

Religionskritik als praktisch-theologische Aufgabe

von Ottmar Fuchs

Zusammenfassung

Ausgehend von der aktuellen Konzentration der Religionskritik auf die lebenspraktischen Auswirkungen der Religionen, fällt der Praktischen Theologie die Verantwortung zu, diese weitgehend von außen kommende Religionskritik als eine *theologische* Kritik zu rekonstruieren, die die Praxis des religiösen Glaubens auf seine Ressourcenfähigkeit für universale Solidarität überprüft. Als christlich motivierte, aber strukturanalog in wohl allen Religionen mobilisierbare Kriteriologie kommt eine Gnadentheologie in den Blick, die Gott als unverfügbare Instanz entgrenzen der Solidarisierung und als unauslotbares gutes Geheimnis der Welt erlebt. Der Streit um Religion und Gott in der Präambel der Europäischen Verfassung hat entsprechende Problemzonen verdeutlicht.

Schlüsselbegriffe

- Theologische Religionskritik
- Destruktivität von Religion
- Dekonditionierung
- Gerechtigkeit und Erbarmen
- Doxologie

Abstract

In view of the current concentration of the critique of religion on the impact of religions in everyday life, practical theology acquires the responsibility of reconstructing this largely external critique of religion as a *theological* critique which checks the praxis of religious faith for its ability to provide resources for universal solidarity. As a Christian-motivated *criteriology*, which is, however, undoubtedly capable of being mobilized in all religions in a structurally analogous way, a theology of grace comes to light which includes the experience of God as an instance of boundary-dissolving solidarity not at our disposal and as an unfathomable, good mystery of the world. The dispute about mentioning religion and God in the preamble of the European Constitution illustrates corresponding problem areas.

Keywords

- Theological critique of religion
- Destructiveness of religion
- Deconditioning
- Justice and mercy
- Doxology

Sumario

Partiendo de la concentración actual de la crítica de la religión en las consecuencias prácticas de las religiones, la teología práctica es responsable de reconstruir esa crítica exterior de la religión como una crítica *teológica*, que examina la praxis de la fe religiosa en vista a su capacidad de ser fuente de una solidaridad universal. La teología de la gracia puede ser vista como una *criteriología* utilizable de motivación cristiana, pero estructuralmente análoga en todas las religiones, que experimenta a Dios como una instancia no instrumentalizable de solidaridad sin fronteras y como el insondable buen misterio del mundo. La disputa sobre la religión y Dios en el preámbulo de la constitución europea ha mostrado los correspondientes aspectos del problema.

Conceptos claves

- Crítica teológica de la religión
- Destruktividad de la religión
- Descondicionamiento
- Justicia y gracia
- Doxología

1 Gesellschaftspolitische Kritik religiös motivierter Destruktionspraxis

In der Sendung »Pelzig hält sich« am 7.10.2014 hat Frank-Markus Barwasser die Frage gestellt: »Mal grundsätzlich nachgedacht. Wenn man sich überlegt, was im Namen von Religionen schon an Verbrechen passiert ist in dieser Welt, auch der christlichen, wäre die Welt vielleicht besser ohne Religion?« Das Publikum hat heftig geklatscht! Der interviewte Aiman Mazyek, Vorsitzender des Zentralrats der Muslime in Deutschland, hat geantwortet, diese Frage greife zu kurz, weil das Zerstörerische der Menschen in allen Weltanschauungen und auch in nichtreligiösen Ideologien zu Tage trete.

Es ist aber tatsächlich besonders enttäuschend, dass gerade Religionen mit ihrer Gottesberufung derart zu Brandbeschleunigern des Destruktiven werden können, und zwar nicht nur im persönlichen, sondern auch im institutionellen Bereich. Narzissmus beispielsweise gibt es nicht nur im individuellen Feld, sondern kann auch analog von Kollektiven ausgesagt werden, bis hin zu faschistischen und nationalistischen Systemen. Kollektiv und Person steigern sich dann in dieser Dynamik gegenseitig, oft, und besonders auch in Religionen, bis zum Äußersten. Die eigene Glaubensgemeinschaft ist dann wichtiger als alles andere, weil es das einzig Wahre und Heilbringende ist, und alle anderen müssten »eigentlich« gar nicht existieren, jedenfalls sind sie nicht relevant. Das ist ja auch »logisch« innerhalb dieses Systems: Wer die Wahrheit schon besitzt, braucht nichts und niemanden, keine anderen mehr, sondern erlebt Pluralität nur als Gefahr für das Eigene. Es ist im Extremfall dieser Schwarz-Weiß-Zeichnung nichts Anderes heils-, lebens- und überlebenswert (auch über den Tod hinaus nicht). Es gibt Millionen, ja Milliarden von Menschen, die derart fundamentalistische Haltungen haben, jeweils mit mehr oder weniger struktureller und persönlicher Gewaltbereitschaft.

Die Publikumsreaktion bei Pelzig zeigt: Man traut den Religionssystemen wenig Gutes und alles Schlechte zu. Es gibt ja auch eine jahrtausendlange Geschichte der Ambivalenz der Religionen, die bitter in die Kriege der Gegenwart hineinreicht. Vom Außendruck humanistisch und demokratisch wertbasierter Staaten und Gesellschaften geschieht so etwas wie eine Bändigung dieser Ambivalenz, was umso mehr die Frage aufwirft, ob denn die Religionen nicht auch von innen her, vom Kern ihres Gottesglaubens her Potenzen für konstruktive und solidarisierende Auswirkungen haben.

Die Religionswissenschaft wird ihre Wertorientierung an eigenen Humanisierungsoptionen ausrichten,¹ und sie tut dies, auch wenn die forschende Person einer bestimmten Kultur und Religion angehört, im approximativ objektivierenden Blick »von außen«, wobei dieses Außen zwei Anteile aufweist: die empirische Methode und den nachprüfbaren Diskurs über die Kriteriologien zur Identifikation der destruktiven Anteile der Religion für das Gemeinwesen. So gibt es ein entsprechendes Engagement der Religionswissenschaft für den interreligiösen Dialog und für das interreligiöse Zusammenleben.²

¹ Vgl. Oliver FREIBERGER, Ist Wertung Theologie? Beobachtungen zur Unterscheidung von Religionswissenschaft und Theologie, in: Gebhard LÖHR (Hg.), *Die Identität der Religionswissenschaft*. Beiträge zum Verständnis einer unbekannten Disziplin, Frankfurt a. M./Berlin 2000 (Greifswalder theologische Forschungen 2), 97-121.

² Vgl. Ulrike BECHMANN, Interreligiöser Dialog und Religionswissenschaft, in: Michael STAUSBERG (Hg.), *Religionswissenschaft*, Berlin/Boston 2012, 449-462.

³ Vgl. dazu Ottmar FUCHS, *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift*, Stuttgart 2004, 438-461.

⁴ Vgl. zu diesem praktisch-theologischen Diskurs Herbert HASLINGER, *Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft*, Würzburg 1996.

⁵ Vgl. das Themenheft »Geben und Nehmen« von: *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Bd. 27 (2012), Neukirchen-Vluyn 2013.

2 Theologische Kritik religiös motivierter Destruktionspraxis

Ich nähere mich dem Thema der Religionskritik als Theologe und versuche das institutionelle und semantische Religionssystem von seinen *inneren* Möglichkeiten für eine Wertorientierung auszumachen, die mit den Humanitätsansprüchen der Religionswissenschaften und politischer und staatlicher Gemeinwesen kompatibel sind, ja mehr: jene Anteile hervorzuheben, die auch noch einmal die humanistischen Standards der Gesellschaften zu vertiefen und zu radikalisieren vermögen.

Dabei soll in den Blick geraten, welche Glaubenspraxis für dieses Ziel gesteigerter Solidarisierung mobilisierbar ist. Dies betrifft dann den praktischen Anteil meiner theologischen Bemühung. So dass sich die Religion von ihrem innersten Identitätskern her auf den Weg macht, möglichst wenig soziale Ambivalenz abzusondern. Wie bauen Religionen von ihrer eigenen authentischen Identität her die Schattenanteile ihrer Identität ab? Dies ist eine eminent und buchstäblich theologische Frage.

Das Unternehmen ist von der Hoffnung getragen, dass Religionen, aktivieren sie diese Anteile ihrer Identität, für die Zukunft humaner und solidarisierungsfähiger Gesellschaften eine entscheidende Rolle spielen können. Jedenfalls sollte man dann auf diese Ressource nicht verzichten. Dabei werden sich die Religionen auch gegenseitig auf die problematischen Anteile aufmerksam machen und einander ermutigen, bestimmte Traditionen für die Zukunft zu entfalten.

Im christlichen Bereich haben Kirchen und Theologien durchaus auf die entsprechende Außenkritik reagiert beziehungsweise haben synchron oder auch vorgängig in ihrer eigenen Identität die sozialkritischen und diakoniebezogenen Traditionen christlicher und kirchlicher Existenz angemahnt. Der Außendruck hat beispielsweise die Diskussion darüber angetrieben, wie mit den eigenen Gewalttexten und Gewaltausübungen in Bibel und Tradition umzugehen sei, bis hinein in Neukonzeptionen der Hermeneutik gegenüber »heiligen Texten«.³

So entwickelte sich spätestens ab den 1980er Jahren eine eigene Diakoniethologie, die ihre Gleichstufigkeit zum Verkündigungsbereich argumentativ und in der Anwaltschaft für die diakonischen Einrichtungen behauptete. Ein Ergebnis war zum Beispiel, dass der Häresiebegriff nicht mehr nur auf den Glauben, sondern auch auf das universal-solidarische Handeln der Christen und Christinnen bezogen wurde, womit ein integrales Wahrheitsverständnis von Glauben und Leben entworfen wurde.⁴

Dabei kann es rückwirkend zu theologisch motivierter Gesellschaftskritik kommen: Die humanistischen Kräfte in der Gesellschaft klagten Solidarität der Religionen für alle Menschen ein. Dies führt zu einer internen Kirchenkritik, die aber von der christlichen Gabetheologie⁵ her die gesellschaftlichen Solidarisierungsplausibilitäten überholt, etwa in Richtung auf eine Solidarität, die nicht nur dem Eigennutz dient, sondern Verzicht und Teilen kostet. Martyriale Ambivalenz (Selbstaufopferung als Gewalt gegen die Anderen) öffnet sich einer riskanten Zivilcourage, die prinzipiell allen zugutekommt.

Man kann den ganzen Diakoniediskurs als eine praktische Religionskritik auffassen, insofern von außen wie von innen her die Religion auf ihre praktischen Auswirkungen hin geprüft wird, durchaus mit Rekursen auf kirchliche und vor allem biblische Traditionen, gemäß der Devise: »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen« (Mt 7,16). Dignität und Kriterium der Diakonie, also der Solidarisierungskraft und der Solidarisierungspraxis der Kirchen und Gemeinden, haben in den letzten Jahren, vor allem im Zusammenhang mit den neu aufbrechenden Erfahrungen religiöser Intoleranz und fundamentalistischer Destruktivität gegenüber Nichtdazugehörigen akute religionskritische Bedeutung gewonnen.

3 Gnadentheologische Grundstruktur des Glaubens

Obgleich es um den Tatanteil der Religionen geht, will ich ihn hier nicht als solchen besprechen. Vielmehr geht es um die Bedingungen, die ein Glaube erfüllen muss, damit er solidarisierende Taten für alle *ermöglicht und fördert*.⁶ Im Zentrum steht die Kritik des spezifisch Religiösen, nämlich dessen, was und wie an Gott geglaubt wird. Derart sind wir davor bewahrt, nur die Liste der Postulate aufzufenken. Der Sprechakt der Aufforderung ist durchaus bitter nötig, kann aber isoliert selber zur Resignation oder zu ungeduldigen Zwangsstrategien führen. Denn bei allem Tun wandert die Ohnmacht mit, nie genug tun zu können. Religiöser Glaube, so vermute ich, könnte hier mit zusätzlicher Hoffnungskraft wider manche Hoffnungslosigkeit abhelfen. Es geht mir also um die Gottesbeziehung in dreifacher, traditionell formulierbar, gnadentheologischer Kriteriologie:

a in der bedingungslosen Geschenktheit. Erfahren sich die Gläubigen so von Gott angenommen, dass sie daraus die Kraft zu dem erhalten, was zwischenmenschlich gegeben und geboten ist? Oder erstickt bereits eine zur Leistung gemachte Gottesbeziehung einen Gutteil der menschlichen Kraft?

b in der unbegrenzten Reichweite: Wird die Universalität und Unendlichkeit Gottes als Erlebnisbasis für die Universalität der Liebe Gottes erfahren? Oder versteht man die Universalität Gottes integralistisch, nämlich dass sich alle in die als universal behauptete eigene religiöse Welt integrieren müssen, um am »universalen« Heil Gottes Anteil zu haben?

c in der Lizenz, ungestraft Gott für das Elend der Erde zur Verantwortung zu ziehen, in der Ermutigung, nach Spuren von Gottes »Mitsein« zu suchen, und in der die Verweigerung des Einverständnisses nicht aufhebenden Doxologie, Gott darüber hinaus in Gottes unerschöpfliches Geheimnis hinein in seiner »Gutheit« unendlich größer sein zu lassen als die eigene Erfahrung.

Die Religionskritik strengt sich hier hinsichtlich des Herzstückes jeder Religion, nämlich ihrer Gottesbeziehung, an. Je grenzenloser Gottes Liebe, Versöhnung und Gerechtigkeit und sein Geheimnis sein darf, desto reicher sind die religiösen Ressourcen für nicht-integralistische Inklusion und ungehinderte Solidarität. Man kann auch mit dem Außenblick religionskritischer Konzepte das Thema gegenchecken: Welche Art von Gottesprojektionen und -phantasien sollten religiöse Menschen haben, damit sie Basis gesteigerter Solidarisierungsfähigkeit werden können?

Ich argumentiere hier nicht aus einer Vogelperspektive, sondern auf dem Hintergrund meiner christlichen Herkunft, allerdings in der Überzeugung und Hoffnung, dass alle Religionen in anderen oder analogen religiösen Sprachspielen (die Basmala, die Barmherzigkeit Gottes, steht, außer Sure 9, über jeder Sure des Koran) und vor allem in ihren mystischen Traditionen ähnliche Ressourcen haben.

4 Beschuldigungslizenz und Theodizeeverzicht

Will man daran festhalten, dass der allmächtige Gott zugleich ein guter Gott ist, dann muss es einen Grund, und zwar einen guten Grund für das Böse und das Leid geben. Aber kann es das geben? In der Theologie hat man diesen guten Grund in der Freiheit der Menschen gefunden. Es muss kräftige Alternativen geben, zwischen denen sich Menschen entscheiden können, damit sie frei sind. Allerdings steht diese Freiheit unter dem Zwang, richtig zu entscheiden. Denn wer sich gegen das Gute und damit gegen Gott entscheidet, fällt in die allerletzte Kombination von Bösem und Leid, in die Hölle zurück. Für die Bösen also ist

Gott der vernichtende, der katastrophale Gott. So bindet man den richtigen Gebrauch der Freiheit an einen ganz bestimmten Gehorsam, der die Freiheit reduziert. Mit der hintergründigen Drohung, dass die Ungehorsamen, also die Ungläubigen überhaupt, vom Heil Gottes nicht gestreift werden. Gott selber wird dabei dadurch entschuldigt, dass den Menschen alle Sündigkeit zugeschoben, wovon sie Erlösung benötigen. Und in der Tat zeigt sich Gott barmherzig denen gegenüber, die sich sündig bekennen und an seine Barmherzigkeit glauben. Aber nur für diese?

Ein Teil der Religionen reagiert auf diese Problematik derart, dass sie alle Schuld den Menschen zuschreiben: ein kollektiver negativer Narzissmus, der alles Negative auf sich bezieht, und alles Gute auf Gott und diejenigen, die ihm gehorchen. Die darin angelegte Spaltung wird über das Ende der Welt hinaus verlängert, nämlich in die endgültige Spaltung zwischen Himmel und Hölle. Dadurch wird Gottes angebliches Freiheitsprojekt mit der Vernichtung beziehungsweise mit dem ewigen Leid und der ewigen Bosheit eines je nach Religion größeren oder kleineren Teils der Menschheit verbunden.

Diese Sicht verschleiert das grundlegendere Problem: nämlich dass Gott selbst mit der Verursachung des Bösen und des Leidens zu tun hat. Biblisch wird dies in der Anklage Gottes und in der Reue Gottes thematisiert.⁷ Gott wird diesbezüglich nicht in Schutz genommen. An dieser offenen Flanke verzichtet der Glaube auf die Verteidigung und Reinhaltung Gottes. Dieser Anthropomorphismus entdualisiert das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, was Schuld und Verantwortung anbelangt, bei gleichzeitiger Beibehaltung der unendlichen mensch-göttlichen Differenz zwischen begrenzter menschlicher und unerschöpflicher göttlicher Verantwortungsmacht. Nur noch das Gottsein Gottes ist zu verteidigen, nämlich dass seine Verheißung alles unterfasst und alles in allem sein wird. Gott gegenüber steht die Doxologie an, und wenn es jene anklagende Doxologie ist, die Gott auch noch einmal in der Anklage durch den leidenden und auch den schuldigen Menschen Gott sein lässt, ihn größer sein lässt als das eigene Elend und die eigene Schuld, und als solchen beansprucht und zur Verantwortung zieht. Die Bedingung der Klage und Anklage Gottes ist ja gerade, dass der Mensch noch an einen guten Gott glaubt, denn sonst könnte er ihn nicht in dieser Form, nämlich dass Gott die Not wenden möge, ins Gebet nehmen. Im Klagegebet kommt also die Beziehung zum allmächtigen Gott, der auch noch gut ist, und zum guten Gott, der auch noch allmächtig ist, in die Krise und wird darin ausgehalten.

Das Problem des religiösen Exklusivismus ist nicht monokausal, aber doch wesentlich darin verwurzelt, dass sich die Menschen einbilden, Gott verteidigen zu können und zu müssen. Die Ausgrenzung der Ungläubigen ist in der Ausgrenzung derer verankert, die Gott nicht gegen andere und ihre Vorwürfe verteidigen. Die Theodizee, die Rechtfertigung Gottes durch den Menschen, ist der siegerkategoriale Kern des Fundamentalismus.

Wo allerdings in einer Religion die inhaltliche Abgrenzung gegenüber anderen Religionen gerade darin liegt, dass das Heil gegenüber allen, auch den ganz anderen Menschen und Religionen im Sinne der Unendlichkeitsdimension der Gottesvorstellung (einschließlich seiner Prädikate) zu entgrenzen ist, ist das Leid und das Böse nicht nur mit den Menschen, sondern auch mit dem »guten« Gott selbst auszuhandeln. An der partiell und am Ende, im Tod, immer destruktiven Grundverfassung der Erde ist die Menschheit nicht schuld. Es

6 Zur Bedeutung der Glaubenspraxis für die Sozialpraxis im Zusammenhang der Pastoralkonstitution des Zweiten Vaticanums vgl. Ottmar FUCHS, Glaubenspastoral zwischen

Innen und Außen. Gnadentheologische Überlegungen zum Weltendienst der Kirche, in: Jan-Heiner TüCK (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i. Br. 2012, 493–536.

7 Vgl. Jan-Dirk DÖHLING, *Der bewegliche Gott. Eine Untersuchung des Motivs der Reue in der Hebräischen Bibel*, Freiburg i. Br. 2009.

ist verheerend, wenn diese Schuld nur Menschen und dann vor allem den »Ungläubigen« zugeschoben wird, damit Gott »sauber« bleiben kann. Wo das Böse aus Gott exkludiert wird, muss es auch zwischenmenschlich sortiert und exkludiert werden. Wo Gott sauber gehalten wird, muss auch die eigene Religion reingehalten werden. Mit immer wieder ebenso von solchem Glauben legitimierten wie destruktiven Folgen für die Nichtdazugehörigen, aber auch für die beengende Lebensgestaltung der Gläubigen.

5 Dekonditionierung im Umsonst der Gnade

Die Erzählungen der Bibel kann man als eine nie aufgegebene Suche nach Gottvertrauen wahrnehmen. Die Menschen sehnen sich danach, dass sie Gott wichtig sind. Und immer wandert die Frage mit: Gibt es Bedingungen für dieses Wichtigsein? Liebt Gott nur unter ganz bestimmten Bedingungen, gewissermaßen wenn wir brav sind? Jedes Wenn-Dann kann die Einbruchsstelle von Gewalt werden, wenn die Bedingungen und ihre Erfüllungen erzwungen sind. Wenn es ein Wenn-dann des Glaubens für Liebe und Rettung gibt, besteht immer die Versuchung, Menschen mit Gewalt vor der göttlichen Vernichtung zu retten, wenn Religionen die Ordnungsmacht haben bis hin zu den Todesurteilen für KonvertitInnen.

Biblich gesehen hat Gott immer wieder einsehen müssen (was selbstverständlich den Lernvorgang der Menschen selbst widerspiegelt), dass er mit Gewalt und Zwang nichts bei den Menschen erreichen kann. Bis dass Gott in der Perspektive des leidenden Gottesknechtes bzw. des Jesus am Kreuz völlig auf jede Art von zwingender Herrschaft verzichtet, um so den Menschen etwas zu schenken, was sie zwischenmenschlich in dieser radikalen Bedingungslosigkeit kaum erfahren können.

Auch die biblischen Texte kommen selbstverständlich, wie menschliches Leben und Begegnen überhaupt, ohne Wenn-Dann-Vorstellungen nicht aus. Aber sie werden überholt von anderen Texten, in denen sich das »Immer Mehr«, die immer größere Barmherzigkeit Gottes, zeigt, die alle Bedingungen unter- und überschreitet. Es sind Geschichten, in denen Gott seine Liebe niemals, jedenfalls niemals endgültig zurückzieht. Selbst wenn Israel abfällt, lässt Gott sein Volk nicht im Stich. Er will die Umkehr, aber letztlich ist die Umkehr nicht die Bedingung seiner Liebe, sondern seine nicht zurückgezogene Liebe ist die Ermöglichung der Umkehr. So wandelt sich das Wenn-Dann in der Gottesvorstellung in ein Ohne-wenn-und-Aber. Bei Paulus werden die Menschen *als* Sünder und Sünderinnen in seine rechtfertigende Gnade aufgenommen, noch bevor sie sich geändert haben, damit sie sich ändern können.

Gottes Barmherzigkeit ist voraussetzungslos, aber nicht blind: Er sieht die Schattenseiten und spricht die Täter schuldig, schon aus Barmherzigkeit und Gerechtigkeit den Opfern gegenüber. Aber die Beziehung mit Gott übersteigt jeden Tun-Ergehens-Zusammenhang mit seiner immer noch einmal größeren Gnade. Diese Offenheit aller Wenn-Dann in ihre unendliche Entgrenzung Gottes hinein setzt sie nicht außer Kraft, lässt sie aber auch nicht das letzte Wort sein.

8 Vgl. dazu ausführlich Ottmar FUCHS, Religionskritik in praktisch-theologischer Verantwortung, in: Joachim KÜGLER/Ulrike BECHMANN (Hg.), *Biblische Religionskritik. Kritik in, an und mit biblischen Texten* (bayreuther forum Transit 9), Berlin 2009, 48–75.

9 Zu diesen Elementen einer Präambel vgl. Gerhard LUF/Richard POTZ/Brigitte SCHINKELE, Gott in der Verfassung?, in: *Österreichisches Archiv für Recht und Religion* 49 (2002) 1, 353–360, 356.

In einem solchen Glauben ist die Liebe Gottes nicht an die Bedingung des Glaubens gebunden (dies wäre der Anfang einer Erzwingung, die in der Religionsgeschichte Millionen von Menschen schlimmster Gewalt ausgesetzt hat), sondern der Glaube ist die frohe Botschaft darüber, und so die Bedingung dafür, etwas von dieser allen Menschen längst geschenkten Liebe Gottes zu wissen und aus diesem Glaubenswissen heraus das Leben zu gestalten.

Dieser Glaubensinhalt ist exklusiv gegen alle Religionen und ihre Anteile zu behaupten, die Religion und Gott als Ausgrenzungsvokabel und als Legitimation für soziale Degradierung bzw. für Vernichtung benutzen. Es gibt also so etwas wie eine Exklusivität des Inklusiven in und zwischen den Religionen. Die christliche Religion vertieft diese Aspekte. Denn vom Kreuz her und von dieser stellvertretenden Sühne des Gottessohnes her sind alle in die Liebe Gottes aufgenommen. Hierin liegt die Heilsbedeutsamkeit des Kreuzes: »Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!« (Lk 23,34). Nun gilt die Liebe Gottes nicht nur denen, die sie annehmen, sondern auch denen, die sie ablehnen, den Tätern, den Sündern und Sünderinnen, und das sind auch immer wieder die Gläubigen selbst. Auserwählung der Gläubigen besteht darin, allen Menschen zu sagen, dass sie unbedingt von Gott geliebt und schon durch die Geburt von Gott auserwählt sind. Dass die Tatsache, dass sie *da* sind, auf dem Hintergrund einer Macht gedacht werden darf, die jeden Menschen aus Liebe ersehnt und will.

Die religionskritische Relevanz dieser radikalen Gnadentheologie ist von epochaler Bedeutung, nämlich den Glauben ohne inneren und äußeren Zwang weiterzugeben: durch den sozialen Kontext, den die Glaubenden nach innen und nach außen gestalten (Diakonie), in Verbindung mit einer Glaubensgestalt (Martyria), die jedes Wenn-dann als etwas Vorletztes behandelt und an die unerschöpfliche Liebe abzugeben vermag und von daher eine Kraft ermöglicht, die durch nichts erleistung werden muss und deshalb vieles ermöglicht.

6 Am Beispiel eines politischen Gottesstreites⁸

Es gab zu Beginn dieses Jahrhunderts einen heftigen Streit um den Präambeltext der Europäischen Verfassung. Diesen Diskurs möchte ich im Folgenden auf seine religionskritische Dimensionierung abtasten. Erkenntnisleitend ist dabei die Frage: Wie ereignet sich Religionskritik konkret zwischen Gesellschaft und Religion, wie reagiert die Religion darauf, und wie zeigt sich die Religionskritik der Religion gegenüber der Gesellschaft?

Für die kollektive Identität eines Gemeinwesens ist es eine Frage dezidierter Entscheidungen, in welche Begründungs- und Erinnerungszusammenhänge sich die jeweiligen gesetzgebenden Verantwortlichen hineinbegeben und hineinverwurzeln wollen. Vergangene Fakten allein reichen nicht: In Präambeln wird formuliert, *welchen Bezug* man zu diesen Fakten der eigenen Geschichte und der eigenen Gegenwart hat. Dabei geht es um ganz bestimmte Haltungen, die gegenüber der menschlichen und sozialen Wirklichkeit eingenommen werden.

Die beiden großen christlichen Kirchen in Deutschland haben sich, zusammen mit Politikern und Politikerinnen aus fast allen Parteien, in der Diskussion um den Präambeltext der Europäischen Verfassung für eine explizite Benennung der gemeinsamen religiösen Wurzeln der europäischen Länder im Christentum eingesetzt. Sie entscheiden sich mit diesem Vorschlag für eine ganz bestimmte historische Erinnerung und für eine ganz bestimmte verantwortungshaltige, zukunftsorientierte Fassung dieser Erinnerung, die zugleich als Legitimation für die künftigen rechtlichen Ausführungen gilt.⁹

Der Vorschlag lautete: »Im Bewusstsein der menschlichen Verantwortung vor Gott und ebenso im Bewusstsein anderer Quellen menschlicher Verantwortung sind die Völker Europas entschlossen, eine friedliche Zukunft zu gestalten. Eingedenk ihres geistigen, religiösen und sittlichen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität.«¹⁰

Im Aufruf des religiösen Erbes in der Verbindung mit dieser Wertorientierung wird deutlich: Dieses religiöse Erbe wird nur in einer ganz bestimmten religionskritischen inhaltlichen Valenz erinnert, nämlich insofern es die unverletzlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen sowie Freiheit, Demokratie, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit als universelle Werte gefördert hat, sie trägt und weiter mitentfaltet. Die Erinnerung, die in dieser Präambel aufgerufen wird, bezieht sich also nur auf *diese* Anteile des Religiösen, widerspricht also gleichzeitig implizit all jenen Anteilen der Religionen, in denen die Rechte der Menschen verletzt, Freiheit behindert und das Wohlergehen ganz bestimmter Menschengruppen zerstört wurde und wird. Der moderne demokratische Staat beansprucht hier eine deutliche religionskritische Verantwortung, und zwar um der Humanisierung der Religionen willen.¹¹

Von Seiten der Religionen schälten sich zwei Bedingungen heraus, die dabei erfüllt sein müssten: einmal die Verbindung der Humanisierungskritik der Religionen mit dem Gottesbegriff selbst, so dass dieser die garantierende und *nicht verfügbare Instanz von Humanisierung* und Solidarisierung im Herzen der Religionen repräsentiert, so dass Humanisierung nicht als strategische Anpassung der Religionen verdächtigt werden kann, sondern als etwas, womit ihre eigene Identität auf dem Spiele steht. Die andere Bedingung sah man darin, *Gott als universales Geheimnis der Welt* und aller Menschen aufzurufen.

7 Instanz von Gerechtigkeit und Erbarmen

Menschen konnten sich auf Gott berufen, indem sie andere zerstört haben. Menschen haben sich aber auch auf Gott berufen, um von ihm her die Kraft zu bekommen, sich für andere zu verausgaben, und nicht zuletzt haben sich Menschen in äußerster Not an Gott gewandt, haben geklagt und in der Klage die Gottesbeziehung nie aufgegeben: so haben Juden und Jüdinnen und Christen und Christinnen in den KZs der Nazis mit Gott gerungen. Bringt die Erinnerung an die vergangenen Gottesbeziehungen in Europa diese Widersprüchlichkeit in ihre eigene Zukunft, und nimmt sie darin die Position ein, die humanisierenden Gottesbeziehungen und die Gottesbeziehung der Unterdrückten und Leidenden für die künftige Gestaltung Europas wichtig zu nehmen (und so auch die Verantwortung zu verwirklichen, die TäterInnen des Guten und die Opfer des Bösen nicht zu vergessen, sondern ihnen gerecht zu werden), dann wäre die Berufung auf Gott eindeutig und nicht mehr leicht dem befürchteten Missbrauch zugänglich. Die Berufung auf Gott lieferte gerade die Begründung der Religionsfreiheit genauso wie des Anliegens, von der eigenen Religion her andere niemals zu diskriminieren und zu schädigen.¹²

¹⁰ Zitiert bei Felix BERNARD, Wie steht es um Gott und die Kirchen in der Europäischen Union?, in: *Pastoraltheologische Informationen* 23 (2003) 2, 13–26, 21.

¹¹ Vgl. dazu das Themenheft *Concilium* (D) 18 (1982) 5: Das Menschliche, Kriterium christlicher Existenz?

¹² Vgl. LUF u. a., Gott in der Verfassung (wie Anm. 9), 357.

¹³ BERNARD, Gott und die Kirchen (wie Anm. 10), 21.

¹⁴ Zitiert bei Christoph-E. PALMER (Hg.), *Europa in guter Verfassung*, Stuttgart 2006, 12f.

¹⁵ Vgl. Karl LEHMANN, »Gott ist größer als der Mensch« (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Nr. 20), Bonn 1999.

¹⁶ Zur Geheimnistheologie Gottes vgl. Ottmar FUCHS, Die Pastoral im Horizont der »unverbrauchbaren Transzendenz Gottes« (Karl Rahner), in: *Theologische Quartalschrift* 185 (2005) 4, 268–285.

Hier trafen sich in der Diskussion die Anliegen der Politik, die Zukunft eines in sich toleranten Europas in einer ganz bestimmten Gotteserinnerung zu verankern, mit den Anliegen der Kirchenleute, die eigene Erinnerung an Jesus Christus ebenfalls als Kritik eines Gottesgebrauchs zu vertreten, der Menschen ausgrenzt und benachteiligt. Im Gottesbezug könnte so etwas wie die »Seele für Europa«, wie man gesagt hat, aufleuchten, vor allem auch bezogen auf das Erschrecken vor der schlimmsten Katastrophe des 20. Jahrhunderts: »Der Gottesbezug in einer europäischen Verfassung könnte für die Europäer eine erinnernde Funktion haben. Es sollte nicht vergessen werden, dass in Auschwitz der Name Gottes millionenfach angerufen wurde. Gilt uns diese Anrufung Gottes etwa als millionenfache Privatsache? Oder war die Anrufung Gottes in Auschwitz nicht letzte Anrufung zukünftiger Humanität, von Recht und Freiheit im Namen Gottes?«¹³

Die Opfer des Gottesbezugs werden ebenso erinnert wie die Täter, um von daher Kriterien zu gewinnen, in Gegenwart und Zukunft in Europa möglichst wenig Täterschaften herzustellen und möglichst compassionsfähig die Opfer wahrzunehmen und sich für die Gerechtigkeit den Benachteiligten gegenüber einzusetzen, sowohl in der Zivilcourage der Bürger und Bürgerinnen wie auch strukturell und rechtlich in den Ordnungen der Staaten.

Mit dem Gottesbegriff erhält dieses kritische Potential eine den Menschen nicht mehr verfügbare Instanz, die es sichert und vor dem Entschärfungs- und Zerstörungszugriff der Menschen bewahrt. Dies wäre die religiöse Rekonstruktion dessen, dass in einem die Menschenwürde der Menschen achtenden Staatsgebilde die Menschenrechte niemals verhandelbar sind und weder von einer herrschenden Minorität noch von einer demokratischen Majorität in Frage gestellt oder gar partiell oder ganz außer Kraft gesetzt werden dürfen. Hier setzt sich der moderne Staat etwas voraus, was er tatsächlich nicht selber beliebig schaffen und verändern kann. Der Rechtsgelehrte Ernst-Wolfgang Böckenförde hat immer betont, dass der freiheitliche neuzeitliche Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht geschaffen hat.¹⁴

8 Gott als Geheimnis der Welt

Es gab noch ein anderes, genauso bedeutsames Argument zugunsten einer Verantwortung, die mit dem Gottesbezug eingebracht wäre. Dabei kommt eine ganz bestimmte Religionskritik in den Blick, die zugleich mit einer bestimmten Spiritualität und Theologie zu tun hat. Es handelt sich hier um den Glauben aller Religionen, dass »Gott größer ist als der Mensch«,¹⁵ dass er gegenüber den Menschen ein unendliches Geheimnis ist, auf das die Menschen keinen Zugriff haben, weder magisch noch rational.¹⁶ Auch in seinen Offenbarungen bleibt er dieses Geheimnis weit und unendlich über das hinaus, was in Tora, Bibel oder Koran geoffenbart wurde. Im christlichen IV. Laterankonzil wird davon gesprochen, dass auch die Offenbarung und überhaupt alles, was Menschen denken, sagen und tun, Gott immer unähnlicher ist als ähnlich.

Auf das Geheimnis Gott beziehen sich die Religionen und damit darauf, dass er in dieser Transzendenz, in diesem Überstieg alles Menschlichen und alles Weltlichen tatsächlich Gott sein darf. Bedingung dafür ist, dass sich die Menschen und auch die Religionen nicht an Gottes Stelle setzen, sondern durch ihre Offenbarungen und Gottesdienste hindurch einen spezifischen Weg zu diesem Geheimnis eröffnen. Dabei können sie immer noch davon sprechen, dass sie jeweils anderen Religionen oder Konfessionen gegenüber ein »Mehr« an Wahrheit haben, aber sie können niemals anderen Menschen und Religionen absprechen, dass auch ihr Leben im Geheimnis Gottes wurzelt und dass dieser geheimnisvolle Gott zu ihnen eine vom eigenen Bereich her nicht einsehbare und kontrollierbare Beziehung hat. Denn vom Geheimnis Gottes her ist die Welt und sind alle Menschen geschaffen.

Genau diesen Aspekt meint Johann Baptist Metz, wenn er vorgeschlagen hat, den Gottesbezug als Ausdruck für den »leeren Stuhl der Macht« zu sehen. »Die Politik kann diesen unbesetzten Stuhl nicht gebrauchen; aber solange man diesen Stuhl belässt, wo er ist, genau dort im Zentrum des Raumes, wo er in seiner warnenden, vielleicht sogar pathetischen Leere fixiert bleibt, müssen die politischen Handlungsträger sein Dasein immer noch in Rechnung stellen.«¹⁷ So wird der explizite Gottesbezug zum Statthalterbegriff für die »mahnende Erinnerung an die Grenzen menschlicher Vernunft und menschlichen Gestaltungswillens«.¹⁸ Der Gottesbezug wäre dann ein Mahnsymbol dafür, dass weder religiöse noch politische noch ideologische Mächte an die Stelle Gottes rücken und sich selber vergöttlichen, um anderen ihre Lebens- und Denkweisen aufzuzwingen. Es wäre eine Mahnung gegen »falsche Absolutsetzungen« von Macht und Herrschaft,¹⁹ wenn nur Gott die Absolutheit gehört. Die Absage an die Selbstvergöttlichung würde dann »promethischen Größenwahn« verbieten und zugleich eine Abwehr »gegen die Überwältigung des Einzelnen durch den Staat oder durch die Gesellschaft« ausdrücken, aber auch gegen die »Vergötzung des Individuums, das glaubt, nur noch sich selbst verantwortlich zu sein.«²⁰

Gott gilt als Chiffre der nicht selbst besetzbaren Beanspruchung absoluter Macht und Bedeutung. Die Absolutheit bleibt in Gott dem Menschen entzogen und unverfügbar. Vom Geheimnis Gottes her strahlt somit aus dem Herzen der Religion eine spezifische Macht- und Herrschaftskritik gegenüber Staat und Gesellschaft aus.

Diese »Funktion« des Gottesgeheimnisses wird wiederum von seiner offenbarungsherkünftigen Eindeutigkeit unterstützt, nämlich dass Gott auf der Seite der Armen und Leidenden steht. Hier reicht die Eindeutigkeit des offenbarten Gottes in die *Richtung* des Geheimnisses hinein, nämlich dass es nicht ein Geheimnis des Bösen und zum Bösen ist, sondern ein Geheimnis unendlicher Versöhnung und Liebe. Je mehr es dafür eine überzeugende Praxis der Religionen den Nichtdazugehörigen gegenüber gibt, desto mehr könnten auch diese im Gottesbegriff eine diesbezügliche Offenheitsstelle wahrnehmen, die auch nicht durch atheistische Totalitarismen besetzt werden darf. Der Gottesbegriff bringt so die traditionelle Ausdrucksweise für genau diesen notwendigen Verzicht aller Menschen.

Derart könnte »Gott« für den modernen liberalen Staat zu einer Herausforderung werden, die religiöse Herkunft seiner moralischen Grundlagen so einzuführen, »dass er angesichts ganz neuer Herausforderungen das Artikulationsniveau der eigenen Entstehungsgeschichte ... einholt.«²¹ Vielleicht stimmt es doch, dass mit Vertiefungen menschlicher Hoffnung auf universale Menschenrechte und auf gerechte Wohlfahrt in der religiösen Sprache diese eine Verwurzelung und Sicherung erhalten, die in der säkularen Sprache nicht in dieser Weise möglich sind.

Aber wie gesagt: für viele Menschen ist das deswegen heikel, weil sie gerade die religiöse Sprache und ihre Hintergründe als hoch ambivalent und gefährlich erleben. Und man darf vor allem nicht vergessen, dass die religiöse Dimensionierung des Politischen auch Destruktives im Menschen zu verwurzeln vermag, so dass auch von daher noch einmal deutlich ist: es liegt in der religionskritischen Verantwortung der Kirchen und überhaupt der Religionen, diese erschreckende Ambivalenz der religiösen Sprache der theologischen

17 Zitiert bei Christoph KONRATH, Vermittlung und Erinnerung, in: *Österreichisches Archiv für Recht und Religion* 51 (2004) 1, 189–211, 194.

18 KONRATH, Vermittlung (wie Anm. 17), 195.

19 Vgl. LEHMANN, Gott ist größer (wie Anm. 15), 8.

20 Walter BAYERLEIN, In Verantwortung vor Gott und den Menschen, in: *Stimmen der Zeit* 223 (2005), 389–400, 393.

21 Jürgen HABERMAS, Der Riss der Sprachlosigkeit, in: *Frankfurter Rundschau* Nr. 240 vom 16. Oktober 2001, 18.

22 Vgl. dazu Rainer BUCHER, Hitlers Theologie. Die Verkündigung einer Erwählung, in: Lucia SCHERZBERG (Hg.), *Theologie und Vergangenheitsbewältigung*, Paderborn 2005, 71–88.

23 Vgl. Martin STÖHR, Zwischenruf, in: *Junge Kirche* 65 (2004) 2, 13.

Religionskritik auszusetzen.²² Der grundlegenden gesellschaftlichen humanisierungsbezogenen Religionskritik steht darüber hinaus eine ebenso grundlegende religiöse Gesellschaftskritik gegenüber, indem die Religion ebenfalls mit einer spezifischen, von Gottes Geheimnis her möglichen Hermeneutik des Verdachts politische Machtkritik einklagt.

9 Eine alle Gegensätze umfassende gemeinsame Basis?

Interessant ist nun, dass es nicht nur von laizistischer Seite, sondern auch von dezidiert christlicher Seite Widerstand gegen den Gottesbezug in der Präambel gab und gibt. Hier handelt es sich um jene Anteile der christlichen Konfessionen und insbesondere der Freikirchen und charismatischen bzw. evangelikalen Bewegungen, die den Gottesbegriff nur vom eigenen Offenbarungskontext her »kategorial« gelten lassen wollen und mehr oder weniger deutlich sagen: Wo dieser Gottesbegriff außerhalb dieses eigenen christlichen Bereiches benutzt wird, wird er zugleich von anderen, die nicht die eigene Wahrheit glauben, zu Zwecken missbraucht, die von der eigenen Offenbarung nicht gedeckt sind.²³ Dies verbindet sich auch mit dem Argument, dass man die Anderen nicht vereinnahmen wolle. Dies ist ein gewichtiger Einwand, wenngleich es hier eher darum geht, ob man den unendlichen, darin ohnehin unverfügbaren Gott, mit dem man gar nicht vereinnahmen kann, mit anderen teilen will.

Nun kann man entgegenhalten: die Anerkennung anderer Menschen, Lebensweisen und Religionen ist im Christentum ja gerade in seiner Offenbarungseindeutigkeit garantiert, vor allem im Blick auf Jesu Reden und Handeln und auf das gesamte Christusereignis zum Heil aller Menschen. Damit wäre tatsächlich schon das Wichtigste aus der Perspektive des christlichen Glaubens heraus zugunsten der Anderen erreicht. Und es ist auch richtig, dass das Geheimnis Gottes ohne diese Eindeutigkeit insofern bedeutungslos wäre, als nicht wenigstens dadurch die »Richtung« des unendlichen Geheimnisses angezeigt wäre, nämlich dass Gott nicht der Satan, sondern ein Gott ist, der durch die schlimmsten Erfahrungen hindurch dann immer doch, und wenn auch erst »am Ende«, die Menschen rettet und ihnen unendliche Versöhnung und Liebe schenkt. Aber gerade die Unendlichkeit dieser Liebe im unfassbaren Geheimnis Gottes ist es, die einen nochmals eigenen theologischen Index präzisiert, nämlich die über die im eigenen Bereich geglaubte Gottespräsenz unerschöpflich hinausreichende Unbegrenztheit genau dieses Gottes. Es ist paradoxerweise nötig, einen »Begriff« von diesem »Darüber-Hinaus« zu entwickeln.

Die Niemals-Benennbarkeit Gottes, gewissermaßen die »Kategorie« seiner Nicht-kategorialität, löst das Eindeutigkeitsprofil, wie es die Offenbarung gibt, nicht auf, sondern erinnert daran, dass man auch mit der Offenbarung Gott niemals »im Griff« haben kann, auch nicht in den subtilsten Formen intellektuell-theologischer Überlegungen und auch nicht in den subtilsten Formen der Spiritualität.

Dies ist ein Horizont, der auch diejenigen, die destruktive Gottes- und Menschenverhältnisse verwirklichen, diesem Geheimnis Gottes aussetzt bzw. dieses Geheimnis Gottes so weit und unendlich sieht, dass es auch diejenigen, die von der Kategorialität der Offenbarung auszugrenzen und abzugrenzen wären, in einer eigenartigen, unzugänglichen Form umfasst. Die Richtungsanzeige, die aus der Offenbarung diesbezüglich kommt, ist die unbegrenzte Bereitschaft Gottes zur Versöhnung und zur Rettung der Menschen. Diese in das Geheimnis Gottes hinein unendlich zu denken erreicht und überschreitet dann jene Grenze, die, auch gegen den Augenschein, Gottes Geheimnis allen Menschen gönnt.

Derart kann Gottes universales Geheimnis ein differenztragender Verbindungsbegriff aller Menschen, Völker und Religionen sein, unbeschadet des scharfen Eindeutigkeitsprofils zwischen Humanität und Inhumanität, was ja destruktive Religionsanteile ausschließt: Denn im unbegreiflichen Geheimnis der unendlichen Versöhnungsmacht Gottes sind auch die Täter, ohne ihre Schuld zu schmälern, sondern in der Wucht schärfster Anklage angesichts der Opfer, dieser dann unverhüllten Liebe Gottes ausgesetzt, mit der Hoffnung, dass sie sich darin zum eigenen Schmerz über den zugefügten Schmerz erlösen lassen. Die Religionen brauchen keine Hölle, um dem Schlimmsten gerecht zu werden.²⁴

So führt uns die Rekonstruktion der erinnerten Debatte zu einer Neubesinnung auf das Verhältnis von Geheimnis und Eindeutigkeit Gottes, von Universalität Gottes auf der einen und eigener Partialität und Analogizität auf der anderen Seite. So geht es nicht nur darum, die eigene Kategorialität mit den anderen auszutauschen, sondern einen Begriff davon zu haben, dass diese immer nur die Spitze vom »Eisberg« des unendlichen Gottes ist, zwar in ihrem Wahrheitsgehalt authentisch, aber in ihrer Reichweite niemals den geheimnisvollen unverfügbaren Gott umfassend. Die Inhalte des Glaubens sind wie Inselchen im Meer göttlicher Unendlichkeit. Letztere ist unverrechenbar, nur in der Doxologie zu preisen. In solcher Doxologie, die den über alle Offenbarungen hinausgehenden unbegreiflichen Gott anspricht, in diesem wichtigsten Gebet von Religionen überhaupt, wollen sie für das Gott-sein Gottes eintreten, können die Gläubigen aller Religionen zusammen beten.

Der Entwurf zur Präambel der Europäischen Verfassung ist aus verschiedenen Gründen gescheitert. Vorher ist aber jahrhundertlang in den Kirchen etwas gescheitert: die kirchliche Seite konnte die Behauptung des offenbarten Gottes als Heil für alle Menschen genauso wenig wie die eigene Ehrfurcht vor einem geheimnisvoll-entzogenen Gott zugunsten aller Menschen zureichend vermitteln. Dass also der Gottesbegriff, wie ihn das Christentum gebraucht hat, für viele Menschen und Gruppen absolut keine Einladung ist, diesen Bezug als für sich selbst lebensfördernd und Würde schützend zu erhoffen, ist das Problem der kirchlichen Praxis selbst.

10 Fazit

Entscheidend wird also sein, ob man sich in den Religionen und Konfessionen auf einen Gottesbegriff beziehen kann, worin Gott als unverfügbarer Garant zwischenmenschlicher Solidarisierung und der Menschenwürde aller aufgefasst wird, *und* ob man sich zwischen den Glaubensgemeinschaften auf einen darüber hinausgehenden unendlichen Gottesbezug einigen kann, der auch die anderen Religionen und Konfessionen trägt, einschließlich ihrer Differenzen und Schattenseiten, und von daher die Solidarität aller miteinander im Geheimnis Gottes grundlegt.

24 Vgl. Ottmar FUCHS, Ein »lieber Gott« – Verweichlichung oder Verschärfung des Gerichts?, in: *Theologie der Gegenwart* 56 (2013) 2, 119–132.

25 Vgl. Ottmar FUCHS, *Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt*, Ostfildern 2014.

26 Analog vielleicht zu Eltern, deren Liebe auch dann nicht aufhört, wenn Sohn oder Tochter Schlimmes getan haben, aber nicht mehr im Aggregatzustand der Freude, sondern des Schmerzes.

27 Vgl. Michel DE CERTEAU, *Mystische Fabel*. 16. bis 17. Jahrhundert, Berlin 2010; Gianni VATTIMO, *Ideologie oder Ethik. Von Marx zum schwachen Denken*, Lörrach 1988 (Information Philosophie, 16, 1988, Nr. 4); Peter HARDT/Klaus von STOSCH (Hg.), *Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne*, Ostfildern 2007.

Die Kriteriologie einer jeweils von »innen« her zu entfaltenden Religionskritik könnte man, hier vor allem aus christlicher Perspektive, in folgenden Thesen fassen:

1 Alle Menschen sind Gottes Volk, und Gottes Barmherzigkeit bezieht sich auf alle Menschen, ob sie an einen Gott glauben oder nicht. Der Gottesbezug ist selbst als *unbegrenzt* pluralitätsfähig zu denken und zu erleben. Gott ist der Urgrund aller Freiheiten, ohne die Sanktionsdrohung eines Liebesentzugs bei Missverhalten. Nach einer universal verstandenen Rechtfertigungstheologie liebt Gott die Menschen *als* Sündige und *als* Gottlose, bedingungslos. Auch die schlimmste Realisierung dieser Freiheit zerbricht diesen »Bund« nicht.

2 Für das, was Menschen erleiden, und auch für das Böse in der Welt muss Gott nicht entschuldigt oder verteidigt werden. Er ist dafür in Verantwortung zu ziehen. Wer Gott sauber halten will, wer ihn entschuldigen will, muss gnadenlos die Menschen beschuldigen, auch hinsichtlich dessen, woran sie gar nicht Schuld haben können, nämlich dass die meisten nicht die Möglichkeit hatten und haben, diesen Glauben zu erfahren. Von daher darf der Gedanke gewagt werden, dass Gott im Gekreuzigten für die Erfahrung seiner eigenen verborgenen und dunklen Seiten sühnt, in dem Sinn, dass Gott hier seine Reue bezüglich dessen zeigt, was Menschen in seiner Schöpfung auszuhalten haben.²⁵

3 Nicht Theodizee, sondern die Doxologie rettet den religiösen Glauben. Denn die Theodizee verfängt Gott in Rechtfertigungsnetzen von Menschen, die haben wollen, dass Gott Recht hat, weil sie selber Recht haben wollen. Dahinter steht die Kategorie des Siegens. Die Doxologie verzichtet auf diesseitige Erklärungssiege, sie lässt Gott frei. Derart ist Gott ein Nicht-Begriff in der Hinsicht, dass auf ihn kein Zugriff möglich ist. Es geht um die Spiritualität, über die Klage hinweg und durch sie hindurch Gott Gott sein zu lassen, und damit um eine doxologieoffene Religion. Sie verweigert die Zustimmung und hofft auf eine Erlösung, die gleichwohl nur Gott geben kann. Die Doxologie trägt Ärger und Schmerz dorthin, wo sie herkommen: in einen Gott hinein, dem zugetraut wird, diese Unverzeihlichkeit bis auf ihren Grund wahrzunehmen und darüber hinaus und darin ein unendlich guter Gott zu sein.

4 Es gibt eine Gegenwart Gottes, als Bewahrheitung des guten Gottes, in den Erfahrungen seines Nicht-Gottseins. Im Christentum ist hier von Inkarnation die Rede. Es sind die Erfahrungen seines Mitseins mit den Menschen, vor allem im Mitleid mit den Leidenden und Sterbenden, aber auch im Schmerz über die Bösen. Denn was die Theologie als Sühne des inkarnierten gekreuzigten Gottes benannt hat, ist eben dieser Schmerz, der deswegen so unerschöpflich ist, weil diese Liebe so unergründlich ist.²⁶ Wir haben diese Spur, diese in das Leben vieler Menschen eingeritzte Spur der Liebe und der Hingabe, die dem Tod trotzt. Und vielleicht ist es dann auch nur dieser Trotz, für den wir nichts in der Hand haben oder womit man über den Tod hinaus etwas »beweisen« könnte. Doch der Trotz hat seine eigene Evidenz.

5 Deswegen ist es gut, wenn die Religionen kreatürliche Bescheidenheit lernen. Und damit die Solidarität mit denen, die nicht glauben können. Weil es als Beleg für das Geglaubte nur den diesseitigen Glauben gibt. Es ist ein verrückt schwacher Glaube.²⁷ Die vielen Bücher des Glaubens sind die kompensatorisch-gigantische Anstrengung des Glaubens und der Tradition, an das Unmögliche, nämlich an Gottes Treue in diesem Leben und über den Tod hinaus glauben zu können. Aber das Vorzeichen von allem, was mit Religion zu tun hat, ist dieses schwache, unterlegene, für keine Herrschaften nutzbringende Hoffen. Auf diese Kraft ist der Glaube gebaut und damit nicht auf Sand, auch wenn es so aussieht. Er ist gebaut auf dem in der Liebe wurzelnden Akt des Widerstands gegen den Tod. Noch unverzeihlicher als Gott wäre es, wenn es Gott nicht gäbe. ♦