

RELIGIÖSE RELIGIONSKRITIK¹

Von

Ulrich H.J. Körtner

1. Religion, Theologie und Kritik

Kritik ist ein Moment aller Religion, jedenfalls aller Religionen, die prophetischen Charakter tragen oder doch ein prophetisches Moment aufweisen. Man denke nur an die Schriftprophetie Israels in alttestamentlicher Zeit. Immer wieder haben Israels Propheten, verbunden mit scharfer Sozialkritik, massive Kritik am religiösen Kult geübt.² Deuterjesaja, der zweite Jesaja, ergießt seinen beißenden Spott über die selbstgemachten Götterbilder und diejenigen, welche sie anbeten.³

Wenn wir über religiöse Religionskritik nachdenken, gilt es zu beachten, daß die Bibel – das Alte Testament nicht minder wie das Neue Testament – „nicht nur ein religiöses, sondern auch ein antireligiöses Buch“⁴ ist, wie Paul Tillich urteilt. „Die Bibel kämpft für Gott gegen die Religion“⁵, d.h. gegen Mythos und Kultus. Die „Entmythologisierung“, die von Rudolf Bultmann zum theologischen Programm erhoben worden ist,⁶ gibt es schon in der Bibel selbst *avant la lettre*. Man denke nicht nur an die bereits erwähnte ätzende Kritik Deuterjesajas an den Göttern der Umwelt Israels, sondern auch an die Schöpfungsgeschichte in Genesis 1. Die Gestirne sind keine Gottheiten mehr wie in anderen altorientalischen Schöpfungsmythen, sondern lediglich Leuchten, die Jahwe an den Himmel gesetzt hat. Auch das Neue Testament ist von scharfer Kritik an bestehenden Religionen durchzogen, und schon Jesus selbst kritisiert immer wieder die Praxis des Judentums seiner Zeit. Aber auch das Christentum selbst, sofern es Züge einer mythischen und kultischen Religion annimmt, ist schon im Neuen Testament Gegenstand der Kritik. Nicht nur, daß etwa Paulus an bestimmten Formen des Judenchristentums und seiner Forderung nach der Beschneidung von nichtjüdischen Christen oder an einem enthusiastisch-spiritualistischen Christentum in Korinth Kritik übt. Man kann

¹ Vortrag im Rahmen des Studentages „Religionskritik im 21. Jahrhundert“ am 6.3.2013 im Bildungshaus St. Virgil, Salzburg.

² Siehe z.B. Amos 5,21-27; Mi 6,6-8; Jes 1,11-15; 58,1-12.

³ Vgl. Jes 44,9-20.

⁴ P. Tillich, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen* (1962), GW 5, Stuttgart 1964, S. 51ff, hier S. 94.

⁵ Ebd.

⁶ Vgl. R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, hg. v. E. Jüngel (BEvTh 96), München 1988.

auch wie Tillich oder Bultmann in der johanneischen Theologie kultus- und mythoskritische Züge erkennen.⁷ Die Sakramente von Taufe und Abendmahl treten deutlich in den Hintergrund, und die futurische Eschatologie, welche die Wiederkunft Christi, Weltende und Jüngstes Gericht in mythischen Bildern ausmalt, wird von einer präsentischen Eschatologie marginalisiert, nach welcher sich Gericht und Auferweckung zum ewigen Leben bereits hier und jetzt im Akt des Glaubens ereignen. Doch auch wenn das Christentum, um noch einmal mit Tillich zu sprechen, „mehr sein will als eine Religion“⁸, ist seine fundamentale Kritik an aller Religion doch selbst eine Erscheinungsform von Religion. Sie bedient sich auf paradoxe Weise religiöser Mittel, religiöser Sprach- und Denkformen, um die Religion zu bekämpfen.

Immer wieder sind Religionen aufgrund neuer religiöser Erfahrungen oder theologischer Einsichten aus der kritischen Auseinandersetzung mit bestehenden Religionen entstanden. Das gilt für das Christentum ebenso wie für den Islam, aber auch für den Buddhismus. Reformbewegungen und religiöse Neuaufbrüche kommen in der gesamten Christentumsgeschichte bis in die Gegenwart vor. Immer wieder haben sie auch zu Kirchenspaltungen geführt, verbunden mit scharfer Kritik an jenen, welche den neuen Lehren nicht folgen wollten. Nicht zuletzt sind die Kirchen der Reformation aus einer religiösen Freiheitsbewegung und aus der Kritik an bestehenden kirchlichen Verhältnissen und Lehren hervorgegangen. Das protestantische Prinzip der *ecclesia semper reformanda* stellt die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen unter den Anspruch permanenter Selbstkritik und das heißt religiöser Religionskritik.

Religiöse Religionskritik begegnet uns einerseits in der Form der Kritik, die von einer bestimmten Religion an anderen Religionen geübt wird, andererseits aber auch als Kritik innerhalb einer bestimmten Religion. Im Unterschied zu areligiösen Formen der Religionskritik nimmt die religiöse Religionskritik keinen Standpunkt außerhalb jeglicher Religion ein, sondern kritisiert die eigene oder fremde Religion von einem religiösen Standpunkt aus und unterscheidet zwischen wahrer und falscher Religion. Sie stellt also nicht die Sinnhaftigkeit von Religion überhaupt in Frage, wohl aber die Sinnhaftigkeit oder Angemessenheit einzelner Erscheinungsformen von Religion.

Seit der Aufklärung sind nicht nur Formen der Religionskritik entstanden, welche konkrete Religionen, ihre Lehren und ihre Praxis radikaler Vernunftkritik unterziehen, um zum Konstrukt einer natürlichen Religion vorzustoßen, deren Wesenskern ein moralisch vernünftiger sein soll, sondern auch Formen einer noch radikaleren Kritik, welche Religion

⁷ Vgl. R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK 2), Göttingen ¹⁰1968, Nachdruck 1978; P. Tillich, a.a.O. (Anm. 4), S. 95.

⁸ P. Tillich, a.a.O. (Anm. 4), S. 94.

überhaupt als Irrtum, als Wahn und als etwas zu Bekämpfendes und zu Überwindendes ansieht. Religionen können darauf reagieren, indem sie entweder diese Spielarten radikaler Religionskritik ihrerseits mit allen Mitteln als Form des Irrtums oder der Bosheit bekämpfen oder aber, indem sie Wahrheitsmomente solcher Religionskritik in die eigene religiöse Sicht auf die Religion zu integrieren versuchen. Tatsächlich gibt es dafür aus der Geschichte des Christentums in der Moderne genügend Beispiele.

Eine wesentliche Rolle spielt dabei die Theologie. Theologie im christlichen Kontext ist die Selbstprüfung des christlichen Glaubens in einer wissenschaftlichen Form. Auch wenn moderne Theologie religionswissenschaftliche Elemente enthält, ist die Theologie als Ganze doch von Religionswissenschaft zu unterscheiden, weil sie die eigene wie fremde Religionen nicht von einem neutralen oder a-religiösen Standpunkt aus betrachtet, sondern explizit einen religiösen Standpunkt einnimmt. Sie beschreibt eben nicht nur die eigene Religion oder fremde Religionen, sondern sie bezieht Stellung. Sie verfährt nicht nur deskriptiv, sondern sie argumentiert normativ, mag dies auch noch so zurückhaltend geschehen. Theologie als Selbstprüfung des christlichen Glaubens unter historischen, systematischen und praktischen Gesichtspunkten ist ein unaufgebbares Moment des Glaubens. In ihr verhält sich der Glaube kritisch zu sich selbst. Theologie als Wissenschaft ist die institutionalisierte religiöse Religionskritik des Christentums, die sich in der Moderne ihrerseits zu a-religiösen oder antireligiösen Formen der Religionskritik verhalten muß. Theologische Religionskritik kann unter den Bedingungen der Moderne nicht einfach aus der Binnenperspektive des Glaubens geübt werden, sondern diese Binnenperspektive muß sich ausdrücklich zu den unterschiedlichen Außenperspektiven ins Verhältnis setzen. Die Aufgabe besteht nicht darin, eine Außenperspektive in die Binnenperspektive zu integrieren, sie also von einer Außenperspektive zu einem Moment der Binnenperspektive zu transformieren und damit als Außenperspektive zu beseitigen. Die Herausforderung liegt vielmehr darin, die Außenperspektive am Ort der Binnenperspektive so zur Sprache zu bringen, daß das Andere zur eigenen Perspektive als dieses gewahrt bleibt. Dabei setzt sich Theologie, wenn sie es ernst meint, immer wieder selbst aufs Spiel, weil ihr Nachdenken über Gott nicht mit der fraglosen Gewißheit seines Seins, sondern mit seinem Strittigsein konfrontiert.

Außerdem hat Theologie als religiöse Religionskritik zu bedenken, daß das Christentum nur im Plural von Christentümern existiert und daß es selbst innerhalb der verschiedenen Christentümer eine Pluralität von Perspektiven oder Gesamtinterpretationen des christlichen Glaubens und seines Verhältnisses zu anderen Religionen oder Weltanschauungen gibt. Religiöse Religionskritik bedeutet daher, daß auch diese anderen Perspektiven christlichen

Glaubens auf sich selbst, das heißt aber auch die Pluralität der Theologien, innerhalb einer konkreten Gestalt von Theologie thematisch werden. Das ist keineswegs immer eine harmonische Veranstaltung, in der sich die unterschiedlichen Sichtweisen des Christentums wechselseitig bereichern, sondern hier werden auch wechselseitig Einsprüche laut. Theologie als religiöse Religionskritik bearbeitet Erfahrungen von Differenz, und zwar auch Erfahrungen von solchen Differenzen, die sich – zumindest bis auf weiteres – nicht in einem Konsens aufheben lassen. Eine theologische Hermeneutik des Einspruchs setzt mit den von anderer Seite erhobenen Einsprüchen nicht bloß deshalb auseinander, um sie als unbegründet zu widerlegen, sondern um sie als Anstoß zur Selbstprüfung und Selbstkritik zu hören.

Religiöse Religionskritik im Sinne der Bereitschaft zur Selbstkritik ist ein unaufgebbares Moment von öffentlicher Religion⁹ und öffentlicher Theologie. Der Begriff Öffentliche Theologie oder *public theology* ist in den USA von Ronald Thiemann, Max Stackhouse, Don Browning und David Tracy in die Diskussion eingeführt worden, in Großbritannien von Duncan Forrester und Will Storrar, in Südafrika von John de Gruchy und Dirkie Smit, in Deutschland von Wolfgang Huber und Jürgen Moltmann.¹⁰ Der evangelische Theologe Wolfgang Vögele definiert öffentliche Theologie als „die Reflexion des Wirkens und der Wirkungen des Christentums in der Öffentlichkeit in die Gesellschaft hinein“. Sie ist für Vögele sowohl „die Kritik und die konstruktive Mitwirkung an allen Bemühungen der Kirchen, der Christen und Christinnen, dem eigenen Öffentlichkeitsauftrag gerecht zu werden, als auch die orientierend-dialogische Partizipation an den öffentlichen Debatten, die unter Bürgern und Bürgerinnen über Identität, Ziele, Aufgaben und Krisen dieser Gesellschaft geführt werden“¹¹.

Ein wichtiges Thema öffentlicher Theologie wie auch der gegenwärtigen zivilgesellschaftlichen Diskurse ist die Rolle von Religion in der modernen Gesellschaft. Nach einer vielzitierten Formulierung Ernst-Wolfgang Böckenfördes lebt der „freiheitliche, säkularisierte“ – und das heißt eben pluralistisch verfaßte – Staat „von Voraussetzungen, die

⁹ Vgl. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994; K. Gabriel (Hg.), *Religionen im öffentlichen Raum. Perspektiven für Europa* (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 44), Münster 2003; Chr. Polke, *Öffentliche Religion in der Demokratie. Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates* (Öffentliche Theologie 24), Leipzig 2009.

¹⁰ Vgl. H. Bedford-Strohm, *Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft*, in: I. Gabriel (Hrsg.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Theologie*, Ostfildern 2008, S. 340-366, hier S. 344. Siehe u.a. W. Huber, *Kirche und Öffentlichkeit*, München ²1991; M.L. Stackhouse, *Public Theology and Political Economy: Christian Stewardship in Modern Society*, Grand Rapids, Mich. 1987; D. King Hainsworth/S.R. Paeth (Hrsg.), *Public Theology for a Global Society. Essays in Honor of Max L. Stackhouse*, Grand Rapids, Mich. 2009; J. Moltmann, *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Gütersloh Kaiser, 1997.

¹¹ W. Vögele, *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie* (Öffentliche Theologie 14), Gütersloh 2000, S. 23f. Vgl. schon ders., *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland* (Öffentliche Theologie 5), Gütersloh 1994, S. 418ff.

er selbst nicht garantieren kann“¹². „Als freiheitlicher Staat kann er“, wie Böckenförde ausführt, „nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des Einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert“¹³, ohne diese Regulierungskräfte durch rechtliche Sanktionen erzwingen zu können. Böckenförde deutet die Situation des modernen Staates freilich noch mittels des Säkularisierungsbegriffs und unterstellt eine Homogenität, die stillschweigend aus der mehrheitlichen Zugehörigkeit der Bürgerinnen und Bürger zum Christentum abgeleitet wird.¹⁴ Doch eben dies versteht sich in der multikulturellen und multireligiösen Situation heutiger Gesellschaften nicht mehr von selbst, wie z.B. die Diskussion in Deutschland um den Begriff einer Leitkultur zeigt. Ob die pluralistische Demokratie oder auch das Konzept einer Zivilgesellschaft in jedem Fall auf irgendeine Form von Religion, d.h. eine Form der Zivilreligion angewiesen bleibt, ist aber umstritten.¹⁵

Umgekehrt stellt sich die Frage, wie pluralismusfähig die Religionen sind, d.h. in welchem Maße sie in der Lage sind, sich der Moderne zu öffnen, ohne ihre Substanz preiszugeben und ihre Kritikfähigkeit einzubüßen. Das gilt insbesondere für die monotheistischen Religionen, deren Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott traditionellerweise zur Behauptung eines exklusiven Geltungsanspruchs für die eigene Religion führt. Die Religionen sind deshalb herausgefordert, sich produktiv mit der konflikträchtigen Konkurrenz religiöser Geltungsansprüche und ihrer grundsätzlichen Relativierung in modernen pluralistischen Gesellschaften auseinandersetzen. Steht im Hintergrund der Überlegungen Böckenfördes die Frage, wieviel Religion der säkulare Staat braucht,¹⁶ so stellt sich heute mit gleichem Recht die umgekehrte Frage, wieviel Religion der moderne demokratische und weltanschaulich plurale Rechtsstaat verträgt.¹⁷

Zur Pluralismusfähigkeit der Religionen gehört in jedem Fall die Anerkennung der Religionsfreiheit durch die Religionen selbst – d.h. aber auch die Anerkennung des Rechts auf Religionsübertritt und der Abkehr von jeder Religion überhaupt! – sowie die Bejahung der repräsentativen Demokratie, des weltanschaulich neutralen Rechtsstaats und damit der

¹² E.-W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: *ders.*, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte (stw 914), Frankfurt a.M. 1991, S. 92-114, hier S. 112 (im Orig. kursiv).

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. E.-W. Böckenförde, a.a.O. (Anm. 12), S. 115f.

¹⁵ Vgl. dazu H. Diekmann, Religion – eine Überlebensbedingung freiheitlicher Demokratie?, in: A.E. Hierold/E.J. Nagel (Hrsg.), Kirchlicher Auftrag und politische Friedensgestaltung (FS Ernst Niermann), Stuttgart: Kohlhammer, 1995, S. 35-48.

¹⁶ Vgl. auch R. Leicht, Ohne Gott ist kein Staat zu machen. Von der öffentlichen Relevanz der Religion im säkularen Zeitalter, in: H.-R. Reuter u.a. (Hg.), Freiheit verantworten (FS W. Huber), Gütersloh 2002, S. 243-254. Siehe auch W. Thierse (Hg.), Religion ist keine Privatsache, Düsseldorf 2000.

¹⁷ Vgl. R. Schieder, Wieviel Religion verträgt Deutschland?, Frankfurt a.M. 2001.

Trennung von Staat und Religion. Wollen sich Theologie und Kirche am gesellschaftlichen und politischen Diskurs beteiligen, können sie weder für die von ihnen vertretenen ethischen Grundhaltungen, noch für materialetische Handlungsempfehlungen einen Monopolanspruch erheben. In politischen Fragen können sie ebenso irren wie andere gesellschaftliche Kräfte. Auch wenn die Beteiligung von Theologie und Kirche an gesellschaftlichen Prozessen der Meinungsbildung in unseren Breitengraden nach wie vor erwünscht ist, wird ihnen doch längst nicht mehr die Rolle einer letzten Entscheidungsinstanz zugewiesen. So kann ein theologischer Standpunkt im politischen Bereich auch nur als einer neben anderen vertreten werden. Das entbindet Theologie und Kirche freilich nicht von der Aufgabe, die Verbindlichkeit des Glaubens für das individuelle Leben und die Gestaltung der Gesellschaft ernst zu nehmen, besteht doch andernfalls die Gefahr der „Selbstsäkularisierung“¹⁸. Nur eine Kirche, „die ihres eigenen Auftrags neu gewiß wird, kann auch ihren Ort in der Gesellschaft überzeugend wahrnehmen.“¹⁹

2. Theologischer Religionsbegriff und Religionskritik

Wenn Theologie als religiöse Religionskritik charakterisiert wird, fragt sich allerdings sogleich, welcher Begriff von Religion und welche Maßstäbe für die Kritik von Religion zugrunde gelegt werden. Ich möchte die These vertreten, daß Fundament und Maßstab von Theologie nicht ein allgemeiner Begriff von Religion ist, sondern das Evangelium von Jesus Christus als Bezeugung der letztgültigen Selbstoffenbarung Gottes. Es ist nun aber nach biblischem Zeugnis Gott selbst, der alle Religion der Kritik unterzieht, weil auch jede Form der Religion oder der Frömmigkeit Gegenstand seines endzeitlichen Gerichtes ist. Das Kommen Gottes in diese Welt führt zur fundamentalen Krise aller Religion einschließlich des Christentums und einschließlich aller Theologien. Kurz: am Christusgeschehen orientierte religiöse Religionskritik ist letztlich eschatologisch begründet. Mit Bedacht rufe ich mit solchen Aussagen die religionskritischen Einsichten jener theologischen Aufbruchbewegung nach dem Ersten Weltkrieg in Erinnerung, die als Dialektische Theologie in die Geschichte eingegangen ist.

Zwar kann auf den Religionsbegriff theologisch nicht verzichtet werden, doch ist zunächst zwischen Religion und Gottesglaube zu unterscheiden. Heutige Formen neuer Religiosität

¹⁸ Wolfgang Huber, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1998, S. 10.

¹⁹ W. Huber, a.a.O. (Anm. 18), S. 312.

sind oftmals eine Religion ohne personhafte Gottesvorstellung. Sie rechnet mit kosmischen Energien und Kraftfeldern, die man spirituell anzapfen kann, nicht aber mit einem personhaften Gott, der den Menschen als verantwortliches Gegenüber geschaffen hat. Wichtige Strömungen, die als neue Religiosität bezeichnet werden, laufen auf einen Pantheismus oder Monismus hinaus, der kein Gegenüber von Gott und Welt, Schöpfer und Schöpfung kennt, sondern nur ein kosmisches Einheitsprinzip. Umfragen zeigen, dass auch unter Kirchenmitgliedern solche neureligiösen Vorstellungen anzutreffen sind, während man dem Glauben an einen personhaften Gott mit wachsendem Unverständnis begegnet. Die Wiederkehr der Religion, besser gesagt das neu erwachende Interesse an Religion, kann im Einzelfall ebenso sehr Ausdruck der Gottsuche wie des Gottesverlustes sein. Umgekehrt kann ein Gewohnheitsatheist Gott näher sein als so mancher, der sich für religiös hält. Insofern ist Religion in theologischer Hinsicht ein ambivalentes Phänomen.

Der Glaube an Gott und die Rede von ihm sind ebensowenig unabdingbar wie die Frage nach Gott.²⁰ Wohl mag es sein, daß der Mensch nicht umhin kann, nach Sinn zu fragen. Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist aber nicht einfach mit der Gottesfrage identisch. Und nicht alle Antworten auf die Sinnfrage lassen sich als religiös bezeichnen. Religion ist eine Möglichkeit neben anderen, aber nicht die einzige, Sinnfragen und Erfahrungen von Sinnwidrigkeiten zu bearbeiten.

Bei vielen neuzeitlichen Versuchen, von Gott auf Religion als Leitthema der Theologie umzuschalten, bleibt durchaus unklar, ob die Unvermeidbarkeit von Religion behauptet und aus ihr die Unvermeidbarkeit des menschlichen Gottesbezuges, oder ob aus der vom christlichen Glauben behaupteten Unvermeidbarkeit Gottes – jedenfalls für gebildete Menschen – die Unvermeidbarkeit von Religion behauptet werden soll. Weder das eine noch das andere trifft zu.²¹ Davon abgesehen darf die vom Glauben behauptete Unausweichlichkeit Gottes nicht mit der Unausweichlichkeit der Frage nach Gott verwechselt werden. Das ist die theologische Begründung für die Bestreitung der These, Religion gehöre unauflöslich zum Wesen des Menschen.

Die Vertreter der Dialektischen Theologie haben sich von der positiven Verwendung des Religionsbegriffs in der neuprotestantischen Theologie seit Schleiermacher scharf abgesetzt und die Alternative zwischen dem von Gott gewirkten Glauben und jeglicher Religion als

²⁰ Siehe dazu ausführlich U. Körtner, *Der verborgene Gott. Zur Gotteslehre*, Neukirchen-Vluyn 2000.

²¹ Vgl. dazu I.U. Dalferth, *Notwendig religiös? Von der Vermeidbarkeit der Religion und der Unvermeidbarkeit Gottes*, in: F. Stolz (Hg.), *Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?* (Studia religiosa Helvetica 3), Bern u.a. 1997, S. 193-218.

einer menschlichen Aktivität aufgestellt.²² Namentlich Barth hat die Theologie nicht länger als Funktion von Religion, sondern der Kirche bestimmt und alle Formen menschlicher Religiosität einschließlich des auch von ihm als Religion bezeichneten Christentums einer gewissermaßen religiösen Religionskritik unterzogen. Denn der aktuelle Glaube als Antwort auf das Wort Gottes und der durch diese bezeugten Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus wird nicht nur von Religion im allgemeinen, sondern auch vom Christentum als einer Erscheinung menschlicher Geschichte trennscharf unterschieden.

Seine „Religionstheologie“ in der „Kirchlichen Dogmatik“ beginnt bekanntermaßen mit der schroffen These: „Religion ist *Unglaube*; Religion ist eine Angelegenheit, man muß geradezu sagen: *die Angelegenheit des gottlosen Menschen*.“²³ Sogleich stellt Barth klar, daß es sich bei diesem Satz um „kein religionswissenschaftliches und auch kein religionsphilosophisches Urteil“ handelt, „das in irgendeinem negativen Vorurteil über das Wesen der Religion seinen Grund hätte. Es soll nicht nur irgendwelche andere mit ihrer Religion, sondern es soll auch und vor allem uns selbst als Angehörige der christlichen Religion treffen. Es formuliert das Urteil der göttlichen Offenbarung über alle Religion.“²⁴ Das bedeutet nun allerdings keineswegs, daß Barth den Religionsbegriff als theologische Kategorie aufgegeben hätte. Er hat allerdings nicht länger die Funktion eines theologischen Leitbegriffes. Diese wird von den Termini „Wort Gottes“ und „Selbstoffenbarung Gottes“ übernommen. Sie bezeichnen bei Barth die Instanz einer theologischen Letztbegründung, die keiner äußeren Rechtfertigung mehr bedarf, sondern im Geschehen des Glaubens unmittelbare Evidenz gewinnt.

Das hindert Barth freilich nicht daran, den Religionsbegriff theologisch zu verwenden. Insofern ist es irreführend, wenn man der Barthschen Theologie mangelnde Anschlußfähigkeit oder hermetische Unzugänglichkeit vorwirft. Sehr wohl und bewußt bezieht sich Barth auf die neuprotestantische Problemlage, deutet aber den Religionsbegriff in bezeichnender Weise um. Hierbei schließt er nicht an die durch Schleiermacher aufgebrachte Unterscheidung zwischen natürlicher und positiver Religion, sondern an die altprotestantische Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion an. „Keine Religion *ist* wahr. Wahr, d.h. entsprechend dem, als was sie sich gibt und wofür sie gehalten wird, kann eine Religion nur *werden*, und zwar genau so, wie der Mensch gerechtfertigt wird, nur von außen.“²⁵ Theologisch verwendbar bleibt der Religionsbegriff für Barth also, sofern er mit der Thematik

²² Die folgenden Passagen sind entnommen aus: U. Körtner, *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*, Gütersloh 2006, S. 82ff.

²³ K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/2*, Zollikon/Zürich ⁴1948, S. 327 (Kursivierungen im Orig. gesperrt).

²⁴ Ebd.

²⁵ K. Barth, a.a.O. (Anm. 23), S. 356.

der Rechtfertigungslehre verknüpft wird. „Es gibt eine wahre Religion: genau so, wie es gerechtfertigte Sünder gibt. Indem wir streng und genau in dieser Analogie bleiben – und sie ist mehr als eine Analogie, sie ist im umfassendsten Sinn die Sache selbst, um die es hier geht – dürfen wir nicht zögern es auszusprechen: *die christliche Religion ist die wahre Religion*.“²⁶ Die Implikationen und Konsequenzen dieser Argumentation sollen hier nicht weiter verfolgt werden. Uns interessiert an dieser Stelle nur, daß und wie von der Thematik des Wortes Gottes aus die Religionsthematik bei Barth keineswegs nur in Abgrenzung vom Neuprotestantismus, sondern sehr wohl auch positiv aufgegriffen wird.

Der „undogmatische“ Religionsbegriff „liberaler“ Theologie steht im Hintergrund der Überlegungen Dietrich Bonhoeffers gegen Ende seines kurzen Lebens zur Religionskritik, zu einem vermeintlich heraufziehenden religionslosen Zeitalter, zur Möglichkeit eines religionslosen Christentums sowie einer nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe.²⁷ Bonhoeffer verfolgt die Spur einer theologischen Rezeption der Religionskritik Feuerbachs und Nietzsches, die von Barth eingeleitet wurde. Religion steht bei Bonhoeffer für eine fragwürdig gewordene Metaphysik und eine individualistische, weltflüchtige Erlösungsreligion. Bonhoeffers Prognose eines religionslosen Zeitalters und seine Suche nach einer religionslosen Gestalt des Christentums hat viel Widerspruch hervorgerufen. Die Kritik betrifft nicht nur Bonhoeffers Verwendung des Religionsbegriffs, sondern auch seine Sicht der mündigen Welt. „Uns Heutigen“, so urteilt beispielsweise der Praktische Theologe Wilhelm Gräb, „muß diese Kommunikation über Religion ziemlich abwegig erscheinen. Uns ist die Rede von einem rational mündigen Menschen, der diese Mündigkeit in Wissenschaft und Technik, Politik und Recht, Bildung und Erziehung gewinne und beweise, sie in der Religion jedoch aufgeben, nicht mehr nachvollziehbar.“²⁸

Wenn Gräb demgegenüber Religion zum festen, wenngleich in höchst pluraler und oftmals nachchristlicher Gestalt in Erscheinung tretenden Bestandteil moderner Kultur bzw. der unterschiedlichen Alltagskulturen erklärt, gelingt dies nur um den Preis, daß die religionssoziologisch beschriebenen Phänomene von Religionslosigkeit und Gewohnheitsatheismus²⁹ zugunsten von „religionsproduktiven Tendenzen“³⁰ der

²⁶ K. Barth, a.a.O. (Anm. 23), S. 357.

²⁷ Vgl. D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Chr. Gremmels, E. Bethge u. R. Bethge in Zusammenarbeit mit I. Tödt (DBW 8), Gütersloh 1998, S. 401ff.413ff.509ff. 529ff.535ff.

²⁸ W. Gräb, Lebensgeschichten – Lebensentwürfe – Sinndeutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh 1998, S. 41.

²⁹ Vgl. D. Pollack, Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung. Eine religionssoziologische Analyse, ZThK 93, 1996, S. 586-615; W. Krötke, Der Massenatheismus als Herausforderung der Kirche in den neuen Bundesländern, WJTh 2, 1998, S. 215-228.

³⁰ W. Gräb, a.a.O. (Anm. 28), S. 32.

fortgeschrittenen Moderne abgeschattet werden. Möglich ist dies außerdem nur deshalb, weil Gräb die Religionsthematik auf die Sinnfrage bezieht und unter Religion „die Kultur der Symbolisierung letztinstanzlicher Sinnhorizonte alltagsweltlicher Lebensorientierung“ versteht.³¹ Bezeichnenderweise greift er einerseits auf die kultursoziologische Theorie Gerhard Schulzes zurück³² und will doch andererseits nicht akzeptieren, daß Schulze nicht jede Form von lebensorientierender Grundeinstellung als Religion bezeichnet, sondern stattdessen lieber von „Lebensphilosophien“ oder „persönlicher Grundeinstellung“ spricht.³³

Daß das Christentum Religion ist, läßt sich ebenso wenig bestreiten wie die Tatsache, daß dieses in der ausdifferenzierten modernen Gesellschaft nicht nur in seiner kirchlichen Gestalt vorkommt. Dietrich Rössler hat die plausible Unterscheidung zwischen kirchlichem, gesellschaftlichem und individuellem oder privatem Christentum aufgestellt.³⁴ Tendenzen der Distanzierung von der Kirche oder der Entkirchlichung bedeuten darum religionssoziologisch noch keineswegs eine radikale Entchristlichung der Gesellschaft und ihrer Individuen. Wenn aber Phänomene einer sich selbst als solche verstehenden Religionslosigkeit gegen deren eigene Selbstausslegung zu einer Form von unsichtbarer Religion³⁵ umgedeutet werden, geschieht dies erkennbar in apologetischer Absicht.

Auch was die von Rössler als gesellschaftliches Christentum bezeichnete Gestalt christlicher Religion betrifft, läßt sich eine Wechselwirkung zwischen Entchristlichung und dem Funktionsverlust kirchlichen Christentums und seiner Institutionen nicht verleugnen. „Sie ist zum einen daran zu erkennen, daß die ‚latente Kirche‘ die inneren Entfremdungsprozesse nicht hat aufhalten können, zum anderen an dem massiven Substanzverlust des christlichen Glaubens, der in den letzten Jahren das Kirchenvolk selbst ergriffen hat – bei fortbestehendem gesellschaftlichen Einfluß kirchlicher Institutionen.“³⁶ Wieweit die „kirchlich-dogmatische Phraseologie“³⁷ diesen Substanzverlust zumindest mitverursacht hat, wäre gesondert zu diskutieren. Auch daß die Wort-Gottes-Theologie nicht gegen die Gefahr gefeit war, in einem binnenkirchlichen Jargon zu erstarren, soll nicht in Abrede gestellt werden. Es sei aber daran erinnert, daß gerade die Erfahrung der Sprachnot

³¹ W. Gräb, a.a.O. (Anm. 28), S. 51.

³² Vgl. G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a.M. ²1992.

³³ Vgl. W. Gräb, a.a.O. (Anm. 28), S. 50ff.

³⁴ Vgl. D. Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin/New York ²1993, S. 90ff.

³⁵ Vgl. Th. Luckmann, Die unsichtbare Religion (stw 947), Frankfurt a.M. 1991.

³⁶ D. Lange, Glaubenslehre I, Tübingen 2001, S. 10.

³⁷ W. Gräb, a.a.O. (Anm. 28), S. 32.

des Glaubens und der Predigtnot zu den entscheidenden Motiven der Entstehung der dialektischen Theologie gehörten.³⁸

Fraglich ist aber auch, inwiefern ein singularischer und theologisch-normativer Religionsbegriff der Pluralität und Partikularität konkreter Religionen gerecht wird.³⁹ Im Übrigen erfassen die sozioökonomischen Folgen der Moderne und ihrer fortwährenden Modernisierungsschübe inzwischen sämtliche Religionen, und zwar auch außerhalb Europas und Nordamerikas. Nicht nur dem Christentum, sondern auch den anderen Religionen wird eine Transformation zugemutet, „die ihre Existenz gefährdet und zu der es keine geschichtlichen Parallelen gibt. Das bleibt der Wahrheitskern in Bonhoeffers irriger Annahme, daß wir einer völlig religionslosen Zeit entgegengehen.“⁴⁰

Theologisch wie humanwissenschaftlich und religionssoziologisch ist nun aber auch auf die Ambivalenz jeglicher Religion hinzuweisen. Geschichte und Gegenwart sind reich an bedrückenden Beispielen für religiöse Herrschaftsansprüche, religiösen Fanatismus und religiöse Zwietracht und Intoleranz. Eine zur „Religionshermeneutik“⁴¹ erweiterte Theologie bedarf daher theologischer Kriterien für den Umgang mit den Ambivalenzen des Religiösen, von denen auch das Christentum nicht ausgenommen ist. Ob „Lebensdienlichkeit“ ein hinreichendes Kriterium ist, darf bezweifelt werden, bedarf doch gerade der schillernde Begriff des Lebens einer gründlichen – und zwar auch theologischen! – Klärung.⁴² Und ebenso bedarf auch eine Religionshermeneutik, wenn sie denn wirklich Theologie und nicht eine Kulturtheorie der Religion sein will, einer theologischen Fundierung und Kriteriologie.

Die Fragestellung einer hermeneutischen Theologie ist in diesem Sinne bereits von Gerhard Ebeling erweitert worden, indem er einerseits das Christentum konsequent als Religion interpretiert und andererseits nach der Bedeutung des christlichen Glaubens für die Existenz von Religion gefragt hat. Ein dezidiert theologischer Zugang zum Phänomen der Religion(en) und seinen Ambivalenzen ist nach Ebeling über den im Evangelium zentrierten Glauben zu finden bzw. über die rechte Unterscheidung und gleichzeitige Zuordnung von Evangelium und Religion. Sie gewinnt bei Ebeling ihr Gewicht zurück, das sie bei Barth und

³⁸ Vgl. K. Barth, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung (1923), in: *ders.*, Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, hg. v. H. Finze (GA III), Zürich 1990, S. 65-97, hier S. 70; E. Thurneysen, Abschied, ZZ 11, 1933, S. 544-551, hier S. 546 (auch in: J. Moltmann [Hg.], Anfänge dialektischer Theologie, Teil II (TB 17/II), München ³1977, S. 321-328, hier S. 323); F. Gogarten, Gericht oder Skepsis. Eine Streitschrift gegen Karl Barth, Jena ²1937, S. 7 (auch in: J. Moltmann [Hg.], Anfänge dialektischer Theologie, S. 331-337. Siehe aber auch D. Bonhoeffer, a.a.O. (Anm. 27), S. 327f.

³⁹ Vgl. dazu auch U. Tworuschka, Selbstverständnis, Methoden und Aufgaben der Religionswissenschaft und ihr Verhältnis zur Theologie, ThLZ 126, 2001, Sp. 123-137, hier Sp. 126.

⁴⁰ G. Ebeling, Religionslose Welt? Religionsloses Christentum? (1980), in: *ders.*, Wort und Glaube IV, Tübingen 1995, S. 44-54, hier S. 46f.

⁴¹ W. Gräb, a.a.O. (Anm. 28), S. 39ff.

⁴² Vgl. dazu G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens I, Tübingen ²1982, S. 89ff.

Bonhoeffer hatte, wenngleich mit anderer Nuance. „Die Unterscheidung zwischen Evangelium und Religion darf keinesfalls dazu dienen, das Christentum offenbarungspositivistisch und pauschal als die göttliche Wahrheit den Religionen als bloßem Menschenwerk entgegenzusetzen. Die Unterscheidung zwischen Evangelium und Religion intendiert vielmehr in erster Linie eine christliche Selbstkritik am Maßstab des Evangeliums.“⁴³ Doch darf die notwendige Unterscheidung zwischen Evangelium und Religion nicht auf ihre Scheidung hinauslaufen.⁴⁴

Alle Religionen einschließlich des Christentums in seiner Gesamtheit – ganz zu schweigen von der Vielfalt seiner Konfessionen und Denominationen – bleiben trotz ihres universalen Geltungsanspruches und ihrer teilweise missionarischen Ausrichtung partikular. Das Evangelium bzw. die Botschaft des Glaubens – Bultmann sprach bekanntlich vom Kerygma – transzendiert jedoch die auch dem Christentum innewohnende Partikularität zur universalen Menschlichkeit hin.⁴⁵ Christlicher Glaube deutet dies nach Ebeling so, daß alle Religion darin zu ihrer Erfüllung gebracht wird, was aber keine religionswissenschaftlich-empirische Aussage ist und auch nicht die Möglichkeit ausschließt, daß auch andere Religionen an der christlicherseits mit dem Evangelium in Verbindung gebrachten Erfüllung der Religion auf verborgene Weise partizipieren. Nur sofern sie dem Evangelium gemäß in Gebrauch genommen wird, darf die christliche Religion nach Ebeling als „die zur Wahrheit gebrachte Religion“ gelten.⁴⁶

Ebeling als führender Vertreter einer hermeneutischen Theologie, die aus der Dialektischen Theologie hervorgegangen ist, macht deutlich, daß die bloße Antithese von Evangelium, Wort Gottes oder Kerygma auf der einen und Religion auf der anderen Seite, in theologische Sackgassen führt.⁴⁷ Insofern verdient es Beachtung, daß beispielsweise Albrecht Grözinger als Vertreter des Konzeptes einer Theologie der gelebten Religion ausdrücklich die Brücke zum theologischen Ansatz der Dialektischen Theologie schlagen will, „deren Geltungsanspruch – davon bin ich überzeugt – auch im 21. Jahrhundert nicht erloschen ist“⁴⁸.

Mag Religion bzw. gelebte Religion ein unaufgebbbarer Bezugsbegriff christlicher Theologie sein, so verweist demgegenüber die fundamentaltheologische Kategorie des Wortes Gottes bzw. des Kerygmas auf die Begründungsebene theologischer Aussagen. Hinter diese

⁴³ G. Ebeling, a.a.O. (Anm. 40), S. 52.

⁴⁴ Vgl. auch G. Ebeling, *Evangelium und Religion* (1976), in: *ders.*, *Wort und Glaube IV* (s. Anm. 40), S. 27-43.

⁴⁵ Vgl. G. Ebeling, a.a.O. (Anm. 40), S. 53.

⁴⁶ G. Ebeling, a.a.O. (Anm. 40), S. 54.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ A. Grözinger, *Orte*, in: G. Lämmlin/S. Scholpp (Hg.), *Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen* (UTB 2213), Tübingen/Basel 2001, S. 257-274, hier S. 272.

durch die verschiedenen Schulen der Wort-Gottes-Theologie entfaltete Grundeinsicht darf die Theologie nicht zurückfallen, wenn anders sie im präzisen Sinne des Wortes Theologie bleiben will.

Christliche Theologie muß es auch heute wagen, von Gott zu reden, nicht nur über irgendwelche „Gottesgedanken“ als Restbestände einer Religionskultur, deren Schwundstufen offenbar die ganze Hoffnung einer neuen Generation von „Kulturprotestanten“ sind.⁴⁹ Sie unternimmt das Wagnis, menschliche Lebenswelt im Licht der Gottesrede zu interpretieren, und versetzt damit potentiell alle Menschen in die Teilnehmerperspektive, insofern sie ihrer aller „Betroffenheit“ durch die biblisch begründete Gottesrede einsichtig zu machen versucht. Das aber wird nicht schon dadurch erreicht, daß überhaupt und allgemein von Gott gesprochen wird, sondern dadurch, daß – ausgehend von den biblischen Texten – das Angangensein des Menschen und seiner Lebenswirklichkeit durch Gott konkret beschrieben wird.

Theologie als religiöse Religionskritik besteht nun freilich in der selbstkritischen Prüfung christlicher Gottesrede. Diese hat sich nicht nur gedanklich zu bewähren, sondern vor allem in in der gelebten Solidarität mit den anderen, insbesondere den Leidenden und Entrechteten, soll der Glaube etwas anderes als eine Form des Heilsegoismus sein. Zu dieser Solidarität gehören aber auch das Gebet, die Fürbitte und die Klage als elementarste Form der Gottesrede. So vetrortet, ist alles Reden von Gott wenn nicht schon wahr, so doch im besten Fall wahrhaftig. Und es sollte von Gott nicht mehr gesagt werden, als sich angesichts seiner Strittigkeit und der sich immer wieder einstellenden Anfechtung des Glaubens redlich vertreten läßt. Daher mündet auch das theologische Nachdenken über Gott am Ende in das Gebet, welches zu allen Aussagen über Gott das Amen spricht: „Amen, das ist: es werde wahr“ (Luther).⁵⁰

3. Revitalisierung und Repolitisierung von Religion

Glaubt man prominenten Religionssoziologen und Theologen, dann hat sich der evangelische Theologe und Märtyrer Dietrich Bonhoeffer mit seiner These, Europa ginge einem völlig religionslosen Zeitalter entgegen, gründlich geirrt. Demnach wäre die Säkularisierung nur ein

⁴⁹ Vgl. dazu auch U. Körtner, „Amen, das ist: es werde wahr“. Gute Theologie aus evangelischer Sicht, in: Cl. Sedmak (Hg.), Was ist gute Theologie? (STS 20), Innsbruck 2003, S. 276-291; ders., Mut machen, von Gott zu reden. Gute Theologie im Spannungsfeld zwischen Wort Gottes und gelebter Religion, in: W. Huber (Hg.), Was ist gute Theologie?, Stuttgart 2004, S. 77-87.

⁵⁰ M. Luther, Vater unser im Himmelreich (EG 344,9).

moderner Mythos. Peter L. Berger zum Beispiel diagnostiziert weltweit eine „Desäkularisierung“, und der katholische Pastoraltheologe Paul M. Zulehner spricht gar von einem „Megatrend Religion“ oder einem „Megatrend Spiritualität“. Nüchtern betrachtet besteht jedoch Anlaß zur Skepsis. Manche Trendforscher, Religionssoziologen und Pastoraltheologen beschreiben nicht etwa eindeutig vorhandene Phänomene, sondern erzeugen sie allererst durch ihre Deutung. Erkenntnis und Interesse bilden eine manchmal schwer durchschaubare Melange.

Bei aller Skepsis gegenüber der These vom Megatrend Religion gilt es jedoch zu differenzieren. Denn neben anhaltenden Säkularisierungstendenzen gibt es innerhalb und außerhalb Europas gegenläufige Tendenzen zur Revitalisierung traditioneller Religionen. Im Vordergrund der öffentlichen Wahrnehmung stehen vor allem der wiedererstarkende Islam und die Angst vor islamistischem Terror. Der französische Religionssoziologe Gilles Kepel prophezeit, die Zukunft des Islam sei vor allem mit dem Schicksal der europäischen Muslime verbunden. Daher werde sich die kulturelle, religiöse und politische Auseinandersetzung mit dem Islam zum großen Teil in Europa abspielen.⁵¹

Die vieldiskutierte Wiederkehr der Religion zeigt hier ein ganz anderes Gesicht: Nicht dasjenige einer individualistischen Sinnsuche und eines postsäkularen Synkretismus, der sich letztlich den Marktgesetzen westlich-kapitalistischer Gesellschaften anpaßt, sondern dasjenige eines gewaltbereiten Protestes gegen westliche Gesellschaftsformen und ihre Kultur. Nicht minder beunruhigend und scharf zu verurteilen sind Anschläge auf Moscheen oder islamische Schulen, die sich zum Beispiel in den Niederlanden nach der Ermordung van Goghs 2004 ereignet haben.

Neben dem islamischen Fundamentalismus dürfen auch der christliche Fundamentalismus protestantischer Spielart, christlich-charismatische Bewegungen, Spielarten eines jüdischen Fundamentalismus und auch restaurative Tendenzen in der katholischen Kirche nicht übersehen werden, die hinter dem Programm einer Rechristianisierung Europas stehen. Gilles Kepel hat diese im einzelnen sehr unterschiedlichen, strukturell jedoch auch verwandten Strömungen unter dem Begriff der „Rache Gottes“ analysiert.⁵² Auch wenn sich zum Beispiel die Haltung der genannten religiösen Bewegungen zur Demokratie unterscheidet, verbindet sie doch das Bemühen einer Repolitisierung der Religion, besser gesagt einer Retheologisierung der Politik.

⁵¹ G. Kepel, *Die neuen Kreuzzüge. Die arabische Welt und die Zukunft des Westens*, München 2005, S. 297ff.

⁵² G. Kepel, *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, München ²2001. Siehe ferner M. Riesebrodt, *Die Rückkehr der Religion. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München ²2001. Beide Autoren üben Kritik an den Thesen von S. Huntington, *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien ⁹1998.

Wer den islamischen Fundamentalismus einschließlich seiner militanten Spielarten kritisiert, sollte sich auch mit dem Einfluß christlich-fundamentalistischer Kreise auf die amerikanische Politik auseinandersetzen. Ergänzend ist auf das Amalgam von Nationalismus und orthodoxen Kirchen auf dem Balkan hinzuweisen. Auch soll bei aller notwendigen Auseinandersetzung mit dem Islamismus nicht vergessen werden, daß es nicht nur in der heutigen arabischen Welt, sondern auch in Europa eine lange Tradition des zum Teil gewaltbereiten Antisemitismus gibt, in dem Elemente eines christlich motivierten Antijudaismus nachwirken.

Ferner darf man nicht übersehen, daß ebenso wie viele Christen auch viele der in Europa lebenden Muslime völlig säkularisiert sind. Der Religionswissenschaftler Peter Antes rechnet für Deutschland mit 58 Prozent säkularisierter Muslime. Weitere 22 Prozent lassen sich nach ihm der Kategorie „Kulturmuslime“ zurechnen, die sich zumindest noch an den muslimischen Festtagen und -zeiten orientieren. Lediglich 20 Prozent würden den Islam ernsthaft praktizieren, während die Zahl der extremistisch Gesinnten Muslime in Deutschland verschwindend gering sei.⁵³

Die religiöse Lage in Europa ist also einigermaßen komplex. Überhaupt sind pauschale Diffamierungen von Religion ebenso problematisch wie das einseitig positive Konstrukt „der Religion“, in deren Namen nun die Repräsentanten der verschiedenen Religionsgemeinschaften sich von religiös motivierter Gewalt distanzieren möchten. Alle Menschen, gleich welcher Religion sie angehören, tun gut daran, sich mit der Zweideutigkeit aller Religion selbstkritisch auseinanderzusetzen. Religion kann segensreich wirken, aber auch zur Quelle von Fanatismus und Verderben werden.

Theologisch gesprochen steht jede Religion in der Gefahr, Gott oder das Heilige dämonisch zu verzerren und sich Gottes und seiner Macht bemächtigen zu wollen. Religiös motivierte Terrorakte zeigen einmal mehr, wie vermessen, ja verbrecherisch es sein kann, wenn Menschen sich anmaßen, im Namen Gottes zu sprechen oder zu handeln. Machtförmige und latent gewaltförmige Rede von Gott ebnet die Differenz zwischen aller Rede von Gott und Gott als ihrem Grund ein, mit der möglichen Folge, alle anderen Formen von Religion zu dämonisieren und zu bekämpfen, statt den Dialog zu suchen. Interreligiöse Dialogbemühungen dürfen sich freilich nicht auf echte oder vermeintliche Konvergenzen der Religionen beschränken, sondern müssen den friedvollen Umgang mit bleibenden Differenzen zum Ziel haben.

⁵³ Vgl. den Bericht über einen Vortrag von Peter Antes in Wien, Kathpress-Tagesdienst Nr. 236, 8.10.2006, S. 2-3, hier S. 2.

4. Das Wagnis, von Gott zu reden

Theologie und Kirche sollten sich allerdings fragen, worin eigentlich eine spezifisch theologische und christliche Perspektive auf die religiösen Phänomene und Tendenzen der Gegenwart besteht. Der Auftrag der Kirchen lautet dabei nicht, sich ein möglichst großes Stück vom Kuchen der neuen Spiritualität zu sichern, sondern darin, das Evangelium von Jesus Christus zu verkündigen, das immer schon eine enorm religionskritische Kraft entfaltet hat. Zugespitzt formuliert: Es geht nicht um Religion, sondern um Gott. Es geht nicht um „kleine Transzendenzen“, die man im Urlaub oder im Fußballstadium erleben kann, sondern um die Frage, was mein einziger Trost im Leben und im Sterben ist, wie es der reformierte Heidelberger Katechismus (1563) ausdrückt. Und das drängende Problem der Kirchen ist nicht der Mangel an irgendwelcher Spiritualität, sondern die Sprachnot des Glaubens, die sich in einer bisweilen erschreckenden Banalisierung christlicher Glaubensinhalte zeigt, die Wolfgang Huber mit Recht als Selbstsäkularisierung der Kirche kritisiert.⁵⁴ Die Respiritualisierung, die von manchen als Gegenmittel empfohlen wird, ist in Wahrheit keine Alternative, sondern leistet solcher Selbstsäkularisierung möglicherweise nur weiteren Vorschub.

Gewiss muss das Evangelium von dem menschgewordenen Gott, der Liebe ist, auch den „Religiösen“ bezeugt werden. Es gilt aber auch den Religionslosen, denen, die sich selbst wie einst Max Weber oder heute Jürgen Habermas für „religiös unmusikalisch“ halten. Ihnen erst einreden zu wollen, dass sie in Wahrheit doch auch alle religiös sind, entspricht der von Paulus scharf zurückgewiesenen Forderung, sogenannte Heiden müssten sich erst beschneiden lassen, das heißt Juden werden, bevor sie Christen werden könnten. Das ist nicht nur theologisch falsch, sondern auch unanständig, wie Dietrich Bonhoeffer unmissverständlich klargestellt hat. Seine Frage lautete, wie man Christus auch den Religionslosen verkündigen kann. Und diese Frage ist nach wie vor drängend, weil es neben religiösen Neuaufbrüchen in unseren Breitengraden auch einen massenhaften Gewohnheitsatheismus (Wolf Krötke)⁵⁵ gibt, dem die Frage nach Gott schlicht abhanden gekommen ist, ohne dass die Menschen irgend etwas zu vermissen glauben.

Dieser Gewohnheitsatheismus arbeitet sich nicht mehr wie noch vor Jahrzehnten der Protestatheismus an der Theodizeefrage ab, sondern lebt ganz selbstverständlich ohne Gott.

⁵⁴ S.o. Anm. 18.

⁵⁵ S.o. Anm. 29.

Nicht, dass der Gewohnheitsatheismus keine Sinnfragen kennen würde. Aber mit dem Tod und anderen Sinnwidrigkeiten kann man offenbar auch ohne Gott fertig werden, wie schon Bonhoeffer in den vierziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts hellsichtig erkannt hat. Sofern also nicht alles und jedes für „religioid“ erklärt wird, kann man statt von einem Megatrend Religion mit gleichem Recht von einem Megatrend Gottvergessenheit sprechen.

Nach einer häufig zitierten Definition Rudolf Bultmanns ist Gott „die Alles bestimmende Wirklichkeit“. Insofern gilt allerdings, dass keinem von uns Gott fern ist (Apostelgeschichte 17,27), dass er alle Menschen angeht, weil er ihnen nachgeht und sich ihnen auch dann zuwendet, wenn sie sich von ihm abwenden. Zu den epochalen Erfahrungen und Überzeugungen der Moderne gehört allerdings die Abwesenheit des biblisch bezeugten Gottes. Soll dennoch vom Gott der Bibel gesprochen werden, so kann dies scheinbar nur noch im Modus der Rede von seiner Abwesenheit geschehen.

Theologie und Kirche können nicht mehr selbstverständlich davon ausgehen, dass der biblische Gott zumindest im Modus einer offenen und offengehaltenen Frage präsent ist. Aus der Überzeugung, bessere Antworten auf die falsch gestellten Fragen des Christentums gefunden zu haben, speist sich das Selbstbewusstsein der Neuzeit. Nicht nur die christliche Antwort auf die Gottesfrage, sondern sogar diese selbst scheint in Vergessenheit zu geraten. Diese „Gotteskrise“ (Johann Baptist Metz) wird durch ein schwammiges Gerede von Religion nur vernebelt, aber nicht behoben.

Unter neuzeitlichen Bedingungen hängt die Möglichkeit, von Gott zu reden, offensichtlich nicht von einer wie auch immer gearteten Frage nach Gott ab, sondern an der Erinnerungsspur der biblisch bezeugten Gottesoffenbarung, so gewiss es keinen natürlichen oder evolutionären Weg von einem allgemeinen Religionsbegriff zum Geltungs- und Wahrheitsanspruch jedes wirklichen Monotheismus gibt. Ludwig Wittgensteins grundsätzliche philosophische Feststellung trifft auch auf den biblisch bezeugten Gott zu: „Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen.“ Die Gottesfrage liegt der Offenbarung nicht voraus, sondern wird allererst durch sie in der angemessenen Weise provoziert. Andernfalls lässt sich nicht einmal die Frage nach Gott angemessen stellen.

Die Frage nach Gott kann heute nur gestellt werden, weil vor uns Menschen von Gott geredet und sein Wirken bezeugt haben. Die neutestamentlichen Texte aber tun dies so, dass sie zugleich von Jesus Christus sprechen. Wer verstehen will, welchen Sinn es hat, im christlichen Sinne von Gott zu reden, muss auch die Eigentümlichkeit der Sprachformen und Textsorten beachten, in denen dies geschieht. Die Rede von Gott und die Rede von Jesus als dem Christus bedingen einander wechselseitig. Auf diese Weise gewinnen die Rede von Gott

und die Frage nach ihm ihr unverwechselbares christliches Profil. Weder kann von Gott unter Absehung von Christus gesprochen, noch von Jesus als dem Christus unter Absehung Gottes und seines Handelns durch und an ihm gesprochen werden. Andernfalls wird Gott mit einem metaphysischen Prinzip gleichgesetzt und die Christologie zur bloßen Anthropologie reduziert.

In diesem Sinne sehe ich die Kirchen gefordert, das Profil des Christlichen zu schärfen. Christlicher Glaube unterscheidet sich von allen sonstigen Formen von Religion durch das Bekenntnis zu Jesus Christus als Heilsbringer. Eben darum wurden und werden die an ihn Glaubenden Christen genannt. Dieses Bekenntnis aber schließt den Glauben an den von Jesus verkündigten Gott ein, der wiederum der Gott Israels ist. Dennoch: nicht eine vage Gottoffenheit, sondern das Christusbekenntnis ist der entscheidende „Marker“, an dem das Label „Christentum“ auf dem Markt der religiösen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten erkannt wird. Von hier aus ist die Identität von Glaube und Kirche zu bestimmen. Das erfordert freilich auch Redlichkeit, wenn es darum geht, die eigene Lage einzuschätzen, keine Schönfärberei. Die selbstkritische Aufgabe religiöser Religionskritik hat darum auch heute nichts von ihrer Dringlichkeit eingebüßt.

Autor

O. Univ.-Prof. Dr. Dr. h.c. Ulrich H.J. Körtner,

Vorstand des Instituts für Systematische Theologie und Religionswissenschaft, Evangelisch-Theologische Fakultät, Universität Wien, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien

E-Mail: ulrich.koertner@univie.ac.at.

Homepage: <http://etfst.univie.ac.at/team/o-univ-prof-dr-dr-hc-ulrich-hj-koertner/>