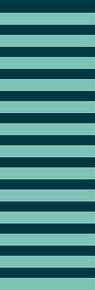


Reinhold Bernhardt

# Religionstheologie als Religionskritik

Studien zu radikalisierter  
Religion und zum  
Christentum im Kontext  
von Pluralität und Säkularität



T V Z

Beiträge zu einer Theologie  
der Religionen. Band 27



Reinhold Bernhardt • Religionstheologie als Religionskritik

**T V Z**

# Beiträge zu einer Theologie der Religionen 27

Herausgegeben von Reinhold Bernhardt und  
Hansjörg Schmid

Eine Liste der bereits in der Reihe BThR erschienenen Titel findet sich am  
Ende dieses Bandes.

Reinhold Bernhardt

**Religionstheologie als Religionskritik**

Studien zu radikalisierte Religion und zum  
Christentum im Kontext von Pluralität und Säkularität

**T V Z**

Theologischer Verlag Zürich

Die Druckvorstufe dieser Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur für die Jahre 2021–2024 unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung  
Simone Ackermann, Zürich

Druck  
CPI books GmbH, Leck

ISBN 978-3-290-18590-9 (Print)  
ISBN 978-3-290-18591-6 (E-Book: PDF)

DOI: <https://doi.org/10.34313/978-3-290-18591-6>

© 2023 Theologischer Verlag Zürich  
[www.tvz-verlag.ch](http://www.tvz-verlag.ch)



Creative Commons 4.0 International

# Inhalt

0. Einleitung .....	9
<b>I. Radikalisierte Religion</b>	
<b>1. Fundamentalismus als radikalisierte Religion .....</b>	<b>17</b>
1.1 «Fundamentalismus» – ein schillernder Begriff für ein diffuses Phänomen .....	18
1.2 Primordialismus – Instrumentalismus – Konstruktivismus .....	21
1.3 Ambivalenz des Religiösen .....	25
1.4 Radikalismus im Judentum, Christentum und Islam .....	26
1.5 Radikalisierungsschübe Ende der 1970er Jahre und nach 9/11 .....	30
1.6 Erklärungsansätze für religiöse Radikalisierungen .....	32
1.6.1 Individualpsychologische Forschungs- und Deutungsansätze .....	33
1.6.2 Soziologische Forschungs- und Deutungsansätze .....	38
1.6.3 <i>Pull</i> -Faktoren .....	42
1.6.4 Religiöse Motive .....	45
<b>2. Duldet der Glaube nichts!? – Religiöse (In-)Toleranz .....</b>	<b>59</b>
2.1 Luthers Äußerungen zu Judentum und Islam .....	60
2.2 Calvins Kampf gegen Häretiker .....	62
2.3 Die Haltung der Kirchen heute .....	67
2.4 Die Begründung von Toleranz .....	68
2.4.1 Begründung aus der Bibel .....	72
2.4.2 Begründung aus der Rechtfertigungsbotschaft .....	74
2.4.3 Begründung aus den Universalitätspotenzialen des christlichen Gottesglaubens .....	76
2.4.4 Begründung aus der Verborgenheit Gottes und der Hoffnung auf die eschatologische Gottesgemeinschaft .....	78
2.5 Toleranz als Erdulden oder als Anerkennen? .....	80
2.6 Toleranz und Mission .....	83
<b>3. Begründen «Absolutheitsansprüche» religiöse Intoleranz? .....</b>	<b>93</b>
3.1 Was sind religiöse «Absolutheitsansprüche»? .....	95
3.2 Theologischer Umgang mit «Absolutheitsansprüchen» .....	101

3.3	Wege zur theologischen «Deabsolutierung» von religionsbezogenen Absolutheitsansprüchen .....	103
3.3.1	Theologische Religionskritik.....	103
3.3.2	Historisierung der Überlieferungen .....	105
3.3.3	Aufweis von Gemeinsamkeiten.....	107
3.3.4	Klärung des Wahrheitsverständnisses.....	109
4.	<b>Zur Hermeneutik biblischer Gewaltdarstellungen</b> .....	111
4.1	Literarische Kontextualisierung .....	115
4.2	Historische Kontextualisierung .....	124
4.3	Theologische Kontextualisierung.....	131
5.	<b>«Gericht Gottes» als Ermächtigung zur Gewalt oder als heilshafte Transformation?</b> .....	137
5.1	Endzeitbewegungen im Christentum .....	139
5.2	Deuteversuche.....	146
5.3	Gericht als Aufrichten .....	150
6.	<b>Die Wiederkunft Jesu im Christentum und Islam</b> .....	159
6.1	Die Wiederkunft Jesu in der Bibel.....	160
6.2	Die Wiederkunft Jesu im Koran und in den Hadithen .....	164
6.3	Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den islamischen und den christlichen Überlieferungen.....	167
6.4	Ansätze zur Auslegung.....	170
6.5	Zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen.....	174
 <b>II. Religiöse Pluralität und Säkularität</b>		
7.	<b>Christsein ohne Christusglaube und Kirche? Die Rede von «unbewusstem Christentum» und «latenter Kirche» im 19. und 20. Jahrhundert</b> .....	179
7.1	Katholische Theologie.....	180
7.2	Richard Rothe und seine Kritiker.....	184
7.2.1	Richard Rothe .....	184
7.2.2	Martin Kähler .....	190
7.2.3	Martin Rade .....	193
7.3	Christlicher Sozialismus .....	194
7.4	Karl Barth .....	198
7.5	Emil Brunner .....	203
7.6	Dietrich Bonhoeffer .....	205

7.7 Paul Tillich .....	208
7.8 Dorothee Sölle .....	212
7.9 Ökumenische Bewegung .....	213
7.10 Resümee und Schlussüberlegung .....	214
<b>8. Peter L. Bergers Diagnose des zweifachen Pluralismus – Eine kritische Auseinandersetzung .....</b>	<b>219</b>
8.1 Ist es ein neues Paradigma? Revision der Säkularisierungstheorie .....	220
8.2 Ist es überhaupt ein Paradigma oder nicht vielmehr ein Narrativ? .....	223
8.3 Ist es ein überzeugendes Paradigma? .....	226
8.3.1 «Sinnprovinzen» (Schütz und Berger) .....	226
8.3.2 «Sinnfelder» (Gabriel) .....	230
8.3.3 Bergers Religionsverständnis .....	232
8.3.4 Multireligiöse Identitätsformationen .....	234
8.4 Schlussüberlegung: Die Unterscheidung zwischen einer religiösen und einer säkularen Sphäre .....	236
<b>9. Die Kirchen im religiösen Pluralismus .....</b>	<b>241</b>
9.1 Zwischen Identitätsprofilierung und Dialogoffenheit .....	241
9.2 Religionsökonomische Betrachtung .....	243
9.3 Ekklesiologische Orientierung .....	247
<b>Personenregister .....</b>	<b>249</b>



## 0. Einleitung

In diesem Buch geht es um spezifische Themen, die sich in und aus der Beziehung des christlichen Glaubens und der christlichen Religion zu anderen Religionen sowie zur säkularen Umwelt ergeben. Im Fokus ist weniger die Beziehungsbestimmung an sich; es geht also nicht um die Konzepte, die dafür vorgeschlagen wurden<sup>1</sup> und auch nicht um einzelne religionstheologische Entwürfe<sup>2</sup>. Das Interesse gilt vielmehr konkreten Phänomenen, Motiven, und Reflexionen, die als praktische Reaktionen und intellektuelle Verarbeitungen von Infragestellungen zu verstehen sind. Solche Herausforderungen treten besonders dort auf, wo Religionsformationen mit Alteritäten, also mit Glaubens- und Lebensformen konfrontiert sind, die von ihren eigenen abweichen oder deren Geltung sogar explizit bestreiten.

Die Beiträge des Bandes sind zu zwei Themenkreisen zusammengereordnet. Der erste beschäftigt sich mit «radikalisierten» Ausprägungen von Religion außerhalb und innerhalb des Christentums, solchen also, die man mit Adjektiven wie «fundamentalistisch», «fanatisch», «dogmatistisch» und «intolerant» bezeichnet. Es wird nach ihren Erscheinungsformen und Gehalten gefragt. Diese Religionsformen werden einer theologischen Kritik unterzogen. Religionstheologie entfaltet sich dabei als Religionskritik.

Der zweite Themenkreis «religiöse Pluralität und Säkularität» greift drei Fragen auf, die sich in Bezug auf die Religionsvielfalt in einer zu weiten Teilen nichtreligiösen Gesellschaft stellen. Zunächst richtet sich der Blick auf die theologischen Versuche, Menschen, die sich nicht zum christlichen Glauben bekennen, in eine Beziehung zu Gott und Jesus Christus zu setzen. Dann geht es in einer religionssoziologischen Perspektive um die Diagnose und Deutung der gegenwärtigen Religionskulturen im Spannungsfeld von Pluralität und Säkularität. Schließlich wird nach

---

<sup>1</sup> Siehe dazu: Reinhold Bernhardt: *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2006; ders.: *Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen*, Zürich 2019.

<sup>2</sup> Siehe dazu: Reinhold Bernhardt: *Klassiker der Religionstheologie im 19. und 20. Jahrhundert. Historische Studien als Impulsgeber für die heutige Reflexion*, Zürich 2020.

der Positionierung der Kirchen und ihrer Aktivitäten in diesem Spannungsfeld gefragt.

Beide Kreise hängen eng miteinander zusammen. Denn religiöse Radikalisierungen stellen oft Reaktionsformen auf Säkularität und Liberalität in der Gesellschaft dar. Sie wenden sich gegen eine in ihren Augen gottlose Moral wie auch gegen andere Formen des religiösen Glaubens, die von der von ihnen propagierten Alleinwahrheit abweichen. Und umgekehrt stellt sich die Frage, wie eine Religion, die sich auf ihre multireligiöse und säkulare soziokulturelle Umgebung einlässt, theologisch und praktisch mit radikalisierten Ausprägungen umgeht.

Schon in dieser knappen Anzeige der beiden Themenkreise wird deutlich, dass nicht nur die darin verhandelten Themen verschieden sind, sondern auch die Perspektiven, in denen sie betrachtet werden. Religionsphänomenologische, -soziologische, -psychologische, -ökonomische Sichtweisen stehen neben theologiegeschichtlichen und systematisch-theologischen. Diese Perspektivenvielfalt ist für die Religionstheologie sinnvoll und wichtig. Jeder Themenkomplex erfordert seine eigene, ihm angemessene Betrachtungsweise, wobei sich die Verbindung und Überlagerung der Blickwinkel als fruchtbar erweist. Insgesamt gesehen folgt die Religionstheologie dabei einem *theologischen* Erkenntnisinteresse. Es geht ihr darum, das Selbstverständnis des christlichen Glaubens angesichts der religiösen Pluralität zu reflektieren. Die Vielfalt der Religionsformen stellt dieses Selbstverständnis infrage, bietet aber auch ein enormes Anregungspotenzial, um es in der Auseinandersetzung damit zu präzisieren und zu vertiefen.

Der Blick der Religionstheologie richtet sich dabei nicht nur auf spezifische außerchristliche Religionsformen in ihrem Verhältnis zu christlichen – wie es besonders in der Komparativen Theologie der Fall ist –, sondern ebenso auf die Haltungen, die im Christentum zu anderen Religionsformen eingenommen wurden und werden: apologetische, polemische, eristische (streitende), konfrontative oder dialogische. In ihrer diagnostischen und analytischen Funktion fragt sie nach Ausprägungen und Erscheinungsformen solcher Haltungen, aber auch nach den ideellen Gehalten und Begründungen. Dabei lotet sie Möglichkeiten einer konstruktiven und wertschätzenden Bestimmung und Gestaltung der Beziehung des Christentums zu anderen Religionen aus.

Bei den ökumenischen Bemühungen, die Beziehungen zwischen den christlichen Konfessionen und Kirchen zu verbessern, hat man zunächst

das Trennende aufgearbeitet, um die früheren Verfeindungen zu entschärfen.<sup>3</sup> Im Blick auf die interreligiösen Beziehungen ist es ebenfalls notwendig, Abschottungen zu öffnen und feindselige Beziehungsbestimmungen und -gestaltungen zu überwinden. Dies kann aber nicht durch die Bearbeitung von Lehrdifferenzen im Rahmen desselben Glaubens geschehen. Vielmehr gilt es, die paradigmatischen Differenzen stehen zu lassen und aus den Ressourcen der je eigenen Tradition Begründungen für dialogische Beziehungsformen zu entwickeln. Dazu gehört auch eine Diagnose der Denkformen und Haltungen, die dem entgegenstehen.

So setzt sich der erste Beitrag dieses Bandes mit religiösem Radikalismus auseinander, der Andersglaubende innerhalb und außerhalb der eigenen Religion diskriminiert, verurteilt und im Extremfall bekämpft. Zunächst wird die schillernde Bezeichnung «Fundamentalismus» präzisiert, dann werden drei Ansätze zur Deutung des Zusammenhangs von Religion, Politik und Gewalt gegenübergestellt. Nach einem Hinweis auf die Ambivalenz des Religiösen richtet sich der Blick auf Phänomene und Prozesse religiöser Radikalisierung in Judentum, Christentum und Islam. Wodurch sind sie charakterisiert? Schließlich geht es um die Frage nach Erklärungsansätzen für diese Phänomene. Psychologische und soziologische Deuteperspektiven werden nebeneinandergestellt. Darüber hinaus frage ich aber auch nach den theologischen Motiven, aus denen sich solche religiösen Haltungen speisen. Nur in einer multiperspektivischen Sichtweise lassen sich diese komplexen Phänomene erfassen und verstehen.

Während der erste Beitrag die drei «abrahamitischen» Religionen gemeinsam betrachtet, ist das Blickfeld im zweiten Kapitel enger gefasst. Es geht um religiöse Intoleranz und Toleranz in der reformatorischen Theologie, ausgehend von Martin Luther. Es wird gezeigt, wie sich die EKD von seinen schroffen Aussagen über das Judentum und den Islam distanziert hat. Daran schließt sich die Überlegung an, wie aus biblischen Überlieferungen und aus Grundüberzeugungen der evangelischen Theologie Toleranzbegründungen gewonnen werden können. Vier Begründungsansätze kommen zur Darstellung. Am Ende dieses Kapitels steht eine Reflexion des Verständnisses von Toleranz und die Frage, wie sich religiöse Toleranz zum Missionsauftrag verhält.

---

<sup>3</sup> So etwa in der Leuenberger Konkordie (1973) oder im Prozess «Lehrverurteilungen – kirchentrennend?» (siehe dazu die vier von Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg unter diesem Titel hg. Bände (1986, 1989, 1990, 1994).

Der dritte Beitrag führt diese Überlegungen weiter, indem er der Frage nach den geistigen Grundlagen religiöser Radikalität nachgeht. Bestehen diese in den sogenannten «Absolutheitsansprüchen» der Religionen im Allgemeinen und des Christentums bzw. des christlichen Glaubens im Besonderen? Zunächst ist zu klären, worum es sich bei diesen Ansprüchen handelt: Ich unterscheide dabei zwischen Exklusivitäts-, Universalitäts- und Finalitätsansprüchen. Meine These wird sein, dass diese Ansprüche nicht notwendigerweise zu Haltungen der religiösen Arroganz und Intoleranz führen – oder umgekehrt einen Ausdruck solcher Haltungen darstellen. Es kommt vielmehr darauf an, auf wen oder was sie inhaltlich bezogen sind – auf die Religion oder auf Gott – und wie sie in der religiösen Praxis gebraucht werden. Daran schließe ich drei Überlegungen zur theologischen «Deabsolutierung» von religionsbezogenen Absolutheitsansprüchen an. Damit lässt sich einer theologischen Diskriminierung anderer Religionen der Boden entziehen.

Zum Arsenal, aus dem sich radikale Religionsformen im Judentum und im Christentum speisen, gehören auch die Gewaltdarstellungen der Bibel. Die Aufklärungsarbeit, welche die Theologie im Blick auf solche Religionsformen zu leisten hat, schließt auch die Auseinandersetzung mit diesen Texten ein. Das geschieht im vierten Kapitel. Der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis solcher Darstellungen besteht – so die These – in deren Kontextualisierung. Diese wird auf dreifache Weise vorgenommen: literarisch, historisch und theologisch.

Ein spezielles Motiv, das in radikalen Religionsformen immer wieder herangezogen wird, ist das «Gericht Gottes». Wo sich Kämpfer für die Sache Gottes als Vollstrecker dieses Gerichts verstehen, beziehen sie aus diesem Motiv eine Selbstermächtigung zum Einsatz von Gewalt. Dabei haben die diesbezüglichen Überlieferungen der Bibel die gegenteilige Intention: Sie verweisen darauf, dass *Gott* der Richter ist, dass es sich bei diesem Gericht um die Aufrichtung von Gerechtigkeit handelt und dass dies an einem von Gott bestimmten Zeitpunkt am Ende der Zeit geschieht. Damit werden Gewaltspiralen unterbrochen, nicht initiiert. Nach der kritischen Betrachtung gewaltlegitimierender Auslegungen der Rede vom «Gericht Gottes» weise ich im fünften Kapitel auch auf die heilshaften Bedeutungen dieses Motivs hin.

Das sechste Kapitel bleibt thematisch in der Eschatologie und geht einem Überlieferungsstrang nach, der eng mit dem Gericht Gottes verbunden ist: der Ankündigung der Wiederkunft Jesu. Diese findet sich mit

charakteristisch unterschiedlicher Akzentuierung im Christentum wie im Islam und bietet sich daher für eine komparative Betrachtung an. Am Ende des Vergleichs stellt sich die Frage, wie diese Überlieferung zu deuten ist, also wiederum die Frage der Hermeneutik. Diese Erörterung kann in einen Dialog mit islamischen Theologinnen und Theologen führen.

Mit dem siebten Kapitel beginnt der zweite Themenkreis «religiöse Pluralität und Säkularität». Darin wende ich mich zunächst einem religionstheologisch relevanten Themenstrang aus der akademischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts zu. Es geht dabei um die Frage, ob es ein «Christsein» geben kann, das sich nicht als solches versteht und das keinen Bezug zur Kirche hat. Kann auch bei Menschen, die ihrem Selbstverständnis zufolge nichtkirchlich, nichtchristlich oder sogar nichtreligiös sind, von einem vorreflexiven, unartikulierten Bezug zum Zentralinhalt des christlichen Glaubens gesprochen werden? Die Diskussion um ein «unbewusstes Christentum» ist zwar vor allem im Blick auf die säkularisierte Geisteskultur der (Spät-)Moderne geführt worden, lässt sich aber unmittelbar zu religionstheologischen Fragen in Beziehung setzen. Denn damit steht das Verständnis der Gottesbeziehung zur Debatte. Welche Rolle spielt der bewusste Glaube, das explizite Christusbekenntnis und die Zugehörigkeit zur Kirche für die Beziehung zu Gott? Ich stelle diese theologiegeschichtlichen Überlegungen aus einem auf die Gegenwart bezogenen systematisch-theologischen Interesse an.

An diese theologischen Erwägungen schließt sich im achten Kapitel eine religionssoziologische Auseinandersetzung mit Peter L. Bergers Konzept des doppelten Pluralismus an. In seiner Diagnose verbindet Berger den Religionspluralismus mit dem Neben- und Miteinander religiöser und säkularer Diskurse. In den westlichen Gesellschaften der Gegenwart sind die Religionsformen einer zweifachen Herausforderung ausgesetzt, zu der sie sich verhalten müssen: Die eine geht von den alternativen Religionsformen aus, die andere von den säkularen Weltansichten. Religiöse Subjekte repräsentieren diese Bereiche auch in ihrem Bewusstsein, sind also in ihrem Denken und Handeln nie rein religiös bzw. einer bestimmten Religion verpflichtet, sondern immer auch säkular und bezogen auf andere Religionen, wobei diese Bezogenheit verschiedene Formen von Abgrenzung und Integration annehmen kann. Berger betrachtet dieses Konzept der doppelten Pluralität als ein neues Paradigma, das die Säkularisierungstheorie ersetzt. In meiner Auseinandersetzung damit beginne ich mit der Frage, ob es sich dabei wirklich um ein *neues* Paradigma handelt. Dann

unterziehe ich die tragenden Säulen dieses Konzeptes einer kritischen Betrachtung. Letztlich geht es mir dabei allerdings nicht nur um Bergers Konzept, sondern um die Frage nach der Situierung von Religion im Spannungsfeld von religiöser Pluralität und gesellschaftlicher Säkularität in der westlichen Welt der Gegenwart.

Am Ende des weiten Weges, der in den Beiträgen dieses Bandes zurückgelegt wird, steht die Frage nach der Positionierung der Kirchen und ihrer Betätigungen im Kontext religiöser Pluralität. In meinen Überlegungen dazu greife ich auf religionsökonomische Theorieansätze zurück, plädiere aber auch dafür, sich letztlich nicht von solchen strategischen Überlegungen, sondern von theologischen bzw. ekklesiologischen Überzeugungen leiten zu lassen. Aus diesen Überzeugungen müsste sich auch – so mein Plädoyer – eine Grundhaltung der Dialogoffenheit gegenüber den Anhängerinnen und Anhängern anderer Religionen ergeben.

Bei den Beiträgen handelt es sich um eine Zusammenstellung von bereits veröffentlichten Aufsätzen, die aber allesamt kritisch durchgesehen, überarbeitet, z. T. gekürzt, ergänzt und aktualisiert wurden. Auch habe ich sie miteinander verzahnt.

Querverweise auf andere Kapitel oder Abschnitte dieses Buchs nehme ich eingeklammert in den Text auf (z. B.: → 7.3). In der Regel sind die Bibelzitate der Zürcher Bibel entnommen.

Zu danken habe ich Katharina Merian und Katharina Schäublin für die Durchsicht des Manuskripts und fruchtbare Anregungen dazu. Luca Décoppet hat wertvolle Assistenzarbeiten geleistet. Mein Dank gilt schließlich Tobias Meihofner vom Theologischen Verlag Zürich für sein wie immer gründliches Lektorat.

# I. Radikalisierte Religion



## 1. Fundamentalismus als radikalisierte Religion<sup>1</sup>

Von seinem lateinischen Ursprung her hat der Begriff «Radikalisierung» keine pejorative Bedeutung: «Radikal» kommt von *radix*: «die Wurzel». «Radikalisierung der Religion» meint demnach eigentlich eine Transformation der Religion, die auf ihre Wurzeln zurückgeht, sich auf ihren Ursprung besinnt und sich von Grund auf erneuern will. Das ist oft verbunden mit einer Intensivierung des Glaubens und des religiösen Lebens. Radikalisierung in diesem Sinn versteht sich als Reinigung von den Schlacken, die sich im Lauf der Zeit um den Glutkern der zentralen und fundamentalen Botschaft – also der «Wurzel» – angesiedelt haben. Das war das Anliegen auch der Reformationsbewegung im 16. Jahrhundert, aus der die evangelischen Kirchen hervorgegangen sind, und es ist das Anliegen vieler Reformationsbewegungen in der Religionsgeschichte.

Heute wird der Begriff «radikal» weniger im Sinne einer solchen, an der Grundbedeutung des Wortes orientierten Radikalisierung und mehr im Sinne von «Fanatismus» und «Fundamentalismus» gebraucht, wobei man vor allem den militanten Islamismus vor Augen hat. Es geht also weniger um «Radikalität» und mehr um «Radikalismus». Im Vordergrund steht dabei der Zusammenhang von Religion, Politik und Gewalt. Es gibt aber auch radikale Religionsformen, die gänzlich unpolitisch sind.

So wie «Radikalität» bzw. «Radikalismus» auf die Wurzel verweist, so «Fundamentalismus» auf das Fundament (lat. *fundus* = der Boden; *fundare* = mit einem Boden versehen, gründen, festigen). Der Begriff «Fundamentalismus» entstammt ursprünglich der nordamerikanischen Erweckungsbewegung des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Christen, die den Glauben durch Liberalismus, Historismus und Modernismus gefährdet sahen, wollten die Fundamente dieses Glaubens festhalten und erneuern. Religion in Zusammenhang mit Politik und Gewalt zu

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag besteht aus der überarbeiteten Synthese zweier früherer Aufsätze: Reinhold Bernhardt: Gewissheitsdefizite als Fundamentalismusverstärker?, in: Jürgen Werbick, Muhammad Sven Kalisch, Klaus von Stosch (Hg.): Verwundete Gewissheit. Strategien zum Umgang mit Verunsicherung in Islam und Christentum, Paderborn u. a. 2010, 119–141; ders.: Radikalisierung im Namen der Religion?, in: ZThG 22, 2017, 77–90.

bringen, lag ihnen fern. Erst seit Ende der 1970er Jahre hat sich die Bedeutung des Begriffs «Fundamentalismus» in diese Richtung entwickelt. Er steht heute für eine politisierte Religion und religionisierte Politik, bis hin zur Legitimation von Gewalt.

Diese Bedeutungsinflation und Verallgemeinerung des Begriffs «Fundamentalismus» ist problematisch, weil man hier eine begriffliche Waffe geschmiedet hat, die nicht mehr der konstruktiven Auseinandersetzung mit den darunter gefassten religiösen und politischen Konzepten und Verhaltensweisen dient, sondern deren emotionalisierter Wahrnehmung und Verurteilung.

### 1.1 «Fundamentalismus» – ein schillernder Begriff für ein diffuses Phänomen

Bei allen Einlassungen auf den Phänomenkomplex des religiösen «Fundamentalismus» ist erkenntnistheoretisches und ideologiekritisches Problembewusstsein gefordert. Die Bedeutung dieses Begriffs ist untrennbar mit den Perspektiven seiner Thematisierung und den Weisen seines Gebrauchs verbunden. Die damit bezeichnete Erscheinungsform von Religion wird mit dieser Bezeichnung zuallererst als solche konstruiert und mit der Konstruktion zugleich auch problematisiert. Wahrnehmungen werden nicht nur *gedeutet*, sondern *geprägt*.

Die Erfassung und Darstellung der damit anvisierten Erscheinungen ist dabei hochgradig werthaltig. «Fundamentalismus» ist ein emotional aufgeladenes, angstbesetztes und angsterzeugendes Konzept, das eine ablehnende Haltung gegenüber dem Wahrgenommenen erzeugt. Es beschreibt und diagnostiziert nicht einfach, sondern warnt, hat also eine evokative Funktion. Mehr noch: Es ruft nicht nur eine ablehnende *Haltung*, sondern auch ein *Abwehrverhalten* gegenüber der beschworenen Gefahr hervor. Der Begriff wird in einem «anti-fundamentalistischen» Sinn gebraucht. Doch finden sich in diesem Gebrauch nicht selten Gesichtszüge jener Haltung und Handlungsorientierung wieder, die als «fundamentalistisch» beschrieben werden. Zugespitzt gesagt: Es gibt einen «fundamentalistischen» «Anti-Fundamentalismus».<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Siehe dazu: Christoph Urban: Fundamentalismus. Ein Abgrenzungsbegriff in religionspolitischen Debatten, Wiesbaden 2019.

Mit Begriffen wie «Fundamentalismus» oder «Fanatismus» werden pejorative Fremdzuschreibungen vorgenommen: «Fundamentalistisch ist immer der andere.»<sup>3</sup> Diese Zuschreibungen führen zur stereotypisierenden Betrachtung und Konfrontation, indem sie empirische Evidenzen sammeln und Gegenevidenzen abdrängen, um das geprägte (Feind-)Bild zu erhärten.<sup>4</sup> Ein solcher Begriffsgebrauch blockiert eine konstruktive Auseinandersetzung mit den Gegenständen der Wahrnehmung zuweilen mehr, als dass er sie ermöglicht.

Bei aller offensichtlichen Problematik des Fundamentalismusbegriffs kann man aber auch nicht auf ihn verzichten. Denn der damit bezeichnete Religionsstil und die damit verbundenen Phänomene sind höchst real.<sup>5</sup> Um sie in ihrer Vielschichtigkeit und Komplexität angemessen in den Blick zu nehmen, ist eine multidimensionale und multiperspektivische Betrachtung wichtig. Dazu gehören außenperspektivische Ansichten, welche die individual- und sozialpsychologischen, die soziologischen, politischen, ökonomischen und kulturellen Entstehungsbedingungen «fundamentalistischer» Haltungen und Bewegungen sowie deren Erscheinungsformen und Funktionen beschreiben. Doch versteht man diese Haltungen und Bewegungen nur, wenn man sie auch von innen anschaut: von ihren Inhalten, den mit den Inhalten verbundenen Geltungsansprüchen und den davon ausgehenden Motivationen her. Eine psychologische Betrachtung reicht dafür nicht aus. Es braucht auch eine theologische Motivanalyse.

Was für die Beschreibung und Erklärung dieser Haltungen gilt, gilt auch für ihre Kritik. Auch in dieser Hinsicht reicht eine außenperspektivische genetische und funktionale Urteilsperspektive nicht aus. Es bedarf einer theologischen Aufklärung und Ideologiekritik. Diese muss ansetzen

---

<sup>3</sup> Leonardo Boff: *Fundamentalismus und Terrorismus*, Göttingen 2007, 8.

<sup>4</sup> Siehe dazu die von Rebecca Joyce Frey zusammengestellten «stereotypes of fundamentalists» (Rebecca Joyce Frey: *Fundamentalism*, New York 2007, 5–8).

<sup>5</sup> Zu Recht fordert Martin Riesebrodt: «Will man als Wissenschaftler versachlichend auf die öffentliche Diskussion einwirken, dann sollte man sich nicht durch Sprachverweigerung selbst isolieren» (Martin Riesebrodt: *Was ist «religiöser Fundamentalismus»?*, in: Clemens Six u. a. [Hg.]: *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*, Innsbruck u. a. <sup>2</sup>2005, 15. Siehe auch Clemens Six: *Grundstrukturen fundamentalistischen Denkens*, in: Margrit Frölich u. a. [Hg.]: *Projektionen des Fundamentalismus. Reflexionen und Gegenbilder im Film*, Marburg 2008, 13–24).

bei einer exegetischen, historischen und systematisch-theologischen Aufarbeitung der Traditionsbestände, die den Inhalt «fundamentalistischer» Haltungen ausmachen.

Weil er auf ein so vielschichtiges und vieldeutiges Gegenstandsfeld verweist, kann und soll der Begriff des Fundamentalismus hier nicht definitorisch festgelegt werden. Damit würden das zu untersuchende Feld und seine Deutemöglichkeiten eingeschränkt. Der Begriff und die von ihm benannten Phänomene bestimmen sich wechselseitig. Er verweist auf bestimmte Phänomene – etwa auf typische Eigenschaften «fundamentalistischer» Geisteshaltungen und Bewegungen; diese werden dann wiederum zur Bestimmung des Begriffs herangezogen. Alle Versuche, zu definieren, was «Fundamentalismus» ist, bewegen sich in diesem Zirkel zwischen Begriffsbestimmung und Phänomenbeschreibung. Dem Zirkel kann man nicht entgehen, man kann sich aber mit erkenntnistheoretischem und hermeneutischem Problembewusstsein in ihm bewegen. Gleiches gilt für Begriffe wie «Dogmatismus» und «Fanatismus». Jeder Versuch, diese Begriffe zu definieren, nimmt eine bestimmte Selektion und Gewichtung der vielen Bedeutungsmomente vor, die sie enthalten und stellt damit immer schon eine Interpretation dar.

Es braucht jedoch eine zumindest umrisshafte und tentative Arbeitsdefinition, die als Suchraster für die Erhebung der dafür relevanten Phänomene dient. Ich verwende zu diesem Zweck die (recht allgemeine) Bestimmung aus dem «Staatslexikon». Sie lautet:

«Der Begriff des F. bezieht sich auf politische und religiöse Bewegungen, die auf Krisenerfahrungen im Kontext von Modernisierungsprozessen mit der Rückkehr zu Ordnungs- und Moralvorstellungen reagieren, die vermeintlich im «Goldenen Zeitalter» einer sozialen bzw. religiösen Gemeinschaft in Geltung standen und die Idealform einer moralisch integren und/oder gottgefälligen Lebenspraxis darstellen. Ihre Reinstallierung soll Reichweite und Intensität sozio-kultureller Komplexitäts- und Pluralitätssteigerung reduzieren sowie daraus entstehende Probleme der Erosion sozialer Identität und des Verlustes von gemeinsamen Lebensführungswissenheiten neutralisieren.»<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> [www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Fundamentalismus](http://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/Fundamentalismus) (26.01.2023).

Sozialwissenschaftliche Definitionen bieten einen brauchbaren hermeneutischen Schlüssel, um sich dem diffusen Gegenstandsfeld zu nähern; sie sind allerdings selbst immer wieder der kritischen Reflexion auszusetzen.

Die Diffusität des in den Blick genommenen Phänomenkomplexes und die Unmöglichkeit einer klaren Begriffsbestimmung hat methodische Konsequenzen für die Fundamentalismusforschung. Diese muss mit einer Vielfalt von Deuteperspektiven und Theorieansätzen operieren. Dabei ist nach den methodischen Vorentscheidungen, dem gewählten Interpretationsrahmen und auch nach dem Forschungsinteresse zu fragen. Welche Selektionen werden dadurch vorgenommen und wo kommt es zu Blickfeldverengungen? Zu fragen ist auch, welche Frage(n) die Ansätze jeweils primär beantworten wollen:

- Wollen sie die *Bildung* «fundamentalistischer» Haltungen und/oder Bewegungen erklären, so handelt es sich um «genetische» Ansätze, die Entstehungsbedingungen aufweisen.
- Wollen sie die individuellen und/oder sozialen *Erscheinungsformen* (und damit das «Wesen») des «Fundamentalismus» beschreiben, so handelt es sich um phänomenologische Ansätze.
- Wollen sie deren *Funktionen* aufdecken, so handelt es sich um funktionale Ansätze.

## 1.2 Primordialismus – Instrumentalismus – Konstruktivismus

In der Deutung des Zusammenhangs von Religion, Politik und Gewalt stehen sich drei Ansätze, die aus der Ethnologie stammen,<sup>7</sup> gegenüber. Diese werden dabei weniger auf Ethnizität und mehr auf Religiosität bezogen.

Die *primordialistische* Position geht davon aus, dass die Religion, in die ein Mensch hineingeboren worden ist, ebenso wie seine Kultur, seine Sprache und seine Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk oder Stamm den

---

<sup>7</sup> Siehe dazu etwa: Sergey Sokolovski, Valery Tishkov: Ethnicity, in: Alan Barnard, Jonathan Spencer (Hg.): *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London 2004, 190–193; John L. Comaroff, Jean Comaroff: Ethnizität, in: Fernand Kreff, Eva-Maria Knoll, Andre Gingrich (Hg.): *Lexikon der Globalisierung*, Bielefeld 2011, 68–72.

Menschen tiefgreifend bindet und prägt. «Primordial» meint «ursprünglich», «urwüchsig». Der Begriff wurde in der Kulturanthropologie, etwa von Clifford Geertz (im Anschluss an den Soziologen Edward Shils) herangezogen, um solche elementaren Bindungen und Prägungen des Menschen zu bezeichnen, die aus den Grundgegebenheiten seiner sozialen Existenz hervorgehen. Angewandt auf die Deutung der Religion besagt der Begriff: Religionen stellen urwüchsige (primordiale) Mächte dar, die das Selbstverständnis von Menschen fundamental prägen.

Ein Vertreter dieser Position war Samuel Huntington mit seiner These vom «clash of civilizations», die er 1993 in einem Artikel in der Zeitschrift «Foreign Affairs» präsentierte. Die These besagt, dass die politischen Konflikte in der Zeit nach dem Kalten Krieg nicht mehr primär ideologische oder ökonomische Ursachen haben, sondern kulturelle und religiöse. Die Balkankriege, wie überhaupt die Auseinandersetzungen nach dem Zusammenbruch der UdSSR am Rand Russlands boten genug Evidenzen, um diese These zu untermauern, denn die Konfliktklinien waren in diesen und anderen Fällen Kultur- und Religionsgrenzen.

Verbindet man diese Religionsdeutung mit der religionskritischen Auffassung, dass in den Religionen als elementaren Kulturmächten Abgrenzungs- und Aggressionspotenziale liegen, dann folgt daraus, dass die von den Religionen geprägten Menschen diese «geistigen Schwerter» in sich tragen – und sei es nur zur Selbstverteidigung im Fall, dass ihre Kultur bzw. Religion angegriffen wird.

So postulierte etwa Ludwig Feuerbach 1841 in seinem Hauptwerk «Das Wesen des Christentums»: «Im Glauben liegt ein böses Prinzip».<sup>8</sup> Dieser Vorwurf bezieht sich nicht nur – wie der Titel des Buches erwarten lassen könnte – auf das Christentum, sondern auf die Religion im Allgemeinen. Religionskritik dieser Art gab es sogar schon in der Antike. Im ersten vorchristlichen Jahrhundert hatte Lukrez geschrieben: «Tantum religio potuit suadere malorum» («Zu so viel Unheil vermochte die Religion zu raten»)<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums (GW 5), Berlin 21984, 417f.

<sup>9</sup> Lukrez: rer.nat. 1,101; dt.: Über die Natur der Dinge, Berlin 1972, 40f. In seiner Religionschrift nahm Immanuel Kant dieses Diktum auf und bezog es auf die Geschichte des Christentums (Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hg. von Bettina Stangneth, Hamburg 2003, 178). Lukrez wendet sich mit dieser Aussage allerdings nicht gegen die Verehrung

Die *instrumentalistische* Deutung des Zusammenhangs von Religion, Politik und Gewalt geht davon aus, dass Religion nicht die eigentliche *Konfliktursache*, sondern ein Instrument zur *Konfliktverschärfung* ist. Noch nicht einmal eine Neigung zur gewaltsamen Austragung von Konflikten, die nicht-religiöse Ursachen haben, kann man demnach in der Religion selbst angelegt sehen. Religion wird vielmehr instrumentalisiert, um anderweitig – ethnisch, sozial, politisch, ökonomisch und in Zukunft verstärkt auch ökologisch – motivierte Konflikte anzuheizen. Es vollzieht sich eine Radikalisierung *im Namen* der Religion.

Dieser Ansatz zur Deutung von religiös motivierten oder konnotierten Konflikten verbindet sich mit der Unterscheidung zwischen Eliten und Gefolgsleuten der Konfliktparteien. Religiöse Motive werden demnach von den Anführern der Konfliktparteien aktiviert und aktualisiert, um die Auseinandersetzung ideologisch aufzuladen und damit zu radikalisieren. Die Eliten greifen Frustrationserfahrungen ihrer Anhänger auf, machen fremde Mächte dafür verantwortlich und ziehen ethnische oder nationale Mythen, kulturelle Eigenheiten oder eben religiöse Identitätsmuster heran, um ihre Gefolgsleute zum Kampf gegen diese Mächte zu motivieren. Dabei verfolgen sie selbst nicht unbedingt ein genuin religiöses Interesse, sondern zumeist ein machtpolitisches oder wirtschaftliches. Die Konflikte sind – dieser Deutung zufolge – eigentlich Interessenkonflikte; indem sie aber religiös aufgeladen werden, mutieren sie zu Identitätskonflikten. Die eigene Gemeinschaft muss demnach verteidigt werden gegen die Fremden, die Anderen, die Andersglaubenden. Die Religion liefert die Letztbegründung dafür.

Religion ist nach dieser Theorie nicht der Sprengstoff oder der Zünder, sondern das Öl, das ins Feuer gegossen wird. Sie schweißt das Volk (bzw. die Volksgruppe) zusammen und macht es (bzw. sie) opferbereit. Sie trägt bei zur Unterscheidung der eigenen «Wir»-Gruppe und der Gruppe der Anderen und befördert die Entwicklung von Feindbildern. Die Anderen werden dämonisiert, d. h. sie erscheinen nun nicht nur als interessegeleitete Gegner, sondern als Handlanger einer bösen Macht. Der Kampf ge-

---

von Göttern generell, geschweige denn, dass er deren Existenz bestreiten würde. Er wendet sich gegen die *Furcht* vor den Göttern, die zu Opferpraktiken führt (in diesem Fall bezieht er sich auf die Opferung der Iphigenie), und befürwortet den angstfreien Götterglauben der Epikureer.

gen sie – so die Ideologie – ist im Namen Gottes zu führen. Mit interessegeleiteten Gegnern könnte man rational verhandeln, um den Konflikt zu entschärfen, Handlanger einer widergöttlichen Macht aber müssen nach Möglichkeit ausgerottet werden.

Die dritte Position in der Bestimmung der Beziehung zwischen Religion, Politik und Gewalt ist die *konstruktivistische*. Sie perspektiviert Religion anders als die beiden erstgenannten Deuteansätze, indem sie weniger von «Religion» als einer elementaren Kulturmacht oder als einer instrumentalisierbaren Ideologie und mehr von «Religiosität» als Komponente des individuellen und kollektiven Identitätsbewusstseins ausgeht. Verkürzt könnte man sagen: Dieser Deuteansatz blickt mehr auf die subjektive und weniger auf die objektive Seite der Religion, weniger auf die Religion als gesellschaftlichen Phänomenkomplex und mehr auf das Selbstverständnis und die Lebensorientierung der religiösen Subjekte, also auf die Religion *im* Menschen.

Die Bezeichnung «Konstruktivisten» entstammt der für diesen Deuteansatz zentralen Einsicht, dass Identitäten immer soziokulturelle Konstrukte sind. Die religiöse Komponente kann dabei eine zentrale Rolle spielen, aber daneben besteht eine Vielzahl weiterer Prägungen: die soziale Stellung, das Geschlecht, das Alter, die Bildung usw. Bei der religiösen Radikalisierung werden diese anderen Faktoren zurückgedrängt und mit religiösen Konnotationen besetzt. Die religiöse Identität wird zu einem Kollektivbewusstsein, das die Wirklichkeitswahrnehmung, die Weltansicht und das Selbstverständnis von einzelnen Menschen und von Kollektiven bestimmt. Sie gibt Wertvorstellungen vor, aus denen dann auch politische Strategien abgeleitet werden können.

Zusammenfassend kann man sagen: Für die *Primordialisten* ist Religion eine urwüchsige Kulturmacht, die sich in der ganzen Menschheit findet. Sie fragen nach deren Wesen, und wenn sie religionskritisch orientiert sind, diagnostizieren sie in dieser Wesensbestimmung ein «böses Prinzip». Die *Instrumentalisten* verstehen Religion als mehr oder weniger institutionalisierte Ideologie, die neben anderen (etwa ökonomischen und politischen) Interessenrichtungen steht und von diesen benutzt werden kann. Die *Konstruktivisten* blicken nicht zuerst auf die Religion «an sich». Sie fragen vielmehr nach dem individuellen und kollektiven Selbstverständnis von Menschen, nach ihren Bewusstseinslagen und Identitätsformationen – und nach dem Anteil religiöser Komponenten darin. Die verschiedenen

Perspektiven auf Religion, wie sie die Primordialisten, die Instrumentalisten und die Konstruktivisten einnehmen, sind dabei nicht gegenseitig exklusiv, sondern können miteinander verbunden werden.

### 1.3 Ambivalenz des Religiösen

Alle drei der genannten Deuteansätze können sich mit einer bestimmten – negativen oder positiven, religionskritischen oder religionsaffirmativen – Wertung der Religion verbinden. Gegenüber einseitigen Wertungen ist die Erkenntnis der Ambivalenz religiöser Motive zur Geltung zu bringen. Sie besagt, dass eine religiös imprägnierte Weltsicht nicht von sich aus friedensgefährdend ist – sie kann auch Frieden und Versöhnung bewirken. Religiöse Motive waren für das Trauma vom 11. September 2001 (mit-) verantwortlich. Andererseits waren die Kraftquellen der Religion von unschätzbarem Wert für die Bearbeitung dieses Traumas. Einerseits legitimiert der «Islamische Staat» seine Ideologie religiös, andererseits haben sich 120 hochrangige Islamgelehrte in einem offenen Brief an dessen Führer Abu Bakr al-Bagdadi gewandt. Darin begründen sie theologisch, warum Gewalt dem Geist des Islam aus ihrer Sicht radikal widerspricht. Sie legen dar, dass der Dschihad nur als Verteidigungskrieg erlaubt sei. Unerlaubt sei es, andere Menschen des Unglaubens zu bezichtigen und sie deshalb zu töten. Glaube sei eine individuelle Angelegenheit. Unerlaubt sei es, Christen, Muslime oder Jesiden zu töten. Dasselbe gelte für alle Zivilisten, Frauen, Kinder; auch Journalisten werden ausdrücklich erwähnt. Die Gelehrten untermauern ihre Thesen mit dem Koran und Schriften der islamischen Theologie und Jurisprudenz.<sup>10</sup>

Religiöse Identitäten können mit scharfkantigen Abgrenzungen verbunden und mit Hass infiziert werden. Die autoritativen Quellen und Traditionen der Religionsgemeinschaften bieten genügend Material, das sich dafür heranziehen lässt. Bei solchen Verfeindungs dynamiken werden die in den Quellen und Traditionen liegenden Friedenspotenziale so weit zurückgedrängt, dass sie nicht mehr zur Wirkung kommen. Der Balkankrieg bot viele schreckliche Beispiele dafür, wie orthodoxe Christen, Katholiken und Muslime, die über Generationen friedlich Haus an Haus

---

<sup>10</sup> [www.madrasah.de/lesecke/islam-allgemein/offener-brief-al-bagdadi-und-isis](http://www.madrasah.de/lesecke/islam-allgemein/offener-brief-al-bagdadi-und-isis) (31.01.2023).

lebten, plötzlich wie von einem Virus der Feindschaft angesteckt wurden und ihre ethnischen und religiösen Identitäten so zuspitzten, dass daraus ein Aggressionspotenzial wurde, das sich gegen die ehemaligen Nachbarn richtete.

Doch darf diese Art von Radikalisierung nicht essenzialisiert werden, indem man unterstellt, die Tendenz dazu sei im *Wesen* der Religion verankert. Sie entspringt nicht dem *Wesen* der Religion, wie Feuerbach gemeint hat, sondern stellt deren *Unwesen*, ihre Perversion, dar. Es ist nicht einfach die Religion selbst, sondern der *Geist*, in dem eine Religion gelebt wird, der solche problematischen Früchte hervorbringt; es ist nicht die sich mit inhärenter Notwendigkeit zum Ausdruck bringende *Essenz*, sondern der *Gebrauch* der Religion, ihre jeweilige Realisierungsform, die Art, wie ihre ambivalenten Potenziale aktualisiert werden.

Ein solch problematischer Gebrauch geht in der Regel einher mit einer theologischen Verabsolutierung bestimmter religiöser Motive, die für die Konstitution der eigenen Identität als grundlegend und unhinterfragbar angesehen werden, etwa mit dem Gedanken der Erwählung. Die religiösen Gewissheiten, aus denen Andersglaubende leben, werden demgegenüber als Verblendungszusammenhänge diskreditiert, sei es als selbstverschuldete Blindheit oder als von Gott auferlegte Verstockung.

Die Frage, ob dabei die religiöse Selbstermächtigung durch Verabsolutierung der eigenen Glaubensinhalte und -formen das *Movens* darstellt, das die Abgrenzung von Andersglaubenden bewirkt und zu deren Verurteilung führt (im Sinne des Primordialismus) oder ob es umgekehrt die anders motivierten Verfeindungen sind, die sich durch religiöse Radikalisierung untermauern (im Sinne des Instrumentalismus), lässt sich m. E. nur im Sinne eines Teufelskreises beantworten, in dem beide Prozesse ineinander spielen und sich gegenseitig hervortreiben und verstärken.

#### 1.4 Radikalismus im Judentum, Christentum und Islam

Ich will im Folgenden fragen, wo man Erscheinungsformen radikalisierte Religion im Judentum, Christentum und Islam finden kann. Ich beschränke die Betrachtung auf die «abrahamische Religionsfamilie», weise aber darauf hin, dass es in den vermeintlich so friedfertigen östlichen Religionen ebenso radikale und zur Gewalt neigende Ausprägungen gibt.

Im orthodoxen *Judentum* finden sich radikalisierte Religionsformen etwa in der militanten Siedlerbewegung und in den Parteien, die deren Bestrebungen unterstützen. Es gibt sie auch weit darüber hinaus, ohne dass man allerdings das gesamte orthodoxe Judentum mit diesem problematischen Etikett versehen dürfte.

Fragt man nach den religiösen Motiven, die dabei leitend sind, so stehen hier der Besitz des gelobten Landes Israel und der Erwählungsgedanke im Mittelpunkt. Aus einer unverfügbaren göttlichen Landverheißung – verbunden mit der Verpflichtung, Gerechtigkeit in diesem Land zu schaffen – wird dabei ein Besitzanspruch, der mit Gewalt durchgesetzt wird. Der Glaube an die Erwählung des jüdischen Volkes (oder eines Teils davon) verbindet sich mit dem Auftrag, sich rein zu halten, d. h. sich nicht mit anderen Völkern zu vermischen. So kommt es zu einem Separatismus, d. h. zur Forderung, sich als das auserwählte Volk von allen anderen Völkern zu scheiden.

Im *Islam* finden sich radikale Ausprägungen etwa im Wahhabismus, der von Saudi-Arabien ausgeht, bei den (mittlerweile allerdings stark zurückgedrängten) Muslimbrüdern in Ägypten, bei Al-Qaida, dem «Islamischen Staat», den Salafisten, Hamas, Hisbollah und im europäischen militanten Islamismus, um nur die bekanntesten Beispiele zu nennen.

Bei einigen der genannten Erscheinungsformen – etwa beim Salafismus – ist das Bemühen deutlich erkennbar, hinter die Tradition mit all ihren Wucherungen zu den historischen Wurzeln des Islam zurückzukehren und aus den Ursprüngen einen reinen Islam heraus zu destillieren. Doch solche Rekonstruktionen sind immer *Neukonstruktionen* des vermeintlichen Ursprungs. Der Salafismus ist nicht eine Rückkehr hinter die Moderne, sondern eine Verarbeitungsform der Moderne: die Suche nach einem festen Fundament im unüberschaubaren Angebot von Lebensorientierungen und Werthaltungen. Es ist ein Antiliberalismus. Andere Bewegungen – wie der IS – sind von apokalyptischen Auffassungen geprägt.

Charakteristisch für den Islamismus ist die Forderung, die islamische Rechtsordnung (Scharia) müsse für das gesamte öffentliche Leben eines Volkes verbindlich sein. Charakteristisch ist auch die Betonung der Unterscheidung zwischen dem Haus des Islam (*Dār al-Islām*), das auch als Haus des Friedens (*Dār as-Salām*) bezeichnet wird, und dem Haus des Krieges (*Dār al-Ḥarb*), also jener Gebiete, die nicht unter der Herrschaft der *Umma*, also der muslimischen Religionsgemeinschaft stehen. Diese Unterscheidung findet sich übrigens nicht im Koran und auch nicht in

der Sunna. Sie geht auf islamische Rechtsgelehrte zurück, gehört also eigentlich gar nicht zu den Wurzeln des Islam. Doch mit der Vorstellung vom «Heiligen Krieg» (*Djihad*) – verstanden als Kampf gegen Andersgläubige – berufen sich radikale Islamisten darauf.

Im *Christentum* findet man radikalisierte Religionsformen etwa in einem katholischen Traditionalismus, der die gesellschaftliche Moral und die Politik von der Kirchenautorität bestimmt wissen will. Der Basler Theologe Hans Urs von Balthasar hatte von einem «Integralismus» gesprochen.<sup>11</sup> Ein Beispiel aus der jüngeren Vergangenheit ist die Priesterbruderschaft St. Pius X., 1970 von Erzbischof Marcel Lefebvre gegründet, um an Riten und Lehren der römisch-katholischen Kirche festzuhalten, die das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) aus seiner Sicht aufgegeben hatte. Die Bruderschaft lehnt Konzilsbeschlüsse wie die Öffnung zur Ökumene, zur Religionsfreiheit, zur Kollegialität der Bischöfe, zur Anerkennung des Judentums ebenso als «modernistisch» ab wie die auf Anordnung des Konzils durchgeführte Liturgiereform. Sie strebt eine Erneuerung des Priestertums und die Verbreitung und Wiederherstellung der authentischen katholischen Lehre an. Den allgemeinen Menschenrechten, dem weltanschaulich neutralen Staat, dem Judentum und Islam, wie überhaupt anderen Religionen und christlichen Konfessionen steht sie kritisch gegenüber. Besonders scharf ist die Ablehnung von Homosexualität und Gleichstellung der Frauen. Vor allem in den letztgenannten Punkten gibt es Übereinstimmungen mit liberalismuskritischen Bewegungen in anderen christlichen Konfessionen und Denominationen (wie etwa Evangelikalen), mit orthodoxen Gruppierungen anderer Religionen, wie auch mit nicht-religiösen Konservativen.

Im evangelischen Christentum findet man radikalisierte Formen von Religion vor allem im protestantischen Fundamentalismus in den USA, in Südamerika, Südkorea, einigen Ländern Zentral- und Südafrikas, aber auch in Europa. Die dort anzutreffenden Bewegungen sind in sich sehr vielfältig. Sehr grob kann man unterscheiden zwischen einem Wort- und einem Geistradikalismus, zwischen biblizistischen und charismatischen Gruppen und Bewegungen, wobei sich beide Ausrichtungen nicht selten überlagern. Charakteristisch ist ein strenger *ethischer* Moralismus (d. h. die

---

<sup>11</sup> So etwa in: Hans Urs von Balthasar: Integralismus heute, in: Wolfgang Beinert (Hg.): «Katholischer» Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche?, Regensburg 1991, 173f.

Betonung der Heiligung), der sich nicht selten mit konservativen politischen Werthaltungen und nationalen Loyalitäten verbindet.

Nicht für jede Erscheinungsform eines religiösen Radikalismus ist das politische Interesse an der Gestaltung der Gesellschaft nach religiösen Leitlinien zentral. Es gibt auch Formen radikalisierter Religion, die sich von Gesellschaft und Politik – pauschal gesagt: von der «Welt» – ganz abwenden. Wenn die Welt als ohnehin verloren gilt, macht es keinen Sinn mehr, sie nach religiösen Leitlinien gestalten zu wollen. Alle Aufmerksamkeit muss dann dem eigenen Seelenheil, der Seelenrettung und bestenfalls noch dem Verhalten im Nahbereich, vor allem in der Familie, gelten.

Diese Form der radikalisierten Religion ist oft mit einem Endzeitbewusstsein verbunden: Ihre Anhänger leben in der Erwartung der nahen Endzeit. Die Gegenwart ist Entscheidungszeit. Es kommt darauf an, jetzt die eigene Seele und die Seele möglichst vieler anderer in Sicherheit zu bringen, auf der Seite Gottes gegen das Böse zu stehen und allen Anfechtungen des Glaubens standzuhalten.

So praktizieren etwa die *Amish People* in Pennsylvania ein radikales evangelisches Christentum, sind aber an der Gestaltung der Gesamtgesellschaft nicht interessiert. Sie wollen zurückgezogen in ihrem eigenen sozialen und religiösen Reservat leben. Sie sind strikt pazifistisch, was aber nicht ausschließt, dass in einigen Familien repressive Sozialstrukturen herrschen. Mit gebührender Vorsicht kann man in manchen Fällen von einer nach innen gerichteten Neigung zu psychischer (in Extremfällen auch physischer) Gewalt sprechen. Keinesfalls aber richtet sich eine solche Neigung gegen Außenstehende der Gemeinschaft oder gegen Andersglaubende. Man pflegt die eigene religiöse Identität wohl durch Abgrenzung von andersglaubenden Christen und Nichtchristen, nicht aber durch Kampf gegen sie. Das entschiedene Eintreten für den eigenen Glauben geht einher mit der Zurückdrängung jeglicher Aggressionsneigung.

Andererseits gibt es in den USA kleine rechtsextreme Gruppen wie: *Aryan Nations*, *Christian Identity* und die *Dominionisten*, die einen Gottesstaat auf der Basis der alttestamentlichen Gesetze fordern und die teilweise auch Gewalt anwenden, etwa gegen Ärzte, die Abtreibungen vornehmen.

Ob sich die radikalisierte Religion primär auf das Innenleben des Menschen und/oder auf die Beziehungen im Nahbereich und/oder auf missionarische Aktivitäten und/oder auf die Gestaltung der Welt bezieht, hängt also ganz vom Typus der jeweiligen Religionsform ab.

## 1.5 Radikalisierungsschübe Ende der 1970er Jahre und nach 9/11

Wenn man in die Religionsgeschichte des 20. Jahrhunderts schaut und fragt, wann es zu einer signifikanten Radikalisierung im Judentum, Christentum und Islam gekommen ist, dann kann man den Zeitpunkt relativ genau angeben: Es war Ende der 1970er Jahre, wie Gilles Kepel herausgearbeitet hat.<sup>12</sup>

Fast zeitgleich kam es zu einer Revitalisierung und einer damit verbundenen partiellen Radikalisierung in diesen drei Religionen im Blick auf die Verbindung von Religion und Politik: Die Wahl Menachem Beginns zum israelischen Premierminister (1977) leitete einen religionspolitischen Umschwung in Israel ein, die religiösen Parteien erstarkten. 1978 wurde Karol Wojtila zum Papst gewählt. Damit endete die Phase der nachkonziliaren Öffnung und eine Zeit der Restauration im Katholizismus begann. Zwar hat dieser Papst wie keiner seiner Vorgänger den interreligiösen Dialog gefördert, aber im Blick auf die kirchlichen Soziallehren war er konservativ. In diese Zeit fiel ferner die Gründung der sogenannten Moral Majority in den USA (1979), der *Christian Right*, die Christen im Wahlkampf für Ronald Reagan mobilisierte. Und schließlich vollzog sich in diesem kurzen Zeitraum auch die Islamische Revolution im Iran (1979), die das Fanal für das Erstarken eines politischen Islam darstellte.

Wenn es überhaupt etwas gibt, was diesen Bewegungen gemeinsam ist, dann ist es das Bestreben, die Gesellschaft und die Politik auf ein religiöses Fundament zu stellen. Das verbindet sich mit der Kritik am Säkularismus, Liberalismus und Modernismus, der für die innere Auflösung der Gesellschaften (vor allem der *westlichen* Gesellschaften) verantwortlich gemacht wird. Ohne Bezug auf göttliche Offenbarung könne kein stabiles Wertesystem mit Bindekraft entstehen – so die Grundüberzeugung. Die säkularen Utopien des westlichen Kapitalismus wie des östlichen Kommunismus hätten darin versagt, den Menschen eine geistige Heimat und den Gesellschaften ein solides moralisches Fundament zu geben.

Ein zweiter Radikalisierungsschub ereignete sich nach dem 11. September 2001. Er betraf vor allem den Islam und wurde durch den Krieg der amerikanisch-britischen Militärkoalition im Irak 2003 befeuert. Diese

---

<sup>12</sup> Gilles Kepel: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München, Zürich 1991, 13–28.

Invasion weckte und verstärkte apokalyptische Auffassungen in sunnitischen Gruppen und Bewegungen. Hinzu kamen die zunehmenden Spannungen zwischen Sunniten und Schiiten (die sich nur noch in der Feindschaft gegen Israel und den «Westen» einig waren). Mit dem Eindringen der «ungläubigen» Nicht-Muslime und der Bedrohung durch die «fehlgeleiteten» Muslime schien die große *fitna* angebrochen zu sein, die in apokalyptischen Hadithen angekündigt wird. Damit ist eine Zeit des Abfalls vom wahren Glauben gemeint, in der es zu einem Konflikt zwischen Rechtgeleiteten und den vom wahren Glauben Abgefallenen kommt. Die Rechtgläubigen würden bei ihrem Kampf für Gott schwarze Banner tragen, auf denen in weißer Schrift das islamische Glaubensbekenntnis steht. Dieses Symbol haben sich die Kämpfer des IS, aber auch anderer islamistischer Gruppen – wie die Taliban und Al-Quaida – zu eigen gemacht. Sie verstanden ihren Kampf als Endzeitschlacht der wahrhaft Glaubenden gegen die Feinde des Islam und damit gegen die Feinde Gottes. Ihre Hoffnung richtete sich auf den Anbruch eines neuen islamischen Zeitalters.

Vor allem die salafistischen und wahhabitischen Gruppen folgen dabei der *Al walā wa-l barā*-Doktrin, die dazu auffordert, den rechtgläubigen Muslimen gegenüber Loyalität und Freundschaft (*walā*) zu praktizieren, sich von den Ungläubigen aber loszusagen und sie zu meiden (*barā*).<sup>13</sup> Das kann allerdings auch dazu führen, Säuberungen in den eigenen Reihen vorzunehmen und damit die Schlagkraft der eigenen Gruppe zu schwächen.

Mit den terroristischen Anschlägen der Hamas in Israel am 7. Oktober 2023 und den darauffolgenden Angriffen der israelischen Armee auf den Gazastreifen geht ein weiterer Radikalisierungsschub einher, der ein enormes Gewaltpotenzial in sich birgt. Vor allem auf Seiten der radikalislamischen Hamas sind dabei religiöse Motive wirksam, aber auch bei den nationalreligiösen Parteien, die an der Regierung Israels beteiligt sind, gibt es Bezugnahmen auf die biblischen Landverheißungen und die Landnahmeüberlieferungen.

So sehr bei der Frage nach Erscheinungsformen radikaler Religion in der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart auch islamistische Gruppen im Fokus stehen, so wenig darf doch vergessen werden, dass es auch in

---

<sup>13</sup> Siehe dazu u. a.: Joas Wagemakers: Salafistische Strömungen und ihre Sicht auf *al-wala' wa-l bara'* (Loyalität und Lossagung), in: Behnam T. Said, Hazim Fouad (Hg.): Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam, Freiburg i. Br. 2014, 55–79.

anderen Religionen – im zeitgenössischen Christentum, Judentum und auch in den östlichen Religionen – religiösen Radikalismus gibt, der sich nicht selten mit politischem Radikalismus verbindet.

## 1.6 Erklärungsansätze für religiöse Radikalisierungen

Wie kann man erklären und wie hat man erklärt, dass es zur Radikalisierung der Religion bei einzelnen Menschen und ganzen Gruppen kommen kann? Es lässt sich zwischen psychologischen und soziologisch-politologischen Deuteansätzen unterscheiden, die sich allerdings überschneiden. Diese können dann wiederum in einen abstrakteren kulturanalytisch-modernitätstheoretischen Deuterahmen gestellt werden. Während die psychologischen und soziologisch-politologischen Ansätze eher empirisch arbeiten und bestimmte Motive ausweisen, die sich in solchen Religionsformationen entdecken lassen, stellen die kulturanalytischen Deutungen großkalibrige Theorien dar. Sie fragen etwa, ob es sich dabei um einen «Aufstand gegen die Moderne»<sup>14</sup> im Rahmen der konstatierten «Rückkehr der Religion», um «Politisierung der Religion und Sakralisierung der Politik» und/oder um eine Erscheinungsform des «Kampfs der Kulturen»<sup>15</sup> handelt. Ich beschäftige mich im Folgenden mit den psychologischen und soziologischen Deutungen, frage aber auch nach theologischen Motiven.

---

<sup>14</sup> Thomas Meyer: *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Reinbek bei Hamburg 1989. Auch Martin Greiffenhagen deutet Fundamentalismus als antiaufklärerischen Antimodernismus (Martin Greiffenhagen: *Versuche gegen die Sinnleere. Zur Entwicklung fundamentalistischer Strömungen in Gegenwartsgesellschaften*, in: *Universitas* 46, 1991, 36–45). – Zur kritischen Auseinandersetzung damit siehe: Gottfried Küenzlen: *Religiöser Fundamentalismus – Aufstand gegen die Moderne?*, in: Hans-Joachim Höhn (Hg.): *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt a. M. 1996, 50–71. Er resümiert: «Fundamentalismus ist also eine Erscheinung der Moderne selbst» (a. a. O., 64). Einen Überblick über die modernitätstheoretischen Fundamentalismusdeutungen gibt: Markus J. Prutsch: *Fundamentalismus. Das «Projekt der Moderne» und die Politisierung des Religiösen*, Wien 2007.

<sup>15</sup> Exemplarisch: Martin Riesebrodt: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der «Kampf der Kulturen»*, München 2000; Brandenburgische

### 1.6.1 Individualpsychologische Forschungs- und Deuteansätze

Die psychologischen Erklärungsversuche setzen beim Bewusstsein des Individuums an und beschreiben die Neigung zu radikalen Haltungen vor allem als Suche persönlichkeitschwacher Menschen nach einem Ich-Verstärker.<sup>16</sup> Die unübersichtliche Vielfalt und Komplexität der Wirklichkeit erzeugt die Angst, sich im Chaos der Relativität zu verlieren. Das Festhalten an einfachen und unverrückbaren Wahrheiten, an unproblematischen und einheitlichen Regeln und Ordnungen, an einem stabilen Fundament wird zum Rückgrat der Selbstdefinition. Weil religiöse Wahrheiten besonders unerschütterlich sind, ist der Fundamentalismus im Bereich der Religion besonders ausgeprägt.

Dem Streben nach vollkommener und reiner Wahrheit im *Glauben* entspricht das Streben nach Vollkommenheit und «fleckloser» Reinheit im individuellen *Leben* und im Leben der Gemeinschaft. Der ideologischen entspricht die moralische Reglementierung: Der Mensch, der einer radikalen Religionsform zuneigt, unterwirft sich und andere einer strengen Glaubens-, Verhaltens- und Affektkontrolle. Es herrscht ein theologischer, moralischer, emotionaler Rigorismus und Puritanismus.

Diese Vollkommenheitssucht geht nicht selten mit dem Schuldgefühl einher, den religiösen Anforderungen nicht gerecht werden zu können. Diese nach innen gerichtete Aggressivität kann sich dann auch leicht nach außen – gegen andere – kehren, weil sie dazu tendiert, die eigene Unvollkommenheit auf diese zu projizieren. Damit ist ein Grundmerkmal radikal-religiöser Geisteshaltungen berührt: Die Betonung der Unterscheidung von *rein und unrein* und das damit verbundene Streben nach eigener Reinheit und die Projektion der Unreinheit auf das Feindbild.

In einer religionspsychologischen Perspektive lassen sich Formationen radikaler Religion gewissheitstheoretisch deuten: als eine der Verarbeitungsformen von existenziellen Gewissheitsdefiziten. Bei dieser Verarbeitung kann es sich um die Kompensation einer *habituell* schwach ausgeprägten existenziellen Standfestigkeit handeln oder um die Reaktion auf eine

---

Landeszentrale für politische Bildung / Kilian Kindelberger (Hg.): Fundamentalismus. Politisierte Religionen, Potsdam 2004.

<sup>16</sup> Siehe etwa: Marianne Leuzinger-Bohleber, Paul-Gerhard Klumbies (Hg.): Religion und Fanatismus. Psychoanalytische und theologische Zugänge, Göttingen 2010.

*situativ* als krisenhaft erlebte Infragestellung von lebenstragenden Gewissheiten. Eine solche Krise kann ausgelöst sein durch einen («evolutionären») geistigen Reifungsprozess, der früher unhinterfragte Gewissheitslagen aufsprengt, durch äußere Widerfahrnisse, die Revolutionen der Identitätsbestimmung auslösen, durch die Begegnung mit einer religiösen Alterität usw. Die Infragestellung lebenstragender Gewissheiten hat gravierende Folgen für die gesamte Daseinsorientierung eines Menschen. Dieser wird sie abzuwehren versuchen und Schutz- und Stabilisierungsstrategien anwenden.<sup>17</sup>

Die Flucht in eine «fundamentalistische» Festungsmentalität ist demnach als eine Immunisierungsstrategie gegen die Erschütterung der existenziellen Fundamente zu verstehen. Gewissheitsdefizite wirken als Fundamentalismusverstärker und Fundamentalismus fungiert umgekehrt als Gewissheitsverstärker.

Bevor ich diesen Deuteansatz weiter entfalte, will ich einige Anmerkungen zum Begriff «Gewissheit» vorausschicken. Gewissheit verweist auf ein Geltungsbewusstsein, das die Bewusstseinsinhalte – seien es propositionale Tatsachenwahrheiten oder personale Beziehungswahrheiten – begleitet. Es handelt sich dabei um die Bezeichnung des *Modus*, in dem diese Inhalte einem Subjekt zu eigen sind: nicht um ihre inhaltliche (semantische) Bedeutung, sondern um die Bedeutsamkeit, die sie für die Selbstdefinition des Subjekts haben. «Gewissheit» stellt damit ein personales Meta-«Wissen» dar, das sich auf das Gewusste, aber auch auf Geglaubtes bezieht und das in den Gesamtzusammenhang der basalen Existenz- und

---

<sup>17</sup> Auch an solche Erklärungsansätze können sich kulturanalytische bzw. religionstheoretische Deutungen anschließen, welche die Erklärungsansätze dann wiederum modifizieren. So führt Ulrich Beck nicht erst die Radikalisierung von Religion, sondern schon deren zunehmende Ausbreitung auf die von ihm sogenannte «reflexive Modernisierung» zurück: «Religiöser Glaube breitet sich proportional zur Verunsicherung aus, die radikalisierte Modernisierungsprozesse in allen sozialen Lebensbereichen bei den Menschen auslösen [...] Insofern ist die Art von Religiosität kein (wie von Theoretikern der ersten Moderne angenommen wird) traditionelles Relikt, das mit fortschreitender Modernisierung obsolet wird, vielmehr, genau im Gegenteil, *Produkt* avancierter, sich selbst in Frage stellender Modernisierung» (Ulrich Beck: *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt a. M., Leipzig 2008, 114). – Zur Theorie der «reflexiven Modernisierung» siehe a. a. O., 91ff.; 212ff.

Handlungsorientierung eines Menschen eingeordnet ist. Von daher verstehen sich die reflexiven Wendungen, in denen sich dieses Geltungsbewusstsein ausdrückt: «Ich bin *mir* gewiss, dass ...» oder «es ist *mir* gewiss, dass ...». Gewissheit gibt es nicht im Modus des «an-sich», sondern immer «nur» im Modus des «für-mich».

Das Empfinden von Gewissheit hat eine intellektuell und existenziell stabilisierende Funktion. Es indiziert eine kognitive Ordnung, die Alteritätserfahrungen bis zu einem bestimmten Grad aufnehmen und integrieren kann. Alteritätserfahrungen, die diese Ordnung erschüttern, bedrohen die Gewissheit, führen zu Beunruhigungen und lösen Stabilisierungsmechanismen aus. In diesem Sinne hat Nietzsche die Funktion von Erkenntnisvorgängen überhaupt beschrieben:

«etwas Fremdes soll auf etwas Bekanntes zurückgeführt werden [...] Das Bekannte, das heißt: das, woran wir gewöhnt sind, so dass wir uns nicht mehr darüber wundern, unser Alltag, irgend eine Regel, in der wir stecken, Alles und Jedes, in dem wir uns zu Hause wissen: – wie? Ist unser Bedürfnis nach Erkennen, der Wille, unter allem Fremden, Ungewöhnlichen, Fragwürdigen Etwas aufzudecken, das uns nicht mehr beunruhigt? Sollte es nicht der Instinkt der Furcht sein, der uns erkennen heißt? Sollte das Frohlocken des Erkennenden nicht eben das Frohlocken des wieder erlangten Sicherheitsgefühls sein?»<sup>18</sup>

Nehmen wir nun also nach dieser Vorbemerkung den Faden der gewissheitstheoretischen Fundamentalismusdeutung wieder auf: Der Ansatz zu dieser Deutung lässt sich u. a. zurückführen auf den von Sigmund Freud hergestellten Zusammenhang von Zweifel und Zwang.<sup>19</sup> Wo Verunsicherung bzw. Zweifel (über-)kompensiert werden, entstehen religiöse Zwangsnerven, die sich im Denken in der Reduktion von Komplexität, im Fühlen als mangelnde Empathie, im Wollen als Hartnäckigkeit manifestieren.

<sup>18</sup> Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft (KSA 3), München 2015, 593f.

<sup>19</sup> So schreibt Freud etwa in seinen «Bemerkungen über einen Fall von Zwangsnervose» (1909): «Der Zwang aber ist ein Versuch zur Kompensation des Zweifels und zur Korrektur der unerträglichen Hemmungszustände, von denen der Zweifel Zeugnis ablegt.» (Sigmund Freud: Bemerkungen über einen Fall von Zwangsnervose [1909], in: Gesammelte Werke, Bd. 7, Frankfurt a. M. 1993, 459).

Auf der Linie dieses Deuteansatzes hat sich in den 1960er Jahren eine primär am Individuum orientierte empirisch-psychologische Forschungsrichtung entwickelt, die sich auf die «Offenheit» bzw. «Geschlossenheit» menschlicher Geisteshaltungen konzentrierte und die dann in die Beschreibung und Deutung des sogenannten «Dogmatismus» überging. Nach der klassischen Studie von Milton Rokeach «The open and closed mind» aus dem Jahr 1960<sup>20</sup> gehen dogmatistische Haltungen auf psychische Verunsicherungen und Ängste zurück, die unterschiedliche Ursachen und Ausprägungen haben können. Sie gründen in einem Defizit an existenztragender Gewissheit, wie es durch einen geistigen Relativitätsschock, durch eine Lebenskrise – etwa die Entwurzelung nach einem Umzug – oder auch durch eine habituelle Labilität zustande kommen kann. Menschen, die auf diese Weise an einem Mangel an Anerkennung – vor allem an Selbstachtung – leiden, suchen nach Stabilisierung in Gemeinschaften, die klar (und d. h. in der Regel hierarchisch) strukturiert sind, einen hohen Grad von Verbindlichkeit bis hin zur Sozialkontrolle aufweisen, in denen eindeutige geistige und moralische Orientierungen vorherrschen und die sich nach außen durch deutliche Unterscheidungsmarkierungen abgrenzen.

Der mit dieser Haltung verbundene geistige Konformismus hat unmittelbare Auswirkungen auf die Beziehungsbestimmung zu Andersdenkenden und Andersglaubenden sowie zum politischen, weltanschaulichen und religiösen Pluralismus insgesamt. Alterität, Differenz und Pluralität werden zurückgewiesen, die Selbstdefinition erfolgt über Abgrenzungen von Andersglaubenden, die im Schema von stereotypisierten Feindbildern wahrgenommen werden. Der antipluralistische Grundzug dieses Persönlichkeitsmusters zielt auf die Wiederherstellung von Fraglosigkeit und Eindeutigkeit.

«Dogmatismus» wird dabei als eine komplexe emotive, rationale und voluntative Einstellung beschrieben. Kennzeichnend für sie ist die Reduzierung der Integrationsoffenheit des Bewusstseins für Alteritätserfahrungen. Der bzw. das herausfordernde «Andere» wird nicht in das eigene Selbstverständnis aufgenommen, was zu dessen Transformation führen würde, sondern abgewehrt.

In seiner Untersuchung zum «Orthodoxie-Militarismus-Komplex» zog Elbert W. Russell diese Linie weiter aus, indem er Übereinstimmungen

---

<sup>20</sup> Milton Rokeach: *The Open and Closed Mind. Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality Systems*, New York 1960.

zwischen religiösen, sozialen und politischen Einstellungen aufwies. Das durch den Grundzug der Strenge geprägte Charakterbild realisiert sich in der Religion als Strenggläubigkeit; im Sozialen als Forderung nach strenger öffentlicher Ordnung, strengem Strafrecht (Punitivität), starker Polizei und als Forderung, das Leistungsprinzip herrschen zu lassen; im Politischen als Ruf nach einem autoritären Staat, einer starken Führung und einem starken Verteidigungsapparat.<sup>21</sup>

Darin kommt ein wichtiger Grundzug «fundamentalistischer» Haltungen zum Ausdruck: Es sind *Verteidigungshaltungen*, die nicht nur den eigenen persönlichen Gewissheitsbestand, sondern die (Glaubens-)Gemeinschaft, die Nation, vielleicht sogar die gesamte Menschheit gegen geistig-moralischen Verfall, gegen Versuchungen, Verführungen und Verirrungen schützen wollen. Das Sozialwesen erscheint ihren Vertretern von innen – durch eine gottvergessene Politik und eine ungezügelte kulturelle Liberalität –, und oft auch von außen – durch kommunistische Mächte, islamistischen Terror, westlichen Imperialismus oder andere Mächte des Bösen – bedroht zu sein. Die Schärfe der Abwehrreaktion erklärt sich daraus, dass die Bedrohungen nicht nur als Gefährdungen von Gruppeninteressen, sondern als Angriff auf göttliche Wertsetzungen empfunden werden. Die Defensive führt zur Offensive.

Ein anderer Entwicklungsschritt hin zur heutigen Fundamentalismusforschung liegt in den Faschismusstudien von Wilhelm Reich, in denen er den Zusammenhang zwischen autoritären Strukturen in der Gesellschaft und in der Persönlichkeit des einzelnen erforschte und damit wichtige Impulse für die Verbindung von psychologischen und soziologischen zu sozialpsychologischen Betrachtungsweisen gab. Darin lag eine Erweiterung der individualpsychologischen Ansätze zur Beschreibung und Deutung zwanghafter Bewusstseinsformationen. Die Studien zum «autoritären Charakter» wurden am Frankfurter Institut für Sozialforschung vertieft und auch nach der Emigration in die USA von Erich Fromm und Theodor W. Adorno weitergeführt.<sup>22</sup> Erich Fromm prägte dabei den Begriff «Sozial-

---

<sup>21</sup> Elbert W. Russell: Christentum und Militarismus, in: Wolfgang Huber, Gerhard Liedke (Hg.): Christentum und Militarismus, Stuttgart, München 1974, 21–109.

<sup>22</sup> Siehe dazu: Erich Fromm: *Escape from Freedom*, New York 1941 (dt.: *Die Furcht vor der Freiheit*, Frankfurt a. M. 1980); Theodor W. Adorno u. a.:

charakter» bzw. «Gesellschaftscharakter», der sowohl auf individualpsychische Dispositionen, als auch auf soziale Bewegungen angewendet werden kann und die Aufmerksamkeit auf die Wechselbeziehung zwischen beidem lenkt.

Auch die Religionswissenschaft kann Deuteansätze beisteuern: Prozesse religiöser Fundamentalisierung können in den Kategorien der Konversionsforschung<sup>23</sup> beschrieben werden. Diese können sich als vertikale Konversion vollziehen, d. h. als Intensivierung der bisherigen religiösen Identität, oder auch als horizontale Konversion, d. h. als Übertritt von einer weltanschaulichen Orientierung (und sei sie nicht-religiös) zu einer anderen. In der Regel dürfte es sich um die Verstärkung einer bereits angelegten Identitätsformation handeln, einer Rückkehr zu den eigenen religiösen, kulturellen und ethnischen Wurzeln (*radix*) und in diesem Sinne um eine «Radikalisierung».

Die psychologischen Deuteansätze stellen wichtige Erklärungsansätze dar, sind aber auch mit Schwächen behaftet. Zum einen sind sie zu sehr auf das Individuum, dessen Bewusstseinsinformation, Einstellungen und Handlungsorientierungen fokussiert; erst wo sie zu sozialpsychologischen Ansätzen entwickelt werden, kommen auch die situativen, sozio-ökonomischen Bedingungen in den Blick, die zur Ausbildung «fundamentalistischer» Haltungen führen können (→ 1.6.2). Zum anderen neigen sie zu Psychopathologisierung, d. h. sie sind zu einseitig auf ein *Defizit* an Identitätsstabilität ausgerichtet. Viele «fundamentalistische» Haltungen sind aber nicht auf erschütterte Gewissheitsformationen zurückzuführen, sondern gründen in starken intrinsischen Überzeugungen. Diese beiden Problemanzeigen werden in den Abschnitten 1.6.3 und 1.6.4 aufgenommen.

### 1.6.2 Soziologische Forschungs- und Deuteansätze

Nachdem schon die sozialpsychologischen Deuteansätze, wie sie etwa in der Frankfurter Schule entwickelt worden sind, den Blick auf die sozialen

---

The Authoritarian Personality, New York 1950. Auszüge daraus sind auf Deutsch erschienen unter dem Titel: Studien zum autoritären Charakter, Frankfurt a. M. 1973.

<sup>23</sup> Siehe dazu: Christine Lienemann, Wolfgang Lienemann (Hg.): Religiöse Grenzüberschreitungen. Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel / Crossing Religious Borders. Studies on Conversion and Religious Belonging, Wiesbaden 2012.

Prägefaktoren in der Ausbildung von Bewusstseinsformationen gelenkt hatten, verlagerte sich das Forschungsinteresse der Fundamentalismusforschung in der jüngeren Vergangenheit<sup>24</sup> weiter auf die soziologischen und politologischen Aspekte des Themas. Diese Ansätze waren und sind weniger an der Beschreibung individueller Bewusstseinsformationen interessiert und richten sich eher auf die sozialen Faktoren, die sich auf die Existenzhaltungen von Menschen auswirken. Sie stellen die Individuen zudem in den Kontext sozialer Bewegungen, die sie prägen. Dabei nehmen sie auch diese (radikal-religiösen) Bewegungen selbst in den Blick und fragen nach deren (soziologischen, ökonomischen und politischen) Entstehungsbedingungen, ihrer Charakteristik und ihren Auswirkungen.

Die soziologischen Erklärungsversuche verweisen auf Bedingungsfaktoren, die eher in der *Situation* und weniger in der *Person* liegen: auf soziale Desintegration und Entwurzelung (etwa durch Landflucht), auf den Ausschluss von politischer Mitbestimmung, auf die Gefährdung der materiellen Existenzgrundlage (Verarmung), auf die Erfahrung von Abhängigkeit, Machtlosigkeit, Ausgeliefertsein, Perspektivlosigkeit, Heimatlosigkeit zwischen Moderne und Tradition. Soziale, politische und ökonomische Krisen und die von solchen Krisen ausgelöste Verletzung des individuellen und kollektiven Selbstwertgefühls können bei den davon Betroffenen zu religiösen Radikalisierungen führen.

Diese soziologische und politologische Forschungsrichtung entfernte sich also von einem psychologisch-gewissheitstheoretischen Ansatz. Dort, wo sich psychologische bzw. psychoanalytische Ansätze mit «Fundamentalismus» als einer *Haltung* beschäftigten, richtete sich ihr Interesse weniger auf «Dogmatismus» und mehr auf «Fanatismus», das heißt weniger auf

---

<sup>24</sup> Siehe dazu vor allem das von Martin E. Marty und R. Scott Appleby betriebene und in fünf Bänden publizierte «fundamentalism project», Chicago 1991–1995; eine deutsche Zusammenfassung ist unter dem Titel «Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne» (Frankfurt a. M. 1996) erschienen. Siehe auch: Six u. a. (Hg.): Religiöser Fundamentalismus (siehe Anm. 5); Karen Armstrong: Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam, München 2004; Reinhard Hempelmann, Johannes Kandel (Hg.): Religionen und Gewalt. Konflikt- und Friedenspotentiale in den Weltreligionen, Göttingen 2006; Thomas Meyer: Was ist Fundamentalismus? Eine Einführung, Wiesbaden 2011. Weitere Literaturangaben finden sich in den anderen Anmerkungen.

die psychische Disposition des «closed mind» und mehr auf die Handlungsorientierung, weniger auf die «innere» Bewusstseinsinformation und mehr auf deren Wirkung nach «außen» im Sozialverhalten.

Seit den religiös motivierten terroristischen Anschlägen vom 11. September 2001 hat sich das Forschungsinteresse auf den Zusammenhang von religiöser Identitätsformation und Gewaltneigung und -anwendung verlagert.<sup>25</sup> Dadurch wird «Fundamentalismus» noch mehr als «politisierte Religion» verstanden, mit gewaltbereitem Fanatismus identifiziert und als Gefahr für den Weltfrieden gesehen. Damit der Fundamentalismusbegriff dabei nicht zu einer Projektionsfolie für jedwede Erscheinungsform von radikaler Religion wird, muss demgegenüber deutlich zwischen Terrorismus (als organisierter, politisch und/oder religiös motivierter Gewaltanwendung), Fundamentalismus (als Vielzahl unterschiedlicher radikaler religiöser Bewegungen) und Fanatismus (als Haltung der «religiösen Raserei»)<sup>26</sup> unterschieden werden. Religiös motivierter oder legitimierter Extremismus oder gar Terrorismus bildet *eine* der aktivistischen Extremformen religiöser Radikalität.<sup>27</sup> Es gibt aber auch nicht gewalttätige Formen dieses Aktivismus (etwa im Eifer um Heiligung des eigenen Lebens) und es gibt passive (quietistische) Formen, die primär auf das religiöse Bewusstsein des glaubenden Subjekts bezogen sind (etwa eine weltflüchtige Entrückungserwartung).

Peter Waldmann unterscheidet vier Konstellationen, aus denen religiös motivierte Gewalt entspringen kann:

- wenn Gruppen junger Aktivisten unter dem Druck äußerer Bedrohung ihres Volkes oder Besatzung ihres Landes in Widerstandsbewegungen zu radikalen Gemeinschaften zusammengeschweißt werden;
- wenn Aufbruchs-, Erweckungs- und Erneuerungsbewegungen einem eschatologischen Heilsziel zum Durchbruch verhelfen wollen und von hier aus eine militante Haltung gegenüber dem Status quo einnehmen;

---

<sup>25</sup> Siehe dazu etwa: Mark Juergensmeyer: *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley, CA <sup>3</sup>2003.

<sup>26</sup> Siehe dazu etwa: Günter Hole: *Fanatismus*, Freiburg i. Br. 1995; Hansjörg Hemminger: *Religiöser Fanatismus. Ursachen und Hilfen* (EZW-Texte 178), Berlin 2004.

<sup>27</sup> Siehe dazu: Eckhard Jesse, Tom Mannewitz (Hg.): *Extremismusforschung. Handbuch für Wissenschaft und Praxis*, Baden-Baden 2018.

- wenn sich die geistlichen Führer mit den Machthabern verbünden und deren Herrschaftsausübung religiös motivieren und legitimieren oder wenn sie sich selbst mit Machtbefugnissen und -mitteln ausstatten;
- wenn eine Minorität in der Diaspora bzw. im Exil ihre Herkunftsidetität gegen die als abweisend empfundene Mehrheitsgesellschaft profiliert und gegen sie (bzw. gegen ihre «dekadenten» Erscheinungsformen) zu kämpfen beginnt.<sup>28</sup>

In diesen Konstellationen entwickeln sich auch religiöse Motivationen und Energien für einen Kampf, der verstanden, deklariert und geführt werden kann als Befreiungskampf, als Abwehrkampf, als Kampf für die Durchsetzung theo-moralischer, theo-politischer und/oder eschatologischer Leitideen, als Kampf gegen ein korrumpiertes System bzw. eine Macht, die sich von den sakrosankten religiösen Werten entfernt hat. Das geistige Arsenal, aus dem der Kampf legitimiert wird, kann mit theologischen Motiven (s. u.) angereichert werden.

Wo in der neueren Fundamentalismusforschung die Erschütterung existenzieller Gewissheiten als Ursache für die Ausbildung «fundamentalistischer» Einstellungen und Orientierungen namhaft gemacht wird, sind weniger Erschütterungen der *Glaubens*fundamente im Blick und mehr Verletzungen der persönlichen Würde, die aus Unterdrückungserfahrungen resultieren, das Widerfahrnis sozialer Ungerechtigkeit und Diskriminierung, Migrationserlebnisse, die durch die Desintegration sozialer Systeme erzwungen wurden, ökonomische Verelendung, die das Gefühl abzurutschen, auslöst, politische Marginalisierung usw. «Fundamentalismus» ist demnach eine Reaktion auf sozioökonomische Verwerfungen und auf die daraus entstandenen biografischen Einbrüche oder auch eine Reaktion auf die kulturellen Transformationen der Moderne und die davon hervorgerufenen Desorientierungen.

---

<sup>28</sup> Peter Waldmann: Wie anfällig sind Religionen für Gewalt? Ein Zwischenresümee des Diskussionsstandes, in: Bernd Oberdorfer, Peter Waldmann (Hg.): Die Ambivalenz des Religiösen. Religionen als Friedensstifter und Gewalterzeuger, Freiburg i. Br. u. a. 2008, 395–426, bes. 410ff. Siehe auch: Peter Waldmann: Terrorismus. Provokation der Macht, Hamburg <sup>2</sup>2005.

### 1.6.3 *Pull*-Faktoren

Die psychologischen, sozialpsychologischen, soziologischen, ökonomischen und politologischen Deuteansätze sind vielfach empirisch belegt und von unbestreitbarer Valenz. Aber sie sind nicht ausreichend, wenn sie die Ausbildung «fundamentalistischer» Haltungen und Bewegungen als Kompensationsreaktionen auf *Defizit*erfahrungen erklären. «Fundamentalismus» ist nur dann zu verstehen, wenn auch die Attraktivität, die diese Religionsform für ihre Anhängerinnen und Anhänger hat, in die Erklärung und Deutung miteinbezogen wird.

Diese Einsicht kann man in Christian Schneiders psychologischer Fundamentalismusdeutung zum Ausdruck gebracht sehen. Er versteht «Fundamentalismus» als Haltung und führt dann folgenden Vorschlag für die Unterscheidung zwischen fundamentalistischen bzw. fanatischen Haltungen ein: Der Fanatiker vollziehe eine Selbstausslieferung an die Autorität des Glaubensgegenstands; durch diese Unterstellung unter die absolute Wahrheit werde sie ihm zur absoluten Gewissheit. Der Fundamentalist hingegen sei dadurch gekennzeichnet, dass er diese Gewissheit *setze* und sie mit den Insignien der letztgültigen, weil von Gott geoffenbarten Wahrheit umgebe. Er behandle sie wie sicheres Wissen und schließe damit jeglichen Zweifel aus. Im Unterschied zur «Naivität» des Fanatikers handle es sich dabei um einen Entscheidungsakt, der den Ansatz zur Verteidigungshaltung von vorneherein in sich trage.<sup>29</sup>

Die Verteilung zweier idealtypischer Haltungen – der autoritätshörigen Unterwerfung unter eine für absolut gültig gehaltene Wahrheit und der selbstbewussten «Setzung» einer solchen Wahrheit – auf die Begriffe «Fanatismus» und «Fundamentalismus», ist wenig überzeugend und in der Diagnose religiöser Haltungen auch kaum anwendbar. Dennoch erscheint diese Unterscheidung insofern hilfreich, als sie darauf hinweist, dass «fundamentalistische» Haltungen keineswegs aus einer Persönlichkeitsschwäche erwachsen müssen. Die «Setzung» eines unerschütterlichen Identitätsfundaments kann auch Ausdruck einer starken Persönlichkeitsverfassung sein. Das lenkt den Blick auf die Anziehungskräfte, die von radikalisierten Religionsformen ausgehen.

---

<sup>29</sup> Christian Schneider: Fundamente des Fundamentalismus. Psychologische Gründe seiner Existenz, in: Margrit Frölich, Christian Schneider, Karsten Visarius (Hg.): Projektionen des Fundamentalismus. Reflexionen und Gegenbilder im Film, Marburg 2008, 25–38.

Um die Ausbildung «fundamentalistischer» Haltungen und Handlungsorientierungen zu verstehen, muss zwischen push- und pull-Faktoren unterschieden werden.

- Zu den sozialen *Push*-Faktoren, die einen mehr oder minder starken Leidensdruck verursachen und einen Menschen damit zur Überschreitung seiner bisherigen religiösen und sozialen Identitätsbestimmung drängen, gehören die genannten Defiziterfahrungen, wie etwa Armut, schlechte Lebensbedingungen, Perspektivlosigkeit usw. Aber auch individualgeschichtliche Krisenerfahrungen, wie der Tod eines Angehörigen, Scheidung, der Verlust des Arbeitsplatzes oder das Empfinden innerer Unruhe, von Leere oder Schuld, können die Suche nach neuen existenziellen Fundamenten aufbrechen lassen.
- Ebenso bedeutend sind aber die *Pull*-Faktoren, wie etwa die Einbindung in eine Gruppe oder Gemeinschaft, die von dieser gewährte Anerkennung, die durch die Zugehörigkeit erhoffte Teilhabe an Aufstiegsmöglichkeiten und Sozialleistungen, das Gefühl, für eine gerechte Sache zu kämpfen, die Hoffnung auf eine bessere Zukunft usw. Die Zugkraft solcher Faktoren kann ausgehen von Personen oder Gruppen, welche die Erfahrung der Befreiung, der Zuwendung und Anerkennung vermitteln und sinnstiftende weltanschauliche Angebote machen.

Fundamentalismusdeutungen greifen zu kurz, wenn sie die *Pull*-Faktoren nicht oder ungenügend in Rechnung stellen. «Religion lebt von *Begeisterung*»<sup>30</sup>, das gilt auch für radikalisierte Religionsformen. Begeisterung ist aber mehr als nur ein Defizitausgleich. In psychologischer Hinsicht geht es nicht nur um die Stabilisierung prekärer Identitätsformationen, sondern um die Vermittlung des Bewusstseins, an einer göttlichen Mission teilzunehmen, zum Kreis der dafür Ausgesonderten zu gehören und himmlischen Lohn dafür zu erhalten. Man kann diese Bewusstseinshaltung als zementierten Enthusiasmus verstehen.

Die Strategien zur Zementierung führen dabei über die Abdrängung allen Zweifels<sup>31</sup> sowie aller Formen der Infragestellung. Der «Wurm der

---

<sup>30</sup> Hermann Häring: Konflikt- und Gewaltpotentiale in den Weltreligionen? Religionstheoretische und theologische Perspektiven, in: Reinhard Hempelmann, Johannes Kandel (Hg.): Religionen und Gewalt. Konflikt- und Friedenspotentiale in den Weltreligionen, Göttingen 2006, 31.

<sup>31</sup> Siehe dazu die religionspsychologische Untersuchung: Bruce Hunsberger u. a.: Religious Fundamentalism and Religious Doubts: Content, Connections, and Complexity of Thinking, in: International Journal for the Psychology of

Relativierung»<sup>32</sup> muss ausgemerzt werden. Der «innere Ungewissheitsvorbehalt [...], unter dem jeder Gedanke heute steht»<sup>33</sup> darf nicht zum Tragen kommen.

Wenn man «fundamentalistische» Haltungen als Übersteigerung von Gewissheit deutet, legt es sich nahe, darin eine Kompensation mangelnder Gewissheit zu sehen. Es sind aber auch viele Erscheinungsformen solcher Haltungen beschrieben worden, die nicht überzeugend auf Defizite an existenztragender Gewissheit und/oder auf schwach ausgeprägte, instabile Persönlichkeitsstrukturen zurückgeführt werden können. Im Gegenteil: Bei den Trägern solcher Haltungen sind z. T. sehr starke, stabile, selbstbewusste, reflektierte Denk- und Handlungsorientierungen vorhanden, die nicht auf Kompensationsvorgänge reduziert werden können.<sup>34</sup> Sofern auch hier eine Verarbeitung von Defiziten stattfindet, handelt es sich um soziale Defizite, wie sie etwa als Diskriminierung, Ausgrenzung oder Unterdrückung erfahren werden.

Das betrifft etwa Christinnen und Christen, die in Situationen der Bedrängung leben. Starke Glaubensfundamente sind hier eine wichtige Kraftquelle. Man kann von einem «Notwehr-» oder «Nothilfeabsolutismus» sprechen. Die Aktionsformen können dabei von Rückzug bis zum Kampf reichen. Aus der aufgezwungenen Notwendigkeit des Selbstschutzes heraus ziehen sich religiöse Gemeinschaften unter solchen Bedingungen auf den Kernbestand ihres Glaubens zurück. Daraus beziehen sie die Kraft

---

Religion, 6/3, 1996, 201–220.

<sup>32</sup> Peter Berger: Der Pluralismus und die Dialektik der Ungewissheit, in: Dieter Becker (Hg.): Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen, Stuttgart 1999, 229.

<sup>33</sup> Meyer: Fundamentalismus (siehe Anm. 14), 187.

<sup>34</sup> Instrukтив ist in dieser Hinsicht die Studie von Penelope Larzilliére: Palästinensische «Märtyrer». Eine vergleichende Analyse über Selbstmordattentäter, in: Journal für Konflikt- und Gewaltforschung, 2/2003, 121–142. Oder auch die Studie von Lars Pülz: Jung – Gebildet – Radikal? Junge muslimische Akademiker in orthodoxen Religionsgemeinschaften, Marburg 2008. Pülz geht der Frage nach, warum gut integrierte muslimische Akademiker mit Migrationshintergrund sich orthodox-islamischen Verbänden anschließen, und zeigt, dass dieses Engagement im Rahmen eines selbstbewusst betriebenen Identitätsbildungsprozesses stattfindet. Pülz konstatiert: «Die jungen Akademiker, die sich bewusst für den Islam entschieden haben, wollen ihre Religion möglichst authentisch leben, da sie ein festes religiöses Weltbild und einen starken identifikativen Rückhalt bietet» (81).

zum Widerstand – bis zum Martyrium. Um sich ihrer Identität zu versichern, verschließen sie sich nach außen und «verschwören» sich nach innen. Der Glaube kann sich dabei zum Bollwerk verhärten, zu einem Schutzwall gegen die Verfolger; er kann martialische Züge annehmen und steile, scharf exklusive Wahrheitsansprüche ausprägen. Ein solcher «Fundamentalismus» ist offensichtlich von anderer Art als eine Kompensation schwacher Identitätsformationen und als die selbstherrliche Ermächtigung zum Kampf gegen Andersglaubende.

Was sich hier an den Selbstabschließungsstrategien von Religionsgemeinschaften zeigt, gilt auch für andere Indikatoren «fundamentalistischer» Haltungen und Gemeinschaften: Man muss sie in ihrem jeweiligen Kontext betrachten und dabei nach ihrer Funktion für die Trägergruppe und ihr Umfeld fragen.

Die psychologischen und die soziologischen Deutungen sowie die Beachtung der *Pull*-Faktoren stellen wichtige Ansätze zur Deutung «fundamentalistischer» Religionsformen dar. Sie reichen aber nicht aus, wenn man deren spezifisch religiöse Dimension angemessen verstehen will. Dazu muss man auch die Inhalte, Ziele und Visionen dieser Religiositätsformen mit in den Blick nehmen. Dies soll im nächsten Abschnitt geschehen.

#### 1.6.4 Religiöse Motive

Um die Motivationskraft «fundamentalistischer» Einstellungen zu verstehen, muss man über die psychologisch erfassbaren Bedingungsfaktoren, die in der Persönlichkeit des einzelnen liegen und die in Interaktion mit seinem sozialen Umfeld entwickelt werden, und auch über die sozioökonomischen Faktoren hinausgehen. Notwendig ist auch eine religionsendogene Interpretation der Motive, die in den religiösen Traditionen selbst liegen und bei der Ausbildung «fundamentalistischer» Religionsformen aktualisiert werden. Um dieser Motive und der von ihnen ausgehenden Wirkkraft ansichtig zu werden, muss die außenperspektivische – vor allem psychologische und soziologische – Betrachtung überschritten und um innenperspektivische Zugänge ergänzt werden, die sich um ein möglichst authentisches Verstehen des eigenen Selbstverständnisses dieser Religionsformen bemühen. Darin scheint mir ein wichtiger Beitrag der Theologie zur Fundamentalismusdeutung zu liegen. Dieser hat eine diagnostische und eine konstruktive Dimension: Die diagnostisch-analytische Dimension besteht in der Aufdeckung religiöser Inhalte, die sich in radikalen

Auffassungen und Praxisformen des Christentums finden, in der Analyse ihrer inneren Logik sowie in der Aufarbeitung der Geltungsansprüche, die sich damit verbinden. Die konstruktive Dimension entfaltet sich im Aufweis eines theologisch sachgemäßen Verständnisses des christlichen Glaubens, das gerade darin seine «Radikalität» erweist, dass es auf religiöse Radikalisierung verzichten kann, jedenfalls in Situationen, in denen kein offensichtlicher Bekenntnisnotstand (*status confessionis*) herrscht (→ 1.6.3). Diesen beiden Aufgaben will ich mich nun zuwenden.

Bei der Diagnose der religiösen Motive muss man zwischen zwei Ebenen unterscheiden, die allerdings eng zusammenhängen: zwischen der Ebene der (materialen) Glaubensinhalte und der Ebene der damit verbundenen Geltungsansprüche, also der theologischen Validität, die diesen Inhalten zugeschrieben wird; anders gesagt: zwischen Bedeutung und Bedeutsamkeit; zwischen dem Was und dem Wie des Glaubens.

Auf dieser zweiten Ebene bewegt sich etwa die Begriffsbestimmung des religiösen «Fundamentalismus» von Bob Altemeyer und Bruce Hunsberger. Ihnen zufolge besteht dieser aus dem

«belief that there is one set of religious teachings that clearly contains the fundamental, basic, intrinsic, essential, inerrant truth about humanity and deity, that this essential truth is fundamentally opposed by forces of evil which must be vigorously fought; that this truth must be followed today according to the fundamental, unchanging practices of the past; and that those who believe and follow these fundamental teachings have a special relationship to the deity.»<sup>35</sup>

In dieser Definition werden keine spezifischen Inhalte benannt; es wird vielmehr ein Modus des Glaubens beschrieben: der Glaube an die absolute Wahrheit der Glaubensinhalte. Man kann von einem «Meta-Glauben» bzw. von einem Glauben zweiter Ordnung sprechen. Die Inhalte sind (bzw. werden) mit einem unbedingten Geltungsanspruch verbunden, der von der Person oder Gruppe ein unbedingtes *commitment* und kompromisslose Gefolgschaft fordert. Im Extremfall reicht die Unterstellung unter

---

<sup>35</sup> Bob Altemeyer, Bruce Hunsberger: Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest, and Prejudice, in: *The International Journal for the Psychology of Religion* 2/1992, 113–133, 118. – Siehe auch die Definition, die Martin E. Marty und R. Scott Appleby, in: «Herausforderung Fundamentalismus» (siehe Anm. 24), 45–47 geben.

diesen Anspruch bis zur «Besessenheit» von den Überzeugungen und Zielen, die um jeden Preis verwirklicht werden sollen.

Man muss aber auch die erste Ebene – die Glaubensinhalte selbst – in den Blick nehmen, wenn man die motivationalen Kräfte verstehen will, die in radikalisierten Ausprägungen der Religion am Werk sind. Die *Pragmatik* des Glaubensmodus hängt immer auch mit der *Semantik* der Glaubensinhalte zusammen. Im Folgenden will ich die zentralen inhaltlichen Motive aus der christlichen Tradition namhaft machen, die immer wieder in strengen bis militanten Ausprägungen des christlichen Glaubens begegnen und die umgekehrt Indikatoren für den Aufweis solcher Ausprägungen darstellen.<sup>36</sup> Sie überschneiden sich. Viele davon (oder Analogien zu ihnen) finden sich auch in radikalen Ausprägungen des Judentums und des Islam.

*(a) Der mit dem Bild des eifernden, fordernden, richtenden, strafenden Gottes unterlegte Eifer für die Durchsetzung der Herrschaft Gottes, dem durch totalen Einsatz für seine Sache gedient werden muss:*

Der Vollzug des eigenen Lebens, das Zusammenleben in der Familie und in der Glaubensgemeinschaft sowie die Gestaltung der gesamten Gesellschaft soll sich strikt am Willen Gottes orientieren. Alles davon Abweichende muss als Ungehorsam gegen Gott und damit als Gotteslästerung bekämpft werden. Es gilt, eine sakrale Mission auszuführen, zu kämpfen für die Sache Gottes, an der sich Heil und Unheil entscheidet. Und daher ist es ein Kampf gegen das Unheil und für das Heil – sowohl das eigene als auch das der Welt.

Dietrich Bonhoeffers Unterscheidung zwischen dem «Vorletzten» und dem «Letzten» aufnehmend kann man sagen: Es geht beim Einsatz für die Sache Gottes nicht um «vorletzte», irdische Güter und Ziele, sondern um «letzte», göttliche Beauftragungen und Missionen. Soziale und politische Fragen bekommen eschatologisches Gewicht. Es gilt, den göttlichen Weltplan zu realisieren. Es ist dies ein Gottesdienst in den weltlichen Dingen. Dieser ist um der Ehre Gottes willen gefordert. Wenn es aber um Letztgültiges geht, kann es keine Kompromisse und Zugeständnisse, kein Aus-

---

<sup>36</sup> Vgl die Zusammenstellung von charakteristischen Merkmalen fundamentalistischer Gruppen, in: Gabriel Almond, R. Scott Appleby, Emmanuel Sivan: *Strong Religion. The Rise of Fundamentalisms around the World*, Chicago 2003, 93–98. Siehe auch: Frey: *Fundamentalism* (siehe Anm. 4), 8–29.

handeln und keine Selbstzurücknahme geben. Wo für Glaubensüberzeugungen und die mit ihnen verbundenen Handlungsorientierungen absolute Geltung in Anspruch genommen wird, sind alle «weltlichen» Verbindlichkeiten relativiert oder außer Kraft gesetzt.

Dieser Eifer ist oft verbunden mit dualistischen (s. u.) und apokalyptischen Denkmustern, die sich vorzugsweise aus den Büchern Daniel, Jesaja (24–27), Sacharia (9–14) sowie aus den apokalyptischen Strängen der synoptischen Evangelien, aus den johanneischen Schriften und aus der Johannesapokalypse speisen.

*(b) Ein weltanschaulicher Dualismus, dem zufolge der Mensch im Spannungsfeld von Gott und Satan, Licht und Finsternis, Heil und Verderben, Himmel und Hölle steht:*

Es kommt darauf an, auf der richtigen Seite zu stehen. Diejenigen, die auf Seiten Gottes stehen, haben einen Kampf gegen das Böse als einer tückischen kosmischen Verführungsmacht zu führen, die auf allen Ebenen des Glaubens, Denkens und Lebens zurückgedrängt und besiegt werden muss. Es kommt dabei zu einer Moralisierung des Spirituellen, zu seiner Aufladung mit höchster Werthaltigkeit. Dadurch können religiöse Vorstellungen und die mit ihnen verbundenen Geltungsansprüche zu geistigen Schwertern werden, die andere verurteilen und das Urteil an ihnen vollstrecken. Die Forderung Gottes setzt alle anderen moralischen Prinzipien außer Kraft. Für die Verfechter «fundamentalistischer» Positionen ist ihr Kampf Ausdruck höherer oder höchster, weil in Gott begründeter Moralität – auch wenn er gegen die Grundrechte anderer verstößt. Der Kampf, der zur Erreichung des vermeintlich von Gott gesetzten Ziels zu führen ist, kann den Einsatz des eigenen Lebens fordern und die Rücksichtnahme auf das Lebensrecht anderer untergraben. Der Gegner ist nicht nur der *eigene* Feind, sondern der Verräter Gottes. Diese Vorstellung führt zu Schuldzuweisungen, Verratsanklagen und Verschwörungstheorien.

Mit der Herstellung von Unmittelbarkeit zwischen der eigenen Glaubens- und Handlungsorientierung einerseits und dem Willen Gottes andererseits kommen der Opfergedanke und die Hochschätzung des Märtyrertums ins Spiel. Diese Motive, für die die biblische Überlieferung und die christliche Tradition vielfache Ansatzpunkte bieten, können höchste Mobilisierungskräfte freisetzen und zugleich die Erfahrung des Scheiterns deuten und verarbeiten helfen. Die totale Hingabe des eigenen Lebens – bis hin zu dessen Auslöschung – gilt als Ausdruck vollkommener Nachfolge, für die Gott reichen Lohn bereithalten wird. Die Verklärung des

Leidens verbindet sich dabei mit Jenseits-Erwartungen und einer gesetzlichen Vorstellung der Werkgerechtigkeit.

*(c) Das Motiv der drängenden Zeit:*

«Fundamentalistische» Bewegungen leben oft im Bewusstsein, dass die Endzeit angebrochen und die Gegenwart daher die Entscheidungszeit ist. Das Verhalten hier und jetzt entscheidet über die endgültige Rettung oder Verlorenheit; darüber, ob man in den Himmel oder in die Hölle kommt.

Die Erwartung der nahen Endzeit spitzt den kosmischen Dualismus zu einem akuten, existenziellen Entscheidungs dualismus zu. Hier und jetzt ist die Wahl zwischen Licht und Finsternis, Heil und Verderben, Himmel und Hölle zu treffen. Je unmittelbarer bevorstehend das Weltende erwartet wird, umso stärker die Weltverneinung, wie sich am Prämillenarismus sehen lässt. Diese Weltabwendung und -verneinung kann sich mit politischen Handlungszielen verbinden; sie kann sich aber auch ganz apolitisch ausprägen, indem sie sich als Rückzug von der verdorbenen Welt realisiert und bestenfalls noch um individuelle Seelenrettung bemüht ist.

Die endzeitliche Ausrichtung ist in ein theologisches Geschichtsverständnis eingebunden, das von einem goldenen Zeitalter ausgeht, einen danach beginnenden, bis in die Gegenwart andauernden und sich dort zuspitzenden Verfall annimmt und jetzt die Zeitenwende gekommen sieht. Das Gericht Gottes steht unmittelbar bevor (→ 5.). Mit dieser Zeit der Scheidung beginnt für die Gerechten, die dem Willen Gottes gemäß gelebt haben und für seine Durchsetzung kämpfen, ein Zustand des Heils.

Hier haben die verschiedenen (vor allem von Offb 20,1–10 angeregten) Auffassungen des Prämillenarismus bzw. Chiliasmus ihren Ort, d. h. die Erwartung eines tausendjährigen Reichs, das Christus mit seiner Wiederkunft (Parusie) heraufführt. Es ist eine Zeit der Prüfung und Bewährung, an deren Ende das Endgericht am Jüngsten Tag steht (→ 5.1).

In den Begründungsmustern religiös motivierter (Selbst-)Ermächtigung zur Gewalt spielen eschatologische Vorstellungen, Erwartungen und Ansprüche oft eine wichtige Rolle. Der Kampf für die Durchsetzung der letztgültigen Wahrheit scheint die Aufhebung jeglicher Hemmschwellen in der Wahl der Mittel zu legitimieren. Der eigene Opfertod des Gotteskämpfers ist dabei in Kauf zu nehmen. Gott wird ihn tausendfach entschädigen und belohnen. In der Ideologie der Kreuzzügler gibt es ebenso Beispiele dafür wie bei islamischen Selbstmordattentätern oder im Selbstverständnis der Terrorgruppen, die sich «Islamischer Staat» nennen.

*(d) Die Vorstellung von der Erwählung des einzelnen und/oder der Glaubensgemeinschaft (als «Volk Gottes»):*

Besonders in der calvinistischen Orthodoxie sind der Erwählungsglaube und die Lehre von der doppelten Prädestination ausgeprägt. Calvin selbst hat zwar die Lehre von der *doppelten* Prädestination (Vorherbestimmung) der Menschen zum Heil und zur Verdammnis nicht explizit vertreten. Sie wurde aber im Anschluss an ihn propagiert und hat in der Wirkungsgeschichte des Calvinismus deutliche Spuren hinterlassen. Damit ist die Annahme eines universalen Heilswillens Gottes bestritten.

Zusammen mit den im Calvinismus ausgeprägten biblizistischen Tendenzen und dem Streben nach Heiligkeit und Sittlichkeit in der Gemeinde (man denke an die Kirchenzucht im Genf Calvins, wie insgesamt an Calvins Haltung gegenüber religiöser Deviation [→ 2.2]) und im Leben des einzelnen Gläubigen bot diese Tradition den Mutterboden für die Entstehung der fundamentalistischen Bewegung im Christentum.

Die Vorstellung, einer kleinen Gruppe Erwählter und wahrhaft Glaubender oder einem «heiligen Rest» anzugehören, ist jedoch auch in christlichen Gruppen, die nicht in calvinistischer Tradition stehen, zu finden, wie etwa in der sogenannten «geschlossenen» Brüderbewegung (Darbysten) oder bei den Zeugen Jehovas. Außerhalb des Christentums begegnet sie vor allem in Teilen des orthodoxen Judentums, wo sie zu einem strikten Separatismus führen kann.

Problematisch wird diese Lehre insbesondere dann, wenn mit der frohen Botschaft von der eigenen Erwählung die Auffassung verbunden wird, dass die Andersglaubenden von Gott verworfen seien. So wird aus der Frohbotschaft eine Drohbotschaft. Die Selbstunterscheidung der sich erwählt wissenden Gruppe kann sich auch in der Abwendung von der «Welt» insgesamt äußern, und/oder auch in der Distanzierung von weniger radikalen Mitgliedern der eigenen Glaubensgemeinschaft. Wenn schon von Ewigkeit her feststeht, wer zu den Erwählten und wer zu den Verworfenen gehört, machen im Grunde auch Missions- und Bekehrungsaktivitäten keinen Sinn. Es zeigt sich schon hier, wie auslegungsoffen die Motive sind, die in «fundamentalistische» Haltungen einbezogen werden können.

Charakteristisch für die mit dieser Überzeugung verbundene Lebensorientierung ist das oben bereits angesprochene Streben, sich und die eigene Gemeinschaft rein zu halten. Die Betonung der Unterscheidung

von rein und unrein kann als eines der Grundmerkmale fundamentalistischer Geisteshaltungen angesehen werden. Mit einer gewissen inneren Logik führt sie zur Projektion der Unreinheit auf die Nicht-Erwählten oder diejenigen, die diesem Status nicht gerecht geworden sind, also die Apostaten. Wo sich diese Unterscheidung mit ethnischen und rassischen Abgrenzungen verbindet, kann sie Gewaltpotenziale freisetzen. Im Innenleben der Glaubensgemeinschaft manifestiert sich der Erwählungsglaube nicht selten im Streben nach moralischer Vollkommenheit. Das Vollkommenheitsstreben kann mit dem Schuldgefühl einhergehen, den Anforderungen nicht gerecht zu werden, und erzeugt auf diese Weise Formen repressiver Selbst- und Sozialkontrolle, die wiederum mehr oder weniger subtile Aggressivitätsmuster fördern können.

*(e) Der Auftrag zur Ausbreitung des christlichen Glaubens bzw. der Kirche bis an die Enden der Welt, der in einem Universalitätsanspruch dieser Religion gründet:*

Dass nicht nur ein religiöser Partikularismus – wie im Falle des Erwählungsglaubens – sondern auch ein Universalismus zum religiösen Extremismus führen kann, zeigt sich in Teilen der Geschichte und auch in der Gegenwart christlicher Missionspraxis. Es konnte als Werk der Nächstenliebe erscheinen, Nichtchristen, aber auch Schismatiker dem Leib Christi zuzuführen. Dazu schien auch die Anwendung von materiellen Anreizen (wie beim sogenannten Proselytismus) oder von Zwangsmaßnahmen (wie bei Zwangstaufen) gerechtfertigt. Als biblische Bevollmächtigung dafür bot sich etwa der Missionsauftrag in Mt 28,18–20 (der oft martialisch «Missionsbefehl» genannt wird) an, aber auch der Auftrag *compelle intrare* («dränge sie, hereinzukommen») in der lateinischen Übersetzung (Vulgata) des Gleichnisses vom Großen Gastmahl (Lk 14,23).<sup>37</sup> In der Vetus Latina findet sich die härtere Formulierung *coge intrare* («nötige sie einzutreten»). Damit wird die Anwendung von Zwang angedeutet.

Augustin griff auf diese Übersetzung zurück und nahm die Stelle mit *cogite intrare* auf (zuerst in Bezug auf die Donatisten und dann allgemein für Zwangsmaßnahmen gegen Häretiker). Er verglich das harte Vorgehen gegen die Donatisten mit einer strengen Erziehung, die zum Wohl des Zöglings nötig sei. Wenn das Heil von Menschen auf dem Spiel stehe, sei eine solche Strenge ein Akt der Nächstenliebe. «Und da meinst du, man dürfe keine Gewalt anwenden, um einen Menschen vom Verderben des

---

<sup>37</sup> «exi in vias et sepes et compelle intrare ut impleatur domus mea».

Irrtums frei zu machen! Du siehst doch an eindeutigen Beispielen, dass sogar Gott, der uns mehr als alle Menschen liebt und unser Heil will, solches tut.»<sup>38</sup>

Der missionarischen Hinführung des Menschengeschlechts zum Christusglauben korreliert die Gefahrenabwehr des Irrglaubens. Der Einleitungssatz des Athanasiums dekretiert:

«Wer da selig werden will, der muss vor allem den katholischen Glauben [*catholica fides* ist zu verstehen im Sinne von: den rechten christlichen Glauben – R. B.] festhalten. Wer ihn nicht ganz und unverletzt bewahrt, wird ohne Zweifel ewig verlorengehen. Dies aber ist der katholische Glaube, dass wir den Einen Gott in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit verehren [...]»<sup>39</sup>

Um zu verhindern, dass Menschen ihres ewigen Heils verlustig gehen, müssen sie vor Irrlehren geschützt werden. Weil die soteriologischen Güter allen irdischen Gütern im Wert unendlich überlegen sind, erscheint es gerechtfertigt und sogar aus Nächstenliebe geboten, die Irrlehren und auch die Irrlehrer kompromisslos zu bekämpfen. So begründet Thomas von Aquin – unter Bezugnahme auf Augustin – die Notwendigkeit, Häretiker zu töten.<sup>40</sup> Auf diese Begründung konnte sich auch die Kreuzzugstheologie stützen, wo sie sich der Legitimität eines gewalttätigen Vorgehens gegenüber Andersglaubenden versichern wollte.<sup>41</sup> Wie auch Calvin von diesem Argument Gebrauch macht, zeige ich in Abschnitt 2.2.

*(f) Das Postulat der Exklusivität der Heilserlangung durch Christus und der Heilsvermittlung durch den Christusglauben bzw. durch die Kirche als Leib Christi:*

<sup>38</sup> Epist. 93,5. – Contra Gaudentium Donatistarum episcopum (MPL 43,707–752), 1,28; Epist. 93,17; 173,10; 185,24.46; 191,2; 208,7; Serm. 112,7.8. Siehe dazu auch: Karl Heinz Chelius, Art. «Compelle intrare», in: Augustinus-Lexikon, Bd. 1, Basel 1986, 1084f.

<sup>39</sup> Zit. nach: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 2000, 45.

<sup>40</sup> STh II/II, 11,3f.

<sup>41</sup> Siehe dazu: Arnold Angenendt: Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert, Münster 2007, 2009, 236–238; Hans Maier: Compelle intrare. Rechtfertigungsgründe für die Anwendung von Gewalt zum Schutz und zur Ausbreitung des Glaubens in der Theologie des abendländischen Christentums ([pub.ub.uni-muenchen.de/3756/1/Compelle\\_intrare.pdf](http://pub.ub.uni-muenchen.de/3756/1/Compelle_intrare.pdf), 21.02.2023).

Der soteriologische Ausschließlichkeitsanspruch, der das eschatologische Heil an den Christusglauben bindet (unter Berufung auf die sogenannten Exklusivstellen des NT wie Joh 14,6 oder Apg 4,12) konnte und kann zu einem wesentlichen Begründungsfundament exklusivistischer Haltungen gegenüber Andersgläubenden werden. Deren Teilhabe an der Gnade Gottes wird dabei bestritten. Sie befinden sich in der Gottesfinsternis. Gegen die Lehre der Reformatoren wird der Glaube an Christus dabei zur *Bedingung* der Heilsvermittlung erklärt. Oft verbindet sich diese Erklärung mit einem Bewusstsein der eigenen Erwählung und der Verwerfung anderer sowie mit der Verpflichtung auf eifernde Mission.

*(g) Der Glaube an die Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift:*

Während sich die religiösen Selbstverabsolutierungstendenzen auf römisch-katholischer Seite als Traditionalismus und Integralismus ausprägen konnten,<sup>42</sup> nahmen sie auf evangelischer Seite Formen des Biblizismus an, der von der wortwörtlichen (weil verbalinspirierten) bzw. buchstäblichen Richtigkeit der biblischen Überlieferung ausgeht. Auf beiden Wegen – dem des Traditionalismus und dem des Biblizismus – wird ein Letztbegründungsfundament gelegt, das die absolute Wahrheit aller darauf gegründeten Glaubenslehren sichern und sie der Infragestellung entziehen soll.<sup>43</sup> Damit verbindet sich in der Regel ein propositionales Wahrheitsverständnis der biblischen Inhalte sowie eine strikte Zurückweisung historischer Analysen und hermeneutischer Überlegungen. Dem «fundamentalistischen» Bibelverständnis zufolge spricht die Bibel die Sprache der Tatsachen, die zur Kenntnis genommen werden müssen. Sie wird mit dem «Wort Gottes» identifiziert und nicht als menschliches Zeugnis von diesem «Wort» verstanden. Deshalb muss man die biblischen Überlieferungen auch nicht in mühevoller exegetischer und hermeneutischer Arbeit über den «garstigen Graben der Geschichte» (Lessing) übersetzen.

---

<sup>42</sup> Siehe dazu: Kurt Remele: Katholischer Fundamentalismus. Unterscheidungen – Erklärungen – Anfragen, in: Six u. a. (Hg.): Religiöser Fundamentalismus (siehe Anm. 5), 53–68.

<sup>43</sup> Eine pointierte Kritik dieses Postulats aus bibelwissenschaftlicher Perspektive entwickelt: Stefan Alkier: Die Bibel ist nicht vom Himmel gefallen. Sechs bibelwissenschaftliche Argumente gegen den christlichen Fundamentalismus, in: ders. u. a. (Hg.): Religiöser Fundamentalismus. Analysen und Kritiken, Tübingen 2005, 191ff.

Es ist dies die Grundüberzeugung der im nordamerikanischen Protestantismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts entstandenen und seit 1920 so bezeichneten Bewegung des «Fundamentalismus».<sup>44</sup> Diese hat sich verstanden als eine Abwehrbewegung gegen Entwicklungen, die in den Augen ihrer Protagonisten die Fundamente des christlichen Glaubens zu unter-spülen drohten: der «Rationalismus» und «Historismus» oder «Modernismus» in der Theologie (vor allem in Gestalt der historisch-kritischen Bibelwissenschaft), der «Säkularismus» und «Liberalismus» in Gesellschaft und Kirche, der «Atheismus» in den Naturwissenschaften, wie man ihn besonders im Blick auf die Evolutionslehre Darwins und den zur Weltanschauung erhobenen Darwinismus beklagte. Die Infragestellung kam also gewissermaßen von außen, aus dem zeitgeistigen Umfeld, aber auch von innen, aus der historisch-kritischen Theologie selbst. Bei der gewählten Sicherungsstrategie ging es um den Schutz der Glaubensfundamente gegen diese Bedrohungen. Mehr noch: Es ging um die Bekräftigung ihres *Wahrheitsstatus*, d. h. um die Sicherung des Anspruchs, dass diese Wahrheit auf Offenbarung gründet und damit allen Infragestellungen entzogen ist. Als solche – als übernatürliche und übergeschichtliche und in diesem Sinne «absolute» (d. h. von der Geschichte «los-gelöste»), «objektive» göttliche Wahrheit – kann und darf sie keiner kulturellen Beeinflussung unterliegen und ist in reiner Form zu bewahren. Darum wurde als erstes der «five fundamentals» der Glaube an die wörtliche Inspiration der Bibel und damit ihre absolute Irrtumslosigkeit betont. Die restlichen Fundamentalartikel – der Glaube an die Jungfrauengeburt Jesu, an das stellvertretende Sühnopfer Jesu am Kreuz, an die leibliche Auferstehung und an die unmittelbar bevorstehende Wiederkunft Christi – haben gewissermaßen die Funktion eines Lackmustests, an dem sich die Respektierung des ersten erweisen muss.

Das propositionale Wahrheitsverständnis verband und verbindet sich dabei nicht notwendigerweise mit einem durchgehend literalistischen Schriftverständnis, wie oft behauptet wird. Christliche «Fundamentalisten» können durchaus eingestehen, dass auch in den biblischen Überlieferungen uneigentliche, analogische und metaphorische Rede verwendet wird. Sie behaupten nicht, dass jedes Wort in seinem Literalsinn zu verstehen ist – was im Blick auf die Gleichnisse Jesu oder auf Christusworte wie «ich bin der Weinstock» (Joh 15,5) ja auch offensichtlich unsinnig

---

<sup>44</sup> Siehe dazu u. a. Christoph Türcke: *Fundamentalismus – maskierter Nihilismus*, Springe 2003, 15–21.

wäre. Sie bestehen jedoch auf der Wortwörtlichkeit und der historischen Authentizität der Überlieferungen, also darauf, dass Jesus dieses Wort wirklich gesagt hat (was in der historisch-kritischen Bibelforschung eher bestritten wird).<sup>45</sup>

Die Motivation, die zur Ausbildung dieser Sicherungsstrategie am Ende des 19. Jahrhunderts geführt hat, besteht also in der Abwehr einer Gefährdung der Glaubensgrundlagen. Sie geht von der Diagnostizierung einer Glaubenskrise aus und antwortet mit der Formulierung eines Bekenntnisses darauf – formal ganz ähnlich wie bei anderen Bekenntnisbildungsprozessen in der Geschichte des Christentums. Das unterscheidende Spezifikum besteht darin, dass diese Bewegung den Geist des zeitgenössischen naturwissenschaftlichen und historischen Positivismus, Naturalismus und Evolutionismus atmet, als dessen Spiegelverkehrung sie sich entfaltet.

Die genannten Motive stellen Glaubensüberzeugungen dar, die nicht an sich «fundamentalistisch» sind, aber zu Inhalten «fundamentalistischer» Christentumsauffassungen werden können. Zu Recht stellt Thomas Meyer fest, dass es nicht bestimmte Inhalte sind, die «Fundamentalismus» ausmachen, sondern «die Form ihrer Handhabung als allem Zweifel entzogen und daher ausserhalb des Dialogs angesiedelt [...] So gut wie jede Idee kann in diesem Sinne fundamentalistisch gehandhabt werden, so gut wie keine muss es.»<sup>46</sup>

So kann sich beispielsweise der Glaube an die eigene Erwählung in einer ganz auf die individuelle Frömmigkeit bezogenen Heiligung des Lebens realisieren, die nicht notwendigerweise mit der Annahme verbunden ist, Andersgläubige seien verloren; das Urteil über deren Status kann Gott überlassen werden. Ebenso kann der Glaube an die Exklusivität der Heilsvermittlung in Christus in einem ganz und gar nicht-fundamentalistischen Sinn verstanden werden.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Siehe dazu auch die instruktive Studie von Ralph W. Hood Jr., Peter C. Hill, Paul Williamson: *The Psychology of Religious Fundamentalism*, New York, London 2005. Die Vf. analysieren besonders den Umgang christlich-fundamentalistischer Gruppen mit biblischen Texten.

<sup>46</sup> Thomas Meyer: Art. «Fundamentalismus», in: *Wörterbuch Staat und Politik*, München, Zürich <sup>5</sup>1998, 178–181.

<sup>47</sup> Als Beispiel dafür kann der mennonitische Text dienen, den ich in Abschnitt 3.1 zitiere.

Es gibt auch Überschneidungen einzelner der genannten Punkte mit Ansätzen einer politischen Theologie bzw. Befreiungstheologie, die nicht als «fundamentalistisch» bezeichnet werden können, sondern sich im Gegenteil sehr kritisch mit Formen radikaler Religion auseinandersetzen. Es kommt also auf den Rahmen an, in dem diese Motive zur Geltung gebracht werden.

Doch so sehr gilt, dass die oben genannten Inhalte nicht an sich «fundamentalistisch» sind, so sehr kann man andererseits doch feststellen, dass es offenbar bestimmte – eben die oben genannten – Glaubensinhalte sind, die sich immer wieder in Radikalisierungsformen der christlichen Religion finden.

Wenn diese Überzeugungskomplexe im Rahmen eines radikalen Religionsstils<sup>48</sup> ausgelegt und gelebt werden, treten andere Inhalte der biblischen Überlieferung und der kirchlichen Tradition zurück, wie etwa die Betonung der Universalität und Bedingungslosigkeit des Heilswillens Gottes oder die Forderung nach unbedingter Nächsten-, Fremden- und Feindesliebe, nach Demut im Glauben und theologisch begründeter Anerkennung von Andersgläubenden, wie sie sich im AT in den Heilsverheißungen an die Völker und im NT an den zahlreichen Stellen finden, in denen Römer, Samaritaner, Syrophönizierinnen u. a. als Vorbilder des Glaubens gewürdigt werden.

Zu Recht stellt Joachim Track fest: «Der Fundamentalismus möchte Gott die Ehre geben [...] Gefährlich und widersprüchlich aber wird er durch die Weise, wie er es tut. Gottes Menschlichkeit, die in Jesus Christus sichtbar geworden ist, wird zurückgedrängt».<sup>49</sup>

Der fundamentalistische Religionsstil nimmt also eine bestimmte Selektion von Glaubensinhalten aus dem Reservoir der jeweiligen Tradition vor, verbindet sie mit steilen Geltungsansprüchen und entwickelt Strategien zur Immunisierung und Selbststabilisierung. Dabei kann je-

---

<sup>48</sup> Ich gebrauche diesen Begriff, um die Reduktion fundamentalistischer Haltungen auf das Festhalten an doktrinalen Überzeugungen zu vermeiden. Zu diesem Religionsstil gehören auch Handlungsmuster und ganze Lebensorientierungen. Siehe dazu: Hans-Günther Heimbrock: Wahrheit – Lebensform – Subjekt. Praktisch-theologische Anmerkungen zu christlichen Fundamentalismen, in: Alkier u. a. (Hg.): Religiöser Fundamentalismus (siehe Anm. 43), 36ff.

<sup>49</sup> Joachim Track: Kirche zwischen Fundamentalismus und Pluralismus, in: Becker (Hg.): Globaler Kampf der Kulturen? (siehe Anm. 32), 53.

doch nicht bloß von einer *Instrumentalisierung* der Inhalte durch fundamentalistische Haltungen ausgegangen werden, deren Genese dann mit nichtreligiösen Faktoren – persönlichen Dispositionen, sozialen Prägungen, biografischen Krisenerfahrungen – erklärt wird. Die Inhalte enthalten selbst immer auch das Potenzial, sich für solche Instrumentalisierungen anzubieten. Die Quellen und Traditionen des christlichen Glaubens – wie auch des Judentums, des Islam und anderer Religionen – bieten ein Reservoir bzw. Arsenal, aus dem sich radikale Religionsauffassungen speisen können.<sup>50</sup> Deshalb ist es zu einfach, zu behaupten, christlicher Fundamentalismus habe nichts mit dem Christentum, jüdischer Extremismus nichts mit dem Judentum und Islamismus nichts mit Islam zu tun. Es gibt den christlichen Fundamentalismus nicht ohne das Christentum, den jüdischen Extremismus nicht ohne das Judentum und den Islamismus nicht ohne Islam. Selbst dann, wenn man darauf besteht, dass es sich bei den Radikalisierungsformen um eine missbräuchliche Inanspruchnahme der Religion handelt, muss man eingestehen, dass es eben die Quellen und Traditionen der Religionen sind, die man dafür in Anspruch nehmen kann.

Daher braucht es theologische Aufklärungsarbeit an den tradierten Auslegungsformen dieser Inhalte, die Auslotung von alternativen Auslegungsmöglichkeiten und die Stärkung von Inhalten, die religiöse Alterität, Differenz und Pluralität zulassen und anerkennen. Dieser Aufgabe stellen sich die folgenden Beiträge zu diesem Band.

---

<sup>50</sup> Siehe dazu auch: Reinhold Bernhardt: *Monotheismus und Trinität. Gotteslehre im Kontext der Religionstheologie*, Zürich 2023, 48–62.



## 2. Duldet der Glaube nichts!? – Religiöse (In-)Toleranz<sup>1</sup>

Dass inner- und interreligiöse Toleranz eine genuine Frucht am Baum der christlichen Religion sei, kann man in historischer Perspektive nicht behaupten. In der Geschichte des Christentums wurden christliche Gruppen und Bewegungen, die von den kirchlichen – im Verbund mit politischen – Autoritäten als häretisch gebrandmarkt wurden, z. T. massiv verfolgt. Das gilt auch für die Kirchen, die aus der Reformation hervorgegangen sind. Auch von ihnen wurden Devianten, die dem sogenannten «linken Flügel» der Reformation angehörten, bedrängt – bis hin zur physischen Auslöschung, wie im Fall der Täufer. Ich will in diesem Beitrag nun aber nicht nach der «internen» Intoleranz im Umgang mit anderen christlichen Gruppen und Bewegungen fragen, sondern den Blick auf die Beziehungsbestimmungen und -gestaltungen zu anderen Religionen richten.

Die Unterscheidung zwischen «innen» und «außen» ist jedoch nicht unproblematisch. Sie suggeriert, dass Religionen abgrenzbare Entitäten sind, die nebeneinanderstehen. Das dem zugrunde liegende Religionsverständnis wurde erst in der Aufklärung profiliert.<sup>2</sup> Dabei wurde «Religion» als Kollektivsingular verstanden, d. h. als Gattungsbegriff für einzelne Arten von Religion: die jüdische, die christliche, die islamische usw. Für die Zeit vor der Aufklärung kann dieses Verständnis von Religion nicht vorausgesetzt werden. Für Luther etwa waren Christentum und Islam nicht zwei Religionen, die nebeneinanderstanden. Er bezeichnete den Islam zum einen als arianische Häresie, d. h. als christliche Irrlehre, zum anderen identifizierte er «des Türken Alla» mit dem Teufel als dem

---

<sup>1</sup> Bei diesem Kapitel handelt es sich um eine aktualisierte Fassung des Artikels, der unter dem Titel «Interreligiöse Toleranz» erschienen ist, in: epd-Dokumentation 12/2013, Frankfurt a. M. am 19.03.2013, 15–26.

<sup>2</sup> Zur Formatierung des Religionsbegriffs in der Aufklärung und zu dessen Problematik siehe: Reinhold Bernhardt: Steht der Begriff «Religion» einer differenzierten Wahrnehmung des Religiösen im Wege?, in: Margit Eckholt, Habib El Mallouki, Gregor Etzelmüller (Hg.): Religiöse Differenzen gestalten. Hermeneutische Grundlagen des christlich-muslimischen Gesprächs, Freiburg i. Br. 2020, 233–248; ders.: Inter-Religio (siehe Anm. 1 in der Einleitung), 49–72.

endzeitlichen Widersacher Christi, wodurch der Islam als un- oder anti-christlicher Irrglaube abqualifiziert wird.

## 2.1 Luthers Äußerungen zu Judentum und Islam

Ein wahrhaft schwarzes Kapitel der Reformationsgeschichte sind Luthers Äußerungen zu Juden und Muslimen, bzw. zum Judentum und Islam. In einem von ihm im Winter 1541/42 gedichteten Kinderlied heißt es: «Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort und steur' des Papsts und Türken Mord, die Jesum Christum, deinen Sohn, wollen stürzen von deinem Thron.»<sup>3</sup> Das Lied sei zu singen – so die Überschrift – «wieder die zwei Erzfeinde Christi und seiner heiligen Kirche, den Papst und Türken etc». Daraus wurde der Choral, der heute noch im Evangelischen Kirchengesangbuch mit nur leicht verändertem Text steht: «Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort und steure deiner Feinde Mord, die Jesus Christus, deinen Sohn, wollen stürzen von deinem Thron.»<sup>4</sup>

Gegenüber den Juden plädierte Luther für eine «scharfe Barmherzigkeit»<sup>5</sup>: «Weil sie aber uns verfluchen, so verfluchen sie unseren Herrn auch; verfluchen sie unseren Herrn, so verfluchen sie auch Gott den Vater, Schöpfer des Himmels und der Erden.»<sup>6</sup> Er rät,

«dass man ihre Synagogen und Schulen mit Feuer anstecke, was nicht verbrennen will, mit Erde überhäufe und beschütte, dass kein Mensch einen Stein oder Schlacke davon sehe ewiglich. [...] Dass man auch ihre Häuser desgleichen zerbreche und zerstöre. [...] Dass man ihnen nehme alle ihre Betbüchlein und Talmudisten. [...] Dass man ihren Rabbinern bei Leib und Leben verbiete, hinfort zu lehren ...»<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> WA 35, 467.

<sup>4</sup> Zitiert nach: Evangelisches Kirchengesangbuch, Ausgabe für die Evangelische Kirche in Baden und in Elsass-Lothringen, Karlsruhe, Straßburg 1995, Nr. 193. Im Gesangbuch der Evangelisch-reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz (Basel, Zürich 1998) findet sich das Lied unter der Nummer 255. Dort wird das Handeln der Feinde allerdings in die Vergangenheit verlagert. Statt «wollen» heißt es «wollten».

<sup>5</sup> WA 53, 541, vgl. 522.

<sup>6</sup> WA 53, 539.

<sup>7</sup> WA 53, 523.

Die unselige Wirkungsgeschichte solcher Aussagen ist hinlänglich bekannt. Nicht weniger scharf ging Luther mit dem Islam, dem Koran und dem Propheten Mohammed ins Gericht. Im Koran sah er eine Verfälschung der biblischen Tradition, die in der Leugnung der Trinitätslehre, der Gottessohnschaft Jesu und seines heilstiftenden Opfertodes kulminierte. Mohammed sei «ein Abgöttischer, ein Mörder, ein Frauenschänder, Räuber und aller Laster voll gewesen».<sup>8</sup>

Ich verzichte auf weitere Kostproben aus Luthers Stellungnahmen zum Judentum und Islam<sup>9</sup> und weise nur noch auf einen, mir wichtig erscheinenden Punkt hin: Bei diesen Aussagen handelt es sich nicht um Marginalien, sie ergeben sich vielmehr aus der Mitte seiner Theologie, aus dem Glauben an die Rechtfertigung des Menschen bzw. des Sünders allein aus Gnade. Nach Luthers Überzeugung widerstreiten das Judentum und der Islam, wie auch der Papst und die Schwärmer, diesem Zentrum des christlichen Glaubens. Sie stehen im Dienst des Antichristen und müssen als Verführer der wahrhaft Glaubenden bekämpft werden. Toleranz ihnen gegenüber ist nach Luther im besten Falle durch die Hoffnung zu begründen, dass sie sich zu Christus bekehren mögen. Wo sich diese Hoffnung, die beim frühen Luther (vor 1525) noch erkennbar ist, zerschlägt, bleibt nur noch Feindschaft und Intoleranz ihnen gegenüber.

Es gab und gibt immer wieder Versuche, die vereinzelt versöhnlicheren Äußerungen Luthers gegenüber Andersglaubenden zu einer Entschärfung seiner Stellungnahmen zu Juden und Muslimen heranzuziehen. Doch solch apologetische Bemühungen vermögen nicht zu überzeugen. Denn die Grundunterscheidung der gesamten Theologie Luthers seit seinem Durchbruch in der Rechtfertigungslehre ist die zwischen Gesetz und Evangelium. Sein Kampf gilt der Religion des Gesetzes, die sich nach seiner Auffassung im Papsttum, im Judentum und im Islam auf verschiedene Weise konkretisiert. Es handelt sich also bei seinen Aussagen zum Judentum und zum Islam nicht um periphere Ausfälle, sondern um Ableitungen aus dem Zentrum seiner Theologie. Ihre zunehmende Schärfe lässt sich

---

<sup>8</sup> WA 53, 376.

<sup>9</sup> Eine gute Übersicht über seine diesbezüglichen Äußerungen findet sich in: Andreas Pangritz: Luthers Stellung zu Judentum und Islam, in: Harry Noormann (Hg.): Arbeitsbuch Religion und Geschichte. Das Christentum im interkulturellen Gedächtnis, Bd. 2, Stuttgart 2013, 15–48 (dort finden sich weitere Literaturhinweise); ders.: Theologie und Antisemitismus. Das Beispiel Martin Luthers, Frankfurt a. M. 2017.

wohl auf historisch-biografische Entwicklungen zurückführen, ihr Grundtenor aber ist im Nervenzentrum seines theologischen Denkens verwurzelt. Luthers Grundüberzeugung lautet: «Extra Christum nulla est sanitas, nulla iustitia, nulla salus.»<sup>10</sup> Oder anders: «Extra Christum omnes religiones sunt idola.»<sup>11</sup>

## 2.2 Calvins Kampf gegen Häretiker

Keineswegs moderater zeigte sich Johannes Calvin, wobei sich sein Kampf gezielter gegen Abweichler innerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaft richtete, vor allem gegen solche, die in seiner eigenen Gemeinde auftraten, wie Michael Servet. Gegen sie zog er im Namen der Ehre Gottes zu Felde. Dabei ging es ihm nicht nur um die intellektuelle Auseinandersetzung mit ihrem vermeintlichen Irrglauben, sondern vor allem um die Gefahrenabwehr für seine Gemeinde. Diese musste vor Irrlehrern geschützt werden, die sie zum Abfall vom rechten Glauben zu verführen drohten. Die Kritik am Papsttum, am Judentum und am Islam trat dahinter zurück, bzw. wurde in dieser Stoßrichtung thematisiert. Es gilt die Devise: Je näher die Gefahr, umso schärfer die Abwehr.

Um diesen Kampf zu legitimieren, rief Calvin u. a. Bibelstellen auf, die dazu aufforderten, falschen Propheten entgegenzutreten. Eine besonders unselige Rolle in seiner polemischen Agitation spielte dabei der Bezug auf Dtn 13. Dort wird den Adressaten geboten, Propheten und «Träumer», die zum Abfall von der rechten Gottesverehrung aufrufen, zu steinigen. Nach Calvins Bibelverständnis handelte es sich dabei um einen Auftrag von Gott an Moses und von Moses an die Gottgläubigen. In diesem – aus heutiger Sicht – biblizistischen Bibelverständnis liegt die Problematik seiner Argumentation letztlich begründet. Demnach ist die Steinigung von Apostaten unmittelbar von Gott verordnet; der Auftrag gilt als sakrosankt. Ein Verstoß gegen dieses Gebot, also die Schonung der Häretiker, würde die von diesen begangene Ehrverletzung Gottes tolerieren und damit eine erneute Ehrverletzung begehen. Es würde zudem gegen den pastoralen Auftrag verstoßen, die Gemeinde der Glaubenden vor einer elementaren

<sup>10</sup> In der Auslegung zu Mt 9,1–8 aus dem Jahr 1528 (WA 27, 376c).

<sup>11</sup> In der Vorlesung zum Galaterbrief (WA 40/2, 110, 10f.).

Bedrohung zu schützen – so wie ein guter Hirte seine Herde vor den Raubtieren zu schützen hat.

Die Ehre Gottes kann nur gewahrt werden, wenn die Glaubenslehre und die Verehrung Gottes rein gehalten werden. Das Böse muss aus der Mitte der Gemeinde entfernt werden.<sup>12</sup> Wer das nicht tut, wird selbst zum Gotteslästerer, der sich an der Wahrheit und Ehre Gottes vergeht. Es muss dabei nicht immer die Todesstrafe vollzogen werden – dabei handelt es sich um die *ultima ratio* –, doch eine strenge Sanktion ist unumgänglich. Damit einhergehen soll die rechte Unterweisung und Anleitung der Gemeinde.

In leichten Fällen genüge es, die Irrenden zu ermahnen und man könne ihnen verzeihen, in schwereren Fällen brauche es eine maßvolle Bestrafung.

«Aber da, wo die Religion von Grund auf zerrissen wird, wo verabscheuungswürdige Blasphemien gegen Gott hervorgeholt werden, wo Seelen durch gottlose und Pesthauch atmende Lehren ins Verderben gerissen werden, schließlich wo öffentlich Abfall vom einzigen Gott und seiner reinen Lehre versucht wird – da darf man sich auch nicht zu schade sein, zu jenem äußersten Heilmittel zu greifen, damit nicht das tödliche Gift weiter hineinkriecht. Dieses Gebot, das Moses aus dem Mund Gottes den anderen vorgeschrieben hat, hat er selber treu befolgt.»<sup>13</sup>

In seiner 1554 erschienenen «*Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate*» rechtfertigte Calvin die Hinrichtung Servets theologisch. Auch hier bezieht er sich auf Dtn 13 und auch hier geht es nach seiner Auslegung dieses Kapitels nicht um Menschen, die dem christlichen Glauben und der Gemeinschaft der Glaubenden fernstehen («*externi*»), sondern um die, «die sich zur Lehre des Gesetzes bekannt haben und dann in treuloser Art davon abgefallen sind».<sup>14</sup>

Für diese Abgefallenen, die auch andere zum Verrat an der Wahrheit Gottes verführen, hat Gott die Todesstrafe angeordnet. Dem Einwand, Christus habe seine Widersacher nie mit einem Schwert getötet, hält Calvin entgegen:

---

<sup>12</sup> Siehe dazu Punkt (d) in Abschnitt 1.6.4.

<sup>13</sup> CO 8 = CR 36, 477 (Diese und alle folgenden französischen und lateinischen Zitate aus Calvins Werken wurden von Kathrin Schäublin übersetzt).

<sup>14</sup> A. a. O., 475.

«Grausam ist die Milde, die sie loben: Schafe als Beute darbringen, damit die Wölfe geschont werden. Sie töten selbst Seelen mit dem Gift verdorbener Lehren, und die gesetzlich legitimierte Macht des Schwertes wird von ihren Körpern ferngehalten? Zerrissen wird der ganze Körper Christi, damit der Gestank eines einzigen fauligen Gliedes unangerührt bleibt?»<sup>15</sup>

Der Vollzug der Todesstrafe gegen einzelne Personen, für die Gott das vorgesehen habe, stelle keine besondere Härte dar, denn Gott habe sogar geboten, ganze Städte zu vernichten!<sup>16</sup>

Im Oktober 1555 hielt Calvin vier Predigten über Dtn 13. Mit etwas mehr zeitlichem Abstand zu den Ereignissen um die Hinrichtung Servets entfaltet er hier noch einmal seine theologische Begründung für die Verfolgung und ggf. Tötung von Häretikern. Es gilt, die Ehre Gottes zu wahren und notfalls mit der Todesstrafe zu verteidigen: «Jetzt, da es vielen Leuten scheint, diese Strenge sei übertrieben – Leute zu Tode zu bringen, die die Religion durcheinandergebracht, ja pervertiert haben –: da sieht man, dass die Ehre Gottes bei uns gering geschätzt wird und wir keine Achtung mehr davor haben.»<sup>17</sup> Doch damit nicht genug: Alle zwischenmenschlichen Beziehungen sollen daraufhin geprüft werden, ob sie der rechten Gottesbeziehung entsprechen, ansonsten sind sie abubrechen.<sup>18</sup> Bei dieser Forderung hat ihm Dtn 13,7 vor Augen gestanden. Dort werden besonders nahestehende Menschen genannt, denen gegenüber man Strenge walten lassen soll, wenn von ihnen eine Verführung zum Abfall vom rechten Glauben ausgeht: «dein Bruder, der Sohn deiner Mutter, oder dein Sohn oder deine Tochter oder die Frau in deinen Armen oder dein Freund, den du so lieb hast wie dich selbst».

Es geht Calvin um nichts Geringeres als um die Wahrheit Gottes, wie sie von diesem selbst in seinem Wort mitgeteilt wurde. Deren Respektierung und Reinerhaltung ist der von Gott gesetzte Prüfstein des wahren Glaubens. Wer diese Prüfung nicht besteht, muss damit rechnen, von Gott verstoßen und aus seinem Königreich verbannt zu werden.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> A. a. O., 471.

<sup>16</sup> A. a. O., 476 unter Berufung auf Dtn 13,13–19.

<sup>17</sup> CO 27 = CR 55, 250.

<sup>18</sup> A. a. O., 251.

<sup>19</sup> «[...] wenn wir die Einheit des Glaubens, so wie sie in seinem Wort festgehalten ist, nicht über alles stellen, dann sind wir Verräter, illoyal ihm gegenüber, und er wird uns zurückweisen: und anstatt uns als seine Kinder anzusehen wird

Calvins Aussagen sind im Kontext der Kommunikationssituation zu verstehen: Mit seiner Predigt wendet er sich nach innen, an seine Gemeinde, während die *Defensio* vor allem nach außen, an die Theologenschaft und die politisch Verantwortlichen in Genf und weit darüber hinaus gerichtet war. Die Predigt zielt nicht darauf, die äußeren Feinde des christlichen Glaubens zu bekämpfen, sondern die Glaubensgemeinschaft rein zu halten und im sozialen Nahbereich der Glaubenden damit zu beginnen. Sein Kampf richtet sich vor allem gegen die Eindringlinge, die diese Reinheit verderben. «Wir sehen also, dass Gott gar nicht nur die bestraft, die jede Religion leugnen: nein, sondern die, die die Wahrheit verderben.»<sup>20</sup> Ihnen gegenüber gilt, «man muss kämpfen gegen alle Hindernisse und Schwierigkeiten, bis der Eifer für Gott in uns herrscht, lieber diejenigen zum Sterben zu bringen, die die wahre Religion auflösen wollen, als zuzulassen, dass eine solche Pest in der Kirche siegt, und dass wir angesteckt werden davon und auch andere dadurch verdorben werden.»<sup>21</sup>

An einer Stelle in dieser Predigt weitet Calvin dann doch auch den Blick und nimmt Bezug auf Bedrohungen, die nicht vor allem die eigene lokale Glaubensgemeinschaft, sondern die Christenheit insgesamt betreffen:

«Wenn ein frömmlerisch-heuchlerischer Mensch eine neue Religion erfinden will, wenn er etwa das Papsttum wiederherstellen oder den Koran Mohammeds einsetzen wollte, dann muss er ohne Erbarmen zu Tode gebracht werden; Gott befiehlt es.»<sup>22</sup>

---

er uns verlassen, uns verbannen aus seinem Königreich und aus seiner Kirche» (a. a. O., 252).

<sup>20</sup> Ebd. «Wenn jemand versucht, jede Religion zu zerstören – so wie wir Menschen sehen, die Gott schänden und die wie Hunde oder Schweine sind, die sich über jede Art des Dienstes an Gott lustig machen wollen –: er [Gott, R. B.] spricht nicht von solchen Leuten. Aber er sagt: Wenn jemand dich abspenstig macht, damit du den Götzen dienst [...], wenn jemand dich von meinem Wort abbringen will, damit du diesen Götzen da nachfolgst, dann muss er ausgemerzt werden!» (Ebd.).

<sup>21</sup> A. a. O., 254.

<sup>22</sup> A. a. O., 261. Auf der gleichen Seite heißt es: «Wenn die Türken ihren Mohammed anstelle des Sohnes Gottes setzen, und wenn sie nicht anerkennen, dass Gott sich im Fleisch zu erkennen gegeben hat [...] – wohin soll das noch führen? Ebenso alles andere, was die Menschen Götter nennen [...]: das sind alles Teufel, die sie sich fabrizieren. Wir wollen uns deutlich bewusst machen: Wir

In einem Brief an Nikolaus Zurkinden in Bern, der ein Vertreter des Toleranzgedankens war, schreibt Calvin 1559, also in dem Jahr, als die dritte Auflage der «Institutio» erschien: «Wo es um meines Gottes Ehre und Wahrheit geht, will ich lieber rasen als nicht zürnen, damit der Schimpf, mit dem seine heilige Majestät befleckt wird, nicht auf mein Haupt zurückfalle.»<sup>23</sup> Die Bezeichnung für religiöse Raserei ist «Fanatismus».

Die Ermächtigung zu einer solchen Haltung leitet Calvin aus dem Anspruch ab, die Wahrheit Gottes zu besitzen:

«Wir haben also eine offenkundige Erklärung (*une declaration patente*) der Wahrheit Gottes, die vermittelt, dass wir durch Glauben seinem Wort gehorchen, und dass sie von uns ohne Widerwort aufgenommen werden soll. Und wenn wir das haben, dann können wir mit gutem Gewissen, ja mit Sicherheit die bestrafen, die eine Revolte anzetteln wollen.»<sup>24</sup>

Darin liegt der Grund der in Abschnitt 1.6.4 beschriebenen religiösen Radikalität: in der Identifikation der eigenen Glaubensüberzeugung mit der Wahrheit Gottes. Wer Calvin anklagt, richtet sich gegen Gott selbst. Der von Calvin geforderte Gehorsam ist Gehorsam gegenüber Gott. Wo er nicht geleistet wird, wird Gottes Ehre verletzt und Gottes Zorn geweckt. Und wo diese Forderung nicht in aller Klarheit erhoben wird, macht sich der für die Gemeinde Verantwortliche selbst Gott gegenüber schuldig.

---

müssen an der reinen Religion festhalten.»

<sup>23</sup> Es handelt sich bei diesem Zitat um eine freie Übersetzung Karl Barths (Die Theologie Calvins 1922 [Karl Barth Gesamtausgabe Bd. 23], Zürich 1993, 167). Die wörtliche Übersetzung lautet: «Tausendfach lieber möge mich die Erde verschlingen, als dass ich nicht auf das höre, was der Geist Gottes mir durch den Mund des Propheten diktiert und vorschreibt: natürlich, dass die Schmähungen, durch die die Majestät Gottes zerfleischt wird, auf mein Haupt zurückfallen. Und Du sagst – während ich für den Glauben die Verteidigung in einem Rechtsstreit führe, die aufzugeben mir von Gott verboten ist, wenn ich nicht ein Verräter und ein treuloser Ungläubiger sein will –, dass ich streite? Wäre dir doch ein so unüberlegtes Wort, das mich mit Scham erfüllt und das eines Christenmenschen unwürdig ist, nie entfahren! Wenn irgendein Tropfen an Frömmigkeit in uns ist, dann wird eine solche Niederträchtigkeit uns sicherlich zu höchster Entrüstung entzünden. Was mich betrifft, will ich lieber hier toben als nicht zürnen» (CO 17 = CR 45, 466, Nr. 3023).

<sup>24</sup> CO 27 = CR 55, 256f.

Seine wichtigste Aufgabe besteht demgegenüber darin, die Wahrheit Gottes rein zu verkünden und damit die Gemeinde und sich selbst rein zu halten.

### 2.3 Die Haltung der Kirchen heute

Die heutigen evangelischen Landeskirchen in Deutschland und die Kantonalkirchen in der Schweiz treten eindeutig für (inter-)religiöse Toleranz ein. In ihrer Predigt zur Eröffnung des Themenjahres «Reformation und Toleranz» sagte Margot Käßmann als Botschafterin des Rates der EKD für das Reformationsjubiläum 2017, Luther habe auf eine «für uns heute unerträgliche Weise» gegen Juden, Türken und «Papisten» gewettert. «Aber die Kirche der Reformation soll sich ständig weiter reformieren». Heute habe die Kirche begriffen, «dass allzu heftiges Selbstbeharren nicht zum Frieden führt».<sup>25</sup>

Bei aller gebotenen Wertschätzung für den Reformator sollten sich die evangelischen (insbesondere die lutherischen) Kirchen so klar und so eindeutig von Luthers Positionsbestimmung zu Judentum und Islam distanzieren, wie Käßmann es getan hat. Auch im Blick auf Calvins theologische Legitimationen von «religiöser Säuberung» in der Christengemeinde unter Anwendung der Todesstrafe wären ähnlich deutliche Worte erforderlich. Das Bild, das Stefan Zweig in seinem 1936 veröffentlichten historischen Roman «Castellio gegen Calvin oder ein Gewissen gegen die Gewalt» von Calvin zeichnet, ist sicher durch seine eigenen Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus in Wien geprägt, gewährt aber doch quellenbasierte Einblicke in die Persönlichkeit und die religiöse Haltung des Genfer Reformators.

Auch wenn man Luthers und Calvins Haltung nicht anachronistisch an Toleranzidealen messen darf, die erst Jahrhunderte später entwickelt wurden, so lässt sich doch feststellen, dass man – im Geist des Humanismus – auch im 16. Jahrhundert anders denken und sprechen konnte. Das zeigt sich etwa beim Nürnberger Reformator Andreas Osiander oder bei Heinrich Bullinger in Zürich. Ein eindrückliches Beispiel dafür bietet die Kritik Sebastian Castellios an der Verfolgung von Christen, die man der

---

<sup>25</sup> Zitiert nach: [www.ekd.de/themen/luther2017/toleranz/news\\_2012\\_10\\_31\\_3\\_themenjahr\\_reformation\\_und\\_toleranz.html](http://www.ekd.de/themen/luther2017/toleranz/news_2012_10_31_3_themenjahr_reformation_und_toleranz.html) (01.03.2023).

Häresie bezichtigte. Er hat sie besonders gegen Calvin vorgetragen (→ 2.2). Im Blick auf die Hinrichtung Michael Servets 1553 in Genf schrieb er: «Einen Menschen töten, heißt niemals, eine Lehre verteidigen, sondern: einen Menschen töten.»<sup>26</sup> In Anlehnung an diese Formulierung schreibt Stephan Goertz: «Einen Menschen diskriminieren heißt nicht, die Schöpfungsordnung bewahren, sondern einen Menschen diskriminieren. Jenseits aller Dispute um den rechten Glauben ist jeder Mensch als Person zu respektieren.»<sup>27</sup>

## 2.4 Die Begründung von Toleranz

In den gegenwärtigen Debatten um Begriff und Sache der (inter-)religiösen Toleranz werden immer wieder zwei (eng miteinander verbundene) Fragenkreise berührt: Der eine betrifft die *Begründung* von Toleranz, der andere ihr *Verständnis* und ihre *Praktizierungsgestalt*. Die erste dieser beiden Fragen greife ich in diesem Abschnitt auf, der zweiten wende ich mich in Abschnitt 2.5 zu.

In der (nicht unumstrittenen)<sup>28</sup> EKD-Handreichung «Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland»<sup>29</sup> heißt es: «Wahrhafte Toleranz gedeiht nach evangelischer Überzeugung nur im Vertrauen auf die konkrete Wahrheit Gottes, nicht durch ihre Verleugnung»<sup>30</sup> und nicht auf dem Boden religiöser Gleichgültigkeit oder gar einer Verachtung der Religion. Das war etwa bei Friedrich dem Großen der Fall, der gesagt hatte: «Was die Gesangbücher angeht, so steht einem jeden frei zu singen: «Nun ruhen alle Wälder» oder dergleichen dummes und thörigtes Zeug mehr. Aber die Priester müssen die Toleranz nicht

<sup>26</sup> Sebastian Castellio: *Contra Libellum Calvini*, Amsterdam 1612, E 1v, dt.: *Gegen Calvin*, hg. von Wolfgang F. Stämmler, Essen 2015, 131.

<sup>27</sup> Stephan Goertz: *Autonomie kontrovers. Die katholische Kirche und das Moralprinzip der freien Selbstbestimmung*, in: ders., Magnus Striet (Hg.): *Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip*, Freiburg i. Br. u. a. 2014, 155.

<sup>28</sup> Siehe dazu: Jürgen Micksch (Hg.): *Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert*, Frankfurt 2007.

<sup>29</sup> EKD-Handreichung «Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland» (EKD-Texte 86), Gütersloh 2006.

<sup>30</sup> A. a. O., 17.

vergessen, denn ihnen wird keine Verfolgung gestattet werden.»<sup>31</sup> Hier haben wir es mit einer Toleranz aus Indifferenz und Polemik gegen die Religion zu tun. Auch in den gegenwärtigen Debatten hört man immer wieder Stimmen, die fordern, die Religionen insgesamt in die Sphäre des Privaten zurückzudrängen, weil sie nur so zu zivilisieren, zu domestizieren und zur Toleranz zu konditionieren seien.

Gegenüber einer solchen Toleranz aus Gleichgültigkeit oder aus Ablehnung der Religion kann für die Religionen selbst nur eine Toleranzbegründung aus deren eigener Wahrheitsgewissheit infrage kommen. In einem Kommentar zum Thema «Religionsfreiheit» postuliert Wolfgang Huber: «Toleranz [...] muss in christlicher Perspektive in einer Glaubensgewissheit gründen, um derentwillen der Mitmensch in seiner abweichenden Glaubensweise respektiert wird.»<sup>32</sup>

Aus philosophischer Perspektive hatte sich schon Karl Jaspers in diesem Sinne geäußert: «Aus der Stärke des Glaubens erwächst die Offenheit der Kommunikation, Bereitschaft und Wille, sich in Frage stellen zu lassen, sich in seinem Glauben selbst zu prüfen, zu sich zu kommen in der freien Luft, in der jeder positive Glaube, noch im Kampf gegen ihn, gelten gelassen wird.» Jaspers grenzt Toleranz scharf gegen Gleichgültigkeit ab. «Gleichgültigkeit ist das Bestehenlassen ohne jegliches Interesse.» Indifferenz sei die «unvermeidliche Verdünnung und schließlich die Pervertierung der Toleranz. Indifferenz lässt die Anderen ungestört gelten, solange sie keine vital beeinträchtigenden oder Ärgernis erregenden Handlungen begehen; bei den unbedroht Herrschenden wird Gleichgültigkeit, die sich Toleranz nennt, zur Gesinnung ursprünglicher Inhumanität, dass jeder ein Narr auf seine Weise sein möge, oder freundlicher: dass ein jeder nach seiner Façon selig werden solle. Gleichgültigkeit ist ohne Glauben, ohne Kommunikation und ohne Bereitschaft dazu.» Demgegenüber bleibe echte Toleranz bereit, zu hören und berührt zu werden.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Zit. nach: Robert Leicht: Religion und Freiheit – ein historisches Spannungsverhältnis, in: EKD: Bedrohung der Religionsfreiheit. Erfahrungen von Christen in verschiedenen Ländern. Eine Arbeitshilfe (EKD-Texte 78), Hannover 2003, 12.

<sup>32</sup> Wolfgang Huber: Religionsfreiheit: Toleranz ist nicht Beliebigkeit, in: Tagesspiegel vom 23.12.2007 ([www.tagesspiegel.de/meinung/kommentare/religionsfreiheit-toleranz-ist-nicht-beliebigkeit/1128032.html](http://www.tagesspiegel.de/meinung/kommentare/religionsfreiheit-toleranz-ist-nicht-beliebigkeit/1128032.html) [01.03.2023]).

<sup>33</sup> Alle Zitate aus: Karl Jaspers: Philosophie II. Existenzerhellung, Berlin u. a. 1973, 439f.

Um Toleranz aus der Wahrheitsgewissheit des christlichen Glaubens zu begründen, greift man evangelischerseits gerne auf einen Gedanken Luthers zurück, den er in seiner Schrift «Disputatio de iustificatione» aus dem Jahr 1536<sup>34</sup> entfaltet hat und den Gerhard Ebeling 1982 wieder in die Diskussion einbrachte.<sup>35</sup> In dieser Disputation über die Rechtfertigung des Sünders im Blick auf Röm 3,28 sprach Luther von einer «incomprehensibilis tolerantia et sapientia Dei», einer unbegreiflichen Duldsamkeit, Langmut und Weisheit Gottes.

Dabei nahm er den lateinischen Ausdruck «tolerantia Dei» auf, übersetzte ihn mit «Tolleranz» Gottes und führte so den Begriff «Toleranz» in die deutsche Sprache ein. Theologisch knüpfte er damit an die traditionelle christliche Überzeugung an, dass Gott um seiner Menschenliebe willen das für ihn Unerträgliche erträgt: die Widerspenstigkeit der Menschen gegen die Verwirklichung seiner Gerechtigkeit. Die Toleranz Gottes gilt dem Menschen, der im Widerspruch zur Wahrheit Gottes lebt. «Gott (er)trägt die Sünde des Menschen, die er haßt, um des Menschen willen, den er liebt.»<sup>36</sup>

Die biblischen Anknüpfungspunkte dieser Überzeugung von der «tolerantia Dei» finden sich etwa am Ende der Sintfluterzählung (Gen 8,21f.), wo Gott spricht, das Dichten und Trachten der Menschen sei böse von Jugend auf, aber dennoch wolle er die Erde hinfort nicht mehr verfluchen. In der Bergpredigt Jesu wird das Gebot der Feindesliebe damit begründet, dass Gott die Sonne aufgehen lässt über Gute und Böse und es regnen lässt über Gerechte und Ungerechte (Mt 5,45). Man kann auch einen Bezug zur Abendmahlsliturgie herstellen, in der Christinnen und Christen seit zwei Jahrtausenden singen: «Agnus dei, qui *tollis* peccata mundi»: «Lamm Gottes, der du trägst die Sünde der Welt».<sup>37</sup>

In Entsprechung zur leidenden Güte Gottes, mit der er den sündigen Menschen erträgt (und die im Kreuzesgeschehen zur höchsten Verdichtung kommt)<sup>38</sup>, können und sollen auch die Christen Toleranz üben – so

<sup>34</sup> WA 39 I, 82f.

<sup>35</sup> Gerhard Ebeling: Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft, in: Trutz Rendtorff (Hg.): Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung, Gütersloh 1982, 54–73.

<sup>36</sup> Hartmut Rosenau: Art. «Toleranz, II. Ethisch», in: TRE 33, 664–668.

<sup>37</sup> Der Begriff «Toleranz» führt sich allerdings nicht direkt auf *tollere* («auf sich nehmen») zurück, sondern vermittelt über *tolerare* («erdulden», «ertragen»).

<sup>38</sup> «Tolerantia Dei ist letztlich tolerantia crucis» (Ebeling, Die Toleranz Gottes

die Begründung, die sich bei Wolfgang Huber<sup>39</sup> und auch sonst verbreitet in den gegenwärtigen Debatten um christliche Toleranz findet.<sup>40</sup> Im Bewusstsein, dass sie trotz ihrer Unannehmbarkeit von Gott angenommen sind, können und sollen sie Menschen annehmen, selbst wenn deren Glaube für sie unannehmbar ist.

Auch Emil Brunner hatte aus der Theologie des Kreuzes eine Toleranzbegründung gewonnen. Die im Kreuzesgeschehen zu Tage tretende Hingabe Gottes und Selbstaufopferung Jesu sei ein Erweis vollkommener Toleranz: «Der Gott, der seinen eigenen Sohn dahingab zur Erlösung der Welt, und dessen Herrlichkeit im Kreuz des Sohnes offenbar wird, will nicht, dass mit Feuer und Schwert, mit Ketzerverbrennung und Taufzwang die Ausbreitung seines Namens unterstützt werde.» Daher gebe es «kein furchtbareres Missverständnis des Kreuzes als den Kreuz-zug».<sup>41</sup>

Doch darf bei dieser Begründung der Toleranz aus der *tolerantia Dei* nicht unerwähnt bleiben, dass Luther selbst aus dem Hinweis auf die Toleranz Gottes keine ethischen Ableitungen für den Umgang der Menschen miteinander vorgenommen hat. Dort, wo er den Toleranzgedanken nicht auf Gott, sondern auf die Ordnung der menschlichen Lebensverhältnisse bezieht, gebraucht er ihn nicht zur Bestimmung der Beziehung zu Andersgläubenden (innerhalb und außerhalb des Christentums), sondern zur Beziehungsbestimmung zwischen der staatlichen Obrigkeit und der Kirche.<sup>42</sup> Zudem bezieht sich das Dulden bei Luther nicht auf den Glauben. Es gilt für ihn – nach Ebelings Zusammenfassung – die Devise: «Der Glaube kann nichts dulden, die Liebe hingegen duldet alles.»<sup>43</sup> Während sich dieser Grundsatz beim frühen Luther noch in der

---

[siehe Anm. 35], 65).

<sup>39</sup> Siehe Anm. 32.

<sup>40</sup> So etwa in Christoph Schwöbel: Toleranz aus Glauben. Identität und Toleranz im Horizont religiöser Wahrheitsgewissheiten, in: ders., Dorothee von Tippelskirch (Hg. im Auftrag der Alfred Herrhausen Gesellschaft für internationalen Dialog): Die religiösen Wurzeln der Toleranz, Freiburg i. Br. 2002, 27–30.

<sup>41</sup> Emil Brunner: Die Lehre von Gott, Zürich 1946, 186.

<sup>42</sup> So etwa in seinem Gutachten über die Regensburger Artikel von 1541 (WA Br. 9, 437–439 bzw. 440–442). Siehe dazu: Heinrich Lutz (Hg.): Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, 252–262.

<sup>43</sup> «Fides nihil, charitas omnia tolerat» (Ebeling: Die Toleranz Gottes [siehe Anm. 35], 70). In seiner Vorlesung zum Deuteronomium von 1525 sagt Luther: «Charitas omnia suffert, omnia tolerat, fides nihil suffert et verbum nihil tolerat,

Forderung konkretisiert, dass Andersglaubende nicht mit Gewalt, sondern nur mit der Überzeugungskraft der Wahrheit belehrt und bekehrt werden dürften, zieht der späte Luther – wie gezeigt – aus dem zweiten Teil der zitierten Devise keine ethischen Konsequenzen mehr für die Beziehungsbestimmung zu Juden und Muslimen. Die Intoleranz des Glaubens hat die Toleranz der Liebe zurückgedrängt.

Im unmittelbaren Rückgriff auf Luther lässt sich interreligiöse Toleranz nicht begründen und doch bietet seine Theologie (bzw. die reformatorische Theologie insgesamt) mindestens die folgenden Ansatzpunkte für eine spezifisch christliche Begründung religiöser Toleranz.

#### 2.4.1 Begründung aus der Bibel

Der *locus classicus* der Toleranzbegründung aus dem NT ist das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24–30). Es wurde in der Geschichte des Christentums immer wieder herangezogen, um der Forderung entgegenzutreten, christliche Häretiker, aber auch Juden und all jene, die man als Gefahr für das christliche Gemeinwesen betrachtete, zu verfolgen und wenn nötig zu töten.

In dem Gleichnis geht es um einen Acker, auf dem Weizen wächst, aus dem dann Brot gemacht wird, also um die elementaren Existenzgrundlagen des Bauern, seiner Großfamilie sowie seiner Knechte und Mägde. Auf diesen Acker wird von einem (nicht näher benannten) Feind des Bauern Unkraut gesät, um den Weizen und damit den Bauern zu schädigen. Bei diesem Unkraut handelt es sich um den giftigen Taumel-Lolch. Er heißt so, weil er Schwindelgefühle auslöst, wenn man seine Körner isst. Der Taumel-Lolch sieht wie Weizen aus; man kann ihn zunächst kaum von diesem unterscheiden. Wenn man ihn nicht bekämpft, ist die ganze Ernte in Gefahr. Aber die Bekämpfung ist schwierig, denn die Wurzeln des Taumel-Lolchs verschlingen sich so mit den Wurzeln des Weizens, dass man die Weizenhalme mitausreißt. Die Knechte im Gleichnis schlagen nun vor, was ihnen der gesunde Menschenverstand gebietet: Sie wollen sofort mit der Unkrautbekämpfung beginnen, auch wenn dabei ein Teil des Weizens vernichtet wird. Dann ist wenigstens der Rest der Ernte gerettet. Der Bauer aber hält sie zurück. Das Unkraut soll bis zur Ernte weiterwachsen. Er sorgt sich mehr um die Weizenhalme, die bei der Unkrautbekämpfung

---

sed perfecte purum esse debet verbum» (WA 14, 669).

mit ausgerissen werden könnten, als um den Gesamtertrag seiner Ernte. Der Spitzensatz des Gleichnisses lautet: «Lasst beides miteinander wachsen bis zur Ernte.»

Das Unkraut *wird* vernichtet werden, aber nicht jetzt und nicht von den Knechten, sondern erst bei der Ernte auf sein (d. h. auf Gottes) Geheiß, auch wenn dann der Aufwand viel größer ist. Denn dann muss man Halm für Halm, Korn für Korn prüfen und scheiden. Solange man nicht sicher unterscheiden kann zwischen Weizen und Unkraut, bleibt das Unkraut auf dem Acker Gottes. Und sicher unterscheiden kann Gott allein. *Er* ist der Richter. Niemand soll sich anmaßen, diesem Gericht vorzugreifen und das vermeintliche Unkraut auszureißen. Bis zum Gericht Gottes gilt das Toleranzgebot, das Paulus in 1Kor 13,7 aufgestellt hat: «Caritas tolerat omnia» («Die Liebe trägt alles»). Das ist die Magna Charta der christlichen Toleranz.<sup>44</sup>

Selbst Luther konnte in einer seiner Predigten über diesen Text im Jahr 1525 sagen:

«Daraus merke, welche rasenden Leute wir so lange Zeit gewesen sind, die wir die Türken mit dem Schwert, die Ketzer mit dem Feuer, die Juden mit Töten haben wollen zum Glauben zwingen, und das Unkraut ausrotten mit unserer eigenen Gewalt; gerade als wären *wir* die Leute, die über Herzen und Geister regieren könnten und wir sie möchten fromm und recht machen, was doch allein *Gottes* Wort tun muss.»<sup>45</sup>

Calvin hingegen setzte sich über die Botschaft des Gleichnisses hinweg: In seiner Predigt zu Dtn 13,6–11 sagte er: «Gott hat unsere Zerbrechlichkeit und Unsicherheit erkannt, und darum hat er uns gezeigt, was wir tun müssen: das Unkraut abschneiden! Wenn es sich um die Ehre Gottes handelt, dann dürfen wir nicht zögern, Seelen zur Vernichtung zu führen.»<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Siehe dazu: Reinhold Bernhardt: «Im Glauben liegt ein böses Princip» (Ludwig Feuerbach). Ist religiöser Glaube wesentlich intolerant?, in: Brigitte Hilmer (Hg.): Religion und Toleranz, Basel 2024 (im Druck).

<sup>45</sup> WA 17 II, 124,6–125,17 (Luthers Fastenpostille 1525) (St. L. 11, 506f., Hervorhebungen R. B.).

<sup>46</sup> CO27 = CR 55, 262f. (Übersetzung: Kathrin Schäublin).

#### 2.4.2 Begründung aus der Rechtfertigungsbotschaft

Aus dem Zentralstück der lutherischen Theologie – der Botschaft von der geschenkten Rechtfertigungsgnade Gottes, wie sie in der Rechtfertigungslehre entfaltet ist – lässt sich ebenfalls eine Toleranzbegründung gewinnen. Toleranz ist dabei nicht nur als ethisches Prinzip der Handlungsorientierung aufgefasst, sondern in einem noch grundlegenden Sinn als Anerkennung des anderen als einem von Gott Anerkannten.

Vergewissern wir uns zunächst, worum es in dieser Lehre im Kern geht: Es geht in ihr um die sachgemäße Unterscheidung und Zuordnung zwischen *opus Dei* und *opus hominis*. Die Konstitution der heilshaften Gottesbeziehung des Menschen ist allein Werk Gottes. Nichts kann der Mensch dazu beitragen. In dieser Hinsicht ist er *mere passive*, rein Empfangender. In der Betonung des *sola gratia* artikuliert sich ein soteriologisches Interesse: Nur wenn ganz klar ist, dass der Mensch keinen Beitrag zur Konstitution dieser seine Existenz tragenden Beziehung leisten kann, ist auch ganz klar, dass er ihrer nicht durch eigenes Verschulden verlustig gehen kann.

Die beiden anderen Leitunterscheidungen der Rechtfertigungslehre – die zwischen Glaube und Werken und die zwischen Gesetz und Evangelium – präzisieren die Grundunterscheidung zwischen *opus Dei* und *opus hominis*. Dabei gilt das *mere passive* nur für die Konstitution der Gottesbeziehung. Daraus folgt nicht, dass der Mensch sich nicht befließigen sollte, gute Werke zu tun. Er soll es und er darf es beflügelt vom Geist Gottes und im Bewusstsein der christlichen Freiheit, in der er sich von allem Leistungsdruck gegenüber Gott und damit auch in den weltlichen Dingen befreit weiß.

Religionstheologisch ist diese Lehre von Belang, weil sie die Annahme des (von Gott abgewandten) Menschen allein in Gottes Gnade begründet sieht: *sola gratia*, unabhängig von der religiösen Disposition und Affiliation eines Menschen. Der Zuspruch, Gott recht, d. h. von ihm angenommen zu sein, gilt jedem Menschen als Geschöpf und Ebenbild Gottes. Dass Menschen dieser ihnen zugesprochenen Würde allzu oft nicht entsprechen, ist dabei in Rechnung gestellt. Denn es geht um die Rechtfertigung gerade des Sünders bzw. des Gottlosen.

Gott lässt sich durch die Abwendung des Menschen nicht davon abhalten, diesen als sein geliebtes Geschöpf anzunehmen und anzuerkennen, unabhängig von dessen Taten und damit auch von dessen religiösen Überzeugungen. Diese göttliche Anerkennung beruht nicht auf den Leistungen des Menschen, sondern auf der Gnadentoleranz Gottes.

Zu den vier reformatorischen «Exklusivpartikeln» gehört nun aber nicht nur das *sola gratia*, sondern auch das *sola fide*, das *sola scriptura* und vor allem das *solus Christus*. Deutet man diese Partikel im Sinne einer Heilsnotwendigkeit des christlichen Glaubens, dann ist die Rechtfertigungsbotschaft konterkariert. Es gibt keine notwendige Bedingung für die Annahme Gottes, die vom Menschen zu erfüllen wäre. Glaube ist nicht zuerst ein reflexiver Akt und ein explizites Bekenntnis, sondern die geschenkte Gewissheit des bedingungslosen Angenommenseins. Dietrich Bonhoeffer hat in Bezug auf den Glauben zwischen «actus directus» und «actus reflexus» unterschieden (→ 7.6). Versteht man Glaube primär als «actus directus» und diesen als vorreflexives Ergriffensein von der Zuwendung Gottes, dann kann er sich nicht am expliziten Christusbekenntnis entscheiden.

Das *solus Christus* lässt sich verstehen als die für den christlichen Glauben konstitutive Repräsentation der geschenkten Gnade Gottes. Im Christusgeschehen – d. h. im Leben, Reden, Wirken, Leiden und Sterben Jesu sowie in Gottes Festhalten an ihm über seinen Tod hinaus – ist diese von Ewigkeit her bestehende Gnade manifest geworden.<sup>47</sup> Anders formuliert: In Christus ist sie offenbart. Das heißt aber nicht, dass sie nur dort am Werk ist. Die maßgebliche Bezeugung dieser Offenbarung findet sich im NT. So ist das *sola scriptura* zu verstehen.<sup>48</sup>

Die *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* hat 2018 eine Studie unter dem Titel «Protestantische Perspektiven zur religiösen Pluralität in Europa» veröffentlicht. Deren zentraler Gedanke besteht im Verweis auf die «radikale Gnade» Gottes. «Gnade» meint den Akt der bedingungslosen Annahme des (sich von Gott immer wieder abwendenden) Menschen. «Bedingungslos» heißt: ohne Vorbedingung auf Seiten des Menschen. Ihre einzige Wurzel (*radix*) ist Gottes gnädiges Wesen. Aus der Einsicht, dass Gottes Gnade in diesem Sinne radikal ist, folgt, dass sie universal ist. Sie transzendiert nicht nur ethnische, soziale und kulturelle, sondern auch religiöse Abschottungen. Radikalität ist damit ein Prädikat der Gnade Gottes. Wenn sich die Religion an der so verstandenen Radikalität orientiert, bekommt der Begriff «radikale Religion» eine neue Bedeutung. Es ist

---

<sup>47</sup> Siehe dazu: Reinhold Bernhardt: *Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie*, Zürich 2021.

<sup>48</sup> Siehe dazu: Reinhold Bernhardt: *Sola, solitaria, tota scriptura? Zur Bedeutung des Schriftprinzips in der evangelischen Theologie*, in: *ThZ* 73, 2017, 13–39.

dann die Religion, in der die Unbedingtheit und Universalität der Gnade Gottes proklamiert wird. Von dieser Proklamation geht immer auch ein Impuls zur Selbstkritik der Religion aus. Sie muss sich fragen (lassen), ob sie in ihrer Lehre und Praxis diesem Evangelium entspricht.

Toleranz ist die ethische Konsequenz der Rechtfertigung *sola gratia*. So wie Gott das Unannehmliche angenommen hat und immer wieder annimmt, so ist es den von Gott Angenommenen aufgetragen, nicht nur die ihnen Gleichgesinnten, sondern auch die Andersgesinnten und -glaubenden anzunehmen. Dazu gehört auch die Respektierung ihrer Gesinnung und ihres Glaubens (was eine kritische Auseinandersetzung damit nicht ausschließt).

#### 2.4.3 Begründung aus den Universalitätspotenzialen des christlichen Gottesglaubens

Christlicher Glaube bezieht sich auf einen Gott, der nicht der Stammesgott der Juden und Christen, sondern Grund und Ziel der ganzen Schöpfung ist. Sein Herrschaftsbereich erstreckt sich über den ganzen Kosmos, über die gesamte Geschichte und damit auch über die Geschichte der Religionen. Kurz: Die Religionen sind eingeschlossen in die Schöpfung Gottes. Das bedeutet natürlich nicht, dass alle religiösen Erscheinungen – christliche wie außerchristliche – auch der Schöpfungsintention entsprechen. Aber sie unterstehen der *tolerantia Dei*.

Die Universalität Gottes kommt auch in seiner universalen Offenbarung zum Ausdruck, von der an zahlreichen Stellen im AT und NT die Rede ist. Ich nenne nur einige: Nach Paulus hat Gott sich in den Werken der Schöpfung offenbart (Röm 1,18–20) und den Völkern sein «Gesetz» (gemeint ist das Ethos) ins Herz geschrieben (Röm 2,14f.). Allgemeiner ist auch in Apg 14,15–17 davon die Rede, dass Gott sich den Völkern nicht unbezeugt gelassen hat. Und nach Apg 17,22–31 bescheinigt Paulus den nichtchristlichen und nichtjüdischen Athenern, dass der unbekannte Gott, den sie verehren, der Gott Israels sei. Dieser Gott aber «ist ja jedem einzelnen unter uns nicht fern» (Apg 17,27f.).

Die Universalität Gottes ist nicht nur schöpfungs- und offenbarungstheologisch, sondern auch soteriologisch von Belang: als Universalität des Heilswillens Gottes, wie er in 1Tim 2,4 explizit zum Ausdruck kommt. Dieser ereignet sich nicht erst im Christusgeschehen, sondern schon in der Bundesgeschichte Gottes mit den Menschen. In Gen 9,1–17 ist vom

Noah-Bund die Rede, den Gott mit der ganzen Menschheit geschlossen hat. Darin gibt er der Schöpfung eine Bestandsgarantie. Das Zeichen für diesen Bund ist der Regenbogen. Die weiteren Bünde – der Abrahambund, der Mosebund und schließlich der Christusbund – lassen sich als Spezifizierungen dieses allumfassenden Schöpfungsbundes (für die Nachkommen Abrahams, für Israel und für die nach Röm 11,13–24 in diesen Ölbaum eingepfropften Völker) verstehen. Dieser bleibt in Geltung. Generell gilt: Die späteren Bünde setzen die früheren nicht außer Kraft.

Dass Gottes Volk größer ist als das Volk Israel, wird schon im AT klar ausgesprochen. In Jes 19,25 werden auch die Ägypter als «Volk Gottes» bezeichnet und die Assyrer «das Werk seiner Hände». Die Thora richtet sich nicht an diese Völker, aber sie sind deshalb nicht weniger eingeschlossen in Gottes universalen Segen, unterstehen aber auch – wie Israel – seinem Gericht.

Im NT ist die soteriologische Universalität des Christusgeschehens deutlich ausgesprochen, etwa in der Aussage, dass Gottes Wort «das wahre Licht (ist), das *jeden* Menschen erleuchtet» (Joh 1,9) und dass durch Christus *allen* Menschen der Freispruch zuteilwird, der ins Leben führt (Röm 5,18). Besonders in den soteriologischen Deutungen des Kreuzestodes wird immer wieder betont, dass darin das Heil «für alle» beschlossen liegt. Damit ist der Impuls für die Ausbreitung des Evangeliums von der bedingungslosen Güte Gottes bis an die Enden der Erde (Apg 1,8) gegeben.

Auch in der Rede vom Geist Gottes liegen Universalitätspotenziale. Der Geist Gottes umspannt und durchdringt die ganze Schöpfung. Gottes Geist ist die Kraft seiner Gegenwart. Nach biblischem Zeugnis wirkt diese Macht kreativ und heilend, sie bringt Leben hervor, weckt Glauben, Liebe und Hoffnung, sie stiftet Versöhnung, Verständigung und Gemeinschaft, sie inspiriert, erleuchtet und öffnet Erkenntnishorizonte. Der Geist vermittelt und vergewissert die Wahrheit des Glaubens und führt in die Begegnung mit Menschen anderer Glaubens- und Existenzrichtungen.

Wenn die Kraft des Geistes Gottes allgegenwärtig ist, dann können auch die Anhängerinnen und Anhänger außerchristlicher Religionen und auch diese Religionen selbst als Geschichtswirklichkeiten davon nicht ausgeschlossen sein. Ohne dass sich genau bestimmen ließe, wie sich diese Geistgegenwart in den Religionen manifestiert, ist doch anzunehmen, dass sie dort am Werk ist, wo Liebe (d. h. Überwindung von Selbstzentrierung) aufscheint, wo existenztragende Sinnentwürfe vermittelt werden, die das

Leben auf seinen Grund und sein Ziel hin ausrichten, wo menschenfeindliche Konventionen und Strukturen aufbrechen und sich neue Lebensmöglichkeiten auftun.

Nach christlichem Verständnis ist der Geist an das Wort Gottes gebunden und dieses hat sich in Christus offenbart. Die Wahrheit Gottes kann also keine andere sein als die in Jesus, dem Christus, repräsentierte. Aber als solche reicht sie über die Wirkungsgeschichte der Christusbotschaft hinaus und ist in möglicherweise gänzlich fremden Gestalten auch außerhalb dieser Wirkungsgeschichte anzutreffen.

Die in der Trinitätstheologie erfasste Universalität des Schöpfungs-, Offenbarungs- und Heilshandelns sowie der Geistpräsenz Gottes bricht einen christozentrischen Exklusivismus auf, der Gottes wirkende Gegenwart auf das Christusgeschehen und dessen Wirkungsgeschichte beschränken will. Demgegenüber ist anzunehmen, dass sich diese Gegenwart auch in Erscheinungsformen manifestiert, die denen des christlichen Glaubens und der christlichen Religion fremd sind. Aus dieser Erwartung ergibt sich eine Haltung der Toleranz gegenüber diesen Erscheinungsformen.

#### 2.4.4 Begründung aus der Verborgenheit Gottes und der Hoffnung auf die eschatologische Gottesgemeinschaft

Lutherische Theologen – wie etwa Paul Althaus<sup>49</sup> oder Christoph Schwöbel<sup>50</sup> – sahen und sehen zuweilen in der Rede vom «Deus absconditus» bzw. von der Verborgenheit oder Entzogenheit Gottes einen Anknüpfungspunkt für eine theologische Berücksichtigung außerchristlicher Religionen und damit auch für eine (inter-)religiöse Toleranzbegründung. Dieser Begründungsansatz kann allerdings mit einer Superioritätsbehauptung unterlegt sein, der zufolge sich Gott allein in Christus in seinem Wesen zu erkennen gegeben hat, weshalb der christliche Glaube zumindest einen erkenntnismäßigen Vorrang gegenüber anderen Religionen hat.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Paul Althaus: Der Wahrheitsgehalt der Religionen und das Evangelium, in: ders.: Theologische Aufsätze, Bd. 2, Gütersloh 1935, 65–82.

<sup>50</sup> Christoph Schwöbel spricht von der «Verborgenheit Gottes in der Welt und so auch in den Religionen» (Christoph Schwöbel: Christlicher Glaube im Pluralismus, Tübingen 2003, 203).

<sup>51</sup> Noch ausgeprägter finden sich solche auf die Polarität von Offenbarkeit und Verborgenheit gestützte Superioritätsbehauptungen in früheren Epochen der evangelischen Theologiegeschichte. Als Beispiel zitiere ich eine Passage aus Philipp

Eine andere Interpretation ergibt sich, wenn man die Rede von der Verborgenheit Gottes nicht der Offenbarung antithetisch gegenüberstellt, sondern sie mit dieser verbindet. Der Gott, «der im unzugänglichen Licht wohnt, den kein Mensch je gesehen hat noch zu sehen vermag» (1Tim 6,16), bleibt demnach auch in seiner Offenbarung ein unergründliches Geheimnis. Die Entzogenheit und Verborgenheit Gottes kommt durch diese Offenbarung selbst zum Ausdruck. Gott offenbart sich als Geheimnis.

Damit sind alle Aussagen über Gott, auch solche, die sich auf «Offenbarung» berufen, unter einen «eschatologischen Vorbehalt» gestellt. Es handelt sich um Wahrheiten des Glaubens, nicht des Schauens und Wissens (vgl. 2Kor 5,7; 1Joh 3,2), d. h. weniger um Feststellungen als um Verweise. Sie sind ausgerichtet auf die noch ausstehende Vollendung der Erkenntnis. Die Absolutheit Gottes relativiert alle religiösen Absolutheitsansprüche.

Die biblisch bezeugte und im Glauben erfasste Vollendungshoffnung bezieht sich aber nicht nur auf die Erkenntnis, sondern auf die Wirklichkeit der Welt insgesamt. Am Ende wird alle Wirklichkeit in Gott eingehen. *Er* wird alles in allem sein (1Kor 15,28).

In Bezug auf die Menschheit kommt das im Bild der Völkerwallfahrt zum Zion zum Ausdruck (Jes 2,2–4; Mi 4,1–4). Dieser Verheißung zufolge werden die Völker und damit auch deren Kulturen und Religionen am Ende der Zeit in den universalen Schalom Gottes eingehen.

Das gilt nach Paulus selbstverständlich auch für die Juden. Nach Röm 11,25ff. erwartet er die Erlösung von «ganz Israel» zusammen mit den Völkern (wie schon in Jes 59,20 und Jer 31,33 verheißen). Doch erlangt Israel das Heil nicht zur gleichen Zeit wie die Völker, sondern erst nach ihnen. Dann gehen auch die Juden auf dem von Christus eröffneten Weg in die Gottesherrschaft ein. Sie gehen aber nicht auf Christus als Ziel dieses endzeitlichen Weges zu. Denn ihr Eingehen in die Auferstehungswirklichkeit fällt zusammen mit der Herrschafts- und Selbstunterwerfung

---

Marheinekes «Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens für denkende Christen» (Berlin <sup>2</sup>1836): «Wie das Heiden- und Judenthum noch verhülltes Christenthum ist, so ist dieses die offenbar geworden, d. h. von ihrer Form ganz und gar befreite heidnische und jüdische Religion. Jeder fromme Heide und Jude ist ein verborgener Christ, und seine Bestimmung ist nur, dass das Christenthum in ihm offenbar werde. Das Heidenthum ist die sternbesäte Nachtseite der wahren Religion; das Judenthum ist die helle Mondnacht der Religion; der Mond aber hat alles Licht allein von der Sonne» (§ 279, S. 189).

Jesu Christi unter Gott. Daher ist von ihnen kein vorgängiges Bekenntnis zu Christus gefordert. Sie gehen auf dem von Christus gebahnten Weg, ohne Christen zu werden, in die unmittelbare Gegenwart Gottes als Ziel dieses Weges ein. Es gibt demnach Gottesgemeinschaft ohne explizites Christusbekenntnis (→ 7.).

Alle diese in den Abschnitten 2.3.1 bis 2.3.4 skizzierten Ansätze können eine Haltung (inter-)religiöser Toleranz, ja sogar achtsamer Wertschätzung in der Begegnung mit Anhängern anderer Religionen begründen. Sie bringen diese Haltung zwar nicht aus innerer Notwendigkeit hervor, aber sie können doch die Forderung nach dialogischen Beziehungsbestimmungen und -gestaltungen zwischen den Religionen theologisch legitimieren und damit die Ausbildung solcher Haltungen fördern.

## 2.5 Toleranz als Erdulden oder als Anerkennen?

Die Haltung der Toleranz bewegt sich – ganz allgemein betrachtet – zwischen zwei Polen. Der eine besteht im bloßen *Hinnehmen* dessen, was man nicht wertschätzen kann, der andere in inhaltlicher *Akzeptanz* des Anderen und Fremden – sei dies eine religiöse Überzeugung, eine ethische Handlungsorientierung oder eine individuelle oder kollektive Lebensweise. Immer wieder wurde und wird gefordert, über die negativ bestimmte Toleranz als bloßes Erdulden des anderen hinauszugehen und zu einer positiven Anerkennung fortzuschreiten. Schon Goethe hatte bekanntlich gesagt: «Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: Sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen.»<sup>52</sup>

Gustav Mensching hat unterschieden zwischen formaler und inhaltlicher Toleranz:<sup>53</sup> Formale Toleranz ist das bloße Unangetastetlassen fremder Glaubensüberzeugungen und Religionspraktiken im Sinne einer negativen Religionsfreiheit, inhaltliche Toleranz dagegen «die positive Anerkennung fremder Religion als echter und berechtigter religiöser Möglichkeit der

---

<sup>52</sup> Johann Wolfgang von Goethe: Maximen und Reflexionen. Sprüche, Zürich 2001, 507.

<sup>53</sup> Gustav Mensching: Toleranz und Wahrheit in den Religionen, München, Hamburg 1955; 18f. Neuausgabe, hg. von Udo Tworuschka, Weimar u. a. 1996.

Begegnung mit dem Heiligen»<sup>54</sup>. Diese Form der Toleranz bezeichnet Mensching als eigentlich positive Toleranz. Sie ist

«kein Indifferentismus, der tolerant ist aus Gleichgültigkeit, sondern gerade im Gegenteil eine Haltung höchster Anteilnahme; denn die Anerkennung fremder Religion als echter Möglichkeit der Begegnung mit dem Heiligen wird nicht aus Gleichgültigkeit vollzogen, sondern setzt Auseinandersetzung und Erkenntnis voraus»<sup>55</sup>.

Doch macht die Forderung nach einer solchen Anerkennung den negativ bestimmten Toleranzbegriff im Sinne des widerstrebenden Ertragens, Erduldens bzw. Erleidens nicht überflüssig. Denn immer wieder gibt es Erscheinungsformen von Religion, die inhaltlich nicht anerkannt werden können, die aber trotzdem durch den Grundsatz der Religionsfreiheit geschützt sind. Es kann von den Religionsgemeinschaften, wie überhaupt von den gesellschaftlichen Gruppen nicht erwartet werden, dass sie jedwede Religionsform inhaltlich wertschätzen und anerkennen. Es kann und muss aber erwartet werden, dass sie Religionsformen, die sich im Rahmen der Rechtsordnung und eines Ethos der Humanität bewegen, formal tolerieren und respektieren. Es braucht daher eine Skala möglicher Haltungen in der Begegnung mit anderen Religionen, die von Toleranz über Respekt und Achtung bis hin zur Anerkennung reicht. Respektieren heißt noch nicht (inhaltlich) akzeptieren. (Formale) Toleranz ist also von inhaltlicher Anerkennung zu unterscheiden, gerade darin aber wichtig. Formale Toleranz bedeutet, die Position des anderen stehen zu lassen, ihr Gehör zu schenken und ihre Bedeutung für den anderen verstehen zu wollen. Das schließt eine kritische Auseinandersetzung nicht aus.

Das zuletzt Gesagte bezieht sich auf die Beziehung zu religiösen Phänomenen (d. h. auf Überzeugungen und Praxisformen), nicht auf die Beziehungen zu Andersglaubenden als Personen. In dieser Hinsicht – im Blick auf Personen – kann es nur *Anerkennungstoleranz* im Sinne praktizierter Humanität geben. Was aber die Glaubensformen und die damit verbundenen religiösen Lebens- und Gemeinschaftsformen angeht, so hat daneben auch die Respekttoleranz und auch die Duldungstoleranz ihr Recht und ihre Notwendigkeit. Denn wo Toleranz nicht in Gleichgültig-

---

<sup>54</sup> A. a. O., 43.

<sup>55</sup> A. a. O., 16.

keit, sondern in einer gelebten Gottesbeziehung und einer damit verbundenen Glaubensgewissheit gründet, kann sie nicht alles und jedes anerkennen. Vieles, was mit den Wertsetzungen und Gewissheiten des eigenen Glaubens nicht übereinstimmt, kann als «Anderes» stehen gelassen werden, es gibt aber auch Haltungen und Handlungen, welche die Grenzen des Tolerierbaren überschreiten. Dann kann die Auseinandersetzung damit unausweichlich werden. Das gleiche gilt ja auch für politische Überzeugungen. Wer davon überzeugt ist, dass die Nutzung der Atomkraft mit unwägbareren Risiken für kommende Generationen verbunden ist, wird die Befürwortung dieser Nutzung nicht gleichgültig hinnehmen und auch nicht positiv anerkennen können. In solchen Fällen kann es nur noch darum gehen, diesen Konflikt auf eine ethisch verantwortbare Weise auszutragen.

Echte Toleranz, die das Recht des anderen anerkennt, anders zu denken und zu glauben, ohne dieses Denken inhaltlich anerkennen zu können, führt also in die Auseinandersetzung der Wahrheitsgewissheiten und Werthaltungen. Wo diese fair geführt wird, dient sie dem friedlichen Zusammenleben in einer religiös zunehmend inhomogenen Gesellschaft.

Eine scharfe Kritik an der Forderung nach Toleranz hat der Rechts-extremismusforscher Wilhelm Heitmeyer vorgetragen.<sup>56</sup> Er sieht die Gefahr darin, dass Konflikte nicht offen – im Rahmen einer fairen Streitkultur – ausgetragen werden, sondern unter der Decke der Toleranz weiter schweben und dabei an Destruktivität zunehmen. Die Gewährung von Toleranz setze zudem immer ein Machtgefälle voraus und verhindere damit, die Tolerierten als gleichberechtigte Gesprächspartner ernst zu nehmen.

Demgegenüber ist festzuhalten, dass Toleranz im Sinne interreligiöser Offenheit auf der Grundlage der Anerkennung des anderen einen kritischen Umgang mit problematischen Erscheinungsformen anderer Religionen – wie auch der eigenen Religion – keineswegs aus-, sondern einschließt. Je mehr man eine solche Offenheit fordert, umso dringender wird auch die Notwendigkeit der Religionskritik. Schon Paulus hatte eine «Unterscheidung der Geister» gefordert und auch Kriterien dafür genannt. Die Liebe ist das oberste dieser Kriterien (Gal 5,19–23). Liebe meint dabei nicht eine emotional aufgeladene Zuwendung, sondern lässt sich verstehen

---

<sup>56</sup> Wilhelm Heitmeyer: Riskante Toleranz. Moralgesättigt und gefährlich attraktiv, in: Zeitschrift für Migration und Soziale Arbeit. Ethische Aspekte der interkulturellen Zusammenarbeit 1, 2003, 32–34.

als respektvollen Umgang miteinander bei allen inhaltlichen Differenzen. Respekt wiederum bedeutet nicht eine pauschale Anerkennung von jedweder Erscheinungsform von Religion, sondern eine *Grundhaltung* in der Begegnung mit den Erscheinungsformen anderer Religionen und deren Anhängern und Anhängerinnen. Paulus beschreibt diese Grundhaltung in der Begegnung mit prophetischer Rede mit den Worten: «Prüft aber alles, das Gute behaltet!» (1Thess 5,21).

Gegen die These von Friedrich Wilhelm Graf, dass keine starke Identität ohne ein klares Feindbild auskommt, postuliert Ulrich Beck zu Recht: «Keine starke Identität ohne die Anerkennung der religiösen Andersheit der Anderen.»<sup>57</sup> Daraus ergibt sich eine nicht relativistische, sondern engagierte, weil aus der Gewissheit der umfassenden und unbedingten Menschenliebe Gottes gespeiste universale Toleranz.

## 2.6 Toleranz und Mission

Immer wieder wurde und wird der christliche Missionsauftrag und die daraus abgeleitete Praxis als Exempel für die Intoleranz dieser Religion gesehen. Nach Herbert Schnädelbach ist die Neigung zur Intoleranz als «Geburtsfehler» im Wesen des Christentums angelegt. Der Missionsauftrag sei ein «Toleranzverbot» und eine «Ermächtigung zum christlichen Kulturimperialismus».<sup>58</sup>

Im Unterschied zum Judentum war das Christentum von Anfang an eine missionarische Religion. Paulus war Missionar. In der Apostelgeschichte ist der Beginn der missionarischen Ausbreitung des Christentums beschrieben. In den Evangelien finden sich Aufträge dazu, besonders in Mt 28,18–20.<sup>59</sup>

Immer wieder ist dieser Auftrag gebraucht bzw. missbraucht worden, um aggressive Missionsmethoden zu rechtfertigen. Und so ist heute Begriff und Sache der Mission scharfer Kritik ausgesetzt. Der Vorwurf lautet, hier

---

<sup>57</sup> Beck: Der eigene Gott (siehe Anm. 17 in Kapitel 1), 220.

<sup>58</sup> Herbert Schnädelbach: Der Fluch des Christentums. Die sieben Geburtsfehler einer alt gewordenen Weltreligion. Eine kulturelle Bilanz nach zweitausend Jahren, in: ZEIT dokument 2/2000, 6.

<sup>59</sup> Siehe dazu: Wolfgang Reinbold: «Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker»? Zur Übersetzung und Interpretation von Mt 28,19f., in: ZThK 109, 2012, 176–205.

herrsche religiöser Imperialismus, der dazu motiviere, religiösen Hausfriedensbruch zu betreiben. Christliche Mission wird oft in engen Zusammenhang mit Anwendung oder Legitimierung von Gewalt gebracht. Selbst innerhalb der christlichen Glaubensgemeinschaften – vor allem in ihren liberalen Flügeln – wird die Forderung erhoben, auf Begriff und Sache der Mission zu verzichten.

Dass die Mission des Christentums historisch belastet ist – durch ihre Verbindung mit dem Kolonialismus etwa – und dass sie auch heute noch, in Ländern wie Indien etwa, für Unfrieden sorgt, ist unbestreitbar. Doch handelt es sich dabei nicht um das Wesen, sondern um das Unwesen der christlichen Religion, die wie alle Religionen und Kulturformationen ambivalent ist (→ 1.3). Die Mission des christlichen Glaubens insgesamt pauschal als gewalttätige Unternehmung zu diskreditieren, ist Ausdruck einer antichristlichen Intoleranz. Viele Missionsverständnisse und Missionsaktivitäten weisen jede Anwendung von Druck dezidiert zurück – manche zielen noch nicht einmal darauf, Menschen zum christlichen Glauben zu bekehren.<sup>60</sup>

Ich erinnere an Christian Friedrich Spittler, der die «Evangelische Missionsgesellschaft» 1815 in Basel gegründet hat. Von der ebenfalls von ihm im Jahr 1840 gegründeten Pilgermission St. Chrischona sandte er 1846 zwei Brüder nach Jerusalem aus, die dort ein Brüderhaus aufbauen sollten. Das Projekt scheiterte – und doch ist das (am Vorbild der Herrnhuter Brüdergemeine orientierte) Verständnis von Mission, das hier zum Ausdruck kommt, bis heute sehr bedenkenswert. «Mein Sinn ist der», schrieb Spittler,

«dass wir in der Stille und Einfalt, ohne Geräusch, in Knechtsgestalt, wie unser Herr und Meister uns vorangegangen ist, in Jerusalem einziehen und dort durch seine Gnade und Hilfe uns einrichten zum Dienst der nahen und fernen Brüder, wie Er eben Weg und Bahn macht.»<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> Siehe dazu die von Christine Lienemann-Perrin zusammengestellten Missionsverständnisse, in: dies.: Rechenschaft über Mission. Biblische und zeitgenössische Perspektiven auf die Ausbreitung des Christentums, in: Hansjörg Schmid u. a. (Hg.): Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission im Christentum und Islam, Regensburg 2011, 64–81.

<sup>61</sup> Johannes Kober: Christian Friedrich Spittler's Leben, Basel 1887, 190, vgl. 165. Siehe dazu: Frank Foerster: Mission in der Stille. Die gewaltlose Missionskonzeption Christian Friedrich Spittlers für Jerusalem und Äthiopien, in:

Die Brüder sollten in Jerusalem einziehen nicht wie die Kreuzritter, sondern wie Jesus nach neutestamentlicher Überlieferung (Mk 11,1–11; Mt 21,1–11; Lk 19,28–40). Das Jerusalemer Brüderhaus sollte vor allem durch die christlich geprägte bescheidene Lebensweise seiner Bewohner auf die in der Umgebung wohnende Bevölkerung ausstrahlen. An deren Beispiel sollten jene sehen, «wie wahre Christen untereinander leben, beten und arbeiten, ihre Umgebung mit Liebe behandeln und mit Rat und That ihnen zu helfen suchen». <sup>62</sup> Die Missionare sollten in Armut Christus nachfolgen, dadurch nahe bei den Armen sein und als «Licht und Salz» eine selbst wirkende Ausstrahlung entfalten. Später sollten dann noch Schulunterricht und Krankenpflege betrieben werden.

Auch in unserer Zeit gibt es zahlreiche Missionsprojekte, die nicht auf die Bekehrung von Nichtchristen abzielen, sondern auf die Bildungs- und Entwicklungszusammenarbeit mit den lokalen Kirchen. In der Selbstvorstellung der Basler «Mission 21» heißt es: «Mission 21 ist eine weltweite Gemeinschaft von Partnerkirchen und Partnerorganisationen in Afrika, Asien, Europa und Lateinamerika. Gemeinsam engagieren wir uns seit über 200 Jahren auf der Basis des christlichen Glaubens für ein Leben in Würde für alle Menschen. Wir leisten nachhaltige Entwicklungszusammenarbeit sowie Nothilfe und Wiederaufbau. Dabei bieten wir Partizipationsmöglichkeiten an der weltweiten Kirche. Als internationale Lerngemeinschaft schaffen wir Raum für interkulturellen Austausch und interreligiöse Zusammenarbeit und fördern das Verständnis für globale Zusammenhänge.» <sup>63</sup>

Im Jahr 2011 haben sich der ÖRK, der «Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog» und die «Weltweite Evangelische Allianz» in einer Erklärung unter dem Titel «Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen

---

Ulrich van der Heyden u. a. (Hg.): Mission und Gewalt. Der Umgang christlicher Missionen mit Gewalt und die Ausbreitung des Christentums in Afrika und Asien in der Zeit von 1792 bis 1918/19, Stuttgart 2000, 55–66.

<sup>62</sup> Kober: Christian Friedrich Spittler's Leben (siehe Anm. 61), 189f. Siehe dazu auch: Jakob Eisler u. a.: Kultureller Wandel in Palästina im frühen 20. Jahrhundert. Eine Bilddokumentation. Zugleich ein Nachschlagewerk der deutschen Missionseinrichtungen und Siedlungen von ihrer Gründung bis zum Zweiten Weltkrieg, hg. vom Verein für württembergische Kirchengeschichte, Epfendorf 2003, 82.

<sup>63</sup> [www.mission-21.org/wer-wir-sind/portraet/](http://www.mission-21.org/wer-wir-sind/portraet/) (01.03.2023).

Welt» auf «Empfehlungen für einen Verhaltenskodex» zur Mission verständigt.<sup>64</sup> In den darin formulierten «Grundlagen für das christliche Zeugnis» heißt es u. a.: «Wenn Christen/innen bei der Ausübung ihrer Mission zu unangemessenen Methoden wie Täuschung und Zwangsmitteln greifen, verraten sie das Evangelium und können anderen Leid zufügen.»<sup>65</sup> Als Prinzipien werden u. a. genannt: Das Handeln der Christen gegenüber Andersgläubenden soll von unbedingter Nächstenliebe in der Nachfolge Jesu Christi bestimmt sein.<sup>66</sup> Ihr Verhalten soll von Integrität, Mitgefühl und Demut zeugen. Alle Arroganz, Herablassung und Herabsetzung anderer haben sie sich verboten sein zu lassen.<sup>67</sup> Sie sollen darauf verzichten, Menschen durch materielle Anreize und Belohnungen gewinnen zu wollen.<sup>68</sup> Jede Form von Gewalt ist strikt abzulehnen.<sup>69</sup> Die Erklärung bekennt sich uneingeschränkt zu Religions- und Glaubensfreiheit und verpflichtet die Christinnen und Christen darauf, «mit allen Menschen in gegenseitigem Respekt zusammenzuarbeiten und mit ihnen gemeinsam Gerechtigkeit, Frieden und Gemeinwohl voranzutreiben. Interreligiöse Zusammenarbeit ist eine wesentliche Dimension einer solchen Verpflichtung».<sup>70</sup>

Ich will im Folgenden Konturen eines Missionsverständnisses entfalten, das mit diesen Prinzipien zusammenstimmt und sie theologisch untermauert. Es ist ein Missionsverständnis, dem nichts Aggressives anhaftet:<sup>71</sup>

Recht verstanden heißt Mission *nicht*: Menschen religiös zu bedrängen, um sie mit psychischem Druck oder mit materiellen Anreizen zu Christen zu machen. Es heißt *nicht*: Kirchenmitglieder zu rekrutieren im Interesse der Bestandserhaltung oder der Ausbreitung der Kirche als Institution. Mission heißt zunächst ganz schlicht: Zeugnis-Geben von dem, was dem eigenen Leben Grund, Orientierung und Hoffnung gibt. Sie besteht im Weitersagen dessen, was den Christen von Gott her zugesagt ist: dass

---

<sup>64</sup> [www.oikoumene.org/de/resources/documents/christian-witness-in-a-multi-religious-world](http://www.oikoumene.org/de/resources/documents/christian-witness-in-a-multi-religious-world) (01.03.2023).

<sup>65</sup> A. a. O., § 6.

<sup>66</sup> A. a. O., §§ 1 und 2.

<sup>67</sup> A. a. O., § 3.

<sup>68</sup> A. a. O., § 4.

<sup>69</sup> A. a. O., § 6.

<sup>70</sup> A. a. O., § 7.

<sup>71</sup> Siehe zum Folgenden auch: Reinhold Bernhardt: Mission in einer multi-religiösen Welt, in: Interkulturelle Theologie 35, 3/2009, 196–207.

alles, was sie tun und sind, eine ihre Existenz begründende und tragende Anerkennung durch Gott vorausliegt. Oder um es mit den traditionellen Worten des Heidelberger Katechismus aus dem Jahr 1563 zu formulieren: dass «mein einziger Trost im Leben und im Sterben» darin besteht, «dass ich mit Leib und Seele im Leben und im Sterben nicht mir, sondern meinem getreuen Heiland Jesus Christus gehöre».

Die Bezeugung der Grund-Wahrheit, auf die sich die Glaubenden in ihrem ganzen Leben und im Sterben verlassen können, geschieht nicht nur verbal, sondern auch aktual: in der gesamten Lebensweise. In der Art, wie sie ihr Leben gestalten und wie sie mit anderen umgehen, geben sie Zeugnis von der Hoffnung, aus der sie leben, und von der Quelle der Lebenskraft und der Lebensfreude, die ihnen zufließt. Die Gewissheit, aus der sie leben, will sich aus ihrer inneren Dynamik heraus auch anderen mitteilen. Wer eine Lebenshaltung als tragfähig erfahren hat, geht davon aus, dass diese auch für andere tragfähig sein könnte. Glaube drängt zur Kommunikation.

Andere Menschen mit diesem Selbstzeugnis überzeugen zu wollen, hat nichts Überhebliches, nichts Bedrängendes, nichts Vereinnahmendes und schon gar nichts Aggressives an sich. Im Gegenteil: Indem Glaubende einem oder einer anderen Zeugnis geben von dem, was ihnen existenziell wichtig ist, bringen sie zum Ausdruck, dass ihnen diese Anderen wichtig sind. Gerade weil sie diese ernst und wichtig nehmen, wollen sie ihnen mitteilen, was ihnen – den Glaubenden – ernst und wichtig ist. Wenn der Grundvorgang der Mission aber in der *Kommunikation* einer existenziellen Gewissheit besteht, kann Mission nur auf kommunikative Weise, also dialogisch erfolgen. Mission und Dialog sind keine Gegensätze, sondern zwei Seiten *eines* Geschehens.

Die Mission der Christinnen und Christen besteht in der Christusnachfolge mitten in der Welt. Christen und ihre Gemeinschaften sollen (wie bei Spittler) «Salz der Erde», «Licht der Welt», «Stadt auf dem Berge» (Mt 5,13–16) sein und auf diese Weise auf ihre Umgebung wirken. Die Stadt auf dem Berge – eine Anspielung auf Jerusalem mit dem Tempelberg – strahlt weithin sichtbar aus und zieht die Menschheit in der Völkerwallfahrt zum Zion an. Die beiden Bewegungsrichtungen von Ausstrahlung und Anziehung sind im Bild der Stadt auf dem Berg vereint. Wie diese im Licht der Abendsonne leuchtet, so sollen die an Christus Glaubenden ihr Licht leuchten lassen «vor den Menschen, damit sie euren guten Taten sehen und euren Vater im Himmel preisen» (Mt 5,16).

Das Missionsverständnis, das ich hier angedeutet habe, ist in den landes- bzw. volkskirchlichen Missionswerken und in der Missionstheologie z. T. schon weit verbreitet. Ich zeige das zunächst am Positionspapier der *Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa* (GEKE), das 2006 unter dem Titel «Evangelisch evangelisieren – Perspektiven für Kirchen in Europa» erschienen ist. Darin heißt es: «Mission umfasst alle Lebensäußerungen, in denen sich die Kirche vom Evangelium her den Menschen zuwendet»<sup>72</sup>. Traditionell hat man diese Grundvollzüge der Kirche mit den vier Begriffen *martyria* (Zeugnis geben), *diakonia* (Dienst tun), *leiturgia* (Gottesdienst feiern) und *koinonia* (Gemeinschaft pflegen) beschrieben. Nach der Positionsbestimmung der GEKE besteht Mission nicht nur im Zeugnisgeben (*martyria*), sondern in *allen* Lebensäußerungen der Kirche – oder besser gesagt: im Zeugnisgeben *durch* alle Lebensäußerungen der Kirche. Sie geschieht durch Wort und Tat.

Das reformierte Kirchenverständnis geht hier noch einen interessanten Schritt weiter, der auch in der dritten These der *Barmer Theologischen Erklärung* zur Sprache kommt: Die Kirche bezeugt die Botschaft von Jesus Christus nicht nur in Worten und Taten, sondern auch durch die Art, wie sie sich selbst organisiert: Wie sie ihre inneren Angelegenheiten regelt, wie sie mit ihrem Geld, mit ihren Mitarbeitern und mit ihren Organisationsstrukturen umgeht. Die Kirche soll sich als Leib Christi in der Öffentlichkeit so präsentieren, dass sie auch als Institution dem Christuszeugnis entspricht, um dieses Zeugnis damit «sichtbar» zu machen. Sie soll die Christusbotschaft leiblich verkörpern.

Kehren wir zurück zum Positionspapier der GEKE. Darin findet sich die folgende bemerkenswerte Formulierung:

«Gott hat sich in Jesus Christus der ganzen Welt befreiend zugewandt. Deshalb ist das Evangelium kein Privatbesitz der Kirche. Es ist ihr vielmehr zur Weitergabe anvertraut. Die Kirche bleibt nur vital, wenn sie es mit allen Menschen teilt. «Einatmend geht die Kirche in sich, ausatmend geht sie aus sich heraus. Die Kirche muss, wenn sie am Leben bleiben will,

---

<sup>72</sup> GEKE: Evangelisch evangelisieren – Perspektiven für Kirchen in Europa: [https://missionrespekt.de/fix/files/GEKE-evangelisch\\_evangelisieren.pdf](https://missionrespekt.de/fix/files/GEKE-evangelisch_evangelisieren.pdf) (30.04.2013), Pkt. 1.2. Abgedruckt in: Wilhelm Hüffmeier (Hg.): *Gemeinschaft gestalten – Evangelisches Profil in Europa. Texte der 6. Vollversammlung der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa – Leuenberger Kirchengemeinschaft – in Budapest, 12.–18. September 2006*, Frankfurt a. M. 2007, 21–42.

auch ausatmen können.» Traditionell wird dieses Ausatmen des Evangeliums in Wort und Tat mit den Begriffen «Mission» und «Evangelisation» bezeichnet. Wir wissen, dass dies belastete Worte sind. Sie bedürfen der Präzisierung und Heilung.»<sup>73</sup>

«Mission» ist dabei weitergefasst als «Evangelisation». Über die Glauben weckende Verkündigung hinaus («Evangelisation») gehören auch das diakonische Handeln und der Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung dazu.<sup>74</sup>

Ähnlich hatte die Rheinische Kirche auf ihrer Landessynode im Jahr 2002 schon formuliert:<sup>75</sup>

«Mission ist die Bewegung Gottes zur Welt hin, an der die Kirche in der ganzen Breite ihres Auftrages in Gestalt von Dienst (diakonia), Gemeinschaft (koinonia), und Zeugnis (martyria) teilnimmt. Evangelisation meint die Betonung des Zeugnisses in Form einer elementaren, einladenden und zum Glauben führenden Verkündigung des Evangeliums. Letzteres geschieht nicht nur in bestimmten Evangelisationsveranstaltungen, sondern im Prozess des Gemeindelebens.»<sup>76</sup>

Auch hier wird ein ganzheitliches Missionsverständnis propagiert, das Evangelisation einschließt, darin aber nicht aufgeht. Mission soll sich nicht in Form einseitiger Verkündigung vollziehen, sondern als wechselseitiges (dialogisches) Miteinander-Teilen des Evangeliums in Worten und Werken geschehen. Im Papier der GEKE wird dieses ganzheitliche Missionsverständnis in dem Satz zusammengefasst: «Mission umfasst alle Lebensäußerungen, in denen sich die Kirche vom Evangelium her den Menschen zuwendet.»<sup>77</sup>

Mission ist demnach in einem weiten Sinn zu verstehen. Dazu gehört

---

<sup>73</sup> A. a. O., Pkt. 1.1. Das Zitat in diesem Zitat stammt aus Eberhard Jüngels Einführungsreferat zur 9. Synode der EKD (7.–12. November 1999, Leipzig) zum Schwerpunktthema: «Mission», abgedruckt in: Eberhard Jüngel: Ganz werden. Theologische Erörterungen V, Tübingen 2003, 116.

<sup>74</sup> GEKE: Evangelisch evangelisieren (siehe Anm. 72), Pkt. 1.2.

<sup>75</sup> EKIR: Proponendum «Auf Sendung». Mission und Evangelisation in unserer Kirche, [www.ekir.de/www/downloads/proponendum-AufSendung.pdf](http://www.ekir.de/www/downloads/proponendum-AufSendung.pdf) (24.02.2013), S. 38.

<sup>76</sup> Propendum «Mission und Evangelisation» zur Landessynode 2002, 38.

<sup>77</sup> GEKE: Evangelisch evangelisieren (siehe Anm. 72), Pkt. 1.2.

- nicht nur das Wortzeugnis, sondern auch das Tatzeugnis und vor allem die Übereinstimmung von Wort und Tat;
- nicht nur die absichtliche und gezielte Glaubensverkündigung, sondern auch das unabsichtliche, beiläufige Zeugnis, das Christinnen und Christen sowie ihre Gemeinden durch ihre Lebensweise geben;
- nicht nur die Sendung («Geht nun hin und macht alle Völker zu Jüngern», Mt 28,19), sondern auch die Sammlung («Komm und sieh!», Joh 1,46);
- nicht nur das Glaubenszeugnis nach außen, sondern auch die innere Verfassung der Kirche, ihr Gemeinschaftsleben (die *koinonia*).

Weitere Bestimmungen nach dem Schema «nicht nur, sondern auch» lassen sich hinzufügen:

- Nicht nur die Anders- oder Nichtglaubenden sind Adressaten der Mission, sondern auch die Christen selbst.
- Nicht nur die Gottesbeziehung ist Thema der Mission, sondern auch die anderen Grundbeziehungen des Menschen: die Beziehung zur Welt, die Beziehung zu den Mitmenschen und die Beziehung zu sich selbst. Mission ist evangeliumsgemäßer Dienst am Menschen (*diakonia*).
- Nicht nur das Zeugnis des Glaubens gegenüber Menschen ist Aufgabe der Mission, sondern das Zeugnis des Glaubens gegenüber Gott selbst (*leiturgia*).
- Nicht nur einzelne Christinnen und Christen sind gesendet, vielmehr ist die Kirche als ganze in der Mission Gottes (*missio Dei*) unterwegs.

So verstanden wird Mission nahezu deckungsgleich mit der Glaubenspraxis insgesamt. Sie ist nicht *ein Teil* dieser Praxis, sondern ihr ganzes.

Von besonderer Bedeutung ist die Übereinstimmung zwischen Form und Inhalt der Mission. Eine Botschaft, die Gottes unbedingte Menschenliebe und den Freispruch von aller Gesetzlichkeit zum Inhalt hat, kann nicht in gesetzlicher Weise und schon gar nicht mit Zwang ausgebreitet werden. Sonst würde sie sich selbst widersprechen. Wenn ihr Inhalt die Zusage Gottes ist, dass uns nichts trennen kann von seiner Liebe (Röm 8,38), dass unbedingte Annahme ein reines Gnadengeschenk ist, dass es keine Vorleistungen gibt, die man dafür erbringen müsste, dass die Annahme dieses Gnadengeschenks letztlich frei von allen anderen Bindungen macht (Joh 8,31f.), dann kann dieser Inhalt niemals mit Zwang oder

Respektlosigkeit mitgeteilt werden. «Es geht hier nicht so sehr um die Hinzufügung weiterer Menschen zur Kirche. Sie werden von selbst hereinkommen, wenn sie beginnen, sich wie im Vaterhaus zu fühlen.»<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> Georges Khodr (orthodoxer Metropolit aus dem Libanon): Das Christentum in einer pluralistischen Welt – das Werk des Heiligen Geistes, in: Hanfried Krüger (Hg.): Addis Abeba 1971 (Beiheft zur ÖR 17), Frankfurt a. M. 1971, 34–44; abgedruckt in: Ulrich Dehn (Hg.): Handbuch Dialog der Religionen. Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog, Frankfurt a. M. 2008, 161–173, 173.



### 3. Begründen «Absolutheitsansprüche» religiöse Intoleranz?<sup>1</sup>

«Religion, die es ernst meint, ist nicht tolerant», schrieb Norbert Bolz 2002 in der *Frankfurter Rundschau*.<sup>2</sup> Denn Religion, die sich ihrer Botschaft zu tiefst verpflichtet fühlt, beanspruche, «einen privilegierten Zugang zur Wahrheit zu haben»<sup>3</sup>. Dieser Wahrheitsanspruch aber macht sie nach Bolz intolerant. Viele Religionsanalytiker stoßen in das gleiche Horn: «Religion, und zwar unabhängig von der Konfession, [besitzt] fast immer einen nicht verhandelbaren intoleranten Kern», behauptet Tanja Dückers 2012 in der *ZEIT*.<sup>4</sup> Nichtverhandelbarkeit von Wahrheitsansprüchen wird dabei mit Intoleranz gleichgesetzt.

In den westlichen Gesellschaften der Spätmoderne, die durch einen kulturellen und religiösen Pluralismus gekennzeichnet sind, gelten vermeintlich nichtverhandelbare Wahrheitsansprüche als fundamentalismusverdächtig. Interreligiöse Toleranz ist im Umkehrschluss nur möglich, wenn im Sinne einer friedlichen Koexistenz der Religionen auf solche Verabsolutierungen verzichtet wird. Religionsgemeinschaften, die das nicht zu tun bereit sind, werden als Bedrohung für das gedeihliche Zusammenleben wahrgenommen und gesellschaftlicher Religionskritik ausgesetzt. Dabei kann es dazu kommen, dass religiöse Intoleranz mit religionskritischer Intoleranz beantwortet wird.

Im folgenden Beitrag soll es weniger um die Praxis religiöser (In-)Toleranz in der Gesellschaft und mehr um die theologische Frage gehen, ob, inwiefern und auf welche Weise religiöse «Absolutheitsansprüche» zu In-

---

<sup>1</sup> Bei diesem Kapitel handelt es sich um einen stark überarbeiteten Auszug aus meinem Beitrag: Absolutheitsanspruch und religiöser Pluralismus, in: Klaus Viertbauer, Florian Wegscheider (Hg.): Christliches Europa. Religiöser Pluralismus als theologische Herausforderung, Freiburg i. Br., Basel, Wien 2017, 152–167.

<sup>2</sup> Norbert Bolz: «Den Dialog bringt der Teufel», in: *Frankfurter Rundschau* vom 28.11.2002, online unter: [www.fr.de/politik/dialog-bringt-teufel-11724121.html](http://www.fr.de/politik/dialog-bringt-teufel-11724121.html) (23.01.2023).

<sup>3</sup> Ebd.

<sup>4</sup> Tanja Dückers: «Religion muss privat sein», in: *Die ZEIT* vom 04.09.2012, online unter: [www.zeit.de/gesellschaft/2012-09/kirche-staat-muslimische-feiertage/komplettansicht](http://www.zeit.de/gesellschaft/2012-09/kirche-staat-muslimische-feiertage/komplettansicht) (30.04.2023).

toleranz führen. Dazu ist zunächst zu klären, was der Ausdruck «Absolutheitsanspruch» in Bezug auf Religion allgemein, dann aber zugespitzt auf das Christentum bzw. den christlichen Glauben bedeutet. Wie sind die damit bezeichneten Geltungsansprüche zu verstehen und wie lassen sie sich auslegen?

Dabei muss man zum einen zwischen dem *Begriff* «Absolutheitsanspruch» und der von ihm bezeichneten *Sache*, zum anderen zwischen der religiösen Sprache (als Sprache erster Ordnung) und dem Reden *über* Religion (als Sprache zweiter Ordnung) unterscheiden. Der Begriff wird weniger in der religiösen Sprache und mehr in der religionsphilosophischen Metasprache gebraucht. Im Rahmen seiner geistphilosophischen Deutung der Religionsgeschichte suchte Hegel das Christentum als die absolute Religion zu erweisen.<sup>5</sup> Ihren Kulminationspunkt erreichte die Begriffsgeschichte bei Ernst Troeltsch.<sup>6</sup>

Wo der Begriff in der religiösen Sprache (erster Ordnung) verwendet wird, hat er zumeist keine sachlich beschreibende und analytische, sondern eine affirmative oder kritische (zuweilen polemische) Bedeutung. Er ist – darin ähnlich wie die Begriffe «Fundamentalismus» und «Fanatismus» – mit wertenden Konnotationen behaftet (→ 1.1). Dabei kann er sowohl von religiösen als auch von religionskritischen Akteuren gebraucht werden, im einen Fall zur Verteidigung, im anderen Fall zur Brandmarkung und Bestreitung religiöser Geltungsansprüche.

Die «Sache», die der Begriff bezeichnet, ist aber weder an dessen religionsphilosophische Bedeutung und Bedeutungsentwicklung gebunden, noch an seinen Gebrauch in der religiösen Sprache. Sie besteht in superlativen Geltungsansprüchen, die für den christlichen Glauben (und analog auch für andere Glaubensformen) erhoben werden. Diese Geltungsansprüche lassen sich in einer systematisch-theologischen Betrachtung näher bestimmen. Das soll im Folgenden geschehen, wobei ich die «abrahamischen» Religionen Judentum, Christentum und Islam in den Blick nehme.

---

<sup>5</sup> Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, (Werke in zwanzig Bänden; hg. von Eva Moldenhauer, Karl M. Michel; Frankfurt), Bd. 17, Frankfurt a. M. 1986, 185–344, bes. 251ff.

<sup>6</sup> Ernst Troeltsch: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (= KGA 5), Berlin, New York 1998.

### 3.1 Was sind religiöse «Absolutheitsansprüche»?

Ein religiöser «Absolutheitsanspruch» kann sich auf dreifache Weise ausprägen: als Anspruch auf Exklusivität, Universalität und Finalität einer bestimmten Religionsform bzw. ihrer Inhalte.<sup>7</sup>

(a) *Exklusivansprüche* behaupten die Alleingeltung der von der eigenen Religion vermittelten Gottesbeziehung; nur diese enthält demnach die Wahrheit Gottes; nur sie gewährt authentische Gotteserkenntnis; nur sie leitet zu einem gottwohlgefälligen Leben an und führt zum Heil. Den davon abweichenden Religionsformen und -inhalten wird keine theologische Validität zuerkannt. Die Gotteswahrheit ist mit der eigenen Religionswahrheit identisch.

Dass Exklusivansprüche zur Intoleranz gegenüber Andersgläubigen und deren Religionen führen konnten und können, liegt auf der Hand. Wenn es um die Verfechtung der einen, einzigen und ausschließlichen Gotteswahrheit geht, kann es keine Toleranzspielräume geben.

Im Bezugsrahmen der evangelischen Theologie werden Exklusivansprüche primär in der Christologie und Soteriologie verankert, katholischerseits auch in der Ekklesiologie: «nulla salus extra ecclesiam est».

(b) *Universale* Geltungsansprüche propagieren die Validität der je eigenen Religionswahrheit für *alle* Menschen. Der Geltungsbereich dieser Wahrheit erstreckt sich demnach nicht nur auf die Angehörigen der eigenen Glaubensgemeinschaft, sondern auf die ganze Schöpfung. Daraus erwächst der Missionsgedanke. Mission dient dazu, der universalen Wahrheit universale Geltung zu verschaffen. Besonders dort, wo sich diese Ausbreitungspraxis mit Macht- und Herrschaftsausübung verbindet, kann es zu intoleranten Missionsformen kommen.

(c) *Finalität* meint die letzte, ultimative und definitive, daher unüberbietbare Gültigkeit. Wo für Inhalte und Formen einer Religion ein solcher Anspruch erhoben wird, werden diese dem Fluss der Religionsgeschichte enthoben und zu über- bzw. ungeschichtlichen, also ewigen, weil göttlichen Wahrheiten erklärt. Während Universalansprüche räumlich konnotiert sind, d. h. Geltungsbereiche anzeigen, beziehen sich die Ansprüche auf

---

<sup>7</sup> Siehe dazu auch die ausführlichere Beschreibung dieser drei Formen, in: Bernhardt: *Inter-Religio* (siehe Anm. 1 in der Einleitung), 285–294; ders.: *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh <sup>2</sup>1993, 11–127.

Letztgültigkeit auf die Zeit. Sie besagen: Die Wahrheit der eigenen Religion gilt für alle Zeiten. In ihr ist die Fülle der Gotteswahrheit auf eine abschließende, volle und vollendete Weise proklamiert. Am Gehorsam gegenüber dieser Wahrheit entscheidet sich letztlich Heil und Unheil. Besonders für das Selbstverständnis des Christentums und des Islam spielt dieser Anspruch eine wichtige Rolle. Nicht zuletzt deshalb war (und ist) die Auseinandersetzung zwischen diesen beiden Religionen so scharf. Es war (und ist) ein *clash* der Letztgültigkeitsansprüche: Nach Joh 5,36 und 17,4 vollendet Jesus Christus die Werke Gottes.<sup>8</sup> Nach Q 33,40 ist Mohammed das Siegel der Propheten.<sup>9</sup>

Johannes von Damaskus konnte in diesem Anspruch nur das Werk der satanischen, antichristlichen Verführungsmacht erkennen, von der in der biblischen Johannesapokalypse die Rede war. Mohammed sei der falsche Prophet, der dort angekündigt wird (Apk 19,20).<sup>10</sup> Diese apokalyptische und dämonologische Deutung hat nicht unwesentlich zur Vergiftung der Beziehung zwischen Christentum und Islam beigetragen. In manchen christlichen Kreisen wird sie noch heute vertreten.

Zusammenfassend kann man feststellen: Exklusivität bezieht sich (negativ) auf konkurrierende Geltungsansprüche, Universalität auf die uneingeschränkte Extension des erhobenen Geltungsanspruchs, d. h. auf seine Geltung für alle, Finalität auf seine Endgültigkeit.

Diese Ansprüche können sehr verschieden ausgeprägt sein, wie sich schon im Vergleich der drei «abrahamischen» Religionen zeigt: Während das Judentum als auf das Volk und Land Israel bezogene Religion (in der

---

<sup>8</sup> Aus den zahlreichen kirchlichen und theologischen Stellungnahmen, in denen die Letztgültigkeit der Christusoffenbarung betont wird, greife ich exemplarisch das folgende Zitat aus der Studie «Kirche und Israel» der GEKE heraus: «Der christliche Glaube versteht die Christusoffenbarung als den entscheidenden Akt im erwählenden Handeln Gottes (Gal 4,4; Hebr 1,1–4). Christen glauben und bezeugen, daß das Christusgeschehen das letztgültige Offenbarungshandeln Gottes darstellt; darum begreifen sie es als das «eschatologische Ereignis» (vgl. 2Kor 6,2)» (§ 2.1.1.; siehe auch: § 2.1.3.).

<sup>9</sup> Siehe dazu: Guy G. Stroumsa: *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*, Oxford 2015, 86–99.

<sup>10</sup> Johannes von Damaskus: *De haeresibus*, cap. 100, in: Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra. *Schriften zum Islam*, kommentierte griechischdeutsche Textausgabe, hg. von Adel Theodor Khoury, Reinhold Gleib, Würzburg, Altenberge 1995, 67–83.185–199.

Regel, von der es Ausnahmen gibt) weder einen Universalitäts- noch einen Finalitätsanspruch erhebt, sind diese Ansprüche im Christentum und Islam von Anfang an deutlich ausgebildet. Damit besteht gerade zwischen diesen beiden Religionen ein enormes theologisches Konfliktpotenzial. Der vom Islam für die an Mohammed ergangene Offenbarung erhobene Finalitätsanspruch führt aber nicht dazu, einen Exklusivanspruch für diese Offenbarung zu erheben. Vielmehr wird diese in ein inklusives Verhältnis zu der von Moses und von Jesus empfangenen Offenbarung (der Thora und dem Evangelium) gesetzt. Jesus gilt als Prophet, als Vorläufer Mohammeds. Auch gegenüber Juden und Christen wird – zumindest in den mekkansichen Sureen – eine inklusive Beziehungsbestimmung vorgenommen: Sie haben echte göttliche Herabsendungen erhalten, sodass ihre Religionen als göttliche Religionen gelten können. In weiten Teilen der christlichen Theologiegeschichte wurde hingegen die Beziehung zur Prophetie Mohammeds und zum Islam durch Exklusivansprüche bestimmt, wie schon bei Johannes von Damaskus.

Nach dieser Entfaltung des Oberbegriffs «Absolutheitsanspruch» in drei Geltungsansprüche frage ich nun weiter, wie diese Ansprüche mit den (materialen) Glaubensinhalten zusammenhängen, für die sie erhoben werden: Sind die zentralen Inhalte des christlichen Glaubens und anderer Religionen untrennbar mit Absolutheitsansprüchen verbunden oder lassen sie sich davon ablösen?

Die Geltungsansprüche sind axiologische Qualifikatoren der Glaubensinhalte. Sie bestimmen deren Geltungswert und damit ihre Relevanz im Glaubenssystem. Für manche Inhalte werden höhere oder sogar unüberbietbare Geltungsansprüche erhoben, für andere dagegen geringere. So ergibt sich eine «Hierarchie der Wahrheiten». Die Geltungsbestimmung kann sich im Lauf der Zeit ändern und sie wird von den Denominationen unterschiedlich vorgenommen. So werden etwa für den Glauben an die Wiederkunft Jesu Christi im westlichen volkskirchlichen Christentum keine steilen Geltungsansprüche erhoben, anders als in früheren Epochen mit stark ausgeprägtem Endzeitbewusstsein und anders als in christlichen Gruppen, die sich auch heute noch über dieses Endzeitbewusstsein definieren, wie die Adventisten (→ 6.).

In der Regel sind die Geltungsansprüche nicht fest mit den Inhalten verbunden; sie können unterschiedlich taxiert werden. In Glaubensdiskursen wird dann ausgehandelt, wie bedeutsam die jeweiligen Inhalte für das Gesamtsystem sind. Manchen wird eine zentrale Relevanz zugeschrieben,

anderen eine eher marginale. Es gibt aber auch Glaubensinhalte, die ununterscheidbar mit bestimmten Geltungsansprüchen verbunden sind. Wenn etwa Mohammed als das «Siegel der Prophetie» gilt – ein Anspruch übrigens, der aus der christlichen Tradition, wo er auf Jesus bezogen war,<sup>11</sup> übernommen wurde – dann ist der Finalitätsanspruch untrennbar mit dem islamischen Verständnis seines Prophetentums verbunden. Wenn die Christusbotschaft nach biblischer Bezeugung an *alle* Menschen adressiert ist, dann ist der Universalitätsanspruch untrennbar mit dem christlichen Glauben an die Allgemeingültigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus verbunden. Mit der im Ersten Gebot geforderten unbedingten Loyalität gegenüber Gott ist ein Exklusivitätsanspruch in das jüdische, christliche und muslimische Gottesverständnis eingeschrieben.

Die Geltungsansprüche sind also Metaüberzeugungen, die den «Wahrheitswert» dieser Inhalte angeben. Dabei können sie in unterschiedlichen Graden und Ausprägungen auftreten. Ein «Absolutheitsanspruch» stellt die höchste Steigerungsstufe dar. Aber es gibt auch schwächere Geltungsbehauptungen. So kann etwa der Exklusivanspruch zu einer Superioritätsbehauptung abgemildert werden. Doch selbst in einer gemäßigten Form können diese Ansprüche als Begründungen für intolerante Haltungen aufgefasst werden.

Fragen wir nun weiter, wie sich die für eine Religionsform bzw. deren Inhalt erhobenen Geltungsbehauptungen zur Gestaltung der Beziehung zu Andersgläubenden verhalten. Im Blick auf diese Frage sind vier Punkte von Bedeutung:

Erstens ist zu konstatieren, dass es keinen *notwendigen* Zusammenhang zwischen den Geltungsansprüchen an sich und der interreligiösen Beziehungspraxis gibt. Es sind nicht die «Absolutheitsansprüche» selbst, die intolerante Haltungen hervortreiben. Es ist ihr *Gebrauch*, also der gesamte Interpretations- und Handlungszusammenhang, in dem sie aktualisiert werden. Es gilt, was Ludwig Wittgenstein für das Verstehen von Sprache herausgearbeitet hat: dass ihre Bedeutung in ihrer Verwendungsweise liegt.

Damit ist eine zweite wichtige Einsicht angesprochen: Der «Absolutheitsanspruch» besteht nicht in einer formalen Geltungsbehauptung, sondern bezieht sich auf einen Inhalt. An der Bestimmung dieses Inhalts wird

---

<sup>11</sup> Tertullian: Adv. Iud. 8,12, mit Bezug auf Dan 9,24. Siehe dazu: Carsten Colpe: Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam (ANTZ 3), Berlin 1989.

sich auch die Beziehungsbestimmung zu Angehörigen anderer Religionen entscheiden. Ein «Absolutheitsanspruch der Liebe» unterscheidet sich nicht formal, wohl aber inhaltlich gravierend von einem «Absolutheitsanspruch der Herrschaft».

Ich zeige das an einem Text aus mennonitischer Feder. Darin heißt es:

«Jesus als Herrn anzuerkennen, schließt *mehr* ein, als seinen Ausschließlichkeitsanspruch anzuerkennen. Es schließt auch die Bereitschaft ein, den Weg zu gehen, den Jesus ging: alle Menschen zu lieben [...], bereit zu sein, das eigene Leben sogar für Anderslebende, Andersdenkende, Andersglaubende aufzugeben [...] Wir bekennen Jesus als den einzig gültigen Weg zu Gott. Andersglaubende sollen wissen, wir werden sie nie verachten, nie verfolgen, nie vertreiben, nie verfluchen, nie vernichten. Statt dessen werden wir sie lieben, segnen und ihnen helfen.»<sup>12</sup>

Es ist dies ein «Absolutheitsanspruch der Liebe»! Keine Verurteilung des anderen. Nicht die Forderung, sich dem Christusbekenntnis wie einem Glaubensgesetz zu unterwerfen. Vielmehr wird zur unbedingten und universalen Nächstenliebe als glaubwürdigstem aller Christuszeugnisse aufgerufen.

«Absolutheitsansprüche» können geistige Schwerter sein; sie können Intoleranz begründen und sogar Gewalt legitimieren. Sie können aber ebenso – wie in diesem Beispiel zu sehen – für ein Ethos der unbedingten Nächstenliebe erhoben werden. Die in Abschnitt 1.3 konstatierte Ambivalenz begegnet hier wieder: «Absolutheitsansprüche» können zur Begründung interreligiöser Feindschaft wie zur Begründung interreligiöser Dialogoffenheit herangezogen werden. Das gilt selbst für die steilen Exklusivansprüche. Auch diese können auf die eigene Gottesbeziehung bezogen sein und deren Ernst und Tiefe zum Ausdruck bringen. Und gerade aus dieser Gottesbeziehung kann sich dann die unbedingte Annahme der Andersglaubenden ergeben.

Die dritte Einsicht besteht in der Unterscheidung zwischen doktrinalen «Absolutheitsansprüchen» und subjektiv-spirituellen «Absolutheitsgewissheiten». Erstere haben ihren Ort in der *gelehrten* Religion, zweitere in der *gelebten*. Doktrinale Ansprüche beziehen sich auf die (unbedingte) Geltung bestimmter Lehrinhalte der religiösen Traditionen. Sie bringen

---

<sup>12</sup> ACK Bayern (Hg.): Einander begegnen in Kultur und Religion, München 1994, 55f.

sich in Behauptungssätzen mit Allgemeingültigkeitsanspruch zum Ausdruck und verpflichten die Adressaten, sie für wahr zu halten. Spirituelle Absolutheitsgewissheiten beziehen sich demgegenüber stärker auf die Praxis der Religion, auf die damit verbundenen Haltungen und Handlungen, letztlich auf die gesamte Lebensorientierung und Lebensform des Gläubigen. Sie sind eher existenziell und praktisch als theoretisch ausgerichtet und als solche nicht von der Person des religiösen Subjekts ablösbar. Sie werden im personalen Aneignungsmodus der subjektiven Gewissheit erfasst und bringen sich in Bekenntnisaussagen zum Ausdruck. Während sich unterschiedliche kognitive «Absolutheitsansprüche» gegenseitig ausschließen, können unterschiedliche spirituelle «Absolutheitsgewissheiten» durchaus nebeneinander bestehen. Sie sind also pluralismusfähig.

Im «Grundlagentext» des Rates der EKD, der 2015 unter dem Titel «Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive» erschienen ist, wird diese Pluralismusfähigkeit folgendermaßen ausgedrückt und begründet:

«Da der christliche Glaube eine je eigene individuelle Gewissheit ist, kann er nicht verantwortlich vertreten werden, ohne das Recht divergierender religiöser Überzeugungen und damit das Recht des religiösen Pluralismus anzuerkennen und zu stärken.»<sup>13</sup>

Die vierte für die Deutung religiöser «Absolutheitsansprüche» relevante Einsicht besteht in der Notwendigkeit, deren Bezugspunkt zu klären: Sind sie auf die Religion selbst bezogen oder auf den Grund der Religion, auf Gott als den Absoluten? Im zweiten Fall ergibt sich daraus eine auch für die interreligiösen Beziehungsbestimmungen bedeutsame Selbstkritik der Religion (→ 3.3.1). Diese besteht in der Erinnerung daran, dass sie nicht *opus Dei*, sondern *opus hominis* ist: ein geschichtliches Medium, das von der Selbstmitteilung Gottes in Anspruch genommen wird, das aber dadurch nicht selbst göttliche Qualität erlangt und beanspruchen darf. Im Gegenteil: Je mehr das Medium sich selbst auf Gott hin transzendiert, umso weniger kann es in religiöse Selbstherrlichkeit verfallen. Je mehr es sich seines exzentrischen Fundaments bewusst wird, umso weniger kann es in religiöse Selbstzentrierung und in Fundamentalismus verfallen.

---

<sup>13</sup> Kirchenamt der EKD, im Auftrag des Rates der EKD (Hg.): Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive, Gütersloh 2015, 21.

### 3.2 Theologischer Umgang mit «Absolutheitsansprüchen»

Die Aufgabe der Theologie ist es, einerseits die Inhalte des christlichen Glaubens auf eine glaubwürdige und d. h. auch intellektuell überzeugende Weise zur Darstellung zu bringen. Durch die immer neue Plausibilisierung der Glaubensinhalte soll der Glaubensvollzug unterstützt werden. Andererseits hat sie aber auch eine kritische Aufgabe. Sie soll «toxische» Glaubensformen, also solche, die grundlegende Humanitätsprinzipien verletzen oder den Glaubensgrund – die Botschaft von der unbedingten und universalen Gnade Gottes – entstellen, identifizieren und analysieren. Damit ist natürlich ein weiterer Auslegungsspielraum eröffnet, der selbst wieder Gegenstand kritischer Reflexion sein muss. Zu den toxischen Glaubensformen gehören m. E. die Lehren von der Erbsünde und von der doppelten Prädestination ebenso wie Selbstverabsolutierungen bestimmter Religionsformen.

«Absolutheitsansprüche» sind nicht an sich toxisch. Sie gehören zum Selbstverständnis der drei «abrahamischen» – wie überhaupt aller – Religionen. Entscheidend für die interreligiösen Beziehungsbestimmungen und -gestaltungen ist, wie sie aufgefasst und zur Geltung gebracht werden. Sie stellen nicht an sich eine Gefährdung für den Religionsfrieden dar. Sie können aber so interpretiert und angewendet werden, dass daraus interreligiöse Arroganz, Intoleranz und Feindschaft entsteht (→ 1.3; 3.1). Wenn sie ideologisiert und mit Hass aufgeladen werden, können sie Lizenzen zum Kampf gegen Andersglaubende erteilen. Doch nicht erst im Blick auf das praktische Handeln gegenüber Andersglaubenden, sondern schon in der Ausbildung religiöser Bewusstseinsformen können sie problematische Früchte tragen. Das ist etwa dort der Fall, wo sie zu religiösen Selbstüberhebungen führen: zur Vergewisserung, auf der Seite derer zu stehen, die Gott wohlgefallen, gegenüber denen, die in der selbstverschuldeten Gottesfinsternis sitzen. Es ist – wie oben konstatiert – nicht primär der Inhalt, sondern der Gebrauch der «Absolutheitsansprüche», der sie zu geistigen Schwertern machen kann.

(a) Entscheidend ist, worauf sich die Prädikation der Absolutheit bezieht (→ 3.1). Bezieht man den *Exklusivanspruch* auf Gott statt auf die Religion, dann bringt er die Einheit und Einzigkeit Gottes als Grundbekenntnis der jüdisch-christlich-islamischen Gottesrede zum Ausdruck. Auf die Frage nach dem höchsten Gebot antwortete Jesus nach der Überlieferung des Markusevangeliums mit den Worten seiner jüdischen Tradition:

«Das erste [Gebot, R. B.] ist: Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist allein Herr, und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Verstand und mit all deiner Kraft. [...] Und der Schriftgelehrte sagte zu ihm: Schön hast du das gesagt, Meister, und du hast Recht! Einer ist er, und einen anderen ausser ihm gibt es nicht.» (Mk 12,29–32)<sup>14</sup>.

Das entspricht nicht nur dem jüdischen, sondern auch dem islamischen Verständnis der Einheit Gottes, also dem exklusiven Monotheismus.

Hier gilt, was ich in Abschnitt 3.3.1 weiter entfalten werde: Man muss die Wahrheit Gottes unterscheiden von der Wahrheitsgewissheit des Glaubens und diese von den Wahrheitsansprüchen der Religion. Wo diese Unterscheidung nicht gemacht wird, kommt es zu «Absolutheitsansprüchen» für die Religion. Wo sie gemacht wird, sollte das zu einer Selbstzurücknahme der Religion führen, die es dann auch Gott überlassen kann, Menschen anderen Glaubens in sein schöpferisches und heilstiftendes Handeln einzubeziehen.

(b) Den *universalen* Wahrheitsansprüchen der Religionen steht das Bekenntnis zur Universalität Gottes gegenüber (→ 2.3.3). Demnach kann der Machtbereich Gottes nicht auf die eigene Religionsgemeinschaft beschränkt, Gott also nicht zu deren eigenem Stammesgott erklärt werden. Vielmehr ist er zu verstehen als die universale Macht des Lebens, die alle Menschen ins Sein und zu sich als der Fülle des Seins ruft.

In diesem auf Gott bezogenen Sinn vertritt auch das Judentum einen Universalitätsanspruch. Aus dem Bekenntnis zur Universalität Gottes müssten sich dann allerdings Konsequenzen für das Bewusstsein der Erwählung ergeben: Es handelt sich dabei nicht um ein Privileg, aus dem sich Besitz- und Herrschaftsansprüche ableiten ließen, sondern um ein In-Anspruch-genommen-Sein, aus dem sich die Verpflichtung ergibt, allen, die im «gelobten Land» leben, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

(c) Dem Anspruch auf *Letztgültigkeit* der eigenen Religionswahrheit steht die Überzeugung gegenüber, dass Gott selbst die letztgültige Wirklichkeit und Wahrheit ist. Alles Religiöse kann demgegenüber eine bloß (mit Bonhoeffer gesprochen [→ 1.6.4]) «vorletzte» Wahrheit sein. Am Ende wird alle Wirklichkeit – auch die Christuswirklichkeit – in Gott eingehen; er wird alles in allem sein (1Kor 15,28). Alles Religiöse, alle Glaubensgewissheiten, auch die im Glauben erfasste Botschaft von Jesus Christus,

<sup>14</sup> Vgl. auch 1Kor 8,4.

steht unter «eschatologischem Vorbehalt» und ist ausgerichtet auf ihre noch ausstehende Vollendung in Gott. Für die Hoffnung auf die Erfüllung dieser Verheißung darf man getrost einen «Absolutheitsanspruch» erheben.

### 3.3 Wege zur theologischen «Deabsolutierung» von religionsbezogenen Absolutheitsansprüchen

In den folgenden drei Abschnitten stelle ich vier Wege zur theologischen «Deabsolutierung» von Absolutheitsansprüchen, die auf die Religion bezogen sind, vor. Diese können zu einer «Deradikalisierung» der Religion führen. Der erste knüpft an das im vorigen Abschnitt Gesagte an und besteht in der Unterscheidung zwischen Gotteswahrheit und Religionswahrheit, der zweite verweist auf die Notwendigkeit einer historisch-hermeneutischen Auslegung der Heiligen Schriften und der davon ausgegangenen Traditionen, der dritte rekurriert auf Gemeinsamkeiten zwischen den («abrahamischen») Religionen, der vierte nimmt das Verständnis von «Wahrheit» im Kontext der Religion in den Blick.

#### 3.3.1 Theologische Religionskritik

In seinen Reden «Über die Religion» schrieb Friedrich Schleiermacher: «Die Anhänger des toten Buchstabens, den die Religion auswirft, haben die Welt mit Geschrei und Getümmel erfüllt, die wahren Beschauer des Ewigen waren immer ruhige Seelen.»<sup>15</sup>

«Beschauung des Ewigen» – das meint die immer neue Hinkehr (*metanoia*) zum *Grund* der Religion. Alle *Gestalten* der Religion haben sich immer wieder auf ihren göttlichen *Grund* hin zu transzendieren und damit in einer theologisch sachgemäßen Weise zu relativieren. Der Vollzug einer permanenten Selbstinfragestellung des christlichen Glaubens ist ein Indiz für die Authentizität und Stärke dieses Glaubens.

Doch geht es dabei nicht nur um die immer neue Ausrichtung der Religion auf ihren göttlichen Grund, sondern um das Bewusstsein, dass dieser Grund unverfügbar und entzogen ist. Diese Entzogenheit kann auch als Abwesenheit Gottes erfahren und zur Sprache gebracht werden.

---

<sup>15</sup> Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), KGA I/2, 217.

Peter Berger charakterisiert «Fundamentalismus» «als eine Haltung, die die Abwesenheit Gottes nicht ernstnimmt». <sup>16</sup> Wo die Entzogenheit, die Unverfügbarkeit, das Ganz-anders-Sein Gottes unterbestimmt wird, wo die von der eigenen Religion propagierte Wahrheit ohne Vorbehalt mit der Wahrheit Gottes identifiziert und Gott damit religiös vereinnahmt wird, führt das mit hoher Wahrscheinlichkeit zu einer Dämonisierung Andersgläubender. <sup>17</sup> Umgekehrt wirkt das Bewusstsein der Entzogenheit des Glaubensgrunds, der Ungesicherheit des eigenen Glaubens, der immer neuen Angewiesenheit auf die Vergegenwärtigung Gottes in Zuspruch und Anspruch geradezu als Fundamentalismusblocker. Dieser Gedanke soll im Folgenden systematisch-theologisch vertieft werden.

Im Selbstverständnis jeder Offenbarungsreligion ist das Bewusstsein einer doppelten Differenz angelegt: zum einen die Differenz zwischen Gott in seinem Selbstsein und der Offenbarung (als der normativen Selbstkommunikation) Gottes in einem Geschichtsereignis (dem geschichtlich manifestierten «Wort Gottes»); zum anderen die Differenz zwischen Offenbarung und Religion als der Summe der menschlichen «Antworten» auf die Offenbarung.

Wo diese doppelte Differenz ernstgenommen wird, setzt das einen Impuls zur immer neuen Relativierung aller religiösen Inhalte und Formen auf die Wirklichkeit Gottes hin frei. Wo der christliche Glaube diesem Umkehr-Impuls (*metanoia*) folgt, ist er als Leben aus der Beziehung zu Gott in einer ständigen Transzendierungsbewegung begriffen. Denn er hat sein Zentrum nicht in sich, sondern außer seiner selbst, in der Selbstvergegenwärtigung Gottes in Jesus Christus. Diese Selbstvergegenwärtigung Gottes muss aber immer neu angeeignet und so zur existenztragenden Gewissheit werden. Das geschieht in den Vollzügen der christlichen Religion. Eine Lebenshaltung, die auf eine Gottesoffenbarung (und damit auf Gott) bezogen ist, ist also ex-zentrisch; sie kann nie in einer religiösen Form aufgehen, sondern überschreitet alle Gestaltwerdungen. Der christliche Glaube

---

<sup>16</sup> Berger: Der Pluralismus und die Dialektik der Ungewissheit (siehe Anm. 32 in Kapitel 1), 236.

<sup>17</sup> Siehe dazu auch: Jürgen Werbick (Hg.): Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung, Freiburg i. Br. u. a. 1991; Hemminger: Religiöser Fanatismus (siehe Anm. 26 in Kapitel 1), 16f.; Hans-Joachim Höhn: Den Relativismus relativieren. Religiöse Gewissheiten und die Gefahr des Fundamentalismus, in: Harald Baer, Matthias Sellmann (Hg.): Katholizismus in moderner Kultur, Freiburg i. Br. 2007, 138–157, bes. 148ff.

bekommt seine Dynamik aus dem Bewusstsein, dass er als religiöser Vollzug nicht auf sich selbst bezogen ist, sondern auf eine ihm vorausliegende Offenbarung Gottes in der Geschichte; und diese Offenbarung Gottes in der Geschichte ist bezogen auf die ihr vorausliegende Wirklichkeit Gottes.

Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen:

(a) Wo erstens die Unterscheidung zwischen Offenbarung und Religion vollzogen wird, ist jeder Selbstüberhöhung der Religion – und damit jeder Form von «Fundamentalismus» oder «Fanatismus» – der Boden entzogen. Keine Erscheinungsform der christlichen Religion darf sich mit der Offenbarung Gottes differenzlos identifizieren. Diese bleibt immer auch ihr kritisches Gegenüber. Bildhaft gesprochen: Die Gotteswahrheit ist «größer» als alle Religionswahrheit. Niemand kann sie exklusiv für sich beanspruchen. Gegen alle Versuchungen zu einer Selbstverabsolutierung muss die Religion auf Gott als den Absoluten hin ausgerichtet sein.

Die theologische Religionskritik muss immer wieder neu die Unterscheidung von *opus Dei* und *opus hominis* vollziehen. Damit wirkt sie der Selbstverabsolutierung der Religion entgegen.

(b) Wo zweitens die Unterscheidung zwischen Gott und seiner Offenbarung in Christus vollzogen wird, wo anerkannt wird, dass der Gott, «der im unzugänglichen Licht wohnt» (1Tim 6,16) auch in seiner Offenbarung ein unergründliches Geheimnis bleibt, wird es denk- und erwartbar, dass er sich auch in anderen Geschichtsereignissen geoffenbart hat. So authentisch und normativ seine Offenbarung in Christus auch sein mag, so sehr gilt andererseits, dass diese Offenbarung sein unerschöpfliches Wesen nicht erschöpft, so wie sich auch eine menschliche Person in keiner ihrer Selbstmitteilungen erschöpft.<sup>18</sup> Diese Annahme kann eine theologische Motivation für die offene Begegnung mit Anhängern anderer Glaubensformen freisetzen. Es könnte ja sein, dass gerade von dorthier – aus der Fremde gewissermaßen – Gottes Ruf hörbar wird.

### 3.3.2 Historisierung der Überlieferungen

Der zweite Weg zur theologischen «Deabsolutierung» der Religion besteht in der kontextuellen Interpretation ihrer Quellen und Traditionen in Be-

---

<sup>18</sup> Siehe dazu die Überlegungen zum Verständnis des Begriffs «Fülle», in: Bernhard: Jesus Christus (siehe Anm. 47 in Kapitel 2), 222–226.

zug zu ihren jeweiligen Entstehungs-, Überlieferungs- und Rezeptionszeiten. Eine Religion, die ihre eigene Geschichtlichkeit ernst nimmt, kann sich nicht verabsolutieren. Sie kann ihre Quellen und Traditionen nicht von deren Sitz im Leben lösen («verabsolutieren» ist abgeleitet von lat. *absolvere* = loslösen) und zu allgemeingültigen Gotteswahrheiten für alle Zeiten erklären.

Im Unterschied zum griechischen Verständnis von Wahrheit als ungeschichtlicher, unwandelbarer Ideen- bzw. Wesensschau geht der christliche Glaube davon aus, dass Gottes Wort in die Geschichte eingegangen ist. Es ist Geschichte und damit geschichtlich geworden. Das Bildwort von der «Fleischwerdung» («Inkarnation») versinnbildlicht das Eingehen des Gotteswortes in die Geschichte. Es gibt dieses Wort nur in Gestalt von Menschenworten.

Die Offenbarungen, auf die sich das Judentum, das Christentum und der Islam – um nur die «abrahamischen» Religionen in den Blick zu nehmen – berufen, sind zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten historischen Kontext ergangen und müssen in Bezug auf diesen Kontext ausgelegt werden. Bei ihrer Auslegung muss eine hermeneutische Übertragung vom Entstehungskontext in die Gegenwart stattfinden. Eine solche Rekontextualisierung ist theologisch sachgemäß.

Auch in der Koranexegese gibt es solche Ansätze, weniger im Sinne einer historisch-kritischen Auslegung wie in der christlichen Theologie, aber doch in dem Sinne, dass man die sogenannten «Anlässe der Offenbarung» mitbedenkt, also die zeitgeschichtlichen Herausforderungen, auf die die Suren des Koran reagieren.<sup>19</sup>

Die Einsicht, dass die religiösen Überlieferungen von ihrem jeweiligen (geistes-)geschichtlichen Kontext geprägt sind, lässt sich durchaus mit der Annahme verbinden, dass sie Wahrheiten enthalten, deren Geltung über ihre Genese hinausreicht. Eine historisierende Auslegung nimmt den Heiligen Schriften nichts an Heiligkeit. Diese können auch dann als Offenbarung und als Bezeugung des Wortes Gottes verstanden werden, aber als

---

<sup>19</sup> Siehe dazu etwa: Tobias Specker: Gottes Wort und menschliche Sprache. Christliche Offenbarungstheologie und islamische Positionen zur Unnachahmlichkeit des Koran, Zürich 2021; Margit Eckholt: Offenbarung und Sprache. Hermeneutische und theologische Zugänge aus christlicher und islamischer Perspektive, Göttingen 2021.

Offenbarung in eine bestimmte Zeit hinein, an bestimmte Adressaten, die bestimmte kulturelle Lebenswelten bewohnen.

Es ist die Aufgabe der Theologie, die christliche Religion über die Entstehung und Entwicklung ihrer Überlieferungen historisch und auch soziologisch aufzuklären. Dazu kann auch eine Sachkritik an diesen Überlieferungen gehören. In schmerzlichen Lernprozessen hat man in der Ideengeschichte des Christentums einsehen müssen, dass manche Aussagen der Bibel im Licht ihrer Wirkungsgeschichte kritikwürdig sind. Das betrifft etwa die massiven antijüdischen Aussagen im Johannesevangelium (8,44 u. a. m.). Die Jahrhunderte währende Judenfeindschaft im Christentum ließ sich problemlos aus solchen Stellen im NT begründen. Einem solchen Gebrauch dieser Stellen kann man entgegenreten, indem man sie historisiert, d. h. indem man zeigt, wie sie auf ganz bestimmte Situationen und Erfahrungen bezogen waren. Sie können keine Allgemeingültigkeit und schon gar nicht übergeschichtliche absolute Geltung beanspruchen. Eine solche Selbstaufklärung der religiösen Traditionen im Blick auf die Wirkungsgeschichte ihrer Quellen und Traditionen erlaubt es, die Friedenspotenziale in den Traditionen stärker zu betonen und die Legitimationen von Gewalt zurückzudrängen.

Die theologische Religionskritik und die Historisierung der religiösen Überlieferungen hängen insofern zusammen, als die Unterscheidung zwischen Gott und Religion die Religion in den Bereich des Weltlich-Historischen verweist. Der Referenzpunkt des Gottbezugs – also Gott selbst – ist überzeitlich und überweltlich, der Bezug auf ihn – also die Religion – aber zeitlich und weltlich. Auch wenn es in den Religionen um das «Letzte», in den theistischen Religionen also um Gott als den *eschatos* und um die Selbstvermittlung Gottes (Offenbarung) geht, so gehören sie selbst doch zum «Vorletzten», nicht zum «Letzten» (→ 1.6.4).

Wo Religionsformen diese Einsicht in ihr Selbstverständnis integrieren, werden sie sich ihrer Geschichtlichkeit bewusst. In Anlehnung an Paulus: Sie haben den Schatz der göttlichen Wahrheit in irdenen Gefäßen (2Kor 4,7). Das Gefäß ist wichtig, sonst würde der Inhalt zerfließen. Aber man darf das Gefäß nicht verabsolutieren.

### 3.3.3 Aufweis von Gemeinsamkeiten

Der dritte hier vorzustellende Weg zur «Deabsolutierung» der Religion besteht im Aufweis von Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen.

Exemplarisch dafür verweise ich auf zwei Ansätze der jüngeren religions-theologischen Diskussion: die *Pluralistische Religionstheologie*<sup>20</sup> und das Konzept einer *Abrahamischen Ökumene* von Judentum, Christentum und Islam.<sup>21</sup> Von der Pluralistischen Religionstheologie wird die Gemeinsamkeit in der Referenz auf die *eine* göttliche Letztwirklichkeit gesehen. Die Vertreter der Abrahamischen Ökumene bestimmen sie über verheißungsgeschichtliche Abstammungsverhältnisse, also genetisch.

In der Israeltheologie der letzten Jahrzehnte sowie in zahlreichen kirchlichen Positionspapieren wurde die Herkunftsverwandtschaft des Christentums aus dem Judentum betont und daraus die Angewiesenheit des christlichen Glaubens auf seine Verwurzelung im Judentum stark betont. Auch im christlich-islamischen Dialog wurde auf Gemeinsamkeiten beider Religionstraditionen hingewiesen; hier allerdings weniger im Sinne einer theologischen Einbettung und mehr, um Grundlagen für die interreligiöse Verständigung auszuweisen.

Die dem zugrunde liegende Intention – die Beziehung zum Judentum und zum Islam nicht länger durch Abgrenzungen, sondern durch positive Bezugnahmen zu bestimmen – ist sicher zu würdigen. Aber diese Weise der Beziehungsbestimmung tendiert dazu, die Verschiedenheiten zwischen den Religionen unterzubestimmen. Das gilt auch und gerade für die Beziehungsbestimmung zum Judentum. Demgegenüber wird von jüdischer Seite immer wieder gefordert, die «Würde der Differenz»<sup>22</sup> zu wahren.<sup>23</sup>

Gegenüber einer einseitigen Betonung der Gemeinsamkeiten ist es wichtig, die Differenzen in gleicher Weise zu benennen und sich vor Augen zu führen, dass auch das (scheinbar) Gemeinsame in unterschiedlichen

---

<sup>20</sup> Ausführlichere Darstellungen der *Pluralistischen Religionstheologie* und kritische Überlegungen zu diesem Ansatz finden sich, in: Bernhardt: *Inter-Religio* (siehe Anm. 1 in der Einleitung), 354–358; ders.: *Klassiker* (siehe Anm. 2 in der Einleitung), 259–292.

<sup>21</sup> Eine ausführlichere Darstellung der *Abrahamischen Ökumene* und kritische Überlegungen zu diesem Ansatz finden sich in: Bernhardt: *Inter-Religio* (siehe Anm. 1 in der Einleitung), 372–393; ders.: *Monotheismus und Trinität* (siehe Anm. 50 in Kapitel 1), 133–140. Siehe dazu auch: Hanna Nouri Josua: *Ibrahim, der Gottesfreund*, Tübingen 2016, 13–88 und 597–629.

<sup>22</sup> In Anlehnung an den Titel des Buchs von Jonathan Sacks: *The Dignity of Difference. How to Avoid the Clash of Civilizations*, London 2002.

<sup>23</sup> Siehe dazu: Bernhardt: *Inter-Religio* (siehe Anm. 1 in der Einleitung), 156–159.

Bezugsrahmen steht und dadurch wieder verschieden wird. Ziel sollte sein, das Proprium der jeweiligen Religion unverkürzt zur Geltung zu bringen und gerade daraus die Motive für eine interreligiöse Verständigung zu gewinnen. Zur Versöhnung und der Entwicklung eines Zusammengehörigkeitsbewusstseins muss nicht die Verschiedenheit überwunden werden; wichtig ist es vielmehr, die in den Religionstraditionen liegenden Potenziale, die in diese Richtung weisen, zu aktivieren.

### 3.3.4 Klärung des Wahrheitsverständnisses

Der vierte Weg zur «Deabsolutierung» der Religion fragt nach dem Verständnis von «Wahrheit» in religiösen Artikulationen. Verstehen sich die Gehalte religiöser Überzeugungen als *Glaubensinhalte* oder als offenbarungsbasierte Berichte von übernatürlichen Gegebenheiten oder Ereignissen, mithin als Feststellung supranaturaler Fakten? Glaubensinhalte können sich nicht mit der Sicherheit des kognitiven Wissens darstellen. Es sind Erschließungen von Sinngehalten im Modus der Vergewisserung. Als personale Wahrheiten bleiben sie immer gebunden an die Erfahrung und Überzeugung derer, die sie übermitteln, und derer, die sie empfangen. Sie artikulieren sich in Form von Zeugnissen und Bekenntnissen, nicht im Modus einer «fact-asserting-language».

In der für das evangelische Kirchenverständnis wichtigen Studie «Die Kirche Jesu Christi» wird dieses Verständnis von Glaubenswahrheit folgendermaßen formuliert: «Die Wahrheit des Evangeliums wird als persönliche Lebensüberzeugung geschenkt und kann deshalb in ihrem universalen Anspruch nur als persönliche Wahrheitsgewissheit vertreten werden». Daraus folgert die Studie, «daß alle Lebensanschauungen als persönliche Lebensorientierungen im dialogischen Austausch vertreten werden müssen» und spricht in diesem Sinne von einem «gegenseitigen Zeugnis im Dialog».<sup>24</sup>

Diese Überlegungen führen vor die Frage, was «Glaube» bedeutet. Christlicher Glaube ist nicht zuerst ein «Glaube an» theologische Bekenntnis- und Lehrinhalte, sondern ein «Glauben aus» dem grundlegenden, von Gott ausgehenden Anerkennungsverhältnis heraus (→ 2.3.2), auf das die kirchlichen Bekenntnisse und die theologischen Lehren verweisen. Dieser

---

<sup>24</sup> Alle Zitate aus: GEKE: Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit, Leipzig<sup>4</sup>2012, 67.

existenztragende Zuspruch Gottes geht dabei nicht in die Verfügung derer über, die ihr Leben in ihn gründen. Daher kann er nicht im Modus der kognitiven Sicherheit, sondern «nur» im Modus der vertrauenden Gewissheit angeeignet werden (was allerdings für alle existenziell relevanten Basisüberzeugungen gilt).

Wenn diese Gewissheit erschüttert wird, kann sie auf zwei Weisen nach neuer Vergewisserung suchen, wobei sich diese beiden Weisen aus der Unterscheidung zwischen doktrinalen «Absolutheitsansprüchen» und subjektiv-spirituellen «Absolutheitsgewissheiten» (→ 3.1) ergeben: Auf dem Weg der doktrinalen Geltungsbehauptung werden Glaubensinhalte verobjektiviert und zu unerschütterlichen übernatürlichen Wissensbeständen erklärt. Auf dem Weg der spirituellen Vertiefung nehmen Glaubende Zuflucht zur Wurzel – *radix* – ihrer Existenz in der Hoffnung, dass sie von dieser durch die Erschütterung hindurchgetragen werden. Die biblische Symbolfigur für diese Weise der Vergewisserung kann man in Hiob sehen, der nach tiefster Verletzung weder mit Gott gebrochen, noch seinen Gottesglauben in quasi fundamentalistischer Weise verhärtet hat, der vielmehr die ungeschützte Flucht in die Arme Gottes wagte.

Im Kontext der Religion kann also «Wahrheit» nicht auf die Übereinstimmung einer Aussage mit der Wirklichkeit der ausgesagten Sache beschränkt werden, wie es die aristotelische Definition von Wahrheit vorsieht. Diese ist vor allem auf empirische Wahrheitsaussagen anwendbar. Bei Glaubensüberzeugungen bedeutet «Wahrheit» vielmehr die Verlässlichkeit einer Zusage, die Tragfähigkeit einer Beziehung und die Glaubwürdigkeit einer Botschaft. Natürlich hängt die Glaubwürdigkeit auch davon ab, dass die Botschaft ein *fundamentum in re* hat. Doch dieses besteht im Vertrauen darauf, dass das Zugesagte erfüllt wird, also letztlich im Gottvertrauen. Ein solches Verständnis von Wahrheit als Wahrhaftigkeit, die sich im Modus von Gewissheit erschließt, kann aber nicht als Wahrheitsanspruch gegen Andersglaubende ins Feld geführt werden.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Ausführlicher dazu: Reinhold Bernhardt: Wahrheit: «Jeder glaubt, sie zu haben, und jeder hat sie anders» (G. E. Lessing). Religionsphilosophische Grundfragen der Religionstheologie, in: Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft 49, 2023, 11–29.

## 4. Zur Hermeneutik biblischer Gewaltdarstellungen<sup>1</sup>

Die Bibel enthält «Texte des Terrors»<sup>2</sup>. In diesen geht es keineswegs nur um von *Menschen* ausgeübte Gewalttätigkeit, sondern auch um von *Gott* gebotene oder durchgeführte Vernichtung. Raymund Schwager fasst den alttestamentlichen Befund folgendermaßen zusammen:

«In den alttestamentlichen Büchern finden sich über sechshundert Stellen, die ausdrücklich davon sprechen, dass Völker, Könige oder einzelne über andere hergefallen sind, sie vernichtet und getötet haben.» – «An ungefähr tausend Stellen ist davon die Rede, dass der Zorn Jahwes entbrennt, dass er mit Tod und Untergang bestraft, wie ein fressendes Feuer Gericht hält, Rache nimmt und Vernichtung androht; [...] kein anderes Thema taucht so oft auf wie die Rede vom blutigen Wirken Gottes.» – «Neben den vielen Texten, gemäß denen der Herr die Übeltäter dem Schwert der Bestrafer ausliefert, gibt es über hundert Stellen, in denen Jahwe ausdrücklich befiehlt, Menschen zu töten, [...] ist er es, der befiehlt, menschliches Leben zu vernichten, der sein Volk wie Schlachtvieh preisgibt und die Menschen gegeneinander aufhetzt».<sup>3</sup>

In drastischer Polemik spitzt Richard Dawkins seine Sicht des alttestamentlichen Gottesbildes zu:

«Der Gott des Alten Testaments ist [...] die unangenehmste Gestalt in der gesamten Literatur: Er ist eifersüchtig und auch noch stolz darauf; ein

---

<sup>1</sup> Bei diesem Kapitel handelt es sich um die überarbeitete Version des Artikels: Zur Hermeneutik biblischer Gewalttexte, in: Hamideh Mohagheghi, Klaus von Stosch (Hg.): Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum, Paderborn 2014, 13–31.

<sup>2</sup> Phyllis Trible: Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives, Philadelphia 1984 (dt.: Mein Gott, warum hast du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament, Gütersloh 1987). Siehe auch: dies. u. a.: Terror on the Bible. Rhetoric, Gender, and Violence, Atlanta 2021.

<sup>3</sup> Raymund Schwager: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München <sup>2</sup>1986, 58; 65f.; 70. Die Zusammenstellung der Textstellen ist entnommen aus: Walter Dietrich, Christian Link: Die dunklen Seiten Gottes. Willkür und Gewalt, Neukirchen-Vluyn 1995, 77.

kleinlicher, ungerechter, nachtragender Überwachungsfanatiker; ein rachsüchtiger, blutrünstiger ethnischer Säuberer; ein frauenfeindlicher, homophober, rassistischer, Kinder und Völker mordender, ekliger, größenwahnsinniger, sadomasochistischer, launisch-boshafter Tyrann.»<sup>4</sup>

Darin sieht Dawkins eine Legitimationsquelle für die Selbstermächtigung zur Anwendung von Gewalt. Diejenigen, die sich für Gefolgsleute Gottes halten, können aus dieser Quelle schöpfen. Dawkins beruft sich auf Blaise Pascal, den er mit den Worten zitiert: «Die Menschen tun nie so vollständig und fröhlich etwas Böses, als wenn sie es aus religiöser Überzeugung tun.»<sup>5</sup>

Doch «Texte des Terrors» gibt es keineswegs nur im AT, sondern ebenso im NT, vor allem im letzten Buch der Bibel, der Johannesapokalypse (etwa in 8,7ff.; 9,13ff.) oder in 2Petr 2. Selbst von Jesus ist das Wort überliefert: «Meint nicht, ich sei gekommen, Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert.» (Mt 10,34).

In den gottesdienstlichen Lesungen kommen diese Texte in der Regel nicht vor. An Weihnachten werden die Verse verlesen, die das Friedens-

---

<sup>4</sup> Richard Dawkins: *Der Gotteswahn*. Neuausgabe. Übersetzt von Sebastian Vogel, Berlin 2016, 45. In der englischen Originalausgabe lautet diese Passage: «The God of the Old Testament is arguably the most unpleasant character in all fiction: jealous and proud of it; a petty, unjust, unforgiving control-freak; a vindictive, bloodthirsty ethnic cleanser; a misogynistic, homophobic, racist, infanticidal, genocidal, filicidal, pestilential, megalomaniacal, sadomasochistic, capriciously malevolent bully.» (Richard Dawkins: *The God Delusion*, London 2006, 31).

<sup>5</sup> Dawkins: *Der Gotteswahn*, a. a. O., 346. In der englischen Originalausgabe lautet dieser Satz: «Men never do evil so completely and cheerfully as when they do it from religious conviction.» (Dawkins: *The God Delusion*, a. a. O., 249). Dawkins gibt keine Quelle für das Zitat an. Sucht man diese auf, so zeigt sich, dass er den Sinn der Aussage von Pascal verändert hat. Diese lautet im Original: «Jamais on ne fait le mal si pleinement et si gaiement que quand on le fait par un faux principe de conscience.» (Blaise Pascal: *Pensées*, Paris 1950, Fragment 895 [Brunschvicg], 813 [Lafuma]); zu deutsch: «Man tut nie das Böse so vollständig und fröhlich, wie wenn man es aus einem falschen Gewissen heraus tut.» In der deutschsprachigen Ausgabe der «*Pensées*» lautet der Satz: «Nie tut man Böses so vollkommen und so fröhlich, wie wenn man es bewusst tut.» (Blaise Pascal: *Pensées – Gedanken*, hg. von Philippe Sellier, Darmstadt 2016, 304). Es ist also bei Pascal nicht die Rede von einer *religiösen* Überzeugung.

reich des Messias ankündigen (Jes 11,1f.), nicht aber die daran anschließenden Ankündigungen, dass der Friedensfürst die Frevler töten (v.4) und die Bedränger Judas ausrotten wird (v.13). Ähnlich verhält es sich mit der Friedensankündigung in Mi 5,1; dieser Friede gilt nur dem erwählten Volk; an den «Nationen, die nicht gehört haben», nimmt der Herr hingegen Rache «voller Wut und Zorn» (v.14).

Aussagen wie diese bieten den Kritikern der biblischen Überlieferung und der christlichen Tradition eine breite Angriffsfläche, um einzelne biblische Bücher oder sogar die Bibel insgesamt in Misskredit zu bringen. Der Freiburger Psychologieprofessor und Religionskritiker Franz Buggle (1933–2011) schrieb über die Psalmen, sie seien «ein in weiten Teilen und in einem selten sonst so zu findenden Ausmaß von primitiv-unkontrollierten Hassgefühlen, Rachebedürfnissen und Selbstgerechtigkeit bestimmter Texte».<sup>6</sup>

Wie kann ein Buch, in dem solche Schrecklichkeiten stehen, die Grundlage für den Glauben an einen gütigen Gott sein? Walther Eichrodt, der in Basel lehrte, sprach in seiner 1933 erschienenen *Theologie des AT* von einer «untersittlichen Vorstellung von der Gottheit».<sup>7</sup>

Demgegenüber ist festzuhalten, dass für das Verstehen der biblischen Gewalttexte gilt, was für das Verständnis aller biblischen Texte und auch aller anderen Texte gilt: Sie sind immer nur im Blick auf ihre Kontexte zu verstehen. Es gilt das Grundgesetz der kontextuellen Hermeneutik, dass der Sinn einer Äußerung nicht «substanziell» oder «essenziell» in dieser selbst liegt, sondern sich in und aus der dreifachen Kontextualität ihrer Entstehungs-, Überlieferungs- und Rezeptionszusammenhänge ergibt. Neben den historischen und geistesgeschichtlichen Einbettungen und Prägungen ist die literarische «Poetik» von Bedeutung. Dabei geht es um die Frage nach den stilistischen Gestaltungsregeln, die beim Verfassen einzelner Texte und bei deren Zusammenstellung zu Textkorpora leitend waren. In der Anwendung solcher Formate und Regeln, wie überhaupt in der Ab-

---

<sup>6</sup> Franz Buggle: Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicherweise nicht mehr Christ sein kann. Eine Streitschrift, Reinbek 1992 (Nachdruck Aschaffenburg 2004), 79f. – Zur kritischen Auseinandersetzung mit Buggles Buch siehe: Karl Josef Kuschel: Ist das Christentum inhuman? Kritische Anmerkungen zu einer Streitschrift, in: *HerKorr* 46, 1992, 222–226; Raymund Schwager: Erlösung durch das Blut. Inhumanität eines gewalttätigen Gottes? Zu einem Buch von Franz Buggle, in: *StZ* 211, 1993, 168–176.

<sup>7</sup> Walther Eichrodt: *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, Leipzig 1933, 148.

fassung von Texten bringt sich eine Kommunikationsabsicht zum Ausdruck, die nicht unbedingt im Text selbst offen benannt sein muss. Daher ist bei der Auslegung nicht nur auf der semantischen Ebene zu fragen, was der Text sagt, sondern immer auch auf der pragmatisch-evokativen Ebene herauszuhören, was er den Adressaten damit sagen und bei ihnen bewirken will, welche Intention er also gegenüber dem Rezipienten verfolgt. Die Betonung dieser Fragerichtung steht im Zentrum des «pragmatic turn» der Hermeneutik.

Um den Sinn der biblischen Gewalttexte zu verstehen, muss man sie in den literarischen, historischen und theologischen Kontext ihrer Entstehungssituation stellen. Dabei ist neben dem Produktionskontext auch der Rezeptionskontext mitzubedenken. Ich gehe in meinen folgenden Überlegungen diese Kontexte durch und versuche zu zeigen, was ihre Beachtung für die Deutung der biblischen Gewalttexte austragen kann.

Dabei ist die Sammelbezeichnung «Gewalttexte» zu differenzieren. Es gibt Texte, die von Gewalthandlungen – im Sinne willentlich zugefügtem physischen, sozialen und/oder psychischen Leiden – erzählen. Andere bringen erlittene Gewalt in der Klage vor Gott. Andere kündigen Gewalt als Strafe oder Gericht an. Wieder andere sprechen nicht explizit von Gewalt, sind aber als Sprechhandlungen, mit denen Gegner diffamiert werden, intrinsisch gewalthaltig.<sup>8</sup> Ich gehe im Folgenden vor allem von biblischen Texten aus, die von Gewaltakten erzählen und die Gewaltakte in eine Beziehung zu Gott stellen, sei es dass die Gewalt von Gott angeordnet oder gar direkt ausgeführt wurde, sei es dass Gott auf menschliche Gewalttaten reagiert, sei es dass von Gott ein gewalttätiges Eingreifen erbeten wird.

Wertvolle Einsichten zur Deutung der biblischen Gewalttexte sind aus sozial- und kulturwissenschaftlichen Gewaltforschungen zu gewinnen.<sup>9</sup> Wo diese allerdings mit hohem Generalisierungsgrad zivilisationstheoretische, kulturanthropologische oder sozialphilosophische Überlegungen anstellen, tragen sie für die Auslegung spezifischer biblischer Überlieferungen

---

<sup>8</sup> Siehe auch die Definitionen und Unterscheidungen, die vorgenommen werden, in: Walter Dietrich, Moisés Mayordomo in Zusammenarbeit mit Claudia Henne-Einsele und einem studentischen Autorenteam: *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel*, Zürich, 2005, 11–16. In diesem Buch findet sich eine Fülle weiterer Literaturangaben.

<sup>9</sup> Siehe dazu die Übersicht, in: Martin Zimmermann: *Zur Deutung von Gewaltdarstellungen*, in: ders. (Hg.): *Extreme Formen von Gewalt in Bild und Text des Altertums*, München 2009, 24–32.

wenig aus. Dass Gewalt eine allgemeinmenschliche «traurige Kulturkonstante»<sup>10</sup> ist, lässt sich kaum bestreiten. Die theologisch wichtige Frage ist, wie diese Kulturkonstante zum christlichen Gottesglauben steht. Der Weg zur Beantwortung dieser Frage führt über eine genaue Betrachtung der biblischen Überlieferungen, die von Anordnung und Ausübung von Gewalt sprechen. Dies soll im Folgenden exemplarisch im Blick auf die drei genannten Kontexte geschehen. Dabei ist zu beachten, dass es nicht einfach um die Deutung von Gewalt, sondern immer auch um die Deutung von *Gewaltdarstellungen* geht. Der Inhalt der Erzählung (also der Gewalt-handlung) kann nicht unter Absehung von der stilisierten literarischen Form interpretiert werden, in der sie überliefert ist.

#### 4.1 Literarische Kontextualisierung

Die biblischen Gewalttexte stehen nicht für sich, sondern sind Teil von literarischen Zusammenhängen. Sowohl die Texte als solche als auch die literarischen Zusammenhänge, in die sie eingebunden sind, wurden nach bestimmten Formvorlagen gestaltet und folgen einer bestimmten narrativen und dramaturgischen Logik. Es sind nicht einfach informative Texte, sondern performative Inszenierungen, die Einfluss auf die Einstellungen ihrer Hörerinnen und Hörer bzw. Leserinnen und Leser nehmen wollen. Deshalb ist es wichtig, diese in evokativer Absicht vorgenommenen Formatierungen beim Verstehen und bei der Auslegung in Rechnung zu stellen. Das führt zur Unterscheidung zwischen der Realität des Erzählten und der Narration (bzw. Dramaturgie). Die Narration mag sich auf ein historisches Geschehen beziehen. Indem sie dieses Geschehen erzählt, bildet sie aber nicht einfach dessen Ereignisfolge ab, sondern sie folgt einer eigenen Narrationslogik, wählt bestimmte Darstellungsformen und sie ist geleitet von einer Aussageabsicht. Die Aussageabsicht und die Wirkung der Erzählung sind nicht von deren historischem Wahrheitsgehalt abhängig.

Diese ästhetische Differenz zwischen der Realität des Erzählten und der Erzählung, in diesem Fall: zwischen der realen Gewalt und narrativen *Gewaltdarstellung*, begegnet analog in Filmen und Romanen. Manche dieser

---

<sup>10</sup> Dietrich u. a.: Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel (siehe Anm. 8), 24. Auch die auf René Girard bezogenen Arbeiten von Raymund Schwager und Józef Niewiadomski gehen in diese Richtung.

Darstellungen sind dabei bemüht, die Differenz so klein wie möglich zu machen, indem sie die Handlung möglichst realistisch erscheinen lassen und sich den Anschein des Dokumentarischen geben, während andere auch ganz unrealistische Szenen darstellen, um die Heldenhaftigkeit der Protagonisten noch zu steigern. Auch wenn die Zuschauerinnen der Filme und die Leser der Texte wissen, dass es sich dabei um irrealer Übertreibungen handelt, so bestaunen sie doch das *role-model* der Heldenfigur. Aber jede Erzählung – so realistisch sie sich auch geben mag – ist eine Stilisierung, die bestimmten Konventionen eines Genres folgt. Faktualität und Fiktionalität sind nicht klar zu unterscheiden, denn in die Darstellung der Fakten fließt immer die Fiktion (von lat.  *fingere*  = erdichten, erdenken) des Autors mit ein.

Die biblischen Gewaltdarstellungen sind zunächst narratologisch zu interpretieren: als *erzählte* Gewalt. In der Erzählung fließen historische Erinnerungen, gegenwärtige Erfahrungen, Ausmalungen der Phantasie und stilistische Formvorlagen zusammen. Das gilt auch, wenn sich die Erzählung auf wahre Begebenheiten bezieht und im Stil des historischen Berichts beschrieben ist. Es handelt sich um eine sprachlich-mediale Inszenierung. Kurz gesagt: Die Gewaltdarstellungen sind Literatur.

Diese Sicht hat Auswirkungen auf die Auslegung der Texte. Im Vordergrund der Interpretation steht nun nicht mehr die Frage, wie es zu den berichteten Ereignissen kommen konnte, sondern wie die Erzählung strukturiert ist, worin ihre Aussageabsicht besteht und wie diese Absicht in der literarischen Gestaltung zur Geltung gebracht wird. Sprachanalytische, literatur- und medienwissenschaftliche Methoden sind geeignete Deuteansätze. Man darf Erzählungen nicht nur nach ihrem Inhalt befragen, sondern muss auch die Wirkung, die damit erzielt werden soll, in Rechnung stellen, und schließlich fragen, worin die in bestimmten Rezeptionskontexten tatsächlich erzielte Wirkung bestand. Erzählungen sind immer in kommunikative Kontexte eingebunden. Aus solchen Kontexten heraus sind sie entstanden, in solchen Kontexten wurden sie überliefert und dabei immer neu angeeignet und in solchen Kontexten werden sie heute ausgelegt. Die Interpretation, die einer Erzählung in der Rezeption gegeben wird, kann von der Intention, die zu ihrer Produktion geführt hat, sehr verschieden sein, wobei sich diese Intention oft nur vermuten lässt. Fiktive Gewaltdarstellungen können gebildet worden sein, um erlittene Gewalt zu verarbeiten. Sie können aber dazu herangezogen werden,

um zu realen Gewalttaten aufzurufen und diese zu legitimieren. Das betrifft etwa die weithin unhistorischen Landnahmeerzählungen, aus denen bis heute ein geistiges Schwert geschmiedet werden kann (→ 1.5).

Nach Norbert Lohfink sollten die Landnahmeerzählungen als militante Rhetorik verstanden werden, mit der man in der Königszeit Israels die eigene Vergangenheit idealisierend darstellte. Der historische Hintergrund besteht in einem Bedrohungsszenarium: Die assyrische Militärmacht ist im Begriff, Israel zu kolonisieren. Der Propaganda dieser Okkupanten wird die Erzählung von der Landnahme entgegengesetzt. Damit soll die Widerstandskraft gestärkt werden. Die Erzählung ist also nicht als religiöse Verherrlichung von realen Ereignissen in der Vergangenheit zu verstehen, sondern als eine fiktionale Nationalgeschichtsschreibung, die in der Gegenwart die Identität des Volkes Israel sichern will.<sup>11</sup>

Zahlreiche Texte im AT und NT sprechen Diffamierungen aus, fordern zu Diskriminierungen auf und nehmen Demütigungen und Ausgrenzungen vor.<sup>12</sup> Auch wenn dort nicht von Gewalthandlungen erzählt wird, so konnten und können sie doch den Boden bereiten für die Anwendung psychischer, sozialer und physischer Gewalt. Dabei werden literarische Stilmittel der Polemik eingesetzt, die in der Rezeption dieser Texte aufgegriffen und im Sinne einer «Nachahmungshermeneutik» zur Handlungsorientierung werden können.

Sicher sind die Texte nicht für jedwede Rezeption verantwortlich zu machen. Sie konnten ideologisch instrumentalisiert werden, wie es mit dem *compelle intrare* aus dem Gleichnis vom Großen Gastmahl (Lk 14,23) geschehen ist, das zur Begründung von Zwangstaufen verwendet wurde (→ 1.6.4). Doch gibt es keinen Gebrauch, der nicht in irgendeiner Weise an den Inhalt und/oder an die Aussageabsicht der Quellen anknüpft. Nur Texte, die als dafür geeignet angesehen werden, lassen sich zur Legitimation von Gewalt in Anspruch nehmen. Die Grenze zwischen Gebrauch und Missbrauch wird von den Betrachtern der Rezeptionsgeschichte unterschiedlich bestimmt werden.

---

<sup>11</sup> Norbert Lohfink: Die Schichten des Pentateuch und der Krieg, in: ders. (Hg.): Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, Freiburg i. Br. 1983, 51–111, bes. 65–75.

<sup>12</sup> Siehe dazu etwa: Oda Wischmeyer, Lorenzo Scornaienchi (Hg.): Polemik in der frühchristlichen Literatur. Texte und Kontexte, Berlin, New York 2011.

Als sehr fruchtbar erweist sich die Anwendung der neueren Methoden der Narratologie<sup>13</sup> auf die Auslegung biblischer Texte.<sup>14</sup> Diese befragen die zu verstehende Erzählung nach ihren intertextuellen Bezügen und nach den kommunikativen Zusammenhängen, in die sie bei ihrer Entstehung, Überlieferung und Rezeption eingebettet sind. Die Sinnstiftung bei der Rezeption tritt in den Vordergrund gegenüber der Sinnerzeugung bei der Produktion. Der Sinn einer Erzählung hängt dabei vom (historisch geprägten) kulturellen Vorverständnis und den situationsbedingten Erfahrungen und Erwartungen der Autorinnen und Autoren, Tradentinnen und Tradenten und der Rezipientinnen und Rezipienten ab. Diesen «frame» bzw. dieses «script» gilt es in den Blick zu bekommen. Nach dem Verstehensrahmen ist der Verstehensprozess selbst von Interesse. Wie vollzieht sich dieser Prozess in seinen intellektuellen und emotionalen Dimensionen? Dabei ist der situative Kontext der Entstehung, Tradierung und

---

<sup>13</sup> Ich nenne einige Veröffentlichungen dazu: Matthias Aumüller (Hg.): *Narrativität als Begriff. Analysen und Anwendungsbeispiele zwischen philologischer und anthropologischer Orientierung*, Berlin 2012; Mieke Bal (Hg.): *Narrative Theory. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, London 2011; Mark Currie: *Postmodern Narrative Theory*, Basingstoke, Hants 2011; Greta Olson (Hg.): *Current Trends in Narratology*, Berlin 2011; Wolf Schmid: *Narratology. An Introduction*, Berlin 2010; Mieke Bal: *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*, Toronto 2009; Peter Hühn u. a. (Hg.): *Handbook of Narratology*, Berlin 2009; Matías Martínez, Michael Scheffel: *Einführung in die Erzähltheorie*, München 2009; Rick Altman: *A Theory of Narrative*, New York 2008; Monika Fludernik: *Erzähltheorie. Eine Einführung*, Darmstadt 2008; Silke Lahn, Jan Christoph Meister: *Einführung in die Erzähltextanalyse*, Stuttgart 2008; D. Francois Tolmie: *Narratology and Biblical Narratives. A Practical Guide*, Eugene, OR 2012; Kent Puckett: *Narrative Theory. A Critical Introduction*, Cambridge 2016; Matías Martínez: *Erzählen. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2017; Ilse Müllner, Barbara Schmitz (Hg.): *Perspektiven. Biblische Texte und Narratologie*, Stuttgart 2018.

<sup>14</sup> Exemplarisch: Stefan Ark Nitsche, Helmut Utzschneider: *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*, Gütersloh 2001; Sönke Finnern: *Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28*, Tübingen 2010. Die Studie von Finnern gibt einen ausgezeichneten Überblick über «Theorie und Methode der Erzählanalyse» (23–245) und beschreibt die «Praxis der Erzählanalyse» (247–437).

Rezeption wichtig, der von strukturalistischen Analysen weitgehend ausgeblendet worden ist. Besonders die postkolonial geprägten Narratologien betonen diesen Aspekt und beziehen damit die historisch-kritische Forschung mit ein. Sie fragen auch nach den Machtstrukturen, die in der Erzählung und durch sie (in der Rezeption) reproduziert werden.

Eine Erzählung kann in fünf Schritten analysiert werden, zu denen ich einige (wenige) Leitfragen nenne:<sup>15</sup>

- Die Analyse des sozio-kulturellen «settings» der Erzählung: Wie wird dieser Kontext in der Erzählung selbst charakterisiert und qualifiziert? Was ist über die «Welt» bekannt, in der sie spielt?
- Die Untersuchung des «plots», des Handlungsablaufs: Wie wird der Schauplatz der Erzählhandlung beschrieben; welche Situationsumstände sind benannt; welche werden besonders hervorgehoben?
- Die Betrachtung der Figuren: Wie sind sie charakterisiert? In welchen Beziehungen stehen sie zueinander? In welcher Weise sind sie an der beschriebenen Handlung beteiligt?
- Die Analyse der Erzählperspektive: Ist die Erzählung in der Beobachter- oder in der Beteiligtenperspektive verfasst? Kennt die Autorin bzw. der Autor die Gedanken, Gefühle und Intentionen der Handelnden?
- Die Rezeptionsanalyse: In welches Verhältnis erfahren sich die Rezipienten zur Erzählhandlung gesetzt? Wie werden sie angesprochen? Welche Gefühle, Deutungen und Handlungsorientierungen will die Erzählung bei ihnen auslösen? Wie wird sie rezipiert?

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieses Beitrags biblische Erzählungen einer genauen narratologischen Untersuchung zu unterziehen und doch soll die Fruchtbarkeit, wenn nicht gar die Notwendigkeit einer solchen Untersuchung hier festgehalten und exemplarisch demonstriert werden. Ich gehe dazu im Folgenden etwas näher auf die erste Gewaltdarstellung der Bibel ein: die Erzählung vom Mord des Kain an seinem Bruder Abel.<sup>16</sup> Von hier aus stelle ich dann allgemeinere Überlegungen zur Deutung biblischer Gewalttexte an.

---

<sup>15</sup> Ich lehne mich in dieser Darstellung an Finfern an (siehe Anm. 14).

<sup>16</sup> Siehe dazu: Walter Dietrich, Christian Link: *Die dunklen Seiten Gottes*, Münster 2013, 152f.; Dietrich u. a.: *Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel* (siehe Anm. 8), 28–32 (dort weitere Lit.).

Die Erzählung von Kain und Abel in Gen 4 spricht nicht von göttlicher, sondern von zwischenmenschlicher Gewalt. Ich deute sie in Analogie zu einem literarisch präsentierten Kriminalfall: Gott ist in diesen Mordfall insofern verstrickt, als er durch seine Bevorzugung von Abels Opfer Kain zu dieser Tat gereizt hat. Er hat also – so würde der Kommissar sagen – das Tatmotiv geliefert, weil er die Frustration verursachte, aus der dann Aggression geworden ist. Auf den zweiten Blick aber bleibt – wie in einem guten Krimi – die Frage offen, ob der Akteur im Hintergrund wirklich einen Akt der Zurücksetzung vollzogen hat oder ob Kain sich nur zurückgesetzt gefühlt hat, ob es sich also um eine reale (objektive) oder um eine eingebildete (subjektive) Zurücksetzung handelt.

Die Aussage, Gott habe das von einem Menschen dargebrachte Opfer angenommen oder nicht angenommen, lässt sich im Kontext des biblischen Gottesdenkens als *modus loquendi* für eine bestimmte theologische Lebensdeutung verstehen: als Ausdruck eines *sylogismus practicus*, bei dem ein Mensch vom Erfolg oder Misserfolg, der ihm in bestimmten Lebenssituationen zuteilgeworden ist, auf sein Gesegnetsein oder Nichtgesegnetsein durch Gott zurückschließt. Der Erfolgreiche, der sich von Gott gesegnet weiß, bringt diese Erfahrung zum Ausdruck, indem er davon spricht, dass Gott sein Opfer angenommen habe. Der Erfolglose verarbeitet diese Erfahrung, indem er sie auf die Nichterwählung durch Gott zurückführt und sich selbst damit entlastet.

Damit wird allerdings der Neid des Erfolglosen auf den Erfolgreichen nicht entschärft, sondern theologisch noch potenziert. Kain findet darin das Motiv zum Brudermord, für den er indirekt Gott verantwortlich macht. So kann man diese Erzählung auch deuten als Darstellung einer Inanspruchnahme Gottes zur nachträglichen Rechtfertigung von Gewalt.

Die Antwort auf die Frage, ob die Erzählung von Kain und Abel von einer wirklichen Benachteiligung Kains durch Gott spricht, oder ob sie die theologische Lebensdeutung der literarischen Figur Kains darstellen will (der seine Erfolglosigkeit auf die Vorenthaltung des Segens zurückführt und damit Gott dafür verantwortlich macht), hängt davon ab, wie man die Erzählperspektive deutet. Ist es eine personale Erzählperspektive, die das Geschehen vom Erfahrungsstandpunkt Kains aus schildert, so dass das Erzählte eine idealtypische Lebenserfahrung wiedergibt, die dann wieder gewissermaßen psychologisch gedeutet werden könnte und müsste? Oder wird auktorial aus der Sicht eines allwissenden Beobachters erzählt, der

Einblick in das Erwählungshandeln Gottes genommen zu haben beansprucht?

Die Deutung dieses Textes hängt maßgeblich davon ab, wie man seine literarische Form bzw. seine Gattung beurteilt. Bei der Geschichte von Kain und Abel handelt es sich bekanntlich nicht um einen historischen Bericht, der von einer bestimmten Begebenheit erzählt, die sich so ereignet hat – also von einem individuellen Mord –, sondern um eine mythisch-ätiologische Erzählung, die menschliche Urerfahrungen thematisiert und ihre Gründe und Folgen beleuchtet: die Urerfahrung der Eifersucht, des Sich-zurückgesetzt-Fühlens, der Aggression, die aus dieser Frustration entsteht, dann aber auch des Lebens auf der Flucht, der Vergewaltigung der Arbeit auf dem Feld. Die Erzählung ist das Medium für diese fundamentalanthropologischen Lebensdeutungen. Ihr Sinn liegt nicht in dem, was der Text auf der Sachebene sagt, sondern in dem, was er mit dem Gesagten verstehen lehren will, also nicht im *sensus historicus*, sondern im *sensus theologicus* und *anthropologicus*.

Die Erzählung bringt die Gewaltneigung, die in der Natur des Menschen liegt, zur Sprache – als etwas, was nicht sein soll, aber ist. Diese Gewaltneigung – so kann man die Aussage der Erzählung deuten – ist allerdings nicht ursprünglich in der *conditio humana* und damit im Schöpferwillen Gottes verankert. Sie resultiert aus der gestörten Einheit mit Gott, woraus sich destruktive Folgen für die zwischenmenschlichen Beziehungen ergeben. Gewalt gehört nicht zur Schöpfung Gottes, sondern entsteht aus der Entfremdung zwischen Gott und Mensch, theologisch: aus der Sünde. Kurz vor dem Brudermord ermahnt Gott den Kain noch: «Beherrsche die Sünde» (Gen 4,7). Der Mord ist der Verstoß gegen dieses Gebot. Die Erzählung lässt keinen Zweifel daran, dass die Gewalt nicht von Gott gewollt ist. Damit transzendiert sie den Erfahrungsstandpunkt Kains.

Die Pointe der Geschichte liegt in der Beschreibung des auf den Mord folgenden Handelns Gottes: Gott verfährt nicht nach der Regel von Ex 21,12: «Wer einen Menschen schlägt, so dass er stirbt, der muss unbedingt getötet werden.»<sup>17</sup> Vielmehr straft er die Sünde, aber schützt den Sünder vor Rache, indem er Kain mit dem Kainszeichen versieht (Gen 4,15). Damit wird die weitere Gewaltspirale unterbrochen, ohne das geschehene Unrecht ungesühnt zu lassen. Kains Strafe besteht darin, dass

---

<sup>17</sup> Vgl. Gen 9,5.

seine Arbeit auf dem Acker ohne Ertrag bleibt und er als ständig bedrohter Flüchtling leben muss. Mit dieser Bestrafung ist der Gerechtigkeit Genüge getan und kein Mensch hat fortan das Recht, selbst Gewalt an Kain auszuüben. So kann Kain zum Gründer einer Stadt werden. Der Mörder schafft eine Zivilisation, in der Gewalt zivilisiert wird.

Die Deutung der Erzählung hängt somit wesentlich von der Bestimmung ihrer literarischen Form ab und diese Bestimmung hängt wiederum vom literarischen Kontext ab, in dem sie steht. Gen 4 steht im Zusammenhang der sogenannten Urgeschichten, die nicht historische Ereignisse wiedergeben, sondern Urerfahrungen des Menschseins in der Perspektive des Gottesglaubens zur Darstellung bringen wollen. Diese gehen vom Faktischen aus und führen es zurück auf einen Ursprung. In diesem Fall ist der Ausgangspunkt die Erfahrung zwischenmenschlicher Gewalt und die Frage, wie es je dazu kommen konnte. Als Antwort wird die Geschichte von einem Urmord erzählt, dem «Urbild millionenfachen Mordens in der Menschheitsgeschichte»<sup>18</sup>. In den Urgeschichten der Bibel werden Grunderfahrungen des Menschseins auf ihren Grund hin transparent gemacht. Es wird beschrieben, warum das menschliche Leben so ist, wie es ist; wie es kommt, dass Arbeit fruchtlos bleibt und Menschen auf der Flucht sind; wie es kommt, dass es Gewalt zwischen Menschen, sogar zwischen Brüdern gibt. Das heißt aber nicht, dass dieses Faktische damit legitimiert wäre. Der Schluss von der Herleitung des Faktischen auf die Behauptung der Normativität des Faktischen ist logisch wie exegetisch ein Fehlschluss.

Dass man Erzählungen immer auch pragmatisch von ihrer Funktion her verstehen muss, betrifft nicht nur die mythischen, sondern auch die historischen Gewaltdarstellungen. Gewaltretorik ist in der altorientalischen Literatur auch ein Stilmittel, um die Macht eines früheren Herrschers darzustellen und ihn – und damit die eigene Vergangenheit – zu glorifizieren und in dieser Geschichtskonstruktion ein Gegenbild gegen die gegenwärtig erfahrene Ohnmacht aufzubauen. Das Prahlens mit den blutigen Großtaten von Helden zieht sich durch die Kulturgeschichte der ganzen Menschheit. Tutanchamun wurde in Ägypten immer wieder als

---

<sup>18</sup> Dietrich, Link: Die dunklen Seiten Gottes (siehe Anm. 16), 152. Siehe dazu auch: Rainer Kessler: «Die Erde war voller Gewalt» (Gen 6,11.13). Paradigmatische Gewaltverarbeitung in der biblischen Urgeschichte, in: ders.: Gotteserdung. Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2006, 41–54.

Krieger auf dem Streitwagen dargestellt, der viele Feinde getötet hat. Ägyptologische Geschichtsforschung hält es demgegenüber für wahrscheinlich, dass er nie auf einem Schlachtfeld gekämpft hat. Die Erzählrhetorik folgt oft ihrer eigenen Darstellungslogik und schert sich dabei wenig um die real existierende Wirklichkeit. Ohnmachtserfahrungen und Machtphantasien schaffen sich ihre Narrationen und die wiederum gehen ein in die Bildung der kollektiven Identität. Man muss diese Texte auch als retrospektive narrative Identitätskonstruktionen verstehen.

Die Gewalttexte bringen immer auch das kulturelle kollektive Selbstbewusstsein ihrer Autoren und Tradenten zum Ausdruck. Sie nehmen die Vergangenheit in Anspruch und relativieren damit Defizienzerfahrungen in der Gegenwart. Jan Assmann spricht in diesem Zusammenhang von der «Mythomotorik der Erinnerung»<sup>19</sup>: Die Erzählung von einer goldenen Vergangenheit stellt nicht selten die kontrapräsentische «Erinnerung an Widerstand»<sup>20</sup> dar.

Erzählungen wie die von der grausamen Zerstörung Hazors in Jos 11<sup>21</sup> – die ja oft erst Jahrhunderte nach dem beschriebenen Ereignis niedergeschrieben wurden – sind Projektionsflächen zur Kompensation eigener Demütigungserfahrungen.

Viele der grausamen Landnahmeerzählungen lassen sich als Resultat solcher Rückprojektions- und Kompensationsprozesse im Kontext gegenwärtiger Herausforderungen (s. o.) deuten. Man darf die Brutalität des Erzählten nicht für ein Abbild der Realität halten, sondern muss immer fragen, was ihre narrative und soziale Funktion ist. Was soll mit dem Erzählten bei den Rezipienten bewirkt werden? Manche der Texte sind schlicht literarische Propaganda, die Ereignisse der Vorzeit glorifizieren, um Gewalterfahrung in der Gegenwart zu verarbeiten und die Widerstandskraft zu stärken. «In Zeiten schwerer Bedrängnis und Verfolgung macht man sich Mut, indem man sich in den Heldentaten der Vorfahren spiegelt.»<sup>22</sup>

Ich stelle noch einmal die Parallele zwischen der literarischen Betrachtung biblischer Gewaltdarstellungen und aktuellen Kriminalromanen und

---

<sup>19</sup> Jan Assmann: Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1997, 78–86.

<sup>20</sup> A. a. O., 83.

<sup>21</sup> Ernst Axel Knauf: Josua, Zürich 2008, 110–116.

<sup>22</sup> Wolfgang Herrmann: Gott und Gewalt. Vier Perspektiven, in: Deutsches Pfarrerberblatt 101, 2001, 627–633, 632.

Actionfilmen her. In vielen dieser Inszenierungen kommt der mit Gewalt errungene Sieg des Guten und Gerechten über das Böse zur Darstellung. Der Held geht dabei über Leichen, ohne je dafür belangt zu werden. Die gerechte Sache, für die er kämpft, rechtfertigt diesen Blutzoll der Statisten. Die Erzählung von der Zerstörung Hazors scheint in dieser Beziehung vergleichbar zu sein.

In der wissenschaftlichen Diskussion um die Wirkung medialer Gewaltdarstellungen (Medienwirkungsforschung) wird immer wieder darauf verwiesen, dass diese die Funktion haben, eigene Gewaltphantasien auf die Figur des Roman- oder Filmhelden zu übertragen und damit zu entschärfen. Die Gegner dieser «Katharsistheorie» weisen demgegenüber darauf hin, dass sie auch das Gegenteil bewirken, also zur Nachahmung reizen können («Stimulationstheorie»)<sup>23</sup> Im Blick auf die Inanspruchnahme biblischer Gewalttexte für die Legitimation von Gewalthandlungen wurde diese Möglichkeit oben bereits eingeräumt.

## 4.2 Historische Kontextualisierung

Die Gefahr der literarischen Deutung liegt in der Ästhetisierung der Texte, bei der zum einen die in sie eingeflossenen Leidenserfahrungen nur noch mittelbar – im Medium von Erzählungen – zur Sprache kommen, und zum anderen die in ihnen liegenden Gewaltpotenziale unterschätzt werden. Um dieser Gefahr zu entgehen, müssen vor allem die Texte, die von Gott ein gewaltsames Handeln erbitten oder die davon erzählen, dass Gott ein solches Handeln gebietet oder vollzieht, auf ihren «Sitz im Leben» hin befragt werden. Es artikulieren sich in diesen Texten Erfahrungen von Unterdrückung und Ohnmacht, verzweifelte Schreie nach Gerechtigkeit und Rachephantasien. Es ist wichtig, sich bei der Lektüre dieser Texte vor Augen zu halten, dass sie aus einer Position der erlittenen Gewalt und im Gefühl ohnmächtiger Hilflosigkeit geschrieben sind. Vor dem Hintergrund der Erfahrung, dem Unrecht nichts entgegensetzen zu können, wird

---

<sup>23</sup> Siehe dazu: Michael Kunczik, Astrid Zipfel: Gewalt und Medien. Ein Studienhandbuch, Köln 52006; Georg Joachim Schmitt: Die Allmacht des Blickes. Die Debatte um Mediengewalt im zeitgenössischen Film, Köln 2001.

Gott als mächtiger und gerechter Richter angerufen. Die Vergegenwärtigung des Entstehungshintergrunds der Texte ist nicht nur für ihre Auslegung, sondern auch für ihren Einsatz in der kirchlichen Praxis wichtig.

Besonders im Blick auf die sogenannten Rache psalmen ist die historische Kontextualisierung von Bedeutung. In Ps 94 heißt es:

«Gott der Rache, Herr, Gott der Rache, erscheine. Erhebe dich, Richter der Erde, vergilt den Stolzen ihr Tun. Wie lange sollen die Frevler, Herr, wie lange sollen die Frevler frohlocken? Sie geifern, reden frech daher, es brüsten sich alle Übeltäter. Dein Volk, Herr, zermalmen sie, und dein Erbe bedrücken sie. Witwe und Fremdling töten sie, und sie ermorden die Waisen, und sie sagen: Der Herr sieht es nicht, der Gott Jakobs merkt es nicht. [...] Er vergilt ihnen ihren Frevel, und er vernichtet sie durch ihre eigene Bosheit, es vernichtet sie der Herr, unser Gott» (Ps 94,1–7.23).<sup>24</sup>

Der Erfahrungshintergrund wird klar benannt: Das eigene Volk ist Opfer brutaler Übergriffe geworden: Witwen, Fremde und Waisen, also die Schwächsten, sind umgebracht worden. Die Täter triumphieren über die Opfer und niemand kann dem bösen Treiben Einhalt gebieten. Die Gewalt scheint das Recht besiegt zu haben. Einzig Gott vermag mit starker Hand noch Recht zu schaffen. Auf ihm ruht alle Hoffnung. «Gott ist der Fels meiner Zuflucht», heißt es in Ps 94,22. So sind die Rache psalmen ebenso Verzweiflungs- wie Hoffnungstexte.

Wo dieser Erfahrungshintergrund bei der Auslegung der Texte nicht mitbedacht wird, müssen diese als moralisch anstößig erscheinen. Wo Menschen aber in solche Situationen kommen, indem sie etwa miterleben müssen, wie ihre Angehörigen Opfer von Kriegsverbrechen werden, können sie in diesen Texten eine Sprache für ihre sprachlos machenden Erfahrungen finden. Es ist dies ein wichtiger Schritt heraus aus der Apathie der Traumatisierung. «Wäre der Herr nicht meine Hilfe, wohnte ich schon im Lande des Schweigens», heißt es in Ps 94,17. Insofern haben diese Texte eine therapeutische Funktion.

In einer Predigt zu diesem Psalm – gehalten von einem Pfarrer, der den Völkermord in Ruanda erlebt hat – findet sich der Satz:

---

<sup>24</sup> Siehe dazu: Klaus Seybold: Die Psalmen, Tübingen 1996, 371ff.; Frank-Lothar Hossfeld: Psalm 94, in: ders., Erich Zenger: Psalmen 51–100 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2000, 650–658; Bernd Janowski: Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2009, 125–133.

«Dies ist ein Text für einen Leidenden, einen zutiefst Gedemütigten. Der, dem es gut geht, hat sicher kein Recht, so zu sprechen. Es geht nicht darum, dass jemand seinen latenten Sadismus nun auf einmal mit biblischen Worten artikulieren könnte! Nur die extreme Not legitimiert so einen Text. Aber für diese Not kann so ein Text bisweilen die letzte Zuflucht sein, die letzte Sprachhilfe, die den Leidenden überhaupt noch erreicht!»<sup>25</sup>

Würde man die Rachepsalmen als kontextlose, allgemeingültige Aussagen über das Wesen Gottes verstehen, dann wäre Gott zu einem rachsüchtigen Dämon mutiert. Demgegenüber ist der Situationsbezug bewusstzuhalten: Sie appellieren in einer bestimmten Situation an die Gerechtigkeit, Macht und Barmherzigkeit Gottes. «Erbarme Dich unser», ist die zentrale Bitte im Hintergrund. Erbarmen besteht aber nicht einfach im Verbinden der geschlagenen Wunden, sondern in der Wiederherstellung des Rechts. «Zur Gerechtigkeit wird zurückkehren das Recht», heißt es in Ps 94,15.

Über die therapeutische Funktion hinaus kann man den Rachepsalmen auch die Funktion der Gewalt*prävention* zuschreiben. Indem die Beter dieser Psalmen darauf bestehen, dass Rache als Wiederherstellung von Gerechtigkeit allein Gottes Sache ist, unterbrechen sie den Mechanismus von Gewalt und Gegengewalt. «Mein ist die Rache» (Dtn 32,35). Gott besitzt das Gewaltmonopol. Deshalb hat kein Mensch das Recht, erlittenes Unrecht durch Gewaltanwendung auszugleichen. Selbstjustiz würde immer nur neue Gewalt erzeugen. Als Visionen verzweifelter Hoffnung auf die Macht Gottes stellen die meisten der Gewalterzählungen keine Handlungsaufforderungen dar. Sie wollen nicht zu Gewaltanwendung aufrufen und eine Praxisanleitung dafür bieten, sondern Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeitshandeln wecken. Man darf sie also nicht im Sinne einer «Nachahmungshermeneutik»<sup>26</sup> auslegen. Stattdessen soll diese Spirale durchbrochen werden, indem das Böse durch Gutes besiegt wird – und zwar durch Gutes, das an den Feinden getan wird. Die Rachepsalmen rufen nicht zur Rache auf, sondern zum Vertrauen auf Gottes gerechtigkeitsschaffendes

---

<sup>25</sup> Jörg Zimmermann: Predigt zu Psalm 94 – Die «Rachepsalmen», gehalten am 15.01.2006 in der Thomaskirche Bonn-Röttgen, (<https://docplayer.org/70402950-Pfarrer-joerg-zimmermann-thomaskirche-bonn-roettgen-predigt-zu-psalm-94-die-rachepsalmen-am.html>, 21.02.2023).

<sup>26</sup> Otmar Fuchs: «Alles ist zu unserer Belehrung geschrieben» (Röm 15,4) – auch die biblischen Gewalttexte?, in: Bibel und Kirche 66, 3/2011, 129–137, bes. 134f.

Handeln. Auf diese Weise verhindern sie die neue Selbstentzündung der Gewalt, so dass aus Opfern nicht wieder Täter werden.

Paulus verpflichtet die bedrängten Christen in Rom auf Gewaltlosigkeit und zitiert dazu das Wort aus Dtn 32,35:

«Übt nicht selber Rache [...], sondern gebt dem Zorn Gottes Raum! Denn es steht geschrieben: Mein ist die Rache, ich werde Vergeltung üben, spricht der Herr. Vielmehr: Wenn dein Feind Hunger hat, gib ihm zu essen; wenn er Durst hat, gib ihm zu trinken. [...] Lass dich vom Bösen nicht besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute.» (Röm 12,19–21)

Das ist der Schlüsseltext zum hier verhandelten Thema.

Ich halte fest: Die Gewalttexte stellen oft dar, was war und ist – also die aus früherer Zeit erinnerte und zur Entstehungszeit der Texte erlittene Gewalt. Diese Erfahrung treibt die Sehnsucht nach einem machtvollen Eingreifen Gottes hervor. Die verzweifelte Bitte, dass Gott mit starker Hand dreinschlagen möge, und die erzählten Erinnerungen an seine früheren Machttaten sind aufeinander bezogen. Die Erinnerung begründet die Hoffnung. Versteht man die Erzählung nicht primär von der Oberfläche des erzählten Geschehens, sondern von ihrer erzählerischen Funktion im historischen Kontext her, dann gibt sie sich als narrative Vergewisserung der Stärke Gottes zu verstehen. Und auf diese Stärke setzen die Schwachen ihre Hoffnung. Von Gott wird die Anwendung von Gegengewalt erhofft, um damit Gerechtigkeit zu schaffen, Rettung zu bewirken und Schutz zu gewähren. Manche Texte malen ein solches Eingreifen aus – sei es im Perfektum oder im Futurum.

Anders geartet ist die brutale Erzählung, die von einer unverhältnismäßigen Racheaktion handelt, bei der (in der hebräischen Fassung) von einer Beauftragung durch Gott nicht die Rede ist. Im Buch Ester wird erzählt, wie ein persischer Hofbeamter alle Juden und Jüdinnen im Land umbringen lassen will. Die jüdische Prinzessin Ester hilft ihrem Onkel Mordochai den Plan aufzudecken, so dass er vereitelt werden kann. Daraufhin rächen sich die Juden und töten nicht nur den Initiator des Völkermords und seine zehn Söhne, sondern auch noch mindestens 75 000 weitere Menschen.

Auch für das Verständnis dieses Textes spielt der Blick in den historischen Entstehungshintergrund eine wichtige Rolle. Mit großer Wahrscheinlichkeit werden hier nicht historische Begebenheiten berichtet. Die Erzählung ist legendarischen Charakters. Bei der beschriebenen Gewaltorgie handelt es sich um die Gründungslegende des jüdischen Purimfestes.

Und doch sind auch hier wahrscheinlich Geschichtserfahrungen eingeflossen. Die Entstehung der Überlieferung wird in die Zeit der Diadochenkämpfe im 3. Jahrhundert v. Chr. datiert, in der es zu Judenverfolgungen kam. Man kann daher auch diese Erzählung als Verarbeitung einer Verfolgungserfahrung durch die historisierende Narration von Rache-, Befreiungs- und Herrschaftsphantasien verstehen.<sup>27</sup>

Auch für die Deutung des Schwertwortes Mt 10,34 ist die historische Lokalisierung von erheblicher Bedeutung. Ich beziehe mich im Folgenden auf eine Auslegung von Jürgen Ebach.<sup>28</sup> Ganz offensichtlich steht diese Aussage (wie auch Lk 22,36) in eklatanter Spannung zur Gesamtausrichtung der Verkündigung und Praxis Jesu, wie sie sich durch die theologisch geprägten Texte der Evangelien hindurch erkennen lässt. Dieser Befund legt es nahe, das überlieferte Wort nicht als authentisches Wort Jesu, sondern als Ausdruck der Erfahrung der Christen in der Zeit, in der das Matthäusevangelium entstanden ist, also um 80 n. Chr., zu deuten. Der Satz spricht dann nicht von der Absicht Jesu, sondern von der Erfahrung seiner Nachfolger in der dritten Generation, die Verfolgungen und Gewalt ausgesetzt waren. Es geht also auch in dem Schwertwort nicht um ausgeübte oder auszuübende, sondern um erlittene Gewalt: um die Erfahrung, Opfer von gewalttätigen Übergriffen geworden zu sein.

Bei der Deutung des Satzes kommt nun alles auf die Verbindung zwischen den Worten «ich bin gekommen» und «Schwert» an. Im griechischen Text wird diese Verbindung nicht hergestellt. Damit bleibt offen, ob sie final oder konsekutiv zu verstehen ist. Im finalen Sinn würde der Satz bedeuten: «Ich bin gekommen, *damit* ich das Schwert bringe.» Demnach wäre es das Ziel Jesu gewesen, Gewalt zu säen, was allerdings in keiner Weise zusammenstimmt mit seinem sonstigen Reden und Handeln. Im konsekutiven Sinn lautet die Aussage demgegenüber: «Wo ich auftrete bzw. eben: wo meine Anhänger in meinem Namen auftreten, ernten sie Unfrieden und Gewalt». Unfriede und Gewalt sind demnach die erlittene

---

<sup>27</sup> Harald-Martin Wahl: Das Buch Esther. Übersetzung und Kommentar, Berlin 2009; Helge Bezdol: Ester – eine Gewaltgeschichte. Die Gewaltdarstellungen in der hebräischen und griechischen Esterüberlieferung, Berlin, Boston 2023.

<sup>28</sup> Jürgen Ebach: Nicht den Frieden, sondern das Schwert!? Drängende Fragen an Texte, die von Gewalt sprechen, Ökumenischer Kirchentag, München 2010, [www.bibel-in-gerechter-sprache.de/wp-content/uploads/Ebach-OEKT2010\\_Gewalt.pdf](http://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/wp-content/uploads/Ebach-OEKT2010_Gewalt.pdf) (23.02.2023). Zum Thema insgesamt: ders.: Das Erbe der Gewalt. Eine biblische Realität und ihre Wirkungsgeschichte, Gütersloh 1980.

faktische Folge des Auftretens der Anhänger Jesu, Jahrzehnte nach seinem Tod. «[D]ie Gewalt wird nicht *propagiert*, sondern als *Erfahrung* wahrgenommen. Die Unterscheidung von Norm und Realität erweist sich für die biblischen Gewalttexte als grundlegend», schreibt Ebach.<sup>29</sup>

Um diese Deutung zu plausibilisieren, kann man wieder auf den literarischen Kontext zurückgreifen. Die unmittelbar auf das Schwertwort folgenden Aussagen weisen in die gleiche Sinnrichtung:

«Denn ich bin gekommen, einen Mann mit dem Vater zu entzweien und eine Tochter mit der Mutter und eine Schwiegertochter mit der Schwiegermutter; und zu Feinden werden dem Menschen die eigenen Hausgenossen.» (Mt 10,35f.).

Auch hier ist eine *Folge* der Christusnachfolge beschrieben, nicht deren *Ziel*.

Zum historischen Kontext gehört auch die kulturelle und religiöse Prägung der Geistes- und Lebenswelt. In der Zeit, als die neutestamentlichen Schriften entstanden, war diese bestimmt von einem starken Endzeitbewusstsein. Viele der Gewalttexte sind in diesem Zusammenhang zu sehen. Besonders in den apokalyptischen Passagen der Evangelien und in der Johannesapokalypse tritt dieser Hintergrund deutlich zu Tage, aber auch in den paulinischen Briefen und in anderen Schriften des NT kommt die Erwartung des nahen Endes zum Ausdruck.

---

<sup>29</sup> A. a. O. (Hervorhebungen J. E.). Diese Deutung ist allerdings nicht unproblematisch, denn «um zu» hat im Deutschen immer einen finalen, keinen konsekutiven Sinn. Man müsste die Auslegung Ebachs (wie eigentlich jede NT-Exegese) vom griechischen Text aus entwickeln. Der Infinitiv βαλεῖν (nach ἤλθον als Verb der Bewegung) legt eher eine finale Deutung nahe, lässt aber auch die konsekutive zu. Von daher sind dann auch zwei deutsche Übersetzungen möglich: die finale: «Ich bin gekommen, um zu werfen» und die konsekutive: «Ich bin gekommen, und als Folge davon warf ich». Zur Exegese dieses Verses siehe: Ulrich Luz: Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/2), Zürich u. a. 1990, 133–148. – Wichtig für die Deutung dieser Stelle ist auch die Einsicht, dass μάχαιρα kein Kriegsschwert, sondern ein Gerät zum Teilen bezeichnet. Es entzweit. In den apokalyptischen Vorstellungen ist das Entzweien von Familien ein typisches Zeichen für die Endzeit und genau davon handelt v.35: In diesem Kontext muss v.34 gelesen werden (a. a. O., 137–139).

Ich greife Jesu Rede über die Endzeit in Mt 24f. heraus. Darin findet sich das Gleichnis vom treuen und vom bösen Knecht (Mt 24,45–51).<sup>30</sup> Dem guten Knecht vertraut der wiederkommende Herr alle seine Güter an, den bösen Knecht aber lässt er in Stücke hauen. Dieser Text gibt seine Gattung als Gleichnis deutlich zu erkennen. Er ist von seiner Aussageabsicht her zu verstehen, also von der Haltung, die er bei den Adressatinnen und Adressaten wecken will: Diese sollen den wiederkommenden Herrn erwarten und gerecht handeln. Der treue Knecht erweist sich daran, dass er seinen Leuten zur rechten Zeit zu essen gibt, der böse Knecht daran, dass er die Ankunft seines Herrn nicht erwartet, seine Mitknechte schlägt und mit den Betrunkenen isst und trinkt.

Es ist dies eine Aufforderung zu rechtem Handeln in der Erwartung des kommenden Christus – untermauert mit einer drastischen Drohung, die ausgesprochen wird, um gerade nicht verwirklicht zu werden. Was in solchen Texten als endzeitliches Geschehen beschrieben wird, ist teilweise erlebte Realität in Israel nach dem Jahr 70 n. Chr., teilweise der Versuch, die erlahmende Naherwartung zu stärken, teilweise Ausdruck der Hoffnung, dass der wiederkommende Christus die auf ihn Wartenden und gerecht Handelnden belohnen wird. Mt 24 hat nicht primär eine konstative, sondern eine evokative Funktion. Das Gleichnis beschreibt nicht ein zukünftiges Ereignis, sondern appelliert an seine Leserinnen und Leser.

Zum historischen Kontext gehören auch die juridischen Regelungen und ethischen Standards. In Gen 9,6 ist der Grundsatz formuliert: «Wer das Blut eines Menschen vergießt, dessen Blut soll für den Wert des getöteten Menschen vergossen werden. Denn als Bild Gottes hat er den Menschen gemacht.» Die Forderung, eine Blutschuld durch Blutvergießen zu sühnen, ergibt sich demnach aus der Hochschätzung des Menschenlebens und diese wiederum gründet im Würdetitel der Gottebenbildlichkeit. Ziel dieser Vorschrift – wie auch des sogenannten Talionsprinzips «Auge für Auge, Zahn für Zahn» (Ex 21,24f. u. ö.) – ist es, Menschenleben zu schützen und im Fall der Schädigung oder Tötung von Menschen das Prinzip der Verhältnismäßigkeit walten zu lassen. Im damaligen Kontext hatte diese Regelung eine humanisierende Wirkung. Schon in der biblischen

---

<sup>30</sup> Siehe dazu: Peter Fiedler: *Das Matthäusevangelium* (ThKNT), Stuttgart 2006, 370f.; Joachim Gnilka: *Das Matthäusevangelium II* (HThKNT), Freiburg i. Br. u. a. 1988, 341–346; Ulrich Luz: *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK 1/3) Zürich u. a. 1997, 458–465.

Überlieferung selbst ist die Entwicklung der ethischen Urteilsbildung allerdings weitergegangen. In der Bergpredigt heißt es:

«Ihr habt gehört, dass gesagt wurde: Auge um Auge und Zahn um Zahn. Ich aber sage euch: Leistet dem, der Böses tut, keinen Widerstand! Nein! Wenn dich einer auf die rechte Backe schlägt, dann halte ihm auch die andere hin.» (Mt 5,38f.).

Wenn wir heute aus dem Würdetitel der Gottebenbildlichkeit des Menschen andere ethische Ableitungen vornehmen, als es in Gen 9,6 der Fall ist, so hat das seine Begründung auch darin, dass wir solche Stellen nicht isoliert von den sonstigen Aussagen des AT und NT lesen, sondern sie in einen Interpretationsrahmen stellen, der maßgeblich von einer Ethik des Gewaltverzichts bestimmt ist. Das will ich jetzt bedenken, wenn ich den theologischen Kontext thematisiere.

### 4.3 Theologische Kontextualisierung

Entscheidend für die Interpretation der biblischen Gewalttexte ist nicht nur der literarische und historische, sondern auch der theologische Zusammenhang, in dem diese stehen – und vor allem: in den sie bei der Auslegung gestellt werden. Damit ist wiederum auf die beiden schon genannten Kontexte verwiesen: den Entstehungs- und den Rezeptionskontext.

Blicken wir zunächst auf den Entstehungskontext. Israel stand in regem kulturellen und religiösen Austausch mit den Völkern des Alten Orients. Dort – wie auch in Israel – waren die Götter an ihr Volk gebunden. Von ihnen wurde erwartet, für das eigene Volk einzutreten, es zu schützen und mächtig zu machen. In Israel manifestiert sich dies in der Hoffnung auf die Ankunft des Messias als eines siegreichen Kriegsherrn, der das Volk Israel erhöhen und seine Feinde «zum Schemel seiner Füße legen» (Ps 110,1) würde – eine Formel, die Hebr 10,13 aufnimmt. Die Erwartung, dass Gott in Israel sein ewiges Reich (nicht nur in einem geistlichen, sondern auch im machtpolitischen Sinn) aufrichten werde, begegnet an vielen Stellen im AT (etwa Dan 7,27). Im Buch Daniel wird der politische Wiederaufstieg Israels verheißen. Im Hintergrund dürfte die enttäuschte Erwartung stehen, die man in Judas Makkabäus als messianischen Befreier gesetzt hatte. Diese Erwartung wurde dann auch Jesus entgegengebracht. Beim letzten, im NT erwähnten Zusammentreffen mit seinen Jüngern

wird Jesus gefragt: «Herr, wirst du noch in dieser Zeit deine Herrschaft wieder aufrichten für Israel?» (Apg 1,6). Jesus aber kündigt nicht ein politisches Wiedererstarken Israels an, sondern das Kommen des Heiligen Geistes. Die Messiaserwartung hat in der Anwendung auf Jesus also eine deutliche Korrektur erfahren. Für das AT hingegen gilt, dass die Erwartung eines machtvollen, auch mit Gewaltanwendung verbundenen Eingreifens Gottes eine Art religiöser Basisplausibilität darstellt. Nicht das Festhalten daran, sondern die Infragestellung war begründungsbedürftig.

Schauen wir nun in den Rezeptionskontext. Die theologische Auslegungsmatrix bestimmt sich von den «generativen Themen» (Paulo Freire) der biblischen Schriften und Schriftsammlungen her. Die Erhebung und Benennung solcher Leitmotive oder Grundtöne führt wohl nicht zu einer in sich spannungslosen «Biblischen Theologie», aber doch zu einer relativ konsistenten Bestimmung zentraler Inhalte des christlichen Glaubens. Einer dieser Inhalte besagt, dass Gewalt im o. g. Sinne der willentlichen Verletzung von Mitgeschöpfen nicht sein soll. Der «Grundton der Bibel [ist] [...] der Ton der Gewaltüberwindung, nicht der Gewaltverherrlichung»<sup>31</sup>. Zahlreiche biblische Texte bringen diesen Grund-Satz unmissverständlich und nachdrücklich zum Ausdruck. Sie können als Gegentexte gegen die «Gewalttexte» in Anspruch genommen werden. Mehr noch: Ihnen kann die Autorität zugeschrieben werden, den theologischen Bezugsrahmen zu bestimmen, in dem diese auszulegen sind.

Der theologische Auslegungskontext besteht also zum einen in den theologischen Axiomen einzelner biblischer Schriften bzw. des AT und NT insgesamt. Zum anderen besteht er im Bezugsrahmen der heutigen Auslegerinnen und Ausleger. Beides ist insofern ineinander verzahnt, als jeder Entwurf einer biblischen Theologie nicht unabhängig ist von den Präferenzen der heutigen Interpretinnen und Interpreten. Leben diese in einem kulturellen Kontext, in dem Gewalt als Mittel der Befreiung erfahren wurde – wie in Südafrika – so werden sie auch biblische Gewalttexte vermutlich theologisch anders beurteilen als Interpretinnen und Interpreten, die eine mitteleuropäische, von den Gewaltexzessen des 20. Jahrhunderts geprägte Perspektive einnehmen.

---

<sup>31</sup> Dietrich u. a.: Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel (siehe Anm. 8), 25.

Die theologische Deutung der Gewalttexte hängt dabei immer auch vom Verständnis dessen ab, was als Gewalt gedeutet wird (ist etwa die Prügelstrafe für ein Kind ein Gewaltakt oder ein nach Spr 13,24 gebotenes Erziehungsmittel?) und von der Bestimmung der Fälle legitimer Gewaltanwendung (wie Notwehr). Es macht einen erheblichen Unterschied, ob eine Selbstermächtigung zur Gewalt im eigenen Interesse stattfindet oder ob Gewalt zum Schutz, zur Befreiung oder Rettung anderer angewendet wird. Doch kann die Begründung, dass die Gewalt zum Wohl anderer angewendet wird, auch zur Legitimierung von Gewaltanwendung im eigenen Interesse instrumentalisiert werden.

Der theologische Bezugsrahmen, in dem biblische Gewalttexte ausgelegt werden, ist immer ein Konstrukt, das von bestimmten «impliziten Axiomen» (Dietrich Ritschl) aus eine relativ konsistente Bestimmung des Gottesverständnisses und der zentralen Inhalte der Christusbotschaft vornimmt, diese Bestimmung dann in bestimmten biblischen Texten in relativer Deutlichkeit ausgeprägt findet und diese Texte dann wiederum für theologisch normativ erklärt (so gerade geschehen, als ich Röm 12,19–21 als «Schlüsseltext» bezeichnet habe). Von dem so ausgewiesenen «Proprium» aus sind dann Zuordnungen und Abgrenzungen möglich – bis hin zur Sachkritik an bestimmten biblischen Texten und Vorstellungen. Ein solcher Selektions-, Synthetisierungs-, Zuordnungs- und Abgrenzungsprozess vollzieht sich innerhalb eines hermeneutischen Zirkels. Je nachdem, was als Zentrum bestimmt wird, bilden sich verschiedene Zirkel, die auch in Spannung zueinander treten können. Formatierungen des christlichen Glaubensdenkens etwa, die stark von apokalyptischen Motiven oder befreiungstheologischen Interessen geleitet sind, werden Gewalttexte anders «sehen» als solche, in deren Mitte ein pazifistisches Verständnis der Bergpredigt steht.

Damit tritt die Frage nach der inneren Mitte der biblischen Überlieferung in den Vordergrund. Diese liegt nicht in bestimmten abgrenzbaren Textkorpora, sondern in einem Bezugspunkt, auf den die Texte in sehr unterschiedlicher Weise verweisen. Es ist dies der *Christus praesens*. So ist die – für lutherisches Bibelverständnis charakteristische – Rede von der «Mitte der Schrift» bzw. vom «Evangelium im Evangelium» zu verstehen: weniger als Hervorhebung bestimmter Textpassagen und mehr als das «hinter» den Texten liegende exzentrische Zentrum der Vergegenwärtigung Gottes in Christus. Von hier aus ergibt sich die weitere Frage, wodurch dieses Zentrum bestimmt ist. Wofür steht Christus? Was ist der

«Christusinhalt» als Materialprinzip des christlichen Glaubens? Diese Frage lässt sich wieder nur im Rückgriff auf biblische Überlieferungen beantworten, aus denen dann in einer weiteren Umdrehung des hermeneutischen Zirkels eine Norm zur Beurteilung biblischer Texte abgeleitet wird.

Das Identitätszentrum des christlichen Glaubens besteht nach meiner Auffassung in der – in Christus manifestierten – Botschaft von der universalen und unbedingten Gnade Gottes. Diese hat sich an Jesus selbst erwiesen, als er Opfer einer Gewalttat wurde. Das ist im Sinnbild der «Auferstehung» ausgedrückt.<sup>32</sup> Die biblischen Gewaltdarstellungen (und ihre Auslegungen) müssen in eine kritische Beziehung dazu gesetzt werden. Texte, die das Licht dieser Gnade verdunkeln, dürfen gewiss nicht verdrängt oder relativiert werden. Exegetisch sind sie wie alle anderen Texte der biblischen Überlieferung zu behandeln, das heißt: aus ihrem jeweiligen literarischen und historischen Kontext verständlich zu machen. Ihre Form, ihren «Sitz im Leben», die in sie eingeflossene und die von ihr ausgegangene Rezeptionsgeschichte sind bei ihrer Auslegung in den Blick zu nehmen. Sie sind einer genauen Sprachanalyse auf der grammatischen, der semantischen und der pragmatischen Ebene zu unterziehen. Die theologische Deutung wird aber über die Anwendung dieser exegetischen Methoden noch einmal hinausgehen müssen, indem sie nicht nur fragt, wie diese Texte in den theologischen Bezugsrahmen ihrer Entstehungs- und Überlieferungszeiten zu deuten sind, sondern auch, wie sie zu gegenwärtigem christlichen Glaubensdenken (kritisch-konstruktiv) in Beziehung gesetzt werden können.

Damit ist der Stab von den exegetischen Disziplinen zur Systematischen und Praktischen Theologie übergegangen. Hier werden die Überlieferungen daraufhin zu befragen sein, welche Erfahrungen sie zur Sprache bringen, die Menschen auch heute noch machen. Es gibt Situationen, in denen die in diesen Texten artikulierten verzweifelten Hilfeschreie, die ihre ganze Hoffnung auf die Macht und Gerechtigkeit Gottes werfen, Lebenshilfen darstellen. Von solchen situativen Kontexten losgelöst können sie jedoch nicht beanspruchen, Quellen valider Gotteserkenntnis zu sein.

Doch auch nach Anwendung aller literarischen, historischen und theologischen Kontextualisierungsmethoden bleiben viele Gewalttexte sperrig. Diese Anstößigkeit kann nicht aufgehoben werden. Deutemuster wie die Rede von den «dunklen Seiten Gottes» bzw. von der Verborgenheit Gottes

---

<sup>32</sup> Siehe dazu: Bernhardt: Jesus Christus (siehe Anm. 47 in Kapitel 2), 268–289.

bringen die Konsistenz des Gottesverständnisses und damit letztlich auch die Verlässlichkeit Gottes, auf die der Glaube angewiesen ist, in Gefahr. So wahr es ist, dass Gott letztlich alle Verstehbarkeit übersteigt, so problematisch ist es doch andererseits, die Gewalttexte der Bibel als Ausdruck einer gewalttätigen «dunklen» Seite Gottes verstehen zu wollen. Nach 1Tim 6,16 wohnt Gott «in unzugänglichem Licht» und dieses Licht leuchtet in die Finsternis derer, die Opfer von Gewalt geworden sind.

Einer der eindrucksvollsten biblischen Texte, die eine Gewaltandrohung Gottes enthalten, findet sich in Hos 11,1–9.<sup>33</sup> In dieser Passage wird Gott als leidenschaftlicher Liebhaber seines Volkes beschrieben. Doch es ist eine immer wieder verletzte Liebe. Das Volk wendet sich von ihm ab. Aus dieser Verletzung heraus wird eine Gewaltandrohung ausgesprochen: «Und in seinen Städten wird das Schwert seine Runden ziehen». Aber sogleich fällt Gott sich selbst ins Wort: «Wie könnte ich dich preisgeben, Efraim, wie dich ausliefern, Israel?» Und dann heißt es: «Mein Herz sträubt sich, all mein Mitleid ist erregt.» Das Feuer des Liebeswillens Gottes lässt sich auch von der Verschmähung seines Volkes nicht zum Verlöschen bringen. Die Treue Gottes reicht weiter als die Vernichtungsandrohungen. Während das Wort «Rache» 15 Mal in der Hebräischen Bibel vorkommt, begegnet das Wort «Barmherzigkeit» 78 Mal.

Liest man die biblischen Gerichtsandrohungen im theologischen Bezugsrahmen solcher Passagen, dann lassen sie sich als Ausdruck einer Theologie der verletzten Liebe verstehen. Der Zorn ist die Kehrseite dieser Liebe, bleibt dieser aber immer untergeordnet.

---

<sup>33</sup> Siehe dazu: Jörg Jeremias: *Der Prophet Hosea* (ATD 24/1), Göttingen 1983, 138–147; Hans-Walter Wolff: *Dodekapropheten I, Hosea*. *Biblicher Kommentar AT 14/1.*, Neukirchen 1961, 246–265 (Studienausgabe Neukirchen-Vluy 2004).



## 5. «Gericht Gottes» als Ermächtigung zur Gewalt oder als heilshafte Transformation?<sup>1</sup>

Religiös motivierte (Selbst-)Ermächtigung zur Gewalt ist oft eng verbunden mit eschatologischen Vorstellungen. Ein bestimmtes, von Gott verordnetes Geschichtsziel soll erreicht werden. Das fordert von den Gottesfürchtigen radikalen Einsatz. Die Kräfte, die der Erreichung dieses Ziels entgegenstehen, müssen überwunden werden. Die Gegenwart ist Entscheidungszeit. Es geht bei diesem Kampf nicht um die Durchsetzung *menschlicher* Interessen, sondern um die Sache *Gottes*. Das legitimiert die Aufhebung jeglicher Hemmschwellen in der Wahl der Mittel. Der eigene Opfertod des Gotteskämpfers ist dabei in Kauf zu nehmen. Gott wird ihn tausendfach entschädigen und belohnen (→ 1.6.4).

Dieses Syndrom einer eschatologisch grundierten Rechtfertigung von Gewaltanwendung enthält mindestens die folgenden Bestandteile:

- ein teleologisches Geschichtsverständnis;
- die Vorstellung eines mediaten Handelns Gottes durch menschliche Agenten;
- einen manichäisch anmutenden kosmischen Dualismus zwischen der Macht Gottes und den Mächten der Finsternis, die der Erreichung des göttlichen Geschichtsziels entgegenwirken;
- die Annahme, dass die Gegenwart die geschichtsentscheidende Epoche darstellt, woraus sich eine fiebrige Dringlichkeit des Entscheidens und Handelns ergibt;
- einen Letztgültigkeitsanspruch, der den eigenen Glauben und die damit verbundene Handlungsorientierung mit dem Willen Gottes identifiziert und das heißt: den eschatologischen Vorbehalt einzieht.

In der Verbindung dieser Überzeugungen überschneiden sich Motive der individuellen (auf den einzelnen Menschen bezogenen), kollektiven (auf die Menschheit bezogenen) und der kosmischen bzw. universalen (auf die kosmische Wirklichkeit bezogenen) Eschatologie. Es geht sowohl für die

---

<sup>1</sup> Bei diesem Kapitel handelt es sich um die überarbeitete Version des Artikels: «Gericht Gottes» als Selbstermächtigung zur Gewalt oder als heilsame Transformation, in: Jürgen Werbick, Sven Kalisch, Klaus von Stosch (Hg.): Glaubensgewissheit und Gewalt. Eschatologische Erkundungen in Islam und Christentum, Paderborn 2011, 49–63.

eigene Existenz des Gotteskämpfers als auch für die Geschichte insgesamt um Alles oder Nichts, um Leben oder Tod. Die eigene Mission ist eingestellt in den umfassenden Geschichtsplan Gottes – als Werkzeug zu dessen Verwirklichung. Auch der kosmische *Dualismus* spiegelt sich in einem individualeschatologischen Dualismus im Bezug auf das, was nach dem Tod zu erwarten ist: Belohnung oder Bestrafung, Himmel oder Hölle.

Um nicht missverstanden zu werden: Diese Motive sind nicht notwendig mit einer Gewaltneigung verbunden. Wie schon in Abschnitt 1.6.4 gezeigt, können sie auch zu einer weltflüchtigen Jenseitsorientierung, zum Streben nach innerer Glaubensanstrengung und Heiligung des Lebens oder zu missionarischen Aktivitäten mit dem Ziel der Seelenrettung führen. Erst dort, wo es nicht um eine Erlösung des Einzelnen oder der Glaubensgemeinschaft *von* der Welt geht, sondern um die Erlösung *der* Welt, kann es zu einer Politisierung der eschatologischen Vorstellungen kommen. Alles hängt davon ab, wie die Welt bzw. die Geschichte *coram Deo* gedeutet wird: als Sphäre des Widergöttlichen, als Kampfschauplatz zwischen Gott und dämonischen Mächten, als seiner Eigendynamik überlassenes Reich der Welt oder als Herrschaftsbereich des allmächtigen Gottes, dem alle diese Mächte unterworfen sind. Von Bedeutung ist weiterhin, ob Geschichte nach einem Verfalls- oder nach einem Fortschrittsparadigma aufgefasst wird. Wird der Vollendungszustand als *Ziel* der Geschichte erwartet oder als deren *Abbruch*? Ist der Übergang zum Vollendungszustand als Einbruch eines Katastrophenszenarios und/oder als endzeitlicher Kampf vorgestellt?

Wenn die Welt als ohnehin verloren betrachtet wird, erscheint ein Kampf für ihre Rettung sinnlos – es sei denn als rein destruktive Mitwirkung bei der Herbeiführung ihres von Gott angeordneten Untergangs. Wenn der erhoffte Vollendungszustand dagegen als die Durchsetzung der Gottesherrschaft in der Geschichte erwartet wird, kann die Motivation für den Kampf darin bestehen, diese Herrschaft aufzurichten. Doch die Antwort auf die Frage, ob es dafür eines von Menschen geführten Kampfes bedarf, ist wiederum abhängig vom Verständnis des Handelns, des Willens und letztlich des Wesens Gottes. Wenn das Handeln Gottes als letzte Selbstdurchsetzung im Modus seines Wortes und seines Geistes verstanden wird, wenn sein Wille als ein universaler Heilswille aufgefasst wird, wenn gilt, dass sein Wesen die Signatur der Barmherzigkeit und der Gnade trägt, dann wird seine Herrschaft niemals mit Mitteln aufgerichtet werden können, die diesen Bestimmungen widersprechen.

Im Folgenden soll zunächst gefragt werden, welche eschatologischen Motive des christlichen Glaubensdenkens und welche Strömungen in der Christentumsgeschichte in besonderer Weise zur Legitimation von Gewalt und der Ausgrenzung Andersglaubender herangezogen wurden. Im zweiten Schritt will ich Überlegungen zur Entstehung und zum Verständnis endzeitlicher Denkformen anstellen. Im dritten Teil soll die Vorstellung vom «Gericht Gottes» einer kritisch-konstruktiven Reflexion aus der Sicht der evangelischen akademischen Theologie unterzogen werden. Der erste Teil ist eher deskriptiv, der zweite analytisch und der dritte konstruktiv angelegt.

## 5.1 Endzeitbewegungen im Christentum

In der Neuzeit waren und sind es besonders die sogenannten prämillenaristischen Strömungen im Christentum, die ein Potenzial für eschatologisch motivierte Gewaltneigung aus sich herausgesetzt haben. Der Glaube an die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi *vor* dem Anbruch des tausendjährigen Reichs sieht die Gegenwart als Unheilszeit, die auf ein baldiges katastrophisches Ende zusteuert, deutet die Geschichte also im Rahmen eines Verfallparadigmas. Der Antichrist, der die Welt beherrscht, muss besiegt werden, bevor das von Christus aufgerichtete Reich des Friedens und der Gerechtigkeit errichtet werden kann. Nach Norman Cohn besteht die Ideologie des Millenarismus aus dem Glauben an eine kollektive, innerweltliche, unmittelbar bevorstehende und plötzlich einbrechende Erlösung. Diese vollzieht sich in Auseinandersetzung mit übernatürlichen Mächten und führt radikale gesellschaftliche Umwälzungen herbei.<sup>2</sup>

Im Unterschied zum Postmillenarismus, der an die Wiederkunft Jesu Christi *nach* dem tausendjährigen Reich glaubt und daran die Hoffnung auf einen Fortschritt der Geschichte hin zum Reich Gottes knüpft, ergibt sich aus der prämillenaristischen Vision ein tiefer Pessimismus im Blick auf die Gegenwart und unter bestimmten Umständen ein Aktivismus zu deren Umwälzung.

---

<sup>2</sup> Norman Cohn: *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, New York 1957, <sup>5</sup>2004, 13.

Chiliasmatische bzw. millenaristische Ansätze und Bewegungen gab es zu allen Zeiten in der Christentumsgeschichte. Während sie in der Alten Kirche bis zur Konstantinischen Wende durchaus auch von anerkannten Theologen wie Justin dem Märtyrer, Irenäus und Tertullian vertreten werden konnten (wohingegen es «Ketzer» wie Marcion waren, die diese zurückwiesen), kehrte sich das Bild unter dem Einfluss der augustinischen Theologie<sup>3</sup> seit dem Mittelalter um: Millenaristische Gedanken wurden marginalisiert und von Strömungen vertreten, die sich gegen den Mainstream<sup>4</sup> formierten, wie etwa von Joachim von Fiore und den Endzeitbewegungen um 1260. Teile des sogenannten linken Flügels der Reformation waren davon erfasst, besonders Thomas Müntzer, die Böhmisches Brüder und das von Melchior Hofmann 1534/35 errichtete Täuferreich in Münster. Zu einer Blüte des (Post-)Millenarismus kam es dann im Pietismus, etwa bei Philipp Jacob Spener und bei Johann Albrecht Bengel.

Seit Beginn und dann vor allem in der Mitte des 19. Jahrhunderts nahm der Millenarismus in England und den USA einen starken Aufschwung. Nicht zuletzt durch die sozialen Krisen dieser Zeit befördert, gewannen Endzeiterwartungen an Attraktivität.<sup>5</sup> So entfaltete etwa die in den 1820er Jahren in Irland gegründete Gemeinschaft der Plymouth Brethren um die Jahrhundertmitte ihren Einfluss auf das englische und nordamerikanische Christentum. Zu ihnen gehörte auch der Calvinist John Nelson Darby (1800–1882), der mit dem sogenannten Dispensationalismus eine Auffassung begründete, die bis in die gegenwärtige Volksfrömmigkeit der USA fortwirkt.<sup>6</sup> Auch die christlichen Bewegungen, die

---

<sup>3</sup> Augustin, der zunächst – wie die Montanisten – selbst Anhänger chiliasmatischer Ideen war, wandte sich später davon ab und identifizierte das Reich Christi mit der Kirche (De civitate Dei XX, 6–9).

<sup>4</sup> Thomas von Aquin wie auch die Reformatoren lehnten den Chiliasmus eindeutig ab. Exemplarische Belege dafür: CA 17, Calvin, Inst. III, 25,5.

<sup>5</sup> Siehe dazu Timothy P. Weber: *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism, 1875–1982*, Chicago 1987; Paul Boyer: *When Time Shall Be No More. Prophecy Belief in Modern American Culture*, Cambridge, Mass. 1992; Mal Couch (Hg.): *Dictionary of Premillennial Theology. A Practical Guide to the People, Viewpoints, and History of Prophetic Studies*. Grand Rapids, MI 1996.

<sup>6</sup> Siehe dazu: Daniel G. Hummel: *The Rise and Fall of Dispensationalism. How the Evangelical Battle over the End Times Shaped a Nation*, Grand Rapids,

im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts entstanden, betonten die Endzeiterwartung: Die um 1870 gegründete und 1931 in «Zeugen Jehovas» umbenannte Gruppierung ist auf die Parusie Christi fokussiert und stark millenaristisch geprägt. Ihr Mitbegründer Charles Taze lehrte: «the ‹battle of the great day of God Almighty› [...] is already commenced». <sup>7</sup> Die 1830 gegründeten Mormonen sehen Nordamerika als neuen Zion. Die 1863 gegründeten Siebenten-Tags-Adventisten erwarten die baldige Wiederkunft Christi, mit der dann das tausendjährige Reich beginnt. So lehren es die Artikel 25–28 ihrer «Fundamental Beliefs». <sup>8</sup>

Weitere Bewegungen ließen sich anführen. Wichtiger als deren Nennung und Beschreibung ist die Feststellung, dass sich das von ihnen hervorgehobene Endzeitbewusstsein in weiten Teilen des nordamerikanischen Christentums im ausgehenden 19. Jahrhundert verbreitete. Es hat den calvinistischen Fundamentalismus ebenso mitgeprägt <sup>9</sup> wie die aus der Erweckungs- und Heiligungsbewegung hervorgegangene Pfingstbewegung. <sup>10</sup> Die 1918 gegründete «World's Christian Fundamentals Association» legte den Prämillenarismus als Glaubensinhalt fest. Donald W. Dayton sieht darin eines der fünf Kernthemen der Pfingsttheologie. <sup>11</sup>

Martin Riesebrodt unterschied zwischen drei Gruppierungen innerhalb des (aus puritanischen Wurzeln hervorgegangenen) prämillenaristischen Lagers in den USA: eine quietistisch-prophetische, eine aktivistisch-prophetische und eine charismatische:

- Die erste dieser Gruppen wendet sich von der Welt ab und enthält sich politischen Handelns zur Verbesserung der Lebensverhältnisse. *Gott*

---

MI 2023; Erich Geldbach: Christliche Versammlung und Heilsgeschichte bei John Nelson Darby, Wuppertal 1971, <sup>3</sup>1975; Ernest R. Sandeen: The Roots of Fundamentalism. British and American Millenarianism 1800–1930, Chicago 1970, 59–80.

<sup>7</sup> Charles T. Russell: The Time is at Hand, Watch Tower Bible & Tract Society, 1889, 101.

<sup>8</sup> [www.adventist.org/beliefs/fundamental/index.html](http://www.adventist.org/beliefs/fundamental/index.html) (23.02.2023).

<sup>9</sup> Vgl. Sandeen: The Roots of Fundamentalism (siehe Anm. 6), 162–207.

<sup>10</sup> Vgl. Donald W. Dayton: Theological Roots of Pentecostalism, Metuchen 1987; Allan Anderson: An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity, Cambridge 2004, 29.

<sup>11</sup> A. a. O., 143–171.

führt die endzeitlichen Ereignisse herauf. Die Aufgabe der Gottesfürchtigen kann nur darin bestehen, die «Zeichen der Zeit» zu erkennen sowie sich glaubend und auf Rettung hoffend auf das Ende vorzubereiten.

- Die zweite Gruppe, die ihre Anhänger zur aktiven Mitwirkung an der Realisierung des göttlichen Heilsplans motiviert, ist zusammengeslossen in der «World's Christian Fundamentals Association» und anderen zumeist von Baptisten getragenen Vereinigungen, die sich den Grundsätzen der fundamentalistischen Bewegung verpflichtet fühlen.
- Die dritte, in sich heterogene Gruppe wird von den Pentekostalen gebildet.

Diese Unterscheidung, die Riesebrodt schon 1990 vorlegte,<sup>12</sup> ist nach wie vor aktuell. Die Aufteilung in drei Fraktionen zeigt, dass der Prämillenarismus nicht in der Lage war, eine übergreifende Vergemeinschaftung und Kooperation zu stiften. Von Interesse ist hier besonders der zweite der drei von Riesebrodt unterschiedenen Zweige: der prämillenaristische Aktivismus mit seinem ethischen Rigorismus und seiner Betonung des politischen und sozialen Handelns. Ihm zufolge ist ein Kampf zu führen gegen die widergöttlichen Mächte dieser Welt. Den *milites Christi* (Soldaten bzw. Kämpfern Christi) kommt dabei eine entscheidende Rolle in Gottes Heilsplan zu. Frieden kann es erst geben, wenn Christus wiedergekehrt ist. Die Epoche davor ist eine Zeit der gewaltsamen Auseinandersetzung zwischen dem/den Guten und dem/den Bösen.

Im Anschluss an Apk 20,1–6, ergänzt durch andere Bibelstellen aus zumeist apokalyptischem Kontext, wird ein endzeitliches Unheils- und Heilsdrama entworfen, das auf die Parusie Christi und das damit anbrechende Millennium zentriert ist. Darby hatte die Vorstellung von der Entrückung der Gerechten in dieses Szenario eingefügt und akzentuiert.<sup>13</sup> Bis heute spielt diese Vorstellung in der protestantischen Volksfrömmigkeit in den USA eine wichtige Rolle.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Martin Riesebrodt: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich, Tübingen 1990, 50f.

<sup>13</sup> Vgl. Geldbach: Christliche Versammlung und Heilsgeschichte (siehe Anm. 6); Hans Gerhard Kippenberg: Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, München 2008, 151f.

<sup>14</sup> Schriften wie Hal Lindsey: *The Late Great Planet Earth*, Grand Rapids, MI 1970 (dt.: *Alter Planet Erde wohin? Im Vorfeld des Dritten Weltkriegs*, Asslar 1970) oder die «Left Behind»-Romanserie von Tim LaHaye und Jerry Jenkins mit

Das lässt sich auch am Erfolg der Romanserie «Left Behind» von Tim LaHaye und Jerry B. Jenkins ablesen, die von 1995 bis 2007 in den USA und 2000 in Deutschland unter dem Titel «Finale – Die letzten Tage der Erde» erschien. In den USA war sie ein Bestseller. Die Autoren greifen die Vision des Paulus (aus 1Thess 4,17) von einer Entrückung der Gläubigen am Ende der Zeit auf und machen daraus eine scheinbar realistische Geschichte, die in den heutigen USA spielt: Millionen von Menschen verschwinden plötzlich. Ihre Angehörigen suchen verzweifelt nach ihren Liebsten. Ein rumänischer Politiker taucht auf und lockt Millionen von Anhängern an – der Antichrist, der die Menschheit in Versuchung führt. 2000 erschien in den USA eine Verfilmung dieses Romans auf Video, 2014 ein Kinofilm. Die Fortsetzung ist unter dem Titel «Left Behind: Rise of the Antichrist» seit 2022 zu sehen.<sup>15</sup>

Der Glaube an die Entrückung besagt, dass die wahrhaft Glaubenden durch ihre Himmelfahrt in die Gegenwart ihres Herrn aufgenommen und damit vor den Drangsalen der Endzeit bewahrt werden. Für die Zurückgebliebenen – so das Endzeitszenario weiter – beginnt dagegen eine siebenjährige Leidenszeit (die nach Mt 24,15ff. ausgemalt wird). Diese kulminiert in der Schlacht von Harmagedon (Apk 16,13–16). Damit bricht das tausendjährige Reich an, an dessen Ende das Jüngste Gericht stattfindet.

Der Entrückungsgedanke an sich scheint kein Motivationspotenzial für politisches und gesellschaftliches Handeln und schon gar nicht für die Rechtfertigung von Gewaltanwendung freizusetzen, nimmt er die Glaubenden doch gerade heraus aus dem Kampfgeschehen. Aber bis die «rapture» geschieht, müssen sich die Glaubenden als solche im Abwehrkampf gegen die Mächte des Bösen bewähren. Ihre Entrückung kann dann als allgemein sichtbare Auszeichnung für diesen Einsatz erhofft werden. Der Einsatz kann auch dadurch erfolgen, dass man die Aktivisten und die sie entsendenden Machthaber geistig und materiell unterstützt.

Dieser Denkweise liegt eine scharfe Abgrenzung zwischen den Gerechten und den Boshaften, den Gott-Wohlgefälligen und den gegen seinen

---

über 60 Mio. verkauften Exemplaren haben wesentlich zur Popularisierung der prämillenaristischen Endzeitszenarien beigetragen (→ 6.1). Vgl. dazu Paul S. Boyer: *When Time Shall Be No More* (Anm. 5).

<sup>15</sup> Siehe dazu: Bruce David Forbes, Jeanne Halgren Kilde (Hg.): *Rapture, Revelation, and the End Times. Exploring the Left Behind Series*, New York 2004.

Willen Verstoßenden und daher von ihm Verdammten zugrunde. Eng verbunden damit ist der Gerichtsgedanke und die Vorstellung eines doppelten Ausgangs dieses Gerichts: Himmel oder Hölle. Dafür konnte man auf biblische Anknüpfungspunkte wie etwa Mt 25,31ff. oder Apk 20,4–6 verweisen. Die zuletzt genannte Stelle kann zum Ausgangspunkt für die Entwicklung einer Märtyrertheologie werden. Entscheidend für das Gericht ist nach neutestamentlichem Zeugnis zum einen die Stellung des Menschen zu Jesus und seiner Verkündigung (Lk 12,8f.; Joh 3,18f.; 12,48) zum andern sein Handeln (Joh 5,29; 2Kor 5,10).

Aus diesen Ansätzen ließ sich in einer eschatologisch ausgerichteten Glaubensauffassung die Vorstellung entwickeln, dass die wahren Christen, die sich gegen alle Widerstände zu Christus bekennen und seiner Wiederkunft den Weg bereiten, gerettet werden. Wo diese Auffassung politisiert wurde, wie ansatzweise schon im 19. Jahrhundert, dann aber vor allem nach dem Ersten Weltkrieg in den USA, konnte daraus ein starker Impuls für den Kampf gegen die antichristlichen Mächte – sei es den Kommunismus, den Vatikan, die Vereinten Nationen und später den Islam, die globalisierte Wirtschaft oder die moderne Kommunikationstechnik – erwachsen. Heute richtet sich die Ablehnung u. a. gegen «Gender-Sprache» und «Klima-Ideologie», gegen Anti-Diskriminierungspolitik und Anliegen der Gleichstellung von Frauen und Minderheiten.

Das millenaristische Endzeitbewusstsein verband und verbindet sich nicht selten mit der politischen Unterstützung des Staates Israel. Darby hatte gelehrt, dass Israel als Volk, dem nach wie vor Gottes Verheißung gilt, wiederhergestellt werden müsse, bevor die Endzeit anbrechen könne.<sup>16</sup> Mit der zionistischen Bewegung schien die Realisierung dieser Erwartung zu beginnen. Dies galt als Zeichen des bevorstehenden Millenniums. Die zurückgekehrten Juden werden – so das vom Dispensationalismus entworfene Szenario – im Bund mit dem Antichrist, der von Jerusalem aus die Welt beherrscht, den Tempel wieder aufbauen. Dann kommt es zur Schlacht von Harmagedon, in der der Antichrist besiegt wird. Diejenigen Juden, die sich von seiner Herrschaft nicht losgesagt und sich nicht zu

---

<sup>16</sup> Vgl. dazu Timothy P. Weber: *On the Road to Armageddon. How Evangelicals Became Israel's Best Friend*, Grand Rapids, MI 2004; Hans G. Kippenberg: *Die Entsäkularisierung des Nahostkonflikts. Von einem Konflikt zwischen Staaten zu einem Konflikt zwischen Religionsgemeinschaften*, in: Hans Joas, Klaus Wiegandt (Hg.): *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt a. M. 2007, 465–507.

Christus bekehrt haben, gehen zusammen mit den Heiden zugrunde. Damit all dies geschehen kann, ist es notwendig, den Staat Israel zu fördern. Darin besteht die messianische Mission der USA.

Ein Seitenblick auf islamische Endzeitvorstellungen zeigt vergleichbare Motive im schiitischen Islam und in endzeitlichen Lehren der Sunna. Der erwarteten Ankunft des «Mahdī» (der Rechtgeleitete, Messias) geht die Herrschaft des «Dajjāl» voraus, der als Widersacher Gottes die Glaubenden verführt. Er muss vernichtet werden. Dann erst kann die Gerechtigkeit schaffende Herrschaft des Mahdī beginnen (→ 6.2).<sup>17</sup> In Teilen des Islam besteht die Erwartung, dass sich der Mahdī mit Gewalt in einem heiligen Krieg durchsetzen und dabei auch die außerislamischen Religionen vernichten wird.

Endzeitvorstellungen dieser Art können also leicht zum Wurzelboden militanter Haltungen und Handlungsstrategien werden. Es ist dies keineswegs eine notwendige Folge, aber doch eine unter bestimmten Bedingungen sich nahelegende Möglichkeit. Besonders in gesellschaftlichen und politischen Umbrüchen und der davon ausgelösten Suche nach Orientierung kann es zur politischen Aufladung und Anwendung des millenaristischen Gedankenguts kommen. Dabei kann der religiöse Entstehungskontext zurücktreten.<sup>18</sup>

In der Neuzeit hat eine Säkularisierung endzeitlicher Dramaturgien stattgefunden. In Comics, Filmen und Romanen, aber auch in der politischen Rhetorik begegnen die immer gleichen Szenarien. Ein von bösen Mächten ausgelöstes katastrophisches Unheil ereignet sich; für die Gerechten beginnt eine Leidenszeit; einige lassen sich zur Kollaboration mit dem Bösen verführen, andere bezahlen ihre Rebellion mit dem Leben. Ein messianischer Retter erscheint, sammelt Gefolgsleute um sich und beginnt seinen zunächst aussichtslos scheinenden Kampf gegen die Macht der Finsternis. Deren heimtückischer Protagonist tritt aus dem Dunkel heraus; damit wird auch das Netz der Verschwörung sichtbar, das er geknüpft hat. Er stellt sich dem Retter entgegen. Es kommt zum Kampf der Titanen. In dieser finalen Schlacht wird er vernichtet und der Zustand

---

<sup>17</sup> Vgl. dazu David Cook: *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton 2002, 93–120; ders.: *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*, Syracuse, New York 2005; Wilfred Madelung: Art. «al-Mahdī», in: *The Encyclopedia of Islam*, Bd. 5, Leiden <sup>2</sup>1986, 1230–1238.

<sup>18</sup> Vgl. dazu Hans Gasper, Friederike Valentin: *Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsekten*, Freiburg i. Br. 1997.

des Friedens und der Gerechtigkeit kann wiederhergestellt werden. Diejenigen, die die Zeichen der Zeit erkannt und den gerechten Kampf unterstützt haben, gehen als Gerechte in die neue Zeit ein.

Wo dieses apokalyptische Szenario von literarischer oder cineastischer Fiktion zur Deutung der politischen Wirklichkeit herangezogen wird, kann es zur Legitimation eines Abwehr- bzw. Rettungskampfes des eigenen – als «gut» qualifizierten – politischen Verbands gegen die mit dem Bösen identifizierten Feinde dienen. Dass eine solche Ideologie mit dem von ihr konstruierten endzeitlichen Unheils- und Heilsdrama, ihren dualistischen Deutemustern und ihrer Kampfrhetorik friedensgefährdende Potenziale enthält, liegt auf der Hand.

## 5.2 Deuteversuche

Aufgabe einer wissenschaftlichen Theologie ist es, den apokalyptischen Horizont der biblischen Überlieferungen und der Ideologie der Endzeitbewegungen in der Christentumsgeschichte aus deren zeitgeschichtlichen Entstehungskontexten heraus als Deutemuster zur Bewältigung von Unheilserfahrungen verständlich zu machen und zu einer kritischen Urteilsbildung anzuleiten. Dazu gehört der Blick auf die Grundüberzeugungen (a), den historischen und literarischen Kontext (b), die Trägergruppen (c) und die sprachliche Funktion (d) dieser Überlieferungen.

(a) Nach Bart D. Ehrman beruht die apokalyptische Weltansicht auf vier Grundüberzeugungen<sup>19</sup>:

- *Dualismus*: Das kosmische Geschehen ist bestimmt vom Konflikt zwischen guten und bösen Mächten. In der Gegenwart herrschen die Mächte des Bösen.
- *Pessimismus*: Aus den gegenwärtigen Qualen kann sich der Mensch aus eigener Kraft nicht befreien; es gibt kein Entrinnen aus dieser Drangsal, weil Gott die widergöttlichen Mächte gewähren lässt.
- *Hoffnung*: In einer kosmischen Machtdemonstration wird Gott die Ehre seines heiligen Namens zur Geltung bringen und denen, die auf seiner Seite stehen, Gerechtigkeit verschaffen.
- *Naherwartung*: Diese Hoffnung wird sich in naher Zukunft erfüllen.

---

<sup>19</sup> Bart D. Ehrman: *God's Problem: How the Bible Fails to Answer Our Most Important Question – Why We Suffer*, New York 2008, 215–219.

(b) Apokalyptische Weltanschauungen treten vor allem in Krisenzeiten auf. Sie sind eine Reaktion auf die Unheilserfahrungen, die mit Ohnmachtsgefühlen einhergehen: Erfahrungen von Degeneration, Unterdrückung, Ungerechtigkeit, Hoffnungslosigkeit bis zur totalen Verzweiflung.

Die apokalyptische Weltsicht hat ihren Ursprung im zweiten Jahrhundert vor Christi Geburt. Sie tritt in den späteren Büchern des AT hervor, vor allem in Dan 7–12. Darin artikuliert sich die kollektive Verzweiflung von Menschen, die alle Hoffnung verloren haben, dass sich ihre Lebenssituation durch ihr eigenes Handeln oder durch das Handeln der Mächtigen verbessern könnte. Alle Hoffnung richtet sich auf das Auftreten eines gerechten Richters und Herrschers. Darin artikuliert sich ihre Sehnsucht nach Befreiung, Erlösung und Gerechtigkeit.

Von daher versteht sich auch die Aussageabsicht von Endzeitvorstellungen, die das Gericht Gottes, das Paradies und die Hölle in grellen Farben ausmalen. Ein wichtiges – vielleicht das wichtigste – Motiv ist die Hoffnung auf eine sich letztlich durchsetzende unverbrüchliche Gerechtigkeit, die das im Leben erlittene Unrecht ausgleicht. Apokalyptische Bilder und Szenarien sind Veranschaulichungen der Sehnsucht nach universaler Gerechtigkeit. Die eschatologische Hoffnung ist somit eng mit der Theodizeefrage verbunden. Es geht dabei um eine «Metaphysik der Gerechtigkeit»<sup>20</sup>.

(c) Bei den Trägergruppen der apokalyptischen Weltsicht handelt es sich zumeist um Marginalisierte, Entrechtete, Verfolgte, die nichts zu verlieren haben, sich als ohnmächtig und diese Welt als korrumpiert erfahren. Ihre letzte Hoffnung werfen sie auf die Frieden und Gerechtigkeit schaffende Macht Gottes, welche die Geschichte überwinden und das Ende der Welt herbeiführen wird.

Die Endzeitbewegungen, die in der Geschichte der Kirche seit dem Mittelalter aufgetreten sind, lassen sich als gegenkulturelle Bewegungen verstehen, die ihre radikale Gesellschaftskritik nicht selten mit dem Bewusstsein verbanden, dass ein heiliger Kampf geführt werden müsse, um die dämonischen Mächte, denen die Schuld an den kritisierten Zuständen gegeben wird, zu bekämpfen.

---

<sup>20</sup> Nach dem Buchtitel von Hugo Marcus: *Metaphysik der Gerechtigkeit*. Die Äquivalenz als kosmisches, juristisches, ästhetisches und ethisches Prinzip, Basel 1947.

Wo sich Religion und Politik verbinden, können Endzeitvorstellungen aber auch von den Herrschenden, d. h. von hochrangigen Repräsentanten des Staates und der Gesellschaft aufgenommen und für die Legitimierung ihrer politischen Agenden genutzt werden. So werden etwa die Anhängerinnen und Anhänger prämillenaristischer Vorstellungen, die in den USA ein enormes Wählerpotenzial darstellen, zuweilen mit einer Kreuzzugsrhetorik angesprochen, um ihre Unterstützung – dargestellt als Teilnahme am Kampf gegen die bösen Mächte – zu gewinnen.

Für die Deutung und Beurteilung endzeitlicher Vorstellungen macht es einen großen Unterschied, ob sich in ihnen die letzte Hoffnung der Ohnmächtigen, die von ihrem weltlichen Dasein nichts mehr zu erhoffen haben, artikuliert, oder ob sie von den Mächtigen als Deute- und Legitimationsinstrument ihrer Gesellschafts- und Politikgestaltung in Anspruch genommen werden.

(d) Zum Verständnis endzeitlicher Vorstellungen ist es auch wichtig, deren sprachliche Funktion bzw. den Gebrauch dieser Bildwelten zu bedenken. Apokalyptische Schilderungen haben eine deskriptiv-erklärende und eine evokativ-aktivierende Seite. Die erste gibt vor, die Lage zu diagnostizieren und will den Adressaten die Augen für die «wahren» Gründe und Hintergründe der Zeitumstände öffnen. Die zweite ruft dazu auf, das eigene Handeln in den Gesamtzusammenhang einer universalgeschichtlichen Mission zu stellen. Damit bietet diese Geschichtssicht handlungsleitende Situationsdefinitionen<sup>21</sup>.

In der Begrifflichkeit der Sprechakttheorie<sup>22</sup> lässt sich diese Beobachtung folgendermaßen ausdrücken: Eschatologische Überlieferungen lassen sich weniger als lokutionäre, sondern eher als illokutionäre, mehr noch als perlokutionäre Sprechakte verstehen: Die kommunizierten Inhalte (*locutio*) sind eingebunden in Handlungen des Drohens, Warnens, Aufrufens usw.

---

<sup>21</sup> Im Anschluss an: Kippenberg: Gewalt als Gottesdienst (Anm. 13), 152. Vgl. auch Alexander K. Nagel, Ansgar Weymann, Bernd U. Schipper: Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik, Frankfurt a. M., New York 2008.

<sup>22</sup> Siehe dazu: John L. Austin: How to Do Things with Words, Cambridge, Mass. 1962; dt.: Zur Theorie der Sprechakte, Stuttgart 1972; John R. Searle: Speech Acts, Cambridge 1969; dt.: Sprechakte, Frankfurt 1983; Götz Hindelang: Einführung in die Sprechakttheorie. Sprechakte, Äußerungsformen, Sprechaktsequenzen, Berlin, New York <sup>5</sup>2010.

(*illocutio*). Die Sprecher und Schreiber wollen damit bestimmte Einstellungen und Handlungsorientierungen bei den Adressaten hervorrufen (*perlocutio*). Sie wollen Trost spenden, Mut machen, Widerstandskraft aufbauen, zum Durchhalten und Festhalten am Glauben und an der Glaubensgemeinschaft aufrufen. Gegen allen Augenschein wollen sie Hoffnung auf die Durchsetzung universaler Gerechtigkeit wecken, damit Lebensmut in Leidenserfahrungen stärken und zur Beständigkeit mahnen. Sie wollen zum Tun des Rechten aufrufen und stellen dafür reichen Lohn in Aussicht. Von dieser evokativen, handlungsorientierenden und -motivierenden Funktion – das heißt weniger von ihrer Semantik und mehr von ihrer Pragmatik – her sind sie zu verstehen (→ 4.1 und 6.4).

Eine Theologie, die darum bemüht ist, nicht nur die semantischen Gehalte christlicher Glaubensvorstellungen herauszuarbeiten, sondern auch deren Wirkungsgeschichte kritisch in die Bestimmung ihrer Gegenwartsbedeutung einzubeziehen, wird apokalyptischen und prämillenaristischen Geschichtsentwürfen gegenüber eine aufklärerische Haltung einnehmen. Das bedeutet nicht, diese zu eliminieren, aber doch sie zu entmythologisieren, sie historisch zu kontextualisieren und sie funktional zu analysieren. Schon immer hat die theologische Reflexion die Wucherungen der Volksfrömmigkeit zurückgedrängt. Und solche Wucherungen und Ausmalungen haben sich besonders bei Endzeiterwartungen ergeben.

Es mag sein, dass die von einer aufklärenden Theologie angebotenen Deutungen die religiöse Phantasie nicht zufriedenstellen. Aber es kann nicht die Aufgabe der Theologie sein, die Bedürfnisse der religiösen Vorstellungskraft zu befriedigen. *Theologie* muss entmythologisieren. Der Logos braucht den Mythos nicht zu eliminieren, er muss ihn aber als solchen verstehbar machen, ihn auf seine Aussageabsichten hin befragen, diese prüfen und ihn so der Reflexion aussetzen. Diese kann dann zur Bildung neuer Vorstellungsformen führen, in denen sich die Hoffnung auf die Durchsetzung der Gerechtigkeit Gottes bildhaften Ausdruck verschafft. Auf diese Weise kann es zu einer «aufgeklärten» (d. h. hermeneutisch reflektierten) Remythisierung, das heißt zur Entwicklung von narrativen Visionen kommen.

### 5.3 Gericht als Aufrichten

Im dritten Teil dieses Kapitels will ich einen Verstehensvorschlag für die Rede vom «Gericht Gottes» unterbreiten. Dieser steht im Kontext der Eschatologie, wie sie sich im 20. Jahrhundert in der deutschsprachigen evangelischen Theologie herausgebildet hat. Der neutestamentliche Bezugspunkt dafür ist 1Kor 3,12–15. Dort heißt es:

«Ob nun einer mit Gold, Silber, Edelsteinen, Holz, Heu oder Stroh auf dem Fundament weiterbaut – eines jeden Werk wird offenbar werden, denn der Tag des Gerichts wird es ans Licht bringen, weil er sich im Feuer offenbart: Wie eines jeden Werk beschaffen ist, das Feuer wird es prüfen. Hat das Werk, das einer aufgebaut hat, Bestand, so wird er Lohn empfangen. Verbrennt sein Werk, so wird er Schaden erleiden – er selbst aber wird gerettet werden, freilich wie durch Feuer hindurch.»

Diese Verse stellen (neben 2Makk 12,43–45 und ähnlichen Motiven der außerbiblichen Literatur, z. B. bei Platon und Vergil) den Ausgangspunkt für die später (von und seit Origines) entwickelte Lehre vom Fegefeuer dar. Diese Vorstellung von einem postmortalen Läuterungsgericht geht allerdings über das, was Paulus schreibt, weit hinaus.

Zunächst ist der Kontext dieser Aussage zu beachten: Es geht hier nicht um das menschliche Handeln im Allgemeinen, sondern um den «Bau» der Gemeinde in Korinth. Am Tag des Jüngsten Gerichts wird der Beitrag eines jeden Gemeindeglieds «offenbar» werden. Das Bild des Feuers ist schon alttestamentlich mit der Vorstellung vom Gerichtstag verbunden, vor allem in Mal 3,2f. Diese Stelle scheint der Bezugspunkt von 1Kor 3,12–15 zu sein. So wie dort der Tempel als Ort der Gottesgegenwart im Blick war, so hier die Gemeinde als Leib Christi. Im göttlichen Feuer verbrennt, was dem Bau nicht nützt. Auch in Dtn 4,24 und 9,3 ist von Gott als verzehrendem Feuer die Rede. Anders als dort geht es aber hier nicht um die Person, sondern um deren Werk (im Singular!). Dessen – von *Gott* evaluierter – wahrer Wert soll «offenbar werden» (v.13). Dies geschieht, indem verbrennt, was vor Gott keinen Bestand hat, so dass das vor Gott Wertvolle ans Licht tritt. Ziel der Prüfung ist dieses Offenbarwerden, das heißt: das Zur-Wahrheit-Bringen dessen, was vor Gott wahr ist.

Die Person bleibt nicht unberührt von diesem Klärungsprozess, der ihr Werk betrifft. Sie wird Belohnung empfangen (vgl. 1Kor 3,8) oder Scha-

den erleiden, aber sie wird auf jeden Fall gerettet werden. Mit der Wendung «freilich wie durch Feuer hindurch» scheint keine Läuterung gemeint zu sein, wie es die Fegefeurvorstellung unterstellt.<sup>23</sup> Das «wie» (ὡς) in dieser Wendung zeigt einen metaphorischen Sprachgebrauch an. Wie in Num 31,23; Jes 43,2; Am 4,11; Sach 3,2 könnte die Bedeutung dieser Aussage sein, dass es sich um eine Rettung aus höchster Gefahr handelt, kurz bevor das Feuer das Holzscheit verbrennt. Sollte allerdings eine Anspielung auf Sach 13,9 vorliegen – was mir durchaus wahrscheinlich erscheint –, dann wäre die Interpretation im Sinne einer Läuterung der Person doch nicht ganz auszuschließen.

Diese Passage hat nicht nur explikativen, sondern auch exhortativen Charakter. Sie enthält einen Appell zur Urteilsenthaltung, der besagt: Nicht schon *jetzt* ist die Qualität des Werks offenbar. Sie wird offenbar *werden*. Und nicht *Menschen* haben darüber zu urteilen, sondern *Gott* allein. «Darum urteilt nicht vor der Zeit, nicht bevor der Herr kommt! Er wird auch, was im Dunkeln verborgen ist, ans Licht bringen und wird Sinnen und Trachten der Herzen offenbar machen.» (1Kor 4,5)

Die entscheidende Frage lautet: Geht es bei der Rede vom «Gericht Gottes» um die Sache selbst oder um einen allegorischen *modus loquendi*, um eine Vorstellungs- oder Anschauungsform, die das Unanschauliche in Bildern aus der menschlichen Lebenswelt zum Ausdruck bringt? Im zweiten Fall – von dem ich ausgehe – ist wenigstens andeutungsweise anzugeben, worauf diese Anschauungsform verweist. Wenn sie einen solchen Verweischarakter hat, darf sie nicht einfach wiederholt, sondern muss analysiert, de- und rekonstruiert und in einem Prozess immer neuer Sinnfindung und -stiftung interpretiert werden.

Seit der Aufklärung und zugespitzt noch einmal seit Albrecht Ritschl und seiner Schule im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts ist die Lehre von den «letzten Dingen» in der evangelischen Theologie einer massiven Entmythologisierung unterzogen worden. Sowohl im Blick auf die individuelle wie auf die kollektive und universale Eschatologie hat man die Rede von den «letzten Dingen», die sich nach dem Sterben des Menschen bzw. in der Endzeit der Welt ereignen, weit in den Hintergrund gedrängt. Dem zeitlichen Verständnis wurde von Paul Althaus ein «axiologisches» zur

<sup>23</sup> Vgl. Joachim Gnilka: Ist 1. Kor 3,10–15 ein Schriftzeugnis für das Fegefeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung, Düsseldorf 1955, 125f.

Seite gestellt bzw. übergeordnet.<sup>24</sup> Dieser Begriff stammt aus der Wertphilosophie und bezeichnet letztgültige Werte. Es geht demnach beim Eschaton nicht um das Ende der Zeitlinie, sondern um die qualitative Fülle und Vollendung der Zeit, um das allen Zeiten gegenwärtige Letztgültige und Unbedingte. «Eschatologie» verweist nicht auf das Zukünftige innerhalb der Geschichte, auch nicht auf ein Jenseits der Geschichte, sondern auf den absoluten Grund der Geschichte, der immer und überall gegenwärtig ist und in sie einbrechen kann. Es geht in der Eschatologie nicht um einen Fahrplan endzeitlicher Ereignisse, sondern um Gott als den «Eschatos».

Eschatologie hat es demnach nicht mit Prognose, sondern mit Hoffnung zu tun: Hoffnung auf eine endliche Vollendung des Unvollendeten, auf Erfüllung des Verheißenen, auf Ganzheit des Fragmentarischen, auf Heilwerdung des Gebrochenen. Diese Hoffnung aber ruht allein auf Gott. Im Blick auf die Frage nach einem Leben nach dem Tod des Menschen sagte Karl Barth in einem Radiovortrag: «Über sein Sterben hinaus ist wohl der unsterbliche *Gott* – aber eben dieser ganz *allein* des Menschen Jenseits, seine Zukunft, seine Hoffnung.»<sup>25</sup> Das Jenseits ist a-temporal, a-lokal und a-kausal zu denken, weshalb es dort keine Ereignisfolgen, auch keine Transformationsprozesse geben kann. Denn das würde Zeitlichkeit und Räumlichkeit voraussetzen. Das Jenseits ist die Wirklichkeit Gottes, in der nicht die lineare Verlaufszeit des physikalischen Kosmos herrscht, sondern die Fülle der Zeit Gottes, die alle Zeit(en) in sich schließt und deshalb jeder Zeit gleich nahe ist.

«Gericht Gottes» bezeichnet das Aufeinandertreffen der gebrochenen Wirklichkeit des Menschen und der vollendeten Wirklichkeit Gottes – «vollendet» nicht im Sinne des Abschlusses eines in der Zeit verlaufenden Entwicklungsprozesses, sondern als seinshafte Vollkommenheit. Die Rede vom «Gericht Gottes» markiert die krisenhafte Grenzlinie zwischen der Gerechtigkeit Gottes und den vielfach ungerechten Verhältnissen, in denen Menschen leben, zwischen der seufzenden Kreatur (Röm 8,22) und dem Gott, der alle Tränen abwischen wird (Apk 21,4). Diese Konfrontation ereignet sich nicht erst am Ende des individuellen Lebens und des kosmischen Prozesses, sondern kann in jedem Moment geschehen – wie

<sup>24</sup> Vgl. Paul Althaus: Die letzten Dinge, Gütersloh 1922, 16–22.

<sup>25</sup> Karl Barth: in: ders. u. a.: Unsterblichkeit, Basel 1957, 46 (Hervorhebung K. B.).

es vor allem das Johannesevangelium mit seiner präsentischen Eschatologie betont. Wendet man das von Paulus gezeichnete Bild auf dieses Aufeinandertreffen an, so lässt sich «Gericht Gottes» im Sinne der von Hegel unterschiedenen dreifachen Bedeutung des Begriffs «aufheben» deuten:<sup>26</sup>

- als *eliminatio* dessen, was nicht Wert ist, in die Wirklichkeit Gottes einzugehen: erstens der existenziellen Gebrochenheit, die den Menschen vom Grund seines Seins entfremdet, zweitens der Unterjochung des Menschen unter Zwänge, die seine Lebensmöglichkeiten nicht zur Entfaltung kommen lassen, und drittens der Leiden, die sich aus der Endlichkeit seiner Existenz ergeben. Mit diesen drei Punkten habe ich die drei von Paulus genannten Verderbensmächte Sünde, Gesetz und Tod zu umschreiben versucht.
- als *elevatio* dessen, was schon angebrochen, aber noch nicht vollendet ist: des wahren Seins im wirklichen Seienden, der Spurenelemente der Gottesherrschaft in der gottentfremdeten und nicht selten gottwidrigen Wirklichkeit, der Anfänge des neuen Äons im alten, der Durchbrüche der Auferstehungswirklichkeit mitten im individuellen und sozialen Leben. Zu dieser Auferstehungswirklichkeit gehört alles, was dem Leben (auch dem Lebensrecht kommender Generationen) dient und es auf seine Erfüllung ausrichtet, was den Schöpfungsfrieden fördert und Gottes- wie Menschenliebe hervortreibt.
- als *conservatio* dessen, was vor Gott Bestand hat: Keimzellen des Reichs Gottes, die in aller Vorläufigkeit und Begrenztheit das Unendliche im Endlichen repräsentieren und damit fragmentarisch realisieren.

«Gericht» meint demnach mehr als «urteilen über» oder «verurteilen von» Personen. Es meint das Vernichten der Unwahrheit und das Aufrichten der Wahrheit; das Zurücklassen des Wertlosen und das Ans-Licht-Bringen des vor Gott Wertvollen. Auch wenn es sich primär auf das «Werk» des Menschen bezieht, betrifft es doch auch die Existenzausrichtung der Person, aus der ihr Werk hervorgeht, und damit die Person selbst. «Richten» in diesem Sinne bedeutet Zurechtbringen und damit die Befreiung von allem, was von Gott trennt, die Erlösung von allem, was an Gottwidriges

---

<sup>26</sup> Vgl. Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Wissenschaft der Logik, Vorrede zur zweiten Auflage, Werke 5, 114. Der Textbefund bei Hegel ist allerdings komplexer als es dieses immer wieder zitierte Dreierschema anzeigt. Vgl. dazu Paul Cobben u. a. (Hg.): Hegel-Lexikon, Darmstadt 2006, 142–144.

bindet. Das Gericht besteht im Eintritt in die Klarheit Gottes, in der Begegnung mit Gott, der den Menschen und sein Leben gnädig ansieht. In diesem Offenbarwerden entsteht eine befreiende, versöhnende und erlösende Klarheit. Sie ist der Beginn der Auferstehung und von dort her zu verstehen.

Dieses Verständnis des «Gerichts» Gottes ist anschlussfähig an Ansätze der islamischen Theologie – zumindest an *reformislamische* Ansätze. So betont etwa Mouhanad Khorchide, dass Gott sich zur Barmherzigkeit verpflichtet hat, und versteht das Gericht als «Tag der Auferstehung». <sup>27</sup> Der Gerichtstag hat für ihn «den Charakter einer eigentlichen Befreiung zur Wahrheit durch Gott, durch welche wir zur Wahrheit über uns selbst finden» <sup>28</sup>. Dies entspricht ganz dem hier im Anschluss an Paulus entwickelten Verständnis. Sofern es die Person und nicht nur ihr Werk betrifft, ist dies nicht bloß eine Reinigung durch Erkenntnis, sondern eine Transformation des Menschen in seiner leib-seelischen Ganzheit. Die sogenannten doppelten Gerichtsausgänge – Himmel und Hölle – sind diesem Verständnis zufolge nicht mehr als Zustände oder gar Orte gedeutet, die *nach* dem Gericht angesiedelt sind, sondern als Aspekte des «Gerichts» selbst.

In diesem Sinne kann man das «Gericht» also durchaus als Transformation verstehen. Transformation ist dabei allerdings nicht als «Weiterleben nach dem Tod» zu verstehen. Joh 12,24 bringt die Dialektik von Diskontinuität und Kontinuität im Bild des Weizenkorns, das in die Erde fällt, stirbt und als Pflanze zu neuem Leben erweckt wird, zum Ausdruck. Wie Paulus in 1Kor 15,35ff., so spricht auch Joh nicht von einem vervollkommnenden Hindurchgehen durch die Todespforte, sondern von einer radikalen Verwandlung, einer neuen Schöpfung. Das Samenkorn besteht nicht weiter, es vergeht und bringt etwas Neues hervor. Die evangelische Theologie im 20. Jahrhundert hat mit der von Karl Rahner <sup>29</sup> sogenannten

---

<sup>27</sup> Mouhanad Khorchide: Das Jenseits als Ort der Transformation statt des Gerichts – Eine andere Lesart der islamischen Eschatologie, in: Jürgen Werbick, Sven Kalisch, Klaus von Stosch (Hg.): Glaubensgewissheit und Gewalt. Eschatologische Erkundungen in Islam und Christentum, Paderborn 2011, 44.

<sup>28</sup> A. a. O., 45.

<sup>29</sup> Karl Rahner: Zur Theologie des Todes (QD 2), Freiburg i. Br. u. a. 1958 (Sämtliche Werke IX, Teil B, 395–417, zur Ganztodthese: 415f.); ders.: Das Leben der Toten, in: ders.: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln u. a. 1960, 430 (Sämtliche Werke XII, Teil A, 540–548); ders.: Immanente und transzendente Vollendung der Welt, in: ders.: Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln u. a.

«Ganztodthese»<sup>30</sup> diesen Bruch sehr stark betont. Demgegenüber wird in der neueren Diskussion die personale Kontinuität wieder mehr zur Geltung gebracht.<sup>31</sup> Wie auch immer die genannte Dialektik austariert wird – «Transformation» kann jedenfalls nicht als Weiterentwicklung, sondern nur als radikale Verwandlung gedacht werden.

Die evangelische Theologie deutet das «Gericht» Gottes rechtfertigungstheologisch. Demnach besteht dieser Glaubensinhalt nicht in der Einweisung in «Jenseitstopographien» (Herbert Vorgrimler), wie sie in den apokalyptischen Endzeitvorstellungen ausgemalt werden. Er besteht auch nicht in der Bekräftigung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, dem zufolge der Mensch im Sinne einer *iustitia distributiva* nach seinen Werken gerichtet wird. Vielmehr verweist er darauf, dass Gott in Jesus Christus dem Menschen Gerechtigkeit (als *iustitia aliena*) geschaffen, d. h. ihn angenommen hat. In der Teilhabe an der Christuswirklichkeit ist der Mensch gerechtfertigt. Das entscheidende Gericht hat schon stattgefunden.

Gerade von hier aus fällt dann Licht auf die von Gott entfremdeten Eigendynamiken des Geschichtsprozesses und auf die Selbstzentrierungen des Menschen, einschließlich der Lebens- und Handlungsorientierungen, die daraus hervorgehen. Dieses Ans-Licht-Bringen geschieht im Tod, aber auch mitten im Leben. Es stellt den Menschen vor die Frage, was wirklich wichtig ist im Leben und führt damit zu Revisionen der Lebensorientierung.

«Gericht» ereignet sich immer dort, wo Menschen die Früchte ihres Lebens «mit den Augen Gottes» sehen und wo dabei offenbar wird, dass sie ihr Wesen als Ebenbild Gottes und die Zielbestimmung ihres Lebens verfehlt haben. Damit kommt auch das Elend ans Licht, das dem Menschen aus der Verlorenheit erwächst, in die er sich auf den selbstgemachten Lebenswegen manövriert hat. In der Scheidung des vor Gott Wesentlichen vom Unwesentlichen vollzieht sich zugleich die Erneuerung der Existenz

---

1967, 596, 608 (Sämtliche Werke XV, 544–556).

<sup>30</sup> Siehe dazu: Markus Mühlhng: Grundinformation Eschatologie. Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung, Göttingen, 2007, 171–175, dort finden sich weitere Literaturangaben.

<sup>31</sup> Vgl. Christian Henning: Wirklich ganz tot? Neue Gedanken zur Unsterblichkeit der Seele vor dem Hintergrund der Ganztodtheorie, in: NZStH 43/2, 2001, 236–252; Kirsten Huxel: Unsterblichkeit der Seele versus Ganztodthese? Ein Grundproblem christlicher Eschatologie in ökumenischer Perspektive, in: NZStH 48, 2006, 341–366.

und der Lebensorientierung und damit die Wieder-Aufrichtung des Menschen. Er kann sich wieder neu als Ebenbild Gottes erkennen und zur Bestimmung seines Lebens zurückkehren. Damit hat das «Gericht» eine heilsame Funktion.

Gleiches gilt für die Menschheits- und Weltgeschichte. Diese Dimension sehe ich in den biblischen Aussagen über das Gericht Gottes über das Volk und die Völker (im Gegenüber zum «Gericht» über den einzelnen Menschen») zum Ausdruck gebracht.

Nicht die Weltgeschichte ist das Weltgericht!<sup>32</sup> Wäre dem so, dann wären diejenigen, die sich in der Geschichte mit Macht und Gewalt durchsetzen, auch noch von Gott gerechtfertigt. Demgegenüber besteht das «Gericht» in der prophetischen Kritik Gottes an den Verhältnissen der Welt. Gott ist der *Kritiker* der Geschichte! Diese Kritik bezieht sich auf überindividuelle «Werke», Entwicklungen und Strukturen, die der Heilsabsicht Gottes für die Schöpfung entgegenstehen. Dazu gehören Machtstreben auf Kosten der Gerechtigkeit, Unterdrückung von Minderheiten, Nationalismus, Ethnozentrismus, Rassismus, Sexismus, (Neo-)Kolonialismus usw. «Gericht» vollzieht sich in der Aufdeckung dessen, was sich dem neuen Äon, der Auferstehungswirklichkeit widersetzt. Als dessen Aufdeckung und Zurechtbringung ist «Gericht» Teil der Heilsverheißung Gottes. Bei allen Bedrohungen, denen die Menschheits- und Weltgeschichte ausgesetzt ist und die sie selbst hervorbringt, steht sie unter dieser Heilsverheißung. Die eschatologische Hoffnungsbotschaft lautet kurz gefasst mit den Worten Karl Barths: «Gott sitzt im Regiment» und er wird seiner Gerechtigkeit Geltung verschaffen, so wie er es in der Geschichte des Volkes Israel unter Beweis gestellt hat.

Die zitierten Worte Barths entstammen einem Telefongespräch, das er am Abend vor seinem Tod am 9. Dezember 1968 mit seinem Freund Eduard Thurneysen geführt hat. Darin sagte er: «Ja, die Welt ist dunkel» und fügte dann hinzu:

«Nur ja die Ohren nicht hängen lassen! Nie! Denn es wird regiert, nicht nur in Moskau oder in Washington oder in Peking, sondern es wird regiert, und zwar hier auf Erden, aber ganz von oben, vom Himmel her! Gott sitzt im Regiment! Darum fürchte ich mich nicht. Bleiben wir doch zuversichtlich auch in dunkelsten Augenblicken! Lassen wir die Hoffnung

---

<sup>32</sup> Die Aussage «Die Weltgeschichte ist das Weltgericht» stammt aus Friedrich Schillers Gedicht «Resignation» (1784 oder 1785).

nicht sinken, die Hoffnung für alle Menschen, für die ganze Völkerwelt!  
Gott lässt uns nicht fallen, keinen einzigen von uns und uns alle miteinander nicht! Es wird regiert!»<sup>33</sup>

Selbstermächtigungen zur Gewalt im Namen Gottes und seines Geschichtsplans stehen dieser Botschaft frontal entgegen. Das gilt auch für eine Theologie der Revolution, die Gewaltanwendung im Kampf gegen Unterdrückung und Unrecht rechtfertigt. Auch solche Selbstermächtigung missachtet den eschatologischen Vorbehalt, unter dem alles menschliche Denken und Handeln steht. Sie nimmt die Geschichtsmächtigkeit Gottes in die eigenen Hände und ist damit Ausdruck des Sein-wollenswie-Gott aus Gen 3,5. Es ist ein schmaler Grat, der zwischen der Mitarbeit am Reich Gottes (1Kor 3,9) und den Versuchen, das Reich Gottes eigenmächtig zu errichten, besteht.

Demgegenüber muss zwischen dem Handeln Gottes und dem Handeln des Menschen unterschieden werden. Wo das geschieht, werden (religiös legitimierte) Gewaltspiralen unterbrochen. Dem eschatologischen Vorbehalt wohnt ein enormes Befriedungspotenzial inne. Dieses gründet in der Erinnerung und Ermahnung, dass alles Geschichtliche ein bloß Vorletztes ist, das vom Letzten relativiert wird (→ 1.6.4). Wo Vorletztes dagegen zum Letzten erklärt wird, wird es dämonisiert oder vergötzt. Zur eschatologischen Ausrichtung des christlichen Glaubens gehört das Bewusstsein von der Vorläufigkeit menschlichen Handelns und Geschehens. Letztlich ist aber die Geschichte der Machbarkeit und damit der Macht des Menschen entzogen. Das befreit diesen zu einer ebenso gelassenen wie vernünftigen Geschichtsgestaltung in der Verantwortung vor Gott.

Die sich damit stellende Frage, wie man pervertierte Selbstermächtigung zur Gewalt und befreiendes prophetisches Empowerment situativ richtig unterscheiden kann, muss immer neu beantwortet werden. Eine Hilfe dabei können die von Paulus genannten Kriterien zur Unterscheidung der Geister geben. Die Liebe steht nach Gal 5,22 an erster Stelle.

---

<sup>33</sup> Karl Kupisch: Karl Barth in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Stuttgart 1977, 135; Eberhard Busch: Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München <sup>4</sup>1986, 515.



## 6. Die Wiederkunft Jesu im Christentum und Islam<sup>1</sup>

Das «Apostolische Glaubensbekenntnis» besagt, dass der auferstandene Christus zur Rechten Gottes, des Vaters, sitzt und von dort kommen wird, um die Lebenden und die Toten zu richten. Die Aufnahme dieser Erwartung in das grundlegende Credo des christlichen Glaubens zeigt, welche hohe Bedeutsamkeit dieser Glaubensinhalt im frühen Christentum hatte. Bis heute gilt das Apostolikum als die normative Bekenntnisformulierung; in vielen Sonntagsgottesdiensten wird es regelmäßig rezitiert. Doch im gelebten Glauben zumindest der westlichen volkswirtschaftlichen Gemeinden spielt die Erwartung der Wiederkunft (Parusie) Christi keine zentrale Rolle mehr. Die Mehrheit der Christinnen und Christen geht nicht davon aus, dass die Endzeit nahe bevorsteht, die Weltgeschichte bald zu Ende geht und Jesus zurückkehrt, um Gericht zu halten. Auch in der akademischen Theologie und in den theologischen Verlautbarungen der Kirchen wird dieses Thema eher an den Rand gedrängt. Es erscheint als ein Artefakt im Museum der christlichen Glaubensgeschichte.

Lediglich in einigen christlichen Sondergruppen wie den «Zeugen Jehovas», der «Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage» oder den «Siebenten-Tags-Adventisten» ist diese Erwartung lebendig und wird stark betont. In diesen und anderen Bewegungen wurde sogar immer wieder versucht, das Datum des Jüngsten Tages zu berechnen.<sup>2</sup>

Der Glaube an die Wiederkunft Christi ist auch Teil der islamischen Eschatologie,<sup>3</sup> besonders im schiitischen Zwölfer-Islam. Er steht dort im Zusammenhang mit der Erwartung, dass sich der im Verborgenen (Arabisch: *ḡayba*)<sup>4</sup> lebende zwölfte Imam – der «Mahdī» – am Ende der Zeit

---

<sup>1</sup> Bei diesem Kapitel handelt es sich um eine stark überarbeitete und erweiterte Übersetzung meines Aufsatzes: *The Second Coming of Christ in Christian Theology and in Islam*, in: *Nanzan Institute for Religion & Culture Bulletin* 46, 2022, 11–25.

<sup>2</sup> Eine Liste mit den Daten der prognostizierten Wiederkunft Jesu und den Einzelheiten der damit einhergehenden Ereignissen ist zu finden unter: [https://en.wikipedia.org/wiki/Predictions\\_and\\_claims\\_for\\_the\\_Second\\_Coming](https://en.wikipedia.org/wiki/Predictions_and_claims_for_the_Second_Coming) (06.03.2023).

<sup>3</sup> Siehe dazu: Art. «Eschatology», in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, vol. 2, Leiden 2002, doi.org/10.1163/1875-3922\_q3\_EQCOM\_00055 (06.03.2023).

<sup>4</sup> Siehe dazu: <https://iranicaonline.org/articles/gayba> (06.03.2023).

offenbaren wird (*zohūr*)<sup>5</sup>, um einen islamischen Staat des Friedens und der Gerechtigkeit zu errichten. Jesus wird kommen, um ihm dabei zu helfen.

Im Folgenden werde ich zunächst einen kurzen Blick auf die biblischen Zeugnisse von der Wiederkunft Jesu Christi werfen und mich dann dem Koran und einigen Hadithen zuwenden, die für dieses Thema relevant sind. Anschließend möchte ich die Frage erörtern, wie der Glaube an die Wiederkunft Jesu Christi heute zu verstehen ist.

## 6.1 Die Wiederkunft Jesu in der Bibel<sup>6</sup>

In 1Thess 4,16 wird die Parusie Jesu mit folgenden Worten angekündigt: «Denn der Herr selbst wird beim Erschallen des Befehlswortes, bei der Stimme des Erzengels und der Posaune Gottes vom Himmel herabsteigen.» Paulus erhebt nicht den Anspruch, mit dem Hinweis auf die Wiederkunft Jesu etwas Neues zu verkünden; vielmehr setzt er voraus, dass die Adressaten seines Briefes in dieser Erwartung leben. Die Frage, die er beantworten will, ist nicht, ob und wann Jesus wiederkommen wird, sondern was mit den Gläubigen geschehen wird, die vor der Wiederkunft Christi gestorben sind. Werden sie nicht in die rettende Mission einbezogen, sondern auf ewig verloren sein? Paulus antwortet auf diese Fragen, indem er den Christinnen und Christen in Thessaloniki versichert, dass Jesus kommen wird, um nicht nur die lebenden Gläubigen zu retten, sondern auch die, die in der Zwischenzeit gestorben sind. Daher haben die lebenden Gläubigen keinen Vorteil gegenüber den Toten.

Paulus erwartet die *baldige* Wiederkunft Jesu Christi (1Kor 7,29). Die nächste Generation der frühen Christenheit war dann aber mit der Einsicht konfrontiert, dass sich diese Erwartung bisher nicht erfüllt hatte. Der Zeitraum zwischen Jesu Auferstehung und seiner Rückkehr wurde immer länger. Die christlichen Gemeinden mussten dem Rechnung tragen. Nicht der Glaube an die Wiederkunft Christi insgesamt trat dabei zurück, aber doch die Erwartung, dass dieses Ereignis in naher Zukunft stattfinden

<sup>5</sup> Siehe dazu: [www.iranicaonline.org/articles/apocalyptic-that-which-has-been-rvealed](http://www.iranicaonline.org/articles/apocalyptic-that-which-has-been-rvealed) (06.03.2023).

<sup>6</sup> Siehe dazu die detaillierten exegetischen Informationen in: Ulrich Mell: Art. «Parusie», in: WiBiLex ([www.bibelwissenschaft.de/stichwort/53863/](http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/53863/)) (05.05.2023); dort finden sich weitere Literaturangaben.

würde. Die Parusieverzögerung scheint bereits im NT reflektiert worden zu sein. In diesem Sinn dürfte die Ermahnung zu verstehen sein, dass niemand jenen Tag und jene Stunde kennt, «die Engel im Himmel nicht, der Sohn nicht, nur der Vater» (Mk 13,32).<sup>7</sup> Auch die Aussage, dass *ein* Tag vor dem Herrn wie tausend Jahre für die Menschen ist (2Petr 3,8), konnte zur Deutung dieser Verzögerung herangezogen werden.

Noch in einer anderen Hinsicht hatten die Anhänger Jesu und die frühen Christen eine Dissonanz zu bewältigen: Ihr Glaube an die Messianität Jesu stand der Erfahrung gegenüber, dass Jesus die im AT prophezeiten messianischen Erwartungen – die Befreiung von der römischen Besatzung und die Wiedererrichtung des Davidischen Königums als eines Reichs des Friedens und der Gerechtigkeit – nicht erfüllt hatte. Die Welt drehte sich weiter, als wäre nichts geschehen. Dies führte zu der Erwartung, dass der Messias zurückkehren und dann seine Mission erfüllen werde. Das aber stand nicht im Einklang mit der prophetischen Tradition Israels. Diese ging nicht davon aus, dass der Messias zweimal kommen werde. Um diese Erwartung biblisch zu begründen, verband man die Messiaserwartung mit der Hoffnung auf den vom Himmel kommenden Menschensohn nach Dan 7,13f. Der Glaube an die Wiederkunft Jesu rekurriert auf dieses Motiv des vom Himmel kommenden Menschensohnes.

Auf drei Punkte soll in diesem Zusammenhang besonders hingewiesen werden:

(a) Wie 1Thess 4 zu erkennen gibt, ist die Wiederkunft Jesu Christi für Paulus nicht direkt mit dem Jüngsten Gericht verbunden. Sie ist ein reines Heilsgeschehen für diejenigen, die an Christus geglaubt haben und an ihn glauben. Jesus wird sie zu einer himmlischen Gemeinschaft in der unmittelbaren Gegenwart Gottes versammeln. Die Erwartung des Kommens Jesu Christi soll also Hoffnung geben und nicht Angst auslösen. In 2Kor 5,10 bezeichnet Paulus Christus zwar als Richter, aber nach 1Thess 1,10 ist der Richter der Retter.

(b) Paulus verbindet eine zukunftsorientierte mit einer präsentischen bzw. realisierten Eschatologie. Dieser zufolge haben die Getauften, die «in» Christus sind, bereits Anteil an der Gemeinschaft mit Gott. Sie blicken auf ihren (geistlichen) Tod zurück. Die Taufe bedeutet für Paulus eine neue Geburt, verbunden mit der Gewissheit, dass nichts mehr von der Liebe Gottes trennen kann (Röm 8,38).

---

<sup>7</sup> Siehe auch: Mt 24,36; 25,13; Lk 12,39f.; Apg 1,7.

(c) Paulus gibt keine detaillierte Beschreibung der Wiederkunft Jesu. Im Gegensatz zu der religiösen Kultur seiner Zeit, in der Mythen über himmlische Wesen kursierten, entmythologisiert er die eschatologischen Vorstellungen weitgehend.

Die Volksfrömmigkeit in späterer Zeit ging über diese Zurückhaltung weit hinaus. In der christlichen Religiosität und auch in der Kunst – in Fresken, Gemälden und Skulpturen – wurde das Jüngste Gericht sehr detailliert dargestellt. So befinden sich etwa Gerichtsdarstellungen im Tympanon über dem Portal vieler Kathedralen. Beim Eintritt in den Kirchenraum sollten die Christinnen und Christen an ihre Sündhaftigkeit erinnert und auf die Vergebung Gottes vorbereitet werden, die ihnen dann in der Eucharistie zuteil wurde.

Kehren wir zu den biblischen Überlieferungen zurück. Nicht nur in den Briefen des Paulus, sondern auch in den Evangelien finden sich Anspielungen auf die Wiederkunft Jesu Christi. Aber der Bezug bleibt hier vage; es ist nicht klar, ob hier wirklich von Jesus die Rede ist. In Mk 13,24–27, in leicht abgewandelter Form in Mt 24,29–31 und Lk 21,25–28 wird eine apokalyptische Vision geschildert, die auf Dan 7,13 zurückgreift. In Mk 13,24–27 heißt es:

«Aber in jenen Tagen, nach jener Bedrängnis, wird die Sonne sich verfinstern, und der Mond seinen Schein nicht geben, und die Sterne werden vom Himmel fallen, und die Mächte im Himmel werden erschüttert werden. Und dann werden sie den Menschensohn auf den Wolken kommen sehen mit großer Macht und Herrlichkeit. Und dann wird er die Engel aussenden und die Erwählten zusammenführen von den vier Winden her, vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels.»

Die in Dan 7,13f. überlieferte Schau, dass «einer, der einem Menschen gleich», mit den Wolken des Himmels kommt und von Gott mit ewiger Macht, Ehre und Königsherrschaft ausgestattet wird, auf dass ihm «alle Völker, Nationen und Sprachen dienen», stellt den zentralen Bezugspunkt für die im NT bezeugte Erwartung dar, dass der Menschensohn bzw. der auferstandene Jesus wiederkommen wird. Aber es gibt einen wichtigen Unterschied zwischen der Vision des Daniel und der Markusapokalypse: Nach Dan 7 kommt der Menschensohn, um die widergöttlichen Mächte zu besiegen und sein Reich auf der Erde zu errichten. Er wird aber die Geschichte nicht beenden oder die wahren Gläubigen aus ihr herausnehmen; vielmehr besteht seine Mission in der Vollendung der Geschichte.

Vollendung versus Beendigung! In Dan 7,14 heißt es: «Seine Macht ist eine ewige Macht, die nie vergeht, und seine Königsherrschaft wird nicht untergehen.» Nach der zitierten Stelle aus Mk 13 kommt der Menschensohn dagegen, um die wahren Gläubigen zu sammeln und aus der Endzeitkatastrophe zu retten.

Anders als die synoptischen Evangelien spricht Paulus in 1Thess 4,16f. nicht vom «Menschensohn», sondern vom «Herrn» und auch er sieht dessen Mission nicht wie Dan 7 in der Errichtung des Gottesreichs, sondern in der Zusammenführung der Glaubenden in der Gemeinschaft mit Christus. Während die Überlieferungen der Evangelien nahelegen, dass diese Sammlung auf Erden stattfindet, geht Paulus davon aus, dass sie sich im Himmel vollzieht. Dazu werden die bereits Verstorbenen auferweckt und die noch Lebenden entrückt.

Die immer wieder diskutierte Frage, ob sich Jesus selbst (nach Mk 13,26 und anderen diesbezüglichen Versen in den Evangelien) als «Menschensohn» verstanden und bezeichnet hat, oder ob er auf eine andere, von ihm verschiedene Gestalt hinweist, lässt sich nicht definitiv beantworten. Es gibt nur wenige Hinweise, die darauf schließen lassen, dass Jesus sich als «Menschensohn» verstanden haben könnte. Sie finden sich in den Versen, die den Menschensohn als leidend darstellen (Mk 9,12; 9,31; 10,45; 14,41). In diesen Aussagen, die über Dan 7 hinausgehen, ist die Erwartung des Menschensohnes mit der Überlieferung vom leidenden Gottesknecht nach Jes 52,13–53,12 verbunden.

Die Figur des «Menschensohnes», auf die der Glaube an die Parusie Jesu rekurriert, ist deutlich unterschieden von der des «Messias». Der Menschensohn wurde als eine eschatologische Gestalt erwartet, der Messias als eine historische; als Nachkomme von König David, der das Volk Israel von der Fremdherrschaft der Römer befreien und das Davidische Reich wieder errichten würde. Jesus konnte in diese beiden Deuteperspektiven gestellt werden: in die messianische, die in ihm den politischen Messias sah, und in die eschatologisch-apokalyptische, in der er als vom Himmel kommender göttlicher Herrscher und Richter erschien. Beide Perspektiven mussten allerdings seinen Leidensweg und seinen Kreuzestod berücksichtigen. Dazu konnte man auf die Figur des leidenden Gottesknechtes zurückgreifen.

Zusammenfassend kann man sagen, dass der Glaube an Jesu Wiederkunft hauptsächlich auf 1Thess 4,16f. und Mk 13,24–27 parr beruht. Diese Aussagen sind inspiriert von der Vision, die in Dan 7 geschildert

wird. Paulus geht über diese Vision allerdings hinaus, indem er von einer Entrückung der wahren Gläubigen spricht. Das eschatologische Reich Gottes wird nicht auf der Erde erreicht, sondern in der himmlischen Gemeinschaft mit Gott bestehen. Vor allem in dieser Auslegung wurde die Vision zur Grundlage für den Glauben an die Wiederkunft Jesu Christi in der christlichen Tradition.

## 6.2 Die Wiederkunft Jesu im Koran und in den Hadithen

Die wichtigste Quelle für die Ankündigung der Wiederkunft Jesu finden die Koranausleger in Q 43,61.<sup>8</sup> Dieser Vers lautet (nach Paret<sup>9</sup>): «Und er ist ein Erkennungszeichen der Stunde (des Gerichts). Seid deshalb ja nicht im Zweifel über sie und folgt mir! Das ist ein gerader Weg.» Weder der Name Jesu wird in diesem Vers erwähnt, noch ist vom «Kommen» Jesu die Rede. Die Übersetzungen, die möglichst nahe am Wortlaut bleiben wollen, lassen den Satz so stehen, sodass offen bleibt, wer mit «er» gemeint ist,<sup>10</sup> so etwa Rudi Paret und Amir Zaidan<sup>11</sup>. Man kann die Aussage des Verses statt mit «er» auch mit «es» bzw. «das» wiedergeben. Von dieser Möglichkeit macht etwa die Übersetzung der al-Azhar Gebrauch: «*Das* ist ein Hinweis auf die Stunde des Jüngsten Gerichts. So zweifelt nicht daran und folgt mir! Das ist der gerade Weg.»

Aber der Kontext des Verses legt den Schluss nahe, dass er sich auf Jesus bezieht: In Vers 57 dieser Sure ist von «de[m] Sohn der Maria» die Rede,

<sup>8</sup> Zuweilen wird auch auf Q 4,157–159 verwiesen. Dort aber bleibt der Bezug auf die Wiederkunft Jesu sehr vage und hängt stark von der Interpretation der Verse ab. – Zum koranischen Verständnis Jesu insgesamt siehe: George C. Anawati: «'Īsā», in: *Encyclopaedia of Islam* (2. Aufl.), online, hg. von Peri Bearman u. a., Leiden 2012, doi.org/10.1163/1573-3912\_islam\_COM\_0378 (16.03.2023).

<sup>9</sup> Der Koran, übersetzt von Rudi Paret, Stuttgart <sup>11</sup>2010.

<sup>10</sup> Siehe auch die grammatische Analyse, in: corpus.quran.com/wordbyword.jsp?chapter=43&verse=61#(43:61:1 (16.03.2023). Vgl. quran.com/43/61 (16.03.2023).

<sup>11</sup> Amir Zaidan: *At-Tafsiir: Der Quraan-Text und seine Transkription und Übersetzung*. Die Islamische Enzyklopädie, Bd. 1. Islamologisches Institut, Wien 2009.

und in Vers 63 wird Jesus namentlich erwähnt. Dementsprechend interpretieren einige Übersetzungen<sup>12</sup> den Vers wie folgt: «Und er (Jesus) wird ein Zeichen (für das Kommen) der Stunde (des Gerichts) sein: Darum zweifelt nicht an der (Stunde), sondern folgt mir nach; dies ist ein gerader Weg.» So setzt etwa Muhammad Rassoul<sup>13</sup> Jesus in Klammern.

Wieder andere Übersetzungen beziehen diese Aussage auf den Koran.<sup>14</sup> Die genannten Auslegungsmöglichkeiten finden sich auch in den englischsprachigen Übersetzungen.<sup>15</sup>

Der Hinweis auf die Wiederkunft Jesu Christi im Koran ist demnach nicht eindeutig. Es kommt auf die Auslegung von Q 43,61 an.<sup>16</sup> Der Mehrheit der schiitischen und sunnitischen Korankommentatoren zufolge bezieht sich dieser Vers jedoch auf Jesus.

*Muwatta*, die früheste Sammlung von Hadithen, die von Abū ‘Abdallāh Mālik ibn Anas al-Asbahī zusammengestellt wurde, enthält keinen Hinweis auf die Rückkehr Jesu. In späteren Sammlungen von Hadithen, wie den von al-Buḥārī und Muslim ibn al-Ḥaǧǧāǧ kompilierten, wird sie dagegen erwähnt. In Saḥīḥ al-Buḥārī (einer der sechs großen Hadith-Sammlungen, die im sunnitischen Islam als normativ gelten) ist die Ankündigung Abū Hurairas überliefert, dass Jesus als gerechter Herrscher

<sup>12</sup> Im Anschluss an Ibn ‘Abbās, Muǧāahid, ‘Ikrima, Qatāda, Suddī, Ḍaḥāk, Abū al-‘Āliya und Abū Mālik.

<sup>13</sup> Muhammad Rassoul: *al-Qur’ān al-Karīm und seine ungefähre Bedeutung in deutscher Sprache*, Köln <sup>3</sup>1994.

<sup>14</sup> So etwa in der Übersetzung von Muhammad Asad, in der dieser Vers lautet: «UND, SIEHE, diese (göttliche Schrift) ist fürwahr ein Mittel zu wissen (daß) die Letzte Stunde (bestimmt kommt); darum habt keinen Zweifel darüber, sondern folgt Mir: dies (allein) ist ein gerader Weg.» (S. 935). Muhammad Asad war ein österreichisch-ungarischer Jude, der zum Islam konvertierte. In der Übersetzung der Ahmadiyya Muslim Jamaat (<https://ahmadiyya.de/tools/online-koran/az-zuchruf/> [08.05.2023]) heißt es: «Doch wahrlich, er (der Koran) ist Wissen über die ›Stunde‹. So bezweifelt sie nicht, sondern folget mir. Das ist der gerade Weg.» (Q 43,62).

<sup>15</sup> Siehe dazu: <http://englishquran.com/> (16.03.2023).

<sup>16</sup> Zum Folgenden siehe auch: Ahmad Shafaat: *Islamic View of the Coming/Return of Jesus* ([islamicperspectives.com/ReturnOfJesus.htm#Note5](http://islamicperspectives.com/ReturnOfJesus.htm#Note5)) (16.03.2023); Fatih Harpci: *Muhammad Speaking of the Messiah. Jesus in the Hadīth Tradition* (Dissertation, Temple University, 2013), 123–193.

und Richter herabsteigen, das Kreuz zerschlagen<sup>17</sup>, das Schwein töten<sup>18</sup> und den Krieg einstellen wird.<sup>19</sup> Viele *mutawātir*-Hadithe<sup>20</sup> berichten, dass der Gesandte Allahs (Mohammed) gesagt habe, «‘Īsā» (Jesus) werde vor dem Tag der Auferstehung als gerechter Herrscher (*Imam*) und gerechter Richter herabsteigen.

Im schiitischen Islam ist die Rückkehr Jesu mit dem Erscheinen des Mahdī verbunden (→ 5.1). Nach ca. 30 Hadithen wird Jesus bei seiner Wiederkunft in der Endzeit vom Mahdī aufgefordert, die Rolle des Vorbeters zu übernehmen. Er lehnt dieses Angebot aber ab, stellt sich *hinter* den Mahdī und überlässt *ihm* die Führungsrolle. Damit erkennt er die superiore Autorität des Mahdī an und wird dessen Wesir.<sup>21</sup> So berichtet etwa der Tafsir *Nemooneh* (der für die schiitische Koranauslegung von hoher Bedeutung ist), Ġābir bin ‘Abd Allāh habe den Propheten Mohammed sagen hören, dass Amīr al-Mu‘minīn (in dem man unter Berufung auf andere Hadithe den Mahdī sieht) den wiedergekommenen Jesus bittet, mit ihm zu beten. Jesus verrichtet das Gebet, nimmt dabei aber seine Position hinter dem Mahdī ein.<sup>22</sup> Auch eine Überlieferung, die Sa‘id ibn Jubayr zugeschrieben wird, verkündet, dass ‘Īsā bin Maryam (Jesus) auf die Erde herabsteigen und das Gebet hinter dem Mahdī verrichten wird. Dann heißt es: «Die Erde wird von Osten bis Westen erleuchtet.»<sup>23</sup>

---

<sup>17</sup> Das bedeutet, dass Jesus das christliche Verständnis der Kreuzigung, den Glauben an eine Heilsbedeutung seines Todes und jede Form der Kreuzesverehrung ablehnt. Seine Botschaft besteht in der Forderung, alle Anbetung auf den einen wahren Gott auszurichten.

<sup>18</sup> Jesus verbietet den Verzehr von Schweinefleisch.

<sup>19</sup> Sahīh al-Buchārī, Kapitel 54, Ḥadīṭ-Nr. 3448 (<https://islamische-datenbank.de/sahih-al-buchari?chapterno=54&hadithid=19&action=display> [16.03.2023]).

<sup>20</sup> Ein *Mutawātir*-Hadith wird von einer großen Anzahl von Kommentatoren aus verschiedenen Zeiten überliefert, sodass er als unzweifelhaft wahr angesehen wird.

<sup>21</sup> Einige der Quellen sind zusammengestellt, in: Harun Yahya: *The Prophet Jesus (as) and Hazrat Mahdi (as) will come this Century*, Istanbul 2010, 440–444.

<sup>22</sup> Vol. 21: 100. Ebenso in: Sahih Muslim 156 (<https://sunnah.com/muslim:156>, 16.03.2023). Eine Sammlung anderer Tafsirs findet sich auf: [www.altafsir.com/tafsir.asp?languageid=2](http://www.altafsir.com/tafsir.asp?languageid=2) (16.03.2023).

<sup>23</sup> Fara‘id al-Simtayn, Hashim b. Sulayman al-Bahrani; Ghayatul Maraam, 43 (zitiert nach: [www.al-islam.org/it/life-imam-al-mahdi-baqir-shareef-al-qurashi/signs-reappearance-imam-time](http://www.al-islam.org/it/life-imam-al-mahdi-baqir-shareef-al-qurashi/signs-reappearance-imam-time) [17.03.2023]). Siehe auch: Jalaluddin al-Suyuti:

### 6.3 Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen den islamischen und den christlichen Überlieferungen

Folgende Ähnlichkeiten zwischen den biblischen Hinweisen auf die Wiederkunft Jesu (bzw. auf das Eintreten der Endzeitergebnisse insgesamt) und den Auslegungen von Q 43,61 und den damit in Zusammenhang stehenden Versen lassen sich benennen:

(1) Die koranische Formulierung «Zeichen/Wissen von der Stunde» (Verse 61 und 66) findet sich in ähnlicher Weise auch in apokalyptischen Strängen des NT.<sup>24</sup> In beiden Fällen bedeutet «die Stunde» die Stunde des Gerichts.

(2) Sowohl im NT also auch in Q 43,85 wird die Mahnung ausgesprochen, niemand – außer Gott – wisse, wann die Stunde des Gerichts kommen wird. Weil diese unerwartet hereinbrechen, müsse man jederzeit darauf vorbereitet sein. Nach Q 43,61 zeigt die Wiederkunft Jesu die Stunde an. Das bedeutet aber nicht, dass er diese Stunde im Voraus kennt und heraufführt. *Gott* führt sie herauf.

(3) In der Endzeit werden dämonische Mächte auftreten, um die Gerechten in Versuchung zu führen. Der Koran spricht vom Satan (Q 43,62), die Evangelien kündigen das Auftreten von falschen Christusprätendenten und Propheten an (Mk 13,22, vgl. Mt 24,24).

(4) Eine weitere Ähnlichkeit besteht im Hinweis darauf, dass die Unruhen zwischen den Völkern zunehmen werden und Feindschaft selbst unter Freunden entstehen wird. So heißt es in Q 43,67: «Enge Freunde werden an jenem Tag einander Feinde sein.» In Mk 13,8 parr wird angekündigt, dass sich «Volk gegen Volk und Reich gegen Reich» erheben wird.

Diesen Ähnlichkeiten stehen allerdings deutliche Unterschiede gegenüber:

(1) Die Rolle Jesu wird in Q 43,61 anders bestimmt als in den biblischen Überlieferungen. Nach der Darstellung des NT kommt er als Richter, als Retter der Gerechten und als Herrscher. Darin verbindet sich die

---

Nuzool Isa Ibn Maryam Akhir al-Zaman, 56f.

<sup>24</sup> Apk 14,7; Mt 24,36, vgl. Mk 13,32f.; siehe auch: Mt 25,13; Apg 1,7. Besonders Johannes der Täufer kündigte das Gericht Gottes als unmittelbar bevorstehend an.

prophetische Ankündigung, dass der Menschensohn vom Himmel herabsteigen wird, mit der Messiaserwartung. Nach dem Koran ist der wiederkommende Jesus das *Zeichen* für das Anbrechen der Stunde des Gerichts. Er *offenbart*, dass die Endzeit unmittelbar bevorsteht, *vollzieht* aber nicht das Gericht. Jesus kommt als Prophet, nicht als Richter. Es gibt jedoch auch Hadithe, in denen er als Herrscher und Richter bezeichnet wird. Doch dabei wird kein Zweifel daran gelassen, dass es sich bei ihm um einen *menschlichen* Richter handelt, der im Auftrag Gottes in der Geschichte agiert. Das Jüngste Gericht, der «Tag der Abrechnung», wird von Gott selbst ausgeführt. Er ist der Richter. Nach Q 5,116–120 wird auch Jesus selbst von Gott zur Rechenschaft gezogen.

(2) Der schiitischen Tradition zufolge kommt Jesus, wenn der Mahdī erscheint, um ihm beizustehen. Er wird beim Gebet hinter ihm stehen und an den Kriegen teilnehmen, die der Mahdī gegen Dajjāl, den «falschen Messias», führt. Al-Mahdī wird dann über die Welt herrschen. Jesus unterstützt ihn bei der globalen Ausbreitung der koranischen Botschaft und des Islam. Als wahrer Muslim wird Jesus beweisen, dass sich diejenigen, die das Erscheinen des Mahdī leugnen, irren. Einem Hadith zufolge sagt Jesus zu Imam Mahdī: «Wahrlich, ich bin als Diener gesandt worden und nicht als Oberhaupt (*amir*) oder Herrscher.»<sup>25</sup>

(3) Ein weiterer gravierender Unterschied betrifft die Deutung des Todes Jesu. Nach Q 4,157f. wurde Jesus nicht gekreuzigt, sondern zu Gott erhöht (bzw. von Gott «zu sich genommen»). Was geschah demnach bei der Kreuzigung? In Q 4,157 heißt es: «wa-lākin šubbiha lahum». Die Übersetzung dieser Aussage (die immer eine Interpretation darstellt) ist unter Koranexegeten umstritten. Karl-Josef Kuschel unterscheidet drei Auslegungsmodelle:<sup>26</sup>

- Das «Substitutions- und Verwechslungsmodell», demzufolge nicht Jesus, sondern ein anderer, der Jesus ähnelte, gekreuzigt wurde. So übersetzt etwa Milad Karimi: «Er ähnelte ihm [Jesus, R. B.] für sie nur».<sup>27</sup> Bei

<sup>25</sup> Al-Malahim Syed Ibn Tawus: 83 und Al-Fetan ibn Abbas: 160, zitiert nach [www.al-islam.org/overview-mahdis-atfs-government-najmuddin-tabasi/government-truth](http://www.al-islam.org/overview-mahdis-atfs-government-najmuddin-tabasi/government-truth) (16.03.2023, eigene Übersetzung).

<sup>26</sup> Karl-Josef Kuschel: Die Bibel im Koran. Grundlagen für das interreligiöse Gespräch, Ostfildern, Neuausgabe 2022, 574–585.

<sup>27</sup> Der Koran, übersetzt von Ahmad Milad Karimi, Freiburg i. Br. 2009.

Rudi Paret lautet der Vers: «Vielmehr erschien ihnen (ein anderer) ähnlich (so daß sie ihn mit Jesus verwechselten und töteten).»<sup>28</sup>

- Das «Schein-Modell» deutet die Aussage so, dass Jesus zwar selbst (und nicht ein anderer) ans Kreuz geschlagen wurde, dass die Kreuzigung aber nur zum Schein geschah. Sie war gewissermaßen inszeniert oder von Gott selbst vorgetäuscht. Hans Zirker übersetzt: «es wurde ihnen der Anschein erweckt».<sup>29</sup>
- Während das «Schein-Modell» davon ausgeht, dass es sich bei der Kreuzigung um ein wirkliches Geschehen handelt, das aber den Kreuzestod vortäuschte, ist dem «Illusions-Modell» zufolge anzunehmen, dass es sich dabei um eine Einbildung der Gegner Jesu handelt. In der Übersetzung von Hartmut Bobzin heißt es: «Es kam ihnen so vor.»<sup>30</sup>

Diese Deutungen lassen die Frage offen, ob Jesus zu Gott erhöht wurde, bevor er starb (also leiblich unversehrt) oder nachdem er vor der Kreuzigung bewahrt wurde und später eines natürlichen Todes gestorben ist. Von der Antwort auf diese Frage hängt es ab, ob die Erhöhung und dann auch die Wiederkunft Jesu sowie sein Wirken danach als ein leibliches oder ein geistliches Geschehen zu verstehen ist. Der Glaube an eine leibliche Wiederkunft basiert auf der Annahme der leiblichen Unversehrtheit. Die Deutung als geistliches Geschehen ist davon unabhängig. Geistlich kann bedeuten: Der Geist, von dem er erfüllt war, wirkt weiter.

In der islamischen Theologie gibt es – besonders in reformislamischen Ansätzen – Deutungen der Wiederkunft Jesu als eines *geistlichen* Geschehens.<sup>31</sup> Dem zufolge bedeutet die Wiederkunft etwa,

«that Christian spiritual leaders will purify Christianity and return it to the original religion of Jesus. [...] the focal point, according to this opinion, is his [Jesus', R. B.] spiritual domination of the Earth in alliance with Islam. The true religion, seen in the togetherness of Islam and Christianity, will defeat materialism, communism, and atheism. This view is shared by the prominent Turkish scholar Bediuzzaman Said Nursi, the Indian scholar

<sup>28</sup> Siehe Anm. 9.

<sup>29</sup> Der Koran, übersetzt von Hans Zirker, Darmstadt <sup>4</sup>2013.

<sup>30</sup> Der Koran, übersetzt von Hartmut Bobzin, München <sup>4</sup>2022.

<sup>31</sup> Für die folgende Darstellung dieser Ansätze hat mir Dr. Aysun Yaşar wertvolle Hinweise gegeben. Sie bezieht sich dabei u. a. auf den türkischsprachigen Artikel «İSÂ» von İlyas Çelebi, in: TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/isa#2-kelam> (24.03.2023).

Siddik Hasan Khan, and partly by ‘Abduh. Therefore, the second coming can be a strong means for Muslim-Christians dialogue.»<sup>32</sup>

Said Nursi versteht Jesus als die Kollektivperson der Christenheit. Als solche wird er al-Dajjāl – die Kollektivperson des Unglaubens – töten.<sup>33</sup> Auch Fethullah Gülen geht davon aus, dass es sich bei der Wiederkunft Jesu um ein geistliches Geschehen handelt: «The coming of the Messiah as a spiritual personality simply means that a spirit of compassion or a phenomenon of mercy will come to the foreground, a breeze of clemency will waft over humanity, and human beings will compromise and agree with each other.»<sup>34</sup>

#### 6.4 Ansätze zur Auslegung

Die theologische Reflexion kann sich nicht damit begnügen, die Überlieferung von der Wiederkunft Jesu Christi exegetisch aufzuarbeiten und sie kann auch nicht bei einem interreligiösen Vergleich zwischen der neutestamentlichen und der koranischen Version dieser Vorstellung stehenbleiben. Die eigentliche Herausforderung stellt sich mit der Frage, wie der Glaube an die Wiederkunft Jesu unter den Verstehensbedingungen der Gegenwart auszulegen ist.

Ordnet man den Glauben an die Wiederkunft Jesu historisch in seine Entstehungs- und Überlieferungskontexte ein, dann stellt sich die Frage, ob und in welchem Sinne er kontextübergreifende Geltung hat und wie er unter anderen historischen Bedingungen aufzufassen und auszulegen ist. Selbst «apokalyptische» Szenarien wie sie in der Deutung der Covid-Pandemie, angesichts des Klimawandels und der Möglichkeit von Atomkriegen, die zur Zerstörung der Welt führen könnten, gezeichnet wurden, haben nicht zu einer Renaissance dieses Glaubensinhalts geführt, zumindest nicht im liberalen volkskirchlichen Christentum Westeuropas. Hat er

---

<sup>32</sup> Zeki Sarıtoprak: *The Eschatological Descent of Jesus: Muslim Views* (<https://fountainmagazine.com/2000/issue-29-january-march-2000/the-eschatological-descent-of-jesus-muslim-views>, 28.03.2023). Siehe auch: Fatih Harpci: *Muhammad Speaking of the Messiah* (siehe Anm. 16), 177–193.

<sup>33</sup> Said Nursi: *Risāla-i Nur Collection, The Words*, Somerset, NY 2010, 347.

<sup>34</sup> Muhammad Fethullah Gülen: *Questions and Answers about Islam*, Bd. 2, Somerset, NJ, 148–149.

seine Relevanz verloren? Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, wie man ihn versteht.

Eine literalistische Auslegung, wie sie unter Islamgelehrten und auch in weiten Teilen des globalen Christentums nach wie vor verbreitet ist, lässt sich mit den Plausibilitätsstrukturen des spätmodernen westlichen Bewusstseins kaum vereinbaren. Es braucht eine mit hermeneutischem Problembewusstsein ausgestattete Verstehensbemühung, die diese Überlieferung zunächst in ihrem historischen Entstehungskontext betrachtet, nach den dabei zum Ausdruck kommenden Aussageintentionen fragt und diese dann in gegenwärtige Verstehenshorizonte übersetzt. Es ist also ein ähnliches Vorgehen gefordert, wie es bei der Auslegung der biblischen Gewaltdarstellungen (→ 4.) und der Rede vom «Gericht Gottes» (→ 5.) angewandt wurde.

Eine literalistische Interpretation des Glaubens an die Wiederkunft Jesu im Sinne eines bestimmten Ereignisses am Ende der Geschichte erscheint nicht nur in den Plausibilitätsstrukturen eines wissenschaftlich fundierten Weltverständnisses wenig plausibel; sie ist auch im Blick auf die diesbezüglichen biblischen Überlieferungen keineswegs zwingend. Versteht man diese Überlieferungen als Veranschaulichung von Glaubensüberzeugungen, dann kann man zwischen der Erzählung und der Botschaft, die damit vermittelt werden soll, unterscheiden, also zwischen der bildhaften Erzähloberfläche und dem Sinn. In den Antworten, die in der christlichen Theologie der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart auf die Frage nach dem Sinn gegeben werden, lassen sich (typisierend) zwei Richtungen erkennen, die aber auch miteinander verbunden sein können. Beide gehen davon aus, dass diese Erzählung nicht wörtlich – als Ankündigung des vom Himmel herabsteigenden Menschensohnes als eines realen endgeschichtlichen Ereignisses – zu verstehen ist. Ich gebe beide Deutemöglichkeiten nach meiner eigenen Interpretation wieder.

(a) Die erste Auslegung bleibt auf die Geschichte bezogen, fasst aber die Wiederkunft Jesu nicht als ein historisches Ereignis innerhalb einer Reihe von Ereignissen am Ende der Zeit auf. Vielmehr sieht sie darin die Hoffnung und das Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit zum Ausdruck gebracht. Wie Gott diese Verheißung realisiert, kann ihm überlassen bleiben. Der Glaube an die Wiederkunft Jesu besagt demnach: Es gibt Grund zur Hoffnung, dass Gottes Geschichtsmächtigkeit über das Unrecht in der Welt siegen wird, dass das Unvollendete vollendet und das Fragmentari-

sche geheilt wird, dass nicht ausbleibt was noch aussteht. Nicht die menschengemachte Entmenschlichung des Menschen, sondern Gottes Gerichts- und Heilshandeln wird das letzte Wort haben.

Die Ankündigung der Wiederkunft Jesu stellt die symbolische Veranschaulichung dieser Hoffnung dar. Das Symbolmaterial ist den prophetischen Ankündigungen des AT entnommen und auf Jesus bezogen. Wie andere eschatologische Symbole – etwa die Symbole «Reich Gottes» oder «himmlisches Festmahl» – hat die Ankündigung der Wiederkunft Christi mithin den Sinn, diese Hoffnung auf eine eschatologische Vollendung zu versinnbildlichen und damit zu stärken. Es ist ein Mythos, der eine Glaubensgewissheit inszeniert. Seine Wahrheit liegt nicht auf der Oberfläche des Symbolmaterials, sondern auf der tieferen Ebene der Botschaft, die er verkündet.

Der Glaube an die Wiederkunft Jesu muss dabei im Licht von 1Kor 15,28, d. h. theozentrisch interpretiert werden: Nachdem der «Sohn», alles Gott-Vater unterworfen hat, wird auch er selbst sich ihm unterwerfen, sodass Gott alles in allem ist. Das Kommen Jesu führt die *Gottes*-herrschaft herauf. Von hier aus lässt sich eine Brücke zur koranischen Vorstellung schlagen, der zufolge Jesus eine dienende Funktion hat. Allerdings dient er nicht dem Mahdī oder einer anderen eschatologischen Gestalt, sondern Gott. In diesem Sinne könnte man ihn sogar als «Muslim», d. h. als Gottesdiener bezeichnen.

(b) Die zweite Auslegung bezieht die Wiederkunft Jesu nicht auf die Zukunft, sondern auf die Gegenwart und nicht auf die Weltgeschichte, sondern auf den Vollzug des Glaubens in der Gemeinschaft der Glaubenden und im Leben der einzelnen Gläubigen. Die Parusie vollzieht sich demnach in der immer neuen Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi, nicht erst am Ende der Zeit, sondern zu allen Zeiten. Das Leitwort dieser Auslegung kann man in Mt 28,20 sehen: «Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende.» Noch weiter geht Paulus, der nicht nur davon spricht, dass der auferstandene Christus *bei* den Gläubigen ist; diese sind vielmehr *in* ihm und er ist in ihnen (Röm 8,1; 1Kor 12,27; 2Kor 5,17; Gal 2,20; Phil 2,5). Es geht also um die sich immer neu ereignende Realpräsenz Jesu Christi zu allen Zeiten und an allen Orten, vor allem im Hier und Jetzt.

In besonderer Weise ereignet sich die Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi im Abendmahl. Aber auch jeder Glaubensakt kann in diesem Sinne als *kairos* aufgefasst werden, in dem Jesus Christus in seinem Wort und seinem Geist zu einem Menschen «kommt». Wo und wann immer das geschieht, findet ein eschatologischer Moment statt. Die Vorstellung

von der Parusie wird hier im Rahmen einer präsentischen oder realisierten Eschatologie entfaltet.

Dieser Auslegung zufolge kommt Jesus nicht in leiblicher Gestalt. Das «Kommen Jesu» bedeutet vielmehr, von der Gegenwart Christi in der Christusverkündigung erreicht und dabei zu einem Teil seines mystischen «Leibes» zu werden. Man kann das Bild von der Entrückung der Glaubenden als Verheißung verstehen, dass diese mit Christus und durch ihn mit Gott vereint werden; nicht am Ende der Zeit, sondern immer da, wo Christus sie «angeht». Im Anschluss an ein solches Verständnis deutet Paul F. Knitter Erlösung «not as an atoning process that takes place outside of oneself but as a transformative unitive experience»<sup>35</sup>.

Beide Interpretationen, (a) and (b), schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern lassen sich aufeinander beziehen und miteinander verbinden. In beiden geht es um die gleiche Quelle der Hoffnung. Im einen Fall kommt diese als noch ausstehende Erfüllung der göttlichen Vollendungsverheißung zur Sprache, im anderen Fall fließt aus ihr schon jetzt das «lebendige Wasser» (Apk 7,17). Als Vergewisserung der Christusgegenwart und des gerechtigkeitschaffenden Handelns Gottes begründet der Glaube Hoffnung.

Beide Auslegungen verweisen nicht nur auf die Quelle der Hoffnung, sondern wollen dazu ermutigen, sich für die Realisierung dieser Hoffnung einzusetzen, d. h. sich für Frieden und Gerechtigkeit zu engagieren. Die Vergewisserung der Hoffnungsgründe und das tätige Leben aus ihnen gehören dabei zusammen wie Ein- und Ausatmen. Die zentripetale und die zentrifugale Bewegung – die Besinnung auf den Konstitutionsgrund des christlichen Glaubens und das Leben aus diesem Glauben – können sich auch gegenseitig korrigieren. Denn die einseitige Vergewisserung der Quelle der Hoffnung kann zu einem Quietismus führen, das Engagement für Frieden und Gerechtigkeit zu einem Aktivismus.

Die Erinnerung daran, dass *Gott* Gerechtigkeit schafft, kann verhindern, dass Menschen sich zu Richtern über andere erheben und damit nur neues Unheil anrichten. Die Besinnung darauf, dass Gott das Heil *aller* will, steht egozentrischen Heilshoffnungen entgegen, solchen also, die sich nur auf das eigene Wohl und Heil beziehen und nicht auch das Wohl und

---

<sup>35</sup> Paul Knitter: My Buddha-nature and my Christ-nature, in: *Theology without Walls. The Transreligious Imperative*, hg. von Jerry L. Martin, London, New York 2020, 67.

Heil anderer erhoffen und dafür eintreten. Auf diese Weise hat die «Theologie der Hoffnung» auch eine (religions-)kritische Funktion.

Folgt man einer oder beiden der skizzierten Deutungen der Wiederkunft Jesu, geht man also hinter die Aussageoberfläche zurück und fragt nach den sich darin ausdrückenden Glaubensgewissheiten, dann können sich daraus auch Anregungen für die Auslegungen der islamischen Überlieferungen ergeben. Auslegung (a) lässt sich unmittelbar darauf anwenden; auch in der islamischen Eschatologie geht es letztlich um die Zuversicht, dass Gott Gerechtigkeit schafft. Auslegung (b) öffnet sich dafür, wenn man die Christusgegenwart – wie im Blick auf 1Kor 15,28 vorge schlagen – als Repräsentation der Gottesgegenwart versteht, diese Überlieferungen also theozentrisch auslegt.<sup>36</sup> Es ist auch noch einmal daran zu erinnern, dass es auch in der islamischen Theologie symbolische Interpretationen der Wiederkunft Jesu als eines geistlichen Geschehens gibt (s. o.).

## 6.5 Zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen

Die Überlegungen zur Auslegung des Glaubens an die Parusie Jesu sollen abgeschlossen werden mit einer Reflexion zum Verständnis der eschatologischen Symbole im Allgemeinen. Wie bereits deutlich geworden sein sollte, sind diese nicht nur in Bezug auf ihren semantischen Gehalt zu verstehen; es ist auch ihre pragmatische Funktion in Rechnung zu stellen (→ 4.1 und 5.2). Es handelt sich dabei um Sprechhandlungen, die sich an ihre jeweiligen Adressaten richten und bei ihnen eine Bewusstseinsveränderung evozieren wollen. Auch wenn sie von Zukünftigem sprechen, zielen sie auf die Gegenwart. Sie wollen zum einen Gewissheiten und Haltungen bei den Adressaten hervorrufen und ihnen zum anderen Orientierung und Motivation zum Handeln geben. Die semantische Dimension besteht in einer Proklamation, die pragmatische Dimension in einer Evokation. Bei der Auslegung kann sich der Blick also nicht nur auf das richten, was diese Symbole sagen wollen; es ist auch zu fragen, was sie zu tun beabsichtigen. Sie wollen auf die Rezipienten einwirken, indem sie Trost spenden, Mut machen, Hoffnung schaffen und Vertrauen stärken. Und sie wollen nicht nur die innere Haltung der Adressaten verändern, sondern diese auch zum Handeln bewegen, sie motivieren zum tätigen Engagement für Frieden,

---

<sup>36</sup> Bernhardt: Jesus Christus (siehe Anm. 47 in Kapitel 2).

Gerechtigkeit und Befreiung hier und jetzt. Schon in der Erzählung vom Weltgericht in Mt 25,31–46 besteht eine enge Verbindung zwischen Eschatologie und Ethik.

Nach Karl Rahner sind die eschatologischen Aussagen nicht zu verstehen «als eine antizipierende Reportage über etwas, was einmal sein wird, sondern als Enthüllung der Situation, in welcher der Mensch jetzt *wahrhaft ist*».<sup>37</sup> Die biblische Apokalyptik spreche von der endzeitlichen Zukunft, als wären die Schreiber Augenzeugen gewesen. Demgegenüber betont Rahner, dass es sich bei den eschatologischen Aussagen um «Folgerungen aus der Erfahrung der christlichen *Gegenwart*»<sup>38</sup> handelt. Es gehe um einen «Ausblick des Menschen von seiner Heilserfahrung her, die er jetzt in der Gnade und in Christus macht; ein Ausblick, wie die Zukunft sein muss, wenn die Gegenwart als das Anheben der Zukunft so ist, wie der Mensch sie eben in seiner christlichen Anthropologie weiß.»<sup>39</sup> In Bezug auf die Vorstellung von der Wiederkunft Jesu bedeutet das nach Rahner, «daß das Bilder sind, die durchaus etwas sehr Wesentliches und Eigentliches sagen wollen, aber eben das, was durch die christliche Anthropologie von den Eschata gesagt werden kann und sonst nichts»<sup>40</sup>. Diese Bilder gehören für ihn in das Darstellungsmaterial, aber nicht in den Inhalt der Botschaft.

Bei den eschatologischen Bildern geht es also um gegenwärtige Hoffnungen für die Zukunft, nicht um zukünftige Tatsachen. Sie sagen zu, dass das Leben des einzelnen Gläubigen, der Glaubensgemeinschaft und der Welt kein grund-, ziel- und sinnloser Prozess ist, sondern in Gottes guten – und das heißt auch: Gerechtigkeit schaffenden – Händen liegt. Sie wollen die Gläubigen ermutigen, den Glauben nicht zu verlieren und die Hoffnung nicht aufzugeben angesichts all des Leids, der Ungerechtigkeit und der Unterdrückung, mit denen sie konfrontiert sind. Sie wollen ihnen zusichern, dass Gottes Macht stärker ist als alle leiderzeugenden Mächte, sie befähigen, aus dieser Hoffnung zu leben und Gerechtigkeit zu üben, insbesondere gegenüber den Bedürftigen und Armen.

---

<sup>37</sup> Karl Rahner: Art. «Hölle», in: ders. (Hg.): HTTL Bd. 3, Freiburg i. Br. 1972, 306. Ähnlich in: ders.: Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br. 1976, 414 (Sämtliche Werke XXVI, 406).

<sup>38</sup> Rahner: Grundkurs (a. a. O.), 415 (Sämtliche Werke XXVI, 407) (Hervorhebung K. R.).

<sup>39</sup> Rahner: Grundkurs (a. a. O.), 416 (Sämtliche Werke XXVI, 408).

<sup>40</sup> Ebd.



## II. Religiöse Pluralität und Säkularität



## 7. Christsein ohne Christusglaube und Kirche? Die Rede von «unbewusstem Christentum» und «latenter Kirche» im 19. und 20. Jahrhundert<sup>1</sup>

«Gibt es nicht als Folgeerscheinung der Säkularisation eine Kirche außerhalb der Kirche, eine verborgene, eine latente Kirche, in der Christus wie einst auf dem Weg nach Emmaus unerkannt gegenwärtig ist?»

So fragte Dorothee Sölle in einem Referat auf dem Evangelischen Kirchentag in Köln 1965.<sup>2</sup> Sie nahm damit einen Gedanken auf, der sich in der evangelischen Theologie mindestens bis zu Richard Rothe zurückverfolgen lässt und der überall dort auftauchen konnte und kann,

- wo zum einen der Weltbezug des christlichen Glaubens betont wird, das heißt, wo nach den politischen und sozialen Handlungsorientierungen gefragt wird, die sich aus diesem Glauben ergeben, und
- wo sich zum anderen die Wahrnehmung aufdrängt, dass auch Menschen diesen Handlungsorientierungen folgen, die der Kirche und deren Glaubenslehren in kritischer Distanz gegenüberstehen und auch solche, die sich nicht als Christen verstehen; und dies oft in überzeugender Weise, als es bei «kirchlichen» Christen zu beobachten ist.

Ich will im Folgenden diesem sowohl für die Ekklesiologie als auch für die Religionstheologie interessanten Denkweg nachgehen. Es geht dabei um die Frage, ob es ein Christsein geben kann, das sich nicht als solches versteht und das keinen Bezug zur Kirche hat. Kann auch bei Menschen, die ihrem Selbstverständnis zufolge nichtkirchlich, nichtchristlich oder sogar nichtreligiös sind, von einem vorreflexiven, unartikulierten Bezug zum Zentralinhalt des christlichen Glaubens gesprochen werden? Ich zeichne die wichtigsten Positionen nach, in denen sich das Postulat eines «unbewussten Christentums» in der *evangelischen* Theologie entfaltet hat. Auf

---

<sup>1</sup> Bei diesem Beitrag handelt es sich um die erweiterte und aktualisierte Fassung meines Artikels: Christentum ohne Christusglaube. Die Rede von «unbewusstem Christentum» und «latenter Kirche» im 19. und 20. Jahrhundert, in: ThZ 66, 2/2010, 119–147.

<sup>2</sup> Im Rahmen der Arbeitsgruppe II: Kirchenreform. Titel der Veranstaltung am 29. Juli 1965 war: «Kirche außerhalb der Kirche» (Evangelischer Kirchentag Köln 1965, Dokumente, hg. von Friedebert Lorenz, Stuttgart, Berlin 1965, 294–310, 298f.).

den weniger politisch-ethisch und mehr anthropologisch-soteriologisch ansetzenden Diskussionsstrang in der *katholischen* Theologie will ich zu Beginn nur kurz hinweisen.

## 7.1 Katholische Theologie

Schon 1934 hatte Otto Karrer eine Lehre von der unsichtbaren Kirche entwickelt, zu denen die Guten und Begnadeten gehören, die jenseits der sichtbaren Kirche stehen. Dabei standen ihm vor allem Anhänger nicht-christlicher Religionen vor Augen. Die Grenzen der institutionellen Kirche sind demnach nicht deckungsgleich mit dem Kreis der Glaubenden. Einerseits gibt es heimliche «Heiden» in der organisierten Kirche, andererseits heimliche unbewusste «Christen», die ihr nicht angehören. Es sind dies Menschen, die ihrem Gewissen folgen, Gott suchen, das Heilige bejahen, indem sie den Idealen ihrer jeweiligen religiösen Tradition folgen. Auf diese Weise leben sie auch ohne Christusglauben aus der Wahrheit Gottes und können seines Heils – auch ohne Vollzug der Sakramente – teilhaftig werden. Denn sichtbare und unsichtbare Kirche sind für Karrer zwei Aspekte der einen allgemeinen Kirche Jesu Christi.<sup>3</sup> «Katholizität» bedeutet für ihn die Allumfassendheit des Heils. Er vertritt einen christozentrischen soteriologischen Universalismus.

Bedeutsam wurde die Vorstellung eines «Christentums außerhalb des Christentums» dann im Rahmen der Neubestimmung der Beziehung von Natur und Gnade in der sogenannten *Nouvelle Théologie*, vor allem bei Henri de Lubac. In seinem Buch «Catholicisme» (1938) verstand auch er die Katholizität der Kirche als universale, die ganze Menschheit umfassende Heilswirklichkeit. Es gibt kein Heil außerhalb der Kirche, es *kann* kein Heil außerhalb der Kirche geben, weil es kein Außerhalb der so verstandenen Kirche, das heißt: der Heilsvermittlung, gibt. Als wesensmäßig auf die Heiligung ihres Lebens ausgerichtete Geschöpfe Gottes stehen alle Menschen in Beziehung zur heilshaften Wirklichkeit Gottes, sei es, dass ihnen diese Transzendenzbeziehung im expliziten Glauben zu Bewusstsein kommt, sei es, dass sie diese implizit in der zum Heil bestimmten Menschheitsgemeinschaft leben.

---

<sup>3</sup> Otto Karrer: *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*; Freiburg 1934, <sup>3</sup>1936, 232.

Um diese Auffassung zu untermauern konnte man sich auf die Tridentinische Lehre von der Begierdetaufe berufen, der zufolge schon der «Wunsch» («votum») bzw. das «Verlangen» («desiderium») nach der Taufe für die Rechtfertigung des Gottlosen ausreicht.<sup>4</sup> Im Hintergrund steht die scholastische Annahme eines «desiderium naturale (innatum) visionis beatificae Dei»<sup>5</sup>, also eines natürlichen (d. h. angeborenen) Bedürfnisses nach der seligmachenden Gottesschau. Im Schreiben des Heiligen Offiziums an den Erzbischof von Boston (1949) wurde die Lehre von der Begierde nach der *Taufe* zum Postulat eines impliziten votum *ecclesiae* (Begierde nach der Zugehörigkeit zur Kirche) ausgedehnt.<sup>6</sup> Das implizite *votum ecclesiae* kommt in der unbewussten Ausrichtung auf den Willen Gottes zum Ausdruck: Wenn «ein Mensch an unüberwindlicher Unkenntnis leidet, nimmt Gott auch den *einschlußweisen Wunsch* (sc. zur Kirche zu gehören) an, der mit einem solchen Namen bezeichnet wird, weil er in jener guten Verfassung der Seele enthalten ist, durch die der Mensch will, dass sein Wille dem Willen Gottes gleichförmig (sei)».<sup>7</sup> Dabei muss «der Wunsch, mit dem sich einer der Kirche zuwendet, durch *vollkommene Liebe* geformt»<sup>8</sup> sein.

Die bekannteste Ausprägung der Vorstellung einer vorbewussten Realisierung der Gottesbeziehung findet sich in Karl Rahners Lehre vom «anonymen Christentum»<sup>9</sup>. Der *Nouvelle Théologie* folgend, diese aber

---

<sup>4</sup> DH 1524. Die Rechtfertigung des Gottlosen wird beschrieben als «Überführung [...] von dem Stand, in dem der Mensch als Sohn des ersten Adam geboren wird, in den Stand der Gnade und der Annahme unter die Söhne» (Röm 8,15) Gottes durch den zweiten Adam, unseren Erlöser Jesus Christus unseren Heiland». – Siehe auch die Aussage zum Bußsakrament, dass der *Wunsch*, bei gegebener Gelegenheit ein sakramentales Sündenbekenntnis abzulegen, für die Sündenvergebung ausreichend sein kann (DH 1543).

<sup>5</sup> Thomas, STh I, 12,1; CG III, 62.

<sup>6</sup> DH 3870, 3872.

<sup>7</sup> DH 3870 (Kursivsetzung im Original).

<sup>8</sup> DH 3872 (Kursivsetzung im Original).

<sup>9</sup> Siehe dazu die folgenden Aufsätze Rahners, die allesamt in seinen «Schriften zur Theologie» und in den «Sämtlichen Werken» (SW) veröffentlicht sind: Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen (V, 136–158 [SW X, 557–573]); Die anonymen Christen (VI, 545–554 [SW XXII/2, 284–291]); Atheismus und implizites Christentum (VIII, 187–212 [SW XXI/2, 885–903]); Kirche, Kirchen und Religionen (VIII, 355–373 [SW XXII/2, 292–306]); Anonymes

weiterführend, deutete er das *desiderium naturale* als «übernatürliches Existential» und schob dieses vermittelnd zwischen Natur und Gnade ein. Weil allen Menschen dieses Existenzial eignet, das seinen Grund im Heilswillen Gottes hat, wie er in Christus realisiert ist, und weil sie alle damit auf Christus hin ausgerichtet sind, kann Rahner auch diejenigen Christen nennen, die nicht an Christus glauben. In ihrem Streben nach Selbsttranszendenz vollziehen sie ein «anonymes Christsein».

Rahner unterscheidet zwischen einem gegenständlichen, voll bewussten, expliziten und einem transzendentalen, apriorischen, impliziten Bewusstsein. Für das Geschenk der göttlichen Gnade ist es nicht entscheidend, ob der Beschenkte explizit um diese Gnadengabe weiß. Die übernatürliche Dynamik seiner existenziellen Verfassung auf die transzendente Erfüllung hin hängt nicht von solcher Kenntnisnahme und Anerkennung ab. Sie ist in jedem Menschen – ob er es weiß oder nicht, ob er es eingesteht oder leugnet – als transzendente Bewusstheit angelegt. Mit diesem anthropologischen Ansatz vermittelt Rahner zwischen dem Postulat des universalen Heilswillens Gottes und dem Faktum, dass sich die Menschheit mehrheitlich dem Glauben an Christus verschließt, sei es aus religiöser Indifferenz oder weil sie anderen religiösen Wegen folgt.<sup>10</sup>

In einer Auseinandersetzung mit Rahners Lehre vom «anonymen Christentum» interpretierte Eberhard Jüngel diese als Versuch, «das Menschsein des Menschen im Horizont des Evangeliums zu interpretieren»<sup>11</sup> und sah darin eine positive Herausforderung, der sich die evangelische Theologie von der Rechtfertigungslehre her stellen müsse. Die Rechtfertigung aus

---

Christentum und Missionsauftrag der Kirche (IX, 498–515 [SW XXII/2, 312–325]); Bemerkungen zum Problem des «anonymen Christen» (X, 531–546 [SW XXII/2, 326–337]); Anonymer und expliziter Glaube (XII, 76–84 [SW XXII/2, 338–344]); Der eine Jesus Christus und die Universalität des Heils (XII, 251–282 [SW XXI/1b, 884–907]); Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen (XII, 370–383 [SW XXII/1b, 908–917]); Über die Heilsbedeutung der nichtchristlichen Religionen (XIII, 341–350 [SW XXII/2, 345–351]); Über den Absolutheitsanspruch des Christentums (XV, 171–184 [SW XXX, 121–132]).

<sup>10</sup> Ausführlicher zu Rahners religionstheologischem Ansatz: Bernhardt: *Klassiker* (siehe Anm. 2 in der Einleitung), 221–257.

<sup>11</sup> Eberhard Jüngel: *Extra Christum nulla salus* – als Grundsatz natürlicher Theologie. Evangelische Erwägungen zur «Anonymität» des Christenmenschen, in: *ZThK* 72, 1975, 337–352; abgedruckt in: Elmar Klinger (Hg.): *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche* (QD 73), Freiburg 1976, 122–138, 127.

Glauben definiere den Menschen theologisch. Wenn Gott als das die Menschlichkeit des Menschen unbedingt angehende Wesen zu verstehen sei, dann müsse diese Menschlichkeit von der Gottesoffenbarung in Christus her theologisch thematisch werden. Und da sie nicht auf die Glaubenden beschränkt sei, lasse sich die Annahme eines virtuellen Christseins – oder wie immer man es nennen mag – nicht vermeiden. Die Rechtfertigungslehre führt nach Jüngel also zu *dieser* Art natürlicher Theologie. Allerdings sei das Christentum «nicht nur nicht anonym, sondern ausgesprochen anonymitätsfeindlich»<sup>12</sup>.

Zurück zur römisch-katholischen Theologie und Kirchenlehre: In Artikel 16 der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* des Zweiten Vatikanischen Konzils wird der Gedanke einer unausdrücklichen, aber zum Heil führenden Gottesbeziehung aufgenommen, wenn es heißt:

«Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen.»<sup>13</sup>

Auf eine anthropologische Begründung dieses Gedankens, wie ihn die *Nouvelle Théologie* entwickelt hatte und wie er sich bei Karl Rahner findet, verzichtet das Konzil allerdings.

In dieser Zeit haben sich auch andere katholische Theologen den Gedanken eines anonymen Christentums bzw. Analogien dazu zu eigen gemacht, wie etwa Edward Schillebeeckx, der die «anonyme Anwesenheit der Kirche in der anonym-christlichen Menschheit [...] ‹Vor-Kirche›» zu nennen vorschlug.<sup>14</sup> Der Kontext solcher Überlegungen war in erster Linie ein religionstheologischer. Es ging um die Frage nach dem Heil für Nichtchristinnen und Nichtchristen. Diese Frage stellte sich, weil zwei theologische Postulate in Spannung zueinander standen: zum einen das Postulat des allgemeinen Heilswillens Gottes, zum anderen das Postulat, dass alles Heil von Christus kommt und die Kirche als Leib Christi die geschichtliche Vermittlungs- und Realisierungsform der Heilsgnade Gottes darstellt.

<sup>12</sup> A. a. O., 122.

<sup>13</sup> [www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_ge.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html) (17.04.2023), Art. 16.

<sup>14</sup> Edward Schillebeeckx: Kirche und Menschheit, in: Conc(D) 1, 1965, 34.

Damit war zu klären, wie Gott seinen universalen Heilswillen verwirklichen kann angesichts der zahllosen Menschen, die offensichtlich nicht in einer Beziehung zu Christus und zur Kirche stehen.<sup>15</sup> Die Antwort bestand in der Annahme eines unausdrücklichen oder sogar unbewussten Gottes-, Christus- und Kirchenbezugs.

Auf *evangelischer* Seite hingegen war der Akzent in der Problemstellung anders gesetzt. Die Frage nach dem christlichen Glauben und der Kirche in einer säkularisierten Gesellschaft bildete den Horizont, in dem die Überlegungen zum «unbewussten Christentum» entwickelt wurden. Der Blick richtete sich also weniger auf den soteriologischen Status der Andersgläubenden und mehr auf den Bezug zur «Welt» sowie auf das weltliche Handeln der Christinnen und Christen. Deshalb traten die diesbezüglichen Überlegungen besonders dort hervor, wo die «Weltlichkeit» des Glaubens bzw. die (implizite) Christlichkeit der Welt betont wird.

## 7.2 Richard Rothe und seine Kritiker

### 7.2.1 Richard Rothe

Die reformatorische Differenzierung zwischen sichtbarer und verborgener, bzw. äußerlicher und innerlicher, bzw. leiblicher und geistlicher, bzw. empirischer und geglaubter Kirche begegnet bei Richard Rothe in anderer Gestalt als Unterscheidung von Kirche und Christentum. Mit «Christentum» ist dabei weder die geschichtliche Religion noch die individuelle Religiosität der Christinnen und Christen gemeint, sondern die weltgestaltende Geisteskraft Gottes, die von Christus ausgehend die Geschichte durchwirkt.<sup>16</sup> Es ist eine Macht, die alle Lebensverhältnisse durchdringen,

---

<sup>15</sup> Karl Rahner formulierte das Problem in Form der rhetorischen Frage, ob «der Christ auch nur für einen Augenblick glauben [kann], diese unabsehbare Schar seiner Brüder, nicht nur jener vor Christi Erscheinen [...], sondern auch seiner Gegenwart und der herausziehenden Zukunft sei unweigerlich und grundsätzlich von der Erfüllung ihres Lebens ausgeschlossen und zu ewiger Sinnlosigkeit verurteilt?» (Rahner: Die anonymen Christen [siehe Anm. 9], VI, 546 [Sämtliche Werke XXII/2, 284f.]).

<sup>16</sup> Rothe definierte «Christentum» als «Inbegriff der von Jesus Christus ausgehenden und fort und fort ausgehenden Wirkungen» (Richard Rothe: Zur Debatte über den Protestantenverein, in: Allgemeine kirchliche Zeitschrift 5,

vergeistigen und auf das Reich Gottes als Sozialwesen vollendeter Sittlichkeit hin transformieren will. Schon Schleiermacher hatte das Reich Gottes als Gesamtheit aller sittlichen Zwecke der Menschheit aufgefasst. Das so verstandene «Christentum» darf nach Rothe nicht mit der Kirche identifiziert und auf sie beschränkt werden. Denn «Christus ist ‹der Herr› ebenso wohl auf dem *weltlichen* Gebiete wie auf dem *kirchlichen*»<sup>17</sup>.

Die Annahme eines unbewussten Christentums ergibt sich aus dem Grundgedanken der Theologie Rothes, den Ernst Troeltsch folgendermaßen zusammenfasst: Es ist die «Idee einer religiös erfüllten Humanität, die frei von dem Dualismus kirchlicher und außerkirchlicher Moral das Gesamtleben von innen heraus als ein zugleich religiöses und zugleich sittliches gestalten soll.»<sup>18</sup>

Rothes Gegenwartsdeutung ist getragen von seinem spekulativen theologischen Geschichtsverständnis. Mit der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus sind alle wahren geistigen Güter in die Geschichte gekommen<sup>19</sup> und haben sich dort zunehmend Geltung verschafft. Der Inkarnationsgedanke ist also zum einen auf die gesamte (Geistes-)Geschichte bezogen und zum anderen mit einem progressiven Verständnis der Geschichte verbunden. Martin Rade summiert diese geschichtstheologische Grundlegung:

«[D]ie wachsende Herrschaft Christi in der Welt [...] sprengt seiner Ansicht nach mit Notwendigkeit die Mauern der ‹Kirche›, der *religiösen* Gemeinschaft, um eben im ‹Staat› als der religiös-*sittlichen* Gemeinschaft ihr entsprechendes Königreich zu finden.»<sup>20</sup>

---

1864, 299; abgedruckt in: Gesammelte Vorträge und Abhandlungen Dr. Richard Rothe's aus seinen letzten Lebensjahren, hg. von Friedrich Nippold, Elberfeld 1886, 94).

<sup>17</sup> Richard Rothe: Stille Stunden. Aphorismen aus Richard Rothe's handschriftlichem Nachlass, hg. von Friedrich Nippold, Wittenberg 1872, 348 (Hervorhebung R. R.). Dort findet sich ein Abschnitt «Das Christentum außerhalb der Kirche», 345–357.

<sup>18</sup> Troeltsch: Richard Rothe (siehe Anm. 37), 744.

<sup>19</sup> Richard Rothe: Der Kampf zwischen Glauben und Unglauben an Jesum in den Herzen der Kinder unserer Zeit, in: Richard Rothes nachgelassene Predigten, hg. von Daniel Schenkel, Bd. 2, Elberfeld 1869, 316; 328.

<sup>20</sup> Martin Rade: Unbewusstes Christentum (1905), in: ders.: Ausgewählte Schriften, Bd. 3: Recht und Glaube, hg. v. Christoph Schwöbel, Gütersloh 1988, 127 (Hervorhebung M. R.).

Die Menschwerdung Gottes ist nach Rothe als Weltwerdung, das heißt: als Verchristlichung der Welt bzw. des Gesamtlebens der Menschheit in Gesellschaft und Kultur zu verstehen. Die Welt ist nicht nur *Gegenstand* der Erlösung, sondern auch *Trägerin* der erlösenden Wirksamkeit Gottes und als solche – zugespitzt formuliert – der Leib Christi. Die religiös bestimmte Phase der Weltgeschichte wird in eine von christlicher Sittlichkeit bestimmte übergehen, die kirchliche in eine politische (im weitesten Sinne des gesamtgesellschaftlichen Lebens). Gottesdienst vollzieht sich im Alltag der von Gott in Anspruch genommenen Welt (in Anlehnung an Röm 12,1). Entkirchlichung ist nicht ein zu beklagendes, sondern ein zu begrüßendes providentielles Phänomen. Die Kirche wird dabei nicht ganz verschwinden, wohl aber zurücktreten. Ihre bleibende Funktion ist es, an den göttlichen Grund des Verchristlichungsprozesses und an dessen Zielbestimmung der Gottesgemeinschaft zu erinnern.

Rothe bezieht den Fortschrittsgedanken auch auf die Erkenntnisgeschichte: Christus leuchtet nicht nur aus dem Evangelium entgegen, sondern auch «aus seinem ganzen weltgeschichtlichen Werke während dieser achtzehn Jahrhunderte *mit immer steigender Deutlichkeit*.»<sup>21</sup> Er kann also gewissermaßen aus dem Buch der Schrift und aus dem Buch der Geschichte erkannt werden.

Die Verchristlichung der Welt ist dabei nicht an die Bewusstseinsformen der kirchlichen Frömmigkeit gebunden. Es gibt ein unbewusstes Christentum, in dem sich der Gottgeist in seiner sittlichen Substanz und seiner Streberichtung auf das Reich Gottes hin ebenso artikuliert wie im bewussten Christentum.

Rothe gebrauchte den Begriff «unbewusstes Christentum»<sup>22</sup> erstmals 1857 in einer Predigt zu Mk 9,24 am fünften Sonntag nach Trinitatis in einem Universitätsgottesdienst in Heidelberg, der er den Titel gab: «Der Kampf zwischen Glauben und Unglauben an Jesum in den Herzen der Kinder unserer Zeit»<sup>23</sup>. Darin tritt er denen entgegen, die «unsere Zeit ohne weiteres als Zeit des religiösen Unglaubens oder doch wenigstens der

<sup>21</sup> Rothe: Der Kampf (siehe Anm. 19), 327 (Hervorhebung R. B.).

<sup>22</sup> Zur historischen Einordnung siehe: Rade: Unbewusstes Christentum (siehe Anm. 20), 124ff.

<sup>23</sup> Siehe Anm. 19, 313–328. Vgl. ders.: Zur Orientierung über die gegenwärtige Aufgabe der deutsch-evangelischen Kirche (1862), in: ders.: Gesammelte Vorträge und Abhandlungen (siehe Anm. 16), 36.

völligen Entfremdung von Christo und dem Christenthum [...] schelten»<sup>24</sup>. Denn diese Zeit habe «ein so warmes Herz und eine so werktätige Hand [...] wie keine frühere für solche Zwecke, die ohne Widerrede zu den allertheuersten Zwecken Christi selbst gehören und folglich jedenfalls *christliche* Zwecke sind»<sup>25</sup>.

Er entfaltet diesen Gedanken im Rahmen einer Reflexion über das Verständnis von «Glauben», die nicht an Nichtglaubende, sondern an die Gottesdienstbesucher adressiert ist. Rothe bezieht die Unterscheidung zwischen Unglaube und Glaube nicht nur auf verschiedene Personengruppen, sondern verlagert sie ins Herz dieser (kirchlichen) Christinnen und Christen, die sich nicht in intellektueller Redlichkeit der kirchlichen Glaubenslehre unterstellen können, sich der geschichtlichen Person Jesu, ihrer Lehre und Praxis aber tief verbunden wissen. Das unbewusste Christentum (als geistige Größe) ist innerhalb des kirchlichen Christentums (als geschichtlicher, sozialer Größe) lokalisiert; seine Träger sind Getaufte, also nominell Kirchenmitglieder, die aber in innerer Distanz zur Kirche stehen.<sup>26</sup>

Rothe gebraucht die Wendung «unbewusstes Christentum» nicht als geprägten Begriff. Für den gleichen Sachverhalt kann er auch andere Ausdrücke verwenden. So etwa, wenn er sich in seinem Vortrag auf dem ersten deutschen Protestantentag in Eisenach am 7. Juni 1865 mit der Frage auseinandersetzt: «Durch welche Mittel können die der Kirche entfremdeten Glieder ihr wieder gewonnen werden?» Dabei stellt er ein «*weltliche(s)* Christentum» dem «*kirchlichen* Christentum» gegenüber.<sup>27</sup>

Die Rede vom «unbewussten Christentum» bezeichnet bei Rothe die sittliche Substanz des Christlichen, die im real existierenden kirchlichen Christentum durch Glaubensvorstellungen oft mehr verdeckt als ans Licht gebracht wird. Dieser Substanz muss sich das christliche Glaubensbewusstsein zuwenden. Sie muss in ihrer Christlichkeit bewusstgemacht werden

<sup>24</sup> Rothe: Der Kampf (siehe Anm. 19), 315.

<sup>25</sup> Ebd. (Hervorhebung R. R.).

<sup>26</sup> Es geht Rothe nicht um Nichtchristen. Seine Überlegungen zum «unbewussten Christentum» sind pisteologisch-ekklesiologischer, nicht religionstheologischer Art. Bei Johann Karl Heinrich Koopmann und Karl Schwarz finden sich dann Ansätze, die das unbewusste Christentum auch auf Ungetaufte ausdehnen. Siehe dazu: Rade: Unbewusstes Christentum (siehe Anm. 20), 128f.

<sup>27</sup> Richard Rothe: Vortrag, gehalten zu Eisenach am 7. Juni 1865 auf dem ersten deutschen Protestantentage, in: Gesammelte Vorträge und Abhandlungen (siehe Anm. 16), 129–147, 144f.

und die Stelle einnehmen, die jetzt von theologischer bzw. christologischer Ideologie besetzt ist.

«Ihr werdet nun dem wirklichen, bereits in Euch vorhandenen Glauben an Jesum, den ihr bisher nicht erkanntet, weil eine falsche Vorstellung von ihm euer Auge blendete, inne werden – es wird euch euer bisher *unbewusstes* Christentum *bewußt* werden.»<sup>28</sup>

An Christus glauben – so sagt Rothe diesen Gläubig-Ungläubigen – heiße nicht, tradierte Lehren über die Person und das Werk Jesu Christi anzuerkennen, die allzu oft in Spannung zur Geisteskultur der Gegenwart stehen. Wo solche dogmatischen Vorstellungen zum Glaubensinhalt erklärt würden, werde ein echter Christusglaube verunmöglicht. Wirklicher Glaube bestehe demgegenüber darin, sich dem «sittlichen Charakter» der Person Jesu,<sup>29</sup> wie sie in den Evangelien dargestellt ist, auszusetzen. Der Glaubende soll sich nach Rothe von der «Gesinnung» und dem «Herz» Jesu beeindrucken lassen.<sup>30</sup> Das von Gott ausgehende «Gute und Edle»<sup>31</sup> im Menschen werde dabei als das wahrhaft Christliche erkennbar.

Wenn die Glaubenden, die an ihrem vermeintlichen Unglauben leiden, weil sie sich die tradierten Vorstellungsformen von der Bedeutung Christi nicht zu eigen machen können, wenn auch all jene, die sich aus diesem Grund vom Glauben abgewandt haben, «*ihres ihnen unbewußten Christentums sich bewusst würden*: dann wäre der Christenheit unserer Tage geholfen»<sup>32</sup>.

In einem Schreiben an Christian Karl Josias von Bunsen, dessen Buch «Die Zeichen der Zeit»<sup>33</sup> bei christlichen Theologen heftige Kritik ausgelöst hatte, bündelt Rothe seine Auffassung. Er zeigt, wie der Glaube an den «geschichtlichen Christus» mit dem «unbewussten Christentum» zusammenhängt. Auch dabei hat er nicht primär die dem christlichen Glauben Entfremdeten, sondern die Christen im Blick:

---

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Rothe: Der Kampf (siehe Anm. 19), 324.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> A. a. O., 327.

<sup>32</sup> A. a. O., 328 (Hervorhebung R. R.).

<sup>33</sup> Christian Karl Josias von Bunsen: Die Zeichen der Zeit. Briefe an Freunde über die Gewissensfreiheit und das Recht der christlichen Gemeinde, Leipzig 1855.

«Wir, theurer Bunsen, sind tief durchdrungen, dass die Christenheit (nicht die pure Welt) unserer Tage nur an einen undogmatischen Christus mit voller Wahrheit glauben kann. *Der Christus der Theologen wird nie wieder in der Christenheit im Großen ein Gegenstand des Glaubens werden*, dem undogmatischen Christus aber, wie ihn das mit aller Strenge gewissenhafter Geschichtsforschung behandelte neue Testament uns zeigt, dem schlagen auch jetzt noch tausend Herzen in demüthig freudigem Vertrauen und anbetender Verehrung entgegen unter denen, welche sich von dem Christus der Theologen entrüstet abwenden. Diesen unbewußten Christen zum Bewusstsein um ihr thatsächliches Christentum zu helfen, das wäre die schöne Aufgabe derer, die den Herrn Jesum lieb haben und auf ihn allein ihr Vertrauen setzten.»<sup>34</sup>

Wenn Rothe vom «wahren Wesen des Glaubens»<sup>35</sup> bzw. vom «thatsächliche(n) Christenthum»<sup>36</sup> spricht, dann meint er damit die sittliche Selbstbestimmung im Geiste Jesu Christi, auch wenn sie nicht mit dem expliziten Christusbekenntnis verbunden ist. Darin liegt eine erhebliche Sinnverschiebung gegenüber der reformatorischen Unterscheidung zwischen sichtbarer Kirche und der verborgenen Gemeinschaft derer, die wahrhaft glauben. Für die Reformatoren war der wahrhaftige Glaube bewusster Glaube, der sich (nach Röm 10,9f.) zu Christus bekennt. Nur dieser Glaube ist das Unterpfand ewiger Seligkeit.

Auch Rothe geht davon aus, dass nur die in der Gemeinschaft zu Gott stehenden Menschen des unvergänglichen Lebens theilhaftig werden. Dazu gehören nicht alle Menschen; wer ohne Gottesbeziehung stirbt, ist der Selbstauflösung preisgegeben. Dazu gehören aber auch nicht nur die, die sich im Sinne überlieferter Kirchenlehren rechtgläubig zu Christus bekennen. Der Kreis derer, die das ewige Leben empfangen, schließt auch diejenigen ein, die der in ihnen angelegten Sittlichkeit als einem unbewussten Christentum folgen.

Das bewusste Christentum bzw. die christliche Religion stellt auch für Rothe die höchstentwickelte Religion dar. In der Gedächtnisrede, die Ernst Troeltsch als Dekan der Theologischen Fakultät anlässlich des 100. Geburtstags von Richard Rothe (28.01.1899) am 9. Februar 1899 in

---

<sup>34</sup> Zitiert aus der Biografie von: Adolf Hausrath: Richard Rothe und seine Freunde, 2 Bde., Berlin 1906, 362f. Siehe auch 405f.

<sup>35</sup> Rothe: Der Kampf (siehe Anm. 19), 326.

<sup>36</sup> A. a. O., 328.

der Aula der Heidelberger Universität hielt, sprach er die Selbstverständlichkeit an, mit der Rothe das Christentum als «die übernatürliche Normalreligion» ansah, demgegenüber

«er die außerchristliche Religionsentwicklung trotz seines prinzipiellen Evolutionismus ohne weiteres als Entwicklung der «falschen» Religion konstruierte und zwischen beiden eine jede historische Gemeinsamkeit und Gleichartigkeit aufhebende Kluft befestigte».<sup>37</sup>

Es geht Rothe bei seinen Überlegungen zum «unbewussten Christentum» aber nicht um die Deutung der Religionsgeschichte. Er will die Kulturmächtigkeit der christlichen Religion aufweisen und befördern, d. h. die sittliche Substanz dieser Religion in der Kultur universalisieren.

Im Folgenden sollen noch zwei kritische Reaktionen auf Rothes Rede vom «unbewussten Christentum» vorgestellt werden. Während Martin Kähler vor allem dem bewusstseins- und kulturtheologischen Ansatz widerspricht, in den diese Rede eingebunden ist, geht Martin Rade von der kirchenpolitischen Intention aus, die Rothe mit der Würdigung des «unbewussten Christentums» verbindet: die der Kirche und dem kirchlichen Glauben Entfremdeten wieder zu einer intellektuell redlich vertretbaren christlichen Gottesbeziehung zu führen. Beide erkennen die begrenzte Berechtigung der Rede vom «unbewussten Christentum» an, sehen in ihr aber primär eine Defizitanzeige und betonen die Notwendigkeit des bewussten Glaubens.

### 7.2.2 Martin Kähler

Martin Käblers Kritik zielt im Grunde gegen die Schleiermachersche Wesensbestimmung des Christentums als Sinn und Geschmack für das Unendliche, die er in der Vermittlungstheologie seiner Zeit aufgenommen findet. Die Betonung des Gemüts auf Kosten der Rationalität führt ihm zufolge zu einer frommen Verklärung und Veredlung des weltlichen Lebens, nicht aber zur prophetischen Kritik daran. Einer einseitig welt- und kulturzugewandten Christentumsauffassung setzt er den Hinweis auf

---

<sup>37</sup> Ernst Troeltsch: Richard Rothe. Gedächtnisrede gehalten zur Feier des hundertsten Geburtstages in der Aula der Universität, Tübingen 1899, in: *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888–1902) (KGA 1)*, Berlin 2009, 728f.

die Jenseitsorientierung des christlichen Glaubens entgegen. Er erinnert daran, «daß das Christentum den Sinn nicht nur mit dieser Welt aus-söhnen, dass es denselben durchaus nicht hier heimisch machen will, sondern ihn gerade auf ein Jenseits hinweist».<sup>38</sup> Im Mittelpunkt des christlichen Glaubens stehe nicht eine «unklare Gefühlsregung», sondern ein «unterscheidendes klares Wissen»<sup>39</sup>. Inhalt dieses klaren Bewusstseins sei nicht – darin schließt sich Kähler an Rothe an – ein Gedanke oder eine Lehre, nicht die Rechtgläubigkeit, «die da meint, den Geist des Christentumes in klare Lehrformeln, gleichsam in scharfkantige diamantene Kristalle gebannt zu besitzen»<sup>40</sup>, sondern die Tatsache der Christuspräsenz. Es ist dies eine Tatsache «von Kraft und Gedankengehalt wie keine andere»<sup>41</sup>. Daher könne der Christusglaube nicht primär als unbewusstes Christentum erfasst werden. Er dränge nach bewusster Durchdringung, klarer Artikulation und deutlicher Erkennbarkeit in seinem praktischen Vollzug.

Ein wichtiger Einwand, den Kähler gegen das Postulat eines unbewussten Christseins entwickelt, betrifft dessen Selbsterkenntnis. Wie kann sich das *unbewusst* Christliche als solches erkennen? Kähler setzt diese Rückfrage in Szene:

«Unbekannt und unerkennbar wandelt durch seine Dämmerung das Gespenst eines vor Jahrhunderten verstorbenen Mannes ohnegleichen. Und wenn er hervorträte aus den Nebeln dieser Nacht, wenn er an das Schifflein dieser Gemeinde träte und spräche sein gewaltiges ›Ich bins‹, wie könnte ihm der zuversichtliche trostreiche Ruf antworten: ›Es ist der Herr?‹ Wie könnte der Mund eines solchen unbewussten Christen, wenn jene Gestalt seine Hände nähme und seine Finger in ihres Leibes Narben legte, anbetend aussprechen: ›Mein Herr und mein Gott?‹»<sup>42</sup>

Kähler fragt nach der Identifizierbarkeit Jesu Christi als Zentralinhalt des christlichen Glaubens. Der erkannte *Christus praesens* ist der Inbegriff des Christlichen, nicht die sittlichen Gehalte seiner Gesinnung, die auch ohne

---

<sup>38</sup> Martin Kähler: *Unbewusstes Christentum* (1867), in: ders.: *Dogmatische Zeitfragen. Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre*, Erstes Heft 1898, Leipzig, 46–72, 66.

<sup>39</sup> A. a. O., 67.

<sup>40</sup> A. a. O., 52.

<sup>41</sup> A. a. O., 69.

<sup>42</sup> A. a. O., 51.

bewussten Bezug auf ihn realisiert sein können. Diese Gehalte sind auch Kähler wichtig. Doch besteht er darauf, dass sie nur im bewussten Christusglauben als christliche erkannt und bestimmt werden können. Die unbewussten Christen wissen nicht, an wen sie glauben und können daher auch nicht das Christliche vom Nichtchristlichen unterscheiden. Kähler nimmt das Wort von Julius Müller auf: «Alle Sittlichkeit ist unbewusste Religion», fügt aber hinzu: «aber kräftige vollendete Sittlichkeit ist nur da, wo sie bewusst und tatsächlich religiös wird»<sup>43</sup>.

Rothe hatte eine ganz ähnliche Szene wie Kähler beschrieben und daran seine Unterscheidung von dogmatischer Rechtgläubigkeit und wahrhaftem – wenn auch vielleicht unbewusstem – Gleichgesinntsein mit Jesus Christus verdeutlicht. Darin warf er die Frage auf, wer Jesus gegenwärtig erkennen würde, wenn dieser inkognito in seiner Christenheit erschiene und gab zur Antwort:

«gar manche von denen, die mit der größten Geläufigkeit ein rechtgläubiges Bekenntnis von Christo ablegen, würden an ihm vorübergehen, ohne ihn zu erkennen und seine göttliche Anziehungskraft zu spüren», weil er nicht ihrer Dogmatik entspräche und «zu weltförmig aussehen würde»<sup>44</sup>.

Im Blick auf dieses Szenario würde die gängige Scheidung in «Gläubige» und «Ungläubige» ganz anders ausfallen.<sup>45</sup> Das Festhalten an einem orthodoxen Christusbekenntnis kann nach Rothe also der gelebten Christusbeziehung gerade im Weg stehen. Das würde Kähler durchaus zugestehen. Doch ist die Alternative dazu für ihn nicht die Verlagerung des wahrhaften Glaubens in ein vorbewusstes subjektives Empfinden des in Christus gründenden Wahren, Guten und Schönen, sondern das Hindurchdringen durch die Vorstellungen, Lehren und Bekenntnisse hin zum Glauben an den biblisch bezeugten gegenwärtigen Christus. Dieser Glaube ist ein klarer, denkender, expliziter Glaube. Kähler stellt also der «Herzenthologie» Rothes eine Wort-Theologie gegenüber.

Dabei bestreitet er gar nicht die theologische Notwendigkeit, von einem unbewussten Christentum auszugehen. Diese liegt begründet in der schöpfungsmäßigen Ausstattung des Menschen mit einem Gottes- und somit auch einem Christusbezug. Dazu verweist er auf Tertullians Rede

<sup>43</sup> A. a. O., 54.

<sup>44</sup> Rothe: Der Kampf (siehe Anm. 19), 326.

<sup>45</sup> Ebd. (Die beiden Begriffe hat Rothe selbst in Anführungszeichen gesetzt).

von der «*anima naturaliter Christiana*». Doch komme diese Anlage nur in Form des Verlangens nach dem Empfang der expliziten Christusbotschaft zur Geltung. In diesem Sinne – als Ausdruck des Mangels – könne das unbewusste Christentum als Vorbereitung auf den Durchbruch zum bewussten angesehen werden.

«Die verkündete Seligkeit ruht nicht auf einer Reife gleich der des Keimes, der nur des günstigen Bodens bedarf, um aus innerer Macht die Pflanze aufwärts zu treiben, vielmehr auf einer Reife der Empfänglichkeit, welche durch das erweckende Wort zur vollen Erkenntnis innerer Machtlosigkeit gezeitigt, fähig ist, die schöpferische Zeugungskraft in sich aufzunehmen und walten zu lassen.»<sup>46</sup>

Für Rothe hingegen war das unbewusste Christentum das *Movens* zur Verchristlichung der Gesellschaft.

### 7.2.3 Martin Rade

Martin Rade hatte in einem Vortrag, den er erstmals 1904 vor der Kirchlich-theologischen Konferenz der Provinz Brandenburg in Berlin und dann in überarbeiteter Form 1905 vor den Freunden der «Christlichen Welt» in Hamburg gehalten hat, die Überlegungen Richard Rothes zum «unbewussten Christentum» aufgenommen.<sup>47</sup> Er unterschied darin das «unbewusste» vom «undogmatischen», vom «unkirchlichen» und vom «modernen» Christentum, denn alle diese Christentumsauffassungen seien mehr oder weniger bewusst. Er unterschied es auch von der «*fides implicita*». Auch dieser «auf alle Selbständigkeit der Erkenntnis verzichtende, kopflose und vorbehaltlose Autoritätsglaube» könne sehr bewusst sein.<sup>48</sup>

Rade wollte zum einen bescheidener, zum anderen bestimmter über das Christentum denken, als Rothes es getan hatte. Er distanzierte sich von dessen kulturtheologischem Optimismus und Fortschrittsglauben. Nicht jeder Fortschritt in der Menschheit sei auf Christus zurückzuführen und nicht jeder Humanismus als «Wirkung des Christentums» zu deklarieren. Die profane Kultur sei kritischer zu betrachten als Rothe es getan habe,

<sup>46</sup> Kähler: *Unbewußtes Christentum* (siehe Anm. 38), 56.

<sup>47</sup> Rade: *Unbewusstes Christentum* (siehe Anm. 20), 123–135.

<sup>48</sup> A. a. O., 123f.

denn die «tiefen Schäden der modernen Entwicklung» dürften nicht übersehen werden. «Wir verstehen wieder, was der Apostel will, wenn er uns sagt, die Welt liege im argen.»<sup>49</sup>

Gleichzeitig forderte Rade mehr Bestimmtheit im Selbstverständnis des Christlichen. Die primäre Wirkung Jesu Christi bestehe nicht in der sittlichen Verchristlichung der Kultur, sondern in der Ermöglichung einer Beziehung zu Gott. Diese Beziehung müsse aber bewusst erfasst und bekenntnishaft artikuliert werden;

«man ist nicht darum Christ, weil man im Strome der Kultur mitschwimmt. Das kann jeder. Christentum aber ist etwas Besonderes, aus der Flucht der geschichtlichen Erscheinungen deutlich sich Heraushebendes.»<sup>50</sup>

Daher sei die bewusste Stellungnahme gefordert: «evangelisches Bewußtsein, kirchliches Bewußtsein, Gemeindebewußtsein»<sup>51</sup>.

### 7.3 Christlicher Sozialismus

Die von Schleiermacher ausgehende, über Rothe und den von ihm mit ins Leben gerufenen «Deutschen Protestantenverein» bis zu Martin Rade und den anderen «Freunden der Christlichen Welt» führende, eher vom bürgerlichen Liberalismus geprägte vermittlungstheologische Linie thematisierte die Beziehung von Christentum und «Welt» bzw. Kultur und hatte dabei die der Kirche Entfremdeten im Auge. Die Christlich-Sozialen und dann vor allem die Religiösen Sozialisten<sup>52</sup> waren demgegenüber von der sozialen Frage umgetrieben. Letztere entwickelten eine politische Reich-Gottes-Theologie, bei der die Praxis des Kampfes für Gerechtigkeit in den sozioökonomischen Lebensverhältnissen im Vordergrund stand. In dieser Frontstellung ergaben sich Koalitionen mit nichtkirchlichen, nichtchristlichen und nichtreligiösen Mitstreitern für die Verwirklichung sozialistischer Ideale. Im Rahmen einer orthopraktischen Wesens- und Aufgabenbestimmung des Christlichen im Sinne des politisch-ethisch aufgefassten

<sup>49</sup> A. a. O., 130.

<sup>50</sup> A. a. O., 131.

<sup>51</sup> Ebd.

<sup>52</sup> Diese Bezeichnung ist insofern problematisch, als die Vertreter dem Religionsbegriff kritisch gegenüberstanden. Aus dem Reich-Gottes-Gedanken ergab sich eine z. T. scharfe theologische Religionskritik.

Reich-Gottes-Gedankens wurden diese Ideale und der Einsatz zu ihrer Umsetzung als essenziell christlich angesehen. Da die Kirchen einer solchen Christentumsauffassung in der Regel reserviert bis ablehnend gegenüberstanden, musste zwischen dem essenziell Christlichen und dem empirisch Kirchlichen unterschieden werden. Glaubensformen, die zur passivischen bzw. quietistischen Jenseitsorientierung motivieren, wurde ein Verständnis des Glaubens als tätiger Nachfolge entgegengesetzt. Eine solche Bestimmung des normativ Christlichen führte also zu einer theologischen Kirchen- und Glaubenskritik.

Je mehr das Ziel einer sozialistischen Veränderung der Gesellschaft als essenzielles und normatives Merkmal des Christlichen betont wurde, umso mehr legte es sich nahe, alle, die eine solche Handlungsorientierung teilen, zu Christen in einem weiteren Sinn zu erklären. Da ihnen das Merkmal des bewussten Christusglaubens fehlt, wurden sie als unbewusste Christen gewürdigt.

In seinem Buch «Der radikale deutsche Socialismus und die christliche Gesellschaft» (1877) setzte sich der Brandenburger Pfarrer und spätere Superintendent Rudolf Todt aus der Sicht der christlichen Ethik mit der sozialistisch-marxistischen Arbeiterbewegung auseinander. Er deutete den Sozialismus als Reaktion auf die Missstände der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, erkannte die Berechtigung dieser Gesellschaftskritik an und forderte seinerseits soziale Reformen im bestehenden politischen System. Dabei unterschied er zwischen dem Ideal eines gesellschaftlichen Sozialismus und der soziodemokratischen und sozialistisch-marxistischen Bewegung. Zwischen Christentum und Sozialismus bestehe eine im Nächstenliebegebot begründete enge Verbindung. Das sozialistische Versöhnungsprinzip sei im NT anerkannt. Christus könne als der erste Sozialist bezeichnet werden. Jeder Christ habe «eine sozialistische Ader in sich und jeder Sozialist trägt ein unbewusstes Christentum in sich»<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Rudolf Todt: *Der radikale deutsche Socialismus und die christliche Gesellschaft. Versuch einer Darstellung des socialen Gehaltes des Christenthums und der socialen Aufgaben der christlichen Gesellschaft auf Grund einer Untersuchung des Neuen Testaments*, Wittenberg 1877, 45. Siehe dazu auch: Günter Brakelmann: *Kirche und Sozialismus im 19. Jahrhundert. Die Analyse des Sozialismus und Kommunismus bei Johann Hinrich Wichern und bei Rudolf Todt*, Witten 1966; ders.: *Kirche, soziale Frage und Sozialismus im 19. Jahrhundert*, Gütersloh 1977; Sebastian Prüfer: *Sozialismus statt Religion. Die deutsche Sozialdemokratie vor der religiösen Frage 1863–1890*, Göttingen 2002, 273ff.

Während sich die von Todt (zusammen mit Adolf Stoecker) initiierte evangelisch-soziale Bewegung als Alternative zur marxistischen und sozialdemokratischen verstand, würdigten die sogenannten Religiösen Sozialisten diese Strömungen theologisch und schlossen sich ihnen zum Teil an. Auch bei ihnen taucht das Deutemuster des unbewussten Christentums auf.

Christoph Blumhardt d. J., der als Inspirator des Religiösen Sozialismus gilt, verkündigte zur «Abendstunde am 8. Juli 1899» in seiner Predigt: «Das Licht des Lebens (Joh 8,12)», Jesus sei «viel weniger religiös als [...] menschlich lebendig oder [...] sozial»<sup>54</sup>. Dann kam er auf Menschen zu sprechen, die man gemeinhin «Atheisten, Ungottmenschen» nennt, die mit dem Christentum nichts mehr zu tun haben wollen, die sagen «ich will leben». In Form einer rhetorischen Frage gab er zu bedenken: «vielleicht sind sie gerade die Gottmenschen, die leben wollen». Ihr Lebenswunsch verbindet sie mit der Quelle allen Lebens. In diesem Zusammenhang stellte er fest, dass sich «in weltlichen Schriftstellern eine Menge Prophetie auf eine neue Zeit»<sup>55</sup> findet. Damit war der Gedanke ausgesprochen, der sich dann bei den Religiösen Sozialisten bis hin zu Tillich immer wieder findet: dass säkulare Denker und Bewegungen eine prophetisch-kritische Funktion auch für das christliche Glaubensdenken und -leben haben können.

Auch Leonhard Ragaz wollte allem religiösen Eskapismus von der Welt und allem klerikalen Opportunismus einen prophetischen Realismus entgegensetzen. Anlässlich eines Maurerstreiks hat er im April 1903 in seiner im Basler Münster gehaltenen «Maurerstreikpredigt» zwischen der weltverklärenden, die Gläubigen ruhigstellenden und damit systemstabilisierenden Religion einerseits und dem eschatologisch ausgerichteten Reich-Gottes-Glauben mit seinem Imperativ zur Weltveränderung unterschieden. Darin heißt es:

---

<sup>54</sup> Christoph Blumhardt: *Ihr Menschen seid Gottes*. Eine Auswahl aus seinen Predigten, Andachten und Schriften, hg. von Robert Lejeune, Zürich, Leipzig 1928, 323–330, 324.

<sup>55</sup> A. a. O., 327.

«Wenn das offizielle Christentum kalt und verständnislos dem Werden einer neuen Welt zuschauen wollte, die doch aus dem Herzen des Evangeliums hervorgegangen ist, dann wäre das Salz der Erde faul geworden!»<sup>56</sup>

Die soziale Bewegung realisiere die Mitte des Evangeliums: die Gotteskindschaft und Bruderschaft der Menschen.

In der Arbeiterbewegung sah Ragaz ein unbewusstes Christentum. Die Christen müssten sich auf die Seite derer stellen, die für Gerechtigkeit kämpfen. Im Hintergrund steht bei ihm ein eschatologisches Verständnis der Geschichte, das Gottes Heilshandeln mit seinem Welthandeln verschmilzt. Gegen einen Glauben, der auf die Erlösung *von* der Welt zielt, setzt er den Glauben an Gott, der *in* der Geschichte auf die Errichtung seines Reichs als eines Reichs des Friedens und der Gerechtigkeit hinwirkt und dazu auch solche Bewegungen in Anspruch nimmt, die dem Gottesglauben gegenüber reserviert sind. Gegen alle Tendenzen der Spiritualisierung betont er den «Materialismus» der Gottesherrschaft und ruft die Christen dazu auf, sich an diesem Werk zu beteiligen und ideologische Grenzziehungen zur Arbeiterbewegung zu überwinden.

An Weihnachten 1903 erschien Hermann Kutters Buch «Sie müssen! Ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft».

Im Zentrum dieses Werks steht die Aussage,

«dass die Sozialdemokratie [...] in unbewusstem Christentum den Willen Gottes tut. Wenn konservative Christen den Sozialisten Atheismus vorwerfen, so ist das nichts anderes als der Beweis, dass die Christen das Wirken des lebendigen, unmittelbaren Gottes nicht mehr erkennen können [...] Unbewusstes Christentum ist der Wille zur Veränderung der bestehenden sozialen Zustände, mit denen sich die Christen weitgehend abgefunden haben».<sup>57</sup>

Anders als Ragaz beteiligte sich Kutter nicht aktiv an diesem Kampf, sondern beschränkte sich auf die Reich-Gottes-Predigt. Es erschien ihm problematisch, das Wirken Gottes in unmittelbare Beziehung zu einer geschichtlichen Bewegung (in diesem Fall: zum Sozialismus) zu setzen oder

---

<sup>56</sup> Leonhard Ragaz: Eingriffe ins Zeitgeschehen. Reich Gottes und Politik. Texte von 1900–1945, hg. von Ruedi Brassel, Willy Spieler, Luzern 1995, 30.

<sup>57</sup> Eduard Buess, Markus Mattmüller: Prophetischer Sozialismus. Blumhardt, Ragaz, Barth, Fribourg 1986, 58f. Bei dieser Aussage handelt es sich nicht um ein wörtliches Zitat, sondern um eine textnahe Paraphrase.

sogar damit zu identifizieren. Damit dehnte er den Begriff des «unbewussten Christentums» über die Arbeiterbewegung hinaus aus. Alle, die den Willen zur Veränderung der bestehenden sozialen Zustände haben, gehören dazu.

#### 7.4 Karl Barth

Unter dem Einfluss des Religiösen Sozialismus wandte sich der junge Safenwiler Pfarrer Karl Barth der Sozialdemokratie zu und engagierte sich in der Gewerkschaftsarbeit. In seinem Tambacher Vortrag grenzte er sich dann jedoch scharf von jeglicher Gleichsetzung menschlich-geschichtlicher Bewegungen mit der Realisierung des Willens Gottes ab und kritisierte die Bindestrich-Theologie, die sich in den Formeln «christlich-sozial», «evangelisch-sozial» oder «religiös-sozial» zum Ausdruck brachte.<sup>58</sup> Denn darin sah er die Gefahr einer «neue(n) Rechtfertigung der Autonomie des Menschen und also des Säkularismus im Sinne der lutherischen Lehre von den zwei Reichen»<sup>59</sup>. Mit der Zurückdrängung des Ethischen in der Bestimmung des spezifisch Christlichen, der Betonung der Diastase zwischen Gott und Mensch, der Kritik am bewusstseinstheologischen Ansatz und an der Annahme eines religiösen Apriori war der Unterstellung eines unbewussten Christentums der Boden entzogen. Gott hatte sein Wort in Christus klar vernehmbar proklamiert. In der Kirche wird es verkündet. Gegenüber der Klarheit des geoffenbarten Wortes, das gehört und dem glaubender Gehorsam geschuldet werden muss, ist Religion nach Barth die Selbsterhebung des Menschen in die Gottesbeziehung und damit Unglaube.

Darin liegt eine Abwendung Barths von seiner früheren positiven Haltung gegenüber der Rede vom «unbewussten Christentum». Als er sich noch nicht dem Religiösen Sozialismus zugewandt hatte und noch ganz unter dem Einfluss der Liberalen Theologie stand, kritisierte er in einem (am 30. April [/ 1. Mai] 1910 verfassten) Brief an seinen Studienfreund

---

<sup>58</sup> Karl Barth: *Der Christ in der Gesellschaft* (1919), in: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921* (GA III/48), hg. v. Friedrich-Wilhelm Marquardt, Hans-Anton Drewes, Zürich 2012, 559.

<sup>59</sup> Karl Barth: *Die Menschlichkeit Gottes*, in: *ThSt* 48, Zürich 1956, 9.

Wilhelm Loew Martin Rades Ablehnung des «unbewußten Christentums»,<sup>60</sup> «Bewußte Christen», die einer Dogmatik zustimmen, gebe es ohnehin selten. In diesem Brief schreibt Barth:

«Bei den andern ist nur die innere (dem Gedanken gegenüber unabhängige) religiös-christliche Tatsächlichkeit da, in stärkerem od. schwächerem Grad natürlich, die Tatsächlichkeit, die Herrmann als das Erlebnis Jesu und seine Wirkungen beschreibt. Ich muß behaupten, daß sie sich auch mit Feuerbach'scher Philosophie vertragen kann [...] der liebe Gott muß uns Theologastern größer werden als unsre Schulweisheit sich träumen läßt, das ists».<sup>61</sup> Dies stehe einer (christlich-religiösen, R. B.) «Exklusivität»<sup>62</sup> entgegen.

Ein Jahr später, am 9. März 1911, nahm Barth als Hilfsprediger in der deutschsprachigen Gemeinde in Genf (in einem Artikel für das Genfer Gemeindeblatt) die im Brief an Loew aufgestellte These wieder auf, dass «es bei vielen eine dem Gedanken gegenüber unabhängige religiös-christliche Tatsächlichkeit, ein unbewußtes Christentum gebe»<sup>63</sup>. Er spricht dabei nicht explizit vom «unbewußten Christentum», beschreibt die darunter zu verstehende religionskritische Haltung aber als eine ethische Orientierung, die der Devise «Tue recht und scheue niemand!» folgt. In dieser Haltung sieht er durchaus einen echten Glauben, denn die Menschen, die ihr folgten, «leben nicht nur ein äußeres materielles, sondern in gewissem Umfang auch ein geistiges Leben»<sup>64</sup>. Doch bestehe auch die Möglichkeit, dass sich der Mensch dabei einer gesetzlichen Forderung unterstellt und/oder sich selbst rechtfertigt. In Jesus Christus hingegen trete ihm Gottes Gnade entgegen. «Denn hier ist uns allen verständlich und faßbar das Leben eines Menschen, das uns den Weg zu Gott und damit zu einem nicht bloß geforderten, sondern wirklichen rechten Leben

---

<sup>60</sup> Siehe dazu die Einleitung der Herausgeber zu Barths «nachträglicher Osterbetrachtung» zum Thema «Ob Jesus gelebt hat?» aus dem Jahr 1910, in: Karl Barth: Vorträge und kleinere Arbeiten 1909–1914 (GA III/22), hg. v. Hans-Anton Drewes, Hinrich Stoevesandt, Zürich 1993, 48–55 (bes. 48–50).

<sup>61</sup> Zitiert nach GA III/22, 49.

<sup>62</sup> A. a. O., 48.

<sup>63</sup> Karl Barth: Tue recht und scheue niemand! (Keine Abhandlung, aber sonst zum Nachdenken), in: GA III/22, 297–301; das Zitat stammt aus der Einleitung der Herausgeber, 297.

<sup>64</sup> A. a. O., 298.

auftut.»<sup>65</sup> Barth weist also den Gedanken eines «unbewussten Christentums» nicht gänzlich zurück, macht aber auf die Gefahr einer vergesetzlichenden Ethisierung des christlichen Glaubens aufmerksam. In den ersten acht Kapiteln des Römerbriefs sei Besseres und Ausführlicheres zu diesem Thema zu finden.

Ganz am Ende seiner Wirksamkeit taucht bei Barth ein ähnlich erscheinender Gedanke wieder auf. In KD IV/2 unterscheidet er zwischen den «aktiven Christen hier und den virtuellen und prospektiven Christen dort»<sup>66</sup>. Die christliche Gemeinde

«hat es in allen, in jedem Menschen, an den sie gewiesen ist, gewiß noch nicht aktuell, wohl aber schon virtuell, potenziell mit einem Christen, mit einem *christianus designatus*, einem *christianus in spe* zu tun: mit einem zur Erkenntnis und Betätigung seiner Gliedschaft am Leib Christi bestimmten Geschöpf.»<sup>67</sup>

Möglich wurden diese Aussagen durch die stärkere Betonung der Weltzugewandtheit Gottes in der Versöhnungslehre in KD IV. In der Entfaltung der Christologie und Soteriologie bringt Barth immer wieder die im Christusbund vollzogene große «Bejahung» der Welt durch Gott zur Sprache.<sup>68</sup> Der Unterschied zwischen den Glaubenden und den Nichtglaubenden besteht demnach nicht darin, dass die einen begnadet sind und die anderen nicht, sondern darin, dass die einen die Begnadung der Welt in Christus *erkennen*, während diese den anderen noch verschlossen ist – *noch*.<sup>69</sup> Auch Nichtchristinnen und -christen können zum Leib Christi gehören, ohne dass ihnen diese Gliedschaft bewusst ist. Je stärker Barth die Universalität des Heilswillens und Heilswirkens Gottes postuliert – was schon in der Erwählungslehre (KD II/2) angelegt ist –, je

<sup>65</sup> A. a. O., 301.

<sup>66</sup> KD IV/2, 305.

<sup>67</sup> KD IV/3, 927.

<sup>68</sup> KD IV/3, 912.

<sup>69</sup> KD IV/3, 410. Siehe auch die Aussage in KD II/2: «Der Wille Gottes ist zu allen Zeiten auch außerhalb der Kirche erfüllt worden und zu deren Beschämung außerhalb der Kirche oft besser als innerhalb: nicht aufgrund einer natürlichen Güte des Menschen, sondern, weil Jesus [...] faktisch der Herr der *ganzen* Welt ist, der auch da seine Diener hat, wo sein Name noch nicht oder nicht mehr erkannt und gepriesen ist. Die Kirche darf ihn erkennen und preisen.» (632; Hervorhebung K. B.).

mehr er den «Triumph der Gnade Gottes»<sup>70</sup> proklamiert, umso mehr drängt sich ihm die Notwendigkeit auf, eine Denkform zu finden, um die Partizipation der Nichtglaubenden an dieser allumfassenden Gnadenwirklichkeit auszusagen.

Barth spricht nun aber nicht mehr von einem *unbewussten* Christsein. Dieser Ausdruck steht zu sehr in der Nähe des von Barth abgelehnten bewusstseinstheologischen Ansatzes. Er spricht von einem Bestimmtheitsein des Menschen – aller Menschen – zum Christusglauben. Von *Gott* her sind sie bereits Christen, als Menschen noch nicht, auch nicht unbewusst. Barth geht nicht von der ethischen Bestimmtheit des spezifischen Christlichen aus, die Rothe zur Annahme eines unbewussten Christentums geführt hatte, sondern von einer christologischen und soteriologischen, die sich in seinem Spätwerk mit einer pneumatologisch-verheißungsgeschichtlichen verbindet. Den Nichtchristen, denen die Begnadung ebenso gilt wie den Christen (so wie sie mit diesen zusammen in der «Solidarität der Sünde»<sup>71</sup> stehen), ist der Geist verheißt, der sie zur Erkenntnis dieser Wahrheit leiten wird. Daher können sie als «prospektive Christen» bezeichnet werden. Doch auch schon vor dieser Geistbegabung sind – aufgrund ihrer faktischen Teilhabe am Gnadenbund – «wahre Worte» von ihnen zu erwarten, auf die die Christenheit achtsam zu hören hat, weil sie «die *eine* und *ganze* Wahrheit unter je einem *besonderen* Aspekt und insofern nur implizit, nicht explizit in ihrer Einheit und Ganzheit zur Aussprache bringen»<sup>72</sup>. Diese Wahrheit manifestiert sich in menschlichen Haltungen wie Frieden, Liebe, Furchtlosigkeit, Enthusiasmus oder in «eine[r] *Menschlichkeit*, die nicht lange fragt und erwägt, mit wem man es im Anderen zu tun hat, in der man sich vielmehr schlicht mit ihm solidarisch findet und anspruchslos für ihn da ist [...] Sind das nicht lauter Phänomene, die nun doch auffallend oft gerade *extra muros ecclesiae*, wo man von Bibel und kirchlicher Verkündigung kaum (vielleicht nur auf größten Umwegen und in stärksten Verdünnungen) oder auch notorisch gar nichts weiß, sichtbar werden?»<sup>73</sup> Diese wahren Worte seien «*Gleichnisse* des Himmelreichs»<sup>74</sup>.

<sup>70</sup> Nach: Gerrit Cornelis Berkouwer: Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths, Neukirchen 1957. – Siehe dazu aber auch Barths kritische Anmerkungen in KD IV/3, 198–206.

<sup>71</sup> KD II/2, 307 u. ö.

<sup>72</sup> KD IV/3, 137 (Hervorhebung K. B.). Gemeint ist die Wahrheit Jesu Christi.

<sup>73</sup> KD IV/3, 140 (Hervorhebung K. B.).

<sup>74</sup> KD IV/3, 128 (Hervorhebung K. B.); siehe dazu auch: KD IV/3, 409–411.

Es gibt nach Barth eine noch nicht erkannte Partizipation an Christus innerhalb und auch außerhalb der Kirche. Diese gründet in der Erstreckung des Gnadenbundes über die ganze Schöpfung und besteht in der Zusage der Annahme Gottes, die auch dort gilt, wo sie unangenommen bleibt und damit nicht die Existenzverfassung der Menschen bestimmt. Barth geht jedoch nicht so weit wie Rahner und Tillich, die diesem Noch-nicht-erkannt-Haben, wie man von Gott bereits erkannt ist, einen existenzialontologischen und bewusstseinsmäßigen Status und sogar eine Sozialgestalt zuweisen, in der es existiert. Es ist kein «anonymes Christentum» und keine latente «Kirche». Barth deutet die Vergegenwärtigung Christi nicht als eine seiende, sondern als eine immer neu sich ereignende. Als solche hinterlässt sie Spuren, die man aber nicht zu «Gestalten der Gnade»<sup>75</sup> essenzialisieren darf. Die Erscheinungen, die sie hervorbringt, sind vielfältig und lassen sich nicht auf einen Begriff bringen.

In einem Gespräch mit Wuppertaler Studenten am 1. Juli 1968 wurde Barth die Frage gestellt, ob «der Neger im tiefsten Busch Afrikas nicht unter die Gnade fällt, weil der nichts von Gott weiß?». Barth antwortet:

«Was heißt das: «er fällt drunter»? Gott ist ihm sicher auch gnädig gesinnt, wollen wir mal sagen. Und die Verheißung gilt auch ihm. Wer weiß, ob sie nicht so einem Buschneger sogar in ganz besonderer Weise gilt. Und hier würden wir jetzt auf das Problem der Mission stoßen. Das ist die Aufgabe der Mission, allen Menschen das zu sagen: Gottes Gnade ist Euch zugewendet [...] Aber man kann natürlich jetzt nicht einfach von einem unbewußten Christentum etwa dieses Buschnegers reden.»<sup>76</sup>

Dass er dabei Rothe im Sinn hatte, zeigt sich an seiner anschließenden Kritik an Rahners Lehre vom «anonymen Christentum»:

«der predigt jetzt so etwas wie der Richard Rothe, so ein unbewusstes Christentum, wo die Welt im Grunde schon irgendwie ganz christianisiert ist. Nein, nein, nicht so!»<sup>77</sup>

Ich fasse zusammen: Barth sympathisierte zunächst mit diesem Gedanken, distanzierte sich jedoch schon in seiner Frühzeit von der Vorstellung eines

<sup>75</sup> Paul Tillich: *Protestantische Gestaltung* (1929), in: *GW VII* (Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung), Stuttgart 1962, bes. 57–61.

<sup>76</sup> Karl Barth, *Gespräche 1964–68* (GA IV/28), hg. v. Eberhard Busch, Zürich 1997, 472–521, 520.

<sup>77</sup> Ebd.

Gleichgesinntseins mit Christus, das sich aber nicht zu Christus bekennt und das sich nicht im Sinne des kirchlichen Glaubens erfasst. Dem setzte er die Vorstellung einer vom Menschen noch nicht realisierten, damit auch nicht vorbewusst gegebenen Christusbeziehung entgegen. Das «unbewusste Christentum» wird durch das «prospektive Christsein» ersetzt, das sein Umschlossensein von der Gnade noch nicht erkannt hat. Es ist ein Christsein im Modus der Verheißung. Wenn auch die Gottes-, bzw. Christusgegenwart von den meisten Menschen nicht erfasst wird, so sind diese Menschen aber dennoch *von ihr* erfasst – und zwar auf eine nicht nur *vor*bewusste, sondern *außer*bewusste Weise. Gott muss ihr von der Sünde korrumpiertes Bewusstsein zu dieser Erkenntnis erst befähigen.

## 7.5 Emil Brunner

In seinem «Entwurf einer protestantisch theologischen Ethik», der 1932 unter dem Titel «Das Gebot und die Ordnungen» erschien, bespricht Emil Brunner im 42. Kapitel die «freien Gemeinschaftsformen»,

«die weder aus Ehe und Familie noch aus der wirtschaftlichen Arbeit, noch aus dem Staat oder der Kirche herauswachsen, sondern innerhalb des Kreises der autonomen Kultur sich selbstständig entwickeln, da sie ihren Lebensgrund in der geistigen Natur des Menschen haben, die Geist als Selbstzweck kennt»<sup>78</sup>.

In den Gemeinschaften, die einen rein sittlichen Zweck (um dieses Zweckes selbst willen) verfolgen, finde eine Berührung mit der sittlichen Tätigkeit der Kirche statt. Mehr noch: Die hier leitenden sittlichen Ideen seien oft im christlichen Glauben verwurzelt, auch wenn das denen, die ihnen folgen, gar nicht (mehr) bewusst ist. Im Blick auf Bewusstseinsformationen und Handlungsorientierungen, die sich aus solchen Ideen speisen, ohne sich dabei auf den christlichen Glauben zu beziehen, sieht Brunner die Möglichkeit, «nicht bloß von «unbewusstem Christentum», sondern

---

<sup>78</sup> Emil Brunner: Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik, Zürich 1932, 502.

von «unbewusster Kirche» zu sprechen»<sup>79</sup>. Er gebraucht dafür auch die Begriffe «säkulare» bzw. «Profankirche».<sup>80</sup>

Diese Begriffe zielen allerdings nicht auf die Sozialgestalt der Gemeinschaft, sondern auf deren geistige Substanz. Es handelt sich dabei also nicht um eine christliche Vereinnahmung bestimmter Vereinigungen oder Bewegungen, sondern um den Hinweis auf die christlichen Ursprünge des kulturellen Wertfundaments, in dem sie verwurzelt sind und an dem sie sich orientieren. Dieses gründet nach Brunner letztlich in der ethischen Botschaft Jesu. Er bringt diese Auffassung auf die Formel: «Das christliche Ethos ist auch unter solchen wirksam, die nicht Christen sind.»<sup>81</sup>

Andererseits warnt Brunner aber auch davor, den Einfluss Jesu Christi außerhalb der Kirche zu überschätzen «in der Meinung, als ob erst hier, in der Loslösung von der Kirche, das Reich Gottes zu finden sei»<sup>82</sup>. Ohne dass er dabei Richard Rothe erwähnt, legt es sich doch nahe anzunehmen, dass diese Formulierung kritisch gegen dessen Ansatz gewendet ist. Darauf deutet etwa eine Anmerkung hin, in der er explizit auf Rothe verweist. Darin notiert er, dass es in einer Kultur, in der das Christentum noch eine lebendige Macht sei, wohl einen christlichen Atheismus und ein «unbewusstes Christentum» (als «Randmöglichkeit») geben könne, aber nicht als Möglichkeit an sich.<sup>83</sup> Denn dann würde der christliche Wurzelgrund der ethischen Substanz aus dem Blick geraten und diese in der Kultur aufgehen. Der Grundfehler der Ethik Rothes bestehe darin, nicht zwischen dem kulturellen Prozess und der ethischen Substanz zu unterscheiden.<sup>84</sup>

Brunner entfaltet seine Überlegungen noch vor der Auseinandersetzung mit Karl Barth um die «natürliche Theologie» (1934f.). Bei dieser geht es nicht um eine vorbewusste Christlichkeit, sondern um die Frage, ob es neben der Christusoffenbarung andere Erkenntnisquellen für den christlichen Glauben und die Theologie geben kann und darf. Die beiden Fragenkreise berühren sich, sind aber nicht deckungsgleich. Das Postulat eines «unbewussten Christseins» ist auch zu unterscheiden von der Lehre eines «religiösen Apriori», also einer mit dem Menschsein gegebenen Anlage zur Religiosität, die sich in der Aufklärung im Konzept der «natürlichen

---

<sup>79</sup> A. a. O., 505.

<sup>80</sup> A. a. O., 506.

<sup>81</sup> A. a. O., 507.

<sup>82</sup> Ebd.

<sup>83</sup> A. a. O., 581, Anm. 6.

<sup>84</sup> A. a. O., 673, Anm. 1.

Religion» zum Ausdruck brachte. Es geht bei der evangelisch-theologischen Rede vom «unbewussten Christentum» vielmehr um die Auseinandersetzung mit der kulturprotestantischen Annahme einer christlich fundierten ethischen Substanz der säkularen Kultur. Das «unbewusste Christentum» manifestiert sich weniger im Glauben und Denken des Menschen als in dessen Handlungsorientierung. Als biblischen Bezugspunkt kann man Mt 25,31–46 sehen.

## 7.6 Dietrich Bonhoeffer

Obwohl die Rede von einem «unbewussten Christentum» bei Dietrich Bonhoeffer nur peripher vorkommt, haben die damit verbundenen Überlegungen doch eine enorme Wirkungsgeschichte entfaltet. Getrennt von allen kirchlichen Bezügen setzte er sich im Gefängnis mit der Diesseitigkeit und Weltbezogenheit des christlichen Glaubens auseinander. Er beobachtete seine Mitgefangenen und auch die Wächter, wie weit sie bei den Bombenangriffen auf Berlin «an irgend etwas ›Übersinnliches‹ glauben»<sup>85</sup> und versuchte dann, diese Äußerungen theologisch zu interpretieren. Dabei begegnete er der «natürlichen» Frömmigkeit», die ihn vor die Frage nach dem «unbewussten Christentum» stellte.<sup>86</sup>

In diesem Zusammenhang verweist Bonhoeffer auf die altprotestantische Unterscheidung von «fides directa» und «fides reflexa». Schon in «Akt und Sein» hatte er die analoge Unterscheidung von «actus directus» und «actus reflexus» aufgenommen.<sup>87</sup> Den «actus directus» konnte er auch als

---

<sup>85</sup> Dietrich Bonhoeffer: Brief vom 9. März 1944, in: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (DBW 8), Gütersloh 1998, 355.

<sup>86</sup> Im Brief vom 27. April 1944 schreibt Bonhoeffer: «Die Frage, wie es eine «natürliche» Frömmigkeit geben kann, ist zugleich die Frage nach dem «unbewussten Christentum», die mich mehr und mehr beschäftigt» (a. a. O., 545). Kurz darauf findet sich die Notiz: «Unbewusstes Christentum: Linke nicht weiss, was die rechte tut. Mt 25. Wissen nicht was beten» (a. a. O., 547). Auch in einem Brief Bethges an Bonhoeffer vom 24. August 1944 taucht der Begriff auf (a. a. O., 582).

<sup>87</sup> Siehe dazu: Dietrich Bonhoeffer: *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* (DBW 2), Gütersloh 1988, 23; 159, vgl. den Kontext 157–161. Der Begriff «actus directus» wird zudem verwendet a. a. O. 36; 48; 95f.; 126; 148.

«direkte(s) Bewusstsein» bezeichnen.<sup>88</sup> Damit differenziert er zwischen einem vorreflexiven und einem reflexiven Bewusstsein – vergleichbar der Unterscheidung Rahners zwischen einem voll bewussten, expliziten und einem transzendentalen, impliziten Bewusstsein, zwischen einer gegenständlichen *Gewusstheit* und der apriorischen, alles Wissen allererst ermöglichenden *Bewusstheit*.<sup>89</sup>

Nach Bonhoeffer liegt dem reflexiven Glaubensakt der auf Christus gerichtete vorreflexive Glaubensvollzug zugrunde. Damit öffnet sich die Denkmöglichkeit, dass Menschen, die sich selbst gar nicht als Christen verstehen, d. h. den «actus reflexus» nicht vollziehen, dennoch den «actus directus» praktizieren. «Das Wissen um Jesus geht ohne jede Reflexion auf sich selbst gänzlich im Tun auf.»<sup>90</sup>

In «Akt und Sein» hatte Bonhoeffer in diesem Zusammenhang an das Lutherwort erinnert, dass Gott das Fluchen der Gottlosen angenehmer sein kann als das Halleluja der Frommen.<sup>91</sup> Und im Brief vom 18. Juli 1944 heißt es dann: «Die mündige Welt ist Gott-loser und darum vielleicht gerade Gott-näher als die unmündige Welt.»<sup>92</sup> Bonhoeffer gebraucht die Dialektik von Gottnähe und Gottferne bzw. Gottlosigkeit, um auszudrücken, dass die Anwesenheit Gottes nicht von der Wahrnehmung und Erfahrung dieser Anwesenheit abhängt und schon gar nicht von der reflexiven Erfassung einer solchen Erfahrung. Gott vergegenwärtigt sich in souveräner Unabhängigkeit vom Gewährwerden seiner Gegenwart.

Darin gründet der Gedanke eines «unbewussten Christentums», den Bonhoeffer eher beiläufig ausspricht, der aber seit seinen Frühschriften in seinem Denken angelegt ist. Es gibt zahlreiche Aussagen, die den damit bezeichneten Sachverhalt anvisieren. So spricht er in der «Ethik» im Kontext einer Abhandlung über die abendländische Säkularisierung<sup>93</sup> von

<sup>88</sup> A. a. O., 23, vgl. 130; 132.

<sup>89</sup> Karl Rahner: Bemerkungen zum Problem des «anonymen Christen» (siehe Anm. 9), Schriften X, 538 (SW XXII/2, 332f.).

<sup>90</sup> Dietrich Bonhoeffer: Ethik (DBW 6), Gütersloh 1992, <sup>2</sup>1998, 320.

<sup>91</sup> Bonhoeffer: Akt und Sein (siehe Anm. 87), 160, Anm. 31. Vgl. auch Ethik (siehe Anm. 90), 115.

<sup>92</sup> Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung (siehe Anm. 86), 537.

<sup>93</sup> Bonhoeffer: Ethik (siehe Anm. 90), 113–116.

einer «verheißungsvolle(n) Gottlosigkeit», die «antireligiös und antikirchlich spricht», aber (in einem quasi negativen Sinn) «das Erbe eines echten Gottesglaubens und einer echten Kirche» wahr.<sup>94</sup>

Diese «Gottlosigkeit» ist für Bonhoeffer nicht zuletzt eine Folge der Verborgenheit Gottes. Er nimmt Nietzsches Rede vom «Tod Gottes» auf und führt die sich darin ausdrückende Erfahrung auch auf die Entzogenheit der Gegenwart Gottes zurück. Doch handelt es sich bei der Entzogenheit nicht um die Abwesenheit Gottes, sondern um den Geheimnischarakter seiner Gegenwart im Alltag der Welt. Gott ist in der Menschwerdung inkognito<sup>95</sup> in die Geschichte eingetreten. In einem Brief an seine Verlobte, Maria von Wedemeyer, heißt es knapp: «im Alltäglichen ist Gott»<sup>96</sup>.

In den Gefängnisbriefen steht der Gedanke des «unbewussten Christentums» im Zusammenhang der Überlegungen Bonhoeffers zum religionslosen Christentum. Es ist damit zum einen die systematisch-theologische Frage angesprochen, wie sich die in Christus vermittelte Gottesbeziehung unabhängig von überkommenen religiösen Bewusstseinslagen manifestiert und zum anderen die praktisch-theologische Frage, wie Christus den Religionslosen verkündet werden kann. War es in der Liberalen Theologie die Unterscheidung zwischen Kirche und Christentum, die zur Rede vom «unbewussten Christentum» führte, so ist es bei Bonhoeffer die Unterscheidung von Christentum (bzw. Christusglauben) und Religion. Die Rede von Gott muss ihm zufolge in einer nichtreligiösen Interpretation biblischer und theologischer Begriffe erfolgen, die Praxis des Glaubens als Dasein-für-andere. «Christsein heißt nicht in einer bestimmten Weise religiös sein, [...] sondern es heißt Menschsein.»<sup>97</sup> Das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben macht das Christsein aus.

Die Erfahrung im Widerstand gegen das NS-Regime hatte Bonhoeffer gezeigt, dass auch Nichtglaubende an diesem Leiden teilnehmen und ihr Leben für die Bekämpfung seiner Ursachen einsetzen. Sie können Christus näher sein als «religiöse» Christen. In Zeiten, die aus den Fugen geraten

---

<sup>94</sup> A. a. O., 115. Auf S. 162 bezeichnet Bonhoeffer dieses Erbe als «unbewußte(n) Rest». Dabei hat er a-religiöse Menschen im Blick, die sich gar nicht explizit gegen die Kirche stellen.

<sup>95</sup> Dietrich Bonhoeffer: Berlin 1932–1933 (DBW 12), Gütersloh 1997, 345.

<sup>96</sup> Dietrich Bonhoeffer, Maria von Wedemeyer: Brautbriefe. Zelle 92, 1943–1945, hg. von Ruth-Alice von Bismarck, Ulrich Kabitz, München 21993, 153.

<sup>97</sup> Brief vom 18. Juli 1944, in: Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung (siehe Anm. 86), 535.

sind, «wird sich das Evangelium eher an den Gestalten der wenigen übriggebliebenen Rechtlichen, Wahrhaftigen, Menschlichen erweisen»<sup>98</sup>. Am Ende seines Briefes vom 30. April 1944 weist er auf Spr 22,11f. hin. Dieser Vers lautet: «Wer ein reines Herz liebt und anmutige Lippen hat, dessen Freund ist der König. Die Augen des Herrn wachen über die Erkenntnis, aber die Worte des Abtrünnigen verwirrt er.»

Doch auch für Bonhoeffer kann das «unbewusste Christentum» nicht selbstgenügsam bestehen bleiben. Es ist zum expliziten Christusglauben hinzuführen. Es sei christlicher, einen Menschen, «der es selbst nicht mehr wagen würde, sich einen Christen zu nennen, als Christen in Anspruch zu nehmen und ihm mit viel Geduld zum Bekenntnis zu Christus zu helfen» als ihn «als Nicht-Christen anzusprechen und ihn zum Bekenntnis seines Unglaubens zu drängen»<sup>99</sup>.

## 7.7 Paul Tillich

Bei Paul Tillich laufen alle bisher durch die evangelische Theologie verfolgten Fäden zusammen. Er nahm die Problemstellung der Beziehung von Kirche und säkularer Gesellschaft auf, war vom Religiösen Sozialismus stark beeinflusst und am Aufbruch der Dialektischen Theologie nach dem Ersten Weltkrieg mit ihrer theologischen Religionskritik beteiligt. Am Ende seiner Wirksamkeit weitete er den Blick auch auf das Feld der Religionstheologie aus und nahm damit auch das Anliegen der in der katholischen Theologie geprägten Vorstellung von einem «anonymen Christentum» der Sache nach auf.

In einem Aufsatz aus dem Jahr 1930 entfaltete Tillich die Unterscheidung zwischen «latenter» und «manifester» Kirche,<sup>100</sup> um die «Existenz eines christlichen Humanismus außerhalb der Kirche»<sup>101</sup> theologisch zu verarbeiten. Es ging ihm dabei, wie er in seinem autobiografischen Rück-

<sup>98</sup> Bonhoeffer: Ethik (siehe Anm. 90), 350.

<sup>99</sup> A. a. O., 162.

<sup>100</sup> Paul Tillich: Kirche und humanistische Gesellschaft (GW 9), Berlin, Boston 2020, 47–61.

<sup>101</sup> Paul Tillich: Auf der Grenze, in: Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere (GW 12), Berlin 2010, 41.

blick notiert, «nicht um die altprotestantische Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, sondern um eine Differenzierung innerhalb der sichtbaren Kirche»<sup>102</sup>. Die sichtbare Kirche darf nicht beschränkt werden auf die institutionelle Kirche. Sie ist auch – in latenter Gestalt – in Gruppen und Bewegungen präsent, die sich für «christliche» Anliegen einsetzen.

Latenz bedeutet dabei nicht Unsichtbarkeit, sondern verweist auf Gemeinschaften, die nicht in bewusstem oder gar explizitem Bezug zu Jesus als dem Christus stehen, in deren innerer Orientierung und äußerer Wirksamkeit sich aber doch der Geist Gottes manifestiert und die daher auch Früchte des Geistwirkens austragen. Als Merkmale dieser latenten Kirche zählt er auf:

«Erlebnis der menschlichen Grenzsituation, Frage nach dem Jenseitigen, Begrenzenden, unbedingte Hingabe für Gerechtigkeit und Liebe, Hoffnung, die mehr ist als Utopie, Anerkennung der christlichen Wertung und feinstes Empfinden für den ideologischen Missbrauch des Christentums in Kirche und Staat»<sup>103</sup>.

Ein halbes Menschenleben lang habe er in solchen Gruppen gelebt und dabei erfahren, «wieviel latente Kirche in ihnen ist»<sup>104</sup>. Es erschien ihm, als ob diese latente Kirche die wahrere Kirche als die verfasste sei, «weil weniger in dem Pharisäismus des Besitzes der Wahrheit befangen»<sup>105</sup>.

Im dritten Band seiner «Systematischen Theologie» nennt Tillich als Beispiele zunächst säkulare, dann aber auch eine ganze Reihe religiöser Gruppen und Bewegungen, in denen der Geist Gottes in Glaube und Liebe weht, die aber nicht in Beziehung zu Christus stehen und auch nicht stehen wollen.<sup>106</sup>

«Die Kirche, die ihrem Sinn nach nichts ist als Gestalt der Gnade, [kann] diesen Sinn fast völlig verlieren und an eine Bewegung abgeben, deren Sinn ein anderer, scheinbar ganz profaner ist.»<sup>107</sup>

---

<sup>102</sup> Ebd.

<sup>103</sup> Ebd.

<sup>104</sup> Ebd.

<sup>105</sup> A. a. O., 41f.

<sup>106</sup> Paul Tillich: Systematische Theologie, Bd. 3, Berlin, Boston 2017, 181.

<sup>107</sup> Paul Tillich: Protestantische Gestaltung (1929), in: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung (GW 7), Stuttgart 1962, 52f.

Eine besonders wichtige Rolle spielt dabei für Tillich der Sozialismus, den er als prophetische Bewegung in säkularer Gestalt ansieht.<sup>108</sup> Die *religiösen* Sozialisten stehen sowohl in der manifesten als auch in der latenten Kirche.

Zur latenten Kirche gehören all jene, die in der säkularen Gesellschaft leben, deren Sinndefizit aber empfinden und nach einem tieferen Sinn suchen. Sie finden diesen Sinn nicht in der Kirche, deren supranaturalistisch-orthodoxe Ausprägung ihnen widersinnig erscheint und deren liberal-humanistischen Flügel sie als überflüssig erachten. «Im Grunde suchen sie nach einer anderen erfüllten, symbolträchtigen Kirche.»<sup>109</sup> Der Begriff «latente Kirche» bezeichnet nach Tillich die Grenze, «an der zu stehen, Schicksal unzähliger protestantischer Menschen in unseren Tagen ist»<sup>110</sup>.

Tillich spricht nicht vom «unbewussten *Christentum*», sondern von der «latenten *Kirche*» und kehrt damit Rotheres Vorordnung des Christentums vor der Kirche um. Die Kirche ist die geschichtliche Sozialgestalt der Selbstvergegenwärtigung Gottes, wie sie sich in Jesus als dem Christus manifestiert hat. Kirche ist aber nicht nur da, wo diese Vergegenwärtigung in explizitem Glauben erfasst wird, sondern auch dort, wo Wort und Geist Gottes als verwandelnde Macht des neuen Seins zur Wirkung kommen. Doch kann diese Wirkung nicht mit irgendeiner geschichtlichen Religionsgestalt gleichgesetzt werden. Christliche Substanz kann sich auch in Formen realisieren, die sich von der christlichen Religion weitgehend oder ganz emanzipiert haben und der säkularen Gesellschaft angehören; überall dort, wo sich die Transzendenzdimension des Lebens artikuliert – und sei es auch nur im Modus der Frage nach ihr. Es handelt sich dabei um verhüllte Gestalten der Gnade, die in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit aber sichtbar sind.

Damit gibt sich der Begriff der latenten Kirche als Signatur einer Vermittlungstheologie zu erkennen, die darauf gerichtet ist, die Kulturbedeutung der christlichen Botschaft zu erfassen und darzustellen, die profane Kultur aber auch über sich hinaus zu führen. Anders als in der kulturprotestantischen Ausprägung der Rede vom «unbewussten Christentum» geht es Tillich aber nicht nur um die *ethische* Substanz der Kultur, sondern um

---

<sup>108</sup> Paul Tillich: Die sozialistische Entscheidung, in: *Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus* (GW 2), Stuttgart 1962, 310.

<sup>109</sup> Tillich: *Protestantische Gestaltung* (siehe Anm. 107), 52f.

<sup>110</sup> Tillich: *Auf der Grenze* (siehe Anm. 101), 42.

einen gelebten Transzendenzbezug. Diesen sieht er nicht nur in der *Kultur*, sondern auch in außerchristlichen *Religionen* gegeben.

Die latente Kirche strebt dabei ihrer Bewusstwerdung in der manifesten entgegen und geht zusammen mit dieser auf die Realisierung des Reichs Gottes zu; darin erfüllen sich die universalen eschatologischen Verheißungen.<sup>111</sup> In Bezug auf die Kräftigkeit, mit der sie Glaube (als unbedingtes Angegangensein vom Unbedingten) und Liebe (als Versöhnung des Getrennten) verwirklicht, kann sie der manifesten Kirche überlegen sein. Doch mangelt es ihr gegenüber dieser am letzten Kriterium von Glaube und Liebe, der «transzendente(n) Einheit unzweideutigen Lebens, wie sie im Glauben und in der Liebe des Christus manifest ist»<sup>112</sup>. Das Christusereignis weist in unvergleichlicher Intensität auf das göttliche Geheimnis hin, relativiert sich dabei aber selbst. Weil der latenten Kirche dieser Impuls zur Selbstrelativierung fehlt, ist sie nach Tillich der Dämonisierung und der Profanisierung stärker als die manifeste ausgesetzt. Da sie sich der Differenz von Gestalt und Grund, von Glaube und Liebe nicht bewusst ist, kann sie den praktizierten Glauben und die gelebte Liebe nicht immer wieder hinweisen auf den Grund ihrer selbst, der ihnen uneinholbar voraus liegt. Deshalb ist sie der Gefahr ausgesetzt, in Selbstgenügsamkeit zu gerinnen. Es mangelt ihr an Widerstandskraft gegen die Gefahren der Dämonisierung und der Profanisierung. Der Geist, den Tillich an anderer Stelle als Macht des Widerstands bezeichnet, kommt in ihr in einer schwächeren, weniger eindeutigen Weise zur Wirkung. Daher geht von den Erscheinungsformen der latenten Kirche auch nicht genügend Kraft aus, um sich gegen die gesellschaftlichen Kräfte und kulturellen Strömungen zu erheben, welche die Christusbotschaft bedrängen. Ein solcher Kampf würde und müsste die Kluft zwischen Kirche und Gesellschaft bzw. Kultur vertiefen. In diesem Hinweis spiegelt sich eine deutliche Abwendung von der kulturprotestantischen Agenda Rothes. Sie erklärt sich aus den Erfahrungen des Kirchenkampfes.

Die latente Kirche strebt jedoch aus ihrer inneren Dynamik heraus nach einer Selbstaufklärung über ihren Grund. Sie tendiert zur «Aufhebung» in die manifeste Kirche hinein. «Mission ist das kirchliche Tun,

---

<sup>111</sup> Tillich: Kirche und humanistische Gesellschaft (siehe Anm. 100), 61; ders.: Die sozialistische Entscheidung (siehe Anm. 108), 337.

<sup>112</sup> Tillich: Systematische Theologie, Bd. 3 (siehe Anm. 106), 181.

durch das in der ganzen Welt ‹latente› Kirche in ‹manifeste› Kirche umgewandelt wird.»<sup>113</sup> Sie zielt darauf, die in den «Weltreligionen schon vorhandene ‹latente› Kirche in etwas Neues, nämlich in die ‹neue Wirklichkeit in Jesus als dem Christus› umzuwandeln»<sup>114</sup>. Mission bezieht sich allerdings auch auf das Christentum selbst, sofern es auch hier immer wieder zur Dämonisierung und Profanisierung der Religion kommt. Sie muss also innerhalb wie außerhalb des Christentums betrieben werden.

## 7.8 Dorothee Sölle

Auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in Köln 1965 hatte Dorothee Sölle von der «Kirche außerhalb der Kirche» gesprochen und damit die Grenzziehungen zwischen Kirche und Welt problematisiert. Sie war dabei von Bonhoeffers Rede vom «religionslosen Christentum», von Tillichs Gedanken zur «latenten Kirche» und vor allem von der Aufforderung ihres theologischen Lehrers Friedrich Gogarten ausgegangen, die Säkularität der Welt theologisch ernstzunehmen. Diese gründet in der durch die Schöpfung gesetzten Differenz zwischen Gott und Welt. Die Welt ist nicht göttlich, sondern weltlich, damit selbstständig. Die Gottesbeziehung, in der der Mensch ein rein Empfangender ist, macht ihn frei, aktiv in der Welt zu handeln. Er ist frei von einem mythologischen Weltbild und frei von kirchlicher und sonstiger Bevormundung. An diese Gedanken knüpft Sölle an. Ich lasse sie selbst sprechen:

«Als ich ein Kind war, brachte man mir bei: Christ ist, wer zur Kirche geht. Aber als ich erwachsen wurde, merkte ich, dass Christus nicht nur in der Kirche ist, weil er sozusagen inkognito, unter anderem Namen, in der Welt lebt und handelt, weil er dort ist, wo Menschen anders als zuvor wirklicher und befreiter leben, und weil er dort gekreuzigt wird, wo Menschen um ihr Leben gebracht werden – in welchen Formen auch immer [...] Gott hat uns in Christus frei gemacht und damit die Grenzen sprengt, so dass die verfasste Kirche nicht mehr der einzige Ort ist, wo nach Christus gefragt und an ihn geglaubt wird. Gibt es nicht [...] eine

---

<sup>113</sup> Paul Tillich: Theologische Grundlagen der Mission, in: Impressionen und Reflexionen. Ein Lebensbild in Aufsätzen, Reden und Stellungnahmen, hg. von Renate Albrecht (GW 13), Berlin, Boston 2021, 278.

<sup>114</sup> A. a. O., 279.

«Kirche außerhalb der Kirche», eine verborgene, eine latente Kirche, in der Christus [...] unerkant gegenwärtig ist?

Erscheint nicht der Glaube an Christus heute sowohl in der offiziellen oder manifesten Kirche wie auch außerhalb derselben, nämlich dort, wo das Leben der Freigewordenen anbricht und gelebt oder auch nur erwartet wird, wo um dieses neuen Lebens willen gelitten und zugleich gehofft wird, wo Menschen es nicht aufgeben, nach diesem neuen Leben zu fragen, und sich nicht einverstanden erklären mit den Losungen des billigen Glücks, mit deren Hilfe man heute das Reich Gottes zu verraten pflegt? Wo immer Menschen auf Gottes Reich warten, da ist Christus bei ihnen, da wartet er mit ihnen, auch wenn sie seinen Namen nicht nennen. Wo immer Menschen ihre Hoffnungen begraben haben, sei es unter billigem, überall angebotenem Glück, sei es unter billiger, immer schon bessener Gnade, da ist Christus mit begraben. Der Maßstab der latenten Kirche ist die Hoffnung, die sie hegt. Sie ist vor allem Kirche der Erwartenden.»<sup>115</sup>

Sölle legt sich auch die Frage vor, worin die Bedeutung der manifesten (institutionalisierten) Kirche für die latente liegt und beantwortet sie ganz ähnlich wie Paul Tillich: «Latente Kirche ist stumm, sie formuliert nicht. Dementsprechend ist der Vorzug der organisierten Kirche ihr Sprechenkönnen, das heisst ihre Theologie und ihre Verkündigung.»<sup>116</sup> Mit diesen Gedanken hat Sölle nach dem Kirchentag eine veritable Debatte angestoßen.

## 7.9 Ökumenische Bewegung

Die Diskussion um das «unbewusste Christentum» hat im 20. Jahrhundert auch auf die Ökumenische Bewegung und die Missionstheologie ausgestrahlt. Überlegungen dazu kursierten auch bei der Vollversammlung des ÖRK in Neu-Delhi 1961.<sup>117</sup> Die Weltmissionskonferenz 1963 sprach von «heimliche(n) Christen»<sup>118</sup> – gerade zu der Zeit, als sich das verheißungsgeschichtliche Missionsverständnis gegen das heilsgeschichtlich-

<sup>115</sup> Dorothee Sölle: Kirche ist auch ausserhalb der Kirche, in: dies.: Die Wahrheit ist konkret, Freiburg i. Br., Olten 1969, 120f.

<sup>116</sup> A. a. O., 126.

<sup>117</sup> Bericht der Sektion «Zeugnis» von Neu-Delhi 1961. Siehe: Neu-Delhi 1961, hg. von Willem Adolf Visser't Hooft, Stuttgart 1962.

<sup>118</sup> In sechs Kontinenten. Dokumente der Weltmissionskonferenz Mexiko

eschatologische Modell durchsetzte,<sup>119</sup> in der also Gottes Verheißung des Schalom für den *oikos* der ganzen Schöpfung zum zentralen Thema der Missionstheologie wurde, trat dieser Gedanke hervor.

Das neue Konzept der Missionstheologie erlaubte es, nicht nur die säkulare Welt, sondern auch die nichtchristlichen Religionen positiver zu würdigen als es nach dem heilsgeschichtlichen Modell mit seiner Tendenz zum christozentrischen Exklusivismus möglich war. Die Religionen konnten als von Gott in Anspruch genommene Partner im Einsatz für die säkular-ökumenischen Ziele der Mission geschätzt werden. Ein 1961 abgegebener Zwischenbericht zur Langzeitstudie «Das Wort Gottes und der moderne nichtchristliche Glaube» erklärt, dass Gott «auch in der religiösen Entwicklung unserer Zeit am Wirken ist»<sup>120</sup>.

## 7.10 Resümee und Schlussüberlegung

Im Rückblick auf die Geschichte der Rede vom «unbewussten Christentum», der sachlich damit verwandten Konzepte, der kritischen Auseinandersetzungen damit und der Alternativvorschläge dazu lässt sich folgendes Resümee ziehen:

Es geht bei den Überlegungen zum «unbewussten Christentum» um den «natürlichen» Menschen *coram Deo*. Die dargestellten Entwürfe setzen sich mit der Frage auseinander, wie Lebensorientierungen zu deuten sind, die vor allem in ethischer Hinsicht den christlichen entsprechen, aber nicht (jedenfalls nicht bewusst) im christlichen Glauben gründen. Sie gestehen zu, dass es auch jenseits der bewussten Christusbefolgung Wahres und Gutes gibt, das im Einklang mit den im Glauben erfassten Lebensordnungen steht.

Die Begründungen dafür können nach einem trinitätstheologischen Schema entfaltet werden:

- In schöpfungstheologischer Hinsicht gilt: Jeder Mensch ist – unabhängig von seinem Glauben – Geschöpf Gottes. Als solchem ist ihm das

---

1963, hg. von Theodor Müller-Krüger, Stuttgart 1964, 148.

<sup>119</sup> Siehe dazu: Bernhardt: Ende des Dialogs? (siehe Anm. 1 in der Einleitung), 38–40.

<sup>120</sup> Aus: Hans-Joachim Margull (Hg.): Zur Sendung der Kirche. Material aus der ökumenischen Bewegung, München 1963, 271–280, 278.

«Gesetz» Gottes, d. h. das ethische Bewusstsein dessen, was recht und gut ist, «ins Herz geschrieben» (Röm 2,14f.). Dieses artikuliert sich als die Stimme seines Gewissens, die damit implizit auf den Grund des Rechten und Guten – auf Gott als *summum bonum* – verweist.

Gott steht in Beziehung zur Welt, deren Weltlichkeit ernstgenommen werden muss und die nicht sakralisiert werden darf, auch nicht durch den Glauben an die Herrschaft Gottes über die Schöpfung.

- Die christologischen Begründungsfiguren rekurrieren auf das Inkarnationsmotiv, das nicht nur auf das Leben Jesu, sondern auch auf die Allgegenwart des *Christus praesens* bezogen wird. Nach dem Johannesprolog ist der Logos Gottes in die *Welt* als in sein Eigentum eingegangen (Joh 1,11), als wahres Licht, das *alle Menschen* erleuchtet (Joh 1,9).
- Geisttheologisch lässt sich die Rede vom «unbewussten Christentum», von der «latenten Kirche» usw. mit dem Verweis auf die Universalität des Gottgeistes begründen, der in und durch Christus, aber auch über den Wirkungskreis der Kirche, der Christusverkündigung und -nachfolge hinaus seine Strahlkraft entfaltet.

Der Gedanke einer unbewussten oder unerkannten Partizipation an dieser Gottes- bzw. Christus- bzw. Geistgegenwart kann als defizitär gewertet werden und man kann betonen, dass diese auf das Erkennen und Bekennen der Gottes- bzw. Christusgegenwart hin ausgerichtet ist, doch behält sie auch dann ihre theologische Bedeutung als eine «echte» Form des Glaubens.

Die Bedeutung des Begriffs «unbewusstes Christentum» hängt allerdings stark vom jeweiligen Gesamtentwurf ab, in dessen Rahmen er steht. Rothe bezieht ihn auf die ethischen Gehalte der «christlichen» Kultur, die er auf die Lehre Jesu zurückführt. Tillich geht mit seinen Überlegungen zur «latenten Kirche» darüber hinaus und blickt in einer weniger geschichtstheologischen und mehr existenztheologischen Perspektive auf den Transzendenzbezug des Menschen. Barth weist den Begriff des «unbewussten Christentums» im Zusammenhang seiner theologischen Religionskritik zurück. Bei Bonhoeffer lebt er andeutungsweise wieder auf, um den Weltbezug Gottes zum Ausdruck zu bringen.

In manchen Entwürfen ist dieser Begriff eher auf den subjektiven Geist von Personen, also auf eine christuskonforme, sich dieser Konformität aber nicht bewusste Haltung bzw. Handlungsorientierung bezogen, in anderen dagegen stärker auf den objektiven Geist von Gemeinschaften, also auf Sozialgestalten und Bewegungen oder auf die Kultur insgesamt. Im ersten Fall geht es um Entsprechungen zur ethischen Gesinnung Jesu oder

um ein vorreflexives Gottesbewusstsein, im zweiten Fall um Gemeinschaften und Bewegungen, die christliche Werte vertreten. Diese werden dabei als Weggefährten des durch die Geschichte wandernden Gottesvolkes angesehen, die in ihrem Weltbezug den Christinnen und Christen in vielem gleichgesinnt sind.

Ich schließe den Darstellungsgang mit einer kritischen Schlussüberlegung: Selbst, wenn sich die Annahme nahelegt, dass Menschen, die nicht an Christus glauben, in ihrem ethischen Bewusstsein auf das von Gott Gebotene und in ihrer existenziellen Orientierung auf die ihre Existenz konstituierende Beziehung zu Gott ausgerichtet sind, so erscheint es doch problematisch, diese zu «unbewussten», «prospektiven» oder «anonymen» Christen zu erklären. Die Problematik dieser Bezeichnungen besteht *nicht* darin, dass sie gegen das Autonomieprinzip verstoßen, dem zufolge das Selbstverständnis eines Menschen maßgebend auch für sein Fremdverständnis sein muss. Der Vorwurf, bei Redeweisen wie der vom «unbewussten Christentum» handle es sich um eine entmündigende Inanspruchnahme der Deutehoheit über andere Menschen, um eine ideologische Vereinnahmung bzw. um den illegitimen Versuch, andere besser zu verstehen als sie sich selbst verstehen, ist nicht stichhaltig. Jede religiöse und weltanschauliche Position perspektiviert Menschen, die diese Sicht nicht teilen, auf ihre je eigene Weise. So gilt jeder Mensch – auch der entschiedene Naturalist – nach christlichem Verständnis als «Geschöpf Gottes» und jeder Gottesfürchtige – auch wenn er einer anderen Religion angehört – nach islamischem Verständnis als «Muslim». Im Sinne eines hermeneutischen «Inklusivismus auf Gegenseitigkeit»<sup>121</sup> ist eine solche Einbeziehung des anderen in die eigene Sicht durchaus vertretbar.

Das Problem der Rede vom «unbewussten Christentum» liegt auch *nicht* darin, dass der Begriff des «Glaubens» über die Dimension des Bewussten, Reflektierten und Artikulierten hinaus ausgedehnt wird. Das ist durchaus sachgemäß und – wie von Bonhoeffer gezeigt wurde – schon in der altprotestantischen Orthodoxie geschehen. Versteht man Glaube als existenziellen Reflex der das Sein konstituierenden, restituierenden und vollendenden Gegenwart Gottes, dann kann er nicht auf das bewusste Erfassen beschränkt sein.

---

<sup>121</sup> Siehe dazu: Bernhardt: Ende des Dialogs? (siehe Anm. 1 in der Einleitung), 206–225.

Das Problem liegt vielmehr darin, dass der Begriff «unbewusstes Christentum» schillernd, ja irreführend und missverständlich ist. Ohne nähere Erklärung legt er nahe, dass es um die christliche *Religion* und nicht um unreflexive ethische und existenzielle Haltungen geht, die sich theologisch als vorbewusstes Bezogensein auf Gott verstehen lassen. Wenn man ihn aber auf die christliche Religion bezieht, können Gestalten des «unbewussten Christentums» nur insoweit anerkannt werden, als sie mit den Überzeugungen des bewussten christlichen Glaubens oder mit den Lebensformen der christlichen Existenz in Einklang stehen. Der Gedanke, dass sich die Weltgegenwart Gottes auch in Gestalten ereignen kann, die der christlichen Religion fremd sind, kann dabei nicht in den Blick kommen. Demgegenüber kann man mit einem Wort des frühen Karl Barth zu bedenken geben: «[D]er liebe Gott muß uns Theologastern größer werden als unsre Schulweisheit sich träumen läßt, das ist.»<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> Beleg s. o. in Anm. 61.



## 8. Peter L. Bergers Diagnose des zweifachen Pluralismus – Eine kritische Auseinandersetzung<sup>1</sup>

Mit diesem Kapitel betreten wir wiederum ein anderes Terrain. Es geht darin um eine Diagnose der gegenwärtigen Religionslandschaft, genauer um die Lokalisierung des Christentums bzw. der Religion generell im Kontext religiöser Pluralität und Säkularität. Dabei stehen auch diese beiden Begriffe zur Debatte. Die Perspektive ist hier nicht eine theologische – wie im vorigen Kapitel –, sondern eine religionssoziologische. Ich setze mich mit Peter L. Bergers These auseinander, die Religion in ihren Sozialgestalten und die individuelle Religiosität sei in der gegenwärtigen westlichen Welt einer zweifachen Herausforderung ausgesetzt – durch religiöse Alterität und durch Profanität – und könne sich nur in diesem Spannungsgefüge entfalten. Religiosität steht immer in einer spannungsreichen Beziehung zum Andersreligiösen und zum Nichtreligiösen.

Dabei geht es mir nicht nur um Bergers Konzept als solches, sondern immer auch um das Gegenstandsfeld, auf das sich dieses Konzept bezieht, um die Frage also, wie sich Religion in der Gegenwart in einer sozialwissenschaftlichen Perspektive deuten lässt. Dazu werde ich auch meine eigenen Überlegungen einbringen.

Im Vorwort zu seinem Buch «The Many Altars of Modernity»<sup>2</sup> fasst Peter L. Berger sein Konzept der zwei Pluralismen in einem Satz zusammen: Es gibt eine «co-existence of different religions and the co-existence of religious and secular discourses»<sup>3</sup>. Er betrachtet dieses Konzept der doppelten Pluralität als ein neues Paradigma, das die Säkularisierungstheorie ersetzt. Die religiösen Subjekte tanzen gewissermaßen auf zwei Hochzeiten

---

<sup>1</sup> Bei diesem Beitrag handelt es sich um die z. T. stark überarbeitete und aktualisierte Fassung meines Artikels: Ein neues Paradigma? Eine kritische Auseinandersetzung mit Peter Bergers «The Two Pluralisms – Toward a coexistence of religious and secular discourses», in: Peter L. Berger, Silke Steets, Wolfram Weiße (Hg.): Zwei Pluralismen – Positionen aus Sozialwissenschaften und Theologie zu religiöser Vielfalt und Säkularität, Münster, New York 2017, 35–49.

<sup>2</sup> Peter L. Berger: *The Many Altars of Modernity. Towards a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Boston, Berlin 2014; dt.: *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*, Frankfurt a. M., New York, 2015. Ich zitiere aus der englischsprachigen Originalausgabe.

<sup>3</sup> Berger: *The Many Altars*, ix.

mit zwei Partnern: mit der säkularen Lebenswelt und mit anderen Religionsformen.

Religiöse Subjekte repräsentieren diese Bereiche auch in ihrem Bewusstsein, sind also in ihrem Denken und Handeln nie rein religiös, sondern immer auch säkular und bezogen auf andere Religionen, wobei diese Bezogenheit verschiedene Formen von Abgrenzung und Integration annehmen kann. Daraus folgt, dass religiöse Auffassungen nicht mehr selbstverständliche Geltung beanspruchen können, sondern begründungsbedürftig sind.

Nach Berger besteht eine Korrespondenz zwischen den Funktionsbereichen der Gesellschaft und dem menschlichen Bewusstsein. Die beiden Pluralismen manifestieren sich in beiden Sphären. In der Gesellschaft wie in der Psyche religiöser Menschen ragen religiöse Inseln aus dem Meer der säkularen Lebenswelt. Der eine Pluralismus besteht im Verhältnis des (säkularen) Meeres zur je eigenen (religiösen) Insel bzw. zur Inselwelt insgesamt, der andere im Verhältnis der je eigenen Insel zu den anderen (religiösen) Inseln. Das Bewusstsein religiöser Menschen ist also selbst ebenso plural verfasst wie die Gesellschaft. Es sieht sich genötigt, die eigene religiöse Insel in Beziehung zu anderen religiösen Optionen zu setzen. Damit ist die Wohnsitznahme auf der eigenen Insel eine ständig begründungsbedürftige Wahl.

Dieser These liegen wichtige Einsichten zugrunde, die es im Folgenden zu würdigen gilt. Es scheint mir allerdings fraglich zu sein, ob es sich dabei um ein *neues* Paradigma handelt, und ob es sich dabei überhaupt um ein Paradigma handelt. Ich will zunächst diese beiden Fragen diskutieren und mich dann mit den tragenden Säulen von Bergers Konzept auseinandersetzen.

### 8.1 Ist es ein neues Paradigma? Revision der Säkularisierungstheorie

In der Rückschau auf sein Lebenswerk konstatiert Berger einen Einschnitt in seinem Umgang mit der Säkularisierungstheorie, den er mit dem 1999 erschienenen Buch «The Desecularization of the World» vollzogen habe. Diese Theorie habe sich ihm als «empirically untenable» erwiesen.<sup>4</sup> Denn anders als damals prognostiziert, behaupte sich Religion in der Moderne,

---

<sup>4</sup> A. a. O., ix, x, 19.

wie es vor allem das Beispiel der nordamerikanischen Gesellschaft zu erkennen gibt. Auch in Gesellschaften außerhalb der westlichen Welt, die einen Modernisierungsschub erleben, führt das nicht mit Notwendigkeit zu einer Schwächung der Religion durch Säkularisierung. Aufgrund dieser Beobachtungen verabschiedete er sich – nach eigenem Bekunden – von dieser Theorie und deutete die religiöse Pluralisierung nicht mehr als Ausdruck von Säkularisierung, sondern als Transformation der Religionslandschaft, bei der die Religion nicht notwendigerweise an Bedeutung verliert. Er ersetzte also das Säkularisierungs- durch ein Pluralisierungstheorem.

Es fragt sich jedoch, ob es sich dabei wirklich um eine Substitution und nicht vielmehr um eine Modifikation handelt, in der beide Theorien zusammgeführt werden. Genau darin bestehen ja die beiden Pluralismen: in der doppelten Verhältnisbestimmung des Religiösen zum Nichtreligiösen (also Säkularen) und zum Andersreligiösen.

Neu ist das in «The Many Altars of Modernity» propagierte Paradigma insofern nicht, als Berger auch früher schon die Säkularisierungstheorie mit einer Pluralisierungstheorie verbunden hat. Vor seiner «Wende» behauptet er allerdings, dass die Prozesse der gesellschaftlichen Modernisierung und der religiösen Diversifizierung mit Notwendigkeit zu einem Bedeutungsverlust der Religion führten. Er deutete also den Prozess der religiösen Pluralisierung und Individualisierung im Rahmen des Säkularisierungstheorems, während er nun dieses Theorem neben die Pluralisierungsthese stellt und es in deren Licht interpretiert.

Schon vor der «Wende» hatte er konstatiert, dass Religion kein gesamtgesellschaftlich anerkanntes normatives Orientierungssystem mehr sei, sondern – als Religiosität – vom religiösen Individuum als seine je eigene Wahl verantwortet werden müsse. Es bestehe im Religiösen der «Zwang zur Wahl»<sup>5</sup>. An diesem Grundgedanken hält Berger auch nach 1999 – nach seiner Revision des Säkularisierungstheorems – noch fest. Damals wie heute geht er davon aus, dass die Allgegenwart anderer religiöser Optionen – also die religiöse Pluralität – die selbstverständliche Geltung einer als normativ anerkannten Religion untergräbt. Doch folgert er aus dieser Annahme nun nicht mehr, dass dies zu einem Bedeutungsverlust der Religion

---

<sup>5</sup> Peter L. Berger: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1980; durchgesehene und verbesserte Ausgabe: Freiburg i. Br. 1992.

führt. Sie zeigt zunächst einen Veränderungsprozess an, keinen Auflösungsprozess.

Mir scheint es wichtig zu sein, in der Debatte um Säkularisierung zwischen der Makroebene gesellschaftlicher Systeme und Institutionen und der Mikroebene individuell praktizierter Religiosität zu unterscheiden. Auf der ersten Ebene bezieht sich Säkularisierung auf die Trennung des Systems «Religion» und seiner Institutionen von den anderen Systemen und Institutionen der Gesellschaft. Auf der Mikroebene ist sie bezogen auf die Bedeutungsveränderung, welche die praktizierte Religion in der Lebensorientierung und -führung einzelner Menschen hat. Unstrittig ist, dass sich auf der Makroebene Säkularisierungsprozesse ereignet haben (etwa die Zurückdrängung der Religion aus gesellschaftlichen Funktionsbereichen wie dem Gesundheits- oder dem Bildungswesen), strittig hingegen, wie die Veränderungen auf der Mikroebene zu deuten sind: als Bedeutungsverlust von Religion, als Transformation oder als Rückkehr bzw. Verstärkung des religiösen Engagements. Die Pluralisierungshypothese kann dabei sowohl mit der Annahme eines Rückgangs als auch mit der Annahme einer Rückkehr von Religion verbunden sein, je nachdem, ob unterstellt wird, dass die Diversifizierung des religiösen Angebots die Nachfrage stimuliert, oder ob behauptet wird, dass sich in der Situation der Multioptionalität die einzelnen religiösen Angebote gegenseitig relativieren (→ 9.). Die zuletzt genannte Ansicht hatte Berger in seinen früheren Werken vertreten.

Betrachtet man Bergers Ansatz im Licht dieser Unterscheidung zwischen Mikro- und Makroebene, dann zeigt sich, wie er beide korreliert. Weil es für ihn einen unmittelbaren Bezug zwischen den Bereichen des menschlichen Bewusstseins und den Strukturen der Gesellschaft gibt (s. u.), muss die Veränderung auf dem Feld der Religion beide Ebenen betreffen. Doch versteht er die Korrelation der Mikro- und der Makroebene nun nicht mehr als eine einlinig-funktionale. Säkularisierungsbewegungen auf der Makroebene führen nicht mit Notwendigkeit zu einem Bedeutungsverlust der Religion auf der Mikroebene. Sie können dort auch Gegenreaktionen hervorrufen, indem die Individuen ihre religiösen Einstellungen verstärken, während die Institutionen, die diese Einstellungen propagieren, gesellschaftliche Bedeutung einbüßen. Durch die Individualisierung wird die Religion – so Berger heute – nicht aus der säkularen Lebenswelt verdrängt, sondern gerade mit dieser kompatibel. Religion

kann im Bezugsrahmen säkularer Kulturen wie auf einer Sonntagsinsel gelebt werden, wobei der religiöse Inselbewohner im Alltag seines Lebens in weitgehend vollem Umfang an seiner säkularen Kulturumgebung teilnimmt. Die pluralisierte und individualisierte Religion behauptet sich in der spätmodernen Säkularität.

Bergers Position in der Säkularisierungsdebatte hängt eng mit seinem wissenssoziologischen Religionsverständnis zusammen (→ 8.3.3). Auch hinsichtlich dieser Auffassung von Religion ist sein «neues» Paradigma nicht wirklich neu. Es findet sich in ähnlicher Weise auch in seinen Schriften, die vor 1999 erschienen sind.

Im nächsten Schritt frage ich weiter, ob es sich überhaupt um ein Theorie-Paradigma handelt und nicht vielmehr um eine verdichtete Erzählung.

## 8.2 Ist es überhaupt ein Paradigma oder nicht vielmehr ein Narrativ?

Paradigmen sind grundlegende Wissenschaftsprogramme, mit denen *scientific communities* oft über Generationen hinweg arbeiten. Sie stellen nicht selbst Theorien dar, sondern bilden den methodischen und normativen Bezugsrahmen der Theorien, bestimmen also über die Fragestellung, die Wege zur Bearbeitung der Frage und die Geltung der Forschungsergebnisse. Nach Thomas S. Kuhn handelt es sich um «[a]llgemein anerkannte wissenschaftliche Leistungen, die für eine gewisse Zeit einer Gemeinschaft von Fachleuten maßgebende Probleme und Lösungen liefern»<sup>6</sup>. Der Begriff «Paradigma» steht nach Kuhn für «die ganze Konstellation von Meinungen, Werten, Methoden usw., die von den Mitgliedern einer gegebenen Gemeinschaft geteilt werden»<sup>7</sup>. Ein Paradigma fungiert als Vorbild, Musterbeispiel oder wissenschaftliche Regel.<sup>8</sup>

Legt man dieses Verständnis von «Paradigma» zugrunde, so wird man den Begriff kaum auf Bergers Ansatz anwenden können. Er setzt sich mit Theorien auseinander, die er an der Empirie prüft und weiterentwickelt.

---

<sup>6</sup> Thomas S. Kuhn: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1976, 10.

<sup>7</sup> A. a. O., 186.

<sup>8</sup> A. a. O., 187.

Doch leistet er auch nicht wirklich Theoriearbeit im strengen Sinne, sondern präsentiert Reflexionen seiner jahrzehntelangen Beobachtung der religiösen Landschaften. Diese bieten ihm vielfältiges Anschauungsmaterial, das er zu einer Erzählung von den zwei Pluralismen verdichtet. In einem kondensierten Narrativ versucht er, die Veränderungen der Religionslandschaften auf eine möglichst kohärente Weise zu einem Gesamtbild zusammenzufügen und dieses Bild in den Referenzrahmen der Diskussionen um Säkularisierung und Pluralisierung der Religion zu stellen.

In gewisser Weise trifft das generell für religionssoziologische Deutungsansätze zu: Es sind Narrative. Sie deuten die Entwicklungen im Raum der Religion als einen Prozess des Niedergangs oder als eine Wiedergeburt oder als eine Transformation oder als fortlaufende Ausdifferenzierung usw. Im Licht dieses Leitmotivs interpretieren sie dann die Szenerie des Religiösen, ziehen dabei das Material heran, das die Interpretation bestätigt, und versuchen, Gegenevidenzen zu entkräften. Sie tun damit das, was im Grunde auch jede Historikerin und jeder Historiker tut, die/der nicht nur Fakten auflistet, sondern Geschichte schreibt. Historiker erzählen eine *story*, die natürlich an die realen Geschehensabläufe zurückgebunden ist, aber in ihrer Interpretations- und Sinnstiftungsleistung doch auch über sie hinausgeht. Sie erzeugen Deutungsmuster und stellen die Fakten in das Licht dieser Interpretationsperspektive. Ähnlich verfahren auch Religionssoziologen, sofern sie nicht nur empirisch arbeiten. Ihre Deutungsperspektiven heißen «Säkularisierung», «Pluralisierung», «Individualisierung», «Subjektivierung», «Privatisierung», usw.

Daher stimme ich nicht mit Peter L. Bergers Feststellung überein, dass die Säkularisierungstheorie empirisch falsifiziert sei.<sup>9</sup> Solche großformatigen Deutungsperspektiven lassen sich nicht einfach empirisch falsifizieren. Sie lassen sich fortschreiben und genau das ist es, was Berger mit seiner Version der Säkularisierungstheorie getan hat. Er hat sie plausibilisiert, indem er sie mit der Pluralisierungstheorie verbunden und in deren Licht interpretiert hat. Auf diese Weise scheint sie die Geschichte der Religion in den Gesellschaften der Spätmoderne treffender nachzuerzählen. In ihrer klassischen, von Émile Durkheim und Max Weber geprägten Gestalt hat sich ihre Erklärungs- und Prognosekraft als zu schwach bzw. als falsch

---

<sup>9</sup> Berger: *The Many Altars* (siehe Anm. 2), ix passim; siehe auch: ders.: *Secularization Falsified*, in: *First Things*, 180, 23–28 (abrufbar unter: [www.firstthings.com/article/2008/02/002-secularization-falsified](http://www.firstthings.com/article/2008/02/002-secularization-falsified), [18.01.2023]).

erwiesen. Die Religion ist nicht ausgestorben, doch für ein signifikantes Erstarken gibt es für Berger auch keine Anzeichen.

Das religionssoziologische Datenmaterial erlaubt es, verschiedene plausible Geschichten über die Entwicklung der Religionslandschaften zu erzählen. So, wie es nach dem von Berger zitierten Shmuel Eisenstadt «multiple modernities» gibt, so lassen sich auch multiple Narrative dieser Modernitäten bilden. Je nach Blickrichtung und Blickfeld wird die Erzählung anders ausfallen. Die Religionslandschaften Mitteleuropas werden andere Deutungsmuster hervortreiben als diejenigen in Nordamerika oder Zentralafrika.

Die Interpretation religionssoziologischer Deutungsperspektiven – wie der Säkularisierungs- und Pluralisierungstheorien – als Narrative, die auf ausgewählten empirischen Daten basieren, schlägt einen Mittelweg ein zwischen zwei alternativen Auffassungen. Sie grenzt sich zum einen von einem hermeneutisch unterbelichteten Empirismus ab, der den Deutungscharakter von Datenauswertungen nicht ausreichend berücksichtigt und die daraus gewonnenen Einsichten als Beschreibung von Fakten ausgibt. Sie grenzt sich zum anderen von einer Bestreitung der Säkularisierungstheorie als reinem Mythos ab, wie sie von Veit Bader, dem emeritierten Professor für Soziologie an der Universität van Amsterdam, vertreten wurde. Bader sieht die Säkularisierungstheorie als Kind der *«unhappy marriage between «modern» sociology and a predominant political philosophy that has uncritically legitimized the «secularization of societies.»*<sup>10</sup>

In gleicher Weise könnte auch die Pluralisierungstheorie als Kind einer Ehe – sei sie nun glücklich oder unglücklich – angesehen werden: der Ehe zwischen moderner Soziologie und einem kulturellen Liberalismus, der an einer De-Institutionalisierung und Individualisierung der Lebensentwürfe interessiert ist. Sie wendet im Grunde ein Deutungsmotiv aus der auf die Gesellschaft bezogenen Modernisierungstheorie auf den Bereich der Religion an: So, wie diese Theorie davon ausging, dass sich im Prozess der Modernisierung eine Differenzierung gesellschaftlicher Bereiche ergeben hat, wobei sich die nichtreligiösen Bereiche von der Religion emanzipiert haben, so behauptet die Pluralisierungstheorie, dass es in der Spätmoderne

---

<sup>10</sup> Veit Bader: Religion and the Myths of Secularization and Separation (RELIGARE Working Paper No. 8 / March 2011 [[https://pure.uva.nl/ws/files/2316271/140450\\_Religion\\_and\\_the\\_myths\\_of\\_secularization\\_and\\_separation.pdf](https://pure.uva.nl/ws/files/2316271/140450_Religion_and_the_myths_of_secularization_and_separation.pdf) (18.01.2023; Hervorhebung V. B.)]).

zu einer Ausdifferenzierung der Religionslandschaften selbst gekommen ist. Fakten und Interpretationen fließen in solchen Theorieangeboten zusammen. Es sind sicherlich nicht beliebig austauschbare Deuteangebote. Sie stehen in einer Plausibilitätskonkurrenz zueinander. Doch lässt sich diese Plausibilität eben nicht eindeutig herausarbeiten. Sie bleibt strittig.

In den nächsten vier Abschnitten möchte ich mich auf eine inhaltliche Auseinandersetzung mit dem von Berger behaupteten neuen Paradigma einlassen. Dabei wird für seine These eine zentrale Rolle spielen, dass alle gesellschaftlichen Institutionen ihre Korrelate im menschlichen Bewusstsein haben. Auf diese Korrelation von Soziologie und Psychologie, die er schon in seinem Buch «The Homeless Mind»<sup>11</sup> entfaltet hat, bezieht er sich auch in «The Many Altars of Modernity» immer wieder.<sup>12</sup>

### 8.3 Ist es ein überzeugendes Paradigma?

#### 8.3.1 «Sinnprovinzen» (Schütz und Berger)

Die These von der Korrelation von gesellschaftlichen Institutionen und Bewusstseinsbereichen hat Berger von seinem Lehrer Alfred Schütz übernommen. Schütz gilt als Begründer der phänomenologischen Soziologie. Er pluralisierte das menschliche Bewusstsein, indem er es als ein Netzwerk von spezifischen «Sinnprovinzen» ansah. Die Welt der Träume, der Spiele, der Wahnvorstellungen, der Poesie, der Witze, der Wissenschaften, der Künste stellen solche Sinnprovinzen dar, die eingebettet sind in die vorherrschende Realität des alltäglichen Lebens. Jede der Sinnprovinzen hat ihre eigenen Wahrnehmungsformen und Kognitionen. Innerhalb einer Provinz herrscht Kohärenz, aber zwischen den Provinzen sowie zwischen ihnen und dem alltäglichen Leben kann es zu Spannungen kommen. Durch das Medium der Sprache und mithilfe von «Transformationsregeln» können die Provinzen in Beziehung zueinander gesetzt werden. Diese können aber auch so weitgehend voneinander getrennt sein, dass eine Vermittlung zwischen ihnen nicht mehr möglich ist.

---

<sup>11</sup> Peter L. Berger: *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*, New York 1973.

<sup>12</sup> Berger: *The Many Altars* (siehe Anm. 2), x, 35, 73.

Ich zeige das an einem Beispiel: Ein Gedicht von Rilke kann literaturwissenschaftlich untersucht werden. Es kann in dieser Sinnprovinz im Sinne einer «Hermeneutik des Kryptischen» gedeutet werden, die es in Analogie zu kubistischen Gemälden deutet. Das Gedicht selbst gehört nicht zur Sinnprovinz des wissenschaftlichen Denkens. Es ist aus der Sinnprovinz des Poetischen in diese importiert worden. Gleiches gilt für die wissenschaftliche Betrachtung des Religiösen. Die Rede von «Schöpfung», «Erlösung» und «eschatologischer Vollendung» usw. kann in eine kommunikative Beziehung zur wissenschaftlichen Sinnprovinz gestellt («Schöpfung» etwa in Beziehung zur physikalischen Kosmologie), dort analysiert und diskutiert werden. Doch bleiben solche Redeweisen in ihrer eigenen Prägung und Aussageabsicht dieser Sinnprovinz fremd. Deshalb werden sie dort bestenfalls nach hermeneutischer Übersetzungsarbeit in dem ihnen eigenen Sinn verstanden werden können; und auch das nur in einer Außenperspektive. Ein solches Verstehen bleibt immer prekär.

Schon Edmund Husserl, von dem Schütz' phänomenologische Soziologie inspiriert ist, hatte von «regionalen (materialen) Ontologien» gesprochen.<sup>13</sup> Es handelt sich dabei um verschiedene Seinsordnungen, in denen Gegenstände verschieden wahrgenommen werden. Es gibt verschiedene Regionen der empirischen Gegenstände. Husserl sah die mit diesen Regionen korrelierenden Ontologien in den verschiedenen Wissenschaften repräsentiert. In der regionalen Ontologie der Biologie wird ein Baum beispielsweise anders wahrgenommen als in der regionalen Ontologie der Ökonomie (in diesem Fall der Forstwirtschaft) und in dieser wiederum anders als in der regionalen Ontologie der darstellenden Kunst. In jeder dieser Seinsordnungen wird er als ein anderer Gegenstand der Wahrnehmung konstituiert. Anders formuliert: Es gibt verschiedene Gegebenheitsweisen des Gegenstands. Dessen Sein lässt sich nur in dieser Vielfalt, nicht aber in einem dahinterliegenden An-sich-Sein bestimmen.

Husserl hat nicht eine Phänomenologie der Religion als regionale Ontologie ausgearbeitet. Er war aber daran interessiert und sah einen ersten Ansatz dazu in Rudolf Ottos Werk «Das Heilige». Otto war ihm jedoch nicht weit genug in der («eidetischen») Wesensanalyse des Religiösen gegangen. Es gibt Hinweise darauf, dass er in Heidegger den für

---

<sup>13</sup> Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Bd. III (PhB 602), Hamburg 2009, 7–10.

diese Aufgabe besonders geeigneten Philosophen gesehen hat.<sup>14</sup> Heidegger konnte sich darauf aber nicht einlassen.

Berger war hingegen nicht an einer philosophischen Wesensanalyse des Religiösen interessiert. Er knüpfte – Schütz folgend – in *religionssoziologischer* Perspektive an die Phänomenologie an und nahm Schütz' Konzept der «Sinnprovinzen» auf, entwickelte es aber weiter. Nach Schütz hat jede dieser «Provinzen» ihre eigenen «Relevanzstrukturen». Es sind dies Wertgefüge, die bestimmen, was wichtig und unwichtig, wertvoll und wertlos, bedeutend und unbedeutend ist.

Berger ging über das Moment des Wertenden und auch über das Schütz'sche Verständnis der Sinnprovinzen hinaus und sprach von «Plausibilitätsstrukturen»<sup>15</sup>. «A plausibility structure is the social context in which any cognitive or normative definition of reality is plausible.»<sup>16</sup> Den Vorteil dieses Begriffs sah er in einer größeren Fluidität. Anders als die eher statisch nebeneinander liegenden Sinnprovinzen sind «Plausibilitätsstrukturen» in permanenter Bewegung.

Das Konzept der «Plausibilitätsstrukturen» wendete Berger nun auf die Beziehung der religiösen zur säkularen Sphäre an. Religiöse Erfahrungen und Ausdrucksformen sind demnach wie schwimmende Inseln eingebettet in die säkulare Lebenswelt mit ihren Weltansichten und Handlungsorientierungen. Religiöse und säkulare Erfahrungen gehören zu verschiedenen Sinnbereichen. Beide Bereiche haben unterschiedliche «Plausibilitätsstrukturen». Die beiden Bereiche sind nicht inkompatibel, sondern lassen sich in Beziehung zueinander setzen. Nur so ist es möglich, dass die Anhängerinnen und Anhänger der Religionen beide semantischen Bereiche zugleich «bewohnen» können. In ihrer Lebensorientierung und -führung wechseln sie ständig zwischen den Bereichen, die ihrerseits in ständiger Veränderung begriffen sind.

Als Gegenüber zur Religion in ihrer Vielfalt erscheint die säkulare Lebenswelt bei Berger relativ einheitlich. Ihm ist natürlich bewusst, dass es in der säkularen Lebenswelt sehr verschiedene Plausibilitätsstrukturen gibt und doch setzt er die Religion (deren Pluralität er betont) oft recht pauschal zu dieser Lebenswelt als ganzer in Beziehung. Müsste – so frage

---

<sup>14</sup> Mario Fischer: Religiöse Erfahrung in der Phänomenologie des frühen Heidegger, Göttingen 2013, 329–333.

<sup>15</sup> Berger: *The Many Altars* (siehe Anm. 2), 31f.

<sup>16</sup> A. a. O., 31.

ich – deren Pluralität nicht stärker gewichtet werden? Eine Muslima wird ihre Religion gegenüber der Plausibilitätsstruktur der Kindererziehung im säkularen Kindergarten anders zur Geltung bringen als gegenüber der Plausibilitätsstruktur, die in ihrer Arbeitswelt herrscht. Aus der Pluralität von Handlungsorientierungen, sozialen Rollen und Diskursen, an denen das Individuum in der säkularen Lebenswelt nebeneinander oder miteinander teilnimmt, resultiert eine breite Vielfalt von Möglichkeiten, religiöse und säkulare Diskurse zu relationieren. Was Berger als «zwei Pluralismen» beschreibt, sind verschiedene Bezugsrichtungen innerhalb der plural verfassten soziokulturell-religiösen Lebenswelt.

Weiter kann man fragen, ob religiöse und säkulare Erfahrungen und Betätigungen so genau unterschieden werden können, wie Berger es annimmt. Als Beispiel nennt er einen orthodoxen jüdischen Chirurgen, der seine religiöse Observanz gänzlich ablegt, wenn er seine Arbeit im Operationssaal aufnimmt. Er verhält sich dann ganz den Anforderungen der ärztlichen Kunst gemäß und orientiert sich an den Plausibilitätsstrukturen der Medizin. Berger gesteht durchaus ein, «that his religious worldview has shaped the way he understands his vocation»<sup>17</sup>. Aber in der Art, wie dieser medizinisch arbeitet, spielt Religion keine Rolle.

Wechselt der Arzt aber wirklich zwischen zwei verschiedenen Sinnbereichen, die in seiner Person präsent sind, oder übt er seinen Beruf nach den Regeln der ärztlichen Kunst als orthodoxer Jude aus, so wie auch die Muslima aus dem o. g. Beispiel in der säkularen Arbeitswelt ihre religiöse Identität nicht ablegt. Das zeigt sich spätestens dann, wenn er oder sie mit Anforderungen konfrontiert wird, die ihn/sie in Spannung zu dieser Identität bringen. Natürlich gelten in der Synagoge andere Handlungsorientierungen als im Operationssaal. Doch stehen diese Orientierungen für die betreffende Person nicht unvermittelt nebeneinander. In der Identitätsbestimmung der Person sind sie miteinander verbunden und es gibt Interferenzen zwischen ihnen.

Man könnte die gleiche Rückfrage auch im Blick auf den Apostel Paulus oder auf andere religiöse Individuen der vormodernen Geschichte stellen, um zu zeigen, dass es sich bei Bergers Pluralismus des Religiösen und des Säkularen nicht erst um eine Erscheinung der Moderne, geschweige denn der Spätmoderne handelt. War Paulus nur dann eine religiöse Person, als er seinen Brief an die Römer schrieb, und nicht, als er seiner Arbeit als

---

<sup>17</sup> A. a. O., 58.

Zeltmacher nachging, um Geld für seinen Lebensunterhalt zu verdienen? War er erst dann religiös, als er seine Rede auf dem Areopag in Athen hielt, nicht aber, als er durch die Straßen der Stadt streifte?

Die Unterscheidung verschiedener Sinnprovinzen mit ihren jeweiligen Relevanz- und Plausibilitätsstrukturen erscheint mir als eine durchaus erklärungskräftige und wertvolle Verstehenshilfe für die plurale Verfasstheit des menschlichen Bewusstseins. Meine kritische Rückfrage richtet sich lediglich gegen die Annahme, dass sich die Differenzierung der Gesellschaft so im Bewusstsein des Menschen abbildet, dass dieses gewissermaßen kompartementalisiert wird. Demgegenüber betone ich die relative Homogenität der personalen Identität, in der die Spannung, die zwischen dem religiösen und dem säkularen Erfahrungs- und Überzeugungsfeld besteht, in der Regel problemlos vermittelt wird.

### 8.3.2 «Sinnfelder» (Gabriel)

In diesem Abschnitt gehe ich über Berger hinaus und nehme den phänomenologischen Ansatz Markus Gabriels in den Blick. Gabriel ist kein Religionssoziologe, sondern Philosoph. Im Rahmen seines «Neuen Realismus» hat er einen phänomenologischen Ansatz entwickelt, der Husserls Regionalisierung der Ontologie und Schütz' Konzept der Sinnprovinzen nahesteht, dabei aber ohne die beiden problematischen Annahmen auskommt, die Berger in seiner soziologischen Phänomenologie des Religiösen macht: zum einen die Annahme einer Korrespondenz zwischen den Sinnprovinzen im Bewusstsein und den Institutionen in der Gesellschaft und zum anderen die damit verbundene Unterstellung einer Pluralität innerhalb der religiösen Sinnprovinz im individuellen Bewusstsein.<sup>18</sup>

Gabriel geht davon aus, dass jedes Phänomen in *Sinnfelder* eingebettet ist, von denen her es erst seine phänomenale Bedeutung erhält. Erscheinungen erschließen ihren Sinn nur in solchen Feldern. Die Realität eines Gegenstands in seinem An-sich-Sein bestimmen zu wollen, ist sinnlos. Erkenntnis ist immer bezogen auf ein Sinnfeld. Mit diesem epistemologisch-hermeneutischen Ansatz will sich Gabriel einerseits von einem Konstruktivismus (vor allem von einem «Neurokonstruktivismus», dem zufolge alle Sinnerkenntnis ein Produkt des Gehirns ist), andererseits von einem

---

<sup>18</sup> Markus Gabriel: Warum es die Welt nicht gibt, Berlin 2013; ders.: Sinn und Existenz – Eine realistische Ontologie, Berlin 2016.

metaphysischen Realismus (dem zufolge der Sinn in der Eigentlichkeit des erscheinenden Dings liegt) abgrenzen. Sinn wird nicht erst durch Zuschreibung konstruiert, aber auch nicht aus der Realität der Erscheinung herausgelesen. Ein Phänomen macht gewissermaßen verschiedene Sinnangebote. Es produziert fortwährend Bedeutung, die in einem endlosen Erkenntnis- und Verständnisprozess erschlossen wird. So kann ein nicht spezifisch religiöser Gegenstand auch in einem religiösen Sinnfeld erscheinen. Umgekehrt können religiöse Phänomene auch in nicht-religiösen, etwa neuropsychiatrischen oder philosophisch-religionskritischen Sinnfeldern erschlossen werden. Es gibt Myriaden von Sinnfeldern, viel mehr als es Institutionen in der Gesellschaft gibt. Die Sinnfelder überlagern und durchdringen sich. Manche stehen in Spannung zueinander, andere sind kaum voneinander zu unterscheiden.

Es geht mir bei der Aufnahme dieses Konzepts nicht um die eigentliche These Gabriels, dass nämlich die Welt als das Sinnfeld aller Sinnfelder ihrerseits nicht mehr in einem Sinnfeld erscheint und man deshalb auch nicht sagen kann, sie existiere. Denn die Behauptung von Existenz ist abhängig von der Lokalisierung des existierenden Gegenstands in einem Sinnfeld. Das Sinnfeld bestimmt über die Realität dessen, was in ihm erscheint. Zwischen materiellen Dingen und Vorstellungen gibt es dabei keinen kategorialen Unterschied. Ein religiöser Glaubensinhalt kann demnach ebenso real sein wie die Wahrnehmung eines Baums. Ein Baum kann im Sinnfeld einer traditionellen afrikanischen Religion ein Geist sein.

Wendet man dieses Konzept auf den Beispielfall des jüdischen Chirurgen an, so kann man sagen: Die Sprech- und Tathandlungen, die dieser im Operationssaal vollzieht, gehören zum Sinnfeld der ärztlichen Kunst im Allgemeinen und zum Sinnfeld einer bestimmten Operation im Besonderen. Man kann die gleichen Sprech- und Tathandlungen aber auch in anderen Sinnfeldern erschließen, etwa in einem ökonomischen oder psychologischen oder eben religiösen. Die Sinnerschließung seines Sprechens und Tuns ist dabei nicht nur von seinem eigenen Selbstverständnis abhängig, sondern auch von der Wahrnehmung des Betrachters. Erst im Bezugsrahmen eines bestimmten Sinnfeldes macht das darin vollzogene Sprechen und Handeln für den Betrachter Sinn. In einem anderen (etwa dem eines traditionellen Heilers in Zentralafrika in vorkolonialer Zeit) wäre es vielleicht unverständlich, möglicherweise befremdlich oder gar anstößig.

Mit seinem Begriff der «Plausibilitätsstrukturen» scheint Peter L. Berger ganz in die Nähe dieser Konzeption zu kommen. Doch ist dieser Begriff bei ihm stärker normativ aufgeladen als Gabriels Rede von den «Sinnfeldern». Wenn Berger von «Plausibilität» spricht, dann schwingt damit immer auch die Bedeutung von sozialer Akzeptanz mit. Plausibilitätsstrukturen erschließen nicht nur Sinn. Sie geben – wie Schütz' Relevanzstrukturen – auch an, was akzeptabel ist und was nicht. Darin sind sie orts- und zeitgebunden. Seine katholische Religiosität in einem österreichischen Dorf zu pflegen, ist in vollem Einklang mit den dortigen Plausibilitätsstrukturen, während das in Wien keineswegs mehr der Fall ist.<sup>19</sup> Bergers Rede von «Plausibilitätsstrukturen» ist im Sinnfeld der Wissenssoziologie angesiedelt, Gabriel bewegt sich demgegenüber in einer phänomenologischen Hermeneutik.

Die verschiedenen Sinnwelten, die eine Person bewohnt, bilden zusammen ihre «Lebenswelt». Die religiöse Sinnwelt stellt nicht eine Enklave in der Lebenswelt dar, die betreten und in Richtung auf die säkulare Umgebung oder auf andere religiöse Sinnwelten wieder verlassen werden kann, wie es bei Berger den Anschein hat. Das Konzept Gabriels erlaubt es, die religiöse Sinnwelt als auf andere Sinnwelten ausstrahlend, als integralen, vielleicht sogar zentralen Teil der Lebenswelt einer Person zu verstehen. Die mit diesem Konzept verbundene stärkere Unterscheidung zwischen der Struktur der Gesellschaft und der Struktur des menschlichen Bewusstseins denkt die Sinnfelder dynamischer und miteinander vernetzter. Damit folgt sie im Grunde dem Interesse Bergers.

Nach diesem Blick auf den Ansatz Gabriels kehre ich wieder zu Berger zurück und wende mich dessen Religionsverständnis zu.

### 8.3.3 Bergers Religionsverständnis

Bergers Religionsverständnis ist wissenssoziologisch ausgerichtet. Es geht ihm vor allem um die kognitiven (weltanschaulichen) Aspekte der Religiosität, um die Erfahrungs-, Praxis- und Wissensfelder, in denen sich die religiösen Subjekte bewegen. Das zeigt sich auch in der oben zitierten Bestimmung der Plausibilitätsstrukturen als «definition of reality». Er versteht Religion als Überzeugungskomplex, der die Lebensorientierung des Menschen prägt. Theistische Religionen etwa sind Weltanschauungen,

---

<sup>19</sup> Berger: *The Many Altars* (siehe Anm. 2), 31.

die Erscheinungen in Natur und Geschichte als Resultate göttlichen Handelns interpretieren. Religion wird von ihren Gehalten her betrachtet, die Erfahrungen generieren und deuten. Die religiöse Lebensorientierung und -führung wird dann zu den Sozialgestalten der Religion in der Gesellschaft in Beziehung gesetzt. Bergers Interesse gilt somit erstens den Inhalten der religiösen Traditionen, wie sie von deren Anhängern angeeignet werden, zweitens der religiösen Praxis und drittens der gesellschaftlichen Verfasstheit von Religion, wobei diese drei Bereiche in einem unmittelbaren Wechselverhältnis zueinander stehen. Damit vertritt er eine eher substanzielle und weniger eine funktionale Deutung von Religion.

Um es am Beispiel des jüdischen Chirurgen zu verdeutlichen: Es geht Berger weniger um dessen Selbstverständnis als um die Sinnprovinzen, in denen sich sein Leben vollzieht, also um das mit seinen Erfahrungen und Tätigkeiten korrelierende *mind-set*. Der jüdische Chirurg mag auch im Operationssaal eine religiöse Person sein, aber er bewegt sich in einem von außen betrachtet nicht-religiösen Feld. Seine Motivation, in diesem Feld zu arbeiten, kann durchaus eine religiöse sein, und er kann auch die Erfahrungen, die er darin macht (etwa eine unerwartet gelungene Operation), religiös interpretieren. Es mag sogar geschehen, dass er auch religiöse Praxisformen in dieses Feld einführt, indem er etwa ein kurzes Gebet spricht, bevor er zum Seziermesser greift. Doch das Praxis- und Erfahrungsfeld des Operationssaales ist ein säkulares, und die Kunst, die er darin ausübt, ist ebenfalls frei von Religion. Das bildet sich auch in seinem Bewusstsein ab.

Berger versteht Religion als das Bewohnen einer Überzeugungswelt, die Erfahrungen formiert. Er betrachtet sie – wie von einem Soziologen nicht anders zu erwarten – nicht aus einer theologischen Perspektive, sondern aus einer anthropologisch-sozialwissenschaftlichen. In diese Perspektive bezieht er allerdings nicht nur die Sozialgestalten der Religion und auch nicht nur die individuelle Handlungsorientierung ein, sondern auch die religiösen Geisteshaltungen. Er vertritt also nicht nur eine «behavioristische» (allein am religiösen Verhalten orientierte) Religionsauffassung, aber eben auch keine theologische. Religiöse Erfahrungen sind für ihn im «framing» des Religiösen gemachte Welterfahrungen, nicht aber genuine Transzendenzerfahrungen.

Aus der Perspektive des handelnden Subjekts, aus der religiösen Binnenperspektive also, kehrt sich das Verhältnis von säkularem Meer und

religiöser Insel (→ 8.3.1) geradezu um: Die Ausübung der säkularen ärztlichen Kunst kann in ein religiöses Sinnfeld eingebettet sein. Das Religiöse kann den Bezugsrahmen bilden, in dem sie ausgeübt wird. Auf jeden Fall wird man nicht sagen können, das Religiöse und das Säkulare stünden wie zwei distinkte Sinnprovinzen nebeneinander. Sie können sich für das religiöse Subjekt in *einem* Erfahrungsfeld überlagern und durchdringen.

Wenn man Bergers Ansatz kritisieren will, muss man also sein wissenssoziologisches Religionsverständnis kritisieren. Religion – so kann man ihm entgegenhalten – ist mehr als das weltanschaulich-ideologische Feld, in dem sich religiöse Personen bewegen, in dem sie ihre Erfahrungen machen und ihr Handeln orientieren. Sie ist mehr als Traditionsinhalte, Ausdrucks- und Praxisformen. Sie bestimmt das Identitätszentrum einer Person, ihr «Herz», wie man früher sagte. Diese Person handelt dann in unterschiedlichen sozialen Bezügen in der säkularen Lebenswelt und erfüllt die dort herrschenden Anforderungen in aller Regel (soweit nicht ihre religiösen Werthaltungen verletzt werden) problemlos. Sie ist eine religiöse Person, auch wenn sie in einer bestimmten Situation keinen religiösen Gedanken denkt und keine religiös konnotierte Handlung ausführt.

In freier Anlehnung an eine Formulierung von Friedrich Schleiermacher kann man sagen: Religion ist mehr als eine «*Provinz* im Gemüt» neben anderen. Sie bestimmt die Gesamtausrichtung des «Gemüts». Darauf zielt auch Schleiermachers Ansatz. Er hatte mit seiner «*Provinzialisierung* des Religiösen» die Selbstständigkeit der Religion gegenüber der (metaphysischen) Vernunfttätigkeit und der (moralischen) Handlungsorientierung sichern wollen. Die zweite der beiden Abgrenzungen richtete sich gegen Kants moralische Religionsbegründung, die erste gegen die Transzendenzphilosophie. Nach Schleiermachers theologischem Religionsverständnis bestimmt die Wahrnehmung des göttlichen Ganzheitshorizontes die Person im Ganzen.

#### 8.3.4 Multireligiöse Identitätsformationen

Die religiösen Inseln im Meer der säkularen Lebenswelt liegen nun nicht isoliert nebeneinander. Man kann nach Berger auch mehrere von ihnen zugleich bewohnen, sei es permanent oder nur zeitweise. Das führt zu multireligiösen Identitätsformationen, die aus den spirituellen Quellen verschiedener religiöser Traditionen schöpfen und diese für sich zu mehr oder weniger in sich stimmigen Synthesen verbinden. Berger selbst verweist auf

religiöse Subjekte, die ihre Glaubensinhalte zusammensetzen «like a child uses Lego pieces to construct an idiosyncratic edifice»<sup>20</sup>.

Wie sind solche Identitätsformationen zu deuten? Handelt es sich dabei um eine in sich plurale religiöse Identität? Einer analytischen Betrachtung «von außen», in Bergers religionssoziologischen Perspektive mag es sich so darstellen, für das Subjekt selbst ist seine Identität aber keineswegs heterogen. Die Pluralität liegt – so meine These – nicht in der Identitätsformation selbst, sondern in ihren Quellen, die aber im religiösen Selbstbewusstsein des Subjekts zu einem relativ homogenen Ganzen amalgamiert sind. Die Pluralität besteht nicht *in* den religiösen Subjekten, sondern erstens in den Sinnangeboten, die sie sich zu eigen machen, und zweitens *zwischen* den religiösen Subjekten, die je für sich diese Integrationsleistung vollziehen. Insofern scheint es problematisch zu sein, von einer Korrespondenz zwischen der religiösen Pluralität in der Gesellschaft und im Selbstbewusstsein religiöser Individuen zu sprechen. Multireligiöse Identitätsformationen bilden nicht einfach die in der Gesellschaft bestehende Religionsvielfalt ab, sondern machen sie sich auf je eigene Weise synthetisch zu eigen.

Es ist eine Wechselwirkung: Die Identitätsformationen der religiösen Individuen schöpfen einerseits aus dem vielfältigen Angebot der religiösen Pluralität in der Gesellschaft und tragen andererseits zu dieser Pluralität bei.

Die religiöse Identität bestimmt auch die Art, wie die eigene Religion vom religiösen Subjekt in Beziehung zur säkularen Lebenswelt und zur Vielfalt anderer Religionsformen gesetzt wird. Das Verhältnis zu anderen Religionsformen kann auf eine wohlwollend dialogische, eine respektvoll distanzierte, eine kritisch ablehnende oder eine militant bekämpfende Weise bestimmt werden. Bei bestimmten religiösen Identitätsformationen kann auch die Beziehung zur säkularen Lebenswelt punktuell prekär sein. Das ist besonders dann der Fall, wenn Bürgerpflichten mit religiösen Vorschriften kollidieren, wenn etwa ein Sikh, der zum Tragen seines Turbans verpflichtet ist, beim Motorradfahren einen Helm tragen soll, oder wenn Anhänger historischer Friedenskirchen den Militärdienst verweigern. Die Distanz zur säkularen Lebenswelt kann über punktuelle Konflikte hinaus auch zu einer religiös begründeten permanenten Abkehr von ihr führen, wie es etwa in manchen Formen des klösterlichen Lebens oder auf andere Weise bei den *Amish People* der Fall ist.

---

<sup>20</sup> Berger: *The Many Altars* (siehe Anm. 2), 57.

Die Art der Beziehungsbestimmung ist dabei durch die vom religiösen Subjekt übernommene Religionstradition und durch die Religionsgemeinschaft mitbestimmt. Vor allem aber hängt sie vom individuellen Religionsstil, also von der jeweiligen Aneignung der übernommenen Religionsform ab.

#### 8.4 Schlussüberlegung: Die Unterscheidung zwischen einer religiösen und einer säkularen Sphäre

In meiner Auseinandersetzung mit Bergers «neuem Paradigma» in Abschnitt 8.3 zeigte sich, wie sehr die von ihm vorgenommene Diagnose der gegenwärtigen Religionslandschaft vom Theorierahmen abhängt, mit dem er seine Deutung vornimmt. Es ist eine religionssoziologisch ausgerichtete Phänomenologie des Religiösen, die von einer Korrespondenz von individuellen Bewusstseinsformationen mit sozialen Praxisfeldern ausgeht. Der Theorie von den beiden «Pluralismen» liegt ein spezifisch «modernes» Religionsverständnis zugrunde. Im Blick auf den Pluralismus der Religionen geht dieses Verständnis von der Auffassung aus, dass sich Religion (verstanden als kollektivsingularischer Oberbegriff) in unterschiedlichen Gesichtsgestalten (als jüdische, christliche, islamische usw. Religion) manifestiert.<sup>21</sup> Im Blick auf den Pluralismus der religiösen und der säkularen Sphäre bestimmt es Religion im Kontrast zu Säkularität und umgekehrt. «Religiös» und «säkular» sind dabei relationale Begriffe, die ihren Sinn nur in Bezug auf den jeweils anderen Begriff haben. Ohne Bezug auf das Religiöse ergäbe es keinen Sinn, die Lebenswelt als «säkular» zu bezeichnen und ohne Bezug auf das Nichtreligiöse würde es keinen Sinn machen, vom «Religiösen» zu sprechen.

Die Unterscheidung des Religiösen vom Säkularen stellt aber nicht einfach ein Faktum fest, sondern ist ein Theorem, das ein bestimmtes Verständnis von «Religion» konstituiert und formiert. Dieses Theorem (das

---

<sup>21</sup> Siehe dazu: Reinhold Bernhardt: Steht der Begriff «Religion» einer differenzierten Wahrnehmung des Religiösen im Wege?, in: Margit Eckholt, Habib El Mallouki, Gregor Etzelmüller (Hg): Religiöse Differenzen gestalten. Hermeneutische Grundlagen des christlich-muslimischen Gesprächs, Freiburg i. Br. 2020, 233–248.

man auch als kondensiertes Narrativ verstehen kann [vgl. → 8.2]) bedarf aber seinerseits einer kritischen Reflexion.

Mit der Unterscheidung der beiden Sphären ist aus Sicht der säkularen Lebenswelt oft das Interesse an der Emanzipation vom Religiösen verbunden. Wenn diese Emanzipation vollzogen ist, wenn sich also eine Person oder Gruppe nicht mehr im Gegenüber zum Religiösen definiert, macht es für sie auch keinen Sinn, sich als säkular zu bezeichnen. Sie lässt diese Unterscheidung dann einfach hinter sich. Und selbst für eine Person oder Gruppe mit ausgeprägtem religiösen Glauben muss diese Unterscheidung nicht identitätsrelevant sein. Das gilt jedenfalls in Kontexten, in denen die Religionspraxis die gesamte Lebenswelt durchgehend bestimmt, sodass sie gar nicht als spezifisch religiös wahrgenommen wird.

Mit der Unterscheidung von *fanum* und *profanum* gibt es eine von den Religionen selbst vollzogene Unterscheidung zwischen dem Heiligen (*fanum*) und dem, was sich außerhalb des Heiligen befindet (*profanum*). Während die Unterscheidung von *religiös* und *säkular*, so wie sie in gegenwärtigen religionsdiagnostischen Diskursen gebraucht wird, eher von außen an die Religion herangetragen wird, um auf deren Bedeutungsverlust zu verweisen, liegt die Sinnrichtung der Unterscheidung von *fanum* und *profanum* umgekehrt darin, das Heilige der Religionen vor Verweltlichung zu schützen, es also heilig zu halten, und umgekehrt dem Profanen eine Eigenständigkeit zu gewähren. Während die erstgenannte Unterscheidung eher religionskritisch ins Feld geführt wird, eignet der zweiten eine religionsaffirmative Tendenz. Der Kern der Religion soll reingehalten werden (was im Extrem zu den in 1.6.4 beschriebenen Geisteshaltungen führen kann). Dennoch besteht zwischen dem *fanum* und dem *profanum* nicht einfach eine exklusive Antithese, sondern eine Korrelation. Besonders Paul Tillich hat darauf hingewiesen, dass das Heilige das Profane umschließt, und seiner bedarf, um sich in endlichen Medien auszudrücken.<sup>22</sup> Auch darin kommt wieder die gegenseitige Bezogenheit der beiden Sphären aufeinander zum Ausdruck.

Interessanterweise bezeichnet Berger sich selbst als einen unheilbaren Lutheraner. Seit seiner Jugend habe sich an dieser Positionierung nichts geändert.<sup>23</sup> Dies wirkt sich auch auf seine Religionstheorie aus. Deutlicher als die Reformierten haben die Lutheraner zwischen dem Bereich des

---

<sup>22</sup> Paul Tillich: Systematische Theologie. Bd. 1, Berlin, New York 1987, 254.

<sup>23</sup> Berger: The Many Altars (siehe Anm. 2), x.

Geistlichen und dem des Weltlichen unterschieden. Luther spielt diese Relationen aber nicht gegeneinander aus, sondern bezieht sie aufeinander. Der Glaube soll sich im Alltag der Welt bewähren. Im NT ist dieser Gedanke vor allem in Röm 12,1f. ausgesprochen. Zum einen gilt: «Fügt euch nicht ins Schema dieser Welt», zum anderen aber wird der «leibliche» Weltbezug des Glaubens betont und als «vernünftiger Gottesdienst» bezeichnet! Vernünftiges Handeln in der Welt steht dem Glauben nicht entgegen oder neben ihm, sondern dient der Glaubenspraxis. «Wenn jemand nicht über die Brücke, sondern zu Fuß allein im Vertrauen auf Gott über die Elbe gehen wollte, der würde bestimmt ersaufen» sagte Luther in einer Psalmenvorlesung.<sup>24</sup> Die Benutzung der Brücke ist für Luther ein weltlicher Akt, der ganz dem Vernunftgebrauch unterliegt und vollzogen werden kann, als ob es Gott nicht gäbe.<sup>25</sup> Glaubende vollziehen diesen Akt in genau gleicher Weise wie Nichtglaubende. Die damit verbundene Absicht kann sich mehr oder weniger unmittelbar aus der Gottesbeziehung ergeben. Diese umgreift nach Luther letztlich auch die alltäglichen Vollzüge.

In anderen Fällen kontrastiert Luther die beiden Sphären deutlicher gegeneinander. Indem er etwa die Ehe als ein «weltlich Ding» deklariert, ordnet er sie dem Bereich dessen zu, was zivilrechtlich zu regeln ist. Dabei ging er natürlich davon aus, dass die Ehe in Verantwortung vor Gott geführt wird: «ob's wohl ein weltlich Stand ist, so hat er dennoch Gottes Wort für sich, und ist nicht von Menschen erdichtet und gestiftet»<sup>26</sup>.

Berger knüpft an die Unterscheidung zwischen einer geistlichen und einer weltlichen Sphäre, dem Gottbezug und dem Weltbezug, an und führt sie zur Leitunterscheidung zwischen dem Religiösen und dem Säkularen weiter. Diese interpretiert er im Rahmen von Modernisierungs- und Säkularisierungstheorien, wobei die beiden Sphären mehr in ihrer Unterschiedenheit als in ihrem Aufeinanderbezogenensein profiliert werden. Dieser Theorierahmen bestimmt die Wahrnehmung und Deutung der Religionslandschaft.

Die Stärke dieses Ansatzes besteht darin, dass er die Außen- und die Innenseite der Religion – Religion als soziokultureller Phänomenkomplex

<sup>24</sup> WA 40/III, 155, Z. 30.

<sup>25</sup> Berger greift in diesem Zusammenhang die Formel von Hugo Grotius auf: «etsi Deus non daretur» (Berger: *The Many Altars* [siehe Anm. 2], x, 47, 52, 57, 129.

<sup>26</sup> Vorrede Luthers zum «Traubüchlein» (Ein Trawbüchlin für die einfeltigen Pfarherr, 1529), zitiert nach: *Luthers Werke in Auswahl*, hg. von Otto Clemen, Bd. 4, Berlin, Boston 1983, 100, Z. 26f. (Rechtschreibung angepasst).

und Religiosität als Bewusstseinsgehalt – miteinander verbindet. Aber Religion ist mehr als eine Praxisform und eine Bewusstseinsinformation. Es ist eine Sache der ganzen Person, ihres Selbst- und Weltverständnisses sowie ihres Existenzvollzugs. Ihre existenzielle und daraus folgend auch ihre soziale Kraft liegt im Schöpfen aus ihren spirituellen Quellen. Dies erschließt sich aber nicht dem religionssoziologisch-empirischen, sondern erst dem theologischen Blick.



## 9. Die Kirchen im religiösen Pluralismus<sup>1</sup>

Auf die religionssoziologischen Überlegungen, die ich in der Auseinandersetzung mit Peter L. Bergers Diagnose der Religionspluralität im Kontext säkularer Gesellschaften angestellt habe (→ 8.), soll nun eine religionsökonomische Betrachtung zur Positionierung der christlichen Kirchen in diesem Kontext folgen. Berger hat vor allem die Religionslandschaft in ihrem soziokulturellen Kontext und das individuelle Religionsbewusstsein im Blick, wobei zwischen beiden eine Interferenz besteht. Nun geht es um die institutionellen Akteure in diesem Feld.

### 9.1 Zwischen Identitätsprofilierung und Dialogoffenheit

In der Studie «Die Zukunft der Reformierten»<sup>2</sup> beschreiben Jörg Stolz und Edmée Ballif acht «Megatrends», zu denen auch die religiöse Pluralisierung und die Zunahme der Konfessionslosigkeit gehört. Dieser Trend führe zu einer Infragestellung der exklusiven öffentlich-rechtlichen Anerkennung nur bestimmter religiöser Gemeinschaften unter Ausschluss anderer. Der von den Großkirchen organisierte religiöse «service public» (z. B. in der Spitalseelsorge oder im Fernsehen) gerate zunehmend unter Druck. Von den Kirchen werde erwartet, dass sie sich auf eine multireligiöse Gesellschaft einstellen und einen Beitrag zur Integration einer solchen Gesellschaft leisten.<sup>3</sup> In den Empfehlungen, die am Ende dieser Studie abgegeben werden, wird u. a. zu einer Identitätsprofilierung geraten, zur Stärkung der Mitgliedschaft, zum vermehrten Marketing und zu (innerer) Mission.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Bei diesem Kapitel handelt es sich um einen Auszug aus meinem Artikel: Religiöse Pluralität – Auswirkungen auf die evangelisch-reformierten Kirchen in der Schweiz aus theologischer Sicht, in: Schweizerisches Jahrbuch für Kirchenrecht 2015, Bern 2016, 33–48.

<sup>2</sup> Jörg Stolz, Edmée Ballif: Die Zukunft der Reformierten. Gesellschaftliche Megatrends – kirchliche Reaktionen, Zürich 2010.

<sup>3</sup> A. a. O., 49.

<sup>4</sup> A. a. O., 193.

Identitätsprofilierung heißt aber immer auch Abgrenzung gegenüber anderen Konfessionen und Religionen. Es müssen Unterscheidungsmerkmale benannt werden, vielleicht sogar Alleinstellungsmerkmale. Religionsökonomisch betrachtet geht es dabei um einen Kampf um Anteile auf dem Markt der Religionen. Die Kirchen stehen also in einer Spannung: Einerseits müssen sie darauf bedacht sein, ihr Profil zu schärfen und darzustellen. Andererseits wird von ihnen ökumenische und interreligiöse Dialogoffenheit als Beitrag zum friedlichen Zusammenleben der Konfessions- und Religionsgemeinschaften in der Gesellschaft erwartet. «In der Öffentlichkeit werden Evangelisation und interreligiöse Abgrenzung und Konflikt sehr negativ, Friedensbemühungen dagegen sehr positiv wahrgenommen.»<sup>5</sup> Ökumene und interreligiöser Dialog führen in der Bevölkerung zu einem positiven Image. Kirchen, die in engem Kontakt zu den Trägerkreisen der Kultur stehen wollen, können also ihre Profilbildung im Kontext religiöser Pluralität nicht negativ, auf Kosten anderer Konfessionen und Religionen, sondern nur positiv durch Betonung ihrer Identitätsmarker betreiben. Sie müssen angeben, wofür sie stehen und worin der Wert einer Mitgliedschaft bei ihnen besteht, dürfen dabei aber andere Religionsgemeinschaften nicht diskreditieren.

Evangelische Freikirchen sind demgegenüber weitgehend frei von solchen Rücksichtnahmen. Sie sind weniger auf gesellschaftliche Zustimmung angewiesen, dafür aber umso stärker auf das commitment ihrer Mitglieder. Ihr Selbstverständnis definieren sie oft geradezu *gegen* den gesellschaftlichen Konsens und schärfen ihr Profil durch klare Grenzziehungen gegenüber Andersdenkenden und -glaubenden (wie auch gegenüber den Volkskirchen). In einer Stellungnahme der «Evangelischen Allianz in Deutschland» unter dem Titel «Christlicher Glaube und Islam» heißt es:

«Christen werden in Verantwortung vor Gott, dem Schöpfer, dem sozialen Frieden in der Gesellschaft große Bedeutung beimessen und alles ihnen Mögliche dafür tun. Noch wichtiger ist ihnen aber das ewige Heil der Menschen. Deshalb können sie auf die Verkündigung des Evangeliums auch unter Muslimen nicht verzichten, selbst wenn dies möglicherweise als Störung des sozialen Friedens empfunden wird.»<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> A. a. O., 164.

<sup>6</sup> Christlicher Glaube und Islam. Erklärung der Deutschen Evangelischen

Die evangelischen Kirchen befinden sich hingegen in einem Zielkonflikt: Einerseits wollen sie ihrem Öffentlichkeitsauftrag so weit wie möglich gerecht werden und nach Möglichkeit «Kirche für alle» (nicht nur für alle Mitglieder) sein, wobei natürlich auch ihr institutionelles Selbsterhaltungsinteresse eine Rolle spielt. Andererseits empfinden sie die Notwendigkeit, anderen Religionsgemeinschaften mit Anerkennung und Wertschätzung zu begegnen und ihnen den öffentlichen Raum nicht streitig zu machen, den sie für ihre Selbstentfaltung in Anspruch nehmen. Diese Notwendigkeit kann sich aus der religionspolitischen Einsicht in die Faktizität der religiösen Vielfalt ergeben, aber auch aus innerem Antrieb – etwa aus dem Ethos der christlichen Nächsten- und Fremdenliebe. Sie kann sich auch aus dem Bewusstsein einer «größeren Ökumene» heraus ergeben, das heißt aus der Absicht, die Sache der Religion *gemeinsam* in einem säkularen und z. T. religionsfeindlichen Umfeld zu vertreten. Denn in vielen Religionskritiken wird nicht mehr zwischen den einzelnen Religionen unterschieden, sondern Religion insgesamt angegriffen. Eine Profilierung auf Kosten anderer Religionsgemeinschaften könnte letztlich auch die eigene Position schwächen. Demgegenüber empfehlen Jörg Stolz und Judith Könemann:

«Sie können ihre öffentliche Stellung stärken, wenn Sie sich für Themen einsetzen, die dem Gemeinwohl insgesamt dienen, z. B. für Frieden, interreligiösen Dialog und den Einsatz für die Menschenrechte.»<sup>7</sup>

## 9.2 Religionsökonomische Betrachtung

In der Religionsökonomie<sup>8</sup> stehen sich zwei konträre Hypothesen zur Auswirkung religiöser Vielfalt auf die individuelle Religiosität und auf die Religionsanbieter (d. h. auch auf die Kirchen) gegenüber:

---

Allianz (2013) ([www.30tagegebet.de/wissenswertes/der-islam/christlicher-glaube-und-islam/](http://www.30tagegebet.de/wissenswertes/der-islam/christlicher-glaube-und-islam/) [30.03.2023]), Abschnitt 3.1.3.

<sup>7</sup> Jörg Stolz, Judith Könemann: Religiös-säkulare Konkurrenz in der Ich-Gesellschaft, in: Jörg Stolz u. a.: Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens, Zürich 2014, 60.

<sup>8</sup> Zu dieser Disziplin siehe: Janine Höhener, Christoph A. Schaltegger: Religionsökonomie. Eine Übersicht, in: Perspektiven der Wirtschaftspolitik 13/4 2012, 387–406; Anne Koch: Religionsökonomie. Eine Einführung, Stuttgart

Zum einen wird die These vertreten, dass ein diversifizierter Religionsmarkt die Partizipation der religiösen Individuen *verringert*, weil dadurch die Plausibilität einer bestimmten Lehre infrage gestellt wird.<sup>9</sup> So schreibt Peter L. Berger: «What pluralism does [...] is to undermine all taken-for-granted certainties, in religion as in all other spheres of life.»<sup>10</sup> Warum soll man sich auf eine bestimmte Religion verpflichten, wenn es doch so viele andere Optionen gibt und sich eine eindeutige Werthierarchie zwischen ihnen nicht ausmachen lässt? Jede lehrt etwas anderes – wem soll man glauben? Die Religionen relativieren sich gegenseitig. Die Frage nach Wahrheit wird einfach offengelassen. Für diejenigen, die unter dem Pluralisierungsdruck an ihrer Religion festhalten wollen, wird die religiöse Zugehörigkeit, Überzeugung und Praxis zu einer Angelegenheit freier Wahl, für die Gründe anzugeben sind.

Dem steht die schon von Adam Smith in anderem Zusammenhang vertretene These gegenüber, dass – salopp gesagt – der Wettbewerb zwischen religiösen Gruppierungen deren Geschäft belebt, indem er die Qualität der Angebote steigert und dadurch die «Nachfrage» stimuliert. Die Teilnahme an religiösen Aktivitäten wird demnach durch die Religionsvielfalt gefördert.<sup>11</sup> Zur Bestätigung dieser These von der Religionsproduktivität freier Religionsmärkte verweist man oft auf den deregulierten, aber florierenden Religionsmarkt in den USA. In den regulierten, von Großinstitutionen beherrschten Religionsmärkten vieler europäischer Länder seien die religiösen Produkte dagegen zu teuer (Kirchensteuer) und von schlechterer Qualität. Dadurch sinke die Nachfrage.

Die beiden Thesen erlangen ihre Plausibilität durch das dabei jeweils vorausgesetzte Religionsverständnis: Die Vertreter der ersten These setzen ein eher kognitives Verständnis der Religion als Erklärung der Welt voraus

---

2014 (dort weitere Lit.).

<sup>9</sup> So etwa: Mark Chaves, Philip S. Gorski: Religious Pluralism and Religious Participation, in: Annual Review of Sociology 27, 2001, 261–281; Brooks B. Hull, Frederick Bold: Product Variety in Religious Markets, in: Review of Social Economy 56/1, 1998, 1–19.

<sup>10</sup> Peter L. Berger: Postscript, in: Linda Woodhead (Hg.): Peter Berger and the Study of Religion, London, New York 2001, 194.

<sup>11</sup> Laurence R. Iannaccone, Roger Finke, Rodney Stark: Deregulating Religion: The Economics of Church and State, in: Economic Inquiry 35/2, 1997, 350–364.

(→ 8.3.2). Wenn nun verschiedene Welterklärungen mit gleichem Wahrheitsanspruch vertreten werden, relativieren sich diese Ansprüche gegenseitig. Die Vertreter der zweiten These verstehen Religion demgegenüber primär als individuelle spirituelle Bedürfnisbefriedigung. Je größer die religiöse Angebotspalette ist, umso eher findet jeder religiöse «Konsument» das für ihn passende Angebot. Insgesamt stärkt das den Religionsmarkt.

Aus den beiden Thesen ergeben sich nun verschiedene Antworten auf die Frage, wie die Religionsanbieter auf die Herausforderung der religiösen Vielfalt reagieren sollten:

Aus der ersten These folgt, dass sie ihr Profil schärfen müssen. Sie sollten ihre Lehre, ihre Antworten auf Lebensfragen und Weltdeutungen, ihre ethischen Orientierungen, ihre Positionen zu gesellschaftlichen und politischen Fragen klar darstellen. Es wird ihnen empfohlen, die Verkündigung im Innern zu stärken, aber auch aktive Öffentlichkeitsarbeit nach außen zu betreiben. Es kommt darauf an, erkennbar zu sein.

Aus der zweiten These folgt, dass sie ihre Angebote verbessern und diversifizieren sollten, das bedeutet, dass sie noch stärker auf die Bedürfnisse ihrer jetzigen Mitglieder eingehen, sich aber auch durch bessere Kundenorientierung neue Zielgruppen erschließen sollten. Man schlägt vor, neue Gottesdienstformen zu entwickeln, bestehende Strukturen der Gemeindegemeinschaft flexibel neuen Erfordernissen anzupassen und innovative Wege der Werbung bzw. Mitglieder-Rekrutierung und des Fundraisings einzuschlagen.

Diese beiden Handlungsstrategien findet man schon seit Jahren in den Strategiepapieren der Kirchen zum Umgang nicht nur mit religiöser Pluralität, sondern auch zum Umgang mit anderen christlichen Kirchen und semi-religiösen Anbietern (wie nichtkirchlichen Lebensberatungen oder Veranstalten von säkularen Trauungs- und Beerdigungszereemonien). Dabei steht in manchen Strategiepapieren die eine, in anderen die andere Empfehlung im Vordergrund. Oft sind sie miteinander verbunden. In den Handlungsempfehlungen und -strategien verhalten sich die Kirchen wie ein ehemaliger Monopolist auf dem Markt, der sein Monopol verloren hat. Sie greifen auf Strategien aus dem Marketing zurück, orientieren sich stärker an den Bedürfnissen ihrer bestehenden «Kunden» und neuer Zielgruppen, versuchen diese Bedürfnisse zu ermitteln und ihre Angebote gezielter darauf auszurichten. Sie betreiben Werbung, entwickeln Verfahren der Mitgliederbindung, bemühen sich um Qualitätssicherung usw.

Andere – vermutlich weniger erfolgversprechende – Strategien, die man als Reaktionen auf diese Herausforderungen beobachten kann, sind die Berufung auf das traditionelle Renommee als Träger abendländischer Kultur, die Behauptung, besser als andere religiöse Traditionen das Wertfundament der Gesellschaft sichern zu können, oder auch Versuche der Bestandswahrung (durch das Pochen auf staatlich garantierte Privilegien).

Die Reaktionen auf die Herausforderungen der Religionsvielfalt stehen also im Zusammenhang mit

- der Bewältigung der finanziellen und personellen Substanzverluste;
- dem Wettbewerb mit anderen innerchristlichen Anbietern, etwa der Freikirchen, die sich flexibler den Erfordernissen bestimmter Segmente des religiösen Marktes anpassen können;
- der Konkurrenz mit neuen religiösen Bewegungen, die man grob unter dem Titel «Esoterik» zusammenfassen kann;
- der Profilierung gegenüber säkularen Veranstaltern von Passageriten;
- dem Seitenblick auf «Anbieter kleiner Transzendenz» – wie Wellness, Sport oder Meditation». <sup>12</sup>

Jörg Stolz und Judith Könemann haben zur Erklärung des Verhaltens religiöser Dienstleister in der Situation der Religionspluralität und im Wettbewerb mit nicht-religiösen Angeboten eine «allgemeine Theorie religiös-säkularer Konkurrenz» entwickelt. <sup>13</sup> Demnach müssen sich die Sinnstiftungs- und religiösen Dienstleistungsangebote der Kirchen in säkularisierten, pluralisierten und individualisierten Kulturen in erster Linie gegen nicht-religiöse und in zweiter Linie gegen alternative Spiritualitätsformen behaupten, kaum aber gegen die traditionellen «abrahamischen» Religionen (Judentum und Islam). Im Konkurrenzkampf geht es um Macht, Einfluss, Deutungshoheit, soziales Ansehen, vor allem aber darum, die Nachfrage der religiösen Individuen, die ihre Wahl aus dieser breiten Angebotspalette treffen, zu wecken und zu steigern. So stehen beispielsweise im Blick auf die Freizeitgestaltung, das soziale Engagement (etwa in Form von Spenden oder ehrenamtlicher Mitarbeit), die Kinderbetreuung und -erziehung, die rituelle Begleitung bei Lebensübergängen usw., religiöse und nichtreligiöse Alternativen zu den Angeboten der Kirchen zur Verfügung.

---

<sup>12</sup> EKD: Impulspapier «Kirche der Freiheit». Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert, Hannover 2006, 24.

<sup>13</sup> Stolz, Könemann: Religiös-säkulare Konkurrenz (siehe Anm. 7), 20–64.

### 9.3 Ekklesiologische Orientierung

Religionssoziologische und religionsökonomische Analysen und Handlungsempfehlungen bieten den Kirchen wichtige Orientierungshilfen. Wie andere gesellschaftliche Institutionen, deren Entwicklung von der Zahl und Unterstützung der Mitglieder, von der gesellschaftlichen Akzeptanz und den politischen Rahmenbedingungen abhängig ist, müssen die Kirchen auch ökonomisch und marktstrategisch denken, um ihre Zukunft zu sichern. Aber letztlich kann das nicht ihre Handlungsorientierung bestimmen. Letztlich werden sie sich ekklesiologisch, also an ihrem kirchlichen Selbstverständnis, orientieren müssen, wenn sie ihr wichtigstes Kapital, die Glaubwürdigkeit, nicht verlieren wollen. Das Selbstverständnis muss sich an der Botschaft orientieren, für die sie eintreten. Deshalb kann nicht eine religionssoziologische Betrachtung am Ende der Überlegungen zu der Frage stehen, wie die Kirchen auf die Herausforderung der Religionsvielfalt reagieren. Letztlich wird sich die Antwort auf diese Frage an theologischen Erwägungen entscheiden müssen.

Eine Kirche, die sich von dem Evangelium von der unbedingten und universalen Gnade Gottes konstituiert weiß, wird nicht anders können, als diese Gnade auch jenseits ihrer Erscheinungsformen am Werk zu sehen. Sie wird offen sein für «Gestalten der Gnade»<sup>14</sup> in anderen Religionen und in der säkularen Welt. Und sie wird kritisch sein gegenüber Religionsformen – christlichen wie außerchristlichen –, die primär ihrem Eigeninteresse folgen und damit diese Gnade verdecken.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Siehe Anm. 75 in Kapitel 7.

<sup>15</sup> Zur Beziehung von Ekklesiologie und Religionstheologie siehe auch: Reinhold Bernhardt: Brückenschläge zwischen Ekklesiologie und Religionstheologie, in: Albrecht Grözinger u. a. (Hg.): Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit, Zürich 2003, 345–365; ders.: Volkskirche im multireligiösen Kontext, in: David Plüss u. a. (Hg.): Ekklesiologie der Volkskirche. Theologische Zugänge in reformierter Perspektive, Zürich 2016, 384–392.



## Personenregister

Die Namen der Autorinnen und Autoren der in den Fußnoten angegebenen Literatur sind nicht in das folgende Register aufgenommen.

- ‘Abduh, Muhammad ..... 170  
Abū ‘Abdallāh Mālik ibn Anas  
    al-Asbahī ..... 165  
Abū Huraira ..... 165  
Adorno, Theodor W. .... 37  
al-Bagdadi, Abu Bakr ..... 25  
Altemeyer, Bob ..... 46  
Althaus, Paul ..... 78, 151  
Assmann, Jan ..... 123  
Augustin ..... 51f., 140  
Bader, Veit ..... 225  
Ballif, Edmée ..... 241  
Balthasar, Hans Urs von ..... 28  
Barth, Karl ..... 152, 156,  
    ..... 198–202, 204, 215  
Beck, Ulrich ..... 34, 83  
Begin, Menachem ..... 30  
Bengel, Johann Albrecht ..... 140  
Berger, Peter L. .... 13, 104,  
    ..... 219–226, 228–230,  
    ..... 232–234, 237, 241, 244  
Blumhardt d. J., Christoph  
    ..... 196  
Bobzin, Hartmut ..... 169  
Bolz, Norbert ..... 93  
Bonhoeffer, Dietrich ..... 47, 75,  
    ..... 205–208, 212, 215f.  
Brunner, Emil ..... 71, 203f.  
Buggle, Franz ..... 113  
Bullinger, Heinrich ..... 67  
Calvin, Johannes  
    ..... 50, 52, 62–67, 73  
Castellio, Sebastian ..... 67  
Cohn, Norman ..... 139  
Darby, John Nelson  
    ..... 140, 142, 144  
Darwin, Charles ..... 54  
Dawkins, Richard ..... 111  
Dayton, Donald W. .... 141  
Dückers, Tanja ..... 93  
Durkheim, D. Émile ..... 224  
Ebach, Jürgen ..... 128  
Ebeling, Gerhard ..... 70f.  
Ehrman, Bart D. .... 146  
Eichrodt, Walther ..... 113  
Eisenstadt, Shmuel ..... 225  
Feuerbach, Ludwig ..... 22, 26  
Freire, Paulo ..... 132  
Freud, Sigmund ..... 35  
Friedrich der Große ..... 68  
Fromm, Erich ..... 37  
Gabriel, Markus ..... 230–232  
Geertz, Clifford ..... 22  
Girard René ..... 115  
Goertz, Stephan ..... 68  
Goethe,  
    Johann Wolfgang von ..... 80  
Gogarten, Friedrich ..... 212  
Graf, Friedrich Wilhelm ..... 83  
Greiffenhagen, Martin ..... 32  
Gülen, Fethullah ..... 170

- Hegel, Georg W. F. .... 94, 153  
 Heidegger, Martin ..... 227  
 Heitmeyer, Wilhelm ..... 82  
 Hofmann, Melchior ..... 140  
 Huber, Wolfgang ..... 69, 71  
 Hunsberger, Bruce ..... 46  
 Huntington, Samuel ..... 22  
 Husserl, Edmund ..... 227, 230  
 Irenäus von Lyon ..... 140  
 Jaspers, Karl ..... 69  
 Jenkins, Jerry B. .... 143  
 Joachim von Fiore ..... 140  
 Johannes von Damaskus  
 ..... 96, 97  
 Josias von Bunsen, Karl ..... 188  
 Jüngel, Eberhard ..... 89, 182  
 Justin der Märtyrer ..... 140  
 Kähler, Martin ..... 190–192  
 Kant, Immanuel ..... 22, 234  
 Karimi, Milad ..... 168  
 Karrer, Otto ..... 180  
 Käßmann, Margot ..... 67  
 Kepel, Gilles ..... 30  
 Khan, Siddik Hasan ..... 170  
 Khorchide, Mouhanad ..... 154  
 Knitter, Paul F. .... 173  
 Könemann, Judith ..... 243, 246  
 Koopmann,  
 Johann Karl Heinrich .... 187  
 Kuhn, Thomas S. .... 223  
 Kutter, Hermann ..... 197  
 LaHaye, Tim ..... 143  
 Lefebvre, Marcel ..... 28  
 Lessing, Gotthold Ephraim ... 53  
 Loew, Wilhelm ..... 199  
 Lohfink, Norbert ..... 117  
 Lubac, Henri de ..... 180  
 Lukrez ..... 22  
 Luther, Martin ..... 11, 59–61,  
 ..... 67, 70–73, 238  
 Marcion ..... 140  
 Marheineke, Philipp ..... 79  
 Mensching, Gustav ..... 80  
 Meyer, Thomas ..... 55  
 Müller, Julius ..... 192  
 Müntzer, Thomas ..... 140  
 Nietzsche, Friedrich ..... 35, 207  
 Origines ..... 150  
 Osiander, Andreas ..... 67  
 Otto, Rudolf ..... 227  
 Paret, Rudi ..... 164, 169  
 Pascal, Blaise ..... 112  
 Platon ..... 150  
 Rade, Martin  
 ..... 185, 190, 193f., 199  
 Ragaz, Leonhard ..... 196f.  
 Rahner, Karl ..... 154, 175,  
 ..... 181–184, 202, 206  
 Rassoul, Muhammad ..... 165  
 Reagan, Ronald ..... 30  
 Reich, Wilhelm ..... 37  
 Riesebrodt, Martin ..... 19, 141f.  
 Rilke, Rainer Maria ..... 227  
 Ritschl, Albrecht ..... 151  
 Ritschl, Dietrich ..... 133  
 Rokeach, Milton ..... 36  
 Rothe, Richard... 179, 184–193,  
 ..... 201f., 204, 210, 215  
 Russell, Elbert W. .... 36  
 Said Nursi, Bediuzzaman  
 ..... 169f.  
 Schillebeeckx, Edward ..... 183  
 Schleiermacher,  
 Friedrich D. E.  
 ..... 103, 185, 190, 194, 234  
 Schnädelbach, Herbert ..... 83

- Schneider, Christian.....42  
Schütz, Alfred  
.....226–228, 230, 232  
Schwager, Raymund ..... 111  
Schwarz, Karl.....187  
Servet, Michael .....62f., 68  
Shils, Edward.....22  
Smith, Adam.....244  
Sölle, Dorothee .....179, 212  
Spener, Philipp Jacob.....140  
Spittler, Christian Friedrich  
.....84  
Stoecker, Adolf .....196  
Stolz, Jörg .....241, 243, 246  
Taze, Charles .....141  
Tertullian.....140, 192  
Thomas von Aquin .....52, 140  
Thurneysen, Eduard .....156  
Tillich, Paul .....196, 202,  
.....208–213, 215, 237  
Todt, Rudolf.....195f.  
Troeltsch, Ernst ....94, 185, 189  
Vergil.....150  
Vorgrimler, Herbert.....155  
Waldmann, Peter .....40  
Weber, Max.....224  
Wedemeyer, Maria von.....207  
Wittgenstein, Ludwig.....98  
Wojtila, Karol .....30  
Zaidan, Amir .....164  
Zirker, Hans .....169  
Zurkinder, Nikolaus.....66  
Zweig, Stefan .....67

# Beiträge zu einer Theologie der Religionen

Herausgegeben von Reinhold Bernhardt und

Hansjörg Schmid

In der Reihe «Beiträge zu einer Theologie der Religionen» (BThR) bereits erschienen:

- I. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Kriterien interreligiöser Urteilsbildung, 2005.
- II. Reinhold Bernhardt: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion, 2006.
- III. Reinhold Bernhardt / Thomas Kuhn (Hg.): Religionsfreiheit. Schweizerische Perspektiven, 2007.
- IV. Uwe Gerber: Wie überlebt das Christentum? Religiöse Erfahrungen und Deutungen im 21. Jahrhundert, 2008.
- V. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen, 2008.
- VI. Bernhard Nitsche: Gott – Welt – Mensch. Raimon Panikkar's Denken – Paradigma für eine Theologie in interreligiöser Perspektive? 2008.
- VII. Reinhold Bernhardt / Klaus von Stosch (Hg.): Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie, 2009.
- VIII. Mathias Tanner / Felix Müller / Frank Mathwig / Wolfgang Lienemann (Hg.): Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft, 2009.
- IX. Sung Ryul Kim: Gott in und über den Religionen. Auseinandersetzung mit der «pluralistischen Religionstheologie» und das Problem des Synkretismus, 2010.
- X. Walter Dietrich / Wolfgang Lienemann (Hg.): Religionen, Wahrheitsansprüche, Konflikte. Theologische Perspektiven, 2010.
- XI. Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel (Hg.): Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme, Zürich 2013.

- XII. Reinhold Bernhardt / Ernst Förlinger (Hg.): Öffentliches Ärger-  
nis? Moscheebaukonflikte in Deutschland, Österreich und der  
Schweiz, 2015.
- XIII. Verena Gräter: Klang – Raum – Religion. Ästhetische Dimensio-  
nen interreligiöser Begegnung am Beispiel des Festivals Musica  
Sacra International, 2017.
- XIV. Reinhold Bernhardt / Verena Gräter (Hg.): Musik in interreligiösen  
Begegnungen, 2019.
- XV. Sigrid Rettenbacher: Außerhalb der Ekklesiologie keine Religions-  
theologie. Eine postkoloniale Theologie der Religionen, 2019.
- XVI. Reinhold Bernhardt: Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung  
zu anderen Religionen, 2019.
- VXII. Ernst Förlinger / Senad Kusur (Hg.): Islam und religiöser Pluralis-  
mus. Grundlagen einer dialogischen muslimischen Religionstheo-  
logie, 2019.
- VXIII. Reinhold Bernhardt / Hansjörg Schmid (Hg.): Konflikttransfor-  
mation als Weg zum Frieden. Christliche und islamische Perspek-  
tiven, 2020.
- XIX. Kathrin Visse: Tradition. Ein christlich-muslimisches Gespräch,  
2020.
- XX. Reinhold Bernhardt: Klassiker der Religionstheologie im 19. und  
20. Jahrhundert. Historische Studien als Impulsgeber für die heu-  
tige Reflexion, 2020.
- XXI. Katja Voges: Religionsfreiheit im christlich-muslimischen Dialog.  
Optionen für ein christlich motiviertes und dialogorientiertes  
Engagement, 2021.
- XXII. Tobias Specker: Gottes Wort und menschliche Sprache. Christliche  
Offenbarungstheologie und islamische Positionen zur Unnach-  
ahmlichkeit des Koran, 2021.
- XXIII. Reinhold Bernhardt: Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christo-  
logie im Kontext der Religionstheologie, 2021.
- XXIV. Alexander Löffler: Christsein mit Zen. Religiöse Zweisprachigkeit  
als christliche Glaubenspraxis, 2022.
- XXV. Reinhold Bernhardt: Monotheismus und Trinität. Gotteslehre im  
Kontext der Religionstheologie, 2023.

XXVI. Matthias Schneider: Buddhistische Interpretationen Jesu. Eine religionshistorische und theologische Studie, 2023.