

Wolfgang Huber

„Keine anderen Götter“

Über die Notwendigkeit theologischer Religionskritik

Eröffnungsvortrag zum XIV. Europäischen Kongress für Theologie
in Zürich am 11. September 2011

Heute vor zehn Jahren wurde für die Beschäftigung mit dem Thema der Religion ein neues Kapitel aufgeschlagen. Neu war nicht, dass Religion dazu missbraucht wurde, Gewalt zu rechtfertigen; neu war auch nicht, dass Gott für eigene Zwecke instrumentalisiert und damit zum Götzen gemacht wurde. Neu war, dass dies in einer global gemeinten Inszenierung geschah. Ein Zerrbild von Religion, ja ein Zerrbild Gottes trat vor eine weltweite Öffentlichkeit. Die Aufgabe, zwischen wahrer und falscher Religion zu unterscheiden, wurde ebenso offenkundig wie die Notwendigkeit, Gott und Abgott nicht zu verwechseln. Dabei konnte und kann es nicht darum gehen, einer Religion allein die absolute Wahrheit zuzuerkennen und sie allen anderen abzusprechen. Das Geschehen des 11. September 2001 machte vielmehr bewusst, dass kritisches Unterscheiden nicht nur zwischen den Religionen, sondern auch innerhalb der einzelnen Religionen vonnöten ist.

Die Zielsetzung von 9/11 war klar: Vor den Augen der Weltöffentlichkeit sollten die vermeintlichen wirtschaftlichen und militärischen Machtzentren der sündhaft-heidnischen westlichen Welt attackiert werden. Eine bestimmte Deutung des Islam

beanspruchte dafür die denkbar prominenteste Bühne, nämlich die globale Medienöffentlichkeit.¹ Für den mörderischen Angriff auf das World Trade Center in New York und auf das Pentagon in Washington wurde den Tätern eine „geistliche Anleitung“ mit auf den Weg gegeben.² Die Verpflichtung zum gewaltsamen Kampf gegen die Ungläubigen wurde zum beherrschenden Motiv einer terroristischen Handlung, die religiös als Martyrium verklärt wurde.

Auch zehn Jahre später zieht das Datum des 11. September 2001 die Interpretation auf sich, dass religiöse Gewaltbereitschaft ein bestimmendes Merkmal von Religion überhaupt sei.³ Zu der seitdem verstärkten Aufmerksamkeit für Religion gehört deshalb auch eine neue Massivität von Religionskritik. Unter den Bedingungen der Gegenwart gilt: Religion polarisiert. Auf der einen Seite nimmt sie vermehrt doktrinaire und fundamentalistische Formen an; auf der anderen Seite treten ihr die Gleichgültigkeit des Nichtglaubens oder die aktive Ablehnung des Unglaubens entgegen.⁴ Identifikation und Distanzierung stoßen zum Teil heftig aufeinander. Dabei nimmt die distanzierte Haltung zur Religion entweder die Form eines indifferenten Relativismus oder einer kämpferisch-atheistischen Religionskritik an.⁵

¹ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Nine eleven und die Christen, in: politik und kultur, Beilage, Sept.-Okt. 2011, 5.

² Dazu im einzelnen Hans G. Kippenberg, Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, München 2008, 161 ff.

³ Dazu ausführlicher Wolfgang Huber, Religion, Politik und Gewalt in der heutigen Welt, in: Karl Kardinal Lehmann (Hg.), Weltreligionen - Verstehen. Verständigung. Verantwortung, Frankfurt a. M. 2009, 229-251.

⁴ Zu dieser Unterscheidung vgl. Ingolf U. Dalferth, Radikale Theologie, Leipzig 2010, 260.

⁵ Für die zweite Position ist nach wie vor Richard Dawkins, Der Gotteswahn, Berlin 2007 besonders charakteristisch.

Eine Religionskritik von außen ist en vogue; sie bildet einen Teil der neuen Aufmerksamkeit für die Religion, die zu den Signaturen unserer Zeit gehört. Dagegen ist es um die Kritik der Religion innerhalb der Theologie vergleichsweise still geworden. Auch die Unterscheidung zwischen Gott und den Göttern gehört nicht zu den Spitzenthemen der theologischen Debatte. Das ist vor allem aus zwei Gründen unbefriedigend. Der eine hat mit dem Wahrheitsbewusstsein des Glaubens, der andere mit seinem religionskritischen Potential zu tun.

Wenn die Theologie kritische Reflexion religiöser Praxis ist, kann ihr der Wahrheitsbezug des christlichen Glaubens nicht gleichgültig sein. Dieser Wahrheitsbezug schließt Unterscheidungen ein, auch die Unterscheidung zwischen Gott und den Göttern, zwischen wahrer und falscher Religion. Christoph Schwöbel hat diese Einsicht pointiert zum Ausdruck gebracht: Es „ist der Frage nicht auszuweichen, ob sich die religiöse Praxis – auch im christlichen Glauben – auf Gott oder Abgötter richtet. Schließlich steht und fällt mit der Unterscheidung zwischen Gott und Abgott die Wahrheitsbeziehung des christlichen Glaubens. Die Alternative ‚Gott oder Götze?‘ ist darum im Vollzug des Glaubens selbst angelegt, der als Glaube auf Grund seiner eigenen Verfassung als existenzbestimmendes Vertrauen darauf angewiesen ist, sich auf den wahren Gott und nicht auf einen Abgott – ob im Singular oder im Plural – zu richten.“⁶

⁶ Christoph Schwöbel, Du sollst keine anderen Götter haben neben mir. Zur Aktualität des Problems des Götzendienstes in der modernen Gesellschaft, in: Michael Welker / Miroslav Volf (Hg.), Der lebendige Gott als Trinität. Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag, Gütersloh 2006, 315-337 (322).

Eine solche Unterscheidung kann nicht unkritisch vollzogen werden; deshalb erfordert sie eine Aktualisierung der religionskritischen Aufgabe der Theologie. Denn um ihrer kritisch-unterscheidenden Aufgabe willen kann die Theologie dieses Feld unter keinen Umständen einfach einer „religiös unmusikalischen“ Religionskritik überlassen.⁷ Denn eine Religionskritik von außen reicht nicht aus. Aber auch die Auskunft, der Gott der eigenen Glaubensweise sei eben der wahre und alle anderen seien falsche Götter, reicht nicht aus; theologische Religionskritik muss vielmehr ihr kritisches Potential stets auch an der eigenen Tradition und ihrer Glaubenspraxis erweisen.

Deshalb stehen wir vor der Frage, ob es nicht aufs Neue Zeit für eine theologisch motivierte und theologisch fundierte Religionskritik ist. Damit kehrt eine Fragestellung auf die theologische Agenda zurück, die von vielen für überwunden gehalten wurde. Die Zeit theologischer Religionskritik, so meinte man, sei vorbei; stattdessen sei die Zeit einer allgemeinen Religionstheologie gekommen. Und nun eine neue theologische Religionskritik? Gar eine im Namen des ersten Gebots? Da kräuselt sich so manche Stirn.

Doch der Reihe nach! Die Schritte, die sich aus dieser Exposition unseres Themas ergeben, zeichnen sich bereits mit einiger Klarheit ab. Die alte Religionskritik ist out, die neue Religionshermeneutik ist in – und was nun? So könnte man diese drei Schritte etwas locker bezeichnen.

⁷ Diese inzwischen viel verwendete Formel geht auf Max Weber zurück; vgl. Dirk Kaesler, „Religiös unmusikalisch“. Anmerkungen zum Verhältnis von Jürgen Habermas zu Max Weber, in: Literaturkritik.de, Nr. 6, Juni 2009.

I. Das Ende der alten Religionskritik

In der deutschsprachigen evangelischen Theologie und über sie hinaus ist die Vorstellung einer theologischen Religionskritik im 20. Jahrhundert vor allem mit zwei Namen verbunden: Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer.⁸ Ihr Umgang mit dem Thema der Religion enthält ein bemerkenswertes Anregungspotential; doch aufrechtzuerhalten ist sie in der vorliegenden Form nicht. In beiden Fällen soll theologische Religionskritik dadurch ihre Eindeutigkeit gewinnen, dass der christliche Glaube als solcher der Sphäre der Religion enthoben wird. Zu dieser grundsätzlichen Gegenüberstellung gelangen beide freilich auf unterschiedliche Weise.⁹

⁸ Das zeigt sich auch an den zusammenfassenden Darstellungen theologischer Religionskritik, beispielsweise durch Hans-Joachim Kraus, *Theologische Religionskritik*, Neukirchen 1982, und Michael Weinrich, *Religion und Religionskritik*, Göttingen 2011.

⁹ Aus unterschiedlicher Perspektive wird diese Differenz besonders profiliert einerseits bei Christian Link, *Motive theologischer Religionskritik*, in: Wilhelm Gräb (Hg.), *Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung*, Gütersloh 1999, 91-117; andererseits bei Wilfried Härle, *Die Wahrheitsgewissheit des christlichen Glaubens und die Wahrheitsansprüche anderer Religionen*, in: ders., *Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentalthologie und Gotteslehre*, Berlin 2008, 96-108. Demgegenüber macht Folkart Wittekind geltend, die Gegenüberstellung von Religion und Offenbarung sei überhaupt nicht die Pointe der Barthschen Argumentation; diese bestehe vielmehr in der Entwicklung seines Theologiebegriffs als solchen. Doch das wird gerade nicht an der Thematisierung der Religion in der Kirchlichen Dogmatik I/2 (zuerst erschienen 1937), sondern an dem Aufsatz „Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke“ aus dem Jahr 1920 veranschaulicht. Vgl. Folkart Wittekind, *Religionskritik als Kritik der Religionswissenschaft. Karl Barths methodisches Programm der Theologie*, in: Ingolf U. Dalferth / Hans-Peter Grosshans (Hg.), *Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe*, Tübingen 2006, 219-242. Zur Interpretation des § 17 der Kirchlichen Dogmatik vgl. unter anderem Reinhard Kraus, *Gottes Offenbarung und menschliche Religion. Eine Analyse des Religionsbegriffs in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik mit besonderer Berücksichtigung F.D.E. Schleiermachers*, New York 1992 sowie die beiden Themenbände der Zeitschrift für dialektische Theologie 11, 1995 und 19, 2003.

Karl Barth erklärt Gottes Offenbarung programmatisch zur „Aufhebung“ der Religion.¹⁰ Gewiss schließt der Begriff der „Aufhebung“ im Hegelschen Sinn auch das Moment des Bewahrens ein. Deshalb räumt Barth zunächst ein, dass Gottes Offenbarung in die Welt menschlicher Religion eingeht; jedoch kann sie in ihr keine andere Form der Präsenz haben als diejenige der „Verborgenheit“.¹¹ Das Gewicht der Argumentation liegt darauf, dass die Religion als Unglaube dem auf die Offenbarung antwortenden Glauben diametral entgegensteht. Denn Religion ist für Barth der Versuch des Menschen, sich aus eigener Kraft einen Weg zu Gott zu bahnen und damit über Gott verfügen zu wollen. Solche Religion beobachtet er keineswegs nur außerhalb der christlichen Kirchen; sondern auch innerhalb von Kirche und Christentum sieht er Religion, die von menschlicher Überheblichkeit und damit von Verachtung der göttlichen Gnade geprägt ist. Ihr stellt er den Glauben gegenüber, der sich allein an das Wort der göttlichen Offenbarung hält.

Doch bei dieser Entgegensetzung von Offenbarung und Religion wird in einer Weise von einer Objektivität der göttlichen Selbstoffenbarung gesprochen, die ganz davon abzusehen scheint, dass diese Selbstoffenbarung nicht anders als in menschlicher Sprache, in kulturellen Deutungen, in religiöser Präsentation gegenwärtig ist. Zwar ringt Barth sich in einem weit späteren Zusammenhang seines Denkens dazu durch, auch die Religion zu den „wesensnotwendigen Konstanten der menschlichen Existenz ... und des Weltgeschehens“ zu zählen und deshalb der „guten

¹⁰ Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik I/2, 5. Aufl. Zollikon-Zürich 1960, 304 ff.

¹¹ A.a.O. 307.

Schöpfung“ Gottes zuzurechnen.¹² Doch in den nachgelassenen Ethikfragmenten kehrt er wieder dahin zurück, die Religionen mit dem theoretischen wie dem praktischen Atheismus zusammen vor allem unter der Perspektive des Verkennens Gottes zu betrachten. Programmatisch bezeichnet er sie in diesem Zusammenhang als einen „Versuch der Nostrifikation Gottes“.¹³

Die Einbettung der Christentumsgeschichte in die Religionsgeschichte, die unhintergebar religiöse Praxis des christlichen Lebens, aber ebenso die gegenwärtigen Erfahrungen im interreligiösen Dialog lassen eine solche Gegenüberstellung von Religion und Offenbarung nicht zu. Insofern ist die Form von Religionskritik, die mit der Gegenüberstellung von Offenbarung und Religion arbeitet, mit Barths groß angelegtem Versuch an ein Ende gekommen.

Vergleichbares gilt für Dietrich Bonhoeffer.¹⁴ Sein Impuls, eine Selbstunterscheidung des Christentums von seinem religiösen Gewand zu vollziehen, entspringt der Kritik an einer Form der Religion, die er durch Partialität, Innerlichkeit, einen metaphysischen Gottesbegriff und das Konzept eines *deus ex machina* gekennzeichnet sieht. Doch zu Unrecht setzt er diese spezifische Gestalt einer nicht zuletzt auch protestantischen Religiosität mit der Religion schlechthin gleich. Er kontrastiert die Verbindung von

¹² Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik IV/3, 2. Hälfte, Zollikon-Zürich 1959, 850.

¹³ Karl Barth, Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV,4, Fragmente aus dem Nachlaß, Zürich 1976, 214.

¹⁴ Vgl. dazu insbesondere Christiane Tietz, Unzeitgemäße Aktualität. Religionskritik in Zeiten der „Wiederkehr der Religion“, in: Ingolf U. Dalferth / Hans-Peter Grosshans (Hg.), Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe, Tübingen 2006, 243-258; Wolfgang Huber, Kein Ende der Religion. Zu Bonhoeffers Unterscheidung zwischen Christentum und Religion, in: Christiane Tietz (Hg.), Festschrift für Christian Gremmels, Gütersloh 2011, jeweils mit weiterer Literatur.

Christentum und Religion sodann mit einer Zeitdiagnose, die auf der These von der „mündig gewordenen Welt“ beruht. Diese Diagnose stützt sich auf eine überzogene und überzeichnende Rezeption von Wilhelm Diltheys Beschreibung der wissenschaftlichen Weltanschauung seit Renaissance und Reformation. Dilthey spricht in diesem Zusammenhang von einer „mündig gewordenen Wissenschaft“;¹⁵ Bonhoeffer dagegen spricht generalisierend vom „mündig gewordenen Menschen“, ja von der „mündig gewordenen Welt“.¹⁶ Bonhoeffers Auffassung, dass die moderne Welt religiös unbedürftig geworden sei, geht über die Charakterisierung eines wissenschaftlichen Weltbilds, das nicht auf religiöse Voraussetzungen zurückgreift, weit hinaus. Die Kritik an einer bestimmten religiösen Gestalt des Christentums verwandelt sich auf diese Weise in die Prognose einer religionslosen Zeit, für die eine nicht-religiöse Interpretation der christlichen Glaubensinhalte notwendig und angemessen sei.

Bonhoeffers mutiger Versuch, die Auslegung des christlichen Glaubens aus den Fesseln einer überlieferten Sprache zu befreien, wird durch diese Kritik an seiner These von der mündig und deshalb religionslos gewordenen Welt nicht in seinem Kern getroffen. Seine Doppelthese von der Weltzuwendung Gottes in der Ohnmacht des leidenden Christus mitsamt der Folgerung der Weltzugewandtheit des christlichen Glaubens behält vielmehr erhebliche Bedeutung für den Umgang mit den Phänomenen, die

¹⁵ Vgl. Wilhelm Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (Gesammelte Schriften II), 7. Aufl. Stuttgart / Göttingen 1964, 290.

¹⁶ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt, Gütersloh 1998 (DBW 8), 477. 511 u.ö.

man gelegentlich summarisch als eine „Renaissance des Religiösen“ oder gar als eine „Wiederkehr der Götter“ bezeichnet.¹⁷ Die Stoßrichtung seiner Kritik an einer Religion, die die Eigenbedeutung der Welt leugnet und den Menschen aus seiner Verantwortung für die Gestaltung dieser Welt entlässt, bleibt genauso relevant wie die Metakritik einer religionskritischen Position, die den Eigenwert der Welt und die Verantwortung des Menschen für deren Gestaltung nur durch die Negation Gottes meint sichern zu können.¹⁸ Doch die Präsenz der Religion selbst und die verstärkte Aufmerksamkeit für sie können mit der These vom religionslosen Zeitalter genauso wenig theologisch erfasst werden wie mit der Entgegensetzung von Offenbarung und Religion. Insofern ist auch mit Bonhoeffer ein bestimmtes Verständnis theologischer Religionskritik an ein Ende gekommen.

II. Das Auftreten einer neuen Religionshermeneutik

Auf die beschriebene Phase einer theologischen Religionskritik folgten neue Bemühungen darum, das lebensweltliche Phänomen der Religion zu erfassen. Zwei Motive sind dafür bestimmend. Zum einen soll – vornehmlich im Blick auf das Christentum – die gelebte Religion wieder zum Gegenstand der Theologie werden. Zum andern fordert die globalisierte Welt dazu heraus, nicht nur die Pluralität innerhalb des Christentums, sondern die weit darüber hinausgehende Pluralität der Religionen in den Blick zu nehmen und zu interpretieren.

¹⁷ Zur ersten Charakterisierung vgl. in unserem Zusammenhang nur Christoph Schwöbel, a.a.O. (s. Anm. 6), 312 ff.; zur zweiten Formel vgl. Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.

¹⁸ Vgl. Tietz, a.a.O. 257 f.

Gegenüber einer theologischen Tradition, die sich ganz auf die theologische Lehre als Auslegung des Wortes Gottes konzentrierte, rückt die neue Religionshermeneutik die vielschichtige Pluralität religiöser Lebensformen in den Blick. Die Aufmerksamkeit gilt dabei nicht nur der religiösen Praxis in den Kirchen, sondern ebenso der Präsenz von Religion in Kultur und Gesellschaft. Die Aufmerksamkeit gilt der Frage, wie „die Evidenz sich einstellt, mit der kulturell und gesellschaftlich zur Verfügung stehende Lebensdeutungen individuell angeeignet, somit in die Gestalt der eigenen Selbstauffassung und Lebensführung übernommen werden.“¹⁹ Insbesondere künstlerische und mediale Hervorbringungen bieten ein vielfältiges Anschauungsmaterial dafür, dass umfassende Sinndeutungen keineswegs nur in traditionellen religiösen Formen sowie in institutionellen kirchlichen Zusammenhängen auftauchen; sie können vielmehr überall dort ihren Ort haben, wo kulturelle Kommunikation sich solchen Fragen der Sinndeutung zuwendet.

Freilich stößt auch ein solches Verständnis von Religion als kulturellem Deutungsgeschehen auf die Notwendigkeit, Kultur und Religion voneinander zu unterscheiden. Ein rein deutungstheoretischer Religionsbegriff, der auf jeglichen Gegenstandsbezug verzichtet, lässt indessen religiöse und kulturelle Phänomene ineins fallen; er tendiert darüber hinaus zu tautologischen Definitionsversuchen – beispielsweise demjenigen, „dass Religion eine Form der lebensweltlichen Thematisierung der

¹⁹ Wilhelm Gräßl, Von der Religionskritik zur Religionshermeneutik, in: ders., Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung, Gütersloh 1999, 118- 143 (136 f.).

Faktizität menschlichen Lebens darstellt“.²⁰ Wenn man Religion einfach mit kultureller Sinndeutung gleichsetzt, enthält zum einen der Widerspruch gegen die These von der Säkularisierung der Gesellschaft kein Überraschungspotential mehr. Denn in einer solchen Interpretation kommt es auf die Frage des Funktionswandels von Religion oder des Bedeutungsverlusts von Religionsgemeinschaften gar nicht an. Religion gibt es vielmehr immer schon dann, wenn es Kultur gibt. Zum andern enthält diese Interpretation die Gefahr einer – vielleicht ungewollten – Vereinnahmung. Ein religiöser oder religionsproduktiver Charakter wird nämlich auch denjenigen kulturellen Deutungsangeboten unterstellt, die sich pointiert von jeglicher Religion absetzen wollen. Zudem wird unerkennbar, von welchem Ansatzpunkt aus innerhalb der Religion in diesem denkbar weitesten Sinn des Wortes zwischen unterschiedlichen Deutungsangeboten soll unterschieden werden können. Denn wenn im Begriff der Religion jeglicher Gegenstandsbezug vermieden wird, ist auch nicht einzusehen, wieso im kritischen Urteil über Religion ein solcher Gegenstandsbezug eine Rolle spielen kann.

Wer von Religion in einem spezifischen Sinn reden will, muss deshalb zwischen Kultur und Religion differenzieren. Dafür sind die Unterscheidungsangebote des amerikanischen Ethnologen Clifford Geertz nach wie vor hilfreich. Kultur versteht er als ein „historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt

²⁰ Christian Danz, Religionsbegriff und Religionskritik in der Theologie der Religionen, in: Ingolf U. Dalferth / Hans-Peter Grosshans (Hg.), Kritik der Religion. Zur Aktualität einer unerledigten philosophischen und theologischen Aufgabe, Tübingen 2006, 259-284 (275). Zur deutungstheoretischen Explikation des Religionsbegriffs in der deutschsprachigen evangelischen Theologie vgl. insbesondere Ulrich Barth, Religion in der Moderne, Tübingen 2003.

auftreten, ... mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln“.²¹ Religion als kulturelles System reagiert in diesem Rahmen auf ein spezifisches Sinnproblem, nämlich auf die Herausforderungen des Unerklärlichen, des Leidens, des moralischen Versagens. Geertz wagt es bei dieser Beschreibung, die sonst übliche, rein funktionale Beschreibung der Kontingenzbewältigung mit Inhalt zu versehen. Dadurch zeichnet er auch den Bezug auf Transzendenz in den Begriff der Religion selbst ein. Denn für ihn gehört es zur Religion, dass das Sinnproblem – also insbesondere das Unerklärliche, das Leiden, das moralische Versagen – mit Bezug auf ein Umgreifendes beantwortet wird, das im rituellen Symbol oder im symbolhaften Wort als real präsentiert wird.²² Innerhalb der Kultur hat es die Religion also mit einem spezifischen Sinnproblem zu tun und zeichnet sich durch einen bestimmten Gegenstandsbezug aus.

Ähnliche Fragen stellen sich, wenn man auf die Erörterungen blickt, die sich mit der Pluralität der Religionen beschäftigen. Diese Überlegungen sind in Europa vor allem durch den jüdisch-christlichen Dialog vorbereitet worden; gegenwärtig sehen sie sich mehr noch durch die verstärkte Präsenz des Islam herausgefordert. Doch der interreligiöse Dialog lässt sich keineswegs auf das Gespräch zwischen diesen drei, als „monotheistisch“ bezeichneten Religionen beschränken. Die Pluralität ist weit radikaler, als sie in

²¹ Clifford Geertz, Religion als kulturelles System, in: ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a.M. 1987, 44-95 (46).

²² Vgl. Hermann Häring, Spiegel und rätselhafte Gestalt. Religion als kulturelles System, in: Dietmar Mieth / Hadewych Snijdewind (Hg.), Religion zwischen Gewalt und Beliebigkeit, Tübingen / Basel 2001, 25-66 (36 ff.).

einem solchen Bild erscheint. Denn zu ihr gehört auf der einen Seite ein neues Lob des Polytheismus oder Kosmotheismus, auch wenn dieses oft einen eher ästhetischen Charakter trägt.²³ Zur religiösen Pluralität gehört aber ebenso die dauerhafte Präsenz der „säkularen Option“.²⁴ Wenn man davon spricht, dass die Säkularisierungstheorie die religiöse Lage, auch in Europa, nicht zutreffend abbildet, dann ist das nur unter der Voraussetzung richtig, dass man von der religiösen Pluralität, die an die Stelle der vermeintlichen Säkularisierung tritt, keine zu harmlosen Vorstellungen hat. Deshalb ist die Frage durchaus erlaubt, ob die Varianten pluralistischer Religionstheologien, von denen die gegenwärtige Debatte bestimmt ist, diese Realität, zu der eben nicht nur ein kämpferischer Atheismus, sondern auch ein nicht minder kämpferischer Satanismus gehört, zureichend in sich aufnehmen.

Diese pluralistischen Religionstheorien sind vor allem von der Absicht geprägt, die Vorstellung vom Absolutheitsanspruch einer Religion hinter sich zu lassen. Der Exklusivismus, der sich mit der Vorstellung von der Absolutheit der eigenen Religion verbindet, wird

²³ Vgl. Odo Marquard, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1991, 91-111; unter den zahlreichen Arbeiten von Jan Assmann, in denen er dem Monotheismus einen vom ägyptischen Beispiel abgelesenen Kosmotheismus gegenüberstellt, vgl. schon Jan Assmann, Arbeit am Polytheismus. Die Idee der Einheit Gottes und die Entfaltung des theologischen Diskurses in Ägypten, in: Heinrich von Stietencron, Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen, Düsseldorf 1986, 46-69; ders., Monotheismus und Kosmotheismus. Ägyptische Formen des „Denkens des Einen“ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte, Heidelberg 1993 sowie die lebhafteste Debatte seit seinem Buch Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München 2000. Siehe dazu Martin Hailer, Gott und die Götzen. Über Gottes Macht angesichts der lebensbestimmenden Mächte, Göttingen 2006, 191 ff.

²⁴ Vgl. insbesondere Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a.M. 2009.

deshalb von einer komparativen Theologie²⁵ oder aber von einem Inklusivismus abgelöst, der die Wahrheitsansprüche der Religionen gegeneinander relativiert.²⁶

Freilich ist auch ein solcher Inklusivismus von einer verbindenden Leitvorstellung geprägt; auch wenn diese nicht aus der Perspektive einer bestimmten Religion formuliert ist, so ist sie doch von einem übergreifenden Konzept bestimmt, das durchaus positionellen Charakter trägt.²⁷ Transparenter wird dieser Ansatz dort, wo, etwa bei Reinhold Bernhardt, explizit von einem „mutualen Inklusivismus“ die Rede ist.²⁸ In ihm wird der positionelle Ausgangspunkt der beteiligten religiösen Überzeugungen nicht geleugnet; sondern es wird gefordert, dass diese Überzeugungen in einer Weise artikuliert und praktisch gelebt werden, die mit dem Respekt vor der Wahrheitsgewissheit der Anhänger anderer Religionen vereinbar ist. Eine vergleichbare Überlegung ist dort leitend, wo die Forderung nach Toleranz im Sinn eines positionellen Pluralismus – oder, wie ich lieber sage – einer überzeugten Toleranz vorgebracht wird.²⁹

²⁵ Vgl. Christian Danz / Ulrich H.J. Körtner (Hg.), *Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, Neukirchen 2005; Reinhold Bernhardt/ Klaus von Stosch (Hg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009.

²⁶ Vgl. als Überblick Christian Danz / Friedrich Hermanni (Hg.), *Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie*, Neukirchen 2006.

²⁷ So Christian Danz, a.a.O. (s. Anm. 20), 273 im Blick auf John Hicks pluralistische Religionstheorie. Ähnliches lässt sich in ethischer Hinsicht auch an Hans Kungs „Weltethos“ zeigen.

²⁸ Vgl. Reinhold Bernhardt, *Ende des Dialogs. Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2005, 206 ff.

²⁹ Zu Wilfried Härles Begriff des „positionellen Pluralismus“ siehe ders., *Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre*, Berlin / New York 2008, 96-146; zu „überzeugter Toleranz“ siehe u.a. Wolfgang Huber, *Verschieden und doch gleich. Aufgaben einer Integrationsgesellschaft*, Landau 2011.

Ein solches Konzept zielt darauf, die Wahrheitsgewissheit der eigenen Überzeugung mit der Achtung vor anderen Überzeugungen und ihren Wahrheitsansprüchen zu verbinden.³⁰ Doch die entscheidende Frage heißt, wie diese Wahrheitsansprüche selbst beschaffen sein müssen, damit sie mit der Bedingung wechselseitiger Achtung vereinbar sind. Das ist die Frage, die sich mit den Ereignissen heute vor zehn Jahren in die Gewissen eingebrannt hat. Diese Frage nötigt nach dem Ende der alten zu einer neuen Religionskritik, die über die Indifferenz einer bloßen Religionshermeneutik hinausführt. Ihr sind deshalb die abschließenden Überlegungen gewidmet.

III. Die Notwendigkeit einer neuen Religionskritik

Unter den Bedingungen religiöser Pluralität sind religiöse Überzeugungen, ihre Interpretationen und die Formen ihrer symbolischen und gelebten Präsenz daraufhin zu befragen, wie sie mit Verschiedenheit umgehen. Die Achtung des Fremden und der Respekt vor der Würde der Verschiedenen bildet einen entscheidenden Maßstab für eine Religionskritik unter den Bedingungen der Pluralität.³¹ Sie schließt den selbstkritischen

³⁰ Wilfried Härle, a.a.O. 104 formuliert seine Position des „positionellen Pluralismus“ schärfer: „Die eigene Wahrheitsgewissheit besitzt unbedingte Geltung; fremde Wahrheitsansprüche verdienen unbedingte Achtung.“ Meine Bedenken richten sich gegen die Verwendung des Wortes „unbedingt“ in den beiden Teilen dieses Satzes. Denn die eigene Wahrheitsgewissheit gilt unter dem Vorbehalt besserer Einsicht; und die Achtung vor fremden Wahrheitsansprüchen gilt unter dem Vorbehalt wechselseitiger Achtung. Wahrheitsansprüche, die das Gebot wechselseitiger Achtung verletzen, verdienen ihrerseits keine Achtung. Die Achtung gilt dann nur den Personen, die solche Ansprüche vertreten, nicht den Ansprüchen selbst.

³¹ Die Themen der Differenzwahrung und der Anerkennung erklärt Christian Danz mit guten Gründen zu Schlüsselthemen einer theologischen Religionskritik (a.a.O., s. Anm. 20, 283 f.). Im Folgenden geht es mir darum, deutlich zu machen, warum dieser

Umgang mit religiösen Traditionen ein, die auf den Ausschluss des Fremden, die Abwertung des Andersgläubigen, die Geringschätzung anderer aus Gründen der Religion, der Rasse oder des Geschlechts sowie die Rechtfertigung von Gewalt gegenüber dem Feind gerichtet waren oder sind. Schon an dieser Stelle ist deutlich, dass Religionskritik sich niemals in der Kritik fremder Religionen erschöpfen kann, sondern sich immer auch auf die eigene religiöse Tradition richtet.

Besonders deutlich zeigt sich am religiösen Kult der Gewalt und des Krieges, wie er die Gestalt einer förmlichen religiösen Unterwanderung anzunehmen vermag. In der Geschichte des Christentums hat sich die Kriegsverherrlichung immer wieder einen eigenständigen religiösen Ausdruck verschafft. Bis in die Neuzeit hinein haben bildliche Darstellungen antiker Kriegsgötter Eingang in christliche Kirchen gefunden.³² Dass darin nicht nur eine ästhetische Reminiszenz ohne religiösen Gehalt lag, kann man an der intensiven Inanspruchnahme Gottes für die jeweils eigene Kriegspartei bis in die Gegenwart hinein erkennen. Im Krieg droht die Religion zur Beschwörung des „Gott mit uns“ zu verkommen.³³ Das Beispiel zeigt: Theologische Religionskritik kann sich nicht auf die anthropologischen Aspekte der Anerkennung des Anderen beschränken; sie muss sich mit der Inanspruchnahme des

Kritikansatz bis zu den Bezugsthemen der Religion – Gott, dem Heiligen, der Transzendenz – vorangetrieben werden muss, die Danz gerade ausklammert.

³² Nur ein Beispiel: In der Garnisonkirche in Potsdam wurden um 1735 auf den beiden Seiten der Kanzel Statuen des Kriegsgottes Mars und der Kriegsgöttin Bellona (oder Minerva) errichtet, die dort erst 1816 entfernt und in das Potsdamer Stadtschloss transferiert wurden (Ludwig Bamberg, Die Potsdamer Garnisonkirche. Baugeschichte – Ausstattung – Bedeutung, Berlin 2006, 49 f.).

³³ Vgl. zur Religionskritik des Christentums unter diesem Gesichtspunkt Wolfgang Huber / Gerhard Liedke (Hg.), Christentum und Militarismus, Stuttgart 1974.

Göttlichen für die eigene Sache und für den Ausschluss des Fremden auseinandersetzen.

Denn theologische Religionskritik muss sich ausdrücklich der Frage widmen, ob die religiöse Gestaltung des Transzendenzbezugs den Umgang des Menschen mit seiner endlichen Freiheit fördert oder verhindert. Verhindert wird die Anerkennung der endlichen Freiheit überall dort, wo der Mensch und seine Hervorbringungen selbst mit dem Anschein des Göttlichen umgeben und seine endliche Freiheit so zu einer unendlichen Freiheit gesteigert wird. Dies mag im Kult der Nation, der Vernunft oder der Kunst geschehen, es kann die stilisierte Form der olympischen Religion des Barons Coubertin oder die vergleichsweise banale Form der Rede vom „Fußballgott“ annehmen. Es kann sich in der leichtsinnigen Rede vom „Unsterblichkeitsenzym“ ankündigen oder in Ray Kurzweils technosophischem Projekt einer selbstgemachten Unsterblichkeit Ausdruck finden. In all solchen Fällen wird das Irdische vergötzt, das Menschenwerk idolisiert, die endliche Freiheit zu einer vermeintlich unbegrenzten Freiheit gesteigert.

Immer wieder ist die Versuchung dazu, die Grenzen der endlichen Freiheit zu überspringen, am Beispiel des Geldes verdeutlicht worden – jenem Beispiel, an dem auch Martin Luther die Nähe von Gott und Abgott verdeutlicht hat; denn sie beide werden allein durch „Trauen und Glauben“ gemacht.³⁴ Kaum eine Äußerung Luthers hat ein intensiveres Echo gefunden als seine Betrachtung des Mammon als des „allergemeinsten“, also allergewöhnlichsten Abgotts auf Erden. Besonders markant

³⁴ Martin Luther, Großer Katechismus, Auslegung zum ersten Gebot (BSLK 560).

begegnet dieses Echo bei Walter Benjamin. Sein erst postum veröffentlichter Text über Kapitalismus als Religion blieb unvollendet, vielleicht gerade weil er der Behauptung von der Auflösung der Religion in den Kapitalismus den Anschein einer geschichtsphilosophischen Eindeutigkeit gab, an welcher der Autor selbst Zweifel haben mochte.³⁵ Doch die drei Kennzeichen, deretwegen Benjamin den Kapitalismus als Kultus bezeichnet, bleiben unabhängig vom geschichtsphilosophischen Rahmen des Nachdenkens wert. Benjamin sieht im Kapitalismus zuallererst eine „reine Kultreligion, vielleicht die extremste, die es je gegeben hat“, eine Kultreligion nämlich, die auf alle Dogmatik und Theologie verzichten kann. Sein Kultus ist sodann von permanenter Dauer; er kennt keinen Tag, an dem sich der sakrale Pomp dieser Religion nicht entfalten würde. Und schließlich ist dieser Kultus nicht wie andere entsühnend, sondern verschuldend.³⁶

Freilich sind Verschuldung und Gewinn im modernen Finanzkapitalismus weit dichter und zugleich undurchschaubarer miteinander verzahnt, als Benjamin im Jahr 1921 beim Abfassen seines Fragments ahnen konnte. Der Wandel verdankt sich entscheidend der digitalen Revolution; mit ihr beschleunigt sich der Finanzkreislauf derart, dass inzwischen nicht mehr menschliche Gehirne, sondern Computerprogramme über den Einsatz von Milliarden entscheiden. Die Möglichkeiten, durch hohe Risiken hohe Gewinne zu machen, haben sich vervielfacht. In der Zukunft erwartete Preisveränderungen von Rohstoffen oder Devisen werden in Gewinnmargen umgesetzt, Schulden werden ebenso wie die

³⁵ Zu diesem Einwand vgl. insbesondere Dirk Baecker in: ders. (Hg.), *Kapitalismus als Religion*, Berlin 2009, 9. 265.

³⁶ Walter Benjamin, *Kapitalismus als Religion*, in: Dirk Baecker, a.a.O., 15-18 (15).

Spekulation auf Kursverluste von Aktien in Wertpapiere verwandelt. Der Finanzmarkt hat sich vollständig von der sogenannten „Realwirtschaft“ gelöst und übersteigt deren Umfang um ein Mehrfaches. Das ist nur möglich, weil Preise sich nicht mehr auf Waren und Dienstleistungen, sondern wieder auf Preise beziehen. Joseph Vogl hat das pointiert beschrieben: „Hier werden gegenwärtige Preise für Nichtvorhandenes nach der Erwartung künftiger Preise für Nichtvorhandenes bemessen. Hier werden Preise mit Preisen bezahlt. Die Preise sind ... von der Bindung an materielle Lasten und Beschwernisse befreit und rechtfertigen den Titel eines selbstreferentiellen Marktgeschehens“.³⁷

Aus diesem selbstbezüglichen Geschehen wird auch ein umfassendes Zukunftsbild abgeleitet – die Verwirklichung eines „Reiches Gottes“ mit den Mitteln der Finanzmärkte. Auch in finanzieller Hinsicht wurde schon in den neunziger Jahren das „Ende der Geschichte“ angesagt.³⁸ Das Drama der Wirtschaftszyklen, so meinte man, werde aufhören und durch eine unabsehbar lange Epoche stetig steigender Erträge abgelöst. Aus der vermeintlichen Eigendynamik globaler Finanzströme wurde eine Reich-Gottes-Botschaft abgeleitet, das Evangelium der Finanzmärkte.

Freilich ist die Erwartung, dass dieses Gottesreich nahe herbeigekommen sei, in den sich beschleunigenden Finanzmarktkrisen der letzten Jahre durchaus enttäuscht worden. Doch die Priester dieses Kultes halten dagegen: Krisen, so sagen

³⁷ Joseph Vogl, *Das Gespenst des Kapitals*, Zürich 2010, 94. Siehe dazu ausführlicher Wolfgang Huber, *Gott, Geld und Glück*, in: *Das Plateau* Nr. 127, Oktober 2011.

³⁸ Joseph Vogl verweist beispielhaft auf James Glassman / Kevin Hassett, *Dow 36,000*, New York 2000, 20 ff.

sie, ändern nichts an den Verheißungen dieses Systems. Doch wenn schon nicht die Krisenanfälligkeit des Finanzialismus, so spricht die bittere Realität von Armut, Hunger und wachsenden sozialen Spannungen dagegen, von einem Ende der Geschichte zu träumen. Dass der Eigendynamik der Finanzmärkte zugetraut wird, dieses Ende zu bewirken, zeigt einmal mehr die Gefahr, die mit einem selbstreferentiellen Kult des Gelds verbunden ist. Näher liegt eine Entmythologisierung des Gelds. Es ist kein Weg zum Heil. Es macht auch nicht glücklich – erst recht dann nicht, wenn man es zum Gott macht.

Dafür ist es nötig, die Vergötzung des Geldes zu unterbrechen und es wieder auf seinen instrumentalen Charakter zurückzuführen. Der religionskritische Auftrag, nichts Menschliches zum Gott zu machen, hat in unserer Zeit des Finanzialismus allergrößte Aktualität. Christliche Theologie stellt der Vergöttlichung des Menschlichen die Menschwerdung Gottes entgegen. Deren Unvereinbarkeit verleiht christlicher Religionskritik ihre Prägnanz. Die Unterscheidung zwischen Gott und Mensch, die den Kern jeder Theologie bildet, konkretisiert sich in dem Gegensatz zwischen der Menschwerdung Gottes und der Vergötzung des Menschen sowie seiner Hervorbringungen. Mit der Menschwerdung Gottes verbindet sich die Befreiung vom Vergötzungswahn des Menschen; darin liegt ein entscheidender und prägnanter Beitrag der christlichen Religion zum Umgang des Menschen mit seiner endlichen Freiheit.

