

REINHARD HEMPELMANN

Religion und Religiosität in der modernen Gesellschaft

Evangelische Beiträge



Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen

Transformation von institutionalisierter Religion zu säkularer Religiosität?	3
Verschwindet die Religion oder erlebt sie eine Renaissance?	3
„Modernität vervielfacht Wahlmöglichkeiten“	4
Säkulare Religiosität	6
Zusammenfassende Überlegungen	11
Das christliche Zeugnis im Kontext religiös-weltanschaulicher Vielfalt	14
Die multireligiöse Gesellschaft und die fortschreitende Säkularisierung	15
Voraussetzungen religiös-weltanschaulicher Vielfalt	18
Reaktionen auf religiös-weltanschauliche Wahrheitsansprüche	21
Den eigenen Glauben kennen, den anderen Glauben achten	23
Die Rechtfertigungsbotschaft im Gespräch mit der säkularen Gesellschaft	26
Die Rechtfertigungsbotschaft als Unterscheidungsmerkmal im religiösen Pluralismus	28
Dialog als christliche Handlungsperspektive	30
„Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen“	
Anmerkungen zum EKD-Text 77	33
Anknüpfungen an frühere Stellungnahmen	34
Anliegen der Leitlinien	35
Religionstheologische Orientierungen und Perspektiven	36
Fazit	38

Transformation von institutionalisierter Religion zu säkularer Religiosität?

Der folgende Beitrag richtet den Blick in die Weite der Religionskultur, auf die Vielgestaltigkeit religiöser Erscheinungen in säkularisierten westeuropäischen Gesellschaften. Er geht davon aus, dass der religiöse Wandel sich in pluralistischen Gesellschaften nicht mithilfe eines einzigen Mottos beschreiben lässt. Bezeichnend ist vielmehr die Gleichzeitigkeit und das Nebeneinander unterschiedlicher Entwicklungen: fortschreitende Säkularisierung und Wiederkehr der Religion, Relativierung und Fundamentalisierung religiöser Wahrheit, Individualisierung und neue Gemeinschaftsbildung. Das Thema dieser Überlegungen beschreibt nur einen Ausschnitt aus dem diffusen Charakter heutiger Religionskultur. Beides scheint richtig zu sein: Einerseits steigt die Zahl der Konfessionslosen und die Zahl der Menschen kontinuierlich an, die dem Religiösen gegenüber entfremdet sind. Andererseits hat sich seit Ende der 60er Jahre des vorigen Jahrhunderts das ereignet, was – reichlich unbestimmt – als „Wiederkehr der Religion“ oder als „neue Religiosität“ bezeichnet wird.

Verschwindet die Religion oder erlebt sie eine Renaissance?

Über die Frage, in welchem Verhältnis Modernisierung und Säkularisierung stehen, ist vielfach kontrovers diskutiert worden.¹ Eine schicksalhafte Verbundenheit zwischen Modernisierungs- und Säkularisierungsprozessen scheint es nicht zu geben. Vom europäischen Standpunkt aus stellen die religiös höchst aktiven Vereinigten Staaten Amerikas eine Ausnahme dar. Mit David Martin kann aber auch die Frage aufgeworfen werden, ob nicht Europa im Blick auf die enge Verknüpfung zwischen Modernisierung und Säkularisierung eher die Ausnahme darstellt, „nicht nur im Gegensatz zu Nordamerika, sondern auch zu Lateinamerika, Afrika, Indien und der is-

¹ Vgl. dazu u.a. Eberhard Jüngel, Untergang oder Renaissance der Religion? Überlegungen zu einer schiefen Alternative, in: Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?, hg. von Erwin Teufel, Frankfurt a.M. 1996, 176-107.

lamischen Welt“². Jedenfalls ereignet sich Säkularisierung nicht als unausweichliche Folge von Modernisierung. Auch im Blick auf den europäischen Kontext ist die so genannte Säkularisierungsthese inzwischen vielfach bestritten worden, u.a. mit Hinweis auf das Phänomen der Wiederkehr der Religion in säkularisierten Gesellschaften.

Säkularisierungstheoretiker gingen davon aus, dass Religion unausweichlich im Absterben begriffen sei und wir einem religionslosen Zeitalter entgegengingen. Sie meinten, Modernisierung bedeute Säkularisierung und damit den Verlust religiöser Orientierungen. Dass diese Gleichung so nicht zutrifft und zumindest ergänzungsbedürftig ist, kann heute vielfältig beobachtet werden, auch im kontinentalen Europa. Seit den 70er Jahren spricht man vom Aufkommen neuer religiöser Bewegungen oder der Suche nach einer „neuen Religiosität“. Säkularisierung ist offensichtlich nicht unausweichliche Folge von Modernisierung, wohl aber führen beschleunigte Modernisierungsprozesse zur Aufhebung religiöser Monopole und forcieren religiöse Pluralisierungsprozesse. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts ist unsere Situation durch fortschreitende Säkularisierung bei gleichzeitiger Revitalisierung von Religiosität und Religion geprägt.³ Nicht Säkularisierung, sondern die Entwicklung in Richtung eines religiösen Pluralismus ist der charakteristische Vorgang.

„Modernität vervielfacht Wahlmöglichkeiten“

Insbesondere der Religionssoziologe Peter L. Berger hat in seinen Studien darauf hingewiesen, dass die zentrale Herausforderung in westlichen Kulturen nicht allein Säkularisierung heißt, sondern eher mit dem Stichwort Pluralismus zu umschreiben ist. Alltagsrelevant wird dies vom Einkaufsgang bis zum Einschalten des Fernsehprogramms erlebt. Immer kann, ja muss ausgewählt werden. Dem Einzelnen wachsen dabei ungeahnte Freiheiten zu, die zugleich „riskante Freiheiten“ sind, insofern sie auch überfordernd wirken können oder durch gesellschaftliche Zwänge und öffentliche Regelsysteme gar nicht als solche wahrgenommen werden. „Modernität vervielfacht Wahlmöglichkeiten und reduziert gleichzeitig den Umfang dessen, was

² David Martin, Europa und Amerika. Säkularisierung oder Vervielfältigung der Christenheit – Zwei Ausnahmen und keine Regel, in: Otto Kallscheuer (Hg.), Das Europa der Religionen, Frankfurt a.M. 1996, 161-180, hier 170.

³ Vgl. dazu auch Christoph Schwöbel, Interreligiöse Begegnung und fragmentarische Gotteserfahrung, in: *Concilium* 37, 2001, 92-104.

als Schicksal oder Bestimmung erfahren wird.“⁴ Mit diesem Grundvorgang werden Monopole aufgehoben – auch religiöse – und Konkurrenzsituationen geschaffen. Das bezieht sich nicht nur auf den erwähnten Einkaufsgang und das Einschalten des Fernsehprogramms. Es bezieht sich auf wissenschaftliche Methoden und ihre Arbeitsergebnisse, auf Lebensstile und Wertorientierungen. „Modernes Bewußtsein zieht eine Bewegung vom Schicksal zur Wahl nach sich“⁵, so dass es nicht nur die Möglichkeit zur Wahl, sondern den Zwang dazu gibt. Das Subjekt, das Ich, das Individuum ist zur Entscheidung herausgefordert. Der Einzelne muss lernen, sich als Planungsbüro im Blick auf seinen eigenen Lebenslauf, seine beruflichen und ethischen Orientierungen usw. zu begreifen. In der „Angebotsgesellschaft“ tritt das Individuum als Sinnkonsument und Subjekt biographischer und religiöser Inszenierungen zunehmend in den Vordergrund.⁶ Gleichzeitig verlieren traditionsorientierte Institutionen ihre Bindekraft. Religiöse Deutungsperspektiven werden weniger durch vorgegebene Muster, sondern durch individuelle Wahl gewonnen. Spiritualität und Religion gibt es nur noch im Plural.

Man wird mit Recht darauf hinweisen können, dass sich in Deutschland bisher nur ein begrenzter religiöser Pluralismus entwickelt hat. Auch darf nicht übersehen werden, dass die Individualisierung an gesellschaftliche Vorgaben gebunden bleibt. Sie „verläuft nicht ins Beliebiges hinein, sondern ist nur in bestimmten Bandbreiten möglich, die kulturell vorgegeben sind“.⁷ Individualisierung bedeutet nicht, dass das Individuum sich gleichsam von der Gesellschaft löst. Religiöse Identitätsbildung bedarf der Einbindung in einen sozialen Bezugsrahmen, ist immer auch institutionsbedürftig und verliert ohne institutionelle Einbindung ihre Stabilität und Kontinuität. Gleichwohl führen die beschriebenen Entwicklungen dazu, dass die entscheidungsoffenen Anteile religiöser Lebensorientierungen zunehmen, während die entscheidungsverschlossenen abnehmen.⁸ In religiöser Hinsicht bedeutet dies, dass insbesondere bei jungen Menschen individuelle Religiosität und kirch-

⁴ Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1980, 43f.

⁵ Ebd., 24.

⁶ Hans-Joachim Höhn, *Zerstreungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 1998.

⁷ Karl-Fritz Daiber, *Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse*, in: *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1996, 86-102, hier 97.

⁸ Vgl. Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, QD 141, Freiburg / Basel / Wien 1992, 138.

liche Religion sich entkoppeln und „nur eine mehr oder weniger große Schnittmenge gemeinsam haben“.⁹ Von der heute bestimmenden, durch Misstrauen und Ablehnung geprägten Haltung gegenüber Institutionen sind auch die Kirchen nicht ausgenommen. Typisch für das moderne Grundverhältnis von Bürger und Kirche ist, „daß nicht mehr die Kirchen entscheiden, in welcher Weise der Bürger religiös ist, sondern die Bürger entscheiden, inwieweit die Kirchen seine Religiosität mitformen können“.¹⁰ In dem Maße, in dem religiöse Orientierungen sich privatisieren und individualisieren, nimmt ihre institutionelle Formung ab.¹¹ Soziologen sprechen von einer sich in Schritten vollziehenden De-Institutionalisierung der christlichen Religion und sehen diese u.a. begründet im Verlust der exklusiven Monopolstellung der Kirchen, der Anziehungskraft religiöser Alternativen, der Freisetzung populärer Formen von Religiosität.

Säkulare Religiosität

Mit säkularer Religiosität ist ein konkretes Phänomen heutiger Religionskultur in Blick genommen. Säkulare Religiosität ist Teil des heutigen religiösen Pluralismus. Sie manifestiert sich vor allem in zwei Gestalten:

- a) in religiösen Themen und religionsartigen Erscheinungen in Werbung, Fernsehen, Kino, Kunst, Wissenschaft etc. (Typ a),
- b) in den Angeboten esoterischer Religiosität (Typ b).

Für beide Ausdrucksformen ist charakteristisch, dass sie im engen Zusammenhang mit fortschreitenden Säkularisierungsprozessen stehen. Um säku-

⁹ Gestaltung und Kritik. Zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur im neuen Jahrhundert, Hannover 1999, 42.

¹⁰ Vgl. Paul Michael Zulehner, Auswahlchristen, in: Volkskirche – Gemeindekirche – Parakirche. Theologische Berichte 10, Zürich / Einsiedeln / Köln 1981, 109-137, hier 118.

¹¹ „Der Umbruch von der bürgerlich-modernen Industriegesellschaft zur entfalteten Moderne geht einher mit einschneidenden Prozessen der De-Institutionalisierung christlicher Religion. De-Institutionalisierung bedeutet, daß es der etablierten, institutionell verfaßten, christlichen Religion nicht mehr in gleicher Weise gelingt, religiöse Orientierungen, Empfindungen und Verhaltensweisen in ein institutionell festgelegtes und vorgegebenes Muster zu binden wie bisher.“ So Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, a.a.O., 146.

lare Formen von Religiosität wahrzunehmen, ist es notwendig, zumindest in heuristischer Absicht, auf einen funktionalen Religionsbegriff zurückzugreifen. Es ist unübersehbar, dass „Funktionen, die einst hauptsächlich vom Christentum gebündelt wahrgenommen wurden, heute von Instanzen, Institutionen und Akteuren erfüllt werden, die sowohl von ihrem Selbstverständnis her als auch im alltäglichen Bewusstsein nicht als ‚religiös‘ gelten“.¹² Zwar kann eine funktionale Betrachtungsweise die Innenperspektive konkreter Religionen nicht erreichen. Denn diese ist aufgrund ihrer unbedingten Bindung unverträglich mit der Suche nach funktionalen Äquivalenten. Sie verweist jedoch auf die Unabweisbarkeit der Religionsthematik im gesellschaftlichen Leben der Menschen. Religion wird einerseits zunehmend in den Bereich des Privaten abgedrängt, andererseits wird unsere Lebenswelt immer religiöser. Die fundamentale christlich-theologische Kategorie der Verheißung (promissio) findet Äquivalente in zahllosen Versprechen und Tröstungen säkularer Religiosität, die Weltbildfunktionen erfüllen und dem Bedürfnis nach Sinn, Identitätsstiftung, Kontingenzbewältigung und einer umfassenden Daseinsdeutung nachkommen. Religiöse Sprache, wie sie in der Säkularität begegnet, fordert zur Entzifferung heraus. Religiöses in der säkularen Welt muss entdeckt werden.

Beispiele

Zum Typ a

- Das Deutsche Rote Kreuz wirbt für Blutspenden mit dem Motto „Mein Blut für dich“ und greift damit eine zentrale Formel religiöser Sprache auf, die aus der Abendmahlsliturgie der christlichen Kirchen stammt.
- Kinofilme sind als religiöse Inszenierungen gestaltet. „Das Kino, könnte man sagen, ist eine Kirche, die viel gibt und wenig fordert. Eine Kirche, die uns die Beichte in der unverfänglichsten Form abnimmt, die durch nichts als den gebannten Blick auf die Leinwand eine Gemeinschaft der Gläubigen schafft und die nicht nur für die Welt, sondern für das Universum gehalten wird. Eine Kirche, die stets vollständige Erklärungen der Welt, der Moral, der Sünde und der Erlösung liefert und sie gleichzeitig

¹² Hans-Joachim Höhn, *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, a.a.O., 16: Anm. 10 im Anschluss an Franz-Xaver Kaufmann.

auch wieder wie Seifenblasen zum Platzen bringt, so dass die wahre Erlösung immer erst der nächste Film zu bringen verspricht.“¹³

- In der Popmusik lässt sich beobachten, dass sie in ihren Texten und Inszenierungen auf religiöse Traditionen selektiv Bezug nimmt, so dass „Entgrenzung, Transformation und Integration Wirklichkeit werden kann“.¹⁴
- Kriminalfilme zeigen die Realität des Bösen und der Gewalt. Sie thematisieren tragische Verstrickungen, Schuld und Sühne. Sie weisen auf eine Ordnung hin, die das menschliche Leben trotz allem bestimmt und auf eine Gerechtigkeit, die angesichts von Gewalt und Unrecht nicht außer Kraft gesetzt werden kann. Fernsehserien skizzieren das fragmentierte Leben, das trotz aller Brüche und Diskontinuitäten zu einem Ganzen zusammengefügt wird. Traumreisen und Traumschiffe eröffnen den Aufbruch aus dem Alltag in eine andere Welt. In Talkshows wird über alles gesprochen, wie in früheren Zeiten in der Beichte. Sie thematisieren das Leben in seinen Höhen und Tiefen ohne moralischen Zeigefinger. Die Stimmung dabei ist tolerant und offen.¹⁵

Säkulare Religiosität dieses ersten Typs ist ein zugeschriebenes Phänomen. Die Zuschreibung orientiert sich nicht am Selbstverständnis der Betroffenen. In einer Außenperspektive werden religiöse Themen und Symbole in verschiedenen Bereichen der säkularen Kultur entdeckt.

Der katholische Theologe Arno Schilson verbindet mit der Wahrnehmung solcher Phänomene die Überlegung, dass es eine sakramentale Struktur der Wirklichkeit gibt, die sich in den Herausforderungen des Alltags und mitten in der Säkularität beobachten lässt.¹⁶ Der Mensch zeigt sich auch hier als das sich selbst transzendierende Wesen.

¹³ Georg Seeßlen, Kino, in: Panorama der neuen Religiosität. Sinnsuche und Heilsversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts, hg. von Reinhard Hempelmann u.a., Gütersloh 2001, 49.

¹⁴ Gotthard Fermor, Popmusik, in: Panorama der neuen Religiosität, a.a.O., 60.

¹⁵ Vgl. dazu Arno Schilson, Jenseits aller Kommunikation: Medien als Religion, in: Hermann Kochanek (Hg.), Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen, Zürich / Düsseldorf 1999, 130-157.

¹⁶ Vgl. Arno Schilson, Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart, Tübingen / Basel 1997, insbesondere 59-85.

Zum Typ b

Immer mehr Menschen praktizieren einen überaus individuell geprägten, auswählenden Religionsvollzug und berufen sich dabei vor allem auf esoterische Traditionen. Sie schöpfen in Sachen Religion aus verschiedenen Quellen, vermeiden die Beheimatung in einer einzigen Tradition und weichen vor endgültigen Festlegungen aus. Einzelne religiöse Elemente und Rituale werden aus ihren ursprünglichen Zusammenhängen „entwendet“ und in lebenspraktischer Hinsicht aufgegriffen und ausprobiert. Verschiedenes wird miteinander verbunden und vermischt: japanische und chinesische Heilungspraktiken, buddhistische Meditation, schamanistische Ekstasetechniken, mit religiösen Versprechen aufgeladene alternative Therapieangebote, östlicher Reinkarnationsglaube verknüpft mit westlichen Entwicklungsvorstellungen... Soziologen sprechen von „Religions-Bricolage“ oder vom religiösen Flickenteppich. Zahlreiche gebildete Menschen in westlichen Gesellschaften, auch zahlreiche Mitglieder der christlichen Kirchen, zeigen sich fasziniert vom Fremden und Unbekannten, zum Beispiel vom Buddhismus. Nur bei wenigen entwickelt diese Faszination eine Kraft, die zur Bekehrung zu einer anderen Religion führt. Die Buddhismusbegeisterung ist groß, die Anzahl der Konversionen bleibt gering. Insofern verkennt heutige Religionsfaszination den bindenden Charakter der religiösen Überlieferung und versteht Religionen und Weltanschauungen anders als diese sich selbst verstehen. Die spielerisch ästhetische Annäherung an religiöse Rituale kann allerdings ein erster Schritt auf dem Weg zur Erfahrung einer bindenden Kraft sein. Wouter J. Hanegraaff hat an der sog. „New-Age-Spiritualität“ gezeigt, dass sich in dieser ein neuer Typ säkularer Religion ausdrückt, für den die Verselbständigung der „Spiritualität“ gegenüber traditionellen Religionen und ihre direkte Einbindung in die säkulare Kultur charakteristisch ist.¹⁷ Zugleich wirkt sich der moderne Konsumismus und Eklektizismus auch in religiöser Hinsicht aus. Religiös-säkulare Mischphänomene werden marktförmig angeboten und z.T. hemmungslos kommerzialisiert. Religiöses wird säkular „verpackt“, z.B. als Entspannungstechnik oder Therapieangebot, oder Nichtreligiöses umgibt sich aus strategischen Gründen mit dem Schein des Religiösen. Esoterische Religionsfaszination antwortet auf Ermüdungserscheinungen rationaler Weltbewältigung und artikuliert den spirituellen Hunger der Men-

¹⁷ Vgl. Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden u.a. 1996.

schen. Sie stellt eine Art Sehnsuchtsreligiosität dar. Die Suchbewegungen zielen auf außergewöhnliche Ergriffenheitserfahrungen, auf Kommunikation mit dem Göttlichen, Selbstfindung, Körpererfahrung, Bewusstseinerweiterung, Erleuchtung. Der weitgehende Ausfall einer gelebten christlichen Spiritualität und die Erfahrungsarmut des Alltags in säkularisierten Gesellschaften fördern die Empfänglichkeit für religiöse Alternativen. Religionsfaszination zielt auf unmittelbare religiöse Erfahrung, gibt sich undogmatisch und profitiert von den antiinstitutionellen Affekten vor allem junger Menschen. Den Kirchen als Institutionen wird eine Antwort auf den spirituellen Hunger nicht zugetraut. So lassen sich viele Zeitgenossen die Hände lieber von einem Reiki-Meister auflegen als von einer Pfarrerin oder einem Pfarrer.

Die Sozialgestalt heutiger Religionsfaszination zeigt sich weniger in festen Gruppenbildungen und ist an kontinuierlicher Glaubensvergewisserung durch symbolische Handlungen nicht interessiert. Ein punktuelles Zusammenkommen, ein Kommen und Gehen ist kennzeichnend. Heutige Religionsfaszination spielt sich in Netzwerken und Szenen ab. Sie ist als „Publikum“ (Zeitschriften, Vorträge, Messen ...) und „Kundschaft“ (therapeutische Dienstleistungen, Lebensberatung, Seminarveranstaltungen ...) organisiert.¹⁸ Die Kraft ihrer Gemeinschaftsbildungen ist begrenzt, ebenso ihr Beitrag zur religiösen Identitätsbildung.

Erst eine Lebenswelt, die durch weltanschaulich-religiöse Vielfalt gekennzeichnet ist, hat diese Gestaltungsformen des Religiösen möglich gemacht. Religionsfreiheit, Migrationsprozesse, moderne Kommunikationsmedien, religiöser Tourismus, ein neu erwachtes Sendungsbewusstsein nichtchristlicher Religionen und neuer religiöser Bewegungen verstärken kulturellen Austausch und tragen zur Pluralisierung religiöser Orientierungen bei. Die Globalisierung schafft universale Gleichzeitigkeit und lässt die Menschen aus der Raumdimension sozusagen herausfallen. Die mediale Vernetzung erleichtert Kommunikation und hebt Grenzen auf. Esoterisch geprägte Religionsfaszination ist Teil des heutigen religiösen Pluralismus, zugleich Protest gegen die Rationalitätsdominanz unserer Kultur, Einspruch gegen das geheimnisleere Wirklichkeitsverständnis der Moderne und den kirchlichen und theologischen Arrangements mit ihm. Die anhaltende Nachfrage nach spirituellen Erfahrungen deutet gleichermaßen auf elementare Bedürfnisse wie unübersehbare Defizite der modernen Kultur hin.

¹⁸ Vgl. Reinhart Hummel, Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft, Darmstadt 1994, 66f.

Zusammenfassende Überlegungen

1. Säkulare Religionsformen werden als Argument ins Spiel gebracht, die so genannte Säkularisierungsthese in Frage zu stellen. Nicht eigentliche Säkularisierung, sondern religiöse Individualisierung sei der charakteristische Vorgang in modernen Gesellschaften. Nicht der Verlust der Religion, sondern der Wandel der Ausdrucksformen von Religion sei das zu beobachtende Phänomen. Wenn das Christentum im Blick auf den Einzelnen und die Gesellschaft an Bedeutung verliere, bedeute dies nicht, dass die Religion zunehmend verschwinden würde. Bereits 1967 schrieb Thomas Luckmann sein Buch über „Die unsichtbare Religion“ (The Invisible Religion), in dem er der Umformung traditioneller Kirchlichkeit in eine neue privatistisch, diesseitig und synkretistisch geprägte Religiosität Aufmerksamkeit widmete. „Was gewöhnlich bloß für ein Symptom für den Rückgang des traditionellen Christentums gehalten wird, könnte Anzeichen für einen sehr viel revolutionäreren Wandel sein: die Ersetzung der institutionell spezialisierten Religion durch eine neue Sozialform der Religion“.¹⁹ Zahlreiche religionssoziologische Forschungen sind durch den weiten Religionsbegriff Luckmanns angeregt worden. Viele zielten darauf ab, die „Verflüchtigung der Religion ins Religiöse“ (so die Formulierung Hubert Knoblauchs im Vorwort zur 2. Auflage des Buches von Luckmann) im Einzelnen aufzuzeigen und die unsichtbare Religion in den einzelnen gesellschaftlichen Bereichen sichtbar und erkennbar zu machen.

Was als unsichtbare Religion dann im Einzelnen identifiziert wurde – z.B. Medienreligiosität, New-Age-Bewegung, ökologische und mystische Religiosität, Zivilreligion, etc. – offenbarte freilich auch die Grenzen einer weiten Religionstheorie. Denn die genannten Phänomene sind durchaus verschieden. Gerade wenn als religiös auch solche Phänomene gelten, die im Selbstverständnis der Betroffenen anders verstanden werden, muss das funktionale Religionsverständnis auch substantielle Züge annehmen, sonst wäre der Religionsbegriff nicht mehr zu bestimmen. Ob man in europäischen Gesellschaften einen „Megatrend Religion“²⁰ oder das zunehmende Verschwinden der Religion diagnostiziert, hängt davon ab, was jeweils unter Religion verstanden wird.

¹⁹ Thomas Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt a.M. ²1993, 132.

²⁰ Regina Polak (Hg.), Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern 2002.

2. Weitgehend unstrittig dürften die beschriebenen Phänomene sein. Fraglos lässt sich ein zunehmender Geltungs- und Plausibilitätsverlust der institutionalisierten Religion bei gleichzeitiger Entstehung neuer Formen von Religiosität zu konstatieren. Innerhalb der religionssoziologischen Forschung lässt sich allerdings kein unmittelbarer statistischer Zusammenhang zwischen zunehmender Kirchendistanz und wachsendem Interesse an säkularen Religionsformen feststellen. Religiosität und Kirchlichkeit sind zu unterscheiden, stehen aber in enger Beziehung zueinander. Es sind u.a. die Mitglieder der christlichen Kirchen, die säkulare Religiosität praktizieren. Insofern ist das Thema dieses Beitrags mit einem Fragezeichen zu versehen.

Die Transformationsprozesse der Religion verlaufen nicht einlinig. Sie gehen in unterschiedliche Richtungen: Dem Trend der Verflüchtigung der Religion ins Religiöse steht antithetisch der Trend der Fundamentalisierung der Religion gegenüber. Freilich bleiben auch fundamentalistische Protestbewegungen eng bezogen auf die Ambivalenzen von Modernisierungs- und Säkularisierungsprozessen. Sie antworten auf den Abbruch von Traditionen und die damit verbundenen religiösen und kulturellen Identitätsgefährdungen. Im Kontext pluralistischer Gesellschaftssysteme verstärken die Kompliziertheit und die „neue Unübersichtlichkeit“ des Lebens die Sehnsucht nach Einfachheit und Klarheit und geben fundamentalistischen Strömungen ihre Chancen.

3. Zu unterstreichen ist die auch im Thema vorausgesetzte Unterscheidung zwischen Religiosität und Religion. Mit der Wahrnehmung unterschiedlicher Ausdrucksgestalten von Religion stellt sich die Frage, inwiefern religionsartige Erscheinungen mit dem identifiziert werden können, was Religion ist. Der Marburger Theologe Carl Heinz Ratschow hat dafür plädiert, beides zu unterscheiden: Der Aufbruch des Menschen „aus seinem mangelhaften Dasein“ lässt noch nicht Religion da sein.²¹ „Die Erscheinungen, die wir in unserer aufgeklärten Gegenwart als Bewegungen religionsartiger Totalisierung wahrnehmen, gehören [...] zur Aufklärung hinzu“.²² Ratschow sieht in den religionsartigen Bewegungen die Selbstüberschreitung des Menschen am Werk, nicht aber Religion im Sinne seiner Definition vorliegen. Hat Religion zum Definitionskriterium, „daß ein Gott in einen Lebenszusammenhang ein-

²¹ Carl Heinz Ratschow, *Von der Religion in der Gegenwart, Kirche zwischen Planen und Hoffen* 6, Kassel 1972, 28f.

²² Ebd., 28.

trat“²³, wobei dies auch nichttheistisch als bodhi (Erleuchtung) erfahren werden kann, dann ist im Blick auf die religionsartigen Erscheinungen zu sagen, dass sie nicht Religion im engeren Sinn sind. Sie bleiben unbestimmt, weil ihnen eine konkrete Inhaltlichkeit fehlt. Kritische Auseinandersetzungen mit ihnen sind in dem Maße geboten, in dem, wie Paul Tillich formulierte, ein Bedingtes, Endliches und Begrenztes den Anspruch erhebt, unbedingt und göttlich zu sein.

4. Säkulare Religiosität erinnert die christlichen Kirchen an die Notwendigkeit ihrer eigenen religiösen Profilierung und die Bereitschaft, mit ihren Vertreterinnen und Vertretern in einen Dialog zu treten. Sie fordert heraus, suchende Menschen zu begleiten und die eigene spirituelle Kompetenz zu vertiefen. Die Liturgie der Kirche sollte die Sehnsucht der Menschen wahrnehmen, aufgreifen und auf die christlichen Glaubenstraditionen beziehen. Auch wenn der Beitrag heutiger Religionsfaszination zur religiösen Identitätsbildung gering ist, sollte die Sehnsucht, die hinter ihr steht, das kirchliche Handeln zu selbstkritischer Prüfung veranlassen.

5. Es gibt m.E. keine überzeugenden Gründe, den bevorstehenden Untergang der institutionalisierten religiösen Formationen im Zusammenhang zunehmender religiöser Pluralisierung zu prognostizieren und die Ausbreitung säkularer Religiosität als zentralen Zukunftstrend auszumachen. Allerdings wandelt sich die religiöse Landschaft. Die über Jahrhunderte selbstverständliche Verknüpfung von Volkszugehörigkeit und Kirchenmitgliedschaft lockert sich weiter. Die Verflechtung und Abgrenzung von Kirche und abendländischer Kultur ist offensichtlich in eine neue Phase getreten.²⁴ Religiössein und Christsein treten deutlicher auseinander. Es gibt zahlreiche Anzeichen dafür, dass sich die Religion in einem irreversiblen Prozess der Pluralisierung befindet. Aber keinesfalls muss dies bedeuten, „daß die alten Stellungen einfach verschwänden: Es könnte sehr wohl der Fall sein, daß sich – nachdem einmal eine neue, konkurrierende Form von Religiosität aufgetaucht ist – die alten religiösen Establishments Europas als hervorragende Konkurrenten auf dem religiösen Markt herausstellen werden“.²⁵

²³ Ebd., 11f.

²⁴ Formuliert im Anschluss an Medard Kehl, *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg / Basel / Wien 1996, 19ff.

²⁵ David Martin, *Europa und Amerika*, a.a.O., 178f.

Das christliche Zeugnis im Kontext religiös-weltanschaulicher Vielfalt

Der christliche Glaube kann bezeichnet werden als eine Schule des Sehens. Im 8. Kapitel des Markusevangeliums wird davon berichtet, dass der vor der Welt verborgene Messias von seinen Jüngern nicht verstanden wird. Jesus sagt deshalb zu ihnen: „Versteht Ihr noch nicht und begreift Ihr noch nicht, habt Ihr noch ein verhärtetes Herz in Euch, habt Augen und seht nicht und habt Ohren und hört nicht“ (Mk 8, 17f). In der nachfolgenden Perikope wird eine Blindenheilung erzählt, und danach spricht Petrus das Bekenntnis: „Du bist der Christus!“ (Mk 8, 29). Diese Reihenfolge ist wichtig. Die Wahrnehmungsunfähigkeit der Jünger, ihre Blindheit und Taubheit, dann das Wunder an einem Blinden, dem die Augen aufgehen, so dass er sehen und erkennen kann, und schließlich das Bekenntnis des Petrus. Das Bekenntnis des Glaubens ist keine Glanzleistung der Jüngerinnen und Jünger Jesu, sondern ein Wunder, das von Gott her kommt. Martyria, Zeugnis, Bekenntnis, missionarisches Zeugnis – soll es dazu kommen, müssen unsere Augen berührt werden. „Er nahm den Blinden bei der Hand und führte ihn hinaus vor das Dorf, tat Speichel auf seine Augen und legte ihm die Hände auf“ (Mk 8, 23). Später heißt es dann signifikant: „Da sah er deutlich und wurde wieder zurechtgebracht, so dass er alles scharf sehen konnte“ (Mk 8, 25 ff). Christlicher Glaube ist eine Schule des Sehens. Dabei werden die Augen nicht nur für die Erkenntnis Jesu Christi und das Verständnis der Bibel geöffnet, sondern auch für die Wahrnehmung von Situationen und Menschen, auf die sich die göttliche Liebe bezieht. Der tiefere Grund dafür, dass der christliche Glaube sich auf das Sehen der Welt einlässt, ist die Bewegung der göttlichen Liebe. Sie geht in Jesus Christus in diese Welt ein. Der Sohn Gottes ist Mensch geworden.

Christlicher Glaube ist zugleich eine Schule des Unterscheidens. „Wer glaubt, existiert im Unterschied“, formulierte der evangelische Theologe Eberhard Jüngel. „Glauben ist ein Akt ursprünglichen Unterscheidens.“²⁶ Von Gott selbst wird am Anfang der Bibel berichtet, dass er unterschieden habe zwischen dem Tag und der Nacht, zwischen dem Licht und der Finsternis, dem Himmel und der Erde, dem Wasser und dem Land, dem Mann und

²⁶ Eberhard Jüngel, „Meine Theologie“ – kurz gefasst, in: Entwürfe der Theologie, hg. von E. Bauer, Graz / Wien / Köln 1985, 163-179, hier 174.

der Frau. Was Gott unterschieden hat, soll der Mensch nicht wieder zusammenfügen. Darin liegt die Sünde des Menschen, dass er Grenzen nicht respektiert und Unterscheidungen aufhebt. „Wir sollen Menschen sein und nicht Gott.“ Dieser Satz Martin Luthers enthält eine zentrale christliche Orientierungsperspektive. Wer heraustritt aus seiner Bestimmung, Geschöpf Gottes zu sein, und die Grenzen des Geschöpfseins überschreitet, verleugnet den Beziehungsreichtum des Lebens und verfehlt seine Bestimmung. Die reformatorische Theologie ist bestimmt und geprägt von Unterscheidungen: zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Person und Werk, zwischen Glaube und Liebe, zwischen Gesetz und Evangelium. Unterscheidungen haben etwas Heilsames an sich. In einer „multireligiösen Gesellschaft“²⁷ ist es wichtig, Unterscheidungsfähigkeit zu gewinnen.

Die multireligiöse Gesellschaft und die fortschreitende Säkularisierung

Beginnen wir mit den äußerlich sichtbaren Veränderungen unserer religiös-weltanschaulichen Landschaft. Unverkennbar ist eine zunehmende innerchristliche Vielfalt. Innerhalb der großen Kirchen haben sich unterschiedliche Gruppen und Milieus gebildet. Sie lassen Fragen des Umgangs mit dem innerkirchlichen Pluralismus virulent werden, mit seinen Chancen und Grenzen. Gleichzeitig bilden sich zunehmend außerhalb und neben den kirchlichen und freikirchlichen Strukturen alternative Formen christlicher Frömmigkeit, die ihren Ausdruck in eigenständigen Denominationen und Konfessionen suchen, insbesondere im evangelikal-charismatischen Bereich. Durch Migration breitet sich ein orthodoxer Kirchentypus aus, äthiopisch-, griechisch-, assyrisch-, koptisch-orthodox, der zahlenmäßig durchaus bedeutsam ist. Seit den 70er Jahren ist auch die Zahl von Migranten- bzw. Einwandererkirchen sowohl aus dem europäischen Ausland wie auch von Menschen asiatischer und afrikanischer Herkunft kontinuierlich gewachsen. In vielen Städten gehören koreanische, indonesische und afrikanische Gemeinden zum Erscheinungsbild einer zunehmenden innerchristlichen Vielfalt. Viele dieser Gemeinden praktizieren in ihren gottesdienstlichen Versamm-

²⁷ Die Begrifflichkeit „multireligiöse Gesellschaft“ wird hier nicht als sozialpolitisches Konzept verstanden, sondern als Chiffre zur Beschreibung religiös-weltanschaulicher Vielfalt in modernen Gesellschaften.

lungen charismatische Ausdrucksformen ihres Glaubens und verstehen sich als unabhängige Kirchen („independent churches“). Darüber hinaus artikuliert sich die Ausdifferenzierung christlicher Frömmigkeit in zahlreichen eigenständigen Aussiedlergemeinden, die sich auch dort, wo sie eine spezifische konfessionelle Orientierung (z. B. baptistisch, mennonitisch, lutherisch) verkörpern, weithin unabhängig von bestehenden kirchlichen Strukturen etabliert haben. Die Gottesdienste in einzelnen Aussiedlergemeinden gehören zu den bestbesuchten im deutschsprachigen Bereich. Und schließlich gibt es zahlreiche christliche „Sondergemeinschaften“, die sich im Gegenüber zu den christlichen Kirchen verstehen und deren Mitgliedschaft in den letzten Jahrzehnten relativ konstant geblieben ist. Die beiden größten Gruppen sind die Neuapostolische Kirche und die Zeugen Jehovas.

Mit einer gewissen Gleichzeitigkeit zu innerchristlichen Pluralisierungsprozessen hat sich in den letzten Jahrzehnten eine nicht zu übersehende religiöse Vielfalt in Deutschland entwickelt. Mehr als drei Millionen Muslime leben unter uns und mit uns. Die zahlenmäßig größte Gruppe kommt aus der Türkei und gehört in religiöser Hinsicht zum sunnitischen Islam. In der gesellschaftlichen Öffentlichkeit sind in den letzten Jahren immer wieder Fragen des praktischen Zusammenlebens mit Muslimen diskutiert worden: in Kindergärten, Schulen, Krankenhäusern, kirchlichen Altenheimen, in christlich-muslimischen Ehen. Weitere praktische Themen sind: islamischer Religionsunterricht, Seelsorge an Strafgefangenen, islamische Friedhöfe, Errichtung von Moscheen, Raumvergabe usw. Die „Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland“ hat diese Fragen aufgegriffen und Orientierungen und Handlungsperspektiven für ein friedliches Zusammenleben ausgesprochen.²⁸ Auch von muslimischer Seite gibt es erste Stellungnahmen. Mit der Islamischen Charta hat ein islamischer Spitzenverband, der Zentralrat der Muslime, erstmals zu Fragen des Zusammenlebens in einer religiös pluralen Gesellschaft Stellung bezogen. Im Vorwort heißt es dort: „Die Mehrheitsgesellschaft hat ein Anrecht darauf zu erfahren, wie die Muslime zu den Fundamenten dieses Rechtsstaates, zu seinem Grundgesetz, zu Demokratie, Pluralismus und Menschenrechten stehen.“²⁹

²⁸ Zusammenleben mit Muslimen. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen. Eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2000.

²⁹ Islamische Charta. Grundsatzerklärung des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD) zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft. Kritisch dazu vgl. Johannes Kandel, „Lieber blauäugig als blind“? Anmerkungen zum „Dialog“ mit dem Islam, in: *Materialdienst der EZW* 5/2003, 176-183.

Die Anzahl der jüdischen Mitbürgerinnen und Mitbürger hat sich in den letzten Jahren vervielfacht. Vor allem aus Osteuropa sind zahlreiche Juden nach Deutschland eingewandert. In einzelnen Städten ist neues jüdisches Leben entstanden. Wachsend ist auch die hinduistische und buddhistische (v.a. aus Vietnam und Thailand) Präsenz in Deutschland, die hauptsächlich durch Migrationsbewegungen hervorgerufen wird. Die offene Gesellschaft der Bundesrepublik wird religiös vielfältiger. An anderen europäischen Städten, zum Beispiel London oder Amsterdam, kann man sehen, was es bedeutet, wenn dieser Prozess weiter fortschreitet.

Die Erinnerung an religiös-weltanschauliche Wandlungsprozesse muss auch darauf hinweisen, dass die Zahl der Konfessionslosen in Deutschland in den letzten Jahren kontinuierlich gewachsen ist, unter anderem durch die Wiedervereinigung 1989. Säkularisierung als Entkirchlichung ist eine wirksame Kraft in unserer Religionskultur. Nirgends hat diese Kraft deutlichere Wirkungen gezeigt als in den neuen Bundesländern, wo das Verschwinden der Religion durch ihre staatlich reglementierte Verdrängung als einer der größten Erfolge der SED bezeichnet werden kann. Im Zusammenhang der Arbeit der Enquete-Kommission über die Folgen der SED-Diktatur wurde festgestellt, dass Entchristianisierung jenen Vorgang meint, durch den das Christsein zur exotischen Existenzform wird und der den Verlust des Wissens um die christlichen Prägungen unserer Kultur und Gesellschaft beinhaltet. Das Fehlen des religiösen Segments wird nicht mehr vermisst. Kirche und Christentum werden nicht mehr kritisch hinterfragt oder bekämpft, sie spielen einfach keine Rolle mehr. Entchristianisierung meint einen alltäglichen Atheismus, in dem das Christentum auch als Bildungsgut nicht mehr vorkommt.³⁰ Vor allem für den Protestantismus hat die deutsche Wiedervereinigung tiefgreifende Veränderungen mit sich gebracht. In Ost- und Westdeutschland begegnen sich zwei verschiedene Religionskulturen. „Im Osten, der weitgehend protestantisch war, haben 50 Jahre einer atheistischen Staatsdoktrin zum höchsten europäischen Anteil von deklarierten Atheisten geführt. Diejenigen, die noch Kirchenmitglieder geblieben sind, glauben in einem hohen Ausmaß die kirchlichen Glaubenslehren und sehen sich selbst als religiös – in viel stärkerem Maße als im Westen.“³¹ Was das Verhältnis der

³⁰ Materialien der Enquete-Kommission „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“, Hg. Deutscher Bundestag, 9 Bde., Frankfurt a.M. 1995.

³¹ Hermann Denz, Postmodernisierung von Religion in Deutschland – Ost-West-Vergleich im europäischen Kontext, in: Detlef Pollak / Gert Pickel, Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999, Opladen 2000, 70-86, hier 85.

Menschen zu den Kirchen angeht, besteht ein Unterschied in den Normen: „Während in Westdeutschland die Norm der Konfessionsmitgliedschaft immer noch Gültigkeit besitzt, hat sich in Ostdeutschland die Norm der Konfessionslosigkeit etabliert“.³²

Schließlich ist auch darauf hinzuweisen, dass zur religiös-weltanschaulichen Situation unverkennbar eine neue Religionsfaszination gehört. Religion kehrt wieder in Tendenzen der Sakralisierung des Profanen, in neuen religiösen Bewegungen, in der Präsenz anderer Religionen, in alternativer christlicher Spiritualität, in der Spiritualisierung moderner Therapie, in der Ausbreitung ostasiatischer Spiritualität im Westen, in fundamentalistischen Religionsformen.

Als vorläufiges Fazit kann festgehalten werden: In einer durch religiös-weltanschauliche Vielfalt geprägten Gesellschaft gibt es für das christliche Zeugnis unterschiedliche Gesprächssituationen und unterschiedliche Gesprächspartner: Das Gespräch ist zu führen mit religiös faszinierten Menschen, mit Angehörigen anderer Religionen, mit konfessionslosen und postchristlichen Zeitgenossen. Als Theologiestudent habe ich gelernt, das Gegenüber des christlichen Zeugnisses sei der säkulare Mensch. Die großen theologischen Entwürfe des 20. Jahrhunderts, Karl Barths Offenbarungstheologie, Rudolf Bultmanns Existential-, Paul Tillichs Korrelationshermeneutik, Wolfhart Pannenberg's universalgeschichtliche Methodik, Karl Rahners Transzendentaltheologie, haben die Herausforderungen einer religiös pluralistischen Welt nur begrenzt wahrgenommen, waren also vorpluralistisch bestimmt. Sie artikulierten den christlichen Glauben vor allem im Gegenüber zur säkularen Welt. Heute muss das christliche Zeugnis auch angesichts der Präsenz anderer Religionen und neuer religiöser Bewegungen zur Geltung gebracht werden.

Voraussetzungen religiös-weltanschaulicher Vielfalt

Grundlage und Voraussetzung der skizzierten Entwicklungen ist zunächst der Sachverhalt, dass moderne Gesellschaften in allen Lebensbereichen Entwicklungen unterstützen, die zu einer Angebotsvervielfältigung führen. Modernität pluralisiert. „Die zentrale Veränderung für das Leben moderner Menschen besteht im Verlust der Selbstverständlichkeit des Vorgegebenen

³² Gert Pickel, Konfessionslose in Ost und Westdeutschland – ähnlich oder anders?, in: Detlef Pollak / Gert Pickel, Religiöser und kirchlicher Wandel ..., a.a.O., 206-235, hier 233.

und in der Entstehung von Alternativen.“³³ Mit diesem Satz charakterisiert der Religionssoziologe Miklós Tomka die Situation westlicher Gesellschaften unter den Bedingungen von Modernität. Es fällt nicht schwer, seine Beobachtung vielfach bestätigt zu finden. Pluralisierungs-, Globalisierungs- und Internationalisierungsprozesse bestimmen das Leben der Menschen in Wirtschaft, Politik und Recht. Sie schaffen Konkurrenzsituationen und schwächen traditionelle Bindungen. Auch im religiös-weltanschaulichen Bereich gibt es den Markt vielfältiger Angebote, der religiöse Monopole aufhebt. Das bisher Übliche wird begründungspflichtig: die Kreuzzeichen in öffentlichen Räumen, der Religionsunterricht, die Theologischen Fakultäten, die Kirchenmitgliedschaft, die vor allem bei jungen Menschen zunehmend an Selbstverständlichkeit einbüßt. Diese Beschreibung trifft auch auf das Verhältnis zu religiösen Orientierungen, zu Frömmigkeitsstilen und Gemeindezugehörigkeiten zu. In einem Brief, der vor Jahren an die Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen geschickt wurde und auf meinem Schreibtisch landete, heißt es: „Sehr geehrte Damen und Herren, ich glaube an die Dreieinigkeit und persönlich an Jesus. Seit zwei Jahren suche ich eine Gemeinde, welcher ich mich anschließen kann. Da ich aber leider nicht so genau selbst überprüfen kann, was wirklich biblische Auffassungen sind, möchte ich Ihnen mitteilen, wofür ich mich interessiere. Offen stehe ich der Quäkerbewegung, der Anskar-Kirche (Come and see), den Baptisten, der Pfingstbewegung, der freien evangelischen Gemeinde und dem christlichen Gemeinschaftsverband sowie der Methodistenkirche gegenüber. In der näheren Umgebung wären am ehesten die freie evangelische Gemeinde, die Baptistengemeinde, die Methodistenkirche und die Pfingstgemeinde zu erreichen. Eine charismatische Bewegung innerhalb der evangelischen Landeskirche existiert in M. nicht. Meine Fragen lauten: 1. Welche Gemeinde können Sie mir empfehlen? 2. Sind alle Genannten biblisch richtig? 3. Haben manche sektiererische Strukturen oder sind gar als Sekten anzusehen? Ich würde mich freuen, wenn Sie mir diese Fragen beantworten könnten oder mir schreiben könnten, an wen ich mich mit diesen Fragen wenden kann. Rückporto lege ich anbei. Mit freundlichen Grüßen [...]“ Der Brief ist ein Dokument für Wandlungsprozesse der christlichen Frömmigkeit. Es wird ausgewählt, in welche Kirche man sonntags geht und welche Liturgie den eigenen Ansprüchen genügt. Dabei ist das personale Angebot entscheidend. Die

³³ Miklós Tomka, Die Fragmentierung der Erfahrungswelt in der Moderne, in: *Concilium* 33 (1997), 297.

gewachsene äußere Mobilität hat wichtige Bedingungen dafür geschaffen, dass diese Wahl realisiert werden kann. Man mag dies jetzt als gefährliche Subjektivierung des Glaubensvollzuges bezeichnen. Es dürfte zunehmend der Kontext sein, auf den sich gemeindliche Arbeit heute beziehen muss. Moderne Gesellschaften führen zu einer Angebotsvervielfältigung. Das gilt für christliche Orientierungen, ebenso freilich für religiöse Orientierungen überhaupt. Damit sind Weichenstellungen in Richtung eines religiösen Pluralismus vollzogen. Es entwickelt sich religiöse Konkurrenz, eine Konkurrenz religiöser Bekenntnisse, heiliger Schriften, religiöser Riten. Es entwickelt sich ein missionarischer Wettstreit.

Die wichtigste rechtliche Voraussetzung für diese Entwicklungen ist die durch das Grundgesetz gewährte Freiheit in der Religionsausübung. In der europäischen Grundrechtscharta wird dies unterstrichen: „Jede Person hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion und Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht, Bräuche und Riten zu bekennen“ (Art.10,1).

Wer ja sagt zur Religionsfreiheit und zu einem Europa, das sich gegenüber Fremden und Flüchtlingen aus anderen Ländern nicht abschottet, sagt ja zu kulturellen und religiösen Pluralisierungsprozessen. Religiöse Vielfalt nimmt in dem Maße zu, in dem Einwanderungsbestimmungen gelockert werden. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts gibt es nicht nur europäische Missionare in Asien und Afrika, sondern zunehmend auch asiatische und afrikanische Missionare in Europa. Der Buddhismus ist für viele Intellektuelle zu einer Art Trendreligion geworden. Die Kultur des Nichtverletzens von Tieren fasziniert viele westliche Menschen. „Ich will mich bemühen“, so heißt es in einem buddhistischen Text, „keine Lebewesen zu töten oder zu verletzen, nicht Gegebenes nicht zu nehmen, keine unheilsamen sexuellen Beziehungen zu pflegen, nicht zu lügen oder unheilsam zu reden, mir nicht durch berauschende Mittel das Bewusstsein zu trüben“ (aus einem buddhistischen Bekenntnis, das im Internet unter dem Stichwort Buddhismus zu finden ist). Wenn der Dalai Lama in Deutschland auftritt, in der Lüneburger Heide Lehrveranstaltungen anbietet und sagt, das alles habe mit Mission gar nichts zu tun, jeder solle in der religiösen Tradition bleiben, der er von Geburt angehört, dann ist dies nur ein Teil der Wahrheit. Am Ende dieser Lehrveranstaltungen wurde die Möglichkeit eröffnet, nach vorne zu kommen (wie bei Billy Graham), ein buddhistisches „Bekenntnis“ abzulegen und Teil einer buddhistischen Gemeinschaft zu werden.

Die Situation religiös-weltanschaulicher Vielfalt führt dazu, dass sich Menschen verschiedener religiöser Überzeugungen näher kommen. Sie gehen in eine Kindergartengruppe, in eine Schulklasse, sie spielen in einer Mannschaft zusammen Fußball, arbeiten in einem Betrieb, liegen in einem Krankenzimmer. Fragen drängen sich auf: Welche Voraussetzungen müssen gegeben sein, damit Integration und ein gerechtes Miteinander möglich ist? Wie kann das friedliche Zusammenleben verschiedener Religionen und Kulturen gefördert werden? In welchem Verhältnis steht der eigene Glaube zu dem des anderen? Wie verhält sich der Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens zu der Wahrheitsgewissheit der anderen religiösen Überzeugung?

Reaktionen auf religiös-weltanschauliche Wahrheitsansprüche

Eine mögliche Reaktion auf die Situation verschiedener religiöser Bekenntnisse lautet: Religionen und religiöse Wahrheitsansprüche beruhen nicht auf Wahrheit, sondern auf Illusion. Die religionskritischen Entwürfe von Ludwig Feuerbach (1804-1872), Karl Marx (1818-1883), Sigmund Freud (1856-1939) setzen diese Einschätzung voraus. Sie gehen davon aus, dass religiöse Aussagen Projektionen sind, Vertröstungen, Ausdruck von Wünschen, infantile Illusionen. Wenn jemand sagt: „Es gibt ein Leben nach dem Tod“, drückt sich demnach darin der Wunsch aus, ewig leben zu wollen, nicht durch den Tod begrenzt zu sein. Es leuchtet allerdings nicht ein, wenn pauschal ausgeschlossen wird, dass die Sehnsucht ins Leere geht, dass dem Wunsch nach Gott keine Realität entsprechen kann. Warum sollte dies nicht möglich sein? Die Religionskritik kann sich auf keine größere Rationalität berufen als der Glaube.

Eine andere, relativistische Reaktion geht davon aus, dass alle Religionen nur Teilwahrheiten enthalten: ein Gott bzw. eine göttliche Kraft, viele Religionen und Religiositäten. Könnte diese Annahme die Lösung sein für alle Herausforderungen und Konflikte, die sich aus religiöser Vielfalt ergeben? Man geht davon aus, dass die eine Erfahrung des Göttlichen mit vielen verschiedenen Bildern, Gedanken, Geschichten, Sprachspielen beschrieben wird. Gerne greift man das buddhistische Bild von den Blinden auf, die alle an unterschiedlichen Stellen einen Elefanten betasten. Sie kommen zu scheinbar unvereinbaren Aussagen über das, was sie mit ihren Händen erfühlt haben. Die das Haupt betastet hatten, sagten: „Ein Elefant ist gleich einem Topf“. Die den Körper des Elefanten betasteten, sagten: „Ein Elefant ist gleich einem

Nahrungsspeicher“. Die den Fuß betasteten, sagten: „Der Elefant ist gleich einem Pfeiler“. Die den Schwanz untersucht hatten, sagten: „Ein Elefant ist gleich einem Stößel“. Die die Schwanzquaste betasteten, sagten: „Ein Elefant gleicht einem Besen.“ Nach der Geschichte ereiferten sich die Blinden und sprachen: „Dem gleicht ein Elefant“. „Ein Elefant ist so bzw. nicht so.“ „Da drangen sie aufeinander mit Fäusten ein, darüber, führwahr, belustigte sich der König.“³⁴ Die Geschichte liefert die Erklärung für die Unterschiedlichkeit der Wahrnehmung des Elefanten gleich mit. Unterschiedliche religiöse Wahrheiten entstehen dadurch, dass Teilerkenntnisse verabsolutiert werden. Zugleich setzt die Geschichte voraus, dass das Ganze für den Einzelnen bzw. für die einzelne Religion unerkennbar bleibt. Alle Religionen und Religiositäten enthalten Teilwahrheiten, Teilerkenntnisse.

Die Geschichte hat freilich eine entscheidende logische Schwäche, die für die relativistische Option generell gilt: Wer sagt, dass keine Religion eine umfassende Erkenntnis von Gott oder dem Göttlichen hat, setzt genau diese umfassende Erkenntnis voraus, um die verschiedenen Religionen zu relativieren und einander zuordnen zu können. Der Erzähler dieses Gleichnisses beansprucht, die umfassende Erkenntnis des Göttlichen zu besitzen. Nur wenn man von einer unterstellten Erkenntnis des Wahren ausgeht, kann man behaupten, die unterschiedlichen Teile oder Aspekte der Erkenntnis göttlicher Wahrheit widersprüchen sich gar nicht. Insofern setzt die These, dass alle Religionen nur Teilwahrheiten enthalten, genau das voraus, was sie bestreitet.³⁵ Relativistische Optionen begegnen heute in verschiedenen Kontexten, am deutlichsten in der modernen Esoterik. Dogmen, Rituale, Bekenntnisse, so wird hier gesagt, sind etwas Vordergründiges, „Exoterisches“. Das Gemeinsame aller spirituellen Traditionen aber ist die „Suche nach dem Sinn, dem Ursprung, dem Göttlichen und dem Ganzen“.³⁶ Weiter heißt es: „Im Gegensatz zu manchen organisierten Religionen herrscht hier die etwas tolerantere Auffassung, dass viele oder alle Wege zum Ziel führen. Für den einen heißt dieses Ziel ‚Erleuchtung‘, für den anderen ‚Eins-werden mit Gott‘ oder dem Schöpfer. Gemeint ist immer die Transzendenz des materialistischen

³⁴ Vgl dazu Reden des Buddha, aus dem Palikanon übersetzt von Ilse-Lore Gunsser, Reclam 6245, Stuttgart 1971, 51-53. Vgl. dazu auch Wilfried Härle, Aus dem Heiligen Geist. Positioneller Pluralismus als christliche Konsequenz, in: *Die Zeichen der Zeit* 7/1998, 21-24.

³⁵ Wilfried Härle, Aus dem Heiligen Geist, a.a.O., 22.

³⁶ David Luczyn, Esoterik-Führer, Niedertaufkirchen 1993, 10.

Denkens.³⁷ Relativistische Überzeugungen gehen davon aus, dass alle religiösen Traditionen wahr sind und auf Offenbarung beruhen. Eine solche Meinung ist zeitgeistkonform. Sie entspricht dem modernen Individualismus und der globalen Kultur. Sie scheint zu helfen, mit einer Vielfalt religiöser Ideen umzugehen. Ein unterscheidendes Prüfen religiöser Wahrheitsansprüche ist dann freilich nicht mehr nötig und auch nicht möglich. Warum ist die relativistische Lösung nicht überzeugend? – Sie geht am Selbstverständnis der Religionen vorbei und versteht die Religionen anders als diese sich selbst verstehen. Kein gläubiger Muslim wird darauf verzichten, den Anspruch endgültiger Offenbarung im Blick auf den Koran zu vertreten. Kein Buddhist wird darauf verzichten, die unbedingte Geltung und Unaustauschbarkeit seiner Wahrheitserkenntnis zu behaupten. Relativistische Plädoyers widersprechen auch dem christlichen Wahrheitsverständnis. Zu diesem gehört die Überzeugung, dass sich die Wirklichkeit Gottes und seines Heils für den, der glaubt, in Jesus Christus zeigt. Es ist die Grunderfahrung des christlichen Glaubens, dass sich Gottes Liebe, Gerechtigkeit und Wahrheit nicht an Jesus Christus und dem Wirken seines Geistes vorbei erschließen.

Den eigenen Glauben kennen, den anderen Glauben achten

Christinnen und Christen sollten die religiös vielfältig geprägte Gesellschaft als Kontext des christlichen Zeugnisses ernstnehmen, nicht vergangenen, vorpluralistischen Zeiten nachtrauern und die Sehnsucht nach dem Gestern in den Vordergrund ihrer Glaubenspraxis stellen. „Der Christ teilt brüderlich mit allen anderen Menschen diese Welt von heute, so wie sie ist. Er flieht sie nicht, er will weder in einem Ghetto leben, noch im Windschatten der Geschichte.“³⁸ Wenn Christsein aufgrund von Tradition schwächer und aufgrund von Entscheidung stärker wird, liegen darin Chancen, die Bedeutung des christlichen Glaubens neu zu erschließen. Die Weichenstellung in Richtung einer weiteren Entwicklung von religiöser Vielfalt ist erfolgt. Religionsfreiheit und Religionsvielfalt sind auch die Folge des christlichen Glaubens und der Christentumsgeschichte. Denn die christliche Glaubensüberzeugung, dass

³⁷ Ebd., 16.

³⁸ Karl Rahner in: Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch, hg. von K. Lehmann und A. Raffelt, Freiburg / Zürich 1979, 416.

das Zeugnis des Evangeliums sich ohne weltliche Gewalt allein durch die einladende Verkündigung durchsetzt (*sine vi humana, sed verbo*), hat ihrerseits den gesellschaftlichen Pluralismus mit seiner Gewissens- und Religionsfreiheit vorbereitet. Allerdings lebt der religiöse Pluralismus einer demokratischen Kultur von gemeinsamen Werten und einem gemeinsamen Rechtsbewusstsein, dessen Bewahrung nicht automatisch geschieht und auch abhängig ist von den religiösen Verwurzelungen des Rechts und der Moral.

Religiöse Vielfalt schafft für das christliche Zeugnis eine Vielzahl von Gesprächssituationen. Der säkulare Zeitgenosse ist nur einer unter anderen. Noch vor wenigen Jahrzehnten sah es so aus, als sei er der einzige Partner im theologisch-hermeneutischen Diskurs. Die religiöse Gegenwartslage zeichnet sich dadurch aus, „daß die christlichen Konfessionskirchen zum ersten Mal seit der Spätantike wiederum mit der Anwesenheit pluraler Religionskulturen konfrontiert sind, mit denen sie im Hinblick auf die individuelle Wahl religiöser Einstellungen konkurrieren“.³⁹ Die Folgerungen, die aus solcher Wahrnehmung gezogen werden, können sehr unterschiedlich sein. Meines Erachtens kommt es im Kontext religiöser Vielfalt darauf an, das christliche Zeugnis erkennbar zur Sprache zu bringen. Die Situation des religiösen Pluralismus macht die Identifizierbarkeit und Profilierung einer vom Evangelium her bestimmten christlichen Glaubensperspektive ebenso nötig wie die Fähigkeit zum Dialog. Die Christen schulden ihren Gesprächspartnern die Darlegung des elementar Christlichen und des unterscheidend Christlichen. Elementar christlich ist das Zeugnis davon, dass Gottes Liebe sich den Menschen in Jesus Christus und durch das Wirken seines Geistes umsonst und unverdient mitteilt. Ebenso gehört dazu das Bekenntnis zum dreieinigen Gott, in dem das Handeln Gottes als Schöpfungshandeln, offenbarendes und vergewisserndes Handeln verstanden und interpretiert wird. Dem trinitarischen Bekenntnis geht es darum, das Handeln Gottes in seiner Fülle zur Sprache zu bringen. Zugleich hatte und hat es im Kontext religiös-weltanschaulicher Vielfalt eine zentrale Unterscheidungsfunktion. Es verweist auf die Besonderheit christlicher Identität. Zugleich fordert diese Situation dazu heraus, die unterschiedlichen religiösen Geltungs- und Wahrheitsansprüche aufeinander zu beziehen. Für das Gespräch verschiedener religiös-weltan-

³⁹ Darauf hat mit Recht der verstorbene Wiener Systematiker Falk Wagner hingewiesen. Ders., *Gott – Ein Wort unserer Sprache?* in: *Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft*, hg. von Theo Faulhaber und Bernhard Stillfried, QD 174, Freiburg / Basel / Wien 1998, 222.

schaulicher Überzeugungen und Systeme ist beides wichtig, Hörfähigkeit und Auskunftsfähigkeit im Blick auf die eigenen Glaubensgrundlagen. Verschmelzungswünsche und Harmonisierungsstrategien sind als Antwort auf die Situation religiöser Vielfalt ebenso untauglich wie fundamentalistische Abwehrreaktionen, die von starren Wahrnehmungsmustern ausgehen und vor allem an scharfen Abgrenzungen interessiert sind.

Christinnen und Christen sollten keine Angst haben, sich mit fremden Glaubensüberzeugungen zu befassen und auseinander zu setzen. Viele verzichten darauf aus Furcht vor Erschütterung des eigenen Glaubens. Dialogfähigkeit einerseits und Glaubensgewissheit andererseits schließen sich nicht aus. Der christliche Glaube ist auf Mitteilung aus. Er vermittelt sich jedoch nicht anders als dialogisch. Der Leib Christi sollte Ohren zum Hören haben und einen Mund zum Sprechen: den eigenen Glauben kennen und aussprechen, den anderen Glauben achten und respektieren. Das wäre meines Erachtens die angemessene Perspektive der Verhältnisbestimmung des christlichen Glaubens zu anderen Glaubensauffassungen. Der evangelische Theologe Wilfried Härle hat sie in die prägnanten Worte gefasst: „Die eigene Glaubensgewissheit besitzt unbedingte Geltung; fremde Wahrheitsansprüche verdienen unbedingte Achtung.“⁴⁰ Der christliche Glaube bejaht Religionsfreiheit. Er setzt sich für die Gewährleistung umfassender religiöser Freiheit ein. Glaube und Zwang sind Gegensätze. Die durch das Grundgesetz gewährte Freiheit in der Religionsausübung bezieht sich auf den Einzelnen wie auf die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Sie findet ihre Grenze allein dann, wenn sie in Widerspruch gerät zu anderen Werten der Verfassung. Es ist wichtig, dass sich Christen für Religionsfreiheit einsetzen, nicht nur für ihre eigene; allerdings auch für die Freiheit der Religionsausübung in Ländern, wo sie Menschen vorenthalten wird.

In der Studie der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche und der Arnoldshainer Konferenz „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ wird die Auffassung vertreten, dass die Religionsbegegnung immer auf drei verschiedenen Ebenen erfolgt: der Ebene der Mission, des Dialoges, des Zusammenlebens bzw. der Konvivenz, ein Begriff, den der Missionswissenschaftler Theo Sundermeier prägte.⁴¹ Die Trias von Mission, Dialog und Konvivenz lässt sich bibeltheologisch gut begründen. Ihre Zusammenge-

⁴⁰ Wilfried Härle, *Aus dem Heiligen Geist*, a.a.O., 23.

⁴¹ *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie*, hg. im Auftrag der VELKD und der AKf, Gütersloh 1991, 118-129.

hörigkeit ist zu unterstreichen. Keine Mission ohne Zusammenleben und Dialog mit anderen. Kein Zusammenleben unter Auslassung von Mission und Dialog. Kein Dialog ohne Zusammenleben und Mission.⁴² Dialogfähigkeit setzt die Kenntnis des Eigenen voraus, das Beheimatetsein im eigenen Glauben, die Kenntnis und Wertschätzung christlicher Tradition. Viele Christinnen und Christen sind heute unsicher im Blick auf das Rechenschaftgeben von ihrem Glauben. Manchmal führt erst der Dialog mit anderen dazu, die eigene Glaubensüberzeugung neu zu entdecken.

Die Rechtfertigungsbotschaft im Gespräch mit der säkularen Gesellschaft

Wandlungsprozesse der religiös-weltanschaulichen Landschaft fordern Christinnen und Christen heraus, ihren eigenen Glauben neu zur Sprache zu bringen und auf andere, fremde Glaubensweisen zu beziehen. Die Rechtfertigungsbotschaft artikuliert diesen eigenen Glauben. Sie bezeugt Gottes freie Gnade gegenüber allem Volk (vgl. Barmer Theologische Erklärung, These VI, 1934) und bringt christliche Identität in konzentrierter Weise zur Sprache. Sie redet von Gottes gnädiger Zuwendung zur Welt (*sola gratia*), seinem heilvollen Handeln im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi (*solus Christus*). Sie bezeugt, dass Gottes Liebe unverdient zum Menschen kommt, dass sie nicht als Lohn, sondern allein als Geschenk empfangen werden kann (*sola fide*). Nach dem Selbstverständnis der reformatorischen Kirchen ist die Ausrichtung der Botschaft von der freien Gnade Gottes die zentrale Aufgabe der Kirche. Die römisch-katholische Kirche hat in einer Gemeinsamen Erklärung mit dem Lutherischen Weltbund, die im Jahre 1999 in Augsburg feierlich unterzeichnet wurde, dieser Position im Grundsatz zugestimmt. Reformatorisch geprägte Theologie unterstreicht dabei freilich auch: Der Artikel von der Rechtfertigung allein durch Christi fremde Gerechtigkeit, die dem Menschen durch den Glauben zuteil wird, ist kein isolierter Lehrsatz neben anderen, vielmehr markiert er Grund, Mitte und Grenze jedes sachgemäßen christlichen Zeugnisses. Die Rechtfertigungsbotschaft ist der Artikel, mit dem Kirche steht und fällt (*articulus stantis aut*

⁴² Im Anschluss an Rudolf Weth formuliert. Vgl. ders., Sind wir schon dialogfähig? Anmerkungen zum christlich-islamischen Dialog (Studienbrief R 11, 16 S.), in: *Brennpunkt Gemeinde* 2/2002.

cadentis Ecclesiae), sie ist eine „Kategorie“ (Gerhard Gloege), das Kriterium für alle anderen theologischen Lehren. Was christlich genannt zu werden verdient, entscheidet sich an der Rechtfertigungsbotschaft. Was bedeutet es, wenn diese Botschaft in einer Welt zur Sprache kommen soll, die durch die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher religiös-weltanschaulicher Orientierungen geprägt ist?

Wer über „Rechtfertigung im neuzeitlichen Lebenszusammenhang“⁴³ nachdenkt, muss die säkulare Gesellschaft mit ihren kategorischen Imperativen und der menschlichen Suche nach Anerkennung und Annahme zum Thema machen. Als sich 1963 der Lutherische Weltbund in Helsinki der Rechtfertigungsbotschaft widmete, wurde vor allem ihr Weltbezug und die enge Verbindung zwischen Rechtfertigungsglaube und sozialer Verantwortung herausgestellt.⁴⁴ Jürgen Moltmann und Eberhard Jüngel haben in theologischen Studien die anthropologischen Implikationen der Rechtfertigungslehre betont und unterstrichen, dass in ihr ein Verständnis des Menschen vorausgesetzt wird, das diesen nicht als Täter, sondern als Empfänger seiner selbst verdeutlicht. Im Wissen um Gottes gnädige Annahme braucht der Mensch Anerkennung nicht um jeden Preis und krampfhaft zu suchen. Der auf Gottes lebensschaffende Kraft Vertrauende muss sich durch sein Handeln nicht „produzieren“. Seine Werke sind freie Lebensäußerungen. Er steht nicht unter dem Zwang, sich durch Werke ein Denkmal zu setzen. „Er muß sich mit ihnen nicht so identifizieren, daß sie sein Idol werden. Er ist von der Denkmalpflege seiner selbst befreit.“⁴⁵ Die Rechtfertigungsbotschaft bestreitet, dass der Mensch sich durch Werke angemessen verwirklichen und definieren kann. „Im Evangelium sagt uns Gott selbst, dass es dem Menschen schaden würde, wenn er unangreifbar sich selbst besitzen könnte. Denn dann wäre er nichts anderes als die Summe seiner Taten – und von denen dürfte keine einzige gegen ihn sprechen. [...] Die Rechtfertigung des Sünders verwehrt es, die Person mit ihren gelungenen oder misslungenen Taten unmittelbar zu identifizieren. Sie verwehrt es, im Menschen nur einen Täter oder Untäter zu sehen und also von einer unmenschlichen Handlung auf

⁴³ Wenzel Lohff u. Christian Walther (Hg.), *Rechtfertigung im neuzeitlichen Lebenszusammenhang. Studien zur Interpretation der Rechtfertigungslehre*, Gütersloh 1974.

⁴⁴ Helsinki 1963. *Beiträge zum theologischen Gespräch des Lutherischen Weltbundes*. Im Auftrag des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes hg. von Erwin Wilkens, Berlin / Hamburg 1964.

⁴⁵ Jürgen Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, München 1971, 51ff.

eine unmenschliche Person zu schließen.“⁴⁶ Paul Tillich hat vorgeschlagen, das für viele unverständliche Wort Rechtfertigung durch das Wort Annahme zu ersetzen. „Wir sind von Gott angenommen, obwohl wir nach den Kriterien des Gesetzes unannehmbar sind [...]. Wir sind aufgefordert anzunehmen, dass wir angenommen sind.“⁴⁷ In der modernen Therapie und Seelsorge wurde Tillichs Vorschlag intensiv rezipiert und das Rechtfertigungsthema in den Zusammenhang von Selbstannahme, Annahme durch andere Menschen und durch Gott gestellt. Hans Küng sieht in der Vertrauensfrage den entscheidenden Zugangsweg zur Rechtfertigungsthematik. „Letztlich kommt es bei allem unumgänglichen Tun und Lassen des Menschen auf etwas anderes an: dass der Mensch im Guten wie im Bösen auf gar keinen Fall je sein unbedingtes Vertrauen aufgibt.“⁴⁸ Die skizzierten Zugangswege zur Rechtfertigungsbotschaft haben ihre Chancen und Grenzen. Gemeinsam ist ihnen, dass sie vor allem vom Gegenüber des säkularen Menschen ausgehen. Angesichts der eingangs skizzierten religiös-weltanschaulichen Pluralisierung ist der säkulare Zeitgenosse heute nur einer unter anderen, so dass der theologisch-hermeneutische Diskurs sich nicht allein auf ihn konzentrieren darf.

Die Rechtfertigungsbotschaft als Unterscheidungsmerkmal im religiösen Pluralismus

Die Bezeugung der Rechtfertigungsbotschaft geschieht unter den Bedingungen pluralistischer Gesellschaftskulturen in einer Vielfalt möglicher Gesprächssituationen und angesichts der zunehmenden Präsenz und Öffentlichkeit anderer Religionen, neuer religiöser Bewegungen und einer oft unbestimmten Sehnsucht und Suche nach Heilung und Heil, nach Wahrheit und Leben. Christen müssen damit rechnen, dass sie von religiös Inter-

⁴⁶ Eberhard Jüngel, Die Freiheit eines Christenmenschen. Die reformatorische Rechtfertigungslehre angesichts der heutigen Zwänge zur Selbstrechtfertigung, in: Dokumente Deutscher Ev. Kirchentag in Hannover 1983, hg. im Auftrag des Präsidiums des Dt. Ev. Kirchentages von Hans-Jochen Luhmann, Stuttgart 1984, 150-162, hier 159f. Ausführlich hat Jüngel sein Verständnis der Rechtfertigung dargelegt in: ders., Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen ³1999.

⁴⁷ Paul Tillich, Systematische Theologie Bd. III, Stuttgart 1966, 258. Vgl. dazu auch Albrecht Peters, Rechtfertigung (Handbuch Systematischer Theologie Bd. 12), Gütersloh 1984, 121ff.

⁴⁸ Hans Küng, Denkwege. Ein Lesebuch, hg. von Karl-Josef Kuschel, München 1992, 47.

essierten und von überzeugten Vertretern anderer Religionen nach ihrem Glauben und dem Grund ihrer Hoffnung gefragt werden. Was bedeutet die Rechtfertigungsbotschaft im Gespräch mit Muslimen, in der Begegnung mit Buddhisten, im Dialog mit religiös interessierten Zeitgenossen, die begeistert sind von östlicher Spiritualität und für die die „Fakten der Welt“ (Niklas Luhmann) nicht das Letzte sind? Christliche Gemeinden und Kirchen müssen erst noch lernen, sich auf solche Situationen einzustellen. Sie können dabei von den Lernerfahrungen der weltweiten Ökumene profitieren.

Ein wichtiger Bereich, der zu einer dialogisch orientierten Artikulation des Christlichen herausfordert, ist gegenwärtig das Thema Reinkarnation. Es ist davon auszugehen, dass ca. ein Fünftel der Europäer Zustimmung und Sympathie im Blick auf Reinkarnation bzw. „Wiedergeburt“ bekunden und „an mehr als ein Menschenleben glauben“ (Hans Torwesten). Darunter befinden sich Christen, Konfessionslose und Angehörige anderer Religionen. Wenn man auf den Tod, den Sinn des Lebens, die Hoffnung zu sprechen kommt, wird es immer normaler, dass der Gedanke der Reinkarnation ins Spiel gebracht wird. Jedenfalls gibt es in der westlichen Welt eine wachsende Konjunktur von Seelenwanderungs- und Karmavorstellungen, die mehr und mehr gesellschaftliche und intellektuelle Akzeptanz finden.⁴⁹ Mit der Hoffnung auf Reinkarnation ist für manche der Abschied von einer rein materialistischen Weltauffassung und die Infragestellung einer „Nach-dem-Tod-ist-alles-vorbei“-Ideologie verbunden.

Wo christlicher Glaube sich auf die Vorstellungen von Reinkarnation und Karma bezieht, kann er deren Protest gegen ein geheimnisleeres säkulares Wirklichkeitsverständnis als berechtigtes Anliegen anerkennen. Das umfassende Erklärungssystem, das die Vorstellungen von Reinkarnation und Karma für die Bewältigung von Krankheit, Leiden und Grenzerfahrungen anbieten, ohne auf den Gedanken eines in Schöpfung und Geschichte handelnden Gottes zurückzugreifen, ist meines Erachtens christlich jedoch nicht einholbar. Ebenso steht die Rechtfertigungsbotschaft zu vereinfachenden „Selber-Schuld“-Erklärungen, die zahlreichen Konzeptionen von Karma und Reinkarnation und den mit ihnen verbundenen Identitätsbildern zugrunde liegen, in einem offenkundigen Gegensatz, denn sie bestreitet, dass der Mensch es in seiner Lebensgeschichte immer nur mit sich selbst und den Gesetzmäßigkeiten des Karmas zu tun habe.

⁴⁹ Vgl. dazu Helmut Zander, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa: alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Darmstadt 1999, und Reinhart Hummel, *Reinkarnation: der Glaube an die Wiedergeburt*, Freiburg / Basel / Wien 1999.

Die Rechtfertigungsbotschaft enthält die für die Welt der Religionen provozierende Perspektive, dass kultisches und sittliches Handeln nicht heilskonstitutiv sind. Provozierend ist diese Perspektive allerdings nicht nur hinsichtlich zahlreicher nichtchristlicher religiöser Weltdeutungen und Erlösungskonzeptionen, sondern auch für alle gesetzlichen Konzeptionen des Christlichen, die die Freiheit eines Christenmenschen verleugnen. Biblisch inspirierter Gottesglaube vermag Religion auch als ambivalente Macht wahrzunehmen, die zerstören und aufbauen, verletzen und heilen kann.

Die Botschaft von der Rechtfertigung ruft auch den Christen zurück zur Wahrheit des Evangeliums, zu der gehört, dass der Mensch in den elementaren Lebensakten ein Angewiesener ist. In der Begegnung mit der Liebe Gottes darf der Mensch, ob säkular oder religiös, sich vom Unschuldswahn und der atemlosen Jagd nach Anerkennung befreien lassen zum Vertrauen auf die göttliche Verheißung und zur Liebe, die nicht das Ihre sucht, sondern nach Frieden und Gerechtigkeit strebt.

Dialog als christliche Handlungsperspektive

Das dialogische Eingehen auf Vertreter anderer Glaubensüberzeugungen ist eine christliche Handlungsperspektive. Sie entspricht dem Inkarnationsgeschehen. Der in Jesus zum Menschen und zur Welt kommende und seine Nähe ansagende Gott geht dialogisch auf die Welt ein. Er redet den Menschen an und lässt mit sich reden; er gibt ihm Raum und Zeit zum Leben, Denken, Handeln und Entscheiden. Das Evangelium ist göttliche Selbstmitteilung an die Welt, ein Kommunikationsgeschehen, das da, wo Gottes Geist wirkt, neue Lebenszuversicht und Glaubensgewissheit wirkt und Gemeinschaft zwischen den Verschiedenen stiftet. Insofern werden die Christen aufgrund der im Evangelium erkannten Wahrheit zum Dialog geführt.⁵⁰

Die dialogische Begegnung mit anderen hat einen weiteren wichtigen Grund in der durch das Geschöpfsein gegebenen Solidarität aller Menschen. Jeder Mensch lebt von der Güte des Schöpfers. Der Mensch kommt nie ganz von Gott los. Deshalb konnte Paulus nach dem lukanischen Bericht in der Apostelgeschichte in seiner Areopagpredigt den Athenern religiösen Ernst be-

⁵⁰ Vgl. dazu: Ewald Vályi-Nagy, Dialog I, allgemein, in: Ökumene-Lexikon, Frankfurt a.M. 1983, 250-253. Zum Religionsdialog aus religionswissenschaftlicher Sicht vgl. Norbert Hintersteiner, Dialog der Religionen, in: Johannes Figl (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck 2003, 834-852.

scheinigen und davon reden, dass der „unbekannte Gott“ (Apg 17,23) kein anderer ist als der nahe Gott, von dem der Psalmbeter sagte: „Von allen Seiten umgibst du mich und hältst deine Hand über mir“ (Ps 139,5). Auf der Grundlage des Schöpfungsglaubens sah Paulus Möglichkeiten eines dialogischen Eingehens auf seine Zuhörer gegeben und formulierte seine (durch die lukanische Theologie geprägte) Predigt (Apg 17, 22-31) nach dem „Modell einer genialen Verwendung der Denk- und Tatfigur von Widerspruch und Anknüpfung“ (Karl Georg Steck). Christlicher Schöpfungsglaube setzt voraus, dass jeder Mensch Ebenbild Gottes ist und begegnet ihm entsprechend.

Interreligiöser Dialog setzt voraus, religiöse Überzeugungen kommunizieren zu wollen. Der Verzicht auf eigenes Profil disqualifiziert für den Dialog. „Neutrale“ Zugänge zu anderen Religionen, wie sie heute in vielen Bereichen der Religionswissenschaft gefordert und gepflegt werden, leisten fraglos einen Beitrag zur Erforschung von Religionen. Im interreligiösen Dialog kann eine so verstandene Religionswissenschaft freilich nur eine Beobachterrolle einnehmen⁵¹ und keine Teilnehmerrolle beanspruchen. Eine Perspektive, die darauf verzichtet, die eigene Glaubensüberzeugung auszusprechen, ist für den Dialog und Streit der Religionen und Weltanschauungen nicht von Interesse. Das gilt übrigens auch für den interkonfessionellen Dialog. Das Stehen zur eigenen Glaubensüberzeugung und die Bereitschaft, sich herausfordern und hinterfragen zu lassen, sind für ein interreligiöses Gespräch gleichermaßen wichtig. In der Begegnung von Religionen und Weltanschauungen treffen „Endgültigkeitsansprüche“ aufeinander, die nicht abstrakt verrechnet werden können und sich nicht harmonisieren lassen.⁵² Deshalb gehört zum Dialog die Bereitschaft, dem Anderen mit Achtung, Respekt und Lernbereitschaft zu begegnen, aber auch der Wille, dem christlichen Wirklichkeits- und Wahrheitsverständnis in seiner trinitarischen Struktur Ausdruck zu verleihen und die Bindung christlichen Lebens an Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, und seinen Geist nicht zu verschweigen. In der Begegnung zwischen Christinnen und Christen und Vertretern anderer Religionen und Weltanschauungen muss und darf Widerspruch und Streit auf der Bekenntnisebene nicht das Ende der Kommunikation bedeuten. Martin Luther hat die Spannung zwischen dem christlichen Wahrheitsanspruch

⁵¹ Norbert Hintersteiner, *Dialog der Religionen*, a.a.O., 847.

⁵² Darauf hat auch Reinhart Hummel im Anschluss an Hans Zirker hingewiesen, *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland*, a.a.O., 131.

und der Toleranzforderung auf die Formel gebracht „Fides nihil, caritas omnia tolerat“ („Der Glaube duldet nichts, die Liebe duldet alles“). Die religiöse Vielfalt lässt sich nicht aufheben oder wegmissionieren. Der christliche Glaube vermittelt sich nicht gewaltsam. Sein Inhalt widerspricht allen manipulativen Formen seiner Bezeugung. Das christliche Liebesgebot gebietet ein respektvolles Miteinander zwischen den Religionen. Zur Begegnung mit anderen gehört immer beides, Achtung und Lernbereitschaft, aber auch der Mut, Rechenschaft zu geben von der christlichen Hoffnung, die untrennbar mit dem Liebesgebot verbunden ist.

„Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen“

Anmerkungen zum EKD-Text 77

Unterscheidungen schaffen Räume und markieren Grenzen. In einer Gesellschaft, die sich zunehmend in Richtung eines religiösen Pluralismus entwickelt, ist es wichtig, unterscheiden zu können. Heutige Religionsfaszination suggeriert nicht selten, dass Religionen im Grundsatz alle dasselbe wollen und sagen. Der EKD-Text der Kammer für Theologie „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien“⁵³ will evangelische Unterscheidungsfähigkeit fördern. Er möchte zugleich zur christlichen Orientierung beitragen und Hilfen für den Umgang mit religiöser und kultureller Vielfalt bereitstellen. Seine zentralen und immer wiederkehrenden Stichworte lauten: „Leitdifferenzierungen“ und „Grunddifferenzierungen“. Nicht Konvergenz oder ein die Religionen verbindendes Ethos bilden das Hauptinteresse der Stellungnahme. Die Stärkung von Unterscheidungsfähigkeit im interreligiösen Dialog ist die vorrangige Perspektive. Dies erscheint mir plausibel und nötig.

Die Gefährdung im interreligiösen Dialog liegt heute weniger in dem Problem der fundamentalistischen Verengung und einem doktrinären Verständnis christlicher Wahrheit (beides gibt es freilich auch) als vielmehr in dem oft nicht vorhandenen christlichen Selbstbewusstsein und fehlender Überzeugungskraft und Standfestigkeit. In einer durch fortschreitende Säkularisierung und zunehmende Pluralisierung geprägten Situation bleibt religiöse Zugehörigkeit oft ungeklärt. Auch viele Christinnen und Christen sind im Blick auf den eigenen Glauben unsicher geworden. Insofern beziehen sich die Leitlinien der EKD auf Fragestellungen, die in der Begegnung mit Angehörigen nichtchristlicher Religionen zentral und relevant sind.

⁵³ Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien. Ein Beitrag der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover 2003 (= EKD-Texte 77). Die im Folgenden in Klammern gesetzten Seitenzahlen beziehen sich auf diese Ausgabe.

Anknüpfungen an frühere Stellungnahmen

Das Thema „Christlicher Glaube und andere Religionen“ wurde in kirchlichen Stellungnahmen im Bereich der evangelischen Kirchen in Deutschland bisher kaum bearbeitet. Während sich römisch-katholische Theologinnen und Theologen in ihren Stellungnahmen zur Religionstheologie auf die einschlägigen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965), insbesondere auf die „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen“ (Nostra aetate) beziehen, fehlt ein solcher gemeinsamer Bezugspunkt den Aussagen im Kontext evangelischer Theologie. Eine gewisse Ausnahme stellt die 1991 im Auftrag der Arnoldshainer Konferenz (AKf) und der Kirchenleitung der VELKD herausgegebene Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ dar (auf den sich die „Theologischen Leitlinien“ mit keinem einzigen Satz beziehen), obgleich dieser Text neben deskriptiven und analytischen Perspektiven auch einen wichtigen Abschnitt „Grundsätzliche Erwägungen“ (91ff) enthält. Die 1991 erschienene Studie trägt in erster Linie die Handschrift des lutherischen Theologen Carl Heinz Ratschow, aber auch die des Missionswissenschaftlers Theo Sundermeier. Die Erfassung der Religionsthematik erfolgt mit den Kategorien Gesetz und Evangelium. Sie ermöglicht, Kontinuität und Diskontinuität im Verhältnis zwischen christlichem Glauben und anderen Religionen zum Ausdruck zu bringen. Die Unterscheidung zwischen Welthandeln und Heilshandeln Gottes lässt die christliche Existenz als eine angefochtene und bleibend vom Gesetz und der Sünde betroffene in den Blick kommen.

Der jetzt vorgelegte EKD-Text verweist auf frühere Äußerungen der EKD zum Thema, wie etwa die im Jahr 2000 publizierte Handreichung „Zusammenleben mit Muslimen“, die den Schwerpunkt auf das Konvivenzthema legte, und die drei Studien „Christen und Juden“ I-III aus den Jahren 1975, 1991, 2000, die bezogen sind auf die besondere Situation des jüdisch-christlichen Dialoges. Im Blick auf die genannten Stellungnahmen wird bemerkt: „Doch diese Texte bedürfen einer sie ergänzenden, sich auf die Fundamente richtenden Perspektive“ (7). Als die fundamentale Perspektive bringen die Leitlinien die Botschaft von der Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben an Jesus Christus ins Spiel, die im Kontext des trinitarischen Bekenntnisses entfaltet wird.

Anliegen der Leitlinien

Die Leitlinien verfolgen dabei ein doppeltes Ziel:

- Aus dem Zentrum des christlichen Glaubens heraus soll geklärt werden, was seine Besonderheit ist und wie das Verhältnis zu anderen Religionen zu sehen ist.
- Sie wollen dazu beitragen, „ein gedeihliches Verhältnis zwischen Menschen mit einem jeweils anderen Glauben zu fördern“ und Ermutigungen für christliche Gemeinden und die Gesellschaft aussprechen, „das Verhältnis zwischen den Religionen und den Menschen, die ihnen anhängen, als ein zukunftssträchtiges Verhältnis zu begreifen“ (7).

Nach einem einführenden Teil 1, in dem es um „die Religionen als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft“ geht, thematisiert Teil 2 den „theologische(n) Ausgangspunkt des Verständnisses der Religionen“. Hier finden sich eine Reihe origineller Gedanken und Formulierungen, wie beispielsweise die, dass der Schöpfer allen Menschen nahe ist und Menschsein heißt, in der „Nähe Gottes“ zu sein (8). Neben dem Geschöpfsein wird auch das Sündersein als grundlegendes Merkmal menschlicher Existenz genannt. „Auch darin unterscheiden sich Christen nicht von Menschen anderer Religionen.“ Das spezifisch Christliche ist der „Glaube an Jesus Christus“ und das „Bekenntnis der Kirche zu Gottes Gegenwart in Jesus Christus“. Die Kategorie der Nähe Gottes zu allen Menschen wird insofern als das Verbindende und zugleich Trennende gesehen. Denn die Erfahrung der göttlichen Nähe in Christus vermitteln andere Religionen nicht.

Bereits mit diesen Eingangsüberlegungen sind eine Reihe methodischer Orientierungen und Abgrenzungen verbunden: gegenüber der Forderung nach Neutralität im Religionsvergleich, gegenüber dem Bemühen, von einem allgemeinen Verständnis von Religion ausgehend die einzelnen Religionen zu erfassen, gegenüber dem Versuch, die Differenz zwischen Innen- und Außenperspektive bei der Beurteilung einer Religion überschreiten zu wollen. Indirekt stellen diese Überlegungen eine kritische Auseinandersetzung mit verschiedenen heutigen Religionstheorien dar, insbesondere mit der pluralistischen Religionstheologie.

Zentrum der überaus kompakten und konzentrierten Ausführungen (insgesamt 22 Seiten) ist der Teil 3: „Die Religionen im Licht christlich-theologischer Leitdifferenzierungen“. Die Leitlinien sind hier einerseits trinitarisch ausgerichtet und gleichzeitig an einer stets neu zu treffenden Differenz zwi-

schen göttlichem und menschlichem Handeln orientiert. Beide Perspektiven nehmen Grundanliegen reformatorischer Theologie auf, darüber hinaus vor allem der Theologie Karl Barths und seiner Schüler, allerdings mit einer Tendenz zur religionsphilosophischen Formalisierung in Verknüpfung mit zahlreichen methodischen Reflexionen. Letzteres führt dazu, dass der Text in origineller und deutlicher, aber auch abstrakter Sprache abgefasst ist. Der Blick ist dabei vor allem auf eine systematisch-theologische Explikation des Christlichen – genauer des unterscheidend Christlichen – gerichtet, weniger auf die Darstellung und präzise Wahrnehmung anderer Religionen.

Religionstheologische Orientierungen und Perspektiven

Die Leitlinien setzen nicht bei der Beschreibung, Wahrnehmung und Beurteilung anderer religiöser Auffassungen an. Sie explizieren die Mitte des christlichen Glaubens aus evangelischer Perspektive und markieren den Rahmen, von dem aus konkrete Verhältnisbestimmungen zu einzelnen Religionen erfolgen können. Sie stärken das christliche Profil. Der Text kennt keine direkte Bezugnahme auf biblische Zusammenhänge. Er referiert nicht gängige Modelle der Verhältnisbestimmung zwischen christlichem Glauben und nichtchristlichen Religionen (Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus etc.). Er enthält allerdings zahlreiche implizite Bezugnahmen auf heutige religionstheologische Diskurse. So wird etwa die „Idee einer der christlichen Ökumene vergleichbaren ‚Ökumene der Religionen‘ [...] als Irrweg“ angesehen (19). Harmonisierungsstrategien als Antwort auf religiöse Vielfalt werden mit Recht für untauglich befunden. Im Blick auf die christliche Teilnahme an Opferriten anderer Religionen und das interreligiöse Beten werden Grenzen gezogen. Die „schwerwiegende Frage, ob und unter welchen Voraussetzungen Christen mit Vertretern anderer Religionen gemeinsam beten können, muss im konkreten Fall an dem Kriterium entschieden werden, ob ein solches gemeinsames Beten der befreienden Wahrheit des Evangeliums von Gottes schöpferischer Nähe beim sündigen Menschen die Ehre gibt oder ob es dieser Wahrheit in den Rücken fällt“ (19).

In den konkreten Aussagen zu anderen Religionen ist der Text weitgehend durch Urteilsenthaltung charakterisiert. In den konkreten Erscheinungen der Religionen begegnet sowohl die „Offenheit für das Ereignis der Wahrheit“ wie auch die menschliche Verschlossenheit gegenüber der göttlichen Wahrheit, etwa durch Bindung der Wahrheitserfahrung an „doktrinale, kultische

und ethische Festlegungen“ (15). Dies gilt gleichermaßen für die christliche Religion wie auch für andere Religionen. Die Leitlinien würdigen die Religionen in ihrem Reichtum, „der sich in bewunderungswürdigen geistigen und kulturellen Schöpfungen sowie in einer durch lange Zeiten gereiften Erfahrung im Menschlichen auszeichnet“ (6), gleichzeitig enthalten sie durchgehend auch eine religionskritische Dimension. „Denn Religion wird im Sinne der evangelischen Theologie als die von Gott gewirkte glaubende Aufnahme seiner gnädigen Nähe in die Lebens- und Tätigkeitszusammenhänge des menschlichen Lebens verstanden. Da der Glaube in diesen Lebens- und Tätigkeitszusammenhängen als Glaube sündiger Menschen aber ständig zu einer bloß menschlichen Angelegenheit zu werden droht, bedeutet ‚Religion‘: im ständigen Unterscheiden von Gottes Handeln und menschlichem Handeln und Verhalten leben“ (10).

In dem Abschnitt zum Thema „Die Religionen und die Wahrheit“ stellen die Leitlinien fest, „dass andere Religionen aufgrund anderer religiöser Erfahrungen Jesus Christus nicht als Ereignis der Wahrheit anzuerkennen vermögen“ (14). Gleichzeitig wird ein Absolutheitsanspruch der Kirche und der Christen ausdrücklich abgewiesen. „Das wäre nämlich ein Anspruch, über den die gläubenden Menschen in ihrer subjektiven Aneignung der Wahrheit verfügen und den sie mit dem Aufgebot weltlicher Mittel gegen andere Religionen und die Menschen, die ihnen anhängen, wenden“ (14). Die Christen aber sind in der „gleichen Lage wie die Menschen mit anderen religiösen Grunderfahrungen. Sie sind auf das Ereignis der Wahrheit angewiesen, das sie bezeugen“ (15).

Teil 4 benennt die grundlegenden Voraussetzungen für ein friedliches Zusammenleben der „Religionen in der demokratischen, pluralistischen Gesellschaft“. Dabei wird an Einsichten aus der Demokratiedenkschrift der EKD von 1985 erinnert. Die evangelische Kirche unterstützt ausdrücklich den Grundsatz weltanschaulicher Neutralität des Staates. „Wie der Staat an keine Religion oder Weltanschauung gebunden sein darf, so muss auch die Religion frei von staatlichem Zwang und politischer Gewalt sein“ (20). Die auf Anerkennung der Menschenrechte beruhende Rechtsordnung schafft den „Raum der Kommunikation, der sich nicht einem vorgängigen Konsens in religiösen Fragen verdankt“ (21). Ein zur Kommunikation mit Angehörigen anderer Religionen einladender Ton ist vor allem am Schluss des EKD-Textes vorherrschend. „Gemeinden und Kirchen begrüßen anders Glaubende in diesem Raum als Geschöpfe Gottes, denen Gott nahe ist. [...] Sie suchen im Geist des Evangeliums das Beste in den Religionen und bei ihren Anhängern, ohne Illusionen über die Grenzen zu verbreiten, die sie von anderen Religionen trennen“ (21).

Fazit

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Die Leitlinien sind durchweg darum bemüht beides zusammenzuhalten, die Artikulation christlicher Identität und das Bemühen um Verständigung und Dialog. Es ist ihre Stärke, die Bekenntnis- und Konvivenzebene der Religionsbegegnung in unterscheidender Zuordnung entfaltet zu haben. Sie artikulieren selbstbewusst und konzentriert christliche Identität im Gegenüber zu anderen Religionen und stärken darin die Urteilsfähigkeit christlicher Gemeinden und Kirchen. Zur Frage nach einer Theologie der Religionen geben die Leitlinien insofern ein klares und deutliches Votum ab, als sie darauf hinweisen, dass damit nichts anderes gemeint sein kann als die Urteilsbildung zu anderen Religionen von den Voraussetzungen und dem Selbstverständnis evangelischer Theologie her.

Leitlinien wollen und können nicht alles sagen. Sie haben eine Perspektive zur Geltung gebracht, die in Richtung einer Verhältnisbestimmung zu einzelnen konkreten Religionen der Weiterführung bedarf. Zugleich haben sie Grenzen markiert. Wenn Grundsätzliches gesagt ist, ist nicht alles gesagt. Die Kammer, in der insbesondere Vertreterinnen und Vertreter der Systematischen Theologie versammelt waren, hat Grundlegendes mit guten Argumenten und mit erfreulicher Deutlichkeit ausgesprochen. Der Text zeigt freilich auch, dass eine evangelische Religionstheologie in vieler Hinsicht noch entwicklungsbedürftig ist. Zu ihrer Entfaltung gehört insbesondere eine deutlichere Berücksichtigung religions- und missionswissenschaftlicher Perspektiven.

Dr. theol. Reinhard Hempelmann, geb. 1953, Studium der Evangelischen Theologie in Bethel und Heidelberg, Pfarrer der Ev. Kirche von Westfalen, seit 1992 Referent und seit 1999 Leiter der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, zuständig für Grundsatzfragen, Strömungen des säkularen und religiösen Zeitgeistes, pfingstlerische und charismatische Gruppen. Zahlreiche Veröffentlichungen zu Religions- und Weltanschauungsfragen.

Dieser EZW-TEXT kann in Studienkreisen, Seminaren, Tagungen und dergleichen angewendet werden. Die EZW-TEXTE können einzeln oder in größerer Menge bei der EZW, Auguststraße 80 in 10117 Berlin, angefordert werden.

Gesamtprospekt und Titelverzeichnis werden auf Wunsch gern zugesandt.

Spendenkonto der EZW:

Evangelische Darlehnsgenossenschaft Kiel Konto-Nr. 1014001 (BLZ 21060237),
für Überweisungen aus dem Ausland: IBAN DE25210602370001014001
(BIC bzw. SWIFT GENODEF1EDG)

IMPRESSUM

Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen
Auguststraße 80, 10117 Berlin
Telefon (0 30) 2 83 95-2 11, Fax (0 30) 2 83 95-2 12
Internet: www.ezw-berlin.de
E-Mail: info@ezw-berlin.de

