

Verletzliche Wahrheit

Die Pluralisierung religiöser Wahrheitsansprüche und der Verlust der Deutungshoheit des Christentums

1 Radikaler Pluralismus

Es gehört zu den heutigen Allgemeinplätzen, dass wir in einer pluralistischen Gesellschaft leben. Der weltanschauliche und religiöse Pluralismus gehört zur Signatur der Moderne.¹ Er ist – wie die Moderne selbst – kein statisches, sondern ein dynamisches Phänomen. Die Moderne zeichnet sich durch die Dynamik fortwährender Modernisierungsschübe aus, die keinen Stillstand kennt. Die Ausdifferenzierung der Gesellschaft in eine Fülle von Teilsystemen, die ihren Eigenlogiken folgen und keine Hierarchie bilden, geht einher mit einer Pluralisierung von Weltanschauungen, religiösen und ethischen Überzeugungen. Diese ist nicht etwa das Kennzeichen einer die Moderne ablösenden Postmoderne, sondern ein Moment der Moderne selbst. Bereits um 1870 ist der Begriff der Postmoderne aufgekommen, und seither wurde wiederholt das Ende der Moderne ausgerufen. Als geistig-kulturelle Bewegung ist die Postmoderne seit Ende der 1970er-Jahre populär geworden. Doch in Wahrheit gehört auch noch die Postmoderne zur Moderne, die in ersterer lediglich eine neue Stufe der Selbstreflexivität erreicht.

Im Verlauf der Geschichte der Moderne lässt sich freilich eine zunehmende Radikalisierung des weltanschaulichen und gesellschaftlichen Pluralismus beobachten. Zum einen gibt es kein einzelnes Subsystem mehr, das den inneren Zusammenhang der pluralistischen Gesellschaft herstellen und garantieren könnte. Das Christentum bzw. die Kirchen haben diese Monopolstellung im Laufe der neuzeitlichen Geschichte seit der Reformation sukzessive verloren. Abstrakter formuliert ist nun auch die Religion, die sich in eine Vielzahl von Religionen und christlichen Konfessionen auffächert, lediglich ein gesellschaftliches Teilsystem oder ein Kommunikationszusammenhang neben anderen. Das ist nicht nur die Folge von sozialen, ökonomischen und ideengeschichtlichen Prozessen, sondern auch von Migrationsbewegungen, welche die Homogenität der Gesellschaft weiter auflösen.

1 Zum Ganzen vgl. auch Ulrich H.J. Körtner, *Vielfalt und Verbindlichkeit. Christliche Überlieferung in der pluralistischen Gesellschaft* (ThLZ.F 7), Leipzig 2002.

Radikal ist der Pluralismus bzw. die Dynamik fortlaufender Pluralisierungsprozesse, weil sie bis an die Wurzeln der Gesellschaft reicht. Die Frage, worin noch die »Ligaturen«² einer durch und durch pluralistischen Gesellschaft bestehen, lässt sich nicht mehr mit dem Hinweis auf eine bestimmte oder gar »die« Religion als anthropologische Konstante beantworten. Auch politische Weltanschauungen, die in totalitären Systemen an die Stelle der Religion getreten sind, kommen in einer demokratischen Gesellschaft nicht in Betracht. Zweifelhaft ist aber auch die Annahme, die pluralistische Gesellschaft werde letztlich durch eine den Pluralismus an weltanschaulichen und religiösen Überzeugungen transzendierende Zivilreligion zusammengehalten, ein theoretisches Amalgam von politischer Theologie und natürlicher Religion. Nicht nur das Christentum, sondern Religion überhaupt hat ihre Monopolstellung für Sinnfragen und die Fundierung einer ausdifferenzierten Gesellschaft verloren.

Nach einer vielzitierten Formulierung des Verfassungsrechtlers Ernst-Wolfgang Böckenförde lebt der »freiheitliche, säkularisierte« – und das heißt eben pluralistisch verfasste – Staat »von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann«³. Böckenförde unterstellt freilich noch eine Übereinstimmung in Fragen der Werte und der Moral, die stillschweigend aus der mehrheitlichen Zugehörigkeit der Bürgerinnen und Bürger zum Christentum abgeleitet wird. Diese Annahme trifft so jedoch nicht mehr auf die multikulturelle und multireligiöse Situation der heutigen Gesellschaft zu, wie z.B. die Diskussionen über eine deutsche Leitkultur oder darüber zeigen, ob der Islam inzwischen zu Deutschland gehört oder nicht. Es ist auch nicht nur die Frage, wie viel Religion der säkulare Staat braucht, sondern auch, wie viel Religion der moderne demokratische und weltanschaulich plurale Rechtsstaat verträgt.⁴

Radikal wird der Pluralismus dort, wo der Begriff nicht bloß zur Beschreibung gesellschaftlicher und kultureller Prozesse dient, sondern zum theorie- und gesellschaftspolitischen Programmbegriff wird. Auf paradoxe Weise wird der Pluralismus prinzipiell, wenn er zugleich programmatisch den Abschied vom Prinzipiellen propagiert.⁵ Jede Pluralismustheorie, die den Anspruch auf Erkenntnis und Wahrheit erhebt, relativiert sich sogleich, indem sie ihre eigene Perspektivität und damit ihre Begrenztheit betont. Paradox ist ein sich selbst zum Programm erklären-

2 Vgl. Ralf Dahrendorf, Das Zerschneiden der Ligaturen und die Utopie der Weltbürgergesellschaft, in: Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim (Hg.), *Risikante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 1994, 421–436.

3 Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte* (stw 914), Frankfurt a.M. 1991, 92–114, hier 112.

4 Vgl. Rolf Schieder, *Wieviel Religion verträgt Deutschland?*, Frankfurt a.M. 2001.

5 Vgl. Odo Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1981.

der Pluralismus, weil er in erhebliche Begründungsschwierigkeiten gerät. Wenn selbst noch die Annahme einer universalen Vernunft, von welcher sich die europäische Aufklärung leiten ließ, zum Mythos oder zur Illusion erklärt wird, entsteht das Problem, wie denn für die Infragestellung jeder letztgültigen Wahrheit der Anspruch auf Wahrheit erhoben werden kann. Die radikalpluralistische oder »postmoderne« These, dass es keine Wahrheit, sondern nur Wahrheiten gibt, widerspricht sich selbst, weil sie voraussetzt, was sie bestreitet. Sie führt zur »Niederlage des Denkens«⁶, mit dramatischen praktischen Folgen z.B. für die Begründung und Verteidigung universaler Menschenrechte.

Ein prinzipieller und insofern radikaler Pluralismus ist somit auch unter ethischen Gesichtspunkten ambivalent. Er steht zum Beispiel nicht automatisch für weltanschauliche und religiöse Toleranz. Vordergründig könnte man meinen, die Maxime eines prinzipiellen Pluralismus laute: »Leben und leben lassen«. Soll doch jeder Mensch nach seiner Façon selig werden! Das funktioniert freilich nur, solange man sich ein Stück weit im Alltag aus dem Weg gehen kann. Anders steht es jedoch, wenn Menschen miteinander leben, arbeiten und auskommen müssen. Ob in der Schule, am Arbeitsplatz oder in der Politik, ist es unter pluralistischen Vorzeichen weitaus schwieriger als in einigermaßen gleichförmigen Gesellschaften, sich auf Regeln des Zusammenlebens und gemeinsame Grundwerte zu verständigen. Begegnung und Verständigung sind nicht möglich, wenn nicht auch – respektvoll, aber eben doch – in strittigen Fragen die inhaltliche Auseinandersetzung geführt wird. Dazu muss es aber zumindest einen Konsens über Regeln des Dialogs und der Konfliktregelung geben, d.h. aber auch eine rechtsstaatliche und demokratische Ordnung, die von ihren Mitgliedern nicht nur akzeptiert, sondern auch aktiv gefördert wird. Das schließt die Achtung vor der Menschenwürde und den Menschenrechten ein.

Wo es keine gemeinsame religiöse oder weltanschauliche Basis gibt, bieten sich möglicherweise Moral und Ethik als gesellschaftliches Bindeglied an. Die Idee eines kultur- und religionsübergreifenden Weltethos ist jedoch trügerisch. Sobald es darum geht, wie vermeintlich universale Regeln – wie das Tötungsverbot oder die Forderung, Gutes zu tun – im Einzelnen auszulegen sind, stößt man auf einen Pluralismus an ethischen Orientierungen und Begründungen. Auch der Appell an moralische Grundwerte und die Beschwörung einer Wertegemeinschaft verfangen nicht. Wie schon der Soziologe Max Weber schrieb, dient die Berufung auf Ethik und Werte häufig als Mittel des Rechthabens.⁷ Werte verbinden nicht, sondern trennen, wenn man sich unter Berufung auf Werte von anderen abgrenzt und diese ausgrenzt.

6 Vgl. *Alain Finkielkraut*, *Die Niederlage des Denkens*, Reinbek 1990.

7 *Max Weber*, *Politik als Beruf*. Studienausgabe, Tübingen 1994, 77.

Radikal ist der prinzipielle Pluralismus der Moderne daher auch insofern, als er die zunehmende Radikalisierung partikularer Weltanschauungen und religiöser Überzeugungen begünstigt. Das Erstarken neuer Fundamentalismen aller Art ist die Kehrseite des radikalen Pluralismus. Es geht nicht allein um den religiösen Fundamentalismus, der sich mit nationalistischen Ideologien verbinden kann – was übrigens nicht nur für monotheistische Religionen, sondern beispielsweise auch für den polytheistischen Hinduismus gilt. Auch der neue Atheismus, der sich selbst als radikale Fortsetzung der Aufklärung versteht, trägt fundamentalistische Züge und ebenso ein weltanschaulicher Naturalismus, der sich auf Evolutionstheorie und Neurowissenschaften beruft.

2 Pluralisierung und Säkularisierung

Die geschilderten Ausdifferenzierungsprozesse moderner Gesellschaften sind seit der Mitte des 20. Jahrhunderts als Prozess der Säkularisierung bezeichnet und beschrieben worden. In jüngerer Zeit sind philosophische, soziologische und theologische Säkularisierungstheorien weitgehend durch den Begriff der Pluralisierung abgelöst worden. Der Verlust der gesellschaftlichen Monopolstellung der Kirchen als religiöser Institutionen und Organisationen, heißt es nun, sei nicht mit einem generellen Bedeutungsverlust oder gar einem Verschwinden der Religion in der Gesellschaft zu verwechseln. Neben der institutionalisierten Gestalt von Religion und Christentum stünden die individuelle private Religiosität, die unterschiedlichste Gestalt annehmen könne, sowie eine öffentliche Religion oder eine öffentliches Christentum, das als kulturelle Prägestalt fortwirke. Was zuvor als Säkularisierung beschrieben oder auch beklagt wurde, sei in Wahrheit nur eine Entkoppelung der drei genannten Formen von Religion. Es handle sich bei diesem Vorgang lediglich um einen Prozess der Transformation, der Pluralisierung und der Individualisierung von Religion. Die Säkularisierung im Sinne einer Entchristlichung oder gar eines Absterbens der Religion habe im Grunde niemals stattgefunden. Sie sei ein moderner Mythos. Auch die These Dietrich Bonhoeffers, Europa ginge einem religionslosen Zeitalter entgegen, habe sich als historischer Irrtum erwiesen. Seit Beginn des 21. Jahrhunderts ist sogar von einer Wiederkehr der Religion und einem Megatrend Spiritualität die Rede.

Bei nüchterner Betrachtung kommt man jedoch zu einem differenzierten Bild. Global zu beobachtenden Tendenzen einer Wiedererstarkens von Religion – auch im Bereich des Politischen – stehen zumindest in Teilen Europas ein verbreiteter Gewohnheitsatheismus und eine zunehmende Zahl von religiös Indifferenten gegenüber. Wie empirische Untersuchungen zeigen, ist der von Kritikern der Säkularisierungsthese ins Feld geführte Prozess der Respiritualisierung stark überschätzt worden. Die jüngste Erhebung der EKD über Kirchenmitgliedschaft zeigt jeden-

falls ganz deutlich, dass christliche Religiosität ohne institutionelle Bindungen an die Kirche kaum gedeiht.⁸ Zwar deuten die Studienergebnisse auf eine signifikante Pluralität bei der praktischen Gestaltung und Intensität von Kirchenmitgliedschaft hin. Menschen ohne religiöse – und das heißt in der Regel ohne kirchlich vermittelte – Sozialisation zeigen jedoch an Religion und religiösen Themen meist kein Interesse. Sie wollen von Religion nicht behelligt werden und sind in vielen Fällen auch nicht von der Frage nach dem Sinn ihres Lebens in einer Weise umgetrieben, die man als latent religiös bezeichnen könnte.

Schon vor Jahren stellte der Religionssoziologe Detlef Pollack fest: »Die Formen der Religion wandeln sich in den modernen Gesellschaften. Zweifellos. Aber mit dem Formenwandel geht ein Bedeutungsverlust der Religion einher, der alle ihre Dimensionen betrifft, ihre institutionelle und rituelle ebenso wie ihre individuelle und erfahrungs- und überzeugungsmäßige. Es ist einfach nicht wahr, dass die Kirchen sich leeren, aber Religion boomt.«⁹ Zumindest was den Protestantismus betrifft, scheint das in den letzten Jahrzehnten dominierende Paradigma einer liberalen Theologie, die in den Bahnen des Kulturprotestantismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts denkt, ins Wanken zu geraten.¹⁰

Eine sozialwissenschaftliche Untersuchung zur Religiosität in Österreich gelangt für das katholische Christentum zu ähnlichen Ergebnissen. Die Autoren kritisieren einen unscharfen Gebrauch des Religionsbegriffs, der dazu führt, dass das »Nicht-Religiöse« zum Verschwinden gebracht wird und der Begriff des Religiösen seine unterscheidende Funktion verliert.¹¹ So gibt es Untersuchungen, welche einen erheblichen Teil an Befragten, die sich selbst ausdrücklich als atheistisch oder unreligiös bezeichnen, einer diffusen Kategorie von »Kulturreligiösen« zuschlagen. Tatsächlich trifft man auf Menschen, die gelegentlich an einem Gottesdienst teilnehmen, ohne an Gott zu glauben oder religiös zu sein. Das deutet auf Prozesse der Säkularisierung hin, die innerhalb der Gottesdienstgemeinde stattfinden.¹² Die Studienautoren interpretieren die von ihnen bei den befragten Katholiken beobachtete Erosion der Religion als »Säkularisierung innerhalb der Religion«¹³. Individualisierung und Privatisie-

8 Vgl. *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.), Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014.

9 Detlef Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, 137.

10 Vgl. Gerhard Wegner, Ende des liberalen Paradigmas? Die 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD im Spiegel der älteren Untersuchungen, 2014. Der Text liegt mir als Manuskript vor.

11 Vgl. Georg Datler, Johann Kerschbaum und Wolfgang Schulz, Religion und Kirche in Österreich. Bekenntnis ohne Folgen?, SWS-Rundschau 45 (2005) H. 4, 1–23.

12 Vgl. ebd., 7.

13 Ebd., 22.

rung der Religion seien lediglich ein Teilphänomen der religiösen Pluralisierung. Die Säkularisierung bleibe aber eine gesellschaftliche Realität. Säkularisierung innerhalb der Kirche gibt es auch in Form einer Selbstsäkularisierung.¹⁴ Darunter ist die Trivialisierung oder Banalisierung christlicher Glaubensinhalte zu verstehen, für die es genügend Beispiele in der kirchlichen Verkündigung, in Predigt, Unterricht und kirchlichen Verlautbarungen gibt. Gerhard Wegner, einer der Verantwortlichen für die 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD, spricht von einer »Kultur der Harmlosigkeit«, die erheblich zur Marginalisierung der Kirche und ihrer Botschaft in der Gegenwart beitrage.¹⁵ Tendenzen zur Selbstsäkularisierung ist entgegenzuhalten, dass nur eine Kirche, die sich neu ihres eigenen Auftrags vergewissert, auch ihren Ort in der pluralistischen und säkularen Gesellschaft überzeugend wahrnehmen kann.¹⁶

3 Vielgestaltiges Christentum

Nicht nur ist das Christentum in der pluralistischen Gesellschaft lediglich eine religiöse Option neben anderen. Das Christentum zeigt sich vielmehr selbst in einer pluralen Gestalt. So verhält es sich schon seit seinen Anfängen. Bereits das Neue Testament ist bemerkenswert vielstimmig. Der neutestamentliche Kanon markiert zwar gewisse Grenzen der Pluralität und begründet insofern die Einheit der in sich pluralen Kirche. Er begründet aber zugleich die Vielfalt der Konfessionen, zwischen denen es im Laufe der Geschichte auch zu Trennungen gekommen ist.¹⁷ Das Christentum gibt es ebensowenig wie *den* Islam oder *den* Atheismus. Es ist historisch wie systematisch-theologisch angemessen, nicht nur von Kirchen, sondern auch von Christentümern im Plural zu sprechen. Ihre Ausprägungen auf der Ebene der Individuen sind nochmals gesondert zu betrachten. Religiöse Identitäten sind in modernen Gesellschaften fluide. Das gilt auch für das Christentum.

Ein vielschichtiges Bild gibt auch die ökumenische Bewegung ab. Sie ist keineswegs nur von einer wachsenden Annäherung zwischen den getrennten Kirchen, sondern ebenso von gegenläufigen Tendenzen bestimmt. Die kirchlich etablierte Konsensökumene – die in jüngerer Zeit freilich selbst nur noch von »differenzierten Konsensen« spricht – wird durch eine Differenzökumene oder eine Ökumene der Profile abgelöst,

14 Vgl. Wolfgang Huber, *Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche*, Gütersloh 1998, 10.

15 Vgl. Wegner, Ende, 2.

16 Vgl. Huber, *Kirche*, 312.

17 Die bekannte These Ernst Käsemanns, wonach der neutestamentliche Kanon *nicht* die Einheit der Kirche, *sondern* die Vielfalt der Konfessionen begründe, stellt eine schiefe Alternative auf. Vgl. Ernst Käsemann, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. I, Göttingen 1970, 214–223.

welche die Einheit der Kirchen als Einheit in versöhnter Verschiedenheit denkt und dabei die Verschiedenheit betont.¹⁸ Pluralisierungsprozesse verlaufen jedoch nicht einfach entlang der traditionellen Konfessionsgrenzen. Ebenso wie konfessionsübergreifend neue Gemeinsamkeiten entstehen und entdeckt werden können, brechen auch neue Differenzen konfessionsübergreifend auf, etwa in Fragen der Ethik, der christlichen Lebensführung und der Frömmigkeit.

Die theologisch entscheidende Frage lautet, ob die Pluralität des Christentums lediglich ein Spiegelbild gesellschaftlicher Verhältnisse und Prozesse ist oder ob sie ihren sachlichen Grund im christlichen Glauben selbst hat. Diese Frage ist zu bejahen. Nach christlichem Verständnis ist das Gottesverhältnis auf doppelte Weise vermittelt. Die Gottesbeziehung wird nämlich durch Jesus Christus vermittelt, wobei es nicht der Mensch ist, der zu Gott in Beziehung tritt, sondern Gott selbst, der in der Person Jesu Christi zur Welt und den Menschen in Beziehung tritt. Der gekreuzigte und auferstandene Christus ist aber durch das ihn bezeugende Evangelium gegenwärtig. Seine Gegenwart ist eine durch die Kommunikation des Evangeliums vermittelte. Das Evangelium aber begegnet uns immer nur in der Vielgestaltigkeit seiner Interpretationen. Weil der christliche Glaube an die Geschichte gebunden ist, ist Pluralität eines seiner Wesensmerkmale.

In besonderer Weise wird der Pluralismus des Glaubens im Protestantismus thematisch. Man hat im ethischen Zusammenhang gelegentlich geradezu vom Pluralismus als »Markenzeichen« des Protestantismus gesprochen.¹⁹ Diese Formel hat auf katholischer wie evangelischer Seite Missverständnisse und Kritik hervorgerufen. Christofer Frey hat in der Debatte allerdings klargestellt: »Dass der Protestantismus pluralistisch sei, kann ohne Selbstwiderspruch nicht auf jener grundsätzlichen Ebene gelten, die Voraussetzung jeglichen humanen Pluralismus ist und deshalb die Anerkennung des anderen, den Zuspruch der Menschenwürde und den Schutz menschlichen Lebens begründen will. Ein Pluralismus gilt aber angesichts der Frage, welche empirischen Identifikatoren, gegebenenfalls mit Nachhilfe philosophischer Interpretation, zur Identifikation herangezogen werden können, um zu bestimmen, wann und wie der

18 Vgl. Ulrich H.J. Körtner, *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell*, Göttingen 2005; Wolfgang Huber, *Im Geist der Freiheit. Für eine Ökumene der Profile*, Freiburg/Basel/Wien 2007.

19 Reiner Anselm, Johannes Fischer, Christofer Frey, Ulrich H.J. Körtner, Hartmut Kreyß, Trutz Rendtorff, Dietrich Rössler, Christian Schwarke und Klaus Tanner, *Pluralismus als Markenzeichen. Eine Stellungnahme evangelischer Ethiker zur Debatte um die Embryonenforschung*, Frankfurter Allgemeine Zeitung, 23. Januar 2002, Nr. 19, 8. Der vollständige Text trägt den Titel »Starre Fronten überwinden. Eine Stellungnahme evangelischer Ethiker zur Debatte um die Embryonenforschung« und ist abgedruckt in: Reiner Anselm und Ulrich H.J. Körtner (Hg.), *Streitfall Biomedizin. Orientierung in christlicher Verantwortung*, mit einer Einführung von T. Rendtorff, Göttingen 2003, 197–208.

Schutz menschlichen Lebens oder die Konsequenz des Zuspruchs der Menschenwürde relevant werden.«²⁰ Nicht im Bereich der ethischen Grundlegung, wohl aber »im Bereich der pragmatischen Umsetzung in Problembereiche, die empirische Sachverhalte und hermeneutische Perspektiven in einem umfassen, ist ein Pluralismus der Anwendung prinzipieller Einsichten in Grenzen zu vertreten.«²¹

4 Christliche Wahrheitsgewissheit und Wahrheitssuche im Pluralismus

Mag auch die Kritik an einer Metaphysik berechtigt sein, welche nach theoretischen Letztbegründungen sucht, so wäre es doch erkenntnistheoretisch wie ethisch und politisch verhängnisvoll, die Frage nach der Wahrheit nicht mehr zu stellen. Allerdings kann es sein, dass sie sich nur noch in der Form eines »schwachen Denkens«²² beantworten lässt. Und in gewisser Hinsicht trifft das gerade für das Christentum zu, sofern es sich an das neutestamentliche Zeugnis hält.

Bei aller Verschiedenheit, die innerhalb und zwischen den unterschiedlichen Christentümern herrscht, ist das Verbindende die Gewissheit, dass es keineswegs nur alle möglichen Wahrheiten gibt, sondern sehr wohl eine Wahrheit, die gleichzeitig die Quelle des Lebens und der Humanität ist. Die Menschwerdung Christi ist freilich die Geburt einer verletzlichen Wahrheit.²³ Wie die Messianität Jesu ist auch seine Verkündigung höchst strittig. Letztlich kommt in ihr die Strittigkeit Gottes zum Ausdruck. Derjenige, der von sich sagt, dass er der Weg, die Wahrheit und das Leben ist,²⁴ wurde als Kreuz geschlagen. Die Verletzlichkeit der Wahrheit, welche das Evangelium bezeugt, ist auch diesem selbst eigentümlich. Paulus bezeichnet das Evangelium als Wort vom Kreuz,²⁵ das denen, die daran glauben eine Quelle der Gotteskraft, den nicht Gläubenden aber eine Torheit und ein Ärgernis ist.

Ist aber das Kreuz Christi Gottes letztgültige Offenbarung, dann repräsentiert die christliche Rede von Gott und seiner Wahrheit eine Form des schwachen Denkens, weil sie teilhat an der Ohnmacht und Strittigkeit des gekreuzigten Gottes. Die menschgewordene Wahrheit Gottes besteht nicht in Aussagesätzen oder Dogmen, sondern sie ist der Richtungspfeil aller Aussagen, die über Christus und Gott gewagt werden. Sie ist das Ungesagte und Unaussprechliche in allen Sätzen über Gott. Sie ist die

20 Christofer Frey, Pluralismus und Ethik. Evangelische Perspektiven, in: Anselm/Körtner (Hg.), Streitfall, 161–178, hier 173.

21 Ebd., 174.

22 Vgl. Gianni Vattimo, Das Ende der Moderne, Stuttgart 1990, bes. 121–139.

23 Vgl. Hans Weder, Geburt einer verletzlichen Wahrheit, NZZ 225, Nr. 301 (24.12.2004) 1.

24 Vgl. Joh 14,6.

25 Vgl. I Kor 1,17f.

einende und doch immer nur umspielte Mitte aller pluralen und partikularen Gestalten christlicher Verkündigung und Theologie.

Der Verlust der Deutungshoheit des Christentums in der modernen pluralistischen Gesellschaft ist darum nicht im Sinne einer geschichtlichen Verfallstheorie zu beklagen, sondern theologisch als geschichtliche Konsequenz der Verletzlichkeit jener Wahrheit zu verstehen, die in dem Menschen Jesus von Nazareth Gestalt angenommen hat. Sich an diese verletzbare Wahrheit zu halten verträgt sich mit keinem Fundamentalismus, aber auch mit keiner metaphysischen Letztbegründungstheorie.

Der Glaube ist eine Form der Wahrheitsgewissheit, die es auf menschliche Weise zu bezeugen gilt. Jedoch besteht die Aufgabe von Theologie und Kirche nicht etwa bloß darin, eine feststehende Wahrheit zu verkünden. Die Wahrheitsgewissheit bestimmt den Glauben ebenso wie die Wahrheitssuche, weil doch noch nicht offenbar geworden ist, was die Welt und die Menschen im Letzten sind und sein werden.²⁶ So hat sich der Glaube solidarisch mit der Welt und den Menschen an der Suche nach Wahrheit zu beteiligen. Statt auf alle Fragen eine Antwort zu wissen, sieht er sich selbst immer wieder in Frage gestellt und mit offenen Fragen konfrontiert, weil das Bekenntnis zur menschengewordenen Wahrheit und die Wirklichkeitserfahrung immer wieder zueinander in Widerspruch zu geraten scheinen.

Theologische Überbietungsansprüche sind auch auf dem Gebiet der Ethik unangebracht. Sie suggerieren letzte Gewissheiten, die es zumindest auf den sozial- und umweltethischen Ebenen heutiger ethischer Konflikte schon deshalb nicht geben kann, weil ja nicht etwa nur die Handlungsnormen, sondern schon die Analyse der Sachverhalte, also die Beschreibung der Phänomene, strittig ist. Wenn es sich als Irrtum erweist, von theologischen Gewissheiten ausgehend rigorose ethische Ansprüche zu deduzieren, so bleibt auch für eine theologische Ethik nur der von Martin Honecker beschriebene Weg, »von den Ungewissheiten auszugehen, die zur ethischen Reflexion herausfordern«.²⁷

Dies bedeutet, dass der faktische Pluralismus gesellschaftlichen Lebens und ethischer Reflexion auch von Theologie und Kirche zur Kenntnis zu nehmen ist. Ethik in einer pluralen Gesellschaft ist eine offene Suchbewegung, ausgelöst durch die Frage nach den Folgen neuer Handlungsmöglichkeiten, die in Ratlosigkeit und Verlegenheit stürzen. Die dem Glauben gebotene Weltverantwortung wird nicht durch universalethische Überbietungsansprüche wahrgenommen, sondern durch die solidarische Beteiligung am Prozess der Antwortsuche.

Eine Theologie, die sich am Wort vom Kreuz orientiert, ist als Absage an alle Versuche zu verstehen, mittels staatlicher Gewalt oder mit Hilfe des Rechts einer bestimmten ethischen Orientierung oder partikularen

26 Vgl. I Joh 3,2.

27 Martin Honecker, Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe, Berlin / New York 1990, XII.

Gruppenmoral allgemeine gesellschaftliche Verbindlichkeit zu verschaffen. Die Selbstbegrenzung des eigenen Geltungsanspruchs ist, recht verstanden, kein Mangel an eigener Glaubensüberzeugung, sondern im Gegenteil seine Konsequenz. Man kann darin eine zeitgemäße Reformulierung der reformatorischen Zwei-Reiche-Lehre sehen, die auf die Entklerikalisierung des Politischen zielt und die Kirchen davor bewahrt, den christlichen Glauben und seine partikularen Ausdrucksformen auf dämonische Weise mit Gott als seinem Grund zu verwechseln.

Dr. DDr. h.c. *Ulrich H.J. Körtner* ist Universitäts-Professor für Systematische Theologie und Ethik und Vorstand des Instituts für Systematische Theologie und Religionswissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.