässt auch außer Acht, dass der Terminus „Fundamentalismus“ christlicher Provenienz ist. Sein Geburtshelfer ist Lyman Stewart, ein streng protestantischer Ölmillionär, der sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts als Sponsor einer populärwissenschaftlichen bibeltheologischen Schriftenreihe betätigt und ihr den programmatischen Titel *The Fundamentals* gibt. Sie erhält die Vorgabe, möglichst für jeden verständigen Menschen klar herauszuarbeiten, worauf in der Zeit des großen sozialen und mentalen Umbruchs einzig unbedingter Verlass sei, nämlich auf Gottes in der Bibel aufbewahrtes Wort. Und um sicher zu stellen, dass dieses Wort auch für

alle Zeitgenossen erschwinglich ist, ordnet Stewart die freie Verteilung an jeden Pastor, Missionar, Theologieprofessor, Theologiestudenten, College- und Sonntagsschullehrer in der englischsprachigen Welt an. Publiziert werden insgesamt etwa drei Millionen Einzelbände. Wie das Bestehen auf unverbrüchlicher Gültigkeit und Wahrheit der heiligen Schrift das gedankliche Zentrum der neuen Schriftreihe ist, so wird die Reihe selbst allmählich zum Sammelbecken all der protestantischen Strömungen, die die moderne industrielle Welt als Ausverkauf ihres Glaubensfundaments erfahren.¹³

„Fundamentalist“ ist zunächst jedoch kein Schimpfname für verbohrt Fanatiker, sondern eine ehrenvolle Selbstbezeichnung. Ihn legen sich Menschen zu, die noch Grundsätze haben und keine charakterlosen, haltlosen Gesellen sein wollen, wie sie die moderne Lebensweise massenhaft produziert. Allerdings wird diese Prinzipienfestigkeit sehr rasch zum Kern einer kulturellen Generalopposition. Das Milieu, das sich um *The Fundamentals* formiert, ist ein protestantisches Protestmilieu, das Front macht gegen Ergebnisse der Naturwissenschaft (z. B. Evolutionstheorie) und historisch-kritischen Forschung (z. B. liberale Theologie und Exegese), die geeignet scheinen, die Ordnung der Welt aus den Fugen zu heben. Ihnen stellt man die Liste christlicher „Fundamentals“ gegenüber:

1. die wörtlich-buchstäbliche, irrtumslose Unfehlbarkeit der Bibel;
2. das Festhalten an der wahren Gottheit und jungfräulichen Geburt Jesu, am stellvertretenden Sühneopfer durch sein Blut und seine leibliche Auferstehung;
3. die Wiederkunft Christi auf Erden, die teils als apokalyptisch unmittelbar bevorstehend, teils als Wiederkehr zu einem tausendjährigen Zwischenreich, als „chiliasmisch“ verstanden wird (gegen eine liberale Theologie, die den Reich-Gottes-Gedanken innerweltlich als fortschreitende Kulturentwicklung des Christentums versteht);
4. die Ablehnung der Ergebnisse der modernen Wissenschaft, auch außerhalb der Theologie, die solchem Bibeldglauben widersprechen;
5. der Ausschluss aller, die solchen „Fundamentalismus“ nicht teilen, vom Status eines wahren Christen.

Beim religiösen Fundamentalismus handelt es sich offensichtlich um eine Reaktion auf Bedrohungs- und Enteignungserfahrungen im Kontext von Modernisierungs- und Rationalisierungsphänomenen.¹⁴ Reagiert wird darauf meist mit den Mitteln des moralischen Rigorismus, des doktrinären Dogmatismus bzw. Fideismus und der sozialen „Exklusion“. Dabei werden bestimmte Glaubensinhalte gegenüber kritisch-rationaler Prüfung immunisiert, anstatt darauf zu setzen, dass man das, was man glaubt, auch widerspruchsfrei denken kann. Zudem wird beansprucht, Vernunftserkenntnis (z. B. Fragen der Kosmogonie und Evolution) durch Glaubenserkenntnis ersetzen zu können. Zur Sicherung ihres Bestandes von Glaubenssätzen greifen Fundamentalisten zum Mittel des Denkverbotes. Um vom Glauben den Zweifel auszuschließen, grenzen sie die Zweifelnden aus der Gemeinschaft der Glaubenden aus. Vor unbezweifelbaren Glaubenssätzen soll wieder „alles Fragen Halt machen, damit sie absoluten Halt geben können, genauso wie vor ihnen wieder alles andere relativ werden soll, damit sie der Relativierung entzogen bleiben. Die Argumente, Zweifel, Interessen und Rechte desjenigen, der sich nicht auf ihren Boden stellt, sollen nicht mehr berücksichtigt werden.“¹⁵

Als Krisenreaktion auf die Verunsicherungen der Moderne mag ein solcher Fundamentalismus zunächst „nur“ als ein Epiphänomen des Religiösen erscheinen und die eingangs skizzierte Problematik wäre damit entschärft. Nicht ein religiöses Verhältnis selbst hätte einen fundamentalistischen Grundzug, sondern nur bestimmte Ausdrucksweisen dieses Verhältnisses. Die fundamentalistische Anfrage an die Religion aber reicht tiefer. Sie betrifft vor allem das Unbedingtheitsmoment, das religiöse Erfahrungen und Gewissheiten auszeichnet. Deshalb ist eigens zu reflektieren, ob nicht das gerade das, was das Religiöse konstituiert, Religionen anfällig und empfänglich macht für Fundamentalismen.

3. „Ergriffenheit“ als Modus religiöser Gewissheit: Logik und Struktur religiöser Erfahrungen

Als elementare Bestimmung religiöser Erfahrungen bietet sich die Kategorie der „Ergriffenheit“ an. Von einer „religiösen“ Erfahrung kann man sprechen, wenn eine Person sich als „ergriffen“ erlebt von einer Wirklichkeit, über die sie selbst nicht verfügen kann. Sie erfährt sich „berührt“ von dem, an das sie selbst nicht Hand anlegen kann. Dabei kann sich im Bezug auf das Unverfügbare eine Sinn- und Identitätserfahrung einstellen, so dass das religiöse Subjekt von sich sagen kann: „Ich werde meiner selbst gewiss und gewahr durch etwas, dessen ich nicht Herr werde. Dasjenige, dessen ich nicht Herr werde, lässt mich über mich selbst Herr werden.“ Die Strukturmomente dieser Erfahrung finden sich etwa in den alttestamentlichen Offenbarungs- und Erwählungserzählungen (vgl. Berufung des Mose in Ex 3,1ff.). Hier wird die Erfahrung eines zugleich Anziehenden und Befremdenden („brennender Dornbusch“) zum Auslöser einer Selbstfindung und Beauftragung, in der ein Mensch die Bestimmung seines Lebens findet, ohne dass das Moment des Anziehenden und Befremdenden jemals aufgehoben wird. In religiösen Erfahrungen wird der Mensch von einer Wirklichkeit „gepackt“, nach der er von sich aus auslangt, die aber sein Fassungsvermögen übersteigt. Ergriffenheit gibt es daher nur als Sich-ergreifen-lassen; selbst greifen kann der Mensch nur nach dem, was seinerseits schon ihn ergreift.¹⁶ Es greift in seine Lebensbezüge ein, ohne ein Teil seiner Lebensverhältnisse zu sein oder zu werden.

Verlaufsform und Gehalt dieser Erfahrung sind näherhin mehrfach durch „Unbedingtheit“ gekennzeichnet: Was den Menschen hierbei angeht, ist dasjenige, das nichts „Dingliches“ oder etwas Bedingtes ist, sondern die „Bedingung“ der Möglichkeit für ein Verhältnis des Menschen zu seinen Lebensverhältnissen, das diese Lebensverhältnisse zugleich transzendiert.¹⁷ Dieses Unbedingten wird man nur gewahr und gewiss in der Weise des kategorischen Angewandenseins und Angerufenseins. Der Wahrnehmungsakt ist dabei ineins ein Akt der Selbstwahrnehmung („es geht *mich selbst*, *mein Selbst* unbedingt an“), der Wahrnehmung von Andersheit („ich werde von

einem unbedingten *Anderen* angegangen“), gegenüber der sich das Subjekt nichts „ausbedingen“ kann. Hinzu kommt der Eindruck, dass die Begegnung mit unbedingter Andersheit sich anders vollzieht als jede andere Begegnung mit Anderen/m in dieser Welt (d. h. sie ist gegenüber diesen Andersheiten inkommensurabel, von ihnen her nicht ableitbar und insofern selbst *un-bedingt*). Das solchermaßen Unverfügbare muss daher auch dort, wo der Mensch ihm nachsinnt, in seiner Unverfügbarkeit anerkannt bleiben und behält den Charakter des Unergründlichen und Unbegreiflichen. Eben dies macht ja auch die Logik religiöser Erfahrungen aus: Zur (Selbst-)Transzendenz erheben kann den Menschen nur das je Größere, das über alles Welt-hafte erhaben bleibt. Seine Bedeutung ist nicht mit anderen Größen verrechenbar. Darum hält es der religiöse Mensch „heilig“ und drückt dies in unterschiedlichen Formen und Praktiken aus.

Aber genau hier setzt die fundamentalistische Versuchung (je)der Religion ein. Sie will einerseits bezeugen, wovon der Mensch ergriffen ist und muss es zugleich als unbegreifbar beschreiben. Sie will manifestieren, was den Menschen ganz erfasst, und muss es zugleich als unfassbar verstehen. Fundamentalistisch wird die Religion dort, wo sie diesen Unterschied nicht mehr wahr, d. h. wenn sie nicht mehr deutlich macht, dass das Heilige nur dort ist, wo es sich zugleich entzieht. Fundamentalistisch wird eine Religion dann, wenn sie für ihre Symbole, Schriften und Lehren, die auf das Unantastbare verweisen, selbst Unantastbarkeit postuliert.¹⁸

Durchgängig findet sich in allen Religionen eine hohe Sensibilität für Rang, Wert und Würde des Heiligen und für die Bedeutung, sich dessen als würdig zu erweisen. In allen Angriffen auf sein Bemühen, dieses Heilige in seinem Leben zu (ver)ehren, sieht der religiöse Mensch daher Versuche, seine Erhabenheit und Würde zu relativieren. Werden seine Gebete, Riten und Traditionen verächtlich gemacht, bedeutet das eine Verachtung dessen, was für ihn über alle Zweifel erhaben ist. Diese Verachtung erlebt er an sich als das Verächtlichmachen seiner Person und religiösen Praxis umso intensiver, je mehr die Beziehung zum Heiligen für ihn sinn- und identitätsstiftend ist und eine Quelle seiner Selbstwertschätzung bildet. Daher

rührt in vielen Religionen das Bestreben, mit Verboten und Sanktionen auf jeden Versuch zu reagieren, dem Heiligen zu nahe zu treten. Bisweilen wird diese Tabuzone so weit ausgedehnt, dass jegliche kritische Anfrage an Leben und Lehre einer Religion im Ansatz unterbunden werden. Aus der Überzeugung, dass ein religiöser Glaube „höher“ sei als jede Vernunft, wird dann rasch geschlossen, dass jede Beschäftigung mit kritischen Anfragen „unter seiner Würde“ oder gar ehrverletzend sei. Von solchen fundamentalistischen Immunsierungsstrategien zu unterscheiden sind religiöse „Bilderverbote“ – wie sie etwa im Alten Testament begegnen (Ex 20,4; Dtn 4,16f.). Sie folgen gerade nicht einer fundamentalistischen Logik; sie sind keine Denkverbote. Sie wollen nicht Kritik von außen unterbinden, sondern zur religiösen Selbstkritik anleiten. Sie halten das Bewusstsein wach, dass alle Vergegenwärtigungen des Heiligen ihm letztlich nicht angemessen sein können. Darum muss es in jeder religiösen Ästhetik und Symbolik Leerstellen geben, die *nicht* ausgefüllt werden dürfen – als „Platzhalter“ für das Nichtdarstellbare.¹⁹

Dem säkularen Denken sind diese Vorstellungen zunehmend fremd geworden. Es ist geprägt von dem Wissen um die Kontingenz, Vorläufigkeit und Relativität all dessen, was der Mensch als etwas Absolutes, Definitives und Unverfügbares ausgegeben hat. Geblieben ist ihm allein der Gedanke der menschlichen Würde, die dem Menschen nicht über gesellschaftliche Konventionen *zuerkannt* werden kann, sondern als ihnen vorausliegend *anzuerkennen* ist. In religiösen Traditionen begegnet ihm nun die Überzeugung, dass auch das moralische Bewusstsein ohne den Gedanken des Unverfügbaren und Unantastbaren nicht auskommt. Eben diese Gemeinsamkeit religiösen und ethischen Denkens könnte ein säkulares Bewusstsein zum Anlass nehmen, religiöses und fundamentalistisches Denken nicht gleichzusetzen. Dann könnte vielleicht auch ein Grundzug der Religion rehabilitiert werden, der darin besteht, das Relativieren zu relativieren. Religion sucht nach dem Unverrechenbaren, Indisponiblen und Unabdingbaren, von dessen Anerkennung ein menschenwürdiges Dasein lebt. Säkulares Denken steht in der Versuchung, dies für borniert und angesichts des status quaestionis mancher philosophischer Diskurse für anachronistisch zu halten.²⁰ Dort wird dafür geworben,

dass man alles von mehreren Seiten sehen kann und sehen muss, dass es für menschliches Erkennen und Handeln nur fallible und kontingente Standards gibt erst recht in Fragen der Moral und der Religion.²¹ Um des Menschen willen dürfe man sein Dasein nicht unter starre Prinzipien und Gesetze zwingen. In Fragen der Moral sei es also ein Gebot der Humanität, alles von mehreren Seiten zu sehen. Aber stimmt das wirklich? Ist es human, Auschwitz von mehreren Seiten zu sehen – oder das Napalm auf der Haut von Kindern, die von Giftgas vergiftete Lunge eines irakischen Kurden, die von einem Attentat zerrissenen Körper in der Londoner U-Bahn? Gibt es nicht Unrecht, das niemals Recht werden kann? Gibt es nicht Rechte, die nicht zur Disposition stehen und allem Relativieren entzogen sind? Und ist es nicht um die Humanität einer Kultur geschehen, wenn dieses Unverfügbare ausgeblendet wird?²²

4. Säkulare Anschlussfähigkeit des Glaubens: Sicherung von Humanität jenseits von Fundamentalismus und Relativismus

Die Erfahrung des Unbedingten ist ebenso konstitutiv für den christlichen Glauben wie für jede Ethik, der es um die Sicherung der Menschenwürde geht. Die Grundaussage des Christentums besteht in der Zusage, dass sich der Mensch als Adressat einer unbedingten Zuwendung Gottes verstehen darf. Es antwortet damit auf die Grundfrage des Menschen, wie er in einer endlichen und vergänglichen Welt zu sich stehen kann, worin er Stand gewinnen kann, worauf er sich im Leben und Sterben verlassen kann. Es geht dem Christentum um den Widerspruch zu der zunächst einleuchtenden Behauptung, dass der endliche Mensch angesichts seines befristeten und begrenzten Daseins eigentlich ein Nichts und Niemand ist. Dagegen setzt es die Überzeugung: Unbedingten Sinn und Wert hat etwas in der Welt nur dann, wenn es seinen Grund nicht in der Welt hat, wenn es nicht zurückgeführt werden kann auf Maß, Zweck und Größe dessen, was Menschen einander geben oder nehmen können. Unbedingt ist die Anerkennung menschlicher Würde, wenn ihr Maßstab nicht ver-

lagert wird in das Umfeld der endlichen, bedingten und kontingenten Vollzugsbedingungen des Menschseins.

Das Christentum behauptet und bezeugt eine Zuwendung Gottes zum Menschen, die nicht am Menschen Maß nimmt, nicht an seiner Leistungsfähigkeit, nicht an seiner Intelligenz, nicht an seiner moralischen Qualität. Unbedingt ist die Anerkennung des Menschen nur, wenn sie maßlos ist. Maßlos ist sie, wenn sie grundlos ist, d. h. wenn an sie nicht an Vor- und Nachbedingungen geknüpft ist, wenn sie ohne Hintergedanken und Nebenabsichten geschieht. Jemanden grundlos ins Leben zu rufen und am Leben zu erhalten, ist identisch mit dem Vollzug der unbedingten Bejahung. Wer eine Person unbedingt bejaht, will nichts von ihr, sondern für sie: dass sie *ist*, dass sie *frei* ist und sich zu *eigen* ist. Gerade diese Grundlosigkeit markiert eine Freiheits-, Identitäts- und Sinnbedingung menschlicher Existenz. Allein ein Dasein, das allen Zweck- und Nutzenbestimmungen enthoben ist, ist sich wirklich ganz gegeben, frei überantwortet und kann Zweck an sich selbst sein. Grundlos und zweckfrei existieren zu können, ist mithin das Erste und Beste, was dem Menschen widerfahren kann.²³

Nur wer zweckfrei existiert, kann autonom Zwecke setzen. Die Erhaltung einer zweckfreien menschlichen Existenz ist die zentrale Akzeptanzbedingung des Daseins. Sie gibt allen weiteren Zwecksetzungen im Bereich der Technik, Wirtschaft und Politik erst Sinn. Für die Unverzwecklichkeit des Daseins einzutreten ist darum auch die erste sozio-kulturelle Funktion von Religion. Um sie zu erfüllen, muss sie sich ihrerseits vor Verzweckungen und Instrumentalisierungen freihalten.

Die soeben skizzierte These kann zur der Schlussfolgerung (ver)führen, man brauche Religion aus Gründen der Humanität bzw. außerhalb der Religion oder eines Gottesverhältnisses sei die unbedingte Anerkennung von Menschenwürde in ihrer letzten Tiefe gar nicht lebbar und vollziehbar. Religion sei somit aus Gründen der Moral notwendig. Mit eben dieser These setzt sich das Christentum sogleich dem Verdacht des religiös-ethischen Fundamentalismus aus. Denn als fundamentalistisch gilt die Einstellung, man könne die soziale Geltung von Werten und Normen auf ein Fundament gründen, das nicht die

Vernunft gelegt hat. Fundamentalistisch ist die Auffassung, eine weltanschauliche Tendenzgemeinschaft sei allein in Besitz der Maßstäbe moralisch richtiger Erkenntnis. Fundamentalistisch ist die Behauptung, es gäbe moralische Gehalte, die jeder rationalen Überprüfung und Kritik vorausliegen. Dagegen steht die Einsicht der Moderne, dass gerade die ethische Qualität einer Handlung davon bestimmt ist, dass das moralische Subjekt kraft eigener Vernunft Einsicht dem Gesollten zustimmen kann, und dass allen nur das zumutbar ist, was allgemein gerechtfertigt werden kann.

Diesem Einspruch wird eine christliche Ethik zweifellos zustimmen müssen. Auch für Christen ist die Erkenntnis einer sittlichen Forderung eine Sache der Vernunft, die unabhängig von ihren Glauben als gültig erweisbar sein muss.²⁴ Keineswegs behauptet eine christliche Ethik, Religiosität garantiere Humanität oder Moralität sei außerhalb eines bewusst vollzogenen Gottesglaubens nicht möglich.²⁵ Dass ein Gottesverhältnis der Entdeckungszusammenhang für die Überzeugung ist, es sei widersprüchlich, den Maßstab für die Unbedingtheit der Menschenwürde in den endlichen, bedingten und kontingenten Vollzugsbedingungen des Menschseins zu suchen, bedeutet keineswegs, dass es auch als alleiniger Begründungszusammenhang eines unbedingten moralischen Sollens behauptet wird. Ein solche Schlußfolgerung würde Genese und Geltung moralischer Normen miteinander vermischen. Fundamentalistisch wäre es, den Gottesglauben zur logischen Voraussetzung für die Geltung moralischer Normen zu machen. Nicht weniger prekär ist es, beim Aufstellen von moralischen Maßstäben nicht Maß zu nehmen am Unbedingten. Wo das versucht wird, setzt der ethische Relativismus ein, der ebenso fatal ist wie der Fundamentalismus.

5. Abseits der Instrumentalisierung: Die „andere“ Religionsfreiheit

Die These von der logischen Nichtnotwendigkeit des Glaubens an Gott für die Begründung moralischer Normen ist kein dem Christentum von der Moderne aufgezwungenes Zugeständnis. Sie ist dem

Glauben selbst eigen, denn sie resultiert aus dem Selbstverständnis des Christentums und der theologischen Rede von der Grundlosigkeit des Daseins. Hier wird die Logik der Brauchbarkeit und Notwendigkeit ja gerade gesprengt und transzendiert. „Notwendigkeit“ ist eine für das Christentum und seine Botschaft höchst unangemessene Kategorie. Wenn das Christentum nur solange für die Unverzweckbarkeit des menschlichen Daseins eintreten kann, wie es selbst unverzweckbar bleibt, muss es sich auch einer Instrumentalisierung zum Zwecke der Moralbegründung entziehen. Auch in dieser Frage muss buchstäblich Religionsfreiheit bestehen.

Daraus folgt allerdings nicht, jeden Verweis auf die moralische Relevanz eines religiösen Verhältnisses zu den menschlichen Lebensverhältnissen auszuschlagen. Religion würde aber zur Dublette der Moral, wenn man es dabei beließe. Vielmehr gilt: Religion kann nur so lange jene Bedeutung haben, die ihr z. B. aus ethischen Überlegungen zugeschrieben wird, wie sie nicht mit dieser Bedeutung identifiziert bzw. auf diese reduziert wird. Nur so wird man auch dem Selbstverständnis religiöser Subjekte gerecht. Diese beziehen sich gerade in den elementaren Formen religiöser Praxis (z. B. Anbetung, Kontemplation) auf eine Wirklichkeit, deren Realität und Relevanz nicht identisch ist mit der Realität und Relevanz der (Aus)Wirkungen und Folgen, die sich aus ihrem Verhältnis zu dieser Wirklichkeit ergeben.

Für das Christentum lässt sich dieser Sachverhalt im Blick auf sein spezifisches Gottesverständnis erläutern. Der christliche Glaube besteht in einem Bekenntnis zu Gott, dessen Bedeutung „jenseits“ funktionaler Notwendigkeiten liegt. Nur dann ist seine Wirklichkeit unbedingt, wenn er nicht um etwas anderes willen notwendig ist, sondern gerade unabhängig von diesen Notwendigkeiten zu denken ist. Für das moderne säkulare Denken ist „Notwendigkeit“ hingegen eine mehrstellige Größe: Etwas ist notwendig, d. h. unersetzbar, unausweichlich oder unabdingbar immer in Relation zu einer anderen Größe. Eine notwendige Größe setzt hinsichtlich ihrer (funktionalen) Notwendigkeit immer eine andere Größe voraus, deren unabdingbare Ursache oder zwangsläufige Folge bzw. Wirkung sie ist. Etwas ist notwendig, um einen bestimmten Zweck zu realisieren, eine bestimmte

Wirkung zu erzeugen oder eine Lücke in einem Kausalzusammenhang zu schließen. Hier besteht ausschließlich eine „bedingte“, niemals eine „schlechthinnige“, voraussetzungslose oder unbedingte Notwendigkeit. Das Notwendige bemisst sich nach der Abhängigkeit eines Resultats von einer für sein Entstehen erforderlichen Bedingung. Diese Bedingung ist somit nur in der Hinordnung auf eine andere Größe unabdingbar und nur insofern notwendig, damit bzw. wenn diese andere Größe ist bzw. sein soll, von der nicht auszumachen ist, ob sie unter irgendeiner Rücksicht selbst notwendig ist. In diesem Kontext schließt Notwendigkeit die Hinordnung auf Kontingentes ein. Mit dieser Art von Notwendigkeit das Reden von Gott zu verknüpfen, hat die Moderne als überflüssig erwiesen. Mit dieser Logik konkurriert aber auch die christliche Überzeugung, dass Gott nicht für etwas anderes oder um eines anderen willen notwendig ist, sondern gerade unabhängig von diesen Notwendigkeiten zu denken ist; wenn man angemessen von ihm reden will. Eben dies macht seine Göttlichkeit aus. Er ist um seiner selbst willen „interessant“, unverzweckbar und innerweltlich nicht funktionalisierbar oder zu instrumentalisieren.²⁶

Der Glaube an Gott, der schlechthin unbedingt ist und nicht in Bezug auf etwas anderes unbedingt notwendig erscheint, widerspricht einer Deutung, die ihn erfasst und beschreibt als eine Option, „die um eines außerhalb ihrer selbst liegenden Zweckes, einer Funktion, die sie mehr oder weniger gut erfüllt, mehr oder weniger empfehlenswert wäre.“²⁷ Was um seiner selbst willen belangvoll ist, muss aber nicht belanglos sein für etwas von ihm Verschiedenes. Es ist keineswegs folgenlos oder nutzlos, sich für das Unverzweckbare zu interessieren.²⁸ Die Konsequenz dieses Gottesverständnisses ist im Bereich der Moral die Ausbildung eines Bewusstseins, das unterscheiden kann zwischen dem, was Mittel zum Zweck und was Zweck an sich selbst sein kann. Dieses Bewußtsein führt ebenso zur Unterscheidung zwischen dem, was „gut für etwas“ und was „in sich gut“ ist. Nützlichkeit kann nicht der alleinige oder letzte Maßstab eines Verhältnisses zur Wirklichkeit und zu den Mitmenschen sein. Die Liebe zu einem anderen Menschen macht nur und so lange glücklich, wie der/die andere nicht nur zum Zwecke der jeweils eigenen Beglückung geliebt wird. Es gibt wohl-

tuende Konsequenzen menschlicher Vollzüge, die sich nur dann einstellen, wenn nicht sie selbst, sondern das von ihnen Verschiedene, das ihnen Vorausgehende, um seiner selbst willen gesucht wird.

Anmerkungen

¹ G. Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München/Wien 2004.

² Zur theologischen Aufarbeitung dieser These siehe K. v. Stosch, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz* 2001.

³ Vgl. hierzu ausführlicher H.-J. Höhn, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2007; Ders. (Hg.), *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt 1996.

⁴ Vgl. hierzu etwa H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln 1986, 107–125.

⁵ Vgl. H.-J. Höhn, *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 1998.

⁶ Zu einer Erstinformation über dieses Phänomen vgl. etwa C. Six u. a. (Hg.), *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*, Innsbruck/Wien/München 2006; St. Alkier u. a., *Religiöser Fundamentalismus. Analysen und Kritiken*, Stuttgart 2005; K. Salamun, *Fundamentalismus „interdisziplinär“*, Münster 2005; K. Kienzler, *Der religiöse Fundamentalismus*, München 2002.

⁷ Ch. Türcke, *Fundamentalismus – maskierter Nihilismus*, Springe 2003, 11ff.

⁸ Vgl. H.-J. Höhn, *Zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins*, Würzburg 2001.

⁹ Vgl. hierzu u. a. O. H. Pesch u. a., Art. „Glaube“, in: *LThK*³ IV, 666–691.

¹⁰ Da es im Folgenden um den Fundamentalismus als „religionsendogenes“ Phänomen geht, wird auf die Frage nach „exogenen“ (z. B. politischen) Faktoren seiner Verbreitung nicht näher eingegangen. Vgl. dazu etwa M. Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München ²2001; H. Bielefeldt/W. Heitmeyer (Hg.), *Politisierter Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt 1998.

¹¹ Vgl. hierzu etwa G. Collet/J. Estermann (Hg.), *Religion und Gewalt*, Münster 2002.

¹² Dass die „Apologie“ im Kontext der Religionskritik nicht nur darin bestehen muss, auf Anfragen zu reagieren, sondern auch den Kritiker zur Rede

zu stellen, unterstreicht H. Gasper, Art. „Apologetik“, in: H. Baer u. a. (Hg.), *Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen*, Freiburg/Basel/Wien 2005, 69–73.

¹³ Vgl. G. Marsden, *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism (1870–1925)*, New York 1980.

¹⁴ Vgl. hierzu G. Küenzlen, *Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne*, München 2003, 49: „Es geht im Fundamentalismus um *religiös* begründeten, reaktiven Widerstand gegen modernitätsbestimmte Transformationen der Religion, in der man sich einst heimisch wußte. Denn auch die überlieferten Religionen bleiben von der Umschmelzungsdynamik der modernen Rationalität nicht unberührt. Hiergegen weiß sich der Fundamentalismus zu Widerstand und Kampf aufgerufen – aus religiösem Antrieb. Wie immer man in diagnostischer Außenbetrachtung die Verwandlung von Religionen in ihrer Begegnung mit der Moderne sozial- und religionswissenschaftlich oder auch theologisch deuten und bewerten mag: Für den „Fundamentalisten“ geht es um die Verteidigung seiner religiösen Wahrheit, die ihm im Ansturm der modernen Gestaltungsmächte, durch Pluralismus, durch Relativismus, durch Historismus und Autoritätsvernichtung bedroht erscheint. Ebenfalls zeigt der weitere Blick auf den nordamerikanisch-protestantischen Fundamentalismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein weiteres Merkmal fundamentalistischer Bewegungen, nämlich ein bestimmtes Verhältnis von *Religion und Politik*. Im Gegensatz zur religiösen Weltablehnung und zum daraus resultierenden politischen Quietismus ihrer Väter waren die Anhänger der fundamentalistischen Bewegungen in den USA angetreten *mit* der Überzeugung, daß die Politik im Sinne ihres fundamentalistischen Kanons christlich sein müsse, der Staat also z. B. in seinen Erziehungseinrichtungen biblisch-fundamentalistische Wahrheiten vom Menschen vertreten müsse. (...) Hier zeigt sich, was ein Merkmal fundamentalistischer Bewegungen in vielen ihrer Ausprägungen darstellt: Der unmittelbare Geltungsanspruch der *religiösen* Wahrheit für das *politische* Handeln. Im Kern geht es um den Traum einer religiös begründeten *societas perfecta*.“

¹⁵ Th. Meyer, *Fundamentalismus. Die andere Dialektik der Aufklärung*, in: Ders. (Hg.), *Fundamentalismus in der modernen Welt*, Frankfurt 1989, 18. Vgl. auch Ders., *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Reinbek 1989.

¹⁶ Eine reiche Phänomenologie entsprechender Beispiele zusammen mit philosophischen und sozialpsychologischen Reflexionen zum Charakter dieses „aktiven Passivs“ findet sich bei H. Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt 1997; Ders., *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg/Basel/Wien 2004, 11–31.

¹⁷ Zum Ganzen vgl. auch M. Enders/H. Zaborowski (Hg.), *Phänomenolo-*

gie der Religion, Freiburg/München 2004; F. Ricken (Hg.), *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, Stuttgart 2004.

¹⁸ Vgl. J. Werbick (Hg.), *Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung*, Freiburg/Basel/Wien 1991; J. Niewiadomski (Hg.), *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft*, Thaur ³1989.

¹⁹ Vgl. hierzu E. Nordhofen (Hg.), *Bilderverbot: Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, Paderborn 2001; Ders., *Der Fromme hat kein Bild. Ikonoklasmus und Negative Theologie*, Stuttgart 1990; M. Brumlik, *Vom theologischen Sinn des Bilderverbots*, in: Ders., *Schrift, Wort und Ikone*, Frankfurt 1994, 27–60; H.-J. Höhn, *Verbieten? Bilder? Theologisch-ethische Aspekte des „Bilderverbots“*, in: G. Frankenberger/P. Niesen (Hg.), *Bilderverbot*, Münster 2004, 42–69.

²⁰ Vgl. auf dieser Linie etwa F. J. Wetz, *Die Würde der Menschen ist antastbar*, Stuttgart 1989.

²¹ Vgl. hierzu exemplarisch R. Rorty/G. Vattimo, *Die Zukunft der Religion*, Frankfurt 2006, bes. 45–47.

²² In der Enzyklika „*Fides et ratio*“ (1998) von Johannes Paul II. wird in dieser Preisgabe das entscheidende Moment im modernen „Drama der Trennung von Glaube und Vernunft“ (nr. 45–48) gesehen. Diese Sichtweise begegnet auch durchgängig in vielen Schriften seines Nachfolgers Benedikt XVI.; vgl. etwa J. Ratzinger, *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, Freiburg/Basel/Wien ³2004; Ders., *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Freiburg/Basel/Wien 2005. Obwohl in diesen Texten kaum Ross und Reiter genannt werden, darf man annehmen, dass mit ihrer Relativismuskritik am ehesten Positionen gemeint sind, wie sie etwa vertreten werden von R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt ⁷2004; Ders., *Der Spiegel der Natur*, Frankfurt ⁵2000; Ders., *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt 2003.

²³ Vgl. hierzu ausführlicher H.-J. Höhn, *Wie viel bin ich wert?*, in: L. Bauer-ochse/K. Hofmeister (Hg.), *Was trägt mein Leben?*, Gütersloh 2003, 22–34.

²⁴ Vgl. hierzu A. Holderegger (Hg.), *Fundamente der Theologischen Ethik*, Freiburg/Fribourg 1996.

²⁵ Vgl. K. W. Merks, *Gott und die Moral. Theologische Ethik heute*, Münster 1999.

²⁶ Vgl. hierzu auch E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen ⁵1986, 16–44.

²⁷ J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg/Basel/Wien 2000, 68.

²⁸ Vgl. hierzu auch K. Rahner, *Die unverbrauchbare Transzendenz Gottes und unsere Sorge um die Zukunft*, in: Ders., *Schriften zur Theologie*. Bd. XIV, Zürich 1980, 405–421.