



Ethik versus Religion?

Manfred Scheuer

Diözese Linz
sekretariat.bischof@dioezese-linz.at

EINGEREICHT JULI 2019

ANGENOMMEN AUGUST 2019

Muss man im Bemühen um Humanität Ethik gegen Religion stellen?, fragt Bischof Manfred Scheuer im folgenden Artikel. Er zeigt, dass die Wurzel der Religionskritik wie auch die Skepsis vieler Zeitgenossen dem Glauben gegenüber bei Kant liegen. Und doch haben Mystik und Aufklärung in ihren Anliegen der Selbstaufklärung, der Selbstkritik mehr miteinander zu tun, als der Königsberger Philosoph sehen kann. Ein philosophisch gesprächsbereites Gottesverständnis wird Gewalt immer im Widerspruch zum Wesen Gottes ablehnen. Mehr noch: Das Kreuz Jesu wird zum Ort der "Versöhnung im Raum menschlicher Freiheit". Religiöse Traditionen bergen, wie der kritische Denker Habermas zugesteht, (fast vergessene) Gehalte, die wir im mühsamen Suchen nach einem bejahenswerten Leben und einer humanen Zukunft für alle nicht unbeachtet lassen sollen. Das deutlich zu machen, so der Autor, sind wohl zentrale Aufgaben von Bildung.

SCHLÜSSELWÖRTER: Ethik, Religion, Aufklärung, Säkularität, Glaube

1. Auflösung von Religion in Ethik (Immanuel Kant)

Der Grundsatz, wonach das Gebet und Sakramente nur zur Beförderung der moralischen Gesinnung des Menschen, aber nicht als ein unmittelbar auf Gott gerichteter Akt zulässig ist, wird vor allem von Immanuel Kant¹ entfaltet. In seiner Religionschrift aus dem Jahre 1793 kommt Kant im letzten Teil auch auf das persönliche Gebet und die Statuten des Kirchenglaubens (Sakramente, Taufe, Kommunion) zu sprechen. Solange diese äußeren Formen dem wahren Vernunftglauben nicht im Wege stehen, lässt Kant sie aus volkspädagogischen Gründen zu. Als Mittel zur Beförderung unserer sittlichen Gesinnung dienen sie dem Endzweck des Reiches Gottes, dem durch die eigene moralische Gesinnung zu dienen der einzige und wahre Gottesdienst eines vernünftigen Menschen ist. Sobald die geschichtlichen Zutaten des Kirchenglaubens, darunter das Abendmahl, diesen vernunftgemäßen Kern zu verdrängen drohen und zum Selbstzweck werden, ent-

¹ Schon Spinoza (1989) war davon überzeugt, dass die Bibel nichts Relevantes zur Philosophie zu sagen hätte. Er verstand die Bibel als Gesetzbuch, nicht aber als ein theologisches Buch (Kap. III, IV, XIII). Gegen Spinoza sucht Abraham Joshua Heschel (1980, S. 249ff; Dolna, 1999, S. 10f) wieder eine jüdische Theologie zu entwerfen. Dieses Konzept Spinozas wurde auch von Moses Mendelsohn, aber auch von Kant (vgl. Winter, 1977; Haeffner, 1982) übernommen.

steht jedoch etwas, was Kant (1956, B 261, 273, 275, 277) verächtlich „bloßen Religionswahn“, „Observanzen“, „Fetischmachen“, „Fetischglauben“ und „Afterdienst“ nennt. Gebet und Sakramente werden dann zu einem „Schleichweg“, auf dem der religiöse Mensch die Pflichten der Moralität zu umgehen und sich auf billige Weise göttliche Gunst zu erwerben sucht. Solche „Gunstbewerbung“ verlässt sich ganz aufs Bitten; der religiöse Gottesdienst verkommt zu einem himmlischen „Hofdienst“, wie er in absolutistischen Fürstenhäusern üblich war. Man will durch Einschmeicheln Vergünstigungen erwerben ohne die Leistung, die vor Gott allein zählt, nämlich einen ihm wohlgefälligen Lebenswandel zu erbringen. Die Gefahr der Heuchelei ist für Kant in jedem äußeren Gebet und Kult gegeben. Besonders verwerflich ist das Gebet (natürlich gilt das auch z.B. für Buße, Umkehr und Vergebung) in seinen Augen, wenn es einem falschen Sicherheitsdenken entspringt. Wie in einer oberflächlichen Karikatur von Pascals berühmter Wette sagt sich der Beter dann: „Sollte es Gott nicht geben und mein Gebet ins Leere gehen, habe ich durch diese Anstrengung nicht viel verloren; gibt es ihn aber doch, so habe ich mit geringem Einsatz alles gewonnen. Wie die Sache also auch ausgeht, schaden kann mir die Frömmigkeit auf keinen Fall.“ An diesem Punkt setzt Kants leidenschaftlicher Protest ein. Genau das Gegenteil trifft zu; ein solcher Heuchler nimmt schweren Schaden an seiner Seele, weil er sich dazu verleiten lässt, „das, was wir in uns selbst suchen sollten, von oben herab in passiver Muße zu erwarten“ (a.a.O., 1956, A 280). Wo Kant ausnahmsweise positiv vom Gebet und Kult spricht, da stellt er vor allem den „Geist des Gebetes“ (a.a.O., A 285) heraus, der uns anhält, unsere Pflichten als Gebote Gottes zu erkennen. In den Vorlesungsmitschriften der Jahre 1775–1780 (Kant, 1924) findet sich eine Formulierung, in der dieser Gedanke sehr deutlich wird. Danach kann ein gottesfürchtiger Mensch sein ganzes Leben zu einem „unaufhörlichen Gottesdienst“ machen; die Gottesfurcht und der Gottesdienst sind dann „keine besonderen Handlungen“ mehr, sondern die „Form aller Handlungen“, das heißt, der wahre Gottesdienst besteht in der Gesinnung, in der wir alle unsere Handlungen verrichten. Ein Passus aus der späteren Religionschrift nimmt diesen Gedanken wieder auf und macht deutlich, welche Anliegen Kants Gebetskritik bewegen: „Das Beten, als ein innerer, förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen); denn es ist ein bloß erklärtes Wünschen, gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschens bedarf, wodurch also nichts getan, uns also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird. Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unserm Tun und Lassen wohlgefällig zu sein, d.i. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der Geist des Gebetes, der „ohne Unterlaß“ in uns stattfinden kann und soll. Diesen Wunsch aber (sei es auch nur innerlich) in Worte und Formeln einzukleiden, kann höchstens nur den Wert eines Mittels zu wiederholter Belebung jener Gesin-

nung in uns selbst bei sich führen, unmittelbar aber keine Beziehung aufs göttliche Wohlgefallen haben, eben darum auch nicht für jedermann Pflicht sein kann; weil ein Mittel nur dem vorgeschrieben werden kann, der es zu gewissen Zwecken bedarf, aber bei weitem nicht jedermann dieses Mittel nötig hat, vielmehr durch fortgesetzte Läuterung und Erhebung der moralischen Gesinnung dahin gearbeitet werden muß, daß dieser Geist des Gebetes allein in uns hinreichend belebt werde, und der Buchstabe desselben (wenigstens zu unserem eigenen Beruf) endlich wegfallen könne.“ (Kant, 1956, A 284–289) Kants Überlegungen sind von dem ungewöhnlichen Willen gekennzeichnet, einen ethnologisch verfremdeten Blick auf die eigene Kultur zu werfen. „Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur Kirche, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligtümern in Loretto oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformel mit den Lippen, oder wie der Tibeter ... es durch ein Gebet-Rad an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist alles einerlei und von gleichem Wert“ (a.a.O., B 265) – nämlich Unwert. Denn in einem verfehlten „Prinzip zu glauben“ haben all diese Weisen einer äußerlichen, buchstäblich verdinglichten, ritualisierten Religiosität ihre Gemeinsamkeit. „Von einem tungusischen Schaman, bis zu dem Kirche und Staat zugleich regierenden europäischen Prälaten, oder ... zwischen dem ganz sinnlichen Wogulitzen, der die Tatze von seinem Bärenfell sich des Morgens auf sein Haupt legt, mit einem kurzen Gebet: Schlagt mich nicht tot! bis zum sublimierten Puritaner und Independenten in Connecticut ist zwar ein mächtiger Abstand in der Manier, aber nicht im Prinzip zu glauben.“ (a.a.O., B 271) Dass Kant in diese harsche Kritik auch das christliche Zentralsakrament einschließt, gibt er offen zu erkennen: „Ein Wahn aber heißt schwärmerisch, wo sogar das eingebilddete Mittel, als übersinnlich, nicht in dem Vermögen des Menschen ist, ohne noch auf die Unerreichbarkeit des dadurch beabsichtigten übersinnlichen Zwecks zu sehen; denn dieses Gefühl der unmittelbaren Gegenwart des höchsten Wesens und die Unterscheidung desselben von jedem andern, selbst dem moralischen Gefühl, wäre eine Empfänglichkeit einer Anschauung, für die in der menschlichen Natur kein Sinn ist.“ (a.a.O., B 268) Wer einer Theologie anhängt, deren Beglaubigung von Transsubstantiationen eine fatale Nähe zur Faszination durch Zauberkunststücke aufweist, „der verwandelt den Dienst Gottes in ein bloßes Fetischmachen“ (a.a.O., B 275). „Das Pfaffentum ist also die Verfassung einer Kirche, sofern in ihr ein Fetischdienst regiert.“ (a.a.O., B 276)

Weil hinter dieser distanzierten Bewertung des Gebetes und der Kirchenstatuten die wichtigsten Anliegen der neuzeitlichen Religionskritik stehen, ist Kants philosophisches Urteil für die gegenwärtige Spiritualität und Theologie nicht nur von historischem Interesse. Sie entspricht ziemlich genau der Einschätzung, in der sich auch heute ein wohlwollender aufgeklärter Zeitgenosse gegenüber dem Phänomen des Betens und des Gottesdienstes befindet. Manche dieser skeptischen Wertungen verweisen auf ernsthafte theologische Probleme, die auch gläubige

Menschen nicht auf Dauer verdrängen können, wenn sie ihre Gebets- und Kultpraxis als intellektuell redliche Menschen zu reflektieren beginnen.

2. Autonomes Sittengesetz contra Offenbarung

Für den Königsberger Philosophen Immanuel Kant liegt das Wesentliche der Religion in der Moralität. Alles andere (Gebet, Kirchenglaube, Sakramente etc.) gehört zu den Accessoires. Eine Begründung der Moralität durch den Willen Gottes, durch Inspiration oder Offenbarung, ist eher schädlich als nützlich (Kessler, 1985; Reddemann, 1993; Sala, 1990). Im Streit der Fakultäten (1798) greift er Abrahams Opfer auf: „Ein Gesetzbuch des nicht aus der menschlichen Vernunft gezogenen, aber doch mit ihr, als moralisch praktischer Vernunft, dem Endzwecke nach vollkommen einstimmigen statutarischen (mithin aus der Offenbarung hervorgehenden) göttlichen Willens, würde nun das kräftigste Organ der Leitung des Menschen und des Bürgers zum zeitlichen und ewigen Wohl sein, wenn sie nur als Gottes Wort beglaubigt und ihre Authentizität dokumentiert werden könnte. – Diesem Umstände aber stehen viele Schwierigkeiten entgegen. Denn wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals wissen, dass es Gott sei, der zu ihm spricht. Es ist schlechterdings unmöglich, daß der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden, und ihn woran kennen solle. – Dass es aber nicht Gott sein könne, dessen Stimme er zu hören glaubt, davon kann er sich wohl in einigen Fällen überzeugen; denn, wenn das, was ihm durch sie geboten wird, dem moralischen Gesetz zuwider ist, so mag die Erscheinung ihm noch so majestätisch, und die ganze Natur überschreitend dünken: er muss sie doch für Täuschung halten. Zum Beispiel kann die Mythe von dem Opfer dienen, das Abraham, auf göttlichen Befehl, durch Abschachtung und Verbrennung seines einzigen Sohnes bringen wollte.“ Abraham hätte auf diese vermeintliche göttliche Stimme antworten müssen: „dass ich meinen guten Sohn nicht töten solle, ist ganz gewiss; dass aber du, der du mir erscheinst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiss, und kann es auch nicht werden, wenn sie auch vom (sichtbaren) Himmel herabschallte.“ (Kant, 1964a, S. 332–334, A 102–104)

Kriterium für die Moralität einer Norm ist die autonome Vernunft, nicht die vermeintliche Offenbarung, nicht der Wille Gottes. Eine Offenbarung als Kundgabe eines göttlichen Anspruchs, der von außen an meine Vernunft herangetragen und somit als Gabe eines anderen verstanden wird, ist für Kant nicht akzeptabel. Der Begriff des Willens Gottes selbst ist leer oder anthropomorph, der ins Praktische gezogen (was unvermeidlich ist) wird, alle Religion verdirbt, und sie in Idolatrie verwandelt. Gott, Gottes Wille und Handeln wird bei Kant tendenziell in die transzendental gründenden Bedingungen des autonomen Denkens und Handelns abgedrängt. Der Gottesgedanke sinkt zum bloßen Horizont der Selbstkonstitution des Subjekts herab. Ein eigener Wille Gottes und ein freies Handeln

Gottes würden die selbstzweckliche und vermeintlich unbeschränkte Autonomie und Freiheit einschränken. Etwas Heteronomes und Despotisches käme ins Spiel. Der Mensch könnte sich, seine Welt und sein Handeln nicht mehr rein aus sich selbst entwerfen. So wird der Autonomiegedanke verbunden mit der Abwehr der Macht des anderen. Zudem zeigt Kant die Grenzen der Erkenntnis auf. Dabei legt es sich nahe, die Grenzen unserer sinnlichen Erfahrung mit den Grenzen jedes möglichen Sichzeigens von anderen gleichzusetzen. Von einem Willen Gottes können wir gar nichts wissen: Wie sollen wir denn erkennen und beweisen, dass es Gott ist, der zu uns spricht und seinen Willen äußert?

3. Kritik der Mystik

Immanuel Kant sieht in der Mystik einen „Übersprung (salto mortale) von Begriffen zum Udenkbaren, [...] einer Erwartung von Geheimnissen oder vielmehr Hinhaltung mit solchen.“ (Kant, 1964b, S. 386, A 405). Sie ist „Schwärmerei“, „vernunfttödtend“ und „schweift ins Überschwengliche hinaus“. Mystik und Mystizismus entsprechen dem Königsberger Philosophen zufolge einem unreifen Stadium des Subjektes, sind letztlich krankhaft und so Quelle mannigfaltiger Seelenstörungen (Kant, 1964c, S. 190, A 125; 1964d, S. 184f, A 513; 1964a, S. 328, A 93). In der aufgeklärten, rationalistischen und positivistischen Kritik an der Mystik kehren Attribute wie unbestimmt, trügerisch, nebulos, unbewusst, verschwommen, verworren, irrational, geheimnisvoll, versponnen, dunkel, unheimlich, subjektiv, hinterwäldlerisch, dekadent, degeneriert u.ä. refrainartig wieder. Immanuel Kant hatte Religion auf Moral reduziert. Er begnügte sich mit der Hoffnung, zu der unbegreiflichen und niemals gewissen „Revolution der Gesinnung“ durch „eigene Kraftanwendung“ zu gelangen (Kant, 1964a, S. 698, B 54, A 50, S. 702, B 60, A 56). Freiheit und Liebe nur zum Postulat des Sollens zu erheben, ist aber „selber Bestandteil der Ideologie, welche die Kälte verewigt. Ihm eignet das Zwanghafte, Unterdrückende, das der Liebesfähigkeit entgegenwirkt“ (Adorno, 1969, S. 99). Eine auf moralische Imperative reduzierte Religion wird immer weniger akzeptiert. Gott als „moralischer Imperator“ wird abgesetzt.

4. Mystik und Aufklärung

War die Aufklärung bzw. die Moderne großteils mit der Gefahr der Moralisierung von Religion und Spiritualität verbunden, so birgt die Postmoderne in ihren populären Formen die Gefahr der Ästhetisierung. Diese ist verbunden mit einer Derealisierung des Realen. Wirklichkeit ist ästhetisch modellierbar und manipulierbar. Im Styling von Lebensformen und Subjekten spielt die Spiritualität, was immer damit gemeint ist, eine wichtige Rolle. „Bei den Individuen scheint die gegenwärtige Ästhetisierung geradezu ihre Vollendung zu erreichen. Allenthalben erleben

wir ein Styling von Körper, Seele und Geist - und was die schönen Menschen sonst noch alles haben mögen (oder sich zulegen). In Schönheitsstudios und Fitnesszentren betreiben sie die ästhetische Perfektionierung ihrer Körper und in Meditationskursen und New-Age-Seminaren die ästhetische Spiritualisierung ihrer Seelen.“ (Welsch, 1996, S. 18f) So betrifft die Ästhetisierung grundlegende Strukturen der Wirklichkeit: „der materiellen Wirklichkeit im Gefolge der neuen Materialtechnologien, der sozialen Wirklichkeit infolge ihrer medialen Vermittlung und der subjektiven Wirklichkeit infolge der Ablösung moralischer Standards durch Selbststilisierungen.“ (a.a.O, S. 20) Die Wirklichkeit hat eine Verfassung des Produziertseins, der Veränderbarkeit, der Unverbindlichkeit, des Schwebens. „Nicht mehr Heilige (wie einst) und nicht Forscher oder Intellektuelle (wie vielleicht noch bis vor kurzem), sondern die beautiful people sind die zeitgenössischen Vorbilder des Lebens.“ (a.a.O, S. 204) Für die ästhetische Existenz kennzeichnend ist – und da folge ich der Kierkegaard’schen Stadienlehre – ein Leben in selbstrechtfertigungsloser Unmittelbarkeit und individuellen Beliebens. Der Ästhetiker verweigert verzweifelt das eigene Selbstsein, ist nicht zur Wahl der eigenen Freiheit gekommen und lebt in moralischer Indifferenz. Letztlich ist der Ästhetizismus prinzipienloser Nihilismus. Mit der Ästhetisierung verbunden ist die Funktionalisierung des Spirituellen: Auf dem Weg der Selbsterkenntnis, die notwendig eine Weise der Selbsttranszendenz einschließt, eröffnet sich auch das Problem der Bedürfnisse, die in ihrer Bewegungsrichtung – vom Ich hin zu einem begehrten Ziel – eine Veranschaulichung der Sorge des Menschen um seine transzendente Bedeutung sind. Abraham Joschua Heschel, der jüdische Rabbiner und Religionsphilosoph (1907–1973) sieht nun gerade im Faktum der menschlichen Bedürfnisse ein großes Problem. So warnt er vor der Gefahr, dass Bedürfnisse zu Zielen werden. Er warnt vor einer Verkrümmung der Sorge um die transzendente Bedeutung in eine Sorge um Bedürfnisbefriedigung. Demgegenüber betont er, dass Bedürfnisse nicht gegen die Humanität und die Ausrichtung des Menschen auf Transzendenz wirken sollen. Nach Heschel sterben mehr Menschen an Bedürfnisepidemien als an Krankheitsepidemien. Er definiert geradezu die Zivilisation als Anpassung von Umweltbedingungen an menschliche Bedürfnisse Heschel, 1993, S. 182). In einer technologisch orientierten Gesellschaft tendiert auch das geistliche Leben und das Gebet dahin, dass es eine Funktion erfüllt: „Geistliches Leben ist kein Mittel zur Befriedigung von Bedürfnissen. Es ist so wichtig, uns nicht anzugewöhnen, unsere Geisteshaltung vom Funktionellen her bestimmen zu lassen, wie eine Maschine, die man in Betrieb setzen kann, oder wie ein Geschäft, das man nach eigenen Berechnungen betreibt. Die Ordnung des geistlichen Lebens ist geistlich. ... Deshalb ist es wichtig zu verstehen, dass von Gott gegebener Sinn spirituell ist. Dass das Erfassen dieses Sinnes an geistliche Bereitschaft gebunden ist. Und dass dieser Sinn im Handeln erfahren wird.“ (a.a.O., S. 281) Mit der Ästhetisierung des Religiösen geht die Individualisierung Hand in Hand (Bruteau, 1998). Was Indivi-

dualisierung im religiösen Kontext meint, lässt sich auf die Kurzformel bringen: Spiritualität im ‚do it yourself-Verfahren‘, „Was Gott ist, bestimme ich!“ (Höhn, 1998, S. 70; Barz, 1995; Dalferth, 1996) Im Zeitalter der Individualisierung ist das religiöse Subjekt selbst Experte in Religionsdingen (Sloterdijk, 1993, S. 27; Höhn, 1998, S. 76). In diesem Kontext wird das religiöse Subjekt zum „religiösen Virtuosen“, der aus der Vielfalt von Orientierungen und Aktivitäten auf doktrinaler und ritueller Ebene das für sich auswählt bzw. neu arrangiert, was seinen jeweils aktuellen psychischen und ästhetischen Bedürfnissen entspricht (Höhn, 1998, S. 78). Religiöse Pluralität heißt: freie Auswahl. Schließlich: ‚Spiritualität‘ – Selbstvergottung vom Feinsten? „Das Wort ‚Spiritualität‘ klingt nach Verrat. Der spirituelle Mensch hat einen besonders feinen Glauben. Ja, er geniert sich ein bisschen dafür, dass seine Spiritualität vom Glauben abstammt. Religion und Mythos sind etwas Rohes. Deshalb muss man sich ganz auf die geistige Dimension konzentrieren. Dann ist man auch mehr bei sich selbst, und man ist frei für Gott. Aber der spirituelle Mensch spricht nicht gerne von Gott. Man scheut die Verdinglichung, auch im Namen des Höchsten. Das Höchste ist positive Strahlung, reine liebende Energie. Man ist ein Teil des Ganzen, Partner. Und das ist man vor allem: keiner, der sich einfach unterwirft. Unterwerfung ist etwas Rohes. Spiritualität jedoch bedeutet Teilhabe an der Allmacht. Gegen Gott, den allmächtigen Vater, spricht, dass man als spirituelles Wesen selbst göttlich ist. Spirituell zu sein heißt, die eigene Subjektivität an das ontologische Zentrum der Macht heranzurücken, es mit ihm zu identifizieren.“ (Strasser, 1998, S. 269f)

Mystik und Aufklärung sind einander gar nicht so fremd, wie es auf den ersten Blick erscheint. Dies lässt sich an der radikalen Selbstkritik bzw. Selbsterkenntnis, die an der Basis mystischer Wege steht, aber auch für die Aufklärung charakteristisch ist, zeigen.² Die Wahrung der Freiheit erfordert die Unterscheidung der Geister mit einem Gespür bzw. mit der Analyse der Täuschungen in Gefühl und Erkenntnis. Und in diesem Anliegen sind sich mystische, spirituelle und aufgeklärte Traditionen näher, als manche Verächter der Spiritualität und der Mystik meinen (Ignatius, Teresa von Avila, Fenelon, Kant). In beiden Traditionen schlägt das Ideal der Reinigung bzw. Reinheit, Klarheit und Lauterkeit in allen Dimensionen der Wirklichkeit immer wieder durch. Die Mystiker, und nicht nur sie, suchen die reine Selbstlosigkeit der Liebe, Immanuel Kant die Reinheit der sittlichen Gesinnung (ohne jede sinnliche Neigung!). Die Anliegen von Mystik und Aufklärung sind wahlverwandt. Selbstaufklärung über die Bedingungen der Möglichkeit der eigenen Erkenntnis, kritische Durchleuchtung aller vorfindlichen Bilder und Ergebnisse³, schonungslose Analyse des Subjekts und seiner Welt, eine Reinigung

2 Zur Bedeutung der Selbsterkenntnis im geistlichen Leben vgl. Evagrius Ponticos, Augustinus, Ignatius von Loyola, Teresa von Avila.

3 Gerade Mystiker wie Meister Eckhart oder Johannes vom Kreuz sind die radikalsten Kritiker von vordergründiger Sucht nach Erfahrung, Visionen oder Wundern.

der sittlichen Motive (bis hin zu einem starken Antieudämonismus), die Entdeckung der Passivität der Vernunft ... (vgl. dazu Salmann, 1992, S. 159).

Wie theoretische und praktische Vernunft so stehen Theologie und Freiheit in einer komplementären Einheit: Freiheit bedarf der Deutung und des klärenden Begriffs, der geschichtlichen und transzendentalen Kriterien, der anthropologischen Sinn-Verifizierung und Einholung; sonst verliert sie sich in Beliebigkeit, Fanatismus oder Tyrannei. Theologie bedarf des Zeugnisses der Kundgabe des Willens Gottes, d.h. der Gabe der Freiheit eines anderen; sonst verliert sie sich in Abstraktion, in zeit- und anspruchslosen Parolen (vgl. dazu Salmann, 1992). „Vernunftpostulate ohne sittliche und religiöse Erfahrung sind leer. Sittliche und religiöse Erfahrungen ohne Vernunftpostulate sind blind.“ (Schaeffler, 1995, S. 750)

Die transzendente Funktion der Postulate bzw. eines Sinnbegriffs liegt nicht im monolithischen System, das mit der Gefahr von Selbstbestätigungsmechanismen, der Gefahr von Dialogverweigerung, der Gesellschaftsentfremdung und des Realitätsverlustes verbunden ist. Beim Sinnbegriff geht es nicht um den Ausstieg aus Intersubjektivität, nicht um Instrumentalisierung oder Bemächtigung des Anderen für eigene Zwecke. Postulate „benennen die Beziehung, in die die menschliche Vernunft eintreten muss, wenn ihre bedrohte Transzendentalität bewahrt, ihre verlorene wiederhergestellt werden soll.“ (a.a.O., S. 201) Die Vernunftigkeit des Willens Gottes liegt in seiner inneren Stimmigkeit und Kohärenz, aber auch im Aufweis der Möglichkeiten, die menschliches Dasein durch ihn gewinnt, d.h. in der wirklichkeitserschließenden, integrierenden und auf Sinn und Ziel menschlicher Existenz ausrichtenden Kraft.

5. Gott, Vernunft und Gewalt⁴

Der byzantinische Kaiser Manuel II. Palaeologos führte um 1391 im Winterlager zu Ankara einen Dialog mit einem gebildeten Perser über Christentum und Islam und beider Wahrheit. Der Kaiser begründet, warum Glaubensverbreitung durch Gewalt widersinnig ist. Gewalt steht im Widerspruch zum Wesen Gottes und zum Wesen der Seele. „Gott hat kein Gefallen am Blut“, sagt er, „und nicht vernunftgemäß, nicht „σύν λόγῳ“ zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider. Wer also jemanden zum Glauben führen will, braucht die Fähigkeit zur guten Rede und ein rechtes Denken, nicht aber Gewalt und Drohung. Um eine vernünftige Seele zu überzeugen, braucht man nicht seinen Arm, nicht Schlagwerkzeuge noch sonst eines der Mittel, durch die man jemanden mit dem Tod bedrohen kann.“ (Benedikt XVI, 2006, S. 16) Der entscheidende Satz in dieser Argumentation gegen Bekehrung durch Gewalt lautet: Nicht vernunftgemäß handeln ist dem Wesen Gottes zuwider. Khoury (1966) interpretiert dies so: Für den Kaiser als einen in griechischer Philosophie aufgewachsenen Byzantiner ist dieser Satz evident. Für

⁴ vgl. Benedikt XVI, 2006

die moslemische Lehre hingegen sei Gott absolut transzendent. Sein Wille sei an keine unserer Kategorien gebunden und sei es die der Vernünftigkeit.

Jesus preist jene selig, die keine Gewalt anwenden (Mt 5,5). Und er fordert dazu auf, die Feinde zu lieben und für die Verfolger zu beten (Mt 5,43-48). Nachahmung und Mitleiden mit Christus macht sich das Tun Christi zu eigen, „leidendes Durchtragen des Bösen, ohne neues Böses zu schaffen.“ (Greshake, 1987, S. 106) Die Zuspitzung von Gewaltlosigkeit und Feindesliebe realisiert Jesus am Kreuz. Das Kreuz Jesu bedeutet kein „Umstimmen“ Gottes etwa vom zornigen zum gnädigen Gott, sondern Feindesliebe und Versöhnung angesichts von Gewalt. So verstandene Sühne ist die Realisierung von Versöhnung im Raum menschlicher Freiheit und menschlicher Gemeinschaft, und zwar gerade dann, wenn Freiheit und Beziehung von sich aus pervertiert, festgefahren, monologisch einzementiert, arrogant aufgeblasen, narzisstisch vergiftet, in ihren eigenen Möglichkeiten erschöpft und zu Tode gelaufen sind. Von innen her bricht Jesus die Logik des Bösen auf und überwindet sie. Nur so wird nicht das Karussell von Gewalt und Gegengewalt fortgesetzt. Nur so werden Leiden und Gewalt nicht zum Wachstumshormon von Ressentiment, Rachegelüsten und Revanchismus. Aus der Einwurzelung in Gott durchbricht Jesus die unheilvolle Kette von Gewalt und Gegengewalt. Am Kreuz, dem Gipfel der Feindesliebe, der Bereitschaft zu Vergebung und Versöhnung, ist Jesus bereit, die Aggressionen der anderen auf sich zu ziehen und diese an sich auslaufen zu lassen. So überwindet er das Böse durch das Gute (Röm 12,21). In ihm zeigt sich auch der Unterschied zwischen dem wahren und dem falschen Gott: „Der falsche Gott verwandelt das Leiden in Gewaltsamkeit. Der wahre Gott verwandelt die Gewaltsamkeit in Leiden.“ (Weil, 1952, S. 104)

6. Empirie und Erfahrung

„Die Tatsachen gehören alle nur zur Aufgabe, nicht zur Lösung.“ (Wittgenstein, 1975, 6.4321) Die Wirklichkeit ist aber nicht fertig, die Tatsachen sind nicht abgeschlossen. Und das, was der Fall ist, ist noch lange nicht absolut, sondern kann morgen schon ganz anders sein. Umso schlimmer für die Wirklichkeit? Ja, wenn die Wirklichkeit Arbeitslosigkeit und Krise heißt, wenn wir mit der Realität der Armut der Armut konfrontiert sind, wenn zum Alltag Krankheit und Krieg gehören. Wenn wir nach den ethischen Voraussetzungen von Erkenntnis und Wissenschaft suchen, so stellt das auch die Frage nach den dominanten Ideen, nach den herrschenden Meinungen in den Feuilletons, nach der Macht der Überschriften, das stellt die Frage nach „Leit“kulturen, nach den gemeinsamen Grundlagen einer Gesellschaft und Europas. Was soll untergehen, was wird der Vergangenheit zugerechnet? Was wird systematisch ausgeblendet oder auf Zeit bzw. auf Dauer einfach vergessen? Es gibt die Hegemonie von Ideen, eine Kolonisierung des Bewusst-

seins⁵, so, dass die Seelen verhext werden, das Miteinander langfristig vergiftet, dass auf Sinn und Orientierung verzichtet wird⁶. Erkenntnis steht in einem Gefüge von Politik, Wissenschaft, Medien, Ethik, Ökonomie. Es geht um die Reichweite von Theorien, um Ansprüche von Leitwissenschaften. Wem wird die Definitionsgewalt über den Beginn und das Ende des Lebens zugeschrieben oder wer reißt sie an sich? Die Versuchung, den rechten Menschen zu konstruieren, die Versuchung, mit Menschen zu experimentieren, die Versuchung Menschen als Mll anzusehen und zu beseitigen, ist kein Hirngespinnst fortschrittsfeindlicher Moralisten. Ethik in der Politik darf den fundamentalen Fragen, die eine Gesellschaft als ganze betreffen, nicht ausweichen. Sie ist einer Kultur der Reflexion und Reflexivität verpflichtet, die auch die Grundfragen nach Fundament und Ziel einer Gesellschaft stellt. Diese Fragen tangieren jene Aspekte, die das Gemeinwesen überhaupt und als solches thematisieren. Wissenschaft steht damit nicht nur in besonderer Beziehung zur Wahrheit, sondern auch in besonderer Beziehung zu Sinn und Sinnfragen. Diesen Zusammenhang von Ethik und Sinn sehe ich bei Friedrich Daniel Schleiermacher (1973; 1960, S. 14; Pannenberg, 1973, S. 215) grundgelegt. Theologische Ethik ist zwischen Spekulation und Empirie vergleichende kritische Wissenschaft, nicht blo die Wissenschaft von Normen. Aufgabe der theologischen Ethik: „ein Bewusstsein von dem, was fehlt“ zu schaffen und „die Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ zu erhalten: „Gleichwohl verfehlt die praktische Vernunft ihre eigene Bestimmung, wenn sie nicht mehr die Kraft hat, in profanen Gemütern ein Bewusstsein für die weltweit verletzte Solidarität, ein Bewusstsein von dem, was fehlt, von dem, was zum Himmel schreit, zu wecken und wach zu halten.“ (Habermas, 2007) Damit ist eine Tiefendimension der menschlichen Koexistenzgestaltung angesprochen, die Frage nach Fundament und „Telos“ des Gemeinwesens. „Woraufhin“ und „warum“ soll Zusammenleben politisch gestaltet werden?

7. Eine Religion der Gebildeten?⁷

Das Christentum hat nicht als Religion der Gebildeten begonnen, es hat von Anfang an einen ausgesprochen anti-elitären (auch anti-bildungselitren) Zug. Es preist viel eher die Einfachen und Ungebildeten. Klassischer neutestamentlicher Beleg dafür ist das erste Kapitel des Ersten Korintherbriefs: „Schaut doch auf eure Berufung, Brüder! Da sind nicht viele Weise im irdischen Sinn, nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme, sondern das Törichte in der Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen, und das Schwache in der Welt hat Gott er-

5 Jürgen Habermas (1981, S. 522ff) spricht hier von der Kolonisierung der Lebenswelt durch systemische Intervention. Besondere Bedeutung kommt hier dem Recht zu, das – als kulturelle Institution – einerseits die Medien Macht und Geld lebensweltlich verankern kann, auf der anderen Seite – als systemisch verfasster Handlungszusammenhang – auf nicht-kommunikative Art in die Lebenswelt interveniert.

6 Zum Verzicht auf Sinn durch das neuzeitliche Verständnis von Wissenschaft und zur Verhexung des Bewusstseins vgl. Horkheimer & Adorno, 1971.

7 vgl. Schuller, 2014

wählt, um das Starke zuschanden zu machen“ (1 Kor 1,26f.). Paulus hat mit seinen Aussagen im Lauf der Kirchen- und Christentumsgeschichte immer wieder Nachfolger gefunden. Tatsächlich ist nach christlichem Verständnis Glaube nicht von einem bestimmten Bildungsstand oder Bildungsgrad abhängig, weder im Sinn theologischer Bildung noch von allgemeiner Bildung. Jeder theologisch oder auch sonst hochgebildete Christenmensch muss sich gelegentlich vom Glauben „einfacher“ Menschen beschämen lassen, die ohne viel Umschweife helfen, wo Not am Mann ist und deren Gottvertrauen ohne differenziertes kulturelles Wissen oder theologisches Reflexionsvermögen auskommt.

Das Christentum war von Anfang an Bildungsreligion. Es hat nach Aussage von Historikern in der Spätantike zum einen auf Grund seiner sozialen Diakonie den Kampf der Religionen gewonnen, zum anderen, weil es möglich war, den Glauben auf einfache Formeln zu bringen. Dazu kommt aber als drittes Moment, dass sich das Christentum seit dem zweiten Jahrhundert mit der zeitgenössischen intellektuellen Szene auseinandergesetzt hat, und zwar in Anknüpfung an das philosophische Denken, und nicht an die Götterkulte. Seine Botschaft war inhaltlich bestimmt. Wenn ich Jesus Christus als wahren Menschen und wahren Gott verkünde, bin ich gezwungen, inhaltlich zu denken und die „fides quae“ zu reflektieren, über die bloße „fides qua“ hinauszugehen. „Dies eine Wissen, dass im Absoluten alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegensetzen oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der leere an Erkenntnis.“ (Hegel, 1970, S. 22) Wenn in der Nacht alle Kühe schwarz erscheinen, d.h. wenn alle Religionen, Ideologien und Moden ohnehin gleichgültig sind, dann gibt es auch keine Anwälte für Menschenrechte und für Menschenwürde. Es ist wichtig, den Glauben an einen nicht selbstbezogenen, nicht egoistischen und auch nicht willkürlichen Gott ins Zentrum zu rücken: „Auch wenn alle Völker ihren Weg gehen, ein jedes im Namen seines Gottes, so gehen wir schon jetzt im Namen des Herrn, unseres Gottes, für immer und ewig.“ (Mi 4,5). Glaube, Hoffnung und Liebe entstehen nicht automatisch und schon gar nicht zwangsläufig aus Bildungsprozessen. Aber sie verlangen nicht den Verzicht auf solche Prozesse, sondern können von ihnen durchaus profitieren (Ruh, 2008, S. 217–219).

Kluge Zeitbeobachter – wie jüngst Peter Sloterdijk (2014) in seinem Buch über die „schrecklichen Kinder der Neuzeit“ – kommen bei ihren Analysen zum Schluss, wir würden unser eigenes Leben mehr oder weniger zerstören, weil wir die Beziehung zu unseren Wurzeln, zu den Grundelementen unserer Identität abschneiden, weil jeder meint, sich individuell neu erfinden zu müssen. Dagegen fordert Bildung, sich intensiv mit dem auseinanderzusetzen, was mich prägt, mich kulturell sozialisiert hat. Die andere unverzichtbare Grunddimension von Bildung ist allerdings Zeitgenossenschaft, der Austausch mit meinen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen. Wenn ich viel über meine geschichtlichen Prägungen weiß, aber

sozusagen in einem Turm ohne Fenster sitze, bin ich nicht wirklich gebildet. Diese beiden Dimensionen von Bildung befruchten sich gegenseitig, unabhängig davon, wie ihr Miteinander strukturiert ist, bei jedem von uns sicher in unterschiedlicher Mischung.

Bei Bildung geht es wesentlich um Orientierungswissen und um Sinnfindung. Der Glaube fragt nach einem letzten Sinn und Ziel unseres Lebens, einem Sinn und Ziel, die nicht ins Leere gehen, nicht in der Absurdität des Alltags enden, sondern die Treue zur Erde und die Hoffnung auf Glück miteinander verbinden und versöhnen. Orientierungswissen, das Sinn erschließt, hat einen Wahrheits-, Freiheits- und Heilsbezug. Kirchliche Bildungsarbeit hat ein Bildungsverständnis, das von Jesus, dem Ebenbild des unsichtbaren Gottes und von der Gottebenbildlichkeit eines jeden Menschen geprägt ist.

Schon vor mehr als 200 Jahren machte der bedeutende protestantische Theologe und Pädagoge Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1991) darauf aufmerksam, dass gerade die sog. Gebildeten die Verächter der Religion seien. In seinem Buch „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ heißt es gleich zu Beginn der ersten Rede: „Jetzt besonders ist das Leben der gebildeten Menschen fern von allem, was ihr (sc. der Religion) auch nur ähnlich wäre. Ich weiß, dass Ihr eben so wenig in heiliger Stille die Gottheit verehrt, als Ihr die verlassenen Tempel besucht, dass es in Euren geschmackvollen Wohnungen keine anderen Hausgötter gibt, als die Sprüche der Weisen und die Gesänge der Dichter, und dass Menschheit und Vaterland, Kunst und Wissenschaft, denn Ihr glaubt dies alles ganz umfassen zu können, so völlig von Eurem Gemüte Besitz genommen haben, dass für das ewige und heilige Wesen, welches Euch jenseits der Welt liegt, nichts übrig bleibt, und Ihr keine Gefühle habt für dasselbe und mit ihm. Es ist Euch gelungen, das irdische Leben so reich und vielseitig zu machen, dass Ihr der Ewigkeit nicht mehr bedürft, und nachdem Ihr Euch selbst ein Universum geschaffen habt, seid Ihr überhoben, an dasjenige zu denken, welches Euch schuf“ (S. 18f).

Schleiermacher charakterisiert die sog. Gebildeten nicht als Gegner bzw. Feinde des Glaubens, sondern als dessen Verächter. Diese Unterscheidung ist bedeutsam und auch zum Verständnis der Gegenwartssituation instruktiv. Mit einem Gegner muss man sich auseinandersetzen, man muss ihn ernst nehmen. Das Verachtete ist intellektuell bereits endgültig erledigt und nur ein Relikt der Vergangenheit, das - aus welchen Gründen auch immer - noch in die Gegenwart hineinragt. Genau dies scheint auch die Einstellung zumindest eines Großteils der sog. Gebildeten unserer Zeit zum Glauben zu sein. Religionssoziologische Untersuchungen dokumentieren immer wieder, dass gerade die akademisch gebildeten Eliten, die zugleich die Museen, Kunstaustellungen, Theater und Opernhäuser in besonderer Weise frequentieren, kaum noch den Weg zum christlichen Gottesdienst finden. Sie besuchen Kirchen als Monumente der abendländischen Kultur,

nicht um in ihnen zu beten. Der Glaube scheint primär etwas für einfachere Gemüter zu sein, nichts für die Repräsentanten des Geistes, die, wie Schleiermacher sich pointiert ausdrückt, „ihr irdisches Leben so reich und vielseitig“ gemacht haben, dass sie meinen, der Ewigkeit nicht mehr zu bedürfen. Gerade die Auseinandersetzungen mit der islamischen Welt zeigen, dass sich unsere Eliten unwohl fühlen, wenn sie mit Menschen konfrontiert werden, für die der Glaube noch eine bestimmende Wirklichkeit, nicht nur etwas Antiquiertes darstellt. Sehr schnell macht dann das Totschlagwort „Fundamentalismus“ die Runde, welches es erübrigt, sich ernsthaft mit den religiös bestimmten Argumenten Andersdenkender auseinanderzusetzen.

8. Erwachsen glauben

Erwachsen glauben, das heißt, dass er seine Verantwortung nicht infantil delegiert, nicht an die anderen, nicht an das Volk. Für einen erwachsenen Glauben ist die Freundschaft mit Jesus zentral: „Erwachsen ist nicht ein Glaube, der den Wellen der Mode und der letzten Neuheit folgt; erwachsen und reif ist ein Glaube, der tief in der Freundschaft mit Christus verwurzelt ist.“ (Ratzinger, 2005) Wer erwachsen glaubt, ist nicht mehr infantil und auch nicht pubertär. Infantil ist der, der es sich mit keinem vertun will, weil er Angst vor Liebes- und Sympathieentzug hat und sich nicht getraut, jemandem zu widersprechen. Infantile vermeiden in ihrer Suche nach Harmonie jeden eigenen Standpunkt. Sie gehen ständig Symbiosen ein, sind jedoch unfähig zu Beziehungen unter freien und erwachsenen Menschen. Im Alltag äußert sich das im nicht fragen, nicht fordern, nicht zugreifen Können und im nicht nein sagen Können. Pubertär sind bloße Neinsager. Viele Nein-Sager haben keinen Humor, sie können nicht über sich selbst lachen, sie sind kampfwütig verbissen. Das Nein ist nekrophil, wenn es aus dem Hass oder aus einer hochmütigen Abwehrreaktion kommt. Erwachsene sind auch nicht die Wendehälse. Die Wendehälse sind überall dabei, die Widersprüche gehören zum System. Im Zeitalter des kulturellen Pluralismus neigen nicht wenige dazu, die widersprüchlichsten Auffassungen im Bereich der Ethik oder Religion gelten zu lassen. Wer an dieser unterschiedslosen Liberalität, an dieser schlechten Gleichheit Anstoß nimmt, gilt als intolerant. – Im Glauben nimmt der Christ teil an der Vorliebe Gottes für Mensch und Welt. Glauben ist Hören und Annehmen des endgültigen Ja Wortes, der irreversiblen Zusage. Die christliche Botschaft ist eine Chiffre für schöpferische Lebensfreundlichkeit. Glaube als freies Antwortgeschehen auf die Selbstmitteilung Gottes ist der Mitvollzug dieser Option Gottes für Mensch und Welt. Er schließt eine Option und eine Lebenswahl ein. Es bedeutet – um des Ja willen – auch Abschied und Absage. Die Kraft der Entscheidung für das Reich Gottes zeigt sich im Mut zum Nein gegenüber Götzen, dem Mammon (Mt 6,19–21), gegenüber kollektiven Egoismen, zerstörenden Mächten, Ungerechtigkeit und Unterdrückung. Ein Gebot der Stun-

de ist die Unterscheidung der Geister (1 Thess 5,21; 1 Joh 4,1) zwischen fanatischen und zerstörerischen bzw. erlösenden und befreienden Gottesbildern, zwischen Jesus Christus und Verführern, zwischen dem Geist und dem Ungeist.

Bildungsarbeit soll helfen, barbarische, gott- und menschenverachtende Ideologien zu durchschauen. Ideologien sind falsche Bilder vom Menschen und seiner Welt, Bilder vom Menschen, wenn Würde oder Verachtung zu einer Frage des Geschmacks und der Laune verkommen, Leben oder Tod zur Frage des besseren Durchsetzungsvermögens wird, Wahrheit oder Lüge eine Frage der besseren Taktik, Liebe oder Hass eine Frage der Hormone, Friede oder Krieg eine Frage der Konjunktur. Konstitutiv für Ideologie in der negativen Prägung des Begriffes ist es, dass sie ein „besonderes Interesse als allgemeines“ (Marx, 1845/46; vgl. zum Ideologiebegriff Schaeffler, 1975; Welte, 1981; Kern, 1980; Dierse, 1976) darstellt. Bildung soll jenseits von Fundamentalismus und permissiver Gleichgültigkeit zur Unterscheidung der Geister verhelfen, zu einer Urteilskraft im persönlichen, aber auch im politischen Bereich. Dabei geht es um ein Sensorium, Entwicklungen, die im Ansatz schon da sind, aber noch durch Vielerlei überlagert werden, voraus zu fühlen. Sie blickt hinter die Masken der Propaganda, hinter die Rhetorik der Verführung, sie schaut auf den Schwanz von Entwicklungen. Bei der Unterscheidung der Geister geht es um ein Zu-Ende-Denken und Zu-Ende-Fühlen von Antrieben, Motiven, Kräften, Strömungen, Tendenzen und möglichen Entscheidungen im individuellen, aber auch im politischen Bereich. Was steht an der Wurzel, wie ist der Verlauf und welche Konsequenzen kommen heraus? Entscheidend ist positiv die Frage, was auf Dauer zu mehr Trost, d.h. zu einem Zuwachs an Glaube, Hoffnung und Liebe führt. Negativ ist es, die Destruktivität des Bösen, das vordergründig unter dem Schein des Guten und des Faszinierenden antritt. Bildung soll so gesehen ein Frühwarnsystem aufbauen und eine Stärkung des Immunsystems gegenüber tödlichen Viren sein.

9. Religion in einer säkularen Zeit

Josè Casanova, der gegenwärtig international wohl bedeutendste und bekannteste Religionssoziologe, sieht einen globalen Prozess der Säkularisierung als eine strukturell verschränkte Konstellation der modernen kosmischen, sozialen, moralischen und säkularen Ordnungen. Alle drei Ordnungen sind als vollkommen immanente säkulare Ordnungen ohne Transzendenz zu verstehen, die ‚etsi Deus non daretur‘ funktionieren“ (Casanova, 2009, S. 98f). José Casanova sieht nun nicht die Religionen als ein Problem für Europa, sondern die Annahme, dass nur säkulare Gesellschaften demokratische Gesellschaften sein können. Die säkular gewordene freiheitliche Gesellschaft ist trotz aller großen Leistungen von ihrer Wurzel her bedroht. Ein rein emanzipatorisches Freiheitsverständnis schneidet sich in der Logik der eigenen Entwicklung von den Wurzeln ab, aus denen es einmal groß geworden

ist. Der Staat und das Land leben von Voraussetzungen, „die er selbst nicht garantieren kann.“ Weil er nicht vollkommen ist, ist „er zu seiner eigenen Fundierung und Erhaltung auf andere Kräfte angewiesen.“ (Böckenförde, 1982, S. 67) Für die humane Zukunft unserer Länder, für eine humane Zukunft Europas ist es wichtig, dass die Gesellschaft offen für die Transzendenz bleibt und damit auch der Wirklichkeit Gottes Raum gibt. Der frühere tschechische Präsident (und Agnostiker) Václav Havel (1998) betont eindringlich die Bedeutung der Transzendenz für das politische Zusammenleben. Das Haus Europa kann er sich nur vorstellen, wenn dessen Architektur ausdrücklich offen bleibt für die Transzendenz.

Jürgen Habermas schreibt 1985 in der ‚Neuen Unübersichtlichkeit‘: „Die einfachen Wahrheiten des common sense und die geschichtlichen Kontinuitäten können freilich nicht allein die Bürde der erhofften geistig-moralischen Erneuerung tragen. Am wichtigsten ist der Appell an die bindenden Kräfte der Religion. Tatsächlich hat die Aufklärung eines nicht vermocht: das Bedürfnis nach Trost sei es zu stillen oder zum Vergessen zu bringen.“ (Habermas, 1985, S. 52) Begriffe wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation können wir Europäer, so Habermas 1988, nicht ernstlich verstehen, „ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Herkunft anzueignen.“ (Habermas, 1988, S. 23) Der Gesellschaft ginge Entscheidendes verloren im Prozess der Säkularisierung: Worte für das monströse Böse, Hoffnung auf Wiedergutmachung. Er sprach von einer „spürbaren Leere“. Er, der sich wie Max Weber für „religiös unmusikalisch“ hält, forderte nun nicht gleich die Rückkehr zur Religion. Aber er forderte, auf die religiösen Stimmen in der Gesellschaft zu hören, damit aus schon fast Vergessenem, aber doch implizit Vermissten sich rettende Formulierungen einstellten. Habermas erinnerte daran, dass Glaube nicht notwendig zum Fürchten ist, sondern zur Selbstkontrolle einer diesseitig-demokratischen Bürgerschaft hilfreich, wenn nicht unentbehrlich. Dabei hatte er die Bioethik im Blick und gab zu verstehen, dass in religiösen Überlieferungen wie dem Motiv der Gottebenbildlichkeit des Menschen Einsichten liegen, die auch eine weltliche Gesellschaft nur zu ihrem Schaden vernachlässigen kann (Habermas, 2001, S. 9). Gott relativiert menschliche Macht von Menschen über andere. Das ist gerade angesichts der Katastrophen des 20. Jh. und der damit verbundenen Barbareien von großer Bedeutung.

Literatur

- Adorno, T. W. (1969). *Stichworte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Barz, H. (1995). Meine Religion mache ich mir selbst. *Psychologie heute*, 22(7), 20–27.
- Benedikt XVI. (2006). Regensburger Rede. Glaube, Vernunft und Universität. In Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 174* (S. 72–84). Bonn.

- Böckenförde, E.-W. (1982). Staat – Gesellschaft – Kirche. *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft XV*, 5–120.
- Bruteau, B. (1998). *Erlebst du, was du glaubst? Was der Westen vom Osten lernen kann*. Freiburg, Basel, Wien: Herder.
- Casanova, J. (2009). *Europas Angst vor der Religion. Berliner Reden zur Religionspolitik* (hrsg. von R. Schieder). Berlin University Press.
- Dalferth, I. U. (1996). „Was Gott ist, bestimme ich!“ Theologie im Zeitalter der „Cafeteria-Religion“. *ThLZ*, 121, 416–430.
- Dierse, U. (1976). Art. Ideologie, *HWP* 4, 158–185.
- Dolna, B. (1999). *An die Gegenwart Gottes preisgegeben. Eine Studie zu Leben und Werk von Abraham Joschua Heschel*, Diss., Univ. Freiburg i.B.
- Greshake, G. (1987). *Erlöst in einer unerlösten Welt?* Mainz: Matthias Grünewald.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd.2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1985). *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1988). *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2001). *Glauben und Wissen*. FAZ Nr. 239, 15.10.2001.
- Habermas, J. (2007). *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft*. NZZ, 10. Februar.
- Haefner, G. (1982). Die Philosophie vor dem Phänomen des Gebets. *Theologie und Philosophie*, 57, 526–549.
- Havel, V. (1988). *Moral in Zeiten der Globalisierung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Phänomenologie des Geistes* (Theorie Werkausgabe Bd. 3). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heschel, A. J. (1980). *Gott sucht den Menschen*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Heschel, A. J. (1993). *Man is not Alone. A philosophy of Religion*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Höhn, H. J. (1998). *Zerstreungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*. Düsseldorf: Econ.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1971). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kant, I. (1924). *Eine Vorlesung Kants über Ethik* (hrsg. von P. Menzer). Berlin: Pan Verlag Rolf Heise.
- Kant, I. (1956). Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In W. Weischedel (Hrsg.), *Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden. Band 4: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*. Frankfurt: Insel-Verlag.
- Kant, I. (1964a). Der Streit der Fakultäten (1798). In W. Weischedel (Hrsg.), *Werke in zehn Bänden. Band 9: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Kant, I. (1964b). Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. In W. Weischedel (Hrsg.), *Werke in zehn Bänden. Band 5: Schriften zur Metaphysik und Logik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, I. (1964c). Kritik der praktischen Vernunft. In W. Weischedel (Hrsg.), *Werke in zehn Bänden. Band 6: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie 1*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, I. (1964d). Das Ende aller Dinge. In W. Weischedel (Hrsg.), *Werke in zehn Bänden. Band 9: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kern, W. (1980). Kirche im Horizont der Ideologiekritik. In W. Kern, (Hrsg.), *Disput um Jesus und um Kirche* (S. 156–190). Innsbruck: Tyrolia.
- Kessler, H. (1985). Der Begriff des Handelns Gottes. Überlegungen zu einer unverzichtbaren theologischen Kategorie. In H.-U.v. Brachel & N. Mette (Hrsg.), *Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften* (S. 117–130). Freiburg/CH-Münster.
- Khoury, T. (1966). Manuel II Paléologue, Entretiens avec un Musulman. 7e Controverse. *Sources chrétiennes* Nr. 115, VII 3b-c. Paris: Presses Universitaires de France.
- Marx, K. (1845/46). Die Deutsche Ideologie. *MEW*, 3, 48.
- Pannenberg, W. (1973). *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ratzinger, J. (2005). „Missa pro eligendo papa“ (Hl. Messe zur Wahl des Papstes am 18.4. 2005).
- Reddemann, A. (1993). *Der Wille Gottes als handlungsregelndes Motiv in der Moraltheologie. Kant – Mausbach – Vatikanum II*. Frankfurt/Main u.a.: Peter Lang.
- Ruh, U. (2008). Christentum als Bildungsreligion. *Herder Korrespondenz*, 62(5), 217–219.
- Sala, G. (1990). *Kant und die Frage nach Gott*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Salmann, E. (1992). *Der geteilte Logos. Zum offenen Prozess von neuzeitlichem Denken und Theologie (Studia anselmiana 111)*. Rom: Centro Studi S. Anselmo.
- Schaeffler, R. (1975). Ideologiekritik als philosophische und theologische Aufgabe. *Theologische Quartalsschrift*, 155, 97–116.
- Schaeffler, R. (1995). *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*. Freiburg/München: Alber.
- Schleiermacher, F.D. (1960). *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (Glaubenslehre). Band 1* (7. Aufl., hrsg. von M. Redeker). Berlin: Walter de Gruyter.
- Schleiermacher, F.D. (1973). *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen* (hrsg. von H. Schulz). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Schleiermacher, F.D. (1991). *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (7. Aufl., Orig. 1799). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schuller, F. (2014). Bereitschaft zu kreativer Auseinandersetzung. Ein Gespräch mit dem Münchner Akademiedirektor Florian Schuller. *Herder Korrespondenz*, 68(10), 501–505.
- Sloterdijk, P. (1993). Der mystische Imperativ. Bemerkungen zum Formwandel des Religiösen in der Neuzeit. In P. Sloterdijk (Hrsg.), *Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker – gesammelt von Martin Buber*. München: Diederichs.
- Sloterdijk, P. (2014). *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Spinoza, B. (1989). *Tractatus Theologico-Politicus* (hrsg. von G. Gawick u. F. Niewöhner). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Strasser, P. (1998). *Journal der letzten Dinge* (es 2051). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Weil, S. (1952). *Schwerkraft und Gnade* (übers. und mit einem Nachwort versehen von Friedhelm Kemp), München: Kösel.
- Welsch, W. (1996). *Grenzgänge der Ästhetik*. Stuttgart: Reclam.
- Welte, B. (1981). Ideologie und Religion. *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, 21, 79–106.
- Winter, A. (1977). Gebet und Gottesdienst bei Kant: nicht "Gunstbewerbung", sondern "Form aller Handlungen". *Theologie und Philosophie*, 52, 341–377.
- Wittgenstein, L. (1975). *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlungen* (10. Aufl.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Kurzbiografie

Scheuer, Manfred; Dr. habil.; Bischof von Linz; vor seiner Bischofsernennung Universitätsprofessor für Dogmatik und Dogmengeschichte in Freiburg i. B. und in Trier.