Risiken des Monotheismus in der Moderne

Dietrich Korsch, Marburg

Bei meinem Vortrag gehe ich von drei *Voraussetzungen* aus, die ich zunächst nicht weiter diskutieren möchte, weil ich hoffe, dass sie unter den Gesprächsteilnehmern Zustimmung finden können:

1. Das Judentum, das Christentum und der Islam sind monotheistische Religionen. Das heißt, ich gehe vom Selbstverständnis aller drei Religionen aus, monotheistisch zu sein.

2. Ich gehe davon aus, dass monotheistische Religionen eine vergleichbare Struktur aufweisen und damit vor ähnliche Probleme gestellt sind, was die Artikulation ihres religiösen Anliegens angeht.

3. Ich gehe davon aus, dass Judentum, Christentum und Islam – bei aller inneren Differenzierung in den Religionen und bei aller äußeren Vielfalt ihres Vorkommens in der Welt – ihren Glauben in der modernen Welt geschichtlich verantworten wollen – und dass sich von daher auch vergleichbare Probleme im Umgang mit der Welt, in der wir leben, ergeben.

Also: Drei monotheistische Glaubensweisen – mit vergleichbaren inneren Anforderungen und mit gemeinsamer Weltverantwortung. Das ist der Rahmen, den ich jetzt für unser Gespräch auf das Verhältnis von Christentum und Islam einschränke.

Meine *Grundhaltung*, mit der ich an mein Thema herangehe, lässt sich folgendermaßen beschreiben: Ich werde mich nicht dem jeweiligen Symbolsystem und der inneren Logik der beiden Religionen überlassen, also eine Beschreibung von innen nach außen vornehmen, sondern eine Außenperspektive (religionsgeschichtlicher oder sozialgeschichtlicher Art) einnehmen, um von dort aus zu beobachten, wie die Religionen mit den daraus sich ergebenden Anforderungen umgehen. Ich werde dabei aber trotzdem vornehmlich, vor allem im letzten Teil, aus der Perspektive eines Christen sprechen und die muslimischen Gesprächspartner lieber fragen als ihnen bestimmte Vorgaben aus meiner Sicht zu machen.

Ich entfalte meinen Gedankengang in drei Schritten:

I. Monotheismus und Pluralismus

These 1: Monotheistische Religionen unterliegen einer mit ihnen selbst verbundenen inneren Dialektik. Einerseits stellen sie eine grandiose Vereinfachung und Vereinheitlichung des Lebens dar, andererseits erzeugen sie gerade dadurch eine Vielfalt der Lebensäußerungen, die die Einheit vor Anwendungsprobleme stellt.

Bei unserem Thema ist es fast unvermeidlich, mit einem berühmten Zitat Max Webers aus dem Jahr 1919 zu beginnen: „Der großartige Rationalismus der ethisch-methodischen Lebensführung, der aus jeder religiösen Prophetie [sc. jedem Monotheismus!] quillt, hatte die[se] Vielgötterei entthront zugunsten des ‚Einen, das not tut' – und hatte dann, angesichts der Realitäten des äußeren und inneren Lebens, sich zu jenen Kompromissen und Relativierungen genötigt gesehen, wie wir alle es aus der Geschichte des Christentums kennen. Heute aber ist es religiöser ‚Alltag'. Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander ihren ewigen Kampf." (Wissenschaft als Beruf, Berlin 1967, 28). Darin ist die Dialektik ausgesprochen, die ich in meiner These meine. Wie kommt es dazu? Einige funktionale Beobachtungen können diese Frage klären. (Ich beziehe mich im folgenden auf einen sehr erhellenden Aufsatz des Zürcher Religionsgeschichtlers und Alttestamentlers Fritz Stolz: Wesen und Funktion des Monotheismus, EvTh 61, 2001, 172-189.)

Der Monotheismus stellt im Verhältnis zum Polytheismus eine große und durchgreifende Umgestaltung des religiösen Symbolsystems dar. Polytheismen zeichnen sich dadurch aus, dass sie Orientierungen im Raum, in der Zeit und im Sozialsystem sehr eng mit lokalen Gegebenheiten des Lebens verknüpfen. Dabei werden die einzelnen Funktionen tendenziell für sich behandelt – auf der Ebene der Gottheiten kommt es dann zu Konflikten und Turbulenzen, die im Pantheon ausgeglichen werden müssen. Die griechische Mythologie gibt davon eine deutliche Anschauung.

Der Monotheismus sagt stattdessen: Gott ist überall. Gott bestimmt die Zeit. Gott ist der Herr. Wenn Gott überall ist, dann ist er nirgends sichtbar. Dann zeigt sich seine Macht eben nicht an heiligen Orten, sondern in der Bestimmung der Lebenszeit; Zeit ist die Art und Weise, wie der überall präsente Gott mitgeht. Darum kann man von ihm keine Bilder machen, sondern muss ihn sprachlich in Erinnerung rufen (das dann freilich auch in der Form von Sprach-Bildern oder Metaphern). Gottes Herrschaft drückt sich dann auch

nicht unmittelbar in weltlichen Herrschaftsgebilden aus, sondern zielt auf die innere Lebensführung – Gott herrscht über das Gewissen. Und Gott wird verehrt im Glauben.

Damit ergibt sich das erste strukturelle Hauptproblem des Monotheismus, nämlich die Frage, wie und wo mit Gott Verbindung gesucht und gehalten werden kann, wenn er sich lokal und temporal nicht fassen lässt und gerade darin seine Allmacht geehrt werden soll. Die Antwort auf diese Frage lautet in der Tat: Seine Allgegenwart und seine Allmacht erweist Gott im Glauben und im Gewissen. Im Glauben als einer Ausrichtung des Herzens auf Gott, im Gewissen als einer Orientierung des Handelns an Gott. Insofern bedeutet der Monotheismus eine ungeheure Vertiefung des religiösen Verhaltens. Eine Vertiefung, die die Menschen befreit vom Eingebundensein in enge und beengende Lebensverhältnisse. Darum folgt aus dem Monotheismus auch eine ungeheure Steigerung der Kompetenz zur Weltbearbeitung und Weltbeherrschung.

Allerdings tritt genau hier schon die Dialektik des Monotheismus in Erscheinung. Denn im Glauben und Gewissen geht es immer darum, die ja nicht zu leugnende Vielfalt des Lebens auf ein einheitliches Prinzip hin zu bestimmen; insofern setzt der Monotheismus eine zu reduzierende Pluralität strukturell voraus. Aber nicht nur das; insoweit könnte man sich ja vorstellen, dass die Pluralität eben streng und konsequent beherrscht und *reduziert* würde. Was darüber hinausreicht, ist dies: Der Monotheismus ist gerade aufgrund des Gottesverhältnisses, das er umschreibt, und aufgrund der Gewissensbefreiung, die er bedeutet, selbst produktiv im *Aufbau* neuer Pluralitäten. Das lässt sich am einfachsten veranschaulichen im Bild unserer modernen Welt, die sich aus den Fähigkeiten zur technisch-industriellen Weltbearbeitung erzeugt hat. In dem Maße, wie diese Weltbearbeitung und Weltgestaltung sich erfolgreich erweisen, stärkt sich ihr Anspruch auf eine Bestimmung oder jedenfalls Mitbestimmung unseres Lebens. Es treten auf einmal Ansprüche auf, die wir früher, unter gesellschaftlich weniger entwickelten Verhältnissen nicht kannten. Das Beispiel der Sonntagsruhe mag als eines für viele hier genügen.

Das heißt: Der Monotheismus bringt hervor und steigert einen Konflikt, in dem seine Beibehaltung und Durchsetzung selbst gefährdet wird. Das ist aber kein Zufall, nichts, was dem Monotheismus von außen widerfährt, er ist selbst daran beteiligt. Insofern wird es wenig helfen, diese eigenen Anteile nach außen (in die „böse Welt") abzuspalten und etwa die Moderne zu dämonisieren. Dem Pluralismus der Moderne muss der Monotheismus von innen widerstehen, wenn er Bestand haben soll.

Nur als Anmerkung will ich erwähnen, dass es auch – eher spielerische – Versuche einer philosophischen Rehabilitation des Polytheismus in der Gegenwart gibt; der vielleicht ästhetisch interessanteste stammt von Odo Marquardt (Lob des Polytheismus, in: ders., Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 91-116). Für ihn ist der monotheistische Gott ohnehin längst tot; „die" Geschichte hat sein Erbe übernommen; sie ist aber selbst ein „Monomythos", wie er sagt, von gleicher Gewalt gegen das Individuum wie einst der Herrschergott, den er dem Monotheismus unterstellt. Was aber bleibt im Marquardtschen Polytheismus? „Geschichten" und „Romane", lautet die Antwort. Nun, was soll das besagen? Doch nichts anderes als dies, dass sich gerade in der Form des Romans eine Suche nach Einheit des Lebens in der Vielfalt seiner Umstände und Geschichten zeigt, die sich ihrerseits dem Einheitssymbol des Monotheismus verdankt. Kurzum: Auch eine Re-Inszenierung des Polytheismus heute zehrt noch immer vom Monotheismus, wie er in der Vergangenheit aufgetreten ist. Darum gilt: Die Zukunft wird vom Monotheismus verantwortet – oder gar nicht.

Allerdings stellt sich die Frage, wie das denn geschehen kann – gerade wenn man die hellsichtige Analyse Max Webers durch neuere religionsgeschichtliche Forschungen eher bestätigt als widerlegt finden kann. Diese Frage hebe ich mir für Teil III meines Referates auf.

II. Monotheismus und Geschichte

Vorher aber will ich eine weitere, vielleicht noch größere Schwierigkeit des Monotheismus bezeichnen, nämlich sein problematisches Verhältnis zwischen unbedingtem Geltungsanspruch und geschichtlichem Gewordensein.

These 2: Monotheistische Religionen treten in der Geschichte mit einem unbedingten und unbeschränkten Geltungsanspruch auf. Sie stellen sich damit selbst vor das Problem, ihr Verhältnis zur Geschichte zu klären; sowohl zur Geschichte ihrer eigenen Herkunft als auch zur Weltgeschichte, auf die sie Anspruch erheben.

Die historische Forschung am Alten Testament hat in den letzten Jahrzehnten deutlich erkennen lassen, wann und wie der Monotheismus Israels sich herausgebildet hat. Es ist die Zeit des babylonischen Exils im 6. Jahrhundert vor Christus gewesen – fern vom Land und vom Tempel und konfrontiert mit der Götterwelt Babylons –, die den Monotheismus in Israel hat zur Durchsetzung gelangen lassen. Erst hier hat sich die Erinnerungskultur vollends aufgebaut, durch die Gott als immer und überall gegenwärtig und als Herr der Zeit und

der Zukunft bekannt wurde. Das heißt, es sind bestimmte historische und soziale Umstände gewesen, die zum Monotheismus geführt haben. Erst dann konnten die Gründungsurkunden des Volkes Israel in der Weise bearbeitet werden, dass sie auf den einen Gott hinzielen – was sich dann insbesondere an der Offenbarung des Gesetzes am Sinai (und vor allem am Ersten Gebot des Dekalogs) und dem dieser Offenbarung entsprechenden Sh'ma Jisrael (Dt 7,6) zeigt, was sich dann auch in der die ganze Welt einschließenden Schöpfungsgeschichte spiegelt. Nun hat Israel nie die Möglichkeit gehabt, diese weltumspannende Präsenz seines einen Gottes weltgeschichtlich durchzusetzen; insofern ist dem israelitischen Monotheismus von Anfang an das Bedürfnis eingeschrieben, sich über das Spannungsverhältnis von Glaubensanspruch und Weltwirklichkeit Rechenschaft zu geben; ein Problem, das wesentlich im Ausgriff auf eine Endzeit bewältigt wurde, in der nur noch Gott geschichtlicher Akteur ist.

Der christliche Monotheismus lebt vom jüdischen, modifiziert ihn aber an einer entscheidenden Stelle. Einerseits vergegenwärtigt Jesus von Nazareth in seiner Reich-Gottes-Verkündigung die ausstehende Endzeit zur unmittelbar bevorstehenden Jetzt-Zeit. Andererseits versteht die frühe Christenheit nach Jesu Tod und Auferstehung die Gegenwart Gottes als durch Jesus selbst verwirklicht. Damit wird die ausstehende Zeit der Vollendung in die jeweilige Gegenwart hineingeholt; Gott so zu verstehen zu lehren, das macht die besondere und unersetzlich grundlegende Funktion Jesu im Christentum aus. Allerdings wird damit das Problem der Geschichte noch einmal sehr verschärft. Denn jetzt ist sie in die Begründung des Wahrheitsanspruchs des Christentums selbst eingezogen. Jesus als Offenbarer Gottes ist ein geschichtlicher Mensch.

Wenn ich doch ein paar Worte zum Islam sagen darf an dieser Stelle. Auch beim Propheten Mohammed ist die zeitliche Verortung ein ganz wesentliches Moment seiner Botschaft. Sie ist ja mit den historischen und politischen Verhältnissen in Mekka und Medina aufs engste verknüpft. Gleichwohl wird der Koran, was seine Geltung angeht, als überzeitlich geglaubt. Er ist in seinem vollen Bestand gerade nicht historisch abhängig. Allerdings gibt es auch, wenn ich recht sehe, so etwas wie einen historischen Rand im Bestand des islamischen Glaubens selbst, nämlich die beinahe kanonische Rolle der Überlieferungen vom Propheten, die mindestens für die Auslegung des Koran eine bedeutende Rolle spielen.

Was ich mit dieser Erinnerung an die Entstehungsumstände der monotheistischen Religionen sagen will: Sie wissen um ihre historische Bedingtheit, und sie lösen das Problem dadurch, dass sie für die Übermittlung ihrer Geltung

einen Vorgang der Offenbarung in Anspruch nehmen, der die zeitliche Relativität und die überzeitliche Normativität verbinden soll.

Die weitere Frage ist nun aber diese: Wenn denn das Verhältnis von Religion und Geschichte hinsichtlich des Ursprungs der Religion durch das Motiv der Offenbarung gelöst wird – wie ist von da aus die weiterlaufende Geschichte zu verstehen? Wie verhält sich die Offenbarung in der Geschichte zu der Geschichte, in der auch die Offenbarung nur ein Moment ist? Kann man die Offenbarung auch unter der Bedingung der fortlaufenden Geschichte in ihrer Geltung behaupten und begründen? Und wie macht man das? Das ist eine Frage, die sich die Religionen jeweils selbst stellen müssen.

Grundsätzlich sind drei Modelle denkbar, die sich auch konsequent aus dem Verhältnis von Geltung und Geschichte ergeben. Das erste will die Geltung über die Geschichte herrschen lassen. Was immer also in der Geschichte geschieht – im Vergleich mit der absoluten Geltungsnorm des Anfangs ist alles, was folgt, ein Abfall, den am Ende nur Gott selbst aufhalten oder zurechtbringen oder jedenfalls richterlich beurteilen kann. Das zweite Modell schiebt den Geltungsanspruch in die Geschichte hinein: die Wahrheit der Religion verwirklicht sich eben im historischer Verlauf; die Frage, ob und in welcher Weise sich die Menschen daran beteiligen können, sollen oder müssen, kann dabei verschieden beantwortet werden. Das dritte Modell ist das der Koexistenz von Geschichte und Geltung. Dabei muss eine Geltung gedacht werden, die, obwohl sie geschichtlich aufgetreten ist, doch in der fortlaufenden Geschichte sich selbst verifiziert; dabei kann dann die Mitwirkung der Menschen nur eine mediale, keine konstitutive sein; auch kann die Bedeutung der Geschichte selbst für die Überzeugung von der Wahrheit der Religion keine schlechthin ausschlaggebende sein, weder im positiven noch im negativen Sinn. Diese Typen kommen, wenn ich recht sehe, in ihrer Klarheit und Unterschiedenheit erst in der Moderne zu Bewusstsein. Es lässt sich dann aber auch – schon strukturell – sagen, dass die beiden ersten Modelle, das des Abfalls und das des Aufstiegs angesichts des modernen, aus dem Monotheismus selbst herstammenden Pluralismus unterkomplex sind. Gesucht werden sollte darum nach Möglichkeiten, religiöse Geltung am ehesten nach dem dritten Modell zu verstehen. Allerdings muss man auch sagen, dass es Realisierungsversuche aller drei möglichen Optionen in allen drei Religionen gibt: Fundamentalismus – Geschichtsoptimismus – Liberalismus.

Nur anmerken will ich an dieser Stelle ein Problem, das dabei auftritt, nämlich das Verhältnis von Religion und Recht. Gerade die monotheistischen Religionen bauen ein enges Verhältnis zu einer verbindlichen Lebensgestalt im Glau-

ben auf; darunter fällt nicht nur die Ethik, sondern auch das Recht. Dabei ist, wie mir scheint, die islamische Verknüpfung von Religion und Recht die engste, jedenfalls die am weitesten im Islam selbst verbreitete. Nun ist das Recht seiner Natur nach konservativ. Wenn aber die Geschichte des Monotheismus selbst Pluralisierungen hervorbringt, dann stellt sich die Frage nach dem Verhältnis zwischen neuen Entwicklungen und altem Recht (Zinsen im modernen Kapitalismus auf der einen Seite – koranisches Zinsverbot auf der anderen, als Beispiel). Wie kann dieses Verhältnis bestimmt werden? Wer nimmt die lebensnotwendigen Anpassungen oder Deutungen vor? Ich vermute, diese Frage hängt mit der von Geltung und Geschichte eng zusammen.

Sie berührt auch eine weitere Frage, nämlich die nach der Art und Weise der Vermittlung der Geltungsprinzipien in der Gegenwart. Damit ist die religiöse Organisation angesprochen. Hier gibt es bekanntlich verschiedene Modelle – vom katholischen Christentum und seiner Einheitsstruktur über die Rechtsschulen des Islam bis zu dem Reichtum religiöser Richtungen im Judentum. Eine von mir „liberal" genannte Verantwortung für die das Geltendmachen der religiösen Prinzipien müsste hier auf eine möglichst breite und rationale Beteiligung aller Betroffenen, vor allem der Gläubigen selbst, achten. Damit komme ich zu meinem letzten Abschnitt:

III. Monotheismus und Moderne

These 3: Monotheistische Religionen müssen die von ihnen selbst beförderte Pluralisierung in der Geschichte verantworten. Sie müssen dafür nach Instanzen suchen, die es erlauben, Einheit und Vielfalt auf individuell überzeugende Weise zusammenzubringen. Sie müssen ein Modell ihrer Präsenz in der Gegenwart entwerfen, das die Durchsetzung der Wahrheit der Religion und den Erfolg in der Geschichte zu unterscheiden erlaubt.

An dieser Stelle verlasse ich jetzt die Perspektive des religionsgeschichtlichen Beobachters und nehme die Position des christlichen Theologen ein – ohne dabei die bisherigen Überlegungen zu vergessen. Aber wenn es um die Reaktionen auf die angesprochenen Bedingungen geht, dann kann jede Religion nur für sich selbst sprechen. Man wird dann sehen müssen – und das ist natürlich das Spannendste –, ob sich Konvergenzen ergeben und welche das sein können.

1. Also zuerst das Pluralismus-Problem. Im Jahr 1957 hat der amerikanische Theologe Helmut Richard Niebuhr an der University von Nebraska die Montgomery Lecture on Contemporary Civilisation gehalten (erschienen Lincoln,

Nebraska 1960). Sie trägt den Titel „Radical Monotheism and Western Civilisation". Zwei Grundgedanken aus dieser Schrift lege ich meinen Überlegungen zugrunde.

Erstens. Niebuhr hat gemeint, einen Begriff des radikalen Monotheismus entwickeln zu können, der auf das Phänomen eines radikalen Glaubens hinausläuft. Damit ist gemeint, dass es in der Sinnrichtung des Monotheismus selbst liegt, dass es immer weniger auf irgendwelche dogmatischen Gehalte und weltanschaulichen Vorstellungen als Essenz des Monotheismus ankommt, sondern auf die Art und Weise, wie der eine Gott im Bewusstsein und in den Herzen der Gläubigen präsent ist. In dem Maße, wie die Tiefe des Glaubens wächst als ein unbedingtes Sich-Verlassen, in dem Maße erreicht der Monotheismus sein historisch und religionsgeschichtliches Ziel, nämlich die Menschen vor Gott gleich sein zu lassen.

Nun verbindet sich mit diesem Gedanken, der unzweifelhaft aus dem Protestantismus stammt, ein anderer, und der macht erst die eigentliche Pointe aus. Dieser Glaube, so meint Niebuhr, läuft aber auf eine doppelte Loyalität hinaus. Einmal ist im Gottesglauben unmittelbar ein Gottvertrauen gegeben, das sich an Gott halten will und hält. Sodann aber gibt es, weil der Glaube immer in pluralen gesellschaftlichen und geschichtlichen Zusammenhängen lebt, auch eine Loyalität mit dem Staat und der Kultur und der Wissenschaft. Und dies gerade insofern, als die unbedingte Loyalität mit Gott nicht in Konkurrenz tritt mit den Zugehörigkeiten zur Pluralität der Lebensumstände. Das gilt aber nur unter zwei Voraussetzungen. Nämlich einmal, dass die Lebensumstände die Artikulation „radikalen Glaubens" nicht ausschließen, also dass der Staat und die Wissenschaft sich aller Maßregelung des Glaubens enthalten – und dass es außerdem möglich ist, die tatsächliche historische Erscheinungsweise pluraler Lebensumstände aus dem Blickwinkel eines „radikalen Glaubens" auch zu kritisieren. Das heißt nun zusammengenommen: Es gibt eine sehr tiefe Allianz von radikalem Monotheismus, demokratischer politischer Kultur und wissenschaftlicher Freiheit. Aus dem Glauben heraus ist die Politik befragbar, ohne dass sie nach den Maßstäben bestimmter religiöser Vorstellungen gemessen werden müsste; denn ihr Auftrag besteht eben in der Garantie, die Freiheit zur Kritik auch weiterhin möglich zu halten. Die damit in Anspruch genommene Unterscheidung zwischen Staat und Glaube würde aber gerade negiert, wenn man auf eine zu enge materiale Übereinstimmung von Politik, Wissenschaft und Religion hinauswollte.

Die Unterscheidung zwischen vorgegebenen religiösen Traditionen einerseits und freiem monotheistischen Glauben andererseits ist m. E. der Kernpunkt

dieser Argumentation, die damit rechnet, dass aufgrund des festen Glaubens den religiösen Traditionen zugestimmt werden kann – auch dann, wenn sie nicht in einem inhaltlichen Sinn für alle verbindlich gemacht werden können und sollen. Monotheismus in diesem Verständnis wäre die Begründung von Pluralismusfähigkeit.

Zwei Fragen schließen sich an dieses eindrucksvolle Konzept Niebuhrs an. Eine geht an das Konzept selbst. Wie müsste heute ein Glaube verfasst sein und artikuliert werden, der sich diese Differenz zwischen seiner eigenen unbedingten Geltung und seinen eigenen religiösen Erscheinungsformen leisten kann? Was bedeutet ein solcher Glaube unter den Bedingungen der Medienpräsenz, die sich in der Regel eine solche Differenzierung nicht leistet?

Die zweite Frage betrifft die monotheistischen Religionen selbst. Sind sie in der Lage, sich selbst auf eine solche den Pluralismus fördernde Selbstdarstellung einzulassen? Trauen sie dem Glauben so viel zu? Oder meinen sie, dem Glauben so viel nicht zutrauen zu dürfen und müssen sie deshalb versuchen, ihre Autorität möglichst direkt durchzusetzen, um befürchtete Abwege zu vermeiden? Wie aber verhalten sie sich dann zu der Pluralismustendenz, die ihnen selbst innewohnt?

2. Ich komme zum Problem der Geschichte – und knüpfe wieder an einen großen evangelischen Theologen an. In seiner monumentalen Kirchlichen Dogmatik hat Karl Barth am Ende der Lehre von Christus einen sehr spannenden Gedanken entwickelt, den ich ganz kurz andeute (KD IV/3). Barth war der Überzeugung, dass die Wahrheit der Geschichte Jesu Christi nicht darin aufgeht, dass er einmal in der Geschichte da war, so dass wir als die Christen uns nun an ihn anhand der heiligen Texte der Bibel erinnern müssten. Wenn das so wäre, dann müssten wir vom dem Problem der Geschichte kapitulieren. Denn dann würde die Fähigkeit zur Vergegenwärtigung bei uns liegen; wir wären dann auch mit allen Schwierigkeiten beladen, uns nicht nur uns eine sichere Kenntnis der Historie Jesu zu verschaffen, sondern auch seine religiöse Wahrheit im Kontext der Religionsgeschichte zu verantworten. Die Wahrheit des Christentums läge dann bei der religiösen Organisation der Christenheit. So aber ist es nicht. Vielmehr ist es der Sinn der Geschichte Jesu selbst, dass sie sich selbst bezeugt und vermittelt. Noch genauer gesagt: Jesus Christus bezeugt sich selbst in der Geschichte. Und da, wo wir unseren Glauben bekennen, geht es gar nicht um uns selbst und unsere Kapazität zur Vermittlung von Religion, sondern um Christus. Wir sind nur seine Zeugen, wie Barth sich ausdrückt.

Das ist eine Herabstufung der religiösen Autorität, welche Gestalt sie auch immer annimmt. Sozusagen, in unserem Zusammenhang gelesen, eine innerreligiöse Entsprechung zu Niebuhrs radikalem Glauben, die Ermöglichung von Kirchenkritik aus dem Motiv des Glaubens selbst. Zugleich aber ist das eine Bedingung für die Glaubwürdigkeit des Christentums unter den Bedingungen der Geschichte. Denn es ist eben nicht das Christentum als Religion – in seiner unvermeidlichen kirchlichen Gestalt –, das für die Wahrheit des einen Gottes einsteht, sondern Gott selbst in der Gestalt seines Sohnes, der das fundamental uns zugewandte Wesen Gottes zur Erkenntnis bringt. Wohlgemerkt: Das tut er selbst und er allein. Darin liegt dann auch die Möglichkeit der religiösen Toleranz, ja der Anerkennung anderer Religionen; nicht aus einem übergeordneten Prinzip der Religionsgeschichte, sondern aus dem sachlichen Gehalt des Christentums selbst.

Pluralismus und Geschichte – das sind die beiden stärksten Herausforderungen der monotheistischen Religionen in der Gegenwart. Die Frage ist, wie dieser Herausforderungen in den Religionen selbst wahrgenommen werden.

Sicher ist, dass beide, Pluralismus und Geschichte, selbst in den Horizont der monotheistischen Religionen gehören und nicht nur eine bedauerliche Rahmenerscheinung wahren Glaubens sind; schon insofern kann sich keine der monotheistischen Religionen ihnen entziehen.

Allerdings muss man wohl auch sagen, dass diese selbst mit hervorgebrachten Umstände unseres Lebens heute von so großem Druck sind und so viel tief begründeten Glauben benötigen, um in ihnen standzuhalten, dass es geboten scheint, jede, aber auch wirklich jede Möglichkeit zu nutzen, diesen Herausforderungen gemeinsam standzuhalten. Ob und wie weit das geht – das ist für mich die noch spannendere Frage als die nach einem religionsgeschichtlichen Vergleich oder nach einer dogmatischen Debatte zwischen den monotheistischen Religionen. Diese Debatten kann man auch führen; sie sollten aber im Licht der gemeinsamen Weltverantwortung stehen.