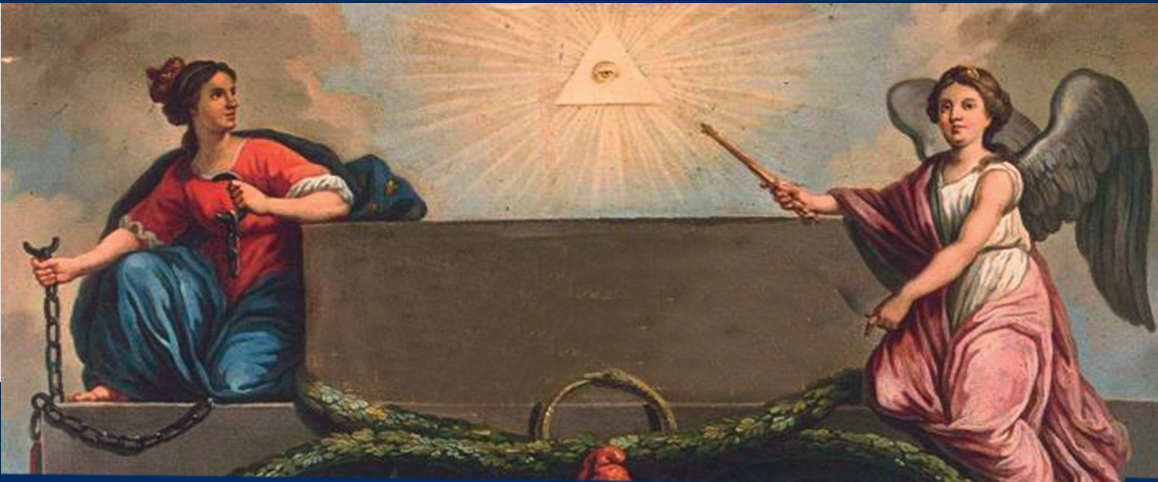


Karlheinz Ruhstorfer

FREIHEIT
WÜRDE
GLAUBEN



Christliche Religion
und westliche Kultur

Ferdinand Schöningh

Karlheinz Ruhstorfer

Freiheit – Würde – Glauben

Christliche Religion und westliche Kultur

Ferdinand Schöningh

Umschlagabbildung:
Jean-Jacques-François Le Barbier, *Déclaration des Droits de
l'Homme et du Citoyen* (Ausschnitt), (um 1789)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind
urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich
zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung
des Verlags nicht zulässig.

© 2015 Ferdinand Schöningh, Paderborn
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Jühenplatz 1,
D-33098 Paderborn)

Internet: www.schoeningh.de

Einbandgestaltung: Anna Braungart, Tübingen
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-506-78278-6

INHALT

VORWORT.....	9
I. BIS HIERHER UND WEITER. ZUM VERHÄLTNIS VON CHRISTENTUM UND KULTUR.....	15
Eine spannende Geschichte – „bis hierher ...“.....	15
Intermezzo: Eine spannungsreiche Gegenwart.....	21
Zwischen Postmodernismus und neuem Realismus ..	21
Zwischen Eurozentrismus und Universalismus.....	22
Zwischen neuem Atheismus und Postsäkularität.....	24
Zwischen Kultur und Wort Gottes.....	26
Gespannt auf die Zukunft – „und weiter ...“.....	27
II. DER GOTT, DEN WIR BRAUCHEN. CHRISTSEIN IN NEUEN KONSTELLATIONEN.....	31
Installationen der Welt.....	32
Die eine Welt und die vielen Religionen.....	32
Ökumene, Ökologie, Ökonomie.....	34
Gott, Natur, Geist.....	37
Mediale Vernetzungen.....	39
Konstellationen des Denkens.....	40
III. PEGIDA AUSBUCHSTABIERN. ODER: IST DAS ABENDLAND NOCH ZU RETTEN?.....	49
Persönliche Vorbemerkungen.....	49
Eine Rede über das „Abendland“.....	51
IV. „UNTERWERFUNG“ (HOUELLEBECQ). ODER: WIE DER ISLAM DAS ABENDLAND RETTET.....	63
Die unspektakuläre Wiederkehr der Religion.....	63
Das unmögliche Begehren des François.....	67
Die (un-)vermeidliche Möglichkeit der Unterwerfung ...	71

V.	WERTE – BILDUNG. UNTERWEGS ZUR WÜRDE DES MENSCHEN.....	75
	Die Rede von Werten und der Grund-Wert.....	76
	Wertewandel und Wertepluralismus.....	77
	Die Bildung	80
	Der christliche Impuls	81
VI.	MARTYRIA. WELTOFFENER DIALOG UND MUT ZUM KLAREN BEKENNTNIS	83
	Das Innen: „Die Freude des Evangeliums erfüllt das Herz“	84
	Das Außen: „Du musst dein Leben ändern“	89
	Das Fremde als das Eigene.....	94
	Das Eigene als das Fremde.....	95
VII.	TOPOLOGIE DER SPIRITUALITÄT. GENESE UND GELTUNG EINES ERBAULICHEN BEGRIFFS.....	99
	Die Spiritualität vor der Spiritualität	100
	Das Aufkommen der Spiritualität.....	102
	Die Hochzeit der Spiritualität	106
	Die Feuerprobe der Spiritualität	109
	Die entgrenzte Spiritualität.....	112
VIII.	DAS KREUZ MIT DER ERLÖSUNG. DIE NOTWENDIGE PARADOXIE DES GLAUBENS	117
	Der Tod Jesu – ein Skandal	117
	Der Tod Jesu in der paulinischen Theologie	119
	Ein Christentum ohne Kreuz?.....	121
	Das Kreuz als Grund unserer Hoffnung	123
IX.	UNWANDELBARKEIT ODER FREIHEIT. ZUM VERHÄLTNIS VON GÖTTLICHEM WISSEN UND MENSCHLICHEM WILLEN.....	127
	Freiheit und Unwandelbarkeit Gottes im geschicht- lichen Kontext	130

Der patristisch-scholastische Kontext.....	130
Der neuzeitliche Kontext	140
Unbedingte Freiheit und offene Geschichte?	151
Thomas Pröpper und sein Umfeld	151
Die anglophone Debatte.....	157
Ausklang	172
X. VOM EINEN REDEN ODER SCHWEIGEN. ÜBERLEGUNGEN ZU APOPHATISMUS, MONISMUS UND THEISMUS	175
Apothatismus oder „Wie nicht sprechen?“	176
Eine persönliche Annäherung	176
Eine sachliche Annäherung.....	177
Eine geschichtliche Vertiefung.....	180
Theismus – das eine Extrem?.....	191
Monismus – die Rettung?.....	194
Noch einmal: Einheit und Vielheit im Gottdenken.....	196
Die Versöhnung – ein aktuelles Bedürfnis.....	203
XI. FREIHEIT – WÜRDE – GLAUBEN. EINE ABSCHLIEßENDE VERDICHTUNG	209
Der Chiasmus von Sakralität und Säkularität.....	209
Die Zukunft des Glaubens in Europa	219
QUELENNACHWEIS	225
ANMERKUNGEN.....	227
PERSONENREGISTER	247

VORWORT

Die Welt ist aus den Fugen. Diesen Eindruck könnte man gewinnen, wenn man die aktuellen Entwicklungen in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft und leider auch in Sachen Religion verfolgt: In Dresden sieht man in der bedrohlichen Masse frustrierter Bürger ein Kreuz in Schwarz, Rot und Gold als Signum des Abendlandes, während in Paris islamistische Attentäter französische Karikaturisten und jüdische Mitbürger ermorden. Michel Houellebecqs Roman über die Islamisierung Frankreichs macht europaweit Furore, während in Russland orthodoxe Popen Waffen segnen und Medien gegen das vermeintlich dekadente „Gayropa“ polemisieren. Griechenland, die Wiege europäischer Kultur, scheint wirtschaftlich zu implodieren, während Europa noch immer seinen Platz in der Welt sucht. Christliche Internetportale leisten erbitterten Widerstand gegen die Moderne und hetzen gegen fortschrittliche Theologinnen und Theologen. Das Christentum scheint aus Europa auszuwandern, während zahllose Menschen vor allem aus Asien und Afrika unter Lebensgefahr in dieses Europa fliehen. Das politische Amerika betrachtet Europa als Kontinent von gestern, der dennoch der quasi-göttlichen Allwissenheit der Geheimdienste unterworfen wird. Die Frage nach der Grenze des Westens droht im Osten Europas aus einem regionalen Krieg einen Flächenbrand zu machen. In Nordafrika blasen Krieger des „Islamischen Staates“ zum Sturm auf Rom und enthaupten ägyptische Christen – stellvertretend für den verhassten Westen.

Allerdings wächst in diesen Krisen und Brüchen auch stetig und still ein neues europäisches Selbstbewusstsein. Ein Kontinent entdeckt sich neu; muss sich neu entdecken. Gemeinsam mit Amerika bildet Europa jenen Kulturraum, der als „der Westen“ oder „das Abendland“ Weltgeschichte nicht nur geschrieben hat, sondern noch immer schreibt und möglicherweise auch auf absehbare Zeit Quelle von Inspiration und Fortschritt, Freiheit und Menschenwürde sein wird. Vielleicht hat der Prozess der Selbstfindung Europas gerade erst begonnen. Dabei stellt sich nicht nur für Europa, son-

dern für den Westen insgesamt in immer größerer Dringlichkeit auch die Frage nach der eigenen religiösen Identität.

Es ist ein Spezifikum des Westens, dass Kirche und Staat seit Jahrhunderten weitgehend getrennt sind, auch ist der flächendeckende Atheismus ein Proprium dieser Weltgegend. Außer China gibt es wohl keine religionsärmere Gegend als Europa. Und in China ist die Armut in Sachen Religion auch das Ergebnis einer aus Deutschland importierten Ideologie, des Marxismus. Doch hat sich die westliche Kultur insgesamt auch von totalitären Ideologien befreit. Nach dem Jahrhundert politisch-kultureller Katastrophen hat sich der alte Kontinent zu bemerkenswerter innerer Pluralität und Offenheit durchgerungen. Es ist gelungen, an jene Traditionen der Freiheit anzuknüpfen, die sich im Laufe der europäischen Neuzeit herausgebildet haben und die bis heute die Grundlagen des Politischen sind. Gewiss bleibt in der Realität Europas die Freiheit stets in Gefahr. Sie ist eine zarte Pflanze, die von manchen Auswüchsen kapitalistischer Produktionsweise ebenso bedroht wird wie vom Machtstreben der großen Staaten. Aber mehr noch wird sie bedroht von äußeren Gefahren, wie der Autokratie in Russland oder den Terroristen von Al Kaida und IS, zumal die Reaktionen auf solche Bedrohungen immer innere Unfreiheit zur Folge haben, was nirgends deutlicher als an der Reaktion der USA auf die Anschläge vom 11. September 2001 zu sehen war. Die größte Gefahr droht der Freiheit und der mit ihr auf das Engste verbundenen Vernunft durch den Unglauben. Damit sind das feste und zugleich auch kritische Vertrauen in die eigenen Ideale gemeint. Wenn Europa nicht mehr weiß, wofür es steht, dann droht diese existenzielle Gefahr. Die steigende Anzahl von Nichtwählern ist ein Indiz für die Krise des politischen Systems, das ein wesentlicher und tragender Teil des zivilisatorischen Ganzen unseres Kulturraums ist. Ein anderer Teil der kulturellen Identität ist aber der religiöse Glaube. Der Religionsverlust in Europa steht für eine tiefgreifende Identitätskrise. So sehr es gerade typisch ist für die abendländische Tradition, dass Religion eine Sache persönlicher Freiheit ist, so entscheidend ist es zu sehen, dass diese Freiheit auf dem Boden des Christentums gewachsen ist und dass sie seiner bedarf.

Ein gewisses Maß an christlicher Lebendigkeit ist ein unverzichtbarer Nährboden für eine Kultur der Freiheit, der Vernunft und der Menschenrechte. Gerade die plurikulturelle und multireli-

giöse Realität in Europa braucht – auch – ein starkes und offenes Christentum. So sehr manche Blüte neuzeitlicher Freiheit gegen den Protestantismus und mehr noch gegen den Katholizismus erungen werden mussten, so sehr sind noch heute die beiden Kirchen der lateinischen Tradition, die katholische und die protestantische, Wesensmomente westlicher Identität. Gegen allen Anschein und gegen alle faktische Realität könnten und sollten die Kirchen zu Triebfedern der Freiheit und des kulturellen Fortschritts werden. Das aber erfordert nichts Geringeres als eine Revolution der religiösen Denkungsart – gegen die inneren Widerstände. Es ist alles andere als ausgemacht, dass sich die Kirchen zu dieser inneren Erneuerung aufraffen werden. Doch steht grundsätzlich jede aktive Transformation in der Gefahr des Scheiterns, ist sie doch im Letzten eine Sache der Freiheit. Doch nur durch diese Transformation kann die Tradition lebendig bleiben.

Die Freiheit aber muss man sich nehmen. Dies gilt auch und besonders im religiösen Bereich. Allerdings sind die Christinnen und Christen dabei von der Zuversicht getragen, dass sie ein für alle Mal befreit sind. Sie glauben, dass sie sich nicht fürchten müssen vor den Erschütterungen dieser Welt, in der auch das größte Glück bedroht bleibt. Der Vorblick auf den Ostersonntag befreit vor der Bitterkeit des Karfreitags. Das Kreuz bleibt das Zeichen für den seiner Freiheit und Würde beraubten Menschen. Bis in den Abgrund der Unvernunft und der Bosheit wollte Gott bei uns bleiben. Die Christinnen und Christen nun nehmen sich die Freiheit des Glaubens, dass im Grunde die ganze Welt – gegen allen Anschein – durchwaltet bleibt von der göttlichen Liebe und von der göttlichen Vernunft. Das Proprium der christlichen Religion besteht darin, dass Gott selbst Vernunft, griechisch *lógos*, ist, und dass dieses „Wort“ zugleich Mensch wurde. Über die Mitte der göttlichen Vernunft, die mehr, genauer anderes ist als rechnender Verstand, wird der Mensch mit Gott verbunden. Im Wort Gottes aber kommt Geist der Liebe zur Welt, der die Zerrissenheit der Welt und des Lebens verwandeln und heilen will. Diese Wahrheit des Glaubens ist es, die versöhnt und befreit. Von dieser Wahrheit spricht der Johannesevangelium, wenn er sagt: „Die Wahrheit wird euch frei machen“ (8,32).

Und es ist kein bloßes Versehen und auch keine Äußerlichkeit, wenn etwa an der Universität Freiburg dieses Bibelwort das Haupt-

gebäude der Universität zierte, denn auch die gesamte Wissenskultur des Westens ist unter anderem vom christlichen Grundgedanken der in sich differenzierten Einheit von Gott, Logos und Liebe geprägt. Zu dessen Entfaltung aber gehören ebenso die Ausdifferenzierungen der kulturellen Landschaften etwa der Kunst, der Literatur, der Politik und der Philosophie. Resultate dieser Differenzierung sind unter anderem auch die Gedankenfreiheit und die Religionsfreiheit. Natürlich haben auch andere Religionen ihre eigenen Dynamiken der Befreiung und darüber hinaus berühren sich die verschiedenen Dynamiken immer intensiver. Dass es dabei Schwierigkeiten innerhalb der Religionen und in der Begegnung der Religionen gibt, sehen wir tagtäglich. Das Christentum hat einen langen Weg der Befreiung, der durchaus auch nicht frei von Konflikten und Krisen war, hinter sich, und es ist wahrlich noch nicht am Ende damit. An dieser Stelle kann ich nur darauf hinweisen, dass etwa Muslime oder Angehörige anderer Religionen sich ihre Freiheit selbst nehmen und ihre Traditionen selbst befreien und entwickeln müssen, sofern dies nicht bereits geschehen ist. Im Judentum, das nicht nur die Mutterreligion des Christentums ist, sondern auch maßgeblich zur europäischen Aufklärung beigetragen hat, finden sich seit langem starke Anteile einer aufgeklärten und kreativ-kritischen Religionspraxis. So kann ich mich als christlicher Theologe hier zunächst durchaus auf die Kontexte der eigenen Tradition konzentrieren, ohne das Außen aus dem Blick zu verlieren und ohne die Solidarität und Freundschaft der Religionen zu vergessen.

Die christliche Religion jedenfalls ist eine Sache der Freiheit. Aber auch die Freiheit ist eine Sache der Religion, da erst der schlechthin höchste Gedanke dem Menschen die höchste Würde gibt. Diese verwirklicht sich in seiner Freiheit. Die Freiheit realisiert sich aber unter anderem darin, seinen Glauben zu wählen und zu leben. Würde Freiheit Glauben? Ich meine ja. Allerdings nur unter der Bedingung der vernünftigen Einsicht. Ohne Wahrheit und ohne Wissen kein Glauben.

Die Kapitel dieses Bandes verstehen sich als nächster Schritt auf dem Weg, den ich in „Glaube im Aufbruch“ eingeschlagen habe. Manches, was dort angerissen wurde, findet hier eine eingehendere Betrachtung, wie etwa die Überlegungen zur Transzendenz und Einheit Gottes. Ebenso werden freiheitstheoretische Ansätze im

Gespräch mit aktuellen theologischen Ansätzen vertieft. Daneben finden sich Überlegungen zur Spiritualität und Praxis des Glaubens sowie zur literarischen Thematisierung der europäischen Glaubenskrisen. Aber auch die Frage nach der Verkündigung und der Situierung des Glaubens in der Welt des 21. Jahrhunderts werden angesprochen. Die Reflexionen bewegen sich auf unterschiedlichem Niveau; einige Themen erfordern intensiveres Mitdenken als andere. Die meisten Kapitel fußen auf Vorträgen, die ich im Lauf der letzten beiden Jahre gehalten habe. Ich habe sie für diesen Band grundlegend überarbeitet und aktualisiert. Sie waren geprägt von meiner neuen Erfahrung im Osten Deutschlands, der eine deutlich andere religiöse Verfasstheit hat als etwa Bayern oder Baden-Württemberg. Prägend war für mich vor allem das Leben in Dresden, das leider aus gegebenem Anlass um den Jahreswechsel 2014/15 starke mediale Aufmerksamkeit fand. Auch diese Begebenheiten haben hier ihre Spuren hinterlassen. Der weitere und eigentlich relevante Kontext aber ist *die westliche Kultur*. Von deren Dynamik her muss sich Theologie erneuern, um ihr wiederum christliche Inspirationen geben zu können. In verschiedenen Anläufen wird die komplexe Relation von Christentum und Kultur durchgegangen. Der rote Faden dieser Wegstrecke waren die Begriffe FREIHEIT WÜRDE GLAUBEN.

Mein Dank gilt zunächst Herrn Michael Nixdorf. Ohne seine hochkompetente und ausdauernde Arbeit hätte dieser Band nicht entstehen können. Dank gebührt auch Herrn Dr. Hans-Jürgen Jacobs vom Verlag Schöningh Paderborn für die gute und bewährte Zusammenarbeit. Für Anregungen und Gespräche danke ich auch Herrn Dr. Denis Schmelter. Nicht zuletzt möchte ich Susann, Johannes, Maria und Elisa danken, die mit mir durch dick und dünn gegangen sind.

Widmen möchte ich dieses Buch all denen, die an Freiheit und Würde glauben und die sich beherzt für eine Kultur der Offenheit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit engagieren.

XI. FREIHEIT – WÜRDE – GLAUBEN. EINE ABSCHLIEßENDE VERDICHTUNG

Der Chiasmus von Sakralität und Säkularität

Das Bild auf der Vorderseite dieses Buchs entstammt einer Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte vom August 1789. Die blau-rot-weiß gekleidete Frau auf der linken Seite stellt die französische Nation dar, wie sie ihre Ketten feudaler Unterdrückung gesprengt hat. Sie schaut nach rechts zu einer Allegorie von Freiheit und Vernunft. Diese Engelsingestalt blickt nach vorn zum Betrachter des Bildes und bezieht ihn in das Geschehen ein. Sie verweist mit ihrer linken Hand auf die beiden Tafeln, die – eine Reminiszenz an die Gesetzestafeln des Mose – das neue Gesetz enthalten. Gekrönt werden die beiden Tafeln von einer Jakobinermütze, dem Revolutionssymbol, und von einer Schlange, die sich in den eigenen Schwanz beißt – ein Symbol der Ewigkeit. Die rechte Hand der freien Vernunft verweist mit einem Zepter auf das göttliche Auge, das alles erleuchtet. So ist der Engel der Freiheit zugleich der Bote, der göttliche Transzendenz und Menschheit, Nation und menschliches Individuum über die Mitte des Gesetzes verbindet. Die gesetzesmäßigen Rechte des Menschen sind „naturgegeben, unveräußerlich und heilig“. Deren allem äußeren Wandel entzogener Kern besteht letztlich in der absoluten Würde des Menschen.

Die Würde ist nach Immanuel Kant ein „innerer Wert“, der über jeden Preis unendlich erhaben ist, da sich in ihm nichts Geringeres als die „Heiligkeit“ des Menschenwesens manifestiert. Kant begründet diese Größe des Menschen durch seinen Anteil, den er an der „allgemeinen Gesetzgebung“ hat, eben deshalb gehen Freiheit und Würde Hand in Hand: „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“.¹ Doch nicht nur beim protestantischen Christen Immanuel Kant bleibt die menschliche Freiheit auf den heiligen, schlechterdings guten Willen Gottes bezogen, dessen Maximen notwendig mit der Autonomie zusammenstimmen.² Auch die revolutionäre Allegorie von

Vernunft und Freiheit verweist auf den transzendenten Gott, der freilich seinerseits Vernunft und Freiheit in Vollendung ist. In Gott hat die Freiheit ihren prinzipiellen Grund und ihre finale Erfüllung. Diese Überlegungen widersprechen den noch immer innerhalb und außerhalb der Kirchen weit verbreiteten Überzeugungen, dass sich göttliche Gnade und menschliche Freiheit bzw. der Gottesglaube der christlichen Tradition und der Vernunftglaube der Aufklärung diametral widersprechen.

Der Soziologe und Philosoph Hans Joas hat vor kurzem festgestellt: „Das konventionelle säkular-humanistische Narrativ ist aus empirischen Gründen unhaltbar geworden“.³ Diese Erzählung geht davon aus, dass die Ideale der Aufklärung die Dunkelheit des Glaubens nach und nach vertreiben und die Transzendenz Gottes schließlich ganz in der Immanenz des Menschen aufgehe. Dagegen wurde auch in diesem Buch mehrfach gezeigt, dass schon die Säkularisierung als solche aus der inneren Dynamik des christlichen Glaubens, dessen Kerngedanke die Inkarnation Gottes ist, hervorgeht. Das abendländische Christentum radikalisiert die Säkularisierung spätestens in der Neuzeit. Doch ist dies gerade kein einseitiges Geschehen, da die Verzeitlichung und Verweltlichung des Ewigen im Gegenzug die fortschreitende Sakralisierung der Welt mit sich bringt, die ihren Höhepunkt in der Sakralität der menschlichen Person hat. In eine ähnliche Richtung denkt Hans Joas in seinem Buch „Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte“.

Meiner Überzeugung nach ist die Sakralität des menschlichen Individuums kein beiläufiges Produkt einer Begegnung des Christentums mit externen Einflüssen, sondern ein wesentliches Moment des Glaubens. Säkularität und Sakralität bedingen sich gegenseitig. Gott wird verweltlicht, damit die Welt vergöttlicht wird. Säkularisierung und Sakralisierung stehen zueinander in der Weise eines Chiasmus. Die fallende Linie kreuzt die aufsteigende, die Entäußerung die Erhöhung. Der Schnittpunkt beider ist das Kreuz Christi. „Der in der Gestalt Gottes Daseiende, hielt nicht wie an einer Beute daran fest, Gott gleich zu sein, sondern er entäußerte sich ... darum hat ihn Gott über alles erhöht“ (Phil 2,6.7a.10a). Die Erhöhung bleibt aber nicht auf die Person Jesu beschränkt, vielmehr ist diese wiederum das Zeichen für die Erhöhung oder sagen wir Sakralisierung der Welt. In dieselbe Richtung deuten auch die Gleichnisse

Jesu, die das Gottesreich mit einem Sauerteig vergleichen, der nach und nach den ganzen Teig durchsäuert (Mt 13,31; Lk 13,21). Das Reich Gottes ist angebrochen, aber noch nicht vollendet. Die Vollendung des Reichs meint die Heiligung und das heißt die Vergöttlichung von Allem, „damit Gott alles in allem sei“ (1 Kor 15,29).

Wenn wir aber einen Chiasmus von Säkularität und Sakralität annehmen, dann müssen wir noch einmal in aller Deutlichkeit einräumen, dass das Heilige – mit dem Philipperhymnus gesprochen – eine „Beute“ der Kirchen oder der formalen Religion sein kann. Jesus bricht etwa im 7. Kapitel des Markusevangeliums gezielt das Gesetz, indem er die Speisevorschriften für obsolet erklärt, da sich die Heiligkeit des Menschen nicht an dem bemisst, was er äußerlich zu sich nimmt, sondern an dem, was aus ihm hervorgeht, allem voran: böse Gedanken. In diesem Kontext überschreitet der Jude Jesus sogar die Grenzen des Gottesvolks, indem er die Tochter einer griechischen Frau aus Syrophönizien heilt (Mt 7,26). Das Heil und das Heilige bleiben nicht auf Israel und im Weiteren nicht auf die Kirche beschränkt. Jesus wirkt in subversiver Weise entgrenzend. So bleibt er in bemerkenswerter Distanz zu den religiösen Autoritäten seiner Zeit. So unverzichtbar das Volk Gottes und seine Amtsträger – gleich ob jüdische oder christliche – für die Heiligung der Welt sind, so sehr gilt: „der Geist Gottes weht, wo er will, und du hörst sein Sausen, weißt aber nicht, woher er kommt und wohin er geht. So ist es mit jedem, der aus dem Geist geboren ist“ (Joh 3,8). Die Kirche ist zwar Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung von Gott und Mensch (Lumen Gentium 1), aber nicht jede Gestalt der Heiligung entspringt in ihrer konkreten geschichtlichen Verfasstheit den kirchlichen Lehren. Von je her befanden sich religiös innovative Persönlichkeiten am Rande der Kirche, um hier an den heiligen Franziskus oder an Gotthold Ephraim Lessing zu erinnern. So entstammen auch die Menschenrechte durchaus nicht den christlichen Traditionen in ihren konfessionellen Haupttrichtungen. Vielmehr wehrten sich nicht nur die Katholische Kirche, sondern auch die Protestantischen Kirchen in Deutschland zunächst gegen die Ideen von „Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit“. Gerade die Katholische Kirche hat heute noch Schwierigkeiten mit einer freiheitlichen und egalitären Struktur – vor allem bezogen auf ihr inneres amtliches Gefüge. Die Kir-

chen sind heute ebenso auf Impulse durch die säkulare Welt angewiesen, wie die säkulare Welt der Kirchen bedarf.

Bezüglich der neuzeitlichen Freiheitsdynamik, die zur Deklaration der Würde des Menschen führt, gilt, dass eine Genealogie aus antireligiös-humanistischen Vorgaben ebenso einseitig ist wie eine undifferenziert kirchliche Vereinnahmung.⁴ Denn einerseits entstammt die weltlich-menschliche Dimension, die auf die Göttlichkeit Gottes verzichtet, gerade der Dynamik der göttlichen *kénôsis* und damit dem Christentum und andererseits ist das Wirken des Heiligen Geistes nicht nur innerhalb der Grenzen der Kirchen zu finden. Deshalb ist Hans Joas Recht zu geben, dass eine undifferenzierte Genealogie der Menschenrechte aus einem bestimmten Element christlicher Lehre schwer möglich ist.⁵ Denn allzuoft wurde die Würde des Menschen durch die Kirchen selbst verletzt, nicht nur beiläufig durch Individuen, sondern auch institutionell durch die Legitimierung von Sklaverei, Antijudaismus oder Folter. Dies ist zu erwähnen, obwohl wir zeitgebundene Faktoren berücksichtigen müssen. Gerade die letzten zwei Jahrhunderte haben gezeigt, dass Menschenrechtsverletzungen kein Proprium kirchlicher Einrichtungen sind. Die säkularen Revolutionen von 1917 und 1933, um nur diese beiden Daten zu nennen, haben einen Schrecken verbreitet, wie ihn die Welt bis dahin nicht kannte. Die modernen Wissenschaften, das technisch-naturwissenschaftliche Weltbild, sozialistische Ideale, aber auch die US-amerikanische Machtpolitik haben im Verlauf des 20. und 21. Jahrhunderts an Unschuld verloren. Wir können nicht nur zwischen richtigen und falschen Idealen unterscheiden, um nur den abgründigen Unterschied der französisch-bürgerlichen von der deutsch-national-sozialistischen Revolution zu nennen. Auch richtige Ideale wie Freiheit und Demokratie können missbraucht werden – dies beweist der von George W. Bush inszenierte Krieg gegen den Irak. Und noch immer ist Guantanamo mehr als ein Schandfleck amerikanischer Politik.

Gerade nachdem die humanistisch-atheistischen Weltanschauungen der Moderne an ihre Grenzen gestoßen sind, werden die Widerstände gegen die religiösen Inspirationen einer menschenwürdigen Politik geschwächt und die Kirchen können trotz aller struktureller oder persönlicher Sünde erneut eine zentrale Rolle im Spiel gesellschaftlicher Kräfte übernehmen. Das bedeutet aber keinesfalls, dass die säkulare Welt ihre prinzipielle Eigenständigkeit

verlöre. Auch die „affirmative Genealogie“ der Menschenwürde aus dem Christentum (Hans Joas) will die Autonomie der säkularen Sphäre gerade nicht begrenzen oder unterlaufen, sondern freisetzen und stützen. Die Trennung beider Sphären ist die Voraussetzung für den Chiasmus von Säkularität und Sakralität, der die abendländische Kultur prägt. Diese Überkreuzung kennt mindestens vier Schübe der Grenzüberschreitung:

1. Zunächst sprach der christliche Glaube nur dem menschlichen Individuum Jesus göttliche Würde zu, die freilich von je her nicht als Selbstzweck gedacht war, ist doch „Sohn Gottes“ nur der Erstgeborene von vielen „Kindern Gottes“ (Röm 8). Die fortschreitende Heiligung der Welt, die gemäß dem Glauben der Christen von Jesus von Nazaret ausgeht, realisiert sich gemäß dem Verständnis der Spätantike und des Mittelalters durch die Stellvertreter Christi, das heißt durch die Apostel und ihre Nachfolger, die kirchlichen Amtsträger, allen voran die Bischöfe und darunter besonders den Bischof von Rom. Die Kirche vermittelt die Sakralität durch die sinnfälligen Sakramente, in denen der fleischgewordene Gott selbst wirksam ist. Wie bereits erwähnt scheint nicht nur der Heiligungsdienst der Kirche, sondern auch die Trennung von Kirche und Welt auf Jesus zurückzugehen, wenn er die Sphäre des Kaisers von der Sphäre Gottes scheidet. Früh entwickelt sich vor allem im Abendland die relative Eigenständigkeit der sakralen und der säkularen Dimension von Wirklichkeit.

2. Eine völlig neue Entwicklung zeichnet sich mit dem Einsetzen der Neuzeit ab, wenn nun aus der relativen Eigenständigkeit der weltlichen Sphäre eine absolute wird, die jedoch zugleich die Wechselwirkung von Kirche und Staat, Gott und Mensch, Geist und Materie impliziert. Nach jahrhundertelanger Inkubationszeit bricht dieses neue Verständnis des Christlichen im 18. Jahrhundert eruptiv hervor, nicht nur in Theologie und Philosophie, sondern auch in Literatur, Musik, bildender Kunst und Politik. Nicht so sehr der Sohn als Objekt des Glaubens, sondern der Geist als das Subjekt des Glaubens wird jetzt bestimmend. Der Geist ist der „Gott in uns“, der sich in produktiver Einbildungskraft, politischer Autonomie, Vernunft und Sittlichkeit manifestiert. In diesem Zusammenhang erscheint die Revolution Frankreichs in anderem Licht. Auch Hans Joas verweist darauf, dass jedenfalls in der Frühphase der Französischen Revolution von einer antichristlichen Ausrich-

tung keine Rede sein kann und dass erst die Parteinahme weiter Teile der Katholischen Kirche für das Ancien Régime zu den christentumsfeindlichen Auswüchsen geführt habe.⁶ Generell widerlegten jüngere Forschungen das Bild einer prinzipiellen Areligiosität oder gar Antireligiosität der Aufklärung. Die Aufklärung war in den meisten Ländern Europas vielmehr engstens mit religiösen Reformbewegungen verbunden.⁷ Die innerreligiöse „Lerngeschichte“ kann nicht nur als eine von Außen motivierte Transformation betrachtet werden, sondern es ist vor allem ein neues Verständnis des Christlichen, das wir gerade bei Immanuel Kant, Gotthold Ephraim Lessing, bei Johann Gottlieb Fichte oder bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel realisiert sehen.

Joas macht mit einem Verweis auf das wegweisende Buch des jüdischen Staatsrechtlers Georg Jellinek über „Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“ deutlich, dass die Französische Revolution ohne die politischen Ereignisse in Amerika nicht denkbar sei, und dass die amerikanische Menschenrechtserklärung aus religiösen Wurzeln hervorgehe.⁸ Mehr noch als die Calvinisten sind es vor allem die „Stiefkinder“ der Reformation, Quäker und Baptisten, die der christlich begründeten Idee der Freiheit zum Durchbruch verhelfen.⁹ Schon Ernst Troeltsch hob die Bedeutung eines neuzeitlichen Mystizismus für die Ausbildung des freiheitlichen Gemeinwesens und der Menschenrechte hervor.¹⁰ Es ist nicht zielführend, in der Zeit um 1800 die religiöse und die profane Sphäre künstlich streng zu separieren. Es ist falsch, die sakralen Inspirationen dieser Zeit in die Schablonen dogmatischer Kirchlichkeit oder antireligiöser Weltlichkeit zu pressen. Gegen Joas möchte ich noch einmal festhalten, dass sowohl sein Gedanke einer „affirmativen Genealogie“ der Menschenwürde als auch das Postulat der „Sakralität der Person“ geradewegs aus dem Herzen des Christentums entspringen, dessen neuzeitliche Gestalt darin besteht, dass die Menschwerdung Gottes in jedem Menschen Wirklichkeit werden will. Die Natur des Menschen und die Natur Gottes befinden sich in einer dialektischen Dynamik.

Ein neues Verständnis nicht nur für die Faktizität der „Himmlichen Quellen des irdischen Rechts“, sondern auch für deren Geltung hat die Politikwissenschaftlerin Tine Stein in einer grundlegenden Studie eröffnet. Ihre erste These lautet:

„Ohne die Zutaten des jüdischen und christlichen Denkens und seiner sozialen und institutionellen Vergemeinschaftungsstrukturen hätte sich die spezifische Form einer politischen Ordnung mit beschränkter Zuständigkeit, deren Zweck der Schutz der menschlichen Würde ist, nicht ausbilden können.“¹¹

Schöpfungsglaube, Gottebenbildlichkeit und Menschwerdung Gottes sind Kerngedanken des Christentums, die basal sind für die Entstehung von Menschenwürde, Menschenrecht, Toleranz und Freiheit, auch wenn der Glaube wegen bestimmter Äußerungen der Kirchenväter und mancher kirchlichen Lehrmeinung nach Tine Stein viel zu lange gebraucht habe, um in dieser Hinsicht zu sich selbst zu finden und damit die Freiheit der Person und ihre unveräußerliche Würde zur Welt zu bringen.¹² Entscheidender als die faktische Genealogie ist die Frage nach der fortdauernden Geltungsbehauptung, die sich mit dieser Rekonstruktion verbindet.¹³ Mit Verweis auf den Rechtshistoriker Paolo Prodi bezeichnet Stein die Dualität von irdischer Rechtsordnung und metapositiver Gerechtigkeitsordnung als „die das Abendland konstituierende Grundspannung“.¹⁴ Prodi befürchtet mit Jacob Taubes, dass uns der „abendländische Atem“ ausgehen könnte, wenn eine der beiden Seiten verschwände.¹⁵

Die Verabsolutierung von innerweltlichen Größen, heißen sie nun Volk, Vaterland, Rasse oder Klasse, haben uns gelehrt, gegenüber der sich verschließenden Immanenz skeptisch zu sein. In den Tagen der technischen Reproduzierbarkeit des Menschen, in der körperliche und mentale Selbstoptimierung alltäglich und biotechnologische Manipulationen des Menschen grenzenlos zu werden drohen, gewinnt diese Skepsis, die eine Schwester des Glaubens ist, an Bedeutung. Vielleicht bedarf das Postulat der unantastbaren Menschenwürde im Verein mit der Ewigkeitsgarantie des Artikels 79 Absatz 3 Grundgesetz einer metapositiven oder gar metaphysischen Verankerung in der Transzendenz göttlicher Unverfügbarkeit. Vielleicht brauchen die politischen Prinzipien Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit den religiösen Glauben an die Kraft der in Gott verwurzelten Freiheit, die naturalistische Determinationen kategorial überragt, den Glauben an die prinzipielle Gottebenbildlichkeit aller Menschen, die jede Form von natürlicher Ungleichheit unterläuft, und den Glauben an die alle irdischen Trennungen überwindende Liebe, die den Tod überdauert und mit-

hin nicht mehr von dieser Welt ist, auch wenn sie sich in dieser Welt verwirklicht.¹⁶

3. Die Säkularisierung Gottes endet nicht in der Aufklärungszeit, vielmehr bildet sie erst nach der Vollendung des christlichen Idealismus ihre eigentliche Sphäre aus. Ab dem zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts entstehen jene atheistischen Denkart, die uns noch heute umtreiben, gleich ob sie nun Materialismus oder Naturalismus heißen. Erst bei Feuerbach, Marx und anderen finden wir jene Säkularisierung, die zugleich eine radikale Gottlosigkeit meint. Heute, fast zwei Jahrhunderte nach dem Tod Gottes, können wir den kenotischen Grundzug dieses Geschehens deutlicher sehen. Es bedurfte der Erfahrung von Golgotha, es bedurfte auch des lutherischen Liedes, das Gott selbst vom Tode Jesu betroffen sein lässt: „O große Not! / Gott selbst ist tot, / Am Kreuz ist er gestorben, / Hat dadurch das Himmelreich / Uns aus Lieb' erworben“ (Johann Rist 1741), ebenso war Hegels Interpretation dieses Gedankens notwendig, bevor zunächst die Philosophie des 19. Jahrhunderts, dann aber auch die europäische Kultur in ihrer Breite den Tod Gottes zu durchleben und durchleiden begann. Angesichts der Fundierung des Todes Gottes im Tod Jesu von Nazaret am Kreuz kippt die atheistische Säkularisierung in eine weitere Weise der Sakralisierung der Welt – *sub contrario*. Die karfreitägliche und die österliche Wirklichkeit hängen auch in dieser Dimension zusammen. Nicht nur die materielle Welt und die Leiblichkeit des Menschen, sondern auch die gesellschaftlichen Verhältnisse, die existenziellen Erfahrungen des menschlichen Daseins in ihrer ganzen Breite werden von der Heiligkeit des Karfreitags erfasst. Das göttliche Heil hat an der scheinbar gottlosen irdischen Realität keine Grenze, der es gerade auf die Einbeziehung aller Wirklichkeit in die dynamische Wahrheit Gottes ankommt. Die herkömmliche Unterscheidung von Religion und säkularer Welt, Theismus und Atheismus verliert zwar nicht ihre Bedeutung, wohl aber ihre trennende Kraft. Gerade wegen der Inkarnation Gottes dürfen Christen sich auch Nietzsches Postulat unterwerfen: „Bleibt der Erde treu“. Denn es ist diese Welt, die in einem fortwährenden Transformationsprozess in die vollendete Wirklichkeit des Reiches Gottes verwandelt werden soll. Es kommt eben nicht nur darauf an, die Welt zu interpretieren, sondern sie zu verändern (Marx). Selbstverständlich bedeutet diese Freilegung der Sakralität auch der modernen Welt weder

die Depotenzierung der Transzendenz in die Immanenz noch die heimtückische Überwältigung der Weltlichkeit durch eine totalitäre Theologie. Auch hier gilt es, den „abendländischen Atem“ und die Grundspannung von Gott und Welt zu wahren. Das moderne Denken muss immer wieder durch die Transzendenz des Mystischen (Wittgenstein) aufgebrochen werden, wenn es nicht in Totalitarismus abdriften will. Wenn wir aber die Geschichte als Offenbarung Gottes denken, bewahrt uns der Aufschub der Vollendung in die Transzendenz Gottes vor jeder innerweltlichen und mithin totalitären Erlösungsphantasie (Pannenberg).

4. Der Chiasmus von Sakralität und Säkularität findet gerade in der so genannten Postmoderne zu einer weiteren unverzichtbaren Entfaltung. Zunächst verdanken wir es auch dem anarchischen Denken und der pluralistischen Mentalität, dass die modernen Totalitarismen, die gerade die Vollendung der Heiligkeit in der Welt gesucht haben, implodiert sind. Die Menschen verfügen gerade nicht über das Prinzip (*archê*) der Sakralität, vielmehr ist es entzogen, ja es muss menschlichem Verfügen entzogen bleiben. In der dekonstruktiven Spannung von Affirmation und Negation vollzieht sich ein Chiasmus von Entlarvung und Entmachtung vorgeblicher Sakralitäten (heißen sie nun Aufklärung, Fortschritt, universales Glück oder wissenschaftliche Wahrheit) auf der einen Seite¹⁷ sowie Offenbarung und Ermächtigung neuer Gestalten des Heiligen auf der anderen Seite. Das Unverrechenbare, Abweichende, nicht im Allgemeinen Aufgehende, das Marginale, Fragmentarische, kurz die Alterität als solche wird zur Manifestation des Sakralen. Wie Jacques Derrida mit Bezug auf Jan Patočka und Emmanuel Levinas formuliert:

„Wenn Gott der ganz andere ist, die Figur oder der Name vom ganz anderen / jedem anderen, so ist jeder andere ganz anders/ jeder andere jeder andere [tout autre est tout autre]. Diese Formel [...] schließt ein, dass Gott als ganz anderer überall ist, wo es ganz anderes / einen ganz anderen gibt. Und wie jeder von uns, jeder andere, ganz andere, unendlich anders ist in seiner absoluten, unzugänglichen, einsamen, transzendenten, nicht manifesten, nicht meinem Ich ursprünglich gegenwärtigen Singularität, [...] lässt sich das, was von der Beziehung Abrahams zu Gott gesagt wird, von meiner Beziehung ohne Beziehung zu jedem anderem als ganz anderem sagen, besonders zu meinem Nächsten, zu den Meinen, die mir so unzugänglich, geheim, transzendent sind wie Jahwe.“¹⁸

Damit erreicht die unantastbare Würde des Menschen eine neue Dimension und der dekonstruktive Pfahl im Fleisch erweist sich als wesentlicher Aspekt des Chiasmus von Sakralität und Säkularität, weil gerade hier das Heilige sich auf dem Antlitz des Anderen einschreibt. Die Situation hat sich allerdings im neuen Jahrtausend gegenüber den Hochzeiten des poststrukturellen und postmodernen Paradigmas noch einmal deutlich geändert. Nicht nur wäre hier auf die aufgebrochene Kluft zwischen Fundamentalismen und Relativismen hinzuweisen, die die Weltöffentlichkeit seit geraumer Zeit ängstigt. Zwei Jahrhunderte der Destruktion und Dekonstruktion, die als Momente der Selbsttransformation des Christlichen begriffen werden können, wie vor allem Jean-Luc Nancy in seinem Werk über die „Dekonstruktion des Christentums“¹⁹ im Genitivus subjectivus und objectivus deutlich gemacht hat, lassen es geboten erscheinen, auch das affirmative Moment des Christlichen wieder deutlicher ins öffentliche Bewusstsein zu heben als dies lange Zeit der Fall war. Ohne eine gleichermaßen distanzierte wie wohlwollende Besinnung auf die philosophisch-theologische Tradition von Augustinus über Thomas von Aquin, Luther, Calvin, Kant und Hegel, um nur diese Namen zu nennen, verliert das Christentum an intellektueller Substanz und damit an Glaubwürdigkeit. Die zahlreichen Brechungen und Unterbrechungen dieser starken christlich-europäischen Linie führten weder zum Untergang des Abendlands noch zum Ende des Christentums. Vielmehr zeichnet sich heute eine neue Gestalt des Glaubens ab, der von gesellschaftlichen und intellektuellen Engführungen befreit ist. Jenseits des Zwangs zum Glauben, jenseits des Zwangs zum Unglauben und jenseits der Dekonstruktion des Glaubens zeichnet sich eine neue, konstruktive Freiheit zu glauben ab. Dabei ist der Glaube mehr als eine bloße Option, vielmehr legt er sich nahe – in aller Verhaltenheit und Scheu.

Die Zukunft des Glaubens in Europa

Unsere Frage nach dem Konnex von Freiheit, Würde und Glauben vollzog sich im Kontext der westlichen Kultur. Dieser Kulturraum ist essenziell vom Christentum geprägt, und der christliche Glaube wiederum ist ohne die Dynamik des Abendlands undenkbar. Auch hier finden wir einen Chiasmus zweier Größen, die durchaus nicht deckungsgleich sind. Weder war das Abendland jemals vollkommen und vollständig christlich, noch ist das Christentum auf Europa zu beschränken. Für das Mittelalter etwa ist eine über weite Strecken sehr oberflächliche Christianisierung Europas zu konstatieren. Zu einer flächendeckenden Volksbildung kam es erst im Gefolge von Reformation und katholischer Reform während der Neuzeit. Nicht nur gab und gibt es die ältere orientalische Tradition des Glaubens, die die lateinische Tradition maßgeblich inspirierte, vielmehr hat das westliche Christentum selbst mittlerweile seinen Schwerpunkt außerhalb Europas in den beiden Amerikas, aber auch in Afrika und Asien. Die meisten Gläubigen leben heute in der südlichen Hemisphäre, wobei sie allerdings weitestgehend den westlichen Konfessionen angehören. So sind sie religiös und kulturell von der beschriebenen Dynamik des Westens mehr oder weniger betroffen. Postkoloniale Theologien versuchen den Christinnen und Christen einen eigenen Weg, der von eigenen kulturellen Realitäten geprägt ist, zu weisen. Doch nicht nur durch koloniale oder kryptokoloniale Aktivitäten, sondern auch durch die immense Attraktivität haben sich diverse europäische Säkularisate des Christentums globalisiert. Zu nennen sind beispielsweise: Die freiheitliche Demokratie, die zumindest formal in den meisten Staaten der Welt eingeführt ist, aber auch der Kommunismus Chinas, die universalen Menschenrechte, wie sie von den Vereinten Nationen 1948 offiziell erklärt wurden, die naturwissenschaftliche Rationalität, die technische Kultur und die massenmediale Kommunikationskultur, deren Ikonen Hollywood und Silicon Valley sind. Es wird noch dauern, bis sich die südlichen Christentümer von der kulturellen Dominanz des Westens – heute meist der USA – emanzipiert haben. Nebenbei bemerkt stellt sich die Frage nach Emanzipation von amerikanischer Hegemonie auch für Europa. In diesem konfliktiven Prozess wird jede nicht-westliche Kultur für sich entscheiden

müssen, was sie von den Schätzen des Westens übernehmen und transformieren will und was nicht. Bei aller Sensibilität für kulturelle und religiöse Differenzen sollten wir aber an der Universalität des christlichen Glaubens und der Würde des Menschen festhalten.

Nun ist es eine offenkundige Tatsache, dass gerade in Europa die christliche Identität massiv geschwächt wurde. Die Säkularisierung scheint eine Einbahnstraße zu sein. Lange Zeit gingen religionssoziologische Theorien davon aus, dass kulturelle Modernisierung zu Säkularisierung führt. Dieses Narrativ ist heute weitgehend widerlegt.²⁰ Es handelt sich vielmehr um komplexe Prozesse, die durchaus auch gegenläufige Tendenzen enthalten. Ob das Christentum in Europa eine Zukunft hat, ist eine brennende Frage – sowohl für Gläubige als auch Ungläubige. Außer Zweifel steht, dass die Zukunftsmöglichkeiten eine innere Erneuerung des Glaubens erfordern. Man muss nicht notwendig wie Hans Joas von einem „posttotalitären“ Christentum sprechen, da dies zu sehr die Existenz eines totalitären Glaubens, den ich so nicht sehe, voraussetzt. Nicht einmal der Katholizismus in seiner strikt antimodernistischen Phase wird von diesem Attribut getroffen. Der aktuelle Kairos jedenfalls bietet durchaus neue Möglichkeiten für den Glauben. Hans Joas ist Recht zu geben: „Es hängt aber eben vom überzeugenden Handeln der jeweiligen Gläubigen und Religionsgemeinschaften ab, ob diese neuen Möglichkeiten auch genutzt werden.“²¹ Die Religionsgemeinschaften sollten gerade die säkularisierte Welt und ihre säkularen Sakralitäten schätzen und mehr noch sich anverwandeln. Das meint gerade keine Anpassung an „die Welt“ im Sinne der Verfangenheit in Endlichkeiten, sondern eine kritische Fortbestimmung des Eigenen, das einen Namen hat: Jesus von Nazaret. Er ist der säkularisierte Gott, durch den die Welt sakralisiert wird. Durch diesen dynamischen Chiasmus vermag sich die Kirche von historischen Fixierungen zu lösen. Denn auch ein quasimittelalterliches Ständesystem, wie es die Katholische Kirche strukturell noch immer abbildet, ist den Herausforderungen der säkularen Realitäten Europas kaum gewachsen. Wenn andere Erdteile viele religiöse Konfliktfelder, die die westlichen Gesellschaften umtreiben, so nicht kennen, ändert das nichts an der Tatsache, dass das Christentum auch in einem heutigen Europa neu inkulturiert werden muss. Der eurozentrische Universalismus ist zwar gebrochen, doch darf unter den vielen Weltregionen auch Europa

seine Besonderheiten bewahren, und zu diesen gehört die Geschichte einer umfassenden Emanzipation. Wie sich andere Kulturen zu dieser Emanzipation verhalten, ist zunächst deren Angelegenheit. Nur mit größter Vorsicht können Menschenrechte, die im Westen zur Selbstverständlichkeit geworden sind, in anderen Regionen geltend gemacht werden, um hier nur an die hochumstrittenen Fragen der Sexualmoral oder der Geschlechteremanzipation zu erinnern. Weltkirchen wie die Katholische oder Anglikanische stehen hier vor anderen Problemlagen als nationale Kirchen, wie die in der EKD zusammengeschlossenen. Auf Dauer können aber kirchliche Regeln nicht mit gesellschaftlichen Realitäten in prinzipiellem Konflikt stehen. Durch die multireligiöse und multikulturelle Verfasstheit der europäischen Gesellschaften werden die hier angedeuteten Fragen noch brennender.

Zwar scheint das christliche Element in Europa durch die Einwanderung von Gläubigen aus anderen Kulturkreisen gestärkt zu werden, doch werden dadurch auch die globalen Dissonanzen etwa in moralischen Fragen importiert. Ob die christlichen Immigranten allein das Christentum in Europa auf Dauer beleben können, darf bezweifelt werden. Letztlich muss die vielgesichtige Kultur des Westens aus eigener Kraft eine Erneuerung und damit auch eine Plausibilisierung des Glaubens zu Wege bringen. Auf diesem Weg werden die Christen zusammen mit den Anhängern anderer Religionen und mit nicht religiösen Menschen unterwegs sein. Diese Begegnung kann den christlichen Glauben beleben. Michel Houellebecq schafft in seinem neuen Roman „Unterwerfung“ die Vision eines Europa, dessen christliche Wurzeln abgestorben sind und das nun neue Impulse von einem mehr oder weniger humanen Islamismus erhält. Dabei handelt es sich zwar um kein Schreckensszenario in Sachen Untergang des Abendlands, aber doch um eine faktische Kapitulation des christlich-aufgeklärten Europa. Man kann nun „Unterwerfung“ als eine mehrfach gebrochene paradoxe Intervention lesen, die den Westen gerade auf seine eigene christliche Kultur zurückverweist. Doch bleiben dabei die neuzeitlich-modern-postmodernen Varianten der christlichen Religion auf der Strecke. Unsere Not zu wenden vermag nicht eine Unterwerfung unter den Islam oder unter ein reaktionäres oder doch zumindest antimodernes Christentum à la Charles Peguy oder Joris-Karl Huysmans, sondern eine Befreiung aus der Herrschaft unheiliger

Mächte. Die Vergötzung von Geld, Wachstum, Fortschritt, Konsum, Selbstverwirklichung führen genauso wie das Vergessen der eigenen Identität, der eigenen Geschichte und Tradition und des eigenen Zugangs zur Transzendenz zur faktischen Borniertheit, zu Ressentiment, religiösem Fundamentalismus oder säkularistischer Verblendung. Das Unheilige ist nicht das Säkulare als solches, sondern die Ausblendung Gottes bzw. die Verabsolutierung endlicher Größen, die sich im Letzten nur ihre Nichtigkeit verhehlt. Eine Ökumene der Religionen, die sich dem Chiasmus von Säkularität und Sakralität öffnet, würde in eine menschlichere Zukunft führen – in metaphysischer Gelassenheit.²² Die christliche Kultur des Westens kann nicht zuletzt ihre säkulare Seite, allen voran die Rolle der universalen Menschenrechte und der unantastbaren Würde des Menschen in das interreligiöse Gespräch mit einbringen. Gerade dieses säkulare Erbe des Westens ermöglicht auch die Freiheit gegenüber der Religion. Eine religiös neutrale Dimension kann nicht nur das religiöse Miteinander befördern, sondern es gewährt auch die Möglichkeit, sich gegen die Religion zu entscheiden. Deshalb ist die Freiheit zum Unglauben ein Wesensmoment des Glaubens. Anders gewendet: Glauben kann man nicht verordnen, und Glauben kann man nicht wählen wie ein Industrieprodukt neben anderen. Vom Glauben wird man ergriffen, „damit kein Mensch sich rühme vor Gott“ (1 Kor 1,29).

Hans Joas nennt vier intellektuelle Herausforderungen für das Christentum heute: Liebesethos, Personalität, Spiritualität und Transzendenz.²³ Indem ich diese vier Punkte interpretiere, fasse ich die zentralen Anliegen meines Buchs zusammen. 1. Das Ethos der Liebe vermag die Grenzen des utilitarischen und des egozentrischen Individualismus aufzuzeigen und die nationale bzw. staatliche Begrenztheit von öffentlichem Gemeinwohl universalistisch aufzubrechen. Dabei überschreitet die Liebe auch die Prinzipien gesatzter Gerechtigkeit. Die Erfüllung des Gesetzes bleibt ohne Liebe nur ein formgerechtes Wollen. 2. Trotz aller Individualisierung ist gerade das menschliche Individuum in seiner personalen Würde und Freiheit durch den naturalistischen Reduktionismus und die biotechnologischen Machenschaften in massiver Weise bedroht. Demgegenüber bedarf es einer „Neuartikulation des christlichen Personalismus“. So sehr die Christen und christlichen Gemeinschaften eine unheilige Rolle in der Geschichte der Men-

schenrechte, bei der Abschaffung der Folter, der Sklaverei, der Diskriminierung von Frauen und sexuellen Minderheiten gespielt haben, so sehr verdankt sich die Emanzipation der individuellen Person dem Chiasmus von Sakralität und Säkularität, wie er hier angedeutet wurde. 3. Das Bedürfnis nach einer spirituellen Praxis für eine Vitalisierung des Glaubens wurde vor allem in den Abschnitten über Topologie der Spiritualität und Martyria ausführlich vorgestellt. Mehr denn je ist die Frage nach der Zukunft des Glaubens eine Sache der geistlichen Übung der einzelnen Individuen. Wie Peter Sloterdijk gezeigt hat, spitzt sich die alles entscheidende Frage auf den Imperativ zu: „Du musst dein Leben ändern“.²⁴ Eine wohlverstandene Technik des Glaubens ist unverzichtbar, auch wenn diese Wendung vielleicht befremden vermag. 4. Natürlich ist das Allesentscheidende selbst für den Menschen unverfügbar. Die konkreten Lebenssituationen und der Wahn technischer Machbarkeit lassen die Besinnung auf die Transzendenz, das Heilige und Unantastbare oft in Vergessenheit geraten. Doch bedürfen wir gerade dieser Öffnung auf das ganz andere Eine, das gegenwärtige Einfache, um im Vielerlei des Lebens nicht die Kraft und die Orientierung zu verlieren. Man muss nicht so weit gehen wie Karl Rahner, bei einem vollkommenen Verschwinden des Transzendenzbezugs eine Rückkreuzung des Menschen zum „findigen Tier“ (Rilke) zu attestieren. Doch positiv gewendet können wir formulieren, dass eine Ökumene der achsenzeitlichen Universalismen mit ihrem je eigenen Transzendenzverständnis eine Welt ermöglichen würde, in der Freiheit und Würde des Menschen in ihrer Heiligkeit respektiert wären.